

DAVID HUME VE IMMANUEL KANT'IN KESİN BİLGİ ANLAYIŞI

Ülker ÖKTEM*

Özet

Bu makalede, bir ampirist filozof David Hume ile bir rasyonalist filozof Immanuel Kant'ın kısaca kesin bilgi anlayışları ve çıkmazları söz konusu edilecek ve yeri geldikçe karşılaştırılacaktır. Hume, bilindiği üzere, klasik İngiliz felsefesinin John Locke ve George Berkeley'den sonraki temsilcisidir. O, kendisinden önce gelen bütün filozofların sistemlerini yıkıp, deneye dayalı 'insan doğası bilimi' kurmaya çalışmış ve bu uğurda "İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme" adlı eserini yazmıştır. O, esasında, insan zihninin bilgisi üzerinde durmuştur. Özellikle, nedensellik kavramına ilişkin çalışmalarıyla Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran Hume, bilimin ve felsefenin yönünü değiştirmiş ve ele aldığı problemleri çözüm tarzlarıyla felsefe tarihinde kendisine apayrı bir yer edinmiştir. İnsan aklına son derece önem veren, aklın doğuştan muhtevalı bilgilerle donatılmış olduğuna inanan, 18.yy Alman Aydınlanma filozofu Immanuel Kant da aklı kendisine inceleme konusu yapmıştır. Bunun sonucunda "Salt Aklın Kritiği", "Pratik Aklın Kritiği" ve "Reflexionlu Aklın Kritiği" adlı eserlerini kaleme alarak bilime, felsefeye, özellikle metafiziğe, ahlaka ve san'ata yeni ufuklar açmıştır.

Anahtar sözcükler: Kesin Bilgi, Nedensellik, A priori, A posteriori, Analitik, Sentetik, Sentetik a priori, Transandantal.

Abstract

In this article, it will be briefly comprehended one empiricist philosopher David Hume's and one rationalist philosopher Immanuel Kant's exact understanding of knowledge and aporiae will be examined and they will be compared as necessary. As it is known, Hume is the representative of classical English philosophy after John Locke and George Berkeley. He destroyed the systems

* Doç.Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü.

of all philosophers who preceded him, tried to establish a “science of human nature” based on experiments and wrote “A Treatise of Human Nature” to this end. In fact, he dwelled on the knowledge of the human mind. Hume, who awakened Kant from his dogmatic slumbers with his works on the concept of causality, changed the direction of science and philosophy and attained a completely different place in the history of philosophy with his style of solving problems. Kant, an 18th Century Enlightenment Philosopher, who considered the human mind to be very important and who believed that the mind is equipped with contained knowledge from birth, also made the mind his subject of examination. As a result, he wrote the “Critique of Pure Reason”, the “Critique of Practical Reason” and the “Critique of Reason with Reflections” and opened new horizons for philosophy, and especially for metaphysics, ethics and art.

Key words: Exact Knowledge, Causality, A priori, A posteriori, Analytic, Synthetic, Synthetic a priori, Transcendental.

Modern felsefenin kurucusu Descartes’la birlikte bilginin kaynağı, imkânı ve sınırlarıyla ilgili meseleler ön plana çıkmış ve bilgi kuramı (*epistemoloji*) özel bir uğraşı alanı olarak felsefenin ağırlık merkezini teşkil etmiştir. Bundan böyle, filozoflar, nesne yerine özneye ilgilenmişler, öznenin bilgisini sorgulamışlar; bu bilgiden ya şüphe etmişler ya da onun varlığını tasdik etmişlerdir. Kısacası, tıpkı Descartes gibi, özne ya da bilinç felsefesi yapmışlardır. İşte, inceleyeceğimiz bu filozoflardan birisi David Hume, diğeri Immanuel Kant’tır.

David Hume (1711-1776), bir ampirist filozof olmakla birlikte, yaşadığı dönemde bütün ihtişamıyla kendisini gösteren rasyonalizmin de etkisiyle, bazı filozoflarca bilginin kaynağı olarak kabul edilen insan zihnini kendisine araştırma konusu yapmış, bu hususta kaleme aldığı “*An Enquiry Concerning Human Understanding*” (“*İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*”) adını taşıyan son derece önemli eserinde, aklın, dolayısıyla insanın kavrayış kabiliyetinin sınırlarını ortaya çıkartmak amacıyla, özellikle, bilgi meselesi üzerinde durmuştur. Hume, rasyonalizmden olduğu kadar, aynı zamanda, döneminin son derece etkili bilim adamı Newton’un “*insanın bilgisi temelde kanıtlanabilir varsayımlara dayanmalıdır*” sözünden de oldukça etkilenmiştir. Bu nedenle, Hume, adı geçen eserinde, insan doğası üzerine kanıtlanabilir varsayımlara dayalı bilgi kurmaya çalışmış, dolayısıyla, zihnin kavrayış kabiliyetini incelemiştir. O ilkin, bütün akıl yürütmeleri “*tanıtlayıcı*” veya “*fikir bağlantıları*” (*relation of ideas*) hakkındaki akıl yürütmeler ve “*olgu sorunları (olgulara ilişkin şeyler) ve varlık*” (*matters of fact and existance*) hakkındaki akıl yürütmeler olmak üzere iki gruba ayırmıştır (Hume, 1975: 31).

Ona göre, aritmetik, cebir ve geometrideki akıl yürütmeler “tanıtlayıcı” veya “fikir bağlantıları” grubuna girer. Çünkü bu bilim dallarındaki önermeler a priori yani, genel, doğru ve zorunludur; aksini ileri sürmek bizi çelişkiye düşürür. Bu zorunluluk, bağlantının kendi doğasından ileri gelir. Asıl bilginin konusunu teşkil eden bu türden önermelerdir. Zira, bunlar a priori'dir, yani deneyden gelmezler; sezgi ile ya da kanıtlama yöntemiyle elde edilirler. O halde, aritmetik, cebir ve geometri gibi, “*relation of ideas*” grubuna giren, fikir bağlantılarıyla uğraşan bilimlere bize kesin bilgi sağlarlar. Acaba aynı şeyi, “*matters of fact and existence*” grubuna giren, yani olgularla uğraşan doğa bilimleri için de söyleyebilir miyiz? Olgulara ilişkin şeyler, olumsuzdur; aksini söylemek bizi çelişkiye düşürmez. Bu hususta yapılacak bir araştırma, bize, olgulara ilişkin bilgimizin hiçbir zaman matematikte olduğu gibi kesinlik taşımayacağını gösterecektir. Örneğin, “*yarın güneş doğmayacaktır*” önermesi, “*yarın güneş doğacaktır*” önermesi kadar akıl tarafından anlaşılabilir bir önermedir; başka deyişle bu önermeler birbirinin karşısı olsa bile, çelişigi değildir, dolayısıyla yanlışlığı mantıkça kanıtlanamaz. Öyleyse, olgulardan çıkarılan ve kanıtlanamayan yani çıkarımsal olmayan bilgilerimiz, kesin değil, olumsuzdur; yani olması kuvvetle muhtemeldir, ama olmayabilir de. Bunun için mantıksal bir zorunluluk yoktur. Bunlar varlığa ilişkindir ve a posterioridir; gözlem ve deneye¹ dayanarak elde edilirler.

Esasında, olgulara ilişkin bilgimiz, her ne kadar gözlem ve deneyle elde edilmiş olsa da, Hume'a göre, zihinsel alışkanlıkların ürünüdür. O, bu konuda şunları söyler: “Öyle bir kimse düşünelim ki, en güçlü akıl ve düşünme yetileriyle donatılmış olarak bu dünyaya birdenbire gelmiş olsun. Gerçekten, nesnelere sürekli olarak ardarda gelişini ve birbirini izleyen olayları hemen gözleyecektir; ancak bundan öte bir şey bulamayacaktır. O halde, her ‘a olayı’ndan sonra bir ‘b olayı’nın gelmesi, bize, bu iki olay arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu göstermez. Bu, zihinsel bir alışkanlıktan ibarettir. Belirli bir durumda, sadece bir olay, bir başkasından önce geliyor diye birinin neden ötekini sonuç olduğu fikrine kapılmak akla uygun bir şey değildir. Bunların bir araya gelmeleri rastgele ve gelişleri güzel olabilir.” (Hume, 1975: 36).

Aslında, tesadüfü reddeden Hume, bu konuda kendisiyle çelişmekle birlikte, şunları söyler: “Dünyada tesadüf diye bir şey olmadığı halde, herhangi bir olayın hakiki sebebi üzerindeki bilgisizliğimiz, idrakimiz üzerinde aynı etkiyi yapıp, aynı çeşitten bir inanç veya görüş meydana getirir” (Hume, 1964: 47).

¹ Gerçi, Hume, doğrudan doğruya gözlem ve deney yoluyla elde ettiğimiz bilgilerin kesinliğinden şüphe etmez ama, tek tek olguların bilgisiyle bir bilim kurulamayacağına da inandığı için, aynı türden olgular arasında **evrensel ve değişmez bağlantıların** nasıl bir temele dayandığını, bu temelin sağlam olup olmadığını araştırmak gerektiğini de söyler.

O halde, Hume'a göre, "a, b'nin nedenidir" demek, "a şimdiye kadar hep b ile birlikte görülmüştür" demektir. Biz, bu "hep birlikte olmak"tan fazlasını bilemeyiz; yani bu birlikte oluşun sebebine nüfuz edemeyiz. Ona göre, bu, bir alışkanlıktır. Bu alışkanlık da psikolojik bir olaydır. Biz geçmişte a'nın hep b ile birlikte ortaya çıktığını görmüştüzdür. Onun için a'nın her yeni izlenimi bizde b fikrini uyandırır. Bu şekilde her a'yı algıladığımızda, b'nin de onunla birlikte ortaya çıkacağını sanırız; buna inanırız. Öyleyse, b'ye inancımız aslında şartlandırılmış bir refleksten başka bir şey değildir. Demek ki, bizim, nesnelere arasında varlığını kabul ettiğimiz zorunlu bağ, aslında bu nesnelere arasındaki fikirleri arasındaki psikolojik bir bağdan ibarettir. Esasında biz, hiçbir zaman a'nın b'yi doğurduğunu görmemiştir, görmemize de imkân yoktur. Bizim gördüğümüz, sadece a'nın b ile birlikte ortaya çıktığıdır. Öyleyse "*nedensellik bağı*" diye bir şey yoktur; ancak bizde böyle bir bağ olduğu *inancı* vardır. Bu *inanç* da bir *alışkanlık*, hem de kötü bir alışkanlık eseridir. Felsefesinde özel bir yer verdiği teknik terimlerden biri olan "inanç" hakkında Hume şunları söyler: "...öyleyse derim ki, inanç bir objenin – hayalgücünün hiçbir zaman ulaşamayacağı – daha renkli, canlı, güçlü, sağlam, dengeli bir şekilde kavranmasıdır...Felsefede de inancın zihinde duyulan ve yargıgücünün idealarını hayalgücünün yapıntılarından ayıran bir şey olduğunu ileri sürmekten öteye gidemeyiz. İnanç, bu idealara daha çok ağırlık verir ve onları daha etkili kılar; daha önemli görülmelerini, zihinde güçlenmelerini sağlar ve onları eylemlerimizin yönetici ilkesi yapar. Açıkta ki, inanç, ideaların belirli iç yapı ya da sırasına değil, kavranılma tarzlarına ve zihin tarafından duyulmalarına bağlıdır. İtiraf edeyim ki, bu duyulma ve kavranılma tarzını tam olarak açıklamak imkânsızdır. Bunun hakiki ve uygun adı inançtır; bu da herkesin gündelik hayatta yeterince anladığı bir terimdir." (Hume, 1975: 62). "Öyleyse, olguya ait bir şeye veya gerçek bir varlığa olan inanç, sadece bir objeden ve bu obje ile diğer herhangi bir obje arasındaki alışılmış bağlantıdan kaynaklanır... Yani, bizde, olayların şöyle ya da böyle olacağına dair bir "inanç" vardır. Çünkü inanç, fikirlerimize biraz daha kuvvet ve canlılık verir." (Hume, 1964: 50; 396). "Gerçi bu inanç, bizdeki bu fikrin varlığını açıklamaya yeter ama onun gerçekten varolan bir bağlantı ya da zorunlu bir bağlantı olduğunu göstermeye yetmez" (Batuhan, 1959: 128).

Bu husustaki fikrini Hume, şu sözlerle dile getirir: "Öyleyse, zorunluluk ve nedensellik ideamız tümüyle doğanın işlemlerinde gözlemlenen bir örneklikten çıkmaz; burada benzer nesnelere sürekli olarak birarada bulunurlar ve alışkanlık, zihinsel bir objenin ortaya çıkmasından öbürünü çıkarsamayı belirler. Benzer nesnelere sürekli biraradalığı ve dolayısıyla birinden diğerinin çıkarsanması ötesinde, hiçbir zorunluluk ya da bağlantı kavramımız yoktur." (Hume, 1975: 67).

“Hume neden-sonuç arasındaki bağı zorunlu olmadığını, alışkanlıktan dolayı öyle göründüğünü söylemekle, yani inkâr etmekle ve temellendirememekle esasında, problemi askıda bırakmış ve her şeyi, hiç istemediği halde adetâ Tanrısallaştırmıştır” (Yıldırım, Basılmamış Doktora Tezi: 27).

Bu kanaatını Hume, şu sözlerle pekiştirir: “...yine, aynı şekilde, ben, hareket halindeki bir cismin çarptığı herhangi bir duran cismin harekete geçtiğini bin defa gördüm. Bu, binbirinci defa da aynı olayın meydana geleceğini farz etme yeteneğini bana verir mi? Burada, mantıksal hiçbir zorunluluk yoktur. Bu, sadece alışkanlıktan ibarettir. Hiç bir insan, duran bir cismin hareket halindeki bir başka cismin çarpmasıyla harekete geçtiğini bir tek defa görerek başka bütün cisimlerin de benzer bir darbe ile hareket edeceğini çıkarsayamaz. O halde, deneyden doğan bütün çıkarımlar, akıl yürütmenin değil, alışkanlığın ürünleridir. Öyleyse, alışkanlık, insan hayatının yüce kılavuzudur. Deneyimimizi bize yararlı kılan ve gelecekte, geçmiş olaylar zincirine benzer olaylar beklememizi sağlayan yalnız başına bu ilkedir.” (Hume, 1975: 38-39).

Şu halde, Hume, neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını ileri sürerek, bunu bizdeki alışkanlığa bağlarken, insanların alışkanlıklarından dolayı aynı zamanda geleceğe de ümitle baktıklarını iddia etmektedir. O bu hususta şunları söyler: “Alışkanlık olmasaydı biz, duyular ve hafızada olanın ötesindeki olgulardan habersiz olurduk. Örneğin, boş bir adada herhangi bir âlet bulan bir kimse, “bu adada önceden insanlar yaşamıştır” sonucunu çıkarır. Aynı şekilde, boş bir kentte binalar gören birisi de, bunların, burada vaktiyle oturanlar tarafından yapıldığını düşünür; çıkarır. Eğer bu kimse, böyle bir durumla önceden karşılaşmamış olsaydı, bu şekilde düşünemez; böyle bir çıkarımda bulunamazdı. İşte, olgu alanındaki akıl yürütmelerimiz hep aynı tabiattadır. Kısacası biz, hafıza ve duyular için varolan herhangi bir olaydan hareket etmezsek, akıl yürütmelerimiz birer varsayımdan öteye geçemez.” (Hume, 1964: 24; 39).

Bilindiği üzere, doğa bilimleri, belli olaylar arasında, bazı evrensel ve değişmez bağlantılarla, doğa kanunlarını dile getiren genellemelerle çalışırlar. Örneğin “*madenler ısıyla genişir*” önermesi, bu türden bir genellemedir. Bu genelleme sayesinde, madenlerin belli bir özelliği üzerine her zaman için geçerli olan bir bilgi edinmiş oluruz. Bu bilgiye dayanarak gelecekle ilgili ‘ön-deyi’lerde (*prediction*) bulunabiliriz, nesnelere gelecekteki durumlarını önceden kestirebiliriz. Burada önemli olan mesele, böyle bir genellemeye nasıl varılabildiğidir.

Hume’a göre, böyle bir genellemeye, ne akılla ne de deneyle ulaşılabilir. Esasında, böyle bir genelleme, birbirinin tamamlayıcısı olan, *olaylar arasında bir nedensellik ilişkisi olduğu* inancı ile *bu ilişkinin her zaman aynı kalacağı* inancına dayanmaktadır. Bunlardan ilki, bizi

nedensellik problemine, diğeri **tümevarım** (*endüksiyon*) problemine götürür. Nedensellik ilişkisiyle ilgili bilgimiz, ne akla ne de deneye dayanır; Çünkü nedensellik ilişkisi, akılla kanıtlanamadığı gibi, deneyle de elde edilemez. Hume, insan aklına olan güvenini kaybetmişti ve bundan müthiş bir üzüntü duyuyordu. Bu yüzden, “bize, yalancı bir akıl ve hiçlik arasında bir seçim yapmaktan başka bir seçim hakkı kalmadı” diyordu. Bundan dolayı, Bayle gibi, akılı bırakıp kör inançla yaşayamadı. Çünkü bu takdirde, beynini oyan bir soru, “*inançlar doğru mudur?*” sorusuyla karşı karşıya kalmaktaydı ve ne kadar açıklarsa açıklasın bu soru hep güncelliğini korumaktaydı. Bu nedenle, denilebilir ki, Hume, Bayle’in septisizmi tümüyle kabul edilip, çözüm tarzı tamamiyle reddedildiğinde, dünyanın korkunç boşluğunu ve anlamsızlığını, Aydınlanma devrinin trajedisini kavrayan ilk düşünür olmuştur (Popkin, 1970: 17).

Hume’dan asırlar önce, 11.yüzyılda, İslâm Dünyasında, Gazâli, neden-sonuç ilişkisinin zorunlu bir ilişki olmadığını vurgulamıştır. Şöyle ki: Ona göre, deney ve gözlem, ateşin daima yaktığına delâlet eder, fakat yanmanın ateş yüzünden olduğuna delâlet etmez. Gazâli’nin, neden-sonuç bağıntısını kurmakta deneyin de değerine dair vermiş olduğu bu hüküm, son derece önemli bir noktayı işaret etmektedir. O, bu suretle, bilimin temel kavramlarıyla ilgili bulunan ve ‘bilgi teorisi ve mantık’ yönünden çok önemli sonuçlara temas etmiştir. Doğa olaylarını birbirinden ayırıp, onlar hakkında hüküm verirken dayandığımız temel önerme, aynı şartlar altında, aynı nedenlerin zorunlu olarak, aynı sonuçları meydana getirecekleridir. Bu önermenin garantisi gözlem ve deney olamaz. Zira deney, neden-sonuç arasındaki bağıntıyı gösterir. Zorunluluğu ve sonucun nedenden dolayı meydana geldiğini göstermez. İşte, Gazâli, bu önemli noktayı, yani bütün bilgimizin dayanağı olan bu önermenin deneyle temellendirilemeyeceğini ileri sürmüş ve göstermiştir. Eğer, ateşin yakmasında bir zorunluluk olduğu iddia edilirse, bu iddia deneyle temellendirilemez; çünkü deney sadece ateşin yaktığına delâlet eder; zorunlulukla yaktığına delâlet etmez. Pamukla karşılaştığı her defada ateşin yakıp, pamuğun yanacağını beklemek alışkanlık gereğidir; yoksa bu olay, ateşin zorunlu olarak yaktığına, pamuğun da zorunlu olarak yandığına delâlet etmez. Ateşin yakmamasını düşünmek zihin için bir çelişki teşkil etmez. O halde, “*yakmayan ateş*” kavramı, tıpkı J. Jeans’in “*ateşe konulduğunda kaynayacak yere buz tutan su*” kavramında olduğu gibi, sadece alışkanlıklara aykırı bir kavram olup, zihni çelişkiye sürüklenmez. Gazâli’nin itiraz ve reddettiği şey, neden-sonuç arasındaki bağ değil, bu bağdaki *zorunluluk* iddiasıdır. O, ateşin zorunlu olarak yakacağına, yakmamasının imkânsız olduğuna delilin ne olduğunu sorar. Çünkü ona göre, meselenin bütün odak noktası burasıdır. Bunu Renan, Madkour, Quadri, Saliba ve De Boer gibi çeşitli müellifler de eserlerinde belirtmişler ve *neden-sonuç ilişkisini* zorunluluğa değil, *alışkanlığa* bağlamış olması bakımından Gazâli’nin Hume’dan önce geldiğini savunmuşlardır.

(Türker, 1956: 79-80). Bu da gösteriyor ki, felsefe tarihinde bir öncekinden etkilenmemiş ve bir sonrakini etkilememiş hiçbir filozof ya da görüş yoktur. O halde, problem şu sonuca varmaktadır: “Alevle hararet, karla soğuk gibi iki çeşit objenin daima beraber bulduklarına şahit olunduktan sonra, tekrar alev veya kar duyulara arz edilirse, zihin, alışkanlıkla sıcaklık veya soğukluk ümit ederek çıkarımını yapar.” (Yıldırım, basılmamış doktora tezi: 17).

Nedensellik ilişkisi, akılla kanıtlanamadığına, deneyle de elde edilemediğine göre, bilimin dayandığı nedensellik kanunlarını nasıl temellendirebiliriz? Yani ‘a’ ve ‘b’ olayları arasında bir nedensellik bağı varsa, bunun mantıkça temellendirilmesi nasıl olacaktır? Başka deyimle, endüksiyon ilkesi, acaba mantıksal (logic) bir temele dayanmakta mıdır? Biz, bildiği gibi, belli olaylar için her zaman her yerde geçerliliği olan bağlantılara, mantıksal genellemelere, (evrensel doğa kanunlarına) sınırlı ya da az sayıda gözlem ve deney verilerinden kalkarak endüksiyon yoluyla ulaşırız. Oysa, Hume, sınırlı ve az sayıda gözlem ve deney verilerinden nasıl ve ne hakla bu deneyleri hattâ, mümkün bütün deneyleri kuşatan evrensel bir genellemeye varabildiğimizi sorar, sorgular. Doğa kanunlarının genel geçerliliğine olan inanç ve güvenimizin kaynağı ve dayanağı nedir? Eğer bu inancımız gerçekten mantıksal bir zorunluluğa dayanıyorsa, doğa kanunlarının genel geçerliliğinden şüphe edilemez demektir. Eğer öyle değilse, onlara olan inancımız öteki inançlarımızdan pek de farklı olamaz.

Hume’a göre, doğa kanunlarına götüren endüktif, yani tümevarımsal çıkarım hiçbir zaman akıl ve mantıkla temellendirilemez. Çünkü bu çıkarım, a priori önermelere sahip analitik bir çıkarım değildir. Yani biz, çelişkiye düşmeden pekâlâ bu çıkarımın karşıtını da düşünebiliriz. Örneğin, şimdiye kadar gördüğümüz bütün kargaların kara olması, bundan sonra göreceğimiz herhangi bir karganın da kara olmasını gerektirmez ya da şimdiye kadar güneşin doğmuş olması, yarın da doğacağını gerektirmez. Bunun için mantıksal bir zorunluluk yoktur. Şu halde, geleceğin geçmişe benzediği inancı, hiçbir mantıksal kanıta dayanmaz; salt **alışkanlık** ürünüdür. Doğa kanunlarının dayandığı endüktif çıkarım, akılla temellendirilemediğine göre, acaba deneyle temellendirilebilir mi? Hume’a göre hayır, bu da bizi bir kısır döngüye götürür.

Bu durumda, zorunlu bir bağlantı, nedensel bir bağ idesi ya da düşüncesi, eğer doğrudan doğruya hiçbir zaman gözlemlenmiyorsa, acaba nereden gelmektedir? Hume’a göre bunun kaynağı ‘bilen süje’dir; yani, zihnimiz, bize, bu bağlantıyı sağlayan kaynaktır. O halde, zorunluluk, objelerde değil, zihinde bulunan bir şeydir. Oysa, Hume: “Zihin, son derece büyük bir hızla birbirini izleyen, sürekli bir akış ve hareket içinde olan farklı algılar demeti veya toplamından başka bir şey değildir. Zihni meydana getiren şey, sadece bu birbirini izleyen algılardır” der. (Hume,1964: 534).

Dolayısıyla algılardan müstakil bir 'ben'den bahsetmek mümkün değildir. "Zira, eğer 'ben' yoksa, zorunluluğu 'ben'e yüklemek anlaşılır bir şey değildir. O halde, zorunluluk zihinde değildir. Eğer, zorunluluğun zihinden kaynaklandığı ileri sürülürse, o zaman algılardan müstakil bir 'ben' fikrinin kabul edilmesi zorunlu olacaktır. Oysa bu, Hume'un görüşüne zıttır" (Yıldırım, Basılmamış Doktora Tezi: 26).

O, bu hususta aynen şunları söyler: "Herhangi bir objeyle karşılaşan bir kimse, objeyi ne kadar incelse incelesin, o anda, o objenin ne nedenlerini ne de sonuçlarını bilebilir. Hiçbir obje bize, duyularımıza arzettiği nitelikler yoluyla, ne kendisini meydana getiren, ne de kendisinin meydana getirdiği sonuçları hiçbir zaman ortaya koyamaz" (Hume, 1964: 25).

Sonuçta, Hume, "*matters of fact and existance*" la ilgili bütün usavurmalarımızın hiçbir mantıksal temeli olmadığını, bunların salt **alışkanlıktan** doğma bir inanca dayandıklarını gösterir.

Böylece, bu tesbitiyle Hume, ünlü Alman filozofu Kant'ı, yine Kant'ın kendi deyimiyle, doğmatik uykusundan uyandırmıştır. Şu halde, Hume'a göre, olgulara ilişkin bir yargının her zaman zıddı düşünülebilir. Çünkü her olgu önermesi, bir olasılığı bildirir. Ona göre, biz, bir objenin varlığından bir başka objenin varlığını çıkarırsanız. Şöyle ki: "Bir olay bir başkasını izler ama, hiç bir zaman biz, aralarında herhangi bir bağ gözleyemeyiz. Olaylar hiçbir zaman bağlı değil, sadece birarada görünürler. Bir kimse, darbe ile hareket iletilmesini, söz gelişi, iki bilardo topunun çarpışmasını ilk defa gördüğünde, olaylardan birinin ötekine bağlı olduğunu ileri süremez; sadece öteki ile birarada olduğunu söyleyebilir. Bu türden birkaç örnek gözledikten sonra, artık bunların bağlı oldukları kanısına varır. Çünkü hayalgücünde artık bu olayların bağlı olduklarını duymaktadır ve birinin ortaya çıkmasıyla rahatlıkla ötekinin de var olacağını önceden söyleyebilir. Öyleyse, bir objenin bir başkasına bağlı olduğunu söylediğimiz zaman, sadece bunların düşüncemizde bir bağlantı kazandıklarını ve birbirlerinin var oluşlarının ispatı olmadığını sağlayan bu çıkarıma yol açtıklarını kastederiz. Bu işlem, mantıksal bir işlem yani bir akilyürütme değil, sadece psikolojik bir alışkanlıktır." (Hume, 1975: 62-63).

O bakımdan, Hume'a göre, tümevarımın temeli mantık (logic) değil, psikolojidir. Hume, yukarıda adı geçen eserinde, ideler (fikirler) arasında "**benzerlik**", "**bitişiklik**" ve "**neden-sonuç**" olmak üzere üç türlü bağlantı ilkesinin bulunduğundan söz eder. O, neden-sonuç arasındaki bağlantının zorunlu olmadığını ifade ederken, esasında göz önünde tuttuğu şey, bu bağlantının mahiyetinin bilinemeyeceğidir. Çünkü "...bütün tabiatta bizce idrâk edilmeye elverişli tek bir bağlantı hali bile görülüyor. Olayların biri, ötekinin ardından geliyor. Fakat biz, bunlar arasındaki hiçbir bağı asla göremiyoruz. Bunlar, bitişik, ardarda ve sürekli birlikte gibi görünüyorlar; fakat hiçbir zaman bağlantılı görünmüyorlar. Biz, dış duyumuza veya iç

duyumuza asla görünmemiş olan herhangi bir şey üzerinde hiçbir fikre sahip değiliz.” Der. (Hume, 1964: 61).

Ona göre, iyice bilmemiz gereken objeler arası bir ilişki varsa, bu, ancak neden-sonuç ilişkisidir. Çünkü “olguya ait bir şeyle ilgili bütün akıl yürütmeler, neden-sonuç ilişkisi üzerine kurulu görünürler.” (Hume, 1964: 24).

Demek ki, ‘*olgu sorunları ve varlık*’ hakkındaki bütün akıl yürütmelerimiz bu ilişki üzerine kuruludur. Sadece neden-sonuç ilişkisi sayesinde, bellek ve duyuların o andaki tanıklığından uzakta kalan objeler hakkında herhangi bir güvene ulaşırız. Ona göre, neden-sonuç, nesnelere tanınan veya çıkarım yoluyla ulaşılan herhangi bir özelliğine işaret etmez.

Onun deyişiyle, neden-sonuç ilişkisinde gördüğümüz şey, esasında, mekânda bitişiklik, zamanda ardardalık ve sürekli birliktelikten başkası değildir. O halde, nedensellik ilişkisi, fikirlerin bağlantısına ya da çağrışıma dayanır. Şöyle ki: b'nin sık sık a'dan sonra ortaya çıkması ve a'sız var olmaması, bizde a ile b arasındaki ilişkinin hep sürüp gideceği inancını yerleştirir. Buna göre, ne zaman a idesi ortaya çıksa, zihin b idesine geçiş yapar. Hume'a göre, a idesinden b idesine veya a izleniminden b izlenimine ilişkin inanca geçmek zorunda olduğumuz duygusu bizde “**zorunlu bağ**” fikrinin de kaynağını oluşturur. Böylece, a'nın mevcut izlenimi ile bağlantılı olan b'nin canlı idesi, b'ye ilişkin inancın ortaya çıkmasını sağlar. Örneğin; havanın kapaması, yağmurun yağacağı inancını verir.

Hume'a göre, a'nın b'ye neden olduğuna, a ile b arasında zorunlu bir bağ bulunduğuna inanmak, sadece, zihinlerimizin, deneyim ya da tecrübemizde a ve b'nin sabit bir biçimde birbirine bağlandığını gördükten sonra, a ile karşılaşınca onun b tarafından izleneceğini bekleyecek, veya b ile karşılaşınca a'nın ondan önce gelmiş olduğunu varsayacak şekilde kurulmuş olduğu anlamına gelir. Çünkü ona göre, biz, bu düşüncenin kökenini ciddi olarak araştırdığımız zaman *nedensellik ilişkisinin* ne fiilen gözlemlediğimiz, ne de gelecekte gözlemleyebileceğimiz bir şey olduğunu görürüz. Esasında, biz, sadece a olayının b olayına neden olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, durumu yakından incelediğimiz zaman, fiilen gözlemlediğimiz şey, a olayının b olayı tarafından izlendiğidir. Yoksa, bunlar arasında nedensel bir bağın olduğu değildir. Bu nedenle, “*b olayı her zaman ve değişmez bir biçimde, a olayını izlediği için, a olayının b olayının nedeni olduğunu biliyoruz*” demek de durumu kurtarmaz. Gündüz her zaman ve değişmez bir biçimde geceyi, gece de her zaman ve değişmez bir biçimde gündüzü izler ama asla, biri, diğerinin nedeni değildir. Şu halde, biz, fikirler arasında bağlantı kurarız. Bir şeyi düşününce, ona bağlı olarak, başka bir şeyi de düşünürüz. Gözlemlediğimiz her şey, kendisinden ibaret olsa da, *değişmez birliktelik*, ya da hep *ardarda geliş*, nedensel bağlantıyla aynı şey değildir. Hume, bizim bunun bilincine varmamızı sağlayarak, aynı zamanda

kendisiyle ilgili genel kabul görmüş bir çözümün henüz bulunamadığı bir problemin de altını çizmektedir.

Doğanın düzenli olması, elbette ki, sadece *aynı nedenlerin hep aynı sonuçlara yol açması* anlamına gelmektedir. Bunun böyle olduğunu bildiğimiz hususu ise, tamamen Hume'un sorguladığı noktadır. Doğa, düzenli olduğu için, aynı nedenlerin sonuçlarının her zaman aynı olmaları gerektiğini söylemek, onların aynı sonuçlara yol açmaları gerektiğini söylemektir; ya da Hume, söylemek olduğunu savunur. Bu ise, bizi kesinlikle bir yere götürmez. Başka deyişle, nedensel bağlantıyı, doğanın düzenliliğine duyulan inançla açıklamak demek, kanıtlanmak durumunda olan noktayı doğrulanmış ya da kanıtlanmış kabul etmenin örtülü ya da farklı bir yoludur.

O halde, ona göre, bu hususta, örneğin, 'lastik topların geçmişte olduğu gibi gelecekte de sıçramaya devam edeceklerinin çok muhtemel olduğunu, geçmiş deneyimlerimize dayanarak savunmak' da, güçlüğü ortadan kaldırmayacak ya da bu konuda belli bir iyileşme sağlamaya yetmeyecektir. Zira, ona göre, ihtimaliyet yargıları, her zaman düzenliliklere duyduğumuz inançla temellenir. Nitekim, ölümcül bir hastalığa yakalanmış bir kimsenin, yaklaşık bir yıl içinde öleceğini söylememizin, yani, böyle bir yargıya varmamızın nedeni, geçmişte, aynı hastalığa yakalanmış insanların, genellikle kısa bir süre içinde öldüklerini gözlemlemiş olmamızdır. Bununla birlikte, Hume'a göre, hastalıkla ilgili ölüm oranı, gelecekte pekâlâ da değişebilir. Geçmiş deneyimimiz, gelecekteki yargılarımıza temel teşkil edemez; bu tür ölümlerin gelecekte de devam etmesinin muhtemel olduğunu ispatlayamaz. Çünkü Hume'un bakış açısından, yeni bir tıbbî keşif bu ölümleri tümüyle ihtimal dışı bırakabilir.

Şu halde, onun gerçekten yapmaya çalıştığı şey, gerçekliğe, deneyimin olgularına karşı kökten bir biçimde yeni olan bir saygı telkin etmek ve dünya ile ilgili, deneyimin olgularına dayanmayan her tür konuşmanın önüne geçmektir. Bu amaçla, o, tamamen zihnin yapısını araştırmanın, laboratuvar deneyine bağlı olmayan yeni birtakım yolları bulunduğunu göstermiş, bu yüzden de, fenomenolojinin kurucusu Husserl tarafından takdir edilmiştir. Esasında, onun bıkıp usanmadan ortadan kaldırmaya çalıştığı bir yanılsama vardır; o da bizim kendilerine açıklıkla inandığımız şeylerden büyük bir çoğunluğunun doğruluğunu kanıtlayabileceğimiz yanılsamasıdır. Bu nedenle, o, büyük metafizik sistemler kurma düşüncesine de şiddetle karşı çıkar. "Eğer güneşin yarın doğacağından bile, tümüyle emin olamıyorsak, bir bütün olarak evren ve onun kökeniyle ilgili doğruları nasıl olur da ispatlayabiliriz?" (Magee, 2001: 154-155).

"Neden-sonuç" bağlantısı, esasında, Hume'a göre, bir "bitişiklik" bağlantısıdır. O bu hususta şunları söyler: "Bir portreyi görünce, aklımıza, hemen o portrenin ait olduğu kişi gelir. Çünkü zihnimiz, o kişi ile portresi

arasında bir benzerlik kurar. Bir evin salonundan söz edince, diğer odalarından da söz etme imkânı doğduğunu görürüz. Bir insanın trafik kazasında yaralandığını görünce, aklımıza hemen onun acı çektiği gelir. Yaralanma neden, acı çekme ise, sonuçtur. Sonuç, zaten nedenden tamamen başkadır ve bundan ötürü de biri ötekinin bilgisinden a priori olarak çıkarılamaz” (Hume, 1964: 378).

Ona göre, akıl, deneyin yardımı olmadan ‘gerçek varlık ve olguya ait şeyler’ hakkında hiçbir sonuç elde edemez. “Burada da, bize “bitişiklik” ve “ardarda geliş” kavramları yardımcı olur. Çünkü iki objenin ardarda geliş zaman bakımından önem taşımaktadır. Eğer, böyle bir öncelik-sonralık söz konusu değilse, o zaman nedenin neye göre neden, sonucun ise neye göre sonuç olduğunu bilemeyiz” (Hume, 1964: 27; Yıldırım, Basılmamış Doktora Tezi, 13).

Hume’a göre, bir ide kendisini iki yolla ortaya koyar: Birinci yolda izlenimimizi tekrar etmemizi sağlayan güç bellektir; hafızadır. İkinci yolda ise, yetkin bir idenin oluşmasını sağlayan güç, hayalgücüdür. Bellek ile hayalgücü arasında önemli bir fark vardır. Bellek özgün izlenimleri hiçbir değişikliğe uğratmadan düzenlemeye çalışır. Oysa hayalgücü, kendi idelerine istediği biçimi vermekte ve onları istediği ilişki içine yerleştirmekte özgürdür. Bu konuda, Hume şunları söyler: “İnsanın hayalgücünden daha özgür bir şeyi yoktur. Hayalgücünün, bütün ideler üzerinde egemenliği vardır ve onları her türlü tarzda birleştirebilir, karıştırabilir ve değiştirebilir...” (Hume, 1975: 40-42).

Hakikaten, hayalgücü herhangi bir dış kontrolün baskısı altında değildir. Bu nedenle, en özgür olduğumuz an, hayâl kurduğumuz andır. Belleğin ve hayalgücünün ideleri, her zaman açık-seçik olarak ayrılamazlar. Bellek idesi, bazan gücünü ve canlılığını o derece yitirir ki, onu hayalgücünün idesi zannedebiliriz; ya da tersi olur, yani hayalgücünün idesi, bazan o kadar güçlü ve canlı olur ki, onu belleğin idesi zannedebiliriz. İşte bu, hatânın bir başka türüdür. Ona göre, hatânın bir diğer türü de, izlenimlerle ideleri karıştırmaktan kaynaklanır.

Algıları (*perceptions*), izlenimler (*impressions*) ve fikirler (*ideas*) olmak üzere ikiye ayıran Hume, izlenimlerden duyu organlarıyla aldığımız duyular ve duyguları; idelerden ise, dışardaki objelerin zihinde bıraktıkları izleri kastetmiştir. Şöyle ki: “İzlenim terimi ile kastettiğim, daha canlı algılarımızın hepsidir; yani işittiğimiz, gördüğümüz, hissettiğimiz, sevdiğimiz veya nefret ettiğimiz, arzuladığımız veya istediğimiz andaki algılardır. İzlenimler, daha az canlı algılar olan yukarıdaki duyular üzerinde düşündüğümüz zaman farkına vardığımız idealardan ayrılırlar.” (Hume, 1975: 14).

Locke'un deyimiyle söyleyecek olursak, Hume'un "izlenimler" dediği şey, hem dış hem de iç deneyle edindiklerimizdir. Hume, izlenimleri de 'şiddetli' ve 'sakin' olmak üzere iki grupta toplamıştır. Ona göre, 'şiddetli izlenimler' tutkular, 'sakin izlenimler' ise, estetik ve moral duygulardır. İdeler ise, izlenimlerin ya da canlı algıların sönük birer kopyalarıdır. Ona göre, kuvvetini, canlılığını kaybetmiş her algı, daha şiddetli bir algının zayıflamasıdır. Böyle olmakla birlikte, bütün idelerin temelinde izlenimler vardır. Şöyle ki; ona göre, incelediğimiz her idenin kendisinden önce gelen ve kendisine benzer bir izlenim ya da duygudan kopya edildiğini görürüz. Herhangi bir izlenim bulamadığımız yerde, emin olabiliriz ki, hiç bir ide de yoktur. Bu durumda, kör bir kimsenin renkler hakkında, sağır bir kimsenin de sesler hakkında hiçbir fikri olamayacağı açıktır. Ancak, Hume, bazen buna aykırı durumların da olduğunu belirtmeden geçemez ve şu örneği verir: "Örneğin, mavi rengin bir tonu hariç, diğer tonlarını görmüş olan birisinin önüne, bilmediği ton dışında diğer bütün tonlarını en koyusundan en açığına doğru sıralayarak koyalım. Açıktır ki, bu kimse, sıralamada bilmediği halde, atlanan tonun yerini sezecek ve hayalgücüsüyle, hiçbir zaman görmediği o tonu sıralamadaki yerine koyacaktır." (Hume, 1964:16). Demek ki, basit fikirler, bazan izlenimlerin karşılığı olmayabilir. Esasında, Hume'a göre, bu, bir istisnadır. Bu nedenle kaideyi bozmaz.

"Bütün ideler, özellikle soyut olanları kendiliklerinden soluk ve belirsizdirler. Zihnin, bunlar üzerinde çok zayıf bir egemenliği vardır. Bunlar başka benzer idelerle karıştırılmaya yatkındırlar. Oysa, izlenimlerin hepsi, yani iç ya da dış deneyle edindiklerimizin hepsi güçlü ve canlıdır; aralarındaki sınırlar daha kesin bir şekilde belirlidir. Bunlarla ilgili hatâ ya da yanlışlığa düşmek de kolay değildir. Daha önceki bir duyumun ya da algının ürünü olmayan izlenimler, aynı zamanda doğuştandır; yani, özgündür, başka bir düşünce sürecinin kopyası değildir. Bütün ideler ise, sonradan değildir." (Hume, 1964: 16-17).

Şu halde, düşüncelerimiz, ya da izlenimlerimiz dış ya da iç duyularımızın eseridir. Bütün idelerimizin izlenimlerimizin kopyalarından başka bir şey olmaması veya başka deyimle, daha önce ya dış ya da iç duyularımızla duymadığımız bir şeyi düşünmemizin imkânsız olması, Hume'a göre, pek de fazla tartışma açacak bir mesele gibi görünmemektedir. İzlenimlerimizin ortaya çıkış tarzları ise, ona göre, zaman ve mekândır. Zaman işitsel, mekân ise görsel izlenimlerin ortaya çıkış tarzlarının adıdır. Kant ise, zaman ve mekânı, duyarlılığın a priori formları olarak adlandıracaktır.

Öyle anlaşılıyor ki, Hume'un bilgi kuramının anahtar terimi, "izlenim", yani "doğrudan algı" dır ve o, bunu bilginin temelini koyar. Ona göre bilgi, süje, duyular aracılığıyla, doğrudan doğruya objeyle karşı karşıya geldiği esnada oluşur. Bilgi, duyulara dayanan algının toplamı olarak anlaşılınca,

yani duyuların içermediği hiçbir şeyin, zihinde bulunmadığı söylenilince, bilgi edinme sürecinde, zihnin fonksiyonu ister istemez sınırlandırılmış olur. Duyu verilerinin hakikati yansıttıkları ise, tıpkı Platon'un *Theaitetos* diyalogunda ortaya atıldıktan sonra, tartışmaların sonucunda derhal terk edilmiş olan bir iddia gibi, doğrudan doğruya algılara başvurularak ispatlanır ki, bu da hiç güvenilir değildir. Çünkü duyularla bize gelen duyular belirsizdirler; onların değişmeyen, aynı kalan bir ölçüleri yoktur. Algılar ve duyu verileri daima duyu organlarına bağlıdır; dolayısıyla görelidir. Pek çok duyu aldanmaları ile karşılaşılır ve böylesine yanıltıcı olabilen duyuların ise kesin bilginin kaynağı olmasına imkân yoktur.

Şu halde, Hume'un ampirik bilgi öğretisi sonuna kadar götürüldüğünde, kesin bilgi adına sadece matematik bilgilerin kaldığı görülür. Oysa, bu bilgiler de bize dış dünya hakkında hiç bir şey öğretmezler. Buna karşılık, doğa bilimleri, mantıksal bir temeli olmayan bir ilkeye, endüksiyon ilkesine dayandıkları için, bize sağladıkları bilgiler, matematik kesinlik anlamında “doğru” değil, ancak “olası”dır. Hume'a göre, olası bilgi, kesinlikten yoksun olduğu için, bilgi adına lâıyk değildir. O, ancak “kanı”, “sani”, “inanç” gibi duyusal bir şey olabilir. Doğru bilgiyle yanlış ya da boş bilgileri birbirinden ayıran Hume'a göre, matematik bilgiler ve doğa bilimlerinin metotlarıyla yani gözlem ve deneyle kazanılan bilgiler olmak üzere iki çeşit doğru bilgi vardır. Bunların dışında kalan bütün bilgiler, salt görünüşte bilgidirler. Biraz incelenince safsata, kuruntu, boş laf ve yanıltmadan başka bir şey olmadıkları ortaya çıkar. Örneğin, Teoloji (Tanrıbilim) ve Metafizik bu türdendir. Böylece, Hume, klasik fiziğe de şiddetli bir darbe indirmiş olmaktadır. Çünkü, doğruluğundan hiçbir zaman şüphe edilemez ebedî bir hakikati dile getirmek iddiasında olan ve akıl ile doğa kanunları arasında tam bir benzerlik, neredeyse aynılık olduğuna inanan Newton'un evrensel çekim kanununa dayalı klasik fiziğe göre, biz olaylar arasındaki bağlantıları kesin matematik formüllerle dile getiririz. İşte, Hume, bu naif inancı temelinden sarsmış, olaylar dünyasının değişmeye ve tesadüfe maruz bulunması yüzünden, hiçbir zaman olaylarla ilgili bilgilerimizin matematik kesinliğe ulaşamayacağını göstermiştir. Yani, ona göre, olaylar dünyasında mantık ve matematiğin kanunları değil, olasılığın kanunları hakimdir. Olası şeylerin bilgisi, olsa olsa olumsal olabilir, kesin olamaz. Kant, daha sonra, ilk büyük eseri olan “*Salt Aklın Kritiği*”nde bir yandan Hume'un yıktığı doğa biliminin temellerini yeniden oluşturmak üzere bütün enerjisini sarfedecek, öte yandan klasik metafiziğe son darbeyi indirecektir. Gerçi, gündelik, pratik amaçlarımıza erişmek için bu tür bilgi yeterlidir ama, bu tür bilgi, “bilim”in temeli olamaz.

Şu halde, Hume'a göre, bilgimizin biricik kaynağı, “duyular” olduğuna göre, gerek *Tanrıbilim (Teoloji)* gerekse metafizik, her türlü gerçek temelden yoksun olup, insan aklının birtakım uyduruklarına ve yanıltmalarına

dayanırlar. “Tanrı”, “Töz”, “Ruhun Ölmezliği”, “Özgürlük” gibi fikirler bu türden uydurma fikirlere. Bu nedenle, Hume’a göre, böyle bilgilerle yüklü ne kadar kitap varsa, kısacası, metafizik kitaplarının hepsi ateşe atılmalıdır. Hume bu hususta şunları söyler: “Elimize, söz gelişi, bir metafizik kitabı aldığımızda, soralım: İçinde nicelik ve sayı üzerine soyut akıl yürütmeler mi var? Yok. Peki, olgu sorunları ve varlık üzerine deneysel akıl yürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe; çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olamaz.” (Hume, 1975: 135).

Hatırlanacak olursa, daha önce Berkeley de duyu verilerinin ötesinde, algılarımızdan bağımsız olarak bir nesnenin, bir maddenin olamayacağını, bunun ancak dış duyumların bir bileşiminden başka bir şey olmadığını söylemişti. Bir maddî dış gerçekliğin var olmadığı görüşü genellikle idealizmle birleştirilir. Sadece ideler vardır. Eğer dış dünyaya ilişkin bütün bilgimiz görünüşte ‘zihinde’ olan duyumlardan geliyorsa, ‘oradaki’ bir şeyin duyumlarımıza tekâbü ettiğini nasıl bilebiliriz? İşte bu nedenle şüpheli idealistler, bizim, dış dünyanın var oluşu ya da doğasının kesin bilgisine sahip olamayacağımızı öne sürerler; onlara göre, biz, sadece, duyumlarımızın bilgisine sahip olabiliriz. Berkeley gibi dogmatik idealistler ise, maddî gerçeklik düşüncesinin tutarsızlığını ve dayanaksızlığını belirterek, gerçekliğin özü bakımından zihinsel olduğunun bilinebileceğini ifade ederler; ve böylece bir adım daha atmış olurlar. Hume, tıpkı Descartes gibi, zaman ve mekân içinde, insan zihninden bağımsız olarak var olan maddî nesnelere dünyası olduğundan, bu maddî nesnelere hareketlerinin nedensel bir karşılıklı etkileşim içinde bulunduğundan, bizim duyumlar yoluyla bu nesnelere temsil ya da tasarımlarına sahip olduğumuzdan ve bizdeki bu temsillerin, her şey bir yana, çevremizdeki dünyanın az ya da çok güvenilir bir resmini verdiğinden şüphe etmez. O, bunlardan herhangi birinin rasyonel olarak kanıtlanabileceğine inanmaz. Örneğin, biz ona göre, zaman ve mekân içinde, maddî nesnelere dünyasının insan zihninden bağımsız olarak var olduğunu kanıtlayamayız. Bununla birlikte, bir şekilde yaşamak durumundaysak eğer, onun var olduğunu kabul etmemiz gerekir. Başka deyişle, Hume, dünyanın değil de aklın nasıl olduğunu göstermekte ve aklın iddialarından birçoğunun tümüyle yanlış olduğunu kanıtlamaya çalışmaktaydı. (Magee, 2001:156).

Hemen belirtelim ki, Hume gibi bilgimizin deneyden ileri geldiğini ileri süren bütün ampirist filozofların esasında içinden çıkamadıkları büyük bir güçlük vardır. O da “insanlık”, “üçgen”, “ağaç”...vs. gibi soyut kavramları açıklamadaki güçlükleridir. Hume’a göre de, sadece tikeller algılanır ve yalnız onlar ideleştirilebilir. Başka deyişle, hiçbir soyut fikrin gerçek varlığı olamaz. Çünkü soyutun izlenimi yoktur. Biz, ancak tek tek üçgenlerin idesine sahibiz. Genel bir üçgen yok ki, ona ait zihnimize soyut bir fikir bulunsun. Buna rağmen, Hume, genel (*soyut*) fikirler diye adlandırdığımız

idelerin evrenselmiş gibi işlev gördüklerini, ama uygulamada bu tür soyut varlıkların olmadığını vurgular. Şöyle ki: “ Ne ikizkenar, ne çeşit kenar ne de belirli bir kenar uzunluğu ile orantısı olan genel bir üçgen düşünmeğe çalışın. Soyut ve genel ideler konusundaki bütün skolastik kavramların saçmalığını hemen göreceksiniz.” (Hume, 1975: 127).

Burada, Hume'un “*genel fikirlere karşılık gelen genel izlenimlerin bulunmadığı*” sonucuna varması son derece doğaldır. Ama, onun ve Berkeley'in temel güçlüğü şudur: “Sadece tek tek insanları, üçgenleri ve ağaçları algılayabildiğimize göre, genel bir fikri söylerken kendisine benzeyen bir tek ideyi kastetmekten başka çaremiz yoksa, o zaman “*bütün*”, “*her biri*”, “*hiçbiri*”, “*bazısı*”, “*çeşit*”, “*tür*”...vb. gibi terimleri nasıl açıklarız?” Hatırlanacağı üzere, bu hususta Locke, bütün teklerin ortak yönlerini temsil eden ve her teke özgü olanı dışarıda tutan bir soyutlama gücüne sahip olduğumuzu öne sürüyor, Berkeley ise, onun bu görüşünü tamamen reddediyordu. Çünkü Berkeley'e göre, eğer tek tek insanlara özgü özellikleri dışarda tutarsanız, zihinde genel bir insan idesi kalmazdı. Berkeley'in demek istediği şey, bizde idesi olan şeyin tikel olduğudur. Bir renk tonuna bakarken, onun diğer tonlarını da zihinde canlandıramayız. Genel bir terimin karşılığı olan zihnimizdeki ide daima tikel ve özeldir. O halde, Berkeley'e göre, esasında bütün ideler tikelleştirilmiş tasarımlardır.

John Locke, George Berkeley ve David Hume gibi ampiristler, insan bilgisinin tümünün son çözümlemede deneye -dış dünyaya ilişkin izlenimlerimize ya da duyumlara veya gözlemlere- dayandığını ileri sürerler. Onlara göre, bilgimiz, doğuştan düşüncelere dayanmaz. Dünyaya geldiğimizde zihnimiz ‘*boş bir levha*’ veya ‘*tabula rasa*’dır. Oysa, hatırlanacağı üzere, Sokrates, Platon ve Descartes gibi rasyonalistler, bilgiye deneyden önce ve ondan bağımsız (a priori) olarak ulaşabileceğimizi savunurlar. Onlara göre, hiçbir sayıda gözlem bizi asla 2+2'nin 5 ettiğine inandıramaz. Rasyonalistlerle Ampiristler arasındaki tartışma için bkz. (Scruton, 1984: Bölüm I-II ve Aune,1970; ve West, 1998: 33). Kant ise, hem rasyonalizmi hem de ampirizmi birleştirme çabası içerisindedir. Çünkü o, her ikisinin de tek yanlı olduğuna inanır.

18. yüzyıl Alman Aydınlanmasının önde gelen filozofu Kant (1724-1804), bilindiği üzere, bilginin ne olduğu ve nasıl elde edildiği meselesini ele almış; onun, dolayısıyla, aklın sınırlarını araştırmış ve kritiğini yapmıştır. Kant'ın tanımına göre ‘Aydınlanma’, *olgunlaşma* ya da *bağımlılıktan kurtulma süreci* olup, kişinin kendi aklını, başkalarının rehberliği olmadan kullanmadığı çocukluktan çıkışıdır. Demek ki, Aydınlanma, Kant'a göre, insanın, kendi aklını kendi kullanabildiği bir dönemdir (Kant, 1983: 41; ve Goldmann, 1973: 4). İnsan aklında var olduğuna inandığı bilgi formlarını bulmaya çalışmış; bu yüzden felsefesine “*Transandantal Felsefe*” adını vermiştir. Kendisi, felsefesinin temel terimlerinden biri olan

“*Transandantal*” terimi hakkında şunları söylemiştir: “Ben, *transandantal bilgi* diye, yalnız objelerle değil, aynı zamanda objelerden elde edilen bilgi çeşitleriyle de uğraşan, bilginin, a priori yanını araştıran bir bilgiye diyorum.” (Kant, 1952: 20-21; ve Heimsoeth, 1967: 71). Kant’ın transandantal idealizmi özellikle analitik yaklaşımı benimsemiş filozoflar tarafından yanlış anlaşılmış idealizm veya fenomenalizmin bir versiyonu olarak görülmüştür. Oysa, onun transandantal idealizmi esasında, kendisinin **ampirik idealizm** adını verdiği görüşün bütün formlarını çürütmek için tasarlanmıştır. Kısacası, o, ‘fenomenal dünya’nın ya da ‘görünümler dünyası’nın- zaman mekân içindeki nedensellik bağıyla birbirine bağlı nesnelere maddî dünyasının- tecrübe edildiğini iddia eder. Biz dünyayı ‘kendinde var olduğu’ şekliyle bilemediğimiz gibi, ‘numenal dünyanın’ ‘kendinde şeylerinin’ fiilen bu şekilde organize edildiklerini de bilemeyiz. Biz, sadece, görünümler dünyasının bilgisine sahip olabiliriz. İçinde bulunduğumuz dünyanın gerçekte, tamamen görüldüğü gibi olduğunu varsayamayız. Ancak çok daha önemlisi, bu, bizim sadece zihinlerimizin içeriklerinin bilgisine sahip olabileceğimiz veya görünüşle gerçeklik arasındaki ayrımın bir temeli olmadığı anlamına gelmez. Eğer bu anlama gelseydi, Kant, hiç kuşkusuz solipsizme düşmüş bir solipsist olurdu. Esasında, Kant, “salt görünüş” ya da “yanılsama” ile “gerçeklik” arasında bir ayrım yapar. Söz konusu ayrımı, insan bilgisinin mümkün tek nesnesi olan “görünümler dünyası” nda yapar; ve ona göre biz, ‘gerçekliğin’ nesnel bilgisine erişebiliriz. Bu nedenle, kendi deyimiyle Kant, bir **ampirik realisttir**. Esasında, Kant’ın ‘görünüş’ le ‘gerçeklik’ arasındaki ‘transandantal’ ayrımı ile anlatmak istediği şey, farklı bir düzenle ilgilidir. Şöyle ki: “Transandantal düzeyde... ‘görünümler’ le ‘kendinde şeyler’ arasındaki ayrım, öncelikle şeyleri (yani ampirik nesnelere) ele almanın, biri insan duyarlılığının öznel koşullarıyla (zaman ve mekânla) ilişki içinde ve dolayısıyla ‘göründükleri’ şekilde, diğeri de, bu koşullardan bağımsız olarak ve dolayısıyla ‘kendilerinde oldukları’ şekilde olmak üzere, iki ayrı yoluna işaret eder.” (Allison, 1983: 7-8).

Kant, insan aklının ve bilgisinin sınırları konusunda, muhteşem denilebilecek yapıtlar kaleme almıştır. Neyi bilebileceğimizi “*Salt Aklın Kritiği*”nde, ne yapabileceğimizi “*Pratik Aklın Kritiği*”nde ve ne ümit edebileceğimizi, özellikle estetik alanda, yani güzele ve yüceye ilişkin alanda, nasıl yargıda bulunabileceğimizi “*Yargı Gücünün Kritiği*”nde incelemiştir.

Kant, üç bölümden oluşan “*Salt Aklın Kritiği*”nin *Transandantal Diyalektik* adını taşıyan ana bölümünde, aklın, metafizik alanda kullanılması imkanlarını araştırmıştır. Ona göre, metafizik, temelini, aklın varlık yapısında bulur. Metafizik soruların kaynağı *akıldır*. Bu sorular, ne geri çevrilebilir; ne de bilimsel olarak yanıtlanabilirler. Kant, salt aklın,

kendisinde taşıdığı bilginin açık ve kesinliğine, pratik akıl söz konusu olduğunda da, onun, ahlâka ilişkin buyruklarının yerine getirilmesindeki gerekliliğine inanmakla birlikte, bu soruları yanıtlamaya, teoriler kuran salt aklın gücünün yetmediği kanaatindedir. İşte, teorik aklın kritiğini yaptığı “*Salt Aklın Kritiği*”nde, Kant, bize bunu gösterecektir.

O halde, *Salt Aklın Kritiği*’nde, Kant’ın, bize göstermeye çalıştığı şey, insana, doğanın verdiği metafizik yapı ve bu yapı karşısında insan aklının aldığı tavidir. Bu eser, esasında, Kant’ın bir mektubunda yazdığı gibi, ‘*metafiziğin bir metafiziğidir.*’ Kant, bu eserinde, ilkin yargıları incelemiş, bunları, *analitik* ve *sentetik* olmak üzere ikiye ayırmış, *analitik yargıların*, karakterleri gereği hep *a priori*, *sentetik yargıların* ise, hem *a priori* hem *a posteriori* olduklarını belirtmiştir. Ona göre, “*cisimler yer kaplar*” yargısı gibi, analitik yargılar, yalnız kavramları ‘açıklayan’, kavramların, esasen tanımında saklı olanı aydınlatan, yani, yüklemi, konusundan fazla bilgi vermeyen yargılardır. Bu yargılardan, yeni bir şey öğrenemeyiz.; çünkü ‘yer kaplama’ zaten cismin tanımı içerisinde bulunmaktadır. Ona göre, bütün analitik yargılar, salt mantık ilkelerine göre yapılan kavram analizleridir. “*cisimler ağırdır*” yargısı gibi, sentetik yargılar ise, bilgimizi genişleten, yani, yüklemi konusundan fazla bilgi veren yargılardır. Bu tür yargılarda, kavramımızın dışına çıkıp onu başka kavramlarla birleştiririz; bağlantılar kurabiliriz. Deneyden gelen tüm yargıların sentetik yargılar olduğu açıktır. Bu yargılarda kavramlar, duyu verilerine, idrâklere dayanarak birbirlerine bağlanırlar. Ona göre, salt tanımlardan çıkarılmadıkları için matematik yargıların hepsi sentetiktir; ama, aynı zamanda, bu yargılar, deneyden elde edilmedikleri için *a priori*dir de. İşte, Kant’ı asıl ilgilendiren, matematikte bulduğu, bu *sentetik a priori* yargılardır.

Sentetik a priori yargı ne demektir? *Sentetik a priori* yargı, eldeki kavramın dışına çıkan, yani, sanki deneyden gelmişçesine bilgimizi genişleten (*sentetik*), ama deneyden gelmeyen (*a priori*) yargı demektir. Örneğin, “*doğru, iki nokta arasındaki en kısa yoldur*” yargısını sırf doğru kavramından türetemeyiz. Burada, yeni bir şey söylenmektedir. Bununla birlikte, bu yargının mutlak bir tümel geçerliliği vardır; yani bu, deney ile bozulabilecek bir yargı değildir. O halde, sadece sentetik değil, aynı zamanda *a priori*dir de. Ona göre, hakikî bilgiyi ancak bu tür yargılar verir; ve biz, bu tür yargıları, *sezgiyle* (*anschauung*) kavrarız. Kant, bu tür yargıların metafizikte de mümkün olup olmadığını araştırmıştır; çünkü Kant’ın dâvâsı, metafiziğin bir bilim olmasının mümkün olup olmadığını göstermektir. Acaba, metafizik bilim olarak mümkün müdür? Bu soruya yanıt verebilmek için ise, ilk olarak Kant, **sentetik a priori** yargıların nasıl mümkün olduğunu araştırmaya başlamıştır; çünkü ona göre, *bilgide kesinlik, ancak salt deney bilgisinin dışına çıkıp, bu gibi sentetik a priori yargıları kullanmaya hakkımız olduğu yerde olabilir.* Bu tür yargılar, bize, sadece duyarlığın ya da

sadece aklın sağladığı bilgilerden başka türlü bilgiler sağlar. Bu bilgiler, deneyden gelemmez; aksi halde onlara a priori diyemezdik. Bu bilgiler, deneyden bağımsızdır, ama, her türlü deneyin de temelidir; alt yapısıdır. Örneğin, sentetik a priori yargı olan “*her olayın bir nedeni vardır*” yargısı, deneyle temellendirilemez; onun için a prioridir. Ama, bu yargının, deney dünyasındaki her olay için geçerliği vardır; böylece deney dünyası düzenli bir bütün haline getirilmiş olur. Analitik filozoflara göre, Kant’ın felsefesinde çok büyük bir önemi olan sentetik a priori yargılar sınıfının sonuçta boş olduğu anlaşılır. Sadece analitik yargılar, ki bunlar son çözümlemede içeriksiz veya totolojik yargılardır, a priori olarak bilinebilirler (West, 1998: 39).

Kant’a göre, bu yargılar, salt akıldan, özellikle de onun *anlık (verstand; müdrıke)* denen yanından gelmektedir. Ona göre, metafiziğin bütün yargıları da, eğer o emin ve güvenilir bir bilgi olmak istiyorsa, sentetik a priori yargılar olmalıdır. Kant, bu tür yargıları, matematikten başka, salt doğa bilimlerinde de görmüş; ve nihayet, metafizikte de tesbit etmiştir. Fakat metafizikteki yargıların, sentetik a priori yargılar oldukları problematiktir; yoklanması gerekir. Ona göre, metafizikteki sentetik a priori yargıların kaynağı da salt akıl olmakla birlikte, onun *anlık (verstand)* denen yanı değil, *akıl (vernunft)* denen yanındır. Sezgimizle kavradığımız ve doğa bilimlerinde, matematikte ve metafizikte karşılaştığımız bu sentetik a priori yargıları Kant, “*Salt Aklın Kritiği*” adlı yapıtının “*Transandantal Estetik*”, “*Transandantal Analitik*” ve “*Transandantal Diyalektik*” bölümlerinde incelemiştir. (Heimsoeth, 1967: 75).

Transandantal Diyalektik’te Kant, transandantal açıdan realist olan kabullerin sonucu ortaya çıkan paradoksları tartışır. Bunlar, dünyayı kendinde varolan bir bütün olarak ilk bakışta makul ama son çözümlemede tutarsız bir duyuşal dünya anlayışı yoluyla kavramaya dönük kozmolojik teşebbüsleri içerir.²

Esasında, Kant’a göre, bilginin, *duyular* ve *akıl*; ya da *duyarlık (hassasiyet)* ve *anlık (verstand)* olmak üzere iki kaynağı vardır. Duyular, bilginin malzemesini, akıl ise, o malzemeyi birleştirecek olan şeyi sağlar. Ona göre, anlıkta birbirlerinden şekilce ayrı, içleri boş, on iki tane saf kavram; kategori bulunur. Bunlar, duyarlığın a priori formları olan *zaman* ve *mekândan* geçen verileri, ki Kant’ın deyimiyle, bunlar, artık birer görüdür; sezgidir, birleştirir ve biçimlendirirler. Anlık’ın bu boş kalıplarıyla kalıplanmış olan duyarlık ürünü sezgiler, onların verdikleri şekilleri alıp yargılara dönüşürler. Böylece, *duyarlık* ve *anlık*’ın birlikte çalışması sayesinde, bilgi ortaya çıkar. Kant bu düşüncesini, kavram ve kategorileri incelediği “*Salt Aklın Kritiği*” nin “*Transandantal Analitik*” bölümünde

² Kozmolojik argümanla ilgili olarak bkz. (Allison, 1983: III.Bölüm).

“görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür” sözleriyle dile getirmiştir. Şu halde, Kant’a göre, dış ve iç duyumlardan gelen malzemeyi bilgi şekline getiren, onlara bir anlam yükleyen zihindeki bu boş kalıplardır; kategorilerdir. Oysa, hatırlanacak olursa, Hume’a göre, bu boş kalıplar, yani kategoriler zihinde *a priori* olarak bulunmaz. Onlar, uzun bir deneme devresinde yerleşmiş ‘çağrışım’ların ürünüdür.

Böylece, Kant, “*Salt Aklın Kritiği*” adlı yapıtının birinci bölümünde, kategorilerin oluşum kaynağını öz-bilincin birliğinde bularak ve bundan dolayı da kategoriler aracılığıyla elde edilen bilginin kesinlikle ‘hiçbir nesnel anlam’ taşımayacağını, ayrıca, kategorilere yüklenen yani onların sahip oldukları ‘nesnel değer’in’, öznenin ‘belli bir hâli’nin belirlenmesi olduğunu göstermiştir. Bu hususta Kant, Hume’dan etkilenmiş olmakla birlikte, zihindeki bu boş kalıpları yani kategorileri *a priori* kabul etmekle zihne aktif bir rol vermiştir. Çünkü ona göre, bilgi, deneyle başlar ama tümüyle deneye dayanan hiçbir bilgi yoktur. Bilgi olabilmesi için aklın rolünü inkâr etmemek gerektir.

Anlaşıldığı üzere, Kant’a göre, sezgileri birleştiren “**Ben**”dir. Kısacası, sentetik *a priori* önermeler, “**Ben**” den dolayı mümkündür. Acaba, hangi şartlarda, duyulur idrâk, görü ya da Kant’ın deyimiyle, *sezgi* (*anschauung*) meydana gelmektedir? Kant’a göre, esasında, bilginin malzemesini hazırlayan duyarlıktır. Duyarlık, bilginin malzemesini hazırlamakla birlikte, pasif değildir; yani kendisinden bir şey katmaksızın, anlık’a ihtiyaç duyduğu malzemeyi yollamaz. Şu halde, duyarlık, aktif ve alıcıdır; dışarıdan esrarlı bir gıda alır ve bu sayede *sezgiyi* oluşturur. Her sezginin, maddesi ve formu; *a posteriori* ve *a priori* bir yanı vardır. Sezginin maddesi, hiç belirleme almamış olan bulanık yanıdır. Bu, duyularla algılanır; *a posteriori*dir. Sezginin formu ise, *a priori* olan yanıdır; zaman ve mekân, sezginin bu *a priori* olan yanını yani formunu teşkil ederler. Zaman iç, mekân ise dış duyuların formudur. Kant’ın deyimiyle, *zaman* ve *mekân*, duyarlığın *a priori* formlarıdır. Kant, son derece önem verdiği, Kritik Felsefesinin de en can alıcı noktasını teşkil eden bu konuyu, *Salt Aklın Kritiği*’nde, *Transandantal Estetik* bölümünde incelemiştir. ‘Estetik’ sözcüğü bugünkü anlamda değildir. Kant bununla, *duyarlık*, *duyum* ve *duyu bilgisini* kastetmiştir.

Kant, zaman ve mekânın *ampirik* bir *realitesi* bulunduğunu, yani duyularımıza verilebilecek olan bütün bütün objeler bakımından *objektif bir gerçekliği* olduğunu ileri sürmekle birlikte, onların, kendi başlarına, süjeden sıyrık bir şekilde, mutlak bir gerçekliği bulunduğunu asla ifade etmez. Hattâ bunu iddia eden, yani zaman ve mekânı, bir özellik olarak nesnelere bağlayan her türlü görüşü tamamen reddeder. Bu konuda şunları söyler: “Zamanın ve mekânın duyularımızı aşan, *transandantal bir idealitesi* vardır. Bu demektir ki, *sezginin* ya da *duyulur idrak*’ın, *görünün* subjektif şartları

olan zaman ve mekân, ne bir töz, ne de bir ilinek olarak nesnelere yüklenemezler. Böyle olunca da, nesnelere önce, *a priori* olarak tasavvur edilmeleri doğaldır. Öte yandan, böyle olmakla birlikte, zaman ve mekândan başka, duyarlarla ilişkili olup da, aynı zamanda *a priori* olan başka da hiçbir şey yoktur. (Kant, 1952: 24-34; Akarsu, 1963: 118-119; 121).

Kant, bilgi yetisini analiz etmekle, esasında, duyarlılıkla anlık arasındaki sınırı çizmiştir. Duyarlık, verileri ya da izlenimleri alır, onları *a priori formları* olan zaman ve mekândan geçirmek suretiyle düzenler ve *sezgi* haline getirir. Anlık ise, bu *sezgileri* birleştirir; hüküm verir ve akıl yürütür.

Kant, bu analizle, aynı zamanda duyarlık sayesinde elde edilen sezginin *a priori* ve *a posteriori* olan yanlarını da birbirinden ayırmış olmaktadır. Ona göre, duyarlığın *a priori* formlarından biri olan zaman, sezgi melekesi ile zekâ arasında doğal bir araç, bir tür tercüman rolü oynar. “Zaman, mekândan daha az maddî olduğu için, kategorilerin, tamamen soyut olan mâhiyetine daha yakındır. İşte o yüzden o, *a priori* kavramları duyulur bir şekilde ifade etmeye yarayan bir sembol görevi görür. (Kant, 1952: 26-27; Weber, 1964: 273).

Şu halde, zaman, aklın *a priori formlarına* çerçeve görevini görür. Kant’a göre, zaman, sezginin taşlarını ve aklın çimentosunu hazırladığı, zihinsel binaların iskeleti gibidir. Zaman ve mekân formları içerisinde idrâk ettiğimiz herşey, artık birer “şey” değil, sadece birer “fenomen”dir. O halde, *fenomen*, *sezgi* yetisinin kalıbında ‘değişmiş şey’ diye tarif edilebilir. *Fenomen*, aklın bir ürünüdür; bizim dışımızda değil, bizde vukua gelen, ezen aklın dışında mevcut olmayandır; çünkü ‘*duyulur evren*’e konularını veren akıldır. Evreni yapan akıldır.

“Dış duyarlık, *a priori zaman ve mekân* formlarıyla, bize, bir fenomenler topluluğu hazırlar. Kategorilerin yardımıyla zekâ bunu kavramlar, hükümler, bilimsel önermeler haline getirir; ve nihayet akıl, bu ayrı ayrı bilgiyi evren / kosmos adı altında toplar ve bunlardan *Kosmoloji* bilimini oluşturur. İç duyarlık ise, bize, bir seri *fenomen* verir. Zekâ, bunları kavramlar haline getirir; akıl ise, bu kavramları ruh idesine indirgeyerek *Psikoloji*’yi teşkil eder. Fenomenlerin bütünü, mutlak yahut Tanrı bakımından inceleyerek *Teoloji*’yi yaratır. (Kant, 1952: 26-27; Weber, 1964: 273).

O halde, *zaman ve mekân* idrâk edilebilen şeyler olmayıp, şeyleri idrâk etme şekilleridir. Kategoriler de, bilginin konusu değil, bilgi edinme araçlarıdır. Esasında, *Tanrı, ruh, evren* de düşünen süjeden ayrı varlıklar olmayıp, aklın *a priori* birleşimleridir. Ama, akıl ancak fenomenleri bilir. Çünkü onlar, maddelerini duyarlıktan alır. Oysa akıl, gerçekliği, ‘*kendinde olduğu şekliyle*’ bilemez.

Kant, kategorilerin “saltık”ın belirlenimleri olamayacağını savunarak, anlığın ya da kategorilerin işlevi sonucu ortaya çıkan bilginin “kendinde şey” leri yakalayamayacağını öne sürmektedir. Çünkü ‘saltık’, ‘görü’nün alanına girmektedir. Demek ki, biz, Kant’a göre, gerçekliği ‘kendinde olduğu şekliyle’ bilmenin bizim için mümkün olduğunu sanıyorsak, kendimizi aldatıyoruz demektir. Çünkü O, ‘fenomen’in, “görünüş”ün sadece bizim anlığımız için geçerli olduğunu söyleyerek, anlığımızın algılama yetisini ve yapısını ‘numen’ i hiçbir zaman bilmemeye mahkûm etmiştir. Bu mahkûm edişten ve bu yapıdan dolayı, Kant, ‘kendinde gerçeklik’ (*numen*)i sonsuza dek, anlığımızın dışında kalmaya itmiştir.

Şu halde, Kant, bilinemezliği, yani, bilginin deney dünyasının ötesine geçemeyeceğini savunurken, aynı zamanda gerçekliğin de sonsuza dek bilinemeyeceğini dile getirmiş olmaktadır. Çünkü amaç, bilginin yanısıra inanca da yer vermektir; bu, Kant felsefesinde Tanrı’ya ulaşma yolunda bir zorunluluktur. Bu nedenle, ‘olgu alanı’ (*fenomen*), içindeki ‘bilinbilir bilgi’ ile ‘kendinde şey’ (*numen*)’in ‘bilinmez bilgisi’, iki ayrı bilgi türü gibi oluşturulmakta ve birbirinden salt bir ayrımla ayrı kalmaktadır. Oysa, Hegel, böyle bir ayrımın söz konusu olamayacağını, bilginin, kendi içinde ‘olgu’ (*fenomen*) ve ‘kendinde şey’ (*numen*) e dayalı olarak bir parçalanmaya zorlanamayacağını -Kant’a karşı- açık bir biçimde savunacaktır. Hegel, buradaki bilgi ayrımını anlamsız bir çelişki örneğiyle yadsırken ortaya çıkan saçmalığı da göstermeye çalışacaktır.

Şöyle ki, bu; bir adamın hem sağlam bir kafası bulunduğunu, hem de doğruyu anlayamayacağını, ancak yanlış anlayabileceğini söylemeye benzer. Nesneyi kendinde nasılsa öyle bilmeyen doğru bilgi de bunun kadar saçma ve gülünçtür.

Aynı şekilde, bu noktada Hegel, Kant’a karşı bir başka eleştiri de oluşturacaktır. “...Eğer bu kategoriler, “kendinde şey” için yeterli değillerse, ait sayıldıkları ‘anlık’ için daha az yeterli olmaları gerekir.” Çünkü Hegel, burada, anlığı bir “kendinde şey” olarak algılamakta; üstelik, anlığın bir “kendinde şey” olmasını da anlığa lâıyk görmektedir. O zaman böyle bir durumda “kendinde şey”in belirlenimleri olamayan belirlenimlerin de, anlığın belirlenimleri olamayacağını vurgulamaktadır. Kant’a göre, zihinde doğuştan a priori olarak bulunan içleri boş kalıplara yani, kategorilere içerik ve gerçeklik veren sadece duyulur algı, sezgidir. Akıl, bu durumda ‘kendinde’ ve ‘kendi içinde’ kalmakta, bu nedenle de

doğurduğu şeyler “boş düşünceler” in ötesine geçememektedir. Yani akıl, ya da us, bilgi edinme işini bırakmakta, terketmektedir. Bu yüzden de, kendi yapısında gerçeklik kavramı yok olmaktadır. İşte, bundan dolayı, gerçek, ancak öznel gerçeğe ilişkin bilgiye, fenomene, eşyanın kendi doğasına uygun düşene dayanılarak elde edilir; ve, ayrıca, bu bilginin ötesine de geçilemez. Demek ki, bilgi, yeniden öznel kanı düzeyine düşmektedir. Oysa, amaç, bilgiyi öznel kanıdan kurtarmak ve onu nesnel kanı ile pekiştirerek, nesnel evrensel bilgi düzeyinde elde etmektir. Buna karşın, Kant’ın öznel idealizmi, bilginin nesnel evrensel düzeyde elde edilmesine izin vermemektedir. Çünkü Kant’a göre, düşünce, nesneyle ilişkisinde, kendi yapısından çıkıp nesneye doğru yönelmez. Bu durumda da nesne, bir ‘kendinde şey’ haline dönüştürülmekte ve düşüncenin saltık bir biçimde dışında bırakılmaktadır. Yani, o, düşüncenin “saltık bir ötesi” olarak kalmaktadır. Bu da, düşüncenin kendi içine aldığı nesneyi, bir biçime sokması ve bu işlem sırasında da, onun, kendisinden dışarıya da çıkmaması demektir. Buna karşın, Hegel, bu görüşü yadsıyarak, düşüncenin dışlaşmasını kabul ederek, dış dünyayı, yani evren ve doğayı düşünceden türetir. Böylece, bu türetme işlemi sonucu, düşünce ve madde bütünleşir. Aralarındaki ayrım kendiliğinden ortadan kalkar.

Esasında Kant’ın bilgi kuramı, birçok iddialar ve çelişkilerle doludur. Şöyle ki: O, duyularımızı dışsal bir nedene bağlamak zorunluluğunu hissettiği için, birdenbire ortaya “kendinde şey” kavramını atmıştır. ‘Fenomen’in (görünenin) nedeni olarak gördüğü “kendinde şey”in nedenini ise, yine aynı “kendinde şey” olarak düşünmüş ve kategorileri anlığımıza ait olarak kabul ettiği için bunları “kendinde şey” için geçerli saymamış, bu kategorilerden hiçbirinin “kendinde şey”e uygulanamayacağı ilkesini savunmuştur. Oysa, kendisi, “kendinde şey”e saltık bir biçimde varoluş kategorisini uygulamıştır. O halde, ona göre biz, “kendinde şey” in varolduğunu ve kendisinin ‘neden’ olduğunu bilebilmekteyiz. İşte, o şeye, yani “kendinde şey”e varoluş ve nedensellik kavramlarını ve kategorilerini de bilgi edinmek amacıyla uygulayabilmekteyiz; ayrıca uygulayabileceğimizi de bilmekteyiz. O, bir kavram olarak varlığı imkânsız olandır; kendisiyle çelişen bir soyutlamadır. Çünkü “kendinde şey” duyularımızın nedeni olmadığı sürece, ancak duyularımızın nedenleri bilinebildiğine göre, bu “kendinde şey”in varolduğunu düşünmemize gerek kalmamaktadır. Bu

nedenlerden ötürü, Kant'ın “kendinde şey” kavramının sağlam bir temele oturmadığı anlaşılır.

Kant'ın “kendinde şey” kavramının birçok çelişkiyi yansıtmış olmasının nedeni, O'nun, felsefesinde bilgi biçimlerinin zaman ve mekân kategorilerinin sadece bizim anlığımızın ve duyarlığımızın ürünleri olduğunu ve dışsal bir kaynaktan gelmemiş olmalarını kabul etmesindedir. Kant'ın bize ulaşan, “verilmiş bilgi etkeninin” duyumun, maddenin ya da zaman-mekân ve kategori biçimlerinin doldurulmasının, dışsal bir kaynağa bağlı olduğunu düşünmüş olması bu çelişkiyi hazırlamıştır. Ona göre, bilgimizin salt bir sınırı vardır. Biz, bunu biliyoruz. Oysa, bu sınırın ötesinde ne olduğunu hiç bilemiyoruz. İşte, bu, Kant'ın çelişkilerinden biridir. ‘Mutlak’ın ya da ‘Saltık’ın bilinemezliği ile bunun bilincinde olmayı Kant, bir araya getirmekle, yine, bir başka çelişki içine düşmüştür. Böylece, Hegel'in eleştirilerine yol açmıştır. Hegel'e göre, bu çelişkiler bize, bilgi etkeninin tek doğru sonuç olarak herhangi bir dışsal kaynağa sahip olmadığını gösterir. O zaman, böyle bir durumda, elde edilen bilgi verileri, aynen, ‘öncel’ (*a priori*) biçimler gibi, anlığın ürünleri olmak zorundadırlar. Bu da bize, madde ve biçimin anlığın ürünleri olduğunu kanıtlar. Bu nedenle de, tüm bilgimizin nesnelere, her tür ‘nesne’ (*eşya*), evrensel yapının kendisi, anlığın saltık bir ürünüdür. Böylece “kendinde şey” savının çürütülmesi ve yadsınmasından sonra, evrende bilinemeyecek hiçbir şeyin kalmadığı savı güç kazanmaktadır. Çünkü Hegel'e göre, saltık'ın kendisi, bizim bilgimize açıktır; “salt” ve “bitimsiz” olan, bizim karşımızda olup, ancak bizim bilgimiz için vardır. Bu da bize, “saltık” ve “sonsuz”u bilmeyi yadsıyan ‘bilinemezcilik’ (*agnostisizm*) e karşın, bunların bilinebileceğini göstermektedir. Oysa, Kant'a göre, Tanrı, ruh ve evren birer fenomen değildir. Bu nedenle, anlığımızın süreçlerinin özellikleri, bizi, bilinemez olan bu gerçekliklerden kopuk tutar. Şu halde, ona göre anlık, ne yazık ki, fenomenlerden başka bir şeyi bilememekte, fenomenlerden öteye gidememekte, çünkü bilginin sınırı burada bitmektedir. Bu bilgi de, ‘saltık’ bir bilgi olarak kabul edilmektedir.

Ayrıca, biz ona göre, bilgimizi sınırlamak zorunda kalarak, Saltık'ın -Tanrı, Ruh, Özgürlük ve Ölümsüzlük- bilgisine hiçbir zaman sahip olamamakta, başka deyişle, kendimizi bilinemezcinin (agnostisizm) ve bilinemezcinin de tam ortasında bulmuş olmaktadır (Yenişehirlioğlu, 1982: 309-320).

Ona göre, bu idelerin (*Tanrı, Ruh, Özgürlük, Ölümsüzlük*) duyarlıktan gelen hiçbir içerikleri yoktur; yani anlık'ın on iki kavram veya kategorisi içerisine dökülebilecek olan birer *sezgi* değildir bunlar. O yüzden, bu durumda, kategoriler, sezgilerden başka bir yere uygulanmış olmaktadır ki, bu yanlış uygulama -ki bunu salt aklın *akıl (vernunft)* denen yanı yapar -sonucunda da, bilim değil, metafizik doğar. Burada, akıl, kategorileri yanlış yere uyguladığı için *apodeiktik* (genel, doğru ve zorunlu) olmayan önermelerle karşılaşır ve çelişkilere düşer. Dolayısıyla, *metafizik, hiçbir zaman bilim olamaz*. Bu takdirde, metafizik, din ve ahlâkın temelleri sarsılmış olacağından Kant, buna bir çare bulmak amacıyla, ikinci büyük kritiği olan "*Pratik Aklın Kritiği*"ni yazarak, esasında teoriler kuran akıl ile bunları uygulayan akıl arasında bir fark olmadığını, bunların aynı akıl olduğunu göstermeye çalışır.

Şu halde, Kant'a göre duyarlığın a priori formlarından yani zaman-mekândan geçen ve *sezgi* olarak ortaya çıkan veriler, ancak anlık'ın on iki kalıbına döküldükten sonra düzenlenip *bilgi* haline gelirler. Kant bilginin, duyarlık ile anlık'ın birlikte çalışması sonucunda elde edildiğini belirtmekte ve bunda aklın inkâr edilemez bir rolü bulunduğunu söylemektedir.

Kant, *Tanrı, Ruh* ve *Kosmos* idelerinin de düşünen süjeden ayrı varlıklar olmayıp, aklın a priori birleşimleri olduğunu söylemekle, yani Tanrı'nın var olup olmadığını, ruhun ölümlü olup olmadığını, evrenin sonlu olup olmadığını sorarak, bunlara yanıtlar arayanın, kısacası metafiziği yapanın yine insan aklı olduğunu, başka deyişle, Tanrı'yı, ruhu ve tüm evreni, esasında, insan aklının yarattığını ifade etmekle, bir rasyonalist olarak akla son derece güvendiğini ifade etmiş olur ama bununla birlikte, kesin bilgiye ulaşma konusunda izlediği yol bakımından değerlendirildiğinde, rasyonalizm ile ampirizmi birleştirme çabası içinde olduğu görülür. Çünkü ona göre, hem ampiristlerin hem de rasyonistlerin görüşleri tek yanlıdır. Rasyonalistler hakiki bilimsel bilgi için vazgeçilmez bir önemi olan deney ya da sezginin katkısını küçümserler. Ampiristler ise, deneyin öneminin bilincindedirler, ama, onlar da kendileriyle, deney verilerinin düzenlendiği kavramların ya da formel yapının önemini fark edemezler. Ona göre, insan aklının bizzat kendi doğasından kaynaklandığı için gözardı edemediği, ama tüm güçlerini aştığı için de yanıtlayamadığı sorular tarafından sıkıntıya sokulma gibi garip bir yazgısı vardır (Kant, 1952: 7). "...Öyleyse, kavramlarımızı duyuşal hâle getirmeye, yani sezgiyle doldurmaya sezgilerimizi de anlaşılır kılmaya, yani onları kavramların altına yerleştirmeye mecburuz." (Kant, 1952: 93).

Şu halde, *deney*, zorunlulukla deneye form kazandıran '*düşünceler*' veya '*kavramlar*'la ona içeriğini veren '*sezgiler*' in bir birleşiminden meydana gelir. Kant, bu nedenle, bilinçli bir şekilde, Galile ve Toriçelli gibi bilim adamlarının göz kamaştırıcı başarılarını imâ ederek, katkısını

metafizikte âdetâ bir '*Kopernik devrimi*' olarak nitelendirir. (Kant, 1952: 22-23).

Kant'a göre, gerçek bilim, apodeiktik önermelere sahip olan, dolayısıyla kanıtlanabilir bir kesinliği olan bilimdir. Böyle bir kesinliği ise, sadece akıl sağlayabilir. Buna göre, doğa bilimlerinin de matematik gibi bir kesinliği olması isteniyorsa, bu bilimlerin her şeyden önce akla dayanmaları şarttır. Fakat bu bilimler bize, dış dünyaya ilişkin bilgi verdiklerine göre, bu nasıl mümkün olabilir? Kant'a göre, işte bu zıtlığı gidermenin biricik çıkar yolu, bilgilerimizin çifte kaynağı olduğunu göstermektir. 'Deney dünyası' ve '*deneyin uygulanamayacağı dünya*', *fenomen* ve *numen* ("görünüş" ve "*kendinde şey*"), '*bilinebilir dünya*' ve '*bilinemeyen dünya*', '*bilimin alanı*' ve '*metafiziğin alanı*' gibi salt, kesin, bağlantısız alanlar ve tanımlar oluşturan Kant'a göre, duyular -yukarıda da söz konusu ettiğimiz gibi- bilginin malzemesini verir. Bu karışık malzeme, aklımızın a priori kalıplarından yani kategorilerden geçmedikçe, bilgi meydana gelmez. Böyle olunca, akıl, kendi ilkelerini dış dünyaya, duyular dünyasına yüklüyor demektir.

"Kant, bilgiyi, nesneden koparıp ayırınca, insan bilgisinin verilerini, nedensellik yasalarını sonlu, geçici, göreceli özelliklerini doğrudan doğruya, Hegel gibi, doğanın diyalektiği olarak göremeyip, tam tersine, öznenin soyutlanmış belirlenimleri olarak algılayınca, sonuçta, bilginin sürecinin yine bilgiyi nesnel gerçeğe götüreceğini yadsımak durumunda kalmıştır". (Yenişehirlioğlu, 1982: 341).

"Bilginin, deney dünyasının ötesine geçemeyeceğini, 'gerçeklik'in de sonsuza dek bilginin dışında kalacağını dile getiren Kant, bilgiyi ve bilgi etkinliğini, ötesinde, sadece "*kendinde şey*"in saklı kaldığı tek yanlı bir yapı olarak ele almakla, hiç kuşkusuz yanılıya düşmüştür". (Yenişehirlioğlu, 1982: 310).

Hume ise, hiçbir zaman nedensellik bağlantısını algılayamayacağımızı iddia etmişti. Oysa, Kant'a göre, bu bağlantı da aklın yapısını teşkil eden kategorilerden biridir. Dolayısıyla biz, her şeyin bir nedeni olduğunu a priori olarak akılla biliriz. Bu nedenle, dış olaylar arasında bulduğumuz nedensellik bağları, aklımızın bu a priori ilkesinin özel bir alana uygulanmasından başka bir şey değildir.

Kant, nedensellik ilkesini, doğru ve yerinde uygulamak şartıyla, olaylar arasında değişmez bağlantılar bulunabileceğine, üstelik bu bağlantıların matematik formüllerle ifade edilebileceğine inanır ve böylece doğa bilimlerini sağlam bir temele bina ettiğini zanneder. Oysa, bilimin daha sonraki gelişimi, Kant'ı değil, Hume'u haklı çıkarmıştır. İlk, salt matematiğin, Kant'ın zannettiği gibi, gerçek dünyanın niteliklerini bize tanıtan bir bilim olmadığı, tam tersine, Hume'un iddia ettiği gibi, büsbütün

analitik bir bilim olduğu anlaşılmıştır. Örneğin Kant, Euclides'in geometrisinin gerçek uzayın niteliklerini tasvir eden a priori sentetik önermelerden meydana geldiğine inanmıştı. Oysa, bundan başka geometri sistemlerinin de mümkün olduğu anlaşılınca, Kant'ın bu düşüncesi iflas etmiştir. Ayrıca, atom fiziğindeki yeni gelişmeler, özellikle kuantum mekaniği, klasik fiziğin ortaya koyduğu kanunların realitenin her alanında genel geçer olmadığını, ancak dünyanın sınırlı bir alanına uygulanabileceğini göstermiştir.

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia. (1963). "Kant'ta Zaman-Mekân Kavramları". *Felsefe Arkivi*. 14, 109-122.
- ALLISON, H.,E.(1983) *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. London: Yale University Press.
- AUNE, B. (1970) *Rationalism, Empiricism and Pragmatism: An Introduction*. New York: Random House.
- BATUHAN, Hüseyin. (1959). "Hume'un Bilim Felsefesi". *Felsefe Arkivi*. 4 (2), 121-133.
- GOLDMANN, Lucien. (1973). *The Philosophy of the Enlightenment*. (Çev. Henry Mass). Great Britain: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- GOLDMANN, Lucien. (1983). *Kant Felsefesine Giriş*. (Çev. Afşar Timuçin). İstanbul: Gözlem Mtb.
- HEIMSOETH, Heinz. (1967). *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu). İstanbul: İstanbul Mtb.
- HUME, David. (1952) *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago, London, Toronto.
- HUME, David. (1975). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. (Çev. Oruç Aruoba). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- HUME, David. (1964). *The Philosophical Works.. C.I-IV..* Darmstadt. Scientia Verlag Aalen.
- KANT, Immanuel. (1952). *The Critique of Pure Reason*. Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica Inc. Chicago, London, Toronto.
- KANT, Immanuel. (1983). *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*. (Çev. T. Humphrey). Cambridge.

- MAGEE, Bryan. (2001). *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*. (Çev.Ahmet Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- POPKIN, Richard. (1970). "Bayle and Hume", *Felsefe Arkivi*.17, 19-38.
- SCRUTON, R. (1984). *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*. London.
- TÜRKER, Mübahat. (1956). *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. (Doktora Tezi). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- WEBER, Alfred. (1964). *Felsefe Tarihi*. (Çev.Vehbi Eralp). İstanbul: Yayınları.
- WEST, David. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin. (1982). *Felsefe Diyalektik Bilgi Kuramı (Epistemoloji)*. (Doçentlik Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- YILDIRIM, Mustafa. (1990). *David Hume'da Din, Bilgi, Ahlâk Problemi*. (Basılmamış Doktora Tezi). Erzurum.