

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>

BİLİM ve KÜLTÜR ESERLERİ DİZİSİ

BATİ KLASIKLERİ

İNSAN ZİHNİ

ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

(Essay Concerning the Human
Understanding)

DAVID HUME



Satış 714 Lira
KDV 36 Lira

№ 7720

KDV'li Satış Fiyatı 750 Lira

TOPTAN SATIŞ : İstanbul Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara,
İzmir, Adana, Samsun, Elazığ ve Erzurum Bölge
Şeflikleri,

PERAKENDE SATIŞ : Millî Eğitim Yayınevleri ve Bakanlık yayınları
satıcısı kitapçılar,

İNSAN ZİHNİ

ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

(Essay Concerning the Human
Understanding)

DAVID HUME

Çeviren :
Selmin EVRİM

İKİNCİ BASIŞ



DEVLET KİTAPLARI

MİLLÎ EĞİTİM BASİMEVİ — İSTANBUL 1986

MİLLİ EĞİTİM GENÇLİK VE SPOR BAKANLIĞI YAYINLARI : 513
BİLİM VE KÜLTÜR ESERLERİ DİZİSİ : 79

Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı'nın 30.1.1986 gün ve 631 sayılı Kurul kararı ile bastırılması uygun görülmüş, Yayınlar Dairesi Başkanlığı'nın 6.3.1986 gün ve 2265 sayılı emri ile ikinci defa 5000 adet basılmıştır.

İNSAN ZİHNİ*

ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

* Burada zihin *understanding* (entendement) karşılığı kullanılmıştır. Bu kelime ayrıca bazen *esprit* (mind) karşılığı da olabiliyor.

« *Traité* » nin metnine de başvuramaz durumdaydı. Halbuki Kant, İngilizce bilmiş olsaydı bile, Hume, okuyucularının « *Traité* » ye başvurmamaları için elinden her geleni yapmış bulunuyordu. Gerçekten de Hume, « *Essai* » nin bir önsözünde, — (bu eser, ilk defa, 1777 de çıkmıştır) — gençlik eseri olan bu « *Traité* » yi ret ve inkâr etmiş; hattâ kendisi üzerinde verilecek hükmün, yalnız ve ancak « *Essai* » lere göre verilmesini istemiştir. Dahası var: kendisine karşı, « *Traité* » de yazmış olduğu şeylerden belge edinecek olan tenkidcileri taraf tutarlıkla itham edecek kadar ileri gitmiştir. Şu halde Hume'un kendi arzusuna boyun eğmek, pek tabii değil miydi?

Bununla beraber, Hume'un bu ret ve inkârı ne kadar kati olursa olsun, bunu harfi harfine doğru saymamızın hiç de yerinde olmayacağını biliyoruz. Sahiden de bu inkârın, « *Traité* » nin asıl doktrin tarafına dokunur hiçbir yeri yoktur. Hume'un bu « *Traité* » ye karşı gösterdiği sertlik ve mü amahasızlığını sebebi, bu eserin, benliğine ağır gelen bazı hallere vesile olmuş olmasıdır. Tenkidcilerin hemen hepsinin susması, okuyucuların, hattâ felsefeci topluluğun aldırış etmeyişi, Hume'a çok dokundu. Sonradan kendi ağziyle de söylediği gibi, dehasının bu yemişi, basının elinden « ölü doğmuş » bir halde düşürmüştü. İngiliz filozofu, 1 haziran 1739 tarihli bir mektubunda, « keder » ve « yeis » ten bahseder [1]. Öyle ya, uğradığı hayal kırıklığı çok acı olmuştı: çok yüksekte düşmüştü. Oysaki buluşlarının yenilik ve öneminin şuuruna iyice ermiş olan Hume, meçhul kalmaya değil, tersine, ancak kuvvetle karşı konmaya hazırlanmıştı. Yüz yüze geldiği derin üzüntüden birkaç ay sonra şu satırları yazıyordu: « Prensiplerim, orta malı görüşlerden o kadar uzaktır ki, eğer benimsenecek olsalar, felsefede en temelli bir değişme meydana geti-

[1] Burton, *Life and Correspondence of David Hume*, 1, 108.

rirlerdi; ancak bilirsiniz ki bu neviden devrimler, kolay olmazlar» [1].

Bu hayal kırıklığı Hume'a, şahsındaki hem filozof hem de edebiyatçı kimliğini incittiği için, büsbütün ağır geldi. Esasen daha yeni yetişirken bile, bütün hayatı boyunca, candan arzu etmiş olduğu tek şey, edebî şan ve şöhretti. «La Flèche»'in sükûnetine dalarak «Traité»'sini tam bir iç esirmesi (extase) içinde yazarken gözünün önünde canlandığı hayal, Lucretius gibi, Cicero gibi, antikitenin büyük ahlâkçıları gibi yazı ve eserleriyle meşhur olma. Halbuki bu rüyasından birdenbire ve hoyratçasına uyandırılan Hume, artık başarısızlığının sebeplerini tahlile koyuldu. Böylece, «Traité»sinin felsefede bir devrim yaratacağını, hattâ sadece okuyucu bulabileceğini sanmakla düşmüş olduğu hatayı anladı: «Bu derece soyut usavurmalar daha iyi bir netice bekliyemezdim... Buluş sandığım şeylere karşı duyduğum tutku, bana, ihtiyatlılığın en basit kurallarını bile ihmal ettirmiş; bu yüzden, ve mademki mucitlerin her zamanki memnuniyetlerinden kendimi mahrum etmedim, bunların çektikleri azaplara da katlanmaya müstehakım.» [2]

Hume, katmerli bir usavurma hatası yüzünden, tedbirsizce, hem de hazırlıksız olarak, herkese, yeni, derin, soyut, anlaşılması çetin olan bir felsefe sunmuş, fazla olarak da okunması cidden güç olan bu tıkız eseri ortaya atarken edebî bir başarı elde etmeyi de ummuştu! Halbuki yazarlık şöhreti her şeyden üstün tutulunca, okumuş halka daha yakın gelen başka konuların ele alınması lâzımdı. Yahut da insan, mutlaka felsefesini tanıtmak isteyince, bu felsefeyi, yumuşatması, hiç olmazsa, ona sade, az çok kolay ve akıcı bir şekil vermesi ve bu şeklin kalıbına dökülmiyen herşeyi feda etmesi gerekti.

[1] Burton, *Life and Correspondence of David HUME*, I, 105.

[2] Burton, I, 108.

«et quae

Desperat tractata nitescere posse, relinquit» [1]

Hume, her ikisini de yaptı. Önce halkın rağbetini edebî ve siyasi tabiatla «Essai» lerle kazandı, sonra tekrar felsefesine döndü, ama binbir ihtiyatla! Artık okunması çetin, yıldırıcı, tıkHz ciltler yerine «Essai sur l'Entendement Humain», «Dissertation sur les Passions», «Essai sur les Principes de la Morale» adlı yazılarda bir takım ince, hoş giden ve, hiç olmazsa görünüşte, zahmetsizce anlaşılabilir hissini veren makaleler kaleme almaya koyuldu. Bu sebepten «Essai sur l'Entendement Humain», «Traité»nin ilk kitabının çok serbestçe sadeleştirilmiş bulunan, fakat sadakatsiz olmyan bir küçültölmesidir denebilir: Sanki «Traité»nin acemi müzisyenler için hazırlanmış, ve birçok güç parçaları yok edilmiş olan «kolaylaştırılmış» bir nüshası!

Fakat her şeye rağmen Hume, burada, doktrinin esasından hiçbir şey feda etmemiştir; şöyle ki bu doktrinin böylece uğradığı kısaltmalar ve hafifletmeler, Hume'un bu doktrine vermeye azmettiği yeni şeklin icaplarıydı, Hume'un, dürüst (honnêtes gens) okuyuculara ille yaranmak hevesiyle, bu değişikliklere kolayca razı olmuş olduğu hatıra gelebilir. Bununla beraber Kant'ın, meselâ «Traité»den haberi olmadığı halde, sadece «Essai sur l'Entendement Humain»'i okumakla, doktrini, bütün kaplamınca değilse bile, hakkiyle anlamış olmasına göre, Hume'un, kendi felsefesini tanımaz hale sokmamış olduğu da tahmin edilmelidir.

Hume'un bütün mektupları şayet elimizde olsaydı, bunlardan belki de, gençliğinde tam bir coşkunluk içinde kollamış olduğu spekülâsyonlara karşı gönlünde nasıl gizli bir sevgi saklamaktan geri kalmamış olduğunu görürdük. Burton'un neşretmiş olduğu mektup parçalarından olsun, bu spekülâsyonlara karşı kalbinde nasıl bir eğilim beslemiş olduğunu uzaktan uzağa seziyoruz: «Son zamanlarda,

[1] «Ve üzerinde uğraştığı şeylerin meşhur olabileceğinden ümidini keserek, onları bir yana bırakıyor.»

bu çeşit meseleler üzerinde (nedensellik) çok az düşündüm, okudum ve yazı kaleme aldım. Bütün vaktimi ahlâk, siyaset ve edebiyat doldurdu. Lâkin bu diğer konuları da, Euklides'i aşan her türlü geometriden daha merak verici, daha önemli, daha ilgilendirici ve faydalı bulmaktan kendimi alamıyorum. Eğer burada ortaya koyduğum şüphelere cevap vermek için, yeni felsefe prensipleri ortaya atmak lâzımsa, bu şüphelerin asıl kendileri çok faydalı değiller mi? Ve körükörüne edinilmiş cahilce bir inanışa nispetle tercihe değer değiller midir? Ben *kendime ait* şüpheleri giderebileceğimi sanıyorum; fakat bunu yapamam bile, buna şaşmak mı lâzım? Üstün tavırlar takınmış ve tevazusuz konuşmuş olmak üzere, Colomb'un da ne ülkeler fethetmiş ne de koloniler kurmuş olmadığını belirtmez miyim?» [1]

Görülüyor ki 1751 senesinde Hume'un kendi felsefi buluşlarının önem ve yeniliği üzerindeki inancı, 1739'dakinden daha az değildir. Gerçi yeni konularla uğraşması lâzım gelmiştir; fakat bu konuların değeri Hume için daha azdır. Hume kendisini, felsefe âleminin Christophe Colomb'una benzettiği zaman, onun bu mübalâğası altında ciddi bir taraf vardır.

Muhakkak olan bir şey varsa, o da şu ki Hume, «*Traite de la Nature Humaine*» adlı eserin hem sebebolduğu hem de hatırlatmakta devam ettiği hayal kırıklığından dolayı bu eseri affedememiştir. «*Traite*»den bahsetmeyi sevmez. Sözünü ettiği zaman bile, hoşnutsuzluğu hemen belli olur. «*Traite*»yi, yani felsefenin en yüksek bölgelerinin hepsinde yenilik getirmek iddiasında olup yirmi beş yaşına bile basmadan kaleme almış olduğu «şu mahut eseri, neşretmekle çok büyük bir davranış hatası işlediğimi itiraf ederim. Hele bu eserde hâkim olan ve ancak gençlik ateşine bağışlanabilecek iddialı eda beni o kadar sınırlandırıyor ki, «*Traite*»yi yeneden gözden geçirmek hususundaki sabrımı tüketiyor.

[1] Burton, I, 334. *Gilbert Elliot of Minto*'ya 10 mart 1751 tarihli mektubu.

Lâkin daha iyi belirtilip aydınlatılmış ve daha güzel bir şekilde ortaya konmuş oldukları takdirde, aynı doktrinlerin rağbet görüp görmeyecekleri meselesine gelince, bu, «adhue sub iudice lis est [1]».

Bu son sözler de, Hume'un, «Traité»nin ancak toyluk ve acemiliğini ret ve inkâr ettiğini pek güzel ispat etmektedir. Esasen felsefi eserinin başarısızlığını katî saymamış, ve okuyucuların karşısında muzaffer çıkmaktan ümidini kesmemişti. İşte büyük fedakârlıklara katlandığına şahit olan ve hâkiminin kalbini kazanmak uğrunda hiçbir şey esirgemediğini gösteren «Essai sur l'Entendement Humain», bundan başka «Dialogues sur la Religion Naturelle» adlı eser de, bu sebepten meydana gelmiştir. Hume, bu son eseri, sağlığında neşretmemiye karar vermiş bulunduğundan, burada bütün düşüncesini açığa vurmaktan çekinmemiştir. «Dialogues»lar, Hume'un cidden olgunluk çağıının, daha doğrusu bütün hayatının, öz eseridir.

Hume, fikir hayatına doğduğu andan itibaren, *ya-radancılık* (déisme) sorusuyla uğraşmaya koyulmuştur. 1752 de, Gilbert Elliot de Minto'ya yazdığı mektupta şöyle der:

«Henüz yirmi yaşına basmadan yazmış olduğum ve, bu konu üzerindeki fikirlerimin ilerleyişini, sahife sahife içine alan eski bir el yazmasını, daha geçenlerde yaptım. Bu yazma, orta malı görüşü destekliyen bir takım kanıtların, canla başla araştırılması yolundan işe başlıyordu. Sonra, araya şüpheler giriyor, dağılıyor, yeniden beliriyor, tekrar kayboluyor ve gene peyda oluyordu: böylece ortadaki mücadele, huzursuz bir muhayyilenin, eğilime, belki de, akıl ve muhakemeye karşı yürüttüğü, sonu gelmez bir mücadeleydi.» [2]

İşte bu el yazısının esasının, «Dialogue»lara geç-

[1] Bu söz, problemin henüz çözülmediğini, uyuşma olmadığını göstermek için kullanılır. - Burton, I, 98. (Hume'un hayatının sonuna ait bir mektuptan).

[2] Burton, I, 332.

miş olması, çok muhtemeldir, zira el yazması yakıldığında, «Dialogue»'lar hazırlanmış bulunuyordu. Diğer taraftan Hume'un, bu «Dialogue»lara, ölünceye kadar çalışmaktan geri durmamış olduğunu da biliyoruz. Hattâ, kendisini meşhur eden tarihî ve edebî çalışmalara tamamen kendini vermiş görüldüğü devrede bile, Hume, gençlik çağında ruhunu aşkla tutuşturmuş bulunan felsefe meselelerinden asla vazgeçmemişti. «Dialogue»'larını, elinden geldiği kadar, mükemmellik derecesine götürmeye çalışmış, hattâ, bu en gözde eserinin, ölümünden sonra örtbas edilmemesi için de, en ustalıkla tedbirleri almıştı. (Esasen bu ihtiyatlılığının lüzumsuz olmadığı malûmdur). Demek ki «Dialogues»lardaki doktrin, «Traité» nin doktrininin aynıdır. Gene «Dialogues»ların en orijinal ve en derin tarafları, bütün mânalarını, ancak Hume'un «Traité»de de ortaya koyduğu «buluş»ların aydınlığı içinde kazanılır. Demek ki Hume, bunlardan hiçbir suretle vazgeçip uzaklaşmamıştı. Sadece, metafizikçi Hume, edebiyatçı, ahlâkçı, tarihçi Hume'un arkasına bile bile çekilmiş, kendini, asıl kimliğini gölgede bırakmıştır; yoksa, hiçbir vakit, bütün bütüne kaybolmamıştır.

* *

Şimdi acaba Hume'un, kendisini Christophe Colomb'u saydığı bu Amerika neydi? Orta malı görüşlerden bu kadar uzak olan bu keşifler, bu buluşlar neden jbaretti? Fazla olarak, hattâ burada, doktrinın bir expose'sine girişmeksizin bile olsa, Hume'un asıl orijinal düşüncesi, yol ve istikametini acaba ne suretle aldı?

Hume, «Traité»sini kaleme aldığı sırada, felsefe, daha doğrusu manevi ilimler, Hume'un indinde birtakım bitmez tükenmez ve kısır dialektik tartışmalardan başka bir şey değildir; şu kadar ki, bu tartışmalar sonunda, meselâ başka ilimlerde olduğu gibi, kendilerini herkese kabul ettiren ve herkes tarafından kabul olunan neticeler bir türlü elde edilemez. Bunun da sebebi, bu ilimlerin konusunun açıkça tâyin edilmemiş olması, ve elde elverişli bir metodun bulunmayışdır. İşte bu açık tâyini,

bu elverişli metodu, Hume getiriyor. Ve gene bunun içindir ki «*Traite de la Nature Humaine*» adlı eserin alt-başlığı: «*Deneysel Usavurma Metodunun Manevi Kona-lara Tatbiki Yolunda bir Deneme*» dir. Ve Hume, Önsöz ünde şu sözleri ilâve ediyor: «İnsan ilmi, öteki ilimlerin nasıl tek sağlam temeliyse, bunun gibi, bu ilme verebileceğimiz tek sağlam temel de, ister istemez, tecrübe ve müşahedeye dayanır».

Bu deyişler, müphem görünebilir. Lâkin Hume'un zihninde çok açık bir anlamları olmaktan geri kalmamaktadırlar. Bu sözlerin mânası şu ki Hume, felsefeyi mutlakın (*absolu*) bakımından bağıntılının (*relâtif*) bakımına geçirecek, mânevi ilimleri *pozitif* ilimlerin tipine göre kurmaya çalışacak; bundan başka da, tecrübeyi aşan prensip ve problemleri bir yana bırakarak, ortadaki olayların müşahade ve tahlili, ve bunların kanunlarının araştırılmasıyla yetinecektir. Hasılı, Hume için yapılacak şey, Newton'un göksel mekanik ve fizikteki başarılı gidişini, mânevi ilimlerde taklidetmek, gene Newton gibi, ilme zara veren gelenek ve metotlara son vermek ve, nihayet, artık hiç kimsenin, üzerinde çekeşmeyeceği sonuçlar elde etmektir.

Bütün XVIII inci yüzyıl boyunca, Newton'un keşit ve belgitlemelerinin türlü türlü zihinler üzerinde kazandırdığı prestiji ne kadar anlatsak, gene de mübalâğa etmiş sayılamayız. Fransa'da Voltaire'den ve Descartes'çılardan beri Voltaire'i takibedip sistemlerini «yerçekimine» karşı müdafaada ısrar ve inadedenlerden tutunuz da, Almanya'da Kant'ın hocalarına ve Newton'un asıl kendisinin büyük bir hayranı olan Kant'ın şahsına kadar, Avrupa'da hiç kimse bu prestijin etkisinden kurtulamamıştır. XIX uncu yüzyıl sonunda, Darwin'in nazariyelerinin sürdüklerine şahit olmuş olduğumuz saltanatı göz önüne getirirsek, bu prestij hakkında az çok bir fikir edinebiliriz. Meselâ evrimci ve dönüşümcü (*transformiste*) fikirler, hiç değilse bir zaman için, her yere girmiş, hattâ meselâ din tarihine ve edebî tenkide varıncıya

kadar en umulmadık yerlere sokuluvermişlerdi. Lâkin Newton'un tesiri, belki bundan daha derin, daha kavrayıcı ve evrensel, daha karşıkonmaz olmuştu. Newton'un göksel mekanikteki keşifleri, konularının büyüklük ve azametiyle âdeta boy ölçüşüyordu. Newton'un bu alanda ortaya koyduğu matematik belgitlemeler, kesin, bunlardan denizcilik için çıkarılan tatbikler ise, son derece kıymetliydi. Bu sebeple duyulan hayranlık, çabucak taklit girişmelerine yol açtı. Newton'un « tabii felsefe » kullandığı usulü, lâzım gelen ihtiyat tedbirlerini almak şartıyla, diğer ilimlere de tatbik etmekle, bu alanda da, en emin, ve insanlık için en faydalı neticeler alınamaz mıydı ?

Hume da, daha birçokları gibi, buna inanmıştı. Lâkin herkes, bu müsterek hayranlığın konusunu yorumlamada, yalnız kendi zihninin istikamet ve eğilimlerini kolluyordu. Hume'un Newton'da kayıtsız şartsız sevdiği, hattâ sırasında, kendi araştırmalarına da sokmaya çalıştığı şey, metodun *pozitif* tabiatıdır; son zamanlarda çıkmış olan bir eser, bu nokta üzerinde, kuvvetle ve yerinde olarak durmuştu. [1]

Newton'dan hemen evvel gelenlerde, yani Descartes'la karteziyenlerin büyük çokluğunda, mekanik, fizik, astronomi ve umumiyetle, tabiat ilimleri üzerindeki anlayış, henüz sıkı sıkıya metafiziğe bağlıydı. Descartes'a göre, olayların en genel kanunlarını, doğrudan doğruya Tanrı'nın mükemmelliklerinden çıkarsamak gerekiyordu. Metoda gelince, o da, tabiatıyla, ilimlerin anlaşılış tarzından etkileniyordu. İlimlerin topunu idare eden evrensel prensipler fikrine, yani evrensel bir ilim fikrine, Descartes'ta tekabül eden şey, aynı derecede evrensel ve tabiatı bakımından da tûmdengelimli (*deductif*) olan bir metod fikridir. Burada tecrübe, çok büyük ve, şüphesiz, çok da lüzumlu olmakla beraber, ancak geçici bir rol oynamaktadır. Halbuki Newton, bûs-

[1] Léon BLOCH, *La Philosophie de Newton*, Paris, Alcan, 1908.

bütün başka şekilde hareket eder. Karşısındaki olayların kendilerine vergi karakterlerle birlikte, (meselâ astronomi, fizik, kimya vs...ye ait diye) kategorilere ayırarak her birini ayrı ayrı inceler. Her bir kategoride de olguların müşahedesinden hareket edip olguların kanunlarının tâyinine varır. Diğer yandan, matematik aletin kudretini de bildiğinden, onu kullanır; lâkin bunun aletten fazla bir şey olmadığını da bilir. Bu sebeple, matematikten az çok doğrudan doğruya çıkarılmış evrensel bir metot fikrini terk etmiştir. Her olay nev'i için aradığı şey, sadece, olgular arasındaki bağlantıları belirtmeye ve, mümkünse, bu bağlantıların nicelik *quantitatif* bir ifadesini vermeye en ziyade elverişli olan metot prosedeleridir. Bu yüzden, meselâ Descartes'ın « *tourbillons* » kasırgalar kuramı, hâlâ baştan başa varsayımsal bir kozmogoni iken, Newton, göksel mekanik dâvaları çözümlemekte yetinir. Fakat vardığı neticeleri *ispat eder* İşte Hume, *Usavurmanın Deneyssel Metodu*'nu bu mânada anladığı gibi, bu metodun tatbik yeri bulamadığı şeyleri de, ilimden gene bu sebeple uzaklaştırmıştır. Hume, Newton mekanikinde, süredurum *inertie* prensibinin tecrübeden geldiğini müşahade etmiştir. [1]

İşte Hume'un nazarında, Newton'cu ilim sağlamdır; zira bu ilim, ancak ve yalnız, ya doğrudan doğruya, yahut da dolayısıyla, gerçekleşir *vérifiable* olan *verae causae* (gerçek sebepleri) arar; ve tecrübenin kontro-lundan kaçan her tür'ü varsayımdan kaçınır. Hele ilk prensiplere, özlere (*essences*) çıkmaya asla kalkışmaz. Tersine, meselâ cisimlerin düşüşü, gezegenlerin, güneş ve ayın, arz etrafında dönüşüne, meddü cezirlere va...ye dair kanunlar için olduğu gibi, muayyen kanunlar buldu mu, bunları daha genel ve daha geniş kanunlara, ve bu ikincileri de, geniş bir olaylar topluluğunu kavrayan daha da genel kanunlara geriye götürebildiği zaman, kendisini memnun edilmiş sayar. Bilgin, ağırlık (pesan-

[1] *Essai sur l'Entendement Humain*, VII. Bölüm, II. kısım.

teur) ile çekim (gravitation)in birbirine benzetilmesinin, tâbirin tam mânasıyla, ne birini ne de ötekini açıklamadığını bilmemezlik edemez; esasen tabii felsefe de, artık mutlak açıklamalar aramıyacak kadar olgunlaşmış bir kıvama gelmiş bulunmaktadır. Gerçekten iddialarının kendi halindeligi, metodunun güvenilirliği, ve neticelerinin de güvenilirlik ve kesinliği ile artık mükâfatını görmektedir. Newton'un keşifleri işte bu suretle yorumlanınca, aynı zamanda hem bir belge, hem de bir örnek meydana getirmiş olurlar: belge olmaları, ilmin konusu bir kere müspet surette kavrandı mı, deneysel metodun neler yapabileceğini göstermekle sabittir; örnek oluşları ise, kesin ilerleme yolunda adım atarak, şimdiki durumlarından çıkmak istediler mi, mânevi ilimler için önayak olabilmelerindedir.

Bu ilimlerin hepsi insan ilmine tâbi ve bağlıdır. Demek ki Hume'un, Newton'un ortaya koyduğu tip üzerine evvelâ kuracağı, insan tabiatının ilmidir. Bu ilme de ilkönce, müspet sınırlar vermekle işe başlamıştır. Gerçekten, ruh ve zihnin öz tabiatı, bizim için cisimlerinkinden daha az meçhul değildir. Şu halde « tabii felsefe » bunlar üzerinde bildiklerini, yalnız ve ancak olguların müşahede ve incelenmesine borçludur. Bunun gibi, « sağın ve kesin tecrübeler, ve, ayrıca da, insan zihninin, içinde bulunduğu hal ve şartlardan doğan belirli neticelerin gözlenmesi yolundan gayrı bir yoldan gitmekle, bu zihnin yetki ve özellikleri üzerinde bir fikir edinmemiz, daha az imkânsız değildir. Prensiplerimizi mümkün olduğu kadar uzaklara vardırarak ve bundan başka, neticeleri de, en basit ve sayıca en az olan sebeplerle açıklamaya çalışmakla beraber, tecrübenin ötesine gidemeyeceğimiz muhakkaktır; şu kadar ki insan tabiatının en son ve asıl niteliklerini keşfe kalkan her türlü varsayım, fazla iddîacı, ve kuruntudan ibaret diye, yekten ortadan kaldırılmalıdır. [1]

İşte Newton'un pozitif usulü böylece insan tabia-

[1] *Traite de la Nature Humaine*, Introduction.

tının ilmine bir kerre nakledildi mi, Hume, bundan, çok uzağa varan neticeler çıkarıyor. Bu ilmin, o zamana kadar belirli bir tarzda anlaşılmış olan şeklinden birçok büyük kısımlar, zımni bir uyuşma gereğince, yok ediliyor, ve ruhun mânevi tabiatı hakkında artık spekülasyona yer kalmıyor. Bilgi kuramı alanında ise, mutlak olan, *a priori* olan ve bunlara ait teferruat, sükûta gömülüp kayboluyor. *A priori* olarak zihin, dıştaki objeleri bilmeyi kadar kendi hakkında da bir şey bilmez. Şüphesiz ki zihin, düşünce yoluyla, kendi faaliyetinin türlü kiplerini (*modes*) meydana çıkarmaktan alıkonmuş değildir; şu kadar ki bu iş, esasen pozitif ilmin konularından biri olacaktır: lâkin bu ilim, bunu yaparken bile, olayların yalnız ve ancak müşahedesi ve tahlili yolundan gidecektir. İşte Hume'a göre, insan ilminin, tabii felsefenin kendisine verdiği örneğe tamamen uyması lâzım gelen yer, burasıdır.

Tabii felsefenin cisimler hakkında bilmek istediği, cisimlerde ancak ve yalnız müşahade ve tecrübeyle varlığı tesbit edilebilen şeylerden ibarettir: gerçeklenir (*véritable*) olmıyan varsayımlardan, bunlar ne kadar göz alıcı olursa olsun, vazgeçmiştir. İnsan ilmi de, aynı ihtiyat ve kayda boyun eğecektir. Ancak bu, daha güçtür: zira kökleşmiş alışkanlıklar buna aykırı ve engel olduğundan Hume, bu hususta inatçı bir mukavemetle karşılaşmaya hazırlanmış bulunuyor. Halbuki filozoflar, kendilerinde, ötedenberi, ruhun aynılığı (*identité*), mâneviliği, tözeliliği (*substantialité*) üzerinde uzun uzadıya spekülasyon yürütmek hakkını görmüşlerdir. Bu yüzden de bir insan tabiatı ilmini kurmayı asla başaramamışlardır. Hume ise, işte bilhassa ilmi olmıyan geleneksel problemleri bertaraf edeceği ve, olgulardan ilham almamış, ve olgularla gerçeklenip garanti edilmemiş bulunan her türlü varsayımdan uzak kalacağı için, bu hususta başarı gösterebileceğine kanidir.

İşte Hume'un, esasen çok defa yanlış yorumlanan olaycılığı (*Phénoménisme*) da buradan geliyor. Bu, metafizik sebepler üzerine kurulmuş bir olaycılık değildir.

Hume, hiçbir zaman, « *choses en soi* » kendinden şeyler sorusunu çözümlediğini iddia etmemiştir. Eğer bu soru kendisinden sorulmuş olsa, realistlerle idealistleri, sırt sırta geri çevirir ve « septik » (şüpheli) olduğunu itiraf ederdi. Hume'un phénoménisme'inin sırf metodolojik bir mânası vardır, ve fizikçininki ile aynı nevidendir.

Şu halde ilmin konusunu, tecrübeye verilmiş bulunan şeye, yani müşahedeye tâbi tutulabilecek olan şeye hasrederek, Hume, ancak ve yalnız olâyları inceliyecektir; şöyleki insan ilminin bu pozitif görüşü (*conception*), hatrâ isterse dolayısıyla olsun, metafiziksel neviden hiç bir problemin çözümünü içermemek durumundadır Zira olaylardan başkasını veya fazlasını ele almak demek, Newton'cu ilim tipi üzerine kurulmuş bulunacak bir insan tabiatı ilmi fikrini terk etmek, ve filozofların, şimdiye kadar pek nafilâ neticeler vermiş olan geleneksel görüşüne tekrar düşmek olur.

İşte Hume'un mânevi ilimlere sokmak istediği « deneyssel usavurma metodu »nun ruhu ve anlamı, budur. Bu metodun prosedelerine gelince, bu ilimlerin konusu, bu prosedeleri olduğu gibi almaya elverişli değildir. Ruhi ve mânevi olaylar ele alınınca, fizik veya kimyada olduğu üzere, ne deneylerde bulunmak mümkündür ne de matematik aletin kullanılması söze konu olabilir. Bu sebeple, filozof, çok kereler, tabiatın, türlü durum ve şartları içinde bulunan insanlar göstermek suretiyle, gerek etrafındaki cemiyetten, gerekse tarih içinden alıp kendisine sunar görüldüğü tecrübelerle kalmak zorundadır. Böylece, filozof, bu insanların duygu, düşünce ve hareketlerinin bu durum ve şartlara göre nasıl değiştiklerini mümkün olduğu kadar büyük bir sağınlıkla müşahade edebilir. Hume'un bu metodu kullanışında kendini belli eden iki esaslı düşünce vardır:

İlk olarak Hume, insan tabiatının bütün zaman ve yerlerde değişmez olduğunu kabul ediyor; ve Fontenelle ile birlikte, kırlardaki kavak ve meşe ağaçları, bundan üç bin sene evvelkilerine nasıl benziyorlarsa, zamanının

Fransızlariyle İngilizlerinin de, öylece, antikitenin Yunanlı ve Lâtinlerine benzediklerine kanidir. İnsan, her yerde, fiziksel ve tinsel uyarımlara (*excitations*) karşı aynı tarzda tepki gösterir; her yerde, aşk, bencilik, kıskançlık, korku, bâtil itikat, hasılı bütün tutkular, aynı objeler karşısında uyanır ve aynı seyri takibederler. Bu prensipe, daha doğrusu bu konuta (*postulat*) Auguste Comte'ta raslanacaktır; şöyle ki terakki fikriyle uyusmaz olmamakla beraber, sebeplerin araştırılması için güvenilir bir hareket noktası temin eder. Gerçekten, eğer türlü insan cemiyetlerinde ahlâk ve âdetler, kurumlar, dinler, birbirlerinden başka iseler, bu başkalık, değişmez sayılan insan tabiatına değil de, (iklim, nüfus sıklığı, ekonomik rejim, vs...) gibi iç ve dış şartların farklariyle ele alınan her cemiyetin tarihine yorulmalıdır.

İkinci olarak, Hume, içebakış'ı (*introspection*) kullanıyor, ve, prensip bakımından vazgeçilmez olan bu usulün kullanılışını tenkidetmeyi düşünüyor: xira iç tecrübenin olgularının, bize, başka yoldan verilmeleri mümkün müdür? Ancak, bundan, *introspection* usulünün, ne kusursuz bir müşahede aleti, ne de şaşmaz bir metot prosedesi olduğu mânası çıkarılmamalıdır, Hume, esasen gene bu yetersizlikten dolayıdır ki «bu ilimde, tecrübelerimizi, — bu tecrübeler, dünyanın alelâde gidişi içerisinde kendilerini gösterdikleri şekilde — gerek insan hayatının, gerekse insanların, işleri ve zevkleri için bir araya gelmişken, tuttukları hareket tarzının dikkatli bir müşahedesi yoluyla elde etmek» [1] zorunluluğu üzerinde ısrar eder.

Fakat Hume'un metodunun orijinalliği, burada da değildir. Bu orijinallik, ancak, bilginin gösterdiği örneğe göre hareket etmektir ki onun uyduğu ilk kural ise, olaylarda, tecrübenin tesbit ettirmeye izin verdiğinden fazla hiçbir şeyi varsaymayı içermemeyi emreder. Bunun için Hume da, «insan tabiatının ilmine zihin ve idrâkin tetki-

[1] *Traité de la Nature Humaine*, Giriş (son).

kiyle başlarken, bu zihnin öz tabiatı ve faaliyeti üzerinde açık veya kapalı olsun, her türlü varsayımdan geri duruyor. İşte bu olaylardan bilebileceği ne varsa, onu, hem, bu müşahedeye tâbi tutulan olguları tahlil eder, hem de yalnız ve ancak bu tahlilden çıkarır. Bu noktada Hume ile kendinden evvelkileri arasındaki karşıtlık, göze çarpacak derecede açıktır. İnsan idrâki üzerindeki kuramlarla fikirler üzerindeki doktrinlerini ortaya koydukları zaman, Locke ve Berkeley; diğer yanda, bitimli ruhlarla bitimsiz ruhlar arasındaki bağlantıların neden ibaret olduğunu, bundan başka da bizde, düşünen, tek olan, kendi kendinin aynı (*identique*) bulunan mânevi ve yok oımaz bir prensipin var olduğunu bilirler. Bu sebeple bunların psikolojik doktrini altında, yarı dinsel, yarı akli ve gizli kapaklı bütün bir metafizik vardır. Keza Locke ile Berkeley, gene biliyorlar ki tecrübe ile görülen birtakım olgular üzerindeki tahlilleri, eğer tam ve doğru ise, ister istemez, bu metafizikle bağdaşacaktırlar: hakikatin hakikata zıt gelmesi hiç kabil mi? Lâkin işte bu peşinden benimsemiş oldukları kanaat yüzünden tahlillerinin,—kendileri bunun farkına varmaksızın—eksik, sağın olmıyan, hattâ insicamdan mahrum olması da mümkündür. Zımnı kabul edilmiş olan konutlar, zımnı benimsemiş bulunan inanlar, kuramın pürüzlerini ve boşluklarını örtbas eden bir nevi düzgün zemin meydana getirirler. Böylece kusur ve pürüzler, göze görünmeden geçer. Ve gerçekten en son varılacak problemler, hal çarelerine daha başlangıçta kavuşmuş bulundukları için, geri kalan problemlerin bütünü, nasıl olsa, görünüşte memnuniyet verici bir şekilde düzenlemek kabildir. İşte Hume'un ilim-öncesi saydığı da, budur. Mânevi ilimlere «usavurmanın deneysel metodu» mu sokulmak isteniyor? Öyleyse, insan, herşeyden önce, metafizikî neviden her türlü peşin-varsayımı, yani gerçekleşmemiş ve gerçekleşemez olan her türlü peşin kanaati gütmetken kendini alıkoymalıdır. İşte insan tabiatı hakkında her ilme ve asıl insan zihin ve idrakine dair

— kendisini yakın seleflerinden çok uzak ve farklı bir duruma koyan — bir kurama varmak için Hume'un bu kuralı tatbik ve takibetmesi, kâfi gelmiştir.

Hume, hem kuramının yeniliğinin, hem de bu kuramın sebeb olmaktan geri kalmıyacağı itirazların iyice farkındadır. Bu noktayı, «*Traité*»ainde birkaç defalar tekrar tekrar ele alır. Hattâ bu eser ortaya çıktığı zaman üzerinde yazılan tek kontrandü (compte rendu) bile, Hume' la bu noktada alay eder ve tenkidci, Hume'a şöyle der; «O kadar üzülmeyiniz: sandığınız kadar ihtilâlcî değilsiniz!» Fakat Hume, buna samimiyetle inanıyordu. «Felsefenin beni mahkûm ettiği üzüntülü yalnızlıktan ürkmüş ve şaşırılmış yazıyettiyim: bana öyle geliyor ki ben, bu yüzden, sanki cemiyet içinde yaşamaktan âciz olduğundan, insanlar arasından çıkarılmış, ümitsiz, terk edilmiş, garip ve acayip bir hilkat garibesiyim. Kendimi, metafizikçilerin, mantıkçıların, matematikçilerin, hattâ ilâhiyatçıların gazezine hedef tuttum: artık göreceğim hakaretlere hayret edebilir miyim?» [1]

Ancak bütün bu mübalâğalı sözlerden, bizim, hatırimızda tutmamız gereken nokta şudur: Hume, herkesçe, kör değneğini beller gibi belenmiş olan yol ve metodlardan o kadar uzaklaşmıştır ki tahlilinin sonuna vardığı zaman, kimse artık ona kulak vermek istemiyor. Bununla beraber Hume, ne sağduyuyu küçümseyenlerden, ne de paradoks heveslilerindendir. Tersine, meselâ ahlâk alanında, genel duyuş ve düşünüşe aykırı olan şeyin, mutlaka ve ancak yanlış olabileceğini söylemekten zevk duyar. Şu halde «*Traité*»nin ilk kitabını dolduran ve nazariyenin geri kalan kısmının anahtarı olan idrak kuramında acaba nasıl oluyor da Hume, kendi ikrarınca bile, bu derece paradokslu ve bu kadar olağanüstü bir doktrine varmış oluyor?

[1] *Traité de la Nature Humaine*, I, IV, bölüm VII.

Hume, bir yandan, kendi metodunun kuralların boyun eğmiş olmak için, kendinden evvelkilerinin felsefesini zımnı destekliyen peşin- varsayımlardan geri duruyor, öte yandan ise, problemlerin ortaya konuş tarzını çok defa bu kimselerden almakla beraber, orijinal sorular ortaya atmaktan da geri kalmıyor. Meselâ, Locke gibi, fikirlerin kaynağını araştırır görünüyor. Ancak fikirler hakkındaki tanımlaması, artık Locke'nunki olmaktan çıkmış bulunduktan başka, fikirlerin meydana geliş meselesini de, Locke'tan başka şekilde anlar. Hume için, mesele, bir fikrin zihinde hangi anda belirdiğini tâyin etmek değildir. Locke'u pekâlâ memnun eden «basit tarihi usul», Hume'a yetmiyor. Fikirlerin oluşunu çizmek, fikirleri hakikaten açıklamak demek olur. Şu halde bunların gerçekliğini ve bazı hallerde, meşruluklarını yerindekilerini tesbit etmek, yani Hume'un dilince bu fikirlerin hangi izlenimlere tekabül ettiklerini göstermek, başka deyimle, bu fikirlerin üzerinde taşıdığımız objektif değerlerin neye dayandığını açıklamak, lâzımgelsecektir. Bu son problemi ortaya atmakla Hume, Locke'un, maksatsız olarak, hattâ belki farkına bile varmaksızın, bazan girmiş olduğu halde, ne önemini, ne de varlığını sezemediği, henüz araştırılmamış ülkeye ayak basmış olur. M. Riehl, bu hususta, güzel eserinin [1] yeni baskısında ne derse desin, Locke'ta bilgi meselesinin kritik surette ortaya konusu, açık değildir: ve ancak Hume'da belirir. Zira Hume, suali bile ortaya koyar, halbuki Locke, bunu ne yapmış ne de yapmayı düşünmüştür.

Hume, «tecrübe» kelimesini, — okuyucuya bunu haber vermek ihtiyatını göstermemekle beraber — iki ayrı mânada kullanıyor:

Bütün fikirlerimiz, tekrarı veya kopyası oldukları bir takım izlenimlerin varlığını içerirler; yani, başka deyimle, fikirlerimizin hepsi, tecrübeden gelir. İşte bu,

[1] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, I, 70 - 100, (1908).

tecrübenin birinci mânasıdır ki bu mânasıyle, sadece fikirlerin zihin tarafından *a priori* olarak meydana getirilmesinin karşılığıdır.

Öteyandan, zihnimize kavranabilir olan hakikatlar, iki çeşittir. Hakikatların bazıları, meselâ aritmetik teoremleri gibi, ya fikirlerle bağlantılarının sadece ele alınmasından yahut da muhtevalarının tahlilinden elde edilir. Ötekiler ise, «olguya ait şeyler»e racidir ki bunlar da, tabiat ve tarihte meydana gelen, bizim şahit olduğumuz olaylarla, gerçeklik yahut da zorunluluğundan şüphe etmediğimiz halde, varlığımız dışında olmuş, olmakta ve olacak olup evvelkilere nispetle sayıca daha az olan olaylardır. Bu kocaman olaylar ve olaylar arasındaki bağlantılar bütününe de, Hume, «tecrübe» adını veriyor. Kelimeyi bu belirli mânada almak suretiyledir ki Hume, ilk olarak, kritik dâvasını ortaya atmış oluyor: «*Tecrübe nasıl mümkündür?*» Ve bizim ne sezgi, ne de ispat yoluyla varamadığımız, buna rağmen şüphe götürmez, gibi görünen hakikatlar acaba neye dayanır? Bana, meselâ, bir pilot havada yükselirken, beraberine bir barometre alırsa, balon yükseldikçe, cıva sütununun ineceğini, hattâ evvelinden sağlıkla bilinebilecek nispette alçalacağını ileri sürmek hakkını acaba kim veriyor? Şüphesiz ki buna benzer hallerde, olaylar arasında var olan zorunlu bağlantıya güveniyorum. Fakat acaba bu zorunlu bağlantı fikri bana nereden geliyor? Bunun objektif değerini tesbit edebilir miyim?

Hume'un sual konusu yaptığı şey, çok defa sanıldığı gibi, meselâ olayların kanunlarla idare edilmekte olup nedensellik prensipine tâbi olmaları bakımından, tabiatın düzeni değildir. Bilinmiyen bir muhataba yazarken Hume şöyle söyler: «Meselâ herhangi bir şey *sebepsiz* olarak meydana gelebilir» şeklinde saçma bir önermeyi asla müdafaa etmemiş olduğumu söylememe müsaade ediniz. Ben sadece, bu önermenin yanlışlığı üzerindeki güvenimizin ne sezgiden ne de ispattan geldiğini iddia et-

tim.» [1] Güneş yarın, belli saatte doğacaktır. Hume, bundan şüphe etmeyi asla düşünmez. Bunun gibi tabiatın düzeni hakkındaki genel güveni de sarsmaya çalışmaz. Yaptığı her hareket, attığı her adım, bu düzene inandığını içerir: o, bunu biliyor ve bununla da başını hoş ediyor. Hume'u uğraştıran soru bambaşkadır, ve bilgi kuramıyla ilgilidir. «Acaba nasıl oluyor da biz, olayları, birbirlerine zorunlu bağlantı münasebetleriyle bağlamışlar gibi düşünüyoruz? Bu bağlantının mânası nedir? «Bu bağlantının zorunluluğunu söylemekten fiilen kendimizi alamadığımızdan, bu soruya, belki de, fuzulidir, denecektir. Hume ise, bu, en bellibaşlı dâvadır, diye cevap veriyor; şu kadar ki filozoflar, bunu şimdiye kadar görmemiş olmakla, büyük bir hataya düşmüşlerdir. Zira şayet bunu çözümlemeye çalışsalar, dolayısıyla, zihin ve idrakin tabiat ve işlemleri hakkında yeni bilgiler edinmiş, insan tabiatı ilmini de, bu ilme hem lüzumsuz yere takılan, hem de ilerlemesine engel olan peşin hükümlerden kurtarmış olurlardı.

«*Traité*»de dolambaçlı gelişmesini takibedebildiklerimiz ince bir tahlilden sonra, Hume, hiç beklenmedik bir sonuca varıyor ve bundan, kendisinin de hayrete düşmüş olduğunu söylüyor: zorunlu bağlantı fikri, ne «*a priori*» ne de «*a posteriori*» olarak kendi meşruluğunu ispat edemez. Gerçekten de bu fikir, bir sezgiden meydana gelmiş değildir; çünkü zorunlu bir bağlantı, olayların sadece görülmesiyle doğrudan doğruya kavranabilen bir şey değildir. Herhangi bir objenin karşısında ilk defa olarak bulunduğumuz zaman, bu objenin, neyin neticesi ve neyin sebebi olabileceğini beyan etmekte çok zahmet çekeriz. İkinci olarak, zorunlu bağlantı, idrak edilemediği kadar ispat da olunamaz. İmdi, biz, bir olgunun münasebetinin aksini, daima, ve saçmalığa düşmeksiniz, idrak edebiliriz. Vücudumuzu suya batırırlarsa, ve nefes alamazsak, oksijensizlikten öleceğimiz muhakkaktır; lâkin suya dalmış bazı yaratıkların yaşamakta devam

[1] Burton, I, 97.

edeceklerini tasarlamak saçma değildir: nitekim tabiat, bu çeşitten birçok yaratık meydana getirmiştir. Şimdi sebeple netice arasındaki zorunlu bağlantının ispat konusu olduğunu söylemek, sebepte, her türlü tecrübeden evvel olmak üzere, bu sebebin meydana getireceği sonucu kesinlikle önceden göreceğimizi kabul etmek demektir. Oysa ki bu önceden-görme, hiçbir zaman mümkün değildir. Patates ile belladon otu, aynı bitki ailesinden gelmedirler. Halbuki insan için biri bir gıda, diğeri bir zehir olan bu bitiklerin, tecrübeden evvel, hangisinin gıda, hangisinin zehir olduğunu bilebilir miyim?

Olaylar arasındaki zorunlu bağlantılar, demek ki, ne sezgi yoluyla tanınabilir ne de « *a priori* » surette ispat edilebilirler. Bize « olguya ait şeyler » hakkında bilgi veren, yalnız ve ancak tecrübedir. Tecrübe, bize, bu olayları « sürekli beraberlik » (*conjonction constante*) halinde gösterir. Fakat bu sürekli beraberlikten, zorunlu bağlantı iddia ve olumlamasına hangi hakla geçiyoruz? Gelecek tecrübe hakkında daha şimdiden beslediğimiz katı güveni izah için, geçmiş tecrübeye dayanmak, mantık bakımından başarılamaz olan bir teşebbüstür. Nitekim, olayın biri, birinci defa olmak üzere, diğeri bir olayı takibettiği zaman, bu birinci defanın, kendi varlığında, birinciden farklı bir tarafı yoktur. Demek ki eğer birinci defada, sonurguyu (*conséquent*) önertiye (*antécédent*) bağlayan zorunluluğu görmemiz imkânsız idiye, bu zorunluluğu böylece, birinci defada da göremeyiz. Şimdiye kadar müşahede edilmiş hallerin sayısı ne olursa olsun, hiçbir şey, bizi, bağlantının, gelecek hallerde de doğru çıkacağını iddiaya yetkili kılmaz. Esasen bu iddiayı da biz, ancak ve yalnız şu genel formüle dayanmakla ileri sürebiliriz: Henüz müşahade etmemiş olduğumuz olayların bağlantıları, müşahade etmiş olduğumuz olaylarınkinin, ister istemez aynıdır, yahut da tabiat kanunları sürekli. Lâkin işte bu formülün kendisini nasıl meşru kılmalı? « *A priori* » olarak, bu, yukarıda gösterilen sebeplerden dolayı, imkânsızdır. *A pos-*

teriori olarak ise, tecrübenin kendini kurması gereken prensipi, gene tecrübeden isteme olur. Ortadaki *kısır dōngū* (cercele vicieux) besbellidir.

Demek ki Hume, John Stuart Mill ve ondan başka, Auguste Comte tarafından kabul edilecek olan kuramı katı surette reddediyor. Bu filozoflara göre, tümevarmak (*indure*) için, tabiat kanunlarının sürekliliğine ait genel prensipe dayandığımız ve bu prensipi, geçmiş için olduğu kadar gelecek için de geçer (*valable*) saydığımız doğrudur. Fakat dediklerine göre, bu prensipin kendisi de, geniş bir sayma ile (*per enumerationem*) tümevarıma dayanmaktadır. Şu kadar ki bu prensip, hiç yalanlanmaksızın, geçmişte sayılamıyacak kadar çok hallerde doğru çıktığı için, gelecekte de yalanlanması ihtimali, bize, son derecede az görünür ve prensipi, böylece, pratik bakımdan, muhakkak sayarız. Fakat *a priori* filozoflarının da yaptığı gibi, Hume, şöyle bir itirazda bulunuyor: bu, belki gelecek olaylar hususunda, içinde bulunduğumuz bekleme durumunun psikolojik bir tasviri olabilir; yoksa herhalde tümevarım (*induction*) prensipinin mantiki bir doğru çıkarılması (*justification*) değildir. Eğer biz, şimdi idrak edilen münasebetlerde zorunlu bir bağlantı sezmemişsek, müşahade edilen haller ne kadar çok olursa olsun, nasıl olur da gelecekte olacak olan haller hakkında bu zorunlu bağlantıyı ileri sürebiliriz? Böylece Hume, en orijinal olanlar arasında bulunan iki bölümde, felsefi olasılık probleminin, asıl nedensellik probleminin aynı olduğunu gösterir. [1] Demek ki, mantık bakımından, ampirizmin bu şekli, *a priori* akılcı kuramlar kadar ileri sürülemeyecek bir tabiattadır.

Görülüyor ki ister *a priori* ister *a posteriori* olayların gözlenmesinden, bunların zorunlu bağlılığını anlaşılabılır kılan hiçbir şey çıkaramayız. Halbuki, bizde, bu zorunlu bağlantı fikri vardır; şu kadar ki bu fikir, düşünce ve aksiyonlarımızın hemen hepsinde içerilmiş bulunmak-

[1] *Traité de la Nature Humaine*, I, III, bölüm XI ve XII.

tadır. Hattâ tecrübe bu fikri açıklayıp meşru kılmak şöyle dursun, tersine, fikir tecrübeyi mümkün kılmaktadır. Şu halde acaba onun kaynağını nerede bulacağız? Hume, tereddütsüzce: «Bilen süjede» diye cevap veriyor, ve Kant'ın kendisine karşı duyduğu derin hayranlığın ne kadar yefinde olduğunu gözümüz önünde belirten açık bir dille, bize, meseleyi şöyle hulâsa ediyor: «Eğer olayların zihindeki bağlantısı, zihnin dışında gösterdikleri bağlantıdan daha fazla olmasaydı, biz, bu olayları, ancak ayrı, ve aralarında bağ olmıyan birtakım varlıklar sayabilirdik. Halbuki gerçekte, biz, bu olayları, bazı kanunlara boyun eğer sayıyoruz. Demek ki zihnimiz, bize, bir bağlantı prensipi sağlıyor.» Hasılı zorunluluk, objelerde değil de, zihinde bulunan bir şeydir. Ya zorunluluk fikri yoktur, yahut da biz, sebeplerle neticelerin beraberliğini denedikten sonra, zorunluluk düşüncenin sebeplerden neticelere ve neticelerden sebeplere geçişinin gerektiriminin (*détermination*) başka birşey değildir. Bundan sonra, Hume şunu da ilâve ediyor: «Bu eserimde, (*Traité*) ileri sürdüğüm veya süreceğim paradokslar (aykırı sözler) arasında, bunun, en ileriye varan bir aykırılık olduğunu bilmiyor: değilim.... Sanki sebeplerin etkililiği, zihnin gerektirimindeymiş: Sanki sebepler,— bunları seyredecek ve bunlar hakkında usavurmada bulunacak bir zihin olsa da olmasa da — fiillerini aynı tarzda icra etmezlermiş gibiler... Bu ise, tabiatın düzenini baş aşağı getirmek olmaz mı?» [1] İşte bütün bu itirazlar, Hume'un, buluşunun kaplamasını ne büyük bir fikir açıklığıyla kavramış olduğunu gösteriyor. Hume tarafından ortaya atılan yeni sual, *asıl bu düzenin kendisinin nasıl mümkün olduğunu* bilmektir. İmdi bu düzen, zorunlu nedensellik kanunu üzerine kuruludur; şöyle ki bu kanunun zorunluluğu, ancak olayları birbirlerine bağlı gibi tasavvur eden zihinde olabilir.

Şu halde Kant'ın Hume'u çürütüp çürütmediğini

[1] *Traité de la Nature Humaine*, I, III, bölüm

XIV.

soranlara, Kant'ın Hume'u çürütmesinin öz konusu olmadığı cevabını vermek gerektir. Bilâkis Hume'un şimdiye kadar ortaya koyduğu herşeyi, yani nedensellik bağlantısının sentetik karakterini, bu bağlantının zorunluluğunu ampirik şekilde açıklamanın imkânsızlığını, Kant Hume'dan alıyor, ve kendi doktrinine mal ediyor. Hume gibi, Kant da «zorunluluğu», bilen süjeye koyuyor. Fakat Kant için bu zorunluluk, zihin kategorilerine mahsus bir şeydir ki bu kategoriler, *a priori* olarak, bizim için her bilişin evrensel ve zorunlu şartları, ve, umumiyetle, mümkün bir tabiatın yapıcı kanunlarıdır. Şimdi belki de kritik meselesinin bu çözümlenme tarzı Kant'ın hiçbir zaman büsbütün terk etmemiş olduğu, üstü kapalı bir rasyonalizmi içermektedir. Herhalde, şurası muhakkak ki bu çözümleme tarzı, Kant'çı anlamıyla, «evrensel, zorunlu; *a priori*» olan, bile bile bilmemezlikten geldiği için, tecrübeden bağımsız olan bilme öğelerini (unsurlarını) kabul etmeyen Hume'un, aklına asla gelemezdi.

Hume, zihindeki zorunluluğu açıklamak için, ayrı bir istikamet tutmuştur: alışkanlığa başvurmuştur. Bir olayın, bininci defa olmak üzere, bir başkasının ardı sıra geldiğini görsek de, bu bininci hal, kendi varlığında, birinciden hiçbir yönden farklı değildir. Birinciyle bininci defa arasındaki fark, demek ki, alışkanlığın, *önerli* ile *sonurgunun* fikirleri arasında kurmuş olduğu, ve Hume'un da, «kolay bir geçiş», âdeta kendiliğinden olma ve karşı durulmaz bir geçiş (*transition*), tek sözle bir çağrışım adını verdiği şeyden ibarettir. Bir nevi «yumuşak kuvvet», (*force douce*) olan fikirlerin bu çağrışımı, Hume'a göre, zihni sistemde, güneş sistemindeki çekimin rolüne benzer bir rol oynar. Ve nasıl ki Newton, ispat edebileceği bazı kanunların en genelleri olanlardan ötesine çıkmaya kalkışmamak ve çekimi açıklamamak tedbirliğini göstermişse, bunun gibi, hareketlerini Newton'un örneğine uyduran Hume da, «olguya ait şeyler»in bilgisinin karakterlerini alışkanlıkla çağrışımın çok genel prensiplerine geri götürebilmiş olmaktan do-

layı kendisini çok mutlu sayıyor, ve alışkanlıkla çağrışımı da, sırasında «açıklama» 'ya çalışmaktan geri duruyor. Eğer pozitivist durum, birtakım bağıntılı (*relatif*) «açıklamalarla» yetinmek üzere, mutlak prensiplerin araştırılmasını elden bırakmak, bunlardan vazgeçmek demekse, Hume, burada, bu anlamda, pozitivisttir.

Fakat burada hemen bir zorluk ortaya çıkıyor. Olaylar arasındaki — bizde bulunan — zorunlu bağlantı prensibinin, alışkanlıkla çağrışım yoluyla meydana geldiği kabul edilse bile, acaba nasıl oluyor da alışkanlıkla çağrışım, bazı hallerde, bu hassaya malik olabiliyor, bazılarında da olamıyorlar? Meselâ bitişiklik dolayısıyla meydana gelmiş bazı olay çağrışımları, bize çok yakın ve alışılmış gelebilir, ve karşımıza pek çok kereler çıkmış olabilirler: buna rağmen biz, bunlara ancak sübjektif bir değer veririz, kendilerini sırf hayal gücümüzün verimi sayar, ve olayları, birlikte tasavvur ediyoruz diye, olayların, kendi aralarında da bağlanmış bulunduklarına inanmayız. Fakat, eğer söz konusu olan, sebep netice bağlantısı ise, bu bağlantının, objektif olarak, zorunlu olduğunu, ve bizimki gibi olan bütün zihinler için de varit bulunduğunu ileri sürmekte tereddüdetmeyiz. İşte burada, Hume'un en ince görüşlerinden biri, *belief* (inan) tâbiriyle andığı şeyin tahlilinin yeri vardır. *Belief*, çok defa *inan* şeklinde tercüme ediliyor, fakat Hume'un bu kelimeden anladığı, hem *objektiflik duygusu* hem de *objektiflik hükmüdür* (sentiment et jugement d'objectivité). Zira Hume'un göstermek istediği şey, zaten şudur: eğer biz, bazı bağlantıların objektif olduklarına hükmediyorsak, bu, bizim, bu bağlantıların, başka bağlantılardan farklı olduklarını hissettiğimiz içindir. Yapıntılı olduğunu bildiğimiz bir tasarımla, objektif olarak gerçek saydığımız diğer bir tasarım arasında, bunların özü birbirine benzer bile olsa, bir kuvvet, canlılık, renklilik ve sağlamlık farkı vardır. Hasılı bunlar, üzerimizde aynı etkiyi yapmazlar, ve biz, bunları, aynı tarzda *duyma-*

[1] Aslında tırmak içindedir. (Müt. Notu).

yız. Mantıkçılar tarafından idrak etmek, hüküm vermek, usavurmak arasında yapılmış olan ayırdetmeler, kuruntudan ibarettir. Bir objeyi sadece idrak etmek, onu var diye tasarlamak, var olduğunu iddia etmekle aynı şey değildir: şu mânadaki var sayılan objenin *tasarımında* (représentation) aynı objenin *sırf kavramındaki* (concept) [1] nispetle daha fazla bir şey yoktur; lâkin objenin var olduğu hakkındaki olumlama, tasavvur, bir *inanın* (belief) psikolojik karakterlerini giymiş bulunmakta olup süje tarafından tereddüde ve yanılmaya yer bırakmayan, ve objektifliği kazandıran şu belirli, ve tarife sığmayan tarzda duyulur. İmdi bu tasarımın böylece *duyulması* için, zorunlu ve yeter şart, bu tasarımın, azçok doğrudan doğruya olmak üzere bir sebep-lik bağlantısıyla, fiili ve hazır bir izlenime bağlı bulunmasıdır. Böylece bu objektiflik duygusu, deyiş yerindeyse, bütün aradaki halkalar yoluyla, sebep diye çağrışılmış bulunan fikre geçer, halbuki çağrışımın öteki şekillerine ya hiç, yahut da hemen hemen hiç geçmez. Burada, bize, Hume'un psikolojisinin, zihin ve ruh hâllerinin nüanslarına ve sonsuz değişmelerine, hattâ her türlü deyişimi aşan değişken renklemelerine karşı ne kadar dikkatli olduğunu gösteren bu son derece ince; fazla olarak, Hume'dan sonra gelen İngiliz çağrışımçılarındaki (associationnistes) görüşlerden çok başka olan kuramın teferruatına giremeyiz. Ancak bu tecrübe hükümleri kuramına işaret etmiş olmak yeter. Bu kuramın tâbi bulunduğu sebep-lik bağlantısı gibi, bu tecrübe hükümlerinin objektifliğinin de kaynağı, bilen ve duyan süjedir.

* *

Bununla beraber, bu psikolojik kuram ne kadar ustaca olursa olsun, hattâ Hume'un, bütün bilginler gibi, ancak olguların gerçekleşmeye ve kontrol edilmeye izin verdikleri kadariyle yetinmekteki kesin kararına rağmen

[1] *Traité de la Nature Humaine*, I, III, bölüm VII (not olarak).

men, « *tecrübenin imkânı* » problemini, sırf ferdî şuur bakımında kalmak suretiyle ele almak, Hume için, çok güç, belki de imkânsızdı. Tecrübe hükümlerinin, bize, bütün zihinler için var görünmeleri, bir olgudur: bundan başka, zihnimizde yerleşmiş zorunlu bağlantıların da. tabiatla biribiri arkasınca gelen olaylar düzeniyle uydukları da, bir olgudur. Şu halde, Hume acaba, bunu göz önüne almaktan geri mi duracak? Kant'ın doktrininde, bu iki düzen, koşut (parallele) değildir. Hakikatta, ve mademki zihnin kanunları, aynı zamanda, bizim için mümkün olan her türlü tabiatın yapıcı kanunlarıdır, bu iki düzen, esasta, bir tektir. Fakat Hume'da, bu çeşitten bir deneyüstü (transcendental) kuram fikri olmadığı gibi, hattâ bu yolda aramaya koyulmaya da, herhalde razı olamazdı. Hume'da bulduğumuz şey, ereke (finaliste) ve biyolojik tabiatla bir kuramın tohumlarıdır. Bu surette Hume, *tabiatın seyri ile fikirlerimizin birbiri arkasınca gelmeleri arasındaki önceden-kararlanmış bir ahenk* varsayımına telmih eder. Hattâ en son sebeplerin keşfinden ve seyredilmesinden zevk alanlar, burada, hayret ve hayranlıkları için bol bol konu bulabilirler [1] der.

Hume'un kaleminden çıkmış olan bu tâbirler, sanılabileceği gibi, hiç de alay etmeden ileri gelmiş değildir. Hume, gerçekten, asıl son, ereksel (*finales*) sebeplerin ele alınmasıyla, öteki yandan, varlık şartlarının pozitif prensipi arasında, yarı yoldadır. Bu arada, tabiatın hikmetini, öngörüsünü, iyiliğini, hattâ, amaçlarına ulaşmak için kullandığı yol ve çarelerin güvenilirliğini belirtmekten hoşlandığı pasajlar, haylidir. Hume'da « tabiat », çok defa gerçeğe lâikleştirilmiştir; fakat, gene de, bu kisve altında pekâlâ tanınabilir olan Tanrı takdiri'nin yerini tuttuğu meydandadır. Hume'un, hayır işleyici olan tabiatla karşı duyduğu, biraz da içli, hayranlık ve minnet duygusu, tam XVIII. Yüzyılın zevkine göredir; şu kadar ki Rousseau ile Kant'ın bu çağdaşı da, erekbilimsel

[1] *Essai sur l'Entendement Humain*, I.inci bölüm sonu.

(*teléologique*) kanıtı, Tanrı'nın varlığının en saygı verici belgesi saymaktan geri kalmamaktadır. Ancak Hume, çok defa da, bambaşka bir lisan kullanmıştır. Meselâ şöyle yazar: « Hayvanlarda ve bitkilerde, uzviyetin türlü parçalarıyla, bu parçaların birbirlerine nispetle gösterdikleri merak verici uyarlama (*adaptation*) üzerinde ısrara lüzum yoktur. Zira bu uyarlama olmasaydı, bir hayvanın nasıl yaşamakta devam edebileceğini pek merak ediyorum. Nitekim bu uyarlama olmayıverse, hayvanın derhal mahvolacağını, ve yapılmış bulunduğu madde-nin de, yeni bir şekle gireceğini anlamamaklığımız mümkün mü? » [1]

Şu halde, düzenleyici ve hayır işleyici bir düşüncenin şahitleri olan son sebepler yerine, ancak birtakım varolma şartları görmek lâzımdır ki bunlar, verilmiş bulundukça, canlı yaratıklar yaşamakta devam edip neveleri de, sürer; ancak aralarından biri, veya birkaçı, bazı sınırlar ötesinde değişecek olursa, bu yaratıklar ölür, nevi de ortadan kayboluverir.

Demek ki bu kadar hayranlığı gerektirmiş olan uyarlama, uzviyetlerin varlığı için elzem bulunan şartların hepsinin bir araya gelmesinden başka bir şey olmamak icabeder. Bu şartlar arasında, hayvanların içgüdüleriyle, insanda da, yoklukları yüzünden, kendisini her yandan tehdideden tehlikelere mağlûbolmasını gerektirecek alışkanlıkları saymak, yerinde olamaz mı? Ve eğer böyle ise, filozofların akıl adını verdikleri zihni alışkanlıklar bize, âdeta, Tanrısal, gökten gelme bir uyarlama gibi görünen varlık şartlarından biri olamazlar mı? İnsan nev'inin artakalıp gelişebilmesi için, sebep-olayı netice-olaya zorunlu bir surette bağlamak alışkanlığının, zihnimizin bir çeşit içgüdüğü olması lâzım değil miydi? Hume'un düşüncesinin bu merkezde olup olmaması noktasını ele alırsak, Hume'un insan aklını hayvanlarınkine yaklaştırış tarzının, bunun, kesin ve pozitif bir belgesi olduğunu görüyoruz. Gene Hume; "Tabiat, der

[1] *Dialogues sur la Religion Naturelle*, VIII.

bu derece önemli bir fonksiyonu (yani sebep-netice bağlantı bilgisini), usavurma kadar zayıf, kararsız, ve hata işlemeye elverişli bir yetiye emanet etmeyecek kadar basiretli ve ihtiyatlıdır.» [1] Bu sebepten dolayı tabiat, aksiyonunda, hem daha «kendiliğinden» (spontané) daha doğrudan doğruya, hem de, uzvî ve hayati fonksiyonlara daha yakın olan bir yetiye, yani alışkanlığa, başvurmuştur. Nitekim bu yetinin, erginlerde olduğu gibi mini minilerde ve hayvanlarda dahi işlediğini görmüyor muyuz? Hasılı Hume'un bu husustaki kuramı — eğer Hume'un yetindiği bu kısa, fakat açık olan şu birkaç işarete kuram adını verebilirsek — açıktan açığa biyolojik tabiattadır. Hattâ, buna benzer olmak üzere, meselâ Le Dantec'in görüşleri gibi, zamanımızda meydana çıkacak olan daha cesaretli kuramları haber verir gibidir.

Böylece zihni, hayati fonksiyonlara yaklaştırmakla, Hume, düşüncenin esas tabiatını asla keşif iddiasında değildi. Tersine, Hume'un anlatmak istediği, hayatını, maddede işliyen kuvvetler gibi, kendi özünce bizim için tamamen meçhul olduğudur: zira bunlar, «açıklanmaları» insan zihninin kavrayışının çok üstünde olan birtakım tecrübe, deney verileridirler. «Sondamız, böyle uçsuz bucaksız uçurumları ölçemeyecek kadar kısıdır. «Meta-fizikçiler, düşünceden hareket etmekle bütün reeli izah ettiklerini sanırlar. Lâkin Hume'un Dialogue'larda kullandığı tâbire göre, «dimağın bu küçük hareket balindeliği (agitation), tenasül, irsiyet, veya yerçekiminden ne daha çok ne de daha az esrarlıdır. Hattâ tecrübe hükümlerini meydana getirmeye, yani sebepleri neticelere, yahut da, tersine, neticeleri sebeplere göre, önceden tahmine izin verdiği nispette, ve insanda, mukayese kabul etmeyecek derecede bir gelişme gösterdiği halde, insanlarda, hayvanlarla müştereken bulunan zihni bir fonksiyon olup elzem ve vazgeçilmez bir uyarlamaya göre meydana geliyor gibidir. Hume, bu noktaya vardık.

[1] *Essai sur l'Entendement Humain*, V inci bölüm, 2 inci kısım.

tan sonra, durur. Kendi pozitif metodu, kendisini, daha ileriye gitmekten alıkoymaktadır. Lâkin Hume'un, 'kendi kuramından memnun kalmasında çifte bir sebep vardır. Gerçekten bu kuram, bütün diğer ilimlerin bağlı bulunduğu insan tabiatının ilmi için, bir yandan, katî bir ilerleme teşkil ederken, öteki yandan da, sözde mantıkî olan bazı prensipler üzerine kurulu bir bilgi kuramını artık imkânsız kılar. Demek ki Hume: felsefeyi fuzuli, karışık, sırf sözde kaldıkları kadar gülünç de olan bir sürü boş mütalâa ve spekülasyonlardan kurtarmıştır. Bunlar ise, esasen, gene kendi cinslerinden ve kendilerine yakın olan bazı dinsel bâtil itikatların tutunmasına yardım ederler.

Şimdi acaba bütün bunlardan sonra, Hume'un şüpheli olup olmadığını hâlâ kendi kendimize sormak yerinde olur mu? Hume' un, bu adı kendisine çok defa verdiği doğrudur. Lâkin Hume, herhalde, bu adı, kendisine, ancak rahat ve huzuru pahasına takılması ihtimali olan daha başka ve daha tehlikeli adlara tercih etmiş olsa gerektir. Sonra, bir de şu var ki, Hume'un asıl maksadını sezmeğe lâzımdır. Hume, şüphecilik, tâbirinin tam mânasıyla, hiç kimsenin gerçekten tam «şüpheli» olduğuna asla kani değildir. Her şey hakkında hükümden geri duran insan, henüz dünyaya gelmemiştir. Hattâ «şüphecilik» gibi bir sözde-felsefeye karşı mücadele etmenin bile yeri yoktur; zira bu, hayalî bir düşmanla savaşmak demek olur. Tabiat, bizi, nefes almaya nasıl zorluyorsa, düşünmeye, yani hüküm vermeye, ve muhakeme yürütmeğe, de, öylece zorluyor. Bundan geri durmak isteyen, isteninde muvaffak olamaz; zira tabiatla bu derece başa çıkılmaz. Hele bellibaşlı zihnî fonksiyonların, işlemek için, düşünceye bağlı bulunmayıp, tıpkı içgüdü gibi bir nevi tabii zorunlulukla işlediklerini kabul eden bir doktrinde, bu hal, büsbütün doğru ve varittir.

Hume eğer kendine şüpheli diyorsa, bu, şüphesiz, öteki filozofların hemen hepsine kıyasladır. Gerçekten bu filozoflar, gerçeklenmesi kabil olmıyan prensipleri

esas ve konut (*postülat*) olarak kabul ederler, çok defa sırf sözden ibaret kanıtlamalarla yetinirler, fikirlerin ve özlerin (*essences*) yeri ödevini gören, idrak edilir bir âlem üzerinde alabildiğine spekülasyonlar yürütürler, tabiatın kudret ve kuvvetlerinin, ruhun, Tanrı'nın vs. ne olduğunu kesip atarken Hume, terâfî, bir sebebin bile ne olduğunu bilemiyor. Hattâ başkalarının ortaya attığı sorulara verilecek cevapları bulmak şöyle dursun, bu soruların, insan zihni için çözümleme çaresi taşımadıklarını göstermeyi bile üzerine alıyor. Nitekim bu meseleler, fazla derin, fazla yüksek ve esrarlıdır. İlk sebepler, en son harekete getirici prensipler, insan merakının ve araştırmalarının tamamen dışında, ve ulaşılamaz durumdadırlar [1]. Şayet Hume şüphecilerin geleneksel kanıtlarını, özene bezene, ortaya koyuyor hissini veriyorsa, bunu, daima, dogmatik metafizikçilerin aşırı kendine-güvenirliklerini kırmak, ve onlara karşı koymak gibi gizli bir maksatla yaptığını hatırlıyalım. Gerçi insanların bazılarını doğuştan metafizikçi yaratan, yani milyonlarca insan arasında ancak birkaç kişiye, kendi entelektüel inanlarını doğru çıkarmak, ve bu inanlarının en sonuncularının nereye dayandıklarını bilmek hususunda ateşli bir ihtiyaç duyuran, gene tabiattır. Bu ihtiyaç, bu iç susuzluğu, esasen o derece kavrayıcıdır ki bu nevi spekülasyonun başatılı olamıyacağına inanmış bulunan Hume'u bile, bu inanışına rağmen, sarmıştır. Çok şükür ki başı sıkıntıya düşen metafizikçinin yardımına yine tabiat koşar. Yaşamak lâzımdır, ve bu lüzum ve zorlanma oldukça filozof da, tıpkı avamdan adam gibi, pratik alanda, tabiatın düzenine, «ben»in aynılığına de dış objelerin devamlılığına da (*permanence*) inanır.

Hume'un bu düşünceleri bilgi kuramının biyolojik eğilimleri, asıl zinin ve idrakin rolünü azaltmak gayreti, hattâ yarı şüpheciliği bile, acaba Hume'un felsefesi hakkında pragmatist bir yorumlama havası telkin etmiyor mu?

[1] *Essai sur l'Entendement Humain*, IV. bölüm I. inci kısım.

İşte Hume'dan çıkma bir doktrinin Hume'un felsefesini anti-entellektüalist saymak kabil olduğu nispette « sapa-bileceği istikametlerden biri de, şüphesiz ki, budur. Lâkin Hume'un asıl kendisi, çağdaşlarımızın çoğunun tuttuğu pragmatizmi muhakkak reddederdi. Evvelâ pragmatizm'in şekillerinin çoğunu dolduran az çok açık dincilik (religiosité), Hume'u çarçabuk kuşkulandırır: zira Hume'un felsefesi, tabii olarak, uzaktan veya yakından olsun, meselâ « bâtil itikad » ı sürümlendirecek her şeye düşmandır. Fazla olarak şurası da şüphe götürmez ki pragmatizm, umumiyetle, nazari hakikat fikrini hemen daima zayıflatmaya, kısırlatmaya çalışır. Hume ise, tersine, hakikatın, karşısındakilerin ihtiyaç veya tercihlerine hiç de bağlı olduğunu sanmaz. Maksudı, sadece, hakikatların bize ulaşılabilir olan bölgesiyle, bütün caba ve gayretlerimizin nafîle yere erişmeye uğraştığı bölgeyi ayırmaktır. Öyle ki bu Newton hayranında, bu gibi bir ayırdetmenin, ilmî gerçek hakkında çok sağlam bir anlayışı içerdiği meydandadır: « *Essai* »nin sonundaki meşhur cümle hatırlansın: « Şu halde, eğer prensiplerimize sadıksak kütüphanelerimizi gözden geçirdiğimizde neleri feda etmemiz gerekmez! Elimize meselâ théoloji veya skolâstik metafiziğe ait bir eser alırsak, kendimize şunu soralım: *Bu eserde acaba nicelik veya sayıya dair soyut usavurmalar var mı? — Hayır. « Olguya ve varlığa ait şeyler hakkında deneysel usavurmalar var mı? — Hayır. O halde; eseri ateşe atınız: zira içinde safсата, kuruntu ve boş hayalden başka bir şey bulunmaz.* » Görülüyor ki bu, herhalde, bir pragmatizm inanırının amentüsü değildir.

Fakat Kant tarzında bir kritikçi filozofunki de değil! Gerçekten, Hume'a göre, pozitif bilgi, boş ve kısır spekülasyonlardan, birbirlerine karıştırılmıyacak kadar açık ve belirgen karakterlerle ayrılır. İşte bu olgunun böylece tesbiti, Hume'a yeter; şu suretle ki eğer kritiğin dâvasını hernekadar ortaya koyuyor, ve « *Deney nasıl mümkündür?* » diyorsa da, bunu, Kant'ın « Prolégomé-

ne »lerde yaptığı gibi, sâf matematik nasıl mümkündür? A priori, sâf fizik nasıl mümkündür? şeklinde ifade etmiyecek. Zira Hume için sâf, *a priori* fizik yoktur, ve gerçekten var olan pozitif ilimler de, hukukça kanunlaştırılmaya muhtaç değillerdir. İşte Kant'ın asıl kabul edememiş olduğu da, zaten budur. Kant, tetrübenin kendi kendini sınırladığını kabul etmez: lâzımdır ki *kritik*, idrakin, yerinde bir kullanılışının sınırlarını *a priori* olarak tâyin ve tesbit etsin. Hume, çok isabetli bir buluşla, kendisini bir kâşif (explorateur) ve bir coğrafyacıya benzetmişti. Halbuki Kant, «İnsan akıl ve idrakinin coğrafyası» olmakla yetinmez; zira yeni bir ilim, yani *Kritik*, bilici yetilerimizin tam ve sağın kavramı ile, objektif değerini belirtmek zorundadır. Hume'un tahlilleri, Kant'ın sistemli eserinde yerlerini bulmuş durumdadırlar. Çünkü Kant, daha üstün bir bakıma kavuşarak, bu tahlilleri, kendi eserini, dogmatik akılcılıktan alıp muhafaza etmiş olduğu malzemeye bağdaştırmasını bilmiştir.

Fakat acaba Hume, «Critique de la Raison Pure»deki begitlemelere kanar mıydı? Bundan şüphe etmek, yerindedir. Hume, «Dialogue»,larda şu noktayı belirtir: eğer, biz dünyanın düzenini tanrısal idrakte tasarlanmış bir plâna göre açıklayacak olursak, bu açıklama ile bir ilerleme veya bir şey elde etmiş olmayız. Zira bu kere de tanrısal idraktaki bu plânın kendisinin sebebinin açıklamamız lâzım gelir. Hattâ Hume, belki de şöyle söylerdi: «Critique» te yapıldığı üzere, tabiatın yapıcı kanunlarını insan zihnine aktarmak neden? Çünkü böyle olunca, bu defa da, bu kategorilerle bu prensiplerin hesabını vermek gerekecektir. Nitekim, bu proplem, hattâ daha Kant'ın sağlığında, hemen Fichte tarafından ortaya atılmış oldu. İşte bunun içindir ki Hume, çözümlenemez saydığı dâva ve sorulardan geri durmuştur. Zaten başlı başına bile hayli güç olan bu «coğrafyacı» rolü ile yetinip bilginlerin bu alandaki ağırbaşlılık ve ihtiyatlılığını elden bırakmamıya çalışmıştır. Bakınız ne diyor: - «Ger-

çekten de, bu felsefeye (yani Newton felsefesini kendisine örnek diye almış olan Hume'un kendi felsefesine), belli bir dereceye varan, böyle kendini bilir, mütevazı bir şüphecilik ile, bir de, insan kabiliyetinin her türlü-sünü aşan konular üzerindeki bilgisizliğini, mertçe bir itiraf kadar yaraşan bir şey yoktur» [1].

Lévy- BRUHL [2]

[1] *Traite de la Nature Humaine*, I, (Zeyil, son).

[2] Lévy-Bruhl, bu önsözü, Prof. Maxime David'in, Hume'un eserlerini Fransızcaya çevirerek bunları «Oeuvres Philosophiques Choiesies» adı altında, 1912'de, F. Alcan Basımeviinde çıkarttığı eser için hazırlamıştır. Bu Fransızca eserde, «Essai sur l'Entendement Humain» ile «Dialogues sur la Religion Naturelle» adındaki denemeler vardır. Prof. David, İngiliz filozofunun başka eserlerini de kendi diline çevirmiştir, (Müt. Notu).

çalıştığı tenkide göre ele almıştır. Demek ki Kant, ne Hume'un felsefi düşüncesünün tam ve sadık bir imajını veriyor, ne de bunu yapmayı asla aklına getiriyor. Bununla beraber, ve Hume'un yalnız « Essai » lerini okumuş olmasına rağmen Kant, Hume'un felsefesinin belli-başlı çizgilerini, etraflıca görmüş ve belirtmiş olan ilk düşünücüdür.

Kant, dâhice bir açık görüş sayesinde, Hume'un bütün denemeleri arasında doğruca « Inquiry Concerning Human Understanding » e, ve bu eserin içinde de, sebeple netice, çözümlemesine gidivermiştir Alman filozofu, bu incelemenin geniş kavramını o kadar iyi ölçmüştür ki bunu kendi doktrinine karıştırıp benimsemekten geri durmamıştır. Kant'ın bu vaziyetine karşılık Reid ile Reid'in İskoçyalı tilmizlerinin durumları ne kadar başka: Gerçekten Reid ile tilmizleri, Hume'un felsefesinin fena saydıkları sonuçlarına ille karşı koymak istek ve telâşiyle, bu felsefeyi ille çürütmekten başka bir şey düşünmediklerinden, bu felsefenin derin anlamını ellerinden kaçırıp bir türlü kavrayamamışlardır. Halbuki elleğinde, Kant'ın elinde bulunmayan, « Traite de la Nature Humaine » vardı.

Kant, şayet bu eseri tanımış olsaydı, Hume'un matematik üzerindeki kuramından, hiç şüphe yok ki, başka türlü bahsederdi. Fazla olarak görürdü ki Hume, en verimli gayretlerini, sebeple netice kategorisi üzerine toplamış olmakla beraber, ne töz (*substance*) kategorisini ihmal etmiş, ne de bilgi kuramının öteki problemlerini sükûtle geçiştirmeye uğraşmıştı. Ne çare ki Kant, Hume'un doktrininin bütünü üzerinde yeteri kadar bilgi sahibi bulunmamak yüzünden, perspektifi, biraz olsun bozmaksızın, asıl anlamı ortaya koyamamıştır. Ancak bu mahzur, ciddi olmakla beraber, Kant'ın, bu doktrininin tam ve bütün mânasının içine girebilmesine engel olamamıştır. Öteki yandan, Hume da, acaba bu meselede, hiç olmazsa Kant, kadar sorumlu değil midir? Kant, belki İngilizce bilmiyordu ve Almancaya çevrilmemiş bulunan

Ö N S Ö Z

Hume, « *Traité de la Nature Humaine* » adlı eserinin hü zün verici başarısızlığından sonra, istediği şö hrete, ancak « *Essai* » leri sayesinde, ve yavaş yavaş kavuştuğunu görebildi. Gerçi gerek « İngiltere Tarihi » gerekse tenkid ve ekonomi politik yazıları, kendisini dünyaya tanıtmaktan geri kalmamıştı. Fakat Hume'un essayiste, tarihçi, ahlâkçı olarak kazanmış olduğu itibar, eserinin en derin ve en orijinal tarafını gö lgede bırakıyordu. Avrupa'nın okumuş halkının hayranlığını çekmiş olan, ve Yedi Sene Harbinden sonra, Paris'te bulunduğu sırada el üstünde tutulmuş olan Hume, o zamanın cemiyeti gözünde, ancak bu cemiyetin bu tâbire verdiği hususi mânaya göre bir « filozof » tu. Hume'un tarih alanındaki çalışmaları, tutkulara dair araştırmaları ve mucize üzerindeki meşhur denemesi, gerçi dillerde dolaşıp duruyordu; fakat hayranları arasında Hume'un, sebep - neticeye dokunan çözümlemesi ile bilgi kuramı üzerinde duranlar, parmakla sayılacak kadar azdı.

Hume'un felsefesinin orijinalliği ve derinliliği, ancak Kant'ın bir keşfidir. Hume'un orijinallik ve derinliği üzerine bilgin halkın dikkatini çekmiş olan Kant'tır, Kant, bunu, Hume'un, kendisini dogmatik uykusundan nasıl uyandırdığını anlattığı « *Prolégomènes* » lerinin yalnız o meşhur pasajıyla değil, aynı zamanda Hume'u, kendisinin en önemli öncüsü diye göstermek hususundaki ısrarıyla de yapmıştır. Kant'ın burada yaptığı iş, şüphesiz ki bir tarihçinin işi değildir. Kant, kendi sistemiyle uğraşırken, Hume'un görüşlerini, asıl kendi kurmaya

I. BÖLÜM

FELSEFENİN TÜRÜLÜ ÇEŞİTLERİ ÜZERİNE

Mânevi felsefe [1], yani insan tabiatının ilmi, herbiri kendine mahsus değeri bulunan ve insanlığın eğlenmesine, bilgilenmesine ve iyileşmesine yardım payını getirebilecek olan iki ayrı metotla ele alınabilir. Birisi insanı, asıl aksiyon için yaratılmış, girişmelerinde, zevklerine ve duygularına kapılan, ve eşyanın görünürdeki değeriyle, kendilerini içinde bulundukları görüş tarzına göre, bu eşyanın birini arayıp diğerinden uzaklaşan bir varlık sayar. Erdemin, bütün şeyler arasında, en değerlisi olduğu kabul edildiğinden, bu ekolün filozofları, şiirle güzel söz söyleme sanatının bütün yardımlarından faydalanıp konularını ele almak için hem hayal gücünü doyurmaya hem de kalbe hitabetmeye en yüksek derecede elverişli olabilecek kolay ve açık bir tarzı benimsiyerek erdemi en hoş giden renklere büründürürler. Her günkü hayattan en göze çarpan hal ve misalleri seçer, birbirine zıt olan karakterleri, gereğince, karşıtlık durumunda gösterir, ve, bizi, şeref ve saadet umgularıyla erdemin yollarına çekerek, bu yollar üzerine, adımlarımızı, en

[1] Bu tâbir *moral philosophy* karşılığıdır.

sıhhatli kurallar ve en ünlü örnekler sayesinde güderler. Bu filozoflar, bize düşkünlükle erdem arasındaki farkı duyurur, duygularımızı harekete getirip düzenlerler ve, yetişir ki kalblerimizi sadece dürüstlük ve gerçek şeref aşkına meylettirmiş olsunlar, böylece bütün emeklerinin tamamiyle ödenmiş olduğuna inanırlar.

Filozofların öteki zümresi, insana, aktif bir varlıktan ziyade, akıllı bir varlık göziyle bakar ve insanın ahlâkım işlemekten fazla akıl ve idrakine şekil vermeye önem verir. Bunlar, insan tabiatını bir spekülasyon konusu sayar, bu tabiatı da, idrakimizi idare eden, duygularımızı meydana getiren ve bizi, filân şeyi, filân hareketi veya falan davranışı ögmeye veya yermeye karar verdiren prensipleri bulmak amacıyla bu tabiatı dikkatli ve titiz bir incelemeye bağlı tutarlar. Kanaatlerince, felsefenin, henüz ahlâk, uslamlama ve tenkidin temellerini hâlâ tartışma götürmez surette tesbit etmemiş olması, ve doğruyla yanlışın, reziletle erdemin, güzellikle çirkinliğin — bu ayrılıkların kaynağını belirtmeye gücü yetmeksizin— daima sözünü edip durması, yazarların hepsi için utanılacak bir şeydir. Bu filozoflar, girişmiş bulundukları bu çetin işin yapılması yolunda, hiçbir güçlükten yılmazlar; tersine, özel hallerden hep daha genel prensiplere çıkarak araştırmalarını daha genel olan prensiplere kadar vardırırlar; ve her ilim için, insan merakının her türlüşünün sınırını belirtmeleri gereken şu ilk prensiplere kadar ulaşma-

dıkça, kendilerini doyurulmuş saymazlar. Bu filozofların yürüttükleri düşünüş ve spekülâsyonlar, alelâde okuyucuların gözüne soyut, cansız, hattâ anlaşılma gibi görünebilir: esasen onların aradıkları da, kültürlü ve bilgin okuyucuların takdiridir; şu kadar ki eğer gelecek nesillerin eğitim ve öğretimine yardım edebilecek gibi bazı gizli hakikatlar keşfedebilirlerse, kendilerini, бүfün ömürlerince harcadıkları emeklerin karşılığını bol bol görmüş sayarlar.

Şüphesiz ki kolay ve açık olan felsefe, çoğunluk tarafından, doğru ve çetin olan felsefeye her zaman tercih edilecektir; hattâ bu felsefenin, birçok kimselerce, yalnız daha ziyade hoşagitmesinden değil, aynı zamanda, çok daha büyük bir fayda temin etmesi bakımından iyi karşılanağı hiç şüphe götürmez. Bu kolay ve açık felsefe, zaten hergünkü hayata daha ziyade sokulur, kalbi ve duyguları hem yetiştirir, hem de yoğurup şekillendirir; fazla olarak da, insanları aksiyona süren zemberekleri harekete getirmek suretiyle, hem insanların davranış ve gidişlerini düzeltir, hem de onları, gene kendisinin tasvir ettiğı mükemmellik örneğine yaklaştırır. Halbuki tıknaz ve çetin olan felsefe, kendi gerektirdiğı zihniyet dolayısıyla, iş güç ve aksiyon alanına sokulmaktan güçsüz kaldığı için, filozof, kuytu köşesini bırakıp da aydınlık yüzüne çıkınca, ortadan kayboluverir: prensiplerinin de bizim gidişimiz ve örf ve âdetlerimiz üzerinde az çok etkilerini saklamaları, ancak güç halle mümkün o-

lur. Kalbimizi dolduran duygular, tutkularımızın telâş ve taşkınlığı, ve duygulanımlarımızın şiddet ve galeyânı bu felsefenin vargularının hepsini silip süpürür ve derin görüşlü filozofu, avamdan herhangi bir adam derekesine düşürür.

Ancak şunu itiraf etmek gerektir ki kolay olan felsefe, ötekininkinden hem daha sürekli hem de daha hak edilmiş bir şöhrete erişmişken boşlukta zihin yoranlar; şimdiye değin, ancak kendi çağlarının ya heves ve kapisinden, yahut da cahilliğinden ileri gelme geçici bir ün edinmiş benziyorlar; zira «gelecek nesiller»denilen şu âdil yargıç önünde adlarına hak kazanmış olduklarını ispat edememiş bulunuyorlar. Derin düşünen filozof, ince uşavurmalarının akışını bir kere kollamaya koyulunca, herhangi bir yanlışlığa kolayca düşebilir; hele bu yanlışlığın kavradığı sonuçları meydana çıkarıp, kâh aykırı görünen kâh da orta malı olan görüşle açıktan açığa çatışan yargılardan ürkmedi mi, o andan itibaren artık bu ilk yanlışlığı ister istemez bir başkasını meydana getirir. Halbuki gayesi sadece insanlığın sağduyusunu en lâtif ve en çekici renkler altında göstermekten ibaret bulunan filozof, kazara yanlışsa bile, daha öteye gidemez: bu sağduyuya ve ruhun tabii duygularına tekrar başvurarak, gene doğru yola döner ve tehlikeli kuruntu ve hayallere karşı kendini emniyete alır. Bakınız işte, Cicero'nun nam ve şanı, bugün, bütün şaşaasıyla parlıyor, halbuki Aristo nunki iyice sönüp gitmiş bile! La Bruyère, denizler demeyip

hepsini aşmış ve sanını devam ettirmesini bilmiş; fakat Malebranche'ın angısı, kendi memleket ve çağının sınırlarını aşamadan kalmış. Hele Addison'a gelince, o, kim bilir, belki de Locke'un tamamen unutulup gitmiş bulunacağı bir zamanda, hâlâ okunmakta devam edecektir.

Asıl su katılmamış filozofun, sosyete hayatına umumiyetle güç kabul edilmesinin sebebini, gene filozofun kendi tabiatında aramalıdır. Tamamen kendi âleminde ve insanlığın geri kalanından elini eteğini çekmiş vaziyette yaşayan filozof, aynı zamanda, insanların zekâ ve anlayışına da yabancı gelen prensipler ve kavramlarla iyice beslenmiş olduğundan, cemiyet hayatına, ister fayda ister zevk namına, kendine düşün payı teminden âciz farz edilir.

Öte yandan, koyu câhile gelince, o büsbütün küçümseniyor; zira ilimlerin serpilip gelişmiş bulunduğu bir çağ ve ülkede, bu asıl ve zevkli uğraşmalara karşı mutlak bir ilgisizlik kadar hiçbir şeyin âdi ve dar görüşlü bir tıynetle delâlet edemeyeceğine hükmediliyor. Karakter ve seciyenin en mükemmelinin bu iki aşırılık, bu ifratla tefrit arasında olduğu kabul ediliyor; bu ise, tettebbu, sosyete ve iş hayatına karşı eşit eğilim ve kabiliyeti olan, bir yandan sohbet, ancak edebî kültürün verdiği ince fıkırlılığı ve zarıflığı, öte yandan da, işlerde, belirmiş bir hayat felsefesinin meyvası olan şu dürüst ahlâklılıkla doğruluğu muhafaza eden insanınkidir. Şu halde bu derece mükemmel,

dörtbaşı mamur bir karakterin yetişip yayılması temin için, gerek üslûp gerekse tarz bakımından kolayca kaleme alınmış bulunan yazılardan daha faydalı bir şey olamaz: zira bu yazılar, insanı hayattan fazla uzaklaştırmadıkları gibi anlaşılmaq için de, fazla emek sarfına veya inzivaya çekilme alışkanlıklarına lüzum göstermez, fazla olarak da, okuyanı, hem asîl duygular hem de insan hayatının bütün hal ve gerektirmelerine tatbik edilebilir olan gerekli ve ağırbaşlı düstur ve kurallarla besledikten sonra, tekrar insanlar arasına katarlar. Böylece bu gibi yazılar, erdemi sevimli, ilmi hoşâ gider, topluluk hayatını öğretici ve ibret verici, yalnızlığı da cana yakın kılmasını bilirler.

İnsan, akıllı bir varlıktır; böyle olduğu için de, kendisine elverişli olan gıdayı, beslenmeyi ilimden edinir; insanın kavrayış ve anlayışının sınırları o kadar dardır ki, bu bakımdan insan, kazandığı bilgilerin gerek kaplamı gerekse kesinliği üzerinde ancak pek az bir memnun ediliş umabilir. İnsan, mâkul bir varlık olduğu kadar topluluk sever (sociable) bir varlıktır da; lâkin hoş ve eğlendirici bir toplantıda bulunmak zevkini yahut da kendisinde cemiyet hayatından aynı tadalmayı muhafaza edebilmek, insana daima nasibolmaz. İnsan, işlek bir varlıktır da; şöyle ki hayatın türlü zorları kâdar insanın bu aktif oluşu da, kendisini, işgüç ve uğraşmalarının esiri kılar. Fakat ne de olsa, zihin kendisine, biraz da rahat ve huzur payı ayrılmasını ister; çünkü

durup dinlenmeden çaba ve didinmeler içerisinde yorulmaya gelmez. İşte tabiat, kendisinde her türlü hayat çeşidinden bir parça bulunduran karışık bir yaşama tarzını insan nev'i için en elverişli bir tarz diye göstermiş ve, eğilimlerimizin hiçbirinin, bizi, başka uğraşma ve eğlencelere kendimizi vermekten âciz kılacak surette kendi tarafına fazla çekmesine elverişli davranmamamız yolunda sanki bizi gizlice ikaz etmiş gibidir. Tabiat, bize: «kendinizi ilme, olan aşkınıza verin; fakat bu ilminiz, insanca olsun ve doğrudan doğruya, aksiyon ve cemiyetle ilgili bulunsun. Ben, çetin düşünce ve derin araştırmaları yasak ediyorum; esasen bu düşünce ve araştırmalara karşı, meselâ bunların, kendi arkalarından sürükledikleri kara sevda hali (melancholy), sizi, içine atıverdikleri sonsuz tereddüt ve kararsızlık, sonra da, sözde keşiflerinizi, siz, etrafa bildirdiniz mi, bunlara karşı gösterilen buz gibi soğuk karşılama, gibi ağır cezalar hazırlarım. Öyleyse, filozof olun, olun ama, bütün bu felsefeniz, sizi, insan kalmaktan alıkoymasın» diyor.

Şimdi eğer insanların ekserisi, derin ve soyut felsefeyi suçlu bulup küçümsemeden, kolay olan felsefeyi tercih etmekle yetinseydi, bu genel görüşe ayak uydurup herkesin, karşıkoymaya uğramaksızın, kendi keyif ve görüşüne göre gitmesini hoşgörmek belki de yerinde olurdu. Fakat çok defa vazivet böyle olmayıp iş daha ileriye vardiırıldığından, hattâ derin düşünce ve

usavurmaların hepsini, yahut da genel olarak *metafizik* denilenin kökünden ret ve inkârına kadar gidildiği için, biz de, şimdi metafiziğin lehinde akla yakın surette ileri sürülebilecek olanı araştırmaya koyulacağız.

Evvelâ şu ciheti belirtmekle başlayalım ki sahih ve soyut felsefenin, kolay ve insana göre olan felsefeye yararlı olmak gibi büyük bir faydası vardır: zira birincisi olmasa, bu ikinci felsefe, görüş ve duyularında, kurallarında yahut da düşünce usavurmalarında, hiçbir zaman yeter bir doğruluk ve sağlamlık derecesine ulaşamaz. Bütün edebî eserlerin işi, insanların hayatlarının seyri esnasında, aldıkları türlü tavır ve durumları, ve içinde bulundukları türlü halleri göstermekten ibarettir. Böyle olunca da, bize yerme ve övme, hayranlık veya alay gibi, temsil ettikleri objenin nitelikleriyle ilgili türlü duygular ilham ederler. Hele bir yazar — eğer zevkının inceliğiyle kavrayışının canlılığına, bir de, insan kavrayışının gizli yapısı ve işlevleri, aynı zamanda gerek tutkularının gerekse erdemle düşkünlük arasındaki farkı meydana getiren türlü duygu çeşitlerinin mekanizması hakkında doğru bir bilgi katabiliyorsa—o halde, bu çeşit bir girişme, başarmaktan elbette ki daha emin olabilir. Bu içten içe araştırma ve inceleme işi ne kadar eziyetli görünürse görünsün, hayatın ve örf ve âdetlerin dıştan ve belli görünüşlerini başarıyla tasvir etmeyi istiyecek olan için, âdeta bir zorluk halini alır. Teşrihçi, gözlerimizin önüne, en feci

ve en tiksindirici manzaraları serer; fakat ilmi, hattâ bir Venus'u veya Helena'yı çizmek üzere, ressam için faydalıdır. Esasen ressamın, sanatının en zengin renklerini kullanıp şekillerine en ince ve en büyüleyici tavır ve deyimleri vermesi, hiç de yeter değildir: Gerçekten bütün bunlardan başka, ressamın bir de dikkatini, insan vücudunun iç yapısına, adalelerinin vaziyetine, kemiklerin birbirlerine kenetleniş tarzına, ve vücudun her parça veya her uzvunun kullanılışı yahut da biçimine çevirmesi lâzım gelir. Sağlığın güzelliğe muhakeme doğruluğunun da duygu inceliğine herhalde faydası dokunur. Şu halde, bizim, birinin değerini düşürmek yoluyla ötekini değerini yükseltmeye kalkışmamız herhalde yersiz olur.

Fazla olarak bu gözlem, bütün sanat ve zanaatlara, hattâ hayat ve aksiyonu en ziyade ilgilendirenlere bile tatbik edilebilir olduğu gibi, sağnılık zihniyeti de, insanda bulunuş derecesi ne olursa olsun, bu sanat ve zanaatların hepsini mükemmelliğe yaklaştırır ve bunları, cemiyetin menfaatlerine en iyi tarzda hizmet etmek durumuna getirir. Böylece filozof, kendisini, istediği kadar işgüçten uzak tutsun, felsefe anlayışı, cemiyette birkaç kişi tarafından olsun can ve gönülden tutulup işlendi mi, artık muhakkak ki yavaş yavaş cemiyetin bütününe yayılarak sanatların ve mesleklerin hepsinde eşit bir sağnılık yaratır. Bu sayede devlet adamı mevkileri daha büyük bir ince görüş ve incelikle dağıtmasını ve denkleştirmesini bilmiş, hukukçu, daha me-

totlu ve daha ustalıkli prensiplere göre muhake-
keme yürütmüş, komutan bile, hem disiplinine
daha kaplamli bir düzen vermiş hem de plân
ve yapılarında daha geniş bir sezgi göstermiş
olur. Böylelikle de, eski hükümetlere nisbetle
modern hükümetlerin daha yüksek bir derecede
gerçekleştirdikleri kararlılık, şüphesiz ki ilerli-
ye ilerliye, modern felsefenin üstün sağlamlılığıyla
başabaş gitmiştir ve gidecektir de.

Esasen bu incelemelerden ancak zararsız bir
merakın tatmininden başka bir fayda elde edil-
miyecek dahi olsa, biz, insan nev'inin tam bir
güven ve tam bir ruh temizliğiyle tadabileceği
şu birkaç zevkin azlık sayısını artıran bu tat-
mini hiç de küçümsememeliyiz. Hayatta tutabile-
ceğimiz en hoş ve en mâsum yol, bizi, bilginin ve
öğrenmenin peşi sıra götürendir: ve her kim ki
bu yolu birkaç engelden olsun temizleyebilir ya-
hut da bu yolda herhangi yeni bir görüş ufku
açabilirse, o kimse, o nispette, insanlığın bir ve-
linimetini sayılmalıdır. Fazla olarak bu araştırmalar
ne kadar eziyetli ve yorucu görünürlerse gö-
rünsünler, bazı öyle ruh ve zihinler vardır ki
bunlar, tıpkı sağlam ve feyizli bir sıhate ma-
lik olup da ille zorlu idmanlara ihtiyacı olan,
hattâ insanların çoğuna çetin ve eziyetli görü-
nen birtakım işlerden zevk alan bazı vücutlar
gibidirler. Karanlık, göz için olduğu kadar, zi-
hin için de gerçekten acı vericidir; bu böyle
iken hele karanlığın derinliğinden aydınlığı fı-
kırtabilmek —ne kadar emek sarfını gerektirir

gerektirsin—ınsanda derin bir sevinç yaratmasın kabil mi hiç?

Fakat derin ve soyut felsefeye suç diye yüklenen bu karanlığın, yalnız bir zahmet ve yorgunluk kaynağı değil, aynı zamanda kaçınılmaz bir güvensizlik ve yanıltma kaynağı olduğu da iddia ediliyor. Gerçekten, işte burada, metafiziğin büyük bir kısmına karşı ileri sürülebilen en doğru ve en kabule değer itirazla karşılaşmış oluyoruz: bu iddiada, metafizik, özbeöz ilim adına lâıyk bir bilim değildir, deniliyor ve şöyle devam olunuyor: o, olsa olsa, ya insan idrakine göre tamamen erişilmez olan konulara el atmak isteyen insanın kibir ve gururundan doğma bazı kısır çabaların verimi, yahut da açık meydana kendilerini korumaktan âciz bulunmak yüzünden, kendi zayıflıklarını örtmek ve korumak maksadiyle böyle birtakım içinden çıkılmaz çalıllık ve dikenler meydana getiren bazı popüler, halk arasında tutunmuş yanlış inançların bir oyununun neticesidir. Zira açık meydanlardan kovulunca, bu yanlış inanışlar, tıpkı haydutlar gibi, ormanlara kaçır ve buralarda pusu kurup beklerler: ta ki zihnimizin iyi korunmamış bulunan ana caddelerinin birine hamle edip, zihni, dinsel korkular ve peşin hükümlerle çelmek ve yenmek fırsatını ele geçirsinler. Bu arada, en güçlü kuvvetli düşman bile, bir an tetikte bulunmayı ihmalle kendini gevşetti mi, hemen ezilip mahvolduğu gündür: halbuki niceleri var ki sırf kendi tabansızlıkları ve densizlikleri yüzün-

den, düşmanlara kapıları açıp bunları, sanki kendi meşru efendi ve hükümdarlarıymışlar gibi, törenlerle ve gönül rızasıyla karşılarlar!

Fakat acaba, bu hal, filozofları bu çeşit araştırmaları elden bırakmaya ve yanlış inanlara sığınaklarındaki rahat köşelerinin keyfini bağışlamaya 'götürmek için yeter bir sebep midir? Bilâkis bunun zıddı olan bir sonuca varmak ve gidip düşmanı en son sığınaklarına kadar kovalamak ve onunla savaşmak zorlarını tanımak gerekmez mi? Nasıl ki bu kadar hayal kırıklıklarından sonra, insanların, bu derece boş ilimleri artık elden bırakıp insan akıl ve kavrayışının kendi özü ülkesini keşfettiklerini görmeyi ümit etmek, abes olur. Zira bırakın ki birçok kişiler, bu çeşit konulara tekrar tekrar dönmekten besbelli bir ilgi duyarlar; bir de şu var ki ilimlerde, bu gibi sonsuz bir yeise, akla yakın olarak sebeb olabilecek bir şey asla yoktur. Esasen bundan evvelki girişmeler ne kadar verimsiz kalmış olursa olsun, çalışmanın, talihin, yahut da gelecek nesillerin üstün sezîşlerinin, evvelki çağların tanımadıkları birtakım keşiflerde bulunacaklarını ummak, gene de yerinde olur. Cesurluk ve kavrayış sahibi her insanın, ele geçirilmesi bu derece zor bir ava doğru atılması, ve kendinden evvelkilerinin başarısızlıklarından dolayı cesaretini kaybedecek yerde, tersine büsbütün gayretlenmesi beklenebilir; zira bu kimse, içinde, böyle zor bir girişme başarmak şerefının yalnız kendisine ayrılmış olduğu umgusunu beslemek-

ten geri kalmaz. İşte ilmimizi bu çapraşık sorulardan bir çırpıda sıyrıp kurtulmanın tek çaresi, insan kavrayışının tabiatı üzerinde ciddi bir araştırmaya koyulup bu idrakin güçlerinin ve elverişliliğinin tam bir inceleme yoluyla gözden geçirmekle bu kavrayışın, bizden bu derece uzak ve bu kadar çetin olan konuları ele almak için hiçbir yönden elverişli olmadığını göstermekten ibarettir. Gerçekten, ömrümüzün sonuna kadar rahat yaşayabilmemiz için, böyle yorucu bir işe katlanmamız gerektir; hattâ yalancı ve piç olan metafiziği yok etmek için de, sahici ve has metafiziği ele alıp onunla özene bezene uğraşmamız lâzımdır. Bu hayal kırıklığına uğraticı felsefeye karşı bazıları için bir cankurtaran ödevini gören tembellik, başkaları için, merak kadar kuvvetli olmadıktan başka, bazı zamanlar, galip gelen ye'sin de, sonradan, yerini, en ateşli bekleyiş ve umutlara bıraktığı olur. Tek evrensel çare, yani bütün insanlara ve bütün düşünüş tarzlarına uygun gelen, aynı zamanda da, — esasen kendine vergi metafizikçe kuşdiliyle popüler yanlış inançlarla meydana gelmiş halita yüzünden ihmalci düşüncüler gözünde, sanki içine girilemez hale gelen ve bilimle bilgeliliğin edasını takınan— şu çetrefil felsefeyi altedecek biricik çare, uslamlamanın sağnılık ve doğruluğudur.

İyice düşünüp taşındıktan sonra, bilgilerimizin en şüphe götüren ve en hoşâ gitmeyen tarafını bir yana atabilmek faydası hesaba ka-

tılmasa bile, insan tabiatının iktidarlarının ve yetilerinin sıkı bir tetkikinden elde edilecek daha birçok müspet avantajlar vardır. Esasen burada asıl dikkate değer olan nokta, zihnin işlevlerinin — bunlar, bizde en mahrem en içli dışlı surette hazır bulundukları halde,— biz, onları düşüncemizin konusu yapar yapmaz, karanlıklara gömülmüş görünmeleri, ve gözün de, bu işlevleri birbirlerinden ayıran ve seçtiren çizgi ve sınırları bulabilmekte oldukça zahmet çekmesidir. Gerçekten zihnin bu işlevleri, uzun zaman aynı görünüşü yahut da aynı durumu muhafaza edemeyecek kadar fazla ince ve nazik konulardır: bu sebeple bunları anında ele geçirmek lâzımdır. Bunun için ise, tabiat vergisi olmakla beraber gerek alışkanlığın, gerekse düşüncenin artırdığı üstün bir kavrayış gerektir. Şu halde zihnin çeşitli işlevlerini sadece tanımak, bunları birbirlerinden ayırtedebilmek, bu işleri uygun unvanlar altında toplıyabilmek, bundan başka da, insan, bu işlevleri düşünce ve araştırmalarının konusu diye ele alır almaz bu işlevlerin, birbirlerine karıştırmakla gösterdikleri keşmekeşi düzeltebilmek, ilmin bir bölgesini, — hem de hiç yabana atılamıyacak ve küçümsenemeyecek olan bir bölgesini — kurmuş olmak demektir. İşte bu derleyip toplama ve ayırdetme işi — ki duyularımız karşısında bulunan dış cisimler üzerinde vâkı olunca değersizdir — tamtersine zihnin işlevleri üzerinde yapıldığında, güçlüğü ve bize mal olduğu zahmet nispetinde, değer kazanır. Ve eğer

biz, bu zihnin coğrafyası, yani zihnin türlü bölgeleri ve başka başka güçleri arasındaki bu sınır gerektirimiyle yetişmek zorunda kalsak bile, bizim için, buraya kadar varmış olmak da, eninde sonunda, gene sevinilecek bir şeydir: şu kadar ki bu ilim ne kadar kolay görünürse görünsün — ki hiçbir veçhile kolay değildir— bilgi ve felsefeden payını almak gibi birtakım iddialar taşıdıkça, insanın bu ilmin cahili kalmasının, o nispette hor görülme-yi hak ettiği bir şey olduğuna inanmalıdır.

Bundan başka bu ilimden, şüpheli, aynı zamanda, aslı faslı olmıyan vehim ve kuruntulardan ibaret diye kuşkulanmak da caiz değildir; meğer ki insan, her spekülâsyonu, hattâ her aksiyonu kökünden kurtaracak olan bir şüpheciliği benimsemiş olsun. Gerçekten meselâ, zihnin bir miktar güce ve yetiye sahibolmasından, bu güçlerin birbirlerinden seçik bulunmalarından, fazla olarak da, doğrudan doğruya olan algı için gerçekten seçik olan şeyin, düşünce ile de ayırdedilebileceğinden, ve, neticede, bu konuyla ilgili bütün önermeler için, bir doğrulukla yanlışlığın, —hem de insan kavrayışının kaplamasını aşmıyan— bir doğrulukla yanlışlığın var olduğundan şüphe edilemez. Zaten bu neviden olmak üzere, meselâ irade ile idrak, hayal gücü ile tutkular arasındaki kiler gibi çok daha başka besbelli ayırdetmeler vardır ki bunlar, her insan varlığı için sezilebilir olan ayırdetmelerdir. Daha, ince ve daha felsefi olan ayırdetmelere gelince, bunlar, daha güç sezilip kavranabilir olmakla beraber, gerçekliğe ve

kesinliğe daha az malik değildirler. İşte şu bir kaç halin ve asıl bu araştırmaların başarıya kavuşmuş oldukları bazı yeni hallerin incelenmesi, bize, bilimin bu kolunun kesinlik ve sağlamlığı üzerinde daha doğru bir fikir verebilir. Şimdi, hal böyleyken, biz, meselâ bize gezegenler hakkında sağlam bir sistem hediye eden ve bu uzak cisimlerin durumuyla uydukları düzeni ortalıyan bir filozofun çalışmalarına değer verirken, öte yandan, ucu bize bu kadar yakından dokunan bu konuyu ele alarak zihnin öğelerini bu derece başarı ve isabetle tâyin edenleri küçümser gibi davranmamız gerekir mi?

Tersine, özene bezene işlenip aynı zamanda konunun teşvikini gördüğü halde felsefenin, araştırmalarını büsbütün ileriye vardırıp insan zihninin, işlevleri içinde, harekete getiren gizli mekanizma ve prensipleri, hiç olmazsa, bir dereceye kadar keşfedebileceğini ummak durumunda değil miyiz? Uzun zamanlar, astronomlar, gözledikleri olaylara göre, gök cisimlerinin gerçek hareketlerini, düzen ve büyüklüklerini tesbitle yetiniyorlardı; ve bu hal günün birinde, gezegenlerin devrini yöneten yasa ve kuvvetleri de en isabetli usavurma yardımıyla tâyin etmişe benzeyen bir filozofun ortaya çıktığı görülünceye kadar sürdü. Aynı ilerlemeler, tabiat biliminin öteki dallarında da elde edilmiştir; şu halde zihnin güçleriyle bunları yönelten kanunlar sistemi üzerindeki araştırmalarımızda — bu araştırmalar aynı yetki ve ihtiyatla yürütüldükleri takdirde—

aynı başarıyı elde etmekten niçin ümidi kesmeli? Olabilir ki zihnin her işlevi, her prensipi, başka bir işleve ve başka bir prensipe bağlıdır; bunlar da, sırasında, daha üstün bir genellik ve evrensellikteki başka işlev ve başka prensiplere geri götürülebilirler. Bu arada, bize güç gelecek olan şey, bu araştırmaların ciddi surette denemesi yapılmadan önce, hattâ yapıldıktan sonra bunların nereye kadar vardırılabileceği tam olarak tâyin etmektir. Muhakkaktır ki bu çeşit girişmeler, her gün, hattâ en tasasız filozoflar tarafından bile, yapılabilmektedir; ancak böyle bir girişmeye kalkışanlardan istenilmesi gereken şey, her şeyden önce, son derece büyük bir emek ve dikkat sarfıdır; bu ise, — bu girişme, şayet insan kavrayışının kaplam ve kavramı içindeyse, onun lâıyıkıyla sona erdirilmesi, şayet değilse, hiç olmazsa biraz güven ve inanla elden bırakılması için — lâzımdır. Şüphesiz ki bu son hal çaresi, istenilir çeşitten bir şey değildir ve bunu hemen telâşa kapılıp benimsememek lâzımdır. Gerçekten bu çeşit bir varsayımın kabul edilmesi yüzünden bu nevi felsefenin güzellik ve değeri, bir o kadar azaltılmış olmaz mı? Şimdiye kadar ahlâkçılar, istek ve yermemizi veya ret ve nefretimizi çağıran türlü aksiyonların çokluğunu göz önüne alarak bu türlü türlü duyguları içlerinden çıkartıp dallandırabilecekleri ortaklaşa bir prensip aramak alışkanlığını benimsiyegelmişlerdir. Ve bu ahlâkçılar, bir tek genel prensip ele geçirmek yolundaki ateşli arzuları neticesinde, her

ne kadar işi bazan fazla ileriye götürmüşseler de, bütün erdem ve düşkünlüklerin tamamı tamamına geri götürülebilecekleri bazı genel prensipler bulmayı umdukları zaman, mâzur görülebileceklerini hiç olmazsa teslim etmek gerektir. Estetik, mantık, hattâ siyaset alanında çaba aynı olmuştur; fakat bu girişmeler, tamamen verimsiz kalmış olmamakla beraber, daha uzun bir zaman, daha büyük bir sağlamlık ve daha sürekli bir emek ve gayret sayesinde, bu ilimleri mükemmelliğe daha ziyade yaklaştırmak mümkün olabilir. Ancak kendi kural ve prensiplerini olanca çığlığıyla insanlığa yüklemeye çalışmış olan en iddiacı felsefeyi kabul etmekle gösterilecek olan hafiflik, acelecilik ve dogmacılıktan çok daha fazlasının, sözü edilen bu çeşit iddiaları yekten gidermekle gösterilmiş olacağına inanmak yerindedir.

İnsan tabiatı üzerindeki bu usavurmalar, soyut ve güçlkle kavranır görünebilirler: ancak bu, bizi, bunların yanlış olduğunu önceden sanmaya yetkili kılmaz. Tersine, bu kadar uslu akıllı ve derin filozofların anlayışından, şimdiye kadar kaçmış olan bir şeyin, öyle pek de açık ve kolayca anlaşılır olabileceği âdeta imkânsız görünüyor. Bu araştırmaların, bize mal olabilecekleri zahmet ve emekler, her ne olursa olsun, biz — eğer bu yoldan gitmekle önemi bu kadar azametli olan konular hakkındaki bilgi dağarcığımızı biraz olsun zenginleştirmeyi başarırırsak — gerek zevk, gerekse kâr bakımından kendimizi, yeteri kadar, mükâfatlandırılmış sayabiliriz.

Fakat mademki, eninde sonunda, bu spekülasyonların soyut vasıf ve karakteri, bu spekülasyonlar için bir tavsiye değil de, daha ziyade bir aşağılık durumudur, ve mademki bu güçlüğü biraz dikkat ve ustalıkla ve aynı zamanda lüzumsuz bütün tafsilâtı feda etmekle yenmek belki de mümkündür, şu halde, biz de, bu tartışmada, hakimleri şüphe ve kararsızlığı, cahilleri de karışıklık ve karanlığı yüzünden şimdiye kadar yıldırılmış olan şu birkaç konu üzerinde, biraz olsun, aydınlık serpmeye çalıştık. Bu sebeple, eğer derinlik ve açıklığı, ve hakikatla yeniliği barıştırmak suretiyle türlü felsefe nevilerini birliğe vardırabilmişsek, ne mutlu bize! Hele eğer, usavurma ve çıkarsamalarımıza bu «sehlü mümteni» gibi bir gidiş vermek suretiyle, şimdiye kadar ancak yanlış inana siper ve sığınak olmak ve mânasızlıkla hatayı korumaktan başka bir işe yaramamış olan şu çetrefil felsefenin temellerini çürütmeyi başarmışsak, kendimizi büsbütün bahtlı sayabiliriz.

II. BÖLÜM

FİKİRLERİN KAYNAĞI

Herkes kolayca kabul eder ki iki çeşit algı arasında, meselâ fazla sıcaktan doğan ısırap duygusu veya itidalli bir hararetin verdiği haz ile bu duyumu sonradan bellekte canlandırmak veya hayal gücü ile önceden duymak arasında çok büyük bir fark vardır. Bu son iki yeti, bize, duyularımızın algılarının bir taklit veya bir kopyasını sağlayabilir, fakat ilk duyguyu olanca kuvvet ve canlılığıyla hiçbir zaman yeniden canlandıramazlar. Bu iki yeti, etkilerini en büyük kuvvetle meydana getirdikleri zaman bile, temsil ettikleri konuya öyle bir canlılık verirler ki biz, bu eşyayı *bemen bemen* duyuyor [1] veya onu görüyoruz sanırız. Fakat bu canlılık hiçbir zaman bu algı tarzları arasında her türlü ayrılığı kökünden imkânsız kılabilecek gibi olamaz; meğer ki zihin, hastalık veya cinnet yüzünden bozulmuş olsun. Kullandığı renkler ne kadar parlak olursa olsun, şiir, hiçbir zaman, bize, tabiatın eşyalarını, meselâ bir tasviri gerçek bir manzara sandıracak surette canlandıramaz. En canlı düşünce, ne de olsa, en zayıf duyudan daha aşağıdır.

[1] Feel.

Aynı ayırdetmenin, zihnin bütün öteki algıları üzerinde yeri olduğuna dikkat edebiliriz. İnsanın meselâ, bir öfke anında yaptığı hareketler, bu heyecanı sadece düşündüğü zaman yaptıklarından bambaşkadır. Bunun gibi, bana birisinin âşık olduğunu haber verirsiniz, maksadınızı kolayca anlar ve bu kimsenin hali hakkında, doğru bir fikir edinmiş olurum; lâkin bu fikri hiçbir zaman, tutkunun perişanlıkları ile gerçek hareket ve heyecanlarıyla karıştırmam. Biz, geçmiş duygu ve duygulanımlarımız üzerinde, düşünceye vardığımız zaman, düşüncemiz bunların aslını aynen aksettiren sadık bir aynadır; fakat bu aynadaki renkler, ilk algılarımızın bürünmüş olduğu renklere kıyasla soluk ve sönüktürler. Zaten her ikisi arasındaki farkı ortaya koymak için ne kılı kırka yaran farklar seçmek ne de metafiziğe yatan bir kafa sahibi olmak lâzımdır.

Demek ki biz, burada, bütün zihin algılarını, türlü kuvvet ve canlılık derecelerine göre, iki sınıfa veya çeşide ayırabiliriz. Algıların daha az canlı ve kuvvetli olanlarına, genel olarak *düşünce* veya *fikirler* deniyor. Algıların öteki çeşidi ise, belki de bunları ortaklaşa bir terim veya unvan altında toplamakta herhalde sırf felsefi bir anlam ve ilgi olmadığından, ne dilimizde ne de başka dillerin çoğunda, ortaklaşa bir isim almamışlardır. Şu halde bize, biraz serbest davranıp da bu nevi algılara — bu kelimeyi alışılmış anlamına göre biraz farklı olarak

ele almak yoluyla — *intibalar* veya *izlenimler* dememize izin verilsin. İşte, *intiba* veya *izlenim* tâbirinden kasdettiğim, meselâ işitme, görme, dokunma, aşk, kin, arzu veya irade gibi en canlı algılarımızın topudur. Fazla olarak izlenimleri fikirlerden de ayırıyoruz, ki bu fikirler, yukarda sözü geçen duyu veya hareketlerden biri üzerinde düşünce yürüttüğümüz zaman, şuruna malik olduğumuz nispeten az canlı olan algılarımızdır.

İlk bakışta, hiçbir şey, insan düşüncesi kadar ucsuz bucaksız görünmez; şu kadar ki bu düşünce, yalnız her türlü insan kudret ve yetkisine meydan okumakla kalmayıp aynı zamanda, tabiatın da, gerçekliğin de sınırlarını aşar. Hayal gücü için ucubeler yaratmak ve birbirine aykırı şekil ve hayalleri birleştirmek, en tabii ve en yakın gelen şeyleri kavramaktan daha güç değildir. Şu kadar ki tek bir gezegen üzerinde hapsedilmiş olarak burada bin eziyetle sürünüp dururken, düşünce, bizi, bir anda, kâinatın ucu bucağına, hattâ ötesine vardırıarak tabiatın bir keşmekeşten başka bir şey olmadığı sanılan sonsuz kaosu içerisine uçurur. Hiç kimsenin asla görüp işitmediği şey bile, tasarlanabilir: öyle ki tam bir çelişmeyi içermiyenden gayri, düşüncenin kavrayışından kurtulabilen bir şey yoktur.

Fakat düşüncemizin bağımsızlığı ne kadar sınırsız görünürse görünsün, soruya daha yakından bakınca, bu düşüncenin, hakikatta, çok dar

sınırlar içerisinde sıkışmış olduğunu ve zihnin bütün bu yaratıcı kudretinin, duyularla deneyin bize sağladığı malzemeyi terkiplenmek, bunlara yer değiştirmek, çoğaltmak veya azaltmak gücünden fazla bir şey olmadığını görürüz. Meselâ aklımıza, altından bir dağ getirdiğimiz zaman, *altın* ve *dağ* gibi bize zaten yabancı gelmiyen ve birbirleriyle uyuşabilen iki fikri birleştirmekten başka bir şey yapmış olmuyoruz. Bunun için erdemli bir atı da göz önüne getirebiliriz; zira bu alanda edinmiş bulunduğumuz özel duyguya göre, erdemi kavrayabiliriz; öte yandan, erdemi de alışkın olduğumuz bir hayvan olan atın şekil ve hayaliyle birleştirebiliriz. Tek kelimeyle, düşüncenin bütün malzemesi, kaynaklarını, ister dış, ister iç duyarlığımızdan alırlar: zihinle iradeye ait olan, yalnız ve ancak bu malzemeyi karıştırıp terkiplendirmektir. Yahut da meramımızı felsefe deyimleriyle anlatmış olmak için, diyebiliriz ki bütün fikirlerimiz, yani nispeten zayıf olan algılarımız, izlenimlerimizin, yani daha canlı olan algılarımızın kopyalarıdır.

Bunu belgitlemek için, şimdi göstereceğimiz iki kanıt, öyle umuyorum ki, yeter bir belge değeri taşıyacaktır. İlk olarak, eğer biz düşünce veya fikirlerimizi incelersek, bunlar ne derece karmaşık ve ulu olurlarsa olsunlar, görürüz ki bu düşünceler ve fikirler, duyuların veya evvelki duyguların kopyaları bulunmuş olan şu aynı basit fikirlere geri götürülürler. İlk bakışta, bu kay-

naktan en uzak görünen fikirler bile, daha derine varan bir incelemenin bize gösterdiği gibi, gene aynı kaynaktan gelir. Sonsuz derecede kavrayışlı, uslu akıllı ve iyi bir varlık gibi anlaşılan Tanrı hakkındaki fikir, zihnimizin kendi işlevleri ile bu iyilik ve akıl niteliklerine tatbik ettiğimiz sonsuz çoğalma üzerinde yürüttüğümüz düşünceler neticesidir. Bu araştırma istendiği kadar uzaklara vardiırsın: inceleme sonunda, daima, her fikrin, benzer bir izlenimin kopyası olduğu görülecektir. Bu önermenin ne evrensel olarak doğru, ne de istisnasız olmadığını iddiaya kalkışacak olanlar varsa, bunu gidermek için tek bir çareleri vardır: — ki bu da, kolay bir çaredir — kendi inanlarına göre, bu kaynaktan çıkmıyan fikri ortaya koysunlar! İşte o zaman da, kendi kuramımızı müdafaa için, bu fikre karşılık olan izlenimi, yani canlı algıyı meydana koymak da, bize düşer.

İkincisi; eğer bir uzvun yokluğundan dolayı, bir insan, duyular düzenini duymaktan âcizse, biz, daima, o insanın bundan dolayı karşı fikirleri de meydana getirmeye elverişli olmadığına şahit oluruz. Meselâ bir kör, renkler hakkında, bir sağır da sesler hakkında hiçbir fikir edinemez. Halbuki birine veya ötekine kendisinde eksik olan organı veriniz: duyularına bu yeni geçidi açmış olmakla, aynı zamanda fikirlere de bir geçit açmış oluyorsunuz. Şöyle ki bu kimse, bu konuları kavramakta artık hiçbir zorluk çekmez olur. Bunun gibi belirli bir duyuyu doğur-

maya elverişli olan konu, ait olduğu organa hiçbir vakit gösterilmemiş olduğu zaman da, durum aynıdır. Faraza bir Laponyalı veya bir zencinin şarabın lezzeti hakkında en ufak bir fikri bile yoktur. Bununla beraber bir insan, kendi nev'inin payına düşen duygu veya tutkulardan herhangi birini duymaktan iyice âciz bulunmuş olduğu takdirde, bu çeşit bir noksanın hal ve örneklerinin az olmasına veya hiç olmamasına rağmen — ve daha büyük bir ihtiyatla olmakla beraber — aynı gözlemi yapmanın yeri vardır. Uysal ve yumuşak başlı bir adam, bir intikam arzusu veya affetmez bir zulüm etme üzerinde hiçbir fikir edinemeyeceği gibi, benci ve duygusuz bir insan da, dostluk ve yüksek ruhluluğun kutsallığını kolayca kavrayamaz. İnsandan gayri olan varlıkların belki de bizim havsalamıza sığmıyan birçok duyulara malik olabilecekleri kolayca kabul ve teslim edilir; zira bu duyuların fikirleri, bize, fikrin zihnimize girmesine izin verebilecek olan tek yoldan, yani gerçek duygu ve duyuyuyla hiçbir zaman girmemişlerdir.

Bununla beraber bir olay var ki tezimizi çürütmekten geri kalmaz: bu sebeple, ve karşılık olan izlenimlerden, bağımsız fikirlerin doğmasının mutlaka tamamen imkânsız olmadığını meydana koymak için bu olayı ileri sürmek mümkündür. Öyle sanıyorum ki göz vasıtasıyla edinilen çeşitli renklerin ayrı ayrı fikirlerinin, kendi aralarında hernekadar bir benzerlik gösterirlerse de, birbirlerinden gerçekten ayrı oldukları ko-

layca kabul edilecektir. Bunun gibi kulağın da bize sağladığı ses fikirleri için durum aynıdır. Şimdi, eğer bu hal, çeşitli renkler hakkında varitse, aynı rengin türlü nüansları üzerinde de daha az varit değildir. O suretle ki her nüans, öteki fikirlerden bağımsız ve ayrı olan bir fikir meydana getirir. Bu, elbette böyle olmak lâzımdır; zira eğer bu cihet teslim edilmezse, nüansların sürekli, yavaş yavaş değişmesiyle bir renkten, bundan en ziyade uzaklaşan renge hissedilmez surette geçmek mümkün olur. Eğer araçlar arasında herhangi bir fark kabul etmekten geri durulursa, o zaman mânasızlığa düşmeksiniz aşırı hadlerin aynılığı da inkâr edilemez. Şimdi, otuz sene müddetle görme kabiliyetine malik olmuş bulunan bir kimsenin tesadüfün asla karşısına çıkarmamış olduğu, meselâ, mavi rengin tek bir nüansı müstesna olmak üzere, renklerin her çeşidiyle mükemmelen alışkanlık peyda etmiş olduğunu farz edelim: işte bu kimsenin önüne, rengin derece derece, en koyusundan en açığına inmek suretiyle, ve sözü edilen tek nüans müstesna olarak, bu rengin çeşitli nüanslarının hepsini koyalım: aşikârdır ki bu kimse, bir nüansın eksik olduğu yerde, bir boşluk sezecek, ve birbirine bitişik olan renklerin arasındaki aralığın, burada, diğer herhangi bir yerdekine nispetle daha büyük bulunduğunu duyacaktır. Şimdi size şunu sorarım: acaba bu kimse, sırf hayal gücünün kuvveti sayesinde, bu boşluğu doldurmağa ve duyularının kendisine

hiçbir zaman sağlamamış olduğu bu belirli nü-ansın fikrine kendiliğinden ulaşmaya kabiliyetli olacak mıdır? Bu kimsenin bunu yapamıyacak olduğuna inananlar, öyle sanıyorum, azdır: ve bu da, şunu ortaya koymaya yarıyabilir ki basit fikirler, ne daima, ne de bütün hallerde, karşılıklı izlenimlerden çıkmış değildirler. Lâkin bu hal o kadar istisnalıktır ki dikkatimizi üzerinde durdurmağa ancak lâîk olup sırf kendisi için genel kuralımızı düzeltmemizi haketmez.

Şu halde işte bir önerme ki kendi özünde basit ve kavranabilir görünmekle kalmayıp fazla olarak — ve lâîkiyle kullanılacak olursa — bütün tartışmaları aynı surette anlaşılır kılabılır, ve metafiziksel usavurmalarda bu kadar uzun zamandır hüküm sürmüş ve bunları gözden düşürmüş olan bütün bu acayip kuşdilini yok edebilir. Bütün fikirler, ve hele soyut fikirler, tabiatları icabı zayıf ve karışıkırlar: bu sebeple, bunlar üzerinde zihnin hüküm ve tasarrufu ancak c.z-idir. İnsan bunları, bunlara yakın fikirlerle karıştırmaya eğilimlidir. Bunun içindir ki biz, meselâ herhangi bir kelimeyi sık sık kullanmış, hattâ bu kelimeye seçik bir mâna yormuşsak bile, bu kelimeye belirli bir fikrin bağlı olduğunu sanmaya hazır bulunuruz. Buna karşılık, bütün izlenimler, yani bütün dış veya iç duyular, kuvvetli veya canlıdırlar. Bunları birbirlerinden ayıran sınırlar, daha sağın olarak çizilmiştir; şu suretle ki hataya düşmek veya üzerlerinde yanılmak hiç kolay değildir. Şu halde, meselâ şu veya bu felsefe

teriminin, bu terime hiçbir mânâ veya fikir bağlanmaksızın kullanılmakta olduğu şüphesi içimizde her ne zaman belirirse, (ki bu halle karşılaşmak hiç de nadir bir şey değildir) o zaman, kendimize sadece: «*acaba bu sözde - fikrin kaynağının hangi kökten geldiğini*» soralım. Ve şayet herhangi bir kaynak göstermek imkânsız olursa, o zaman, şüphemizin kuvvet bulmasına yol açılmış olur[1]. Bir defa fikirlerimiz üzerine bu ka-

[1] Muhtemeldir ki doğuştan fikirleri inkâr edenlerin maksadı da, belki sadece, bütün fikirlerin, izlenimlerimizin kopyaları olduklarını kasetmekten fazla bir şey değildi. Ancak şu noktayı itiraf gerektir ki bu kimsele-
rin kullandıkları terimler ve ileri sürdükleri kuramlar hakkında bütün yanıtların önlenmesini sağlayacak surette ne itina ve incelikle seçilmiş ne de yeteri kadar sağlamlıkla tanımlanmıştı. Gerçekten «*doğuştan fikir*»den maksat nedir? Eğer doğuştan demek, tabii demekse, şu halde zihnin bütün algı ve fikirlerini, doğuştan veya tabii — bu son kelime ne mânâda alınırsa alınsın, ve isterse, alışılmış olmiyan suni veya mucize kabîlinden olan mânâsında anlaşılsın — oldukları kabul edilmelidir. Yok, eğer «*doğuştan*»dan maksat, doğuşumuzla bir ve aynı zamanda demekse, tartışma, lüzumsuz olur ve düşüncenin ne zaman, yani doğuşumuzdan evvel veya sonra mı başladığını araştırmak da, zahmete değmez. Keza *fikir* kelimesi de, umumiyetle, gerek LOCKE gerekse başkaları tarafından, çok geniş ve tanımlanmamış bir mânâda, ve düşüncelerimize olduğu kadar algı, duyu ve tutkularımızın herhangi birisini anlatır tabiatla kullanılmış gibi görünüyor. İşte şimdi, bu mânâya göre, meselâ benlik sevgisinin, ve hakaretlere karşı duyulan alınmanın yahut da iki cins arasındaki tutku ve sevginin doğuştan olmadığını iddiadan maksadın ne olabileceğini bilmek isterdim?

Halbuki *izlenimler* ve *fikirler* tâbirlerini yukarda

dar berrak bir aydınlık serptik mi, artık bu fikirlerin tabiat ve gerçeklikleri üzerinde açılabilircek bütün tartışmaları ve düşülecek bütün anlaşmazlıkları gidereceğimizi ummak, akla yakın olsa gerektir.

açıklanan mânada kabul eder, ve *doğuşta*nda, asli olanı, veya hiçbir evvelki algıdan kopye edilmemiş olanı anlarsak, o zaman, bütün izlenimlerimizin doğuşta olduklarını, bütün fikirlerimizin ise, doğuşta olmadıklarını ileri sürebiliriz

Doğrusunu söylemek gerekirse, kanaatimin, LOCKE'un, bu soruda, eski kafalı, sohta ve bilgiçler tarafından hıyanetliğe uğramış olduğu yolunda bulunduğunu teslim etmeliyim; zira bu Orta Çağ ulemaları, hem tanımlanmamış tâbirler kullanırlar, hem, de, meselenin asıl can alacak noktasına yanaşmadan, tartışmalarını usaç verecek şekilde uzatıp dururlar. İşte bu filozofun da gerek bu gerekse ele aldığı başka konuların çoğunda yürüttüğü düşünme ve uslamlamalarda, burada bahsi geçen karışıklık ve boşboğazlık hüküm sürer gibidir.

III. BÖLÜM

FİKİRLERİN ÇAĞRIŞIMI ÜZERİNE

Zihnin türlü türlü düşünce veya fikirleri arasında bir bağlantı prensipinin bulunduğu ve bu düşünce veya fikirlerin bellek veya hayalgücünün karşısına, biri ötekini çağırarak yoliyle oldukça metot ve düzenlilikle çıktıkları aşikârdır. Düşüncelerimizde, en ciddî konuşmalarımızda, bu hali ortaya koymak kolaydır. Nitekim ulu' orta akla gelip de fikirlerimizin muntazam seyir veya zincirlenmesini bozan her başıboş düşünce hemen göze çarpar ve bertaraf edilir. Hatta iyi düşünceye olursak en alabildiğine giden ve en taşkın hayallenmelerimizde rüyalarımıza varıncıya kadar, hayal gücümüzün pek de öyle tesadüfe göre işlememiş olduğunu, tersine, birbirinin ardı sıra gitmiş olan türlü fikirler arasında, daima bir bağ bulunmuş olduğunu görürüz. Evvelce arada geçmiş olan bir konuşma ve görüşmeyi — isterse görüşmelerin en dağınık ve en hürü olsun — tekrarlamak mümkün olsaydı, buradaki bütün geçişlerin, lâftan lâfa açılmaların bir bağlantı prensipi meydana çıkardıkları derhal fark edilirdi. Dahası var; bu bağlantı prensipi göze görünmese bile, konuşmanın gidişini bozmuş olan kimse, bize, o anda zihninden gizli

bir düşünce zincirinin geçmiş ve kendisini yavaş yavaş saadetten uzaklaştırmış olduğunu söyleyebiliriz. Türlü dilleri, hattâ aralarında hiçbir bağlantı, hiçbir alış veriş olduğunu hatırlamıza bile getirmediklerimizi kıyaslayınca, görürüz ki en karmaşık fikirleri dile getiren kelimeler arasında sıkı bir yakınlık vardır: işte bu da, bu karmaşık fikirlerin içine aldığı basit fikirlerin kendi aralarında, etkisi bütün insanlık üzerinde kendini duyurmuş olan, evrensel bir prensiple bağlanmış olduklarının sağlam belgitlemesidir.

Türlü fikirler arasındaki bağlantı, gözlem-den kaçamıyacak kadar bilginin bir olgu olduğu halde, çağrışım prensiplerinin hepsini sayıp dökmeye ve sınıflara ayırmaya çalışmış bir filozof bilmiyorum; oysaki bu, mükemmelen merak uyandırıcı bir konudur. Bence, fikirler arasında üç bağlantı prensipi bulunduğu meydandadır ki bunlar da, *benzerlik*, zaman ve yer içinde *bitişiklik* ve *sebeple neticedir*.

Bu prensiplerin fikirleri birbirine bağlamaları halinden, öyle sanıyorum ki, hiç de şüphe edilemez: Bir portre görünce, tabiatıyla aslını düşünürüz [1]; bir evin odalarının birinden söz edilirse, öteki odalar üzerinde de bilgi edinmek veya söz açılmak fırsatı belirmiş olur [2]; ve sonunda, eğer aklımıza bir yara getirecek olursak, bu yaranın peşisıra giden acıyı düşünme-

[1] Benzerlik.

[2] Bitişiklik.

mek âdeta elimizden gelmez [1]. Lâkin iş, bu sayıp dökmenin tamam olduğunu ve ortaya konulanlardan başka çağrışım prensipleri bulunmadığını belgitlemeye gelince, bunu, okuyucuyu, hattâ kendimi memnun edecek surette yapabileceğimi sanıyorum. Böyle bir zor karşısında yapılabilecek şey, olsa olsa, türlü misaller ele almak, muhtelif fikirleri birbirlerine bağlayan prensipleri dikkat ve özeniyle incelemek, ve ilk misalleri içine alacak kadar geniş olan prensiplere varmadıkça, araştırmayı elden bırakmamaktır [2]. Esasen sayıp döktüğümüz hal ve misaller ne kadar çok olur ve biz, incelememiz uğrunda ne nispette itina gösterirsek, gözlenmiş hallerin hepsine kıyasla meydana getirilmiş olan bu sayıp dökme keyfiyetinin tam ve noksansız olduğundan, o nispette emin olabiliriz.

[1] Sebep netice.

[2] Meselâ tezat veya zıtlık da, fikirler arasında bulunan bir bağdır: ancak bunu belki de sebep - netice ile benzerliğin bir terkipleşmesi gibi saymak mümkündür. İki konu birbirine zıt oldu mu, biri ötekini yok eder; bu hal ise, bir konunun yok edilmesi sebebiyle, bir yok edilme fikrinin, konunun evvelce var olması fikrini içermek demek değil de nedir.

IV. BÖLÜM

ZİHNİN İŞLEMLERİ ÜZERİNDE SEPTİK ŞÜPHELER

I

İnsan akıl ve kavrayışının üzerinde çalıştığı, veya araştırmalarımızı gerektiren bütün konular, tabiatıyla, iki nev'e ayrılırlar: *Fikir Bağlantıları* (Relations of Ideas) ile *Olguya ait Şeyler* (Matters of Fact). İlk nev'e geometri, cebir ve aritmetiğin önermeleri, bir sözle ya sezîş veya belgitleme yoluyla muhakkak olan bütün olumluluklar girer. Meselâ şu önerme:

«*Hipotenüsün karesi öteki iki kenar karelerinin toplamına eşittir*»; işbu geometrik öğeler arasındaki bağlantıyı belli eder. Şu: *Üç kerre beş otuzun yarısıdır* «önermesi de, bu sayılar arasında bir bağlantı ifade eder. Bu çeşitten önermeler, düşüncenin sadece işleyişiyle ve kâinat içinde var olabileni hesaba katmaksızın keşfedilebilir. Tabiatla hiçbir zaman bir yuvarlak veya üçgen mevcut olmamış olsaydı bile Euklides tarafından belgitenmiş önermeler gene de, her zaman için kesinliklerini ve açıklıklarını muhafaza etmekten geri kalmazlardı.

İnsan aklının üzerinde işlediği objelerin ikinci çeşidini meydana getiren olguya ait şeyler

aynı nevide kesinlik temin etmezler; şöyle ki, bunların gerçekliği bizim için ne kadar besbelli olursa olsun, bu besbellilik evvelkiyle aynı tabiatla değildir. Bu olguya ait şeyin zıddı mademki çelişmeyi içeremez ve mademki zihin tarafından realiteye mümkün olduğu kadar uygunmuş gibi aynı kolaylık ve aynı seçiklikle kavranıyor, mümkün olmaktan geri kalmaz. Şu halde, meselâ «Güneş yarın doğmıyacaktır» şeklindeki bir önerme «doğacaktır» şeklindeki şu diğer olumlu önermeden daha az kavranabilir değildir ve daha fazla çelişme de içermez. Bu sebeple, bundan böyle bu önermenin yanlışlığını belgitlemeye kalkışmamız, nafiye yere olur. Eğer belgitleme yoluyla yanlış olsaydı, çelişmeyi içermiş olur ve zihin tarafından hiçbir zaman açık ve seçik surette idrak edilemezdi.

Şu halde ne duyularımızın, ne de belleğimiz tarafından kaydedilen hâtıraların şahitliği fiilen ortada yokken, bize, gerçek bir varlığın ve bir olguya ait şeyin kesinliğini veren bir besbelliliğin tabiatının neden ibaret olduğunu araştırmak, alâka uyandırıcı olacaktır. Felsefenin bu kısmı—bunu gözlemek ve doğrulamak da zaten kabildir— gerek eskiler gerekse modernler tarafından az işlenmiştir; bu sebeple, bu derece önemli bir araştırma boyunca içimize girebilecek şüpheler ve işliyebileceğimiz hatalar, büsbütün özürlü görülmelidir; zira bu çetin yolları kılavuzsuz ve güvenilir bir yönetim yoksulluğu içinde geçmekte bulunuyoruz. Hattâ bu şüphe ve ha-

talar eğer merakımızı uyandırır, ve her usavurmanın ve her serbest araştırmanın felâket sebebi olan şu körü körüne inan ve kendine güvenirliliği yok ederse, az çok faydalı bile olabilirler. Şayet orta malı felsefenin bazı kusurlarını ortaya çıkardığımız vâkı olursa, öyle sanıyorum ki, bu ortaya çıkariş, cesaret kırıklığına götürmek şöyle dursun, aksine, her zaman olduğu üzere, insanı, şimdiye değin herkese teklif edilmiş olandan daha mükemmel ve daha memnun edici bir şeyin gerçekleştirilmesine çalışmaya götürür.

Olguya ait bir şeyle ilgili bütün usavurmalar, *sebeplere ile netice* bağlantısı üzerine kurulu görünürler. Esasen belleğimizde duyularımızın şahitlik ve besbelliliğini aşmamıza müsaade eden de, yalnız bu bağlantıdır. Meselâ adamın birine, şahidi bulunmadığı bir olguya ait şeyin gerçekliğine neden inandığını sorunuz: faraza, arkadaşının Fransa'da, yazlıkta olduğuna niçin inanmış bulunduğunu sorunuz: o, size, bir sebep gösterecektir ve bu sebep de, arkadaşından ya bir mektup almış, veya arkadaşının daha önceki karar ve vaitlerini bilmiş olması gibi başka bir olgudur. Boş bir adada, bir saat veya herhangi başka bir âlet bulacak olan bir kimse de, bundan, bu adada, eskiden insanlar yaşamıştır neticesini çıkarır. İşte olgu alanındaki bütün usavurmalarımız hep aynı tabiattadır. Daima şimdiki olgu ile bundan çıkarsanan arasında bir bağ olduğu farz edilir. Eğer bu ikisini birbirine hiç-

bir şey bağlamasaydı, çıkarsama, büsbütün güvenilmez olurdu. Karanlıkta heceli sesler ve kavranabilir sözler kulağımıza gelecek olursa, orada bir insanın bulunduğuna güven getiririz. Niçin? Bu gürültülerin sıkı sıkıya bağlı bulundukları insan tabiat ve yapısının neticesi oldukları için değil de, niçin? Eğer biz, bu çeşit bütün usavurmaları inceliyecek olursak, görürüz ki bunlar sebeple netice bağlantısı üzerine kuruludurlar ve bu bağlantının kendisi, yakın veya uzak, doğrudan doğruya veya birbirine bitişiktir. Meselâ sıcaklıkla aydınlık, ateşin birbirine bitişik olan neticeleridir; şu suretle ki bu neticelerin birinden ötekini çıkarmak yerindedir.

Böylece olguya ait şeylere dair olan bizdeki kesinliğin kaynağını meydana getiren bu besbelliliğin tabiatını, kendimizi memnun edecek gibi tâyin etmek üzere, sebep n ve neticenin bilgisine nasıl vardığımızı araştırmamız gerektir.

Şunu ileri sürmeğe cesaret edeceğim ki—ve bu, hence, istisna kabul etmez genel bir önermedir—bu bağlantının bilinmesi, hiçbir halde, *a priori* bazı usavurma ve çıkarsamalarla elde edilmiş olmayıp tersine, ancak ve yalnız deneyden gelir; o deney ki, bize, devamlı bir bağlantı bulunan özel objeler gösterir. Herhangi bir objeyi bir kimseye gösteriniz: bu kimsenin sahip bulunduğunu anladığınız tabii güç ve anlayış ne olursa olsun, eğer obje bu kimse için iyice yeni ise, bu kimse objenin görülüp duyulur niteliklerini en dikkatli incelemeye tâbi tutmakla bile,

objenin ne sebeplerinin ne de neticelerinin hiçbirisini keşfedemez. Âdem, hatta daha başlangıçta, zihninin yetilerinin tam yetkililiğini kabul etmiş olsaydı bile, suyun akıcılık ve şeffaflığına bakmakla, bu ögenin kendisini boğabileceği, ateşin de aydınlık ve sıcaklığına bakarak, bu ikinci ögenin de, kendisini yakıp kül edebileceği sonucunu çıkaramazdı. Hiçbir obje, bize, duyularımıza arz ettiği nitelikler yoluyla, ne kendisini meydana getirmiş olan sebepleri, ne de kendisinin meydana getirmiş olduğu neticeleri hiçbir zaman ortaya koymaz; bunun gibi akıl ve idrakimiz de, deneyin yardımı olmazsa, gerçek varlıkla olguya ait şey hakkında, hiçbir zaman hiçbir çıkarsama yapamaz.

*Sebeplerle neticelerin akılla değil, deneyele bulunduğu*nu söyleyen bu önerme üzerinde evvelâ tam bir bilgisizlik devresinde bulunduktan sonra, tanıdığımız objeler söz konusu olunca, kolayca kabul edilir; çünkü o devre içinde bu objelerden ne çıkabileceğini önceden söylemek yolundaki tam acımız apaçık gözümüzün önünde belirir. Fizik üzerinde en ufaklık bilgisi olmıyan bir kimseye iki cilâlı mermer parçası gösteriniz: bu kimse, bu iki mermer parçasının birbirlerine, yandan gelme bir zorlamaya ancak az dayanırken, bunları yukardan gelme bir zorlama ile birbirlerinden ayırmaya uğraşılınca, bu hususta çok büyük kuvvet harcamak gerekeceğini asla keşfedemez. Eğer söz konusu olanlar, tabiatla her zaman görülen olaylarla ancak uzaktan

uzağa andırmaları olan olaylarsa, bunların da ancak deneyle bilindiği gene kolayca teslim edilir; böylece hiç kimse, barutun patlaması yahut da mıknaatısın çekici etkisinin *a priori* bir takım kanıtlarla keşfedileceğini hiçbir zaman aklına bile getirmez. Bunun gibi eğer bir neticenin, karışık bir mekanizmaya veya bazı parçaların gizli birbirine girişine bağlı bulunduğu farz edilince, bu alanda edinilmiş bulunan bütün bilgi, zorluk duyulmaksızın, deneye yorulur. Sütle ekmeğin, meselâ aslanla kaplana değil de, insanın beslenmesine elverişli bir gıda oluşunun en son sebebini gösterebilmekle kim, yerinde olarak, övünebilir ki?

Lâkin söze konu olan olaylar, eğer, dünyaya geldiğimiz günden beri kendilerine alıştığımız ve, tabiatın diğer olaylarının topuyla sıkı bir-andırma gösterdiklerinden dolayı, parçaların birbirine girmesine değil de, sanıldığına göre, objelerin basit niteliklerine tâbi bulunan olaylarsa, o zaman, aynı gerçek, ilk bakışta, besbelli görünmiyebilir. Gerçekten biz, bu neticeleri, aklımızın salt bir işleviyle ve deneye başvurmaksızın keşfedebileceğimizi düşünmeye eğilimli bulunuruz. Öyle sanırız ki şayet bizi bu dünyaya ansızın sokuvermiş olsalardı, biz, gene de, bir itimle itilen bir bilâdo topunun, bu hareketini başka bir topa geçireceğini ve, bu sebeple, bu alanda hükmümüzü verebilmek üzere, olayı beklemeye hiç de lüzum olmadığını, daha ilk bakışta, çikarsayabilirdik. İşte alışkanlığın neticesi böyle-

dir: hükmünü en kuvvetli bir şekilde sürdüğü zaman, tabîî cahilliğimizi gizler, hattâ kendisini de gizleyip sırf kendini, bize, en büyük kudretiyle gösterdiği için hiçbir rol oynamıyor gibi görünür.

Fakat tabiatın bütün kanunlarını ve cisimlerin bütün özelliklerini bize tanıtan, yalnız ve ancak deney olduğuna bizi inandırmakta, bundan sonra ortaya konacak düşünceler belki de yetecektir. Bize bir obje gösterilsin ve, hiçbir evvelki gözleme başvurmaksızın, bu objeden çıkacak netice hakkında bizden hüküm vermemiz istensin: işte zihnin, bu işlemi ne suretle yerine getirmesi lâzım geleceğini lûtfen bana söylemenizi rica ederim. Zihnin, bu objenin neticesi diye göstereceği herhangi bir olayı ya icat yahut da hayal etmesi gerekir ki bu icat da, besbelli ki, tamamen rasgeledir ve başka bir şey olamaz da. Zihnin, hattâ en titiz incelemenin, en dikkatli araştırmanın sonunda dahi olsa, zihnin, neticeyi bu sözde sebepte keşfetmesi, katiyyen imkânsızdır. Zira netice sebepten büsbütün başkadır ve, bundan ötürü de, biri ötekinin bilgisinden çıkarılamaz. İkinci bilârdı topunu canlandıran hareketle birinciye canlandıran hareket, birbirlerinden mutlak surette ayrı olan iki olaydır; şu kadar ki ilk harekette, ikinciye dair en ufak bir işareti bize ima edebilecek hiçbir şey yoktur. Havaya kaldırılan, sonra da desteğinden mahrum edilen bir taş veya bir maden parçası, hemen yere düşer: lâkin biz, hali *a priori* olarak

ele alırsak, taşın veya madenin durumunda, yukarıya-doğru yükselme hareketinden ziyade aşağı doğru inen yahut da başka türlü olan herhangi bir hareket fikrini meydana getirecek herhangi bir şey bulabilir miyiz?

Bunun gibi tecrübeye başvurmadığımız müddetçe, tabii olaylar alanında belirli bir sonucu ilk defa olmak üzere, hayal eden veya icadeden zihnin işlevi nasıl rasgele işe, bunun gibi, sebeple neticeyi bir araya getirecek ve bu sebebin aksiyonundan başka bir neticenin meydana gelmesini imkânsız kılacak olan bu sözde bağı, bu sözde irtibatı da, öylece, keyfi saymamız lâzımdır. Meselâ ben, bir bilâldo topunun, ötekine, dosdoğru bir hat üzerinden ilerlediğini gördüğüm zaman, hattâ ikinci toptaki hareketin ya dokunma veya itilme neticesi olduğu aklıma geldiği farz edilse bile, aynı sebepten, şimdiki olaydan bambaşka olan daha biñbir olayın meydana gelebileceğini tasavvur edemez miyim? Bu topların her ikisi de, tam hareketsizlik içinde kalamazlar mı? Yahut birinci top, doğru bir hat üzerinden geri dönemez, yahut da ikinciden, herhangi bir hattı veya istikameti takiben, ayrılamaz mı? Bu varsayımların hepsi de, hem düzenli hem de akla yakındır. Şu halde, ötekilerinden daha az insicamlı ve daha az akla yakın olmıyan bir varsayımı tercih etmemiz niçin icabetsin? İstedığımız kadar *a priori* olarak yargılayalım: gene de bu tercihin mânasını ve dayanağını keşfedecek duruma gelemeyiz.

Tek sözle, demek ki her netice, sebebinden ayrı olan bir olaydır. Şu halde neticeyi sebebin içinde keşfetmek, imkânsızdır; şöyle ki zihin, bu neticeyi, ilk defa olarak icat veya idrak ettiği zaman, *a priori* olarak, bu ancak, tamamen rasgele bir surette olabilir. Netice, bize ima veya telkin edilmiş bulunduğu zaman dahi, bu neticeyi sebebe bağlayan bağ,¹ bize, ister istemez keyfi görünür, zira, akıl ve idrakin gözünde, daima bir sürü neticeler daha vardır ki bunlar, akıla, aynı derecede tutarlı ve tabii görünürler. Demek ki gözlem ve deneyin yardımı olmaksızın, tek bir olayı tâyine, bir sebebi veya bir neticeyi çıkarsamaya kalkışmamız boştur.

Şimdi mâkul ve mütevazı adına lââyık bir filozofun, herhangi bir tabiat olayının en son sebebini belirtmek veya kâinatta tek bir sonuç meydana getiren bir kuvvetin aksiyonunu açıkça göstermek iddiasında hiçbir zaman bulunmamış olduğunun sebebini belki keşfedebiliriz. İnsan aklının bütün çaba ve gayretinin, tabii olayların meydana getirici prensiplerini basitleştirmek ve özel neticelerin çokluğunu da, andırma (*analogy*), deney ve gözlem üzerine kurulu usavurmalar vasıtasıyla, birkaç genel sebebe geri götürmeyi başarmaktan ibaret bulunduğu teslim ve itiraf ediliyor. Lâkin bu genel sebeplerin sebeplerine gelince, bunları keşfetmek yolunda boş yere uğraşıyoruz: zira bu alandaki özel açıklamaların hiçbirisi, bizi asla memnun edemez. Bu asıllar ve bu son prensipler, insanın merak

ve araştırmalarından iyice saklanıp kaçıyorlar. Elâstikiyet, ağırlık ve yerçekimi, parçaların birbirine yapışma kuvveti, hareketin itimle sırayeti: işte, eninde sonunda, tabiatıta keşfedebileceğimiz son prensipler, son sebepler, bunlar olsa gerektir: hattâ araştırmalarımızın ve usavurmalarımızın sağlamlığı sayesinde, özel olayları bu genel prensiplere geri götürür veya götürmeye yaklaşırsak, gene kendimizi oldukça mutlu saymalıyız. Fiziksel araştırmalar alanında, en yetkin felsefe, ancak cahilliğimizin sınırlarını biraz olsun geriletmekten başka bir şey yapmadığı gibi, mânevi veya metafizik araştırmalar alanında da, en mükemmel felsefe, belki de ancak bu cahilliğimizdir genişliğini gözümüzün önüne serip büyütmekten başka şeye yaramaz. Şu halde, her türlü felsefi spekülasyonun neticesi, dikkatimizi, insanın, basiretsizliğiyle kısa görüşü ve aczi üzerine çekmektir, şu kadar ki, kendisinden kaçmak veya kendisiyle karşılaşmamak yolunda ne kadar gayret sarf edersek edelim, bu netice, her fırsatta, karşımıza dikilip durur.

İstenirse, tabiat felsefesinin yardımına, usavurmalarının sahilliği sayesinde yerinde olarak nam kazanmış olan geometri çağrılın: geometri de, ne bu kusura çare bulmaya ne de, bizi, son sebeplerin bilgisine kadar götürmeye asla muktedir olamayacaktır. Tatbiki matematiklerin (*mixed mathematics*) bütün kolları, tabiatın, kendi işlevlerini tâbi tuttuğu bazı kanunlar kurmuş olduğu varsayımından hareket ederler; ve gerek bu

kanunların keşfi yolunda deneye yardım etmek, gerekse bu kanunların bazı özel hallerdeki etkilerinin ne olacağını tâyin için — ki bu etki, bu özel hallerde belirli bir uzaklık ve nicelik derecesine tâbidir — soyut usavurmalara başvurulur. Meselâ, şu, hareketin deneyle bulunmuş olan bir kanunudur: hareket halinde bulunan bir cismin hızı veya gücü, hacım ve hızı ile terkip oranındadır; bundan böyle, küçük bir kuvvet, — şayet herhangi bir konbinezon veya mekanizma yardımıyla, bu kuvvetin sürati, zıt olan kuvvetinkine üstün kılınacak şekilde artırılabilirse — daha büyük bir engeli yok edebilir, yahut da daha büyük bir ağırlığı kaldırabilir. Geometri, bu kanunun tatbikinde, faraza şu veya bu nevi makineye girebilen bütün öğeleri ve bütün geometrik şekillerin tam büyüklüklerini sağlamakla, bize yardım edebilir: fakat kanunun kendisinin keşfi, ancak ve yalnız deney sayesinde; şöyle ki dünyanın olanca soyut usavurmaları bir araya gelse, gene de bizi bu keşif yolunda bir adım daha ileriye götürmezler. Biz, objede veya sebepte ancak zihnimizin her gözlemde bağımsız olarak kavradığı şeyi dikkate almak suretiyle, *a priori* olarak usavurma yürüttüğümüz müddetçe, bu objenin, bize, meselâ kendi neticesi gibi başka bir objenin kavramını jma etmesi, her zaman için, imkânsızdır; hele birini ötekine bağlayan çözülmez ve bozulmaz bağı bize gösterivermesi, büsbütün imkânsız! Nitekim kristalin sıcaklığın, buzun da soğğun neticesi oldu-

ğunu, bu öğelerin işleyiş tarzıyla peşinen yakınlık peyda etmiş olmaksızın, usavurma ve çıkar-sama yoluyla keşfetmek için, pek büyük bir anlayış sahibi olmak gerektir.

II

Fakat evvelce ortaya koymuş olduğumuz soruya, müsamaha ile karşılanmaya değer bir cevap vermeyi henüz başaramadık. Her hal çaresi, önceki kadar çetin olan yeni bir soru meydana çıkarıyor ve, bizi, daha başka araştırmalara götürüyor. Eğer: *olguya ait bir şeyle ilgili olan her usavurmanın özü ve tabiatı nedir?* sorusu sorulacak olursa, buna, bu usavurmaların sebeple netice bağlantısı üzerine kurulu oldukları cevabını vermek, yerinde olur gibi görünüyor. Şimdi ise: *bu bağlantıyla ilgili olan bütün usavurmalarımızın temeli nedir?* diye sorulacak olursa, bu soruya tek bir kelime ile cevap verilebilir: *deney*. Lâkin eğer araştırma hevesimizi daha derine götürüp işin daha incesine gider de bu defa: *deneye göre meydana getirdiğimiz bütün vargıların temeli nedir?* diye sorarsak bu, ortaya yeni bir problem çıkarıyor ki bunun ayıklanıp çözümlenmesi, büsbütün çetin olabilir. Üstün bir, sezîş ve beceriklilik taslayıp ukalâca hal ve tavırlar takınan bazı filozoflar, kendilerine soru sormak isteğinde bulunan kimselerle karşılaştıklarında, hayli zor duruma girmiş olurlar; zira bu kimseler, bu filozofları sığındıkları köşelerin hepsinden dışarı uğrattırlar ve nihayet

filân veya falan tehlikeli ikilem içerisine hapsedmeye muvaffak olurlar. İşte biz de, böylece, şaşırtılıp susturulmaktansa, en iyisi, iddialarımızda alçak gönüllü olmak ve öteki berikinin işin zor tarafını bize karşı bir silâh diye çevirip kullanmasından önce davranıp bu zorluğu kendi kendimiz bulup meydana çıkarmalıyız. Bu suretle bilgisizliğimiz, bir çeşit meziyet haline gelebilir.

Bu bölümde kolay bir işi yerine getirmekle yetineceğim: ortaya konmuş olan soruya olumsuz bir cevap vermekten başka bir şeye kalkışmıyacağım. Tezim şudur: sebeple netice aksiyonlarım deneye bildiğimiz zaman bile, bu deneye göre meydana getirdiğimiz vargılar, ne usavurma, ne de idrakin herhangi bir işlevi üzerine kurulmuş *değildirler*. İşte açıklamaya ve müdafaasına çalışmamız gereken cevap, budur.

Herhalde itiraf etmek lâzımdır ki tabiat, bizi, bütün sırlarından çok uzak ve yabancı tutmakta olduğu gibi obielerin özelliklerinin tek kaynağı olan kudret ve prensiplerini bizden gizliyerek bu objelerin üstteki niteliklerinden ancak birkaçını tanımamıza izin vermiştir. Duyularımız, bize, ekmeğin rengini, ağırlığını ve kıvamını haber verir, fakat ne duyularımız ne de akıl ve kavrayışımız, ekmeği, insan vücudu için bir gıda ve bir destek yapan nitelikleri bildiremez. Görme veya dokunma da, bize cisimlerin fiilen hareketi üzerinde bir fikir verir; lâkin biz, hareket halindeki bir cismi sürükleyip ona ardsız arasız

yer değiştirtmeye kabiliyetli olan bu kuvvet, bu olağanüstü iktidar, bir cismin ancak başka bir cisme geçirtmek üzere kaybettiği kuvvet hakkın-da bir fikir edinebilmekten çok uzağız. Fakat tabiatın kudretleri [1] ve prensipleri hakkındaki cehlimize rağmen biz, aynı hissedilir nitelikleri görmekle, bunların, aynı gizli kudretlere tâbi ve bağlı olduklarını farz eder ve bunlardan, evvelce müşahade etmiş olduklarımıza benzer neticelerin meydana geleceklerini pekâlâ umarız. Bize, rengi ve kıvamı bakımından, evvelce birçok kere yediğimiz ekmeğe benziyen bir cisim göstersizler: deneyi, tereddüdetmeden, tekrarlar ve bu yeni cisimde, önceden ve kesinlikle aynı yiyeceği, aynı gıdayı görürüz. İmdi burada zihnin veya düşün-cenin temelini bilmeye pek istekli olduğum bir edimi (act) vardır. Hissedilir niteliklerle gizli kuvvetler arasında bilinen bir bağ olmadığı ve bunun neticesinde, zihni, bunların sürekli ve düzenli birleşikleri hakkında böyle bir vargıya getiren şeyin, tabiatlarında bulunan ve bilinen bir şey olmadığı herkesçe teslim edilir. Geçmiş deneye gelince, bunun, yalnız ve ancak bu deneye konu olmuş olan belirli objelere ve, ayrıca da, belirli zaman devresi—ve yalnız bunlar üzerinde—*doğrudan doğruya* ve *kesin* olarak haber verdiği kabul edilebilir. Fakat bu deneyin, gerek gelecek

[1] Kudret kelimesi, burada, geniş ve yayılmış anlamında kullanılmıştır. Bu tâbirin daha seçik bir surette açıklanması, bu kanıdı daha inandırıcı kılabilirdi. (VII. bölüme bakınız).

zamanlara, gerekse başka objelere — ki bu objeler, evvelki objelerle belki de yalnız görünüşte bir benzerlik gösteriyorlardır, (zira bunun aksi belgitlenemez) — uzatılıp kaplanması neden yerinde olsun? İşte bu, üzerinde ısrar edeceğim esaslı problemdir. Evvelce yediğim ekmek, beni beslemişti; yani bu şu demektir ki, bu gibi hissedilir nitelikleri haiz olan bir cisim, o zaman, bu çeşit gizli bazı kuvvetlere malikti: fakat bu böyle oldu diye, başka bir ekmeğin de, başka bir zamanda, beni gene beslemesi ve, böylece, aynı hissedilir niteliklerin hep ve mutlaka aynı gizli kuvvetlere sahibolması mı lâzımdır? Bu netice, hiçbir suretle, zorunlu görünmüyor: Hiç olmazsa, şurası kabul edilmelidir ki burada, zihin tarafından çıkarılmış bir netice, atılmış bir adım, yani, ortada, bir düşünce gidişi ve bir çıkarsama vardır ki açıklanmaya muhtaçtır. İşte şu: «Ben, *filân konunun daima filân etkiyle beraber gitmiş olduğunu gördüm*» ile «Ben, *önceden tahmin ediyorum ki görünüşte birbirlerine benzer olan dâba başka konular da gene birbirlerine benzer etkilerle beraber gideceklerdir*» şeklindeki şu iki önerme birbirinin aynı olmaktan çok uzaktır. Arzu ederseniz, bu önermelerden birinin, ötekinden, yerinde olarak çıkarsanabileceğini teslim ederim: hakikatta bunun daima ötekinden çıkarılageldiğini zaten biliyorum. Fakat eğer siz, bu çıkarmanın, bir usavurma zinciriyle meydana geldiğini iddia ederseniz, sizden, bu usavurmayı ortaya koymanızı isteyeceğim. Bu önermeler ara-

sındaki bağlantı, sezgisel (*intuitive*) değildir. Burada, zihnin bu çeşit bir çıkarsamada — şayet bu çıkarsama, usavurma ve kanıtlama ile yapılıyorsa — bulunmasına imkân veren bir aracıya ihtiyaç vardır. Ancak şunu itiraf etmeliyim ki bu aracının ne olduğu, anlayışımı çoktan aşıyor. Şöyle ki bu aracıyı meydana koymak, zaten bunun gerçekten var olduğunu iddia edip olguya ait şeylerle ilgili sonurgularımızın hepsinin kaynağı olduğunu ileri sürenlere düşer.

Şimdi eğer birçok kabiliyetli ve derin görüşlü filozof, araştırmalarını bu yana hasrederler, buna karşılık, içlerinden hiçbirisi, zihni, vardığı bu neticede destekliyebilecek hiçbir bağlayıcı önerme veya aracı basamak keşfetmeye güçlü olamazsa, o vakit, bu olumsuz kanıdın, muhakkak ki zamanla, büsbütün kandırıcı olması gerekir. Fakat problem henüz yeni olduğu için her okuyucunun bir kanıt kendi araştırmasından kaçıyor diye, bu kanıdın bundan böyle mevcut olmadığı sonurgusuna varmak yolunda, yalnız kendi görüş ve sezisine güvenmemesi, isabetli olur. Bunun için ise, belki daha çetin bir işe girişmeyi göze almak ve insan bilgisinin bütün kollarını sayıp dökmekle bu kolların hiçbirinin böyle bir kanıt sağlıyamıyacağını göstermeye çalışmak lüzumu vardır.

Bütün usavurmalar iki çeşide bölünebilir: biri, fikirlerin bağlantılarına dokunan *belgitsel usavurma*, öteki de, olguya ve var olmaya ait şeylere dokunan *mânevi usavurmadır*. Halde belgitsel kanıtların var olmaması, aşikâr gibi

görünüyor, zira tabiatın gidişinin değişebilmesi gibi görünürde deneyle tanımış olduklarımıza benziyen bir objenin de, ya başka veya zıt neticelerle beraber gitmesi, gelişmeyi içermez. Nasıl ki bulutlardan düşen ve başka her bakımdan, kara benziyen bir cismin, meselâ tuzun tadına veya ateşin bıraktığı izlenime malik olmasını, açık ve seçik olarak kavrayamaz mıyım? Bütün ağaçların aralık ve ocak aylarında çiçek açacakları, mayısla hazıranda ise solup kuruyacaklarını ileri süren önerme kadar kolay kavranabilir bir önerme olur mu? İmdi açıkça kavranabilir ve seçikçe anlaşılabilir olan herşey, hiçbir çelişmeyi içermez ve yanlışlığı da, bundan böyle, belgitlemsel bir kanıt veya soyut *a priori* bir usavurma ile hiçbir zaman ispat edilemez.

Şu halde eğer biz, bazı kanıtlar dolayısıyla, geçmiş deneye güvenmek ve geçmiş deneyi de gelecek hükmümüzün ölçüsü yapmak yolunu tutmuşsak, bu kanıtlar, yukardaki bölüm tarzına göre ya sadece olası, yahut da olguya ve gerçek varlığa ait şeylerle ilgili olanlar gibi olmalıdır. Fakat şayet bu çeşit usavurma üzerindeki açıklamamız sağlam ve memnuniyet verici sayılmışsa, burada meydana çıkması gereken şey, bu çeşit kanıtların var olmadığıdır. Varlıkla ilgili kanıtların hepsinin sebeple netice bağlantısı üzerine kurulu bulunduklarını, bu bağlantı üzerindeki bilgimizin tamamen deneyden geldiğini ve deneylik sonurgularımızın hepsinin, hep geleceğin geçmişe uygun olacağı faraziyesinden meydana çıktıklarını söylemiştik.

Bu böyle olduktan sonra, bu son varsayımın belgitlemesini olası veya varlığa dayanan kanıtlar yoluyla yapmaya çalışmak, herhalde kısır bir döngü içinde dönmek ve asıl belgitlemeye muhtaç olan noktanın kendisini, belgitlenmiş saymaktan başka bir şey olmayacaktır.

Hakikatta. deneyden çıkarılan bütün kanıtlar, tabii objeler arasında keşfettiğimiz ve, bu yüzden, bizi, bu gibi objelerden meydana geldiğini gördüklerimize benziyen neticeler beklemeye götüren benzerlik üzerine dayanırlar. Bundan böyle tecrübenin otoritesini tartışma veya insan hayatının bu büyük yol göstericisini hiçe saymaya yeltenecek ancak bir deli veya bir muvazenesiz olabileceğine göre, filozofun, deneye bu kudretli otoriteyi veren, aynı zamanda da, tabiatın türlü objeler arasına koymuş olduğu bu benzerlikten faydalanmamızı mümkün kılan insan tabiatının bu prensipini tetkik edecek kadar merak sahibi olması, herhalde yerinde görülecektir. Birbirlerine *benzer* görünen sebeplerden birbirlerine benzer neticeler bekleriz. Bu, bizim bütün tecrübelik sonurgularımızın özüdür. İmdi şurası meydana görünüyor ki bu sonurgu, akıl ve mantıktan meydana gelmiş olsaydı, alabildiğine uzun bir deney zincirinden geçmişmiş gibi, hem de tek bir hale dayanarak, yekten mükemmel olurdu. Fakat durum bambaşkadır. Meselâ yumurta kadar birbirine benziyen şey yoktur: bununla beraber görünürde böyle bir benzerlik var diye hiç kimsenin aklına, bütün yumurtaların aynı lezzet ve kıvamda ola-

cağı gelmez. Şu halde özel bir olay hakkında sağlam bir inan ve güven kazanmamız, ancak, bir takım birörnek deneylerden meydana gelme uzun bir gidişi görüp geçirmemizden sonra olur. Şimdi tek bir misale bakarak, bu tek misale göre hiçbir yönden başka olmıyan yüz misalden çıkardığı netice bu derece başka olan bu usavurma yolu hangisidir? Bu soruyu zorluk çıkarmaktan ziyade asıl bilgi edinmek amacıyle ortaya atıyorum. Bu çeşit bir usavurma tarzını ne bulabiliyor ne de tasarlıyabiliyorum. Fakat biri çıkar da bana bu bilgiyi bağışlar diye, zihnimi araştırmaya ve öğrenmeye her zaman hazır ve açık bulunduyorum.

Eğer birkaç birörnek deneye bakarak bizim hissedilir niteliklerle gizli kuvvetler arasında bir bağlantı çıkarsadığımız söylenecek olursa, itiraf etmeliyiz ki bu, başka tâbirlere dökülmüş olan aynı güçlükten başka bir şey değildir. Şu halde bu çıkarsama hangi kanıtlama gidişi üzerine dayanıyor? sorusu gene ortaya çıkmış oluyor. Birbirlerine bu kadar aykırı ve uzak düşen önermeleri birbirlerine bağlayan orta had, aracı fikirler nerede? Meselâ ekmekğin renk, kıvam ve daha başka hissedilir niteliklerinin kendiliklerinden, vücudu beslemek ve tutmakla ilgili gizli kuvvetlerle hiçbir bağlantıları yok görüldüğü teslim edilir. Zira aksi halde, bu hissedilir niteliklerden daha ilk görüşümüzde, ve tecrübenin yardımı olmaksızın, bu gizli kuvvetleri çıkarsayabildik, ki bu da, hem bütün filozofların oylarının

hem de olguların açık şahitliğinin tersine olur. Şu halde gerek kuvvetlerin, gerekse bütün objelerin etkileri üzerindeki tabii bilgisizliğimiz olduğu gibi kabul edilsin. Bakalım deney, bu çözümleme çaresini nasıl buluyor? Deney, bize, sadece bazı objelerden meydana gelen birkaç bir-örnek netice gösterir ve şu özel objelerin şu özel anda filân kudretler veya falan kuvvetlerle cihazlanmış bulunduğunu öğretir. Buna göre biz de, bunlara benzer hissedilir niteliklerle cihazlanmış yeni bir obje karşımıza getirilince, evvelkilerine benzer kudret ve kuvvetler bekler ve gene benzer bir netice umarız. Bunun gibi rengi ve kıvamı ekmeğinkilere benzer bir cisimden aynı gıda ve beslenme nitelikleri bekleriz. Lâkin bu, herhalde, zihnin bir adım veya ilerlemesidir ki izaha lüzum gösterir. Meselâ bir insan: «*Bütün geçmiş hal ve misallerde, ben, bu gibi gizli kuvvetlerle beraber bu gibi hissedilir nitelikler gördüm*» dediği zamanla: «*Bu gibi hissedilir nitelikler, daima, bu gibi gizli kuvvetlere bağlı bulunacaktır*» dediği zaman lüzumsuz bir tekrarda bulunmuş ve bilineni bildirmek kabilinden bir şey söylemiş olmakla suçlandırılmıyacağı gibi bu önermeler de, hiçbir yönden, birbirinin aynı değildir. Ancak siz, bu önermelerden biri, ötekinden çıkarılmış bir çıkarsamadır, diyorsunuz. Fakat şunu da itiraf etmelisiniz ki bu çıkarsama sezgisel olmadığı gibi belgitlemsel de değildir: o halde, acaba bu çıkarsamanın tabiatı nedir? Deneylik olduğunu söylesek, bir savı kanıtsama

(petitio principii) ya düşmüş oluruz. Zira deneyden çıkarılan bütün çıkarsamalar, temel olarak, geleceğin geçmişe benziyeceğini, ve birbirlerine benzer kuvvetlerin birbirlerine benzer hissedilir niteliklere bağlı bulunacaklarını içerirler. Eğer tabiatın seyrinin değişebileceği, ve geçmişin gelecek için hükümlü olabileceği üzerinde azçok bir şüphe varsa, her deney boş olur ve herhangi bir çıkarsamanın veya sonurgunun çıkarılmasına imkân veremez. Şu halde deneyden çıkarılmış kanıtların — bu kanıtlar ne olursa olsun — geçmişle geleceğin bu benzerliğini belgitlemesi, — mademki bütün bu kanıtlar bu benzerliğin varsayılması üzerine kurulmuştur — imkânsızdır. Olup biten şeylerin gidişinin şimdiye kadar ne derece düzenli olduğu kabul edilirse edilsin, bu kabulün kendisi, tek başına, — eğer ortada yeni bir kanıt veya yeni bir çıkarsama yoksa — gelecekte de seyrin böyle gideceğini belgitlemeye yetmez. Cisimlerin tabiatını, geçmişteki deneyiniz sayesinde öğrenmiş olduğunuzu iddia etmeniz de boştur. Bu cisimlerin gizli tabiatı ve dolayısıyla, bütün etki ve bütün nüfuzları, hissedilir niteliklerinde hiçbir değişiklik olmaksızın değişebilirler. Bu, bazan ve birkaç obje hakkında da böyle oluyor: şu halde niçin daima ve bütün objeler hakkında olmasın? Sizi bu varsayıma karşı korunmuş ve emin kılan, hangi mantık ve kanıtlama gidişidir? Diyorsunuz ki hayat pratikim şüphelerimi yok ediyor. Lâkin bu suretle sorunun amacı üzerinde yanılmış

oluyorsunuz. Ben, pratik hayatta etken ve işler olmak bakımından, bu nokta hususunda büsbütün doyurulmuş bulunuyorum; fakat filozof bulunmak bakımından, hem de, içimde septisizm demiyelim, ancak biraz merak olduğundan, bu çıkarsamanın temelini öğrenmek arzusundayım. Oysaki şimdiye kadar hiçbir okuma, hiçbir araştırma, ortaya koyduğum zorluğu gidermeye veya bu derece önemli bir konuda beni memnun etmeye elverişli olamamıştır. Şu halde, — bu hususta bir hal çaresi elde etmek bakımından ancak zayıf bir ümidim olmasına rağmen — gene de bu zorluğu herkesin önüne sermekten daha iyi bir şey yapabilir miyim? Hiç olmazsa, bu sayede, bilgimizi artırmamak bile, bilgisizliğimizin farkına varmış oluruz.

İtiraf etmeliyim ki kendi araştırmasından kaçırverdi diye bir kanıdın hakikatta var olmadığı sonucuna varan kimse, affedilmez bir küstahlıkla suçludur. Şunu da itiraf etmeliyim ki bütün bilginlerin, birçok devirlerde bu konu üzerinde neticesiz araştırmalar yürütmüş olmalarına rağmen, bu konunun, ister istemez, her türlü insan anlayışını aştığını mutlaka çıkarsamak da, belki gene ulu orta ve boş bir cüretlilik olur. Hattâ bilginimizin bütün kaynaklarını incelesek, ve bunların bu çeşit bir konu için elverişsiz olduğu neticesini çıkarsak bile, gene de ya bu sayıp dökmenin tam olmadığı veya incelemenin doğru bulunmadığı hakkında bir şüphe kalabilir. Fakat şimdiki konuyu göz önünde bulundurursak,

ortada, her türlü cüretlilik ithamını veya aldanma şüphesini giderir gibi görünen bazı görüşler vardır.

Muhakkaktır ki en cahil ve en ahmak köylüler, — hattâ ufacık çocuklar, hattâ vahşi hayvanlar— deney sayesinde ilerlerler ve tabiata ait şeylerin niteliklerini, bunlardan meydana çıkan neticeleri gözlemliyeye gözlemliyeye öğrenirler. Meselâ çocuk mumun alevine dokunmak yüzünden acı duyumunu hissetti mi, artık elini hiçbir mumma sürmemiye gayret eder; fakat, aynı zamanda, hissedilir nitelikleriyle görünüşü bakımından bunun aynı olan bir sebepten gene aynı olan bir netice bekler. Böylece eğer siz, çocuğun idrakinin bu sonurguya şu veya bu kanıtlama gidişi veyahut dikkatli bir düşünce yoluyla yöneltilmiş olduğunu iddia edecek olursanız, sizden, haklı olarak, bu kanıtlamayı meydana koymanızı isteyebilirim. Şu kadar ki siz de, bu kadar dürüst bir isteği reddetmekte, hiçbir sebep ve bahane bulamazsınız. Kanıtlamanın çetrefil olduğunu ve, bu yüzden, gözümüzden kaçabilmesi ihtimali bulunduğunu ileri süremezsınız; zira küçük bir çocuğun kabiliyetine göre bile, kavrandığını itiraf ediyorsunuz. Şu halde eğer bir an tereddüdeder veya düşünüp taşındıktan sonra, ortaya herhangi karışık veya kılı kırka yaran bir kanıt koyarsanız, o zaman, âdeta problemi elden bırakmış ve geçmişin geleceğe benzerliğini var farz edip görünürde bizi birbirine benzer olan sebeplerden gene birbirlerine benzer neticeler bek-

lemeye götüren şeyin, usavurma olmadığını itiraf etmiş olursunuz. İşte bu bölümde ortaya koymağa niyetlenmiş olduğum önerme, buydu. Eğer haklıysam, önemli bir keşifte bulundum iddiasında değilim. Haksıysam, gerçekten çok geri kalmış bir öğrenci olduğumu itiraf zorunda kalırım; zira, bu takdirde, beşiğimden çıkmadan çok önce, bana iyice yakın ve biliniyor gibi gelen bir kamdı, şimdi, kavrayamamak durumunda bulunmuş olurum.

V. BÖLÜM

BU ŞÜPHELERİN SEPTİK ÇÖZÜMLENME ÇARESİ

I

Tıpkı din tutkusu gibi felsefe tutkusunun da şu mahzuru var gibi görünüyor ki amacı, ahlâkımızı düzeltmek ve kusurlarımızı kökünden yoketmek olduğu halde, tedbirsizce idare edildikte, insanın üstün gelen eğilimini besliyerek zihnini de, esasen insanın tabiat ve mizacı dolayısıyla fazla çeken tarafa doğru, büsbütün kuvvetlenmiş bir kararla çelmekten başka bir şeye yaramaması mümkündür. Gerçekten hakim filozofun yüksek ahlâkına heves etmek ve zevklerimiz de, yalnız kendi varlığımıza hasra çalışmak suretiyle, sonunda, kendi felsefemizi Epiktetos'la öteki Stoa'cıların — benciliğin nispeten incelmış bir sisteminden ibaret olan — felsefelerine benzetip usavurmalarımızda da, kendimizi, her türlü sosyal zevk in olduğu kadar her türlü erdemin de dışına çıkabiliriz. Esasen dikkatimizi insan ömrünün boşluğu üzerine çevirip bütün düşüncelerimizi de servet ve şatafatının hiçlik ve geçiciliğini incelemeye hasrederken bütün yaptığımız, dünya dindinmesinden ve işgüç hayatının angarya ve hayhuyundan nefret edip kendini alabildiğine

memnun etme yolunda sebep veya bahane arıyan kendi tabii hareketsizlik ve tembelliğimizin ekmeğine, belki de, yağ sürmekten başka bir şey değildir. Bununla beraber bir çeşit felsefe de vardır ki, bu mahzuru pek öyle göstermiyor gibidir; bunun sebebi, bu çeşit felsefenin insan zihninin zabtûrabta gelmiyen hiçbir tutkusuyla uzlaşamayışı gibi, aynı zamanda, insanın herhangi tabii bir eğilimiyle de bağdaşamayıydı. bu felsefe, Akademik veya Septik felsefedir. Akademiyacılar, daima şüphe ve hükümden geri durmadan, acele kararlara varmanın tehlikesinden bahsedip insan anlayışının inceleme ve araştırmalarını çok dar sınırlara münhasır kılmaktan ve alelâde hayat ve pratiğin sınırları içinde bulunmıyan bütün spekülâsyonlardan vazgeçmekten demvururlar. Şu halde bu çeşit bir felsefe için, zihnin tembelliği, atalet ve kaygısızlığı basiretsiz kibir ve azameti, yüksekten atan iddiaları, ve yanlış inanlara saplanan sadillliği kadar zıt ve aykırı bir şey olamaz. Bu felsefenin karşısında hakikata karşı duyulan aşk müstesna olmak şartıyla — ki bu da, hiçbir zaman fazla denilebilecek bir dereceye ne vardırılabilir ne de vardırılmıştır — hayal kırıklığına uğrıyarak rahatı bozulmıyan bir tutku yoktur. Demek ki hemen olay ve misalde, zararsız ve süçsüz olması gereken bu felsefenin bu kadar esassız şikâyet, sitem ve yermelere konu olabilmesi, hayretverici olmaktan geri kalmamaktadır. Fakat bu felsefeyi herkesin kin ve nefretine asıl

açık bırakan şey, belki de, onu günahsız kılan şeyin ta kendisidir. Gerçekten bu felsefe, hiçbir yolsuz tutkuya yüz vermemek suretiyle, kendisine az taraflı kazanıyor. Öte yandan da, bir sürü düşkünlük, kusur ve densizliklere karşı durmak neticesi, bol bol düşman ediniyor ki bunlar, tersine onu, açık saçık, kutsallıktan soyulmuş ve dinsiz imansız olmakla damgalayıp. lekelemekten geri durmuyorlar.

Bundan başka, bu felsefenin, bir yandan araştırmalarımızı alelâde hayata hasretmeye çalışırken, öte yandan bu pratik hayatın usavurmalarının temellerini alttan alta çürütmesinden ve şüphelerini, her türlü spekülâsyona olduğu kadar, her türlü aksiyon ve hareketi de yokedecek dereceye vardırmasından endişelenmeye yer yoktur. Tabiat, ne yapıp yapıp kendi hak ve yetkilerini, her zaman, gözetler ve, eninde sonunda, herhangi soyut bir usavurma ve düşünüşe üstün gelir. Biz, meselâ, evvelki bölümde yaptığımız gibi, deneyden edindiğimiz bütün usavurmalarda, zihnin anlayışının herhangi bir belge prosesüsü veya kanıtlama zinciri tarafından desteklenmemiş olan bir adım attığına hükmedecek olsak bile, bilginizin hemen hepsinin tabi bulunduğu bu usavurma ve çıkarsamaların bu çeşit bir buluştan hiçbir zaman uygulanmaları tehlikesi de yoktur. Eğer zihin bu adımı atmaya belge yoluyla götürülmemişse, aynı derecede ağır çeken ve otoriteye sahibolan başka bir prensiple bu yolda yöneltilmelidir. Bu pren-

sip de, insan tabiatı aynı kaldığı müddetçe, yetkisini muhafaza edecektir. Bu bakımdan bu prensipin ne olduğu, araştırma zahmetine fazlasıyla değer bulunmaktadır.

Bir insan tasarlayınız ki usavurma ve düşüncenin en kuvvetli yetkileriyle cihazlanmış olmakla beraber dünyaya apansız getirilmiş olsun: bu insan, şüphe yok ki, derhal sürekli bir eşya ve konu zincirlemesi ve bir olayın diğerini takibettiğini gözleyecek, fakat bundan ileri varan herhangi bir şeyi keşfedemeyecektir. Esasen herhangi bir usavurma yoluyla de sebep ve netice bağlantısına varmaya evvelâ kabiliyetli olamayacaktır. Zira bütün tabii işlevlerin yerine getirilmesini sağlayan özel kuvvetler, hiçbir zaman duyulara görünmezler; bunun gibi, keza sırf bir olay ve misaldeki tek bir olay ötekinden önce geliyor diye, bundan böyle, birinin sebep, ötekinin netice olduğu sonucunu çıkarmak da, akıl ve mantığa uygun düşmez. Nasıl ki bunların birbirine bağlantısı rasgele ve tesadüfe göre olabilir. Bundan dolayı, birinin görünmesinden ötekinin varlığını uslamlamakta hiçbir sebep bulunmayabilir. Sözün kısası, tek sözle, bu durumda bir insan, daha büyük bir deney edinince, herhangi bir olaya ait olan tasarlamayı hiçbir zaman kullanamaz, veya bellek ve duyularında doğrudan doğruya hazır bulunmuş olandan gayri hiçbir şeyden emin olamazdı.

Gene farz ediniz ki bu insan, daha fazla deney edinmiş ve, dünyada alışkın olunan eşya, konu

ve olguların her zaman birlikte olduklarını göz-
liyecek kadar uzun bir zaman yaşamış olsun:
şimdi, acaba bu insanın bu deneyinin sonucu
nedir? Bu kimse, bir objenin görünüşünden he-
men ötekinin var olduğunu çıkarırsar. Bununla
beraber, bütün bu deneyinden objenin birinin öte-
kini meydana getirmesini gerektiren gizli kuv-
vet üzerinde herhangi bir fikir veya bilgi edin-
miş bulunmaz, fazla olarak, bu çıkarsamada
bulunmaya sevk edilmiş olması da, herhangi bir
usavurma prosesüsü dolayısıyla değildir. Bu kim-
se, kendisini bu neticeyi çıkarmayı kararlaştırmış
hisseder ve, bundan böyle, anlayışının bu işlem-
de hiçbir payı olmadığına kanaat getirmiş olsa
bile, aynı düşünce akışını takipte devam eder.
Nasıl ki kendisini böyle bir neticeye varmaya gö-
türen başka bir prensip daha vardır.

Bu prensip, âdet veya alışkanlıktır. Zira her-
hangi bir özel fiil veya işlemin tekrarlanmasının
anlayışın herhangi bir usavurması veya prose-
süsü dolayısıyla harekete getirilmeksizin, aynı
fiil ve işleri yeniden yapmak eğilimini meydana
getirdiğini nerede görürsek görelim, biz daima,
bu eğilimin âdet neticesi olduğunu söyleriz. An-
cak bu kelimeyi kullanmakla, böyle bir eğilimin
en son sebebini ortaya koymuş olmak iddiasında
değiliz. Biz, sadece, insan tabiatının evrensel
çapta tanınmış olan ve, etki ve neticeleri bakımın-
dan iyice bilinen bir prensipine işaret ediyoruz.
Belki de, araştırmalarımızı daha ileri götürmeyip
bu sebebin sebebini de tâyin edemeyiz. An

bunu deneyden edindiğimiz bütün neticelerimiz için tâyin edebileceğimiz en son prensip diye kabul edip bununla yetinmemiz gerekir. Yetilerimiz bizi daha öteye götüremiyor diye, bunların böyle hudutlu oluşundan sızlanıp şikâyetçi olmaksızın bu kadar ilerliyebilmiş olmamız da, yeter bir memnunluktur. Ve meselâ — sıcaklıkla alev, ağırlıkla sertlik gibi — iki konunun daimî beraberliğine göre sırf âdet üzere birinin görülüşünden ötekinkini umduğumuzu iddia ettiğimiz zaman, burada, bu suretle, doğru olmasa bile hiç değilse, çok anlaşılır bir önerme ileri sürdüğümüz muhakkaktır. Bir varsayıma, işte şu güçlüğü, yani tek bir misalden çıkarmaya kabiliyetli olamadığımız bir çıkarsamayı bin misalden çıkarmaya — ki bu tek olan misal, bunlardan hiçbir bakımdan farklı bulunmamaktadır — neden dolayı muktedir olduğumuzu izah edebilen tek varsayım gibi görünmektedir. Akıl ve muhakeme, bu türlü bir çeşitlilikten âcizdir. Aklın bir yuvarlağı mütalâa etmekten çıkardığı sonuçlar, kâinattaki bütün yuvarlakları incelemekle elde edeceği sonuçların aynıdır. Fakat hiç kimse, tek bir cismin bir diğeri tarafından harekete getirildiğini gördükten sonra, buna benzer bir itmeden sonra başka herhangi bir cismin de hareket edeceğini çıkarsayamaz. Bu böyle olunca, deneyden yapılan bütün çıkarsamalar, usavurmanın değil de, ancak alışkanlığın neticeleridir [1].

[1] *Maddî, mânevî, siyasi* konular hakkında bile kalem yürüten yazarlar için akıl ve *tacrübeyi* birbirin-

Demek ki insan hayatının bellibaşlı kılavuzu, alışkanlıktır. Tecrübemizi kendimiz için faydalı kılan ve bize, gelecek için, geçmişte görülmüş olayla-

den ayırmak ve bu kanıtlama çeşitlerinin birbirinden tamamen farklı olduklarını farz etmekten daha faydalı bir şey yoktur. Birinciler, sırf zihin yetilerimizin neticesi şeklinde kavranırlar ki bu yetiler, eşyanın tabiatında *a priori* olarak ele almak ve bunların faaliyetlerinden meydana gelmek gereken etki ve neticeleri incelemek suretiyle ilim ve felsefenin belirli prensiplerini kurarlar. İkincilerin ise, tamamen duyu ve gözlemden çıktıkları farz edilir ki bunlar sayesinde, biz, belirli konu ve eşyaların faaliyetinden fiilen meydana gelmiş olanı öğrenir ve bundan böyle, gelecekte, bunlardan ne ortaya çıkacağını çıkarsamaya kabiliyetli oluruz. Böylece, meselâ idarî hükümetin sınır ve kayıt altına almaları ve kanuna uygun bir konstitüsyon fikri, ya insan tabiatının güvenilmezliği ve bozulmuşluğu üzerine düşünmekle hiçbir insana sınırsız otorite emanet edilemeyeceğini öğreten akıl ve mantık yoluyla, veya tutkunun, her çağda ve her memlekette, bu derece tedbirsizce bağışlanan bu itimadın ne büyük suiistimallere varmış olduğunu bize haber veren *deney* ve tarih bakımından müdafaa edilebilir.

Akılla deney arasındaki aynı fark, hayattaki davranma tarzımızla ilgili bütün görüşlerimizde de kendini belli eder: bu itibarla, meselâ tecrübe görmüş bir devlet adamı, bir general, bir doktor veya tüccara itimat edilir ve kendisine tâbi olunurken, deney görmemiş bir aceminin de tabii eğilim ve kabiliyetleri ne olursa olsun, rağbet görmeyip küçümsenir. Akıl ve usavurmanın, filânca belirli hareket tarzlarının falanca belirli şartlar içerisindeki neticeleri hakkında çok isabetli tahminlerde bulunabileceği kabul edilmekle beraber, inceleme ve düşünceden çıkarılmış olan kural ve düsturlara istikrar ve kesinlik vermek kabiliyeti bakımından tek olan

rın akışına benzer bir akış umduran, yalnız bu prensiptir. Alışkanlığın etki ve nüfuzu olmasaydı, biz, bellek ve duyular için doğrudan doğruya

tecrübenin yardımı olmaksızın. akıl ve muhakemenin bile noksan olduğu kabul edilir.

Fakat bu ayırdetmenin, hayatın hem faaliyet hem de düşünmeye ait sahnelerinde, evrensel olarak kabul edilmiş olmasına rağmen, esas bakımından yanlış, veya, hiç değilse, sathi olduğunu ortaya koymaktan çekinmiyeyim.

Eğer biz, yukarda sayılan ilimlerin herhangi birinde sırf usavurma neticeleri farz edilen belgeleri incelersek, bunların, eninde sonunda, gene şu veya bu prensip veya neticeye vardıkları görülecektir ki biz, bu prensip veya netice için, gözlem ve deneyden başka bir sebep gösteremeyiz. Bir yandan bunlar, diğer yandan da, orta malı olmak bakımından salt tecrübenin neticesi sayılan bu düstur ve kurallar arasındaki tek fark, birincilerin hal ve şartlarını ayırdetmek, ve neticelerini tâyin yolunda gizlemiş olduğumuz şey, üzerinde bir düşünce prosesüsü ve biraz da düşünce yürütülmeksizin tesbit edilemeyecekleridir: oysaki ikincilerde, tecrübesini edinmiş olduğumuz olay, herhangi bir belirli durumun neticesi olmak üzere, çıkarsadığımız neticeye göre tamamen ve iyice yakındır. Bir Tiberius'un veya Neron'un tarihi, bizim, hükümdarlarımız da böyle kanun ve senatoların kayıt altına almalarından kurtulmuş oldukları takdirde, bizi, buna benzer bir istibdatla karşılaşmaktan korkutur: lâkin hususî hayatta, herhangi bir hile veya zulmün görülmesi, insan tabiatının genel bozukluk ve fesadının bir misalini vermesi ve bize, insanlara tam bir itimat beslemekle, karşılaşmamız muhakkak olan tehlikeyi göstermesi bakımından, biraz düşünce yürütmenin sayesinde, aynı endişe ve çekingenliği vermekten geri durmaz. Her iki takdirde de, çıkarsama ve sonurgumuzun, eninde sonunda, temeli olan şey, deneydir.

hazır olanın ötesindeki her olgudan tamamen habersiz olacaktık. Vasıtaları gayelere uydurmanın veya tabiî kuvvet ve kabiliyetlerimizi herhangi bir neticenin meydana gelmesinde kullanmayı hiçbir zaman bilemezdik. Buna göre, hem spekülâsyonun herhangi bir kısmı, hem de her türlü aksiyon sona ererdi.

Zaten kendisi, şahsen, ne kadar genç ve tecrübesiz olursa olsun, insanların iş ve meşgaleleriyle hayatta davranışının tâyini hususlarında sırf gözleme dayanarak birçok genel ve doğru kural ve düsturları edinmemiş olan bir adam yoktur; şurası da itiraf edilmelidir ki bir insan, bu düstur ve kuralları tatbika koyulunca, hem zaman hem de, daha geniş bir deney meydana gelip bu düstur ve kuralları kaplamlandırınca ve insanın kendisine bunların yerinde bir kullanış ve tatbikını öğretinceye kadar, bu insan son derece hata işlemeye kabiliyetli bulunur. Her durum ve olayda birçok özel ve görünürde ufaktefek öyle hal ve şartlar vardır ki en büyük istidat ve kabiliyet sahibi bir adam bile, — varacağı neticelerin doğruluğu ve dolayısıyla, bu adamın hareket tarzının tedbir ve ince düşünüşü tamamen bu hal ve şartlara bağlı olmakla beraber — bu hal ve şartları evvelâ gözden kaçırmaya eğilimlidir. Kaldı ki genç bir acemi için bu genel gözlem ve kurallar, ne daima uygun fırsatlarda belirirler, ne de lâzım gelen sükûnet ve seçiklikle derhal tatbik edilebilirler. Hakikat şudur ki tecrübesiz bir muhakeme yürütücüsü, eğer büsbütün tecrübesiz olsa, hiçbir yönden, muhakeme yürütme işini yapamazdı; şu kadar ki biz, bu vasıf ve karakteri herhangi bir kimseye attığımız zaman, bunu sadece kıyaslamalı bir mânada yapar, ve bu kimsenin daha ufak çapta ve daha az mükemmel bir derecede olmak üzere, deney sahibi olduğunu farz ederiz.

Fakat burada. şu noktaya işaret etmek mü-nasip olabilir ki tecrübeden edindiğimiz netice-lerimizin, bizi, bellek ve duyularımızın ötesine götürmelerine ve en uzak yerlerde ve en eski çağlarda olmuş olgular üzerinde bizi temin et-melerine rağmen, duyularda veya bellekte, mut-laka herhangi bir olgu olmuş olmak lâzımdır ki biz, bundan hareket edip bu neticeleri çıkarmış olabilelim. Meselâ boş bir memlekette, koca koca binaların kalıntılarını bulan bir insan, bundan bu memleketin, vaktiyle, medeni oturucular ta-rafından bayındırlığa kavuşturulmuş olduğu neti-cesine varır; ancak bu adam, böyle bir manzara ile karşılaşmamış olsaydı, hiçbir zaman bu çeşit bir çıkarsamada bulunamazdı. Biz, geçmiş devir-lerin olaylarını tarihten öğreniriz, fakat bunun için de, öğrenmemizin konusunu içine alan eser-leri okumamız ve bu uzak olayların seyirci ve şahitlerine ulaşmadan önce, çıkarsamalarımızı bir şahitlikten ötekine aktarmamız gerekir. Bir ke-lime ile, eğer biz, bellek veya duyular için var olan herhangi bir olaydan hareket etmezsek, usavurmalarımız, sadece varsayımsal olurdu, ve her nekadardaki bağlayıcı halkalar, birbir-leriyle bağlı olsalardı, çıkarsamaların bü-tün zinciri, ne herhangi bir destek bulabilir ne de biz, bu zincir sayesinde, herhangi bir reel var-lığın bilgisine erişebilirdik. Meselâ, ben, sizin naklettiğiniz herhangi belirli bir olaya neden inandığınızı sorarsam, bana, her hangi bir sebep göstermelisiniz; bu sebep de, bu olayla ilgili

olan diğer herhangi bir olay olacaktır. Fakat siz, bu gidiş üzere, sonsuzca *in infinitum* devam edemiyeceğinize göre, nihayet ya belleğiniz veya duyularınız için mevcut olan herhangi bir olayda karar kılıp durmanız icabedecek, veya, aksi halde, inancınızın tamamıyla asılsız olduğunu teslim etmeniz lâzım gelecektir.

Şu halde acaba bütün problemin vardıǵı netice nedir? Çok basit; bununla beraber, itiraf etmeli ki felsefenin yayılmış kurumlarından hayli uzak bir netice! Olguya ait bir şeye veya gerçek bir varlığa olan her inan, sadece, bellek veya duyular için mevcut herhangi bir objeden, ve aynı zamanda, bu obje ile diğer herhangi bir obje arasındaki alışılmış bir bağlantıdan çıkarılır. Yahut, meramımızı başka sözlerle anlatmak gerekirse, birçok olgu ve misallerde — alevle hararet, karla soğuk gibi — herhangi iki çeşit objenin daima beraber bulunmuş olduklarına şahit olduğumuzdan, bu kere alev veya kar yeniden duyulara arz edilecek olursa, zihin, âdet, alışkanlık üzere, sıcaklık veya soğuk ummaya ve bu çeşit bir niteliğin var olup daha yakından bir inceleme neticesinde, kendisinin meydana çıkarılacağına *inanmaya* götürölmüş bulunur. Bu inan, zihni bu gibi hal ve şartlar içine koymanın zorunlu neticesidir. Fazla olarak, aynı inan, ruhun, menfaatlerle karşılaştığımız zaman, sevgi tutkusunu, zararlarla karşılaştığımız zaman da, nefret duymaklığımız kadar kendisinden kaçınılmaz olan bir işlemdir. Bütün bu işlemler de dü-

şünce ve idrakin hiçbir usavurma veya prosesü-
le, ne meydana getirmeye ne de önlemeye hiç-
bir zaman kabiliyetli olamadığı tabîi içgüdüler
arasındadır.

Bu noktaya vardıktan sonra, bizim için, bu
felsefe araştırmalarımızı durdurmak çok yerinde
olabilir. Esasen problemlerin çoğunda, bundan
bir adım daha ileri gitmemiz de, hiçbir zaman
kabil olmuyor; şu kadar ki bütün konularda,
en meraklı ve en sürekli incelemelerimizin, so-
nunda işi nihayet burada bitirmemiz gerekiyor.
Fakat merakımız, bizi daha da ileri araştırma-
lara sevk edip, bize, bu *inanın* ve aynı zamanda,
iştikak ettiği *alışılmış bağlantı*'nın özünü ve tabi-
atını daha doğru olarak tetkik ettirirse, bu me-
rak mazur, hattâ, belki de, değerli ve tavsiyeye
değer bile görülebilir. Bu sayede, biz, soyut
ilimleri seven ve ne kadar doğru olurlarsa olsun-
lar, oldukça şüphe ve kararsızlık taşıyabilecek
olan spekülâsyonlarla oyalanmaktan hoşlananları,
hiç olmazsa, memnun edebilecek bazı açıklama
ve benzerlikler elde edebiliriz. Başka mizaç ve
zevkte olan okuyuculara gelince, bu bölümün
geri kalan kısmı, onlara göre hesabedilip mey-
dana getirilmemiştir; şu kadar ki bu kısım, dik-
kate alınmasa bile, bundan sonraki araştırmalar,
gene anlaşılabilir.

II

Hiçbir şey insan hayal gücü kadar hür de-
ğildir; şöyle ki bu hayal gücü, her ne kadar iç

ve dış duyularımızın temin ettikleri asli fikir haznesini aşamazsa da, bunları yapıntı (*fiction*) ve hayal etmenin bütün çeşitlerine göre karıştırmak, ayırmak, ve bölmek gibi sınırsız bir kudrete maliktir. Fazla olarak, realite ve hakikatın bütün görüşünü haiz olmak şartıyla, bütün bir olaylar gidişini var farz edebilir; bunlara, belirli birer zaman ve yer ayırmakla, bu olayları mevcut sayabilir ve bunları, en büyük bir güvenle, herhangi bir tarihî olguya mahsus olan tafsilâtı gözünün önünde canlandırabilir. Şu halde acaba bu kabil bir yapıntı ile inanın' arasındaki fark, neden ibarettir? Bu fark, sadece rıza ve onayımızı çağıran, fakat her bilinen yapıntı alanında eksik bulunan bu gibi bir anlayışa bağlı olan herhangi belirli bir fikirde değildir. Zira zihin, fikirlerin hepsi üzerine bir otoriteye sahibolduğundan, bu belirli fikri herhangi bir yapıntıya bağlayabilir, ve neticede, keyfinin istediği herhangi bir şeye inanabilirdi; halbuki bu hal ve durum, hergünkü tecrübemize aykırı olan bir şeydir. Biz, kendi tasarlamamızda, bir adamın başıyla bir atın gövdesini birleştirebiliriz, fakat bu çeşit bir mahlûkun herhangi bir zamanda sahiden mevcut olmuş olduğuna inanmak, elimizden gelmez.

Şu halde, *yapıntı* ile *inan* arasındaki fark, birinciye değil de, ikinciye bağlı olan ve ne iradeye tâbi bulunan, ne de keyif ve arzuya göre yöneltilebilen bir duygu veya duyuştadır. Bütün başka duygular gibi bu duygunun da, tabiat ta-

rafından harekete getirilmesi lâzımdır. Fazla olarak zihnin, içinde bulunduğu herhangi belirli bir durumdan doğup, gene bütün diğer duygular gibi, tabii surette harekete getirilmesi lâzımdır. Meselâ herhangi bir obje, hâfıza veya duylara gösterildiğinde, alışkanlığın etkisiyle derhal hayal gücünü, âdet üzere, kendisiyle beraber giden diğer bir objeyi tasavvur ve idrake götürür. Bu idrak ise, hayal gücünün başıboş hulyalarından başka olan bir duyuş veya duygu ile birlikte gider. İşte insanın bütün tabiat ve içyüzü buradadır. Zira, aksini iddia edemiyeceğimiz kadar kuvvetle inandığımız hiçbir olgu mevcut olmadığından, eğer birini ötekinden ayıran herhangi bir duygu olmasaydı, onay ve rızamızı kazanmış olan tasavvurla reddettiğimiz tasavvur arasında hiçbir fark olmayacaktı. Meselâ, ben, düz bir masa üzerinde bir bilârdö topunun diğerine doğru hareket ettiğini görsem, bu topun temasla duracağını kolayca kavrayabilirim. Bu kavrayış, hiçbir çelişmeyi gerektirmez, fakat, buna rağmen, bir topun hareketinin, ötekine geçmesini temin eden itme ve sirayeti kavrayışından bambaşka olan bir duyguyla beraber gider.

Eğer biz, bu duygunun bir *tanımlamasını* yapmaya kalkarsak bunun, belki de, başarılması imkânsız değilse bile, çok güç bir iş olduğunu göreceğiz. Zira bu, bu duyguları hiçbir zaman yaşamamış olan bir varlığa, soğukun veya hidretin ne demek olduğunu tanımlamaya ve tasvire kalkışmak gibi bir şey olur. Bu duygunun gerçek

ve en uygun adı, inandır; öyle ki hiç kimse, bu tâbirin anlamını bilmekte asla zorluk çekmez, zira her insan, bu tâbirin dile getirdiği duygudan, her an, şuuriyle haberli bulunur. Bununla beraber bu duygunun bir *tasvirini* yapmaya çalışmak, ne de olsa, yersiz düşmez, zira, bu sayede, bu duygu hakkında bize daha mükemmel bir açıklama sağlayabilecek olan bazı benzerlikler elde etmeyi ümededebiliriz. Şu halde, diyorum ki inan, yalnız başına, hayalgücünün hiçbir zarfın erişemeyeceği kadar canlı, kuvvetli, kendini duyuran sağlam ve kararmış bir obje idrakinden başka bir şey değildir. Bu sebeple, felsefe zihniyetine pek az yakışır görülebilecek olan bu tâbir çeşitliliğinden maksat, hakikatta, zihnın, realiteleri yahut da realite sanılan şeyleri yapıntılardan çok daha canlı surette—bize aksettiren edimini (*act of the mind*) ifadeden başka bir şey değildir; o edim ki, düşünce âleminde, realitelere, yapıntılardan çok daha ağır basmalarını sağlayıp, aynı zamanda da, tutkularla hayal gücü üzerine üstün bir baskı bahşeder. Zaten terimlerle tâbirler üzerinde çekişmemiz lüzumsuzdur, yetişir ki şeyin kendisi üzerinde uyuşalım. Gerçekten hayal gücü, fikirlerin hepsini hüküm ve kullanışı altında bulundurarak bunları mümkün olan bin bir şekle göre birleştirip karıştırır ve çeşitlendirebilir. Zaman ve mekânın bütün hal ve gerektirimlerine göre uydurma objeler tasarlayabilir. Hattâ bu objeleri, gözlerimizin önüne, tıpkı mevcut olmuş olabilecekleri tarz-

da canlı ve gerçek renklerle getirebilir. Fakat bu hayal gücü yetisinin kendiliğinden insan değerine varması hiçbir zaman mümkün olmadığından, böylece, inanın, fikirlerin kendilerine vergi tabiat veya düzeninde değil de, bunların gerek kavranış tarzında gerekse zihninin bu fikirler hakkındaki *duyuşunda* olduğu meydana gelir. Ancak bu kavrayış tarzını veya bu duyuşu iyice açıklamanın imkânsız olduğunu itiraf ederim. Gerçi buna yakın bir şey söyleyen kelimeler kullanabiliriz. Fakat, evvelce de söylemiş olduğumuz gibi, bunun asıl ve en uygun adı, inan'dır ki bu tâbiri de, herkes, her günkü hayatta, yeter derecede anlar. Esasen felsefede inanın, zihninin duyduğu, ve usavurmanın fikirlerini hayal gücünü yapıntılarından ayırdeden bir şey olduğunu ileri sürmekten fazla bir şey yapamayız. İnan, bu fikirlere daha büyük bir inandırma kuvveti ve etkisi verip, bunları daha önemli kılar, hattâ zihne daha fazla yerleştirir ve, aynı zamanda, bu fikirleri aksiyonlarımızın yöneltici prensipi yapar. Meselâ, şu anda, tanıdığım bir kimsenin sesini işitiyorum; ses, bitişik odadan gelir gibi oluyor. Duyularımızın bu izlenimi, zihnimi derhal, çevresindeki bütün objelerle birlikte bu kimseye götürür. Ben, bunların hepsini birden evvelce sahibolduklarını bildiğim aynı nitelik ve ilgilerle birlikte şimdi varmışlar gibi gözümün önüne getiriyorum. Öyle ki bu fikirler, faraza tılsımlı bir şato fikrinden çok daha kuvvetle zihnimi sarıp üzerimde etki yapıyor.

Hattâ onları duyuş tarzım bile bambaşka olup hoşlanma veya hoşlanmama, neşe veya keder gibi her çeşit duyguyu vermekte çok daha etkilidirler.

Şu halde, inan duygusunun, hayal gücünün alelâde yapıntıları ile beraber giden idrakten daha şiddetli ve daha sağlam bir şey olmadığını ve anlamının bu *tarzının da* konusunu, ya bellek veya duyulara göre hazır bulunan bir şeyle beraber âdet hükmüne girmiş olan bir birleştirilmesinden meydana gelmiş bulunduğunu bu görüş tarzının bütün kaplamı içine alalım ve kabul edelim: şuna inanıyorum ki bu varsayımlardan sonra, zihnin buna benzer daha başka işlevlerini de bulmak, ve bu olayları, hattâ daha da genel bazı prensiplere kadar vardırmaq ve yolunu izini bulmaq güç olmayacaktır.

Tabiatın, belirli fikirler arasında belirli bağlar kurmuş olduğunu, ve bir fikir aklımıza gelir gelmez, arkasından hemen kendisiyle ilgili olan fikri getirdiğini, böylelikle de, yavaş ve ancak hissedilir bir hareketle, dikkatimizi bu ikinci fikre doğru yönelttiğini evvelce de gözlemiş ve kaydetmiştik. İşte bu bağlantı veya çağrışım prensiplerini, yani *benzerlik*, *yanyanalık* ve *nedensellik* diye üçe ayırmıştık ki bunlar, düşüncelerimizi bir araya getirip birleştiren biricik bağlar olup insanlar arasında, derecesi ister az ister çok olmak üzere, düşünce veya usavurmanın düzenli gidişini sağlar. Şimdi burada ortaya bir problem çıkıyor ki ortadaki

zorluğun çözümlenmesi, buna bağlı bulunacaktır. Bütün bu ilgilerde, konulardan biri ya duyuların veya hafızanın karşısına çıkınca, zihnin bu konuyla ilgili olan bir şeyin idrakine yalnız yöneltmekle kalmayıp bu konu üzerinde başka türlü erişmeye güçlü olamayacağı daha kararlı ve daha kuvvetli bir anlamaya ulaştığı olur mu? İşte sebeple netice ilgisinden meydana gelen inanda durum, böyle gibi görünüyor. Şu kadar ki aynı hal, başka ilgi ve bağlantılar veya çağrışım prensipleri üzerinde de varitse, bu, zihnin bütün işlemlerinde hüküm süren genel bir kanun olarak ortaya konabilir.

Demek ki biz, şimdiki gayemizin ilk denemesi olmak üzere, şunu gözliyebiliriz ki burada hulunmayan bir dostun resminin görülmesi üzerine, bu dost hakkındaki fikrimiz, hiç şüphesiz, aradaki *benzerlikten* dolayı tazelenir, ve aynı fikrin, meydana getirdiği ister neşe ister keder, her tutku yeni kuvvet ve dirlik kazanır. Bu neticeyi ortaya koymakla elele vermiş bir bağlantı ve bir de mevcut bir izlenim vardır. Eğer resim, bu dostumuza benzemiyorsa, hiç değilse, onu tasvir maksadiyle yapılmamış bulunsa bile, düşüncemizi, yöneltmekten geri durmaz: Hele dostumuzun hem, şahsı hem de resmi hazır bulunmazsa, zihin, birinin düşüncesinden örekininkine geçebilmekle beraber, bunlar hakkında beslediği fikrin, bu geçişten dolayı canlanmaktan ziyade zayıflamış olduğunu duyar. Biz, bir dostun resmine bakmakla, yani bu resim karşımıza kon-

duğu vakit, zevk duyarız. Fakat resim ortadan kaldırılınca, aynı zamanda uzak ve bulanık olan bir imajın aksedişine bakmaktansa, doğrudan doğruya dostumuzun kendisine bakmayı tercih ederiz.

Roman katolik dininin törenleri de, aynı neviden birtakım misaller sayılabilir. Bu yanlış inanç düşünlerinin, kendilerinde görülüp de ayıplanan yapmacıklarına özür diye dinseverliklerini canlandırmak ve hararetlerini artırmak yolunda, bu dış hareket, tavır ve vaziyet ve aksiyonların iyi tesir ve neticelerini duyduklarını ileri sürerler ki, böyle değilse, bunlar, tamamen uzak ve maddi konuları yöneltmekle kalarak mahvolurlardı. Biz, diyorlar, inancımızın konularını görülür ve hissedilir imaj ve şekiller halinde belirtiyor ve bu konuları, bu imaj ve şekillerin doğrudan doğruya varlığı sayesinde, sadece zihni bir tasarlama ve seyretme ile hiçbir zaman elde edemeyeceğimiz bir canlılıkla, kendimiz için hazır ve yakın kılıyoruz. Duyusal konuların, hayal gücü üzerindeki etkisi, herhangi başka konudan farklıdır; ve bunlar, bu etkiyi, bağlı bulundukları ve benzedikleri fikirlere hemen naklederler. Ben, bu pratikler ve bu usavurmadan sadece şu sonucu çıkaracağım ki benzerliğin fikirlerimizi daha canlı kılmak yolundaki gücü, çok alışılmış olan bir şeydir; ve her hal ve keyfiyette hem bir benzerlik hem de bir hazır hâllünme, mevcut olma izleniminin birlikte bulunması icabettiğinden, elimizde, bu prensipin gerçeklik ve doğruluğunu kanıtlayacak deneyler bol bol var demektir.

İşte *benzerliğin* olduğu kadar *bitişikliğin* de etki ve vargılarını incelemek suretiyle bu deneylere ayrı çeşitten başka deneyler katmakla onları kuvvetlendirebiliriz. Muhakkaktır ki mesafe, her fikrin kuvvetini azaltır ve zihin, herhangi bir konuya yaklaşmamız üzerine, bu konu, kendisini duyularımıza açmazsa bile, zihin üzerinde doğrudan doğruya bir işlemini taklideden bir etkiyle işler. Herhangi bir konu üzerinde düşünüş, zihni, hemen ve kolayca bu konuya bitişik olana götürür; fakat zihni üstün bir camlıkla kavrayan, yalnız ve ancak herhangi bir konunun fiilen varlığıdır. Meselâ ben, evimden ancak bir kaç mil ötede bulunduğum zaman, evimle ilgili olan herşey, bana evimden iki yüz saatlik uzaklıkta bulunduğum zamana nispetle, daha fazla etki yapar; bununla beraber daha uzak olan bir yerde bulunduğum vakit de, arkadaşlarımın veya ailemin yakınında olan herhangi bir şey üzerinde düşünmek tabiatıyla bende bunlara dair fikirler meydana getirir. Fakat, bu son misalde olduğu üzere, zihnin bu her iki konusu da, fikirlerden ibarettirler, bununla beraber aralarında, kolay birbirinden geçiş vardır: ve ortada, herhangi doğrudan doğruya izlenim olmadığı zaman ve konuların arasında bu kolay birbirinden geçiş olduğu halde, fikirlerin herhangi birine üstün bir canlılık verebilecek olan şey, yalnız başına bu birbirinden geçiş hali değildir [1]

[1] «Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus me-

Hiç kimse, nedenselliğin, benzerlikle bitişiklikten ibaret başka iki ilgide bulunan etkinin aynını haiz olduğundan şüphe edemez. Yanlış inancın inanan kimselerin, azizlerle kutsal sayılan şahısların, arkalarında bıraktıkları emanetlere düşkün olmalarının sebebi, şekil veya imajlara düşkün olmalarının aynıdır: yani, böylelikle, taklidetmeye heveslendikleri bu örnek hayatlar üzerinde daha içli dışlı ve daha kuvvetli bir kavrayışa sahibolmaktan ve dinseverliklerini büsbütün canlandırmaktan ibarettir. İmdi bir zâhidin eline geçirmeyi arzu edebileceğinden iyi kutsal emanetin, herhalde, azizin birinin kendi elinden alınan emanet olacağı âşikârdır. Bunun gibi, azizin, meselâ elbiselerinin ve ev eşyasının da,

moria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Plato in mentem, quem acceperimus primum hic disputare solitum; cujus etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic ejus auditor Polemo; cujus ipsa illa sessio fuit, quam videmus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur posiquam est major, solebam intuens, Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis est in locis; ut non sine causa ex his memoriae deducta sit disciplina.»

CİCERO, De finibus. I. V

«O, şöyle söyledi: bu, acaba tabii bir eğilim mi yoksa herhangi bir kuruntu mu bilmem? Fakat anılmaya değer olan insanların uzun zaman yaşamış olduklarını bildiğimiz bazı yerleri gördüğümüzde, duyduğumuz heye-

zâhitçe kutsal sayılması, bu elbise ve eşyaların, azizin tasarrufunda bulunmuş olması ve azizin bunlar üzerine etki yapmış bulunmasıdır: bu bakımdan bu elbise ve eşyalar, birtakım tamamlanmamış neticeler göziyle görülebilir ki aynı zamanda, bunlar, azizin sabiden yaşamış olduğu hakkında bize bilgi veren şeylere nispetle, azizin kendi şahsına bağlı çok daha kısa bir sonurgular zinciri şeklinde de görülebilirler.

Şu halde çoktan beri ölmüş veya uzakta bulunmuş olan bir dostun oğlunun karşımıza çıktığını farz edin: bellidir ki bu konu, bizde, kendine bağlı olan fikri derhal canlandırır ve aklımıza, bu dostun, bütün eski samimiyet ve yakınlık hallerini, başka herhangi bir tarzda görünebileceklerinden çok daha canlı renklerle

can, bu kimselerden söz edildiğini işittigimiz veya yazılarından bazılarını okuduğumuz zamankinden daha büyüktür. İşte bakınız, bu anda, heyecanlıyım. Aklıma Eflâtun geliyor; o Eflâtun ki, denildiğine göre, burasını, görüşmelerinin alışılmış yeri haline getirmişti. Hele yanıbaşımızdaki şu küçük bahçeler, bana, onu yalnız hatırlatmakla kalmayıp, aynı zamanda, hayalini ta gözlerini önünde canlandırıyor. Speusippos burada, Ksenokrates şu rada, Ksenokrates'ın tilmizi ötede bulunur, Polemon da, şu gördüğünüz yerde otururdu. Roma'da da kürimizi (curia) her görüşümde, — bundan yeni küriyi değil, Hostilia küriaini kastediyorum, çünkü yeni küri, büyütleleide beri, bana, tersine, küçülmüş gibi geliyor — daima Scipio'yu, Cato'yu, Lelius'u, ve, asıl, ceddimi düşünürüm. Yerlerin öyle bir hatırlatma kudreti varki bir hatırlama sanatı meydana getirmek üzere, yerlerden, çok isabetli bir şekilde, daima faydalanılmıştır.»

Cicero de Finibus, liv. V

tekrar getirecektir. İşte bu, yukarda zikredilen prensipi belgitler görünen diğer bir olaydır.

Bu gibi olaylarda ilgili konuya olan inancımızın, daima peşinen varsayıldığına dikkat edebiliriz: zira, bu böyle olmasa, aradaki bağlantının hiçbir etkisi olamaz. Portrenin etkisi, dostumuzun vaktiyle var olmuş olduğuna *inandığımızı* gerektirmektedir. Öte yandan, eve yakın veya bitişik olma hali de, evin hakikaten var olduğuna inanmıyorsak, bizde eve dair fikirleri asla meydana getiremez. Şimdi şunu ileri sürüyorum ki bu inan, bellek veya duyuları aştığı zaman, burada açıklanan düşünce geçişine ve kavrayış canlılığına kıyasla, buna benzer tabiatta olup gene buna benzer sebeplerden meydana gelir. Kuru bir odun parçasını ateşe attığım zaman, zihnim hemen bu odunun ateşi söndürmek değil, tersine, artırdığı yoluna gider. Düşüncenin sebepten neticeye doğru bu geçişi, akıl ve usavurmada meydana gelmez, kaynağını tamamen alışkanlık ve deneyden alır ve önce duyular için var olan bir konudan başladığından, meselâ alev fikrini veya idrakini hayal gücünün herhangi başıboş hayallerinden çok daha canlı ve kuvvetli kılar. Bu fikir derhal ve doğrudan doğruya doğar. Düşünce hemen bu fikre gider ve ona duyular için var olan izlenimden meydana gelen bütün kavrayış kuvvetini verir. Meselâ bağırma bir kılıç dayatıldığı zaman, beni saran yara ve acı fikri, bana, bır bardak şarap uzatıldığı zamanki-ne nispetle — hattâ bu fikir, bu son objenin gö-

rülmesinden sonra rasgele aklıma gelse bile — daha kuvvetli olmaz mı? Ancak bütün bu vaziyette, bir yandan mevcut bir obje, öte yandan da, bunu, birincisiyle birleştirmeye alışkın olduğumuz başka bir obje fikrine her zamanki bir geçişten başka, bu çeşitten ve böyle kuvvetli bir kavrayışa sebeb olacak ne vardır? İşte olgu ve varlığa dair şeylerle ilgili bütün sonurgularımızda, zihnin bütün işlevi, bundan ibarettir; bu işlevin açıklanmasını verebilecek bazı benzerlikleri bulmak da, sevinilecek bir şeydir. Mevcut bir objeden bu obje ile ilgili fikre geçiş, her zaman ve bütün hallerde, fikre kuvvet ve sağlamlık verir.

Demek ki tabiatın gidişiyle fikirlerimizin birbirinin ardısına gelmesi arasında bir nevi önceden kurulmuş bir ahenk, (*pre-established harmony*) vardır; öyle ki tabiatı yöneltici kuvvet ve kudretler bizce tamamen bilinmez olduğu halde, gördüğümüze göre düşünce ve idraklerimiz, tabiatın diğer faaliyet ve eserleriyle aynı seyirde yürüyegelmişlerdir. Alışkanlık, bu karşılıklığın merakını sağlamış olan o prensiptir ki hem cinsimizin artakalması hem de insan hayatının her durum ve şartında davranışımızın düzenlenmesi için son derece lüzumludur. Bu bakımdan eğer bir objenin var oluşu, bu obje ile ekseriya ilgili bulunan diğer objelere ait fikri derhal harekete getirmemiş olsaydı, bütün bilgimizin, beğelimizle duyularımızın dar alanından ibaret kalması gerekirdi; böylece biz de, ne vasıtaları ga-

yelere uydurmaya ne de, ister bir iyiliği meydana getirmek, ister bir fenalıktan kaçınmak için olsun, kendi tabii kudretlerimizi kullanmaya hiçbir zaman kabiliyetli olamazdık. *En son sebepleri (final causes)* keşf ve ele alıp incelemekten derin bir zevk duyanlar, işte burada, hayret ve hayranlıklarını sarf edecek bol bol konu bulabilirler.

Bu kuramı daha kuvvetle belirtmek için, şimdi, şunu ilâve edeceğim ki zihnin, aynı sebeplerden aynı neticeleri ve aynı neticelerden aynı sebepleri çıkarsamaya yönelten bu işlevi, bütün insan varlıklarının artakalması için o kadar lâzımdır ki bu işlev, kendi operasyonlarında ağır ağır hareket eden ve fazla olarak, çocukluğun ilk senelerinde hiçbir derecede görünmedikten başka, insan ömrünün her çağ ve her devresinde de hataya ve aldanmaya, hiç değilse, fazlasiyle mâruz görünen aklın ve usavurmanın şu aldatıcı çıkarsamalarına herhalde emanet edilmemiş olsa gerektir. Zihnin bu derece zorunlu bir edimini (*act*) meselâ işlevlerinde yanılmaz olabilen, hayat ve düşüncenin daha ilk belirişlerinde kendini gösterebilen ve idrakin zahmet ve emeğe muhtaç olan bütün çıkarsamalarının hepsinden bağımsız olabilen herhangi bir içgüdü veya mihanikî eğilimle sağlamanın, tabiatın her zamanki hikmetine daha uygun bulunduğu muhakkaktır. Tabiat, nasıl ki bize, el ve ayaklarımızın kullanılışını, bunları harekete getiren sinir ve adalelerin bilgisini vermeksizin öğretmişse, içimize de öyle bir içgüdü yerleştirmiş-

tir ki bu içgüdü, düşünceyi, dış objeler arasında — hattâ bu objelerin düzenli gidiş ve birbirlerini takibedişlerinin tamamen bağılı olduğu kuvvet ve kudretlerden haberimiz olmamasına rağmen — tabiatın kurmuş olduğu akışa karşılık olan bir akış ve gidişe yöneltir.

VI. BÖLÜM

OLASILIK (PROBABILITY) ÜZERİNE [1]

Dünyada *Tesadüf* (*Chance*) diye bir şey olmadığı halde, herhangi bir olayın hakiki sebebi üzerindeki bilgisizliğimiz, idrakimiz üzerinde aynı etkiyi yapıp, aynı çeşitten bir inan veya görüş meydana getirir.

Muhakkak ki herhangi bir taraftaki şansların üstünlüğünden doğan bir olasılık vardır: şöyle ki bu üstünlük artıp da karşı şansları aştıkça, olasılık da, bununla mütenasip surette artar ve üstünlüğünü gözlediğimiz taraf lehine daha yüksek bir inan veya rıza derecesi kazandırır. Eğer bir zarın dört yüzü üzerine belirli bir şekil veya belirli sayıda birkaç nokta ile işaret edilmiş, geri kalan iki yüzü üzerine de başka bir şekil veya başka bir nokta sayısı konmuş olsa, zar

[1] Mösyö Locke, bütün kanıtları, *belgitlemsel* ile *olası* diye ikiye ayırıyor. Bn bakıma göre, meselâ bütün insanların ölmesi lâzımgeldiğinin veya güneşin yarın doğacağını, sadece olası olduğunu söylememiz gerekir. Lâkin ifademizi, her günkü dil ve kullanış, göre daha elverişli kılmak üzere, kanıtları, *belgitlemeler*, *tanıtlar* ve *olasılıklar* (*demonstrations, proofs and probabilities*) lere ayırmamız gerektir. Tanıtlardan maksat, deneyden elde edilip de şüpheye veya karşıoluma (*opposition*)'a yer bırakmayacak tabiatla olan kanıtlardır.

atılınca, birinci şeklin, ikinciye nispetle, çıkması, daha olasıdır; halbuki zarın, aynı şekilde işaret edilmiş olan bin yüzü, ve başka şekilde işaret edilmiş olan da tek yüzü olsaydı, olasılık, hem çok daha yüksek, olayı ummamız veya ona inanmamız da, çok daha sağlam ve güvenli olmak gerekirdi. Bu düşünüş veya usavuruş yolu bilineni belirtmekten ibaret gibi görünebilir; fakat problemi daha yakından inceliyenler için bu nokta, belki de, merak verici bazı görüşlere konu olabilir.

Zihin, böyle bir zarın atılmasından meydana gelmek ihtimali olan olayı keşfe çalıştığında, zarın her belirli tarafının gelmesini, aynı derece, olası sayar; esasen kendisi içinde bulunan belirli olayların hepsini tamamen eşit kılmak, şansın asıl kendi tabiatı icabıdır. Fakat cephelerin daha büyük bir sayısının, olayların birinden ziyade ötekini meydana getirmekte elbirliği ettiğini görerek zihin, bu olaya daha sık yönetilmiş olup nihai neticenin tabii bulunduğu imkânları veya türlü şansları tekrar ele almakla bu olaya daha sık sık rasgelir. İşte belirli olayların birinin doğrultusunca zihnin türlü görüşlerinin bu elbirliği, tabiatın açıklanamıyan bir yapıp yakıştırmasıyla, derhal inan duygusunu meydana getirir ve sözü edilen olaya — bu olaydan daha az bir görüş sayısına dayanan ve zihninde de kendisini daha nadir olarak temsil ettiren—karşı olay üzerinde üstünlük temin eder. Şimdi eğer biz, inanın, hayal gücünün alelade yapıntılarıyla beraber giden bir kavrayı-

şına nispete, herhangi bir objenin daha sağlam ve kuvvetli bir kavranılışından başka bir şey olmadığını kabul edersek, o zaman, bu işlevin bir dereceye kadar açıklanması belki mümkün olur. İnsanın görüş veya sezislerinin çokluğunun bir araya gelmesi, fikri hayal gücüne daha kuvvetle yerleştirir, ona üstün bir kuvvet ve canlılık vererek fikrin, tutkularla duygulanımlar üzerindeki etkisini daha belirli kılar ve, tek deyimle, inanın ve görüşün tabiatını meydana getiren güveni doğurur.

Tesadüfün olasılığı hakkındaki durum, sebeplerin olasılığı için de aynıdır. Bazı öyle sebepler vardır ki bunlar, belirli bir neticenin meydana gelmesinde tamamen birörnek ve sabit olup işleyişlerinde bir aksama, bir noksan veya bir düzensizlik gösteren tek bir hal ve misale bile sebeb olmazlar. Nasıl ki her insan varlığını, ateş, daima yakmış, su da, boğmuştur; bunun gibi hareketin, itim ve yerçekimiyle meydana gelmesi, şimdiye kadar hiçbir istisna kabul etmemiş olan evrensel bir kanundur. Fakat daha başka sebepler de vardır ki bunların daha düzensiz ve daha az katî oldukları görülmüştür: bu arada, meselâ ravent ile afyonun, bu ilaçları almış olan kimseler için, ne ravendin daima bir müshil ne de afyonun daima bir uyku ilâcı olduğu her zaman sabit olmamıştır. Gerçekten herhangi bir şebep kendi her zamanki neticesini meydana getirmekten geri kaldığı zaman, filozoflar, bunu tabiatındaki herhangi bir düzensizliğe, yormayıp, ancak

kısımların özel yapısındaki bazı gizli sebeplerin, sözü edilen işleme engel olmuş olduğunu farzedler. Ancak bu olay hakkındaki usavurma ve sonurgularımız, bu prensip sanki hiç yokmuş gibidirler. Bütün çıkarsamalarımızda, alışkanlık dolaşısıyla, geçmişle geleceğe nakle götürülmüş bulunduğumuzdan, geçmiş tamamen düzenli ve bir örnek bulunmuş olduğu zaman, olayı en büyük bir güvenle bekler ve bunun aksi olan hiçbir farz ve tahmine yer bırakmayız. Fakat türlü neticelerin, *görünürde*, birbirlerine tamamen benzeyen sebeplerden meydana geldiklerini gördüğümüz zaman, geçmişle geleceği naklettığımızda, bütün bu çeşitli neticeler, ister istemez, zihnimize gelir ve biz, olayın olasılığını tâyin ederken, hesabımıza ve gözümüze girerler. Biz, tercihimizi en alışılmış bulunmuş olan şeye verdiğimiz ve var olacak olanın da, bu netice olacağına inandığımız halde, başka neticeleri de bir yana bırakamayacağımız için, bu neticelerin her birinin az veya çok sık olduğunu görmüş olmamız nispetinde, bu neticelerin her birine, kendine mahsus otoritesini ve inanılabilirliğini vermemiz lâzımdır. Meselâ Avrupa'nın bütün ülkelerinde, ocak ayı esnasında havanın iyi gitmesinden ziyade, don yapması, daha olasıdır; bununla beraber bu olasılık, türlü iklimlere göre değişir ve en ziyade kuzeyde bulunan memleketlerde, kesinliğe yaklaşır. Şu halde biz, herhangi bir sebepten meydana gelecek neticeyi tâyin için geçmişle geleceğe naklettığımız zaman, bütün çeşitli olayları, geçmişte görünmüş

oldukları nispette nakletmiş ve meselâ birinin yüz, ötekinin on, daha ötekinin de bir kere mevcut olmuş olduğunu kavramış oluyoruz. Burada, olayların birinin lehinde, zihnin birçok görüşlerinin elbirliği etmiş olmalarından dolayı, bu görüşler, bu olayı, hayal gücü için kuvvetlendirip sağlamlaştırır, *inan* adını verdiğimiz duyguyu meydana getirirler ve inanın bu objesine aynı sayıda deneylere dayanmayan ve geçmiş geleceğe nakledilirken, zihinde aynı derecede sık olarak kendini temsil ettirmiyen — karşı olay üzerinde, tercih ve üstünlük verirler. Zihnin bu işlevi, felsefenin kabul edilmiş sistemlerinden birine göre açıklamaya kalkışılın: zorluk, o zaman, meydana çıkacaktır. Bana kalırsa, ben, eğer bu söz açmalar, filozofların merakını harekete getirmiş ve bütün yayılmış kuramların, bu derece merak uyandırıcı ve yüksek konuları ele almakta ne kadar az başarı gösterdiğini kendilerine duyurmuşsa, kendimi memnun sayarım.

VII. BÖLÜM

ZORUNLU BAĞLANTI FİKRİ ÜZERİNE

I

Matematik ilimlerin mânevi ilimler üzerine olan büyük üstünlüğü, birincilere ait fikirlerin duyulur olmaları bakımından, daima açık ve belirli olmasında, aralarındaki en küçük bir farkın bile derhal algılanır oluşunda, aynı zamanda da, aynı terimlerin değişikliğe ve çifte mânâlılığa yer bırakmaksızın hep aynı fikirleri ifade etmelerindedir. Meselâ bir ovalin bir daire veya bir hiperbolun bir elips sanılması asla varit olamayacağı gibi, ikizkenar ile çeşitkenar da erdemle düşkünlüğün, haklı ile haksızın arasındakilerden çok daha sahih sınırlarla ayrılmışlardır. Geometride herhangi bir terim tanımlanmış bulununca, zihin, artık, derhal ve kendiliğinden, her sırası düştükçe, tanımlamayı tanımlanmış olan terimin yerine koyar; veya hiçbir tanımlama kullanılsa bile, objenin kendisi duyulara arz edilip böylelikle, sağlam ve açık alarak kavranabilir. Fakat zihnin daha ince duyuları, idrakin işlevleri, tutku ve duygulanımların türlü telâş ve heyecanları, kendi varlıklarında gerçekten seçik şeyler olmakla beraber, — bunları düşünce ile

incelediğimizde — bizden kolayca kaçırırlar; şu kadar ki, çok kere, aslı objeyi seyrettiğimiz nispette hatırlamak elimizden gelmez. Bu suretle usavurmalarımıza, yavaş yavaş ikizlilik (*ambiguity*) sokulup girer; birbirlerine benzer objeler, çok geçmeden aynı obje telâkki olunur; böylece, vargı da, sonunda, öncüllerden çok uzağa varmış olur.

Muhakkak olarak şunu ileri sürebiliriz ki eğer biz, bu ilimleri uygun bir bakımdan inceleysek, görürüz ki bunların fayda ve mahzurları, birbirlerini hemen hemen telâfi edip bu ilimleri bir eşitlik durumuna getirirler. Zihin geometrinin açık ve belirli fikirlerini çok daha büyük bir kolaylıkla bellemeye karşılık, bu ilmin nisbeten daha çetin olan gerçeklerine ulaşabilmek üzere hem daha uzun ve çapraşık bir usavurma zincirlenmesi gütmek, hem de birbirlerinden çok daha uzak fikirleri kıyaslamak zorundadır. Son derece büyük bir itina sarf edilmedikçe, mânevi fikirlerin karanlığa ve karışıklığa saplanmaya elverişli bulunmalarına karşılık, bu araştırmalardaki çıkar-samalar, nicelik ve sayıyı inceliyen ilimlere göre çok daha kısa olduğu gibi vargıya ulaşan aracı adımlarda, sayıca çok daha azdır. Gerçekten işi hayal ve fanteziye dökmedikçe, mânevi hiçbir usavurmada bulunamayacak kadar çok parçalardan meydana gelmemiş basit bir Euklides önermesi hemen yok gibidir. Biz, insan zihninin prensiplerinin keşfinde birkaç adım attık mı, tabiatın, sebepler üzerindeki bütün araştırmalarımıza hemen

nasıl set çektiğini ve bizi, bilgisizliğimizi tasdike hemen nasıl zorladığımı düşünerek ilerlememizden pek güzel memnun olabiliriz. Mânevi veya metafizik ilimlerdeki ilerlememizin en belli başlı engeli, demek ki fikirlerin bulanıklığıyla terimlerin çift mânalılığıdır. Matematiklerin en esaslı zorluğu ise, herhangi bir vargının elde edilmesi için yapılması gereken çıkarsamaların uzunluğu ve düşüncenin kaplamıdır. Bir de şu var ki tabii felsefede ilerlememiz, belki de asıl, elverişli deney ve olayların yokluğundan dolayı geri kalmaktadır; zira bunlar, çok defa, tesadüfle kendilerini gösterip hattâ en etkin ve en basiretli araştırmaya rağmen bile, gereği anında her zaman ele geçmezler. Manevi felsefe, şimdiye kadar geometri veya fizikten daha az yetkinliğe kavuşmuş gibi görüldüğü için, bundan, bu ilimler arasında, bu bakımdan, biraz fark varsa, birinci ilerlemesine engel olan zorlukların aşılabilmesi yolunda, üstün bir titizlik ve yetiklik istedikleri sonucunu çıkarabiliriz.

Metafizikte karşılaştığımız fikirler arasında, hem de bütün araştırmalarımızda kendilerini, her an, ele almalığımız zorunlu olmak üzere, *erk, kuvvet, enerji* veya *zorunlu bağlantı* fikirlerinden daha çapraşık ve daha belirsizleri yoktur. Şu halde, bu bölümde, mümkün olursa, bu terimlerin sağın anlamını tesbite ve, böylelikle de, felsefenin bu nev'inde fazlasiyle şikâyet edilen karışıklığın bir kısmını olsun yok etmeye çalışacağız.

Bütün fikirlerimizin, izlenimlerimizin kopyalarından başka bir şey olmayışları, yani, başka tâbirle, bizim için. ister dış ister iç duyularımızla evvelce *duymamış* (*felt*) olduğumuz bir şeyi *düşünmemizin* (*think*) imkânsız oluşu, öyle görünüyor ki, fazla karşıkoymaya uğramıyacak bir önermedir. İşte bu önermeyi ben, açıklamaya ve kanıtlamaya çalıştım [1], ve bu önerme münasip surette tatbik edildiği takdirde, felsefi usavurmalarda, şimdiye kadar elde edilmiş olanlardan çok daha büyük bir açıklığa ve pekinliğe erişmenin mümkün olacağı ümidini belirttim. Bazı karmaşık fikirlerin, — bu fikirleri meydana getiren kısımlar veya basit fikirlerin bir sayıp dökülmesinden başka bir şey olmıyan — tanımla bilinebilmeleri belki mümkündür. Lâkin tanımları en basit fikirlere kadar vardırıp da, buna rağmen hâlâ oldukça bulanıklık ve karanlıkla karşılaşmış bulunursak, başvuracağımız çare hangisidir? Acaba hangi icat yardımıyla, bu fikirlerin üzerine biraz ışık serpmek ve, bunları, entellektimizin görüşüne göre hem daha sağın hem de daha belirli kılmak kabil olabilir? Şu suretle: Bu fikirlerin kopyaları bulundukları izlenimleri veya aslî duyguları ortaya koyunuz! Bu izlenimlerin hepsi, kuvvetli ve duyulurdurlar. Çiftanlamlığa yer vermezler. Fazla olarak da, asıl kendileri aydınlıkta bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda, kendilerine karşılık olan, fakat karanlıkta bulunan fikirleri de aydınlatabilirler. Böylece belki yepyeni bir

[1] II. Bölüm.

mikroskop veya yepyeni bir türlü optik elde etmiş oluruz ki bu sayede, manevi ilimlerde, en küçük ve en basit fikirler, kavrayışımıza hemen konu olacak kadar genişletilmiş olup araştırmalarımıza konu olabilecek en belirgin ve en duyulur fikirler kadar tanımlanabilir olurlar.

Şu halde kuvvet (*power*) veya zorunlu bağlantı fikri hakkında tam bir bilgi edinmek üzere bu fikrin izlenimini inceliyelim; ve bu izlenimi de, en büyük bir kesinlikle ele geçirmiş olmak üzere, bu izlenimi, çıkmış bulunması mümkün olan bütün kaynaklarda arıyalım.

Biz, etrafımızdaki dış objelere baktığımız ve sebeplerin işleyişini ele aldığımız zaman, hiçbir özel halde, sonucu sebebe bağlayan ve birini ötekinin şaşmaz sonurgusu yapan hiçbir kuvvet veya zorunlu bağlantı, hiçbir nitelik keşfetmeyi asla beceremeyiz. Hakikatta, gördüğümüz, sadece birinin öteki ardından geldiğidir. Bilardo toplarının birinin itimi, ötekinin hareketiyle beraber gidiyor: İşte dış duyarımıza görünenin hepsi, bundan ibaret. Zihin, objelerin bu birbiri ardısıra gelmesinden hiçbir duygu, veya hiçbir iç izlenim edinmez: Bundan böyle sebeple neticelik olarak hiçbir özel, belirli halde, kuvvet veya zorunlu bağlantı fikrini telkin edebilecek hiçbir şey yoktur.

Bir objenin ilk görünüşünde, bundan sonuç çıkabileceğini, biz asla tahmin edemeyiz. Zaten eğer herhangi bir sebebin kuvvet veya enerjisi, zihin tarafından keşfedilebilseydi, biz, sonucu. denev

olmaksızın da, önceden tahmin edebilir ve sırf düşünce ile usavurma kuvvetiyle, Bu sonuç üzerinde yekten kesinlikle hüküm verebilirdik.

Gerçekte maddenin duyulur nitelikleri ile ya herhangi bir kuvvet veya enerji ortaya koyan, bize, herhangi bir şeyi meydana koyabileceğini tasarlata, yahut da, bizim, kendisinin sonucunu diyebileceğimiz başka herhangi bir obje ardından gelebilen hiçbir kısmı yoktur. Katılık, uzam, hareket: bu nitelikler, kendi başlarına tamam olup bundan çıkabilecek başka hiçbir olaya asla işaret etmezler. Evrenin manzaraları, durmadan değişir: objeler de, birbirilerini, ardı arkası kesilmiyen bir birbirini kovalama içinde takibedip dururlar. Lâkin bütün makinenin topunu birden harekete getiren kudret veya kuvvet, bizden tamamıyla saklı olup kendisini, bir cismin duyulur niteliklerinin hiçbirinde 'hiçbir zaman ortaya koymaz. Biz, hararetin, alevin değişmez bir koşası (*concomitant*) olduğunu biliriz; fakat bunlar arasındaki bağlantı nedir: bunu farz ve tahmin etmek, elimizde değildir. Demek kuvvet fikri, cisimlerin işlemlerinin özel hallerinde — bu cisimlerin seyredilişinden meydana gelmesi imkânsızdır; zira hiçbir cisim, bir fikrin orijinali olabilecek kudreti asla meydana koymaz [1].

[1] Mr. Locke, kudret hakkındaki konusunda, deney yoluyla, maddede türlü yeni verimler olduğunu görüp bundan da, herhangi bir yerde, bu verimleri meydana çıkarmaya yetkili bir kudretin bulunması gerektiği

Şu halde mademki dış objeler, duyulara göründükleri şekilde, özel hallerdeki işlemleriyle, bize, hiçbir kuvvet veya zorunlu bağlantı fikrini vermiyorlar, bu fikrin, kendi zihnimizin işlevleri üzerinde yürütülen düşünceden çıkıp çıkmadığını, ve herhangi bir iç izleniminin kopyası olup olmadığını inceliyelim. İrademizin sadece emretmesiyle tenimizin organlarını hareket ettirebileceğimizi veya zihnimizin yetilerini yöneltebileceğimiz duymaklığımızdan dolayı bizim, iç kuvvetimizden her an haberli bulunduğumuzu söyleyebiliriz. Bir istem (*volition*) edimi, organlarımızı harekete getirir veya hayal gücümüzde yeni bir fikir doğurur. İradenin bu etkisini şuurlumuzla tanırız. Bundan dolayı da biz kuvvet veya enerji fikrini elde eder, ve gerek kendimizin gerekse bütün başka zeki varlıkların kuvvet sahibi olduklarına kanaat getiririz. Şimdi mademki bu fikir, bir yandan, kendi zihnimizin işlevleri üzerine, başka yandan da, iradenin, hem tenin organları hem de ruhun yetileri üzerine geçirdiği hüküm üzerine düşünce yürütmekten ilerigelmektedir, şu halde bu fikir düşünceden meydana gelen bir fikirdir.

Artık bu iddianın incelenmesine geçip önce, istemi, tenin organları üzerine olan etkisi bakı-

sonucuna varmakla, sonunda, bu düşünce ve usavurma ile, kudret fikrine ulaşıyoruz, der. Fakat bu filozofun kendisinin de itiraf ettiği gibi, hiçbir muhakeme, hiçbir zaman, yeni, orijinal, basit bir fikir veremez. Öyleyse bu, hiçbir zaman bu fikrin kaynağı olamaz.

mindan ele alacağız. Bu etki, gözlem ile de görülebileceğimiz üzere, bütün tabii olaylar gibi, ancak deneyle tanımlanabilen bir olgu bulunup sebebin içinde — sebebi neticeye bağlayan ve birini ötekinin şaşmaz takibedicisi yapan bir şey olmak üzere — hiçbir enerjiye veya hiçbir görünüşteki kuvvete göre önceden tahmin edilemeyen bir olgudur. Tenimizin hareketi, irademizin emir ve baskısından meydana gelir. İşte her dem bunun şuurunu yaşıyoruz. Lâkin bunun ne suretle olduğunun, iradenin bu olağanüstü işi yapmasına yarayan enerjinin doğrudan doğruya şuuruna sahip olmaktan o kadar uzağız ki bu, her zaman için, bizim en etkin araştırmamızdan bile kaçmak mevkiindedir.

Zira, *ilk olarak*, acaba bütün tabiatla ruhla tenin birleşmesinden daha sırdolu bir prensip var mıdır? O birleşme dolayısıyla ki mânevi bir töz (*substance*)'ün maddî bir töz üzerinde, en ince bir düşünüşün en kaba maddeyi harekete getirmeye güçlü olacak kadar bir etkisi bulunacağı varsayılıyor. Nitekim gizli bir dilek sayesinde, meselâ dağları yerlerinden kaldırmak yahut da gezegenlere yörüngelerinde hükmetmek gücünde olsaydık, bu geniş otorite, ne daha olağanüstü ne, de anlayışımızın daha üstünde olurdu. Fakat, şuurumuzla, iradede herhangi bir kuvvet veya enerji sezseydik, bu kuvveti tanıyamız, sonuç ile bağlantısını bilmemiz, bundan başka da, ruhla tenin gizli birleşmesiyle, birinin öteki üzerinde bu kadar çok halde işlemeye

güçlü oluşunu sağlayan tabiat ve özünden haberli olmamız gerekirdi.

İkinci olarak, tenin bütün organlarını,—bunlar arasındaki bu derece dikkate değer bir fark hususunda, deney dışında, hiçbir sebep belirletememize rağmen — böyle bir otorite ile harekete getirmeye güçlü değiliz. Meselâ, iradenin, dil ve parmaklar üzerinde etkisi var da, kalb veya karaciğer üzerinde neden yoktur? Eğer birinci halde, bir kuvvetin varlığını şuurumuzda duyup da ikincide duymasaydık, bu soru, bizi, hiçbir zaman, zor bir durumda bırakmazdı. O zaman, ve deneyden bağısız olarak, iradenin tenin, tenin organları üzerindeki otoritesinin neden dolayı bu derece özel sınırlar içerisinde sınırlandırılmış olduğunu kavradık. Böylece bu halde, iradenin etkinliğini sağlayan kudret veya kuvveti büsbütün bildiğimizden, etkinin bu sınırlara kadar gidip de niçin daha öteye gidemediğini de bilirdik.

Kol veya bacağı birdenbire felce uğrıyan yahut da organlarını henüz kaybetmiş bulunan bir kimse, ilk zamanlar, bunları hareket ettirip alışılmış işlevlerini yaptıрмаğa sık sık uğraşır. Şıhatte bir adam, tabii hal ve şartlarda olan her organını harekete getirmekten ne kadar emin bulunursa, bu kimse de, başlangıçta, kol ve bacaklarına hükmetmekten henüz o derece emin bulunur. Lâkin şuur, hiçbir vakit aldatmaz. Bu bakımdan biz, ne bu, ne de şu halde, herhangi bir gücün şuuruna sahip bulunmayız. İrademizin

etkisini yalnız deneyden öğreniriz. Buna karşılık deney de, bize, — olayları iç aralarında bağlayan ve bunları birbirlerinden ayrılmaz kılan gizli bağlantıyı bildirmeksizin — bir olayın nasıl sebatla ötekinin ardından geldiğini öğretir.

Üçüncü olarak, anatomi yoluyla, iradi harekette, kuvvetin doğrudan doğruya objesini, harekete getirilen organın kendisi değil de, bazı kaslar, bazı sinirler, bazı hayvansal ruhlar (*animal spirits*) ve belki de, kımıldanması istemin doğrudan doğruya objesi olan organın kendisine ulaşıncıya değin — hareketin, arka arkaya yayılıp birinden ötekine geçmesini sağlayan daha küçük ve bilinmez bir şey olduğunu öğreniyoruz. İşte bütün işlevin baştan başa yapılmasını mümkün kılan kuvvetin, bir iç duygu veya şuur tarafından doğruca ve tam olarak tanınması şöyle dursun, tersine, belki son derece sır dolu ve kavranmaz olduğunun daha kesin bir belgesi olabilir mi? Burada, zihin belirli bir olay istiyor: hemen, hem bizce büsbütün bilinmiyen hem de kolladığımızdan bambaşka olan bir olay meydana geliyor; bu olay da, gene bilmediğimiz bir başkasını meydana getiriyor, ta ki uzun bir ardarda gitme vasıtasıyla, istenilen olay meydana çıkıncıya kadar. Lâkin eğer asıl olan kuvvet duyulmuş olsaydı, bilinmiş olması gerekirdi; kendisi bilinmiş olunca da, — mademki her kuvvet etkisine göredir — sonucu da bilinmiş olmak gerekirdi, sonra, bunun tersi de vârit olduğundan (*vice versa*) eğer sonuç bilinmiyorsa, kuvvet de ne bilinebilir

ne de duyulabilir. Gerçekten biz, acaba, organlarımızı hareket ettirmek gücünün şuurunu, böyle bir gücümüz yokken ve ancak bazı hayvani ruhları hareket ettirmek gücümüz varken nasıl şuurunu duyabiliriz ki bunlar, sonunda, organlarımızın hareketini meydana getirmekle beraber, gene de, anlayışımızı büsbütün aşan bir tarzda işlerler.

Şu halde, bütün bunlardan, hem de, öyle ümidederim ki fazla cüret de göstermiş olmasızın, şu sonuca güvenle varabiliriz ki bizim kuvvet fikirimiz, meselâ, hayvani bir harekete imkân verdiğimiz veya organlarımızı kendilerine mahsus kullanılış ve hizmetleri yolunda işlettiğimiz zaman, içimizden duyacağımız herhangi bir duygu veya şuurun kopyası değildir. Organlarımızın hareketinin, iradenin emrine bağlı olması hali, başka tabiî olguîar için olduğu üzere, hergünkü deneyle sabit olan bir şeydir: fakat bunun yapılmasını mümkün kılan kuvvet veya enerji gibi, başka tabiî olaylardaki kudret veya enerji, bilinmiyen ve idrâk edilemez bir kuvvet veya enerji değildir [1].

[1] İddia edilebilir ki cisimlerde rasgeldiğimiz karşı koyma, bizi, kuvvetimizi meydana koymaya ve bütün iktidarımıza bağvurmaya sık sık mecbur ettiğinden bu bize, güc ve kuvvet fikrini veriyor. Demek ki bu fikrin, bir kopyası olduğu asli izlenim, şuurunu duyduğumuz bu *nisus* (cehit, çaba) yahut da kuvvetli cehittir. Fakat, evvelâ, siz, bu karşı koyma veya bu kuvvet teşbirinin, işlerinde var olacağını asla farz edemiyecğimiz bir aürü eşyalara kudret atfettiğimiz muhakkaktır: meselâ

Şu halde, acaba irademizin bir fiili veya emriyle, yeni bir fikir ortaya çıkarttığımız, zihni bu fikri evirip çevirmek için ayarladığımız, fikri her yönden ele aldığımız ve bu fikri yeter derecede sıhhatle incelediğimizi düşündüğümüzde, başka bir fikri ele almak için sonunda bunu elden bıraktığımız zaman, kendi zihnimizde bir kuvvet veya enerji şuuruna malik olduğumuzu mu iddia edeceğiz? Aynı kanıtlar, öyle sanıyorum ki, iradenin hattâ bu emrinin bile bize, kuvvet veya enerji üzerinde hiçbir gerçek fikir vermediğini ispat edecektir.

İlk olarak teslim edilmek gerekir ki biz, bir kuvveti tanıdığımız zaman, sebebin neticeyi meydana getirmesini mümkün kılan asıl şartın kendisini bilip tanımış bulunuyoruz: zira bunların eş anlamlı (synonymous) terimler oldukları farz

hiçbir zaman mukavemetle karşılaşmayan Ulu Varlığa, alelade düşünce ve hareket içerisinde, fikirler ve tenin organları üzerine icra ettiği hüküm ve nüfuz bakımından zihne — ki burada, sonuç, hemen ve doğrudan doğruya olmak üzere, bundan başka da, hiçbir kuvvet gösterişi veya yardımı olmaksızın — meydana gelir; sonunda bu duyguyu duymaya yetkili olmayan cansız ve hareketsiz maddeye, *ikinci* olarak, bir mukavemeti yenmek maksadiyle sarf edilmiş bir çabanın böylece duyulmasının, herhangi bir olayla bilinen bir bağlantısı yoktur: bundan çıkana, biz, deney ile biliriz, fakat *a priori* olarak bilemezdik. Yalnız itiraf etmek lâzımdır ki, deneyine malik bulunduğumuz hayvani *nâsüs*'ün, hernekadar güc hakkında sahib, açık hiçbir fikir sağlamasa da, buna dair edinilen orta malı fikri meydana getirmekte çok büyük bir payı vardır.

olunmaktadır. Demek ki bizim, aynı zamanda, hem sebep ve neticeyi, hem de bunlar arasındaki bağlantıyı tanımamız gerekir. Fakat acaba biz, insan ruhunun tabiatıyla bir fikrin özü hakkında mı yoksa birinin ötekini meydana getirmek hususundaki kabiliyetinden mi haberli ve bilgili olmak iddiasındayız? İşte bu, gerçek bir yaratma, bir şeyin hiçten, yoktan meydana getirilmesidir: bu ise, o derece büyük bir kuvveti içerir ki bu, ilk bakışta, sonsuz olmıyan her varlığın ulaşma alanının dışında görünebilir. Hiç değilse, bu kabîl bir kuvvetin ne duyulduğu ne bilindiği, hattâ ne de zihin için idrak edilir olduğu teslim edilmelidir. Bizim duyduğumuz ne varsa, bunların hepsi, bu olayın, yani iradenin bir emrini takibeden bir fikrin varlığından ibarettir: lâkin bu işlevin yapılış tarzı, kendisini meydana getiren kuvvet, anlayışımızı büsbütün aşar.

İkinci olarak zihnin kendi üzerindeki baskı egemenliği, ten üzerindeki baskı ve egemenliğinin olduğu gibi, sınırlıdır; ve bu sınırlar, ne akıl ve uslamlama tarafından, ne de sebeple neticenin tabiatına dokunan hiçbir bilgi ve alışıklık yoluyla değil de, başka bütün tabii olaylar ve dış objeler için olduğu üzere, ancak ve yalnız deney ve gözlemle bilinip tanınır. Duygularımız ve tutkularımız üzerindeki otoritemiz, fikirlerimiz üzerinde yürüttüğümüz otoriteden çok daha zayıftır; hattâ bu sonuncu bile çok dar sınırlar içerisinde çevrelenmiştir. Şu halde bizim yapacağımız, acaba bu sınırların en son sebebini mi

belirtmek yoksa kuvvetin neden dolayı halin birinde yetersiz, ötekinde ise yeterli olduğunu göstermek mi olacaktır?

Üçüncü olarak, insanın kendi üzerindeki nüfuz ve egemenliği türlü zamanlarda çok değişir. Meselâ hasta düşmüş birine göre sıhhat halindeki bir insan, kendine çok daha fâzla sahip ve egemendir. Biz hepimiz de, akşama göre sabahleyin, ve midemizi fazla doldurduğumuz zamana göre aç karnına iken de aklımızı başımıza toplamamızı daha iyi biliriz. İşte bütün değişiklikler üzerinde deneyden başka ne sebep gösterebiliriz? Şuuruna sahibolduğumuzu iddia ettiğimiz sebep acaba nerede? Acaba burada, ister mânevi ister maddi tözde (substance) veya hem onda, hem de ötkinde, sonucun bağlı bulunduğu ve aynı zamanda da, bizce büsbütün bilinmez olması dolayısıyla iradenin kuvvet veya enerjisini de yine bilinmez ve anlaşılmaz kılan herhangi gizli bir mekanizma veya bölümlerin gizli bir yapısı yok mudur?

İstem, şüphesiz ki zihnin yeter derecede tanıdığımız bir edimidir. Bu hali iyice düşünüp her yönden de inceleyiniz. Bunda, acaba hiçten yeni bir fikir yaratan ve tabiatın çeşitli manzalarını, söz yerindeyse, bir nevi *fiat*(ol!) la var eden Yaradanın mutlak kudretini takliden bu yaratıcı kuvvete benzer bir şey buluyor muyuz? İrade böyle bir enerjinin şuurunu duymak şöyle dursun, tersine, sadece bir istem ediminden bu derece olağanüstü sonuçların çıkabileceği hu-

susunda bizi kandırmak için elimizde bulunan deney kadar kesin bir deneye lüzum vardır.

İnsanların çoğu, meselâ ağır cisimlerin düşmesi, bitkilerin yetişmesi, hayvanların üremesi, veya tenlerin gıdalarla beslenmesi gibi en alelâde ve en alışkın olduğumuz işlevleri açıklamakta hiçbir zaman güçlük çekmezler; tersine, bu hal-lerin hepsinde, sebebin, asıl neticeye bağlanmasına yarıyan ve işlevinde de asla şaşmaz olan kuvvet veya enerjiyi sezdiklerini var sayarlar. Bu kimseler, uzun bir alışkanlık yardımıyla, kendilerine mahsus öyle bir düşünüş tarzı edinirler ki artık sebebi gördüler mi, arkasından hemen sebebin her zamanki koşasını (concomitant) güvenle beklerler, hattâ bu sebepten başka bir olayın meydana gelebilmesini güç halle kavrarlar, ve meselâ yer depremleri, vebalar ve türlü harikalar gibi olağanüstü olaylarla karşılaştıkları zaman da, elverişli bir sebep belirtilmesinde ve neticesinin meydana geliş tarzını açıklamakta güçlük çekerler. Bu gibi çetin durumlarda, insanlar, kendilerini hayrete düşüren ve sandıklarına göre de, alelâde kuvvetleriyle açıklanamıyacak olayın doğrudan doğruya sebebi olmak üzere, herhangi bir görünmez ve akıllı prensipe başvurmak alışkanlığındadırlar. Lâkin incelemeyi biraz daha derine götüren filozoflar, en alışkın olduğumuz olaylarda bile, sebebin enerjisinin, olayların en alışkın olmadıklarımızdaki kadar anlaşılmasız olduğunu ve bizim, objeler arasında *bağlantı* (connexion) gibi bir şeyi sez-

meye asla kabiliyetli olmaksızın, deney yardımıyla, objelerin yalnız sık sık olan *beraberliği-ni* (conjonction) öğrendiğimizi hemen fark ederler. Bundan böyle birçok filozoflar da, avamın ancak tabiatüstü ve mucizeli görünen hallerde başvurduğu prensipe, bu kere akıl ve uslamalama adına, ve her fırsatta, başvurmaya kendilerini zorlanmış sayarlar. Bu filozoflar, zihin ve zekânın, yalnız, bütün şeylerin en son (ultimate) ve asıldaki sebebi olmayıp aynı zamanda, tabiata görünen her olayın da tek ve doğrudan doğruya sebebi olduğunu kabul ederler. Genel olarak, *sebepler* denilen objelerin, hakikatta, *vesileler* (occasions) den başka bir şey olmadıklarını, fazla olarak da, her neticenin gerçek ve vasıtasız prensipinin, tabiatın herhangi bir kudret veya bir kuvveti değil de, filân özel objelerin başsız ve sonsuz olarak birbirlerine bağlı olmasını istiyen Ulu Varlığın bir istemi olduğunu ileri sürerler. Böylece meselâ bilârho toptarından birinin, ötekisini, tabiatın yaradanından elde ettiğı bir kuvvetle harekete getirdiğini söyleyecek yerde, bu filozoflar, ikinci topu harekete getirenin, özel bir istemle, Tanrının kendisi olduğunu, ve bu topun bu etkiye yöneltilmiş olması ise, Evrenin idaresinde, Tanrının kendisi için tesbit etmiş olduğu genel kanunların sonucu olmak üzere, birinci topun itimiyle meydana gelmiştir, derler. Fakat araştırmalarını daha fazla ileriye götüren filozoflar ise, cisimlerin karşılıklı işlevinin bağlı bulunduğı kuvvet hususunda, hüs-

bütün bilgisiz olmamıza karşılık, ruhun ten üzerinde veya tenin ruh üzerindeki işlevinin bağlı bulunduğu kuvvetin daha az cahili olmadığımızı, fazla olarak da, ne duyularımız, ne de şuurumuza göre, en son prensipi, halin birine göre ötekisinde, belirlemeye yetkili bulunmadığımızı görürler. Demek ki aynı cahillik, kendilerini, aynı vargıya gitmeye zorluyor. Deyimlerine bakılırsa, Tanrı, ruhla ten arasındaki birleşmenin doğrudan doğruya sebebi olup zihinde duyular meydana getiren şeyin dış objelerle harekete getirilen duyu organları değil de, ancak organdaki filân hareketin sonucunda filân duyumu harekete getiren mutlak kudretli yaradanımızın özel bir istemidir. Bunun gibi, organlarımızda mevziî (bir yere mahsus) hareket meydana getiren şey, irademizdeki herhangi bir enerji değildir; bu, ancak, kendi varlığınca güçsüz olan irademize yardım etmeyi, ve, bizim, yersiz olarak, kendi güç ve kendi etkinliğimize yorduğumuz harekete emir ve hükmetmeyi yerinde bulan Tanrının kendisidir. Hattâ bu vargıyla bile yetinmiyen filozoflar da vardır: Bunlar, bazan da aynı çıkarsamayı, kendi işlevleri içinde zihnin kendisine dahi teşmil ederler. Bunlara göre, zihin görüşümüz veya fikirler üzerindeki kavrayışımız da, yaradanımızca bize yapılmış bir açınsamadan (révélation) başka bir şey değildir. Şöyle ki biz, düşüncelerimizi, iradi olarak herhangi bir objeye çevirdiğimiz ve objenin imajını fantezimizde meydana getirdiğimiz zaman, bu fikri yaratan, irade değildir. Fikri

zihinde açık kılan ve onu, bizim için, nazır ve var eden, evrensel yaratıcıdır.

İşte bu filozoflara göre, her şey, Tanrıyla doludur. Bunlar, herşeyin ancak ve yalnız Tanrının iradesiyle var olduğu ve hiçbir şeyin de, onun lûtfu dışında hiçbir kudrete malik olamayacağı prensibiyle de kalmıyarak tabiat ve yaratıkların Tanrıya bağıllığını daha duyulur ve daha yakından belirli kılmak için, bunları her türlü kuvvetten soyarlar. Ancak övüp kutlamaya heveslendikleri bu san, (attributs) ların büyüklüğünü yükseltecek yerde, tersine bu kuramı küçülttüklerini akıllarına bile getirmiyorlar. Zira herşeyi kendi doğrudan doğruya istemi yoluyla meydana getirecek yerde, daha aşağı yaratıkları oldukça kudretle giydirmek, Tanrıda herhalde daha fazla gücü gösterir. Büyük yaradanın, bu olağanüstü makinenin parçalarını her an düzeltmesi ve türlü çarklarını nefesiyle canlandırıp hareketlendirmesinden ise, dünya sistemini, birden, ulu Tanrının bütün maksatlarına, kendiliğinden hizmet edebilecek surette, tam bir öngörüyle kurmak, elbette ki, daha üstün bir bilgeliğe işaret olsa gerektir.

Lâkin eğer bu kuramı daha felsefi surette baltalamak istiyorsak, aşağıdaki iki görüş belki yeter görülebilir.

İlk olarak, bana öyle geliyor ki Ulu Varlığın evrensel enerji ve etkinliği üzerine bu kuram, insan akıl ve anlayışının zayıflığıyla bu akıl ve anlayışın, bütün işlevleri bakımından, içine hap-

sedilmiş bulunduğu daracık sınırlara dair yeter derecede bilgisi olan bir insanın kanaatini hiçbir zaman kazanamıyacak kadar cüretlidir. Gerçekten de, bu kurama götüren kanıtlar zinciri ne kadar mantıklı olursa olsun, bu kadar olağanüstü, aynı zamanda da, hayat ve deneyden bu derece uzak sonurgulara vardığı görüldü mü, bizi, herhalde yetilerimizin büsbütün dışına sürüklemiş olduğuna, mutlak bir inan değilse bile, hiç olmazsa, kuvvetli bir şüphemiz hasıl olmalıdır. Nasıl ki kuramımızın son basamaklarına ulaşmış olmaktan henüz çok uzakken bile, kendimizi, periler diyarında buluveriyoruz: Halbuki *burada*, ne alışılmış kanıtlama metotlarımıza güvenmek, ne de alelade andırma ve olasılıklarımızın herhangi bir nüfuz ve etkisi olacağına inanmamız için, elimizde hiçbir sebep yoktur. Bu kadar ucsuz bucaksız uçurumlara göre, sondamız fazla kısa. Hattâ attığımız her adım başında, bir türlü gerçeğebenzerlik (verisimilitude) ve deneyin bizi yönelttiğini sanmakla kendimizi avutsak bile, bu hayalî deneyi böylece, deneyin alanını büsbütün aşan konulara tatbik ettik mi, bu hayalî deneyin hiçbir otoritesi olmadığından emin olabiliriz. Lâkin bu noktaya yeniden dokunmak fırsatını ileride yine bulacağız [1].

İkinci olarak, bu kuramın dayandığı kanıtlarda hiçbir kuvvet göremiyorum. Gerçi biz, cisimlerin biribiri üzerine işlevde bulunuş tarzlarını bilmiyoruz; bunların kuvvet ve enerjileri,

[1] XII. bölüm. (yazarın notu).

İNSAN ZİHN

büsbütün anlaşılmaz olan bir iştir. Lâkin, bunun gibi, bir zihin veya ruhun, hattâ Ulu Ruh ve Zihin, Ulu Varlığın (Supreme Being) gerek kendi üzerine gerekse bir cismin üzerine, hangi tarzda ve hangi kuvvetle işlevde bulunduğunu da bilmiyor değil miyiz? Bu hususta herhangi bir fikri sorarım size, acaba nereden elde ediyoruz? Kendimizde bu gücün var olduğuna dair hiçbir duygu veya hiçbir şuurumuz yoktur. Kendi öz yetilerimiz üzerinde düşünce yoluyla öğrendiğimiz fikirden başka hiçbir fikre sahip değiliz. Demek ki eğer bilgisizliğimiz, herhangi bir şeyi ret ve yok etmek için iyi bir sebep olsaydı, en kaba maddede olduğu kadar Ulu Varlıkta da her türlü enerjiyi inkâr etmek prensipine varmış olurduk. Şüphesiz ki birinin olduğu kadar ötekinin de işlevlerini, aynı derecede az anlıyoruz. Hareketin itimden meydana gelmesini idrak etmek, istemeden meydana gelmesini idrakten daha mı güç? Bütün bildiğimiz, her iki haldeki derin cahilliğimizdir [1].

[1] Yeni felsefede bu kadar sözü edilen ve maddeye yorulan *vis inertiae* yı uzun uzadıya incelemeye lüzum görmüyorum. Durma veya hareket halindeki bir cismin, bu durumdan herhangi yeni bir sebeple çıkarılacağı kadar, içinde bulunduğu durumda, her zaman için devam ettiğini ve bir itim alan bir cismin de, itimi veren cisimden, kendisinin kazandığı kadar hareket aldığını deneyle öğreniriz. Bunlar, birer olgudur. Halbuki buna *vis inertiae* (üredurum kuvveti) adını verdik mi, nasıl çekimden (*gravity*) söz ettiğimiz zaman, bu aktif kuvveti anlamaksızın bazı etkileri kast ve idrak ediyorsak, böylece hareketsiz (*inerte*) kuvvet hakkında da hiçbir fikre malik ol-

II

Fakat zaten fazlaca uzatılmış bulunan bu kanıdı bir an önce sonucuna erdirmiş olmak için, kuvvet veya zorunlu bağlantı fikrini, bu fikrin çıkacağını farz edebileceğimiz bütün kaynaklarda boşyere aradık. Öyle görünüyor ki cisimlerin işlevine ait özel hallerde, ne sebebin etkisini duyurmasına yarıyacak hiçbir kuvvet veya hiçbir güç ne de bu sebeple farz edilen neticesi arasında hiçbir bağlantı yakalayamaksızın, hattâ en tam inceleme ile bile, olaylardan birinin öteki ardından gelmesinden başka asla bir şey keşfede-

mak iddiasında bulunmaksızın bu olgulara işaret etmekten fazla bir şey yapmayız. Sir Isaac Newton, hiçbir zaman, ikinci sebepleri her türlü kuvvet veya enerjiden soyamak gayesini gütmemiştir; bununla beraber ondan sonrakiler, bu kuramı, Sir Isaac Newton'un otoritesi üzerine dayanmaya uğraşmışlardır. Tersine bu büyük filozof evrensel çekimi izah için, aktif ve esirî bir *fluid*'e başvuruyordu. Lâkin bunun sırf bir varsayım olduğunu, başka deneyler ortada yokken bir şey ileri sürüp iddia etmenin yeri olmadığını kabul ve teslim edecek kadar ince görüşlü ve alçak gönüllüydü. İtiraf etmeliyim ki görüşlerin mukadderatında, biraz da, olağanüstü bir şey var. Descartes, Tanrılığın bu evrenselliği ve etkililiği ikuramını, üzerinde fazla ısrar etmeden, yavaşça ortaya koymuştu. Malebranche'la öteki Karteziyenler, bunu, bütün felsefelerinin temeli yaptılar. Fakat bunun, İngiltere'de hiçbir otoritesi olmadığı. Locke, Clarke ve Cudworth, buna ancak kulak veriyor, fakat maddenin ikinci derecede, ve birbirinden çıkmış olmakla beraber, gerçek olan bir kuvveti haiz olduğunu uzun uzadıya farz ediyorlar. Şu halde acaba bu kuram, bizim modern metafizikçilerimizde bu derece hâkim ve belirgin hale nasıl olup da gelmiştir?

meyiz. Aynı zorluk, zihnın ten üzerindeki işlevlerine bakmakla da kendini gösteriyor; zira, burada, tenin hareketinin zihnın isteminden meydana geldiğini görüyor, fakat hareketle istemi birbirine bağlayan bağı, yahut da zihnın bu neticeyi meydana getirmesine yarayan enerjiyi gözlemeye veya idrak etmeye güçlü bulunmuyoruz. İrade-nin kendi yetileri ve kendi fikirleri üzerindeki baskısı da, bundan daha anlaşılır değildir: şu kadar ki, eninde sonunda, bütün tabiatta, bizce idrake elverişli olan tek bir bağlantı hali bile görünmüyor. Bütün olaylar, büsbütün bağısız ve ayrı görünüyor. Olayların biri öteki ardından geliyor fakat biz, bunlar arasında hiçbir bağı asla göremiyoruz. Bunlar *beraberlik*, *yanyanalık* (conjoined) halinde gibi görünüyor, fakat hiçbir zaman *bağlantı* (connected) halinde görünmüyorlar, ve biz, dış duyumumuza yahut da iç duyumumuza asla görünmemiş olan herhangi bir şey üzerinde hiçbir fikre sahibolamayacağımız için, bunun zorunlu neticesi bizim, bağlantı veya kuvvet üzerine hiçbir zaman bir fikrimiz olmadığı ve bu kelimelerin — ister felsefi usavurmalar olsunlar isterse her günkü hayatta kullanılınsınlar— anlamdan büsbütün mahrum bulunduklarıdır.

Lâkin bu sonurgudan kaçınmanın bir yolu, aynı zamanda, henüz incelememiş olduğumuz bir kaynak daha kalıyor. Karşımıza tabii bir obje veya olay çıktığı zaman, kavrayış yetkimizin veya görüş derinliğimizin derecesi ne olursa olsun, bizim için, deneye başvurmaksızın

bundan ne gibi bir olayın meydana geleceğini keşif, hattâ tahmin etmek yahut da öngörüllüğü-müzü, bellek ve duyularımız için hemen ve doğrudan doğruya var olan objenin ötesine götürmek, imkânsızdır. Hattâ özel bir olayın bir başkasından meydana geldiğini görmüş olduğumuz tek bir hal veya tek bir deneyden sonra bile, tabiatın akışı üzerine tek bir deneye göre — bu deney istediği kadar sağın ve kesin olsun — hüküm vermek, yerinde olarak, affedilmez bir cüret sayıldığından, ne genel bir kural çıkarmaya, ne de bu gibi hallerde ne olacağını önceden haber vermeye yetkili değiliz. Fakat olayın özel ve belirli bir çeşidi, bütün hallerde, daima bir başkasiyle birlikte bulunursa, o zaman, biz, birinin görünmesinden ötekini önceden haber vermekten ve olguya veya varlığa ait herhangi bir şey üzerine bizi temin edebilen biricik usavurmayı kullanmaktan çekinmeyiz. O vakit işte objelerin birine *sebeğ*, ötekine *netice* adını verir, ve aralarında herhangi bir bağlantının, birinin ötekini şaşmak bilmeden meydana getirip, aynı zamanda da, en büyük bir kesin bilgililik ve en kuvvetli bir zorunlulukla meydana getirdiği herhangi bir kuvvet var farz ederiz.

Demek ki olaylar arasındaki zorunlu bir bağlantıya ait bir fikrin, bu olaylar arasında devamlı bir beraberlik şeklinde de kendilerini gösteren buna benzer birçok hallerden ilerigeldiği meydana çıkmış oluyor; hem de şu var ki bu fikir, hiçbir zaman, bu hallerin ayrı ayrı ele alı-

nıp mümkün olan bütün bakımlara ve durumlara göre incelenmiş olmaları şartıyla, hiçbir tarafından da asla telkin edilmiş olamaz. Lâkin birçok hallerin topunda dahi, birbirlerine büsbütün benzer farz edilen özel hallerin herbirinden başka ve ayrı olan bir şey yoktur; yalnız şu nokta var ki zihin, alışkanlık dolayısıyla, olaylardan biri görününce, olayın her zamanki koşasını beklemeye ve bunun da var olacağını ummaya yöneltmiş bulunur. Zihnimizde *duyduğumuz* bu bağlantı, hayal gücünün, objelerden birinden her zamanki koşasına her zamanki geçişi, işte kuvvet veya zorunlu bağlantı fikrini edinmemize yarayan duygu veya izlenim, demek ki budur. Burada, bundan fazla hiçbir şey yoktur. Konuyu bütün bakım ve görünüşlerinden, istediğiniz kadar inceleyiniz: bu fikrin başka hiçbir kaynağını asla bulamayacaksınız. İşte, bağlantı fikrini asla çıkaramayacağımız tek bir hal ile bu fikrin telkin edilmiş olmasına yarayan birbirine benzer birçok haller arasındaki biricik fark, bundan ibarettir. Meselâ iki bilârdö topunun çatışmasında olduğu gibi, hareketin itimle geçtiğini ilk defa gören bir insan, şüphesiz ki olayların birinin, ötekisiyle *bağlantılı* olduğunu iddia edememiş, belki sadece *beraber* olduklarını söyleyebilmiş, olsa gerektir. Bu kimse, ancak bu neviden birkaç hal ve misal müşahade ettikten sonradır ki bu olayların birbirlerine *bağlı* olduklarını ileri sürer. Şimdi acaba bu yeni *bağlantı* fikrinin meydana gelmesi için bu insanın zihninde ne gibi bir deği-

şiklik olmuştur? Hiç, yani bu kimsenin, şimdi bu olayların, hayal gücünde, *bağlı* olduklarını *bissetmesinden* ve olayların birinin görünmesi dolayısıyla ötekinin varlığını önceden söyleyebilmesinden başka hiçbir değişiklik olmamıştır. Demek ki biz, objelerden, birinin ötekine bağlantı halinde olduğunu söylediğimiz zaman kastedtiğimiz anlam sadece, bu objelerin düşüncemizde bir bağlantı ve birinin varlığına ötekinin belge olmasına yer veren bu çıkarsamayı meydana getirmiş olduklarıdır: ancak şu var ki bu, oldukça acayip olan fakat yeter bir apaçıklık üzerine kurulmuş görünen bir sonurgudur. Ve bu apaçıklık da, ne akıl ve zihne karşı hiçbir genel güvensizlik, ne de her yeni ve olağanüstü sonurguyla ilgili bulunan herhangi bir septik şüphe yüzünden zayıf düşmez. Şüpheciliğin ruhunu en ziyade okşayan sonurgular, insan akıl ve zihniyle insan yetkisinin gücsüzlüğü ve dar sınırlarına dair yapılmış keşiflerden çıkarılanlardır.

Zaten, zihnin hayret verici bilgisizlik ve gücsüzlüğü hakkında ortaya bundan daha kuvvetli bir misal koymak mümkün mü? Zira şüphe yok ki, bizce, tam olarak tanımamız önemli olan objeler arasında eğer herhangi bir ilgi varsa, o da, muhakkak ki sebeple netice bağlantısıdır. Olguya ve varlığa ait şeyler hakkındaki bütün usavurmalarımız, hep ona dayanır. Gerek hafızamızın gerekse duyularımızın fiilen hazır ve var olan şahitliğinden uzak bulunan objeler üzerine az çok güvene varışımız, gene yalnız onun yar-

dımıyledir. İlimlerin hepsinin biricik doğrudan doğruya yararlığı, bize, gelecek olaylara sebepleriyle hükmetmeyi ve düzenlemeyi öğretmesidir. Demek ki düşüncelerimiz ve araştırmalarımız, her an, bu bağlantıyı hedef tutmaktadır; bununla beraber, bu bağlantı üzerine edindiğimiz fikirler o kadar eksik ve yetkinlikten uzaktır ki, sebebe dair, sebebin dışında, ve ona yabancı olan bir şeyden çıkarılan bir tanımlamadan başka, doğru hiçbir tanımlama vermek imkânsızdır. Birbirlerine benzer objeler, daima, benzerleriyle birlikte bulunurlar. Bu noktayı deneylemiş bulunuyoruz. Bu deneye göre, demek ki bir sebebi, *kendi arkasından bir başkası gelen bir obje ve öyle bir obje ki birinciye benzeyen bütün objelerin arkasından ikincilere benzer objeler gelen*: yahut, başka sözlerle: *öyle bir obje ki eğer birinci obje olmamış olsaydı, ikincisi; hiçbir zaman, var olmazdı* şeklinde tanımlıyabiliriz. Bir sebebin görünmesi, alışılmış bir geçişle, (transition) zihni, hep neticenin fikrine yöneltir. Biz, bunu da deneyle biliyoruz. Demek ki bu deneye dayanarak sebep üzerine başka bir tanım veya tanımlama meydana getirebilir ve sebebe: *arkasından başka bir obje gelen ve ortaya çıkması da, düşünceyi, hep bu başka objeye götüren bir obje* diyebiliriz. Lâkin hernekadar bu tanımların her ikisi de, sebebe yabancı hal ve şartlardan çıkarılmışsa da, biz, ne bu mahzura bir çare bulabilir, ne de sebepte sebeple netice arasında bir bağlantı meydana getiren hal ve şartı tanıtabilecek daha yetkin bir

tanıma varabiliriz. Bizim bu bağlantı üzerinde hiçbir fikrimiz olmadığı gibi bu bağlantıya dair bir kavram edinmeye çalıştığımız zaman bile, bilmek istediğimiz şey hususunda seçik bir kavramımız yoktur. Meselâ bir ipin, gerilmek suretiyle çıkardığı özel sesin sebebinin, bu ipin titreşimi olduğunu söyleriz. Fakat acaba bu olumlamadan kasdettiğimiz nedir? Maksudımız, ya: *bu titreşimin arkasından bu sesin geldiğini; ve buna benzer bütün titreşimlerin arkasından hep aynı seslerin gelmiş olduğunu*, yahut da: *bu titreşimin arkasından bu sesin geldiğini ve birinin görünmesi üzerine zihnin, duyulardan önce davranarak, hemen öteki üzerine bir fikir meydana getirdiğini* ileri sürmektedir. Sebeple bağlantıya, bu iki bakımdan biri veya ötekine göre bakabiliriz; fakat bu bakımların dışında, bu bağlantı üzerinde, başkaca hiçbir fikrimiz yoktur [1].

[1] Bu açıklama ve tanımlamalara göre, *kudret* fikri, tıpkı *sebepl* fikri gibi, nisbîdir, ve her ikisi de, ya bir neticeye, veya birinci olaya durmadan bağlı olan başka herhangi bir olaya racidir. Biz, bir objenin—bu objenin derece veya niteliğini belirtmeye yarayan meçhul hali incelediğimiz zaman— bu hale objenin kuvveti adını veririz, ve bundan dolayı da; neticenin, kuvvetin ölçüsü olduğu, bütün filozoflarca kabul edilmiş bulunmaktadır. Fakat bu filozofların kuvvet hakkında, —kuvvetin kendi öz varlığında olduğu şekilde — biraz olsun fikirleri olsaydı, bu kuvveti böylece ve olduğu gibi neden ölçmesinlerdi? Hareket halindeki bir cismin kuvvetinin, kendi çabukluğu veya çabukluğunun karesi nispetinde olup olmadığını bilmek problemi,—evet, bu problem, diyorum,— bu kuvvetin neticelerini, eşit oldukları

Şimdi bu bölümdeki usavurmaları baştan ele alalım. Her fikir, kendinden önceki bir iz, izlenim veya duygunun kopyasıdır; şöyle ki hiçbir izlenim (impression) bulamadığımız yerde, hiçbir fikrin var olmadığından emin olabiliriz. Cisimlerin veya zihinlerin işlevinin bütün özel hallerinde,

ve olmadıkları zamanlarda,— birbirleriyle kıyas etmekle değil de, doğrudan doğruya yapılmış bir ölçü ve kıyaslama ile çözebilirdi.

Öte yandan da, felsefede olduğu kadar, yayılmış ve her günkü konuşmalarımızın her alanında kuvvet, kudret, enerji, v.b. kelimelerini sık sık kullanmamıza gelince, bu, herhaugi bir halde, ne sebeple netice arasındaki bağlantı prensipine dair bilğimiz olduğunun, ne de, bir şeyin, bir diğerine nispetle, asıl ve kaynağından esaslı surette izah edebileceğimizin bir belgesidir. Her zamanki kullanılışlarında, bu kelimelerin anlamları çok gevşek ve bunlar üzerindeki fikirler, tamamen sallantıda ve karışıktır. Hiçbir hayvan, bir *nissus* veya bir cehit duymaksızın, kendi dışındaki cisimleri harekete getiremediği gibi her hayvan da, hareket halinde bulunan bir dış objenin çarpmasından veya çatışmasından bir duygu veya duyum duyar. Sırf hayvani olan ve *a priori* olarak kendilerinden hiçbir çıkarsamada bulunamadığımız bu duyumları, bız, cansız şeylere nakletmeye ve bu cansız şeyler de, her ne zaman hareket kabul eder veya naklederlerse, her seferinde bu çeşitten bazı duygulara malik olduklarını varsaymaya da eğilimli bulunuruz. Bizim, kendilerine nakledilmiş hareket fikri atfetmeksizin kendilerini gösteren enerjilere gelince, biz, burada, yalnız, olaylar arasında deneyle bulunan daimî beraberliği mütalâa ederiz; ve fikirler arasında da alışılmış bir bağlantı *hissettiğimiz* için, bu duyguyu objelere naklederiz. Zira dış cisimlere, bu cisimlerin vesile oldukları her iç duyumu tatbik etmekten daha alışılmış bir şey yoktur.

hiçbir izlenim, ve bundan dolayı da, hiçbir kuvvet veya zorunlu bağlantı fikrini telkin edebilecek bir şey yoktur. Fakat birçok birörnek haller ortaya çıktı mı, ve aynı objenin arkasından da hep aynı olay geldi mi, o zaman, sebeple bağlantı kavramını tasarlamaya başlarız. O zaman, yeni bir duygu veya yeni bir işlevin yani objelerin alışılmış koşası arasında, düşüncede veya hayal gücünde alışılmış bir bağlantı *duyarız*; ve bu duygu da, işte aradığımız fikrin aslı, orijinalidir. Zira bu fikir, herhangi tek bir halden değil de, buna benzer birçok hallerden ileri geldiğine göre, hallerin çokluğunun, her özel halden başka olduğu şarttan ileri gelmesi gerekir. Fakat hayal gücünün bu bağlantısı veya her zamanki geçişi, bu hallerin birbirlerinden başka bulundukları biricik şarttır. Bütün öteki noktalarda ise, birbirlerinin aynıdırlar. İki bilardo topunun birbirine çarpmasıyla birbirinden geçen harekete dair gördüğümüz ilk hal—önce ele aldığımız ve zaten açık olan bir misali ele almış olmak için—diyebiliriz ki şimdi bundan böyle karşımıza çıkabilecek olan her halin büsbütün benzeridir. Yalnız şu var ki biz, önce olayların birini ötekinden çıkarsamıyorduk; halbuki şimdi, bu kadar uzun bir birörnek deney gidişinden sonra, artık bunu yapma durumundayız. Okuyucum, bu usavurmayı çabucak kavrayacak mı bilemem. Fakat bu usavurma hususunda sözü daha ziyade uzatacak yahut da bunu daha çeşitli bakımlara göre ortaya koyacak olursam, konumuzun büsbütün

karanlık ve karışık olmasından korkuyorum. Soyut usavurmaların hepsinde öyle bir bakım, öyle bir görüş açısı vardır ki, bunu bir kere elde etmesini bildik mi, artık, bu sayede, konu, dünyanın en üstün söz söyleme sanatıyla dile getirilmişten daha âlâ kavranmış olur. İşte bu bakıma ulaşmaya çalışmamız, ve söz sanatının çiçeklerini de, daha güzel yakışacakları alan ve konulara harcamak üzere saklamamız lâzımdır.

VIII. BÖLÜM

HÜRLÜKLE ZORUNLULUK ÜZERİNE

I

İlimle felsefenin daha ilk başlangıcından beri, büyük bir hararetle söz ve tartışması edilemiş olan problemlerden böyle tartışanlar arasında, hiç olmazsa, kullanılan bütün terimlerin anlamı üzerine uzlaşmış olmasını, fazla olarak, araştırmalarımızın da, şu iki bin yıl boyunca, kelimelerden tartışmaların asıl ve gerçek özüne geçilebilmiş olmasını ummak, pekâlâ akla yakın sayılabilirdi. Gerçekten de, usavurmada kullanılan terimler üzerine sağın tanımlar vermek, ve bu kelimelerin sadece sesini değil de, asıl bu tanımların kendilerini, gelecek araştırma ve incelemenin konusu yapmak, ne kadar da kolay görünebilir! Fakat, biz, probleme eğer daha yakından bakarsak, bunun tam zıddı olan bir sonurguya varmak lüzumunu duyarız. Bir tartışmanın uzun zaman sallantıda kalarak, hâlâ da kararsız bulunmakta olması gibi sadece tek bir hal ve şarttan, deyim şeklinde herhangi bir karışıklık ve söz ikizliğinin (ambiguity) var olduğunu ve tartışmayı yapanların da, tartışmada kullanılan terimlere başka başka fikirler atfettik-

lerini önceden kabul edebiliriz. Zira zihnin yetilerinin, tabii olarak, her fertte aynı oldukları — yoksa birlikte usavurmada bulunmak yahut da tartışmak kadar boş ve verimsiz bir şey olmayacağı — varsanıldığından, insanlar, eğer kullandıkları terimlere aynı fikirleri bağlasalardı, aynı konu üzerine, bu kadar uzun zaman başka başka görüş ve düşüncüler beslemeleri imkânsız olurdu; hele insanlar, görüşlerini birbirine naklettikleri gibi, tarafların her biri de, karşı koymalarına galebe çalmasını kendisine¹ sağlayacak olan kanıtları ele geçirmek için, dörtbir yana başvurmaktan geri kalmaz. Gerçekten insanlar, meselâ dünyaların başlangıcı, zihin sisteminin yahut da ruhlar âleminin (region of spirits) ekonomisine dair olan meseleler gibi, insan aklının kaplamasını tamamen aşan problemlerin tartışmasına kalkışırlarsa, verimsiz tartışmalarıyla uzun uzadıya uğraşıp gene de hiçbir zaman belirli sonurguya ulaşamazlar. Fakat soru gündelik hayatın ve deneyin herhangi bir konusuna aitse, öyle düşünülebilir ki, karşı koyanları hâlâ birbirlerinden uzak tutan ve barışmalarına engel olan birkaç çiftanlamlı deyim tarzından gayrı, tartışmayı bu kadar zaman sallantıda bırakmaya değen hiçbir şey yoktur.

İşte uzun uzadıya tartışılmış olan hürlükle zorunluluk meselesinin durumu da, böyle olmuştur; hattâ bu, o kadar dikkate değer bir derecede böyle bulunmuştur ki bu hususta, okumuşu olsun, cahili olsun, bütün insanların bu konu üzerine hep aynı oyu gütmüş olduğunu,

halbuki anlaşılabilir birkaç tanımın bütün tartışmayı hemen dindirip sona erdirmiş olacağını görürüz. Bu çekişme, her yönden o kadar enine boyuna çekilmiş ve filozofları öyle karanlık bir safsatalar çıkmazına sokmuştur ki aklı başında bir okuyucunun, ele almasından zaten ne bilgi ne de eğlence bekliyemiyeceği bu meselenin kendisine teklif edilmesine kulak bile asmayacak derecede rahatını sevmesine, hayret edemiyeceğimi kabul ve teslim ederim. Fakat burada teklif edilen kanıtlamanın konu ve örgüsü daha başka bir yenilik arzettiğinden, tartışmanın şu veya bu suretle çözümlenmesini, hiç olmazsa, vadettiği, keza okuyucunun rahatını da hiçbir karışık veya karanlık usavurma ile bozmıyacağı için, belki okuyucunun dikkatini yeniden uyandırabilir.

Şu halde ortaya koymayı umduğum şey, herkesin, hem zorunluluk hem hürlük kuramını (bu terimlere verilebilecek her türlü mâkul anlama göre) aynı zamanda ve birlikte kabul etmek için sanki hep el birliği edegelmiş olduğu, fazla olarak da, bütün tartışmanın ise, şimdiye kadar, yalnız kelimeler üzerinde yürümüş bulunduğuudur. Şimdi ise, zorunluluk doktrinini incelemekle başlıyacağız.

Evrensel olarak kabul edilmiştir ki madde, bütün işlevlerinde, zorunlu bir kuvvetle harekete getirilmiş olup her tabii netice de, kendi sebebinin enerjisiyle o kadar belgin surette belirlenmiştir ki bu gibi tikel hal ve şartlarda, bundan başka hiçbir netice, asla meydana gelemezdi. Her hareketin

derece ve yöntemi, kendi tabiatının kanunlariyle öyle bir sağınlıkla belirletilmiş bulunurlar ki canlı bir yaratık, iki cismin çarpışmasından olduğu kadar, bu çarpışmayı fiilen meydana getiren hareketinkinden başka bir derece veya istikametteki bir hareketten doğabilirdi. Demek ki zorunluluk hakkında doğru ve belgin bir fikir edinmek istedik mi, bu fikri cisimlerin işlevine tatbik ettiğimiz zaman, fikrin nereden ileri geldiğini incelememiz lâzımdır.

Eğer tabiatın bütün manzaraları, aralarında herhangi bir benzerlik gösteren iki olayın bile var olmasına imkân vermiyecek surette durmadan değişseydi ve her obje, önce görülen hiçbir şeyle hiçbir andırışı veya benzerliği olmaksızın büsbütün yeni olsaydı, bizim, bu duruma göre, bu objeler arasında herhangi bir zorunluluk veya bağlantı fikrine asla ulaşamayacağımız besbelli gibi görünüyor. Böyle bir varsayıma göre biz, objelerin veya olayların, birinin öteki tarafından meydana geldiğini değil de birinin diğerini takibetmiş olduğunu söyleyebiliriz. Nedenle vargı ilgisi, insanlık için, ancak ve ille meçhul olmaksızın fazla bir şey olamazdı. Bu andan itibaren de, tabiat işlevleri hakkındaki çıkarsama ve usavurma, sona erer ve bellek ile duyular, herhangi bir gerçek varlığın bilgisinin zihne girmesini mümkün kılan birincik kanallar kalırdı. Demek ki zaruretle nedensellik (causality) fikrimiz, tamamen, içinde, bir yandan, birbirlerine benzer objelerin kendi aralarında daima beraber bulunup öte

yandan, zihnin de, alışkanlık dolayısıyla, objenin birinin görünmesinden ötekini çıkarsamaya yöneltilmiş olan tabiatın işlevlerindeki gözlemeye elverişli bir örneklikten ilerilmektedir. İşte bu iki hal ve şart, maddeye yordüğümüz zorunluluğun bütünü yapar. Biribirlerine benzer objelerin devamlı *beraberliği* ile bunun neticesi olan bir objeden ötekine *çıkarsama* bir yana bırakılırsa, bunların dışında, biz herhangi bir zorunluluk veya bağlantı üzerinde hiçbir kavrama (notion) malik değiliz.

Şu halde, bu iki hal ve şartın, insanların iradelik aksiyonları ile zihnin işlevlerinde yeri olduğunu, bütün insanlığın, ötedenberi, ve şüphe ve tereddüde düşmeden kabul etmiş olduğu meydana çıkıyorsa, bundan, yine bütün insanlığın, zorunluluk doktrinini dahi, öteden beri kabul etmiş olduğu, fazla olarak da, şimdiye kadar yapılan tartışmaların da, ancak herkesin biribiriyle anlaşamamasından ilerigeldiği sonucunu çıkarmak gerekir.

Birinci hal ve şart, yani biribirine benzer olayların devamlı ve düzenli beraberliğine gelince, bu hususta kendimizi, belki aşağıdaki görüşlerle doyurabiliriz. Bütün milletlerde ve bütün çağlarda, insanların aksiyonları arasında büyük bir örnekliğin var olduğu ve insan tabiatının da, prensipleri ve işlevleri bakımından hep aynı kaldığı evrensel olarak tanınmış bir gerçektir. Aynı güdüler (motives) daima aynı aksiyonları meydana getirirler; aynı olaylar da, aynı sebep-

lerden ilerigelirler. Mevki hırsı, tamahkârlık, özsaygısı, kibir ve kurum, dostcanlılık, yüksek gönüllülük, kendinden çok umumun faydasını gözetmesini bilen yüksek feragat ruhu (public spirit): işte türlü derecelere göre birbirine karışmış ve, cemiyet içinde, dağıtılmış bulunan bu türlü türlü tutkular, dünyanın başlangıcından beri olduğu gibi hâlâ da, insanlık arasında görülgelen bütün. aksiyon ve girişimlerin kaynağı olagelmıştır, Yunanlılarla Romalıların duygularını, iç eğilimlerini, hattâ yaşayış tarzlarını mı bilmek istiyorsunuz? Fransızlarla İngilizlerin yarattılışları ve aksiyonlarını iyice inceleyiniz: Böylelikle bu sonuncular üzerine yapabileceğiniz gözlemlerin çoğunu, birincilere nakletmek ve yormakla pek fazla yanılmış olmazsınız. İnsanlık, her zaman ve her yerde o kadar aynıdır ki tarih, bize, bu alanda ne yeni ne de acayip ve görülmemiş hiçbir şeyi haber vermez. Zaten tarihin belli-başlı yararlığı, insanları, hal ve gereklerin durum ve şartların bütün çeşitleri içinde göstermek ve, bize, gözlemlerimizi kendilerinden çıkarabilip insan aksiyon ve hareket tarzının her zamanki zembereklerini tanımamıza yarıyan malzemeyi sağlamak suretiyle, sadece, insan tabiatının devamlı ve evrensel prensiplerini meydana koymaktır. Savaslar, entrikalar, partiler ve devrimleri anlatan bu nakletmeler,—nasıl ki fizik yahut da tabiat felsefesiyle uğraşan bir kimse, bitkiler, maden ve daha başka dış objelerin tabiatı üzerine, bunlara dair edinmiş olduğu deneylerle bilgi ediniyorsa—

bunun gibi, siyasetle veya mânevi felsefeyle uğraşanların da, kendi ilminin prensiplerini tesbit etmesine yarıyan bir o kadar deney toplumdur. Hele Aristo ile Hippokrates'in inceledikleri toprak, su ve daha başka öğelerin, şimdiki halde gözlediklerimize olan benzeyişleri, Polybe ile Tacitus'un tasvir ettikleri insanların, bugün dünyayı idare eden insanlara benzerliklerinden daha fazla değildir.

Meselâ bir gezgin, uzak bir diyardan döndüğü zaman, bize, o vakte kadar tanıdığımız insanlardan bambaşka olan, hasislik, ihtiras, veya öcalma hırsından büsbütün sıyrılmış, buna karşılık yalnız dostluk ve sevgi, ruh cömertliği ve halkın iyiliğini hep kendininkine üstün tutan bir serdengeçtiliğe sahibolup bu ulu zevklerden başkasını tanımayan insanlardan söz edecek olursa, biz, bu durum karşısında, işin uydurma tarafını sezer ve bu adam, anlattıklarını sanki ejderhalarla ketauros lar, mucizeler ve harikalarla şişirmiş gibi yalanını çıkarıp sahtekârlığını ortaya koymakta içimizde o derece büyük bir güven duydık. Zaten biz, tarihteki herhangi bir uydurma yapıntısının (fiction) içyüzünü ortaya koymakla saygıdan düşürmek istersek, bu alanda, meselâ bir kişiye atfedilen aksiyonların, tabiatın akışına doğrudan doğruya zıt olduklarını ve bu hal ve şartlara göre, kendisinin bu gibi bir hareket tarzına yöneltecek insani güdülerin asla var olmadığını ispat etmekten daha kandırıcı bir kanıt kullanamayız. Faraza İskender'in büyük kitlelere kendi

başına hücum etmekle gösterdiği tabiatüstü cesareti tasvir ederken Quinte - Curce'ün doğru sözlülüğünün şüpheli görülmesi ne kadar yerindeyse, böylece İskender'in bunlara karşı durmakla meydana koyduğu gene tabiatüstü kuvvet ve etkisini tasvir ettiği zaman da, aynı derecede, şüpheli görülmesi yerindedir. Zira biz, tenlerin işlevlerindeki birörnekliği çabuk ve evrensel olarak tanıdığımız kadar insanların bu güdü ve aksiyonlarının birörnekliğini de, aynı suretle tanırız.

Öte yandan, insan tabiatının prensipleri üzerine bilgi edinip gelecekteki spekülâsyonumuzu olduğu kadar, gelecekteki hareket tarzımızı da düzene koymamıza gelince, işte bu alanda da, ancak uzun bir ömür ve birtakım çeşitli işler ve topluluklarla edinilen bu deneyin faydası da, gene buradan ilerigeler. İşte bu yolgösterici yardımıyledir ki biz, insanların etkilerinden, ifadelerinden, hattâ jestlerinden hareket ederek eğilim ve güdülerinin bilgisine kadar ulaşır, sonra da, bunların bu güdü ve eğilimleri üzerinde edindiğimiz bu bilgiden tekrar etkilerin tefsirine ineriz. Deneylerimizin zinciri uzadıkça, çoğalıp biriken genel gözlemler, bize, insan tabiatının anahtarını verir ve bu tabiatın giriftlik ve düğümlemelerini çözmeyi öğretir. Bu sayede, bahnelerle görünüşler artık bizi aldatmaz olur; gene, bu arada, genel demeçlerin de herhangi bir dâvayı örtmeye yarıyan gözboyayıcı renkler olduğu meydana çıkar. Öte taraftan, şeref ve erdeme, lâ-

yık oldukları saygı ve otoriteyi göstermekle beraber, çok kere iddia edilen tam çıkarsızlık, faydagütmezlik ve feragatten de, kütlelerde ve partilerde hiçbir zaman bulunmayıp, şeflerinde nadiren, hattâ şöyle böyle mevki ve seviye sahibi fertlerde ancak bulunduğuna şahit oluruz. Fakat eğer insanların etkilerinde birörneklik olmasa, ve bu çeşitten elde edebileceğimiz her deney düzensiz ve anormal olsaydı, insanlığa dair herhangi genel gözlemler toplamak imkânsız olur ve hiçbir deney de, — düşünce yoluyla ne derece — iyi hazmedilmiş olursa olsun — herhangi bir amaca hizmet edemezdi. Meselâ genç bir acemiye göre, yaşlı başlı bir çiftçinin mesleğinde gösterdiği etki ve beceriklilik, — eğer güneşin, yağmurun ve toprağın bitkiler üzerindeki etkileri oldukça birörnek olmasından ve deneyin de, bu etkileri yöneltten kuralları bu işinde pişmiş pratikçiye öğretmesinden değilse, nedendir?

Fakat insan aksiyonlarının bu birörnekliğinin bütün insanların, aynı hal ve şartlar içinde, — hattâ karakterlerin, peşin hükümlerin ve görüşlerin başka başka oluşlarını hiç hesaba katmaksızın — hep aynı tarzda hareket etmelerini gerektirecek dereceye vardığını ummamalıyız. Tabiatın hiçbir parçasında, böyle inceden inceye bir birörnekliğe rasgelinez. Tersine, türlü insanların hareket tarzının çeşitliliğini gözlemlemek suretiyle, biz, gene oldukça bir örneklik ve düzen gerektiren daha da çeşitli kurallar çıkarmak durumundayız.

İnsanın ahlâk ve âdetleri, türlü çağlarda ve türlü memleketlerde başka başka mıdır? Buradan insan zihnini daha çocukluktan beri kalıplıyan ve onu, oturmuş ve yerleşmiş bir karaktere göre şekilliyen görenek ve terbiyenin bu büyük kuvvetini öğrenmiş oluyoruz. İki cinsten birinin oluş ve hareket ediş tarzı, acaba, ötekininkilerden çok farklı mıdır? Tabiatın bu iki cinse de verip sebat ve düzenle korumuş da olduğu ayrı ayrı karakterleri, biz, acaba buradan mı öğreniriz? Çocukluktan ihtiyarlığa kadar aynı kişinin etkileri, acaba, hayatının türlü derecelerinde, çok başka başka mıdır? İşe burada, duygu ve eğilimlerimizin ağır ağır değişmesiyle insan varlıklarının türlü çağlarında hâkim olan türlü kurallar üzerine nice gözlenimlere yol açar. Hattâ her ferde vergi olan karakter bile, etki ve nüfuzu bakımından birörneklik gösterir; zaten bu, böyle olmasaydı, kişiler üzerindeki bilgimizle bunların hareket tarzları üzerindeki gözlemimiz, bize hiçbir zaman, ne bunların yetki ve oluşlarını öğretmeye ne de kendilerine karşı davranışımızı idareye yarıyamazdı.

Teslim ederim ki bilinmiş herhangi güdülerle hiçbir düzenli ilgisi yok gibi görünen ve insanların yöneltildiği yolunda, şimdiye kadar ortaya konmuş bulunan hareket ölçülerinin hepsine göre istisna olan bazı etkiler bulmak kabildir. Fakat biz, eğer bu kadar düzen dışına çıkan ve olağanüstü etkiler üzerine ne hüküm verilmek gerektiğini bilmek istiyorsak, tabiatın gidişi ile

dış objelerin işlevlerinde gözüken düzensiz olaylar hususunda genel olarak benimsenmiş bulunan duygu ve görüşleri gözden geçirebiliriz. Sebeplerin hepsi, herzamanki neticelerine, böyle bir birörneklikle bağlı değildir. Meselâ duygulu ve zeki etkenlerin davranmasını yöneltten siyasetçi kadar, yalnız cansız madde elliyen bir zanaatçı da, amacına ulaşmıyabilir.

Herşey üzerine görünüşe göre hüküm veren avam, olayların kararsızlığını, sebeplerin, işlevlerinde herhangi bir engele çarpmamakla beraber, bu sebeplerin, her zamanki etkilerini meydana getirmekten çok kere geri kalmalarındaki kararsızlığa yorar. Fakat bazı filozoflar, tabiatın hemen bütün parçalarında, bunların ya küçüklükleri yahut da uzaklıkları dolayısıyla gizli kalan bir sürü prensipler ve zemberekler olduğunu gözlemlemek suretiyle, olayların birbirlerine zıtlıklarının, sebepteki herhangi bir olumsuzluktan (contingency) değil de, zıt sebeplerin gizli işlevlerinden ileri gelmesinin, hiç olmazsa, mümkün olduğu kanaatine varıyorlar. Hele aynı filozoflar, daha sıkı bir inceleme yardımıyla, neticelerin bu zıtlığının hep sebeplerin zıtlığını açığa vurduğunu, ve bunların karşılıklı aykırılığından ileri geldiğini sezdiler mi, o zaman bu imkân, sonraki gözlemle kesinliğe kalbolmuş oluyor. Köylü, herhangi bir cep veya duvar saatinin durması olayı karşısında, saatin çoğu kere iyi işlemediğini söylemekten daha iyi bir sebep gösteremez; fakat saatçilikten anlıyan bir adam, ya zemberek yahut da rakkastaki kuv-

vetin, bütün çarklar üzerine hep aynı etkiyi yaptığı, lâkin, genel harekete engel olan belki de tek bir toz zerreciği yüzünden, herzamanki neticeyi meydana getiremediğini kavrayıverir. Birbirine koşut birkaç hal ve misalin gözlenmesinden, bazı filozoflar da, bütün sebeplerle bütün neticelerin arasındaki bağlantının, aynı derecede zorunlu olduğu, ve bu bağlantının, bazı hallerde görünüşteki kararsızlığın da, zıt sebeplerin gizli karşı koymasından ileri geldiği kuralını çıkarırlar.

İşte, meselâ, insan teninde, sağlık veya hastalığın alelâde ârazı umduğumuz gibi çıkmadığı, bazı ilâçlar alışılmış kudretleriyle (powers) tesir etmedikleri, düzensiz olayların herhangi tinsel bir sebepten ileri geldiği zaman, filozof ve doktor, bu hale şaşmadıkları gibi, çoğu kere de, hayvan ekonomisini yönelten presiplerin zorunluluk ve birörnekliğini redde hiçbir zaman taraflı olmazlar. Bunlar, insan teninin son derece karmaşık bir makine olduğunu, bizim anlayışımızın büsbütün dışında olan birçok gizli kuvvetlerin burada saklandıklarını, bu yüzden bu tenin, bize kendi işlevleri bakımından, çok kere, ister istemez, kararsız görünmesi gerektiğini, ve, bundan dolayı da, dışta olagelen bazı düzensiz olayların, tabiat kanunlarının gerek iç işlevleri gerekse iç idaresi bakımından en büyük bir düzenle yürürlükte bulunmadıklarının bir belgesi olamayacaklarını bilirler.

İşte filozof da, eğer dedikleri birbirini tutuyorsa, aynı usavurmayı, zekâ sahibi etkenlerin

aksiyon ve istemlerine tatbik etmelidir. İnsanların en aykırı ve en umulmadık kararları, çok defa, insanların karakter ve durumlarının her tinsel hal ve şartını bilenlerce, çok kere açıklanabilir. Meselâ, her zaman iyi huylu ve güler yüzlü olan birisi, bugün, her nedense, bakıyorsunuz ki ters cevap veriyor: sebebi, ya dişi ağrıyordur veya karnı açıtır. Gene bakıyorsunuz ki ahmağın birinin de, bugün, çehresinden, alışılmadık bir canlılık akıyor: nasılsa, herhangi bir yerden, başına bir devlet kuşu konuvermiştir. Yahut da, bazen olduğu gibi, bir aksiyon, tikel olarak ne asıl ilgili kişi, ne de başkaları tarafından açıklanamazsa, biz, genel olarak, biliriz ki insanların karakterleri, bir dereceye kadar, düzensiz ve değişkendirler. İşte bu, bir bakıma göre, insan tabiatının davranışında yerleşmiş bir prensip ve kurala bağlanmayıp devamlı bir heves ve sebat-sızlıklardan ibaret devamlı bir gidiş tutmuş olan bazı kimselere daha isabetle tatbik edilebilmekle beraber sürekli olan karakteridir. Şöyle ki rüzgârlar, yağmurlar, bulutlar ve buna benzer hava değişiklikleri, sanıldığına göre nasıl sağlam fakat insan kavrayış ve araştırması için keşfi zor olan prensipler tarafından yöneltiliyorlarsa, bunun gibi, iç prensip ve güdüler de, bu görünürdeki düzensizliklere rağmen, birörnek bir tarzda işleyebilirler.

Böylece, yalnız güdülerle iradi etkiler arasındaki bağlantının, tabiatın herhangi bir parçasındaki sebeple netice arasındaki bağlantı kadar

düzenli ve birörnek olduğu değil, aynı zamanda, bu düzenli bağlantının da, insanlar arasında evrensel olarak tanınmış olduğu ve ne felsefe ne de her günkü hayatta, hiçbir zaman, tartışma konusu olmadığı meydana çıkar. İmdi, biz, geleceğe ait bütün sonurgularımızı geçmiş deneyden çıkardığımız ve vardığımız sonuç da, daima birbirlerine bağlı olduklarını gördüğümüz objelerin, kendi aralarında daima böyle bağlı olacakları merkezinde bulunduğuna göre, insan etkilerinde deneyini yaptığımız bu birörnekliliğin, bunlara dair olan *sonurguları* çıkardığımız bir kaynak olduğun belgitlemek, lüzumsuz görünebilir. Lâkin işbu kanıtı daha çeşitli açılara göre ortaya koymuş olmak maksadiyle, bu son nokta üzerinde de, kısaca bile olsa, ısrar edeceğiz.

Bütün cemiyetlerde, insanların birbirlerine bağlılıkları o kadar büyüktür ki ya kendi başına tamam olan veya —etkiyi etkinin maksadına iyice uygun kılmak için lâzım olan— başkasının etkisi biraz olsun göz önünde bulundurulmaksızın yapılan, hemen hiçbir insan etkisi yok gibidir. Tek başına çalışan en fakir bir zanaatçı bile, çalışmasının yemişlerini toplamak için, hiç değilse, kanunun korumasına güvenir. Bundan başka, malını pazara götürüp mâkul bir fiyata vermeyi teklif ettiği zaman da, alıcı bulacağını ve bu sayede kazanacağı para ile, kendi varlığı için gereken şeyleri kendisine sağlayacak kimseleri bu yolda harekete getireceğini de umar. İnsanlar, münasebetlerini genişlettikleri ve başkalarıy-

le alışverişlerini çapraşıktırdıkları nispette, kendi hayat plânlarının içine gittikçe artan bir iradi aksiyonlar çeşitliliği dâhil ederler ve bu aksiyonların, kendi güdülerini dolayısıyla, insanların kendi aksiyonlarının çeşitliliğiyle işbirliği yapacağını umarlar. Dış objeler üzerindeki usavurmalarında olduğu gibi, bu sonurguların hepsinde de, ölçülerini, geçmiş deneyden alırlar ve gerek insanların gerekse tabiat öğelerinin hepsinin (elements), herbiri kendi işlevince, daima gözlerine görünmüş olduğu şekilde var olmakta devam etmeleri lâzımgeldiğine kuvvetle inanırlar. Bu arada, meselâ bir imalâtçı, işçilerinin emeğine olduğu kadar, kullandığı aletlere de güvenir ve güveni, herhangi bir yönden, boşa çıkarsa aynı derecede hayrete düşer. Sözün kısası, başkalarının aksiyonları üzerindeki bu deneyden çıkma sonurgu ile usavurma, insan hayatında o kadar büyük bir rol oynar ki hiç kimse, uyanık bulunduğu müddetçe, bunu kullanmaktan bir an geri durmaz. Şu halde, bütün insanlığın, bu zorunluluk doktrinini, bu doktrin hakkında yukarıda verilen tanımlama ve açıklamaya göre kabul etmek için, ötedenberi, daima elbirliği etmiş olduğunu iddia etmekte haklı değil miyiz?

Öte yandan filozoflar da, bu noktada, hiçbir zaman, halkınkinden farklı bir görüş beslememişlerdir. Zira hayatlarının hemen her aksiyonunun bu görüşü içerdiğini hesaba katmasak bile, bilginin spekülasyona ait kısımları arasında, bu görüşün çok lâzım olmadığı yerler pek azdır.

Meselâ insanlık hakkında edindiğimiz deneye dayanarak, tarihçinin doğrusözlülüğüne güvenmemizin yeri olmasaydı, *tarih*in hali ne olurdu? Yasaların ve hükümet şekillerinin cemiyet üzerinde birörnek bir etki ve nüfuzu olmasaydı, *siyaset*, nasıl olur da, bir ilim olabirdi? Bunun gibi, eğer bazı tinsel karakterlerin bazı tinsel duyguları meydana getirmekte muhakkak veya belirli bir kudreti olmasa, ve bu duyguların da, aksiyonlar üzerinde sürekli işlevleri bulunmasaydı, *ablâk*ın dayanağı nerede olurdu? Bundan başka, eğer biz, herhangi bir şair veya edebiyatçının yarattığı kişilerin hareket tarzı ve duygularının, filân karakter veya falan hal ve şartlara göre tabii olup olmadığı üzerine hüküm veremez olsaydık, *tenkidimizi* bu şair veya edebiyatçıya hangi bahaneyle tatbik edebilirdik? Şu halde zorunluluk doktrinini ve aynı zamanda da, güdülerden iradelik etkilere, karakterden davranışa yapılan bu *çıkarsamayı* tanıyıp kabul etmeksizin, ister bir ilme ister herhangi bir çeşit etkiye girişmek, hemen hemen imkânsız gibi görünüyor.

Gerçekten de eğer biz, *mânevi* apaçıklıkla *tabii* apaçıklığın, tekbir kanıtlama zincirini meydana getirecek surette, birbirlerine büsbütün bağlandıklarını göz önüne getirirsek, bu iki apaçıklığın aynı tabiatla olduklarını ve aynı prensiplerden ileri geldiklerini teslimde tereddütlemeyiz. Meselâ ne parası, ne iltiması olan bir mahpus, kaçmanın imkânsızlığını, gardiyanın insafsızlığından olduğu kadar cezaevinin etrafını

çeviren duvar ve parmaklıklardan da anlar, ve hürlükle kavuşmak yolunda yaptığı bütün girişmelerinde, gardiyanın yumuşamak bilmiyen tabiatı üzerinde etkili olmaya çalışmadansa, taş ve demir üzerinde uğraşmayı tercih eder. Aynı mahpus giyotine götürülürken de, ölümünü, gardiyanların ödevseverliklerinden olduğu kadar, satırın veya tekerleğin işlemesinden de, aynı derecede muhakkak olarak, yekten kavrar. Zihni, muayyen bir fikir zincirini takibeder: Nöbetçilerin, kaçmasına razı olmamaları, cellâdın faaliyeti, kafa ile gövdenin birbirinden ayrılması, kanın akması, çırpınmalar ve ölüm. İşte, burada, tabii sebeplerle istemli aksiyonlardan meydana gelme bir zincir vardır; fakat zihnin, halkaların birinden ötekine geçerken bunlar arasında hiçbir fark duymaz ve gelecek olaydan emin oluşu, bu olayın, bellek veya duyular için var olan objelere, kendi aralarında, birbirlerine, bizim *fiziklik* zorunluluk adını verdiğimiz bir şeyle perçinlenmiş bulunan bir sebepler silsilesiyle bulunmuşmuş kadar emindir. Birleşmiş bulunan objeler, ister güdüler, istem ve aksiyonlar, isterse de şekil ve hareket olsun, deneyle bulunan aynı birleşme, zihin üzerinde aynı etkiyi yapar. Eşyanın adını değiştirebiliriz; fakat bunların tabiat ile zihnin üzerindeki işlevleri hiçbir zaman değişmez.

Namuslu ve hali vakti yerinde diye bildiğim, aynı zamanda da kendisiyle yakından ahbaplık ettiğim bir kimse, etrafımda adamlarımla bulunduğum evime girecek olursa, bu kimsenin,

evimden çıkarken, gümüş hokkamı çalmak için beni vurmayacağından emin bulunurum; şöyleki bundan, yeni yapılmış hem de sağlam temelli ve yapılı olan evimin yıkılmıyacağından olduğum kadar eminim. —*Fakat bu kimse, aþansız ve bilin-medik bir cinnet getirmiş olabilirdi.*— Bunun gibi, birden bire bir yerdepremi olup evimi sarsarak üzerime de yıkabilir. Pekâlâ, öyleyse, varsayımları değıştirelim. Şunu ileri sürebilirim ki bu kimsenin, meselâ elini ateşe sokup kül oluncaya kadar orada tutamıyacağını kesin olarak biliyorum ve öyle de sanıyorum ki bu olayı, aynı kimse, kendini pencereden attığı ve hiçbir engele rastgelmediğı takdirde, havada, bir an bile kalmıyacağını önceden nasıl haber verebiliyorsam, öylece, aynı güvenle, önceden haber verebiliyorum. Gizli kalmış bir cinnet şüphesi de, esasen insan tabiatı üzerinde bilinen bütün prensiplere bu derece aykırı bulunan ilk olaya en ufak bir olasılık veremez. Farzedelim ki birisi, bir öğle üstü, altın dolu kesesini Charing Cross'un kaldırımı üzerinde bırakıyor: kesenin, bir saat sonra yerinden tüy gibi uçmuş olması kadar, aynı yerde, el sürülmemiş durumda kalmış olacağına da ihtimal verilebilir. İşte insan usavurmalarının yarıdan fazlası, şu veya bu tinsel durumlarda, insanların her zamanki davranışları hakkındaki deneyimizle doğru orantılı olarak, az veya çok yüksek bir kesinlik derecesiyle beraber giden ve buna benzer tabiatla olan çıkar-samaları içine alır.

Bütün yapışlarında ve bütün usavurmalarında, zorunluluk doktrinini, hep ve tereddütsüzce kabul etmiş olduğu halde, bütün insanlığın, aynı doktrini, sözle tanımakta bu kadar büyük bir isteksizlik göstermiş, hattâ, fazla olarak, bütün çağlarda, bu doktrinin zıddı olan bir görüş gütmek eğilimini meydana vurmuş olmasının sebebinin ne olduğunu kendime sık sık sorduğum olmuştur. Bu hal öyle sanıyorum ki, şöyle açıklanabilir. Eğer biz, cisimlerin işlevleriyle neticelerin kendi sebepleri dolayısıyla meydana çıkışlarını incelersek, görürüz ki bütün yetilerimiz, bu bağlantının bilinmesinde, hiçbir zaman bizi sadece bazı tinsel objelerin kendi aralarında *daima bağlı* olduklarını ve zihnin de, *alışılmış bir geçişle*, birinin görünmesinden ötekinin varlığına inanmaya yöneltmiş olduğunu gözlemlemekten daha ileriye asla götüremezler. Lâkin insanın bilgisizliği üzerindeki bu sonuç, hernekadar bu konu üzerinde yapılan en sıkı bir incelemenin neticesi ise de, insanlar, herşeye rağmen, tabiatın kuvvetlerine gittikçe daha iyi nüfuz ettiklerine ve sebeple netice arasında zorunlu bir bağlantı gibi bir şey sezdiklerine inanmak yolunda kuvvetli bir eğilim beslemekten geri kalmazlar. Öte yandan da, düşüncelerini kendi zihinlerinin işlevlerine çevirdiklerinde güdü ile etki arasında bu çeşitten bir bağlantı *duymadıkları* için, maddi bir kuvvetten meydana gelen neticelerle düşünceyle zekâdan meydana gelenler arasında bir fark olduğunu varsaymaya yöneltilmiş olurlar.

Fakat biz nedenselliğin hiçbir türüsünde, ilk objenin *devamlı beraberliğiyle* bunun neticesi olmak üzere zihin tarafından objenin birinden ötekine gidilmekle varılan *çıkarsamadan* başka bir şey bilmediğimize kanaat getirdik mi ve herkesin kavlince, iradi aksiyonlar da mevcut olduğunu gördük mü, aynı zorunluluğu bütün sebepler için ortaklaşa diye tanımaya daha kolaylıkla yöneltilmiş olabiliriz. Yalnız şu var ki bu usavurma zorunluluğunu iradenin gerektiririmlerine de yormak dolayısıyla, birçok filozofların sistemlerine karşigelmekle beraber, biraz daha düşününce, görürüz ki bu filozoflar, bu usavurmada gerçek görüşleriyle değil de, ancak sözle ayrılmaktadırlar. Zorunluluk, buradaki anlamına göre, şimdiye kadar hiçbir filozof tarafından asla reddedilmemiş olduğu gibi, öyle sanıyorum ki, edilemez de: Olsa olsa, zihnin, maddenin işlevlerinde, sebeple netice arasında, fazla olarak herhangi bir bağlantı daha idrak edebildiği iddia edilebilir ki bu bağlantı da, zekâ sahibi varlıkların iradi aksiyonlarında yeri olmayan bir bağlantıdır. İmdi, bunun böyle olup olmadığı ancak incelemeye meydana çıkabilir ve bu filozoflara düşen de, bu zorunluluğu tanımlamak veya tasvir etmek, ve onu, bize, maddi sebeplerin işlevlerinde göstermek yoluyla, bu iddialarını haklı çıkarmaktır.

Gerçekten öyle görünüyor ki bu hürlükle zorunluluk meselesi, ruhun yetileri, zihnin etkisi ve iradenin işlevlerinin incelenmesi yolundan gidi-

lince, yanlış taraftan ele alınmıştır. Bu bakımdan, meselâ, ilkönce cisimlerle, ham ve zekâsız maddenin işlevleri gibi daha basit bir meselenin tartışması yapılsın ve, bundan, iki objenin daimi beraberliğiyle zihnin, objenin birinden ötekine gitmesiyle vardığı çıkarsamanın dışında olmak üzere, nedensellik zorunluluk üzerinde herhangi bir fikir edinilmiye çalışılsın. Eğer bu hal ve şartlar, hakikatte, maddede kavradığımız zorunluluğun bütününe meydana getiriyor ve eğer, herkesin sözünce de, aynı zamanda, zihnin işlevlerinde de olmakta iseler, o zaman tartışma kapanmış demektir: yahut da, hiç olmazsa, bundan böyle, sırf lâftan ibaret olduğu teslim edilmelidir. Fakat dış objelerin işlevlerinde, zorunlulukla nedensellik üzerine herhangi başkaca bir fikre malik olduğumuzu cüretlicesine farz ettiğimiz müddetçe, ve aynı zamanda da, zihnin idraklik etkilerinde daha fazla bir şey bulamadıkça, bu derece yanlış bir varsayımdan hareket ettikten sonra, bu meselede, belirli bir çıkışa varmamıza imkân yoktur. Hata dan kaçınmanın tek metodu, daha geriye gitmek, ilmin, maddi sebepleri bahis konusu ettiği zaman kapladığı dar alanı incelemek, ve bu hususta ne biliyorsak, yukarda sözü geçen devamlı beraberlik ile çıkarsama olduğuna kendimizi kandırmaktan ibarettir. Fakat böyle yaptıktan sonra belki de, insan zihnine bu derece dar sınırlar belirtmeyi ancak güçlkle başardığımız neticesine varırız: fakat sonradan, aynı doktrini iradenin etkilerine tatbika gelince, bunda hiçbir güç-

lük bulmıyabiliriz. Zira bu etkilerin, güdüler, hal ve şartlar, ve karakterle düzenli bir beraberlik gösterdiği meydanda olduğu için, ve, bizim de, hep bunlardan ötekilerine çıkarsamalar yaptığımızdan ötürü, hayatımızın her danışma ve davranışı ve etkimizin her girişim ve adımında, zaten tanımış olduğumuz bu zorunluluğu, sözle de teslim ister istemez mecburuz [1].

[1] Hürlük doktrininin üstün gelmiş olması, başka bir sebeple, yani aksiyonlarımızın bir çoğunda hürriyet veya tarafsızlık şeklinde duyduğumuz yahut da duyabileceğimiz aldatıcı bir duyu veya bir sözde tecrübe ile açıklanabilir. İster maddeye, ister zihne ait olsun, herhangi bir aksiyonun zorunluluğu, doğrusunu söylemek lâzımgelirse, etkende mevcut olan bir nitelik olmayıp, belki aksiyonu mütalâa edebilen herhangi düşünen veya zekâ sahibi bir varlıktadır; şöyle ki bu zorunluluk, asıl, bu varlığın düşüncesinin, bu aksiyonun varlığını, kendinden evvelki birkaç objeden çıkarsamaya tâyin edilmiş bulunmaktan ibarettir: bunun gibi hürlük de, zorunluluğa karşı konulunca, bu gerektirmenin yokluğundan, bundan başka da, bir objenin fikrinden bu objenin arkasından gelen başka bir objenin fikrine geçmek veya geçmemek yolunda duyduğumuz belirli bir gevşeme yahut da tarafsızlıktan başka bir şey değildir. İmdi şunu müşahade edebiliriz ki biz, insanın aksiyonları üzerinde *düşünce yürütürken*, bu çeşit bir gevşeme veya kayıtsızlığı, tarafsızlığı, her ne kadar nadir olarak duyuyorsak da, aynı zamanda, bu aksiyonları, genel olarak, kendi güdülerıyla etkenin istidatlarından oldukça büyük bir kesinlikle çıkarmak durumunda bulunuyorsak da, bu aksiyonların kendilerini *icra ederken* bu soydan bir şey duyduğumuz sık sık vaki olur: ve, bundan böyle, birbirlerine benzeyen bütün objeler, çarçabuk kendi aralarında karıştırıldıkları için, bu halden, insan hürlüğünün *ispat edici, belgitlemsel* (demon-

Fakat ilimlerin en çekişmelisi olan metafiziğin, gene en dikenli meselesi bulunan bu hür-lükle zorunluluk dâvası üzerinde şu uzlaştırmacı projeye devam etmek üzere, bütün insanlığın, elbirliğiyle, hem hür-lük hem de zorunluluk dok-trininin her ikisini de kabul edegelmiş, ve bu alandaki bütün tartışmanın şimdiye kadar, yalnız sözde kalmış olduğunu belgitlemek için, fazla söze hacet kalmıyacaktır.

trative), hattâ *sezgisel* (*intuitive*) bir belgesi olarak kul-lanılmıştır. Biz, hallerin çoğunda, aksiyonlarımızın irade-mize tâbi olduğunu duyar ve iradenin kendisinin ise, hiçbir şeye tâbi olmadığını hissettiğimizi hayal ederiz, çünkü, bunun aksi olan iddia ve olumlama dolayısıyla, tecrübeye kalkıştığımız zaman, iradenin kolayca, her tarafa kaydığını, hattâ; karar kılmamış bulunduğu tarafta bile, kendisinden bir imaj, yahut ekollerin tâbiriyle, bir *istemseme* — *velleity* meydana getirdiğini hissederiz. Ve bu imajın, veya zayıf hareketin, o anda, ta kendisi ola-cak kadar tamamlanabilmiş olacağına kendi kendimizi inandırırız. Zira, bu, inkâr edildiği takdirde, biz, ikinci bir deneme yapıp artık hâlen buna kabiliyetli olduğumuzu görürüz. Burada, aksiyonlarımızın güdüsünün, hür-lük gösterişi yapmak gibi acayip bir arzu olduğunu göz önünde bulundurmamız. Halbuki hür-lüğü kendi içimizde duyduğumuzu ne kadar kuvvetle vehmedersek edelim, öyle görünüyor ki bir seyircinin, umumiyetle güdüleri-mizden ve hareketlerimizden aksiyonlarımızı çıkarsaya-bilmesi muhakkaktır. Hattâ bu seyirci, bunu yapmasa bile, eğer durumumuz ve tamperamanımızın her halinden, ve yapılarımızla eğilimimizin en gizli zembereklерinden iyice haberli olsaydı, genel olarak, buna kabiliyetli ola-cağı neticesine varır. Böylece, evvelki doktrine göre, zorunluluğun, asıl öz ve esası da, işte budur.

Gerçekten, acaba hürlük tâbirinden, — bu tâbir irade etkilerine tatbik edildiği zaman, — maksat nedir? Şüphe yok ki bundan, meselâ etkilerin, güdüler, eğilimler ve gereken hallerle o kadar az bağlantıları var ki bunların ötekilerden belirli bir birörneklik derecesine göre ileri gelmedikleri ve gene aksiyonların, ötekilerin varlığını çıkarsamamıza yarıyacak çıkarsamalar temin etmedikleri anlamını, herhalde çıkarmamaklığımız gerekir. Zira bunlar, olaya ait olan, besbelli ve teslim edilmiş şeylerdir. Şu halde hürlük tâbirinden olsa olsa, yalnız: *iradenin gerektirimlerine göre bereket etmek veya etmemek gücünden* başka bir şey anlamamamız lâzımdır; yani bu, şu demektir ki eğer biz, hareketsiz kalmayı tercih ediyorsak, bunu yapabiliriz, veya hareket etmeyi tercih ediyorsak, bunu da yapmaya muktediriz. İmdi, bu varsanılan hürlüğün mahpus ve zincire vurulmamış herhangi birine ait olduğu evrensel olarak kabul edilmiştir. Demek ki burada tartışmaya konu olacak bir şey yoktur.

Hürlük hakkında ortaya koyacağımız tanımlama ne olursa olsun, bu alanda gerekli olan iki hal ve icabı itina ile göz önünde bulundurmamız lâzımdır: *ilk olarak* olaya ait besbelli olan şeylerle uyuşması, *ikinci olarak da*, kendi kendisiyle uyuşması lâzımdır. İşte bu hal ve gerektirimleri sayıp da tanımlamamızı anlaşılabilir kılırsak bütün insanlığın, bu tanımlama hakkında tek bir görüş besliyeceğine kaniim.

Hiçbir şeyin, varlığının bir sebebi olmaksızın mevcut olmadığı, ve tesadüfün de, yakından incelenince, sırf olumsuz (negative) bir tâbir olup tabiatın herhangi bir kısmında mevcudolan gerçek hiçbir kuvvette işaret edip göstermediği evrensel olarak kabul edilir. Lâkin bazı sebeplerin zorunlu olmadığı iddia olunur. İşte tanımlamalarımızın avantajı da, zaten, burada. Bana, bir sebep, tanımlamanın bir parçası olmak üzere, neticesiyle *zorunlu bir beraberliği* dâhil etmeksizin tanımlansın ve tanımlamanın ifade ettiği fikrin kaynağı açık ve seçik olarak gösterilsin: bütün tartışmayı, gönül rızasıyla ve seve seve elden bırakırım. Fakat şayet bu konunun bundan evvelki açıklaması kabul ediliyorsa, böyle bir şeyin yapılabilmesi, mutlaka imkânsızdır. Eğer objeler, kendi aralarında, düzenli bir beraberlik göstermeselerdi, biz, hiçbir zaman, sebeple netice arasında hiçbir kavram edinemezdik; ve işte bu düzenli beraberlikte, idrakimizin, hakkında herhangi bir anlayışa varabildiğimiz tek bağlantısı olan çıkarsamasını meydana getirir. Şu halde her kim ki sebep hakkında, bu hal ve gerektirimleri ortadan kaldıran bir tanımlama meydana koymaya çalışırsa, ya anlaşılma tâbirler, veya tanımlamaya uğraştığı terimin eşanlamlı (synonymous) olanlarını kullanmaya mecbur kalır [1]. Yok eğer sözü yukarda edilen tanım-

[1] İşte, meselâ, *bir sebep, herhangi bir şeyin meydana getiricisi* diye tanımlanacak olursa, *meydana getirme'nin, sebep olma'nın eşanlamlısı* olduğuna dikkat et-

lama kabul edilirse, o zaman, hürlük, zorlamaya değil de zorunluluğa karşı konulunca, mevcut olmadığı, evrensel olarak teslim edilen tesadüfle aynı şey olur.

II

Felsefi tartışmalarda, herhangi bir varsayımı, bu varsayımın din ve ahlâk için taşıdığı tehlikeli neticeleri bahane etmek suretiyle, çürütmeye çalışmak kadar harcâlem olmuş, fakat, aynı zamanda da, daha yermeye değer bir usul yoktur. Bir görüş, eninde sonunda, mânasızlıklara vardı mı, mutlaka yanlıştır, lâkin neticesi tehlikelidir diye bu görüşün yanlış olması muhakkak değildir. Şu halde bu eşit kanıtlar, hakikatın bulunmasına hiçbir suretle hizmet etmedikleri, ve ancak size, sevimsiz bir karşılık verenin rolünü oynatmaya yaradıkları için, tamamen bir tarafa bırakılmalıdırlar. Ben, bu gözlemi, genel olarak ve bundan hiçbir fayda elde etmeyi de ummaksızın ileri sürüyorum. Zira, ben, kendi hesabıma, bu çeşit bir sınava girmeye açıktan açığa

mek kolaydır. Bunun gibi, eğer bir sebep, herhangi bir şeyin, *dolayısıyla var olduğu* bir şey diye tanımlanırsa, gene aynı itirazla karşılaşmak durumuna düşülür. Zira *o şeyin dolayısıyla* ifadesinden kastedilen nedir? Eğer bir sebep hakkında: *o şey ki, ondan sonra, daima (başka) bir şey vardır* denmiş olsaydı, bu terimleri anlardık. Zira, gerçekten bu alanda bütün bildiğimiz, bundan ibarettir. Bu devamlılık, zorunluluğun asıl özünü meydana getirmekte olduğu gibi, üzerinde esasen başka bir fikrimiz de yoktur.

razı olduğum gibi yukarda açıklandıkları şekilde, — zorunlulukla hürlüğe dair olan— şu iki doktrin, yalnız ahlâka uygun olduklarını değil, aynı zamanda ahlâkın yerleşip gelişmesi için çok lüzumlu bulunduklarını da iddiaya cesaret ediyorum.

Zorunluluk, *sebe*p hakkında esasen bellibaşlı bazı kısımlarını meydana getirdiği iki tanımlamaya uygun olarak iki şekilde tanımlanabilir. Kendisi, ya birbirine benzer objelerin devamlı beraberliğinden, yahut da idrakimiz tarafından bir objeden öteki yapılan bir çıkarsamadan ibarettir. Zorunluluk, (zaten, işin doğrusu, esas itibariyle tek olan) bu iki anlamına göre, okullarda, kürsülerde ve her günkü hayatta, zımnen olmakla beraber evrensel olarak insan iradesine ait diye kabul edilmiş bulunmaktadır, şöyle ki hiç kimse, ne insan aksiyonları hakkında çıkarsamalar yapabileceğimizi ne de bu çıkarsamaların, birbirlerine benzer aksiyonların, gene birbirlerine benzer güdülerle, eğilimlerle halleri — deneyle sabit bulunan— birleşmesi üzerine kurulu olmadığını hiçbir zaman iddiaya kalkışmamıştır. Hakkında ayrı bir düşüncede bulunulması mümkün olan tek nokta, belki de, insan aksiyonlarının bu özeliğine zorunluluk adını vermekten geri durma arzusu olabilir; fakat anlam anlaşıldığı müddetçe, kelimenin zarar vermeyeceğini umarım, yahut da maddenin işlevlerinde daha fazla bir şey bulmanın mümkün olduğu iddia edilebilir. Fakat teslim etmek lâzımdır ki bunun, — tabii felsefe

veya metafizik için neticesi ne olursa olsun—ahlâk veya din için hiçbir önem ve kaplamı olamaz. Gerçi burada cisimlerin aksiyonlarında herhangi başka bir zorunluluk veya bağlantı fikrinin var olmadığını ileri sürmekle aldanmış olabiliriz; fakat insan aksiyonlarına, herkesin yaptığından ve herkesin de esasen kabul ve teslim etmesi gerekenden fazla hiçbir şey yormuş olmuyoruz. İrade bakımından geleneğe uygun ve tam ortodoks olan sistemin hiçbir hal ve gerektirimini değiştirmiyor, değişikliği, sadece, maddi obje ve sebepler bakımından yapıyoruz. Şu halde bu doktrin kadar, hiç değilse zararsız olan bir şey olamaz.

Bütün kanunlar, mükâfatlarla cezalar üzerine kurulmuş olduğundan, bu güdülerin zihin üzerinde düzenli ve birörnek bir etkiye sahib oldukları ve her ikisinin de, iyi hareketleri meydana getirip fena hareketlere engel oldukları, bir temel prensip diye varsayılmıştır. Bu etkiye, biz, istediğimiz adı verebiliriz; fakat etkinin kendisi, genel olarak, aksiyona bağlı olduğu için, onu bir *sebepe* saymak ve burada meydana koymaya çalıştığımız zorunluluğun bir hal ve misali gibi görmek lâzımdır.

Kin veya öc almanın kendine vergi olan tek konusu, şuur ve düşünce sahibi olan bir kişi veya varlıktır; şöyle ki bazı hakaretler, zarar verici aksiyonlar veya canice aksiyonlar bu tutkuyu körüklediği zaman, bu, ancak bu kişiyle olan ilgileri veya bağlantıları dolayisiyledir.

Aksiyonlar, kendi tabiatları icabı, gelip geçici ve ölücüdürler; fazla olarak da, kendilerini yapmış olan şahsın karakter ve eğilimlerinde bulunan herhangi bir *sebepten* ileri gelmedikleri zaman da, bu aksiyonlar, eğer iyi iseler, bu kişinin yüzünü ağartamayacakları gibi, kötü iseler de, utanmasını gerektiremezler. Aksiyonların kendileri yermeye değer olabilir; hattâ ahlâk ve dinin bütün kurallarına zıt ve aykırı bulunabilirler, fakat kişi, bunlardan hiç sorumlu değildir, bundan başka, bu aksiyonlar, bu kişide sürekli ve devamlı olan hiçbir şeyden ileri gelmemiş ve arkalarında da, bu neviden bir şey bırakmamış olduklarından, bu kişinin, bu aksiyonlar dolayısıyla, bir ceza veya bir öc alma konusu olması imkânsızdır. Demek ki zorunluluğu, ve, dolayısıyla de, sebepleri inkâr eden prensipe göre, bir insan, en feci cinayeti işledikten sonra, doğduğu anda olduğu kadar sâf ve lekesizdir ve karakterinin de, aksiyonlarıyla — bunlar ondan ileri gelmediğine, ve aksiyonların kötülüğü de, karakterin bozukluk ve fesadına hiçbir zaman belge sayılamıyacağına göre — hiçbir ilişkisi yoktur.

İnsana, bilmiyerek ve kazara yaptığı aksiyonlardan dolayı, bu aksiyonların neticeleri ne olursa olsun, kabahat bulunmaz. Bu, eğer bu aksiyonların prensiplerinin ancak geçici olmalarından ve yalnız aksiyonlarda son bulduklarından değilse, ya nedendir? İyice düşünüp taşındıktan sonra, yapılan aksiyonlara nispetle çarçabuk ve önceden tasarlanmaksızın yapılanlar için, insan,

daha az kabahatli bulunur. Bir sebep veya zihinde devamlı bir prensip olmakla beraber aceleci bir tamperamanın, yalnız fâsılalarla çalıştığı ve karakterin bütününe fesada uğratmadığı için değilse, ya hangi sebeptendir?

Bunun gibi, pişmanlık da, eğer hayatın ve hareket tarzının düzelmesiyle beraber giderse, her suçu silmiş sayılır. Şimdi eğer aksiyonların, zihinde bazı kötü prensiplerin belgeleri olmaları nispetinde insanı suçlu kıldığını ve bu prensiplerin bozulmaları yüzünden, iyi belgeleri olmaksızın çıktıklarında, aynı zamanda, kötü olmaktan da çıktıklarını iddia etmezsek, bunu başka türlü açıklamak kabil olur mu? Fakat zorunluluk doktrini olmasa, bunlar, hiçbir zaman iyi belgeler olamaz ve dolayısıyla de, kötü de olamazlardı.

Yukarda sözü edilmiş olup herkesin de üzerinde uyuşmuş bulunduğu bu tanımlamaya göre hürlüğün de, ahlâk için elzem olduğunu ve içinde bulunmadığı herhangi bir insan aksiyonunun her türlü manevi ve ahlâki meziyetlerden mahrum bulunduğu gibi ne övülmeye, ne de nefrete lâyık olamayacağını, — aynı kanıtlarla — belgitlemek aynı derecede kolaydır. Zira aksiyonlar, ancak karakterle iç tutku ve duygulanımların işaretleri oldukları nispette manevi duygumuzun konuları oldukları için, bu prensipten ileri gelmedikleri, fakat tamamen bir dış baskıdan ileri geldikleri zaman, ne övme ne yermeye meydan vermeleri imkânsızdır.

Bu zorunlulukla hürriyet kuramı hakkında her türlü itirazı önlediğimi veya yendiğimi iddia etmiyorum. Nasıl ki burada sözü edilmiş olan bazı usavurmalarından çıkarılmış daha başka itirazları da önceden tasarlıyabiliyorum. Meselâ denebilir ki eğer iradelik aksiyonlar, maddenin işlevlerinin tâbi oldukları aynı zorunluluk kanunlarına tâbiyseler, şu halde herşeyin asıl sebebinden başlayarak her insan varlığının her tinsel istemine kadar giden ve evvelden düzenlenip belirmiş olan bir takım zorunlu sebeplerin devamlı bir zinciri var demektir. Kâinatın hiçbir tarafında olumsuzluk (contingency) yok, ilgisizlik (indifference) yok, hürriyet yok! Biz, bir taraftan duygularken bir taraftan da duygulanırız. Bütün istemlerimizin en son sebep olucusu, bu koca makineyi ilk olarak harekete getirmiş olan ve bütün varlıkları, sonradan her arkadan gelen olayın, kaçınılmaz bir zorunluluk dolayısıyla kendisinden çıkacak olduğu tinsel duruma koyan dünya Yaratıcısıdır. Bu yüzden insan aksiyonları da, bu derece iyi bir sebepten ileri gelmek bakımından ya en cüzi bir mânevi şerefsizliği içeremezler yahut da içerseler de, mademki Yaratıcımız bunların en son sebep ve etkeni olarak tanınmıştır, Yaratıcıyı da aynı suçluluk içerisine almalıdırlar. Zira, meselâ kullandığı kordon ister uzun ister kısa olsun, tıpkı maden ocağına ateş veren adamın, bütün neticelerden sorumlu olması gibi, zorunlu sebeplerden meydana gelen devamlı zincir hernereye tesbit edilmiş olursa

olsun, bu zinciri yapmış olan, sinirli veya sinirsiz varlık da, bunun gibi, başka herşeyin de sebep olucusu olup bunlara düşen övmeyi de yermeyi de yüklenmek zorundadır. Biz, herhangi bir insan aksiyonunun sonuçlarını incelediğimiz zaman, ahlâk hakkındaki açık ve değişmez fikirlerimiz, bu kuralı çürütülmez sebeplere göre sağlarlar: böylece bu sebepler, hele, sonsuz derecede egemen ve kudretli bir Varlığın istem ve kasıtlarına ait oldu mu, büsbütün kuvvetli olmaları lâzımdır. Gerçi insan kadar sonlu bir yaratığın lehinde olmak üzere, bilgisizliği veya âcizliği ileri sürülebilir, fakat bütün bu kusurların Yaratıcımızda yeri yoktur. Gerçekten de, insanların, cüretliliği göze alarak suçlu diye vasıflandırdığımız bütün aksiyonlarını önceden görmüş, emir ve kasetmiş olan, odur. Şu halde şu neticeyi çıkarmalıyız ki ya bu aksiyonlar, kötü aksiyonlar değildir, yahut da bunların hesabını, insanın değil de, Tanrılığın vermesi gerektir. Fakat bu önermelerin her ikisi de, saçma ve dine aykırı olduğundan, bunların çıkarılmış oldukları doktrin, — bu doktrinin kendisi dahi bütün bu itirazlara açık bulunduğu için — hiçbir yönden doğru olamaz. Saçma bir netice, eğer zorunlu ise, başlangıçtaki doktrinin de saçma olduğunu ispat eder; bunun gibi, aradaki bağlantı da zorunlu ve kaçınılmaz bir bağlantı ise, kötü aksiyonlar da, başlangıçtaki sebebi kötü kıırlarlar.

Bu itiraz, ayrı ayrı inceliyeceğimiz iki parçadan ibarettir: *ilk olarak*, şu var ki eğer, zo-

runlu bir zincir yoluyla, insan aksiyonlarını Tanrılığa kadar çıkartmak mümkünse, bunların çıktıkları ve tamamen iyi ve övmeye lâyık olandan gayrı hiçbir şey ele alamıyacak olan Varlığın sonsuz mükemmelliğinden dolayı hiçbir zaman kötü olamazlar; yahut da, *ikinci olarak*, eğer bu aksiyonlar kötü ise, Tanrılığa yordüğümüz mükemmellik sanını kaldırmamız ve Tanrılığın, bütün yaratıklarındaki suçluluğun ve mânevi şeref-sizliğin en son sebebolicusu olduğunu kabul etmemiz lâzımdır.

Birinci itiraza verilecek cevap, kolay ve kandırıcı gibi görünüyor. Birçok filozoflar var ki tabiatın bütün olaylarını sıkıca inceledikten sonra, tek bir sistem olarak göz önüne alınınca *bütünün* varlığının her devresinde, mükemmel bir hayır-isterlikle düzenlenmiş olduğu ve mümkün olan en büyük saadetin de, hiçbir fenalık veya gerçek, yahut da kara sefalet karışımı olmaksızın, eninde sonunda yaratılmış olan bütün varlıklara nasib-olacağı neticesine varırlar. Bu filozofların dediklerine göre, her fiziki ıstırap ve fenalık, bu hayırister sistemin bir parçasını meydana getirir, hattâ daha büyük bir fenaliğe meydan vermeksizin, yahut da bundan meydana gelebilecek daha büyük bir iyiliğe engel olmaksızın, egemen bir etken olarak incelenen Tanrılığın asıl kendisi tarafından bile ortadan kaldırılamaz. İşte bu kuramdan bazı filozoflar ve asil eski Stoiacılar tilmizlerine, çektikleri acıların, hakikatte evren için bir takım hayırlar meydana getirdiği-

ni ve tabiatın bütün sistemine, herşeyi kavrayabilecek genişlemiş bir görüşle bakılınca, her olayın, sevinç ve neşe konusu oluverdiğini öğreterek bütün acı ve kahırlardan birer teselli kaynağı çıkarıyorlardı. Lâkin bu çeşit bir usavurma, hem ulu hem de akli çelici olmakla beraber pratikte âcizliğini ve verimsizliğini çarçabuk gösteriyordu. Meselâ şiddetli mafsâl ağrıları çeken bir adama, kalkıp da tenindeki zarar verici humorları (malignant humours) meydana getirip münasip kanallardan tandonlara ve sinirlere götürmüş şimdi de, burada bu kadar kıvrandırıcı sancılara sebeb olmuş olan bazı genel yasaların eğilmezliğinden söz ederseniz, muhakkak ki adamcağızı sakinleştirecek yerde öfkeliendirirsiniz. Bu genişlemiş, şahsen rahat ve huzur içinde bulunan bir spekülâsyon meraklısının hayal gücünü bir an için okşayabilir; fakat insan, tutkunun veya acının heyecanlarına kapılmamış bulunduğu bir sırada bile, bu görüşler, zihinde ne devamlı olarak kalabilirler, ne de bu kadar kuvvetli karşıkoyanlar önünde dayanma gösterebilirler. Duygulanımlar, kendi objelerini daha dar ve tabii bir incelemeye tâbi tutarlar, hattâ, insan zihninin âcizliğine göre daha uygun düşen bir idare sayesinde, yalnız etrafımızdaki realiteleri gözetlerler ve ancak şahsi sisteme göre iyi veya kötü görünen olaylarla harekete gelirler.

Durum, *maddi* acı için olduğu gibi. *mânevi* acı için de aynıdır. Şu halde amaca elverişli olmaktan çok uzak bulunan bu görüşlerin, birinci

hal için esasen böyle etkisiz olduktan sonra, ikinci hal için daha etkili olacağını sanmak, akla yakın olamaz. Zaten insan zihni, tabiatı icabı, o suretle yapılmıştır ki bazı karakterler, bazı eğilim ve aksiyonların karşısında, derhal övme veya yerme hissini duyar, şu kadarki hattâ yapısı ve bünyesi için bunlardan daha lüzumlu heyecanlar yoktur. Takdirimizi çeken karakterler, insan cemiyetinin, herşeyden evvel, sulh ve sükûnuna yardım edenler olduğu gibi takbihimizi çekenler de, herkesin zarar ve düzensizliğine yöneltenlerdir: işte bundan, ahlâki ve mânevi duyguların, ister vasıtalı ister vasıtasız olmak üzere, bu birbirlerine zıt ilgilerin bir aksetmesinden ibaret olduğunu, akla yakın olarak, varsayabiliriz. Bazı felsefi düşünüşlerin başka türlü bir görüş veya tasavvur gütmesi, yani herşeyin *bütüne* göre iyi olduğunu ve cemiyetleri rahatsız eden keyfiyetlerin ise, esas itibariyle, rahatlık ve saadetini daha doğrudan doğruya sağlıyanlar kadar iyi etkili, hattâ tabiatın ilk niyetine aynı derecede uygun olduklarını ileri sürmelerinin ne değeri olabilir? Gerçekten bu kadar maksattan uzak ve belirsiz olan spekülasyonların, objelerin tabii ve vasıtasız gözleminden meydana gelen duygulara üstün gelebilmeleri kabil mi hiç? Önemli bir miktar parası çalınan bir adamın, bu kayıptan dolayı duyduğu acının bu yüksek görüşlerle ızalmasına imkân var mı? Şu halde bu insanın suça karşı duyduğu mânevi, ahlâki nefretin, bu görüşlerle bağdaşamaz olduk-

ları niçin varsayılacakmış? Yahut da erdemle düşkünlük arasındaki bir gerçek ayırdetmenin kabul edilmesi, meselâ şahsi güzellikle çirkinlik arasındaki gerçek ayrılışın tanınıp kabul edilmesi gibi, felsefenin bütün spekülâsyoncu sistemleriyle niçin bağdaşamaz olsun? Bu ayırdetmelerin her ikisi de, insan zihninin tabii duyguları üzerine kurulmuş bulunuyor, şu kadar ki bu duygular, hiçbir felsefi kuram veya spekülâsyon tarafından — bu kuram veya spekülâsyon ne olursa olsun — ne baskı altına alınabilir, ne de değiştirilebilir.

İkinci itiraz, bu derece kolay ve memnun edici bir cevap kabul etmemektedir; meselâ nasıl olup da Tanrılığın, aynı zamanda ahlâki günah ve şerefsizliğin sebebolicusu olmaksızın insanların bütün aksiyonlarının vasıtalı sebebi olabileceğini açıkça açıklamak mümkün değildir. Bu gibi haller, kendi tabii haline kalmış ve yardımdan mahrum olmuş alelâde akıl ve zihnin yanasmaya bile elverişli olmadığı sırlardır, şöyle ki bu akıl ve zihnin benimsemiş olduğu sistem ne olursa olsun, bu gibi konularda attığı her adımda, kendisini, ister istemez içinden çıkılmaz zorluklara, hattâ çelişmelere saplanmış buluyor. İnsan aksiyonlarının tarafsızlık (indifference) ve olumsalılığını (contingency) önbili (prescience) ile bağdaştırmak, yahut da mutlak karar ve buyrultular (absolute decrees) kuramını müdafaa etmek, lâkin aynı zamanda da Tanrılığı, günahın sebebolicusu olmak şikâyetinden temizlemek şimdiye kadar, görüldüğü üze-

re, felsefenin bütün gücünü yenip aşagelmış olan bir olaydır. İşte, bu ulu sırlara ermeye çalışırken felsefe bu yüzden olsun cüretliliğinin keşke farkına versen de böylece bu karanlıklar ve tereddütlerle dolu bir alanı terk ederek gerekli bir tevazu ile kendi öz ve gerçek ülkesine yani her günkü hayatın incelenmesine dönse: burada ise böyle ucuz bucaksız bir şüphe, kararsızlık ve çelişmeler okyanosuna atılmaksızın kendi araştırmalarını nasılsa harcıyabileceği bir sürü zorluklar bulacaktır.

IX. BÖLÜM

HAYVANLARIN AKLI ÜZERİNE

Olguya ait şeyler hakkında usavurmalarımızın hepsi bir nevi andırma (analogy) üzerine kuruludur ki bu bizi herhangi bir sebepten bu sebebe benzer sebeplerden meydana geldiklerini müşahade ettiğimiz olayların aynıı beklemeye yöneltir. Sebepler birbirlerine tamamen benzedikleri zaman, andırma mükemmel olup bundan elde edilen çıkarsama da muhakkak ve kandırıcı sayılır: meselâ bir demir parçasına bakınca o ana kadar gözleme konu olmuş olan bütün başka hallerde olduğu gibi bu parçanın da ağırlıkla kendi kısımları arasında bir (birbirine yapışıp tutma)(cohesion)gösterdiklerinden hiç kimse şüphe etmez. Fakat objeler bu derece tam bir benzeşim (similitude) göstermedikleri vakit andırma daha az mükemmel olur, çıkarsama da bu benzeşim ve benzeyiş oranında, hattâ [henüz oldukça kuvvetli bulunmakla beraber daha az kandırıcı olur. İşte tek bir hayvan üzerinde yapılan bu anatomik gözlemlerin kaplamı hep bu nevi usavurmaya göre bütün hayvanları içine alacak gibi genişletilir; bu bakımdan faraza kan dolaşımının bir kurbağa veya bir balık gibi tek bir yarıttıkta var olduğu açıkça ispat edilince bu

keyfiyet aynı prensipin bütün yaratıklarda var olması lehinde kuvvetli bir önbelge sanısı (presumption) meydana getirir. İşte andırmaya dayanan bu gözlemler de böylece daha ilersine, şimdi ele almış bulunduğumuz gözleme kaplanabilir; ve insandaki zihnin işlevlerini veya tutkuların kaynak ve bağlantılarını izah ettiğimiz herhangi bir kuram eğer aynı kuramın bütün diğer hayvanlarda da aynı olayları izaha elverişliyse büsbütün etki ve otorite kazanır. İşte bundan önceki konumuzda bütün deneysel usavurmalarını açıklamaya uğraştığımız varsayım (hypothesis) hakkında denemesini yapmaya çalışacağımız budur: Bu suretle bu yeni görüşün, bundan önceki bütün gözlemlerimizi kuvvetlendirmeye yarıyacağını umarız.

İlk olarak hayvanların, tıpkı insanlar gibi deneyden birçok şeyler öğrendikleri ve aynı olayların, hep aynı sebeplerden ileri gelecekleri çıkarılmasına vardıkları besbelli gibi görünüyor. Bu prensipe göre hayvanlar dış objelerin en duyulur özelliklerini tanırlar ve doğuşlarından başlayarak ta ateşin, suyun, toprağın, taşın tabiatı, arzın yükselme ve alçalmaları v. s. bundan başka da bunların işlevlerinden meydana çıkan neticeleri üzerinde bilgilerini yavaş yavaş biriktirebiliyorlar. Bu hususta gençlerin bilgisizlikle ve deneksizlikleriyle, uzun bir gözlem yardımıyle kendilerine zararlı olan şeylerden kaçınıp, tersine benliklerinde zevk veya rahatlık temin eden şeyleri kullanmayı öğrenmiş olan yaşlıların kurnaz-

lığı ve çokbilmişliği arasındaki fark derhal göze çarpar. Meselâ sahaya alışımsı olan bir at, atlayabileceği yüksekliği tamamı tamamına ölçebilir, ve kuvvet ve gücü dışında olanı başarmaya asla kalkışmaz. İhtiyar bir tazi da, avın en yorucu kısmını kendinden gencine bırakır ve kendisi tavşanı yakalayabilmek için, en elverişli olan köşe bucak ve dönemeçlerde pusuya yatar; ve bu alandaki tahminleri ise, eski gözlem ve öngörülerinden başka bir şeye dayanmaz.

Hayvanlara ceza ve mükâfatların uygun şekilde verilmesi ile bunların birtakım aksiyonlar, hattâ bazen de, kendi tabii eğilim ve içgüdülerine en zıt ve aykırı olan hareketler yapmayı öğrenebilmelerine bakılırsa, terbiye ve disiplinin hayvanlar üzerindeki neticeleri bu iddiamızın yerindeliğini büsbütün meydana çıkarır. Meselâ bir köpeğe kamçımızı kaldırıp onu tehdidettiğimizde, hayvanın acıdan korkması, evvelce geçirdiği tecrübeden dolayı değil midir? Bunun gibi hayvanın kendisine taktığımızı da cevap vermesi, hattâ bu ad kadar keyfî bir sedadan, başka hayvanlara değil de, kendisine bitabettiğimizi, fazla olarak, böyle bir ton ve edayla söylediğimizi belirli bir tarzda telâffuz ettiğimiz zaman, maksadımızın kendisini çağırmak olduğunu kavraması, gene bu deneyinden ötürü değil midir?

Her ne hal ise, biz hayvanın, duyularına vasıtasızca çarpanın ötesinde olmak üzere, herhangi bir olay çıkarsadığını ve bu çıkarsamanın — sözü edilen varlık, karşısındaki hazır ve mevcut

objenin, evvelce, buna benzer objelerden daima meydana geldiğini görmüş olduğu aynı neticeleri beklediğine göre — tamamen geçmiş deneye dayandığını görebiliriz.

İkinci olarak, hayvanın bu çıkarsamasının, birbirlerine benzer olayların, birbirlerine benzer objelerden ileri gelmesi ve tabiatın gidiş ve akışının, kendi işlevlerinde daima düzenli olması neticesine varmasını gerektirecek herhangi bir kanıtlama veya usavurma yürüyüşü dolayısıyla olması imkânsızdır. Çünkü şayet bu çeşit herhangi kanıtlamalar varsa, bunların keşif ve gözlenebilmeleri için ancak felsefe kafasına ve dehasına sahip bir sezişin en büyük özenme ve dikkati buna yettiğinden, bu kanıtlar, hayvanlarınkî kadar noksan anlayışlarca sezilemeyecek şekilde saklı olsalar gerektir. Şu halde hayvanlar, bu çıkarsamalarda, usavurma yoluyla hareket etmezler; esasen çocuklar da, alelâde aksiyonları ve sonuçları bakımından, insanların çoğunluğu, hattâ hayatın aksiyona dokunan bütün alanlarında, esas bakımından avamdan farksız ve avamın güttüğü kuralların aynısını güden filozofların bizzat kendileri de böyle yaparlar. Demek oluyor ki tabiat, bu alanda, herhalde, kullanışa daha elverişli ve tatbikî daha genel herhangi başka bir prensip sağlamış olsa gerektir. Esasen neticeleri sebeplerden çıkarsamak gibi hayat için son derece önemli ve şümüllü işlevin, kanıtlama ve usavurmanın şüpheli, tereddüt dolu ve güvenilmez yürüyüşüne emanet edilemeyeceği meydandadır. Bu du-

rum, insanlar hakkında şüpheli görülse bile, hayvanlar hakkında en ufak bir tereddüde yer bırakmıyor gibidir; böylece bu iki halden biri hakkında varit olan netice, bir kere elde edildi mi, andırmanın bütün kurallarına göre bu neticenin hiçbir istisna ve sınırlama kabul etmeksizin evrensel olarak, kabul edilmesi gerektiğine dair kuvvetli bir önbelge sanısı (presumption) karşısında kalıyoruz. Hayvanları, duyularına çarpan her objeden, bu objenin her zamanki koşasını çıkarsamaya yönelten ve bu objelerden biri görününce, hayal güçlerini, objelerden ötekini *inan* adını verdiğimiz tarzda kavramaya götüren, ancak ve yalnız alışkanlıktır. İşte bilgi ve gözlememizin konusu olan duyar varlıkların, ister üst ister alt sınıflarının hepsinde olsun, bu işler üzerinde verilecek başka hiçbir açıklama yoktur [1].

[1] Mademki olay veya sebeplere ait bütün usavurmalar, sırf alışkanlıktan (cnstom) ileri gelmektedir, şu halde acaba nasıl oluyor da, insanların usavurma hususunda hayvanları, ve herhangi bir kimsenin başka bir kimseyi bu kadar geçtiği sorulabilir. Aynı alışkanlığın hepsi üzerindeki etkisi aynı değil midir?

Burada insan anlayışları arasındaki büyük farkı, kısaca, açıklamaya çalışacağız; bundan sonra ise, insanlarla hayvanlar arasındaki farkın sebebi, kolayca anlaşılmış olacaktır.

1. — Biz, bir müddet yaşayıp da böylece tabiatın birörnekliliğine alıştık mı, genel bir alışkanlık (habit) kazanır ve, bu sayede, daima bilinmişi bilinmemişe naklederek ikinciye birinciye benzer surette idrak ederiz. Böylece bu genel ve alışılmış prensip sayesinde tek bir tecrübeyi bile, bir usavurmanın temeli sayar, ve, tecrübe itina ile ve bütün yabancı hal ve şartlardan bağımsız

Fakat hayvanlar, ilgilerinin büyük bir kısmını, gözlemden elde ettikleri halde, büyük bir kısmını da, daha başlangıçtan beri tabiatın elinden elde etmiş bulunurlar. Şöyle ki bu sonuncu bilgiler, hayvanların, hattâ en uzun pratik ve deneylere rağmen, ya az yahut da hiç ilerleme elde etmedikleri — alelâde durum ve fırsatlarda gösterdikleri kabiliyet derecesini fazlasıyla aşar. İşte biz, bunlara içgüdüler adını verir, ve bunlara, insan idrakinin topyekûn bütün araştırmalarının açıklanmaya elverişli olmayacağı çok olağanüstü bir şey diye hayran olmaya eğilimi bulunuruz. Fakat hayvanlarla beraberce malik bulunduğumuz ve hayatın da bütün gidiş ve akışının tâbi bulunduğu şu deneysel (experimen-

olarak yapıldığı zaman da, buna benzer bir olayı, oldukça büyük bir kesinlik derecesiyle bekleriz. Demek ki şeylerin sonuçlarını gözlemek, önemi büyük olan bir hal sayılmıyor ; bu suretle, bir insan, dikkat, bellek ve gözlem bakımlarından, diğer bir insanı fersah fersah geçebileceğine göre, bu hal, bunların usavurmalarında çok büyük bir fark meydana getirir.

2.— Herhangi bir neticeyi meydana getirmek hususunda, ortada çapraşık bir sebepler toplumu varsa, insanın birinin zihni, ötekinkinden çok daha geniş olabileceğinden, bu objeler sisteminin bütününü çok daha iyi kavrayabilir ve, böylelikle de, bunun neticelerini doğru olarak çıkarabilir.

3. — Bir insan, bir sonuçlar zincirini uzatmakta, bir başka insandan çok deha kabiliyetli olabilir.

4. — Bir fikir karışıklığına düşmeden ve fikirleri birbirlerine karıştırmadan, uzun müddet düşünebilen, az insan vardır ve bu kabiliyetsizliğin türlü dereceleri vardır.

5.—Vargının bağlı bulunduğu hal ve gerektirmenin,

tal) usavurmanın, bizde, gıyabımızda etki yapan ve kendi bellibaşlı ileri bakımından da, entelektüel yetilerimizin öz objeleri olan fikir bağlantılarının veya kıyaslamalarının hiçbir tarafından yöneltilmemekte bulunan bir nevi içgüdü yahut da mihanikî kuvvetten başka birşey olmadığı göz önünde bulundurunca, bu hayranlığımız, belki de, yok olur veya azalır. İçgüdü, her ne kadar insanda ve hayvanda başka başka ise de, insana ateşten kaçınmasını öğreten bir içgüdü olduğu gibi, kuşa da, kuluçkaya yatmasını ve yavrularına gösterdiği bakımın düzen ve yönetimini bu derece sağınlıkla öğreten de, gene bir içgüdüdür.

çok kere, bazı yabancı ve dışınlı (extrinsic) olan başka hal ve gerektirmelere karışmış olduğu sık sık vakidir. Bundan dolayı birinci hal ve içabın ayrılması, çok defa, büyük bir dikkat, sağınlık ve incelik ister.

6. — Bazı genel kuralların, tinsel bir müşahedeye göre meydana getirilmesi, çok nazik bir işlemdir; şöyle ki gerek acele, gerekse, eşyayı bütün yüzlerince görmeğe engel olan bir zihniyet darlığı yüzünden, bu alanda yanlışlar yapmak kadar harcı âlem bir şey yoktur.

7.— Andırmalara göre usavurma yürüttüğümüz zaman, andırmalar kurmakta en çok deneyi veya melekesi olan, en iyi usavurma yürütür.

8.— Peşin hükümlerden, terbiyeden, tutkudan, parti ve fırka zihniyetinden vs.. ileri gelen eğilimler, bir insanda daha çok, diğerinde daha az etki yapar.

9. — İnsan şahitliğine bir kere güvendikten sonra, kitaplar ve konuşmalar, insanın düşünce ve deney alanını, kiminde, daha çok, kiminde daha az genişletir.

İşte bütün bunlardan başka, insanların anlayışları arasında fark yaratan daha birçok hal ve şartlar bulmak kolaydır.

X. BÖLÜM

MUCİZELER ÜZERİNE

I

Dr. Tillotson'un yazılarında, *gerçek hazır bulunma'ya (real presence)* karşı öyle bir kanıt vardır ki, bu, ciddî bir çürütmeye bu derece az lââyık olan bir doktrine karşı tasarlanacağı akla gelebilen kanıtların en özlüsü, en incesi ve en kuvvetlisidir. Bu bilgin ruhani başkan, gerek eski ve yeni Ahitlerin (Scripture) gerekse geleceğin otoritesinin, kurtarıcı Peygamberimizin ilâhî misyonunu belgitlemeye yarıyan mucizelerini gözleriyle gören havarilerin yalnız şahitliği-ne dayandığı, herkesçe kabul edilmiştir, der. Demek ki Hristiyan dininin doğruluğu hakkındaki garantimiz, duyularımızın garantisinden daha zayıftır; zira bu garanti, dinimizin ilk taraftarlarında bile, ikinciden daha üstün olmadığı gibi, hele kendilerinden tilmizlerine geçerken büsbütün azalmış olacağı, fazla olarak hiç kimsenin de, meselâ kendi duyularının vasıtasız objesinin şahitliğine karşı duyduğu güven kadar bu önyak olucularla tilmizlerin şahitliğine itimat duyamayacağı da besbellidir. Fakat nispeten daha zayıf olan bir garanti, daha kuvvetlisini hiçbir zaman

yok edemez; bundan dolayı da, gerçek hazır bulunma doktrini, eski ve yeni Ahitlerde ne kadar açıkça ifşa edilmiş olursa olsun, bu doktrini, kabul etmemiz, doğru usavurma kurallarına bütünü zıt ve aykırı olur.

Kendilerine sadece dış şahitlikler göziyle bakıldığı ve herkesin gönlüne «Kutsal Ruhun» (Holy Spirit) ilham ve etkisi işlemedikçe, ne Eski ve Yeni Ahitler, ne de gelenek, duyularına eşit bir apaçıklık ve garanti taşımadıkları için, Ahitlerle geleneğin üzerine kurulmuş varsanılan bu doktrin, duyularla çelişme halindedir.

Şu halde bu neviden katı ve kesin bir kanıt kadar yerinde bir şey olamaz, zira bu kanıt, en dikkatli sofularla en küstah yanlış inan sahiplerini, hiç olmazsa, *susturmasını* ve bizi, bunların aşırı uygunsuzluklarından kurtarmasını bilmelidir. İşte ben, şimdi, bu çeşit bir kanıt meydana koymuş olduğumu ümidediyorum, öyle bir kanıt ki, şayet doğruysa, hakîm ve bilgili insanların elinde, yanlış inana dayanan her türlü kuruntuya karşı devamlı bir fren ödevini görebilir ve böylelikle, dünya durdukça faydalı olabilir. Zira, öyle tahmin ediyorum ki mucize ve harika hikâyeleri de, gene dünya durdukça kutsal olan ve olmıyan her çeşit tarihte yer bulmakta devam edebileceklerdir.

Olguya ait şeyler üzerinde hüküm yürüttüğümüz zaman tek yol göstericimiz, deney olmakla

beraber bu yol göstericinin hiç şaşmaz olmadığı, hattâ, bazı hallerde, bizi hataya saptıracağı da kabul edilmelidir. Meselâ bizim iklimimizde yaşıyan bir kişi aralık ayına nispetle haziran ayında havanın daha iyi olacağını umarsa, hem deneye uygun hem de doğru bir tarzda muhakeme yürütmüş olur; fakat aynı kişinin, beklediği olay hususunda umgusunun tersine çıkması da, pekâlâ mümkündür. Fakat böyle bir durum karşısında, bu kişinin deneyden şikâyet hakkı olmaz; zira bazı olayların, canlı ve işlek bir gözlem sayesinde öğrenebileceğimiz bu kararsızlığını bize, genel olarak olayların bu çatışması yoluyla, önceden haber veren, gene deneydir. Gerçekten bütün vargılar, varsamın sebeplerinden hep aynı kesinlikte meydana gelmezler. Bazı olayların her memlekette ve her şartta, kendilerini kendi aralarında hep birbirlerine bağlı olarak göstermelerine karşılık, başka olaylar da vardır ki bunlar, daha değişken bulunmuş ve bekleyişimizi, bazen boşa çıkarmışlardır; şöyle ki olguya ait şeyler üzerindeki usavurmalarımızda güvenin tasarrıf edilebilen bütün derecelerinden tutun da, mânevi garantinin en aşağı çeşidine kadar hepsi vardır.

Demek ki uslu akıllı bir insan, inanını bu alanda malik olduğu apaçıklığa ve garantiye (evidence) göre ayar eder. Şaşmaz bir deney üzerine kurulmuş bulunan sonuçlar karşısında bulundu mu olguyu tam bir güvenle bekler ve geçmiş deneyine bu olgunun ilerde var olacağı-

na dair tam bir *belge* diye bakar. Başka hallerde ise, daha büyük bir ağırbaşlılıkla davranır; birbirlerinin tersi çıkmış olan deneyleri tartar, hangi şıkkın en büyük deney toplamına dayandığını kendi kendine sorar: ve bu şıkkı tercihe, şüphe ve tereddütle, eğilim duyar. Nihayet, kararını verdiği zaman bile, bu hususta edinmiş bulunduğu apaçıklık ve garanti (*evidence*), *olasıcılık* (*probability*) diye adlandırdığımızı aşmaz. Demek oluyor ki her olasıcılık, şıkların birinin ötekine üstün gelir gibi olduğu ve üstünlüğüne uygun bir apaçıklık ve garanti derecesi sağlar görüldüğü bir deneyler ve gözlemler zıtlığını içerir. Aralarında tek bir çelişik (*contradictory*) olay bulunan yüz kadar birörnek olayın varlığı akla yakın olarak, oldukça kuvvetli bir güvenme derecesi sağladığı halde, biryandan aşağı yukarı yüz, bir yandan da, elli kadar misal veya deney, herhangi bir olayın beklenmesini şüpheli kılar. Bütün hal ve misallerde birbirlerine zıt olan deneyleri, birbirlerine zıt oldukları zaman, tartıp kıyaslamalı ve üstün garantinin sağın kuvvetini öğrenmek için, küçük sayı büyükten çıkarılmalıdır.

Bu prensipleri tinsel bir örneğe tatbik etmek için insanların şahitliğiyle gözle gören şahit ve seyircilerin deyimlerinden çıkarılan usavurma tarzından daha ortaya yayılmış, hattâ insan hayatı için daha faydalı ve zorunlu hiçbir usavurmanın var olmadığını göz önünde tutabiliriz. Ancak bu çeşit usavurmanın, sebeple netice bağlantısı

üzerine kurulu olduğu, belki inkâr edilecektir. Bir kelime üzerine tartışma yapacak değilim. Fakat bu çeşitten herhangi bir kanıtı olan güvenimizin, insan şahitliğiyle olguların, şahitlerin ifadelerine göre gösterdikleri alışılmış uygunluğun doğruluğu üzerindeki gözlemimizle başka hiçbir prensipten ileri gelmediğini belirtmek yeter. Kendi aralarında görülebilir hiçbir bağlantıları olmayan objelerin var olmadığı ve bunların birinden ötekine gitmekle elde edebileceğimiz bütün çıkarsamaların, sadece, bu objelerin devamlı ve düzenli beraberlikleri üzerindeki deneyimize dayandıkları, genel bir kural olduğundan, besbellidir ki insan şahitliği lehindeki bu kural hususunda istisna yapmamamız gerektir; zira bu kuralın herhangi bir olayla bağlantısı, kendi varlığında, başka herhangi bir bağlantı kadar az zorunlu görünüyor. Eğer bellek bir dereceye kadar kuvvetli ve güvenilir olmasa, insanlar da, genel olarak, içlerinde hakikata karşı eğilim ve dürüstlük prensipi beslemeyip, yalanları yüzlerine vurulunca, utanma ve arlanma duymasalardı, ve eğer bunların, insan tabiatına yapışık nitelikler olduğunu *deney* ile bulmasaydık, insan şahitliğine hiçbir zaman zerre kadar güvenmezdik. Nasıl ki sayıklama halinde olan bir insanın, veya sahteliği ve ahlâksızlığıyla tanınmış olan bir adamın, üzerimizdeki etki ve otoritesi sıfırdır.

Bundan başka insanların şahitlik ve deyimlerinden ortaya çıkan apaçıklık ve garanti, geçmiş deneyeye dayandığı gibi, deneyle birlikte de-

gişir, ve filân çeşit anlatma ve deyimle falan çeşit obje arasındaki beraberliğin devamlı veya değişken olmasına göre, bu garanti bazen bir *belge* ve bazen de bir *olaslık* sayılır. Bu çeşit yazıların hepsinde dikkate alınması gereken birçok hal ve gerektirmeler vardır: fazla olarak bu yargılar üzerinde ortaya çıkabilecek bütün tartışmaları çözmemize yarayan son ölçü de, daima deney ve gözlemden çıkar. Ancak bu deney, herhangi bir yönden tamamen birörnek olmazsa, hem yargılarımızda kaçınılmaz bir çatışma hem de başka herhangi bir inan ve apaçıklık (evidence) da olduğu kadar kanıtları aynı surette zıtlığı ve karşılıklı yok etmesiyle elele gider. Başkalarının hikâyeleri hususunda çok kere tereddüdederiz. Herhangi bir şüphe ve tereddüde yer bırakan birbirine zıt halleri tartar ve kıyaslarız; herhangi bir tarafta bir üstünlük sezersek de, bunu kabul eyler, ancak bunu, karşı koyan tarafın kuvvetine uygun bir güven azalmasıyla yaparız.

Şimdiki örneğe göre, inanma sebeplerinin bu zıtlığı (contrariety of evidence) başka başka olan, meselâ: birbirlerini yok eden şahitliklerin tezadı, şahitlerin karakter veya sayısı, ifade verme tarzları, veya bütün bu durumların birleşmesi gibi, türlü sebeplerden ileri gelebilir. Herhangi bir olay karşısında şahitlerin birbirlerini yok ettiklerini, sayıca az olduklarını, veya karakterlerinin güvene değer olmadığını, iddialarının herhangi bir çıkarlarına uygun geldiğini, ve sonun-

da, ifadelerini ya tereddütle veya fazla şiddetli ısrarlarla verdiklerini görürsek kendiliğinden şüpheye düşeriz. İşte bunun gibi insan şahitliğine dayanan herhangi bir kanıdın kuvvetini azaltabilecek veya yok edebilecek daha bir sürü özellikler vardır.

Meselâ farzediniz ki şahitliğin meydana koymaya çalıştığı olgu, harika ve mucize nev'indedir. Bu halde, şahitlikten meydana gelen apaçıklık ve garanti, olgunun az veya çok alışılmış oluşuna göre az veya çok çok bir azalmayı içerir. Şahitlere ve tarihçilere gösterdiğimiz saygının sebebi, bu şahitlikle realite arasında *a priori* olarak sezdiğimiz bir *bağlantıdan* değil, fakat bu şahitlikle realite arasında bir uygunluk görmeye alışmış bulunduğumuzdandır. Lâkin üzerinde şahitlik edilen olgu, gözlemimize nadiren çarpmış olan bir olguysa, ortaya birbirlerine zıt iki deneyin çatışması çıkar ki, bu deneylerden biri, kendi kuvvetine göre ötekini yok eder; üstün gelen deney de, zihin üzerinde, ancak kuvvetinin geri kalaniyle etki yapabilir. Şahitlerin deneyleri lehinde bize oldukça güven veren aynı deney prensipi, aynı zamanda, bize, bu misalde, bu şahitlerin ortaya koymaya çalıştıkları olguya karşı da başka bir güven verir: bu ise, ister istemez bir karşı ağırlık ve inanla otoritenin karşılıklı yok edilmesini meydana getiren bir gelişmedir.

Vaktiyle Roma'da ata sözü haline gelmiş olan bir deyimε göre: «Bu hikâyeyi bana Cato'nun

kendisi söylemiş olsaydı bile, inanamazdım» sözü, bu vatansever filozofun sağlığında dahi tekrarlanırdı [1]. Demek ki bir olgunun inanılmazlığının, bu kadar büyük bir otoriteyi bile zayıflatabileceği kabul ediliyordu.

Bunun gibi, kendisine don veya kırağı olayının netice ve etkileri, ilk defa, anlatılırken iştiklerine inanmıyan Hintli prens, doğru muhakeme yürütüyordu. Fazla olarak kendisince bilinmiyen ve, aynı zamanda, haklarında devamlı ve bir-örnek bir deney edinmiş olageldiği olgulara bu kadar az benziyen birtakım tabii şartlardan meydana gelme olgulara inanmak için, bu prensin tabiatıyla çok kuvvetli şahitlere ihtiyacı vardı. Zira bu yeni olgular, prensin deneyine zıt olmalarına rağmen, onun bu deneyine uygun da değillerdi [2].

[1] Plutarkhos: *In Vita Catonis*.

[2] Hiçbir Hintlinin, suyun soğuk iklimlerde donmadığını deneyle bilemeyeceği açıktır; zira bu, tabiatı, Hintli için tamamen meçbul olan bir duruma sokmak olur: bundan ise ne netice çıkacağını *a priori* olarak söylemek, Hintli için imkânsızdır. Bu yeni bir deney yapmaktır ki, bunun da neticesi, daima şüphelidir. Bazen andırma (analogy) yoluyla ne netice çıkaracağını tahminle bulmak, mümkün olabilirse de, bu, ne de olsa, tahminden fazla bir şey değildir. Fazla olarak şunu da itiraf etmek lâzımdır ki, meselâ şu don veya kırağı olayında olduğu üzere, olgu, andırmanın kurallarının tam tersine olarak meydana geliyor ve öyle bir surette beliriyor ki akli başında bir Hintli, bu olguyu beklemez. Soğuk su üzerindeki etkisi, soğukun derecesine göre tedrici değildir: nitekim donma noktasına varınca, su, bir anda, tam bir sıvılık durumundan tam bir katılık

Fakat şahitlerin iddiasının tersine olan olasılığı çoğaltmak üzere, bu şahitlerin ileri sürdükleri olgunun olağanüstü olacak yerde, gerçekten mucizelik olduğunu farz edelim; bundan başka, bu şahitliğin de, ayrı ve kendi başına ele alınınca tam bir belge değerinde bulunduğunu farz edelim: bu takdirde, ortada, belgeye karşı belge var demektir ki bunların üstün gelecek olanı, belgelerin en kuvvetlisidir. Bununla beraber bu üstün-geliş gene, karşı belgenin kuvvetine göre, kendi kuvvetinin azalmasıyla olur.

Bir mucize, tabiat kanunlarının bir bozulmasıdır; ve bu kanunları meydana koymuş olan, ancak sağlam ve değişmez bir deney olduğu için bir mucizeye zıt olan belge, olgunun kendi tabiatı icabı olarak, tasarlanabilen herhangi bir deney kanıtı kadar tamdır. Bütün insanların ölmesi lâzım geldiği, kurşunun, kendiliğinden havada asılı kalamıyacağı, ateşin odunu yaktığı ve su ile söndürüldüğü, olasıdan da fazla bir şey olması

durumuna geçer. Demek ki böyle bir olguya *olağanüstü* denebilir; şu kadar ki sıcak iklimlerde yaşayan insanları bu olguya inandırmak için, oldukça kuvvetli şahitliklere ihtiyaç vardır. Bununla beraber bu olgu, ne *mucizevi*, ne de, bütün hal ve gerektirmelerin aynı bulunduğu misallerde, tabiatın seyrinin gösterdiği bir örnek deneye zıttır. Sumatra halkı, kendi memleketlerinde suyu daima seyyal ve akar olarak görmüş olduklarından, nehirlerini donmuş olarak görecektir olsalar, bunu herhalde, mucize sayarlar: fakat kış esnasında, Moskova'da hiçbir zaman su görmemiş oldukları için, böyle bir şey görecektir olsalar, bunun neticesi hakkında, akla yakın olarak bir şey ileri süremezler.

nedendir: bu olayların, tabiat kanunlarına uygun görünmelerinden, ve aynı olayların meydana gelmesine engel olmak için, ancak bir mucizenin, yani, başka deyimle, bu tabiat kanunlarının bozulmasından vaki olması gerektiğinden dolayı değilse, ya nedendir? Tabiatın alelade, her zamanki gidişi boyunca meydana gelen hiçbir şey, hiç de mucize sayılmaz. Meselâ görünüşte sıhhatte olan bir adamın ansızın ölmesi, bir mucize değildir; zira bu çeşit bir ölüm, başka türüsünden daha umulmadık olmakla beraber, sık sık olur. Fakat ölmüş bir insanın yeniden canlanması mucizedir. Çünkü bu, hiçbir çağda ve hiçbir memlekette görülmemiştir. Demek ki her türlü mucizelik olguya zıt olan birörnek bir tecrübe mutlaka vardır; yoksa bu olgu, bu ada lâyük olmazdı. Öte yandan, birörnek bir deney, bir belge tabiatına vardığından, olgunun kendi özü olarak, her mucizenin varlığına karşı tam ve doğrudan doğruya bir *belge* vardır: ve buna üstün olan zıt bir belge olmadıkça da, ne böyle bir belge yok edilebilir ne de mucize, inanılır duruma getirilmiş olur [1].

[1] Bazen bir olgunun, *kendi varlığınca*, tabiat kanunlarına aykırı *görünmemesi* mümkündür; halbuki bu olgu, gerçek olsaydı, bazı hal ve gerektirmeler dolayısıyla, bir mucize sayılabilirdi, zira filen bu kanunlara aykırıdır. Bunun gibi, eğer bir kimse, ilâhî bir otoriteye sığınarak bir hastaya iyi olmayı, sıhhatli bir insana düşüp ölmeyi, bulutlara yağmur yağmayı, rüzgârlara esmeyi, bir kelimeyle, tabii olayların çoğuna emretseydi, ve bu olgular, bu emrin arkasından, derhal vaki olsalardı,

Bundan çıkan açık netice, (ve bu, dikkate almamıza değer bir kuraldır) hiçbir şahitliğin, bir mucizeyi tesbite yeter olmadığı, meğer ki bu şahitlik, bu husustaki yanlışlık ve sahteliği meydana çıkarmaya çalıştığı olgunun kendisinden daha mucizeli olsun. Bu takdirde bile, kanıtların birbirlerini karşılıklı yok ettikleri, ve nihayet, kanıtların en kuvvetlisinin, zayıf olanın ortadan kaldırılmasından sonra, bize ancak geri kalan kuvvetin derecesiyle orantılı bir güven verdiği merkezindedir. Biri gelip de bana bir ölünün dirildiğini gördüğünü söylerse, ben, derhal içimden bu kimsenin beni mi yoksa kendini mi aldattığının ve yoksa bana naklettiği olgu-

bunlar, yerinde olarak, mucize sayılabilirlerdi; zira onlar, bu halleriyle, tabiat kanunlarına gerçekten zıttırlar. Çünkü eğer olguyla emrin tesadüfen bir arada vaki olduklarına dair herhangi bir şüphe kalırsa, ortada ne mucize, ne de tabiat kanunlarının bozulması vardır. Eğer bu şüphe yok edilirse, hem mucize, hem de bu tabiat kanunlarının bozulmasının var olduğu meydandadır; zira bir insanın sesinin veya emrinin böyle bir etkisi olması kadar tabiata aykırı bir şey olamaz. Bir mucize belginlikle şöyle tanımlanabilir: *ya Tanrılığın tinsel bir istemi veya herhangi görünmiyen bir etkenin ortaya girmesiyle bir tabiat kanununun bozulması*. Bir mucize, insanlarca görünür veya görünmez olabilir. Bu, onun ne tabiatını ne de özünü değiştiremez. Meselâ bir evin veya bir vapurun havaya kalkması, görünür bir mucizedir. Bunun gibi, bir tüyün de—meselâ rüzgârın, bu yolda lâzım olan kuvvetinden eksik olan mikdar ne kadar az olursa olsun—havaya kalkması, bizim için, o kadar göze çarpar olmamakla beraber, aynı derecede gerçek bir mucizedir

nun gerçekten vaki olup olmadığının mı daha olası olabileceğini düşünürüm. Her iki mucizeyi de kıyas eder, tartar ve takdir ettiğim üstünlüğe göre, kararımı verip daima mucizelerin en büyüğüne reddederim. Bu kimsenin inan veya görüşüme hükmedebilmesi, ancak ve yalnız şahitliğinin yanlışlığının, bana anlattığı olgudan daha mucizeli olduğu zaman mümkün olabilir.

II

Bundan evvelki usavurmada bir mucizenin dayandığı şahitliğin tam bir belge değerine varabileceğini ve böyle bir şahitliğin yalan olmasının da gerçek bir olağanüstülük meydana getireceğini farz etmiştik; fakat bu bağışlamada fazla cömert davranmış olduğumuzu, zaten bu derece tam bir apaçıklık ve garantiye dayandığı belli olmuş hiçbir mucizelik olgunun hiçbir zaman var olmamış olduğunu göstermek kolaydır.

Zira *ilk olarak* şunu söyleyebiliriz ki bütün tarih boyunca bir yandan sayı bakımından yeter derecede çok, öte yandan da hem kendilerinin herhangi bir kuruntuya kapılmadıklarını bize sağlayacak derecede sağlam bir sağduyu, terbiye ve bilgi hem de başkalarını aldatmak kastını gütmek yolunda hiçbir şüphe altında kalmıyacak kadar söz götürmez bir dürüstlük; aynı zamanda yalan ve sahtelikleri meydana çıktığı takdirde bundan ziyadesiyle zarar görecektir kadar insanlar yanında saygı ve şeref sahibi olan, fazla olarak da sözü edilen olguları iddianın sahteliğinin meydana

çıkmasını muhakkak ve kaçınılmaz kılacak kadar meşhur bir yerde ve genel ve açık bir surette ileri süren kimseler tarafından söylenmiş ve doğrulanmış hiçbir mucize yoktur. Zira bütün bu hal ve şartlar insanların şahitliği üzerinde bize tam bir güven verebilmek için lâzımdır.

İkinci olarak insan tabiatında öyle bir prensip gözliyebiliriz ki bu prensip çok yakından incelenince insan şahitliğine dayanarak herhangi bir harika veya mucize lehine edinmiş olabileceğimiz güveni son derece azaltır. Usavurmalarımızda çok defa kullandığımız kural, denemediğimiz objelerin denediklerimize benzedikleri, bizce alelâde ve alışılmış olan şeyin her zaman en olası bir şey bulunduğu ve ortada kanıtların zıtlığı oldu mu arkasına geçmiş gözlem grubunun en kalabalığını toplıyan kanıdı tercih etmemiz lâzım geldiği kuralıdır. Fakat bu kurala tâbi olurken her inanılmıyacak ve alışılmışa sığmıyan olguyu hernekadar derhal alelâde bir dereceye indiriveriyorsak da daha ileri gittikçe zihin, hep aynı kurala tâbi olmakta devam etmez; nasıl ki son derece saçma ve mucize kabîlinden bir şey iddia edildi mi, insan, böyle bir olguyu, bu olgunun bütün otoritesini bozması lâzım gelen asıl hal ve şarttan dolayı bilhassa ve çarçabuk kabul eder. Mucizeler dolayısıyla duyulan *şaşma* ve *hayran kalma* heyecanı, tatlı bir duygu olduğundan insanda bu duyguyu meydana getiren olgulara inanma yolunda oldukça belirgin bir eğilim uyandırır. Hattâ bu

o dereceyi bulur ki bu zevkten hemen faydalanmıyanlar ve kendilerine haber verilen mucizeli havadislere inanmak fırsatını bulamıyanlar bile, bu memnunluğu ikinci elden veya tepki kabîlinden olsun benimsemekten hoşlanırlar ve hiç olmazsa başkalarının hayranlığını ayaklandırmaktan istek ve gurur duyarlar.

Nitekim gezginlerin olağanüstü olaylarla dolu hikâyelerini, deniz ve kara ejderleri hakkındaki tasvirlerini, heyecanlı maceralar, acayip insanlarla bunların acayip, görülmemiş gelenek ve âdetlerini nakleden masallarını herkes nasıl da can kulağıyla dinler! Fakat bu olağanüstülük sevdasına bir de dindarlık hissi karıştı mı, sağduyu elden gitti demektir; böylece bu şartlar içinde bulununca insan şahitliği elbette ki nüfuz ve yetkisini kaybeder. Mûtaasıp bir kimse mizacı bakımından heyecanlı ve hararetliyse gerçekte ilgisi olmayı da gördüğünü kurabilir; hattâ deyiminin yanlış olduğunu bildiği halde bile kutsal saydığı bir dâva uğrunda ve iyi niyetle iddiasında durabilir veya kendi kuruntusuna kendi kapılmadığı zaman da bu defa gurur ve özsaygısı, şahsi ilgi ve çıkarı, böyle kuvvetli bir sürüklemenin etkisiyle başka şartlar altındaki herhangi bir insanın üzerinde etki yapabileceğinden çok daha büyük bir kuvvetle ve herşeyden baskın çıkar. Bu kimsenin, bu şahitliği inceliyecek kadar anlayış ve usavurmaları olmayabilir ve çok kere olmaz da; esasen anlayış ve usavurma namına kendilerinde ne varsa bundan

böyle kutsal ve esrarlı konular için prensip adına vazgeçmiş bulunmaktadırlar. Vazgeçmemiş olsalar da bir yandan tutku, öte yandan da kızıışmış bir hayal gücü usavurmalarının işlevlerinin düzenini bozuverir. Böylece bunların kolay inanırılığı karşılardaki kimsenin cesurluğunu, onun cesurluğu da bunların kolay inanırılığını karşılıklı olarak artırır.

Güzel söz söyleme sanatı, erişebileceği en yüksek noktaya bir kere çıktı mı artık akıl veya düşünceye pek az yer bıraktıktan başka tamamen fantezi ve hayal gücüne veya duygu ve duygulanımlara hitabettiğinden dinleyicileri büyüler ve anlayışlarına hâkim olur. Çok şükür ki bu sanat en yüksek noktaya pek seyrek ulaşır, fakat ne de olsa, bir Cicero veya bir Demosthenes'in Romalı veya Atinalı bir dinleyici kalabalığı üzerinde ancak güç halle yapabileceği etkiyi her Capucin rahibi, her gezici veya oturucu vaiz, böyle âdi ve kaba tutkuları körüklemekle, insanların çoğunluğu üzerinde, hem de fazlasiyle, yapabilir.

Bütün çağlarda, ya yok edici bir şahitlikle sahtelikleri meydana çıkmış veya sırf saçmalıkları yüzünden kendi kendilerini ele vermiş olan bir sürü sahte mucize, yalancı peygamberlik ve falcılıklar ve yalancı tabiatüstü olgular misalleri, insanların, olağanüstüye ve mucizelik olana karşı duyduğu kuvvetli eğilimi yeteri kadar kanıtladığı gibi bu çeşitten bütün hikâye ve masallara karşı da, yerinde olarak, şüphe uyardırmalıdır. Demek ki en alelade ve en inanılır

olgular karşısında bile bizim tabii düşünüş tarzımız, budur. Meselâ yazlıkta ve köylerde evlenmelere ait havadisler kadar çabuk ve kolayca yayılan haber yoktur. O kadar ki birbirinin dengi olan iki genç, birbirleriyle iki üç kere görüştü mü, bütün konu komşu elbirliğiyle, onların çöpçatanı kesilirler. Bu kadar ilgi uyandırıcı bir havadişi vermek, yaymak ve herkesten önce başkalarına yetiştirmek zevkı, haberi her yana ulaştırıp dağıtır. Bu o kadar bilinen bir şeydir ki kendini bilir hiçbir insan, bu dedikoduların kuvvetli bir belge ve şahitlikle doğrulandığını görmedikçe, bunlara kulak asmaz. Bunun gibi, dinin bütün mucizelerini aynı aşırı hararet ve iddiacılıkla varsayıp yaymak yolunda insanların çoğunu sürükliyen etkenler, acaba aynı tutkular, hattâ bunlarla birlikte, bunlardan da kuvvetli daha başka tutkular değil midir?

Üçüncü olarak, bütün mucize nev'inden ve tabiatüstü olan hikâyelerin aleyhine bir işaret de, bu hikâyelerin asıl bilgisiz ve iptidai milletlerde bol bol var oluşlarıdır. Şu var ki eğer medeni bir kavim bu hikâyelerden bazılarına güler-yüz göstermişse, bu kavmin bunları bilgisiz ve iptidai atalardan almış olduğu görülür ki bu ataların da, bu hikâyeleri kabul edilmiş fikir ve görüşlerle daima elele giden bozulamaz yaptırım (sanction) ve otorite ile devretmiş oldukları muhakkaktır. Bu suretle biz, bütün milletlerin ilk tarihlerini okumaya başladığımız zaman, kendimizi tabiatın bütün yapısının yerinden oynamış

ve bozulmuş, her unsurundan kendi işlemlerini şimdikinden farklı bir surette yaptığı, bambaşka bir âleme götürülmüş sanmaktan geri kalmayız. Bu âlemde savaşlar, devrimler, veba, kıtlık ve ölüm, hiçbir zaman, deneyini görmüş bulunduğumuz tabii sebeplerin neticesi değildir. Arada, tabii birkaç olay kalmışsa bile, harikalar, falcılık ve kâhinlikler ve gökten inme cezalar, çok geçmeden, bunları da hiçe indirirler. Fakat aydınlanmış çağlara yaklaştıkça, olağanüstü şeyler, her sahifede, bir parça daha azaldığı için, biz de, yavaş yavaş, bu gibi şeylerde esrarlı veya tabiatüstü denebilecek bir yön olmadığını, tersine, belki herşeyin, insanların olağanüstü olan eğiliminden ileri geldiğini ve bu eğilimin, zaman zaman, sağduyu ve tahsille gеме vurulabilmesine rağmen, insanın tıynetinden hiçbir zaman tamamiyle sökülüp atılamıyacağını öğreniriz.

Muhakemesi sağlam bir okuyucunun bu harika meraklısı tarihçiler karşısında: «*Ne gariptir ki böyle olağanüstü olgular zamanımızda artık olmuyor*» diyeceği gelir. Fakat öyle sanıyorum ki insanların, her devirde yalan söylemesinde, şaşılacak bir şey yoktur. Siz de, herhalde, bu za'fın, birçok misallerine raslamışsınızdır. Hattâ, gene mucizelerden dem vurdukları için, ortaya atılan fakat hakîm ve akli başında kim-seler tarafından yüz bulamamak dolayısıyla, nihayet avamın bile gözünden düşen bir sürü masal ve deyimleri de işitmiş olsanız gerektir.

Bu bakımdan, böyle dallanıp budaklanarak bu başdöndürücü yüksekliğe kadar çıkmış olan bu ün salmış yalanların da, bu suretle başladıklarından fakat daha elverişli bir zemine ekilmiş oldukları için neticede, hikâye ettikleri mucizelere, hemen eşit olacak kadar büyüyüp gelişmiş bulunduklarından emin olunuz.

Meselâ şimdi unutulmuş olmakla beraber, sahteliklerinin alanı olmak üzere, Paflagonya'yı seçmekte vaktiyle çok tanınmış olan yalancı peygamber İskenderin bu hareketi, çok isabetli bir siyaset olmuştu; zira Lucien'in bize anlattığına göre, buranın insanları, son derece cahil ve ahmak ve en kaba saba uydurmaları yutmaya da hazırılmış. Kendileri uzakta oturan ve aynı zamanda, bu hususun, tahkika değer bir şey olduğuna inanmak za'fını gösteren kimseler için, bundan daha mükemmel bilgi edinmek fırsatı olamaz. Hikâyeler bu kimselerin kulaklarına gelinceye kadar bire bin katılmış bir sürü tafsilâta boğulmuş olurlar. Zira densizlik, yalanı yaymakta işgüzar ve becerikli davranırken, uslu, akıllı ve bilgi sahibi insanlar da, genel olarak, anlatılanların saçmalığıyla alay etmekle kalırlar. Fakat yalanın açıktan açığa meydana çıkarılıp çürütülmesine yarayacak tinsel noktaları öğrenmek külfetine katlanmazlar. Ve zaten yukarda adı geçen sahtekârın da, cahil Paflagonyalılardan sonra, o tarihte Roma'da bulunan Yunan filozoflariyle bilgi ve seçkinlik bakımından en ileri gelen kimselere varıncıya kadar kendine taraftar top-

lıyabilmesi, hattâ hakîm imparator Marcus-Aurelius'un dikkatini çekip imparatorun seferlerinden birinin başarısını kendisine emanet ettirecek kadar güvenini kazanabilmesi, hep bu yalancı falcılık ve peygamberlikleri sayesinde olmuştur.

Herhangi bir hile veya yalanı cahil bir kavmin içinde yaymakta öyle büyük faydalar vardır ki bu yalan, kavmin çoğunluğu üzerinde etki yapamıyacak kadar fazla kaba saba olsa bile — ki bu, seyrek olmakla beraber bazan vaki olur — yalanın, ilk alanı olarak kendisine, meselâ ilim ve sanatları sayesinde ün almış olan bir site verilmiş olsaydı, buna nispetle, tersine en ücra diyarlarda tutunma ve başarıma ihtimalleri çok daha fazla bulunurdu. Bu barbarların en cahil ve en barbarları, masalı ta uzaklara kadar naklederler. Buna karşılık hileyi meydana çıkarıp sıfıra indirmek için hiçbirinin elinde ne geniş ilgi ve tanışıklıklar, ne de yeteri kadar saygı ve nüfuz vardır. Böylece insanların olağanüstüye olan merak ve eğilimi, burada, iyiden iyiye çalışma fırsatı bulmuş olur. Faraza asıl meydana çıktığı yerde, elbirliğiyle yerin dibine batırılan bir masalın, birkaç millik uzaklıkta ille doğru sayıldığı olur. Ancak İskender, ikametgâhını şayet Atina'da kurmuş olsaydı, Atina gibi meşhur bir ilim ambarının filozofları, bu işin içyüzü üzerindeki inanlarını, derhal, bütün Roma ülkesine yayarlardı ki, böylelikle, büyük bir otoriteye dayanan, fazla olarak da, mantık ve güzel söz sanatının olanca kudretine yaslan-

miş bulunan bu inan da, insanların gözünü iyice açmış olurdu. Gerçi Lucien, tesadüfen, Paflagonya'dan geçerken, bu hayırlı hizmeti görmek fırsatını bulmamış değildir. Lâkin her İskender'in sahteliklerini böyle sezip de meydana çıkar-maya hazır bir Lucien'in bulunması — dilemeye değer bir şey olmakla beraber — daima mümkün olmaz.

Mucizelerin otoritesini azaltan *dördüncü* bir sebep olarak şunu ilâve edebilirim ki bu mucizelerin hiçbirisi — hattâ uydurma oldukları açıkça meydana konmamış olanlar için bile — lehte bir şahitlik yoktur ki bir sürü aksi iddialarla yok edilmiş olmasın: şu suretle ki, bu sayede, bir yandan, mucize, şahitliğin itibarını yok ederken öte yandan, şahitlik de, kendi kendini çürütmüş olur. Bu noktayı büsbütün açıklamış olmak için, din bahsinde dinden başka olan her şeyin, ille din zıddı olduğunu, ve meselâ, eski Roma, Türkiye, Siam ve Çin'in dinlerinin hepsinin de, herhangi sağlam bir temel üzerine kurulmuş olmalarının imkânsız bulunduğunu göz önünde tutalım. Demek ki bu dinlerin herhangi birinde meydana geldiği farz edilen her mucizenin — ve bu dinlerin hepsinde, bol bol mucize vardır — amacı, yorulduğu özel sistemi doğrudan doğruya tespit etmekse, dolayısıyla meydana getirdiği netice de, kendinden gayrı olan her sistemi yıkmaktır ki bu yolda, aynı kuvveti sarf ettiği de muhakkaktır. Mucize, rakip bir sistemi yok ederken, bu sistemin dayandığı

mucizelerin itibarını da birlikte yok eder; şu kadar ki ayrı ayrı dinlerin mucizelerinin topuna, birbirlerine zıt olgular diye bakmak gerektiği gibi bu mucizelere inanmak yolundaki sebeplerin de, — bu sebepler ister kuvvetli ister zayıf olsun — birbirlerine zıt bulunduklarını, gözönü - de tutmak lâzımdır. Bu düşünüş tarzına göre biz, meselâ, Muhammed'in veya Muhammet'ten sonra gelenlerin herhangi bir mucizesine inandığımız zaman, inanımızın kefilî, bir avuç barbar Arabın şahitliğidir; öte yandan, kendi dinlerine ait herhangi bir mucizeyi anlatan Tite-Live, Tacitus, Plutarkhos'un, hasılı Yunanlı, Çinli ve Romen katolik olan bütün müellif ve şahitlerin otoritesini itibara almamız lâzımdır: şu halde, diyorum ki, bunların şahitliğini, — sanki Müslümanlığa ait olan şu mucizeyi zikretmişlermiş gibi ve hikâye ettikleri — bu mucize lehinde gösterdikleri kesinliğin aynıyle ele almamız lâzımdır. Şimdi bu kanıt, belki de, lüzumundan fazla ince elenmiş ve kılı kırka yarmış görünebilir; fakat, hakikatta, bir yargıcın yürüttüğü aşağıdaki usavurma tarzından farksızdır: gerçekten yargıç, bir kimseye cinayet suçu yükliyen iki kişinin şahitliğini, aynı kimsenin, cinayetin işlendiği anda, cinayet yerinden iki yüz fersah uzaklıkta bulunduğunu iddia eden diğer iki kimsenin şahitliğiyle yok edildiğini farz ve kabul eder.

Kutsal olmıyan, dine yabancı olan (profane) bütün tarihin içinde en kuvvetli tanıklıklarla

beslenmiş bulunan mucizelerden biri, Tacitus'un Vespasien'e atfettiği mucizedir: Kendilerini birer mucize ile iyi edecek olan İmparator Vespasien'e başvurmalarını bildiren Serapis adındaki Tanrının emri üzerine, İmparator Vespasien, İskenderiyeli bir körü, tükürüğüyle, bir topalı da, sadece ayağını topala dokundurmakla iyileştirmiş. Bu hikâyeyi, bu değerli tarihçinin eserinde bulmak kabildir; hikâyede, verilen her tafsîlât, şahitliğin değerini artırıyor gibidir; şu kadar ki eğer herhangi bir insan, çoktan beri gözden düşmüş bulunan bu putperestçe yanlış inanın değerini, bugün, yükseltmeye kalksa, hikâyenin her hal ve şartı, kanıtlama ve güzel söyleme sanatının olanca kudretiyle ve uzun uzadıya, genişletilebilir. Bu arada ileri sürülebilecek noktalar, meselâ şunlar olabilir:

Bütün hayatında dostları ve kurtizanlarıyla çok içli dışlı bir şekilde görüştüğü halde, İskender'le Demetrius'un takındıkları acayip tanrılık edasını asla benimsememiş olan büyük bir imparatorun vekarı, ciddiliği, yaşı ve dürüstlüğü. Sözü edilen tarihçinin hem doğru sözlülük ve öz temizliliğiyle tanınmış çağdaş bir yazar olması, hem de bütün İlk Çağın belki de en büyük ve en derin görüşlü dâhisi bulunması; fazla olarak da, Allahsızlık ve dinsizlik gibi tam aksi bir ithama çarpacak kadar yanlış inan ve körü-körüne güdülen boş bir inandan kurtulmuş olması. Bundan başka aynı tarihçinin, bu mucizenin naklinde, güvendiği kimselerin özünün tah-

min edilebileceği üzere, hem usavurmaların sağlamlığı ve ahlâklarının dürüstlüğüyle nam almış kişiler olmaları; zira bu kişiler, olayı gözleriyle gören şahitler olduktan başka, bir de, şahitliklerini, meselâ, Flavienne ailesinin artık hükümdarlığı kaybedip de herhangi bir yalanı mükâfatlandıramıyacağı bir durumda bulunduğu bir sırada ortaya koymuş bulunuyorlardı. *Utrumque, qui interfuerunt, nunc quoque memorant postquam nullum mendacio pretium* [1]. Şimdi eğer bu olaylara, — bize anlatıldıkları şekilde — bir de yaygın olma karakterini katacak olursak, kaba ve göz çıkaracak derecede ekini belli eden böyle bir sahtekârlık lehine bundan daha kuvvetli bir garanti tasavvur edilemeyeceği meydana çıkmış olur.

İncelenmeye değer başka bir hikâye de, kardinal de Retz'nin naklettiği hikâyedir. Bu siyaset entrikacısı, düşmanlarının takiplerinden kurtulmak maksadiyle, İspanya'ya kaçtığı zaman, o tarihte, Aragon'un başkenti olan Saragosa'dan geçerken, burada, kendisine şehrin kilisesinde yedi sene kapıcılık etmiş olan ve şehirde oturup da kiliseye devam eden, herkesçe tanınan bir adam göstermişler. Bu adamın, yedi seneden beri bir bacağıнын sakat olduğu bütün çevresinde biliniyormuş; lâkin sakat organı kutsal zeytinyağıyla oğmak suretiyle, adam, yeniden iki bacağına sahibolabilmiş. Esasen Kardinal de,

[1] «Bugün artık yalanın değeri kalmadığı halde, iki kişi hâlâ aynı iddiayı güdüyor.»

bize, adamı iki bacaklı olarak gördüğünü temin eder. Bu mucizeyi kilisenin bütün «chanoines» rahipleri tasdik ettikten başka bütün şehir halkı da görmeğe çağrıldı; bu vesile ile Kardinal da, halkın dinsever telâş ve heyecanından mucizeye tamamen inandığını görebildi. Bu sözde mucizeyi anlatan kimse, mucizenin iddia edildiği zamanda yaşadığı gibi şahsen de, dine inanı olmıyan, açık fikirli bir kimse, aynı zamanda da yüksek deha sahibi biriydi. Mucize ise çok garip bir tarzda olup benzer veya taklit kabul etmiyecek mahiyetteydi; şahitlere gelince, onlar da, hem sayıca pek çok, hem de hepsi, varlığını ileri sürdükleri olayı âdeta gözleriyle görmüş kimselerdi. Öte yandan, hem bu şahitliğin kuvvetini ziyadesiyle artırabilecek, hem de, sırasında, hayretimizi çoğaltabilecek olan bir nokta da, şu ki, bu hikâyeyi anlatan Kardinalin kendisi, bu olaya hiç inanmamış gibi görünmektedir: bu bakımdan Kardinal, bu kutsal hileye katılmış olmaktan sanık tutulamaz. Kardinalin yerinde olarak güttüğü bir kanaate göre, bir olguyu meydana getirmiş olan bütün hile ve kandırma hal ve şartlarını tekrar ortaya koymak suretiyle sahteliğini ortaya dökmenin ve şahitliği böylelikle çürütmenin lüzumu yoktur. Zira Kardinal, insan, olgunun meydana gelmesi hâlinde zaman ve yer bakımından biraz olsun uzakta bulundu mu, işin hilesini ortaya çıkarmak zaten, umumiyetle, imkânsızken, hele insanlığın büyük bir kısmının taassup, cehalet, hile

ve sahteliğiyle yüz yüze gelince, bunun, son derece, çetin bir şey olduğunu biliyordu. Şu halde, sağlam muhakemeli bir kimse olmak bakımından, bu çeşit bir şahitliğin kendi sahteliğinin damgasını, kendi yüzünde taşıdığı, ve herhangi bir insanın ifadesine ve doğrulamasına dayanan bir mucizenin, bir kanıtlama konusu olmaktan ziyade bir olay konusu olduğu sonucuna varıyordu.

Şüphe yok ki Fransa'da, sahte kutsallığıyla etrafını uzun müddet aldatan mahut Jansenist rahip Pâris'in mezarı başında, son zamanlarda, olduğu söylenen mucizelerden daha fazlası hiç kimseye atfolunmamıştır. Hastaların iyileşmesi, sağrıların kulaklarının ve körlerin gözlerinin açılması, işte bu kutsal mezarın her zamanki etki ve neticeleri diye, durmadan ileri sürülüp dillerde destan olageliyordu. Fakat işin en olağanüstü tarafı şu ki, bu mucizelerin çoğu, aydın bir çağda, hattâ halen dünyanın en ileri gelen ve en göz önünde bulunan bir alan ve yerinde, derhal ve yerinde olmak üzere, dürüstlükleri söz götürmez derecede tanınmış olan yargıçlar karşısında, mevki ve itibar sahibi şahitler tarafından da doğrulanmak suretiyle tahkik edilmişlerdir. Hattâ dahası var: bu hususta bir demeç yayımlanıp her yana da dağıtıldı; şu kadar ki yargıçlığa dayanan bir ilim heyeti halinde bulunan ve mucize terane ve dedikodularının koyu düşmanı ve alehtarları olan Cizvit'ler (Jésuites) bile, bu mucizeleri tamamiyle çürütmeye ve foyalarını açıkça meydana vurmaya asla kabiliyetli olama-

dılar. Gerçekten bir olguyu teyid için birleşmiş hal ve şartların bu bolluğunu başka nerede bulabiliriz? Ve bu şahitliklerin çokluğuna karşı ifade ettikleri olayların mucizelik tabiatının mutlak imkânsızlığından başka da ne gibi bir çürütme ileri sürmek durumundayız? Halbuki bütün aklıbaşında insanların gözünde, başlı başına kâfi bir çürütme yerine geçebilecek şey, asıl budur.

Meselâ Phillipés veya Pharsale savaşının anlatılışında olduğu gibi insan şahitliğinin, bazı hal ve şartlarda en tam bir kuvvete ve otoriteye sahiboluşundan, bu gibi bütün şahitliklerin, bütün hal ve misallerde, aynı kuvvet ve otoriteye sahiboldukları neticesine varmak doğru mudur? Caesar ve Pompei partilerinin herbirinin, bu savaşlarda kazanılan zaferi kendine mal etmiş olduğunu, ve her partinin tarihçilerinin de, bu zaferin şan ve şerefini, aynı derecede kendi tarafına çekmiş bulunduğunu farz ediniz; arada bu kadar uzaklık varken insanlık, bunların hangisinin haklı olduğuna nasıl hükmedebilecekti? İşte Herodotos veya Plutarkhos'un anlattıklarıyla Mariana, Bede veya başka herhangi bir rahip tarihçinin hikâye ettiği mucizeler arasındaki zıtlık, bunun gibi, aynı derecede kuvvetlidir.

Bilge olanlar, herhangi bir hikâyenin, bunu anlatan kimsenin, ister memleketini, ister sülâlesini isterse de kendisini yükseltmeye yaramak veya, başka herhangi bir şekilde, bu kimsenin tabii ilgi ve eğilimlerine uygun gelmek suretiy-

le, bu kimsenin tutkusuna hizmet ettiğini görünce, bu hikâyeye ancak pek akademik bir inanma göziyle bakarlar. Öyle ya, insan için, meselâ bir misyoncu, bir peygamber, bir gökler elçisi suretinde görünmekten daha sürükleyici bir heves olabilir mi? Bu sebeple, bu derece gözkamaştırıcı bir rol ve varlığı temsile ulaşabilmek gayretiyle, bir sürü tehlike ve zorluklara göğüs germeyi göze almayacak kimse olabilir mi? Hele bir kişi, bir yandan kibirliliği, öte yandan da kızıışmış hayal gücünün sayesinde, kendini de inandırmaya başlamış ve kuruntuya kendisi de kapılmış bulunurken, bu kadar yüksek ve değerli bir dâva yolunda böyle kutsal hilelere başvurmakta kim tereddüdedebilir ki?

Burada, en küçük bir kıvılcım bile, tutuşarak, en yakıcı bir alev hâlini alabilir, zira malzemeler de, daima, buna göre hazırlanırlar. *Avidum genus auricularum* [1], hayretten ağzı bir karış açık ayak takımı kalabalığı, yanlış inana hoş gelen ve hayranlığı gerektiren her şeyi candan karşılayıp ona dört elle sarılır.

Bu çeşitten olmak üzere, hattâ bütün çağlarda, nice hikâyeler, henüz başlangıçtayken, sahtelikleri meydana çıkarılarak, gözden düşürölüvermişlerdir! Daha da niceleri olmuştur ki ancak bir müddet şöhrete erdikten sonra, tekrar bilinmezler âlemine dönmüş ve unutulmaya gömülmüşlerdir! Şu halde bu çeşit hikâyeler etra-

[1] Lucretius. «İnsanlık, kulağa hoş gelen herşeye karşı isteklidir.»

fa yayılınca, meselenin hal çaresi besbelli: söyle ki olayı öztemizliğiyle hileciliğin bilinen ve tabii prensiplerine göre açıkladık mı, doğru deney ve gözleme uygun olarak hüküm vermiş bulunuruz. Gerçekten de bu derece tabii bir çözümlmeyi benimsemeyip de, tabiatın en iyi belirtilmiş olan kanunlarının mucize yoluyla bozulduklarını mı kabul edeceğiz?

İster özel ister genel tabiatla olsun, herhangi bir hikâyenin sahteliğini, olgunun meydana geldiği söylenen yerde meydana çıkarmanın güçlüğünü anlatmağa bile hacet yok; hele olgu yeri biraz olsun uzakta bulunuyorsa, güçlük büsbütün meydana dandır. Kaldı ki bir mahkeme salonu bile, bütün otoritesine, bütün emek ve görüş kabiliyetine rağmen, çok kere, hattâ en taze olaylarda bile, gerçekte yalanı ayırdetmekten âciz kalır. Hele dâvayı halletmek hususunda her zamanki çekişme, tartışma, kulaktan kulağa fısıldaşılan dedikodu usullerine güvenilir, fazla olarak da, arada birbirlerine karşı koyan insanların çatışan tutkuları, karşılık olarak işe karışmış bulunursa, dâva, hiçbir zaman çözümlenemez.

Yeni dinlerin başlangıcında, bilge ve bilgün kimseler, çok defa, bu olayı, dikkat veya itibara alınmaya değmiyecek kadar önemsiz sayarlar. Halbuki, sonradan, aldanmış kütlelerin gözünü açmak maksadiyle, ortadaki sahteliği meydana çıkarmak istediler mi, iş işten çoktan geçmiş olup soruyu açıkliyaabilecek olan deyim

de ve şahitlikler de telâfi kabul etmez surette, yok olmuş bulunur.

Şu halde, ortadaki sahteliğin maskesini yüzünden sıyrabilecek çare olarak, asıl bu sahteliği anlatanların şahitliklerinden çıkarılmaları gereken çarelerden başkası kalmıyor; halbuki bu çareler de, aydın ve dürüst muhakemeli kimse-ler için daima yetmekle beraber, çok defa avamın anlayışı tarafından sezilmeyecek derece fazla incedir.

Sözün kısası şu cihet belirmiş oluyor ki, herhangi çeşitten bir mucize lehine olmak üzere, herhangi bir zaman, olasılık bakımından, hususiyle de, belge değerine yükselmiş bir şahitlik yoktur; hattâ bu şahitliğin belge değerine yükseldiği farz ve kabul edilecek olsa da, bu şahitliğin, ortaya koymaya çalıştığı olgunun kendi tabiatından gelme başka bir belge ile yok edileceği meydandadır. Şu halde insan şahitliğine otorite veren, yalnız ve ancak deneydir; ve bu böyle olduğu gibi, bizi tabiat kanunlarından emin kılan da, gene aynı deneydir. Demek ki bu iki çeşit deney birbirini yok ettiği zaman, bize düşen şey, birini ötekinden çıkarmak, kalıntı olarak meydana gelen güvenle de, ister bu ister şu tarafa ait görüşü tutmaktan ibarettir. Lâkin, evvelce açıklanan prensipe göre, bu birbirinden çıkarmak hali, bütün yaygın dinler bakımından, tam bir yoklamaya varır: şu halde kural olarak şunu ortaya koyabiliriz ki hiçbir insan şahitliği, bir mucizeyi kanıtlamak ve onu,

bu din sistemlerinin herhangi birinin meşru temeli kılmak için yeter kuvvete sahip bulunamaz.

Ancak bir mucizenin, bir din sisteminin temeli olabilecek surette asla belgitlenemeyeceğini söylediğim zaman, ileri sürülen kayıt ve sınırlamaların dikkate alınmasını dilerim. Zira teslim ederim ki, başka yünden, — hem de tarihin bütün zabıt ve kayıtlarında bu çeşit bir mucizeye rasgelmek belki de imkânsız olmakla beraber — belge değerine insan şahitliğiyle varacak çeşitten mucizelerin, yani tabiatın her zamanki gidişinin bozulmalarının var olması mümkün olabilir. Meselâ türlü dillerde kalem oynatan yazarların hepsinin 1 ocak 1600 tarihinden başlayarak, bütün arz üzerinde, sekiz gün müddetle, tam bir karanlığın hüküm sürmüş olduğunu elbirliğiyle kabul etmiş bulundukları gibi, bu olağanüstü gelenek olmuş, naklin de halk arasında hâlâ canlı ve kuvvetli kalmış olduğunu, hattâ yabancı ülkelerden gelen bütün gezginlerin de, aynı nakli, bize, hiç değiştirmeden veya çelişmesiz olarak tekrarladıklarını farz ediniz: bu durum karşısında, besbellidir ki şimdiki filozoflarımıza düşecek ödev, olgudan şüphe edecek yerde, bilâkis olguyu muhakkak sayıp kendisini meydana getirmiş olmaları muhtemel olan sebepleri araştırmak olsa gerektir. Tabiatın çökme, bozulma ve çözülmesinin muhtemel olması, o kadar çok andırmalarla (analogies) ortaya konmuştur ki bu felâkete yöneltilir görünen her olay, insanların şahitliğinin — eğer bu şahitlik

hangi olguya ait bir şey üzerindeki şahitlikten ziyade, asıl dinî mucizelerle ilgili şahitliklerde sık sık vaki olduğundan, bu hal, bu ikinci şahitliğin otoritesini fazlasiyle azaltmalı ve bize, bu nevi şahitliğe, — bu şahitlik ne kadar akıllı çelici bir bahaneye bürünürse hürünsün — hiçbir dikkat ve itibar yormamak gibi genel bir karar verdir-melidir.

Lord Bacon da, aynı usavurma prensiple-rini benimsemişe benzer ve: «Biz, bütün hilkat garibelerinin, ve mucize nev'inden bütün doğuş ve meydana gelişlerin, hasılı, tabiatta mevcut yeni, nadir ve olağanüstü her şeyin bir kolleksiyonunu veya özel tarihini yapmalıyız. Fakat bu iş, gerçekten uzaklaşma tehlikesinden dolayı, en ciddi ve titiz bir incelemeye tâbi tutularak yapılmalıdır. Bundan başka, her şeyden evvel, meselâ Tite-Live'in harikalarıyla bunun gibi, ister büyü ve simya üzerinde yazanlarda, ister bu çeşitten başka yazarlarda — ki bunların hepsi de, doymak bilmez bir uydurma ve masal oburlu-ğuna tutulmuşa benzerler — rasgelinebilecek olup azçok dine bağlı bulunan her anlatma ve deyim şüpheli sayılmalıdır» der.

Burada ortaya konmuş olan bu usavurma metodundan, bu metodun, meselâ Hristiyan di-nini, insan idrakinin prensipleriyle müdafaaya kalkışmış olan tehlikeli dostlarını veya kıyafet değiştirmiş olan düşmanlarını bozguna uğratmaya yarıyabileceğini düşündükçe, büsbütün memnu-num. Çok kutsal olan dinimiz, akıl ve mantık

üzerine değil de, *iman* (*faith*) üzerine kuruludur; şu kadar ki kendisini, tabiatı icabı, hiçbir yönden dayanıklı bulunmadığı bir sınava tabi tutmak, bu dini tehlikeye koymanın en emin yoludur. Bu keyfiyeti daha fazla açıklamak için, Eski ve Yeni Ahitlerin naklettikleri mucizeleri inceliyelim: ve fazla geniş bir alanda kaybolmamak için, yalnız Tevrat'ta bulunanları ele alalım; bunları da, bu sözde Hıristiyanların prensiplerine göre, bizzat Tanrının söz veya şahitliği olarak değil de, sırf insan olan bir yazar ve tarihçinin eseri olarak gözden geçirelim. Böylece, incelemeye konu olan kitabın, bize, barbar ve cahil bir kavim tarafından sunulmuş, bu kavmin büsbütün barbar olduğu bir çağda yazılmış ve büyük bir ihtimale göre de, naklettiği olgulardan çok sonra kaleme alınmış olup, fazla olarak, kendisini teyideden hiçbir şahitliğe dayanmadıktan başka, zaten her milletin kendi kaynağı hakkında ortaya koyduğu efsanevi menkıbelere benzeyen bir kitap olduğu meydana çıkar. Bu kitabı okurken, harika ve mucizelerle dolu olduğunu görürüz. Nitekim o, bize, dünyanın ve insan tabiatının, bugünkünden bambaşka olan durumunu, bu durumdan, biz, insanların, sözde düşüşümüzü, insan çağının, aşağı yukarı, bin yıla vardığını, dünyanın bir tufanla mahvolduğunu, sonra, bir kavmin, Tanrı gözdesi olarak, rasgele seçilmesini, — ki bu kavim de, yazarın ancak kendi yurttaşlarından ibarettir — nihayet, aynı kavmin, tasavvur edilebilen en hayret verici

harikalarla esirlikten kurtuluşunu hikâye eder. Şimdi sizlerden ricam, elinizi vicdanınıza koyarak ve herşeyi etraflıca düşündükten sonra, bu çeşit bir şahitliğe dayanan böyle bir kitabın sahteliğinin, naklettiği bütün mucizelerden daha olağanüstü ve daha mucizevi olup olmadığını söylemenizdir: bu ise, kitabın, yukarda ortaya konan olasılık ölçülerine göre anlaşılması için zorunludur.

Mucizeler üzerinde ileri sürdüğümüz bu nokta, hiçbir değişikliğe tabi tutulmaksızın, peygamberlik ve kâhinliklere de uygulanabilir. gerçekten de, kâhinliklerin hepsi, hakiki mucizeler olup ancak ve yalnız bu son ve değerle herhangi bir tanrısal açınsamanın (révélation) belgeleri olarak kabul edilebilirler. Eğer gelecek olayları önceden haber vermek, insan tabiatının iktidarını aşmasaydı, herhangi bir kâhinliği, tanrısal bir misyon veya Tanrıdan gelme bir otoritenin lehinde olan bir kanıt diye kullanmak, mânasız olurdu. Hasılı, biz, Hıristiyan dininin mucizelerle elele gidişinin, yalnız başlangıçta olmuş olmayıp, bugün bile, mucizesiz olarak, akli başında hiçbir insanın inanını elde edemeyeceği sonucuna varabiliriz. Yalnız akıl ve mantık, bizi, bu dinin doğruluğuna inandırmaya yetmez; bu bakımdan her kim ki *iman* yoluyla bu dini kabule eğilimli bulunur, bu kimse, kendi varlığında, sürekli bir mucizenin şuurunu duyar; şöyle ki bu mucize, hem bu kimsenin idrakinin bütün prensiplerini altüst eder, hem de aynı kimseyi, alışkanlıkla deneye en zıt ve aykırı olan ne varsa, ona inanmaya yöneltir.

XI. BÖLÜM

BELİRLİ BİR TANRI TAKDİRİ (PROVIDENCE) VE BİR GELECEK DURUM ÜZERİNE

Geçenlerde, septik paradokslardan hoşlanan bir dostumla, aramızda bir konuşma geçmişti; şöyle ki bu dostumun hiçbir veçhile taraftar olamıyacağım birçok prensip ileri sürmüş olmasına rağmen bu prensipler, ne de olsa, meraka değer görünmektedir, fazla olarak da bu denemede güdülegelen usavurma zinciriyle oldukça bağlantı gösterdiğinden, bunları, okuyucunun takdirine bırakmak gayesiyle, burada, elimden geldiği kadar doğru olarak ezberimden nakledeceğim.

Konuşmamızın başlangıcında, her nimetten fazla tam bir hürlük isteyen, ve esasen görüşlerle kanıtlamanın ancak serbestçe çarpışmasından gelişip çiçek veren felsefenin, ilk olarak, bir hürlük ve müsamaha çağı ve ülkesinde doğmasından, fazla olarak, en aşırı prensiplerinde bile, hiçbir amentü, hiçbir taviz ve hiçbir ceza yaptırımıyle (sanction) asla kösteklenmemek gibi olağanüstü bir talihe kavuşmasından dolayı duyduğum hayranlığı ifade ettim. Zira Protagoras'ın sürülmesi ve Sokrates'in ölümü bir yana bırakılırsa — ki bu son olgu, kısmen olsun, başka sebeplerden ileri gelmiştir — eski tarihte, meselâ şimdiki çağa

fazlasiyle zarar vermiş olan bu dar görüşlü, mütaassıp kıskançlığa hemen hemen hiç raslanmaz. Gerçekten Epikuros, çok ilerlemiş bir yaşa kadar Atina'da barış ve sükûn içinde yaşadığı gibi bazı Epikurosçular da, rahipliğe kabul edilerek dinin en kutsal kurallarına göre, âyin yaptırmaya yetkili sayılırlar, fazla olarak da, Roma imparatorlarının en bilgisi, kamunun cesaretlendirmesini, her felsefe mezhebinin tedvin edicilerine aylık ve yıllık ödenek bağlamak suretiyle gösterirdi. Felsefenin şimdi daha gürbüz ve pişkin bir hale geldiği farz edilebildiği bir zamanda bile, mevsim ve havaların sertliğine, ve varlığını sarsıp üzen iftira ve eziyetin zehirli rüzgârlarına ne kadar zorlukla dayandığı bir kere düşünülecek olursa, henüz körpelik ve gençlik devresindeyken, böyle yumuşak bir muameleye ne kadar muhtaç bulunmuş olduğu kolayca anlaşılır.

Dostum şöyle cevap verdi:

— Sizin, dedi, felsefenin olağanüstü bir talihi ve yüzünün gülmesi saydığınız şey, ancak eşyanın tabii gidişinden meydana gelip her çağda ve her millette zaten, kaçınılmaz olan bir keyfiyettir. Felsefe için pek uğursuz diye üzüldüğünüz inatçı taassuba gelince, o, hakikat, felsefenin çocuğudur; öyle bir çocuk ki, evvelâ yanlış inanla elbirliği ve andlaşma yaptıktan sonra hem annesinin yolundan ve çıkarından ayrıldı hem de onun can düşmanı ve en sırnaşık eziyet edicisi kesildi. Dinin, bugün böyle hararetili tartışmalara vesile olan spekülasyonluk dogma-

ları, dünyanın eski çağlarında, yani insanlık tamamıyla cahil bulunup da din hakkında ancak kendi zayıf zekâ ve anlayışına uygun bir fikir tasarladığı ve kendi kutsal doktrinlerini de, asıl, kanıtlama veya tartışma konusundan ziyade geleneksel inan konuları olabilecek nakil ve hikâyelerden meydana getirdiği zamanlarda, ne idrak ne de kabul olunabilirlerdi. Bu sebeple, filozofların yeni prensip ve paradokslarından meydana çıkan ilk kargaşalık düzeldikten sonra, bu hoca ve üstatlar, antik çağlarda, kurulmuş yanlış inanla artık daima tam bir ahenk içinde yaşamış, ve onunla insanlığı hakça bölüşmüşler gibi görünüyor, şöyle ki felsefe bütün okumuşları ve bilgeleri, yanlış inanda, avamdan ve cahillerden olan herkesi kendi payına almıştır.

— Demek ki, dedim, görünüşe göre siz, siyaseti tamamen söz dışı bırakıyor ve uslu akıllı bir bilgenin, meselâ Epikuros'unkiler gibi olan bazı felsefe doktrinlerine, yerinde olarak, imrenip bunları kıskanmıyacağını farz ve kabul ediyorsunuz, o doktrinler ki, her türlü ilâhî varlığı, ve dolayısıyla, her Tanrı takdirini (Providence) ve her gelecek durumu inkâr ettiklerinden, ah-lâkın bağlarını, geniş ölçüde, gevşetir gibi görünmekte olup, bu sebepten ötürü de, medeni cemiyetin barış ve dirliği için zararlı sayılabilirler.

O şöyle cevap verdi:

— Biliyorum ki, dedi, hakikatta, hiçbir çağda. bu zorbatıklar ve basınlar, ne soğuk kanlı usa-

vurmadan ne de felsefenin zararlı sonuçlarının deneyinden değil de, aksine tamamıyla tutku ve peşin sanıdan doğmuştur. Fakat daha ileriye gidip de meselâ Epikuros, şayet halk huzurunda, o devrin *sycophants* yani casus ve jurnalcıları tarafından suçlandırılısaydı, dâvasını kolayca müdafaa edip felsefesinin prensiplerinin de, kendisini, kamunun kin ve nefretine açık bırakmak için olanca kuvvet ve gayretlerini harcıyan karşı koyanlarının prensipleri kadar hayırlı ve faydalı olduklarını ispat edebilirdi diye bir iddiada bulunsam, acaba ne derdiniz?

— Dileğim şu ki, dedim, güzel söyleme hünerinizi, sahiden, böyle olağanüstü bir konu üzerinde deneyiniz ve Epikuros'un ağzından öyle bir söylev hazırlayınız ki bu söylev, Atina'nın — eğer bu eski ve terbiye görmüş sitenin içinde ayak takımı'olduğunu kabul ediyorsanız — ayak takımını değil de, tersine dinleyici kütlesinin en felsefi kısmını, yani Epikuros'un kanıtlarını anlayacak seviyede farz ettiğimiz kısmını memnun edebilecek bir söylev olsun!

Dostum:

— Şartlar bunlardan ibaret olunca, bu, pek zor olmaz, dedi; şu halde ben, bir müddet için, kendimi Epikuros, sizi de Atina halkı farz edeceğim, sonra da, size, testinin içinde beyaz baklalarla dolduracak ve karşı koyanlarımla kötü niyet ve şeytanlıklarına yarıyacak tek bir bakla bırakmayacak surette bir söylevde bulunacağım.

Pekâlâ, öyleyse, lütfen bu varsayımlara göre hareket ediniz.

— Ey Atinalılar, buraya, okulumda öğrettiğimi meclisinizde müdafaa ve temize çıkarmak üzere gelmiş bulunuyor, halbuki sakın ve tutkusuz araştırmacılarla birlikte usavurma yürütecek yerde, kendimi, hiddetli karşı koyanların ithamıyla karşılaşmış görüyorum. Aslında ve hakka uygun olarak ancak kamu çıkarlarıyla devlet işlerini ilgilendiren soruları ele almış olması gereken tartışmalarınız, spekülâsyoncu felsefenin araştırmalarına dönmüş bulunuyor, öyle ki bu parlak fakat belki de verimsiz olan araştırmalar, daha alışılmış lâkin daha faydalı olan meşguliyetlerinizin yerini almış bulunuyor. Ancak ben, elimden geldiği kadar bu suiistimali önlemeye azmetmiş bulunuyorum. Burada, dünyaların kaynağı ve idaresi üzerinde tartışacak değiliz. Sadece, bu gibi soruların kamu çıkarını ne dereceye kadar ilgilendirdiğini araştıracağız. Ve eğer ben, bu problemlerin, cemiyetin güvenliğiyle hükümetin güveni üzerinde tamamen etkisiz olduklarına sizi inandırabilirsem, umarım ki bizi hemen tekrar okullarımıza geri gönderir ve orada, bütün felsefenin en ulvi, fakat, aynı zamanda, en ziyade spekülâtif olan dâvasını gereğince ve doya doya inceleyebilmemiz için gereken fırsatı verirsiniz.

Ne cetlerinizin geleneğiyle, ne de rahiplerinizin doktriniyle — ki ben, kendi hesabıma bu inançlara pek taraftarım — tatmin olmyan din

felsefecileri, dini, mümkün olduğu kadar, akıl ve usavurmanın prensipleri üzerine yerleştirmeye çalışırken kendilerini cüretli bir meraka kaptırmış oluyorlar; böylece inceden inceye yapılmış faal bir araştırmadan tabiatıyla doğan şüpheleri yatıştıracak yerde, tersine kışkırtmış ve harekete getirmiş oluyorlar. Evrenin düzenini, güzelliğini ve bilgesine düzenlenişini en göz alıcı renklerle tasvir edip sonra da, bu derece parlak bir zekâ belirtisinin, sadece atomların rasgele bir birleşmesinden meydana gelmiş olup olamayacağını, yahut da en büyük dahinin bile gereği kadar hayran olamayacağı bir şeyin tesadüften doğmuş bulunup bulunamayacağını soruyorlar. Ben, bu kanıdın doğruluğunu incelemeyeceğim. Hattâ bu kanıdın, karşı koyanlarımızın ve düşmanlarımızın arzu edebilecekleri kadar sağlam olduğunu kabul edeceğim. Meselenin tamamıyla spekülâtif olduğunu, ve, felesfi araştırmalarımda, bir Tanrı takdiri ile bir gelecek durumun varlığını inkâr ettiğim zaman, bundan böyle cemiyetin temellerini yıkmak şöyle dursun, tersine, karşı koyanlarımın, — eğer tutarlı bir şekilde muhakeme yürütüyorlarsa — kendi kanıtlarına göre, pekâlâ sağlam ve doyurucu olduklarını tasdik etmeleri gereken prensipler ileri sürdüğümü, gene aynı usavurma gereğince, ispat edebilmekliğim, yeter.

Şimdi, ithamcılarım olan sizler, Tanrısal varlığın (ki bunu asla şüpheli saymadım) lehinde olan tek veya belli başlı kanıdın, tabiatın düzeninden çıktığını, zira bu tabiatla, öyle zekâ

ve maksat izleri görünür ki, sebebini ister tesadüfe, isterse de maddenin kör ve yol göstericisiz kuvvetine atfetmeyi saçma bulduğunuzu kabul etmiş bulunuyorsunuz. Bu kanıtın da, neticelerden sebeplere vardırılmış bir kanıt olduğunu teslim ediyorsunuz. Eserin düzeninden, etkende maksat ve öngörü (prévision) bulunmuş olduğunu çıkarıyorsunuz. Eğer bu noktayı ispat edemiyorsanız, neticenizin boşa çıktığını itiraf ediyor ve bu neticeyi, tabiat olaylarının elverişli olamayacağı kadar geniş bir kavrama alanı üzerine kurmaya kalkışmıyorsunuz. İkrarlarınız, bunlar. Şimdi bunların âkibetlerini göz önüne almanızı rica ediyorum.

Biz, herhangi belirli bir sebepten bir neticeyi çıkardığımız zaman, birini ötekiyle uygun kılmak zorundayız; öyle ki bizim, bu nedene, bu sonucu meydana getirmek için tam olarak kâfi gelen sanlardan başka sanları yormamız hiç bir zaman yerinde görülmemelidir. Meselâ terazinin gözlerinden birine konup da öteki göze oranla yukarıya kalkan on onçalık (ounces) bir cismin, karşı ağırlığın on onçadan fazla olduğunu ispat eder, fakat bu karşı ağırlığın yüz onçayı aşması için asla bir sebep meydana getirmez. Eğer herhangi bir netice hakkında tâyin edilmiş olan sebep, bu neticeyi meydana getirmeye yetmezse, ya bu sebebi reddetmemiz, yahut da bu sebebe, neticeyle tam bir nispet meydana getirmesine yarıyacak bazı nitelikler katmamız gerekir. Fakat eğer bu sebebe, daha başka

ve fazla nitelikler de yorarsak veya bu sebebin, daha başka neticeler de meydana getirmeye elverişli olduğunu iddia edersek, yaptığımız, ancak kendimizi farz ve tahminin başı boşluğuna kapıp koyuvermek ve, hiçbir mâna ve yeri olmıyan bir takım nitelik ve enerjilerin varlığını, rasgele, var saymaktan başka bir şey değildir.

Tâyin edilen sebep, ister şuursuz ve hammaddeye, isterse de akla yakın ve zekâ sahibi bir varlığa ait olsun, aynı kural burada da geçer. Eğer sebep, yalnız neticeyle biliniyorsa hiçbir zaman bu sebebe, ancak neticeyi meydana getirmek için lüzumu aşan nitelikler yormamalıyız; fazla olarak da, doğru usavurmanın kurallarının hiçbirine göre, tekrar sebepten hareket ederek bu sebebin bizce bilinmesine yarıyan neticeleri aşan daha başka neticeler çıkarsayamayız. Hiç kimse yoktur ki Zeuxis'in tablolarından yalnız birini görmekle, kendisinin, aynı zamanda, heykeltıraş veya mimar olduğunu ve taşla mermer karşısında, renklerde gösterdiği ustalık ve sanattan daha azını göstermiyeceğini önceden kestirebilsin. Gözümüzün önündeki belirli eserde meydana konmuş olan ustalık, zevk ve ehliyet: işte etkenin, sanatçı veya işçinin eğilimli olup olmadığını güvenle çıkarsayabileceğimiz tek izler, bunlardır. Sebep neticeye uygun olmalıdır; şu kadar ki eğer biz, sebebi, kesinlik ve sağınlıkla nispetlendirirsek, bu sebepte, hiçbir zaman, neticeden başka bir şeye delâlet eden, yahut da başka hiçbir amaç veya hiçbir esere işaret eden bir

çıkarsama bulamayız. Zira bu gibi nitelikler, muhakkak ki, incelemekte bulunduğumuz neticeyi meydana getirmek hususunda gerekeni biraz olsun aşarlar.

Demek ki evrenin varlığının veya düzeninin sebebolarlarının tanrılar olduğu kabul edilmekle bunların, eserlerinde görülen şu belirli kudret, zekâ ve iyicilik derecesine sahiboldukları sonucu belirmiş olur; fakat bu kanıt-lama ve usavurmanın noksanlarını gidermek için, aşırılığa ve dalkavukluğa başvurulmadıkça, bundan fazlası asla belgitlenemez. Şu veya bu sıfatların izleri fiilen ne dereceye kadar belirmiş bulunuyorsa, bu sıfatların var oldukları neticesine, biz, o derecede ulaşabiliriz. Daha başka sıfatların varsayılması, ancak varsayımdan ibarettir; hele yerden çok ötede ve zamanın da çok uzak devrelerinde, bu sıfatların daha mükemmel bir ifadesinin ve bu hayalî erk ve erdemler içinde, daha elverişli bir idare tarzının var olmuş olduğunu veya olacağını muhakkak saymak varsayımı, büsbütün ve hepsinden ziyade varsayımdan başka bir şey değildir. Gerçekten de, netice sayılan bir evrenden, bunun sebebi sayılan, meselâ, Jupiter'e çıkmamız, sonra da, sanki bu ortadaki neticeler, kendi başlarına, bu Tanrıya verdiğimiz bu şanlı sıfatlara iyice lâîk değillermiş gibi, bu sebepten herhangi yeni bir netice çıkarmak üzere, tekrar aşağı doğru inmemiz, hiçbir zaman yerinde görülmemelidir. Sebebin bilinmesi, sırf ve ancak neticeden çıktığından, sebeple netice,

birbirlerine hep tamamı tamamına denk ve ayarlı bulunmalıdır; bundan başka da, bunlardan hiçbir, hiçbir zaman, ne fazla herhangi bir şeye ne de herhangi bir çıkarsama ve yeni sonuca temel olabilir.

Tabiatıta bazı olaylar görüyorsunuz. Bir sebep veya sebep olucu arıyorsunuz. Ve bunu buldum sanıyorsunuz. Sonradan da, sırf dimağınızın yemişi olan bu şeye o kadar gönül veriyorsunuz ki artık bunun, eşyanın şimdiki durum ve görünüşünden — ki bu, hayli kötülük ve kargaşalık doludur — çok daha yüksek ve mükemmel bir şey meydana getirmemesinin imkânsız olduğuna hükmediveriyorsunuz. Ancak bu son derece yüksek zekâ ve iyicilliğin iyice hayalî olduğunu, hüküm ve mantıkça hiçbir temele dayanmadığını, bundan başka da, bu varlığa, eserlerinde hakikaten meydana koyup geliştirdiği niteliklerden başka nitelikler yormak yolunda hiçbir sebep ve hikmete malik olmadığınızı unutursunuz. Dilerim ki tanrılarınız, ey filozoflar, tabiatın haldeki görünüşlerine uygun olsunlar! Ve gene dilerim ki tanrılıklarınızı, kendilerine seve seve ve özene bezene yordduğunuz bu sıfatlara uydurmak için, bu görünüşlerin tabiatını, rasgele varsayımlarla değiştirmeyi caiz görmiyesiniz!

Sizin otoritenize dayanan rahip ve şairler, ey Atinalılar, şimdiki düşkünlük ve sefalet durumundan evvel gelmiş olan bir altın veya gümüş çağından söz açtıkları zaman, ben, kendilerini dikkat ve saygıyla dinlerim. Fakat otoriteye yer

vermeyip ancak akıl ve usavurmayı işlemek iddiasında bulunan filozoflar, aynı sözleri söyledi mi, itiraf ederim ki onlara karşı ne aynı boyun eğmeyi, ne de dinsever saygıyı gösteremem. Sorarım size: bu filozofların, tanrıların, ortada görülen-den fazla olarak, herhangi bir sonuç götüğünü veya güdeceğini böyle ulu orta ve cüretlicesine iddia etmeleri için, acaba bu filozofları gökler âlemine kim götürmüş, ve kader kitabını onlara kim açmıştır? Eğer bu filozoflar, bana, akıl ve usavurmanın basamaklarından veya yavaş yavaş yükselişinden, ve neticelerden sebeplere doğru çıkarsamalara vara vara yürüdüklerini söylerlerse gene iddia ederim ki usavurmamın yürüyüş ve yükselişine hayalgücünün kanadları ve hamleleriyle yardım etmişlerdir; yoksa şimdiki âlemden daha mükemmel bir eserin, ancak Tanrılar kadar mükemmel olan varlıklara yaraşacağını peşin hükümle varsaymak, öte yandan da, bu Tanrısalsal varlıklara, şimdiki dünyada bulunabilen mükemmellik veya sanılardan başkalarını yormak için ellerinde sebep olmadığını unutmak suretiyle böylece çıkarsama yollarını değiştiremez ve neticelerden de sebeplere varamazlardı.

İşte tabiatın kötü görünüşlerini açıklamak ve Tanrıların şerefini kurtarmak için harcanan boş emek ve gayret de, bundan dolayı gerekiyor; halbuki dünyada bol bol mevcut olan bu kötülük ve keşmekeşin gerçekliğini tanımaklığımız gerekirdi. Maddenin inatçı ve yola getirilmez nitelikleri, veya genel kanunların gözetilmesi, ya-

hut da bu çeşitten herhangi bir sebep: işte, bize denildiğine göre, Jüpiter'in erk ve iyicilliğine gemvurunuş ve kendisini, gerek bütün insanlığı, gerekse her duyar yaratığı bu derece kusurlu ve kara bahtlı olarak yaratmaya zorlamış olan tek sebep, budur. Demek ki bu sıfatlar, en geniş kavramlarınca evvelden kabul edilmiş sayılmaktadırlar. Ve bu varsayım içinde, bu eşit tahminlerin kendilerini belki de kötülük olaylarının uygun görünen birtakım çözümlemeleri diye kabul ettirebilirler. Fakat size tekrar sorarım, bu sıfatları niçin kabul edilmiş saymalı, yahut da sebebe; fiilen neticede gözükenlerden daha başka olan nitelikler yormak neden? Tabiatın gidişini, bildiğimize göre, baştan başa hayalî olabilecek olan ve bu gidiş içerisinde de izleri bulunamıyan birtakım varsayımlara göre ispat edeceksiniz diye neden dimağınızı yorup duruyorsunuz?

Demek ki dinsel varsayım, ancak kâinatın görünür olaylarının ifadesi için özel bir metot sayılmak gerektir; fakat hiçbir sağlam usavurma bundan ne tek bir olgu çıkarsamayı ve olayları yanlış göstermeyi ne de bunlara tek bir noktada olsun ilâveler yapmayı asla yerinde göremez. Eğer eşyanın görünüşlerinin şu veya bu sebepleri ispat ettikleri sanısında iseniz, bu sebeplerin varlığına dair bir çıkarsamaya varmanız mümkündür. Ancak bu derece çapraşık ve ulu konularda herkese tahmin ve kanıtlama hürlüğü bırakmak gerektir. Lâkin burada durmanız lâzım. Şayet

geri döner ve, kendinizce çıkarsamış olduğunuz sebeplere dayanarak, bunlardan, tabiatın gidişi içinde, bazı belirli sanıları daha etraflıca meydana koydurmaya yarıyacak herhangi başka bir olgunun ya var olmuş yahut da olacağı neticesini çıkarırsanız, size haber vermeliyim ki, siz, şimdiki konumuza bağlı olan usavurma metodundan ayrılmış, ve sebebin sanılarına neticede gözükenden fazla olmak üzere herhalde bir şey katmış bulunuyorsunuz; yoksa, eğer ortada dayanılmaz bir sağduyu veya yakışık alma duygusu noksanı olmazsa, neticeyi, sebebe daha lâıyk kılmak için neticeye asla herhangi bir şey katamazsınız.

Şimdi acaba okulumda okuttuğum, daha doğrusu bahçelerimde incelediğim kuramın üfret verici tarafı nerede? Yahut da bütün bu soruda, iyi ahlâkın güvenini yahut da cemiyetin sükûn ve düzenini biraz olsun tehdidedecek ne bulursunuz?

Deyişinize göre, ben, bir Tanrı takdiriyle dünyanın olaylarının gidişini yöneltten, meselâ giriştikleri bütün girişmelerde fesatçıyı utanma ve hayal kırıklığıyla cezalandırıp erdemli adamı da şeref ve başarıyla mükâfatlandıran en yüksek idarecinin varlığını inkâr ediyordum. Evet, ama olayların herkesin araştırma ve incelemesine açık bulunan gidişinin kendisini, herhalde inkâr etmiyorum. Kabul ediyorum ki insanlığın geçmiş deneyine göre, dostluk, insan ömrünün en bellibaşlı sevinç ve zevkı, ağır başlılık ve

tatlılık da, sükûnet ve saadetin tek kaynağıdır. Erdem yolunda giden bir hayatla düşkünlük ve fenalık dolu bir hayat arasında asla tereddüt etmem, hattâ, aklı başında bir insan için, bütün avantajların, birincisi lehinde olduğunu da anlamış bulunuyorum. Zaten siz de, bütün varsayımlarınız ve bütün usavurmalarınızla beraber daha fazla ne söyleyebilirsiniz ki? Gerçi bana, eşyanın bu düzen ve durumunun zekâ ve maksattan ileri geldiğini söylüyorsunuz. Fakat nereden ileri gelse gelsin, saadet veya felâketlerimizin tabi bulunduğu su durum ve düzenin kendisi, ve dolayısıyla de, bizim davranışımızla hayatta davranmamızın tarzı, daima aynı kalır. Sizin için olduğu gibi, benim için de davranışımı, geçmiş olaylardan edindiğim deneye göre ayarlamak hep kabildir. Ve eğer, siz, evrende bir Tanrı takdiri ile lâzım ve dağıtıcı bir adalet bir kere kabul edilince, olayların alelâde gidişinden başka, bir de, iyiliğin de kötülüğün de daha özel birer mükâfatını beklemekliğim gerektiğini iddia ederseniz, biraz evvel meydana koymaya çalıştığım aynı yanlışlığı burada da bulmuş oluyorum. Şu noktayı tasarlama da ısrar ediyorsunuz ki uğrunda bu derece hararetle çabaladığınız şu tanrısal varlığı şayet biz de kabul edecek olursak, siz de, bundan, korkusuzca, neticeler çıkarabileceğinizi ve, deneyle görüldüğü üzere, tabiatın düzenine, Tanrılarınıza verdiğiniz sıfatlardan çıkarsamalar yapmak yoluyla bir şeyler katabileceğinizi hayal etmekte devam ve ısrar ediyorsunuz. Bu konuya ait bütün usa-

vurmalarınızın ancak neticelerden sebeplere doğru elde edilmiş olabileceğini ve, bundan başka da, — mademki sizin için, sebep üzerinde bütün bilip bileceğiniz, evvelce, neticeden çıkarsamış olduğunuz değil de, ancak neticede bütün olarak keşfettiğinizden ibarettir — sebeplerden neticelere doğru gidilerek çıkarılmış olan her kanıdın da, ister istemez kaba bir saçmalama ve söz karıştırma olmak lâzım geldiğini hiç de hatırlıyabilire benzemiyorsunuz.

Lâkin bir filozof, acaba seyredişlerimizin tek konusu olmak üzere eşyanın görünürdeki manzarasını dikkate alacak yerde, bu hayatı başka bir şeye götüren sadece bir geçit, çok daha kocaman ve bambaşka bir binaya açılan bir büyük kapı, piyesin ancak önsözü ödevini gören ve ona, sırf daha büyük bir çekicilik ve incelik vermeye yarayan bir açılış saymak suretiyle tabiatın bütün gidişini altüst eden bu mânasız ukâlâlara ne gözle bakmalıdır? Bu çeşit usavuruların, tanrılar hakkındaki fikirlerini nereden edindiklerini sanıyorsunuz? Tabii kendi öz tasar ve hayal güçlerinden! Zira eğer bu kimseler, fikirlerini fiilen ortadaki olaylardan çıkarsalardı, bu fikrin, hiçbir zaman bu olayların ötesine aşmadığı, ancak bu olaylara tıpatıp uygun geldiği görülürdü. Tanrılığın, şimdiye kadar canlanmış olarak hiçbir zaman görmemiş olduğumuz sıfatları olmuş olması, tatbik edilmiş olduklarını keşfedemediğimiz bazı aksiyon prensiplerine yöneltilmiş bulunmasının mümkün olması,

pekâlâ kabul edilebilir. Fakat ne de olsa bu sırf imkân ve yalnız varsayımdan başka bir şey değildir. Şöyle ki bu sıfatların yahut da aksiyon prensiplerinin kendilerini gösterip memnun etmiş olduklarını bildiğimiz nispettekinden fazla olmak üzere bu imkân veya varsayımdan herhangi bir şey çıkarsamak yolunda elimizde hiçbir zaman bir sebep yoktur.

Dünyada dağıtıcı bir adaletin belirtileri varmıdır? Eğer bu soruya olumlu cevap veriyorsanız, o halde, mademki dünyada adalet var, şu halde yerini bulmuyor neticesini çıkarıyorum. Eğer cevabınız olumsuzsa o zaman, adaleti bizim anladığımız mânada tanrılara yormamızda hiçbir sebep ve mâna olmadığı neticesine varıyorum. Yok eğer Tanrıların adaletinin, olanca kaplamiyle değil de, fiilen ancak kısmen geçer olduğunu söylemekle olumlu ile olumsuz arası ortalama bir durum tutarsanız, cevabım, sadece ve fiilen meydana vurma durumundan başka adalete herhangi özel ve belirli bir durum yormak için elimizde hiçbir sebep bulunmadığı alanında olacaktır.

İşte, ey Atinalılar, dâvayı, karşı koyanlarla aramda geçip kısa sürmüş olan bir tartışmaya vardiıyorum. Tabiatın gidişi, benim olduğum kadar onların da seyrine açıktır. Fazla olarak hepimizin davranışını çizen büyük ölçü, deney yoluyla görünüp yaşanan olaylar zinciridir. Ne savaş meydanında, ne de Senatoda bundan başka hiçbir şeyden yardım umulamayacağı gibi

ne okul, ne de iş ve tettebbu hayatında bundan başka şeyden dem vurulduğu hiçbir zaman işitil-memelidir. Hudutlanmış olan idrakimiz, taşkın ve coşkun hayal gücümüze göre dapdaracak olan bu sınırları aşmaya boş yere uğraşır. Tabiatın gidişinden kanıtlama yürütmek ve bu gidişten evrenin içine, düzeni evvelâ koymuş, sonra da, hâlâ elde tutmakta bulunmuş olan zeki ve tinsel bir sebebi çıkarsamakla, hem şüpheli hem de lüzumsuz bir prensip kabul etmiş oluyoruz. Bu prensip, şüphelidir, zira konu, insan deneyi-nin kavrayış gücünü tamamiyle aşmaktadır. Lüzumsuzdur, çünkü — sebep hakkındaki bilgimiz, tamamiyle tabiatın gidişinden meydana geldiği için— biz, doğru usavurmanın kurallarına göre, hem yeni bir çıkarsama ile bu sebepten hiçbir zaman ne tekrar hareket edebilir, ne de, deneyle görüldüğü üzere, tabiatın alelâde gidişine bir şeyler katmak suretiyle, herhangi yeni bir davranış ve aksiyon prensipleri ortaya koyabiliriz.

Sözlerinin bitmiş olduğunu far zederek ben de:

— Görüyorum ki, dedim, eski zaman demagoglarının hilesine başvurmaya ihmal etmiyor ve, sözlerinizde, bana halkın rolünü vermeyi münasip gördüğünüzden, benim daima özel bir bağlılık gösterdiğimi bildiğiniz prensiplere taraflı çıkmak suretiyle gönlümü alıp gözüme girmesini biliyorsunuz. Ancak deneyi, gerek bu, gerekse bütün diğer olgulara dair hükmümüzün tek ölçüsü olarak almanızı kabul etmekle

beraber, (gerçekten de bunu böyle yapmanız gerektiğini sanıyorum) Epikuros'un ağzından ileri sürdüğünüz usavurmayı, başvurduğunuz, gene aynı deneye göre çürütmenin mümkün olduğundan şüphe etmiyorum. Öyle ya, meselâ etrafımda bir yığın tuğla, harç, taş ve türlü türlü dülgelik alet ve avadanlığı bulunan ve yarı bitmiş bir durumda olan bir bina görseydiniz, bu durumdan, bu binanın bir maksat ve sanat yapımı (artifice) olduğunu çıkarsanmaz mıydınız? Ve; sonra da, böylece çıkarsanmış olan sebepten, neticeye yeni eklentiler çıkarsamak üzere, tekrar hareketle binanın yakında bitirilmiş olacağı ve sanatın burada meydana getirebileceği bütün sonradan olma mükemmelleşmelere malik bulunacağı neticesine varmaz mıydınız? Bunun gibi şayet deniz kenarında da bir insanın ayak izini görürseniz, buradan bir insanın geçmiş olduğunu, ikinci ayağın izlerinin kumların yuvarlanması veya suların basması yüzünden az çok silinmiş olmalarına rağmen, bu ikinci ayağın izlerini de bırakmış olduğu neticesini çıkarırsınız. Şu halde aynı usavurma metodunu tabiatın düzeni üzerinde de tatbik ve kabulden niçin geri duruyorsunuz? Dünyayı ve şimdiki hayatı, varlıklarından üstün bir zekâ çıkarsayabileceğiniz eksik, kusurlu bir bina göziyle seyrediniz; bana göre, hiçbir şeyi tamamlamamış ve kusurlu bırakmıyacak olan bu üstün zekâdan demvurarak bundan zamanın veya yerin herhangi uzak noktasında tam tatbikını ve yapılmasını bulacak olan bir proje

yahut da daha mükemmel bir plân çıkarsamanıza ne engel var? Gerçekten de bu usurma metotları tamamıyla birbirlerinin aynı değiller mi? Şu halde hangi bahane ile birini kabul edip ötekini reddedebilirsiniz?

Cevap olarak dostum:

— Konular arasındaki sonsuz fark, sonuçlarındaki bu fark için de yeter bir esastır, dedi. İnsana ait sanat ve icat eserlerinde; neticeden sebebe gitmek, sonra, tekrar sebepten hareket ederek neticeye dair yeni çıkarsamalar meydana getirmek ve bu neticenin karşı karşıya kalmış olması muhtemel olan yahut da bundan böyle kalabileceği değişiklikleri incelemek yerindedir. Fakat acaba bu usurma metodunun temeli, aslı, neden ibarettir? Herhalde şu: insan, deneyle tanıdığımız, niyet ve maksatları bizce alışılmış olan ve proje ile eğilimleri ise, tabiatın bu gibi bir yaratığın yöneltilmesi için koymuş olduğu kanunlara uygun olarak, oldukça bir bağlantı ve tutarlık gösteren bir varlıktır. Demek ki biz, herhangi bir eserin, insanın işlem ve becerikliliğinden ileri geldiği görüşünde bulunduğumuz zaman, öteki yandan zaten hayvanın tabiatıyla alışkanlığımız olduğu için bundan ne umabileceğimiz üzerinde binbir çeşit çıkarsamada bulunabiliriz ve bu çıkarsamaların hepsinin de, deney ve gözlemde yeri vardır. Fakat insanı, yalnız ve ancak incelediğimiz eser veya verime göre tanısaydık, bu tarzda kanıtlamada bulunmamız imkânsız olurdu; zira, kendisine yorduğu-

muz niteliklerin hepsi üzerindeki bilgimiz, bu takdirde, bu eser veya verimden meydana geldiğinden, bu niteliklerin daha fazla bir şeye işaret etmesi veya herhangi bir yeni çıkarsama için esas ve temel hizmeti görmesi imkânsız olurdu. Bir ayağın kum içindeki izi, bu iz tek başına dikkate alındıkta, yalnız, bu'ize uygun gelmiş olan herhangi bir şeklin mevcut olmuş ve izin bu şekilden meydana gelmiş olduğunu ispat eder; fakat bir insan ayağının izi, aynı zamanda, ve başka yönden edinmiş bulunduğumuz bir deneye göre, herhalde başka bir ayağın da mevcut bulunmuş ve bu ayağın da, ister zaman isterse başka arızalarla silinmiş olmasına rağmen, kendi izini bırakmış olmasını da ispat eder. Burada neticeden sebebe çıkıyor, sonra, sebepten tekrar inerek, neticede olan bazı değişiklikler çıkarsıyoruz; lâkin bu, aynı basit usavurma zincirinin devamı değildir. Bu hal ve misale, bu nevi hayvanın alışılmış şekil ve orgânlarına dair daha bir sürü deney ve gözlemin girdiğini biliyoruz; yoksa bu kanıtlama metodu, aldatıcı ve saçmalamaya saplanmış telâkki edilmek gerektir.

Halbuki tabiatın eserlerinden çıkardığımız usavurmalar alanında, durum aynı değildir. Tanrılık, bizim için ancak eserleriyle bellidir ve kâinat içerisinde hiçbir nevi ve hiçbir çeşide girmedigi gibi deneyle tanınan nitelik veya sıfatları, bize, andırma, yoliyle, kendisinde, herhangi bir sıfat veya nitelik çıkarsamamıza elverişli bulunmayan tek ve eşsiz bir varlıktır.

Kâinat, bize, hikmet ve iyilik gösterdiği için, hikmet ve iyilik çıkarsıyoruz. Bu mükemmelliklerin belli bir derecesini de gösterdiğinden, biz de, bu mükemmelliklerin belli bir derecesini, ve incelediğimiz neticeye tamamiyle uygun olan bir derece çıkarsarız. Lâkin doğru usavurma kurallarının hiçbirisi bize, daha başka sıfatlar veya aynı sıfatların daha başka derecelerini çıkarsamaya yahut da varsaymaya hiçbir zaman izin ve yetki vermez. İmdi, bunun gibi, oldukça bir varsayım hürlüğü olmaksızın, bizim için doğrudan doğruya gözlemimizin komusu olandan gayrisi ve ötesinde, ne sebebe dayanarak kanıtlamada bulunmak, ne de neticede herhangi bir değişiklik çıkarsamak kabil değildir. Bu varlık tarafından meydana getirilen daha büyük bir iyilik, ister istemez iyiliğin daha da yüksek bir derecesini belgitliyeceği gibi, mükâfat ve cezalandırmaların daha tarafsız bir dağıtımını da, ister istemez, adalet ve haklılığın daha üstün bir saygı görmesinden ileri gelir. Tabiatın eserleri üzerine varsayılan herhangi bir ekleme tabiatın sebebölucusunun sıfatlarına da bir şeyler katar ve bu yüzden de, dayanacak hiçbir sebep ve hiçbir kanıtı tam olarak sahip olmadığı için daima ancak tahmin ve yalnız varsayım olarak kabul edilebilir [1].

[1] Herhangi bir sebep ancak ve yalnız kendi özel neticelerine göre bilindiği zaman, bu sebepten yeni neticeler — bunlar ne özde olurlarsa olsunlar — çıkarsamanın ister istemez imkânsız olduğunu, zira bu yeni neticeleri birincilerle birlikte elde etmek için gereken niteliklerin yalnız sebebin bizce bilindiği farz edilen neticeyi meydana

Bu alandaki yanılmamızın ve, aynı zamanda, kendimizi kapıp koyuverdiğimiz gemsiz hür-lüğün en büyük kaynağı şu ki biz, kendimizi, zımnen Ulu Varlığın yerine koyuyor, hem akla yakın hem de faydalı diye kabul edilen duru-munda bulunduğumuz takdirde, tutmuş olacağımız yol ve hareket tarzını onun da mutlaka her fırsatta tutacağı neticesine varıyoruz. Lâkin tabiatın her zamanki gidişinin, bizi, hemen her-şeyin, bizimkilerden bambaşka olan prensip ve kurallara göre düzenlenmiş olduğuna inandırabilceğini bir yana bıraksak bile, — evet, bunun dışında olmak üzere bile — insanların kasıt ve

getiren niteliklerden ister başka, ister üstün ve isterse daha geniş işlevde olmaları gerektiğini, öyle sanıyorum ki bir kural olarak ortaya atmak mümkündür. Şu halde bu niteliklerin varlığını varsaymak için elimizde hiçbir zaman bir sebep bulunamaz. Hattâ yeni neticelerin, ilk neticelerle evvelce bilinen aynı enerjinin ancak bir devamından ileri geldiklerini söylesek bile, bu ortadaki zor-luğu gidermiyecektir. Zira bunun böyle olduğu kabul edilse bile (ki bu da çok nadir olarak farzedilebilir) aynı enerjinin yalnız devamı, yalnız kendini göstermesi bile (çünkü bunun mutlak olarak aynı olması imkânsızdır) evet, zaman ve yerin başka bir parçasında buna benzer bir enerjinin bu kendini gösterişi çok rasgele bir varsayım olduktan başka, sebep üzerindeki bütün bilgimizin de aslen kendilerinden meydana geldiği bütün neticelerde izini bırakmamış olması imkânsız olan bir şeydir. Şu halde çıkarsanmış olan sebep (olması gerektiği gibi) bilinen neticeyle tamamı tamamına uygun olsun: buna göre, bu sebebin, kendilerinden yeni veya başka olan neticeler *çıkarsanabilen* niteliklere sahibol-ması imkânsızdır

niyetlerinden, insanlardan bambaşka ve bu derece üstün bulunan bir varlığın kasıt ve niyetlerine varmak, her halde, andırmanın bütün kurallarına aykırı görünse gerektir. İnsan tabiatında kasıt ve eğilimlerin denemeyle tanınıp bilinen oldukça bir tutarlılığı vardır; şöyle ki herhangi bir olgu alanında birinin bir kasıt ve niyetini keşfedince, bizim için, geçtiğimiz deneye göre bu kimse hakkında başka bir kasıt ve niyet çıkarsamak ve bu kimsenin ister geçmiş ister gelecek davranışı hakkında uzun bir sonuçlar zinciri çıkarmak çok defa akla yakın ve yerinde olabilir. Fakat bu usavurma merodu kâinatta mevcut her varlıkla olan benzerliği. güneşin bir muma olan benzerliğinden çok daha az bulunan ve bize, kendisini ancak zayıf birkaç iz veya taslakla belli eden — ki hiçbir şey, bunların ötesinde kendisine herhangi bir sıfat veya mükemmellik yormak iznini vermemektedir — bu kadar uzak ve bu derece anlaşılmaz bir varlık üzerinde asla yeri olamaz. Kaldı ki üstün bir mükemmellik olduğunu sandığımız şey, gerçekte, bir kusur olabilir. Yahut da sahiden hem de en yüksek derecede bir mükemmellik olsa bile, bu, ulu varlığın eserlerinde büsbütün ve fiilen kendini göstermişken, bunu bu varlığa yormak halinin kendisi, sağlam bir usavurma ve doğru bir felsefeden ziyade pohpohlamaya ve nabza göre şerbet vermeye yakındır. Demek ki dünyanın bütün felsefesi öte yandan da, bir çeşit felsefeden başka bir şey olmıyan olanca dini, bizi, ne de-

neyin alışılmış ve alelâde gidişinin ötesine götürmeye ne de düşüncelerin her günkü hayat üzerine sağladıkları davranma (behaviour) ve aksiyon ölçüleri vermeye hiçbir zaman kabiliyetli olamayacaklardır. Şu halde dinsel varsayımdan esasen pratik ve gözlem yoluyla bilinenden öteye gidilerek herhangi yeni bir olgu asla çıkarılamayacağı gibi hiçbir olay da, önceden görülüp önceden haber verilemez. Bunun gibi gene pratik ve gözlemle bilinenden ötesinde, ne beklenen bir mükâfat, ne de kendisinden korkulan bir ceza vâkı olmaz. Şu kadar ki benim Epikuros üzerindeki övmem daima sağlam ve memnun edici görüneceğinden başka öte yandan, cemiyetin siyasal ilgi ve çıkarlarının metafizik ve dine ait felsefi çekişmelerle hiçbir bağlantısı yoktur.

— Fakat, dedim, bana dikkatimizden kaçmış görünen bir nokta daha var gibi geliyor; bunun için, öncüllerinizi kabul etsem bile, vargınızı ret ve inkâr etmek zorundayım. Siz, dinsel doktrin ve usavurmaların sadece hayat üzerinde etki ve baskıları *olmamak lâzımgeldiği* için bu gibi etki ve baskıların *olamayacağı* neticesine varıyor ve, böylelikle, insanların hiç de sizin tarzınızda usavurma yürütmeyip tersine tabiatın her zamanki ve alelâde gidişinde, görüneni aşmak suretiyle, Tanrısal bir varlığa olan inanlarından birçok sonuçlar çıkardıklarını ve Tanrıların, düşkünlüğe cezalar ve erdeme mükâfatlar vereceğini varsaydıklarını biraz olsun dik

kate almıyorsunuz. Şu kadar ki onların yürütükleri bu usavurmanın doğru veya yanlış olmasının bile önemi kalmaz oluyor. Zira bunun, bu insanların hayat ve davranmaları üzerindeki etkisi daima aynı olagelmekten geri kalamaz; ve insanları bu gibi peşinsanılardan uyarıp vazgeçirmeye kalkışanların — bildiğime göre doğru yargıda bulunan kimseler olabildikleri halde, — iyi yurttaş ve iyi siyaset adamı olduklarını kabul edemiyeceğim. Çünkü bunlar, insanları tutkularına azçok vurulmuş bir köstekten kurtarmış ve insanlar için cemiyetin kanunlarının bozulmasını bir bakıma daha kolay ve daha güvenli kılmış oluyorlar.

Eninde sonunda, ben, hürlik hakkındaki genel vargınıza — sizin bu hürlüğü kurmaya çalıştığınız öncüllerden başka olan öncüllere göre hareket etmekle beraber — belki de rıza gösterebilirim. Kanaatimce devlet her felsefe prensipine güler yüz göstermelidir; şöyle ki kendi siyasi çıkar ve ilgileri bakımından bu gibi bir hoş görüden zarar görmüş olan herhangi bir hükümet örneği yoktur. Filozoflarda coşkunluk diye bir şey yoktur; esasen doktrinleri de halk için pek öyle çekici değildir: fazla olarak da, bunların usavurma ve görüşlerine hiçbir gem vurulamaz ki sonu insanların çoğunluğunu ilgilendiren ve üzerlerinde derinden derine etki yapan noktalar üzerinde eziyet ve ezmeye yol açmakla, hem ilimler hem de, hattâ devlet için, ister istemez, tehlikeli olmasın.

Fakat, diye devam ettim, en bellibaşlı kanıdımızı ele alınca, aklıma öyle bir zorluk geliyor ki bunu, size, ancak arz edecek ve bizi fazla kılı kırka yardirtacak tabiatta usavurmalara saptırır korkusuyla, üzerinde fazla ısrar etmiyeceğim. Fikrimi tek sözle söylemiş olmak için, şunu diyeyim ki ben, meselâ sizin ta başlangıçtan beri farzedegeldiğiniz üzere, bir sebebin yalnız neticesiyle tanımlanabileceğinden veya gözleminize konu olmuş olan başka hiçbir sebep veya obje ile hiçbir aynılığı veya benzerliği olmayacak kadâ kendine göre ve acayip tabiatla olacağından ziyadesiyle şüphedeyim. İki *nevi* objeyi daima beraber gördüğümüz haldedir ki birini ötekinden çıkarsayabiliriz; şu kadar ki eğer tamamıyla tek başına olup bilinen hiçbir *nev'e* dâhil edilemeyecek bir netice ile karşılaşacak olsak, bunun sebebi hakkında, özü ne olursa olsun, herhangi bir tahmin veya çıkarsamada bulumamıza hiçbir imkân göremiyorum. Eğer deney, gözlem ve andırma, gerçekten, bizim bu çeşit çıkarsamalarda, akla yakın olarak, ardından gidebileceğimiz tek yolgöstericilerse, netice ile sebebin her ikisi de, bizim tanıdığımız ve birçok hal ve misallerde, birbirleriyle beraber gittiklerini gördüğümüz başka netice ve başka sebeplerle aynılık ve benzerlik göstermeleri gerektir. İşte bu prensipin vargılamasını çıkarmakta devam etmeyi, sizin kendi fikir ve düşüncenize bırakıyorum. Sadece, şımı belirtmekle kalacağım ki Epikuros'un karşı koyanları, daima tek, başına ve eşsiz bir netice olan evre-

nin, kendisi de, evrenden daha az eşsiz ve ayrı olmıyan bir sebep bulunan bir tanrılığın belgesi olduğunu varsaydıklarından, bu varsayımda sizin usavurmalarınız, hiç değilse, dikkatimize lâayık gibi görünüyor. Ancak, sebepten tekrar neticeye dönebilmemizde ve sonra, sebep hakkındaki fikrimize göre usavurmada bulunmakla, neticede herhangi bir değışikliğın veya herhangi bir ilâvenin olduğunu çıkarsayabilmemizin hayli zor olduğunu teslim ederim.

XII. BÖLÜM

AKADEMİK VEYA ŞÜPHECİ FELSEFE ÜZERİNE

I

Gerek bir tanrılığın varlığını ispat, gerekse *tanrısızların* yalanlarını giderip yok etmek için ortaya konan felsefi usavurma çokluğuna, bu konuda olduğu kadar başka hiçbir konuda rasgeleinmez; bununla beraber, en din sever olan filozoflar bile, herhangi bir insanın spekülâtif bir tanrısız olacak kadar basireti bağlanmış bir duruma gelebilip gelemeyeceğini kestirmek için hâlâ tartışıp dururlar. Şu halde acaba bu çelişmeleri nasıl uzlaştırabiliriz? Yeryüzünü ejderler ve devlerden temizlemek maksadiyle dolaşan gezici şövalyelerin, bu yaratılış garibelerinin varlığı üzerinde en küçük bir şüpheyi bile düştükleri asla olağan değildir.

Şüphecî'ye gelince, o, — esasen hiç kimsenin, dünyada, bu kadar mânasız bir yaratığa rasgelememiş ve böyle, ister aksiyon, ister spekülâsyona ait herhangi bir konu hakkında ne görüş, ne de prensipi olan bir insanla konuşmamış olması muhakkak bulunmakla beraber — bütün Kilise adamlarıyla bütün ağır başlı filozofların öfkelerini harekete getiren başka bir din düşmanıdır.

İşte bu hal, insanı, çok tabîî olarak, şu soruya götürüyor: Şüpheciden kasdedilen *ınâna* nedir? Ve bu ilk felsefî şüphe ve kararsızlık prensiplerini nerelere kadar vardırmaq kabildir?

Bir nevi şüphecilik vardır ki bu, her türlü inceleme ve her türlü felsefeden *evvel gelip* Descartes ve daha başkalarınca da, yanılmaya ve acele yargıya karşı, bel'î başlı bir koruyucu olmak üzere, övölüp tavsiye edilir. Bu şüphecilik, yalnız evvelki görüşlerimizin ve prensiplerimizin topu üzerinde değil de, denildiğine göre, ya yanlış yahut da aldatıcı olması mutlak surette imkânsız bulunan herhangi asıl olan bir prensipten çıkarılmış bir usavurma zincirlenmesi vasıtasıyla, kendimizi, doğrulukları üzerinde sağlamamız gereken yetilerimizin kendileri üzerinde de evrensel bir şüpheyi gerektirir. Fakat, bir yandan, doğrudan doğruya açık ve kandırıcı olan prensipler üzerinde, böyle imtiyaz sahibi bulunan bu gibi bir asıl olan prensip var olmadığı gibi, öte yandan da, şayet olsaydı bile, bundan bir adım öteye gidemezdik; meğer ki bunu, esasen güvenmememiz gereken yetilerin gene kendilerini kullanmakla yapmış olalım. Demek ki Descartes'çı şüphe, — şayet bir insan varlığının buna erişmesi herhangi bir zaman kabilse — ki bunun kabil olmadığı meydandadır — tamamiyle şifasız bir hal bulunur; şu kadar ki artık hiçbir usavurma, bizi, herhangi bir konu üzerinde olursa olsun, bir güven ve kanaat durumuna hiçbir zaman götüremez olur.

Bununla beraber şunu itiraf etmeli ki bu nevi şüphecilik, daha itidalli bir halde olunca, çok akla yakın bir anlamda anlaşılabilip, hem usavurmalarımızda yakışık alan bir tarafsızlığı devam ettirmek, hem de zihnimizi, ister terbiyenin, ister ulu orta bir görüşün etkisiyle kapılmış bulunabileceğimiz peşin sanılardan temizlemek yoluyla, felsefenin inceliyebilmesi için zorunlu bir hazırlanma meydana getirir. Seçik ve doğrudan doğruya belli prensiplerle işe başlamak, ihtiyatlı ve güvenilir adımlarla ilerlemek, vargılarımızı sık sık gözden geçirip bunların bütün sonuçlarını emekle incelemek: işte bunlar, — bu yol ve gidişle, sistemlerimizden ancak ağır ve sınırlı bir ilerlemeden fazlasını elde edemesek bile — dolayısıyla bakikata ulaşmayı ve çözümleme çarelerimizde herhangi bir zaman münasip bir kararlar ve kesinlik elde etmeyi umabileceğimiz biricik usullerdir.

Başka bir çeşit şüphecilik daha vardır ki bu, insanlar, ister kendi zihin yetilerinin tamamıyla aldatıcı olan tabiatını, ister bunların genel olarak kullanıldıkları bütün şu garip spekülasyon konularında, herhangi belirli çözüm çaresine varmak yolundaki kabiliyetsizliklerini keşfetmiş sayıldıklarında, meydana çıkan ve ilim ve araştırmanın *arkasından gelen septsizizm*'dir. Böylece, işte belki bir çeşit filozoflar tarafından, duyularımızın kendilerine varıncıya kadar tartışma konusu haline getirilmeyen bir şey yoktur; hattâ hergünkü hayata ait kuralların bile çok defa,

metafiziklik théolojinin en derin prensipleri veya en önemli vargıları derecesinde ve aynı şüpheye tâbi tutuldukları olur. Ancak bu aykırı inançlara (eğer bunlara böyle demek yerindeyse) filozofta ve bu inançların çürütülmesine de birkaç filozofta rasgele olduğu için; bu inançlar; kendiliğinden, merakımızı harekete getirir ve, bizi, araştırmalarımızın, üzerine kurulu bulunabilecekleri kanıtlar üzerine götürmeye yöneltirler.

Suya daldırılmış bir küreğin kırık görünmesi, bulundukları çeşitli uzaklıklara göre objelerin türlü görünüşleri, gözlerin bir teki üzerine yapılan zorlamalardan ilerigelme çifte imajlar ve buna benzer daha birçok gösteriler gibi organlarımızın bir sürü hal ve vesilelerde meydana koydukları kusurlu ve aldatıcı karakterden çıkarılan ve duyuların şahitliğine ve apaçıklığına karşı, septikler tarafından öteden beri kullanılgelen usavurmaların en eskimişleri üzerinde ısrar etmeme lüzum yoktur. Gerçekten de bu septik usavurmalar, sırf, yalnız duyulara körü körüne boyun eğmemek, tersine bu duyuları, kendi alanlarının sınırları içerisinde, doğru ile yanlışın uygun *kriteriyomları* kılmak üzere, duyuların şahitliğini akıl ve usavurma, çevrenin tabiatından edinilmiş görüşler, objenin uzaklığı ve organın durumuyla düzeltmek lâzımgeldiğinin belgitlemeye yeterler. Oysaki duyulara karşı; bu kadar kolay bir çözümleme götürmiyen başka ve çok daha esaslı kanıtlar vardır.

İnsanların, bir içgüdü veya tabii bir peşin-sanı dolayısıyla, kendi duyularına inanmaya eği-

limli bulunmaları, ve, ortada henüz hiçbir usavurma yokken, hattâ âdeta akıl ve usavurmanın kullanılmasından bile önce, kendi zihnimize tâbi bulunmayıp belki hem biz, hem de her duyar yaratık yok veya yokolmuşken dahi var olacak olan bir dış evreni varsayışımız, besbelli gibi görünüyor. Hattâ hayvanlar bile aynı duygu ve güdüye göre hareket edip düşünce, amaç ve aksiyonlarının hepsinde dış objelere olan bir inanlarını alıkoyarlar.

Bundan başka, insanların, tabiatın bu kör ve kuvvetli içgüdüsüne tâbi oldukları zaman, duyularının gösterdikleri imajların, daima, dış objelerin kendileri olduğuna, ve bu imajların bu objelerin tasarlanmalarından başka bir şey olmadıklarına dair hiçbir şüphe beslemedikleri de, aynı derece belli bir hal gibi görünüyor. Meselâ işte beyaz olduğunu gördüğümüz ve katı olduğunu hissettiğimiz bu masanın, zihnimizden bağımsız olarak var ve kendisini kavrayan zihnimizin dışında bir şey olduğu sanılır. Bizim varlığımız ona varlık vermediği gibi, var olmamamız da onu yok etmez. Böylece masa, kendisini kavrayan veya seyreden zeki varlıkların durumundan bağımsız olarak kendi birörnek ve tam varlığını sürüp gider.

Lâkin insanların hepsinin benimsemiş bulunduğu bu evrensel ve iptidai görüş, zihinde, bir imaj veya kavrayıştan başka hiçbir şeyin asla var olamayacağını ve duyuların ise, bu imajların, zihinle obje arasında doğrudan doğruya hiçbir

alışveriş meydana getirmeye kabiliyetli olmaksızın nakledilmelerine yarıyan kanallardan başka bir şey olmadığını, bize öğreten en önemsiz bir felsefe tarafından çok geçmeden hırpalanıp ortadan kaldırılır. Karşımızda gördüğümüz masa, biz kendisinden uzaklaştık mı küçülür gibi olur; lâkin bizden bağımsız olarak var olan gerçek masanın kendisi, hiçbir değişikliğe uğramaz; demek ki bizim zihnimizde var olan, masanın imajından başka bir şey değildi. İşte akıl ve idrakin açık gerektirmeleri bunlardır; şöyle ki usavurma yürüten herhangi bir insan, meselâ, *şu ev ve şu ağaç* dediği zaman, göz önüne getirdiğimiz varlıkların, sadece zihindeki bazı kavrayışlarla birörnek ve bağımsız kalan başka varlıkların geçici kopya veya tasarıları olduklarından hiç şüphe edemez.

Demek ki, buraya kadar, biz, usavurma dolayısıyla ya tabiatın ilk ve iptidai içgüdülerine karşı gelmek, yahut da bunlardan uzaklaşıp duyularımızın şahitliği alanında yeni bir sistem kabul etmek zorunda bulunuyoruz. Ancak şu var ki felsefe, bu yeni sistemin haklı olduğunu ortaya koymak ve septiklerin inceleme ve itirazlarını önlemeye gelince, ziyadesiyle zor bir durumda kalmış bulunuyor. Bir yandan artık tabiatın şaşmaz ve karşı konulmaz içgüdüsünden demvuramıyor, zira bu içgüdünün, artık yanılabilir, hattâ yanlış olduğunu meydana çıkarmış bulunan bambaşka bir sisteme götürdüğü, öte yandan da, bu sözde felsefi sistemi, açık ve kandırıcı bir kanıtlama zinciri veya sadece kanıtlama benzeri

bir şeyle haklı göstermek, her türlü insan gücünü aşan bir kudrete bağlıdır.

Şimdi acaba zihnin kavrayışlarının, bunlara — eğer mümkünse — benzemekle beraber gene de bambaşka olan dış objelerden ister istemez meydana getirildiklerini ve bu kavrayışların ne zihnin (mind) kendi enerjisinden, ne görünmez ve bilinmez bir ruhun (spirit) telkininden, ne de bizce büsbütün bilinmez başka herhangi bir sebepten ileri gelmiyecekleri nasıl belgitlenebilir? Gerçekten de, meselâ, rüyalarda, delilik ve daha başka hastalıklarda olduğu gibi kavrayışların çoğunun dıştan olan hiçbir şeyden ileri gelmediği kabul edilmiştir. Zaten bir cismin, tutup ta kendi tabiatından çok başka, hattâ zıt tabiatla olduğu sanılan bir töze (substance) nakledecek surette zihin ve ruh üzerinde işlemesi kadar açıklanması imkânsız bir şey olamaz.

Şu halde duyuların, kavrayışların, bu duylara benzeyen dış objelerden meydana gelip gelmediklerini bilmek, olguya ait bir sorudur: bu soru nasıl çözülmelidir? Aynı özdeki bütün öteki sorular gibi şüphesiz deneyle! Fakat burada, deney iyice dilsiz kalıyor ve böyle kalmaktan fazla bir şey de zaten yapamamak durumundadır. Zihnin için kavrayışların başka kendisinde hazır ve var bir şey hiçbir zaman yoktur ve böylece, zihnin, bu kavrayışların objelerle bağlantısından herhangi bir deney elde etmesi mümkün değildir. Demek ki bu gibi bir bağlantının varsayılmasının, usavurmada hiçbir esas ve temeli yoktur.

Hal böyle iken, şimdi duyularımızın doğruluğunu belgitlemek için ulu varlığın doğruluğuna başvurmak, herhalde hiç de umulmadık bir dolambaç yapmak olur. Eğer onun doğruluğunun bu soruyla herhangi bir ilgisi olmuş olsaydı, onun aldatması hiçbir zaman mümkün olmadığına göre, duyularımızın tamamıyla şaşmaz ve yanılmaz olmaları gerekirdi. Kaldı ki dış âlem bir kere söze konu edildikten sonra, gerek bu varlığın, gerekse sıfatlarından herhangi birinin varlığını belgitlemeye elverişli kanıtlar bulmaktaya kalırdık.

Demek ki bu, derin ve felsefi çeşide bağlı septiklerin, insanın bilgi ve araştırma konularının hepsinde evrensel kavramda bir şüphe sokmağa çalıştıklarında, daima başaracakları bir konudur. Gerçekten bu septikler şöyle diyebilirler: «Siz, tabiatın içgüdü ve eğilimlerine, duyularımızın doğruluğuna inan getirmiş olarak mı uyuyorsunuz? Fakat bu içgüdüler, sizi, kavrayış veya duyusal imajın, dış objenin kendisi olduğuna inanmaya götürüyor. Yok eğer bu prensipi reddedip de, meselâ, kavrayışların, ancak herhangi bir dış şeyin tasarımlarından ibaret oldukları şeklinde daha akla yakın bir görüşe tarafı olursanız, o zaman, böylelikle, en belli ve tabii eğilim ve duygularınızdan ayrılmış olursunuz; fakat kavrayışların dış objelerle ilişkili bulunduklarını belgitlemek için deneyden alınma ve kandırıcı olan bir kanıtı hiçbir zaman bulamıyan akıl ve idrakinizi gene de doyurmuş olmazsınız.»

Aynı tabiatla olup en derin ve özlü felsefeden çıkarılmış başka bir septik konu daha vardır ki, şayet herhangi ciddi bir amaca hizmet etmekte bu derece az yararlı kanıt ve usavurmaları bulmak için bu derece derine varmak lüzumlu olsaydı, bu konu, dikkatimize lâıyk olurdu. Modern araştırmacılar tarafından objelerin, meselâ katı, yumuşak, sıcak, soğuk, beyaz, siyah v.s. gibi bütün duyusal nitelikleri, tamamiyle ikinci derecede olup objelerin kendilerinde var olmadıkları, tersine belki zihnin, hiçbir *archetype* veya dış örneğini temsil etmiyen kavrayışları oldukları evrensel olarak kabul edilmiştir. Şimdi eğer bu, ikinci derece nitelikler (secondary qualities) üzerinde kabul ediliyorsa, uzam ve katılık gibi söztle ilk olan (primary qualities) nitelikler için de kabul edilmek lâzımdır; esasen bu sonuncuların, bu isme birincilerden daha fazla liyakatleri olamaz da. *Uzam* fikri, tamamiyle görme ve dokunma duyularıyla kazanılmıştır; şöyle ki eğer duyularla kavranan niteliklerin hepsi, objede değil de, zihindeyse, aynı vargı, tamamiyle duyusal fikirler veya ikinci niteliklerin fikirlerine bağlı olan uzam fikrine de tatbik edilmek gerektir. İşte bu ilk niteliklerin fikirlerinin soyutlama (abstraction) ile elde edildiklerini yolundaki teyitten başka bizi bu vargıdan kurtaracak hiçbir şey yoktur: bu ise, inceden inceye yoklanınca anlaşılmaz, ye hattâ saçma bulacağımız bir görüştür. Ne dokunulabilir ne de görülebilir olan bir uzam, ille ve mutlaka kavranamaz; bunun

gibi ne sert, ne yumuşak, ne siyah ne de beyaz olan dokunulabilir veya görülebilir bir uzamda, aynı tarzda, insan idrakinin kavramını aşar. Meselâ göz önüne ne ikizkenar, ne de çeşitkenar olan, ve yanlarının ise hiçbir belirli uzunluk veya oranı bulunmıyan bir üçgen getirmeye çalışılsın: çok geçmeden soyutlama ve genel fikirler üzerindeki bütün skolâstik kavramların saçmalığı, mutlaka meydana çıkıverir [1].

İşte duyuların belli şahitliği veya dışsal varlık üzerindeki görüşe karşı ortadaki ilk felsefi itiraz, böyle bir görüşün — eğer tabîî içgüdü üzerine kurulmuşsa — akıl ve usavurmayla, ve akılla muhakeme üzerine dayanırsa da; — hem de tarafsız bir araştırmacıyı kandırabilecek rasyo-nel, akla yakın bir şahitlik ve garantiyi de içermeksizin — bu defa da, tabîî içgüdüyle çelişmeye düşmesi halinden ibarettir.

İkinci karşı koyma, büsbütün ilefiye var-

[1] Bu kanıt, doktor Berkeley'den alınmıştır; gerçekten de, bu çok usta yazarın yazılarının çoğu, Bayle de istisna edilmemek şartıyla, eski veya modern filozoflarda bulunabilen en mükemmel şüphecilik dersleri özündedir. Fakat Berkeley, eserinin adında (ve belki de büyük bir hakikat ve isabetle) kitabını, Tanrısızlarla «libres penseurs»'lere (free-thinkers) karşı olduğu kadar şüphecilere karşı da meydana getirmiş olduğunu ilân eder. Lâkin Berkeley'in bütün kanıtlarının, başka bir amaca çevrilmiş olmakla beraber, gerçekte yalnız ve iyiden iyiye şüphecî olması hali, şununla bellidir ki *bu kanıtlar hem cevap kabul etmez hem de kandırmazlar*. Bunların tek etkisi, şüpheciliğin birer sonucu olan geçici hayret, kararsızlık ve şaşkınlığı meydana getirmekten ibarettir,

makta ve bu görüşü, — hiç değilse bütün duyu-sal niteliklerin, objede değil de, zihinde oluşu şayet bir akıl ve usavurma prensipi ise — akıl ve usavurmaya zıt gibi göstermektedir.

Maddeyi, gerek birinci gerekse ikinci olan, aynı zamanda da, anlaşılabilir bulunan bütün niteliklerinden soyunuz: Maddeyi, âdeta yok etmiş ve onda, kavrayışlarımızın sebebi olmak değeriyle, bilinmiyen, açıklanamıyan «bir şey» den fazlasını bırakmamış olursunuz. Bu ise, öyle kusurlu ve eksik bir kavramdır ki, hiçbir septik, bu kavramı redde değer saymaz.

II

Septiklerin, akıl ve kavrayışı, kanıtla ve kıyasa dayanan usavurma ile çürütmeye uğraşmaları, belki de, akıl kârı olmaktan çok uzak görünebilir; lâkin septiklerin bütün araştırma ve bütün tartışmalarının en bellibaşlı amacı, gene de budur. Bundan dolayı septikler, olgu ve varlığa ait şeylere ait usavurmalarımıza karşı olduğu kadar bütün soyut usavurmalarımıza karşı da itirazlar bulmaya çalışırlar.

Bütün soyut usavurmalara karşı en esaslı karşı koyma, zaman ve yer fikirlerinden çıkarılmıştır: bu fikirler ise, her günkü hayatta ve ihmalcî, dikkatsiz bir göze göre, çok açık ve iyice anlaşılır oldukları halde, derin ilimlerin incelenmesinden geçtikleri zaman — esasen de bu ilimlerin, başlıca konusunu meydana getirirler — mânasızlık ve çelişmelerle dolu görünen

prensipler gösterirler. İnsanlığın âsi akıl ve mantığını yenip boyunduruk altına almak amacıyla icadedilmiş hiçbir ruhani dogma, uzamın sonsuzcasına bölünebilirliği doktrini kadar, insanlığın sağduyusunu incitmemiştir, o doktrin ki neticeleri, bütün hendeseciler ve metafizikçiler tarafından âdeta bir nevi ferahlık ve muzaffer bir eda ile, tantanalı bir şekilde ortaya konmaktadır. Herhangi bitmiş bir nitelikten sonsuz derecede daha az olan ve kendinden gene sonsuz derecede daha az olan nicelikler içine alan gerçek bir nitelik: ve sonu gelmeden hep böyle (*ad infinitum*): işte bu, o derece cüretli ve olağanüstü bir kuruluş ki herhangi sözde-belgitleme için taşınamıyacak kadar ağırdır; zira insan akıl ve mantığının en açık ve en tabii prensiplerine aykırı gelmektedir [1]. Lâkin bu hali büsbütün olağanüstü kılan şey, görünüşte saçma olan bu görüşlerin, en açık ve en tabii bir usa-

[1] Matematik noktalar üzerinde yürütülebilecek tartışmalar, ne olursa olsun, fiziksel noktalar, yani ister göz ister hayal gücü ile ne bölünebilir ne de azaltılabilir olan uzam parçaları olduğunu teslim etmeniz lâzımdır. Demek ki fantezi veya duyular için var olan bu imajlar, mutlak surette bölünemez olup dolayısıyla (e, riyaziyecilerce her gerçek uzam parçasından sonsuz derecede daha küçük oldukları kabul edilmelidirler; halbuki akıl ve usavurma için, bu imajların sonsuz bir sayısının, sonsuz bir uzam meydana getirdiği önermesinden daha muhakkak görünen bir şey yoktur. Hele sonsuz derecede küçük olup gene sonsuz derecede bölünebilir farz edilen bu uzam parçalarının sonsuz bir sayısı için hal, haydi haydi böyledir!

vurma zincirlemesiyle desteklenmiş oldukları ve, bizim için de, sonuçları kabul etmeden öncülleri teslim etmenin kabil olmadığıdır. İşte meselâ dairelerle üçgenlerin özelliklerine dair olan bütün vargılardan daha kandırıcı ve daha doyurucu bir şey olamaz; ancak bu vargılar bir kere kabul edildi mi, bir daire ile teğeti arasındaki dokunma açısının, her doğru çizgili açıdan sonsuz derecede daha az olduğunu, dairenin çapı *in infinitum* artırıldıkça, bu dokunma açısının, *in infinitum* büsbütün küçüldüğünü, ve daha başka eğrilerle bunların teğetleri arasındaki dokunma açısının, herhangi bir daire ile teğeti arasında var olandan sonsuz derecede daha az olabileceğini, ve böylece *in infinitum* nasıl inkâr edebiliriz? Bu prensiplerin belgitlemesi, bir üçgenin üç açısının iki doğruya eşit olduğunu meydana koyan belgitleme kadar — bu sonuncu görüşün, tabii ve kolay, birincinin ise çelişme ve saçmalığa gebe olmasına rağmen — hatasız benziyor. Burada akıl ve usavurma, bir çeşit hayrete ve duraklamaya uğramış gibidir ki bu hal de, — zaten hiçbir septikin telkinlerine hacet kalmaksızın bile — akıl ve usavurmaya, hem kendisine hem de üzerinde yürüdüğü alana karşı güvensizlik verir. Akıl ve usavurma, bazı yerlerin bol ışıkla aydınlandığını görür, lâkin bu ışık, en derin bir zifiri karanlığa bitişiktir. Akıl da, bu aydınlıkla bu karanlık arasında öyle gözü kararmış ve şaşırılmış bir durumda kalır ki, artık tek bir konu veya obje üzerinde bile — bu

konu veya obje ne olursa olsun — kesinlik ve güvenle hüküm veremez olur.

Soyut ilimlerin bu gözüpek kararlarının saçmalığı, zamana nispetle, uzama nispetle olduğundan, mümkünse, büsbütün elle tutulur bir hal alıyor gibidir. Nasıl ki zamanın gerçek bölümlerinin biribiri ardı sıra geçen ve biribiri ardı sıra tükenen birtakım sonsuz sayıları, o derece besbelli bir çelişme gibi görünüyor ki insan, kendi aklınca, hiç kimsenin kabule razı olamaz meğer ki bu kimsenin usavurması, ilimler tarafından iyileştirilmiş olacak yerde kötüleştirilmiş olsun, diye düşünüyor.

Bununla beraber akıl ve kavrayış bu görünürdeki saçmalıklar ve çelişmeler yüzünden sürüklenmiş bulunduğu septisizme karşı bile, gene de halecan ve tereddüt içinde kalmaktan kurtulamıyor. Herhangi açık ve seçik bir fikrin, ister kendisiyle isterse başka herhangi açık ve seçik bir fikirle çelişik noktalar içine alabilmesi mutlak surette anlaşılmaz bir hal olduktan başka meydana getirilebilecek *herhangi bir önerme kadar saçma ve mânasız olabilir; şu kadar ki hiçbir şey, geometri, yani nicelik ilminin aykırı ve paradoksa kaçan vargı ve sonuçlarının bazılarından doğan bu septisizmin asıl kendisinden daha septik yahut da daha ziyade şüphe ve tereddütle dolu olamaz* [1].

[1] Bana öyle geliyor ki, doğrusunu söylemek lâzımgelirse, soyut veya genel fikirler diye bir şey olmadığı, tersine belki bütün genel fikirlerin, hakikatta,

Manevi apaçıklık veya olguya ait şeyler üzerindeki usavurmalara karşı ileri sürülen septik itirazlar, ya *halkağzı* veya *felsefidir*. Halkağzı itirazlar, insan kavrayışının tabii za'fından, başka başka çağlarda ve başka başka milletlerde edinilip benimsenmiş biribirine zıt görüşlerden usavurmamızın hastalıkla sıhhatte, gençlikle ihtiyarlıkta, iyi günle kara günde, gösterdiği değişikliklerden, her kişinin ayrı ayrı, kendi duygu ve görüşlerindeki devamlı uyarsızlıktan ve bu çeşitten daha bir sürü konulardan çıkarılmış bulunmaktadır. Bu alanda daha ziyade ısrar et-

genel bir terime bağlı bulunan tikel fikirler oldukları, bu genel terimin ise, sırasında, zihinde hazır bulunan fikre, bazı noktalardan benziyen başka tikel fikirler çağıracağı kabul edilecek olursa, bu saçmalarla çelişmelerden kaçınmak imkânsız değildir. Meselâ, «at» dendiği zaman, zihnimizde derhal belirli bir şekli ve büyüklüğü olan siyah veya kır bir hayvan fikri kurarız; fakat bu «at» ismini, daha başka şekil, büyüklük ve renkte olan hayvanlara da vermek âdet olduğu için, bu fikirler, hayal gücünde fiilen var olmamakla beraber kolayca hatırlanabilirler; ve usavurmamızla vargımız da, bu fikirler fiilen hazırmış gibi hareket eder. Eğer bu, kabul edilirse, (ki bu, akla yakın görünüyör) matematikçilerin, üzerinde usavurma yürüttükleri bütün nicelik fikirlerinin, duyularla hayal gücü tarafından ima edilen ve, bu sehpelerle de sonsuzca bölünebilir olmıyan bazı tikel fikirlerden başka bir şey olmadıkları neticesi çıkar. İşte bu görüşü daha ileriye götürmeksizin, şimdilik bu kadar belirtmiş olmak, yeter. Şüphesiz ki bütün ilimseverler için, vargıları yüzünden, cahillerin alay ve küçümsemesine hedef olmamak önemlidir, ve bu da, bu zorlukların en çabuk çözümlenme çaresi gibi görünüyör.

meye hacet yok. Bu itirazlar, zayıftır; zira biz, her günkü hayatta, olgu ve varlık hakkında, her an usavurma yürüttüğümüz, hattâ bu çeşit kanıdı, arasız olarak kullanmaksızın hiç de yaşyamaz olacağımızdan, buradan çıkarılan her halkağı itiraz, bu apaçıklığı yok etmeye, ister istemez, yetersizdir. *Pyrrhonculuğun* veya septisizmin aşırı prensiplerinin en büyük yıkıcısı, aksiyon, iş, hergünkü hayatın uğraşmalarıdır. Bu prensiplerin, kendilerini çürütmek imkânsız değilse bile, gerçekten güç olan, okullarda, çiçeklenip galebe çalmalarının mümkün olmasıdır. Fakat bu okulların çevresinden dışarı çıkar çıkmaz, ve, tutkularımızla duygularımızı harekete getiren gerçek objelerin varlığı dolayısıyla, tabiatımızın en kudretli prensip ve kaynaklarına karşı tutuldukları zaman, duman gibi dağılır ve en koyu septiği bile, diğer geçicilerinkinden farksız bir durumda bırakırlar.

Demek ki septik, kendi alanında kalıp daha derin araştırmalardan doğan *felsefi* itirazları geliştirse, daha iyi hareket etmiş olur. Duyuların veya belleğin şahitliğini aşan herhangi olguya ait bir şeye inanmak yolunda, sahip olduğumuz her sebebin, tamamiyle sebeple netice bağlantısından ileri geldiğini; bizim, bu bağlantı üzerinde birbirine sık sık *bağlı* bulunmuş olan iki objenin fikrinden başka bir fikre sahibolmadığımızı; kendi deneyimize göre, birbirlerine sık sık bağlı bulunmuş olan birtakım objelerin, daha başka hal ve durumlarda da, gene aynı tarzda

bağlı bulunacakları yolunda, bizi kandıracak başka kanıda sahip bulunmadığımızı; ve fazla olarak, bizi bu çıkarsamaya götüren şeyin, alışkanlıktan, yani tabiatımızın belki asıl kendisine karşikonması şüphesiz güç olan, fakat başka içgüdüler gibi, kendisi de aldatıcı ve yanıltıcı olabilecek olan belirli bir içgüdüsünden başka bir şey olmadığını, haklı olarak iddia etmekle, septiğin burada üstün gelmesine, bol bol meydana var gibi görünüyor. Septik bu noktalar üzerinde ısrar etmekle, kuvvetini veya daha doğrusu, hem kendisinin hem de bizim zayıflık ve çaresizliğimizi meydana koymuş oluyor, ve, hiç olmazsa o an için, her güven ve inanı yıkmışa benziyor. Şimdi eğer bundan cemiyet için herhangi sürekli bir iyilik veya kâr elde edilebileceği umulabilseydi, bu kanıtları uzun uzadıya ortaya serip genişletmek pekâlâ mümkün olurdu.

Zira aşırı septisizme karşı ileri sürülebilen en bellibaşlı ve en şaşırtıcı itiraz da, işte buradadır: bu septisizm, böyle olanca kuvvet ve dinçliğiyle kaldıkça, bundan, sürekli hiçbir sonuç elde edilemez. Böylece, meselâ, bu çeşit bir septike: *amacının ne olduğunu, ve bütün bu merakverici araştırmalarındaki hedefin neden idaret bulunduğunu* sorduk mu, septik hemen şaşırp kalır ve ne cevap vereceğini, bir türlü kestiremez. Herbiri ayrı bir astronomi sistemi güden bir Copernic'çi veya Ptoleme'ci, karşısındakiler de saplanma ve sürekli bir kanaat uyandırmayı umabileceği gibi bir Stoiacı veya bir Epikuroşçu da, sürekli

olmamaları mümkün olmakla beraber, insanın davranış tarzı üzerinde etkisi olan bazı prensipler gütmekte bulunurlar. Fakat bir Pyrrhoncu'ya gelince, o, ne felsefesinin zihin üzerinde herhangi değişmez bir etkisi olmasını, ne de, eğer bir etkisi olsa bile, bu etkinin cemiyet için hayırlı olacağını umamaz. Tersine septik, — eğer herhangi bir şey teslim etmesi vâritse — şunu teslim mecburdur ki kendi prensipleri mutlaka ve evrensel olarak yürürlü olacak olsaydı, her türlü insan hayatı ister istemez yok olur, her usavurma, her aksiyon derhal durur, ve insanlar, tabiatın zorlamaları yerine getirilmiye getirilmiye sefil ve zavallı ömürlerine son verinciye kadar, derin bir uyşukluk uykusunda kalırlardı. Şükür ki bu derece uğursuz bir olayın meydana gelmesinden pek de öyle korkulmamalıdır. Tabiat, daima prensiplerden daha kuvvetlidir. Bu sebeple bir Pyrrhoncu derin usavurmaları yardımıyla, ister kendini isterse de başkasını geçici bir hayret ve şaşkınlığa istediği kadar düşürsün: hayatın ilk rasgelinesi en gelişigüzel olayı, septikin bütün şüphe ve tereddütlerini dağıtır, ortadan kaldırır, ve asıl kendisini de her türlü aksiyon ve spekülasyon alanında, ya bütün diğer doktrinlerin filozoflariyle veya hiçbir zaman hiçbir felsefi araştırma ile uğraşmamış olanlarla tamamiyle aynı durumda bırakır. Şu suretle ki septik, rüyasından uyandığında, sebeb olmuş olduğu alaya katılıp bütün itirazlarının sırf oyundan ibaret olup bunların amacının, insanlığın şu aca-

yip halini göstermekten fazla bir şey olmadığını, herkesten evvel itiraf eder; o insanlık ki, en ince araştırma yardımıyla bile, hareket etmek, usavurmada bulunmak ve inanmak gibi işlevlerin özü ve esası üzerinde ne kendini memnun etmeye ne de bu işlevlere karşı ileri sürülebilecek itirazları gidermeye kabiliyetli olamadığı halde, gene de hareket etmek, usavurma yürütmek ve inanmak zorundadır.

III

Gerçi daha kendi halinde bir septisizm, yani bir *akademik* felsefe de vardır ki septisizmin bu çeşidinin belirsiz şüpheleri, sağduyu ve düşünce yardımıyla, bir dereceye kadar, düzelmiş olunca, bu septisizm, aynı zamanda, hem sürekli ve faydalı hem de, kısmen olsun, pyrrhonculuğun veya *aşırı* septisizmin vargısı olabilir. İnsanlığın en büyük kısmı, tabii olarak, görüş ve düşüncülerinde pozitif ve dogmatik olmaya eğilimlidir; şu kadar ki eşyayı ancak tek bir yüzden görmekle kaldıkça, ve bu görünüş önünde karşılık ağırlık ödevini görecektir hiçbir kanıt fikrine sahibolmadıkça, ancak eğilim duyduğu prensiplere telâşla sarılır ve bu prensiplere aykırı duygular besliyenlere karşı asla yumuşak davranmaz. Tereddüt etmek veya şıklar arasında tercih ve yargıya varmak üzere sallantıda kalmak, insanın zihnini karıştırıp tutkusunu da baskı altına soktuğu gibi aksiyonunu dahi durdurur. Şu halde insan, kendisini rahatsız eden böyle bir durumdan kurtul-

makta sabırsızlık gösterir, hattâ iddialarının şiddetiyle inanının ısrar ve devamı ne kadar fazla olursa, bu sıkıntılı durumdan, o nispette uzağa kaçabileceğini sanır. Fakat eğer bu dogmatik düşünücü ve usavurucular insan kavrayışının, en mükemmel haliyle ve kararlarında en emekli ve ince görüşlü olduğu zamanlarda bile, tutulmuş bulunduğu kusurlarının farkına varsalardı, bu yoldaki düşünüş ve görüşler, kendilerine daha büyük bir alçak gönüllülük ve ihtiyat ilham eder ve, gerek nefslerine karşı duydukları yersiz ve delice kendini beğenmişliği, gerekse karşı koyanlar için besledikleri düşmanlık ve zıtlığı azaltırdı. Cahiller, inceleme ve düşünmenin sağladığı bütün üstünlükler arasında bile, kararlarında çok defa uyanık ve güvensiz olan bilginlerin ruh durumu ve alışkanlıkları üzerinde kafa yorarlarken, buna karşılık bilginler arasında da, tabiat ve mizaçları icabı, kuruma ve inada eğilimli olanlar varsa, bunlar da, pyrrhonculuktan biraz olsun paylarını almakla, kendini beğenmişliklerinden kurtulabilirler; zira bu pyrrhonculuktan elde edecekleri yeni görüş açısı, kendilerine, hemcinslerine göre elde etmiş bulundukları birkaç avantaj ve üstünlüğün, insan tabiatının mayasındaki evrensel kararsızlık ve tereddütle kıyas edilince pek cüzi bir şeyden ibaret olduğunu gösterir. Zaten inceleme ve kararın bütün çeşitlerinde belirli bir şüphe, ince görüş ve itidal derecesi vardır ki işte bu, iyi ve doğru usavurma yürütenlerle daima beraber gitmelidir.

Kendi halinde olan septisizmin, hem insanlığa faydalı olabilecek hem de, tabii olarak Pyrrhoncu şüphe ve kuruntulardan meydana gelebilecek olan başka bir çeşidi daha vardır ki bu da, araştırmalarımızın, insan kavrayışının dar kabı için en elverişli gelen konulara hasredilmesini emreder. İnsan hayal gücü, tabii surette ulu, uzakta ve olağanüstü olan herşeye düşkün bundan başka da, alışkanlığın fazla aşına kıldığı objelerden kaçınmak üzere, zamanın ve yerin en uzak bölgelerine korkusuzca ve alabildiğine koşar. Doğru bir usavurma ise, bunun tam tersine olan bir usul güder; ve fazla uzağı veya yükseği hedef tutan her türlü araştırmadan kaçınarak ve en ulu konuları da, ya şair ve sözcülerin süslemesine, yahut da din adamlarının ve siyasetçilerin sanat ve ustalığına terk ederek, ancak her günkü hayat ve pratiğin alanına giren konu ve soruları ele almakla yetinir. Şimdi bize, bu derece hayırlı bir karar verdirmek için, bizim, Pyrrhoncu şüphenin kudretine, bundan başka da, tabii içgüdünün üstün kuvvetinden başka, bizi hiçbir şeyin bu şüpheden kurtarmasının imkânsızlığına büsbütün ve geri dönülmez surette inanmış olmamızdan daha faydalı bir şey olamaz. Felsefeye karşı içlerinde eğilim duyanlar, araştırmalarına gene devam derler; zira bu çeşit bir uğraşmaya doğrudan doğruya bağlı olan zevkten başka, asıl felsefi kararların da her günkü hayatın metotlaştırılmış ve düzeltilmiş görüşlerinden başka bir şey olmadıklarını göz önün-

de tutarlar. Fakat bu kimseler, kullandıkları yetilerin kusurluluğunu, dar kavramını ve bozuk işlevlerini gözden kaçırmadıkça, gündelik hayatın ötesine çıkmaya asla heveslenmezler. Gerçekten, biz, böyle bin bir deneye rağmen, taşın düşeceğine veya ateşin yanacağına inanmak hususunda memnun edici bir sebep gösteremedikten sonra artık dünyaların kaynağına ve tabiatın durumuna dair, ebediyetten ebediyete edinebileceğimiz herhangi bir usavurma ve düşünceyle kendimizi memnun etmeye imkân kalır mı?

Araştırmalarımızın böyle dar bir çevrelemeye tabi tutulması, gerçekten, her bakıma göre, o derece akla yakın ve yerindedir ki bu çevrelemeyi bize benimsetmek için, insan zihninin tabii güçlerinin en küçük bir incelemesini yapmak, ve bu kudretleri, konuları ve objeleriyle kıyaslamak, yeter. O zaman, ilme ve araştırmaya yakışan konuların hangileri olduğunu takdir etmiş oluruz.

Bana öyle geliyor ki soyut ilmin, yani belgitlemenin tek objeleri, nicelik ve sayıdır. ve bilginin bütün çeşitlerinin en mükemmeli olan bu çeşidi, bu sınırların dışına çıkarmak için yapılan girişimlerin hepsi, sırf saçmadan ve kuruntudan ibarettir. Nicelikle sayının yapıcı kısımları, birbirlerine tamamiyle benzedikleri için, aradaki bağlantılar da, karışık ve çapraşık bir hale geliyorlar; şu kadar ki bu bağlantıların takındıkları çeşitli görünüşler altında, bunların eşitliğini veya eşitsizliğini türlü yol ve vasıtalarla keşfetmek dadar merak verici, aynı zamanda da, faydalı bir şey

olamaz. Fakat bütün öteki fikirler, birbirlerinden iyice seçik ve başka olduklarından, biz, hattâ en sıkı bir incelemenin yardımıyla bile, bu çeşitliliği gözlemekten ve meydanda bir düşünme yoluyla filân şeyin falan şey olmadığı hükmünü vermekten fazla bir şeye asla kabiliyetli olamayız. Yahut da şayet bu usavurmalar da herhangi bir zorluk varsa, bu zorluk, tamamiyle, kelimelerin anlamının gerektirilmemiş olmasından ileri geliyordur ki bu da, daha doğru tanımlamalarla düzelir. Meselâ terimler ne kadar sağın olarak tanımlanmış olursa olsun, eğer ortada bir usavurma ve araştırma zinciri olmazsa, «hipotenüsün karesinin, öteki iki kenarın karelerinin toplamına eşit» olup olmadığı bilinemez. Fakat: «mülkün bulunmadığı yerde, haksızlık da bulunmaz» önermesine kanaat getirmemiz için, yalnız terimleri tanımlamak ve haksızlığın da, mülkün bozulması olduğunu açıklamak yeter. Hakikatta bu önerme, daha kusurlu bir tanımlamadan başka bir şey değildir. Nicelik ve sayı ilimlerinden başka, bilginin her dalında bulunabilecek olan bütün şu sözde-tasımsal (sylogistical) usavurmalar için de, durum aynıdır; ve bu nicelik ve sayı ilimleri, öyle sanıyorum ki, bilginin ve belgitlemenin kendilerine mahsus tek objeleridir denebilir.

— İnsanların bütün başka araştırmaları, yalnız olgu ve varlığa ait şeyleri dikkate alırlar ki bu şeylerin ise, belgitlemeye gelir olmadıkları meydandadır. *Varolan* her şey, *varolmıyabilir* değildir. Olguya ait hiçbir inkâr, çelişmeyi içeremez. Her-

hangi bir varlığın var olmaması, istisnasız olarak, var olması kadar açık ve seçik olan bir fikirdir. Bu varlığın var olmadığını iddia eden önerme, yanlış olduğu zaman bile, aynı varlığın var olduğunu iddia edenden daha az kavranabilir ve daha az anlaşılabilir değildir. Halbuki asıl ilimler için, hal başkadır. Gerçek olmıyan her önerme, burada, karışık ve anlaşılmaz bir tabiattadır. 64'ün $\sqrt[3]{}$ ün, 10'un, yarısı olduğu önermesi, hem yanlış hem de, hiçbir zaman, seçikçe kavranılamıyacak olan bir önermedir. Cæsar'ın veya Cebraîl'in yahut da herhangi bir varlığın, hiçbir zaman var olmamış olduğu, yanlış bir önerme olabilir; fakat bu önerme, hiç değilse, pekâlâ kavranabilir olup hiçbir çelişmeyi de içermemektedir.

Herhangi bir varlığın var oluşu, demek ki, ancak bu varlığın sebebinden yahut da neticesinden çıkarılan kanıtlarla belgitlenebilir: bu kanıtlarsa, tamamiyle deneye dayanır. *A priori* olarak usavurma yürütürsek, herhangi bir şey herhangi bir şeyi meydana getirmeye kabiliyetli görünebilir. Bir taşın düşmesi de, bildiğimize göre, güneşi söndürebileceği gibi bir adamın isteği de, gezegenleri mahreklerinde durdurabilir. Bize tabiatı, ve sebeple neticenin sınırlarını öğretten, aynı zamanda, objelerin birinin varlığını etkininkinden çıkarsamaya kabiliyetli kılan yalruz ve ancak deneydir [1]. İşte insanların bil-

[1] Eski felsefenin: *Ex nihilo nihil fit* (Hiçten hiçbir şey meydana gelmez.) gibi maddenin yaratılması-

gisinin en büyük kısmını yapan, fazla olarak da, insanın her aksiyon ve her davranışının kaynağı olan mânevi usavurmanın temeli, budur.

Mânevi usavurmalar, hem tikel hem genel olgulara dair olur. Hayattaki bütün danışma ve görüşmelerle, bunun gibi, tarih, kronoloji, coğrafya ve astronomiye ait bütün araştırmalar, birincilerle ilgilidir.

Genel olguları ele alan ilimler ise, siyaset, tabii felsefe, fizik, kimya, vs... vs... gibi, içlerinde, bütün bir çeşit objeye ait nitelik, sebep ve neticelerin incelendiği ilimlerdir.

Tanrısal şeyler ilmi veya theologi, bir tanrılığın varlığını ve ruhların ölmezliğini belgitlemek dolayısıyla, öyle bir takım usavurmalar-dan meydana gelir ki bunların bir kısmı, tikel olgulara, bir kısmı ise, genel olgulara dokunur. Lâkin bu ilim, deneye dayanmak nispet ve bakımından, akıl ve usavurmada bir temele sahiptir. Fakat en iyi ve en sağlam temeli, iman ve tanrısal açınsamadır (*revelation*).

Ahlâkla estetik, akıl ve idrakten ziyade asıl zevk ve duygunun malıdırlar. Güzellik de, ister mânevi ister tabii olsun algılanmaktan ziyade hissedilir bir niteliktir: Yahut da biz, güzellik üzerinde usavurma yürütür ve ölçüsünü ortaya

nı reddeden bu dinsiz kuşalı, bu felsefeye göre bir kural olmaktan çıkar. Ulu Varlığın iradesi, yalnız maddeyi yaratmakla kalmaz; helki, aynı zamanda da, *a priori* olarak bildiğimize göre, herhangi bir varlığın iradesi de, yahut da en başıboş bir hayalgücünün uydurabileceği başka herhangi bir sebep de, maddeyi yaratabilir.

koymaya çalışırsak, o zaman, yeni bir olguyu, yani insanlığın genel zevklerini, veya usavurma ile araştırmanın konusu olabilecek bu çeşit bir olguyu ele almış oluruz.

Şu halde, eğer prensiplerimize sadıksak, kütüphanelerimizi gözden geçirdiğimizde, neleri feda etmemiz gerekmez! Elimize, meselâ, teoloji veya skolâstik metafiziğe ait bir eser alırsak, kendimize şunu soralım:

«Bu eserde acaba nicelik veya sayıya dair soyut usavurmalar var mı?» — Hayır. «Olguya ve varlığa ait şeyler üzerinde deneysel usavurmalar var mı?» — Hayır. — O halde, eseri ateşe atınız: zira, içinde, safsata, kuruntu ve boş halden başka bir şey bulunamaz.

S O N