T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

BİLGİNİN OLANAKLI OLUP OLMADIĞI ÜZERİNE BİR İNCELEME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Murat HASKÖY

BURSA - 2025

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

BİLGİNİN OLANAKLI OLUP OLMADIĞI ÜZERİNE BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Murat HASKÖY

Danışman:
Prof. Dr. Metin BECERMEN

BURSA– 2025

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Bilginin Olanaklı Olup Olmadığı Üzerine Bir İnceleme” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

31/ 10/ 2025

Murat HASKÖY

Adı Soyadı : Murat HASKÖY

Öğrenci No : 702243014

Anabilim Dalı : Felsefe

Programı : Felsefe

Tezin Türü :Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı :Murat HASKÖY
Üniversite :Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü :Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı :Felsefe
Bilim Dalı :Felsefe
Tezin Niteliği :Yüksek LisansTezi
Sayfa Sayısı :x + 95
Mezuniyet Tarihi :…… / …… 2025
Tez Danışmanı :Prof. Dr. Metin BECERMEN

Bilginin Olanaklı Olup Olmadığı Üzerine Bir İnceleme

Bu çalışma, epistemolojinin temel sorunlarını, bilgi ve inanç kavramlarının doğasını ve bu kavramların ontolojik temellerini tarihsel ve sistematik bir yaklaşım ile ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmanın ana ekseni, bilginin ne olduğu, nasıl mümkün kılındığı ve hangi temeller üzerine inşa edilmiş olduğuna dair sorulara yöneliktir. Bu bağlamda, klasik bilgi tanımlarından çağdaş şüpheciliğe uzanan geniş bir düşünsel zeminde epistemolojik sorunlar tartışmaya açılmıştır.

Birinci bölümde, bilgi ve inanç kavramları temele alınarak, önermesel bilgi, tanıma yoluyla bilgi, nasılın bilgisi gibi ayrımlar üzerinde durulmuş ve bu tür bilgilerin insan zihninde nasıl yer aldığı incelenmiştir. Aynı zamanda Platon ve Locke'un bilgi ve inanç kavramlarına yaklaşımları karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Bu analiz, Platon'un rasyonel temelli yaklaşımı ile Locke'un deneyime dayalı empirik anlayışı arasında kurulan bağlantı bilgi ve inanç ilşkisini sorgulamak açısından önemlidir.

İkinci bölümde bilgiye yönelik kuşkucu yaklaşımlar detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Sofistlerden başlayan ve Pyrrhon, Arkesilaos, Karneades gibi figürler üzerinden ilerleyen şüphecilik geleneği, bilginin olanaklılığına dair temel itirazları ile birlikte ele alınmıştır. Bu bağlamda onay tehirinin ve yargının askıya alınmasının hem teorik hem de etik boyutları değerlendirilmiştir.

Üçüncü ve son bölümde ise epistemolojik sorunun ontolojik yönüne odaklanılmıştır. Hartmann'ın bilgiye dair nesne – imge ayrımı ve doğruluk anlayışı bağlamında geliştirmiş olduğu ontoloji temelli epistemoloji yaklaşımı ile Nietzsche'nin hakikatin perspektifli doğasına ve güç istencine dayalı bilgi kuramı incelenmiştir. Bu bölümde doğruluğun mutlak olup olamayacağı ve bilgiye ulaşmada ontolojik temellerin zorunluluğu tartışılmıştır.

Sonuç olarak bu çalışma, bilgiye ilişkin sorunların yalnızca epistemoloji ile değil, aynı zamanda ontoloji ve etik ile derinlemesine bir bağlantısı olduğu gösterilmekte ve bilgi sorunun düşünce tarihindeki çok yönlü doğasına dikkat çekilmektedir.

Anahtar kelimeler: Bilgi kuramı, inanç, görelilik,doğruluk, septisizm

ABSTRACT

Name &Surname	**:**Murat HASKÖY
University	**:**Bursa Uludağ University
Institute	**:**Institute of SocialSciences
Field	**:**Philosophy
Subfield	**:**Philosophy
DegreeAwarded	**:**Master'sThesis
PageNumber	**:**x+ 95
Date of DegreeAwarded	**:**…… / …… /2025
Supervisor	**:**Prof. Dr. Metin BECERMEN

An Examination of Whether Knowledge Is Possible

This study aims to address the fundamental problems of epistemology, the nature of the concepts of knowledge and belief, and their ontological foundations through a historical and systematic approach. The central focus of the research revolves around the questions of what knowledge is, how it becomes possible, and upon which foundations it is constructed. In this context, epistemological issues are discussed across a broad intellectual spectrum ranging from classical definitions of knowledge to contemporary skepticism.

In the first chapter, the concepts of knowledge and belief are taken as the basis, with particular emphasis on distinctions such as propositional knowledge, knowledge by acquaintance, and knowledge-how. The analysis explores how these types of knowledge are situated in the human mind. Additionally, the approaches of Plato and Locke toward the concepts of knowledge and belief are comparatively analyzed. This comparison, which highlights the tension between Plato's rationalist perspective and Locke's empiricist approach based on experience, plays a crucial role in questioning the relationship between knowledge and belief.

The second chapter explores skeptical approaches to knowledge in detail. Beginning with the Sophists and extending through figures such as Pyrrhon, Arcesilaus, and Carneades, the skeptical tradition is examined in light of its fundamental objections to the possibility of knowledge. Within this framework, the theoretical and ethical dimensions of suspending judgment and deferring assent are also evaluated.

The third and final chapter focuses on the ontological dimension of the epistemological problem. It examines Nicolai Hartmann's ontology-based epistemological approach, developed through his object–image distinction and conception of truth, alongside Friedrich Nietzsche's theory of knowledge grounded in perspectivism and the will to power. In this section, the possibility of absolute truth and the necessity of ontological foundations for attaining knowledge are critically discussed.

In conclusion, this study demonstrates that the problems related to knowledge are deeply interconnected not only with epistemology but also with ontology and ethics, thereby emphasizing the multifaceted nature of the problem of knowledge throughout the history of thought.

Keyword: Theory of knowledge, belief, relativism, truth, scepticism

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI iii
YEMİN METNİ v
ÖZET vi
ABSTRACT vii
İÇİNDEKİLER viii
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
EPİSTEMOLOJİNİN TEMEL KAVRAMLARI:
BİLGİ, İNANÇ VE ONTOLOJİK DAYANAKLARI

1.1. Epistemolojide Temel Kavramlar 7
1.1.1. Bilgi ve Türleri 7
1.1.1.1. Önermesel Bilgi 7
1.1.1.2.Tanıma Yoluyla Bilgi 7
1.1.1.3.Tasvir Yoluyla Bilgi 8
1.1.1.4.Nasılın Bilgisi 9
1.1.2. İnancın Türleri 10
1.1.2.1.Önermesel İnanç 10
1.1.2.2. Önermesel Olmayan İnanç 10
1.2.Bilgi İle İnanç Kavramlarına Epistemoloji Ve Ontoloji Temelinde Bir Bakış 11
1.2.1. Platon 13
1.2.2.Platon Felsefesinde Bilginin Yeri 19
1.2.3.Locke Felsefesinde Bilgi – İnanç Kavramları 22

İKİNCİ BÖLÜM
KUŞKUCULUĞUN İZİNDE:
SOFİSTLERDEN AKADEMİK ŞÜPHECİLİĞE
BİLGİNİN OLANAKLILIĞI ÜZERİNE

2.1.Kuşkuculuğun Gölgesindeki Arayış: Bilginin Olanaklılığı 29
2.1.1. Kuşkuculuğun Doğuşunda Sofistlerin Önemi 31

2.1.1.1.Protogoras 33
2.1.1.2.Gorgias 37
2.2.Pyrrhonve Timon Perspektifinden Akademik Septisizm 39
2.2.1. Pyrrhon'unAnatezleri 40
2.2.2. Ahlaki Tez: İyi veya Kötü Yoktur 40
2.2.3. Septik Akademide Arkesilaos Açısından Platon Şüpheciliği 44
2.2.4. Akademik Şüpheciliğin Gelişiminde Karneades'in Rolü 45
2.2.5. Olasılıklar Kuramı 47
2.2.6. Temel Şüpheci Argümanlar 51
2.2.7. Beş Şüpheci Argüman 52
2.2.8. Bilginin Sınırı ile Mutluluk Arasındaki İlişki 54
2.2.9. Şüpheciliğin Genel İlkeleri 54
2.3.Şüphecilikte Temel Bir Eğilim Olan Onay Tehiri ve Yargıyı Askıya Alma 55
2.3.1. Bilgi Konusunda Bir Sonuca Varılamaması 57
2.3.2. İnsanın Kavraması Üzerine 58
2.3.3. Gerçek ve Gerçeklik Üzerine 59
2.3.4. Kanıt ve Varsayımın Olanaksızlığı 60
2.3.5. Bir Şeyin Bir Nedeninin Olup Olamayacağı Üzerine 60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
EPİSTEMOLOJİNİN ONTOLOJİK TEMELLERİ: HARTMANN VE NIETZSCHE PERSPEKTİFİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

3.1.Hartman Perspektifinden Epistemolojiye Ontolojik Bir Bakış 65
3.1.1. Bilgiye Ontolojik Bir Bakış 68
3.1.2. Nesne ve İmge Ayrımına Ontolojik Bir Bakış 69
3.1.3. Epistemolojik Sorun İçin Ontolojik Bir Bakış: Doğruluk–Kesinlik 72
3.1.4. Hartmann Felsefesinde Bilginin Yeri 74
3.1.5. Neden Ontoloji Temelli Epistemoloji 77
3.1.6. Ontolojik Bakış ile Bilgide Görelilik 79
3.2.Nietzsche Felsefesinde Perspektifli Hakikat, Güç İstenci Kavramları İle Epistemolojinin Yeri 80

3.2.1. Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine 85
SONUÇ 90
KAYNAKÇA 94
ÖZGEÇMİŞ 96

GİRİŞ

Felsefi düşüncede şüphe kavramı önemli bir yer teşkil etmektedir.Felsefe ile düşünceyi birbirinden nasıl ayırabiliriz ki? Eğer şüphe etmek gibi bir olanağımız olmasaydı felsefe yapabilir miydik?Ya da tam tersi felsefe yaparken şüphe olmadan bir sorgulama gerçekleştirebilir miyiz?Buradan hareketle şüphe kavramını ve felsefe ile olan ilişkisini yeniden düşünmek felsefi düşüncenin kendi içerisindeki gelişimi açısından önemli katkılar sunabilir. Bu çerçevede şüpheciliğin temellerini atan düşünceler ele alınarak epistemoloji ve ontoloji alanındaki çalışmalardaki konumu daha net bir şekilde gösterilmesine olanak sağlayabilir. Böyle bir bakışa ihtiyaç duyulmasının sebebi modern dönem ile birlikte epistemolojide şüphenin yerinin arka planda kalmasıdır. Bu durum felsefeyi daha çok bilimsel düşüncenin ve analitik felsefe geleneğinin içine hapsetmektedir. Felsefi düşüncedeki temel kavramlardan biri olan *şüphe*nin felsefi düşüncenin ana disiplinlerinden olan epistemolojide hak ettiği yeri almaya yönelik çabalara destek vermek bu çalışmanın amaçlarından biridir.

Bu çerçevede epistemolojiyi ontolojiden ayrı bir şekilde düşünmemiz mümkün değildir. Çünkü bir bilgiden, bilmeden, hatta bilme ediminden söz edebilmek için bu edimleri gerçekleştiren bir özneden bahsetmemiz gerekmektedir. Örneğin, ‘su 100 derecede kaynar’ bilgisini ele alalım. Bu bilgiyi edinmek, sadece duyusal deneyimle değil, aynı zamanda akılla da kavranan bir süreçtir. Bilen bir varlık olarak insan, bu bilgiyi deneyimleyebilir, neden-sonuç ilişkisi kurabilir ve farklı bağlamlarda kullanabilir. İnsan hem saydığımız bu edimlerin ve olguların olanağına sahip olmalı hem de bunların olanaklılığı üzerine reflektif bir şekilde düşünebilme kapasitesine sahip olmalıdır.Örneğin, bir köpek açlık hissettiğinde yemek bulmaya çalışır; bu, onun deneyimlerinden öğrendiği bir davranıştır. Ancak köpek, ‘Ben neden açlık hissediyorum?’ veya ‘Yiyecek bulmam için nasıl bir bilişsel süreçten geçiyorum?’ gibi sorular sormaz. İşte bu noktada, bilme edimini sadece gerçekleştirmek değil, aynı zamanda onun üzerine düşünebilmek insana özgü bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada böyle bir ayrım yapmamızın temel nedeni, insan dışındaki diğer canlıların da düşünme ve bilgiye erişim olanaklarına sahip olmalarına rağmen, bu canlıların

bilgiyi kullanmadaki farkındalıkları üzerine tam olarak bir bilgiye sahip olamamamızdan kaynaklanmaktadır. Örneğin, ahtapotların problem çözme yeteneği olduğu bilinmektedir; bir labirentten çıkabilir veya bir kavanozun kapağını açabilirler. Ancak bu, onların kendi bilişsel süreçleri üzerine düşündüğünü göstermez. İnsan, bilgiye sadece erişmekle kalmaz, aynı zamanda onun doğasını sorgular. 'Bilmek ne demektir?', 'Kesin bilgiye ulaşabilir miyiz?' gibi sorular sorararak bilgiye dair kapsayıcı bir araştırma yapar. İşte epistemolojinin temel meseleleri de burada başlar.

Buradan hareketle diyebiliriz ki bilgi, bilme ve düşünme ancak insan varlığı ve onun ontik yapısına bağlı olarak gerçekleşebilir. İşte tam da bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: İnsanın olan bitene ilişkin değerlendirmeleri söz konusu olduğunda tek bir gerçeklik, tek bir bilme ve tek bir bilgiden söz edilebilir mi? Öte yandan insan gerçekliği, olan biteni bütünlüğünde bilebilir mi?

Felsefe tarihi, bilgiye ulaşmanın yollarını ararken şüpheyi hem bir araç hem de bir engel olarak görmüştür. Özellikle epistemoloji söz konusu olduğunda, şüphe sadece bilginin sınırlarını belirlemekle kalmamış aynı zamanda felsefi refleksiyonun vazgeçilmez bir koşulu olarak da işlev görmüştür. Ancak şüphe, zamanla bu temel konumunu yitirmiş ve adeta felsefi düşüncenin kenarına itilen bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bu çalışma, tam olarak bu kaybı görünür kılmak ve şüpheciliğin yalnızca tarihsel bir pozisyon olarak değil, felsefi düşüncenin asli bir yönü olarak yeniden tesis edilmesine katkı sağlama çabasıdır.

Modern felsefenin Descartes ile birlikte başlatmış olduğu bilgiyi temellendirme süreci, başlangıçta şüpheye belirleyici bir yer ayırmış olsa da zamanla bu şüphe edimi araçsallaştırılmış ve bilgiyi mutlaklaştırmak adına işlevsel bir konuma doğru sürüklemiştir. Oysa şüphe, yalnızca bir başlangıç noktası değil, aynı zamanda felsefi düşüncenin kendisini yeniden üretme biçimidir. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı, şüpheciliği epistemolojik bir sorun olarak yeniden tartışmaya açmak ile sınırlı değildir. Aynı zamanda onu, 'insan var oluşunun epistemik, ontolojik ve etik sınırlarını' sorgulayan daha geniş bir düşünsel zemin üzerinde ele almak da hedeflenmektedir.

Bu çalışmanın arkasında yatan temel düşünce şudur: Bilginin olanaklı olup olmadığına dair yapılan tartışmalar yalnızca bilgi tanımları ya da doğruluk teorileri üzerinden ele alındığında, şüphecilik daima bastırılması ya da aşılması gereken bir

problem olarak konumlanmaktadır. Elbette ki böyle bir konu ele alınırken bilgiye dair teoriler ve onun temel tanımları ve türlerine yer vermek gerekir. Ancak sonrasında bu yapılan tanımlamaların cevap veremediği soruları ve bu soruların aynı zamanda nasıl ontolojik ve etik temelli sorular olduğunu da gündeme getirmek gerekmektedir. Çünkü şüphecilik, bilginin mümkün olup olmadığını sorgulamanın ötesinde bizzat bilmenin 'etik ve varoluşsal anlamını' sorgulayan bir yaklaşımdır. Bu yönüyle şüphecilik yalnızca bilgiye değil, aynı zamanda özneye, hakikate ve eyleme dair bütünsel bir tutum sunmaktadır.

Felsefe tarihi boyunca şüpheciliğin giderek arka plana itilmesinin birkaç nedeni bulunmaktadır. Öncelikle, bilimsel yöntemin ve pozitivist epistemolojinin baskın bir hale gelmesi ile birlikte bilgi neredeyse tamamen nesnellik ve doğruluk ölçütleri üzerinden değerlendirilmeye başlanmıştır. Oysa bu yaklaşım, bilginin yalnızca dış dünyaya dair doğruluk iddiaları ile sınırlı olmadığını göz ardı etmektedir. İnsan bilgisi, aynı zamanda inanç, anlam, bağlam ve etik sorumluluk gibi katmanlardan oluşmaktadır. Bu bağlamda bu çalışma, bilgiye dair mutlak ve evrensel olan iddiaları eleştiriye tabi tutarak bilgi ile ilgili temel soruları yeniden gündeme getirme çabasıdır. Böylelikle epistemoloji tarihinde sıklıkla rastlamış olduğumuz bir eğilime karşı felsefi bir müdahalede bulunabiliriz. Bu eğilim, şüpheyi yalnızca geçici bir problem ya da epistemolojik bir araç olarak değerlendiren, onun temel kavramsal potansiyelini görmezden gelen bir anlayıştır. Bu anlayışa karşılık olarak yapılan bu çalışmada ise şüpheciliğin yalnızca bilginin reddi değil, aynı zamanda bilginin sınırlarını ve temellerini sorgulama biçimi olduğu savunulmaktadır. Bu nedenle burada yapılmak istenen bilginin tanımı ve imkanına dair yürütülen tartışmaların 'şüpheye içkin olarak nasıl yeniden yapılandırılabileceğini' göstermektir.

Bunların yanında çalışmanın öncelikli hedeflerinden biri, şüpheciliğin tarihsel evrimine dair bir anlatı sunmak değil, onun kavramsal olarak yeniden inşasına yönelik bir çaba göstermektir. Şüphecilik, bu bağlamda bir düşünsel duruş, bilgiye dair her türlü kesinlik iddiasına karşı bir dikkat çağrısı olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, yalnızca bilgiye ulaşma yollarını değil, aynı zamanda bilgiye neden ihtiyaç duyduğumuzu da sorgulamaktadır. Felsefi bilgi, yalnızca 'doğruya ulaşma' çabası değil, aynı zamanda bu çabanın etik ve varoluşsal yükünü üstlemmeyi de gerektirmektedir. Şüphecilik, tam olarak bu yükün farkında olan bir düşünme biçimi olarak

savunulmaktadır. Çalışmanın bu yönelimi, şüpheyi bilgiye karşıt bir tehdit olarak değil, bilginin en asli şartı olarak gören düşünsel geleneğe yaslanmaktadır. Pyrrhon'danArkesilaos'a, Karneades'denBayle'a kadar uzanan bu gelenek yalnızca bilgiye değil, aynı zamanda insanın kendi aklının sınırlarına karşı da bir eleştiri geliştirmiştir. Bu şüpheci miras, modern epistemolojide büyük ölçüde işlevsiz hale getirilmiş ve yerini metodolojik araçlara bırakmıştır. Bu çalışma ile yapılmak istenen, söz konusu mirası yeniden diriltme çabalarına destek olmak ve böylelikle onun çağdaş epistemolojide hak etmiş olduğu yeri almasına katkı sunmaktır.

Burada ayrıntılı bir şekilde epistemoloji tarihinden ve bilgiye dair genel geçer tanımlardan bahsetmek yerine bilginin içeriği ve bilginin olanaklı olduğunu varsaydığımız birtakım tezlerin değerlendirmesini yapmak ve bu değerlendirmeleri yaparken şüpheci argümanlarınortadan kaldırılmasına yönelik atılan adımların nasıl her defasında başarısızlıkla sonuçlandığı göstermek hedeflenmiştir.

Dolayısıylafelsefe tarihi üzerinden bir değerlendirme yapmak yerine kavramsal tutarlılığı ve düşünsel derinliği önceleyen bir çerçeve gözetilerek bir araştırma yapılacaktır. Çalışmanın amaçladığı, bilginin olanaklılığına dair şüpheci bir sorgulama, ancak bilgi, inanç ve bunların ontik temelleri arasındaki ilişkilerin felsefi düzlemde ayrıştırılması ile mümkün olabileceği için, konuya tarihsel bir çizgiden değil, kavramsal bir çözümlemeyle yaklaşmaktadır.

Özellikle modern felsefe ile birlikte bilginin nesnel ve kesin sınırlarının belirlenme çabası, şüpheye karşı bir tür savunma mekanizması geliştirme arzusu ile yakından ilişkilidir. Descartes'ın metodik şüphesi ile başlayan bu süreç bilgiyi ancak şüphenin içinden geçerek temellendirme düşüncesi ile şekillenmiştir. Ancak bu yaklaşım zamanla yerini bilginin yalnızca doğruluk koşulları açısından değil, aynı zamanda öznellik, değer ve pratik fayda gibi farklı bağlamlarda değerlendirilmesine bırakmıştır. Böylece bilgi, sadece 'doğruyu bilmek' değil, aynı zamanda 'neden doğruyu bilmek isteriz?'sorusu etrafında da anlam kazanmaya başlamıştır. Bu bağlamda şüphecilik yalnızca teorik değil, aynı zamanda etik ve varoluşsal bir çerçevede ele alınmalıdır. Bu çalışmada bilginin olanaklılığına dair şüpheci yaklaşım aynı zamanda bilginin etik ile olan ilişkisini de sorgulamaya açmaktadır. Zira bilgi, bireyin yalnızca dünyayı anlamasını değil, aynı zamanda bu anlayış doğrultusunda bir tutum

geliştirmesini de gerektirmektedir. Bu bağlamda şüphe, sadece bilginin kesinliğine yönelik bir eleştiri değil, kişinin kendi bilgi konumuna, hakikat iddialarına ve gerçekleştirdiği eylemlerine karşı sorumluluğunu da ortaya koyan bir tutumdur.

Burada izlenecek olan kavramsal çözümleme yöntemi, bilgi sorununu, yalnızca epistemolojik bir problem olarak değil, aynı zamanda ontolojik ve etik boyutları ile birlikte düşünmeyi hedeflemektedir. Bu yaklaşım, felsefede genellikle ayrı disiplinler olarak ele alınan alanlar arasında köprüler kurmayı ve böylece daha bütüncül bir bakış açısı geliştirmeyi ifade eder. Nihayetinde bu çalışma, bilginin kesinliğinden çok bilgiye dair iddiaların ne ölçüde meşrulaştırılabilir olduğu sorusu etrafnda dönen bir sorgulama olarak konumlandırılabilir. Böylelikle yapılmak istenen şüpheciliğin sadece bir reddiyeden ibaret olmadığını göstermek ve aynı zamanda onun felsefi sorumluluğun tam olarak kendisi olduğu savını öne çıkarmaktır.

Bu nedenleilk olarak, epistemolojinin temel kavramları olan bilgi ve inanç hem tanım düzeyinde hem de tür olarak ayrımlarıyla birlikte ele alınmaktadır. Bilginin önermesel, tanıma yolu ile ve tasvire dayalı türleri ele alınırken, inancın da önermesel ve önermesel olmayan biçimleri açıklanarak bunların felsefi açıdan sonuçları irdelenmektedir. Sonrasında bilgi ve inanç kavramlarının hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan değerlendirilerek şüpheciliğin yönelmiş olduğu temel problemin zeminini hazırlaması tuttuğu yer akımından ele alınmaktadır.

İkinci olarak, şüphecilik tarihsel bir bağlam içerisinde ele alınmakta vebu yaklaşımın kavramsal ve yöntemsel boyutları incelenmektedir.Sofistlerden başlayan bu çizgi, Pyrrhon, Arkesilaos ve Karneades gibi düşünürler çerçevesinde incelenmekte böylece akademik şüpheciliğin teorik arka planı ortaya konmaktadır. Burada yargıyı askıya alma, onayı tehir etme ve bilgiye ulaşmanın mümkün olup olmadığı gibi temel problemler ayrıntılı olarak değerlendirilmektedir. Akademik şüpheciliğin bilgi ile etik arasındaki ilişkiye dair sunmuş olduğu özgün bakış, bu çalışmanın temel dayanaklarından birinioluşturmaktadır.

Üçüncü böölümde, epistemoloji sorununu ontolojik bir düzlemde yeniden tartışmak gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda Hartmann'ın ontolojisi bilgiye ilişkin iddiaların varlık ile olan ilişkisi bakımından nasıl ele alınabileceğini göstermektedir. Hartmann'ın çok katmanlı gerçeklik anlayışı bilginin sadece zihinsel

değil, aynı zamanda ontolojik olarak da temellendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım şüpheciliğe zemin hazırlayan önemli bir düşünsel eşik sunmaktadır. Buna bağlı olarak Nietzsche'nin 'perspektifli hakikat' kavramı doğrultusunda bilgiye dair tekil ve evrensel iddiaların geçerliliği üzerindenhakikatin özneye ve bakış açısına bağlı olarak inşa edilen bir kavram olduğu düşüncesi incelenmektedir. Nietzsche, yalnızca ontolojik ve epistemolojik düzlemde değil, aynı zamanda etik düzlemde şüpheciliğe kapı açan düşünceler ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, bilgiye dair mutlak ve evrensel iddiaların yalnızca kavramsal ya da teorik düzeyde değil, aynı zamanda ontolojik ve etik düzeyde de sorgulanmasını amaçlamaktadır. Şüphecilik, burada sadece bilginin mümkün olup olmadığını tartışan felsefi bir bakış değil, aynı zamanda bireyin kendi düşünsel, varoluşsal ve ahlaki sınırları ile yüzleşmesini talep eden bir tutum olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede, şüphecilik bilgiye dair iddiaların mutlaklık taşıyıp taşımadığını sorgularken aynı zamanda bu iddiaların gerekçelendirilme biçimlerinin ne ölçüde meşru olduğunu da irdelemektedir. Buradaki temel iddia, bilginin yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojik olarak da imkan ve sınırlarının olduğunu; bu sınırların ise insanın kavrayış kapasitesi, dilsel temsili ve deneyimsel konumu ile doğrudan ilişkili olduğunu savunmaktır. Kuantum fiziği gibi çağdaş bilimsel gelişmelerin de desteklediği şekilde bilgiye dair kesinlik arayışının her zaman belirli bir gözlemci konumuna, bir bağlama ve yoruma bağlı olduğu görülmektedir. Bu nedenle şüphecilik, sadece geçici bir araç ya da problem olarak değil, insan aklının sınırlılığına karşı geliştirilmiş etik bir sorumluluk ve entelektüel bir erdem olarak yeniden değerlendirilmelidir.

Bu çalışmada şüpheciliği felsefe tarihindeki yerinden koparmadan onu çağdaş epistemolojik sorunlar ile ilişkilendirerek yeniden düşünmek; bilgiye dair iddiaların ne ölçüde meşrulaştırılabilir olduğunu sorgulamak ve bu sorgulamayı yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda etik bir yükümlülük olarak ortaya koymak amaçlanmaktadır. Böylelikleşüphecilik, bilginin sınırlarını çizen değil, aynı zamanda o sınırlar içerisinde düşünsel ve varoluşsal bir sorumluluk geliştirmeyi mümkün kılan felsefi bir duruş olarak ortaya konmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
EPİSTEMOLOJİNİN TEMEL KAVRAMLARI: BİLGİ, İNANÇ VE ONTOLOJİK DAYANAKLARI

1.1. Epistemolojide Temel Kavramlar

1.1.1. Bilgi ve Türleri

1.1.1.1. Önermesel Bilgi

Önermesel bilgi (*knowledgethat*), önermelerin bilgisidir; doğruluklarla ilgilidir ve içinde yargı taşıyan cümlelerin doğruluklarının tasdiki anlamına gelir.[1]Çünkü içinde doğru ya da yanlış olması mümkün olan bir yargı barındıran bir önermeyle ilgili zihinsel tutum, o yargının doğruluğunun *reddedilmesinden* ya da *tasdikinden* biri olacaktır.[2]

1.1.1.2.Tanıma Yoluyla Bilgi

Tanıma yoluyla bilgi (*knowledgebyacquaintance*) terimini kullanan ve tanıma yoluyla bilgiyle önermesel bilgi arasındaki farka dikkat çeken kişi Bertrand Russell olmuştur.[3]

"Önermesel bilgide bilmek bir önermenin doğruluğunu tasdik etmek anlamına gelirken tanıma yoluyla bilmek ise tanışıklık içinde olmak anlamına gelir."[4]

Öte yandan tanıma yoluyla bilgi önermesel bilgiden farklı olarak bir şey ya da bir kimse ile kişisel *tanışıklık* yoluyla elde edilir. Önermesel bilgi *doğruluklarla* ilgili iken

---

1 H. Price*, Belief*,London,1969, ss,47-49; Anthony Quinton, "Knowledge and Belief ",*Encyclopedia of Philosph*y, ed.by Paul Edwards,vol.4,NewYork-London,1967,s.347;Bertrand Russell,*Felsefe Meseleleri*,çev.A.AdnanAdıvar,İstanbul,1944,ss.75-76.

2 Price, *age*, ss.47-49.

3 Quinton, Knowledge andBelief, The Encyclopedia ofPhilosophy, vol. 4, s.350; Russell,age, ss. 75-76.

4 H.Yücel Başdemir, *Epistemoloji Temel Metinler* ss.17. 2010. Ankara.

tanıma yoluyla bilgi, kişi ya da eşya olsun doğrudan *varlık* ya da *varlıklarla* ilgilidir.[5]

Tanıma yoluyla bilgiyi önermesel bilgiden ayıran fark, tanıma yoluyla bilgide dile getirilemeyen bilgisel bir unsuru içermesinden kaynaklanmaktadır. Buradaki dile dökülemeyen unsuru açıklamak gerekirse bunlar doğrudan duyular yoluyla deneyimlenmiş tikel içeriklerdir.

Buradan hareketle şöyle diyebiliriz; "önermesel bilgi şüphe, zan, inanç ya da hatalı inancın karşıtı bir kavram olarak kullanılırken tanıma yoluyla bilgi bilgisizliğin, cehaletin yanibilgi yokluğunun karşıtı olarak kullanılır. Bu sebeple *önermesel anlamda*'biliyorum' dediğimizde zannetmiyorum, şüphe etmiyorum yanılmış olamam, kesin eminim ve bunun için yeterli dayanağım var demiş oluruz fakat *tanışıklık anlamında* 'biliyorum' dediğimizde ise bu konuda bilgisiz değilim, bundan haberdarım demiş oluruz." [6]

Bu bilgilerden hareketle tanıma yoluyla bilgi ile önermesel bilgi arasındaki fark konusunda bir değerlendirme yapacak olursak, tanıma yoluyla bilginin önermesel bilgiye kıyasla daha zayıfkaldığı anlaşılmaktadır.

1.1.1.3.Tasvir Yoluyla Bilgi

Tanıma yoluyla bilgide olduğu gibi tasvir yoluyla bilgi (*knowledgebydescription*) ifadesi de Russell'a aittir.[7] Russell, tanıma yoluyla bilgi ile tasvir yoluyla bilgi arasında ayrım yapar. O, *Felsefe Meseleleri* adlı eserinde tanışıklığımız olmadığı halde hakkında tasvir yoluyla doğru yargılara sahip olduğumuz şeylerle ilgili bilgiyi, tasvir yoluyla bilgi olarak niteler.[8]

Konuyu biraz daha açmamız gerekirse, Jane Austin'in şu pasajı bu iki bilgi türü arasındaki farkı anlamamızda bize yardımcı olacaktır: "Sizi uzun süreden beridir biliyor değilim, en azından kişisel olarak bu böyle. Fakat sizi ve tüm ailenizi hakkınızdaki tasvirlere dayanarak uzun bir süredir biliyorum. Sizi görür görmez sanki eskiden beri

---

5 Russell, ay.
6 H.Yücel Başdemir, *Epistemoloji Temel Metinler* ss.21.
7 Quinton, "Knowledge andBelief", The Encyclopedia of Philosophy, vol. 4,s.350
8 Russell, *age,* ss.79, 80

tanışıklığımız varmış gibi hissettim.[9]

Tasvir yoluyla bilgi, doğrudan tanışıklıkla elde edilmediği için tanıma yoluyla bilgiden ayrılır. Bu sebeple tasvir yoluyla bilgi, tanıma yoluyla bilginin sahip olduğu 'ilk elden bilgiye sahip olma' niteliğine haiz değildir. Çoğunlukla tasvir yoluyla bilgi başkasının şahitliğine, okuduğumuz bir kitaba veya işittiğimiz bir habere, okulda öğrendiklerimize, bilim insanlarının söylediklerine, vb. dayalıdır. Afrika'da arslanların yaşadığı, dünyanın yuvarlak olduğu ve güneş çevresinde döndüğü gibi pek çok bilgimiz çoğumuz için başkalarının tasvirine dayalı bilgilerdir. Bu yönüyle bilgi dağarcığımızın oldukça büyük bir bölümünü oluşturan tasvir yoluyla bilgi, 'otoriteye dayalı bilgi' olarak da görülebilir.[10]

Burada yapılan karşılaştırmalardan hareketle bilginin genel yapısı hakkında bir değerlendirme yapacak olursak zihnimize şöyle bir soru düşebilir: Bilginin edimsel bir hale gelmesi olarak tanımlayabileceğimiz *bilmek* bir şeyin hakkında dolaylı yollardan onu hakkında edindiğimiz bir edim midir? Yoksa bildiğimizi var saydığımız şeyin *neliğine*dairbilişsel ve duyusal bir kavrama mıdır?

1.1.1.4.Nasılın Bilgisi

İlk olarak İngiliz analitik felsefeci GilbertRyle'in dikkat çektiği nasılın bilgisine *(know how)* kullanım alanı dikkate alındığında 'beceri bilgisi' de denebilir. Bu bilgi türü, belli bir beceri ve yetenek gerektiren bir iş, eylem ya da prosedürün 'nasıl yapıldığını' bilmektir.[11]

Mesela bisiklete nasıl binileceğini bilmek, nasıl piyano çalındığını bilmek, birinin soğuk algınlığını nasıl tedavi edeceğini bilmesi nasılın bilgisine birer örnek oluştururlar.[12]

Nasılın bilgisi yukarıdaki örneklerde olduğu gibi pratik ve teknik alanlarla ilgili olabileceği gibi tamamıyla teorik alanlarla ilgili de olabilir. Mesela birinin geometrideki "Dik üçgende, hipotenüsün karesi diğer iki kenarın uzunluğunun karesine eşittir."

---

9 Price, *age,* s,63.
10 Price, *age,*ss. 65-67.
11 Gilbert Ryle, *TheConcept of Mind,*London, 1949, ch. 2; Price, age, s. 69.
12 Ryle, age,

şeklindeki Pisagor teoreminin nasıl kanıtlanacağını bilmesi, teorik bir nasılın bilgisine örnek verilebilir.[13]

Bu açıklamalar neticesinde diyebiliriz ki, nasılın bilgisi önermesel bilgi ile tanıma yoluyla bilginin bir araya gelmesinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

1.1.2. İnancın Türleri

Bigide olduğu gibi benzer şekilde inancın da önermesel ve önermesel olmayan türleri bulunmaktadır. İnanç konusunda önermesel ve önermesel olmama ayrımını üstü örtük bir şekilde olsa da ilk yapan kişi GilbertRyle'dir.[14]

1.1.2.1.Önermesel İnanç

Önermesel inanç, önermesel bilgiye benzer olarak 'bir önermenin içerdiği yargının doğruluğunu kabul ya da tasdik etmek' şeklinde tanımlanabilir. Mesela 'Bu gece havanın rüzgarlı olacağına inanıyorum' dediğimde inancı önermesel anlamda kullanmış olurum ve demek istediğim, 'Bu gece hava rüzgarlı olacak' önermesinin doğruluğuna inanmış olmamdır. Önermesel inanç, kimi zaman sübjektif açıdan kesinkabul veya tasdiklerimiz hakkında kullanılırken bazen de sübjektif kesinlik içermeyen tasdiklerimiz için kullanılır.[15]

Fakat her iki kullanımda da ortak bir nokta vardır: İnanç, *tasdik* anlamında önermelerin doğruluğuyla ilgili bir tutum olarak kullanıldığı ve tanımlandığı her durumda önermesel olarak ele alınmış olmaktadır.[16]

1.1.2.2. Önermesel Olmayan İnanç

Önermesel inancın objesi önermeler olduğu için öne çıkan kavram tasdik olmaktaydı. Önermesel olmayan inançta ise inancın objesi, önermeler değil doğrudan kişiler veya canlı-cansız varlıklar olduğu için burada asli unsur *güven* olmaktadır. Yani

---

[13] Price, age, s. 70.
[14] Ryle*, age*, s. 134.
[15] Keith Lehrer, Knowledge, Oxford, 1974, s. 12.
[16] Price, *age*, ss. 29-31, 38-39.

inancı, birine ya da bir varlığa güven anlamında kullandığımız durumlarda önermesel olmayan anlamda kullanmış oluruz.[17]

Buradaki açıklamadan sonra zihnimize bu tanımlamaya dair şöyle bir soru gelmesi muhtemeldir: Yukarıda belirtilen asli unsur olarak güven duygusunun bizde nasıl bir karşılık bulduğuna dair bilgimizin kaynağı neresidir?

Önermesel ve önermesel olmayan inançlardaki tutum farklılığı aynı nesneye yönelik olduklarında daha belirgin olur. Örneğin bir tarih öğrencisi, önermesel anlamda "Kral Arthur'a inanıyorum" dediğinde bununla tarihte anlatıldığı şekliyle Kral Arthur diye birisinin gerçekten var olduğuna inandığını kasteder. Fakat Arthur'un yaşadığı dönemdeki siyasi çekişmelerin ortasında kendini buluveren Arthur'un şövalyelerinden biri, 'Kral Arthur'a inanıyorum' dediğinde günümüzde yaşayan tarih öğrencisinin önermesel inancından son derece farklı bir inanç tutumu sergiler. Tarih öğrencisinin inancında saygı, güven, bağlılık, sadakat özellikleri yoktur; o sadece bir kişinin ve onun tarihe geçmiş niteliklerinin varlığıyla ilgili önermelere inanmaktadır. Ama ikincisinde inanç tamamıyla varoluşsal bir boyut, *iki kişi arasındaki kişisel ilişkiye* dayalı ve o kişisel ilişkiden kaynaklanan bir takım *duygusal* ve *ahlaki* tavırları içerir.[18]

Buradan da açık olarak görülmektedir ki, önermesel ve önermesel olmayan inançlar birbirlerinden son derce farklı anlamlar içermektedirler.

1.2. Bilgi İle İnanç Kavramlarına Epistemoloji ve Ontoloji Temelinde Bir Bakış

Bilgi ve inanç kavramlarını epistemolojik ve ontolojik bir düzlemde değerlendirmek için öncelikle şöyle bir soru sormamız gerekmektedir; *Bilgi diye bir şey olanaklı mıdır?*

Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle*felsefe nedir?* Sorusunu sormamız ve bunu üzerine düşünmemiz gerekmektedir. Felsefe tarihi boyunca filozoflar ve düşünürler felsefeyi *bilgeliksevgisi*olarak tanımlamışlardır. Peki bilgelik nedir diye soracak olursak bu konuda farklı yaklaşımlar olduğunu görmekteyiz. Ancak bunlardan belki de en çok hafızamızda yer edinmiş olan tanım Sokrates'in yapmış

[17] Price, *age,*ss. 426-427.
[18] Price, *age*, s. 432.

olduğu“*Bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir*.”Bu tanımlamadan yola çıkarak diyebiliriz ki bilgelik “*Neyi bilmediğimi biliyorum”* demektir. Biraz daha açmak gerekirse neyi bilmediğimi bilmek bildiğimiz şeylerin bilgisinden daha güçlü bir eğilimdir. Burada üzerinde durmamız gereken nokta insanın sınırların fark etmesi ve sahip olduğu bilgilerden daha güçlü bir farkındalık sağlamasıdır. Bir şeyin veya nesnenin bilgisine sahip olmak o şeyin tanımını ya da diğer nesneler içindeki farkını bilmek iken, neyi bilmediğinin farkında olmak ise başka bir türden düşünmeyi yani refleksiyonlu düşünmeyi gerekli kılmaktadır.

Sokrates'in bilgelik anlayışı, insanın bilgi sınırlarını refleksiyonlu düşüncenin yoluyla fark etmesi sonucunda neyi bilmediğini bilmesi üzerine kuruludur. Ancak felsefe tarihi boyunca bilgelik kavramı farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu noktada epistemolojiyi modern bilimin temeline yerleştiren Descartes'in yaklaşımına bakmak bize bu konuda yeni bir bakış edinmemize faydalı olur. Sokrates'in sorgulayıcı tutumundan sonra Descartes'in şüpheci tutumu ile birlikte bilgelik kavramının içi daha çok pratik bilgi ile doldurulmuş ve böylelikle bilgi, yaşamı yönlendiren ve pratik bir fayda sağlayan unsur haline gelmiştir.

Bilgelik kavramına tarihsel perspektiften bakmaya devam ettiğimizde öncelikle epistemolojiyi modern bilimin temeline yerleştiren Descartes'a bakmamız gerekmektedir. Descartes'a göre, bilgelik *Teorik Bilgeliktir*. Gerek yaşamımızı yönlendiren, gerek sağlığımızı korumaya faydası olan bilgiler bir anlamda ihtiyacımız olan şeylere dair sahip olduğumuz bilgilerdir. Son tahlilde bir şeye dair bilinmesi olanaklı ne varsa ona sahip olmak demektir.

Buradan hareketle rotamızı biraz daha ontolojik bir yöne çevirmemiz gerekmektedir. Çünkü bilgiyi yalnızca epistemolojik temelli bir değerlendirmenin içerisine koyarsak bir yanıyla eksik kalma durumu ortaya çıkabilir. Bilgiyi varolan ile olan ilişkisinde değerlendirmek onu daha iyi bir şekilde anlayabilmemize olanak sağlayacaktır. Epistemoloji, 'bilgi nedir ve nasıl elde edilir?' Gibi sorular sorarken aslında ontoloji varolanın 'ne' olduğuna dair sorular sormaktadır. İkisinin de temelinde aynı sorular bulunmaktadır. Sokrates'in neyi bilmediğini bilmek tabiri aslında bilgiye dair bir farkındalık geliştirmeye yöneliktir. Ancak bu farkındalık var olan hakkında daha derin bir anlayışa sahip olmayı gerektirmektedir. Bu noktada çalışmanın son

bölümündeHartmann'ınontolojisinebakmak bize epistemoloji ve ontoloji arasında kuracağımız ilişkiyi açıklamakta faydalı olacaktır. Bu sayede bilginin varolan ile doğrudan bağlantısını ve ontolojik düzeyde bilgiye dair anlayışın insanın varoluşsal durumunu nasıl şekillendirdiğini araştırma olanağına sahip olabiliriz.

1.2.1. Platon

Platon, kendisinden önceki birçok düşünürden etkilenerek, felsefesini pekiştirmiş ve bu felsefeyle tutarlı bir bilgi kuramı oluşturmuştur. Sokrates'in ahlak öğretisi ve felsefi uygulamalarından, sofistlerin görüşlerinden, Sokrates öncesi filozofların gerçekliğin doğası hakkındaki söylemlerinden, Herakleitos'un oluş ve duyusal dünyanın değişimi hakkındaki görüşlerinden, Parmenides ve Elea okulunun gerçekliğin 'bir' ve değişmez olduğu savlarından etkilenmiştir.[19]

Platon'a göre gerçek ve değişmez nesneler duyular dünyasından bağımsız olarak var olan Formlar veya İdealar dünyasındadır. İdealar, duyularla değil ancak akılla bilinebilir. Platon'a göre, İdealar aynı zamanda bilgi nesneleridir. Bu nedenle, Platon'un bilgi kuramı ile varlık kuramı birbirinden ayırt edilemez bir bütünlük oluşturmaktadır.[20]

Platon açısından bakıldığında kendisi her ne kadar böyle bir ifade kullanmamış olsa da, bizim anladığımız anlamda kesin ve mutlak bilgi ideaların bilgisidir. İdealar, zaman ve mekan içinde bulunan somut tekil nesnelerden ayrı olarak, kendilerine ait bir soyut varlıklar evreninde var olurlar. Yani bilginin akledilir nesneleri olarak idealar zamanın ve mekanın dışında olup, ayrı bir evreni oluştururlar.[21]

Platon, ideaların bilgisineepisteme adını verir ve bunu, matematiksel bilgiyi karakterize eden *dianoiadan*farklı bir bilme türü *noesis*kavramı ile açıklamaya çalışmaktadır. Duyusal dünyada var olan hem bedene hem de ruha sahip olan insanın, ayrı bir dünyada bulunan değişmez tümellerin bilgisine nasıl erişebileceğini açıklamak ve *a priori*bilginin nasıl mümkün olabileceğini göstermek için çok bilinen anımsama kuramına başvurmaktadır. Anımsama kuramı ilk olarak Menon'da dile getirilmiş olup, ideaların deneyimden yardım almayan, yani a priori bilginin nasıl mümkün olduğunu

[19] A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*s. 130.
[20] A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*s. 131.
[21] Platon, *Timaios* 37d-38a; Wedberg A. Wedberg, "İdealar Kuramı", *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, C. 1. İdealar Kuramı (der. A. Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990, s. 78.

açıklanmıştır. Platon'a göre, insanı meydana getiren bileşenlerin ölümsüz olanını tanımlayan insan ruhu, bir beden içine girmezden önce İdealar dünyasıyla tanışmıştır. Kuram açısından ölümsüz olan ve bu dünyaya gelmezden önceki varoluşunda gerçek bilgiye sahip olan insan ruhu bir beden içine hapsolduktan sonra, bu gerçek ve doğru bilgiyi, söz konusu bilgi artık onun belleğinin derinlerinde saklı kalacak şekilde, unutur. İşte gerçek bilgi, İdeaların ya da genel kavramların bu dünyaya gelmezden (yani, her türlü duyu-deneyinden) önce kazanılmış olan bilgisinin diyalektik yardımıyla anımsanmasından ibarettir. Demek ki Platon'da insan zihni doğuşta, üzerine daha sonra öğretim yoluyla doldurulan boş bir şişe değildir. Tam tersine, insan zihni doğuşta doludur ve onun zihnindeki bu örtük bilgiler, diyalektiğin de yardımıyla, bir anımsama süreci sonucunda açığa çıkmaktadır.[22]

Buradan hareketle Platon'un bilgi kuramında ortaya koymuş olduğu aşamalara bakmamız gerekmektedir. Platon, bilgi konusunda üç aşama tespit etmektedir: *Doğru bilgi, Yanlış bilgi ve İnanç*. İnanç, doğru bilgi ve yanlış bilgi arasında bir yerde bulunmaktadır. Doğru bilgi nesnesi gerçekte var olan; yanlış bilginin nesnesi gerçekte var olmayan; inancın nesnesi ise varlığın ve yokluğun arasında olandır. Platon'a göre, inancın nesnesinin bulunduğu yer, duyular dünyasıdır; çünkü duyular (fenomenler) dünyası ne gerçek var olanların yani ideaların yeridir ne de yokluğun yeridir. Duyular dünyası gerçek dünya olmamasına karşın hiçlik veya yokluk da değildir. O, ideaların bir kopyası olarak sahte dünyadır. Bu nedenle duyular dünyasını kendine bilgi nesnesi yapmış ruh ancak inanç sahibi olabilir. İnanç ise doğru bilgiden – doğru bilgi derken Platon İdeaların bilgisini anlıyor – farklıdır; çünkünesneleri aynı değildir.[23]

[22] A. Cevizci*, Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, s.92.
[23] A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*s. 132.

Bilinenler	**Ruhtaki bilgi durumları**		**Bilgi**
İyi (İdealar) **Kavranan Dünya**	D	Kavrayış (Noesis) Bilgi (Episteme)	Episteme
Matematik Varlıklar	C	Çıkarış (Dianoia)	**Tekute** Bilimlerin Bilgisi
Görünen Şeyler **Görünüşler Dünyası**	B	İnanç (Pistis)	**Sanı\Kanı** Alethei Doksa (Doğru sanı)
Yansılar **Eikanos**	A	Tahmin(Eikasia)	**Anthesis Doksa** Tahmini Bilgi

Yukarıdaki tablodan anlaşılacağı gibi, Platon açısından her biri farklı varlıkları konu alan dört ayrı bilme tarzı vardır:

a) En altta olan bilme tarzı, Platon'un **tahmin** (eikasia) dediği düş, gölge ve yansılarla ilişkili olan duyusal bilmedir. Çölde görülen bir serap, gündüz düşü gibi olaylar, bu tür bilmeye aittir. Bu tür bilme, en altta olan nesnelerin; yani gerçek varlığa ve bilgisine üçüncü derece uzak olanın bilgisini verdiği için insanı gerçeklerden uzaklaştırır.

b) Aşağıdan yukarı doğru ikinci sırada duyusal nesnelerin bilgisi olan **inanç** (pistis)vardır. İnsanlar, ağaçlar, taşlar, hayvanlar, dağlar, bitkiler, evler gibi duyusal nesnelerin algıya dayanan bilgileri bu aşamada elde edilir. Sanılara göre daha güvenilir olmalarına rağmen yine de mutlak doğru ve gerçek bilgiler değillerdir. Görünen nesnelere ait bu bilme türü, tikel bilmeyi içerir.

c) Üçüncü bilgi türü, duyusal bir algılamayla değil zeka (dianoia) elde edilen sayı, düzlem, şekil, üçgen gibi matematiksel nesneleri konu edinen bilgilerdir. Bu bilgi türü daha önceki iki bilgi türüne göre daha aydınlık ve gerçeğe yakın olandır; fakat yine de Platon'a göre mükemmel, değişmez, doğru ve gerçek bilgi değildir.Çünkü matematik her şeyden önce varsayımlara dayanan ve ön kabullerin bilimidir.

d) En üstte duyusal olandan bağımsız yalnızca kavranan, dünyaya ait olan rasyonel bilgi vardır. Bu bilgi, doğrudan ideaların bilgisi olan *episteme'*dir.

> Burada varsayıma dayanan bilgi de yoktur. Kavrayış ise elde edilen rasyonel bilgi türü olan episteme, idealarla doğrudan tanışıklıkla bilinir. Böyle bir bilgi, diyalektik yöntem ile elde edilir. Diyalektik bilgi, varsayım ve duyularla değil, iyi ideasıyla ilişkili olarak ilk nedenleri ve ilkeleri veren tümel bilgidir.[24]

Platon'un bilgi kuramını yukarıdaki tablo ve açıklamalar eşliğinde verdikten sonra bilgi ve duyu algısı arasındaki ilişkiye nasıl baktığına dair şunları söyleyebiliriz: "Duyu algılarımız bize doğru bilgiyi veremez, çünkü duyu nesnesi algılanması ve kavranması esnasında onu algılayan ve kavrayan özneye yanlış bir bilgi verebilir. Bunun neticesi olarak bizim bir nesneye güzel, ağır veya iyidir dememiz mümkün değildir, çünkü bu nesne hep bir diğer nesneye göre güzel ağır veya iyi olmaktadır. Bu durumun sebebi, duyulur dünyadaki nesnelerin hep başka nesneler ile olan ilişkisinde bilinmesidir. Platon'un aramakta oldu şey kendisi için iyi, ağır ve güzel olandır. Bunlar da ancak iyilik, güzellik idealarında kendisini göstermektedir."[25]

Buradan hareketle Platon'un bilgi kuramında önemli bir yer teşkil eden anımsama kuramını açıklamak için değindiğimiz Menondiyaloğundan sonra şimdi de yanlış inancın olanaklılığı, inanç ve logos kavramlarının etkin olduğu *Theaietetos* diyaloğuna değinmemiz gerekmektedir.

Theaietetos diyaloğu Platon'un geç dönem eserlerindendir. Diyalog, Eukleides ile Terpsion'un karşılaştığı kısa bir konuşma ile başlar. Bu konuşma Sokrates tarafından Eukleides'e aktarılmış, Terpsion da bu aktarıma Eukleides'in notları aracılığı ile tanıklık etmiştir. Diyaloğun merkezinde bilgi sorunu yer almaktadır. Sokrates, genç Theaitetos'a sorular sorarak onu düşünmeye zorlar ve kendi doğurtma (ebelik) sanatını kullanarak bilginin ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Diyalog ilerledikçe sofist Protogoras'ın 'insan her şeyin ölçüsüdür' şeklindeki düşüncesi masaya yatırılır ve sorgulanır. Diyalog, Sokrates'in ebelik sanatını tanrısal bir görev olarak görmesiyle sona erdiğinde bu sanatın Sokrates ile filozoflara doğru bilgiyi ortaya çıkarma yetisini verdiği vurgulanmaktadır.

Diyaloğun başlarında Sokrates, genç Theaitetos ile bilgi üzerine tartışırken, şimdiye dek bilginin hep bir şeye bağlı olarak tanımlandığını söylemektedir. Oysa

---

[24] A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*.s 134. İstanbul,2012
[25] A. g. y. s. 134.

Sokrates'e göre, bilgi kavramının kendisi açıklığa kavuşturulmadıkça ona dair söylenen hiçbir şey anlamlı olamaz. Bu yüzden bilgiye dair özsel bir tanım yapmak gerekmektedir. Theaitetos başlangıçta kendisini bu tanımı yapacak yeterlilikte görmese deSokrates'in onu cesaretlendirmesi ile ilk önerisini sunar: 'Bilgi algıdan ibarettir.' Bu düşünce Sokrates'in nezdinde analiz edilmeye başlanır. Eğer bilgi algı ise bir algının gerçekleşmesi için algılayan bir özneye ihtiyaç vardır. Her algılama bir şeye yönelmiş olmak zorundadır, zira ortada bir nesne olmadan algı da gerçekleşemez. Bu noktadan hareketle Sokrates şöyle söylemektedir: Bana etki eden şey yalnızca bana aittir, başkasına değil. Bu durumda algılayan kişi de yalnızca benim. Çünkü o algı yalnızca bana yönelmiştir. Buradan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Benim algım benim varlığım ile birlikte var olduğundan dolayı bana göre gerçektir ve bu durumda algıladığım şeyleri bilen kişi de ben sayılmalıyım. Burada ortaya çıkan fikir Theaitetos'un bilgi konusunda ortaya çıkan yargısıdır ve Sokrates'in deyimiyle bu onun doğmuş olan yeni çocuğudur. Buradaki doğumun ardından Sokrates, Theaitetos'un 'Bilgi algıdır' tanımlamasını *görmek*ve *hatırlamak*ile*bilgi* ve *öğrenme* arasındaki ilişkiyi sorgulayarak, bilginin algı olamayacağı sonucuna varır. Bu noktada Sokrates der ki 'Düşüncemize göre, bir şeyi gören biri gördüğünün bilgisini elde eder ve bunun bir de hatırlanması vardır. Bu hatırlama ise bir şey hakkındadır yani algılanmış ve öğrenilmiş şeyler hakkındadır.' Ancak sonrasında Sokrates şu soruyu sormaktadır: 'Fakat gören ve gördüğünün bilgisini elde eden, gözlerini kapadığında onu hatırlar ama göremez değil mi?'. *Görüyor* sözü *biliyor* sözüyle aynı anlama gelmekteyse *görmüyor* ile *bilmiyor* sözleri de aynı anlama gelmektedir. Burada ortaya şöyle bir sonuç çıkaktadır: Bilgisi elde edilen şey, onu artık görmediğimiz için, bilinemediği halde hatırlanmış olmaktadır. Bu durumda bilgi ve algının aynı şey olduğunu iddia etmek olanaksız gibi görünmektedir.[26]

Sokrates, diyaloğun ilerleyen bölümlerinde birinci türden algı yetisinin, yani vücut aracılığıyla ruhun haberdar olduğu bütün izlenimlerin, hayvanlar ve insanlarda doğuştan gelenbir doğa vergisi olarak var olduğunu söyler. Fakat bu izlenimler, varlığın faydasına olan ilgileri açısından kıyaslandığında, düşüncelerin yerleşecekleri yere çalışmayla, zamanla ve uzun bir eğitim pahasına yerleştiklerine dair bir sorgulamada bulunmaktadır. Bu sorgulamanın neticesinde Theaitetos'un Sokrates'e hak vermesiyle Sokratesaraştırmayadevam eder ve şu soruyu sorar: İnsanın, daha varlığı

[26] Platon *Diyaloglar* Theaitetos. s. 527, İstanbul, 2017.

agılayamayanbölümünün (yani vücudun) gerçeği kavraması mümkün müdür? Bu soruya cevap olarak Theaitetos, kuşkusuz hayır cevabını vermektedir. Theaitetos'un vermiş olduğu bu cevaptan sonra Sokrates sözlerine şu şekilde devam eder: "O halde duyularla alınan izlenimlerde *bilgi bulunmaz*, fakat bu izlenimler hakkındaki düşünüşlerde bulunmaktadır; zira görünüşe göre varlığa ve gerçeğe bu alanda rastlanılmaktadır. Diğer alanda ise bu durum imkansızdır."[27] Buradan hareketle Sokrates ve Theaitetosbigi ve algının aynı şey olmadığı konusunda uzlaşırlar. Bundan sonra bilgiyi algıda değil ruhun, şu yalnız ve doğrudan doğruya şeyler ile meşgul olduğu durumlarda arayacak duruma gelmişlerdir. Sonrasında diyalogda yeni bir aşamaya geçilmiş ve Theaitetos**Sanı (Doksa)** kavramını ön plana çıkarmıştır ve bilginin 'doğru sanı' olabileceğini söylemiştir.

İzlenimler, karşıladıkları algılarla doğrudan doğruya ve tamı tamamına uzlaşırlarsa sanı doğrudur; eğri düşer veya yolda yoldan saparlarsa yanlıştır. Ancak Sokrates'e göre bu tanımlama da yanlış bir tanımlamadır. Çünkü eğer bu tanımlama doğru bir tanımlama olsaydı zihinsel olarak hiç yanılmazdık. Bu yüzden ona göre bilginin ne olduğuna dair konuşmadan önce bilgi kavramının ne olduğunu ortaya koymamız gerekir.

Artık Theitetos diyaloğunun son bölümlerine geçerek, burada öne çıkan 'doğru sanı' (inanç) ile 'logos' (akıl,söz)kavramlarını ele almamız gerekmektedir. Bu aşamada Sokrates Theaitetos'un öne sürmüş olduğu şu tanımı açıklamaya çalışır: 'Bilgi doğru ama aynı zamanda gerekçelendirilmiş görüştür'. Sokrates bu tanımlama üzerinde dururken Menon diyaloğuna da göndermede bulunarak bilgi ile onun açıklayıcı temeli olan logos arasındaki ilişkiyi yeniden sorgulamaktadır. Sokrates bu noktada bir benzetmeye başvurmaktadır: Rüyada bir şeyleri görebiliriz ama bu, onları gerçekten bildiğimiz anlamına gelmez. Ona göre, duyular ile kavranan şeyler algı düzeyinde kalmaktadır. Fakat bilgiye ulaşmak için yalnızca algı yeterli değildir. Gerçek bilgi, düşünce ve akıl yürütme ile temellendirilmiş olmalıdır. Bu nedenle salt algıya dayalı olan yargılar bilgi sayılmazlar. Ancak düşünce ile şekillenen yani akli bir temele oturan yargılar bilgiye yaklaşabilirler. Sokrates bu görüş doğrultusunda 'bilgi, bir önermenin doğruluğunun akıl yolu ile temellendirilmiş olmasıdır' düşüncesine yönelir. Zira bir

[27] Platon *Diyaloglar* Theaitetos s. 529, İstanbul, 2017.

önerme sadece doğru olmakla kalmaz bir temele dayandığında bilgi haline gelir. Bu türden yargılar ise duyusal dünyanın ötesine geçerek ideaların bilgisine temas eder. Ancak bu noktada karşımıza önemli bir soru çıkmaktadır: Logos nedir? Hangi koşulda bir gerekçelendirme, doğru sanıyı bilgiye dönüştürür? Sokrates bu soruya üç farklı açıklama getirmektedir: İlk olarak, logosun sadece söz ile dile getirilen şey olduğunu söyler. Ancak bu tanım çok basit ve yetersizdir. İkinci olarak, logos'u bir şeyin bileşenlerini sıralamak yani onu oluşturan parçaları ayırmak ve bir araya getirmek olarak tarif eder. Fakat bu tarif de bilgiyi gerçekten temellendiren bir unsur olamaz. Son olarak, logos'un bir şeyi tanımlamak ve sorulan şeye doğrudan cevap vermek olduğunu ileri sürer. Fakat bu yaklaşım da döngüsel bir mantığa düştüğü için kabul edilemez. Sonuçta Sokrates, bilgiye dair açık ve kesin bir tanıma ulaşmaz görünür. Diyalog, herhangi bir kesin sonuca varmadan sonlanır. Theaitetos'un öne sürmüş olduğu bilgi tanımları tek tek sorgulanmış ve yetersiz bulunmuştur. Platon, bu diyaloğunda bilgi meselesine dairkesin bir yanıt vermekten çok düşünmenin sınırlarını ve sorunun derinliğini göstermek ile yetinmiştir.[28] Çünkü bilgi konusunda Devlet kitabındaki dile getirdikleri onun düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır. Burada bir anlamda Devlet kitabındaki düşüncelerinin ve yapılan eleştirilerin sınanması söz konusudur.

1.2.2.Platon Felsefesinde Bilginin Yeri

Felsefe tarihine baktığımızda bilgiyi nesnesine göre ayırmış olan ilk filozofolarak Platon karşımıza çıkmaktadır. Platon'un epistemolojisinde bilinen ön planda iken modern dönemin başlangıcı olarak kabul edilen Descartes epistemolojisinde bilgi ve onun sahibi olan özne ön plana çıkmıştır.

Platon'un bilgi anlayışı ile Descartes'in yaklaşımı arasındaki bu fark, felsefi düşüncenin zaman içindeki dönüşümünü göstermektedir. Platon, bilgiyi adalet ile temellendirirken, Descartes bireysel öznenin bilgideki rolünü vurgulamıştır. Bu değişim, bilgi anlayışının nesnel bir temelden öznel bir temele kaydığını ve modern felsefeye bir zemin hazırladığını göstermektedir.

Bu söylediklerimizden hareketle diyebiliriz ki Platon'un bilgi konusunda söylemiş

[28] A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*.137.

olduklarının temelinde *adalet*kavramı yatmaktadır. Çünkü onun açısından bakıldığında adaletsizlik ve cehalet arasında içkin bir bağ vardır. Bu yüzden Platon'un bilgi kuramı adalet kavramı üzerine inşa edilmektedir.

Platon, adaletin ancak adil bir toplumda kendisini gösterebileceğini belirtmektedir. Adil bir toplumun ortaya çıkabilmesi için toplumu oluşturanyöneticiler, koruyucular veüreticilerin kendi üzerlerine düşen görevlerini yani kendilerine uygun düşen erdemleri yerine getirmiş olmaları gerekmektedir.

Platon için toplumun yönetici kısmının *bilginin* ne olduğunun bilinebilmesi açısından çok önemli bir rolü vardır. Bu yüzden toplumdaki adalet ve cehalet sorununa bakılırken yöneticinin pozisyonu önemli bir yer teşkil eder.

Platon'a göre bilgi, var olanın bilgisidir. Çünkü var olmayan hakkında bir şey söyleyemeyiz. Bu yüzden var olmayanlar hakkında bilgi sahibi de olmamız mümkün değildir. Ancak ona göre tüm var olanlar hakkında bilgi sahibi olmamız da mümkün değildir. Bu noktada Platon, *duyulur* ve *düşünülür* dünya ayrımını yapmaktadır. Onun yapmış olduğu bu ayrım hem ontolojik bir ayrım hem de epistemolojik bir ayrımdır. Çünkü bilginin nesnesi ancak insan ile var olabilmektedir.

Platon'un bilgiyi adalet üzerinde temellendirmesi ve bilgiyi var olanlar üzerinden tanımlaması felsefe tarihinde çok önemli bir noktayı teşkil etmektedir. Bu var oluş insanın dışında ve insandan önce bir var oluşu değil, insan ile birlikte bir var olmayı bize göstermektedir.

Bu var oluşu daha iyi anlayabilmek içinPlaton'un epistemolojisindeki 'duyulur ve düşünülür' dünya ayrımına daha yakından bakmamız gerekmektedir. Aslında burada yapılan ayrımın temelinde şu soru yatmaktadır: Hangi türden varolanın bilgisi olur? Bu soruya cevap verebilmek için bu ayrımların özelliklerine bakmamız gerekmektedir. Duyulur dünyanın özelliklerini sıralamak gerekirse şöyle bir sıralama yapabiliriz: ilk olarak şimdi ve burada olmasıdır, ikinci olarak belli bir sınırı olması, son olarak da diyebiliriz ki oluş halinde olmalarından ötürü hep var olamadıklarıdır. Bu yüzden Platon, bunların bilgisinin söz konusu olamayacağını söylemektedir. Çünkü ona göre bilginin nesnesi süreklivarolan ve değişmeyendir.

Düşünülür dünyanın özelliklerine baktığımızda ise şöyle bir sıralama yapabiliriz: Bu dünyanın nesneleri zamansız ve mekansızdır, düşünülür dünyanın nesneleri oluş

halinde değildir ve bunlar sürekli vardırlar, en son olarak bu dünyanın nesnelerinin sınırları yoktur.

Platon'a göre, duyulur dünyada *bilgi* inanç üzerinden şekillenmektedir. İnanç ise göreceli olduğu için değişime uğraması her zaman olanaklıdır. Bu yüzden bu kategoriye giren bilgi ile ortak bir sistem kurulabilmesi ve bununla birlikte ortak bir paydada buluşulabilmesi mümkün değildir.

Platon'un yapmış olduğu bu ayrımda duyulur dünyanın içerisinde kendisine yer bulmuş olan *imgesel* dünyanın yerineayrıca dikkat etmemiz gerekmektedir. Platon'a göre, imgesel dünyada değişim çabuk olmaktadır. Görünen şeyler üzerindeki değişim daha uzun sürede gerçekleştiği için imgesel dünyadaki bilgiye nazaran kesinliğe daha yakın durmaktadır. Bunlar, daha çok genel kabul gören *inanışlardır*. Bu inanışlara Platon'un mitoslarını örnek olarak gösterebiliriz. Bu mitoslar her ne kadar nesnel olarak görünmese de genel kabul görmüşlerdir.

Buradan hareketle *imgeler* üzerine açıklama yapmamız gerekirse *imgeler,* Platon için bir *benzetmedir.* O, bilgiyi inançtan tamamen ayırmaz. Ancak ona göre inanç bilgi ile temellendirilmediğinde bir anlamının olması mümkün değildir.

Platon açısından bakıldığında imgesel yani öznel ile daha genel olarak kabul görmüş şeyler arasında bir bağlantı kurulduğunda *bilgi* meydana gelmektedir. Bu duruma bir anlamda *hipotez* diyebiliriz. Bu bağlantı sonucu oluşan hipotezler önceki hipotezler ile ters düşmediği takdirde o, artık bilgiye dönüşmektedir. Ancak burada oluşan bilgi yine de kesin değildir. Kesin bilgiye ulaşmak için bir üst bağlantının kurulmasına ihtiyaç vardır. Burada *Üs*t ile kast edilen*İdeala*r arasındaki bağlantıdır. İdealar arasında bağlantı kurulduğunda kesin bilgiye yani *epistemeye*ulaşmak olanaklı hale gelmektedir. Ancak bu en üstte bulunan bilgiler arasında da farklılıklar bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse adaletin ve bilgeliğin bilgileri birbirlerinden farklıdır. Platon'un felsefesinde***adalet***, toplumun ve bireyin uyum içinde işleyebilmesi için gerekli olan temel ilkedir. Ona göre adalet, ruhun üç bölümünün (akıl, öfke ve iştah) dengede olması ve her bölümün kendi işlevini yerine getirmesiyle ortaya çıkar. Devlet düzeyinde ise her sınıfın (yöneticiler, koruyucular ve üreticiler) kendi görevini en iyi şekilde yapması adaleti sağlar. Bu yüzden Platon'da adalet, sadece hukuki bir kavram değil, aynı zamanda bireyin içsel düzeniyle ve bilgeliğe ulaşma süreciyle

bağlantılıdır.

Bilgelik ise Platon'un bilgi anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Bilgelik, en yüksek bilgiye yani idealar dünyasına ulaşabilen aklın erdemidir. Filozof, bilgiyi elde edebilen kişidir çünkü o, iyi ideasını kavrayarak hakikati açıklığında görebilir. Platon'un epistemolojisinde akıl ile elde edilen bilgi, duyularla algılanan bilgiden çok daha üstündür; ancak ona ulaşmak için akıl yürütme ve diyalektik yöntem gerekir. Bu yüzden bilgelik, sadece doğru bilgiyi edinmek değil, aynı zamanda varlığın en yüksek hakikatine ulaşmak anlamına gelmektedir.Yine bu epistemeye ait olan bilgiler arasında da Platon hiyerarşik bir ayrımda bulunmaktadır ve bunun neticesi olarak da en üst noktaya *iyi* ideasını konumlandırmaktadır. İyi ideası ise iyinin ne olduğunu bilmektir. İyi ne olduğunu bilen de Platon'a göre *filozoftur*. Burada iyinin en önemli özelliği en az değişen ve en kalıcı olma özelliğine sahip olmasıdır. Çünkü bütün değişimler iyiye doğru yönelmektedir. Kötünün nedeni ise iyi olanı bilmemekten kaynaklanmaktadır. Kötü olanlar bilgisiz oldukları için kötü olmaktadır. Bu yüzden felsefe iyinin bilgisini öğrenmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda felsefe, iyinin bilgisini öğrenmeyi amaçlamak ile kesin bilginin önündeki en büyük engel olan cehaleti ortadan kaldırmak istemektedir.

Platon'un felsefesinde bilgi ile inanç arasında bir çatışma söz konusu değildir. Aksine onun açısından değerlendirildiğinde felsefi bilgiye giden yol aslında inançsal birikimlerden geçmektedir ancak o inanç alanında bulunmaz. Platon için bilgi söz konusu olduğunda özne, ideaların bilgisine ulaşma açısından önemini konumlandırmaktadır. Ancak onun felsefesinde bilginin ne olduğuna dair tanımlama nesne üzerinden yapılmaktadır. Bu tanımlamayı yapmasının sebebi ise herkesin bilme olanağına sahip olması ve herkesin iyinin ne olduğunu bilmek istemesidir. Ancak bu "kalabalıklar" felsefi bilgiden yoksun oldukları için iyi olanı seçememektedir. Bu yüzden Platon'un epistemolojisinde felsefi bilgi iyinin bilinebilmesi için temel bir noktayı teşkil etmektedir.

1.2.3.Locke Felsefesinde Bilgi – İnanç Kavramları

Locke'un bilgi anlayışını Platon'un bilgi anlayışından ayıran en önemli taraf onun bilgiyi nesneden değil, özneden hareketle değerlendirmesidir.

"Bütünbilgilerimizidelerimizdetoplanır.Zihnin,bütün düşünce

veuslamlamalarınındolaysız nesneleri olarak gözlemlediği ya da gözlemleyebildiği şeyler yalnızca kendi ideleri olduğundan, bütün bilgilerimizin onların çevresinde döneceği açıktır."[29]

Locke bilgiyi şöyle tanımlamaktadır: "*Bilgi, iki ide arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın algılanmasıdır. Böylece bana göre bilgi, iki idemiz arasındaki bağlantı ve uyuşma ya da uyuşmama ve karşıtlığın algılanmasıdır. Bu algının bulunduğu yerde bilgi de vardır, bulunmadığı yerde imgeleyecek, varsayacak, inanacak bir şeyler bulsak da bilgi bulamayız*."[30]

Locke, '*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme'* adlı eserinde Descartes'ın doğuştan gelen düşünceler anlayışını (innateideas) reddetmektedir. Ona göre, insan dünyaya geldiğinde zihninde hiçbir bilgi barındırmaz; bu yüzden doğuştan gelen evrensel doğrular ya da aklın temel ilkeleri diye bir şey yoktur. Locke bu bakış açısı ile zihni, henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış boş bir kağıda benzetir: *Tabularasa*. Bu boş durumdaki zihin zamanla deneyim aracılığı ile şekillenmektedir.Locke, söz konusu eserinde idelerin kaç farklı biçimde ortaya çıktığını ve bu idelerin kökenlerini çözümlemeye çalışmaktadır. Ona göre, tüm düşüncelerimizin temelinde deneyimlerimiz yatmaktadır. Bu deneyimler iki kaynaktan beslenirler: Dış dünyadan gelen duyusal veriler ve zihnin bu veriler üzerinde gerçekleştirmiş olduğu iç gözlemdir. Dışsal deneyimler, çevremizi algılamış olduğumuz duyular yolu ile edinilirken; içsel deneyimler, zihnin kendi işleyişine yöneltmiş olduğu dikkat ile bir anlamda refleksiyon yolu ile oluşurlar. Locke, bilginin kaynağının deneyde olduğunu düşündüğü için deneyime dayalı bilgi anlayışını savunur. Onun açısından bakıldığında zihnimizde oluşan bilginin tüm süreci bahsetmiş olduğumuz bu iki tür deneyimin birleşiminden oluşmaktadır.[31]

Locke, Platon'un epistemolojisinin temelinde olan ideaları yani tümellerin varlığını sorgulamaktadır. Öte yandan "İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme" adlı eserinde dil üzerinde durarak genel adların tanımını ve kapsamını irdelenmiştir. Genel adlar, soyut ve tümel kavramlara bağlı olarak var olmaktadırlar. Locke, tümellerin varlığına dair problemi şöyle formüle etmektedir: Eğer her şey tikel ve tekilde var oluyorsa, tümel

---

[29] J. Locke *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* Çev. Hacıkadiroğlu, s. 356

[30] A. g. y. s. 356.

[31] A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*s. 211.

kavramlar nasıl vardır? Ona göre, genel isimlerin simgeleri olarak tümel kavramlar vardır ve biz genel ideleri soyutlama yoluyla elde ederiz. Belli bir nesneyi zaman ve mekandan ve diğer idelerden soyutlayarak, genel ideleri oluştururuz. Böylece kelimeler bir soyut ide için bireysellerin birçok temsillerinden ortaya çıkmış olur. Locke, tümel kavramların nesnelerden soyutlanarak elde dilen idelerde olduğunu ileri sürer; çünkü ideler şeylerin basit imgeleridir. Genel isimler, genel idelerin dilsel ifadesidir. Kelimeler yalnızca idelerin anlatımıdır, onun dışında bir varlıkları yoktur. Aynı anlamların karşımızda olanlarda da var olduğunu kabul eder ve iletişimi gerçekleştiririz."[32]

İnsanlar, kendi zihinlerinde olanları başkalarına aktarmak ve başkalarının ne düşündüğünü anlayabilmek için ortak duyularla algılanabilen ifadelere ihtiyaç duymaktadır. Locke'a göre, bu ihtiyacı karşılayan araç, sözcüklerdir. Ancak zihnimizdeki düşünceler her zaman aynı kaynaktan gelmez. Bunların bazıları nesneler tarafından türetilirken bazıları zihnin kendi üretimi sonucu ortaya çıkarlar. Öte yandan sözcükler, toplumun ortak kabulleri ile anlam kazanmaktadır. Bu nedenle aynı düşünceye sahip iki farklı kişi örneğin bir Fransız ve bir İngiliz 'adam' ifadesini iki farklı kelime ile dile getir: biri 'man' der diğeri ise 'homme'. Burada kelimler farklı olsa da dile getirilen anlam olarak aynı şeydir. Locke'a göre bu durum diller değişse bile düşüncelerin özünde benzer kalabildiğini, fakat bu düşünceleri temsil eden sözcüklerin ve sembollerin farklılaşabildiğini göstermektedir.[33]

Bu noktada Locke'un söylediklerine bakabiliriz:

"*Birlikte var oluşun neden nesnelerden ziyade kavramlarla ilgili olduğunu açıklayacağım; fakat daha önce şunu kaydetmek gerekir ki bir istisna dışında, görü ya da tanıtlama düzeyine erişemeyen her şey, ne gibi bir güvenceye sahip olursa olsun, bilgi değil, inanç ya da kanıdır (E 4.2.14). Onun bu duruma ilişkin sunduğu gerekçe şu şekildedir: Bilgi ancak 'idelerimiz ile şeylerin gerçeklikleri arasında bir uygunluk olduğu' sürece 'gerçektir' (E 4.4.3). Fakat ideleri doğrudan dışsal şeyler ile karşılaştıramayacağımızdan, bilgimiz neredeyse tümüyle ideler arasındaki ilişkilerle sınırlıdır.*"[34]

Bu durumun istisnası, zihne dışsal olan bir dünyanın bilgisine olanak tanıdığı

[32] A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* s. 213. Sentez 2012
[33] C. Kılıç *Bilginin Kaynağı ve İdeler Sorunu*Copleston, 1989, s.146.
[34] J. Locke *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* Çev. Hacıkadiroğlu

varsayılan ‘duyusal bilgi’dir. Bu varsayımın bir anlığına görmezden gelindiği durumda dahi, Locke’un kendi sınırlı doğasını açıklayan bilgi görüşünün altında bir takım başka varsayımların yattığı gözlemlenebilir. Bunlardan biri, bilginin bir koşulu olarak sunulan epistemikiçselciliğin (internalism) aşırı bir biçimidir, ki bu sayede kişinin bilgi durumunun açığa vurduğu şeyin doğrudan ve şaşmaz farkındalığı olmaksızın bir bilgi durumunda bulunmanın imkansız olduğu vaazedilir. Bu içselciliğin gerisinde büyük ihtimalle Locke’un şu görüşü yatmaktadır: Bilgi, kişinin kendisini içinde bulduğu bir durumdan ziyade, kişisel bir çabayla erişilen zihinsel bir edinimdir. Bilgiye erişimin yolu, halihazırda zihinde bulunan şey üzerine gerçekleştirilen bir refleksiyondan geçmek durumundadır.

Sınırlı bilgi anlayışının ikinci temelini şöyle açıklayabiliriz: Locke, genel empirist yaklaşımının ötesine geçen bir bilgi anlayışını belirli bir ontolojik varsayım temelinde savunmaktadır. Ona göre bilgi, nesnelerin gerçek özlerinden kaynaklanan ilişkileri değil, yalnızca ideler arasındaki ve bizim sınıflama alışkanlıklarımızda ortaya çıkan ilişkileri kapsamaktadır. Çünkü idelerimiz yalnızca deneyim yoluyla oluşur ve bu durum, varlıkların iç yapısına ve onların temel ontolojik ilişkilerine ulaşmamızı engellemeketedir. (E 4.3.9-17)Eğer bu içsel yapılar kavranabilseydi, dünyanın mantıksal düzeni de ortaya çıkmış olurdu. Dolayısıyla Locke’un epistemolojisinde var olanların ontolojik ilişkilerini doğrudan kavrama yönünde bir bilgi ideali bulunmaktadır fakat bu ideal ne yazık ki insan zihni için erişilmez bir yapıya sahiptir. Bu erişilmezliğin nedenleri kimi zaman dışsal koşullarla, kimi zamansa zihnimizin bu tür ilişkileri kavrama kapasitesindeki eksiklik ile açıklanmaktadır. Sonuçta elimizde kalan yalnızca ideler arasındaki kavramsal ilişkilerin bilgisidir. Gerçek bilgi, yalnızca böyle ilişkilerin dış dünyada bir karşılığa ihtiyaç duymadığı yerde mümkün olabilir. Çünkü bu tür bilginin konusu sadece idelerin kendisi ve onların arasındaki bağıntılarda bulunmaktadır.[35]

Bu açıklamalardan hareketle diyebiliriz ki, Locke’un felsefesinin temelini kulaktan dolma fikirlere karşı durmak oluşturur.Sabit fikirlilik ve önyargı da bunlara dahil edilebilir. Burada bahsedilen kulaktan dolma fikirler, Locke’a göre, bilgiye ulaşmadaki en büyük engeldir. Locke için temel sorun neyin bilgi neyin bilgi olmadığının ayrımını yapmaktır. Çünkü bunu yapabilmek birlikte yaşamın anahtarını

[35] S. Hetherington, *Epistemoloji*, s.186.

elimize verecektir. *Bilgi* ve *inanç* arasında bir ayrım yapmamak birlikte yaşamanın önündeki en büyük engeli teşkil etmektedir.

Platon ve Locke birlikte yaşamanın en önemli konusunun neyin bilgi olup olmadığını bilmek olduğunu düşünmüşlerdir. Her iki filozof da bilgiye *politik* düzlemde bakmışlardır. Hem Platon hem de Locke adil bir yaşamın ve toplumun temeline bilgiyi yerleştirmişlerdir.

Buradan hareketle Locke'un bilgi ile inanç arasında yapmış olduğu ayrımla ilgili bazı noktalara değinmek gerekmektedir. Locke içinidelerin olmadığı yerde bilginin olanaklı olması mümkün değildir. Ona göre ideler bilgimizin nesneleridir. Bilgi, iki ide arasındaki uyuşmanın ya da uyuşmamanın algılanmasıdır. Ancak burada bahsedilen algı duyum değil, zihinsel bir algıdır. Bu algı, bilginin var olabilmesi için bir ön koşuldur. Bu ön koşul gerçekleştikten sonra en az iki idenin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü tek bir ideye ilişkin zihinsel bir algının oluşabilmesi mümkün değildir. Eğer tek bir ideye ilişkin algı var ise bu ancak bedensel bir algı olabilir.

Zihinsel algının olduğu yerde bilgi de vardır. Bu algının olmadığı yerde ise ancak *inanç* ve *imgelem* bulunabilir. Locke'a göre, inancın olabilmesi için de iki idenin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü bilgi aynı zamanda inancın nesnesidir. İnançtaiki ide arasında bir uyuşma ya da uyuşmama algısı varsayılmaktadır. Bilgi durumunda ise bu algı gerçek anlamada var olmaktadır. Bu noktada 'beyaz kar' ifadesini ele alalım. Locke'a göre 'beyaz' ile 'kar' iki ayrı idedir. Eğer biz, 'kar beyazdır' önermesinin doğru olduğunu algılıyorsak, burada iki ide arasında bir uyuşmayı kavramış oluruz. Tam bu noktada kavrayış bilgiye dönüşür. Ancak eğer zihnimiz bu ilişkiyi tam olarak kavrayamadığında ise inanç düzeyinde kalır.

Bu açıklamalardan sonra konunun daha iyi anlaşılması için şöyle bir örnek verebiliriz: "siyah, beyaz değildir" önermesi bir bilgi önermesidir. Burada iki ide arasındaki uyuşmazlık dile getirilmektedir. Bu durumun algısı yani siyahın, beyaz olmadığı algısı bizde bulunmaktadır. Siyah, beyazdır önermesi ise bilgi önermesi olamaz. Çünkü böyle bir şeyin algısı bizde bulunmamaktadır. Bu önerme, bir inanç önermesi de olamaz. Çünkü siyahın, beyaz olduğuna dair varsayacağımız bir algımız da bulunmamaktadır. Bu önerme ancak bir safsatadır ve hiçbir anlamı yoktur. Bu durumu yanlış bilgi olarak da tanımlayamayız. Çünkü Locke'a göre, yanlış bilgi diye bir şey

bulunmamaktadır. Onun açısından bakıldığında bilgi nesnel, kesin; inanç ise öznel ve kesin olmayandır.

Bilgi ve inanç değerlendirmesini son olarak Locke'un bilginin türleri için yapmış olduğu kategorizasyon açısından değerlendirirsek, bilginin ontolojik yerinin insanın zihni olduğunu söylememiz gerekmektedir. Bilgi ve inanç öznede olan ve onda biten bir süreçtir.

Locke, bilgiyi tür olarak üçe ayırmaktadır; bunlar sezgisel, kanıta dayalı ve tikel şeylerin bilgisidir. Sezgisel bilgi, Locke açısından en yüksek kesinliğe sahip olan bilgi türüdür. Buradaiki ide arasındaki uyuşma ya da uyuşmamayı bilmek için üçüncü bir ideye ihtiyaç duyulmadan bu uyuşma ya da uyuşmamanın dolaysız bir şekilde algılanması söz konusudur. Buradaki kesinliği belirleyen unsur Locke için özne iken Platon'da bu kesinliği sağlayan şey nesnedir. Kanıta dayalı olan bilgi türünde ise iki ide arasındaki bağlantının kurulabilmesi için üçüncü bir ideye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bilgi türünün kesinlik derecesi sezgisel bilgi türüne göre daha alt seviyededir. Son bilgi türü olan tikel şeylerin bilgisi ise kesinlik derecesi daha önceki her iki bilgi türüne göre daha alt seviyede olmakla birlikte, birer bilgi önermesidir. Locke açısından bakıldığında bilginin kesinlik derecesini belirleyen faktör öznenin algısıdır.

Bununla birlikte yobazlık ve bağnazlık inancın kendisi ile ilgili değildir. O, bu ifadeleri kulaktan dolma şeylerin bilgi önermesi olarak kabul edilmesine karşı kullanmaktadır. Bunları birer bilgi önermesi olarak kullananlar ise sabit fikirlere sahip olan insanlardır. Bilgi önermesi olarak kullanılan safsatalar sabit fikirlerin oluşmasını sağlamaktadır. Bunlar kesinlikle bilgi ve inanç önermeleri değildir ancak bunların bilgi ve inanç önermeleri olduğu varsayılmaktadır. Çünkü inanç, iki ide arasında bir uyuşma ya da uyuşmamazlık olduğunu varsaymaktadır. Ancak buradaki varsayım daha önceki bilgiler üzerine oluşan varsayımdır.

Bilgi ve inanç kavramlarının değerlendirmesinde Platon ve Locke arasında, epistemolojiye çok farklı yaklaşımlar sergileyen iki filozof olmalarına rağmen, önemli bir ortaklık bulunmaktadır. Her ikisi de bilgi ve inancı bir karşıtlık olarak görmemektedir, aksine bilgi ve inancı birbirini tamamlayan insani bir olanak olarak görmektedirler. Onlar açısından bakıldığında bilgi ve inanç arasında bir bağlantı bulunmaktadır ve bu iki durum birbirini tamamlamaktadır.

Epistemolojide, bilgi ve inanç kavramları, herhangi bir bilgi teorisinin temellerini anlayabilmek açısından vazgeçilmez iki kavramdır. Bu iki kavram arasındaki sınırların belirlenmesi, bilginin ne olduğu, hangi şekilde temellendirildiği ve inanç ile olan ilişkisi gibi sorulara yanıt arayan felsefi düşünce içerisindeki çabaların merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda bilgi ve inanç türlerini ele alırken Platon ve Locke'un düşüncelerine başvurmak, bu iki kavramın tarihsel ve teorik gelişimini anlamak bakımından oldukça işlevseldir. Platon, klasik bilgi tanımı olan "temellendirilmiş doğru inanç" yaklaşımıyla bir bakıma epistemolojinin metafizik temellerini atmış ve bilgi ile inancı birbirinden ayıran kriterleri sistematik bir biçimde ilk kez ortaya sunan kişi olmuştur. Öte yandan John Locke, empirist yaklaşımıyla bilgiye ulaşmanın yolunu deneyimden geçiren bir bilgi anlayışı geliştirmiş ve inançların kaynaklarını, duyusal veriler temelinde sorgulamıştır. Bu iki filozofun yaklaşımları, epistemoloji temelli şüphecilik tartışmalarına zemin hazırlamaktadır. Biraz daha açmamız gerekirse, Platon'un idealar dünyasına yönelik kesin bilgi iddiası ile Locke'un deneyime dayalı ama sınırlı bilgi anlayışı, şüpheciliğin farklı yönlerden temellendirilmesine olanak sağlamaktadır. Bu nedenle Platon ve Locke üzerinden bilgi ve inanç türlerini incelemek, yalnızca bu iki temel epistemolojik kavramın teorik ayrımını göstermekle kalmaz, aynı zamanda epistemolojik anlamda şüpheciliğe yönelmenin gerekçelerini daha görünür kılmasına olanak sağlar. Bu nedenle bu iki düşünür üzerinden yapılan değerlendirme, şüpheciliğin hem rasyonalist hem de deneyimci bağlamlarda nasıl temellendirilebileceğine dair bir perspektif sunmakta ve bu çalışmadaki ilerleyen bölümlerde ele alınacak şüpheci argümanlara dair teorik bir zemin oluşturmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM
KUŞKUCULUĞUN İZİNDE:
SOFİSTLERDEN AKADEMİK ŞÜPHECİLİĞE
BİLGİNİN OLANAKLILIĞI ÜZERİNE

2.1. Kuşkuculuğun Gölgesindeki Arayış: Bilginin Olanaklılığı

Kuşkuculuk teriminin kökeni Antik Yunan'akadar uzanmaktadır. Ancak bu terim yüzyıllar içerisinde modern İngilizcede sıradan bir sözcük haline gelmiştir. Günümüzde bir kişi bir olaya ya da birisinin söylediklerine temkinli bir şekilde yaklaştığında onun kuşkucu olduğu söylenmektedir. Ancak kuşkuculuk on yedinci yüzyılda etkili olmuş olan düşünsel bir yönteme dayanmaktadır: Her şeyden şüphe ederek kesin bir bilgiye ulaşma çabası. Bu yöntemin en bilinen halini Rene Descartes uygulamıştır. O, Antik dönemden gelen kuşkuculuğu kullanarak kuşku duyulamayacak bir hakikat aramaktaydı. Oysa Antik Yunan kuşkucuları kesin bir bilgiye ulaşmak yerine, yargıda bulunmaktan kaçınmayı tercih etmişlerdir. Aslında 'kuşkucu' kelimesi köken olarak 'araştıran' ya da 'sorgulayan' anlamını taşımaktadır. Bu bağlamda eski kuşkuculuk anlayışı günümüzdeki şüphecilikten oldukça farklıdır. Onun amacı her şeyi çürütmek değil, sağlam bir yargıya varmadan önce düşünsel dengeyi korumaktır.[36]

Kuşkuculuğun zemininde esas olarak yaşam tarzı ve sarsılmaz dinginliğiyle meşhur olmuş bir kişi olan ElisliPyrrhon (MÖ. 365 – 275) vardır. Pyrrhon tutumunu, etrafımızdaki dünya hakkında herhangi bir inancın doğru veya yanlış olduğunu öğrenmenin hiçbir yolunun olmadığı savıyla açıklar. Kendisi hiçbir şey yazmamış ama öğrencisi ve hayranı PhliusluTimon, Pyrrhon'un yaşamı ve öğretisinin övgü dolu kayıtların yanı sıra diğer tüm filozoflarla alay ettiği çok sayıda yergi dizeleri yazdı. Timon'un edebi üretiminden geriye sadece parçalar kalmıştır. En bilgilendirici pasaj, bir Yunan felsefe tarihçisi olan Aristokles'ten alıntı yapan eski kilise babası Eusebius'un çalışmalarında muhafaza edilmiştir.Pyrrhon'un öğrencisi Timon, mutlu bir yaşam sürecek herkesin şu üç şeyi göz önünde bulundurması gerektiğini söyler*: "İlk olarak,*

[36] Stephen Hetherington, *Epistemoloji,*GiselaStriker Çev. Burak Çakır, s, 106.

nesnelerin doğası gereği nasıl olduğunu; ikincisi, onlara karşı tavrımızın ne olması gerektiğini; son olarak, bu tutumu benimseyenler için sonucun ne olacağını. Şimdi Timon, Pyrrhon'un nesnelerin eşit derecede kayıtsız, anlaşılmaz ve tespit edilemez olduğunu gösterdiğini söylüyor çünkü ne duyularımız ne de yargılarımız doğru veya yanlıştır; bu nedenle onlara güvenmemeliyiz ancak yargısız, isteksiz ve hareketsiz olmalıyız, her şey hakkında onun olduğu kadar olmadığını da ya da hem olduğunu hem olmadığını ya da ne olduğunu ne olmadığını söylemeliyiz. Timon bu tutumu benimseyenler için sonucun ilkin iddiada bulunmamak, sonra da sükunet olacağını söylüyor." (Eusebius'un alıntıladığı Aristocles, PraeparatioEvangelica, 14 18.2-4; çev. Annas ve Barnes, 1985:11)[37]

Bu pasaj, ruhsal dinginlik ve mutluluk hali ile ilgilenen bir düşünce ile başlamakta ve bitmektedir. Pyrrhon'un huzurlu yaşam anlayışı, doğrudan ifade edilmese de bilgi ile ilgili bir varsayıma dayanmaktadır: Ne duyularımız ile edinmiş olduğumuz izlenimler ne de düşünsel yargılarımız, kesin olarak doğru ya da yanlış kabul edilebilir. Aristokles'in anlatımı içerisinde bu görüşün temelinde, nesnelerin çelişkili bir biçimde görünmesine dayanan klasik bir argüman yer almaktadır. Örneğin bir kişi için sıcak olan bir hava akımı bir başkası için soğuk hissedilebilir; uzaktan yuvarlak olarak görünen bir cisim, yakına gelindiğinde köşeli görünebilir; bir yiyecek birisine acı gelirken bir başkasına tatlı gelebilir. Bu gibi durumlar, algılarımızın güvenilmezliğini göstermek için özellikle Sokrates öncesi filozoflar tarafından sıkça örneklendirilmiştir. Ancak sorun sadece duyularda değil, rasyonel düşünceye dayanan filozoflar arasında da bu konuda bir anlaşmazlık bulunmaktadır. Pyrrhon, bu tartışmaların da bir çözüme ulaşamayacağını fark etmiştir. Onun ardından gelen kuşkuculara göre, her tartışmada karşıt görüşlerin savunucuları aynı düzeyde ikna edici olabilmektedir. Yani bir argüman bir başkasına üstünlük kuramaz. Bu düşünce, 'oumallon' yani 'ne o ne de bu daha üstün' ifadesiyle özetlenebilir. Sonuç olarak Pyrrhon'un önermiş olduğu tutum, herhangi bir konuda yargıya varmaktan kaçınmaktır. Bilgiye ulaşma çabasının terk edilmesi zamanla tüm fikir ayrılıklarına karşı kayıtsızlık geliştirmeye ve nihayetinde içsel bir huzura kavuşmaya zemin hazırlamaktadır.[38]

---

[37] A. g. y., s, 107.

[38] StephenHetherington, *Epistemoloji,*GiselaStriker Çev. Burak Çakır, s, 108.

2.1.1. Kuşkuculuğun Doğuşunda Sofistlerin Önemi

Cicero,*TusculanaeDisputationes*'de Sokrates'in felsefeyi göklerden yeryüzüne indirip onu şehir yaşamına taşıdığını, bu sayede iyi–kötü ve ahlak üzerine düşünmenin zorunlu bir hale geldiğini söylemektedir. Ancak bu dönüşüm yalnızca Sokrates'e özgü değildir. Sofistlerin entellektüel girişimi için de aynı şeyler söylenebilir. Çünkü sofistler, Sokrates'in düşünsel rakipleri olmalarına rağmen, insanı merkeze alarak benzer bir ilgiyi paylaşmışlardır. Klasik dönem öncesi Yunan düşüncesi daha çok doğaya, evrenin yapısına ve onun kökenine odaklanmıştı. İnsana dair sorular ancak bu kozmik yapının içindeki bir unsur olarak ele alınmaktaydı. Çeşitli doğa filozofları, evrenin nasıl işlediğine dair farklı teoriler ortaya koymuş ve çoğu zaman birbiriyle çelişmelerine rağmen, onlar bu görüşlerinin aslında hakikati yansıttığını düşünmüşlerdir. Ancak zamanla bu açıklamalar yetersiz kalmaya başlamış, duyulara ve insanın bilgi edinme yetisine dair güvensizlik artmıştır. Bu durum şüpheciliğin zeminini hazırlayan bir etken olmuştur. Öte yandan insanın akıl sahibi bir varlık olarak dili, dini, sanatı ve siyaseti inşa edebilen yapısı uzun süre felsefi düşüncenin maalesef yüzeysel ilgi alanında kalmıştır. Ksenophanes din üzerine düşünürken, Herakleitos hem din hem dil konularına eğilmiş,Pythagorasçılar ise ahlak ve siyaset ile ilgilenmiştir. Zamanla Yunanlılar, farklı kültürler ile temas kurmaya başlamışlardır. Bir yanda Babil ve Mısır gibi eski uygarlıklar, diğer yanda Trakya ve Libya gibi "daha ilkel" sayılabilecek toplumlar ile karşılaşmışlardır. Bu karşılaşmalar onları kendi gelenek ve kurumlarını sorgulamaya yöneltmiştir. Bu sorgulama neticesinde, 'Bizim toplum yapımız evrensel midir yoksa sadece bir alışkanlık ürünü müdür? Sorusu ortaya çıkmıştır. Tüm bu süreçler sofist hareketin doğuşuna işaret etmektedir. Sofistlerin büyük bir kısmının Yunanistan'ın dışından, örneğin Trakya'daki Abdera gibi yerlerden gelmeleri bir rastlantı değildir. Sofistlik, doğa filozoflarının izinden gitmek yerine insanı ve onun oluşturmuş olduğu kurumları (ahlak, hukuk, dil, inanç sistemleri, sanat ve siyaset gibi) sorgulayan bir "uygarlık felsefesi" ortaya çıkarmıştır. Onların ortaya koymuş olduğu temel soru şuydu: 'İnsanların yaşadığı toplumsal düzen, tanrısal ve değişmez bir doğa yasası mıdır, yoksa zamanla gelişen ve değişebilen insan yapımı kuralların bir ürünü müdür?'[39]

[39] EduardZeller,*Grek Felsefesi Tarihi,* Çev. Ahmet Aydoğan, s.110.

Sofist düşünce yalnızca ele almış olduğu konular bakımından değil, izlemiş olduğu yöntem açısından da doğa filozoflarından belirgin bir biçimde ayrılmaktadır. Klasik doğa filozofları, evrensel yasaları temel alarak bireysel olgulara ulaşmayı amaçlayan tümdengelimli bir yaklaşımı benimserken Sofistler bu yöntemi terk etmişlerdir. Onlar evrenin kökenine dair spekülasyonlara girmektense, insan deneyimini esas alarak bilgiyi doğrudan yaşamın içinden üretmeyi tercih etmişlerdir. Sofistler, doğrudan gözle ve yaşantıya dayanan sonuçları deneme yolu ile sınayan bir anlayış geliştirmişlerdir. Onlarınilgi alanları yalnızca soyut teoriler ile sınırlı kalmamıştır. Bilgi edinmenin olanakları, insan uygarlığının tarihi, dilin ortaya çıkışı ve yapısı gibi teorik sorular ile ilgilenirken, aynı zamanda bireyin ve toplumun daha iyi nasıl düzenlenebileceği gibi son derece pratik sorunlara da yönelmişlerdir. Bu yüzden kullanmış oldukları yöntemler büyük ölçüde deneysel ve tümevarımsal nitelikler taşımaktadır. Sofist düşünce ile önceki felsefi yaklaşımlar arasındaki bir diğer temel fark, ulaşılmak istenen amaçlarda ortaya çıkmaktadır. Geleneksel filozoflar için bilgiye ulaşmak başlı başına bir amaçtı; hakikatin peşinden gitmek, insanın zihinsel gelişimi açısından kendi içinde değerli ve yeterli olarak görülmekteydi. Oysa sofist, bilgiyi bir araç olarak görmektedir. Bilgi, ancak insanın yaşamını yönlendirebildiği, dünyayı anlayıp etkileyebildiği ölçüde değerlidir. Bu bakımdan sofist, yalnızca düşünen bir kişi değil, aynı zamanda öğretendir. Onun varlığı öğrencileri sayesinde anlam kazanmaktadır. Amacı, onları yalnızca kendisi gibi birer sofist yapmak değil, onlara yaşam becerisi kazandırmak ve toplumsal yaşamda etkin bireyler haline getirmektir. Bu nedenle sofist öğretinin yönü teorikten çok pratiktir. Buradaki temel hedef şudur: Bilgiyi yaşama sanatı haline dönüştürmek ve hayatı bilinçli bir şekilde yönetebilecek insanlar yetiştirmektir.[40]

Bu açıklamalardan hareketle diyebiliriz ki M.Ö. beşinci yüzyılda bilgi, pratik bir değer ve güç haline gelmiştir. Bu bilgiyi elde etmek ve karşılığında bu bilgiyi satmak isteyen bir grup ortaya çıkmıştır. Böyle bir ihtiyacın ortaya çıkmasının sebebi ise Polis'de tiranlıkların yıkılarak yerine demokrasinin ortaya çıkması ve daha önceden yönetime katılmayan insanların da yönetime katılmaya başlamasıdır. Bu durum eğitim ve bilginin daha fazla ön plana çıkmasına yol açmıştır. Ortaya çıkmış olan bu eğitim ve bilgi ihtiyacını karşılayan ilk grup Sofistler olmuştur.

[40]EduardZeller,*Grek Felsefesi Tarihi,* Çev. Ahmet Aydoğan, s.111.

Sofistler, şehir şehir dolaşıp ücret karşılığında insanlara bilgi sağlamakta ve ayrıca ders vermekteydiler. Doğa felsefesinde yaşanmış olan tıkanma ve yeni bir eğitim anlayışına ihtiyaç duyulması Sofistlerin felsefe sahnesine çıkmasında etkili olmuştur. Buradan hareketle diyebiliriz ki Sofistlerdüşünsel anlamda *Aydınlanmanın* ilk figürleri olmuşlardır.

Sofisthes-bilen, bilge kişi anlamına gelirken, Sofistlerle birlikte bu kavram bilgelik öğretmeni anlamını almıştır. Sofistlerin öncülerinden olan Protogoras, sofisti siyasette yararlı olmayı öğreten kişi olarak tanımlamıştır. İlk başlarda sofistin olumlu bir anlamı olsa da sonraları Platon ve Aristoteles tarafından ücret karşılığı ders vermeleri yüzünden eleştirilmiş ve olumsuz bir anlam taşımaya başlamıştır. Çünkü onlara göre felsefe, çıkar gözetmeyen bir araştırma olmasından dolayı, bunu ücret karşılığı yapmak felsefenin onuruna aykırı bir davranıştır.

Sofistlerin amacı, yeni ortaya çıkmış olan toplumsal yaşam düzeni için becerikli ve bilgiliyurttaşlar yetiştirmektir. Bu bağlamda sofistlerin bilgi anlayışlarına bakacak olursak, onların bu konuda *göreli* bir tutum sergiledikleri bilinmektedir. Temel düşünceleri;hakim olan din, devlet, hukuk bağlarından kurtulmaktır. Sofistler hukuk alanında doğal hukuk ile insanların ortaya koymuş olduğu sistem bakımından da bir ayrıma gitmişler ve bu ayrım neticesinde doğal hukuktan yana bir tavır sergilemişlerdir. Eğitim alanında ise erdemin öğretilebilir bir şey olup olmadığı tartışmasını gündeme getirmişler ve bu tartışmada erdemin öğretilebilir olduğu düşüncesinden yana kendilerini konumlandırmışlardır. Bunu yaparken de kullandıkları araç Retoriksanatı olmuştur.

2.1.1.1.Protogoras

Sofist düşünürler arasında, AbderalıProtogoras (M.Ö.481 – 411) en yaratcı ve en etkili figürlerden biriydi. Çok sayıda eseri olmakla birlikte en dikkat çekeni hatta başlığının bile tartışmacı bir üslup taşıdığı '*Gerçek üzerine ya da yerevurucusözler'*eseridir.Bu eserin başlangıcı meşhur bir ifade ile başlar: 'İnsan her şeyin ölçüsüdür, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin de yokluklarının.' Bu ifade, bilgi anlayışını nesneden özneye kaydırarak bilgi kuramının temellerini atmıştır. Protogoras'a göre, ahlak ve hukuk gibi değerlerin geçerliliği de mutlak

değildir. Onların değeri onları yaratan ve geçerli kılan topluma bağlıdır. Bir toplum bir değeri benimsediği sürece o değer yaşamaya devam eder, aksi takdirde anlamını yitirmeye başlar. Bu nedenle evrenselgeçerliliğe sahip olan birdin, ahlak ya da adalet anlayışı bulunmamaktadır.[41]

Gerçekliğin, duyularımızın ya da bilgimizin onayına ihtiyaç duyduğu fikri yanlıştır. Aksine bilgiye biçim veren şey bizzat gerçekliğin kendisidir. Bilgi, varlıkların özünü yaratamaz ya da şekillendiremez. Onun asli görevi zaten var olan bu özlere uyum sağlayarak hakikate ulaşmaya çalışmaktır.[42]

Protogoras'ın düşüncelerinden, onun aşırı bir öznelcilik benimsediği sonucu çıkarılabilir. Ona göre, görünen ile gerçek arasında herhangi bir ayrım yoktur. Başka bir deyişle görünüşün ötesinde ondan bağımsız bir gerçeklik yoktur. Her birey, kendi algısının ve izlenimlerinin bir nevi hakemidir. Bu görüşe göre,bir şey bana nasıl görünüyorsa, o şey benim için öyledir; başka biri onu farklı görüyorsa onu yanlışlamak mümkün değildir. Hiçbir doğa filozofu doğanın özüne dair bu denli radikal bir reddiyeye girişmemiştir. Protogoras'ın yaklaşımı doğanın (physis) sabit ve nesnel bir yapısı olduğu fikrini tamamen ortadan kaldırmaktadır. Demokritos bile duyumların öznel olduğunu, sıcaklık ya da tat alma gibi özelliklerin nesnelerde değil algılayan varlıkta bulunduğunu öne sürmüştü. Ancak onun amacı, bu deneyimlerin doğadaki atomlar ve boşluk ile beden arasındaki etkileşimle açıklanabileceğini göstermekti. Onun açısından bakıldığında değişmeyen ve nesnel bir gerçeklik olarak atomlar ve boşluklar yine de mevcutlardı. Protogoras ise bu tür kalıcı bir gerçekliği tümüyle reddeder. Bu nedenle Demokritos, onun düşüncelerini eleştirerek, Protogoras'ın 'her şeyin her şey kadar geçerli' olduğunu savunduğunu ileri sürmektedir. Bu bakış açısı, evrene dair büyük iddialarda bulunan doğa filozoflarına yöneltilmiş ilk ciddi insan–merkezli eleştirilerden biridir. Protogoras, onların gitgide daha tuhaf ve birbirini çürüten kuramlar ile gerçekliği açıklamaya çalışmasına karşı sıradan insan aklının itirazını dile getiren öncü bir ses olmuştur.[43]

Bilgi, yalnızca algıladığımız durumlara bağlıdır. Bu bakımdan, bir kişi hırsızlık yapmanın doğru olduğuna yürekten inanıyorsa, o inanç sürdükçe, bu eylem onun

---

41 EduardZeller,*Grek Felsefesi Tarihi,* Çev. Ahmet Aydoğan, s.116.

42 W.K.C. Guthrie*Yunan Felsefe Tarihi Beşinci Yüzyıl Aydınlanması, Sofistler ve Sokrates*, s.181.

43 A. g .y. s.183.

açısından gerçekten de ‘doğru’ olur. Ancak bu noktada bir benzetme anlam kazanır: Nasıl ki bir doktor hastanın algısını ilaçlar ile değiştirerek ona ekşi gelen bir şeyi tatlıymış gibi hissettirebiliyorsa (Theaitetos167a), toplum da benzer şekilde genel kabul gören yargılardan sapmış bireyleri kendi değerlerine karşı ikna etmeye çalışır. Eğer çoğunluk ya da onların temsilcileri hırsızlığı kötü olarak değerlendiriyorsa, farklı düşünen kişilere bu görüşü benimsetmek için çaba harcamaları anlamlı hale gelir. Protogoras’ın öznelcilik anlayışı, mantıksal olarak değerlendirildiğinde bireysel ahlak ve siyasi düzen açısından bir karmaşaya, yani bir anarşiye kapı aralayabilir. Fakat onun amacı bu değildir. Aksine, onun yaşamış olduğu dönemde ahlaki ve toplumsal yapı bu radikal düşüncelerden etkilenmeden varlığını sürdürmüştür. Ancak bu görüş doğrultusunda artık evrensel bir doğru ya da yanlış ölçütü terk edilmiş onun yerine ‘daha faydalı’ ya da ‘daha elverişli’ olanın ölçütü geçerli hale gelmiştir. Diyebiliriz ki mesele artık doğruluk değil, işlevselliktir.[44]

Protogoras, dönemin siyasal yapısına doğrudan müdahil olmadan ve kişisel bir iktidar hırsı gütmeden, yalnızca düşünsel etkisiyle tanınan bir figür haline gelmişti. Bu şöhretidersler vererek, konuşmalar yaparak ve kendisini başkalarının kişisel ya da kamusal yaşamlarını daha etkili hale getirebilecek bir eğitmen ve danışman olarak elde etmiştir. Protogoras’ın öğretisi teorik değil, doğrudan pratiğe dönüktür. Özellikle hitabet sanatı onun düşüncesinin temel noktasını oluşturmaktadır. Öğrencilerini, herhangi bir tartışmada hem lehte hem aleyhte savlar geliştirebilecek şekilde eğitmiştir. Böylelikle onlara her meselenin birden fazla bakış açısı ile değerlendirilebileceğini göstermekteydi. Her durumu farklı yönleri ile ele alabilme becerisi, sofist düşüncenin bilgi ve gerçeklik anlayışındaki köklü değişimin bir parçasını oluşturmaktadır. Elea okulunun mutlak doğruya dayalı ikili karşıtlık sistemine tepki olarak Protogoras, yanlışın varlığını reddetmektedir. Çünkü ona göre bir kişinin duyumsadığı ya da inandığı şey o kişi için doğrudur.Bu görüşe göre, hakikat evrensel değil, bireyseldir. Bu nedenle kimseyi fikrinden döndürmek için ona ‘daha doğruyu’ göstermeye gerek yoktur. Burada önemli olan onu ikna edecek bir söylem üretmektir. Bu nedenle Protogoras, matematik gibi soyutlamalara dayanan ve gerçek duyusal deneyim ile bir bağ kurmayan düşünce biçimlerine olumsuz bir yaklaşımda bulunmuştur. Çünkü onun açısından bakıldığında kimsenin görmediği kusursuz daireler ya da ideal çizgiler üzerinden kurulan

[44] A. g. y.s.184.

açıklamaların gerçeklik ile bir bağı bulunmamaktadır.[45]

Protogoras'ın düşüncesi aşırı bir değer göreceliğini savunacak düzeydeydi diyebiliriz. Doğrudan bireysel ahlak bağlamında görüşlerini nasıl temellendirdiğine dair elimizde kesin bilgiler olmamasına rağmen, bu görüşün toplumsal düzeydeki izlerini görebilmekteyiz. Onun açısından bakıldığında, bir topluluk bir davranış biçimini doğru ve adil kabul ediyor, yasalarına bunu yansıtıyor ise o şey o toplum için haklı ve yerindedir. Bu yaklaşımın yaratmış olduğu felsefi açmazı Protogoras, 'adil' olanı 'yasaya uygun' olan ile özdeşleştirerek çözümlemiştir. Ona göre 'uygun' olan şey yalnızca bugünkü gelenek ya da yasa değil, gelecekte daha iyi sonuçlar doğuracak uygulamalardır. Nasıl ki bir doktorhastanın iyiliği için ve onun bilgisi dahilinde bir tedavi öneriyorsa, yetkin bir hatip ya da bilge bir eğitmen de halkın yararını gözeterek, tartışma ve ikna yolu ile onları daha iyi bir yaşamı mümkün kılacak yeni toplumsal düzenlemelere yöneltebilir. Bu, şiddete başvurmadan örneğin ekonomik refahı arttırmak ya da komşu toplumlarla barışı güçlendirmek gibi hedefler ile mümkün olabilir. Bu düşüncenin temelinde Protogoras'ın demokrasiye ve toplumsal katılıma duymuş olduğu derin saygı yatmaktadır. Ona göre hakikat tartışma ile şekillenir, toplum ortak akıl ve uzlaşma ile yol alır. Adaletin kaynağı bireysel haklılık değil, birlikte yaşamanın zorunluluğudur. İnsan türünün hayatta kalabilmesi için bir arada yaşama zorunluluğu vardır. Bu birlikteliği sürdürebilmenin yolu ortak kurallar ve yasalardan geçmektedir. Bu yasalar doğuştan verili olarak gelmezler, onlar tarihsel deneyimlerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bu nedenle Protogoras, toplumun her bireyinin ahlaki ve düşünsel gelişim potansiyeline sahip olduğunu varsaymaktadır. Bu potansiyel tartışma ve ikna yöntemi ile geliştirilir. Ancak bu yollar sonuç vermez ise toplumsal eğitim araçlarından biri olarak ceza da devreye girebilir. Ceza, böylelikle sadece bir yaptırım aracı olarak değil, aynı zamanda erdem kazandırma sürecinin bir parçası olarak görülmektedir.[46]

Protogoras açısından bakıldığında tek bilgi kaynağımızın duyumlarımız olduğu görünmektedir. Duyuma dayalı sanı (doxa) tek bilgimizdir. Bilginin oluşumunda bir ön koşul olan algı nesnesi, algılayan kişinin o anki duruma göre değişkenlik göstermektedir. Böylelikle her sanı bilgisi doğru olmaktadır ve herkes için geçerli olan

[45] W.K.C. Guthrie *Yunan Felsefe Tarihi Beşinci Yüzyıl Aydınlanması, Sofistler ve Sokrates*, s.256.
[46] A. g. y. s.257.

mutlak bir bilginin olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Protogoras, bilginin ve her şeyin ölçüsünü insan olarak göstermesinden sonra bilginin başka bir kaynaktan geldiğine hatta bu kaynağın doğaüstü bir kaynak olmasına da karşı çıkmış olmaktadır.Protagoras, bilginin nesnel ve değişmez bir kaynağı olduğunu reddeder. Ona göre, bilgi kişiseldir ve her bireyin algısına dayanır**.** Eğer bilgi insana göre değişiyorsa, evrensel ve mutlak bir bilgi kaynağı (örneğin bir Tanrı ya da aşkın bir gerçeklik) olamaz. Protagoras, bu yüzden bilgiye dinsel veya metafizik bir temel atfetmeyi reddeder**.** Yani, nesnel bir gerçeklikten ya da doğaüstü bir kaynaktan (tanrılar, evrensel hakikatler vb.) gelen bir bilgi anlayışına karşıdır. Bunun sebebi Tanrının duyularla algılanamaz bir niteliğe sahip olmasındandır. Bu yüzden Tanrı için herhangi bir şey söylenemez. İnsanın hayatı bilgide tek ölçüt olması bakımından kısa süreli olduğu için Tanrılar hakkında ortaya bir bilgi koymak imkansızhale gelmektedir. Ona göre, bilginin konusu sadece insan olabilir ve Tanrı buraya dahil edilemez. Bilgi görelidir ve bir insandan başka bir insana göre değişkenlik gösterebilir. Çünkü her şey üzerine birbirine karşıt olan iki ayrı söz söylemek mümkündür ve her ortaya konmuş bilgi doğru bilgidir. Burada karşımıza çıkan ölçüt ise hangi sözün daha güçlü olduğudur. Çünkü bazı sözler daha zayıf, bazı sözler daha güçlü görünmektedir. İşte tam bu noktada retoriğin görevi ortaya çıkmaktadır. Onun görevi daha zayıf gibi görünen sözleri güçlendirmektir.

2.1.1.2.Gorgias

Elealı filozoflar ‘varlık’ kavramına katı bir biçimde yaklaşarak, onu değişmeyen, zamansız ve tek bir gerçeklik olarak tanımladılar. Onların bu tutumları, Protogoras gibi insan deneyimini merkeze alan düşünürleri karşı yönde uç bir öznelciliğe itmiştir. Elealıların bu katı varlık anlayışı, onların bakış açısından herhangi bir sapma gösteren tüm düşünceleri ‘var olmayana’ ait karanlık ve belirsiz bir alana sürüklemiştir. Aristoteles’e göre (Metafizik 1026b 14), sofistler özsel yani kendiliğinden var olanı değil, yalnızca duruma bağlı ve geçici olanı kabul etmişlerdir. Ancak bu ayrımların felsefi olarak verimli bir biçimde kullanılması, Parmenides’in kesin ve katı karşı tezi yüzünden uzun süre mümkün olamamıştır. Protogoras’ın ‘bana nasıl görünüyor ise benim için öyledir’ yaklaşımı, Elealıların veya Platon’un anladığı anlamda bir ‘varlık’

düşüncesi içermez. Çünkü onlar için var olan şey, duyu dünyasının ötesinde değişmez ve erişilmez bir düzeydedir. Bu anlayışa en radikal tepkiyi ise Gorgias vermiştir. O, Elealıların kesinlik anlayışına meydan okuyarak sadece varlığı değil, tümden hiçbir şeyi kabul etmeyecek kadar ileri gitmiştir. Varlık fikrinin katı sınırlarını kendi mantıksal sınırlarının uçlarına kadar zorlamış ve bu yolla onların savlarını çökertmeyi amaçlamıştır. Elealılarınmutlak varlık anlayışına karşı Gorgias, 'hiçbir şey yoktur' diyerek sarsıcı bir alternatif sunmuştur.[47]

Buradan hareketle diyebiliriz ki "Gorgias üç şeyi kanıtlamaya çalışmıştır: (a) hiçbir şey var değildir, (b) var olsa bile insan tarafından kavranamaz, (c) biri tarafından kavranabilecek olsa bile başkasına aktarılamaz. Onun amacı olumsuz ama yine de ciddidir. Elealı, özellikle de Parmenidesçi mantığın saçmalığını göstermek ('odur' ve 'o değildir'le tartışmanın saçmalığı) hem sağduyu hem de retorik kuramı açısından çok önemliydi. Gorgias sıradan insanın varlığı anladığı anlamda her şeyin varlığını reddecek değildi; onun amacı Parmenides'in kullandığı türden savlarla, 'odur'u da, 'o değildir'i de kanıtlamanın kolay olduğunu göstermekti."[48]

Gorgias, 'hiçbir şey vardır' diyerek sadece varlık fikrini değil, tüm metafizik düşüncenin temelini oluşturan varsayımları kökten reddetmiştir. Ona göre, evrende süreklilik gösteren her şeyin ardında yatan bir öz fikri temelsizdir. Anaksimandros'un 'apeiron'u, Anaksimenes'in 'hava'yı temel bir ilke olarak kabul etmesi, Empedokles'in dört öğesi ya da Demokritos'un bölünemez atomları. Bunların tümü görünenlerin arkasında değişmeyen bir gerçekliğin yattığına duyulan inancın bir ürünüdür. Onun nezdinde bu kalıcı yapılar sadece felsefi hayallerden ibarettir. Ancak Gorgias'ın söylemi yalnızca teorik bir yıkım çabası değildir, aynı zamanda içerisinde derin bir ironiyi de taşımaktadır. O, özellikle Parmenides gibi 'varlık'ın mutlak ve değişmez olduğunu savunan düşünürleri hedef alarak onların mantık yapılarını tersyüz etmeye çalışmaktadır. Gorgias, aynı düşünsel araçlar ile hem bir iddiayı hem de onun zıddını ispatlamanın mümkün olduğunu göstererek, bu sistemlerin içeriden çökertilebileceğini ortaya koymak istemektedir. Onun bu yaklaşımı bilgi alanında olduğu kadar etik alanında da etkisini göstermektedir. Ona göre, eğer ortak bir gerçeklik bilgisine ulaşmak mümkün değilse o zaman bireylerin deneyimlerini karşılaştırarak ortak bir doğruya

[47] W.K.C. Guthrie *Yunan Felsefe Tarihi Beşinci Yüzyıl Aydınlanması, Sofistler ve Sokrates*, s.189.
[48] A. g. y.s.190.

varmak da olanaksızdır. Gorgias açısından bakıldığında, evrensel doğrular ya da genel geçer ahlaki ilkeler bulunmamaktadır. Bu nedenle davranışlarımızda da evrensel kurallara değil, o anın gerektirdiği duruma göre şekillenen bir uygunluk ilkesine başvurabiliriz.[49]

Gorgias açısından değerlendirdiğimizde, varlık hakkında akıl yürütmelerin her biri birer doğruluk payı içermektedir ancak böyle olmasına rağmen bunlar bir arada çelişkili bir şekilde bulunmaktadırlar. Dolayısıyla varlık hakkında kesin bir hüküm vermemiz mümkün değildir. Bunun sonucu olarak da varlığı yok olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Çünkü varlık hakkında bir bilgiye sahip olamamaktayız. Bunun sebebi de düşünülen şey ile var olan şeyin hiçbir zaman özdeş olmamalarıdır. Varolanların var olduklarını kabul etsek bile düşünce bunu bilemeyecektir; çünkü duyu nesneleri bile birbirinden farklıdır ve duyu organları arasındabir ileti olmadığı için, bunların arasında bir ilişki olsa bile, bu ilişkinin iletilmesi imkansız olacaktır. Ancak şöyle bir karşı argümanda bulunulabilir ki, bunların arasındaki ileti dil aracılığı ile yapılmaktadır ve dil ile bu aktarım yapılabilir. Bu argümana verilecek cevap ise dilin kendi başına müstakil bir yapıya sahip oluşudur ve diğer organlar ile herhangi bir ilişkisi olmadığıdır.

2.2. PyrrhonveTimon Perspektifinden Akademik Septisizm

Felsefi sorgulamanın en köklü yaklaşımlarından biri olan septiklik, sadece bilgiye değil zihinsel duruma ve içsel huzura dair de derin bir tutum ortaya koymaktadır.

"*Septiklik herhangi bir tarzdaki görünüşleri, yargıların karşısına koyan bir yetenek veya zihin tutumudur. Bunun sonucu, bu şekilde birbiri karşısına yerleştirilen konular ve gerekçelerden dolayı, ilk olarak zihinsel bakımdan yargıyı askıya alma durumuna geçmemiz, ikinci olarak pratik alanda da sarsılmazlığa ve ruh huzuruna ulaşmamızdır."*[50]

Septik düşüncenin ilk evresini anlamak için Pyrrhon ve Timon'u birlikte değerlendirmemiz gerekmektedir. Her ne kadar bu dönemin kurucusu olarak Pyrrhon'un ismi öne çıksa da onun düşüncelerini yazıya dökerek sonraki kuşaklara aktaran kişi

[49] W.K.C. Guthrie*Yunan Felsefe Tarihi Beşinci Yüzyıl Aydınlanması, Sofistler ve Sokrates*, s.192.
[50] SextusEmpiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Görüşleri*, 1, 14

Timon'dur. Bu nedenle septikliğin ilk aşamasından söz edildiğinde her iki düşünür bir arada anılmaktadır.[51]

Pyrrhon'un düşünsel gelişiminde, Anaksarkhos'un kuramsal yönü ile Stilpon'un yaşama dönük anlayışının etkili olduğu söylenebilir. Anaksarkhos'un bilgiden kuşku duyan yaklaşımı Pyrrhon'un teorik şüpheciliğini beslerken, Stilpon'un dış etkenlerden bağımsız kendi içinde yetkin bir yaşamı savunan tutumu da onun etik anlayışında etkili olmuştur. Bu iki düşünsel eğilim birleşerek, Pyrrhon'un hem bilgiye karşı eleştirel bir tavır takınmasına hem de ruhsal dinginlik ve bağımsızlık arayışını merkeze almasına zemin hazırlamıştır.[52]

2.2.1. Pyrrhon'unAnatezleri

Pyrrhon'un öne sürmüş olduğu kuramsal görüş, insanın yalnızca algı ve düşünme yetilerinin nesnel gerçekliği kavramakta yetersiz kaldığını ifade etmek ile yetinmemektedir. Pyrrhon, bundan çok daha köklü bir iddiayı gündeme getirmektedir. Ona göre, bilgiye ulaşamamanın asıl nedeni bizim zihinsel araçlarımızda değil, doğrudan doğruya varlıkların kendisindedir. Pyrrhon ve onun izinden gidenTimon, nesnelerin kendi doğalarında sabit ve kesin bir bilgiye temel oluşturacak bir yapı bulunmadığını öne sürmektedirler. Bu nedenle Pyrrhon, daha sonra şüphecilerin dogmatizm ile suçlayacağı Stoacılar, Epikürosçular ve benzeri düşünürler ile tartışmaya girmeden önce, hakikatin ölçüsüne dair bir uzlaşmanın olup olmadığını sorgulamak yerine, bizzat var olan şeylerin doğasının bilinebilir olup olmadığını esas sorun olarak ortaya koymaktadır.[53]

2.2.2. Ahlaki Tez: İyi veya Kötü Yoktur

Pyrrhon'un yargıda bulunmaktan kaçınma anlayışı yalnızca teorik meseleler ile sınırlı kalmadığı gibi etik alanı da kapsamaktadır. DiogenesLaertios'un aktardığına göre, Pyrrhon erdemli olan ile erdemsiz arasında, iyi olan ile kötü olan arasında doğal bir ayrımın bulunmadığını söylemiştir. O, insan davranışlarının akıl yürütmeden çok

---

[51] Ahmet Arslan *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. Helenistik Dönem Felsefesi, s.442.
[52] A. g. y.s.443.
[53] A. g. y. s.446.

gelenek ve alışkanlıklar ile şekillendiğini belirtmiştir. Bu doğrultuda şüpheciler, iyi ya da kötünün doğaya içkin ve sabit değerler olmadığını ileri sürmektedirler. Eğer böyle evrensel değerler gerçekten olsaydıtıpkı soğuk olanın herkes için benzer bir etki yaratması gibi iyiliğin ve kötülüğün de herkes tarafından aynı biçimde algılanmış olması gerekirdi. Ancak bu durum böyle değildir. Bir kişinin iyi bulduğu bir şeyi başkası kötü sayabilir. Örneğin Epiküros haz duygusuna değer biçer iken Antisthenes bu duyguyu küçümsemiştir. Bu tarz çelişkili yaklaşımlar aynı şeyin hem iyi hem de kötü olamayacağını göstermektedir. O halde, eğer bir yargıyı doğru kabul edersekdiğer yargıyı yanlış saymak zorunda kalırız. Fakat şüpheciler için karşıt görüşler arasından bir tercih yapmak mümkün değildir. Çünkü bu yargıların her biri eşdeğer kanıtlara dayanmaktadır. Bu nedenle doğayı temel alarak iyilik ya da kötülük hakkında kesin bir bilgi edinebilmek olanaksızdır.[54]

Pyrrhon'a kadar uzanan Yunan düşüncesinde yaygın bir kanaat vardı: İnsan, sürekli kuşku içerisinde yaşayamaz. Çünkü bu durum onu huzursuz eder ve onun mutlu olmasını engeller. Pek çok kişi için bu düşünce neredeyse tartışmasız bir gerçek olarak kabul edilmekteydi. Ancak Pyrrhon bu geleneksel kabulü tersine çevirmiştir. Ona göre, mutluluğa ulaşmak için kesin bilgi ya da mutlak doğrulara ihtiyaç yoktur. Hatta tam tersine gerçek huzurun ve sükunetin yolu, ahlaki değerler de dahil olmak üzere her konuda yargıdan uzak durmak ve her şeyden şüphe etmekten geçmektedir.Pyrrhon'un hedeflemiş olduğu bilge insan modeli Demokritos'tan Kiniklere, Sokrates'ten Stoacılara kadar birçok düşünürün ortak erdem anlayışını taşımaktadır. Bu anlayış dış etkilerden bağımsız, tutkularına yenik düşmeyen, haz ve acıya karşı kayıtsız, tam anlamı ile içsel bir dengede yaşayan birini ifade etmektedir. Pyrrhon'a göre böyle bir insan olmak istiyorsak, dünyaya karşı tarafsız kalmayı öğrenmemiz gerekmektedir. Çünkü bu türden bir ruh hali dış dünyanın, ister fiziksel zevkler ve acılar isterse de ahlaki, toplumsal ya da dinsel değerler olsun hiçbir şeyine ayrıcalıklı bir anlam atfetmemeyi gerektirmektedir. Bu yüzden Pyrrhon'un şüpheciliği, böyle bir içsel özgürlük ve ruhsal dinginlik arayan insanın vazgeçilmez bir dayanak noktasını oluşturmaktadır.[55]

Burada söylenenlerin doğruluğunu Timon'unPyrrhon hakkındaki şu sözleri göstermektedir: "*Gördüğüm insan Pyrrhon böyle bir insandı, ünlü veya ünsüz bütün*

[54] A. g. y.s.449.
[55] Ahmet Arslan *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. Helenistik Dönem Felsefesi, s.452 – 454.

insanlara boyun eğdiren her türlü baskıya direnen, onların hiçbirinden etkilenmeyen bir insan demektedir (LS, 2 B) DiogenesLaertios, Pyrrhon'un kayıtsızlık ve bağımsızlığının, insanların düşünce ve görüşlerinden etkilenmemesinin birçok taraftarı olduğunu belirttikten sonra, Timon'un onun hakkında şunları söylediğini yazmaktadır: *Ey yaşlı adam, Ey Pyrrhon, Sofistlerin sanılarına ve boş düşüncelerine köle olmaktan kurtuluş yolunu nereden ve nasıl buldun? Her türlü kandırmacanın ve iknanın prangalarını nasıl çözdün? Yunanistan'da hangi rüzgarların estiğini, şeylerin nereden gelip nereye gittiğini öğrenmek zahmetine girmedin."*[56]

Şüphecilik ve onun en önemli temsilcisi Pyrrhon hakkındaki analizlerden sonra, gündelik hayatın devamına yönelik çıkabilecek zorlukların üstesinden nasıl gelinebileceğine dair Pyrrhon'un öğrencisi Timon'ungörünüş ve gerçeklik arasında yapmış olduğu ayrıma bakmamız gerekmektedir.

Sözü edilen ayrımın ne olduğunu görmek içinDiogenesLaertios'e kulak verelim: "*Dogmatikler, Şüphecilerin hayatı meydana getiren her şeyi reddederken, hayatın kendisini de ortadan kaldırdıklarını söylemektedir. Ama Şüpheciler de bu suçlamaların yanlış olduğunu söylemektedirler. Çünkü onlar görmeyi ortadan kaldırmadıklarını, sadece bizim onun açıklamasını bilmediğimizi ileri sürmektedirler: Biz olayın, görünenin kendisini kabul ediyoruz, ama onun göründüğü gibi olduğunu reddediyoruz. Biz ateşin yaktığını algılıyoruz, ama ateşin doğasının yakmak olduğuna dair yargıdan kaçınıyoruz. Biz yine bir şeyin hareket ettiğini, yok olduğunu görüyoruz, ama bunların nasıl meydana geldiğini bilmiyoruz. Biz sadece görünen şeylere eklenen apaçık olmayan şeylere karşı çıkıyoruz (...) Bu nedenle Timon, Pytho'sundakendisinin alışıldık olanın dışına çıkmadığını söylemektedir. İmgeler'de 'Görünür olan (tophainomenon) nereye giderse gitsin, orada üstündür demektedir'. Duyular Üzerine adlı eserinde ise şöyle demektedir: 'Ben balın tatlı olduğunu ileri sürmüyorum, ama onun öyle göründüğünükabul ediyorum."*[57]

Bu noktada şüphecilerin, görünüş ve gerçeklik ayrımı ile ilgili görüşlerini daha yakından incelemek gerekmektedir. DiogenesLaertios'un aktardığına göre, şüpheciler iki farklı türde önerme arasında ayrım yapmaktadırlar. İlki, bir nesneye doğrudan bir özellik atfeden önermelerdir. Örneğin, 'bal tatlıdır' önermesi gibi. Diğeri ise yalnızca

[56] A. g. y., s.454.
[57] Ahmet Arslan *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. Helenistik Dönem Felsefesi, s.458.

bir görünüşü dile getiren önermelerdir. ‘Bal tatlı bir şey gibi görünüyor’ önermesini örnek olarak gösterebiliriz. Arkesilaos’dan başlayarak şüpheciler, görünüşe dayalı bu ikinci türden ifadelere karşı çıkmazlar. Çünkü bu tür önermeler kişisel bir deneyimi bildirir fakat herhangi bir nesnel gerçeklik iddiası taşımazlar. Bir kişi, ‘bal bana tatlı görünüyor’ dediğinde bir başkası aynı şekilde ‘bana öyle gelmiyor’ diyebilir. Bu iki ifade çelişmez, çünkü her biri yalnızca öznel bir izlenimi yansıtmaktadır. Ancak birisi çıkıp da ‘bal tatlı değildir’ derse, bu artık görünüş ile ilgili değil, doğrudan bir gerçeklik iddiası haline gelir ve bu noktada şüphecinin itirazı başlar. Burada asıl mesele, kişinin algısal deneyiminden evrensel bir sonuca ulaşmasıdır. Yani ‘bana tatlı geldiği için bal tatlıdır’ denmeye başladığında görünüşün sınırları aşılarak hakikate dair bir yargı öne sürülmüş olur. Burası şüphecilerin tam da karşı çıkmış olduğu noktadır. Yine de şüpheciler, algının büsbütün reddedilmesi gerektiğini savunmazlar. Bu konuda Epikürosçular ve Stoacılar ile benzer şekilde düşünmektedirler: Dış dünyadaki nesneler duyu organlarımız üzerinde etki bırakır ve biz bu etkileri algılar olarak yaşarız. Karşımdaki ateşi ateş olarak, onun sıcaklığını sıcaklık olarak hissetmemem mümkün değildir. Bu tür duyusal deneyimlerin bir nedeni olduğu ve bu nedenin bizden bağımsız olduğu kabul edilmektedir. Ancak bu nedenin algımızın bize sunmuş olduğu biçimde olup olmadığını bilemeyiz.[58]

SextusEmpiricus, şüphecilerin ne duyularımız ardındaki varlıkların mevcudiyetini inkar ettiğini ne de bu varlıkların bizde oluşturmuş olduğu izlenimlere karşı çıktığını belirtmektedir. Şüpheciliğe göre, algının ölçütü nesnenin duyu organlarımız üzerinde yaratmış olduğu etki ile ortaya çıkan deneyimdir. Yani algı, bir nesnenin bizde bırakmış olduğu izlenim yoluyla oluşmaktadır. Bu izlenim tartışmaya kapalıdır. Çünkü insanın kontrolü dışında ve dışarıdan bir nedenin etkisi ile meydana gelmektedir. Kimse bir başkasının deneyimlediği görünüşe doğrudan itiraz etmez. Tartışmanın esas konusu, bu görünüşün nesnenin kendisine gerçekten uygun olup olmadığı noktasında başlamaktadır.[59]

[58] Ahmet Arslan *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. Helenistik Dönem Felsefesi, s.460.
[59] A.A. Long, *a.g.e.* s. 84.

2.2.3. Septik Akademide Arkesilaos Açısından Platon Şüpheciliği

Cicero'nun aktardığına göre, Arkesilaos, Platon'u ne duyulara ne de akla güvenilebileceği düşüncesi ile yorumlamış ve onu şüpheciliğe yakın bir biçimde anlamıştır. Ancak bugünkü bilgimiz ile söyleyebiliriz ki Platon, felsefi açıdan tutarlı bir rasyonalisttir. Buna rağmen Platon'un felsefesine biraz daha yakından bakıldığında onun yazılarında kesin doğrulardan çok sürekli olarak sorunlar ile boğuştuğu, düşüncelerini zamanla değiştirdiği ve kesin sonuçlara varmakta çoğu zaman temkinli davrandığı görülmektedir. Özellikle erken dönem diyaloglarında karşımıza çıkan Sokratik tavır (bilmediğini kabul eden, her şeyi sorgulayan ve bilgi iddialarını çürütmeye çalışan yaklaşım) Platon'un düşünsel yönteminde belirgin bir yer tutmaktadır. Bu durum Arkesilaos'un neden Platon'u şüpheciliğe yakın bir düşünür olarak yorumladığını açıklayabilmektedir. Çünkü Platon'un felsefesinde asıl dikkat çeken bazı sabit öğretisel doktrinlerden çok, soru sorma biçimi, karşıt görüşleri sınama tarzı ve düşünsel belirsizlikler ile uğraşan diyalektik yöntemidir. Dolayısıyla Sokrates'in 'bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir' sözünde ifade edilen temel sorgulayıcı tavrın,Platon'un tüm felsefi yaklaşımının merkezinde yer aldığını söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Platon'un bırakmış olduğu esas felsefi miras, öğretmiş olduğu belli başlı teoriler değil, bilginin temellerini sürekli sorgulayan eleştirel yöntemi olabilir. Onu bu yönü ile bir tür şüpheci olarak görmek, her ne kadar alışıldık bir yorum olmasa da, burada söylenenler çerçevesinde belli oranda savunulabilir bir noktaya gelmiş görünmektedir.[60]

Arkesilaos'un düşüncesi, Sokrates ile başlayan bilgi ve erdem arasındaki sıkı olan bağın gevşetilmesi yönünde bir eğilim göstermektedir. O, mutlu ve dengeli bir yaşamın bilgiye ulaşmak ile arasında zorunlu bir ilişkisi olmadığını savunmaktadır. Onun şüpheciliğininPyrrhon'un şüpheciliğinden farkı, bilgiye ulaşma çabalarını reddetmemesi fakat bu çabaların başarıya ulaşacağına dair herhangi bir inanca da sahip olmamasıdır.Ciero'nun*Academica* adlı eserinde belirtmiş olduğu gibi Arkesilaos'a göre, gerçeklik bütünüyle karanlıkta kalmaktadır. Bu nedenle hiçbir şeyi tam olarak kavrayamayız. Dolayısıyla bir konuda kesin hüküm vermek, hem boşuna hem de sakıncalıdır. Bilgi sahibi olmadan bir şeyin doğru olduğunu söylemek, hem aceleci bir

[60] Ahmet Arslan *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. Helenistik Dönem Felsefesi, s.471.

karardır hem de sonucunda ciddi bir yanılgıyı doğurabilir.En kötüsü ise bilgiden yoksun iken bir şeyi onaylamak ve onu sanki doğruymuş gibi benimsemektir. Arkesilaos'un temel yaklaşımı şudur: İnsan kesin bilgi olmaksızın da yaşayabilir.Pyrrhon gibi o da yaşamın bilgiye dayanmadığını hatta bilgelik adına doğru tutumun bilgiye ulaşmak değil, hatadan sakınmak olduğunu ileri sürmektedir. Stoacıların dediği gibi, eğer bilge kişi asla yanılmaz ise o halde onu yanlışa götürebilecek tüm yargılardan uzak durması gerekecektir.[61]

SextusEmpiricus'a göre, Arkesilaos, her ne kadar bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı gerekçesiyle yargılarımızı askıya almayı savunsa da, günlük yaşamın düzenlenmesi için bir kıstasa ihtiyaç olduğunu kabul etmiştir. Bu kıstas, onun düşüncesinde 'akla uygunluk' ya da 'makuliyet' (toeulogon) ilkesidir. Arkesilaos, insanın hiçbir ölçüte dayanmadan yaşayamayacağının farkındadır. Zira yaşamın nihai amacı olan mutluluk, belli bir rehbere, bir yönlendirici ilkeye dayanmayı gerektirmektedir. Bu bağlamda Arkesilaos, kesin bir bilgiye sahip olmasa da insanın kendi sağduyusuna kulak vererek kararlar alabileceğini, akla uygun olanı seçip mantıksız olandan uzak durabileceğini öne sürmektedir.

"Çünkü mutluluğa bilgelik sayesinde erişilir ve bilgelik doğru eylemlerden ibarettir. Doğru bir eylem ise yapıldığında akla uygun bir savunması (justification) verilebilen eylemdir. Dolayısıyla 'akla uygun olan'a (thereasonable) ulaşan, doğru eylemde bulunacak ve mutlu olacaktır."[62]

2.2.4. Akademik Şüpheciliğin Gelişiminde Karneades'in Rolü

Karneades'in bilgi konusundaki düşüncelerini ve onun bu konudaki amacını bize en açık şekilde gösteren kişi Lactantius'dur. Onun aktardığına göre, Karneades Atinalılar tarafından bir elçi olarak Roma'ya gönderildiğinde dönemin en büyük hatipleri olan Galba ve Cato'nun hazır bulunduğu bir toplantıda adalet üzerine kapsamlı bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmada adaleti yüceltmiş, onu savunmuş ve övgülerde bulunmuştur. Fakat ertesi gün aynı kürsüye tekrar çıkıp, bu kez dün övmüş olduğu adaletin temellerini sarsan bambaşka bir konuşma yaparak kendi argümanlarını

[61] A. g. y.s.475.
[62] A. g. y. s.481.

çürütmüştür. Karneades bunu, bir filozofun kesin ve tutarlı yargılar ile hareket etmesi gerektiği anlayışına uygun olarak değil, her iki bakış açısından da savunulabilir görüşler üretmeye çalışan bir hatibin tarzı ile gerçekleştirmiştir. Amacı bir görüşü savunmak değil, herhangi bir kesin kanaate sahip olanların ne denli çürütülebilir argümanlar ile hareket ettiklerini göstermekti. Bu yöntem, onun bilgiye dair kuşkucu yaklaşımının temel bir parçasıdır.[63]

Karneades'in temel amacı, herhangi bir konuda hem destekleyici hem de karşıt argümanlar geliştirmenin mümkün olduğunu göstermektir. Onun ikinci gün yaptığı konuşmada adaletin aleyhinde konuşmaya veya adaletin varlığı lehine ileri sürülen kanıtları çürütmeye çalışmasındaki amacı, gerçekte adaletin kendisini gözden düşürmek değildir, Şüpheci tutuma uygun olarak, adaleti savunanların elinde bu konuda kesin veya sağlam kanıtlar olmadığını ortaya koymaktır.[64]

Cicero'ya göre,KarneadeshocasıArkesilaos'un izinden giderek geliştirdiği Şüpheci itirazı şöyle özetlemektedir: Eğer bazı izlenimler diğer bazı izlenimler ile ayırt edilemeyecek kadar benzerler ise bunlardan birinin gerçek olduğunu, diğerinin ise gerçek olmadığı ileri sürmenin hiçbir yolu kalmaz. Bu düşünce doğrultusunda septik filozoflar meseleyi tek bir temel argümana indirgerler: Algılar arasında bazıları gerçeğe uygun iken bazıları değildir. Ancak problem şudur ki, gerçeğe uygun bir izlenim çoğu zaman tıpkı ona benzeyen ve aslında yanlış olan başka bir izlenim ile aynı biçimde görünür. Eğer doğru ve yanlış izlenimler bu denli benzer ise bunlardan yalnızca bir kısmının güvenilir olduğunu iddia etmek mantıksız olur. O halde herhangi bir izlenimi 'kesin olarak algılanabilir'ilan etmek mümkün değildir. Karneades, sadece Stoacıların değil, kendisinden önceki bütün filozofların doğruyu belirlemek için sunmuş oldukları ölçütleri de tek tek sorgulamıştır. Onun bu konudaki ilk temel eleştirisi şudur: Gerçeği ölçebilecek sabit ve mutlak bir kriter yoktur. Ne akıl, ne duyu, ne algı ne de herhangi bir yeti doğruluğun güvenilir bir kıstası olamaz. Çünkü bunların hepsinde bizi yanıltma potansiyeli bulunmaktadır. İkinci eleştirisi ise şudur: Varsayalım ki bir doğruluk ölçütü var, yine de bu ölçüt bizim dış dünyayı nasıl algıladığımızdan bağımsız değildir. Aslında doğru olduğunu düşündüğümüz şey, sadece bizim algılayış biçimimizin bir

[63] A. g. e. s. 104.
[64] A. g. y.s.482.

sonucu olabilir ve gerçekliğin kendisi ile doğrudan bir bağ taşımayabilir.[65]

Algı, her zaman bize gerçekliği yansıtmaz ve çoğu zaman bizi yanıltmaktadır. Bunu, tıpkı deneyimsiz bir habercinin asıl durumu çarpıtarak bizlere iletmesi gibi yapmaktadır. Bu nedenle her algının bilgi açısından güvenilir olduğunu söyleyemeyiz.Ancak tamamen doğru ve yanıltıcı olmayan bir algı yani 'kavrayıcı algı' doğruya ulaşmada ölçüt olarak kullanılabilir. Fakat burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Doğru olduğu kesinleşmiş hiçbir algı yoktur. Çünkü her doğru gibi görünen algının karşısında, biçim ve içerik olarak ayırt edilemeyen ama aslında yanlış olan bir algı bulunmaktadır. Bu durum 'ölçüt' olarak ileri sürülen şeyin gerçekte hem doğru hem de yanlış algıları kapsayan bir yapı olduğunu göstermektedir. Bir algı, doğru ile yanlışı ayırma gücüne sahip değil ise bilgi vermesi de mümkün değildir. Bu yüzden onun güvenilir bir ölçüt olması da mümkün olamaz. Buradan hareketle diyebiliriz ki yalnızca algının değil, algıya dayanan aklın da bilgi konusunda ölçüt olamaz. Zira aklın beslenmiş olduğu algılar güvenilmez ise kendisi de temelsiz bir konuma gelmiş olur.[66]

2.2.5. Olasılıklar Kuramı

Karneades'inöğretisindeArkesilaos'ta bulunmayan bir düşüncenin açık bir biçimde geliştirildiğini görmekteyiz. Bu düşünce, bilgiye ulaşmanın imkansız olduğu ve bu nedenle yargının askıya alınması gerektiği görüşünden hareketle şu soruya cevap aramaktadır: Eğer hiçbir kesin bilgiye ulaşamıyorsak, o zaman nasıl yaşayabilir ve nasıl eylemde bulunabiliriz? Karneades bu soruna 'olasılık kuramı' (topithanon) adıyla bir çözüm sunmuştur. SextusEmpiricus'a göre Karneades, diğer filozoflara karşı bilginin ölçütünün olmadığını göstermek için çeşitli argümanlar geliştirmiştir. Ancak kendisine bilgi mümkün olmaz ise insan yaşamının nasıl sürdürüleceği ve mutluluğa nasıl ulaşılabileceği gibi sorulara cevap verebilmek için üç ölçüt belirlemiştir. Bunlar sırasıyla şöyledir: Olası (ikna edici, inandırıcı) algı, olası ve aynı zamanda başka bir algı tarafından çürütülmemiş (geri çevrilemez) algı, hem olası hem çürütülmemiş hem de kapsamlı bir biçimde araştırılmış (soruşturulmuş) algı. Burada algıdan kasıt, bir şeyin duyusal ya da zihinsel olarak kavranmasıdır. Bir algı nesnesi ile uyuşuyor ise doğru,

---

[65] Ahmet Arslan*İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. Helenistik Dönem Felsefesi, s.489.
[66] A. g. y.s.489.

uyuşmuyor ise yanlıştır. Ancak özne açısından bakıldığında algı sadece 'doğruya benzer' olabilir. Akademik şüpheciler bu türden algılara 'izlenim' (emphasis) ya da 'ikna edici algı' demektedirler. Görünüşte doğru olmayan algılara ise 'izlenim olmayan' (apemphasis) yani ikna edici olmayan algı demektedirler. Görünüşte doğru olan ama aynı zamanda açık seçik ve güçlü bir izlenim bırakan algılar daha değerlidir. Bu türden algılar başka algılar ile çelişmiyor ise Karneades'e göre yaşamın yönünü belirlemek ve mutlu olmak için yeterli bir ölçüt olabilirler. Karneades, Arkesilaos gibi kesin bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunsa da yaşamsal pratikleri sürdürebilmek için 'olasılığa dayalı algılar'ı ölçüt olarak kabul etmiştir. Ancak bu ölçüt, Stoacıların savunmuş olduğu gibi mutlak doğruyu değil, yalnızca inandırıcılığı yüksek ve pratikte işe yarar olanı esas almaktadır.[67]

Bu noktada Karneades'in yapmış olduğu temel bir ayrımı incelememiz gerekmektedir. O, algının iki yönlü yapısına dikkat çekmektedir. Birinci yön, algının dış dünyadaki kaynağı olan nesne ile kurmuş olduğu ilişki. İkinci yön ise bu algının bireyin zihninde oluşma biçimidir. Yani bir yandan algının nesnel bir içeriği bulunmaktadır ki bu algının doğru ya da yanlış olduğunu belirleyen yönüdür. Diğer yandan da algının, onu deneyimleyen kişi açısından taşımış olduğu öznel bir yönü bulunmaktadır. Karneades, algının nesne ile olan uyumuna dair değerlendirmeyi tamamen geri plana itmektedir. Çünkü bu uyumu, yani algının nesne ile gerçekten örtüşüp örtüşmediğini kesin olarak bilmemiz mümkün değildir. Dış dünyadaki nesnenin algımız ile ne ölçüde uyuştuğunu sınamak bizim kapasitemizi aşan bir durumdur. Dolayısıyla Karneades, dikkati tamamen algının öznel yönüne, onu yaşayan kişi üzerindeki etkisine yönlendirmektedir. Bu nedenle Karneades'in bilgi ölçütü nesne değil, özne temellidir. Çünkü bir algı bize ne kadar doğru görünürse görünsün, onun gerçekten doğru olup olmadığını hiçbir zaman kesin olarak bilemeyiz. Aynı şekilde yanlış gibi görünen bir algı da özünde doğru olabilir. Fakat bu türden doğruluk ya da yanlışlıklar, bizim erişimimiz dışında kalmaktadırlar. Karneades'e göre yönelmemiz gereken algılar, gerçekliğe ne kadar uygun olduklarını değil, bize nasıl göründüklerini esas aldığımız algılardır. Bizim için önemli olan 'gerçekten doğru olan' değil 'doğru gibi görünen' algılardır. Çünkü ancak bu türden algılar yaşamımızı yönlendirme kapasitesine

[67] Ahmet Arslan*İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. Helenistik Dönem Felsefesi, s.491-493.

sahiptirler.[68]

Karneades'inalgıya dair düşünceside iki temel ayrım bulunmaktadır: İlk olarak algılar hem algının yönelmiş olduğu nesne ile olan ilişkilerine göre hem de onu deneyimleyen özne ile olan ilişkilerine göre ayrılır. Nesneye göre bakıldığında bir algı, ya gerçeğe uygun olabilir ya da olmayabilir. Ancak özneye göre değerlendirdiğimizde, algılar yalnızca doğru gibi görünen ya da yanlış gibi görünen izlenimlerdir. Doğru gibi görünen algılar da kendi içerisinde ikiye ayrılır: Bir kısmı oldukça inandırıcı ve güçlü bir görünüm sergilerken, diğerleri daha zayıf ve ikna gücü düşük izlenimlerdir. Güçlü olanlar, başka algılar ile çelişmeyen dikkatlice test edilmiş ve sorgulamalardan geçirilmiş olanlardır. Ancak Karneades'e göre, bu türden algılar bile tek başlarına doğru olarak kabul edilemezler. Bir algının güvenilir sayılabilmesi, başka benzer algılar ile uyumlu olmasına, onlarla birlikte tutarlılık göstermesine bağlıdır. Bu görüş, Karneades'in algı ölçütü ile Stoacıların 'kavrayıcı algı' anlayışı arasındaki temel farkları göz önüne sermektedir. Stoacılar, algının hem objektif olarak gerçeği yansıtması hem de yanılmaz olması gerektiğini savunurlar. Karneades ise böyle bir kesinlik iddiasını reddeder. Onun bahsetmiş olduğu algılar, bizim algılayan varlıklar olarak değerlendirdiğimiz ve yalnızca olasılık temelinde inandırıcı bulduğumuz izlenimlerdir. SextusEmpiricus'un da vurgulamış olduğu gibi bunlar öznel doğrulara dayanmaktadır.[69]

Karneades'e kadar olan dönemdekiYunan filozoflarının düşüncelerine baktığımızda büyük çoğunluğunun gerçek olan ile görünen arasındaki farkı erken dönemlerden itibaren fark ettiklerini, bununla birlikte akıl ile duyular arasında net bir ayrım yaptıklarını görmekteyiz. AmcakProtogoras dışında neredeyse hiçbir filozof bilgininvarlığa yöneldiği ve bilgi ile gerçeklik arasında zorunlu bir uygunluk olması gerektiği fikrine doğrudan karşı çıkmamıştır. Karneades ise bu düşünürlerden ayrılarak kendine bu konuda farklı bir yol çizmiştir. O, evren, varlık ya da hakikat hakkında ileri sürmüş olduğumuz tüm iddiaları askıya almamız gerektiğini söylemektedir. Bunların yerine yalnızca algılarımıza dayanarak düşünmeyi, bilgiyi ve doğruluğu algının kendisinde aramamız gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, dünyaya dair tüm bilgilerimiz zorunlu değil, daima olasılıklara dayanmaktadır. Yine de Karneades, Pyrrhon'un radikal şüpheciliğinden ayrılmaktadır. O, bilgi konusunda tümden bir

[68] Ahmet Arslan*İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. Helenistik Dönem Felsefesi, s.495.
[69] A. g. y.s.501.

reddiye getirmek yerine bazı algıların diğerlerinden daha ikna edici ve güvenilir olduğunu kabul etmektedir. Açıkçası tamamen bir bilinmezcilikten ziyade olasılıklara dayanan temkinli ancak işlevsel bir bilgi anlayışını savunmaktadır.[70]

Modern dönemde bilgi kuramı üzerine çalışmış birçok filozofun doğrudan ya da dolaylı olarak deneyime dayalı bir yaklaşımı benimsediğini ve Karneades'in görüşleri ile örtüşen fikirleri ileri sürdüklerini görebiliriz. Örneğin David Hume'un nedensellik anlayışına getirmiş olduğu eleştiri bu bağlamda dikkat çekicidir. Hume'a göre, bir olay ile onun sonucu arasında gerçek bir zorunluluk olup olmadığını bilemeyiz. Çünkü bizim bu türden bağlar kurmamızın nedeni, nesneler arasında böyle bir ilişki gerçekten var olduğu için değil, zihinsel alışkanlıklarımızın bizi böyle düşünmeye yönlendirmesinden dolayı ortaya çıkmaktadır. Benzer biçimde Berkeley de varlığı algılar ile özdeşleştirmektedir. Ancak o, rüyada görünenler ile uyanık halde deneyimlenen algılar arasında bir fark olduğunu belirtirken, bu farkın güvenilirliğiniKarneades'te olduğu gibi algılar arası tutarlılıkta bulmaktadır. Kant ise duyular ile algıladığımız dünyanın ardında yatan 'kendinde şey' in (numen) bizim için bilinemez olduğunu söylerken aslında bilgimizin sadece deneyim ve zihinsel yapılarımız aracılığı ile şekillendiğini belirtmektedir. Bu da Karneades'in, bilgiye erişimimizin nesnelerin kendisinden değil, algılarımız ve zihinsel koşullarımızdan kaynaklandığını öne süren yaklaşımı ile benzerlik göstermektedir. 20. yüzyıla geldiğimizde HansReichenbach, doğa yasalarını oluşturmak için başvurduğumuz tümevarım yönteminin kesinlik değil, yalnızca bir olasılık sağladığını savunmaktadır. Bu, Karneades'in bilgiyi mutlak doğruluk ile değil, olasılıklar ve tutarlılık ile temellendirmesiyle aynı çizgide bulunmaktadır. Karl Popper ise bilimsel önermelerin hiçbir zaman kesin olarak doğrulanamayacağını, yalnızca henüz yanlışlanmadıkları sürece geçici olarak kabul edilebileceğini dile getirmektedir. Bu dile getirme yine Karneades'in yaklaşımı gibi, bilgiyi kesin ve mutlak değil, sınanabilir ve geçici bir güvenilirlik içerisinde değerlendiren bir tutumdur.[71]

Karneades hakkında en kapsamlı ve güvenilir bilgileri bize aktaran Cicero, onun bir düşünceyi savunmanın mutlaka o düşünceye gerçekten inandığı anlamına gelmediğini özellikle vurgulamaktadır. Karneades'in temel yaklaşımı, karşıt görüşleri tartışarak ortaya çıkan her tezin hem lehine hem aleyhine argümanlar üretmeyi

[70] Ahmet Arslan *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. Helenistik Dönem Felsefesi, s.502.
[71] A. g. y. s.503.

amaçlayan ‘diyalektik’ bir yöntemdir. Bu yöntemin esas amacı, ileri sürülen her görüşün karşı savlar ile çürütülebileceğini göstererek kesin bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını ortaya koymaktır. Böylelikle Karneades, düşünsel açıdan en makul tavrın yargıyı askıya almak olduğunu savunmaktadır. Onun özgür irade üzerine ileri sürmüş olduğugörüşü de bu bağlamda değerlendirebiliriz. O, özgür irade hakkındaki iddiaları kesin bir inanca değil, sadece düşünsel denemeye dayalı sorgulayıcı bir tutum olarak görmektedir.[72]

2.2.6. Temel Şüpheci Argümanlar

SextusEmpiricus*Pyrrhonculuğun Ana Görüşleri*’ adlı eserinde, eski şüphecilerin özellikle kendi deneyimlerinden yola çıkarak yargıları askıya almayı amaçladıklarını belirtmektedir. Bu doğrultuda onların ‘on’ adet argümanı ortaya koyduğunu belirtmektedir.“Bu on Şüpheci argümanı sıralamak gerekirse bunlar;

1) Hayvanlar arasındaki farklılık,
2) İnsanlar arasındaki farklılık,
3) Duyu organlarının yapıları arasındaki farklılık,
4) Koşulların farklılığı,
5) Durum, mesafe ve yerlerin farklılığı,
6) Karışımların farklılığı,
7) Nesnelerin miktarları ve birlikte bulunma biçimleri (*configurations)* arasındaki farklılık
8) Göreliliğe dayanan farklılık,
9) Nesnelerin bir araya gelişlerinin düzenliliğinden veya seyrekliğinden kaynaklanan farklılık,
10) Hayat tarzları, gelenekler, yasalar, efsanevi inançlar ve öğretisel görüşler arasındaki farklılıklara

[72] A. g. y.s.508.

dayanan, onlardan ileri gelen argümanlardır."[73] Bu onlu şüpheci argüman dizisi içeriklerine göre üç ana kategoriye ayrılabilir: Yargılayan özneye, yargılanan nesneye ve her ikisine birden dayanan argümanlardır. İlk dört argümanda farklılıklar yargılayan özneden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu argümanlar; öznenin bir hayvan ya da bir insan oluşuna, insanın özel bir duyuya sahip olmasına ya da içinde bulunmuş olduğu fiziksel ya da psikolojik duruma bağlı olarak değişen algı farklılıklarına işaret etmektedir. Yedinci ve onuncu argümanlar ise nesnenin kendi yapısal özelliklerinden kaynaklanan gerekçelere dayanmaktadır. Öte yandan beşinci, altıncı, sekizinci ve dokuzuncu argümanlar hem özne ile hem de nesne ile ilgili koşulların birlikte etkili olduğu durumlara örnek olarak gösterilebilir.

2.2.7. Beş Şüpheci Argüman

"SextusEmpiricus, geleneksel on şüpheci gerekçeyi aktardıktan sonra, bilgi konusundaki daha derin sorunlara ışık tutan beş önemli argümana daha dikkat çekmektedir. Bu argümanlar, DiogenesLaertios'un aktardığına göre, Ainesidemos'dan sonra yaşamış olan Agrippa'ya aittir. Agrippa'nın beşli argümanı şüphecilerin herhangi bir iddiayı kesin olarak kabul etmekten kaçınmalarını sağlayan beş temel gözlem ve bu gözlemlerin üzerine inşa edilmiş beş temel düşünme biçimine dayanmaktadır. Bu argümanlar, yargıyı askıya almanın felsefi gerekçesini sistematik bir temellendirme yapmak için kullanılmıştır.

Bu olgulardan birincisi gerek filozoflar gerekse sıradan insanlar arasında gözlemlenen görüş ayrılıkları veya anlaşmazlıktır. Onlar arasında hangi konuyla ilgili olursa olsun, bitmez tükenmeztartışma ve görüş ayrılıklarıyla karşılaşmaktayız. Bunun sonucu olarak, herhangi bir şeyle ilgili herhangi bir görüşü kabul etmek veya reddetmek için elimizde sağlam bir gerekçenin olmadığını görmekte ve böylece yapmamız gereken şeyin yargımızı askıya almak olduğunu anlamaktayız.

İkinci argüman, sonsuza kadar geriye gitmeye dayanan argümandır (regress ad infinitum). Buna göre Şüpheci, dogmatiğe herhangi bir şeyin kanıtı olarak ileri sürülen şeyin bizzat kendisinin kanıta ihtiyacı olduğunu ve bunun böylece sonsuza kadar geri gitmesi gerektiğini ileri sürer. Sonsuza kadar geri gidiş mümkün olmadığına göre,

[73] Ahmet Arslan*İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. Helenistik Dönem Felsefesi, s.524.

yapmamız gereken şey yine yargımızı askıya almamızdır.

Üçüncü argüman, şeylerin hem yargılayan özneye hem de onların kendileriyle birlikte bulundukları şeylere *göreli* oldukları genel olgusundan hareket eder ve böylece herhangi bir şeyin gerçek doğası hakkında karar vermenin mümkün olmadığı sonucuna varır.

Dördüncü argüman, dogmatiklerin sonsuza kadar geriye gidişten kaçınmak için herhangi bir şeyle ilgili olarak kanıtlamadıkları bir şeyi hareket noktası, yani önerdikleri bir tez, bir hipotez olarak almaları olgusuna dayanır. Dogmatikler karşılarındakilerden bu hareket noktasını basit olarak ve bir kanıtlamaya dayanmaksızın kabul etmelerini isterler ki, şüphecinin onun bu isteğini kabul etmesi için hiçbir neden yoktur.

Beşinci argüman ise kısırdöngüden hareket eden argümandır (circularreasoning). Dogmatik, ileri sürdüğü bir şeyi kanıtlamak için bazen bu kanıtlayacağı şeyin kendisini kanıtlanmış olarak kabul eder. Örneğin duyuların bizi aldatmadıklarını kanıtlamak için yine duyuların kendisine başvurur. Ancak duyuların doğrulukları onların kendileriyle kanıtlanamaz.Bunedenleyargımızı askıya almamız gerekir.

SextusEmpiricus'a göre, araştırma konusu ne olursa olsun, sonunda şüpheciliğin beş temel argüman biçiminden birine indirgenebilir ve böylece o konuda kesin bir yargıya varmanın neden mümkün olmadığını gösterebilir. Şüpheciler bu genel görüşü şöyle temellendirmektedirler: Ele alınan bir mesele, ya duyular ile ilgili bir şeydir ya da akıl ile kavranan bir olgudur. Fakat her iki durumda da görüş ayrılıkları ortaya çıkmaktadır. Çünkü bazıları yalnızca duyu verilerinin güvenilir olduğunu savunurken, bazıları ise yalnızca akılsal olanın doğru bilgi sağlayabileceğini iddia etmektedirler. Bunların dışında kalanlar ise hem duyuların hem de aklın belli ölçüde geçerli olduğunu öne sürmektedirler. Bu anlaşmazlığın çözülüp çözülemeyeceği sorgulandığında iki seçenek karşımıza çıkmaktadır: Birinci seçenek, bu anlaşmazlıklar çözülemez, öyleyse baştan itibaren yargının askıya alınması gerekir. İkinci seçenek ise bu anlaşmazlıkların eninde sonunda ortak bir noktada çözülebileceğidir. Ancak bu noktada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Bu çözüm neye dayanarak sağlanacaktır? Diyelim ki duyusal bir temele başvurulacak; ama zaten tartışmanın konusu duyusal deneyimin ne kadar güvenilir olduğu sorunuydu. O halde bu duyusal veriyi doğrulamak için başka bir duyusal veriye ihtiyaç duyulacak ve bu da sonsuz bir geriye dönüşe yol açacaktır. Aynı

biçimde, eğer çözüm akılsal bir temelde aranacak ise yineçözülemez. Çünkü akılsal ilkelerin de sorgulanması gerekir ve onları doğrulamak için başka akılsal temellere başvurmak gerekir. Görüldüğü gibi burada yine sonsuz bir geri dönüşe mahkum olmaktayız. Bunlardan farklı olarak, eğer duyusal olan ile akılsal olan birbirini doğrulamaya kalkışır ise bir şeyin kendisini yine ona denk başka bir şey ile doğrulanabildiğini kabul etmek durumunda kalırız ve yine kendimizi kısır bir döngünün içerisinde bulmuş oluruz. Bu noktada belki birisi çıkıp bu tartışmayı sonlandırmak adına, bazı öncüllerin doğruluğunu sorgulamadan kabul etmemizi isteyebilir. Ancak o zaman da şüpheci şu soruyu soracaktır: Neden onun sunmuş olduğu temelsiz varsayımı kabul edelim de biz kendi temelsiz varsayımımızı ileri sürmeyelim? Sonuçta her ikisi de aynı ölçüde temellendirilmemiştir.[74]

2.2.8. Bilginin Sınırı ile Mutluluk Arasındaki İlişki

DiogenesLaertios'a göre, Ainesidemos diğer felsefe okullarına mensup düşünürlerinin boş ve sonucu olmayan tartışmalar ile kendilerini yıprattıklarını, buna karşılık Pyrrhoncu çizgiyi takip edenlerin yalnızca genel anlamda bir mutluluğa ulaşmak ile kalmadıklarını, aynı zamanda hiçbir konuda kesin bilgiye sahip olunamayacağını fark etmenin getirmiş olduğu özel bir bilgelik sayesinde daha derin bir mutluluğa eriştiklerini ifade etmiştir. Buradan ortaya çıkan sonuç üzerine şunları söyleyebiliriz: Gerçek huzur ve mutluluk, evrenin doğasına dair kesin bir bilgiye değil, insanın bilgi konusundaki sınırlılığını idrak etmesine dayanmaktadır. Hakiki anlamda bilgelik bu farkındalık ile başlar ve ancak bu tür bir bilgelik sayesinde sarsılmaz bir iç huzuru, kaygısız ve dingin bir yaşam mümkün hale gelebilir.[75]

2.2.9. Şüpheciliğin Genel İlkeleri

SextusEmpiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Görüşleri* adlı eserinin ilk kitabında şüpheciliğin temel ilkelerini açıklamaya çalışmıştır. Bu çerçevede o, felsefi yaklaşımlar arasındaki temel ayrımları ortaya koymaktadır. Ona göre, bir mesele üzerine düşünen insanlar genellikle üç farklı tutum sergilemektedirler: Kimileri gerçeğe ulaştıklarını ileri

[74] Ahmet Arslan *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. Helenistik Dönem Felsefesi, s.547 – 549.
[75] A. g. y. s.550.

sürer, kimileri gerçeğe ulaşmanın mümkün olmadığını savunur, bir kısmı ise bu konuda kesin bir yargıya varmaktan özellikle kaçınır. İlk grubu Empiricus 'dogmatik filozoflar' olarak tanımlamaktadır. Bunlar arasında Aristoteles, Epiküros ve Stoacılar gibi felsefi sistemler kurmuş düşünürler yer almaktadır. İkinci gruptakiler, doğruya ulaşmanın olanaksız olduğunu kabul edenlerdir. İlginçtir ki Empiricus bu gruba Karneades ve Kleitomakhos gibi Akademik Şüphecileri de dahil etmiştir. Onlar da dogmatik bir tutum sergiler çünkü gerçeğin bilinemez olduğu konusunda kesin bir yargıya varmaktadırlar. Bu yüzden Empiricus'a göre, gerçek anlamda bir şüpheci sayılmazlar. Gerçek şüpheciler yani Pyrrhoncular, üçüncü grupta yer almaktadırlar. Bu gruba dahil olanlar, şimdiye kadar kimsenin gerçeğe ulaşamadığına inanmaktadırlar. Ancak yine de gerçeğin ulaşılamaz olduğunu kesin bir biçimde ileri sürmezler. Onlar, her konuda yargıyı askıya almayı tercih etmektedirler. Bu tutum, ne bir şeyi onaylamak ne de onu reddetmek anlamına gelir iken sadece hüküm vermemeyi ifade eder. Empiricus, Pyrrhoncu şüphecilerin farklı isimler ile anıldığını belirtmektedir. Sürekli bir sorgulama halinde oldukları için 'şüpheciler' (aporetikler), kararsızlıktan dolayı kesin bir yargıya varamayanlar olarak 'yargıyı askıya alanlar' (ephektikler), bu düşünceyi sistematik hale getiren ilk kişi olan Pyrrhon'a atıf ile 'Pyrrhoncular' olarak tanımlanırlar. Peki, bir şüphecinin dogmatik olmaması ne anlama gelmektedir? Bu, onun hiçbir inanca sahip olmaması demek değildir.Şüphecinin tutumu, yalnızca apaçık olmayan şeyleri onaylamamaktır. Örneğin, bir şüpheci üşüdüğünde bunun farkındadır ve 'üşüyorum' der. Fakat bu duygunun gerçekliğin temel bir bilgisini sunduğunu iddia etmez. Duyusal deneyimler inkar edilmez ancak bu deneyimlerin ardında yatan gerçeklik hakkında herhangi bir kesin yargıya varılmaz. Şüpheci için önemli olan, nasıl göründüğünü fark etmektir ancak bu görünüşün gerçeği yansıtıp yansıtmadığı konusunda sessiz kalmak, onun temel ilkesidir.[76]

2.3. Şüphecilikte Temel Bir Eğilim Olan Onay Tehiri ve Yargıyı Askıya Alma

Dogmatik filozoflar kendi görüşlerinin başkalarının görüşlerine kıyasla daha üstün olduğunu iddia etmektedirler. Ancak bu tutumları, bir nesneye dair yargıda bulunmadan

[76] Ahmet Arslan*İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. Helenistik Dönem Felsefesi, s.553.

önce yapılması gereken temel araştırmayı göz ardı ettikleri anlamına gelmektedir. Çünkü onlar, çoğunlukla duyulara dayanan kanıtlar ile hareket etmektedirler. Fakat bu duyular birbiriyle çelişebilen deneyimler sunduğu için güvenilirlikleri sorgulanmalıdır. Duyuların güvenilmezliği, günlük yaşamdaki basit gözlemlerle bile ortaya konulabilir. Örneğin, bazı resimler üç boyutlu gibi görünür ancak parmağınızı üzerlerinden geçirdiğinizde düz olduklarını fark edersiniz. Güzel kokan bir yağın aroması burunda hoş bir izlenim bırakır iken, ağza alındığında mide bulandırabilir. Bu örnekler, duyusal algıların tutarsızlığını açıkça ortaya koymaktadır. Bir nesnenin örneğin bir elmanın, sahip olduğu özellikler de bu açıdan tartışmalıdır. Elma aynı anda tatlı, yumuşak, kokulu ve sarı olabilir. Ancak bu özellikler elmanın kendisinde mi vardır, yoksa sadece bizim duyu organlarımızın üretmiş olduğu etkiler midir? Elma, yalnızca bizim beş duyumuza hitap eden yönleri ile algılanmaktadır. Onun, diğer bilinmeyen veya bizde bulunmayan duyu biçimleri aracılığı ile başka nitelikler de taşıyor olabilir. Bu durumu daha iyi kavrayabilmek için görme ve işitme duyularından yoksun ama tatma, koklama ve dokunma yetisine sahip birisini düşünelim. Bu kişi, sadece üç duyu ile kavramış olduğu dünyayı yegane gerçeklik sanacaktır. Oysa ki onun erişemediği alanlar da bulunmaktadır. Aynı şekilde, bizim de yalnızca sınırlı duyularımız ile elde ettiğimiz bilgilerle nesnelerin tamamına ilişkin yargılara varmamız makul değildir.Birileri çıkıp duyularımızın doğa tarafından nesnelere uygun bir biçimde düzenlendiğini iddia edebilir. Fakat bu iddia doğanın ne olduğu konusundaki felsefi anlaşmazlıklar nedeniyle sorunludur. Eğer sıradan biri doğa hakkında hüküm verir ise bu yeterince ikna edici görülmeyecektir. Bir filozof böyle bir iddiada bulunur ise o zaman da yargıç değil, tartışmanın doğrudan tarafı haline gelir. Bu nedenle, bir elmanın yalnızca algılayabildiğimiz yönlerini bilmemiz ve bunun ötesine geçememiz, onun gerçek doğasının bizim için bilinmez kalmasına yol açmaktadır. Aynı düşünce tarzı, diğer tüm algılanabilir nesnelere de uygulanabilir. Eğer dış dünyaya ilişkin bilgimiz yalnızca duyular ile sınırlı ise ve bu duyular da güvenilmezse, aklın da bu nesnelere dair kesin bir bilgiye ulaşması mümkün değildir. Bu yüzden, dış dünyadaki nesneler ile ilgili herhangi bir kesin kabule varmak yerine, yargıyı askıya almak en tutarlı yol gibi görünmektedir.[77]

Buradan hareketle bazı sorular sormamız gerekmektedir; beş duyu organı şeyleri

[77] SextusEmpiricus*Pyrrhonculuğun Esasları*Çev.C. Cengiz Çevik, s .28

kavrayabilmek için ve onların niteliklerini belirleyebilmek için yeterli midir? Şeylerin bizim beş duyu organımız dışında kendisini var eden ya da gösteren niteliklerinin olması mümkün değil midir? Eğer bu mümkün değil ise o zaman doğada ve dış dünyada var olan her şey ya bizim zihnimizin bir ürünüdür ya da sadece biz onları kavrayabilelim ve görebilelim diye ortaya çıkmış oldukları düşüncesi ortaya çıkmaktadır.

2.3.1. Bilgi Konusunda Bir Sonuca Varılamaması

Kuşkucunun'bir sonuca varmıyorum' demesi hiçbir görüş belirtmiyorum dediği anlamına gelmez. Burada kastedilen şey, belli bir konuda kesin bir yargıya varmamak, onaylamak ya da reddetmekgibi bir yönelimde bulunmamaktır. Burada kuşkucu, 'bir sonuca varmıyorum' derken aslında 'bu konuyu değerlendirdim ama ne evet ne de hayır diyebiliyorum' demektir. Bu tür bir ifade, bir kanaatin kesin olarak ortaya konulması değil, sadece kişisel izlenimin aktarılmasıdır. Kuşkucu burada herhangi bir iddiada bulunmaz, yalnızca gördüğü kadarı ile durumu betimler. Onun amacı bir hakikate ulaşmak değil, hakikate ulaşma çabasının doğurmuş olduğu zorunlu kararları askıya almaktır. Kuşkuculukta bu türden bir çekimserlik, inceleme konusu olan şeyin doğası gereği değil, onu değerlendirme biçimimiz gereği ortaya çıkmaktadır. Burada yapılan, bir şeyin özü itibariyle anlaşılmaz olduğuna dair bir hüküm vermek değildir yapılan iş, yalnızca o şeyin çeşitli çelişkili argümanlar karşısında ne anlaşılır ne de kesin göründüğünü dile getirmektir. 'Her şey belirsizdir' ya da 'hiçbir şey anlaşılamaz' derken bile bunu evrensel bir ilke olarak değil, kendi izlenimi olarak söylemektedir. Aynı şekilde 'her muhakemenin karşısına eşit derecede güçlü bir karşı muhakeme getirilebilir' dediğindeburada anlatılmak istenen şey bir dogma değil, gözlemlenen bir denge halidir. Dolayısıyla kuşkucunun söylemleri, bir tür bilgiye ulaşma iddiası taşımamaktadır. Onun yaptığı şey, sadece görmüş olduğu dengeyi ve kararsızlığı dile getirmektir. Böylece tartışmaların içine çekilmekten kaçınır, kesinlikten uzak durur ve sonunda ruhsal bir sükunete ulaşır.[78]

[78] SextusEmpiricus*Pyrrhonculuğun Esasları,* Çev.C. Cengiz Çevik, s .51 - 52

2.3.2. İnsanın Kavraması Üzerine

İnsanların kavranabileceğini kabul edersek, insanlar tarafından nesnelerin değerlendirilebileceğini göstermek pek mümkün olmayacaktır. Çünkü böyle bir değerlendirme ya herhangi bir kanıta dayanacaktır ya da dayanmayacaktır. Eğer herhangi bir kanıta dayanmıyor ise söz konusu değerlendirme keyfi bir iddia olarak kalır ve ikna edici bir değer taşımaz. Oysa bir şeyin ölçü olduğunu ileri sürmek, başkalarını ikna etmeyi gerektirmektedir. Öte yandan, değerlendirme bir kanıta dayanıyor ise ortaya başka bir sorun çıkar: Bu da kanıtın kendisinin değerlendirilmesi sorunudur. Ancak bu değerlendirme yine insanlar tarafından yapılacaksa insanın bir ölçü olup olmadığı meselesi bir kez daha gündeme gelecektir. Eğer kanıtı doğru bulmamız insan yargısına dayanıyor ise yargının kendisi doğrulanmamış bir zemine oturuyor demektir. Böylece yargının değeri tartışmalı bir hale ve ölçü olma iddiası geçersiz bir duruma gelir. Bu düşünceden yola çıkarak diyebiliriz ki eğer insanı ölçü olarak kabul edersek, onun da yargılanabilir bir varlık olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bu noktada şöyle bir soru ile karşılaşabiliriz: İnsan yargılarının doğruluğunu kim veya ne test edebilir? Başka bir varlık mı?Peki bu varlık nasıl yargıda bulunacak? Eğer o da bir yargı ile karar veriyorsa onun vermiş olduğu yargı da aynı şekilde sorgulanabilir olacaktır. Bu da bizi sonsuz bir kısır döngünün içerisine sokabilir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, insanların nesneleri değerlendirebildiğini ve bu değerlendirmelerin geçerli olduğunu ileri sürmek, gerek temelsizliğe gerekse sonsuz bir kısır döngüye dayanmış olduğu için ikna edici değildir. Bu durumda, insanın nesneler üzerinde geçerli ve güvenilir bir ölçü olduğu iddiası geçersiz bir hal almaktadır.

Şimdi de değerlendirme aracımız olarak aklı ele alalım. Bazıları, dış dünyaya dair olan yargılarımızda yalnızca akla güvenmemiz gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak bu iddianın kendisi tartışmalıdır. Çünkü aklın kavranabilir olduğunu göstermek mümkün değildir. Akıl, henüz kendisi tam olarak kavranmamış iken nasıl olur da başka bir şeyi tam anlamı ile kavrayabilir? Aklın değerlendirme yetisine sahip olduğunu kabul etsek bile, onunla nasıl değerlendirme yaptığımızı açıklayamayız. Çünkü aklın doğasında dair pek çok çelişkili görüş bulunmaktadır: Gorgias'a göre hiçbir şey akıl ile olmazken, Herakleitos'a göre her şey onunla olur. Kimileri aklın var olduğunu, kimileri olmadığını söylemektedir. Bu kadar farklı görüş arasında hangisini doğru olarak kabul edebiliriz?

Ya da hangi kişinin aklına güvenebileceğimizi nasıl seçebiliriz? Diyelim ki biz bu görüşlerden birini seçtik ve aklımızla bir değerlendirme yaptık. O halde kendi açımızdan konu açıklığa kavuşmuş olabilir. Ancak başka biri için yalnızca akılla bir değerlendirme yapmak yanlıştır. Çünkü bir aklı diğerinden daha üstün veya yetkin sayabileceğimizi kanıtlayamayız. Geçmişteki veya günümüzdeki bir akıl daha hızlı, daha güçlü bile olsa ondan daha iyisinin olup olmayacağını bilemeyiz. Hatta en yetkin olduğunu düşündüğümüz bir akıl bile bizi yanıltabilir. O, keskinliği ile yanlış olanı doğru gibi gösterebilir. Bu yüzden, sadece akıl ile nesneleri değerlendirmek doğru bir yol değildir. [79]

2.3.3. Gerçek ve Gerçeklik Üzerine

Gerçeğin bir ölçüsünün var olduğunu varsayarsak bazı dogmatiklerin iddia ettiği gibi 'gerçeklik yoktur, dolayısıyla gerçek de yoktur' demek hem temelsiz hem de anlamsız olur. Bu iddiaya karşı çıkmak için gerçek ile gerçeklik arasındaki farkı üç açıdan değerlendirebiliriz: Öz, oluşum ve etki gücü. Birincisi, öz açısından gerçek ile gerçeklik farklıdır. Gerçek, fiziksel bir var oluşa sahip değildir. Buna karşın gerçeklik; somut dünyada var olan, gözlemlenebilir şeylerin bilgisine dayanmaktadır. Gerçeklik, gerçeklerin bilgisel karşılığıdır ve bu bilgi, aklın belli koşullarda nasıl işlediğini belirlemektedir. Nasıl ki el bazen yumruk olur bazen açık kalırsa, aklın belirli durumlarda ortaya koymuş olduğu bilgi de o anki işlevine göre şekillenir.Bu bağlamda, aklın yöneten tarafı somut bir varlığa sahiptir ve nefesin bedende şekillendiği gibi oluşmaktadır. İkincisi, oluşum açısından da fark vardır. Gerçek, basit ve tekil bir yapıdadır. Buna karşın gerçeklik, birden fazla gerçeğin bilinmesi ile yani çoklu bilgilerin bir araya gelmesi ile oluşmaktadır. Son olarak güç açısından da bir ayrım bulunmaktadır. Bilgi, gerçekliğe sıkıca bağlıdır. Ancak aynı şey gerçek için geçerli değildir. Gerçek, bilgiden bağımsız bir şekilde de var olabilir. Örneğin, bilge bir kişi gerçekliği kavrayabilirken bir budala bile yanlışlıkla ya da sezgi ile doğru bir şeyi söyleyebilir. Bu durum bize göstermektedir ki gerçek, bilgi ile aynı düzlemde yer almaz ve bilgiye mutlak olarak bağlı değildir.[80]

---

[79] SextusEmpiricus*Pyrrhonculuğun Esasları,* Çev.C. Cengiz Çevik, s .81 - 82

[80] A. g. y. s.86 - 87

2.3.4. Kanıt ve Varsayımın Olanaksızlığı

Kanıtın evrensel geçerliliği olduğu düşüncesi sorgulanabilir bir düşüncedir. Eğer ortada ne bir başlangıç varsayımı ne de bir sonuç yok ise ortada kanıt da yoktur. Ancak diyelim ki her iki unsur da mevcut: Bu durumda söz konusu olan şey yalnızca o belirli duruma özgü olan bir kanıttır. Dolayısıyla bir genellik düşüncesine ulaşmak mümkün değildir. Peki özel kanıtlar var mıdır gibi bir soru ile karşılaşırsakne cevap verebiliriz? Diyebiliriz ki bir kanıt ya yalnızca varsayımlardanya da varsayımlar ile birlikte yapılmış olan bir çıkarımdan oluşmaktadır. Ancak her iki durumda da ciddi sorunlar bulunmaktadır. İlk senaryoda yani çıkarımı da içeren bir durumda, kanıtın kendisi belirsizlik taşımaktadır. Çünkü çıkarımın geçerliliği henüz doğrulanmamıştır. Bu türden bir belirsizlik taşıyan şeyin başka bir şeyi temellendirme niteliği olamaz. Üstelik kanıt kavramı çoğu zaman başka bir şeye örneğin çıkarıma göre tanımlanmaktadır. Fakat birbirine karşı göreli olan şeylerin bağımsız birer ölçüt olması mümkün değildir. Eğer sonuç, kanıtın içinde yer alıyor ise bu kez başka bir problem ortaya çıkar: O, ya sonucu açıklar ve aynı zamanda döngüsel olur ya da hiçbir katkısı olmaz ve fazlalık olur. Her iki durumda da sonuç, sağlam bir kanıtın parçası olmaya uygun değildir. Benzer şekilde sadece varsayımların bir araya gelmesi de gerçek anlamda bir kanıt oluşturmaz. Örneğin, 'Gündüzse aydınlıktır: Şu an gündüz.' gibi önermeler bir düşünce süreci yaratıyor olabilir ancak bu türden ifadeler başlı başına bir kanıt haline gelemezler. Buradan hareketle diyebiliriz ki, ne genel ne de özel kanıtların varlığından söz edilebilir. Eğer bu iki türden başka bir kanıt biçimi de ortaya konulamıyorsa o halde, elimizde gerçek anlamda bir 'kanıt' olduğunu söyleyemeyiz.[81]

Bir kanıt kanıtlanmış bir ölçüye, bir ölçü de kanıta gereksinim duymaktadır. Kişi burada her ölçüyü başka bir ölçüyle değerlendirip, her kanıtı başka bir kanıtla desteklerse sonuç olarak sonsuz bir geri dönüş ortaya çıkmaktadır.

2.3.5. Bir Şeyin Bir Nedeninin Olup Olamayacağı Üzerine

Nedenlerin var olduğunu düşünmek, akla yakın bir görüştür. Eğer hiçbir şeyin nedeni olmasaydı, doğadaki oluşlar ve yok oluşlar nasıl açıklanabilirdi? Ruhsal

[81] SextusEmpiricus*Pyrrhonculuğun Esasları*Çev.C. Cengiz Çevik, s.111 - 112

durumların gelişimi evrendeki düzenin devam etmesi, olayların belli bir düzene göre gerçekleşmesi mümkün olabilir miydi? Bu düzenli işleyişin ya da değişimin temelinde bir neden olmasa, her şey rastlantı sonucu ortaya çıkmış olurdu. Böyle bir durumda örneğin, atların sineklerden, fillerin karıncalardan doğması ya da çöllerde sağanakların kutuplarda kuraklığın yaşanması gibi rastgele olayların gerçekleşmesini beklememiz gerekirdi. Ayrıca nedenler olmasaydı, nedenlerin olmadığını söyleyen kişinin bu görüşü de anlamsız bir hale gelirdi. Çünkü bu kişi ya görüşünü hiçbir şeye dayandırmıyor–ki bu durumda söyledikleri ikna edici olmaz–ya da görüşünü gerekçelendiriyordur. Ancak o zaman da nedenlerin olmadığını söylerken aynı zamanda bir neden öne sürmüş olmaktadır. Bu çelişkili durum bile 'neden' fikrinin zihinsel olarak kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Öte yandan, neden kavramının kendisi üzerine düşünmeye başladığımızda, bu düşüncenin kavramsal bir çıkmaza sürüklendiğini görmüş oluruz. Çünkü bir şeyi 'neden' olarak düşünebilmemiz için onun bir sonuç doğurduğunu da düşünmemiz gerekmektedir. Aynı şekilde bir şeyi 'sonuç' olarak tanımlayabilmemiz için de onu ortaya çıkaran nedeni bilmemiz gerekmektedir. Bu karşılıklı bağımlılık kavramsal bir kilitlenmeye yol açmaktadır: Nedeni bilmeden sonucu, sonucu bilmeden nedeni düşünemeyiz. Bu durumda neden ve sonuç kavramları, birbirine sürekli gönermede bulunduğu için düşünsel bir temellendirme yapmanın zorluğu ortaya çıkmaktadır. Nedenlerin olup olmadığını tartışırken aslında sürekli olarak nedenlerin var olması gerektiğine dairnedenler sunmak zorunda kalırız. Bu da bizi kaçınılmaz olarak sonsuz bir döngünün içerisine sürüklemektedir. Sonsuz bir nedensellik zincirini kurmak da düşünsel olarak mümkün olamayacağı için herhangi bir olayın nedenini kesin olarak ortaya koymamız da imkansız bir hale gelmektedir. Ayrıca bir nedenin sonuç ile olan ilişkisine baktığımızda üç ihtimal ile karşılaşırız: Neden sonuçtan önce gelir, onunla birlikte ortaya çıkar ya da ondan sonra gelir. Ancak bir nedenin, kendisinin yol açtığı düşünülen bir şeyden sonra gelmesi saçmadır. Sonuçtan önce gelmesi gerektiğini varsaysak bile, nedeni 'neden' olarak tanımlayabilmemiz için sonucun zaten bilinmesi gerekir. Diğer yandan, neden ve sonucun aynı anda var olmaları da sorun teşkil etmektedir. Çünkü etki eden ile etkilenenin aynı anda var olması, aralarındaki zaman ilişkisini ortadan kaldırmaktadır. Bu çelişkiler göstermektedir ki nedenin kendisi ya tanımsız kalmakta ya da varlığı kavranamaz bir hale gelmektedir. Çünkü bir neden, ancak etkilemiş olduğu bir şeye göre tanımlanabiliyor ise o zaman o şeye etki etmeden

önce var olması gerekmektedir. Fakat aynı zamanda nedenin, 'neden' olduğunu anlayabilmemiz için sonucu bilmemiz gerektiğini daha öncesinde belirtmiştik. O halde, bir neden ne gerçekten önce gelir, ne onunla birlikte var olabilir, ne de ondan sonra ortaya çıkabilir. Bu durum onun gerçek anlamda var olamayacağını göstermektedir. Bazı düşünürler, nedenlerin varlığı ile ilgili olarak fikir ayrılıkları yaşandığını, bu yüzden de bu konu hakkında açık bir yargıya varılamayacağını savunmaktadırlar. Kimisi bazı şeylerin başka şeylerin nedeni olduğunu ileri sürerken, kimisi de 'neden' fikrini tümüyle reddetmektedir. Bazıları ise bu konuda hiçbir yargıya varmadan, yargıyı askıya almayı seçmektedirler. Ancak nedenlerin varlığını savunan birisi, bu görüşünü nedenlere dayandırıyor ise henüz tartışma konusu olan şeyi yine tartışma konusu olan başka bir şey ile temellendirmiş olur. Tüm bu değerlendirmeler ışığında şöyle bir sonuca varmak mümkün olabilir: Eğer hem nedenlerin var olduğunu savunanların hem de olmadığını ileri sürenlerin görüşleri kendi içerisinde akla yakın ise ancak elimizde bu görüşlerden kesin olarak doğrulayacak ölçütler ya da evrensel kanıtlar yok ise o zaman nedenlerin varlığı konusunda kesin bir yargıya varamayız. Yani bu meselede de en tutarlı tutum, yargıyı askıya almaktır.[82]

Kuşkucu epistemolojinin en önemli dayanaklarından biri, bilginin mutlak ve kesin formlarına ulaşma iddiasının sorgulanmasıdır. Akademik şüphecilikte Karneades'in savunduğu gibi, bilgiye ulaşmak çoğu zaman mümkün olmasa da, olaylar ve yargılar arasında bir 'olasılık derecesi' kurulabilir. Bu bağlamda, bilgi yalnızca 'doğru' ya da 'yanlış' kategorilerine indirgenemez. Bilgi, aynı zamanda bir güven derecesi ya da inandırıcılık ölçeği içinde ele alınmalıdır. Karneades'in ortaya koyduğu bu anlayış, klasik mantığın ikili yapısından saparak daha akışkan ve yoruma açık bir bilgi anlayışına geçişi temsil eder.

Nedensellik kavramının temellendirilebilir olup olmadığı üzerine yürütülen tartışmalar, felsefe tarihinde özellikle David Hume ile birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Hume'un ampirik yaklaşımı, nedenselliğin dış dünyada nesnel ve zorunlu bir ilişki olarak bulunmadığını, bilakis zihnin alışkanlıkları sonucu oluşturduğunu ileri sürer. Ona göre gözlemlediğimiz şey, bir olayın bir diğeri tarafından "zorunlu olarak" meydana getirildiği değildir; yalnızca belirli olay dizilerinin sürekli olarak birlikte

[82]SextusEmpiricus*Pyrrhonculuğun Esasları*Çev.C. Cengiz Çevik, s .146 – 148.

gerçekleştiğini deneyimleriz. Bu düzenli birliktelik, zihinde "neden ile sonuç arasında zorunlu bir bağ olduğu" inancını üretir. Dolayısıyla nedensellik, doğanın kendisinde bulunan bir yapı değil, zihnin tekrar eden deneyimlerden türettiği psikolojik bir beklentidir.

Bu yaklaşım, nedenselliğin tanımını oluşturmaya yönelik her girişimin kendi üzerine kıvrılan bir döngüye düşmesini açıklayıcı niteliktedir. Bir şeyi 'neden' olarak belirleyebilmek için onun 'sonucu'nun bilinmesi; bir şeyi 'sonuç' olarak tanımlayabilmek için ise onu ortaya çıkaran 'neden'in zaten belirlenmiş olması gerekir. Bu karşılıklı bağımlılık, nedenselliğin kavramsal temelini zayıflatmakta ve nedenselliğe ilişkin her iddiayı sonuçta zihinsel bir varsayıma indirgemektedir. Hume'un perspektifinde, neden ile sonuç arasındaki zorunlu bağlantıyı ne deneyim yoluyla ne de aklın ilkeleriyle ortaya koymak mümkündür. Bu nedenle nedensellik üzerine kurulan her bilgi iddiası, zorunluluk değil, ancak olasılık içerir.

Akademik şüphecilik geleneği içerisinde Karneades'in geliştirdiği "olasılık dereceleri" fikri, Hume'un nedensellik eleştirisiyle dikkat çekici bir uyum içindedir. Karneades'e göre bilgi, mutlak doğruluk biçiminde ortaya çıkmaz; yalnızca daha yüksek ya da daha düşük inandırıcılık derecelerine sahip olabilir. Hume'un nedenselliğe yaklaşımı da benzer biçimde, deneyimden türeyen düzenliliklerin kesin bilgi vermediğini, ancak inanç ve beklenti ürettiğini vurgular. Böylece nedensellik, epistemik bir zorunluluktan çok, pratik yaşamda iş gören fakat teorik olarak temellendirilemeyen bir inanç kategorisine dönüşür.

Hume ve Karneades'in bu düşünsel birlikteliğine bilimsel gelişmeler de dahil olmuş ve özellikle de kuantum fiziği bağlamında ortaya çıkmış olan Heisenberg'in 'belirsizlik ilkesi' şüpheci epistemolojinin bu yönelimiyle dikkat çekici bir paralellik kurmuştur. Heisenberg'e göre, bir parçacığın konumu ve momentumu aynı anda tam bir kesinlik ile bilinemez. Çünkü ölçüm süreci, doğrudan o parçacığın davranışını etkilemektedir. Bu durum, doğadaki nesnelliğin yalnızca gözlemciden bağımsız değil, aynı zamanda gözlemcinin katılımıyla şekillendiğini ortaya koymaktadır.[83]

Bilginin kendisi, artık mutlak bir gerçekliğin yansıması değil, koşullu ve değişken bir ilişkiselliğin ürünü haline gelmektedir. Bu belirsizlik ilkesi, epistemolojideki olasılık

[83]Danah Zohar *Kuantum Benlik* Çev. S. Kervanoğlu, Ayrıntı Yay. 2019

temelli bilgi anlayışına fiziksel bir karşılık sunmaktadır.

Belirsizlik ilkesinin açmış olduğu düşünsel alan, şüpheci felsefenin iddialarına bilimsel bir zemin kazandırmaktadır. Hem Karneades'in olasılığı içine alan epistemolojisi hem de Heisenberg'in belirsizlik ilkesi, bilgiye ulaşmada 'kesinlik beklentisinin çöktüğü' bir dünyayı resmeder. Bu bağlamda, bilginin sınırları yalnızca aklın sınırlı kapasitesinden değil, aynı zamanda doğanın yapısal belirsizliğinden de kaynaklanmaktadır. Olasılıklar kuramının şüphecilik içinde oynadığı rol, böylece yalnızca mantıksal değil, ontolojik bir boyut da kazanmış olur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
EPİSTEMOLOJİNİN ONTOLOJİK TEMELLERİ: HARTMANN VE NIETZSCHE PERSPEKTİFİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

3.1. Hartman Perspektifinden Epistemolojiye Ontolojik Bir Bakış

Epistemoloji mi önce gelir? Yoksa ontoloji mi? Bazı düşünürler için bilgiye ulaşmanın yolları belirlenmeden varlığa dair herhangi bir hüküm verilemez. Bu nedenle epistemoloji önceliklidir. Diğerleri ise varlık anlayışının belirlenmeden bilgi üzerine düşünmenin zeminsiz kalacağını savunarak ontolojiyi temele almaktadır. Bu tartışma felsefi disiplinler arasındaki hiyerarşik ilişkiyi belirlemekten çok birbirine bağlı iki yönelim arasındaki karşılıklı bağımlılığı açığa çıkarmaktadır. Tam bu noktada Hartman'ın yapmış olduğu açıklamalar bize yardımcı olabilir: "*Ontoloji, temel bir bilim olacaksa, kendisinden başka bir şeye dayanmaması beklenecektir; oysa hiçbir felsefe kendisiyle başlayamaz, daha önce yapılmış kimi araştırmaları şart koşar. Ontolojinin kurulabilmesi için daha önce elde edilmiş kimi bilgilere, bunun da ötesinde daha önce kurulmuş bir bilgi eleştirisine gereksinim vardır*."[84]

Hartmann açısından öncelik – sonralık meselesi aslında temelde gereksiz bir tartışmadır. Onagöre ontoloji, yöntemsel olarak diğer felsefe disiplinlerinden daha önce gelmemektedir. Ancak bu disiplinlerin çoğu bazı temel soruları sorarken ontolojinin desteğine ihtiyaç duymaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında ontolojinin bu disiplinlerin ilerleyebilmesi için gerekli zemini sağladığını söyleyebiliriz.Fakat bu durum, ontolojinin bu disiplinlerden daha önce geldiği ya da onlara rehberlik ettiği anlamına geldiğini söylememize neden olmamalıdır. Tam tersine, ontoloji araştırmasına başlanırken diğer disiplinlere ihtiyaç duyar ve onların elde ettiği bulguları kendi yapısına dahil etmektedir. Bu bakımdan ontoloji, felsefi düşüncenin en sonunda ortaya çıkan bir bilgi alanı gibi görünmektedir. Ancak bu durum onun varlığın ilk ve temel koşullarını inceleme işlevini üstlenmesine yani 'ilk felsefe' olmasına engel teşkil

[84] N. Hartmann, "NeueOntologie in Deutsschland", *KleinereSchriften I, Walter de Gruyter*, 1955, s. 56.

etmez.[85]

Bilgi felsefesi ile varlık felsefesi birbirinden bağımsız olarak ele alınamaz bir yapıya sahiptirler. Bilgiye konu olabilecek her şey ancak bilgi kuramı (gnoseoloji) çerçevesinde kavranabilir. Ancak hem bilginin hem de bilinen şeyin varoluşu yalnızca ontolojik düzlemde açıklanabilir. Bu iki alan birbirinden koparılarak değil, birlikte değerlendirilerek anlam kazanabilir. Bu iki alan arasındaki bağ asla bir kısır döngü değildir ve bu bağ daha derin bir bütünlüğe işaret etmektedir. Buradaki temel bağlantı noktası bilginin doğrudan varlığın yapısına gömülü olmasıdır. Bilgi kuramı açısından bakıldığında, insan yalnızca belirli yönleriyle var olanı bilebilir (ratiocognocendi). Buna karşın ontolojik perspektif (ratio esendi), bilginin ancak varlık tarafından belirlendiğini bu yüzden nesnenin ve onu taşıyan yapının bilgi sürecini şekillendirdiğini ortaya koymaktadır.[86]

Hartmann, bilgi kuramı ya da epistemoloji kavramları yerine genellikle 'gnoseoloji' terimini tercih etmektedir. Çünkü ona göre epistemoloji, bilginin yalnızca belirli yönlerine odaklanmaktadır. Bu yüzden de özellikle bilginin varlıkla ilgili (ontolojik) boyutlarını göz ardı etmektedir. Oysagnoseoloji, bilginin bu varlıksal yönlerini de kapsayacak şekilde daha bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır. Hartmann bilgiyi yalnızca zihinsel bir süreç olarak değil, aynı zamanda varlıkla ilişkili bir olgu olarak ele almak istediği için daha kapsayıcı bir çerçeve sunan gnoseoloji kavramını kullanmayı uygun bulmaktadır.[87]

Hartmann'a göre bilginin temelinde yatan olgu aslında bir varlık ilişkisidir; yani bilgi yalnızca zihinsel bir etkileşim değil, aynı zamanda ontolojik bir bağlantıdır. Bu yüzden gnoseolojik bir çözümleme eninde sonunda ontolojik bir zemine dayanmak durumundadır. Özne ile nesne arasındaki bilgi ilişkisini kavrayabilmek için bu ilişkinin dayandığıvaroluşsal temellerin dikkate alınması gerekmektedir.[88]

Bilgi, özne ile nesne arasında kurulan ve bununla birlikte varlık kazanan bir ilişkidir. Dolayısıyla sadece zihinsel değil, aynı zamanda ontolojik bir olaydır. Ancak bu ilişki bilincin dünya ile kurduğu tek bağlantıdeğildir. Burada dilemek, eylemek ve

---

85 N. Hartmann, a. g. y ., s. 59.
86 N. Hartmann, *GrundzügeEinerMetaphysik der Erkenntnis*, Walter de Gruyter, 1965, s. 318.
87 N. *Ontolojinin Işığında Bilgi* Çev. Harun Tepe,s.7.
88 N. Hartmann, a. g. y ., s. 182.

umut etmek gibi başka yönelimler de söz konusudur. Bilgi ise bu ilişkilerden yalnızca bir tanesidir. Bu yüzden diğerleri üzerinde ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir.Ancak bilmenin mümkün olabilmesi için bir bilinç gereklidir. Çünkü sadece bilinçli bir varlık bir şeyi bilebilir. Bilinç ve onun bilme yetisi başı başına birer varolandır. Hartmann'a göre bilinçli varlığın ontolojik gerçekliği o kadar temel bir konumdadır ki en katı idealist yaklaşımlar bile bunu göz ardı edemez. [89]

Hartmann'ın bilgi anlayışının temelinde, her bilgi sürecinin iki taraflı bir varlık ilişkisine dayanması yatmaktadır bilen bir özne ve bilinen bir nesne.Bilgi ne yalnızca öznenin zihinsel bir üretimi olarak düşünülebilir ne de nesne öznenin yaratmış olduğu bir şeydir.Nesne, özne tarafından kavranmasa bile kendi başına bir varoluşa sahiptir. Ancak bu varlık ne klasik anlamda Kant'ın 'kendinde şey'i gibi ontolojik bir varlık ne de sadece düşünsel bir varlık biçimidir. Hartmann bu durumu '*gnoseolojik kendinde varlık*' olarak tanımlamaktadır. O, bu kavram ile nesnenin bilgiye konu olup olmamasından bağımsız olarak ilk planda özneye bağlı olmaksızın var olduğunu açıklamak istemektedir. [90]

Hartmann'ın bilgi anlayışını hem Yeni Kantçılıktan hem de Husserl'in fenomenolojisinden ayıran temel fark, nesnenin bilgi sürecindeki konumuna vermiş olduğu anlamda yatmaktadır. Ona göre, bir şeyin özne tarafından bilinir hale gelmesi onun varlığını var olma durumunu başlatmaz. Yani nesne, bir bilme ediminin konusu olmadan önce de zaten vardır ve varlığını sürdürmektedir. O, bilinmek ya da düşünülmek ile ortaya çıkmaz.Bilmenin dışında kendi başına bir gerçekliğe sahiptir. Bu yüzden Hartmann, nesnenin yalnızca bir 'bilgi nesnesi' olmaktan daha fazlası olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu yüzden diyebiliriz ki nesne, özne tarafından kavranmasından tamamen bağımsız bir varoluşa sahiptir ve bu bağımsızlık Hartmann'ın bilgi anlayışındaki merkezi noktalardan birini oluşturmaktadır. [91]

Burada vurgulanmak istenen noktayı şöyle açıklayabiliriz: Nesne, yalnızca bilgiye konu edilmek ile varlığını kazanmaz, o zaten baştan beri bir varlık olarak mevcuttur. Bir şeyin bilgi nesnesine dönüşmesi, sadece onun bir bilinç tarafından fark edilip anlam kazanmasıdır. Ancak bu durum onun ilk kez var olduğu sonucunu ortaya çıkarmaz.

---

89 N. Hartmann, a. g. y ., s. 182 – 183.
90 N. Hartmann, a. g. y ., s. 51.
91 N. Hartmann*Ontolojinin Işığında Bilgi* Çev. Harun Tepes. 9 (130).

Nesne, bilgi sürecinden önce de kendi gerçekliğini taşımaktadır ve bu sürece tamamen kayıtsız da kalabilir. Başka bir deyişle bir nesne olmak, onun özne tarafından kavranmasından önce gelen bağımsız varoluşuna hiçbir şekilde bağlı değildir. [92]

Bu konunun daha açık bir hale gelmesi için Hartmann'ın 'nesne' anlayışına yakından bakmamız gerekmektedir. Onun bilgi kuramının, özellikle de ontoloji temelli yaklaşımının merkezinde bu nesne kavrayışı yer almaktadır. Hartmann'a göre, özellikle Yeni Kantçılık gibi önceki bilgi kuramlarının temel yanılgısı nesneyi nasıl ele aldıklarında gizlidir. Bu yüzden bilgi nesnesini yalnızca bilince yansıyan bir şey olarak değil, onu aşan bağımsız bir varlık olarak ele alan yeni bir çözümlemeye ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir ifadeyle bir şeyin, bir olayın ya da bir kişinin bilgi sürecine konu olması onun nesneleştirilmesiyle olur fakat bu durum o varlığın kendisinde hiçbir değişim yaratmaz. Hartmann, bilgi konusunda birçok kavramsal karışıklığın bu noktadan hareketle yapılacak fenomenolojik bir çözümlemeyle giderilebileceğini savunmaktadır. Onun amacı, bilginin doğasını, göründüğü biçimi temel alırken aynı zamanda görünüşün ötesine geçen bir yaklaşımla açıklığa kavuşturmaktır. [93]

3.1.1. Bilgiye Ontolojik Bir Bakış

Hartmann'a göre bilgi, özne ve nesne arasında kurulan dinamik bir ilişkidir. Özne açısından bilgi, dış dünyada bulunan bir şeyi anlamaya çalışmak iken nesne açısından bu durum kendi niteliklerinin özneye aktarılmasıdır. Bilgi edinme süreci, öznenin kendi iç sınırlarının dışına çıkarak bir nesneye yönelmesini gerektirmektedir. Bu yönelme, öznenin sadece kendisine kalamayacağını bu yüzden dışarıda duran bir şeyi kendisine konu edinmesi gerektiğini göstermektedir. Ancak bu süreç tek yönlü değildir. Özne, dış dünyaya açıldıktan sonra tekrar kendisine dönmezse, edinmiş olduğu izlenimleri bilinç düzeyine taşıyamaz. Dolayısıyla bilgi üç aşamalı bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır: İlk olarak öznenin kendi içinden çıkıp bir şeye yönelmesi, ikici olarak o şeyle karşı karşıya gelerek onunla bir tür temas kurması ve son olarak da bu deneyimi içselleştirerek yeniden kendisine dönmesidir. [94]

---

92 N. Hartmann, *ZurGrundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter, 1965, s. 164.
93 N. Hartmann*Ontolojinin Işığında Bilgi* Çev. Harun Tepes. 8
94 N. Hartmann, *GrundzügeEinerMetaphysik der Erkenntnis*, s. 45.

Bilme sürecinin üçüncü evresinde, öznenin dış dünyadan edindiği şeyi tekrardan kendine taşıması aslında nesnenin özelliklerinin, öznenin içerisinde bir içerik ya da bir imge olarak yeniden belirip şekillenmesinden ibarettir.[95]

Bilgi, kimi iddialarda bulunulduğu gibi ne doğrudan nesnenin kendisidir ne de onun basit bir yansımasıdır. Bir nesneyi bilmek demek öznenin zihninde o nesneye ait niteliklerin yeniden şekillenerek özgün bir biçimde ortaya çıkması yani bilginin öznenin içerisinde yepyeni bir yapı olarak oluşması anlamına gelmektedir.[96]

3.1.2. Nesne ve İmge Ayrımına Ontolojik Bir Bakış

Hartmann'a göre bilgi edinme süreci, bilincin sınırları içerisinde kalan bir faaliyet değil, bilincin ötesine yönelen bir eylemdir. Bu nedenle bilinen şey öznenin zihninde üretilmiş ya da bilince ait bir içerik değildir. Onun düşüncesinde, bilginin konusu olan nesne, bilinçten bağımsız bir varoluşa sahiptir ve bu aşkınlık bilgi kuramının temel bir varsayımı olarak karşımıza çıkmaktadır.[97]

Bilgi, yalnızca bilinçte beliren bir içerik ya da hayal gücünün bir ürünü değildir. Bilgi, özne ile nesne arasında kurulan ve bilincin sınırlarını aşan bir ilişkidir. Bu nedenle bilgi, doğası gereği aşkındır yani her durumda varlığını, bilmekten bağımsız bir şekilde sürdüren nesneye yönelmiş olan bir edimdir. Her ne kadar bilme süreci esnasında öznenin zihninde yeni bir şey ortaya çıksa da bu değişim nesnenin kendisinde değil, o nesneye dair olan zihinsel temsilde gerçekleşir. Bu durumda ortaya çıkan şey nesnenin kendisi değil, onun zihinsel bir izdüşümüdür. Ayrıca özne nesneyi her kavrayışında bu zihinsel oluşumun içeriği giderek zenginleşir ve böylelikle bilginin yapısı da derinleşmektedir.[98]

Tasarım ile nesne arasındaki fark ortaya konduğunda 'nesne' kavramının anlamı kökten bir dönüşüme uğramaktadır. Nesne artık yalnızca bilinen ile sınırlı bir şey olarak görülmez aynı zamanda o bilinmeyeni de kapsayan bir boyut kazanır. Bu durum, nesnenin bilinip bilinmemesine bağlı olmadığını göstermektedir. Burada nesnenin

---

95 K. Kanthack, *NicolaiHartmannunddas Ende der Ontologie*, Walter de Gruyter, 1962, s. 95.

96 I. Wirth, *RealismusundApriorismus in NicolaiHartmannsErkenntnistheorie*, Walter de Gruyter, 1965, s. 111.

97 K. Kanthack, a. g. y. ,s. 92.

98 N. Hartmann*Ontolojinin Işığında Bilgi* Çev. Harun Tepe,s. 10.

yalnızca bilgi konusu değil aynı zamanda kendine özgü bir varlık biçimi taşıdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla nesne, sadece bilinen bir şey değil, varoluşsal bir derinliğe sahip olan bir gerçekliktir.[99]

Nesneye ilişkin tartışmalara bakıldığında dört farklı nesne kavramının söz konusu olduğu görülmektedir: nesneleştirilen (*objectum*), nesneleştirilebilen (*objiciendum)*, bilinmeyen *(transobjective*) ve bilinemeyen ya da nesneleştirilmesi mümkün olmayan (*irrational* ya da *transintelligible*).[100]

Dört farklı nesne anlayışı göz önüne alındığında, her var olanın potansiyel olarak bir özne tarafından nesne haline getirilebileceği söylenebilir. Yani her şey bir bilme ediminin konusu olabilir. Ancak bu durum her var olanın en baştan beri bir nesne olduğu anlamına gelmez. Çünkü bir varlık bir özne tarafından bilinmeden yani hakkında herhangi bir bilgi oluşturulmadan da kendi başına var olabilmektedir. Bilgi nesnesi ancak bir özne tarafından bilinip kavrandığında ortaya çıkmaktadır. Bu durum bize şunu göstermektedir: Bilgi konusu haline gelen şey nesneleştirilmese bile zaten bir var oluşa sahiptir. Dolayısıyla bir şeyin nesne olarak ortaya çıkması onun zaten var olan gerçekliğinden bağımsızdır. O, özne tarafından fark edilip edilmemesine aldırmaksızın vardır.[101]

Öte yandan bilme sürecinde nesne, herhangi bir biçimde değişmeden, olduğu haliyle kalan bir öğedir. Bu durum, bilgide bir tür zihinsel kurma ya da yeniden yapılandırmanın olup olmayacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Hartmann, böyle bir zihinsel işlemi tamamen reddetmez fakat bu kurma etkinliğinin doğrudan nesneye değil, nesnenin zihinsel yansımasına yani tasarımına ilişkin olduğunu vurgulamaktadır. Bilgi ile birlikte varlık kazanan şeyler; kavramlar, sentetik yargılar ve dünya görüşleri gibi şeyler olan bilinç ürünleridir. Kısacası bu tür unsurlar bilginin oluşum evresine aittir ve bunların tümü bilinçte meydana gelmektedir. Bu nedenle burada söz konusu olan nesneye dokunmadan, olduğu gibi bırakan tamamen içsel bir kurma sürecidir. Ortaya çıkan ise doğrudan nesne değil, öznenin bilincinde şekillenen bir imge ya da temsildir.[102]

---

[99] A. g. y. s. 9 (130).
[100] N. Hartmann*, GrundzügeEinerMetaphysik der Erkenntnis*, 1965, s. 88.
[101] A. g. y. s. 9 (130).
[102] N. Hartmann, a. g. y ., s. 59 – 60.

Hartmann'ın nesne ile tasarım arasında yapmış olduğu ayrım 'ikileşme'ye yol açtığı düşüncesi ile eleştirilere maruz kalmıştır. Nesneden ayrı ve ona ek olarak bir tasarımın varlığından söz etmek bilgi nesnesini ikiye bölmek gibi algılanmasına yol açabileceği düşünülmüştür. Ancak Hartmann, üçüncü unsurun yani tasarımın gerçekte var olduğunu gündelik yaşantıdaki belirli örnekler ile temellendirmeye çalışmıştır. O, özellikle yanılgıların ortaya çıkmış olduğu durumlara dikkat çekmektedir. Özne, zaman zaman var olmayan bir şeyi varmış gibi kavrayabilir ve olmayan şeyi kendisine nesne edinebilir. Bu durumda karşılaşılan 'şey' ne doğrudan nesnedir ne de öznenin kendisidir. Bu bilgi ilişkisinde üçüncü bir öğe olarak ortaya çıkan nesnenin zihinsel temsili olan tasarımıdır. Tasarım, ne var olması için bilinmeyi bekler ne de yalnızca farkında olunan bir içeriktir. O, her zaman bilgi sürecinin doğal bir parçasıdır. İmge ya da tasarım, özneye ait bir oluşumdur özne tarafından biçimlendirilebilir fakat nesne ile benzer bir nesnellik yapısı taşımaktadır.[103]

Burada Hartmann'a yöneltilen eleştirilerden biri, nesne ve onun zihindeki temsili olan imgenin ayrı olarak kabul edilmesinin bir 'ikileşme' sorununa yol açtığıdır. Yani bir nesne varsa ve onun zihindeki tasarımından bahsedebilirsek bu iki şeyin birbirinden tamamen farklı olması bir tür dualist bir yapının oluşmasına neden olmaktadır. Hartmann, bu üçüncü unsurun yani imgenin varlığını, günlük hayatta karşılaştığımız yanılgılar üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin, bir kişi bir serap gördüğünde aslında ortada fiziksel olarak var olmayan bir şeyi 'varmış gibi' algılamaktadır. Ancak bu algı tamamen öznel değildir bu durum bir tarafı ile nesnenin zihnimizdeki imgesi bakımından dolaylı olarak nesne ile de ilgili olmaktadır.Bu yüzden Hartmann bilginin yalnızca özne ve nesne ile açıklanamayacağını, üçüncü bir unsur olan imgenin de bilgi sürecinde zorunlu bir rol oynadığını söylemektedir. İmge, öznenin içinde şekillenen bir şey olsa da, tamamen öznel değildir; çünkü nesne ile bir bağlantısı vardır. Ancak o, nesnenin kendisi de değildir; onun zihindeki temsilidir. Bu nedenle bilgi sürecinde imge,özne ile nesne arasında bir köprü görevi üstlenmektedir.

Nesne hangi türden olursa olsun bilinçten bağımsız bir gerçekliğe sahiptir ve bilincin dışında var olmaktadır. Buna karşılık imge, yalnızca bilinçte varlık kazanır ve onu taşıyan bir bilinç olmadan var olamaz. Bu yüzden bilgiden bağımsız olarak kendi

[103] N. Hartmann, *GrundzügeEinerMetaphysik der Erkenntnis*, 1965, s. 46

başına var olabilen nesne ile tümüyle bir bilinç ürünü olan imge birbirine karıştırılmamalıdır. Bu ikisini birbirinden ayırmamızı sağlayan şey, onların varlık tarzlarındaki farklılıklardır. Zaten bu fark yalnızca ontolojik bir çözümleme ile açık bir biçimde kavranabilir.[104]

Nesne, bilincin dışında ve bilince aşkın (transandantal) bir varlığa sahip, yani bilincimizden tamamen bağımsız olarak var olan bir şeydir. Onu bilsek de bilmesek de varlığını sürdürür ve varlığı bizim bilincimize bağlı değildir. Öte yandan,imge tamamen bilinç içindeki bir oluşumdur ve onu taşıyan bir bilinç olmadan var olamaz. Yani imge, bilinçten bağımsız bir varoluşa sahip değildir; bilinçle birlikte var olur ve bilinçle birlikte şekillenir.

Bu nedenle, bilinçten bağımsız olan nesne ile bilinç içinde var olan imgeyi birbirine karıştırmamak gerekir. Bu ayrımı doğru yapabilmek için de onları ontolojik bir çözümlemeyetabitutmak,yani onların dayandıklarıtemelleri incelemek gerekir.

3.1.3. Epistemolojik Sorun İçin Ontolojik Bir Bakış: Doğruluk–Kesinlik

Hartmann ontolojik yaklaşımı ile varlığı iki temel boyutta ele almaktadır: Gerçek (real) varlık ve ideal varlık. Bu iki varlık düzeyine karşılık gelen iki ayrı bilgi türü bulunduğunu öne sürmektedir. Gerçek varlık, kendi içerisinde çeşitlilik gösterse de genel olarak nesnelerin, bireylerin, olayların ve eylemlerin bağımsız var oluşunu ifade etmektedir. O, sadece maddi olan ile sınırlı değildir çünkü ruhsal ve zihinsel olanı da içerisinde barındırmaktadır. Hartmann'a göre, gerçek varlığın ayırt edici yönleri arasında oluş ve yok oluşa tabi olması, zaman içerisinde yer alması, bireysel ve tekil olması ve yalnızca bir kez gerçekleşmesi gibi özellikleri bulunmaktadır.[105]

Hartmann açısından gerçek varlık, basit bir yapıya sahip değildir; anorganik maddeden başlayarak en soyut tinsel varlığa kadar uzanan katmanlı bir yapı sergilemektedir. Onun kategoriler üzerine yapmış olduğu çözümlemeler bu katmanların hem kendi iç dinamiklerini hem de aralarındaki ilişkileri ortaya çıkarmaktadır. Gerçek varlık, dört temel düzeyde ele alınmaktadır: Fiziksel yani cansız maddesel yapı, organik – canlı varlıklar, ruhsal–bilinçli yaşantılar ve tinsel–tarihsel ya da kültürel varlıklar. Her

[104] N. Hartmann *Ontolojinin Işığında Bilgi* Çev. Harun Tepe, s. 12.
[105] N. Hartmann, Möglichkeitund Wirklichkeit, Walter de Gruyter, 1966, s. 355.

katmanın veya tabakanın kendine özgü bazı ilkeleri ve kategorileri bulunurken aynı zamanda diğer katmanlar ile paylaştığı ortak yönleri de bulunmaktadır. Daha üst düzeydeki varlık biçimleri alt düzeylerin üzerine inşa edilmiş olsalar daonlara indirgenemezler. Çünkü büyük ölçüde onlardan bağımsız bir yapıya sahiptirler. Alt katmanda olanlar üst katmanda olanlara ancak zemin hazırlayabilirler, onların doğasını tam olarak belirleyemezler.[106]

Bilginin hangi varlık katmanına ait olduğu konusunda bir belirsizlik bulunmamaktadır. Bilinç, gelişimini tamamlamamış bir varlık biçimi olarak bilgiye dair bazı öğeleri barındırsa da bilginin tam anlamıyla biçim kazanması en üst düzeydeki varlık alanı olan tinsel düzlemde gerçekleşmektedir. Ontolojik olarak bilginin asıl yeri tinsel alandır. Bilginin dış dünya ile kurmuş olduğu ilişkileri anlamlandırabilmek yalnızca bu yüksek düzeyden yola çıkarak mümkün olmaktadır.[107]

Bilgi, özü itibarıyla tinsel bir yapıya sahip olsa da, bilme eylemi herhangi bir varlık türüne yönelme kapasitesine sahiptir. İster gerçek ister ideal olsun her var olan bilginin konusu haline gelebilir. Dahası bilme süreci yalnızca dış dünyaya değil, kendisine de dönebilir ve kendi yapısını sorgulayıp anlamaya çalışabilir. Epistemoloji, tam da bu içe dönük bilgi etkinliğini üstlenmektedir. Ancak tüm varlıkların bilgisi eşdeğer konumda değildir, her varolan aynı şekilde ve aynı açıklık ile bilinememektedir. Bilginin niteliği, konu edindiği nesnenin ait olduğu varlık düzeyine ve o varlığın özelliklerine göre değişiklik göstermektedir. Bu noktada bilgiye ontolojik perspektiften yaklaşmak önemli bir hale gelmektedir. Çünkü varlık düzeyleri arasında bilinebilirlilik açısından mutlak bir hiyerarşi ya da düzen yoktur. Örneğin fiziksel varlık, tin ile en az ilişkide olan katman olmasına rağmen, onun bilinebilirliliğinin en düşük düzeyde olduğunu söylemek yanıltıcı olabilir. Aynı şekilde tin ile doğrudan ilişkili olan tinsel varlık alanı her zaman en kolay anlaşılır olan değildir. Bu açıdan bilinebilirlilik ile varlık tabakaları arasındaki ilişki düz bir çizgide ilerlemez ve arada her zaman beklenmedik bir durum söz konusu olmaktadır. [108]

Bilgi ile varlık arasındaki ilişkiyi belirleyen kategorilerin uyumu her varlık düzeyinde aynı biçimde ortaya çıkmamaktadır. Gerçek varlık alanına baktığımızda bilgi

---

[106] N. Hartmann, "NeueundalteOntologie", *KleinereSchriften* 3, Walter de Gruyter, 1958, s. 334.
[107] N. Hartmann *Ontolojinin Işığında Bilgi*Çev. Harun Tepe, s. 17 (138).
[108] N. Hartmann, a. g. y . s. 19 (140).

kategorilerinin varlık kategorileriyle en çok örtüştüğü yer, yapısal olarak en basit düzey olan anorganik katmandır. Bu uyum, canlı varlıklar ve ruhsal düzeylerde zayıflarken tinsel düzeye ulaşıldığında yeniden güçlenmektedir. Yani bilme ve var olma arasındaki uyum gerçek varlığın hem en alt hem de en üst düzeylerinde belirginleşmektedir. Buna karşılık orta katmanlarda bu iki alan birbirinden uzaklaşır ve bilgi daha sınırlı bir alanda gerçekleşir. Öte yandan bilgi kategorilerinin varlık ile en güçlü şekilde örtüştüğü düzey, gerçekliğin ötesinde yer alan matematiksel varlık alanıdır. Matematiğin en kesin ve net bilgiye ulaşılabilen alan olmasının nedeni işte bu yüksek düzeydeki örtüşmedir.[109]

Tüm bu ontolojik incelemelerden çıkan temel sonuç şudur: Bilgi, konusunu oluşturan nesnenin varlık düzeyine ve ontolojik yapısına bağlı olarak farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Yani bir nesnenin ait olduğu varlık alanı, onun ne ölçüde bilinebileceğini ve bu bilginin ne kadar kesin olacağını doğrudan etkilemektedir. Bu temel farkları göz ardı eden bilgi anlayışlarının yanılgıya düşmeleri kaçınılmazdır. Eğer bir bilgi kuramı, nesnenin varlıksal yapısını dikkate almazsa bilginin doğasını yanlış yorumlamasına sebep olur. Örneğin tüm bilgi türlerinden aynı düzeyde kesinlik bekleyenler ya da yalnızca matematiksel kesinliği geçerli sayıp diğer bilgi türlerini değersiz görenler, bu hataya düşmektedirler. Oysa varlık alanlarının bilinebilirlik düzeyleri birbirinden farklıdır. Bu farklılık dikkate alındığında görülür ki ruhsal ya da tinsel düzeylerde matematikteki türden bir kesinlik beklemek pek mümkün değildir. Çünkü bilgi ile varlık arasında neredeyse tam bir örtüşmenin bulunduğu yegane alan matematiğin nesne alanıdır. Başka hiçbir varlık katmanında bu türden eksiksiz bir özdeşlik söz konusu değildir.[110]

3.1.4. Hartmann Felsefesinde Bilginin Yeri

Hartmann açısından bakıldığında felsefede bulunan her disiplinin ontoloji ile bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu yüzden Hartmann felsefesinde ontoloji bir çıkış kavramı olarak kullanılmaktadır. Buradan hareketle de bilginin ontolojik yerinin real varlın tinsel tabakasında olduğu görülmektedir. Bir anlamda bilgi tinsel ve tarihsel tabakada meydana gelen bir durumdur. Çünkü yeni bir bilgi edinildiğinde geçmişteki yani

[109] N. Hartmann *Ontolojinin Işığında Bilgi* Çev. Harun Tepe, s. 14
[110] N. Hartmann, a. g. y . s. 26 (147).

tarihteki bilgiler ile yüzleşmek gerekmektedir.

Bilgi, bütün varolanları kendisine ait bilgi nesnesi yapabilme olanağına sahiptir. Her varlık tabakasının kendine özgü bir bilinebilirliği vardır. Bu sayede bilginin iki oluşturucusu olan bilen ve bilinen varlık kazanmaktadır. Burada bilen ve bilinen eşit bir düzeydedir ve bilgi herhangi birine indirgenmemektedir.

Bilgi bir ilişkide var olan oluşumdur. Buradaki ilişki bir *varlık* ilişkisi, özne ile nesnearasında kurulmakla varlığa gelen bir ilişkidir. Ancak özne ve nesne bu bağ sayesinde var olmamaktadırlar ve bunların arasında baştan beri kurulmuş olan bir bağ bulunmamaktadır. Bilen özne her zaman biliyor değildir, bilinen nesne de her zaman biliniyor değildir. Bunlar arasındaki ilişki hep var olan bir ilişki değildir. Özne ve nesne arasındaki bu ilişki hem bittiğinde hem de bu ilişkinin öncesinde her ikisi de varlıklarını sürdürmektedirler. Bunların arasında var olan ilişki özselbir ilişki de değildir. Bilen öznenin dış nesneler ile arasında kurmuş olduğu bağlantı sonucu ortaya çıkan bilgi burada yalnız değildir. Bilgi bunlardan sadece birisidir.

Bilgi, özne ile nesne arasındaki bir ilişki sayesinde ortaya çıkar. Ancak bu ilişki özne ve nesnenin varlığını belirleyen bir şey değildir. Yani, özne de nesne de bilgi ilişkisinden önce veya sonravar olmaya devam ederler.Bilgi, onların varlığını kuran ya da sürdüren bir unsur değildir. Özne her zaman bilen değildir, nesne de her zaman bilinen değildir. Yani bir şeyin nesne olması, sürekli olarak bilinmesini gerektirmez. Benzer şekilde, bir özne de her zaman bir şeyleri bilen konumunda değildir. Bilgi ilişkisi kurulduğunda bu durum ortaya çıkar, ancak her zaman var olan bir bağ değildir. Bu ilişki özsel bir ilişki değildir. Özne ve nesne arasındaki bilgi ilişkisi, zorunlu ya da doğal bir bağ değildir. Bilgi, öznenin nesneyle kurduğu bağlantılardan sadece biridir. Özne ve nesne başka ilişkiler içinde de var olabilirler.

Bilgi, nesnenin o hali ilebir anlamda kendinde olan hali ile kavranmasıdır. Yani doğrudan ve kendi gerçekliğiyle, özünde kavranmasıdır. Burada, nesnenin sadece bizim algımızla değil, kendi gerçekliğiyle anlaşılması söz konusudur. Bilgi, nesnenin özünü veya doğasını tam olarak kavrayabilmeyi ifade eder. Bilgiye konu olan bilinen nesneler arasında her zamanbir ilişki vardır. Çünkübilgi tarihsel bir oluşumdur.Nesneler, bilgi sürecinde birbirleriyle bağlantılıdır ve bu bağlantıtarihsel bir süreç içinde oluşur. Bu demek oluyor ki bilgi, bir tekil olay ya da sadece bir nesneyle sınırlı değildir; farklı

nesneler arasında bir ilişki kurarak gelişir ve tarihsel bir süreç içinde şekillenir. Ancak şunu da söylememiz gerekir ki, bilgi bilene karşı sürekli aşkınlık içerisindedir. Yani bilgi, öznenin bilme kapasitesinin ötesinde bir şeydir. Bilgi, öznenin bilgisinin sınırlarının dışına çıkar; her zaman bir belirsizlikveaşkınlıkiçerir. Bilen, bu aşkın bilgiye erişmeye çalışırken, bilgi her zaman onu aşan bir özelliğe sahip olabilir.Bu ilişkide bilinen bilene karşı, onu kendisine nesneleştirmesine karşı kayıtsız kalmaktadır. Bilinen nesne, kendisine yöneltilen bilgiden kayıtsızdır. Yani, nesne, öznenin onu nasıl bilip kavrayacağını etkilemez. Nesne, kendi varlığını ve doğasını sürdürür; bilgi, nesneden bağımsız olarak öznenin yapacağı bir şeydir.Bilen ise bilinene karşı bilme söz konusu olduğunda bilinene kayıtsız kalamamaktadır.Bilen özne, bilgiyi elde etmek için bilinene karşı ilgisiz olamaz. Bilgiyi kazanabilmesi için bilene karşı bir ilgi, dikkat ve bilinçli bir yönelme gereklidir. Bilgi, nesneye yönelik bir ilgi ve dikkatin sonucu olarak oluşur. Bilenin, bilgi sürecinde aktif bir rol oynaması ve bilinene yönelmesi gerekir.İşte tam bu nokta bilen ile bilinenin birbirinden ayrıldığı nokta olmaktadır. Bilenin, bilineni bilme nesnesi yapması için ona karşı bir ilgi duyması gerekmektedir.

Bilme, bilenin bilinene karşı ilgi duyması ile oluşmaktadır. Ancak bu durum bilenin bilineneihtiyaç duyduğu anlamına gelmemektedir. Bilgi nesnesinin varolan şey ilk defa bir bilgi nesnesi yapılmış olsa bile, kendi varlığında herhangi bir değişim meydana gelmemektedir. Bilenbir nesneye her yöneldiğinde kendindebir değişim söz konusuyken nesnede böyle bir değişim söz konusu değildir. Bilen özne, bir nesneye yöneldiğinde, bu yönelme öznenin bilincinde bir değişim yaratır. Yani özne, nesneye dair yeni bir şeyler öğrenir, anlam kazanır; ancak nesnede hiçbir değişim olmaz: Nesne, öznenin ona olan yaklaşımına bağlı olarak dönüşmez. Bilgi süreci yalnızca öznede içsel bir değişim yaratır, nesneye dışsal bir etkisi yoktur.

Hartmann'ın yapmış olduğu bu değerlendirme bilgide doğruluk söyleminin ontolojik dayanağını oluşturmaktadır. Özne açısından bilgi nesnenin kavranmasıdır. Nesne açısından ise bilgi, nesnenin özelliklerinin özneye taşınması durumudur. Bu iki taraflı bir etkileşimdir ve bu ontolojik bakıştır. Hartmann'a göre özne, bilmek için karşısında aşkın bir şekilde duran nesneye yönelmektedir. Burada özne, bilme edimini gerçekleştirebilmek için kendisinin dışına yönelmek zorunda kalmaktadır. Bir anlamda öznenin bir şeyi nesneleştirebilmesinin ön koşulu öznenin kendi alanını terk edebilmesidir. Ancak özne, kendi alanını terk ettikten sonra kendi alanına geri dönmez

ise bilmek için yönelmiş olduğu nesneyi kavrayamaz. Özne yönelmiş olduğu nesneyi kavramak ve bu kavrayışı da bilinçli bir kavrayış haline getirmek için bunu yapmak zorundadır. Çünkü bir şeyi bilmek sadece nesneyi kavramak değil, o nesneyi kavradığının bilincinde olmak demektir.

Hartmann açısından bakıldığında bilme ediminin üç aşaması bulunmaktadır: Kendi dışına çıkma–Kendi dışında olma–Tekrar kendine dönmek.Son aşama olan tekrar kendine dönme sürecinde nesnenin öznede içeriksel bir oluşum, bir imge oluşturmaktadır. Bilgi, burada nesnenin ne kendisi ne de kopyası olmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, nesnenin kendisiyle nesneye ilişkin bilen öznede oluşan tasarımın yapısal olarak birbirinden farklı olmasıdır. Çünkü öznenin nesneye karşı sürekli bir yönelme isteğinde bulunması ontolojik olarak farklı bir yapıya sahip olmasındandır. Nesne, öznenin dışında bir varlığa sahip iken nesnenin tasarımı öznenin zihninde bulunmaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise nesnenin özne tarafından her kavranışında öznede nesneye ilişkin yeni bir tasarımın oluşması ya da oluşan bu tasarımda bir artışın olmasıdır. Burada nesnede bir değişim söz konusu olmaz iken öznede nesneye ilişkin tasarımda bir değişme, bir büyüme meydana gelir. Bu değişimin sonucu olarak doğru ve yanlışortaya çıkmaktadır. Burada nesne değişmeden kalırken, öznenin nesne hakkındaki tasarımı değişir. Bu açıklamalardan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Nesne, özneye her zaman aşkın olarak kalacaktır; bu yüzden de nesnenin bir tarafı özne açısından bilinemez kalacaktır.

3.1.5. Neden Ontoloji Temelli Epistemoloji

Hartmann'ı felsefe tarihinde farklı kılan nokta onun felsefeye yeni birmetot kazandırmasıdır. Bu metot, ontolojik yani doğal bir bakıştır. Doğal bakış, insanın dünyayı olduğu gibi dolaysız bir şekilde algılama eğilimidir. Hartmann, kendisini bu bakış ile tanımlamak istemektedir. Bunu yaparken de kendisinden önceki felsefi düşüncedeki bakışların hatalı taraflarını bize göstermektedir. Hartmann, kendisinden önceki felsefi düşüncedeki bakışları *refleksiyonlu bakış açısı* olarak tanımlamaktadır ve o, bu refleksiyonlu bakış açısının karşısına kendi *ontolojik bakışını* konumlandırmaktadır. Filozoflar genellikle temel bir felsefe disiplini ortaya koyarak

diğer disiplinlerin yanlışlarını ortaya koymuş oldukları bu felsefe disiplini ile aşmayı amaçlamışlardır. Bu açıdan bakıldığında Hartmann'a göre, eski dönemin filozofları felsefeyi metafizik bir disiplin haline getirmeye çalışmışlardır. Örneğin, Aristoteles mantığı ilk dönemlerde felsefenin temel disiplini yaparken, modern döneme geldiğimizde Descartes ile birlikte epistemoloji felsefenin temel disiplini haline gelmiştir. Ancak Hartmann için bunların hiç biri gerçek anlamda başarılı bir sonuca ulaşamamışlardır. Çünkü refleksiyonlu bakış açısı indirgemeci bir bakış açısıdır.

Hartmann'a göre varlık, farklı ontolojik katmanlardan oluşur (madde, yaşam, zihin, ruh gibi). Ancakrefleksiyonlu bakış, nesneyi yalnızca öznenin kendi bağlamında kavrayabildiği için bu çokkatmanlılığı göz ardı edebilir ve nesneyi tek bir düzleme indirgeyebilir. Bu, özellikle epistemolojik indirgemecilik problemine yol açar. Hartmann, bilginin her zaman nesneye uygun olması gerektiğini savunur. Ancak refleksiyonlu bakış, öznenin kendi perspektifinden hareket ettiği için nesnenin kendisini değil, sadece öznenin ona yüklediği anlamı görmesine sebep olur. Bu, Hartmann'ın eleştirdiği bilincin nesneyi belirleyici olduğu idealist yaklaşımlara benzer bir problem yaratır. Hartmann'a göre, nesneyi gerçekten anlamak için yansıtıcı (refleksiyonlu) değil, fenomenolojik ve katmanlı bir analiz yapmak gerekir. Yani, nesneyi sadece özne bağlamında değil, kendine özgü varoluş biçimi içinde incelemek gerekir.

Refleksiyonlu bakışta bilen özne nesnesine yaklaşırken nesneyi bir bütünmüş gibi gördüğünde bu bakış eksik kalmaktadır. Ontolojik bakışta ise özne yine kendisini merkeze koyarak nesneye yaklaşır, ancak bu bakışın nesnenin tamamını yansıtmadığını, onu bir bütün olarak görmediğini ve o nesneye bakan diğer bakış açılarının da bulunduğunu kabul etmektedir. Burada nesnesine yaklaşan özne şöyle demektedir: Bu benim gördüğümdür ancak benim bu gördüğüm nesnenin bütünü değildir. Benim burada görmüş olduğum doğru da olabilir yanlış da olabilir. Görmüş olduğumun doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu ancak diğer bakış açılarına bakarak bilebilirim.

Ontolojik bakış ile Hartmann bize şunu söylemek istiyor; dünyayı kendimize göre değil, kendimizi dünyaya göre konumlandırabilirsek dünyanın merkezinde olmayan konumumuza yaklaşmış oluruz. Bir anlamda insan, kendisini dünyanın merkezinde görmüş olduğu yaklaşımdan vazgeçtiğinde, refleksiyonlu bakışın neticesinde ortaya çıkmış olan sorunları ortadan kaldırabilme olanağına kavuşabilecektir.

Refleksiyonist bakış, dünyaya öfke ile bakmaktadır. Dünyaya insan merkezli bakmayı bıraktığımızda ve kendimizi bir adım geri çekerek olan bitene baktığımızda işte o zaman bazı şeyleri kavrama olanağına sahip olabiliriz.

Ontolojik bakış ile dünyaya baktığımızda daha öncesinde şaşırmış ve öfkelenmiş olduğumuz şeylere eskisi gibi şaşırmaz ve öfkelenmeyiz. Çünkü biliriz ki, gördüğümüz şeyin bir başka açıdan da görünmesi olanaklıdır. Nesneye yönelen özne görmüş olduğu nesnenin bütününü gördüğünü iddia ettiğinde bakmış olduğu nesneyi tüketmiş olur. Bu durum öznenin kendi yanlışını görmesine engel olmaktadır. Bu ontolojik bakış sayesinde kişi kendisini dünyanın merkezinde görmeyerek kendi bakışındaki eksikliğin her zaman farkında olmaktadır.

3.1.6. Ontolojik Bakış ile Bilgide Görelilik

Doğruluk ile ilgili yapılan görelilik tartışmaları çoğunlukla bilginin yalnızca özneye yani bilen bireyin bilincine bağlı olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımda bilginin nesne boyutu–bilginin konusu olan gerçeklik–ihmal edilir. Bilme eylemi değerlendirildiğinde çoğu kez sadece bilenin bakış açısından hareket edildiği için öznenin dış dünya ile nasıl temas kurduğu yeterince açıklanamaz. Böylelikle özne ile nesne arasında aşılması güç bir ayrım olduğu izlenimi ortaya çıkar. Fakat bilgiye ontolojik bir açıdan yaklaşıldığında yani öznenin zaten gerçekliğin bir parçası olduğu ve diğer varlıklar ile ilişkisel bir bütünlük içinde bulunduğu kabul edildiğinde bu ayrım geçerliliğini yitirir ve özne ile nesne arasındaki uçurum ortadan kalkar. Böylece bilme sürecinin başlangıcına ilişkin yanlış varsayımlardan doğan çıkmazlar da çözüme kavuşmuş olur. Görelilik meselesi de bilgiye varlık temelli bir yaklaşım ile bakıldığında daha sağlıklı bir şekilde anlaşılabilir. Hartmann'a göre bu sorun, Yeni Ontolojinin zemininde değerlendirildiğinde etkisiz hale getirilebilinir. Ona göre, her görelilik varsayımı kendisine göreli olduğu sabit bir referansa ihtiyaç duymaktadır. Örneğin bugün doğru olarak kabul edilen bir bilginin yarın yanlış sayılması durumunda buradaki değişimin kökeni sorgulanmalıdır. Eğer bu değişim, pragmatistlerin ve tarihselcilerin öne sürdüğü gibi, insanın yaşam koşullarındaki tarihsel dönüşümlere bağlı ise o zaman doğruluk da bu tarihsel bağlama göre şekilleniyor gibi görünür. Ancak bu tarihsel değişimlerin kendisi göreli değildir. Doğruluk, insanın onu onaylayıp onaylamamasına

bağlı değildir. Gerçeklikte olup biten her şey kendi başına ve bağımsız olarak vardır. Bu durumlar kendiliğinden doğrudurlar ya da yanlıştırlar. Bu öznel görüşler ile değişmez. Bir bilginin doğruluğu, onun nesnesi ile olan uygunluğuna dayanmaktadır. Bu uygunluk derecesi, doğruluğun özünde bir değişkenlik yaratmaz. Zira burada söz konusu olan şey doğrudan 'doğruluk' değil doğruluk ölçütüne ilişkin felsefi bir sorudur. Bu ise epistemolojinin alanına girdiğinden dolayı bilgi kuramı çerçevesinde ele alınması gerekmektedir.[111]

3.2. Nietzsche Felsefesinde Perspektifli Hakikat, Güç İstenci Kavramları İle Epistemolojinin Yeri

Gerçek dediğimiz şey, yaşamsal işlevi olan bir yanılsamadan ibaret olabilir. Eğer bir düşünce ya da inanç, yaşamı sürdürülebilir kılıyor ve varoluşa bir güç katıyorsa onun hakikat değeri ikinci plana itilebilir. Bu yaklaşım, bilgiyi değil, yaşamı merkeze almaktadır.

"*Gerçek, belirli bir türünü olmadan yaşayamayacağı hata biçimidir. Yaşamın değeri nihai belirleyicidir*."[112]

Nietzsche'ye göre, mutlak doğruluk, evrensel hakikat ya da saf akıl gibi kavramlar hiçbir zaman gerçek olmamıştır. Bunlar, tarih boyunca insanlar tarafından inşa edilmiş düşünsel kurgulardır. Ona göre bu kavramlar, gerçekte bir tür güç arzusunun dışavurumudur. Hakikate duyulan ihtiyaç bile aslında iktidar kurma çabasının bir parçasıdır. Çünkü hakikat iddiası yalnızca bir düşünce değil, aynı zamanda bir güç ilişkisini mümkün kılan bir söylem biçimini yaratmaktadır. Bu söylem aracılığı ile dünya rasyonelleştirilir, düzenlenir ve insanların yaşamlarına yön verme potansiyelini kazanır. İnsan yaşamının her alanına sirayet eden bu güç arzusu, hakikatin peşinden gitme kisvesi altında bile bir tür egemenlik kurma çabasına dönüşür. Başka bir deyişle hakikat arayışı, özünde iktidar arzusunun teorik bir formudur. [113]

"Bana göre en güçlü inanılan apriori gerçekler 'geçici varsayımlar'dır; örneğin oldukça iyi edinilmiş inanç alışkanlığı olan nedensellik kanunu, bizden öyle bir parça

---

[111] N. Hartmann *Ontolojinin Işığında Bilgi* Çev. Harun Tepe, s. 18.
[112] Nietzsche, *Güç İstenci* 493 (1885), s. 332.
[113] Ali Taşkın, Metin Becermen, *Felsefe Tarihi 2*, s. 501.

haline gelmiştir ki ona inanmamak ırkımızı yok ederdi. İyi ama sadece bu nedenle gerçek midirler? Nasıl bir sonuç ama! Sanki insanın korunması, gerçeğin bir kanıtıymış gibi!"[114]

Bilgi dediğimiz yapı, temelde soyutlama ve sadeleştirme yoluyla işlemektedir. Karmaşık olanı indirgeyip çeşitliliği tek biçime sokmaktadır. Ancak bu süreç bizi hakikate değil, sahip olma ve kontrol etme güdüsüne yönlendirmektedir. Bilgiyi 'amaçlar' ve 'araçlar' şeklinde kodlayarak süreci adeta mülkiyetimize geçiririz. Oysa gerçek kavrayış, bu tür bir sahiplenmeden değil, süreci meydana getiren öğeleri anlamaktan geçmektedir. Araç ve amaç dili ile dünyayı düzenleriz, fakat yalnızca anlayış yoluyla dünyanın içsel dinamiklerine yaklaşabiliriz. Bilginin biçimi çoğu zaman bizi gerçekliğin kendisinden uzaklaştırır; çünkü biz onu kontrol etme arzusu ile şekillendirmekteyiz.[115]

Her şey önce imgeler ile başlar, zihinde beliren bu imgelerin nasıl ortaya çıktığını anlamak ilk adımdır. Ardından kelimeler gelir ve bu kelimeler söz konusu imgeler ile eşleştirilir. Son aşamada ise ancak kelimeler aracılığı ile kavrayış mümkün hale gelir. Eğer her imgeye yalnızca tek bir kelime eşlik ediyorsa bu kelimenin yarattığı küçük duygusal titreşim, anlayışın temeline yerleşir. Zayıf ya da silik durumların bile birbirine benzer şekilde algılanması bu sürecin ne kadar temel ve kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Böylece duyular üzerine düşünmek, aslında bir anlamda bu benzerliklerin iç içe geçtiği bir karışıklık ile uğraşmaktır. Fakat bu karışıklığı fark eden ve onu anlamaya çalışan kimdir?Her algısal deneyimin özünde bir inanç hareketi gizlidir. İlk zihinsel etkinlik, bir şeyi doğru kabul etme eylemidir. Başlangıçta gelen bir tür onaylamadır: 'Bu doğrudur' gibi.O halde bu ilk onayın nasıl ortaya çıktığını yani 'gerçek' olarak kabul edilenin arkasında hangi duyusal temel olduğunu sorgulamak gerekmektedir.[116]

Gerçeğe dair inancımız aslında 'şu böyledir', 'bu böyledir' gibi kanaatlerin bir ifadesidir. Bu yargılar korunmak ve gelişmek gibi olan yaşamsal ihtiyaçlarımızdan doğmaktadır. Duyularımız ve düşünme biçimlerimiz gerçekliği nesnel olarak kavramak için değil, hayatta kalmak ve uyum sağlamak için evrimleşmiştir. Mantık, neden -sonuç

[114] Nietzsche, *Güç İstenci* 497 (1885), s. 333.
[115] A. g. y. s. 334.
[116] A. g. y. s. 335.

ilişkileri ve kavramsal kategoriler işe yaradıkları ölçüde değer kazanırlar. Bizler de yaşamlarımızı sürdürebilmeleri bakımından onlara güven duyarız. İnsan, yargılarda bulunabilmek için güçlü bir inanca muhtaçtır. Kuşku, yaşamsal değerlerin temeline inen bir tehdit olabilir. Bu nedenle bir şeyi 'gerçek' kabul etmek onun gerçekten öyle olmasından daha önemlidir. Gerçek ile görünen arasında kurduğumuz ayrım, aslında kendi değerlerimizin ve hayatta kalma biçimimizin bir yansımasıdır. Gerçeklik dediğimiz şey değişimin ve geçiciliğin dünyası değil, güven ve istikrar arayışımızın bir ürünü olan süreklilik dünyasıdır. [117]

Aristoteles'in çelişmezlik ilkesine verdiği önem, onun tüm düşünsel yapıların temeli olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Bu ilke, yalnızca bir mantık kuralı değil, aynı zamanda tüm ispatların ve tüm önermelerin dayandığı nihai temel olarak görülür. Eğer gerçekten her şey bu ilkeye dayanıyorsa o zaman onun zemininde hangi varsayımların yattığını daha dikkatli sorgulamamız gerekmektedir. Çünkü çoğu zaman farkına varmadan sanki varlık hakkında zaten bir bilgiye sahipmişiz gibi davranırız. Şöyle ki bir şeyin hem 'şu' hem de 'bu' olamayacağını varsayarız; ancak bu tavır aslında varlığın ne olduğunu bilmeksizin onun hakkında belli yargılarda bulunmak anlamına gelmektedir. Bu noktada mantık, hakikatin kendisini bilmekten çok onun adına işler hale getirilmiş bir sistem olarak karşımıza çıkar. Başka bir deyişle mantık bize gerçekliği açıklamaz, biz ancak mantığı kullanarak bir 'gerçeklik' düzeni kurarız ve ona inanırız. Tam bu noktada şu soruyu açıkça sormamız gerekir: Mantığın ilkeleri nesnel gerçekliğe uygunluk taşır mı, yoksa bu ilkeler bizim gerçeklik dediğimiz şeyi inşa etmeye yarayan araçlar mıdır? Eğer ilkini savunacak isek varlık hakkında önceden bir bilgiye sahip olmamız gerekir ki bu mümkün değildir. O halde ortada zorunlu gibi görünen ama aslında hiçbir nesnel temele dayanmayan bir 'gerçeklik düzeni' kurma çabası vardır.[118]

Nietzsche için mantığın temel aldığı varsayım, her 'A' nın kendisiyle özdeş olduğudur. Ancak bu özdeşliğin yalnızca görünürde geçerli olduğunu 'A' nın sabit ve değişmez bir şey olmadığını düşünelim. Böyle bir durumda mantık yalnızca görünüşler dünyasında işleyebilirdi. Bir anlamda hakikat ile değil yüzeyde kalan ile ilgili olurdu. Gerçekte mantıksal önermelere duyduğumuz güven, onları sürekli doğruluyormuş gibi

[117] A. g. y.s. 336.
[118] Nietzsche, *Güç İstenci* 516 (1887) s. 340.

görünen deneyimlerimizden kaynaklanmaktadır. Fakat bu güvenin asıl temeli doğrudan gözleme değil, inanca dayanmaktadır. Biz önce bir şeye inanırız ve bu inanç mantığın işlemesine olanak sağlar. 'A' kavramı, tıpkı atom gibi soyut bir inşa ve zihinsel bir modeldir. Onu gerçekliğin temsili sanmak ise bir yanılgıdan ibarettir. Mantığı, gerçekliğin ölçütü haline getirdiğimiz anda; nitelik, nesne, özne ve eylem gibi kavramları da sanki varlığın yapısal öğeleriymiş gibi kabul ederiz. Bu kabul bizi gerçekliği kurguladığımız metafizik bir dünyaya yönlendirir. Düşünmenin ilk hareketi olan 'evet' ya da 'hayır' demek bir şeyi doğru ya da yanlış saymak gibi eylemler çoğu zaman bilgiden değil, bir kabul alışkanlığından ve buna eşlik eden inançtan beslenir. Aslında biz, yargılarımızı gerçekliğe dayandırdığımızı varsayarız. Ancak çoğu zaman yaptığımız sadece belirli olan düzenliliklere inanmaktır. Öte yandan duyularımıza gelince, onların bize hakikati sunduğuna dair sezgisel bir önyargımız vardır. Mesela aynı şeyin aynı anda hem sert hem de yumuşak olamayacağı gibi düşünceler, bu türden sezgisel mantığın bir ürünüdür. Nietzsche'ye görebu durum mantığın gerçekliğe dair bize bir şey sunduğu anlamına gelmez. Çelişkilere karşı geliştirdiğimiz kavramsal duyarlılık, anlama yetimiz üzerine duyduğumuz güvene dayanmaktadır. Anladığımızı düşündüğümüzde onu yalnızca temsil ettiğimizi değil, gerçeği kavradığımızı varsayarız. Oysa mantık, tıpkı geometri ya da aritmetik gibi insan zihninin kendi inşa ettiği yapay sistemlerde işlemektedir. Bu yüzden o, gerçekliği açıklayamaz onu ancak belirli bir çerçevede anlaşılır bir hale getirebilir. Sonuçta mantık, dünyayı anlamamızın değil onu belirli bir kalıba sokarak işleyebilir bir hale getirmemizin aracıdır. Mantığın yapabildiği şey gerçekliği bulmak değil, bizim için yönetilebilir bir gerçeklik modeli üretmektir.[119]

Düşünce dediğimiz şeyin birtakım varlıkları varsaymadan başlayamayacağını söyleyen Nietzsche için zihin, ancak aynı kalan ve değişmeyen şeylerle çalışabilir. Mantık da bu sabitlik varsayımı üzerine kuruludur. Ancak tam da bu nedenle mantığın bize sunmuş olduğu şeyin gerçekliğin kendisi olamayacağını kabul etmeliyiz. Çünkü bu 'varlıklar' zihnimizin bakış açısından ibarettir. Onlar, gerçeğin kendisinden değil, onu nasıl görmek istediğimiz yöneliminden doğarlar. Zihinsel işlem için bir tür kurgusal evren gerekir ki bu evren, öznelere, nesnelere, neden–sonuç ilişkilerine dayanan bir yapıya sahiptir. Zihnimiz; karmaşayı düzenleyen, farklılıkları bastıran, geçişleri yok sayan ve sınırlar çizen bir aygıt gibidir. Bu yapay olan düzenleme yetisi 'gerçeklik'

[119] A. g. y.s. 341.

dediğimiz çoklu duyusal akışa hükmetme arzumuzdan doğmaktadır. Ancak bunu yapabilmek için her şeyin kendi başına bir özü olduğuna ve kendi içerisinde sabit bir gerçeklik taşıdığına inanırız. Nietzsche'ye göre bu inanç, düşünsel düzenin zeminidir. Oysa oluşun kendisi sabitliği reddeder; oluş sürekli değişen bir hareket halidir. Bu değişkenliği zihinsel kalıplarımız ile kavrayamadığımızda onu 'çelişkili' ya da 'yanlış' olarak ilan ederiz. Bu yüzden bilgi ile oluş birbirlerine zıt olan iki kutup gibi durmaktadırlar. Bilgi, değişmeyeni isterken oluş durmaksızın akıp gitmektedir. Bu durumda bilgi kavramının yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Belki de bilgi, hakikati yakalamak değil, dünyayı kendimize göre anlamlı bir hale getirme çabasıdır. Belki de bilmek, gerçeği bulmak değil, onu kurmayı istemektir.[120]

"Kesin çözüm – Nedene inanıyoruz: Halbuki bu, gri anlayışların felsefesidir. Dil, en naif önyargılara dayanır. Sadece dil biçiminde düşündüğümüz için, artık bir şeylere uyumsuzluklar ve problemler atfediyoruz – ve böylece nedenin ebedi gerçeğine inanıyoruz. Dilin sınırlaması altında düşünmeyi reddettiğimiz taktirde, düşünmekten vazgeçiyoruz; güçbela bu sınırlamayı bir sınırlama olarak gören şüpheye ulaşıyoruz. Mantıklı düşünce, söküp atamadığımız bir şemaya göre yorumlamaktır."[121]

Öte yandan gerçek, hazır bulunan bir şey değildir, onu var kılmak ve inşa etmek gerekir. Gerçeklik, sabit bir cevaptan ziyade sahte olanı geride bırakma ve olanı yeniden kurma cesaretidir. Bu yüzden gerçek, keşif değil bir yaratımdır. Nietzsche için gerçek, sonu olmayan bir dönüşümün ismidir ve her adımda sınırları aşan bir iradenin ifadesidir. Dolayısıyla 'gerçek' dediğimiz şey aslında gücün kendisini kurma biçimidir.

İnsan, derin arzularını dış dünyada zaten var olan şeylermiş gibi dışsallaştırır. Gerçekliğe, kendi içinden çıkan bir yönelimi nesnelleştirerek bir anlam yüklemektedir. Aslında dünya dediğimiz şey onun kendi elleri ile şekillenmektedir. İnsan, kendi ihtiyaçları doğrultusunda bir evren kurar, ona doğru ilerler ve aynı zamanda ona ulaşacağına da inanır. Bu inanç, onun kurmuş olduğu bu yapının temel dayanağı olur. Diyebiliriz ki dünya, onun umutlarının biçim bulmuş halidir.[122]

Bu bağlamda her şey aslında dünya hakkında kurulan bir varsayım ve bir kurgudur. Varlığın başlangıcı dışsal bir gerçeklikte değil; tahayyül eden, düşünen,

[120] Nietzsche, *Güç İstenci* 517 (1887) s. 342.
[121] A. g. y.s. 344.
[122] A. g. y. s. 360.

arzulayan ve hisseden bilincin faaliyetinde yatmaktadır. Özne dediğimiz yapı bile bu yaratıcı edimin bir ürünü ve diğer 'şeyler' gibi sonradan kurulmuş bir biçimidir. Özne, çok sayıda edimin kaynağını açıklamak için işlevsel bir ad haline gelmiştir. Bir anlamda bu güçlerin ardındaki gücü tekil bir varlıkmış gibi düşünmemizi kolaylaştıran bir soyutlamadır. Böylece özne, bireysel olanın ötesinde eylemlerin ortak noktasında varsayılan kurucu bir merkez olarak kabul edilmektedir.[123]

Nietzsche'ya göre eğer düşünce, dünyayı kendisine benzeterek yapılandırmasaydı bilgi dediğimiz şey ortaya çıkamazdı. Bilmek, dünyayı 'şeyleştirmek' ile bir nevi onu tanımlanabilir biçimlere dönüştürmekle başlar. Ancak bu biçimlendirme süreci, düşüncenin gerçekliğini garanti altına almaz ve o, sadece onun etkinliğini gösterir. Düşünce de duyum gibi türetilmiş ya da açıklanmış değildir; o, sadece oradadır. Onun orada olması kendisinin başlangıcı olmayan ve zorunlu olmayan olduğu anlamına gelmez. Yine de neyin ötesine geçersek geçelim geri döndüğümüz yer hep aynıdır. Bu da düşünen ve duyan bir varlık olduğumuz gerçeğidir. Bu sınır, hem bildiklerimizin kaynağı hem de bilmenin sınır çizgisidir.[124]

3.2.1. Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine

İnsanın aklının en başından itibaren gerçekliği yansıtmak için değil, onu çarpıtmak için çalışmakta olduğunu söyleyen Nietzsche zayıf varlıkların dişleriyle ya da pençeleriyle değil, aldatma yoluyla hayatta kaldıklarını belirtir. Buna göre akıl, bir savunma değil, bir gizlenme biçimidir. En karmaşık yalanı kuran varlık olarak insan bu beceriyi adeta bir sanata dönüştürür. Yüzüne maske takar, niyetini gizler, konuşurken gerçeği çarpıtır ve davranışı ile sahneye çıkar. Ona göre toplum denilen şey, bu tiyatronun kurumsallaşmış halidir. Her birey burada bir rol üstlenir, sözcükler birer dekor olur ve en çok yalan söyleyen de en çok alkışlanan olur. Hakikate yönelen dürtü ise nadirdir ve bu yüzden tuhaf, hatta anlaşılmaz görünür. Çünkü insanlar görmez sadece gördüklerini sanırlar. Duyular yüzeyde gezinir, biçimleri kavrar ancak içeriğe nüfuz edemez. Bizler geceleri rüyalar gündüzleri ise imgeler ile kandırılırız ve ahlak bu kandırılmayı sorgulamak yerine onu meşrulaştırır. "Kim tam anlamıyla kendini

[123] A. g. y. s. 365.
[124] A. g. y. s. 374.

tanıyabilir ki?" diye sorar Nietzsche. İnsanın kendisine karşı bir yabancı olduğu görülür. Ancak birlikte yaşama zorunluluğu bu sürekli yabancı olma, kendiyle çatışma halini sınırlandırmak zorundadır. Burada dil, bu sınırın ilk aracı olarak karşımıza çıkar. Ortak adlar belirlenir, nesnelere etiketler yapıştırılır ve böylece 'doğru' ile 'yanlış' arasında bir ayrım kurulur. Ancak bu ayrım aslında bir uzlaşma ve gerçekliğin değil düzenin bir ürünüdür. Yalancı, kuralları çiğneyen değil, kuralların üzerine oynayan kişidir. O, sözcükleri ters çevirir ve anlamı yerinden kaydırır. Bu çerçevede hakikat dediğimiz şey, çoğu zaman sadece en çok kabul gören yanılsamadır.[125]

Nietzsche sözcüğün ne olduğunu sorar. Sözcük dış dünyadan gelen bir etkinin, zihnimizde ve bedenimizde yarattığı sinirsel tepkinin sese dönüşmüş biçimidir. Ancak bu içsel uyarımdan yola çıkarak dışarıda nesnel bir neden olduğunu varsaymak neden–sonuç ilkesini aşırıya ve yanlış yere taşımak olur. Eğer dil, yalnızca gerçeklikten doğmuş olsaydı ve tanımlar yalnızca kesinlik arayışı ile oluşsaydı'taş serttir' diyebilir miydik? Ona göre bu yargı sanki 'sertliğin' evrensel bir anlamı varmış gibi konuşmamıza yol açmaktadır. Oysa bu yargı yalnızca bireysel bir deneyimin ifadesidir.Biz nesneleri, onlara aitmiş gibi düşündüğümüz türlere ayırırız. Örneğin, ağaca erkeksi, bitkiye dişil özellikler atfederiz. Nietzsche için bu yapmış olduğumuz ayrım aslında tamamen rastlantısal bir yaklaşımda bulunmaktır. Böyle yaparak dilde bir kesinliğe ulaşmak bir yana çoğu zaman keyfi sınırlamalar ile yetinmek durumunda kalırız. 'Yılan' dediğimizde aslında yalnızca kıvrılarak ilerleyen bir hareketi adlandırmış oluruz. Bu tanım, aynı hareketi yapan başka bir canlı için de geçerli olabilir. Böylece bir nesnenin yalnızca belirli bir yönünü seçip ona ad vermiş oluruz ancak ondan geri kalanı dışarıda bırakırız. Dünyada bunca farklı dillerin var olmasının sözcüklerin hiçbir zaman nesnelerin gerçekliğini tam anlamı ile yansıtmak için oluşturulmamış olduğunu belirten Nietzsche eğer öyle olsaydı bu kadar çok farklı adlandırmaya gerek kalmadığını iddia etmektedir. Ona göre dili yaratan kişi için nesnenin 'kendisi' ne ulaşılabilir bir şeydirne de o, ulaşılmaya değer bulunur. Dil, nesneleri değil, insanların onlarla kurmuş olduğu ilişkileri ifade etmektedir. Üstelik bunu yaparken de çoğu zaman beklenmedik ve şaşırtıcı benzetmelere

[125] Felsefe Tartışmaları 14. Kitap *NIETZSCHE: Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine* çev. Ali Irgat, s.140.

başvurabilmektedir.[126]

Nietzsche bizi doğadan söz ettiğimizde, örneğin, ağaçları, renkleri, karı ya da çiçekleri anlattığımızda, bunları gerçekten tanıdığımızı zannettiğimizi belirtir. Oysa elimizde olan, nesnelerin gerçek yapısı ile bağdaşmayan, yalnızca benzetmelerden ibaret olan imgelerden başka bir şey değildir. Bilinmeyen bir varlığın gizemli özü önce sinirlerimizde bir titreşim yaratır sonrasında bu titreşim zihnimizde bir görüntüye dönüşür ardından da bunlar kelimeler haline gelirler. Bu dönüşüm süreci, başından sonuna kadar akıl ile değil, alışkanlık ve hayal gücü ile işlemektedir. Bu nedenle dil, ne kadar karmaşık yapılar kursa da temeli bakımından gerçeğe değil, insani tasarımlara dayanmaktadır. Yani kullandığımız sözcükler dış dünyanın özünü yansıtmamakta sadece bizim dünyayı kavrama biçimimizi yansıtmaktadır.[127]

Nietzsche şöyle bir soru sormaktadır: Doğa yasalarını gerçekten bildiğimizi mi sanıyoruz? Bizim yaptığımız şey, bu yasaları kendi içlerinde oldukları gibi değil, sadece başka yasalar ile olan bağlantıları üzerinden bir tanımlama yapmaktır. Gerçekte ne olduklarını bilemediğimiz bu yasalar zinciri sadece birbirlerine işaret etmektedirler. Anlayabildiğimiz şey, doğanın kendisi değil, bizatihi bizim doğaya yüklediğimiz anlamlar yani zaman, mekan, sıralama ve sayısal düzenlerdir. Bizi doğadaki düzen karşısında hayrete düşüren ve bu düzene bir açıklama getirmeye iten şeyin kendisi de bu insani yapılar ile ilgilidir. Matematiksel netlik, zaman ve mekan ile kurmuş olduğumuz mutlak kavramlar sayesinde bize büyük bir kesinlik hissi vermektedir. Ancak bu kavramlar, dış dünyadan alınmış değil, zihnimizin kendi üretimidir. Yıldızların yörüngesindeki düzen ya da bir kimyasal tepkimenin sürekliliği karşısında duyduğumuz hayranlık aslında doğaya karşı değil kendi aklımıza yöneliktir. Doğadaki yasayı değil, o yasayı anlamlandırmak için kullanmış olduğumuz zihinsel düzeni yüceltmekteyiz. Başka bir deyişle hayranlık duyduğumuz şey kendi yansıttığımız sistemdir.[128]

Bilgi ve bilme üzerine yapılan tüm bu değerlendirmelerden sonra Nietzsche açısından öne çıkan en önemli sorun olarak *hakikat sorunu* ve *güç istenci* görünmektedir. Ona göre, değişmeyen ve bizden bağımsız olarak var olan olgular

[126] Felsefe Tartışmaları 14. Kitap *NIETZSCHE: Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine* çev. Ali Irgat, s.141.
[127] A. g. y. s.142.
[128] Felsefe Tartışmaları 14. Kitap *NIETZSCHE: Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine* çev. Ali Irgat, s.145.

bulunmamaktadır. Her şey sürekli bir değişim içindedir. Bu nedenledir ki var olanlar kavranamaz ve ele geçirilemez bir yapıya sahiptir. Olgular üzerine yapmış olduğumuz değerlendirmeler ise bizim yorumlarımızdan ibaret olmaktadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, özne de verili bir şey değildir; orada var olanın ardına saklanmış *icat edilmiş, tasarlanmış* özellikle de uydurulmuş bir şeydir.

Dünyanın mevcut yorumlarından başka türlü yorumlarının da yapılabileceğini söyleyen Nietzsche'ye göre, dünyanın ardında tek değil, sayısız anlamlar bulunmaktadır. Nietzsche, buradaki sayısız anlamların ve buna bağlı olarak düşünebileceğimiz çoklu yapıdaki yorumları *perspektivizm*olarak adlandırmaktadır. Ona göre; biz dünyayı ihtiyaçlarımıza göre yorumlamaktayız ve burada meydana gelen ihtiyaçlarımıza göre de anlamı destekler ya da ona karşı çıkmaktayız. Yapmış olduğumuz bu yorumlar çerçevesinde dünya hakkında bir bilgi oluşturmaktayız.

Nietzsche açısından ahlakın icat edilmesiyle birlikte insanın bazı yaşama güdüleri törpülenmiş ve sınırlandırılmıştır. Ancak burada O, her şeyi sınırsızca yapmalıyız gibi bir şeyden bahsetmemektedir. Nietzsche, ahlak öğretisinin insan hayatında nelere sebebiyet verdiğini göstermek istemektedir. Bu ahlak öğretisi ile insan *evcilleştirilmiş* ve *uysallaştırılmıştır.* Ona göre, her canlı güç istencine sahiptir. Buradaki güç istencini, hayatta kalma, kendini geliştirme bağlamında değerlendirmek gerekmektedir. Çünkügüç istenci kaba bir kuvvet bağlamında ele alındığında yanlış bir değerlendirme yapmamıza sebep olmaktadır.

Nietzsche, hakikat kavramını bilgi ile olan ilişkisinde değerlendirmektedir. Burada kurmuş olduğu ilişki neticesinde ise *perspektifli hakikat* kavramını ortaya koymaktadır. Ona göre, her ahlak, bir perspektifi ifade etmektedir. Çünkü her değerlendirme bir bakış açısı ile yapılır ve bu değerlendirme ahlaki bir perspektiften yapılmış bir değerlendirmedir. Perspektifli hakikat, bir nesne ile kurulan bir bağ ile ortaya konulan ve bir bakış açısının içinden yapılmayan bir değerlendirmedir ve bu bir felsefi bakış açısıdır. Burada diğer değerlendirmelerden farklı olarak yapılan şey; nesneyi kendi bakışımıza uydurmak değil, nesneyi görme aracılığı ile yapılan bir değerlendirme olmasıdır. İşte bu perspektif, *ahlakların dışındaki* bir bakış ve bir değerlendirme olmaktadır.

Nietzsche'nin düşüncesi bu noktada bilginin yalnızca insanın dünyayı kavrama biçimini

değil aynı zamanda kendi var oluşunu meşrulaştırma çabasını da yansıttığını göstermektedir. İnsan bu dünyada hakikati aradığını iddia eder ancak gerçekte olan ise kendi güç istencinin şekillendirmiş olduğu bir dünya tahayyülünü hakikat olarak sunmaktır. Böylelikle bilmek, nesnel bir etkinlik değil, yaşamı koruyan, ona yön veren hatta onu yeniden yaratan bir güç iddiasına dönüşmektedir. Bu nedenle Nietzsche'ye göre hakikate yönelik her talep bilinçsiz bile olsa bir değer yaratma ve iktidar kurma arzusuyla iç içedir. Aslında insan kendi yorumlarını doğanın yapısal öğeleri gibi sunarak onlara evrensel bir nitelik kazandırmaya çalışır. Oysa yorumların çoğulluğu bu evrensellik iddiasını sürekli çözümsüz bırakır. Hakikat arayışı böylece aklın değil, güç istencinin tarihsel bir tezahürüne dönüşür. Hakikati kim yaratırsa, düzeni de o belirler.

Bu çerçevede Nietzsche'nin perspektivizmi, bilginin hem sınırlarını hem de imkanlarını yeniden düşünmeye davet eder. Çünkü perspektiflerin çoğalması dünyanın daha iyi anlaşılmasını değil, dünyanın tek bir merkezden anlaşılamayacağını ortaya koymaktadır. Her perspektif, belirli bir yaşam biçiminin, belirli bir değerlendirmenin ve belirli bir güç yöneliminin izdüşümüdür. Bu nedenle perspektifler arasında bir hiyerarşi kurmak ancak yaşamı güçlendiren veya zayıflatan etkileri açısından bir anlam kazanabilir. Nietzsche için önemli olan bir perspektifin 'doğru' olması değil 'yaşama ne kattığıdır.' Bu bakımdan hakikat bile yaşamı desteklediği sürece bir anlam taşır. Dolayısıyla bilmek, dünyayı olduğu gibi kavramak değil, dünyayı yeniden kurmak; yaşamı olduğu gibi kabul etmek değil, onu dönüştürmek için bir bakıştır. Böylece Nietzsche'nin hakikat eleştirisi, insanı sabit doğruların güvenli alanından çıkarıp yaratıcı sorumluluğun alanına çağırmaktadır.

SONUÇ

Bilgi, insanlığın düşünce tarihi boyunca en köklü ve en tartışmalı kavramlarından biri olmuştur. Bu çalışmada ortaya konmuş olan analizlerde, bilgi ve inanç arasındaki farkların kavramsal düzeyde açıklanması ve bu iki kavramın ontolojik düzlemde ne ifade ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Şüphecilik, en erken dönemlerinden itibaren yalnızca metodolojik bir araç değil, aynı zamanda bir bilgi kuramı eleştirisi olarak şekillenmiştir. Protogoras'ın 'insan her şeyin ölçüsüdür' önermesi ile başlayan bilgi elde etmedeki görecelik, Gorgias'ın 'hiçbir şey yoktur, olsa bile bilinemez' savıyla pekişmişvePyrrhon'un akademik şüpheciliği ile birlikte doruk noktasına ulaşmıştır. Bu düşünsel hat, bilginin olanaklılığına karşı, geliştirilmiş olan çok katmanlı bir sorgulamayı temsil etmektedir. Bu sorgulama, duyulara olan güvenin sorgulanması, aklın sınırlarının gösterilmesi, epistemik gerekçelendirmelerin döngüsellik ve sonsuz gerileme sorunları ile karşı karşıya kalması, nihayetinde öznenin kendi bilişsel sınırlarının farkına varması ile kendini göstermektedir.

Hartmann ve Nietzsche'nin sunmuş olduğu ontolojik çerçeveler, bilginin yalnızca zihinsel bir doğrulama sürecinden ibaret olmadığı, onun aynı zamanda varlığa dair iddialar taşıyan bir yönelme olduğunu göstermektedir. Ancak bu yönelme ister akılsal isterse de deneyimsel biçimlerde temellendirilsin nihai olarak bir mutlaklık iddiasına ulaşılamamaktadır. Çünkü bilginin, özne ve nesne arasındaki mesafenin aşılması ile mümkün olabileceği düşüncesi özellikle şüpheci gelenekte olduğu gibi hem mantıksal hem de fenomenolojik gerekçeler ile bir sonuca vardırılamamaktadır.

Bu çerçevede, bilginin mümkün olduğu yönündeki her sav, ya ampirik olarak ispat yükümlülüğüne girerek gözleme, dolayısıyla duyusal temsile dayanır ki bu temsillerdehata ve yanılsama mümkündür ya da akılsal olarak, mantıksal tümdengelim veya tümevarım yolu ile gerekçelendirilir. Bu durumda da öncüllerin doğruluğu yine varsayımsal kalmaktadır. Böylelikle diyebiliriz ki bilginin kendisi, onu gerekçelendirme çabası içerisinde sürekli ertelenen ve asla sabitlenemeyen bir yapıya bürünmektedir. Bu durum, şüpheciliğin yargıyı askıya alma ilkesinde karşılık bulmaktadır. Burada

yapılmak istenen şey, bilginin yokluğunu ya da varlığını ispatlama çabası değil, onun tam manası ile doğrulanamayacağını felsefi bir erdem ile tanımlama girişimidir.

Burada bahsetmiş olduğumuz geleneksel şüpheci yaklaşımlar, modern çağda kuantum fiziği ile yeni bir boyut kazanmıştır. Kuantum düzeyinde evrenin işleyişi klasik determinizm anlayışını kökten sarsmış ve bilgiye dair beklentileri yeniden tanımlamıştır. Belirsizlik ilkesine göre, bir parçacığın hem konumu hem de momentumu aynı anda tam olarak bilinememektedir. Gözlemci etkisi, ölçüm yapıldığı sırada sistemin durumunu etkilediğini ortaya koymaktadır. Bu durum, gözlemden bağımsız bir gerçekliğin olup olamayacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Kuantum dolanıklılık, birbirinden ışık yılları uzaklığındaki parçacıkların, birbirlerinin durumları ile anlık olarak ilişkili olabildiklerini göstermiştir. Ortaya çıkan bu yeni olgular nedensellik, zaman, mekan ve bilgi gibi kavramların yeniden tanımlanması gerekliliğini bizlere göstermiştir.

Kuantum fiziği ile ortaya çıkan bu paradigma değişimi, sadece fizik alanındaki sınırları değil, aynı zamanda epistemolojinin temel dayanaklarını da sarsıntıya uğratmıştır. Heisenberg'in belirsizlik ilkesi, bir parçacığın konumu ve momentumunun aynı anda mutlak bir doğruluk ile bilinemeyeceğini öne sürerken, bilginin nesneye dışarıdan tarafsız bir şekilde ulaşabileceğine dair olan varsayımı geçersiz kılmaktadır. Bu sadece teknik bir ölçü sorunundan ziyade bilgiye dair kuramsal bir sınırlılığı ifade etmektedir. Gözlemci yalnızca ölçen değil, ölçüm nesnesinin koşullarını da belirleyen bir fail haline gelir. Dolayısıyla bilginin nesnelliği değil, gözlemcinin konumuna göre değişen bir göreceliliği söz konusu olur. Bu yönüyle kuantum fiziği, klasik realizmin 'gözlemden bağımsız gerçeklik' varsayımını yıkarak bir anlamda felsefi şüpheciliğin temel savını bilimsel düzlemde destekler. Bu durum, öznenin bilginin kurucu bir parçası olduğunu; bilginin pasif olarak 'bulunan' değil, aktif olarak 'inşa edilen' bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Kuantum dolanıklılık örneğinde olduğu gibi, iki parçacığın birbirinden uzakta da olsa eşzamanlı olarak etkileşim içinde olması nedensellik ve yerellik gibi kavramların anlamlarını alt üst etmektedir. Dolayısıyla artık 'gerçeklik' dediğimiz şeyin kendisi bile nötr bir alan olmaktan çıkarak gözlemcinin zamansal ve mekansal ayrımını aşmış olduğu bir alanda gerçekliğin yapısına dahil olur.

Buradan hareketle diyebiliriz ki kuantum fiziği ile ortaya çıkan yeni paradigma

Pyrrhon ve Karneades'in öne sürmüş olduğu 'mutlak bilginin olanaksızlığı' savını güncelleyerek desteklemektedir. Modern bilimin ulaşmış olduğu bu noktada bilgi, ne tam anlamıyla nesnel bir yansıma ne de tamamen öznel bir kurgu olarak görülebilir. Burada bilgi, daha çok dinamik, ilişkisel ve olasılıklı bir oluşumdur. Böylelikle kuantum fiziği ile ortaya çıkan bu yeni paradigma ile klasik bilgi tanımlarının örneğin 'bilgi gerekçelendirilmiş doğru inançtır' gibi tanımlamaları aşarak bilgiyi, belirsizliğin içinde şekillenen 'olasılıklar uzayı' olarak yorumlamamıza olanak sağlamaktadır.

Kuantum fiziğinin sunmuş olduğu bu belirsizlik, yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda epistemolojik bir belirsizliktir. Kuantum düzeyde nesnellik, gözlemciden bağımsız bir hakikat olarak değil, gözlemcinin katılımı ile oluşan bir olasılıklar matrisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, şüpheci felsefenin 'gerçekliğin doğrudan kavranamazlığı' savına bilimsel bir destek sunmaktadır. Böylelikle epistemolojik anlamda bilginin yalnızca nesnel veriler ile değil, öznenin bakış açısı, pozisyonu ve onun gözlem yöntemi ile belirlendiği anlamına gelmektedir. Bunun sonucunda bilginin, aslında hakikatin açığa çıkması olarak değil, onun belirli bir anlamda inşa edildiğini görmüş oluruz.

Tüm bu gerekçeler, bilgiye erişimin mutlak, değişmez ve kesin bir şekilde mümkün olmadığını aksine bilgiye dair iddiaların her zaman koşullu, göreli ve olasılıklı olduğunu göstermektedir. Bu noktada şüphecilik, yalnızca epistemolojik anlamda bir duruş değil, aynı zamanda hem etik hem de ontolojik anlamda bir sorumluluk biçimi olarak görülmelidir. Şüphe, insan aklının sınırlarını tanıma erdemidir ve bu erdem bilginin olanaksızlığı karşısında gösterilen entelektüel bir tutumdur.

Etik açıdan değerlendirildiğinde şüphecilik, bireyin dogmatizme karşı direnç geliştirmesini sağlamaktadır. Epistemik anlamda alçakgönüllülük, bilgiye karşı mutlak sahiplik iddiasında bulunmamak ve başkasının bilgisini veya deneyimini değersizleştirmemek şüpheciliğin etik çerçevesini oluşturmaktadır. Bilginin sorgulanabilir olduğunu kabul etmek sadece entelektüel tarafı olan değil etik bir tarafı da olan bir tutumdur. Bu tutum,hızlı bilgi akışının hayatımızın vazgeçilmez bir unsuru haline geldiği, dijital yanılsamalar ve ideolojik kutuplaşmaların giderekarttığı günümüzde daha da önemli bir hale gelmiştir.

Buradan hareketle diyebiliriz ki şüphecilik ile etik arasındaki en önemli bağlantıyı

akademik şüpheciler kurmuşlardır. Onlar sayesinde şüphecilik, sadece felsefi bir yöntem olarak değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal düzeyde sorumluluk sahibi bir tutum halini almıştır. Bilgiyi mutlaklaştırmadan savunmak, inançları sorgulanabilir kılmak ve hakikatin öznelliğine açık kalmak epistemolojik olduğu kadar etik bir seçimdir. Bu açıdan şüphecilik, bilginin görünmeyen sınırlarında kaybolup gitmek yerine aslında bireyin bu görünmeyen sınırlar karşısında alabileceği sorumlulukları hatırlatır.

Sonuç olarak bu çalışmada, bilginin sadece epistemolojik olarak problemli değil, ontolojik olarak da imkansız olabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda diyebiliriz ki şüphecilik, yalnızca felsefi bir yöntem değil, insanın evrendeki konumuna dair derin bir sorgulamanın sonucudur. Kuantum fiziği ile ortaya çıkan epistemik belirsizlik kadim şüpheci sezgilerin karşılığını bulmuş bir nokta olarak kendisini göstermiştir. Bilgi, nihai anlamda ne sadece epistemolojik ve ontolojik ne de bilimsel bir meseledir. O, tam olarak bir sınır meselesidir ve bu sınır insanın kavrayış gücünün kendisidir. Her ne kadar "bilgiye dair mutlak ve kesin bir şey söyleyemeyiz" gibi cümlelerbir genelleme içerse de bunu söylerken dogmatik bir amaç ile değil dilsel bazı zorlukları ve sınırları aşamadığımızı belirtmekteyiz. Elbette bir gün dilin dünyamızı çevrelediği bu sınırları aştığımızda belki de birbirimizi anlamak için dilsel bir iletişime ihtiyaç kalmadığında söylemek istediklerimizi daha açık ve net bir şekilde anlatabiliriz.

KAYNAKÇA

Adıvar, A. Q. (1944). *"Knowledge andBelief " The Encyclopedia of Philosophy*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Arslan, A. (1989). *Felsefeye Giriş*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.

Arslan, A. (2023). *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. İstanbul: Alfa.

Baç, M. (2007). *Epistemoloji*. Felsefe Ansiklopedisi, 567 - 581.

Başdemir, H. (2011). *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*. Ankara: HititKitap Yayınevi.

Başdemir, H. Y. (2010). *Epistemoloji Temel Metinler*. Ankara: Hitit kitap yayınevi.

Becermen, A. T. (2018). *Felsefe Tarihi 2*. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Berkeley, G., (1996). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Capelle, W. (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Cevizci, A. (1990). *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Gündoğan yayınları.

Cevizci, A. (2000). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, A. (2000). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi.

Copleston, F. (1989). *Bilginin Kaynağı ve İdeler Sorunu*. İstanbul: İdea.

Cottingham, J. (1995). *Akılcılık*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Çakmak, C. H. Ç. (2005). *Fragmanlar*. İstanbul: Kbalcı Yayınevi.

Çevik, C.C. (2009). *Epikürosçu Felsefede Özgürlük ve Mutluluk Anlayışı Üzerine*. Kutadgubilig, 47 - 62.

Çüçen, A. (2012). *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Denkel, A. (1996). *Anlam ve Nedensellik*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Dürüşken, Ç. (1991). *Stoa Mantığı*. Felsefe Arkivi, 287 - 308.

Epiktetos, B. (1994). *Düşünceler ve Sohbetler*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Gettier, E.L. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 2.

Gökberk, M. (2017). *Platon Diyaloglar*. İstanbul: Remzi kitabevi.

Guthrie, W.K.C. (2017). *Yunan Felsefesi Tarihi 3*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Hacıkadiroğlu, J. ç. (2013). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Kabalcı yayıncılık.

Hacıkadiroğlu, V. (1981). *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Hartmann, N. (1965). *GrundzügeEinarMetaphysik der Erkenntnis*. Berlin: Walter de Gruyter.

Hartmann, N. (1998). *Ontolojinin Işığında Bilgi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Hetherington, S. (2020). *Epistemoloji*. Ankara: Fol.

Hume, D. (1975). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Kanthack, K. (1963). *NicolaiHartmannunddas Ender Ontologie*. Berlin: De Gruyter.

Kranz, W.. (2014). *Antik Felsefe*. İstanbul: Sosyal Yayınları.

Laertios, D. (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Lehrer, K. (1990). *Theory of Knowledge*. Boulder, Colorado: Westviewpress.

Lucretius, ç. T. (1974). *Evrenin Yapısı*. İstanbul: Hürriyet Yayınları.

Mansel, A. M. (1963). *Ege ve Yunan Tarihi 2*. Ankara : TTK.

Nietzsche, A. (1993). *Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine*. Felsefe Tartışmaları 14. kitap, 139 - 148.

Nietzsche, N. (2010). *Güç istenci*. İstanbul: Say yayınları.

Özbayoğlu, E. (1988). *Lucretus'taClinamen Kavramı*. İstanbul: Klasik Yayınlar.

Ryle, G. (1949). *TheConcept of Mind*. London: Penguinclassic.

Schriften, K. (1966). *NeueundalteOntologie*. Berlin: De Gruyter.

Sextus E mpiricus, ç. C. (2019). *Pyrrhonculuğun Esasları*. İstanbul: İş BnkasıYyınları.

Tepe, H. (1995). *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. Ankara: Ark Yayınları.

Thilly, F. (2002). *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*. Ankara: İzdüşüm Yayınları.

Tiryakioğlu, S. P. (1979). *Dünyamızı Kuranlar*. İstanbul: Varlık Yayınları.

Zeller, E. (2017). *Grek Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

Zohar, D. (2019). *Kuantum Benlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Murat HASKÖY		
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce - Fransızca		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2002	2006	Demirtaşpaşa Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi
Lisans	2018	2022	Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	2022	2025	Uludağ Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	-	-	-
2.	-	-	-
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih: **İmza:** **Adı-Soyadı:**	31/10/2025		