

DESCARTES VE HUME'DA “ŞÜPHELİ BİLGİ” FİKRİ

Adnan ESENYEL*

ÖZ

Bilginin kesinliğinden, nesnellüğünden ve evrenselliğinden ödün vermek istemeyen her filozof, Descartes ve Hume'un ortaya koyduğu şüpheli argümanları, bilginin olanağı için bir tehdit olarak algılamaktadır. Bir yandan Descartes'ın şüpheli argümanı tüm bilgi iddialarımıza eşlik eden hata olasılığını gündeme getirirken, diğer taraftan Hume'un argümanı, neden ve sonuç arasında var olduğu düşünülen tüm zorunluluğu, şüpheli bir olumsuzluğa indirger. Böylece bu iki argüman bilginin tesisi adına aşılması gereken temel engeller olarak görülür. Ancak mevcut çalışma, bu iki argümanı, aşılması gereken birer engel olarak değil, fakat bilginin şüphe ile birlikte yaşamasına olanak tanıyan birer deneme olarak göstermek ister. Dahası bize göre bu argümanlar; şüphe ile bilgi arasında var olduğu düşünülen keskin karşıtlığı ortadan kaldırır ve şüpheyi bilgiden kovmak yerine, ona hak ettiği saygıyı göstererek şüpheyi bilginin temel bir ögesi haline getirir.

Anahtar Sözcükler: Bilgi, Şüphe, Descartes, Hume, Kötü Cin, Nedensellik.

(The Idea of “Sceptical Knowledge” in Descartes and Hume)

ABSTRACT

Any philosopher who does not want to compromise the certainty, objectivity and universality of knowledge, perceives the sceptical arguments which are put forward by Descartes and Hume as threats against the possibility of knowledge. While Descartes' sceptical argument brings to light the possibility of an error which accompanies all our claims of knowledge, Hume's argument, on the other hand reduces all necessity which is thought to exist between cause and effect into a sceptical contingency. Thus both arguments are seen as obstacles which have to be overcome in order to establish knowledge. However the present work wishes to show these arguments not as obstacles which we have to overcome but as experiments that allow suspicion and knowledge to live together. Moreover we conclude that these arguments will abolish the assumed sharp edged contrariness between doubt and knowledge and instead of expelling doubt out of knowledge they will show respect to suspicion by making it one of the fundamental elements of knowledge.

Keywords: Knowledge, Doubt, Descartes, Hume, Evil Demon, Causality

* Düzce Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2017 Güz, sayı: 24, s. 243-263
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Makalenin geliş tarihi: 14.04.2017
Makalenin kabul tarihi: 25.10.2017

1.Giriş

Epistemolojinin en temel meselelerinden birisi septik argümanların üstesinden gelebilmektir. Kendisini bir bilgi kuramı olarak öne süren her öğretici her şeyden önce “bilgi” gibi bir şeyin olanaklı olduğunu ve elde edilebileceğini göstermeyi hedefler. Bir epistemoloji olarak ortaya çıkan her düşünce, bilginin olanaklı bir edim, süreç ve sonuç olduğunu ileri sürdüğünden ve şüphecilik de tam tersi her daim bu olanağı tehdit eden bir tehlike olarak kendisini gösterdiğinden, bilginin olanaklı olduğunu düşünen her filozof, er ya da geç septik argümanlarla yüzleşmek durumunda kalır. Çünkü yaygın bir kabule göre bu yüzleşme gerçekleştirilmeksizin, ileri sürülen bilgi kuramı sağlam bir zemin üzerinde yükselmez ve kendisinden beklenen sonuçları ortaya koyamaz. Bu sebeple Platon, Descartes, Kant ve Husserl gibi felsefe tarihine epistemolojileri ile damga vurmuş filozoflar, her şeyden önce şüpheli argümanların üstesinden gelmeye çalışırlar ve bilginin pekâlâ olanaklı bir süreç olduğunu, daha da önemlisi şüpheden bağımsız olabileceğini kanıtlamak isterler.

Bu anlamda örneğin Platon, bilgiyi göreceli olarak gösteren ve bilginin nesnellliğini bütünüyle saf dışı bırakan Sofistler’in argümanlarını bertaraf etme gayretiyle dizgesini oluşturmaya başlar. Ona göre Sofistler hakiki ve mutlak bilginin önünde duran *sahte bilgilerdir* ve felsefenin en önemli görevlerinden bir tanesi Sofistler’in nesnel bilgiye karşı yürüttüğü projeyi yıkmak olmalıdır.¹ Descartes ise kesin bilginin tesisi adına şüpheciliği son raddeye kadar götürüp onu kendi kaynağında kurutmayı önerir. Kant ise Hume’un nedensellik analizinin, kendisini dogmatik uykudan uyandırdığını söyleyerek, Hume’cu septisizmle hesaplaşmayan her tür bilgi kuramının bütünüyle temelsiz olacağını vurgular ve kendi eleştirel felsefesinin Hume’cu bilgi problemine verilen bir cevap olarak ortaya çıktığını ileri sürer.² Aynı şekilde Husserl de 20. yüzyılın başlarında felsefeyi kesin bir bilim olarak ortaya koyma çabası içerisinde, fenomenolojik anlayışın yöntemsel olarak her tür şüpheciliği bütünüyle alt edebileceğini iddia eder ve bu fenomenolojik bakışın uzağında olan natüralist ve bilimsel kavrayışın bütünüyle şüpheye açık olduğuna dikkat çeker.³ Tüm bu filozoflar ciddi bir biçimde septik argümanlarla hesaplaşmış ve ancak ondan

¹ Platon, “Theaitetos” *Diyaloglar-2*. çev. Macit Gökberk, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1986, 177c-179.

² Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi- Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995, s.9.

³ Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s.12-13.

sonra sağlam bir zemin üzerinden kendi bilgi kuramlarını geliştirmeye çalışmışlardır. Burada “şüphe” ile “bilgi” iki karşıt, birbirini dışlayan unsur olarak değerlendirilir. Şüphe bir nevi bilginin düşmanıdır ve her yerden kovulmalıdır. Bu anlayışta, bilginin olduğu yerde şüpheyeye yer yoktur. Ancak göreceğimiz gibi bazı filozofların şüpheyi taşıdıkları düzey o kadar yüksektir ki, bu raddede şüphe artık hayatımızın her noktasına sirayet eden ve kendisinden kaçışı imkânsız hale getiren teorik bir sonuca dönüşür. İşte böylesi uç durumlarda bilgiyi ve şüpheyi bir arada düşünmek ve ikisini kaçınılmaz bir şekilde bağdaştırmak gibi bir alternatifle karşı karşıya kalırız. Böylesi bir sonuca ulaşan filozoflarda şüphe aslında bilgi ile iç içe geçmiş bir sarmal meydana getirir. Bu noktada bilgiyi şüpheden arındırmak artık mümkün değildir. Hatta şüphe, bilginin “temel” öğelerinden birisi haline gelir. Bilgi artık şüphesiz ve kesin bir özne-nesne uyumu değil, tam tersine özünde şüpheyi ve *başkalığı* barındıran bir süreç haline gelir. Mevcut çalışma böylesi bir imkânın var olduğunu düşünür. Hatta bu imkân bizce, şüphe ve bilgi karşıtlığında devinen bilgi teorilerinden çok daha verimli ve “sağlıklı” olan epistemolojik perspektifler oluşturmamıza izin verir.

Bu imkân bize özellikle René Descartes ile David Hume’un şüpheci argümanları vasıtasıyla gelir. Her iki düşünür de aslında şüphecilik ile bilgi arasında çoğu zaman belirsizleşen ince bir çizginin var olduğunu gösterir. Her ikisi için de insanın dünyaya, evrene ve kendisine ilişkin elde ettiği bilgiler tam da bu çizgi üzerinde bulunmaktadır. Şüphe esasen bu iki filozofun düşüncesinde öyle bir konuma yükselir ki, şüpheyi artık o konumundan aşağı indirmek ve yok saymak neredeyse imkânsızlaşır. Bu durumda yapılması gereken şey belki de şüphe ile bilgiyi barıştırmaktır. Dahası belki de *şüphe*, felsefeden ve epistemolojiden kovulması gereken bir “düşman” olmaktan çıkıp, tam tersine her daim bilgimize eşlik eden gizli ve fark edilmeden üzeri örtülen bir “yoldaş”a dönüşebilir. Böylece felsefi bakımdan epistemolojik ilgimiz, şüpheyi kesin bilgi uğruna hayatımızdan defetmeye değil, fakat belki de bilgimizin yanında sürekli olarak bulunan bir “olanak” olarak anlamlandırmaya doğru yönelmelidir. Bu bağlamda bize göre, Descartes meşhur septik argümanı ile şüphenin ve hata ihtimalinin bir olanak olarak esasında her bir yargıya sızabileceğini gösterirken, Hume ise şüphe ve hata olasılığına rağmen hala nasıl teorik bilgiye bağlanabileceğimizi ortaya çıkarmak ister.

Belirtmeliyiz ki makalenin bu iddiası özellikle Descartes söz konusu olduğunda savunulamaz bir konum olarak görülebilir. Neticede Descartes şüpheden başışık olan kesin bir bilgi türü peşinden koşmaktadır. Hatta bu onun en temel felsefi projelerinden birisidir. Bu yüzden Descartes için şüphe

ile bilgi kesinlikle bir arada var olamaz. Şüphe onun için katlanılmaz bir yüküdür ve ondan kesinlikle kurtulmak ister. Ancak tüm bunlara rağmen makale Descartes’ın metodik şüphesini tam da Descartes’a ve onun niyetlerine açıkça aykırı gelecek bir şekilde kullanmayı amaçlar. Çünkü iddiamız Descartes’çı söylemin en nihayetinde bizi şüpheden kurtarmak bir yana, tam da şüphenin bağrına terk ettiğine ilişkindir. Bir başka deyişle makale Descartes’ın savını bizzat Descartes’ın şüphe ile bilgi arasında varsaydığı bağdaşmaz gerilimin üstesinden gelebilmek için ele alır. Bizce Descartes, metodik şüpheciliği ile beraber amaçladığı gibi kesin ve kuşku duyulamaz bir bilgi temeli keşfedemediği gibi tam tersine en güvenilir bilgilerimizi bile şüpheye açık hale getirmiştir. İddiamız bizzat bu durumun, genel kanın aksine olumsuz ve aşılması gereken bir durum olmadığı yönündedir. Aksine biz bu durumun, bilginin en önemli özelliklerinden birisini açığa çıkardığını düşünmekteyiz. Dolayısıyla makale Descartes’ın projesine aykırı gelecek şekilde onun metodik şüphesini merkezi bir konuma taşımak niyetindedir.

En nihayetinde makalenin amacı, Descartes ve Hume’da şüphenin felsefeye, epistemolojiye ve genel olarak her tür bilgiye nasıl kaçınılmaz bir şekilde eşlik ettiğini gösterebilmek ve böylece bizzat şüphe ile bilgi arasında var olduğu düşünülen üstesinden gelinemez karşıtlığı bir nebze de olsa yumuşatabilmektir. Descartes ile Hume’a yönelik bakışımız işte bu perspektif tarafından belirlenmektedir.

2. Descartes’ın *Meditasyonlar*’daki Septik Argümanı

Descartes, *Meditasyonlar*’ın hemen başında, amacı ile ilgili olarak şunları söyler:

“..bilimler alanında sağlam ve kalıcı bir şey ortaya koymak istiyorsam, hayatımda bir kez olsun daha önce inanmış olduğum bütün kanılardan kurtulmaya girişmemin ve her şeye yeniden ve temellerden başlamamın gerekli olduğu yargısına vardım”.⁴

Bu anlamda Descartes, sağlam bir şekilde temellendirilmedikleri ve kanıtlanmadıkları gerekçesiyle şimdiye kadar sahip olduğu bütün kanılardan kurtulmayı kendisine hedef olarak koyar ve bunu şöyle dile getirir:

⁴ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 15.

"...kendime dingin bir yalnızlık içinde güvenli bir dinlenme ortamı sağlamış bulunduğum bugün, tam bir ciddiyet ve özgürlük içinde, bütün eski kanılarımın toptan yıkımına girişiyorum".⁵

Descartes burada adeta bir öz-yıkım projesine giriştiğini ilan eder. Bu ilan aslında, şimdiye kadar doğru olduğunu düşündüğü her şeyin yanlış ya da başka türlü olabileceği ihtimalini içerdiğini itiraf etmekten başka bir anlam taşımaz. Bildiğimizi zannettiğimiz her şey pekâlâ yanlış olabilir. Bildiklerimizden nasıl emin olabiliriz ki? Onların kesinliğini bize veren bir şaşmaz ilke var mıdır? Çünkü böyle bir ilke mevcut değilse, yanlış ihtimalimiz her zaman mevcuttur. Descartes tam da bu ihtimalden kurtulmak ve kesin (şüphe içermeyen) bir öğeye ulaşmak için felsefi bir sorgulamaya girişir. Yapılacak olan şey, şimdiye kadar bildiğimiz her şeyin üzerini çizmek ve ancak ondan sonra geriye kalan *temiz*, yani şüphe içermeyen, bir zeminden hareketle kesin bir bilgi kuramı geliştirmektir. Descartes işte tam da bu *felsefi temizliği* gerçekleştirmek için şüpheli argümanı devreye sokar ve şimdiye kadar bilgi adını almaya hak kazanmış her yargıyı septik argüman vasıtasıyla sınamaya başlar. Onun için amaç şüphe edilmeyecek bir zemine ulaşmaktır. Descartes'ta şüphe, ironik bir şekilde şüphe içeren her şeyi felsefeden söküp atmaya yarayan bir aygıt dönüşür. Bu anlamda Descartes, şüpheciliği yöntemsel açıdan ele alarak onu felsefe tarihinde görülmemiş bir biçimde kesin bilginin temelini kurmak için kullanır. Ancak gösterileceği üzere o, şüpheciliği öyle bir uç noktaya taşır ki, artık oradan sorunsuz ve şüphe içermeyen bir dönüş gerçekleştirmek neredeyse olanaksız hale gelir. Dolayısıyla Descartes'ın başlangıçtaki amacı her ne kadar şüpheden bağımsız bir sistem kurmak olsa da, en nihayetinde bu amaç bizzat kendi şüpheli argümanı tarafından tehdit edilir hale gelir.

Peki, her şeyi sınamaya yarayan bu şüpheli yöntem nasıl çalışır? Neticede bizzat Descartes'ın niyetlerini tehdit eder hale gelecek olan bu argüman, gücünü nereden alır? Descartes, septik argümana ilişkin şunları söyler:

"Şimdiye dek en doğru ve güvenilir olarak ne öğrendimse duyulardan ve duyular yoluyla öğrenmiş ama zaman zaman bu duyuların aldatıcı olduğunu da yaşayarak görmüşümdür; oysa bizi bir kez bile olsun bile yanıltmış olan şeylere asla güvenmemek sakıncalıdır"⁶

Descartes'ın bu alıntıda vurgulamış olduğu bir koşul onun septik argümanının temelini meydana getirmektedir. Descartes, bizi bir kez olsun bile yanıltmış olan şeyin artık bilgi elde etmek için bir yöntem olarak kabul

⁵ A.g.e. s.15

⁶ A.g.e. s. 16

edilemeyeceğini vurgular. Buna göre bizi bir kez dahi yanıltmış olan şey artık hiçbir şekilde güvenilemez. Dolayısıyla en ufak bir şüphe olasılığı barındıran bir ifade, kesinlikle yanlış olarak kabul edilmelidir. Kesin bir bilgi temeli peşinde olan Descartes için bu son derece önemlidir. İleri süreceği savda şüphe edilebilecek hiçbir şeyin kalmamasını isteyen ve buna özellikle dikkat eden Descartes o halde şüpheli argümanını olabilecek en üst seviyede tutarak bizi *en ufak* derecede bile yanıltma ihtimali olan ifadeleri ve bu ifadelerin kökeninde olabilecek öğeleri epistemolojik anlamda kabul edilemez olarak değerlendirir. Bir başka deyişle Descartes açıkça “mantıksal olarak” şüpheden kurtulmak ister. Yani Descartes, kendisinden mantıksal olarak şüphe edemeyeceğimiz zorunlu bir ilkenin peşindedir.

Şimdi Descartes bu amaçla; inançlarını, kanılarını ve bilgilerini bir sınamaya tabi tutar ve hangi bilgilerimizin septik argümandan bağışık olabileceğini araştırır. Descartes yöntemsal açıdan sahip olduğu her kanıyı, inancı ve bilgiyi ayrı ve tek olarak değerlendiremeyeceğinden onları ayrı sınıflar altında ele alır. Buna göre Descartes önce duyu temelli sonra da akıl temelli kanıları incelemeye başlar. Buna göre Descartes empirik bir biçimde temellendirdiğimiz yargılarda az ya da çok her zaman bir yanıltma payı olduğunu düşünür. Duyular, bizleri ara sıra yanlış yönlendirdikleri gerekçesiyle kesin olarak “bilgi sahasının” dışarısına çıkarılır. Gerçekten de duyularımız bize nesnelere her zaman gerçek hallerini vermez. Uzun olan bize bazen kısa, düzgün olan da yamuk olarak görünebilir. Kısaca duyularımız bize bazen oyun oynayabilir. Bu sebeple görgül içeriğin kesinliğinden asla emin olamayız. Dahası septik argüman gereği bizi bir kere aldatmış olan şeyin, yeniden aldatma olasılığı her zaman bulunduğundan, duyu verilerini; şüphe edilemez bilgiler sağlayan bir araç olarak kabul etmek mümkün değildir. Üstelik duyulardan şüphe etmek mantıksal açıdan bir sorun teşkil etmez. Şeyler pekâlâ göründükleri gibi olmayabilirler. Bu çıkarımda kesinlikle “akla” aykırı bir durum yoktur.

Descartes’ın özellikle vurguladığı husus, günlük yaşamda duyumsadığımız şeylerin çoğunu ve hatta neredeyse tamamına yakını aynı zamanda rüyadayken de duyumsadığımızdır. Rüyada deneyimlediğimiz objeler günlük yaşantımızda deneyimlediklerimize birebir benzemektedir ve Descartes’ın deyişiyle rüya ile gerçeği ayırt edemeyecek konuma gelmemiz an meselesidir.⁷ Dolayısıyla gerçek hayatta deneyimlediğimiz bazı şeyleri rüyada da aynı *düzeyde ve şekilde* sadece bir kez bile tecrübe edersek septik argüman tüm gücüyle burada da kendisini gösterir. Çünkü bu durum, fiili olarak her zaman rüya görüyor olma olasılığımızın olduğunu ilan

⁷ A.g.e. s. 17

edecektir. Açıkça ki herkes rüya gördüğü sırada gerçekten var olan şeyleri deneyimlediğini düşünür. İşte böylesi tek bir deneyim bile Descartes’ın hatalardan yola çıkarak ortaya koyduğu argümanın geçerli olması için yeterlidir. O halde sonuç olarak hiçbir görgül içerik aslında septik argümandan kendisini kurtaramaz. Aynı şey o halde tümüyle duyu deneyine dayanan doğa bilimleri için de geçerlidir. Onlar da aynı şekilde septik argümandan nasiplerini alırlar.⁸

Bu anlamda Descartes’ın septik argümanı; algıladığımız ve bildiğimiz şekliyle dünyayı şüpheciliğin içine sürüklemekte ve adeta maddi olana ilişkin hem epistemolojiyi hem de ontolojiyi olanaksız hale getirmektedir. Duyusal verilere güvenilmeyecekse, bu duyusal verinin bize göstermiş olduğu cismin de o halde gerçekten var olduğu ve bu varlığın da bilinebileceği kesinlikle söylenemez. Duyusal malumata ve kanıya dair şüphe mantıksal açıdan her zaman olanaklı olduğundan, duyu deneyimine hiçbir şekilde güvenilemez. Bu konuda ısrarcı olan Descartes aynı şekilde doğa bilimini de şüpheli bir faaliyet olarak görmek durumunda kalır. Bununla yetinmeyen Descartes metodik şüphesini sürdürmeye devam eder. Çünkü söylemiş olduğu gibi, duyu verilerine ilişkin bir şüpheyi dile getirmek kolay olsa da, hiçbir duyu verisi içermeyen ve bütünüyle zihnin ürünü olan zorunlu doğruların kesin ve nesnel bir şekilde mevcut olduğu iddia edilebilir.

Descartes’ta göre tüm duyusal içerik kuşkulu olsa bile aklımızın bir ürünü olan ve tüm zamanlar için evrensel ve zorunlu bir şekilde geçerli olan matematiksel yargıların kesin ve şüphe edilemez olduğu ileri sürülebilir. Bu anlamda matematiğin önermeleri sanki en ufak bir kuşkuya yer bırakmaz. Bu sebeple de matematiksel yargılar septik argümandan bütünüyle bağımsız olarak görünürler. Peki, bu gerçekten böyle midir? Matematiksel önermelerde septik argümanın içeri sızabileceği bir çatlak mevcut değil midir? Descartes, matematiksel yargıların da septik argümanın gazabına uğrayabileceğini düşünür ve bu noktada felsefe tarihinde çok ender rastlanacak bir şekilde matematiğin yargılarını da şüphecilik karşısında yenilgiye uğratar. Şüpheciliğin matematiksel yargılara bile nasıl bulaştığını ortaya koyabilmek için Descartes meşhur “kötü cin” argümanını devreye sokar.⁹ “Kötü cin” Descartes’ın septik argümanındaki en üst düzeyi temsil eder.

⁸ *A.g.e.* s. 18

⁹ *A.g.e.* s. 18

“Kötü cin” argümanı Descartes tarafından matematiksel yargıların da septik argümana yenik düştüğünü göstermek amacıyla gündeme getirilir. Buna göre şüphe edilemez olarak kabul edilen $2+3=5$ gibi matematiksel yargılar, her şeye gücü yeten ve bizi sistematik bir şekilde kandırmak isteyen Tanrı’nın (ya da kötü bir cinin) bir oyunu olarak kabul edilebilir. İşte bu fikir, septik argümanın matematiksel önermelerin içine sızabileceği çatlağı meydana getirir. Biz iki ile ikiyi her topladığımızda, toplam belki bütünüyle başka bir rakam iken, kötü niyetli bir varlık her seferinde onun toplamının yanlış bir şekilde dört olarak bilmemizi istiyor olabilir. Kısaca böylesi kötü ve güçlü bir varlık, matematiğin aksiyomlarını keyfince değiştirip bizimle alay ediyor olabilir. Durum böyle olduğunda artık matematiksel yargılar bile şüpheye açık hale gelmektedir. Böylesi bir varlığın olanak dahilinde olması bile, septik argüman gereğince matematiğin de şüpheye açık hale gelmesine yol açmaktadır. Descartes bütün matematiksel aksiyomların ve kuralların, bizi kandırmak isteyen “kötü bir cin” tarafından uydurulmuş olabileceğini düşünerek, en nihayetinde aslında matematiğe olan güveni de sarsmak istemektedir. Bu, ilk başta absürt bir argüman olarak değerlendirilse de, en azından bunun bir ihtimal olduğu kabul edilmelidir. Mantıksal açıdan bu durumu çürütmek mümkün değildir. Milyonda bir bile olsa böylesi kötü bir cinin var olma ihtimali septik argümanın devreye girmesine ve geriye güvenilebilecek hiçbir şeyin kalmamasına sebep olur. Biz pekâlâ böylesi bir varlık tarafından sistematik bir şekilde kandırılıyor olabiliriz. Bu ihtimali “mutlak” ve “kesin” anlamda ortadan kaldıracabilecek hiçbir veriye sahip değiliz.

Böylece şimdiye kadar bir bilgi iddiası olarak çıkan her şeyin, septik argümana yenildiğini gösteren Descartes, tüm bilgi türleri için hata ve yanlış olma olasılığının her zaman bulunduğunu ve bu olasılık yüzünden onlara asla güvenmememiz gerektiğini düşünür. Bu son adımla Descartes septik argümanını nihayete erdirir ve ulaştığı noktada kendi deyişiyle artık herhangi bir şey üzerine yargı vermek olanaksız hale gelir. Descartes bizleri şimdilik septiklerin *apatheia* (yargıyı askıya alma tavrı) dediği ruhsal durumla baş başa bırakmıştır.¹⁰ Fakat Descartes için *apatheia* kuşkusuz sadece geçici bir uğraktır ve çok kısa bir süre içinde terk edilecektir. Çünkü bilgi zeminini tümüyle bir temizliğe tabi tutan Descartes tam da bu *temiz zemin* üzerinde, kuşku konusu olamayacak olan bir ögenin keşfini ilan eder. Bu keşif bilindiği üzere modern felsefeye yön verecek olan *cogito*, yani öznenin düşünen zihnidir. Ona göre yöntemsel açıdan kuşku edilemeyecek yegâne *temel* epistemolojik unsur insanın düşünme olgusudur. Her şeyden

¹⁰ A.g.e. s. 20

kuşku edilse bile, insan kuşku ettiğinden kuşku duyamaz, dahası kuşku varsa o halde kuşku duyan, yani düşünen birisi var demektir. Kısaca, insan kuşku duyduğundan kuşku duyamaz. *Cogito ergo sum* bu bağlamda her tür şüpheden bağımsız bir ifade olmak durumundadır.¹¹ O halde Descartes’ta göre insan, düşünen bir varlık olarak, kesin bir şekilde *vardır*. “Kötü cin” varsayımı bile *cogitonun* varlığını ortadan kaldırmaz, çünkü Descartes kötü niyetli bir varlık tarafından aldatılıyor olsak bile aldatılmak için her şeyden önce zihinsel olarak *var olmamız* gerektiğini vurgular.¹² Ve işte mantıksal olarak şüphe edilip çürütülemeyecek olan ilke budur. Nitekim Descartes var olmayan bir şeyin aldatılmayacağını ileri sürerek, septik argümanın *cogitoya* uygulanamayacağını düşünür. Bu noktada ona göre septik argüman bilgi alanında şüpheli olan her şeyi saf dışı bıraktığında, *düşünen özneyi* şüphe edilmeyecek bir hakikat olarak bizlere verecektir.

İşte şüphe edilemez gördüğü bu noktayı kendisine dayanak olarak alan Descartes daha önce septik argüman gereği yıkılmış olduğu bilgi düzenini yavaş yavaş yeniden inşa etmeye başlar ve daha önce şüpheli gördüğü her şeyi yeniden sağlam bir şekilde geri kazanmaya çalışır. Ancak şu var ki Descartes bir kere *cogitoya* ulaştıktan sonra kılı kırk yaran metodik şüphesini açıkça bir kenara koyar ve çok daha geleneksel ve alışıldık akılyürütmelerle iş görerek “düşünen öznenin” yola çıkıp dış dünyanın bilgisine geçer. Ona göre *cogitoya* sahip olmak geri kalan adımlarımız için yeterli bir teminattır. Ancak her ne kadar *cogito* şüphe edilemez bir temel olsa da, ona dayandırılarak atılan adımlar ve ondan sonra çıkarsanan sonuçlar pekâlâ hala septik argümanın konusu olabilir. Ne var ki Descartes septik argümanı, *cogitoya* ulaştığı andan itibaren geri çeker ve geri kalan kanıtlamalar için kullanmaz. Bu elbette felsefi projesi için atılması gereken bir adımdır ve fakat işte bu tavır açıkça sonradan söylediklerini ciddi bir biçimde tehlikeye sokmaktadır. Kötü cin argümanı Descartes tarafından her şeyi bilen, sonsuz iyi ve kadir-i mutlak bir tanrının lehine geri çekilse de, bunun kolay kolay mümkün olamayacağı gösterilecektir. Fakat bunu göstermeden önce kötü cin argümanın içerimlerine daha yakından bakmak gerekir.

Her şeyden önce Descartes “kötü cin” argümanı ile şüpheciliği öyle bir noktaya taşımıştır ki, neticede *cogitoya* sahip oluşumuz bile bize şüphecilik noktasında rahat vermez. Dahası dış dünyanın ve matematiğin

¹¹Rene Descartes, *Principles of Philosophy, The Philosophical Writings of Descartes Volume 1*, trans. By John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 195.

¹² Descartes, *Meditasyonlar* s. 22.

bile kuşkudan muaf olmadığı böylesi şüpheli bir argüman aslında kola kolay bertaraf edilemez gibi görünmektedir. Bu sebeple septik argüman, *cogito* lehine Descartes tarafından bir noktadan sonra terk edilse dahi, hala gücünü hissettirmeye devam etmektedir. Özellikle, deneyimin sadece bir bilgisayar simülasyonu olarak var olabileceğini ileri süren ve çağımızın en etkili septik argümanlarından bir tanesi olan “kap içindeki beyinler” (*brains in a vat*) argümanı, kökenini bizzat Descartes’ın septik argümanında bulmaktadır. Argüman, fiili olarak gerçekten bizden bağımsız bir dünyayı deneyimleyip deneyimleyemediğimizi bilemeyeceğimizi ileri sürer ki, bu da aslında Descartes’ın “kötü cin” argümanının farklı bir versiyonuna tekabül eder.

“Kap içindeki beyinler” argümanı da, öznenin fiili olarak kötü bir varlık tarafından kandırılıyor olabileceğini ileri sürer. Argüman öznenin, kap içinde bir beyin olarak var olduğunu ve bütün deneyimlerinin beynine kablolar vasıtasıyla bağlanmış bir bilgisayar tarafından simüle edildiğini ileri sürer. Buna göre bizi kandırmak isteyen kötü niyetli bir varlık o halde beynimizi bir kap içine yerleştirmiş ve bilgisayar destekli bir simülasyon ile zihnimizde sahte deneyimler oluşturmaktadır. Argümanın vurgusuna göre özne bu deneyimlerin sahte olup olmadığının anlayacak durumda değildir. Dahası argüman, öznenin gerçekten varolan bir dünyayı algılayışı ile öznenin kap içinde bulunan bir beyin olarak bir bilgisayarın simülasyonu vasıtasıyla ortaya çıkan algılayışı arasında hiçbir farklılığın sezilemeyeceğini ileri sürer. Bu anlamda argüman, öznenin gerçekten “kap içindeki bir beyin” olup olmadığı sorusunu cevaplayamayacağını iddia eder. O halde argümana göre, deneyim ya da tecrübe denilen şey; ister kap içindeki bir beyin olalım isterse gerçek anlamda var olalım, aynı şekilde gerçekleşecektir. Argüman bu anlamda kökenleri Descartes’ın birinci meditasyonunda bulunan radikal bir solipsizmi gündeme getirir ve dış dünyanın hiçbir şekilde kanıtlanamayacağını ileri sürer.¹³

Görüldüğü üzere Descartes’ın kuşkucu argümanı, “kap içindeki beyinler” argümanında tekrar güçlü bir şekilde hayat bulan içeriği ile bütün bir dış dünyanın bilgisini tehlikeye atmaktadır. Çok daha önemlisi Descartes’ın kuşkusu öyle bir boyuta ulaşmaktadır ki, *cogitoyu* kanıtladığı noktadan sonra bile bütün felsefi sistemi, septik argüman tarafından tehdit edilmektedir. *Cogitonun* kanıtlanması, aslında gerçekte sadece düşünen bir şeyin var olduğunu kanıtlamak anlamına gelir. Descartes bunu açıkça kabul eder.¹⁴ Bu noktada Descartes’ın aslında kanıtladığı belki de tek şey “kap

¹³ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998. s.6.

¹⁴ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 24.

içindeki bir beyinin” var olduğudur. Dahası, septik argümanın sonrasında Descartes’ın elinde kalan yegâne sağlam öge, kötü bir cin tarafından sürekli ve sistematik şekilde aldatılan *cogito*, yani düşünen zihindir. Ne beden ne de dış dünyanın nesnel varlığı henüz kanıtlanabilmiş değildir. Fakat bilindiği üzere Descartes *Meditasyonlar*’ın geri kalan bölümlerinde *cogitonun*, sürekli aldatılan bir öge olmaktan kurtulabileceğini ve dış dünyanın bilgisini de tesis edebileceğini vurgulayarak “kap içindeki beyinler” argümanından kendisini kurtarmaya çalışır.

Descartes *cogitonun* solipsizminden kurtulmak ve dış dünyanın bilgisini tesis etmek için, daha önce ileri sürülen “kötü cin” hipotezinden vazgeçmemiz gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre her şeye gücü yeten kadir-i mutlak mükemmel bir Tanrı’nın varoluşu “kötü cin” hipotezini ortadan kaldırmaktadır. Descartes, kökeni Aziz Anselmus’a dayanan “Ontolojik Kanıtı” kullanmak suretiyle şöyle bir düşünme dizisi ileri sürer: Tanrı mükemmel bir varlıksa o gerçekten *tanım* gereği var olmalıdır ve çok daha önemlisi beni, yani düşünen şeyi kandırmamalıdır. Kandırmak ve yanıltmak, olumsuz ve eksiklik bildiren sıfatlar olduğundan Tanrıya atfedilemez. Bu yüzden aslında maddi dünyayı kavrayışımız bir illüzyon ve kurmaca olamaz. Tanrı Descartes’ın sisteminde, öznenin gerçek ve bağımsız bir dünyayı algılıyor oluşunun garantörü haline gelir.¹⁵ Sırtını en mükemmel varlık olan Tanrı kavramına yaslayan Descartes *cogito* ile dış dünya arasındaki epistemolojik ilişkiyi kurmak için Tanrı’yı adeta bir köprü olarak kullanır. Ancak Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde bizlere gösterdiği gibi tanrının varoluşuna ilişkin ontolojik kanıt temel bir mantıksal hata içermektedir.¹⁶ *Var olmayı* bir sıfat/yüklem olarak değerlendiren ontolojik kanıt, böylece tanrının en mükemmel varlık olduğu tanımından hareketle “varoluş” sıfatına da sahip olması gerektiğini ileri sürer. Çünkü bu sıfattan yoksun olan bir varlığa mükemmel denilemez. O halde tanrı tanım gereği en mükemmel varlık ise gerçekten de *var olmalıdır*. Yani tanrı sadece zihnimizde bir kavram olarak değil gerçekten de zihnimden bağımsız bir şekilde var olmalıdır (çünkü aksi halde mükemmel olmazdı). Ancak Kant’a göre *var olmak* asla bir yüklem/sıfat olamaz. Tam tersine var olmak, yani bir töz (οὐσία) olmak Aristoteles’in de dile getirdiği gibi belirli yüklemelerin, sıfatların veya kategorilerin taşıyıcısı olmak anlamına gelir.¹⁷ O halde “var olmayı” bir yüklem olarak görmek özne-yüklem ilişkisinde mantıksal bir

¹⁵ Descartes, *Principles of Philosophy*, s.203

¹⁶ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, [A596/B624- A602/B630.]

¹⁷ Aristotle, *Categories, The Complete Works of Aristotle Vol.1*, ed. by Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1995, (1a20, 2a11).

hatanın doğmasına sebep olur. Çünkü zaten herhangi bir şeye özellik atfedebilmek için o şeyin her şeyden *var olduğunu* varsaymak gerekmektedir. Yani ontolojik argüman özünde verimsiz bir döngüsellik barındırır. Kısaca, bir şeye “var” demek (örneğin “kadınlar vardır”), o şeye yeni bir özellik eklemeyiz; o halde bu ifade bir totoloji olmak durumundadır. Bu yüzden var olmayı bir yüklem olarak kullanmak bize bilgisel açıdan bir kazanç sağlamaz. Özneyi yüklem olarak kullanmakla aslında mantıksal bir çıkmaz içerisine düşeriz. O halde ontolojik argüman, “varoluşu” bir nitelik ya da yüklem olarak değerlendirmekle sırtını oldukça sorunlu bir kabule yaslar. Özneden (yani zihinden) nesneye (dış dünyaya) geçebilmek için ontolojik kanıtı yaslanmak, Descartes kabul etmese dahi işlerin şüphecilik lehine gelişmesi anlamına gelir.

Sonuçta Descartes’ın *cogitoya* ulaştıktan sonraki iddiaları kendi metodik şüphesine yenik düşmesi kuvvetle muhtemeldir. Hataların her zaman olanaklı olabileceği olgusundan hareketle geliştirdiği argüman ve özellikle de kötü cin hipotezi ile Descartes, şüpheciliğin bir tehlike olarak her zaman bilgiye musallat olabileceğini bize açıkça göstermektedir. Descartes, *cogito* ile birlikte bu olanağı ortadan kaldırdığını düşünse de, bir sonraki adım için- yani solipsizm batığından kurtulmak için- kullanılan ontolojik kanıtın yetersizliği, neticede bizi sadece aldatılan bir zihinle baş başa bırakır. Böylece aldatılıyor olabileceğimiz ve yargularımıza her zaman bir hatanın musallat olabileceği gerçeği ile baş başa kalmış durumdayız. Neticede Descartes’tan Descartes’a rağmen çıkarsayabileceğimiz sonuçlardan bir tanesi ve belki de en önemlisi; bilgimizin sürekli şüphe ile birlikte yürüdüğü ve yanılma olasılığının daima var olduğudur. Bizce Descartes’ın modern düşünceye bıraktığı miras, kendisinin amaçladığı gibi kesin ve şüphe edilemez bir bilgi temeli değil fakat tam tersine bilginin kaçınılmaz bir şekilde sürekli olarak şüphe ile beraber yürümek zorunda olduğudur. Kendisi büyük bir çabayla şüpheden kurtulmaya çalışsa da bizce aslında bizzat kendi argümanı böylesi bir kaçışın nafile olduğunu ilan eder. Zaten David Hume tam da buna yakın bir sonuç çıkarsayarak şüphenin, bilgi söz konusu olduğunda sızamayacağı teorik bir deliğin bulunmadığını dile getirir. Şüphecilik bize, kurtulamayacağımız bir illet gibi görünür.¹⁸ Zaten Hume, Descartes’tan farklı olarak şüpheden, teorik bir kaçışın mümkün olmadığını düşünür. Fakat mesele zaten ondan kurtulmaya çalışmak değildir. Önemli olan onların beraberliğini ve kaçınılmaz olan bir aradalığını anlamlandırmaktır ki Hume, tam da bunu yapmaya gayret eder.

¹⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature Vol.1*, ed. by David Fate Norton and Mary J. Norton, Clarendon Press, Oxford, 2011, s. 144.

3. David Hume’un Deneyime ve Nedenselliğe İlişkin Septik Argümanı

Hume’da şüphecilik, Descartes’ta görmüş olduğumuz gibi bir araç ya da yöntem değil, fakat bilgi edinmeye ilişkin çözümlemenin sonrasında kendisini gösteren bir sonuçtur. Aynı şekilde Descartes, şüphe edilmeyen kesin bilgiye ulaşmak için septik argümanı hata olasılığı bulunan tüm yargılara uygulamaya çalışırken, Hume için şüpheciliğin temelinde yer alan esas unsur aslında bilgimizin yegâne kaynağı olan deneyimin kendisidir.

Şimdi Hume’u, şüphecilik ile karşı karşıya bırakan analizin altında aslında çok basit fakat bir o kadar da temel bir felsefi soru yatmaktadır. Hume, bir filozof olarak, insanların varoluşa, doğaya, evrene ilişkin malumatları nasıl edindiklerini ve bu malumatları ne şekilde bilgiye dönüştürdüklerini merak etmektedir. Gerçekten de evrenin sonsuz sayıda nesnesi içinde özne; zihinsel anlamda bu çeşitlilik içerisinde kaybolmadan bilgi denilen şeye nasıl ulaşabilir? Örneğin insan; her canlının ölümlü olduğunu, ekmeğin besleyici olduğunu, oksijenin hidrojenle birleştiğinde suyu meydana getirdiğini nasıl bilmektedir? Bir empirist olan Hume için bu soruyu yanıtlamak zor değildir. Cevap elbette ki deneyimdir. İşte Hume tam da bilgimizin içeriğini sağlayan deneyimlerimizi analiz ederken, felsefe tarihinin belki de en ciddi septik argümanlarından birisine varmıştır.

Hume’a göre zihnimizdeki tüm kavramlar (ideler) bir deneyim anına (izlenim) kadar geri götürülebilir¹⁹ ve eğer izlenimi olmayan bir fikre, kavrama sahip olmuşsak bu kavramın teorik içeriğinden ciddi bir biçimde şüphelenebiliriz. Dolayısıyla kavramlarımızın ve onlarla oluşturduğumuz bilgi iddialarımızın kökeninde sadece deneyimlerimiz vardır. O halde evrene ilişkin yeni bilgiler edinmemizi sağlayan öge sadece duyularımızdır ve sahip olduğumuz kavramlar ancak bir izlenime dayandırılırsa teorik açıdan meşru bir kullanıma sahip olabilir. Bu iddia Hume tarafından akılyürütme türleri arasında yaptığı ayırım ile desteklenir. Ona göre bütün akılyürütmelerimiz ikiye ayrılabilir, bunlar *İde İlişkileri* ve *Olgu Sorunlarıdır*.²⁰ *İde İlişkileri* Hume’a göre *a priori* temelli önermelerdir. Matematiğin ve geometrinin önermeleri bu yargı çeşidine dâhil olmaktadır. Bu önermeler sadece sezgi ve kanıtlama yoluyla bilinir ve Hume’un deyişiyle, mantıki bir hata yani çelişki içermedikleri müddetçe sonsuza kadar doğru olacaklardır. Hume’a göre “üç kere beş otuzun yarısı eder” önermesi tüm zamanlar için geçerli olan doğru

¹⁹David Hume, *A Treatise of Human Nature*, s.9.

²⁰David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976, s.20.

bir önerme olacaktır.²¹ Bu yargı türünün temel özelliklerinden birisi Hume’a göre bilgimizi kesinlikle arttırmaması ve sadece mevcut kavramı, analiz yoluyla daha açık hale getirmesidir. Bu anlamda *İde İlişkileri* temelindeki yargılarda yüklem öznede içerilir ve ona yeni bir bilgi eklemeyiz, yüklem burada sadece özneyi daha açık kılar. O halde bu yargılar bilgimizi genişletmez ve dünyanın, evrenin yapısına ilişkin veriler elde etmemize imkân tanımaz. Oysa Hume’un öğrenmek istediği şey tam da bilgimizin nasıl genişlediğidir. Bir başka deyişle biz nasıl yeni şeyler öğreniriz? Bunun için Hume dikkatini *Olgu Sorunlarına* yöneltir.

Bilgimizin artmasına ve genişlemesine ve böylece yeni şeyler öğrenmemize sebep olan önermeler bu grupta yer alır. Bu anlamda dünyamıza, genel olarak evrenimize ve kendimize ilişkin bilgiyi *Olgu Sorunlarına* ait önermelerle elde ederiz. *Olgu Sorunları* özelliğini sergileyen bir önermede, yüklem öznede içerilmez. Tam tersine *Olgu Sorunlarında* yüklem, özne tarafından kapsanmayan bir şeyi özneye yükler. Kısaca söylemek gerekirse *Olgu Sorunları* bize evren hakkında yeni bilgiler verir. Bu gruba giren önermeler *İde İlişkilerinde* olduğu gibi mutlak ve evrensel bir doğruluğa sahip değildir. Bunlar deneyim ile kazanılan ve sonrasında oluşturulan *a posteriori* önermelerdir. Elde edilmiş şekli böyle olunca *Olgu Sorunları’na* giren bir önermenin tersini düşünmek her zaman olanaklıdır. Dolayısıyla burada bulunan önermeler mutlak ve zorunlu değil, tam tersine olumsuzdur. Dahası Hume’a göre biz *Olgu Sorunları’na* ilişkin tüm yargılarımızı neden-etki bağına dayanarak kurmaktayız.²² Hume’un gözünde bilgimizin artmasının, genişlemesinin temelinde bütünüyle neden-etki bağı bulunur. Gerçekten de öznenin, evrene yönelik bütün bilgisi ve nesnel arasında kurduğu ilişki esas olarak neden-etki bağına dayanmaktadır. “Ekmek” ile “beslenmek”, “ateş” ile “yanmak”, “yer çekimi” ile “düşmek” vb. gibi sonsuz sayıda nesne, öznenin zihninde neden-etki bağı kullanılarak bir araya getirilir. Bu anlamda neden-etki bağı, ya da kısaca nedensellik, evrene ilişkin bilgimizi oluşturmadaki vazgeçilmez ilkemiz haline gelir.

Hume burada, bizim nasıl olup da deneyim neticesinde nedensellik gibi bir ilkeye ulaştığımızı öğrenmek ister. Eğer bütün bilgimiz özünde neden-etki bağına dayanıyorsa, onun nereden, bir başka deyişle hangi izlenimden, geldiği gösterilmelidir. Nedensellik, teorik açıdan meşru bir kullanıma sahip olacaksa, onun hangi deneyimden kaynaklandığı açığa çıkartılmalıdır. Çünkü bilgimizin kesinliği, evrenselliği, zorunluluğu açıktır

²¹ *A.g.e.* s. 21.

²² *A.g.e.* s.24.

ki nedensellik ilkesine dayandırılır. Gerçekten de dikkatlice incelendiğinde, nedensellik ilkesi kullanılarak kurulan önermelerin, kendi içlerinde bir zorunluluk, evrensellik ve objektiflik taşıdığı varsayılır. Örneğin biz “ateş, kâğıdın yanmasına neden olur”, “güneş, ısıttığı metallerin genleşmesine neden olur”, “oksijen ile hidrojenin bir araya gelmesi suyun oluşmasına neden olur” gibi *Olgu Sorunlarına* ilişkin yargılar ileri sürdüğümüzde, bu yargıların genel-geçer, zorunlu ve kesin olduklarını düşünür ve örneği verilen olgular arasında (örneğin ısınma ile genleşme arasında) zorunlu ve evrensel bir bağın var olduğunu ima ederiz. O halde bilginizin evrenselliğini ve zorunluluğunu tesis eden nedenselliğin doğasına ilişkin bir analiz kaçınılmaz bir görev gibi görünmektedir. Nesnelere arasında böylesi zorunlu bir bağ gerçekten bulunabilir mi? Deneyimlerimizde böylesi bir bağın izlenimi mevcut mu?

Kişi neye dayanarak, bir nesnenin zorunlu bir şekilde diğer nesneyi takip ettiğini, dahası bir olgunun zorunlu olarak diğer olguya neden olduğunu söyleyebilmektedir? Üstelik neden-etki bağını kullandığımızda deney ve gözlemin de ötesine (gözlemlenemeyen bir alana) geçiş yapmaktayız. Yani sadece gözlem anında kalmayıp olayın kendisini, geçmişe olduğu kadar geleceğe de yansıtırız. Şimdi Hume’a göre bir kişi iki olguyu birbirine neden-etki bağıyla ilişkilendirirken bunu kesinlikle *apriori* bir şekilde yapmaz. Hume’un gözünde iki olguyu nedensel olarak birbirine bağlamamıza sebep olan şey bütünüyle deneyimdir.²³ O halde ona göre hiç kimse *a priori* olarak neden-etki bağına sahip olamaz. Eğer olmuş olsaydı kişi hiçbir deneyime ve gözleme başvurmadan, örneğin ilk defa barut ile karşı karşıya geldiğinde onun patlayıcı bir özellik sergiliyordu biliyor olması gerekirdi. Fakat açıktır ki böyle bir şey olanaklı değildir. Hayatında daha önce barut görmemiş biri, onun nedenlerine ve etkilerine ilişkin hiçbir şey söyleyemez. Biz her ne kadar nedenselliğe ilişkin *a priori* bir bilgiye sahip olduğumuzu düşünsek de, yaşam bize bunun tam tersini göstermektedir.²⁴

Hume’un meşhur örneğini verecek olursak; daha önce hiçbir tecrübesine sahip olmadan bir bilardo topunun düz bir çizgi üzerinde, hareketsiz olan başka bir bilardo topuna doğru hareket ettiğini görsek ne düşünebiliriz ki? Hume’a göre açıkçası hiçbir şey bilemeyiz ve gerçek anlamda zorunlu ve evrensel olan bir öngöründe bulunamayız. Gerçekleşecek olan şeye ilişkin önceden bir deneyime sahip olmadığımızdan, biraz sonra olacaklara yönelik bütünüyle bilgisiz kalmak durumundayız. Bu

²³ *A.g.e.* s.25.

²⁴ *A.g.e.* s.25.

çarpışmanın sonucunda ne olacağını kesinlikle söyleyemeyiz ve eğer Hume’a göre hareket eden bilardo topunun, çarpmanın etkisiyle hareketsiz duran diğer bilardo topunun hareket etmesine neden olacağını söylemiş olsaydık bile, bu bütünüyle rastlantısal bir söylem olurdu.²⁵ Çünkü bu çarpışmanın sonucunda iki topun hareketsiz kalması, ya da en başından itibaren bir çarpışmanın gerçekleşmemesi ya da çok daha başka bir şeyin gerçekleşmesi de aynı şekilde düşünülebilir. Bu anlamda neden bir seçeneğin diğer seçeneğe göre daha kabul edilebilir olduğu açık değildir. Bu anlamda neden-etki bağı, sadece öznenin zaman içerisinde iki olgunun arka arkaya gelişini birkaç defa deneyimlemesi sonucunda kurulabilir.

Ne var ki deneyim, Hume’a göre, doğanın sırlarını bütünüyle kavramamızı sağlamaz.²⁶ Bu anlamda Hume’un örneğini verecek olursak; biz ekmeğin görünüşü, rengi ve tadı hakkında bir takım algılara sahibiz. Fakat ekmeğin insan bedeni için gerçek anlamda niçin besleyici olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz. Burada Hume temel bir bilim eleştirisi ortaya koymaya çalışır. Gerçekten de bilimsel yöntem deney ve gözlemle ilerler ve bir nedensellik ilkesi üzerine yükselir. Fakat bilim bize gerçekten ne söyler? Bilim, olgunun başka bir olguya neden olduğunu ileri sürerken, bu nedenselliğin altında yatan temel ve nihai ilkeyi hiçbir şekilde vermez. Sadece sonsuzca geriye giden ve ucu bizim için görünmez olan bir nedensellik zinciri sunar. Bu anlamda örneğin ekmeğin niçin besleyici olduğuna dair bir takım biyolojik açıklamalar getirilebilse de, temeldeki “niçin?” sorusu hala ortada durmaktadır ve bu anlamda bilimin bu soruya nihai ve mutlak bir açıklaması bulunmaz. Bilimsel açıklama ancak bir nedenden başka bir nedene doğru gider ve bu işlem neredeyse sonsuzca devam edebilir. Fakat buna rağmen, biz ekmeğin insan için gerçekten de besleyici olduğunu kuşku duymadan “biliriz”. Bu nasıl mümkün olabilir? Kişi neye dayanarak bir olgunun zorunlu olarak başka bir olguyu doğurduğunu ya da bir olguyu takip ettiğini söyleyebilir? Nedensellik gibi bir izlenimimiz yoksa,, neden-etki bağı nereden gelir? Hume’a göre kişinin bu önermeleri oluşturabilmesini olanaklı kılacak başka bir ilke mevcuttur. Ve bu ilke bütünüyle insanın psikolojik bir haline karşılık gelir.

Bu ilke Hume’a göre *alışkanlık* ya da *huydur*. Hume’un gözünde bu tarz yargılar kurmamızı sağlayan ve böylece neden-etki bağının temelinde yatan ilke *alışkanlıktır*. İnsan sadece bu *alışkanlık* ilkesi ile geçmişin geleceğe benzeyebileceğini söyleyebilir. Dahası iki olguyu sürekli bir arada görmemizin sonucunda, olgulardan biri ortaya çıktığında diğerini

²⁵ A.g.e. s.26.

²⁶ A.g.e. s.29.

beklememizi sağlayan öge *alışkanlıktır*.²⁷ Hume’a göre olgular arasında kurduğumuz nedensellik ilişkisi bütünüyle alışkanlığa bağlıdır ve hatta Hume’un gözünde *alışkanlık*, binlerce durumdan yaptığımız çıkarımı onlardan hiçbir bakımdan farklı olmayan tek bir durumdan neden yapamadığımızı açıklayan tek hipotezdir. Zaman içerisinde A olgusunun B olgusu tarafından takip edildiğini birden fazla defa deneyimlediğimizde, *alışkanlık* ilkesi bizi, A olgusunu gördüğümüzde B olgusunu beklemeye sevk eder ve dolayısıyla B’nin *zorunlu* ve *evrensel* şekilde A’yı takip ettiğini ileri sürmemizi sağlar. Fakat görüldüğü üzere böylesi bir *zorunluluk* kesinlikle mevcut değildir. Dahası A’nın B’ye neden olduğunu söylemek sadece *alışkanlığın* işi ise, o halde nedenselliğin taşıdığı bütün zorunluluk ve evrensellik bu *alışkanlık* ile birlikte teorik bakımdan kaybolmak durumundadır.

İşte Hume’cu analiz, neden-etki bağıını önce deneyimle açıklayıp sonraki adımla birlikte neden-etki bağıını *alışkanlığa* bağladığında şüphecilik tüm gücüyle kendisini gösterir. O halde biz A olgusu, B olgusuna zorunlu bir şekilde neden olur diyemeyiz. Nedensellik ilkesi bu anlamda meşru bir kullanıma sahip değildir, çünkü biz iki olgu arasında nedensellik gibi üçüncü bir izlenime ya da ilkeye asla sahip değiliz ve bu yüzden de bu ilke epistemolojik açıdan şaibeli olmak durumundadır.²⁸ Çünkü bu ilke bize vaat eder görüldüğü şeyi (zorunluluğu ve evrenselliği) hiçbir şekilde verememektedir. Bu ise şüpheciliğin, neden-etki bağıını kullanarak oluşturduğumuz her önermeye sızması anlamına gelir. Üstelik eğer, neden-etki bağı bilgimizin genişlemesini ve artmasını sağlayan yegâne ilkeyse o halde bilgimizin genişlemesi, yani yeni şeyler öğrenmemiz Hume açısından bütünüyle şüpheli (zorunluluktan ve evrensellikten uzak) bir sürece dönüşmektedir. Durum böyle olduğuna göre şüphe, evrene ilişkin her bir yargımıza şu ya da bu şekilde sızacaktır.

O halde Hume’un gözünde *alışkanlık* sayesinde ileri sürdüğümüz önermelerle biz hakiki anlamda şüphe içermeyen bilgiler dile getirmemekteyiz. Dahası biz A olgusunun *niçin* B olgusuna neden olduğunu gerçek anlamda asla bilemeyiz. Doğa bizi bütün sınırlarından uzak tuttuğundan biz sadece art arda gelen olguları deneyimleriz ve belli bir deney sayısından sonra *alışkanlık* ilkesi ile artık bir olgu görünür olduğunda, görmeye alıştığımız diğer olgunun meydana gelmesini bekleriz. Bu sürecin sonunda yine alışkanlığın gücü ile bir olgunun başka bir olguya zorunlu olarak sebep olduğunu düşünürüz. Fakat Hume’un da göstermiş olduğu gibi

²⁷ A.g.e. s.37.

²⁸ Solmaz Zelyut Hünler, *Dört Adalı*, Paradigma Yayınları İstanbul, 2003, s.88.

böylesi bir zorunluluğu kanıtlamanın bir olanağı yoktur, bu anlamda geçmişin geleceğe benzeyeceği *alışkanlığı*ndan hareketle teorik açıdan bilgiye ait bir evrensellik ve zorunluluk tesis edilemez.

Eğer teorik anlamda bilginin zorunlu ve evrensel bir biçimde genişlemesinden vazgeçilecekse, *alışkanlık* temelinde ileri sürdüğümüz yargılara ne ad verilecektir? Bu yargılarda kendisini gösteren şey Hume’un gözünde bütünüyle “inançtır”.²⁹ Ancak bu “dogmatik bir inanç” olmaktan ziyade, “deneyimlere dayanan bir inançtır”. O halde neden-etki bağı ile kurulan önermelere kesin ve evrensel bilgiden ziyade, alışkanlığa ve tecrübeye dayanan birer inanç ya da kanı olarak bakılmalıdır. Hume’un analizi takip edilirse aslında neden-etki bağı ile kurulan önermelerin esas olarak geçmişte vuku bulan şeylerin gelecekte de vuku bulacağı *inancına* dayandığı görülecektir. Hume’un ulaştığı noktada bilginin gerçek anlamda genişleyip genişleyemediğini epistemolojik açıdan yani *teorik* açıdan kanıtlamayacağımız oldukça açıktır. Biz sadece bilginin genişlediğine dair *inanç* duyabiliriz ki bunun da azımsanmayacak ölçüde önemli pratik sonuçları vardır. Yani günlük yaşamlarımızın devam edebilmesini sağlayan *alışkanlık* ilkesi o halde teorik olmaktan ziyade pratik bir işleve sahiptir. Fakat başka açılardan da bu durum epistemolojinin, belki de teorik felsefenin ve bir anlamda da modern bilimin iflas ettiğini kabul etmek anlamına gelir.

Her ne kadar örneğin Kant bu durumu kabul etmeyip nedenselliğin, aslında özneye ait bir kategori olduğunu söylese de, Hume’cu şüpheciliğin üstesinden gelmek yerine o “fenomenal dünya” ile “kendinde-şey” arasında yaptığı ayrımı birlikte bu *şüpheciliği* daha da belirgin kılmıştır. Çünkü Hume tam da “doğa bizi tüm sınırlarından uzak tutar” derken, örtük bir biçimde Kant’ın bilinemez olarak işaret ettiği “kendinde-şeyi” ima etmektedir. Üstelik Kant, nedensellik ilkesinin meşru bir kullanıma sahip olduğunu gösterse bile, biz hala niçin olguların başka olgulara neden olduğunu nihai olarak bilemediğimiz bir konumda kalmak durumundayız. Kant’ın iddia ettiği gibi nedensellik *a priori* bir kategori olsa bile³⁰, bu kategori, şeyler arasındaki ilişkinin nihai doğasına hakkında bir şey söylemez, fakat sadece bu ilişkinin bizim tarafımızdan *bu şekilde, olduğu haliyle* zorunlu bir şekilde algılanıp kavrandığını söyler. Oysa bizim bilmek istediğimiz tam da bu ilişkinin niçin “kendi başına” zorunlu olduğudur. İşte şüpheciliğin ve bilinmezliğin bilgimize teorik açıdan sızdığı nokta Hume’un da işaret ettiği gibi zaten burasıdır.

²⁹ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s.41.

³⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, [A91/B124].

O halde Hume, filozofların ve bilim adamlarının yapar gibi göründükleri şeyi aslında *yapamadıklarını* dile getirmektedir. İleri sürülen epistemolojik iddiaların teorik temeli kesinlik ve zorunluluk içermez. Tam tersine tüm bilgisel süreçler Hume’a göre esasen insan doğasının işleyişinin ürünleri olarak karşımıza çıkarlar. Bu bakımdan Hume’un analizi, bilgi edinmedeki psikolojik süreçlerin açıklanması olarak okunmalıdır. Teorik anlamda kanıtlayamasak dahi neticede hiç kimse günlük yaşantısını bir şüpheli olarak geçirmez. Herkes yarın güneşin doğacağından, suyun bizi zehirlemeyeceğinden, fırlattığımız taşın yere düşeceğinden emin bir şekilde yaşar. İşte Hume’un ortaya koyduğu analiz, teorik anlamda şüphelilikten kaçınmasak bile hangi psikolojik süreçlerin bu şüphelilik tehdidine rağmen, bilgi iddiaları ortaya koymamızı ve böylece hayatımızı idame ettirmemizi sağladığını göstermeye yönelik bir teşebbüs olarak okunabilir. Böylece *belirsizlik* ve *başkalık*, evrene ilişkin ileri süreceğimiz her yargıda kendisini gösterse ve bir ihtimal olarak hep orada dursa da Hume’a göre bu durum, insanoğlunu evrene ilişkin bir yargı ileri sürmekten alıkoymaz ve zaten koymamalıdır da. Fakat sadece şunu hatırlatmalıdır: Her önerme, her iddia şu ya bu şekilde teorik açıdan şüpheyne bizzat kendi özü ve yapısı gereği açıktır. Bundan bir kaçış bulunmaz. Üstelik zaten kaçmaya ve şüpheliliği alt etmeye de gerek yoktur. Bu anlamda bilgiyi bilgi yapan onun bizatihi *olumsal* olması yani, kesinlikten ve zorunluluktan yoksun olmasıdır. Hume’un deneyime ilişkin analizi işte bize bilginin bu şüpheli ama vazgeçilmez özelliğini hatırlatması bakımından hayati bir öneme sahiptir.

4. Değerlendirme

Sonuç olarak hem Descartes hem de Hume’a ilişkin okumalarımız bilginin esasında çoğu zaman şüphe ile koparılamaz ve çözümlenemez bir “sarmal” meydana getirdiğini gösterir. Şüphe ile bilgi bu anlamda iki filozofun sorgulamasında hem bir gerilime hem de kaçınılmaz bir beraberliğe işaret eder. Bir tarafta Descartes gündelik yaşamlarımızda olup bitenlere ilişkin şüphenin en saf halini gün yüzüne çıkarırken; diğer taraftan Hume, bizler tarafından neredeyse sorgusuz sualsiz kabul edilen ve çağımıza hükmeden bilimsel iddiaların esasında bir “şüphe zemini” üzerinde ayakta durmaya çalıştığını gösterir.

Bu bağlamda Descartes’ın *Meditasyonlar*’ın birinci kitabında ele almış olduğu septik argüman ile Hume’un deneyime ve nedenselliğe ilişkin ortaya koymuş olduğu şüpheli argüman, şüpheden kopuk bir bilginin var olamayacağını gösterir. En güvenilir yargıların ve şüphe edilmesi imkânsız ifadelerin bile septisizme ne kadar yakın durabileceğine işaret bu iki filozof,

kesin bilgi ile şüphecilik arasındaki çizginin zannedildiğinden de ince olduğunu ima eder. Dahası, şüphenin varlığı, bilgiyi ortadan kaldırmaz fakat sadece onun üstesinden gelinemez bir özelliğini açığa çıkartır. Bizce Descartes ve Hume, *şüphecilik* ve *kesin bilgi* arasındaki felsefi ortaklığa işaret ederek, belli anlamda şüphe ile bilginin beraber yürüyebileceği bir yolun imkânını sunmaktadırlar. Şüphenin varlığı Hume’un da gösterdiği gibi şüphe içerisinde yaşamaya yol açmaz. O halde zaten pratikte var olmayan bu sorunu teorik düzeye taşımak, içinden çıkılmaz problemlerin doğuşuna yol açabilir. Bu durum özellikle Descartes’ın durumunda daha açıktır. Şüpheyi en üst ve mutlak noktaya taşıyan filozofun artık ondan kurtulmaya çalışması kendi içerisinde bir çıkmaz doğurur. Descartes bu çelişkiyi özellikle de her şeyi şüphecilikğe teslim ettikten sonra, *cogito* vasıtasıyla yeniden, kesin ve şüphe edilemez bilgiyi tesis etmeye çalıştığında yaşamaktadır. Bunun en önemli sebebi bizce Descartes’ın kendisini felsefi projesine fazlasıyla kaptırması ve *yıkarken* gösterdiği tutarlılığı *inşa ederken* göstermemesidir. Bu bakımdan Descartes’ın yöntemsel kuşkusu, belki de Descartes’çı niyetler göz ardı edilerek okunmalı ve bizzat Descartes’ın *cogito* keşfinden sonraki argümanlarına ve akılyürütmelerine karşı kullanılmalıdır. Böylesi bir okuma, yani “şüpheli Descartes’ı” merkeze alan bir okuma, bizce ona asli değerini kazandıracaktır. Çünkü bize göre Descartes’ın asıl değeri, onun amaçladığı gibi bilginin kesinliğini tesis etmesi değil, fakat şüpheyi bilginin olmazsa olmaz bir ögesi olarak görebileceğimizi ima etmesidir.

Diğer taraftan Hume’un analizini değerli kılan şey tam da bir şüpheli olarak nasıl hala bilgiye, nedenselliğe, bilime ve aslında yaşamın kendisine güven duymaya devam edebileceğimizi göstermesidir. Hume, nesnel bilgiyi adeta şüphecilikğe teslim etse de bu teslimiyet içinde şüphecilik ile barışık yaşamının insanlar için nasıl olanaklı olduğunu görmeye ve göstermeye çalışır. Hume’un Descartes’e oranla kendi şüpheli konumuna daha sadık kaldığı görünür. Gerçi bir empirist olan ve dolayısıyla deneyimin sağladığı olumsal malumatla iş gören Hume’un, bir rasyonalist olarak aklın sağladığı evrensel ve zorunlu dogmatik bilgilerle iş gören Descartes’a oranla şüpheyi daha ılımlı yaklaşması son derece doğaldır. Ama sonuç olarak hem Descartes hem de Hume’un izlediği yol; onları bilgi ile şüphecilikğin ayrıldığı bir kavşağa değil, fakat bu ikisinin birleştiği bir düzlüğe getirir.

KAYNAKÇA

- ARISTOTLE (1995) *Categories, The Complete Works of Aristotle Vol.1*, ed. by Jonathan Barnes, Princeton University Press,.
- DESCARTES, Rene (2007) *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- DESCARTES, Rene (2007) *Principles of Philosophy, The Philosophical Writings of Descartes Volume 1*, trans. By John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge.
- HUME, David (1976) *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- HUME, David (2011) *A Treatise of Human Nature Vol.1*, ed. by David Fate Norton and Mary J. Norton, Clarendon Press, Oxford.
- HUSSERL, Edmund (1997) *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- KANT, Immanuel (1995) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örneç, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- KANT, Immanuel (1999) *Critique of Pure Reason*, trans. by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATON (1986) “Theaitetos” *Diayloglar-2*. çev. Macit Gökberç, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- PUTNAM Hilary, (1998) *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ZELYUT HÜNLER, Solmaz (2003) *Dört Adalı*, İstanbul: Paradigma Yayınları.