

ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE *A PRIORI* PROBLEMİ

**T.C.
Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Sistemantik Felsefe ve Mantık Programı**

DEMET ERKEN

Danışman: Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK

TEMMUZ 2020

DENİZLİ

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.


Demet ERKEN

ÖN SÖZ

Bu çalışmanın yapılmasının amacı epistemolojideki çağdaş bir tartışma konusunun daha yakından incelenerek, daha iyi çalışmalara yardımcı olması ve bu alanda şahsım adına daha ileri düzeyde araştırmalar için bir hazırlık görevi görmesidir. Konu hakkında dilimize çevrilmiş çok fazla kaynak olmaması zorlayıcı olmasına rağmen, konu üzerinde kendimi geliştirmem açısından oldukça yararlı ve keyif aldığım bir çalışma olmuştur. Bu süreç boyunca sunduğu tüm destek ve yönlendirmeler için danışmanım Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK'e, maddi, manevi desteğini göstererek her zaman yanımda olan aileme ve çalışmanın düzenlenmesinde sabırla yardımlarını esirgemeyen kuzenim Halil İbrahim ERKEN'e teşekkürlerimi sunarım.

Demet ERKEN

ÖZET

ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE *A PRIORİ* PROBLEMİ

ERKEN, Demet

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe Ana Bilim Dalı

Sistemik Felsefe ve Mantık Programı

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet Öztürk

Temmuz 2020, VI+147 sayfa

Bilginin kaynağı konusu temelinde ortaya çıkan *a priori* problemi tartışmasında rasyonalistler ve emprisistler olmak üzere iki yaklaşım karşımıza çıkar. Geleneksel epistemolojide problem bilginin kaynağının ne olduğu temelinde işlenirken, günümüz epistemolojisinde gerekçelendirme kaynaklarının ne olduğu sorusu çerçevesinde tartışılır. Çağdaş rasyonalistler *a priori*'nin yanlışlanabilir olduğunu öne sürerek, bilişsel süreçlerle açıklamaya çalışır. Ancak *a priori*'nin doğası, bu açıklamalar temelinde emprisistler tarafından muğlak bulunarak eleştirilmiştir. Emprisistler bu eleştirileriyle birlikte, argümanlarında bilginin kaynağı olarak *a priori*'yi yadsıyarak, tüm bilginin kaynağının deneyim olduğunu öne sürerler.

Bu çalışmanın amacı, *a priori*'nin tamamen yok sayılmayacağını ve bilginin ilerleyebilmesi için de deneyimin *a priori* olarak işleyen bir sürece eşlik etmesi gerektiğini savunmaktır.

Anahtar Kelimeler: *A priori*, *A Posteriori*, *A priori* gerekçelendirme, Emprisizm, Rasyonalizm.

ABSTRACT

A PRIORI PROBLEM IN CONTEMPORARY EPISTEMOLOGY

ERKEN, Demet
Master Thesis
Philosophy Department
Systematic Philosophy and Logic Programme
Adviser of Thesis: Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet Öztürk

July, 2020, 147 Pages

In the discussion of *a priori* problem, that arises on the basis of the source of information, we encounter two approaches, rationalists and empiricists. While the problem traditional epistemology is processed on the basis of what the source of knowledge is, it is discussed in today's epistemology within the framework of the question of what justification sources are. Contemporary rationalists try to explain by cognitive processes, arguing that *a priori* is falsifiable. However, the nature of the *a priori* has been criticized by empiricists for being ambiguous on the basis of these explanations. With these criticisms, the empiricists ignore *a priori* and claim that the source of all knowledge is experience.

The aim of this study is to argue that *a priori* cannot be completely ignored and that experience must accompany a process that functions *a priori* in order for knowledge to progress.

Keywords: *A priori*, *A Posteriori*, *A priori* Justification, Empiricism, Rationalism.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER	iii
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

A PRIORI PROBLEMİNİN TARİHSEL ARKA PLANI

1.1. Kıta Avrupa Akılcılarında <i>A Priori</i> Problemi	4
1.1.1. Descartes	5
1.1.1.1. Bilginin Ölçütü ve Zihnin İşleyişi	5
1.1.1.2. Duyumların Yadsınması ve <i>Innate</i> İdeler	7
1.1.2. Leibniz.....	13
1.1.2.1. Akıl Doğruları ve Olgu Doğruları.....	13
1.1.2.2. Doğuştan Fikirler	17
1.1.3. Spinoza.....	19
1.1.3.1. Spinoza'nın Yöntemi	19
1.1.3.2. Spinoza'da Zorunlulukçuluk.....	20
1.1.3.3. Spinoza'da Bilgi.....	22
1.2. İngiliz Deneycileri ve Akıl.....	24
1.2.1. John Locke	25
1.2.1.1. Locke'un Doğuştan Fikirlerle Karşı Eleştirisi	25
1.2.1.2. İdeler ve İdelerin Kaynağı.....	28
1.2.1.3. Nitelikler Ayrımı: Kritik Realizm.....	32
1.2.2. George Berkeley.....	33
1.2.2.1. Algı, İdeler ve Nominalizm.....	33
1.2.2.2. Berkeley'de Nitelikler.....	35
1.2.3. David Hume	37
1.2.3.1. İnsan Zihninin İki Tür Algısı: İzlenimler ve İdeler.....	37
1.2.3.2. İnsan Zihninin İki Soruşturma Alanı: İde İlişkileri ve Olgu Durumları	40
1.2.3.3. Neden- Etki İlişkisi ve Zorunlu Bağlantı İdesi	42
1.3. Kant'ta <i>Sentetik A priori</i>	45
1.3.1. <i>A Priori/ A posteriori</i> Ayrımı.....	47
1.3.2. Analitik/ Sentetik Yargılar	49
1.3.3. <i>Sentetik A Priori</i>	51

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE RASYONALİZM

2.1. Laurance Bonjour ve Rasyonalizm.....	58
2.1.1. <i>A Priori</i> Görüler	60
2.1.2. <i>A Priori</i> Nedenlerin Varlığına Dair Argümanlar	63
2.1.3. Bonjour'un İlimli ve Radikal Deneyciliğe Karşı Eleştirisi	68
2.2. George Bealer'ın Rasyonalizmi	73
2.2.1. <i>A priori</i> Görüler ve Rasyonalizmin Savunması	74
2.2.2. Natüralist Epistemolojiye Eleştiri	78
2.3. Albert Casullo, <i>A Priori</i> Yargılar ve Rasyonalizm	81
2.3.1. <i>A Priori</i> ' nin Analizi	82
2.3.2. <i>A Priori</i> yi Savunan ve Destekleyen Argümanlar.....	88
2.3.2.1. Koşula Dayalı Kavramsal Argümanlar	88
2.3.2.2. Zorunluluk Kriterine Dayalı Argümanlar	90
2.3.2.3. Yanlışlanamazlık Kriterine Dayanan Argümanlar.....	93
2.3.2.4. Emprisistlere Karşı Eksiklik-Kusurluluk Argümanı.....	95
2.3.3. <i>A Priori</i> nin Varlığına Karşı Sunulan Argümanlar	99
2.3.3.1. Analize Dayanan Kavramsal Argümanlar	99
2.3.3.2. <i>A Priori</i> ye Karşı Empirik Argümanlar.....	102
2.3.4. <i>A Priori</i> Problemine Yeni Bir Strateji.....	104

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EMPRİSİZM VE NATURALİST YAKLAŞIMLAR

3.1. Quine'nın Doğallaştırılmış Epistemolojisi.....	113
3.1.1. Deneyimciliğin İki Dogması	117
3.1.1.1. Analitiklik Dogması	117
3.1.1.2. İndirgemecilik Dogması.....	119
3.1.2. İnanç Ağı Metaforu	121
3.2. Michael Devitt ve <i>A Priori</i> 'nin Reddi.....	125
3.2.1. Doğalcı Alternatif Öncül Argümanı.....	125
3.2.2. <i>A Priori</i> Gerekçelendirmenin Muğlaklığı	130
3.3. Kripke, <i>A Priori</i> ve Zorunlu <i>A Posteriori</i>	132
3.3.1. Zorunlu <i>A Posteriori</i>	133
SONUÇ	137
KAYNAKÇA	142
ÖZGEÇMİŞ	147

SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ

VB ve benzeri

BKZ bakınız

GİRİŞ

Çağdaş epistemolojide, bilginin ve epistemik gerekçelendirmenin özellikle kaynağı ile ilgili problemler çerçevesinde rasyonalistler ve emprisistler arasında uzlaşmazlıklar karşımıza çıkar. Dolayısıyla, bilginin kaynağı sorunu temelinde şekillenen bu tartışmalar, temelde *a priori* problemi üzerinedir. *A priori* problemiyle ilgili en önemli uzlaşmamazlık, Kıta Avrupa Akılcıları ve İngiliz Emprisistleri arasındadır. Emprisistler gerçeklikle ilgili doğruların bilgisinin *a posteriori* olduğunu savunurken, rasyonalistler ise bilginin kaynağı konusunda *a priori* kavrayışı yani salt akli ön plana çıkarırlar. Kabaca, rasyonalistlere göre bilginin kaynağı dedüksiyon ve akla dayalı sezgidir. Saf akli merkeze koyan rasyonalist anlayış, iki temel sav ortaya koyar. Bunlardan ilki, gerçeklik hakkında ki bilginin bir şekilde deneyimden bağımsız olarak edinilmiş *innate* fikirleri gerektirdiğidir. Buna göre, *innate* fikirlerin kendisi dahil, genel olarak bilme yolumuz *a prioridir*. Diğeri ise, bütün zorunlu doğruların *a priori* ve nedensellik ilkesi gibi çıkarıma dayanmayan, gerekçesi kendiliğinden açık olan *sentetik a priori* bilginin mümkün olduğu iddiasıdır. Demek ki, rasyonalizm birbirleriyle ilişkili şu üç ayrı öğretinin savunulmasından ibarettir. *A priorizm*, *innatizm* ve *zorunlulukçuluk*. *Innatizme* göre, zihin doğuştan belirli temel kavramlarla ve bazı temel doğrulukların bilgisiyile donatılmıştır. *A priorizme* göre ise bilgiye duyum ve deneyimden bağımsız bir şekilde ulaşılır. Başka bir deyişle, *a priori* bilgi deneyimden bağımsız olarak ulaşılan bilgidir. Diğeri öğretisi olan zorunlulukçuluk ise, sadece analitik yargılarla ilgili olarak değil, kimi zaman sentetik olarak ifade edilen olay ya da olgu durumlarına dayanan şeylerde de zorunlu doğrulara ulaşılabileceğini öne sürer.

Rasyonalizmin temelini oluşturan bu üç öğretinin zemini Platon'a dayanır. Platon'a göre gerçekliğin bilgisine, duyulardan bağımsız olarak saf aklın kullanımıyla ulaşılır. Platon, *Menon* diyalogunda, ortaya çıkan bir sorunu çözerken *innatizm* öğretisini gündeme getirir. Yine Devlet 510 ve 532'de, salt aklın sadece kavramsal ya da analitik doğruların bilgisine değil, aynı zamanda mutlak gerçekliğin bilgisine de kaynaklık ettiğini, Devlet 485'de de bilginin nesnesinin olumsuzluk değil, zorunlu doğrular olduğu düşüncesini öne sürer. Rasyonalist bir düşünür olarak Platon, gerçek bilginin duyulur dünyadan ayrılarak, kavranılabilen dünyaya geçmek olduğunu savunmuş ve duyusal dünya ile zihinsel dünya arasında bir ayırım olduğuna dikkat çekmiştir. Bunu idealar öğretisinden de büyük ölçüde beslenen anımsama teorisiyle

açıklar. Ona göre, öğrenilenler bir tür anımsamadır, ruhun önceki dünyaya gelişlerinden kalan sanıların toplanmasıdır. Yani zihin, doğuştan ruhun sahip olduğu fikirlere sahiptir. Örneğin güzellik ideası, duyulur dünyada tek tek nesnelere olan bir şey değil, bu nesnelere ki güzelliğin karşısında yer alan soyut, değişmeyen zihinsel olarak yakalanılabilen bir şeydir. Platon'un rasyonalist görüşleri, Kıta Avrupa rasyonalistlerinin *a priori*ye dair argümanlarının oluşmasında büyük bir öneme sahiptir.

Klasik epistemoloji akımları arasında *a priori* ile ilgili uzlaşmazlık bütün bilginin kaynağının ne olması gerektiği sorusu temelinde işlenirken, günümüz epistemolojisinde ise hangi inançlarımızın hangi kaynaklar temelinde gerekçelendirildiği sorusu olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bilginin kaynağının *a priori* olduğuna dair tartışma da gerekçelendirme kaynaklarının *a priori* karakterli olup olmadığı meselesine dönüşür. *A priori* ile ilgili anlaşmazlıklar incelendiğinde görülecektir ki anlaşmazlıkların çoğu, *a priori görüşü* olarak nitelendirilen, öznenin bilişsel süreçleri üzerinde yoğunlaşır. Ancak rasyonalistler, öznenin bilişsel süreçleri olarak açıkladıkları *a priori görüşü*ye dair argümanlarını geliştirmeye çalışsalar da, iddialarını destekleyecek yeterli bir açıklama sunamamışlardır. Bu nedenle rasyonalist argümanlar, empiristlerin *a priori*yi anlaşılabilir ya da gizemli bulmaları yönünde ki eleştirilere açık hale gelmiştir.

İkinci bölümde yer vereceğimiz çağdaş rasyonalist argümanların, klasik rasyonalistlerle uzlaştığı en önemli nokta, mantık ve matematik alanlarına ait bilgilerin kazanılmasında *a priori görüşlerin* rolünü kabul etmeleridir. Çağdaş rasyonalizmin, klasik rasyonalizmden ayrıldığı en önemli fark ise *a priori* olarak ulaşılan bilginin klasik savunucularının iddia ettiği gibi yanılmaz karakterde olmadığıdır. *A priori görüşlerin* yanılabilir olduğu iddiası, rasyonalistlerin epistemolojik görüşlerine ılımlı karakterini veren başlıca unsurdur. Aralarında bazı farklılıklar olmasına rağmen, geleneksel olarak *a priori gerekçe kavramı* incelendiğinde, biri dar diğeri geniş kapsamlı olmak üzere iki türde tanımlanır. Bir inanca dair *a priori gerekçelendirme* hakkında geniş kapsamlı bir tanım, negatif bir tanımdır. Negatif bir tanıma göre, söz konusu inancın gerekçesinin rasyonalitesi, deneyden çıkmadığı gibi öncülleri deneye dayanan herhangi bir çıkarımdan da kaynaklanmaz. Ancak *a priorinin* bu tanımı, rasyonalistlere göre kavramın doğasını yansıtmaz. Böyle bir tanım, *a priori kavramının* ne olduğunu değil ne olmadığını öne sürdüğü için rasyonalistler, kavramın pozitif bir karakterizasyonunu sunar. Öne sürülen pozitif bir *a priori tanımı* ise

gerekelendirilmenin kaynağının hangi kaynaktan gelmediğiyle birlikte, hangi kaynaktan geldiğini de öne sürer.

Son olarak üçüncü bölümde, ılımlı rasyonalistlerin karşısında yer alan natüralizm ve emprisizmin savunucularının argümanları incelenerek, rasyonalizme yönelttikleri eleştiriler ele alınacaktır. Quine'nın öncülüğünü yaptığı natüralist yaklaşım, holistik bir emprisizm öğretisiyle rasyonalizmi saf dışı bırakmayı hedefler. Bu yaklaşıma göre ne *a priori* gerekçe ne de *a priori* bilgi mümkündür. Bu iddialarıyla birlikte natüralist emprisizm, rasyonalizmin en önemli dayanak noktası olan mantık ve matematiğin bilgilerinin de empirik olarak bilineceğini öne sürerek, rasyonalistlerin motivasyonunu kırmayı hedefler. Ancak natüralizmde bazı noktalarda rasyonalistler tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Natüralist emprisizmle birlikte yer vereceğimiz bir diğer düşünürde rasyonalizmin karşısında yer alan ve bazı zorunlu doğruları bilme yolumuzun *a posteriori* olduğunu öne süren Kripke'dir. Kripke'nin amacı, dünya hakkında bilgi sağlayan zorunlu doğruların olmadığı iddiasını yıkmaktır. Ancak bir önermenin modalitesinin bilgisine dair gerekçenin *a posteriori* olduğunu iddia etmek, bazı eleştirileri de beraberinde getirmiştir.

Bu çalışmada, *a priori* problemiyle ilgili ortaya koyulan emprisist ve rasyonalist argümanlar incelenecektir. Bu inceleme sonucunda, rasyonalist argümanların her ne kadar bazı açılardan kusurlu olsa da, emprisistlerin iddia ettiği gibi *a priori*yi tamamen saf dışı bırakmayı gerektirmediği ancak *a priori*nin de tek başına bilgiye dair sınırlı bir alana kaynaklık edebileceği savunulmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

A PRIORİ PROBLEMİNİN TARİHSEL ARKA PLANI

1.1. Kıta Avrupa Akılcılarında *A Priori* Problemi

Yeniçağda bilim hareketlerinin canlanmasıyla birlikte, insan aklı ön plana çıkmıştır. Bu durumun kendisini felsefede de göstermesi, rasyonalizmin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Yeniçağda rasyonalist çizgide yer alan düşünürler, Descartes, Leibniz ve Spinoza'dır. Bu akılcı düşünürlerin amacı, kesin bilginin nasıl mümkün olduğunu ortaya koymaktır. Rasyonalistler kesin bilgi arayışında, *a priori* olarak, yani deneyimden bağımsız bir şekilde ulaşılan, matematik ve geometri alanında ki önermelerin kesinliğinden etkilenmişler ve bu alanların kullandığı yöntemleri kendi yöntemlerine yansıtarak, anlıkta *innate* olarak bulunan temel önermelerden hareketle dünya hakkında diğer gerçekliklerin de *deduktiv* bir tarzda elde edilebileceğini iddia etmişlerdir. *A priori* problemine dair rasyonalizm ve empirisizm çekişmesi de dünya hakkında ki doğrulukları bilme yolunun, *a priori* olup olmadığı sorusu temelinde ortaya çıkar.

Nitekim Descartes, *İkinci Meditasyon*'da balmumu örneği üzerinden duyuları yadsır ve zihnin duyumlardan uzak tutulması gerektiğini öne sürer. Ona göre, duyular hiçbir zaman dış dünyanın bilgisine, örneğin cisimlerin özünün yer kaplama olduğu düşüncesine ulaştırılmaz. Ancak sezgisel bir kavrayışla, açık ve seçik bir şekilde *innate* idelere ulaşılır. Descartes'a göre bu idelere ilişkin farkındalığımızın *a priori* olmasının yanında, dünya hakkında ki diğer doğrular da dedüktif bir şekilde tanıtlanabilir. Descartes gibi Spinoza için de duyularla ulaşılan bir kavrayış, belirsizlik içeren düşük düzeyde bir farkındalık derecesine karşılık geldiği için, gerçekliğe ulaşmada hiç de yeterli değildir. Benzer şekilde, Leibniz de dünya hakkında ki zorunlu doğruların bilgisinin *a priori* olduğunu iddia eder. Ona göre, deney sadece olanı verebilir ancak zorunlu olanı bilmemize hiçbir şekilde kaynaklık edemez. Kant'ı açık bir şekilde etkileyen Leibniz, bu fikirleri doğrultusunda olgusal önemelerin de zorunluluk taşıdığını savunur.

Dolayısıyla *a priorinin* klasik savunucuları olan rasyonalistler, *a priori* bir kavrayışı, yani salt aklın önemine vurgu yaparlar. Onlar için doğuştan zihinde bulunan

ve sezgisel bir kavrayışla açığa çıkan temel önermeler, bilgiye ulaşma sürecinde dayanak noktasıdır. Sezgisel bir kavrayışla ulaşılan bu doğruluklardan hareketle tündengelim yoluyla başka hakikatlere ulaşılabilir. Yetkin ve tam bilgiye sezgisel bir kavrayışla ulaşılabileceğini öne süren bu düşünürlere göre, saf akıl bilginin kaynağıdır. Bu bölümde rasyonalistlerin bilginin kaynağı bağlamında *a priori* problemini nasıl temellendirdiklerine yer verilerek, problemin tarihsel arka planı işlenecektir.

1.1.1. Descartes

1.1.1.1. Bilginin Ölçütü ve Zihnin İşleyişi

Yeniçağda kesin bilgi problemini ele alan ilk rasyonalist düşünür olarak Descartes, kesin bilgiye duyularla ulaşılamayacağını öne sürmüş ve böyle bir bilginin nasıl mümkün olabileceğini araştırmıştır. Onun amacı, yaşadığı dönemde evrensel bir doğruluk olamayacağını savunan kuşkucu yaklaşımları yıkarak, evrensel ve kesin bir bilgi sistemine ulaşmaktır. Descartes ilk olarak, bilgiye ulaştıracak ve dolayısıyla kuşkuya yer vermeyen bir yöntem oluşturmayı hedefler. Ona göre tüm bilgi, açık ve seçik bir kavrayışla ulaşılan, zihinde *innate* olarak bulunan bazı doğruluklarla başlar. Zihinde doğuştan zorunlu olarak bulunan bu doğruluklardan hareketle de, bilginin kapsamı genişletilerek başka hakikatlere ulaşılır. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde açık ve seçik kavrayışı şöyle tanımlar:

Açık algı derken dikkatli bir zihne görünen ve belli olan algıyı demek istiyorum. Örneğin nesnenin gözlerimize görüneceği, onlar üzerine büyük bir kuvvetle etkide bulunacağı ve böylece onları kendilerine bakacağı duruma sokacağı zaman, nesneyi açıkça görürüz; seçik bir kavrayış sonucu ulaşılan bilgiden de keskin ve başka bilgilerden ayrı olan bilgiyi demek istiyorum. (Descartes, 2017: 93-94)

Descartes'ın bu tanımından da anlaşılacağı gibi; açıklık doğrudan bir kavrayışı gerektirir. Fakat açıklık, tek başına varlığın gerçek doğasına dair bilgi vermez. Bu nedenle, açık olan bir kavrayış aynı zamanda seçik bir kavrayışa da sahip olmalıdır. Seçiklik ise kavramın diğer kavramlardan nasıl ayrıldığını bilerek, diğer kavramlar içerisindeki sınırının çizilmesidir. Seçik olarak ulaşılan bilgi hem açık olmalıdır hem de diğer tüm algılardan keskin bir şekilde ayırt edilebilmelidir. Dolayısıyla zihne, doğrudan olarak verilen şeyler açıktır; açık bir kavramın çözümlenmesiyle elde edilen, tüm kurucu öğelerinin açık duruma geldiği bir kavramın bilgisinde seçik kavrayışla ulaşılan bilgidir. Başka bir deyişle, karşılaştığımda kendisini tanımakta güçlük

çekmediğim bir kavram açıktır, içinde açık olmayan hiçbir şey barındırmayan bir kavram ise seçiktir. Böylece seçiklik, açıklığı içerir. Ancak açık bir kavram henüz seçiklik derecesine gelmediği için, bilginin ölçütü olarak tek başına yeterli değildir. (Çelik, 2015: 23).

Açık ve seçik bir kavrayışla ulaşılan bilgi, hiçbir kuşkuya yer vermeyen, zihne doğrudan gelen bir bilgidir. Descartes'a göre, tüm *innate* idelere dair farkındalığımız açık ve seçiktir. Bu alanlara ait önermeler, deneyimin kuşkuya sebebiyet verdiği hiçbir şeyi varsaymaya ihtiyaç duymazlar. Her ikisi de aklın birbirinden çıkarttığı sonuçlar zinciri ile iş görürler (Descartes, 2016: 32). Ancak matematik, bu süreçte kullanılacak yöntemin kendisi değildir. Matematik, Descartes'ın yönteminde uygulamak istediği yöntemsel bütünlüğü içerir. Onu etkileyen şeyde bu yöntemsel bütünlüktür. Matematikteki bu bütünlük, doğruluğun ölçütü olan açık ve seçik bir kavrayışla birlikte *usa vurma* yoludur. Bu yol, zihnin içerisinde yer alan evrensel doğrunun keşfedilmesini sağlar (Çelik, 2015: 24).

Bu süreçte zihnin, iki temel işlemi söz konusudur. Bunlar sezgi (*intuition*) ve tümdengelimdir. Bu iki anlaksal işlem yoluyla hiçbir kuşkuya düşmeden, şeylerin bilgisine ulaşmak mümkündür. Descartes'a göre sezgi, duyuların değişken tanıklığı ya da düzensiz bir doğaya sahip olan hayal gücünün aldaticı yargısı değil, dikkatli bir zihnin anladığı şeye dair hiç kuşku bırakmayacak kadar belirgin ve net bir kavrayıştır. Sezgi sağlıklı ve dikkatli bir zihnin açık algısıdır, yalnızca aklın ışığından doğmuştur (Descartes, 2016: 35). Dolayısıyla saf ve arı bir etkinlik olarak sezgi, direkt olarak gerçekleşen, zihindeki *innate* olarak bulunan doğrulara yönelen, doğrudan bir kavrayıştır. Aynı zamanda sezgi, duyuların kararsız inançları ya da imgelemin başına buyruk bileşiminden doğan bir yargı değil, duru ve dikkatli bir anlıkta kolayca ve seçik olarak doğan ve böylece bizi anlığımızın nesnesi konusunda kuşkudan tümüyle kurtaran bir kavrayış olarak tanımlanır (Copleston, 2010: 83). Hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde sezgisel olarak apaçık kavranılan bilgi, daha basite indirgenemeyen en basit bilgidir. Örneğin *ben* farkındalığı, bu türden bir kavrayışa dayanır. Fakat anlık sadece sezgisel bir kavrayışla elde edilen basit ya da çıkarımsal olmayan bilgilerde kalmaz. Anlık, tümdengelim yoluyla, sezginin verdiği açık ve seçik farkındalıklardan yine kesinlik taşıyan başka bilgilere ulaşır.

Şöyle ki, *dedüktif* bir uslamlamada, bir sonraki adıma geçmeden önce doğruluklar arasındaki ilişki sezgi ile görülür. Örneğin; eşit sayıların toplamlarının eşit olduğu hakikatinden, tümdengelimsel bir hakikat olan “Bir üçgenin iç açıları toplamı iki dik açığa eşittir” hakikati elde edilir (Nutku, 2016: 20). Dolayısıyla da böyle bir bilginin kaynağı doğuştan (*innate*) olduğu için, hem sezgisel hem de tümdengelimsel olarak elde edilen bilgiler *a priori*dir. Bu doğuştan fikirlere, hiçbir deneyim ya da duyum kaynaklık etmediği için de kendi başlarına zorunlu doğrulardır.

1.1.1.2. Duyumların Yadsınması ve *Innate* İdeler

Descartes için kesin ya da apaçık bir bilgiye ulaştıracak yöntemin ilk adımı, kuşku duyulabilecek her şeyden kuşku duymak ve geçici olarak kuşku duyulabilecek tüm yargıları yanlış olarak kabul etmektir. *Meditasyonlar*'ın ilk cümlesinde yöntemsel kuşku şöyle ifade edilmektedir:

Bir süre önce hayatımın ilk yıllarımdan beri pek çok yanlış görüşü doğru kabul ettiğimi ve böylesine güvenilmez temeller üzerine o gün bugündür inşa ettiklerimin de ancak son derece kuşkulu ve kesinlikten yoksun olabildiğini fark ettim. Öyle ki eğer bilim dallarında sağlam ve kalıcı bir şey oluşturmak istiyorsam, hayatımda bir kez olsun o güne kadar doğru olduklarına inandığım tüm görüşleri geçersiz sayma işine ciddiyetle girişmem ve her şeye temelden yeniden başlamam gerekiyordu (Descartes, 2018: 47).

Tüm gerçekliği üzerine temellendirebileceği, kesin ve güvenilir dayanak noktası bulabilmek için, yargılarını en baştan gözden geçirmesi gerektiğini düşünen Descartes, üç dalga halinde ortaya çıkan yöntemsel kuşkusunda ilk olarak, duyuların tanıklığına başvurmayı reddeder. (Descartes, 2018: 48). Descartes'a göre, duyularla elde edilen bilgilerin güvenilir olmaması, algıların açık bir kavrayışa sahip olmasına rağmen, seçik kavrayışa sahip olmamasından kaynaklanır. Duyular, nesnelere hiçbir zaman gerçek doğalarına ilişkin bilgi vermediği için, zihin kesin bilgiye ulaşma sürecinde ilk olarak kendisini duyulardan kurtarmalıdır. Bu iddiasıyla, düşünce ve algı arasındaki bağı koparan Descartes, *II. Meditasyon*'da fiziksel dünya hakkındaki bilgiyi tartışır ve duyuları balmumu örneği üzerinden yadsır.

Örneğin, kovandan yeni çıkartılmış şu balmumu parçasını inceleyelim; bakın, içerdiği balın yumuşaklığını hala yitirmemiş, hala çiçeklerin kokusundan izler taşıyor, peteğin rengi, biçimi, büyüklüğü hala belirgin, katı ve soğuk; ona dokunabiliyorum, üzerine vurursam bir ses çıkıyor... Ama bunları anlatırken, balmumunu ateşe yaklaşıyorum; üzerinde ki koku uçuyor, rengi değişiyor, biçimi kaybolmaya başlıyor, büyüklüğü sanki artıyor ve sıvılaşıyor, ısınıyor, dokunmak zorlaşıyor ve üzerine vurduğumuzda artık ses çıkmıyor. Bu değişikliklerin ardından o hala balmumu olarak kalmış mıdır? Tabii ki kalmıştır, bunu da kimse yadsıyamaz (Descartes, 2018: 64).

Descartes'a göre balmumunun duyularla algılanan özellikleri, onun değişebilen özellikleri olduğu için balmumunun gerçek doğasına ait değildir. Bu nedenle, duyular balmumunun özsel doğasına ait herhangi bir bilgi vermez. Balmumun tek özsel niteliği, onun yayılımlı ve yer kaplayan bir şey olmasıdır. Balmumu yalın olarak bir *res extensa* dır, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan yayılımlı bir şeydir, belirsiz sayıda geometrik şekle sahip olabilir. Bu yüzden de onun özsel niteliklerine hayal gücü ya da duyularla ulaşamaz. Cismin özünü sert, ağır, renkli olması değil; sadece uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı olması oluşturur (Descartes, 2017: 118). Onun bu özsel nitelikleri, açık ve seçik olarak algılanan geometrik özellikleridir. Dolayısıyla nesnenin özüne ait olan bu özelliklere sadece sezgiyle, yani açık ve seçik bir kavrayışla ulaşılır.

Descartes, duyularla elde edilen bu farkındalıkların şüpheli olduğunu ortaya koyduktan sonra, mevcut deneyimlere yönelerek, şüphesini ünlü rüya argümanı ile *İlk Meditasyon*'da şu şekilde ortaya koyar:

Örneğin burada ateşin yanında, üstümde bir sabahlık, ya da ellerimin arasında bir kâğıtla oturuyor olmam ya da bunun gibi şeyler. Bu bedenim bu ellerin bana ait olduğunu nasıl inkâr edebilirim? Bununla birlikte, burada, bir insan olduğumu, dolayısıyla uyuma alışkanlığıma sahip biri olarak düşlerimde delilerin uyanırken tahayyül ettiği aynı saçma şeyleri, hatta belki daha beterlerini görebileceğimi kabullenmek durumundayım. Kim bilir kaç gece kendimi bir ateşin yanında giyinik olarak görmüşümdür? Ama şu anda şu kâğıda bakan gözlerim hiç de uykulu değil, sallanan başım uyukladığım için öne düşmüyor ve elimi bilerek ve isteyerek uzatıyor, onu hissediyorum. Oysa uykuda başıma gelenler hiç de bu hissettiklerim kadar açık ve seçikmiş gibi görünmüyor (Descartes, 2018: 48-49).

Böyle bir deneyim, ilk başta çok açık bir yargı gibi görünsede burada düş görüyor olabilme ihtimali de vardır. Bu durumda tüm yargı yanlış olacaktır. Ancak Descartes'a göre, hayali olan ya da gerçek olan tüm bileşik şeyler, düşüncede basit ve evrensel olan şeylerin birleşiminden meydana gelir. Genel olarak cismi doğa ve onun uzamı, bununla birlikte uzamlı şeylerin biçimi, nicelikleri, büyüklükleri ve sayıları, yine bunların buldukları yer sürelerini ölçen zaman ve benzerleri bu türden şeylerdir (Descartes, 2018: 51). Bunlar açık ve seçik olarak kavranan, nesnenin özüne ait niteliklerdir. Bileşik şeyleri inceleyen fizik, tıp, astronomi gibi bilimler şüpheli oldukları için kesinlikten yoksundur. Fakat bunların yanında, kuşkudan uzak ve kesin bilgileri ele alan alanlarda vardır. Bu alanlar doğada bulunup bulunmadığına bakılmaksızın, basit ve genel şeyleri ele alan matematik ve geometri alanlarıdır (Descartes, 2018: 50). Örneğin; iki artı üç uykuda ya da uyanırken her zaman beş edecektir veya üçgenin her zaman üç kenarı olacaktır. Bu özellikler, açık ve seçik bir kavrayışa sahip olan ve hiçbir şekilde değişime uğramayan özsel niteliklerdir. Descartes bu özsel niteliklerin doğruluğunu

kanıtlamak ve tüm bilgi sistemini üzerine kuracağı dayanak noktası bulabilmek için yöntemsiz kuşkunun bir sonraki adımında, Tanrı'nın bizi aldatabileceğini iddia eder. Böyle bir durumda, açık ve seçik bir kavrayışa sahip, temel ve evrensel doğruluklar olan matematiksel yargılarda şüpheli duruma düşer. Şüphesini bu noktaya kadar götüren Descartes, kendi varoluşundan hareketle tüm bilgi sistemini üzerine kuracağı, doğruluğu şüphe içermeyen “*Düşünüyorum, öyleyse varım*” önermesine ulaşır. Descartes, sezgisel bir kavrayışla ulaşılan bu ilk önermenin doğruluğunu, *II. Meditasyon*'da şu sözlerle belirtir:

Kurnaz bir aldatıcı var. Eğer beni aldatıyorsa, öyleyse var olduğuma hiç kuşku yok; istediği kadar aldatsın beni, ben bir şey olduğumu düşündüğüm sürece bir şey olmamı asla sağlayamayacaktır. Öyle ki, her şeyi iyice düşünüp, özenle inceledikten sonra *Ben'im, Varım* önermesini her ileri sürüşüm ya da zihnimde tasavvur edişimde onun zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmak ve bunun değişmez olduğunu kabul etmek gerekir (Descartes, 2018: 58).

Açık ve seçik olarak elde edilen bu ilk ve kesin kavrayış *a priori* bir bilgidir. Bu noktada “*ben*” öznenin içinde bulunduğu bir bilinçlilik halidir. *Ben* düşündüğü sürece vardır ve var olmaya devam eder. Descartes, kesin bilgiyi nesneye yönelmede değil, öznenin kendisine yönelmesinde, düşünce de arar (Nutku, 2016: 21). Böylece bilgiye ulaşma sürecinde ilk olarak kendi varoluşunu kanıtlayarak, özne merkezli bir bilgi anlayışı ortaya koyar. *Benin* varlığı, kesinliği ve doğruluğu düşündüğü sürece geçerlidir. Dolayısıyla öznenin kendi varlığının dayandığı temel nokta, bilinçli olma sürecidir. Böylece her zihin, kendi varoluşunun *intuitiv* bilgisine sahiptir. Bu ilk bilgiye ulaşılma sürecinde, varoluş ve düşünmek arasında ki zorunlu bağlantının sezgisel olarak görülmesi gerekir. Descartes'ın amacı da bu ilk bilgidен hareketle, açık ve seçik olarak kavranılan önermeleri ortaya koyarak, dünya hakkında ki bilginin geri kalanı hakkında da modalitesi kesin bilgiye ulaşmaktır. Ulaştığı ilk kesin gerçeklik olan *cogito* önermesi, bunu gerçekleştirme girişiminde attığı ilk büyük adımdır.

Descartes'a göre, sezgisel bir kavrayışla ulaşılan bu kesin bilginin bedenle bir ilişkisi yoktur. Çünkü düşünmek, ruha ait bir niteliktir. Böylece ruh ve beden birbirinden ayrıdır. Beden, karmaşık bir yapıya sahiptir. Duyularla algılanan şeyler tarafından hareket ettirilir ve bu şeylerin etkisinde kalır. Oysaki ruha ait olan düşünme, zihinsel bir etkinlik olarak *benin* kendisinde gerçekleşir (Descartes, 2018: 61). Bu nedenle yönteminin en başında duyuları, bilgiye ulaşma sürecinde yanıltıcı olarak kabul ederek devre dışı bırakmıştır. Onun yönteminde, beden varlığından ve dışsal

nesnelerin varlığından kuşku duyulduğu için, *ben* hakkında reddedilemeyecek nitelikler sadece zihinsel niteliklerdir. Dolayısıyla *ben*, tüm doğası ya da özü düşünmek olan ve varlığı için hiçbir yere ihtiyacı olmayan, maddesel şeylere bağımlı olmayan bir tözdür (Cottingham, 2015: 48).

Şimdi, *benin* zorunlu olarak düşünülen bir şey olduğu kesindir. Descartes, düşünen *benin* varlığını kanıtladıktan sonra dış dünyanın varlığına yönelir. Dış dünyanın bilgisine de yine zihin aracılığıyla ulaşılabileceğini öne süren Descartes, *III. Meditasyon*'da zihinde ki Tanrı kavramından hareketle bilgisini genişletme yoluna giderek, dış dünyanın bilgisinin varlığını kanıtlamayı amaçlar. Fakat açık ve seçik fikirlerin güvenilirliği henüz tartışmalı olduğu için, şüpheli cinin hala tehdit ediyor olması bu nokta da bir problemdir. Çünkü Tanrı'nın varlığı ve aldatıcı olmadığı kanıtlanmadığı sürece, hiçbir kesinlikten söz edilemez. Fiziksel dünyanın açıklanabilmesi için de Tanrı'nın varlığının kanıtlanması gerekir. Descartes, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için, ilk olarak şeyler ve şeylerin fikirleri arasında bir ayırım yapar ve bu ayırımı, *III. Meditasyon*'da örnek üzerinden şu şekilde ifade eder:

Örneğin zihnimde güneşle ilgili birbirinden farklı ideye sahibim, bunlardan biri kaynağını duyulardan alıp dış bir nedene bağlı olarak ortaya çıkar, ideler sınıfına sokulmalıdır fakat bu görüşe göre güneş bana çok küçük görünmektedir. Diğeri ise, astronomiden, yani benden neşet eden belli kavramlardan kaynaklanan ya da kendi kendime oluşturduğum ve bana güneşin yerküreden kat kat büyük olduğunu söyleyen bir idedir. Güneş hakkında sahip olduğum bu iki idede güneşe benzer şeyler değildir. Aklımda zaten bana güneşin görüntüsünden elde ettiğim idenin, güneşe en benzemez ide olduğunu söylüyor (Descartes, 2018: 76-77).

Descartes'a göre, zihnin duyularla elde ettiği ideler, ifade ettikleri nesneden izler taşıdıkları için olasılık içerirler. Bu nedenle de bu ideler seçik bir kavrayışa sahip olmadığı için, duyularla nesnenin gerçek doğası ya da özüne ait bilgiye ulaşamaz (Descartes, 2018: 81). İmgelem yoluyla elde edilen idelerin ise gerçek bir nesne karşılığı yoktur. Bu ideler, zihnin hayal gücü yetisiyle oluşturduğu kurgusal yargılardır. Açıklığı tam olarak sağlayamayan bu ideler, bulanık ya da karanlıktır. İdeler, belli bir düşünme biçimleri oldukları için temsil ettikleri nesneyle ne kadar farklı olsalarda hepsi zihinde aynı biçimde oluşurlar. Fakat öyle ideler vardır ki, zihinde özülle temsil edilen şeyler, onu temsil eden ideden daha fazla nesnel gerçeklik içerir. Bu ideler sadece düşünce biçimi ya da düşüncenin eklenmesiyle oluşan temsil edici ideden, daha yüksek değerde bir varoluş ve mükemmelliği paylaşırlar (Descartes, 2018: 77). Bunlar zihinde doğuştan bulunan *idea innata* dır. *Innate* ideler, zihinde buldukları biçimiyle kendilerini açık ve seçik olarak ortaya çıkarırlar. Bu nedenle bunlar, doğrulukları hiçbir

kuşkuyla yer vermeyen, kesinlik içeren idelerdir. Açık ve seçik bir kavrayışla elde edilen “*cogito*” önermesi de bu idelerden biridir. Descartes’a göre, Tanrı’yı temsil eden ide de, sonlu özleri temsil eden ideden daha fazla nesnel gerçeklik içerir. Dolayısıyla sonlu özleri temsil eden bir ideden daha fazla nesnel gerçeklik içeren ve mükemmel olan bir ide kendisinden daha az nesnel gerçeklik içeren ya da daha az mükemmel olan bir şeyden kaynaklanmaz (Descartes, 2018: 78). Hiçbir idede de nedeninde bulunmayan bir şey bulunmayacağı için, bu idenin kendisi de Tanrı’nın kendisinden kaynaklanır. O halde, Tanrı vardır. Descartes’ın buradaki uslamlaması şöyle ilerler:

Bir öz idesine sahip olmama ve buna bağlı olarak benimde bir öz olmama karşın, sonlu bir varlık olarak gerçekten sonsuz bir öz tarafından bana verilmedikçe, sonsuz bir öz idesine sahip olamam. Tanrı idesi en az zihnin açık ve seçik olarak kavradığı hakikatler kadar açık ve seçik kavranan bir idedir. Kendi içinde mükemmellik içeren her şey de tümüyle bu idenin içindedir (Descartes, 2018: 82-83).

Descartes’a göre bu ide, sonsuz öz tarafından verildiği için kendi doğası nedeniyle sonlu bir doğaya sahip olan *ben* tarafından anlaşılabilir. Açık ve seçik bir kavrayışa sahip olan, doğasında mükemmellik bulunan fikirler, Tanrı’da mükemmel ve kusursuz bir şekilde bulunur. Böylece Tanrı idesi, zihinde bulunan en belirgin ve mükemmel idedir. Bu ideye duyular yoluyla ulaşamaz ya da bu ide somut şeylerin idelerinin normalde yaptıkları gibi karşımıza beklenmedik anda çıkamaz. Ayrıca zihnin bir ürünü ya da uydurması da değildir. Bu ide de, *ben* idesi gibi *innate* olarak zihinde bulunur (Descartes, 2018: 89). Dolayısıyla zihinde *innate* olarak bulunan tüm idelerden daha fazla mükemmelliğe sahip olan bu idenin sahibi olan mükemmellik ve yüceliği bünyesinde barındıran Tanrı, aldatıcı değildir. Aldatıcı olmayan Tanrı, zihinde doğuştan var olan idelerin kaynağıdır. Anlıkta doğuştan bulunan bu ideler, nesnel birer temsili olarak zihinde yer almalarına rağmen, dış dünyada temsil ettikleri şeylerin aynısı değildir. Dış dünyada nesnenin kendisi biçimsel bir gerçekliğe sahipken, zihinde nesneyi temsil eden ide, nesnel bir gerçekliğe sahiptir. Anlıktaki ideler, dış dünyadaki nesnel birer temsili olduğu için, bu nesnel idelerin geometrik niteliklerinden yola çıkılarak nesnel idelerin özsel niteliklerinin bilgisine ulaşılır. Başka bir deyişle, zihin kendisinde *innate* olarak bulunan bazı idelere sahiptir. Bu ideler, açık ve seçik bir kavrayış olan sezgi yoluyla kavranır. Akıl sezgisel olarak edindiği bu fikirlerden hareketle, tümdengelim yoluyla yeni bilgiler ortaya koyar. Her iki süreçte *a priori* olarak işler.

Descartes, bilimsel bilginin açıklanmasında indirgemeci bir tutum sergilemiş ve nesnelere nicelleştirilebilen basit parçalara ayırarak, matematiksel olarak açıklamaya çalışmıştır. Bu parçalar, yalnızca kavrama yetisi tarafından kavranılabilen nesnenin özsel nitelikleridir. Bu saf zihinsel bilginin anahtarı *Lux naturae*, yani “doğanın ışığı”dır. Bu açık ve seçik fikirler sayesinde gerçeğe, doğruluğa ulaşması için, Tanrı’nın kavrama yetimize verdiği doğuştan gelen yetidir (Cottingham, 2015: 51). *Innate* olarak doğuştan zihinde yer alan idelerin açığa çıkartılması, doğuştan gelen bu yetiyle mümkündür. Bu düşünceleriyle Descartes, kesin bilgiye ulaşma sürecinde akla karşı sonsuz bir güven ortaya koymuştur.

Ancak Descartes’ın akılcı bilgi anlayışı bazı sorunlarla karşı karşıyadır. Önceden kabul edilmiş tüm yargıları yok sayan bu anlayış, açık ve seçik kavrayışa dayalı kuşku içermeyen bir yapı inşa etmek durumundadır. Descartes öne sürdüğü yönteminde, kendi varlığının bilgisinden, yanıltıcı olmayan Tanrı’nın varlığının bilgisine doğru ilerler. Başka bir deyişle, Tanrı’nın varlığının kanıtlanması için, bazı öncüllerden hareket eder. Bu durumda, eğer Tanrı’nın varlığının kanıtlanması geçersizse tüm sistem çökecektir. Ayrıca Tanrı’nın varlığının kanıtlanması için, başvuru öncüllerin doğru olduğunun nereden bilindiği de bir soru işaretidir. Descartes’ın buna yanıtı, bu öncüllerin açık ve seçik bir kavrayışla bilindiği yönündedir. Descartes’a göre, Tanrı yetkin ve yanıltıcı olmayan bir varlık olduğu için, insana en ileri düzeyde açıklıkla algılayacağı şeylerde, yanılgıya düşürmeyecek bir zihin vermiştir. Fakat Tanrı’nın varlığı bilininceye kadar, zihne yada kavrama yetisine güvenmeyi sağlayacak hiçbir dayanak yoktur. Dolayısıyla bu noktada, Descartesçı girişim bir döngüsellikle karşı karşıyadır: Tanrı’nın varlığı bilininceye dek açık ve seçik algılarımıza güvenemeyiz; ama açık ve seçik algılarımıza başvurmadan da Tanrı’nın varlığını kanıtlayamayız. (Cottingham, 2015: 55) Descartes’ın bu soruna yanıtı *innate* idelerin kendiliğinden açık ve seçik olduğu yönündedir. Ancak Tanrı’nın varlığı ve dış dünyanın bilgisi hakkında daha ileriye gitmek istediğimizde, *innate* idelerin çok daha ötesine geçeriz. Bu durumda da doğruluğun yanılmaz güvencesi sarsılma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Şöyle ki, Descartes’ın yöntemi ya *innate* olarak öne sürdüğü idelerle başlayıp, onlarla sona erecektir; ya da iyi temellendirilmiş bir bilgi dizgesi için, doğruluğun yanılmazlığının sarsılması durumuna rağmen, daha kayda değer doğruluklara doğru ilerleyecektir.

Descartes’ın akılcılığında ikinci bir sorun, duyuların sınırlılığıyla ilgilidir. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Descartes, duyuların güvenilirliğini balmumu örneğinde

duyusal gözlemlere dayanan özelliklerin değişmez olmadığını öne sürerek reddetmiştir. Ancak bu durum, deneyci gözlemlerin bilgi için güvenilir bir temel olduğunu niye gösterebilir? (Cottingham, 2015: 56) Balmumunun “katılık” özelliği onun kısa süreli ve geçici bir özelliğidir; ama “on derece (Celsius) sıcaklığındaki özellik” değişmez bir özelliktir. Bu noktada verilerin uygulanma koşulları dikkatle belirlendikten sonra, duyusal gözlemlerin, şeylerin doğası hakkında güvenilir ve kalıcı olmayan bilgi vereceğini düşünmek için yeterli bir sebep yoktur.

Üçüncü ve son sorun, Descartes’ın *a priori*ci bilimsel yöntem anlayışıyla ilgilidir. Descartes yönteminde, evren hakkında değişmez ve doğruluğu kesin hakikatleri ortaya çıkarmayı hedefler. Ancak her ne kadar *innate* idelerden yola çıkarak, tümdengelimle ilerleyen yöntem geometride başarılı olmuş olsa bile; amaç, seçilmiş aksiyomlardan hareketle sonuca ulaşmak olduğunda, fizik alanı bundan daha fazlasını yapabilir. Fizik bilimi, sadece hangi aksiyomun, hangi aksiyomu izlediğini söylemekle kalmaz, aynı zamanda dış dünyanın bilgisinin nasıl olduğunda verir (Cottingham, 2015: 58) Dolayısıyla tek başına *a priori* sezgilerin, evrenin gerçek yapısını yansıttığını bilemeyeceğimiz için, sadece bu sezgilere güvenebileceğimizi iddia etmek makul değildir. Descartes ise bu sorunlar karşısında, doğuştan bilgi kavramına başvurarak, Tanrı’nın insan zihnine yerleştiği doğal ışığın dikkatli ve doğru bir biçimde kullanıldığında, bizi gerçekliğin doğasına götüren yanılmaz bir klavuz olduğunu öne sürer. Ancak Descartes’ın doğal ışık açıklaması kabul edilse bile, *a priori* olarak bilinen yalın ve kendiliğinden doğru önermelerin tek başına evrenin karmaşıklığı karşısında dış dünyanın tüm bilgisine ulaştıracağı iddia edilemez.

1.1.2. Leibniz

1.1.2.1. Akıl Doğruları ve Olgu Doğruları

Leibniz için her önerme, bir özne-yüklem biçimine sahiptir ya da bu biçimde ki bir önermeye ya da önermeler kümesine çözümlenebilir. Önermenin özne-yüklem biçimi böylece temeldir (Copleston, 2013: 16). Bu nedenle önermeler, doğruluk dereceleri ya da modaliteleri bakımından aynı değildir. Leibniz bu nokta da doğru olması gereken önermelerle, doğru olabilme olasılığı içeren önermeler arasında şu şekilde bir ayrım yapar:

İki tür doğruluk vardır; akıl doğruları ve olgu doğruları. Akıl doğrulukları zorunludur, onların karşıtı olanaksızdır. Olgu doğruları ise olumsaldır, karşıtları olanaklıdır. Bir doğru zorunlu olduğunda onun gerekçesi çözümlenmeye bulunabilir; bunun için başlangıçtakilere ulaşmaya değin daha yalın idelerle daha yalın doğruluklara ayrılır. Son olarak tanımı verilmeyen kanıtlanamayan başlangıçtaki ilkeler vardır. Bunlar özdeş önermelerdir; karşıtları çelişki içerir (Leibniz, 2015: 28-29).

Demek ki, çelişmezlik ilkesi üzerine kurulan akıl doğruları alanına ait önermeler, zorunlu olarak doğrudur. Bu önermeler, matematik ve mantığın önermelerinden oluşur. Yeni bir bilgi vermez, bilineni açık ve seçik olarak ortaya çıkarır. Kendiliğinden açık ve seçik doğruluklardır (Copleston, 2013: 19). Bunlar ya özdeş önermelerdir ya da çözümlenmeye özdeş önermelere indirgenebilir. Örneğin; “Üçgen, üç kenarlı şekildir” tanımsal eşdeğerliliğiyle “Tüm üçgenler üç kenarlıdır” önermesine ulaşılır. Yani çözümlenmeye totolojik bir önermeye indirgenebilir (Cottingham, 2015: 74). Üçgen örneğinde önermenin zorunlu doğruluğu, “üç kenarlılık” kavramının “üçgen olma” kavramı tarafından içerilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı için kavramlardan biri mantıksal olarak diğerine bağlıdır. Akıl doğrularında özne ve yüklem arasındaki bu mantıksal bağ zorunluluk içerirken, olgu doğrularında ise özne yüklem arasındaki bağ olumsuzluk içerir. Başka bir deyişle, olgu doğrularında öznede yüklem içerdiği bilginin tekrarı söz konusu değildir. Bu önermelerde öznede yer alan bilgi, yüklem özneye nitelik yüklemesi sonucunda, yüklem tarafından genişletilir. Ayrıca olgu doğrularına ait önermelerin temeli, yeter-sebep ilkesine dayanır. Bu ilkeye göre hiçbir olgu, onun varlığı için yeterli bir sebep olmadan var olamayacak ya da doğru olamayacaktır (Cottingham, 2015: 78).

Leibniz’e göre evrendeki her şey bir uyum içerisinde olduğu için, şeyler arasında zorunlu nedensel bağlar vardır. Leibniz bu iddiasıyla, olgu doğrularının da temelinde zorunluluk taşıdığını öne sürer. Başka bir deyişle, her olumlayıcı doğru önermede ister zorunlu ister olumsal olsun, tümel ya da tikel olsun yüklem kavramı bir şekilde özne kavramında içerilmiştir (Cottingham, 2015: 74). Yüklem öznede içerilmesi, analitik önermelerin ayırt edici bir özelliğidir. Ancak bu doğruların taşıdığı zorunluluk, analitik anlamda bir zorunluluk değil, ilineksel anlamda bir zorunluluğa karşılık gelir. Bu, girişte bahsettiğimiz, rasyonalizmin zorunlulukçuluk öğretisinin bir ifadesidir. Bu durum, olgu durumları söz konusu olduğunda karışık bir hal alır. Cottingham *Akılçılık* adlı çalışmasında, kavramlardan birinin mantıksal olarak diğerine bağlı olduğu önermelerde mümkün olmasının yanında, olgusal tikel önermelerdeki belirsizliğini, şu sözlerle ifade eder. Ancak, “Ronald Reagan 1980’de ABD başkanı seçildi” gibi tikel

olumsal bir önerme için yüklemdeki bilginin özne de içerildiğini söylemek özne ve yüklem arasında kaçınılmaz bir bağ olduğunu söylemek demektir. Fakat Reagan seçimi kazanamayabilirdi de. Bu aşamada tüm doğru önermelerde yüklem öznedeki içerildiğini iddia etmek sadece sezgisel düzeyde garip görünmekle birlikte, akıl doğrularıyla olgu doğruları arasındaki Leibniz’in ifade ettiği ayrımı da bulanıklaştırır (Cottingham, 2015: 75).

Ancak Leibniz için olgusal bir doğrunun temelinde zorunlu bir gerçeklik içermesi, analitik yargılarda ki gibi yüklem öznedeki bilgiyi tekrar etmesi demek değildir. Olgusal önermelerde, özne ve yüklem arasında ki zorunlu bağın ortaya çıkması için öznenin içinde bulunduğu durumun tek başına bilinmesi yetersizdir. Bu durumda öznenin içinde bulunduğu tüm dizgenin bilinmesi gerekir. Fakat öznenin içinde bulunduğu dizgenin tüm bilgisine ulaşmak olanaksızdır. Sorunda ki en büyük etmen, bireyselliğin sonsuzluk içermesidir. Bunun ortaya koyulabilmesi için sonsuz bir analiz gerekir. Leibniz’e göre hiçbir sonlu anlık, bu analizi gerçekleştiremeyeceği için öznenin içinde bulunduğu tüm nitelikleri sadece Tanrı bilebilir (Copleston, 2013: 23). Bu nedenle de şeylerin en son gerekçesi, zorunlu töz olan Tanrı’dadır. Tanrı, bütün şeylerin yeter gerekçesi olduğu için hiçbir şey ondan bağımsız değildir. Bu zorunlu töz, özneye yüklenmiş olan tüm yüklemeleri nedenleri ile birlikte bilir. Dolayısıyla bireysel bir tözün ya da tam bir varlığın doğası, öylesine bir kavrama sahiptir ki bağlı olduğu öznenin tüm yüklemelerini içermeye ve çıkarsamaya yeterlidir (Leibniz, 2014: 44). Leibniz, bu düşüncesini şöyle bir örnekle desteklemeye çalışır:

Böylece Büyük İskender’e bağlanan kral niteliği, özne göz önünde tutulmamış olduğundan, bir birey için yeterince belirgin değildir ve aynı öznenin öbür niteliklerini içermez, oysa İskender’in bireylik kavramını ya da “o oluş” unu gören Tanrı, onda aynı zamanda gerçekten onunla ilgili olarak söylenebilecek tüm yüklemelerin temelini ve nedenini, örneğin onun Darius ve Porus’u yeneceğini, hatta doğal bir ölümle mi yoksa zehirlenerek mi öleceğini “*a priori*” olarak görür. İskender’in ruhunda her zaman başına gelmiş olan şeylerin kalıntıları, başına gelecek olan şeylerin belirtileri, evrende olup biten bazı şeylerin izleri bulunur. (Leibniz, 2014: 44-45).

Burada İskender’e ait olan kral niteliği, onun sahip olduğu diğer niteliklerden ayrı olarak onun özünde vardır. Tanrı ona sahip olduğu ve olabileceği tüm yüklemeleri varoluşuyla birlikte vermiştir. Böylece her bireysel töz, tüm yapacaklarını ve yaptıklarını kendisinde örtük bir biçimde taşır. Bu da öznenin tüm yüklemeleri içine alması ve bireysel tözün tüm eylemlerinin öznedeki içerilmesine karşılık gelir. Başka bir deyişle, bireysel sonlu töz olarak özne, herhangi bir zamanda başına gelecek yüklemelerin tümünü örtük bir biçimde taşır. Dolayısıyla her olayın ortaya çıkışında, o

olayın bir diğ erinden neden daha önce oldu ğ unun *a priori* kanıtları öznenin doğ asında bulunur. Bu durumda özne, kendisinde bulunan eylemleri gerçekleşt irebilmek için bir iç eğ ilime sahiptir. Olgu durumlarındaki özne ve yüklem arasındaki etkileş im ve uyumun nedeni de budur. Özne ve yüklem arasında ki karş ılıklı uyum sonucunda da evrende ki şeyler birbirine en iyi biçimde uyar. Böylece bireysel töz hakkında, yüklem kavramına bakarak onunla ilgili dairenin doğ asından hareketle daireden çıkarsanabilecek tüm özellikleri gördüğ ümüz gibi söylenebilecek her şey söylenebilir (Leibniz, 2014: 44).

Leibniz bu durumu *monadlar teorisine* dayandırır. *Monadoloji* adlı çalışmasının ilk paragrafında monadı ş u şekilde tanımlar: Monad, bileşiklere giren yalın tözden başka bir şey değildir. Bileşik olan şeyler bu yalın tözlerden oluşur. Monadlar, şeyleri oluşturan basit öğelerdir (Leibniz, 2015: 7). Ayrıca monadlar, tam oldukları için kendi içlerinde tüm yüklemelerini içerirler. Leibniz'e göre evrenin önceden kurulmuş uyum içeren bir dizge olması, Tanrı'nın evreni yaratırken birbirinden bağımsız şekilde çalışması gereken monadları, en yetkin bütünü oluşturmaya çalışacak şekilde bir araya getirmiş olmasının bir sonucudur. Bu yalın tözlerin birbirleriyle olan düzen ve uyumu sonucunda da her bir töz, başka bir tözü ifade edecek şekilde birbirleriyle bağlantı içindedir. Tüm evrendeki uyumu içerisinde taşıyan bireysel tözler, içlerinde bilinç tohumu taşır. Bilinç tohumu, öznenin ruhunda örtük biçimde bulunan *a priori* kanıtları açığa çıkarma eğ ilimidir. Bu anlamda monadlar tinsel tözlerdir. Fakat aynı zamanda belirli bir insan ruhunu oluşturan monad, ona karşılık gelen bedeni oluşturan monadlar kümesinden mantıksal olarak çok farklı ve bağımsızdır (Cottingham, 2015: 78). Bu nedenle Leibniz her bir bedene, bir otomat olarak bakar. Tanrı, öznenin eylemlerinin bilgisine önceden sahip oldu ğ u için insan bedenini ruhun içerisinde örtük bir biçimde yer alan eylemleri yerine getirecek şekilde düzenlemiştir. Evrende meydana gelen her olay, en yüksek monadın yaratıcı eyleminden kaynaklanır. Dolayısıyla her şeyin en son gerekçesi zorunlu tözde yer alır (Leibniz, 2015: 35).

Böylece her olgusal önermenin temelinde, önermenin iç erdiği olgunun o şekilde olmasını sağlayan bir sebep vardır. Bu nedenle de her bireysel tözün gerçekleşt ireceğ i eylemi kendi içerisinde taşımasının bir sonucu olarak, her doğru önerme de temelinde bir kesinlik taşır (Leibniz, 2014: 55-56). Leibniz'in bu iddialarıyla birlikte, olgusal doğrular ve zorunlu doğrular arasında ki ayrım her ne kadar kalkmış gibi gözükse de, bu iki doğruluk birbirinden farklıdır. Olgu doğruları arasında ki bu durum usa uygun olmasına rağmen, analitik nitelikte bir zorunluluk değildir. Leibniz' in ifadesiyle;

olumsal doğrular, sayılar ya da geometriyle ilgili gösterimler kadar mutlak değildirler. Bu bağlantı Tanrı'nın özgür buyrultularına ve evrendeki sıralanışa dayanır (Leibniz, 2014: 56). Bu noktada özne yüklemi gerçekleştirdiği için değil, eylem Tanrı her şeyi bildiği için özneye uyar. Yani Tanrı, ona bu kişiliği verdiği için, öznenin bu kişiliğe uygun olması gerekir (Leibniz, 2014: 57).

Leibniz'in bu iddialarıyla öne sürmek istediği şey, özne bu olayların nedenlerini keşfedemese de söz konusu olayın ardında başka türlü değil de o şekilde olmasını sağlayan, deneyimin kaynaklık edemediği, rasyonel olarak anlaşılabilen bir sebep olduğudur. Burada akılcılığın en önemli ilkelerinden biri olan, evrende keyfi bağlantıların olmadığı düşünceğini görürüz. Akılcılığın en temel ilkelerinden biri olan, yeter-sebep ilkesini savunan Leibniz için, keyfi bağlantıların olmadığı bir evren dizgesi, her doğru önermenin *a priori* olarak çıkarsanabileceği ve her bir tözün ne yapacağına dair içinde bir bilinç tohumu taşıdığı bir dizge olarak ifade edilir.

1.1.2.2. Doğuştan Fikirler

Leibniz, hiçbir zaman kesin bilgiye ulaşma sürecinde akıl ve tecrübe arasındaki bağı tamamen koparmamıştır. Leibniz'e göre, duyular tek başına yeterli olmamakla birlikte bulanık ve belirsizdir. Descartes'in bilginin ölçütü konusundaki açıklık ve seçiklik fikrini esas alan Leibniz, bu durumu *Metafizik Söylemler* isimli eserinde şu şekilde dile getirir:

Bir şeyi başka şeyler arasında tanıyabildiğim ama o şeyin ayrımlarının ve özelliklerinin neler olduğunu bilmediğim zaman bilgim bulanıktır. Bir şiirin ya da tablonun iyi mi kötü mü olduğunu herhangi bir kuşkuya düşmeden açıkça bilebiliriz, çünkü onda bizi doyuran ya da dürten herhangi bir şey vardır. Sahip olduğum işaretleri açıklayabildiğim zaman bilgim seçiktir. Altının tanımını veren bazı deney ve işaretler yardımıyla gerçek altını uydurma altından ayıran ayar uzmanının bilgisi böyle bir bilgidir (Leibniz, 2014: 86).

Leibniz'e göre örnekleri ya da tek tekleri kavramayı sağlayan duyular, sadece nesneye dair açık bir kavrayışını verebilir. Bir tanımın seçik bir kavrayışa sahip olabilmesi için tanımın içerisinde yer alan kavramlarında açık ve seçik olarak tanımlanması gerekir. Çünkü seçik bir tanıma giren kavramların kendisinde seçik olarak tanındığı sürece elde edilen bilgi kesin bilgidir. Dolayısıyla zihin, bir kavramın tüm ilkel öğelerini hep birden ve seçik olarak kavratsa o zaman sezgisel bilgi söz konusudur (Leibniz, 2014: 87). Bu durumda bir fikri temsil eden tanımda; bulanık kavramlarda açık, seçik kavramlarda da sezgisel bir kavrayışla bütünsel bir bilgiye ulaşılır.

Yetkin bir bilgiye ulaşma sürecinde, her ne kadar bazı hakikatler gözlem ve tecrübe yoluyla elde edilse de, zihinde gözlem ve tecrübeye önsel olan bazı fikirler vardır. Akıl, bu fikirleri kendi içinde bulabilme ve onlar arasındaki ilişkileri kavrayabilme gücüne sahiptir. Bu fikirler, anlığın ürettiği temel fikirler olmalarının yanında duyulardan ve tecrübeden gelmezler, onlar doğal iç ışıktan gelirler. (Nutku, 2016: 64). Duyusal tecrübe hiçbir zaman tek başına yetkin bir evrenselliğe kaynaklık edemez. Uluğ Nutku, *Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi* adlı çalışmasında, Leibniz'in konuyla ilgili Eukleides örneğine şu şekilde yer verir:

Eğer duyu tecrübesi ussal kavramadan önce gelseydi geometrinin prensipleri, Eukleides'in zamanından öncede bulunabilirdi. Fakat geometriyi pratikte başarılı kullanmış olan eski uygarlıklarda Eukleides'in aksiyomuna benzer bir görüşe rastlanmamıştır. Demek ki içten ışık olmadığı sürece tecrübe, duyu deneyimi ne kadar fazla olursa olsun ilkesel olanı doğurmaz (Nutku, 2016: 63).

Burada Leibniz, Platon'un *anımsama teorisini* savunur (Leibniz, 2014: 92). Bu teoriden hareketle, ruh kendisinde *innate* olarak bulunan doğrulukları zorunlu olarak bilir. Doğruları tanımak için yalnızca iyi bakması gerekir; dolayısıyla ruhumuz hiç değilse kendi fikirlerine, bu doğruların bağlı olduğu fikirlere sahiptir (Leibniz, 2014: 94). Platon'un bu konuda ki teorisini onaylayan Leibniz'e göre, zihin boş bir levha değildir. Leibniz bunu, mermer örneğiyle şu şekilde ifade eder:

Ben bir mermer taşı örneğinden faydalandım. Dümdüz damarsız bir mermer taşıyı yahut filozoflar arasında *tabula rasa* denilen boş levhaları değil de damarları olan bir mermer taşıyı örnek aldım. Eğer ruh bu boş levhalara benzeseydi, hakikatler içimizde, tıpkı Hercules'in şeklinin mermerin içinde olması gibi olurdu; fakat bu mermer şu şeklin yahut başka bir şeklin işlenmesine tamamıyla kayıtsız kalırdı. Fakat taşta, başka şekillerden çok Hercules'in şeklini gösterecek damarlar varsa, bu taş bu şekil için daha uygun olur ve bu anlamda Hercules o taşta *innatedir*, ondan doğmuştur. Bununla beraber damarları keşfetmeye çalışmak, onları parlatarak belirgin kılmak ve onların görünmesine engel olacak parçaları kesip ayırmak lüzumludur. Böylece ideler ve hakikatler eylem olarak değil, eğilim, mizaç, alışkanlık yahut tabii imkân olarak *innatedirler* (Nutku, 2016: 67).

Mermerde daha işlenmeden, Hercules'in şeklini gösterecek olan damarların mermer taşında bulunduğu gibi, *a priori* bir kavrayışta, zihinlerde bir imkân olarak bulunur. Yani zihinde işlenecek malzeme olmadan *a priori* bilme imkânı gerçekleşemez. Tecrübe sadece kendisine önsellik oluşturan ruhta, bir ön duygu olarak bulanık halde bulunan fikirleri geliştirmeyi sağlar. Tıpkı denizin gürültüsünü işittiğim zaman, bir dalgayı diğerinden ayıramayışıma rağmen, gürültüyü bir bütün olarak meydana getiren tek tek dalgaların gürültüsünü duymakta olduğum gibi (Nutku, 2016: 68).

Böylece dışarıdan hiçbir şey zihne olduğu gibi girmez. Zihin, kendisine gelecek olan düşüncelerin bulanık bir şekilde açık ve seçik kavrayışına sahip olduğu için özne geçmişte ki düşüncelerin hatırlanmasının yanında, gelecekte ki düşüncelerinin de bir ön duygusuna sahiptir. Fakat olgusal bilgiye önsellik oluşturan bu duygu, bulanık bir şekilde zihinde bulunduğu için geçmişteki düşüncelerden ayırt edilemez.

1.1.3. Spinoza

1.1.3.1. Spinoza'nın Yöntemi

Diğer Kıta Avrupa Rasyonalistleri gibi Spinoza da, özellikle aksiyomatik yöntemden etkilenerek, yönteminde Eukleides geometrisine uygun olan tümdengelimsel bir yol izlemiştir. Ona göre, dünyanın bilgiside bir geometri teoreminin bilgisi kadar kesin olmalıdır, aksi takdirde bilgi niteliği taşımaz (Schacht, 1984: 52).

Spinoza için geometrik yöntem, bilgiye giden yolda en güvenilir usamlama biçimi olarak kabul edilir. Bu yöntemde, öncül ilkelerden hareketle teoremlerin tanıtımları yapılır. Tanıtılan bu teoremler, bir sonraki teoremin tanıtılmasında öncül görevi görür. Böylece tutarlı bir bütünlüğe ulaşılarak tüm doğrular, zorunlu olarak birbirinden türetilir. Spinoza, Eukleides'in geometride kullandığı bu yöntemi, felsefede uygulama yoluna gitmiştir. Spinoza'ya göre, her tanım ya da her ide açık ve seçik olarak doğrudur (Çelik, 2015: 51). Bu yöntemde öncül olarak kabul edilen ilkeler, gerçekliğe ilişkin açık ve seçik idelerdir. Aynı zamanda bu ideler, nesnenin doğasını doğru biçimde yansıtır. Spinoza için doğruluk, fikirler arasındaki uygunluğa dayanır. Bir fikrin uygun olması, diğer fikirlerle mantıksal olarak bağlantı içinde olması demektir. Ona göre, evrendeki bütünlüğü oluşturan şeyler arasındaki zorunlu bağların nedeni, her bir parçanın bütünlükle bir uyum içinde olmasından kaynaklanır. Bu noktada doğru idelerin birbirleriyle uyumlu olarak sistematik sıralanışı, gerçekliğe ulaştıracak olan yöntemin temelini oluşturur. Böylece Spinoza'ya göre bilginin ölçütü, fikirler arasındaki tutarlılıktır. Tutarlılık ölçütü gereğince bir önerme tek başına doğru olamaz. Onun doğruluğu, diğer önermelerle çelişmemesinden kaynaklanır. Ayrıca aksiyomu oluşturan önermelerin doğruluğu, sezgisel bir kavrayışa sahip olduğu için açıklık ve seçiklik ölçütüne bağlıdır. Aksiyomlar ve başlangıç tanımları, daha sonraki çıkarılan

önermelerle anlaşılabilir. Sonraki tanımlar için de başlangıç önermelerine başvurmak gerekir. Bu şekilde tanımlar ve aksiyomlar sıralanarak çok sayıda önerme kanıtlanır. Her akıl yürütmedeki her bir basamağın doğrulanması, tanımlar ve aksiyomlardan adım adım geçildiği gösterilerek yapılır (Cottingham, 2015: 61).

Spinoza'nın doğruluğun tutarlılık kuramı, onun tümcü açıklamalarıyla ilişkilidir. Ona göre, doğanın her parçası bütünle uyum içerisindedir. Başka bir deyişle parçaları açıklamadan önce, dizgeyi zorunlu olarak bir bütün halinde kavramak gerekir. Bu noktada, Spinoza Descartesten ayrılır. Descartes evreni, matematiksel parçalara indirgeyerek açıklarken, Spinoza'ya göre herhangi bir şey her ne kadar matematiksel zorunlulukla ifade edilmiş olsada, onun tümüyle anlaşılması evrenin tüm yapısıyla ilişkisinin ortaya koyulmasıyla olanaklıdır. Bu nedenle Spinoza'nın rasyonalizmi, felsefi uslamamanın asıl düzeni varlıkbilimsel ve mantıksal olarak önsel olan tanrısal öz ya da doğa ile başlamamızı ve sonra mantıksal olarak çıkarsanabilir evreler yoluyla ilerlememizi gerektirir. Tanrısal töz hem varlıkbilimsel düzende hem de düşünceler düzeninde önsel olarak görülmelidir (Copleston, 2013: 15).

1.1.3.2. Spinoza'da Zorunlulukçuluk

Spinoza, töz konusunda monist bir yaklaşım sergileyerek tek bir töz kabul eder ve tüm epistemolojisini tözü merkeze alarak oluşturur. Tözü, *Geometrik Yöntemlerle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ethika* isimli eserinin III. tanımında şöyle tanımlar. Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye töz diyorum (Spinoza, 2018: 31).

Spinoza'ya göre doğadaki bütün şeyler, tözün düşünce ve yer kaplama yüklemeleri altında toplanır. Düşünce ve yer kaplama, sonsuz töz olan Tanrı'nın iki sıfatıdır (Spinoza, 2018: 79-80). Doğada gerçekleşen tüm olaylar, bu iki sıfatta gerçekleşir. Sıfat, tözde onun özünü meydana getirmek için algılanan her şeydir (Spinoza, 2018: 32). Ruh sıfatında oluşan her bir zihinsel olay, madde sıfatında oluşan fiziksel bir olguya karşılık gelmektedir. (Çelik, 2015: 54). Aynı zamanda her şey Tanrı'dan zorunlu olarak çıkar ve her şey ona bağlıdır. Dolayısıyla Spinoza'ya göre, tüm evren şeylerin birbirine bağlı olduğu tek bir bütünlüğü ifade eden bir sistemdir.

Spinoza bu bağlamda *panteist* bir düşünürdür. Ona göre her şey Tanrı'dadır, her şey Tanrı'dır. Her şeyin kökeni olarak Tanrı, oluşturan-doğallaştıran doğadır; köken olarak Tanrı'yı içinde barındıran her şey ise oluşturulan-doğallaştırılan doğadır (Çelik, 2015: 55). Doğada gerçekleşen ve var olan tüm şeyler, tözün çeşitli görünümleridir ve tüm tikel şeyler, Tanrı'nın uzam ve düşünce sıfatı içinde gerçekleşir. Tanrı düşünen bir töz olduğu için düşünce Tanrı'ya aittir. Aynı zaman da Tanrı, yer kaplama sıfatına sahip olduğu için de yer kaplayan bir varlıktır. Bu noktada Tanrı hem kendi özünün hem de özünden kaynaklanan her şeyin fikrine sahiptir. Bu durumda maddi şeyler yer kaplama sıfatı altında, fikirler ise düşünce sıfatındadır (Spinoza, 2018: 79-80).

Örneğin, cisim yer kaplama sıfatı altında yer alır; cisme ait olan bir fikir düşünme sıfatı altında yer alır. Ayrıca bir şey hangi sıfatın altında yer alıyorsa, o şeyin nedeni aynı sıfat dikkate alındığı sürece Tanrı'dır (Spinoza, 2018: 85). Yani maddi olan bir şeyin var oluş nedeni, yer kaplayan bir şey olması bakımından Tanrı'dır. Düşünce de yer alan bir fikrin nedeni ise düşünen bir şey olması bakımından Tanrı'dır. Her iki sıfatında kendisine özgü bir nedensellik düzeni vardır. Maddi şeyler, yer kaplama sıfatı içerisinde bir nedensellik zincirine sahiptir. Zihinsel olaylar ise düşünce boyutunda bir nedenselliğe sahiptir. Tözün yüklemeleri içerisinde yer alan şeyler arasında ki bağın, belli bir düzen ve uyum içerisinde olmasının nedeni de budur. Töz yani Tanrı ise kendisinden çıkan tüm şeylerin ilk nedenidir. Spinoza'ya göre, evrende hiçbirşey olumsal değildir; her şey belirli bir tarzda var olmak ve işlemek hususunda Tanrısal doğanın zorunluluğu ile koşullandırılmıştır (Cottingham, 2015: 71).

Ancak Spinoza'nın nedenselliği, fiziksel dünya da değil zihindedir. Ona göre verilmiş belirli bir nedeni, zorunlu olarak bir etki izler (Spinoza, 2018: 33). Bunun sonucunda da zihnin dışında ki dünya, zihin de temsil edildiği gibidir. Böylece evrendeki sonsuz sayıda ki şey, tikeller zincirinden oluşan bir dizge olarak Tanrısal doğanın zorunluluğundan meydana gelir. Evrensel dizgenin içerisindeki tikel şeylerin bilgisi, tümelin yani Tanrı'nın bilgisine götürür. Her bir kip, onu önceleyen bir kip tarafından yaratılmıştır. Tüm sonlu nedenler zinciri tek bir şeye ulaşırlar, kendisine bağımlı tek bir töz olan doğa üzerine bağımlıdırlar (Copleston, 2013: 24-25). Spinoza tüm evreni ve tüm dizgeyi oluşturan tek tek şeyler arasında ki düzen ve uyumu, tek töz olarak kabul ettiği Tanrı'nın sıfatları altında açıklamaya çalışmıştır. Bu süreçte evrende olumsal hiçbir şeyin olmadığını ve her şeyin belirli bir düzen ve uyum içinde işlediğini iddia etmiştir (Cottingham, 2015: 70).

Bilgi problemi ile ilgili olarak, Spinoza için başlangıç noktası töz yani Tanrı'dır. Spinoza, yönteminde mantıksal çıkarsama yaparken, sonsuz kiplerden sonlu kiplere doğru ilerler. Sonsuz olan kipler, sonlu kiplere önseldir. Örneğin uzam yüklemi altında, tözün önsel durumları devim ve dinginliktir. Cisim değişse de, bu kipler değişmez. Bu kipler cismin özsel niteliği olarak, gerçek doğasına aittir. Her şey Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığı için, akılda Tanrı'nın bir parçasıdır. Spinoza'nın zorunlulukçuluğu da tüm dengelimsizliği, doğruluk ve tümcü yorumuyla birlikte tekçi metafiziksel düşünceleri üzerine kuruludur. Spinoza evrensel dizgeyi Tanrısal doğanın zorunluluğu ile açıklarken, evrende herhangi olgusal bir olay olduğunu reddederek, her nedenin bir etki sonucunda oluştuğunu söylemekten daha da ileri gitmiştir. Bunun en büyük dayandığı noktada Spinoza'nın tekçiliğidir. Çünkü var olan her şey tek bir tözün görünüşüdür. Ona göre, her şey Tanrısal doğanın zorunluluğu tarafından sadece var olmak için değil, aynı zamanda belirli bir tarzda var olmak ve işlemek konusunda koşullandırılmıştır. Onun tekçiliği ile ilgili bağlantı burada açık bir şekilde karşımıza çıkar. Tüm olaylar, evrensel olarak belirlenmiş bir ve aynı bütüne aittir. (Cottingham, 2015: 71)

1.1.3.3. Spinoza'da Bilgi

Bilginin kaynağını akılda arayan bir düşünür olan Spinoza'ya göre, gerçek bilgiye ulaşmak için yapılması gereken, anlama yetisini başlangıçta mümkün olduğu ölçüde düzeltmenin ve saflaştırmanın bir yöntemini bulmak, böylece onun şeyleri hatasız ve olabildiğince iyi kavramasını sağlamaktır (Spinoza, 2017: 43). Bunun için, Spinoza ilk olarak algıları derecelerine göre üç gruba ayırır ve *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* adlı çalışmasında şu şekilde örneklendirir:

Elimizde üç tane sayı olsun, üçüncü sayı ile ikincinin birinciyle olduğu şekilde bağlantılı olan dördüncü bir sayıya ihtiyaç olsun. Bazıları genellikle dördüncü sayıyı bulmak için yapılması gerekeni bildiklerini söylerler. Çünkü herhangi bir kanıtlama olmadan öğretmenlerinden öğrendiklerini unutmamışlardır. Başkaları ise basit sayılarla ilgili deneyimlerinden hareketle 2-4-3-6 sayılarında olduğu gibi dördüncü sayının kendinden apaçık olduğu evrensel bir aksiyom formüle eder. İkinci sayı üçüncü sayı ile çarpılıp, çıkan sonuç birinciye bölündüğünde cevabın 6 olduğunu deneme yoluyla bulurlar. Orantılı sayı dedikleri aynı sayıya bu işlemi yapmadan da ulaşabildiklerini görünce, bu işlemin dördüncü orantılı sayıyı bulmak için her zaman iyi bir yol olduğu sonucuna varırlar. Buna karşılık matematikçiler ise Öklid'in 7. Kitabındaki 19. Önermede sunduğu kanıtlama uyarınca orantının doğası ve özelliğinden hareketle hangi sayıların birbirleriyle orantılı olduğunu bilirler (Spinoza, 2017: 46-47).

Bunlardan ilki, örnekte de ifade edildiği gibi, deneyimlerle elde edilen algılardır. Buna algı denmesinin tek sebebi, rastlantısal biçimde sahip olmamız ve onunla çelişen

başka hiçbirşey deneyimlememiş olmamızdır. Bu algı zihindeki yerini böyle korur (Spinoza, 2017: 45). Duyusal deneyime dayanan bu kavrayış, düşük düzeyde farkındalık derecesine sahip olduğu için kesinlikten uzaktır. Spinoza'da, Descartes gibi, duyularla hiçbir şekilde güvenilir bilgiye ulaşılamayacağını öne sürerek, kesin bilgiye ulaşma sürecinde insan bedeninin başka cisimler tarafından etkilenmesi sonucunda oluşan duyusal algıları reddeder. Duyusal algılarla nesnelere genel düzendeki yerleri ayırt edilemez. Bu algısal farkındalık derecesiyle, sadece nesnelere açık ve seçik olmayan bulanık bilgisi elde edilebilir. Bu farkındalık düzeyinde kavranan bireysel bir cisim, başka bireysel cisimler tarafından etkilenir ve bu cisimlerin değişen durumları herhangi bir bilimsel ve tutarlı bilgiyi temsil etmeyen düşüncelerde yansıtılır. Dolayısıyla da bir cismin, bedeni etkilediği sürece, bedeni etkilemekte olduğunu ve var olduğunu bilinir ancak doğasının ya da özünün yeterli bir bilgisine ulaşamaz. Spinoza'ya göre anlık, bir şeyi doğanın sıradan ve rastlantısal düzeni içinde algıladığı zaman, algıladığı şeye dair yeterli değil, karışık bir bilgiye sahip olur. Genel ve evrensel düşünceler bu deneyim düzeyine aittir. (Copleston, 2013: 36) Bedensel kipleşmeleri yansıtan bu düşünceler, insan düşüncesini oluşturmak için biraraya gelir ve ortaya çıkan şey, karışık ve bileşik imgelerdir. İnsan bedeni sınırlı olduğu için, yalnızca belirli sayıda imgeyi oluşturabilme yeteneğine sahiptir. Bu bilgi düzeyinde ortaya çıkan kavramlar, tüm insanlarda aynı değildir, bireyden bireye değişir.

İkinci algı türü, bir şeyin özünün diğer şeylerden çıkarılmasından ortaya çıkan algıdır (Schacht, 1984: 52). Bu algı türü, herhangi bir etkiden sonuca ulaşıldığında ortaya çıkar. Örneğin, ruhun özünü bildiğim gerçeğinden hareketle, onun bedenle birleşik olduğunu bildiğim zaman, bir şeyi özü yoluyla bilmiş olurum. İki ile üçün toplamının beş olduğunu ve iki doğruya paralel olan üçüncü bir doğru varsa, üç doğrunun birbirine paralel olduğu da bu algı türüyle bilinir (Schacht, 1984: 53). Burada akıl, ortak tümel kavramlar üretir. Bilginin başlangıç noktasını oluşturan bu ortak kavramlar, açık ve seçik olarak kabul edilen kavramlara karşılık gelir. Akıl burada tek başına gerçekliği olduğu gibi kavrar. Çünkü tüm insan bedenleri uzamlı kiplerdir ve tüm anlık bedenlerin düşünceleridir (Copleston, 2013: 38). Bu nedenle de anlık, uzamlı doğanın ortak özelliklerini yansıtır. Örneğin tüm cisimlerde ortak olan devinim, bu ortak özelliklerden biridir. Anlık bu özelliği parçada da bütünde de eşit derecede zorunlu olarak kavrar. Zihinde ortak olarak bulunan bu kavramlar, matematik ve fiziğin temel ilkelerinin dayanağıdır. Matematiksel bir özelliğe sahip olan bu kavramlar, nesnel

olmakla birlikte kendilerinden elde edilen düşünceler de açık ve seçiktir. Bunlar, tüm dizgesel ve bilimsel bilgiyi, mümkün kılan kavramlardır (Copleston, 2013: 39). Bu nedenle bu kavramlar, doğru bir biçimde nesnelere düzenini yansıtır. Bunu da anlık, matematiksel dili kullanarak gerçekleştirir. Duyusal bilgidir, bu bilgi derecesine ilerleme yoluyla mantıksal olarak karışık düşüncelerden, açık ve seçik yeterli düşüncelere geçilir. Başka bir deyişle, duyusal algının somutluğundan, bilimsel bilginin soyutluluğuna geçilir.

Ancak Spinoza için doğanın bütününe bilgisini, mantıksal olarak karşılıklı ilişkiler dizgesi olarak sergilemek insan anlığının ötesinde bir şeydir. Bu noktada son algı türü olarak bir şeyin sadece özü yoluyla en yakın nedeninin bilgisi yoluyla, algılanmasıyla elde edilen sezgi bilgisi düzeyine geçilir. (Spinoza, 2017: 43). Bu algı türü, hata içermeden bir şeyin özünü tek başına kavrayan, tüm dizgesel sistemin tam bütünlüğüne ulaştıran sezgi bilgisidir. Sezgi bilgisi, Tanrı'nın belirli sıfatlarının biçimsel özünden hareketle, nesnelere uygun kavranan bilgisine doğru ilerleyerek, tüm gerçekliği bir sistem bütünlüğü içinde ifade eder. Bu bilgi yolu uygun, açık ve seçik olarak kavranılan bilgiye ulaşmanın yoludur. Burada ki amaç, doğru yöntemle zihni bulanık ve belirsiz olan kavramlardan kurtararak, açık ve seçik kavramlara ulaştırmaktır. Sezgi bilgisi, üçüncü türden bilgi türünün bir sonucudur ve üçüncü bilgi türü, bu bilgi için bir ön evredir. Dolayısıyla Spinoza'nın oluşturmaya çalıştığı sistemli bütünlükte, tam ve yetkin bilgiye ulaşma süreci, Tanrı'nın sıfatlarının biçimsel özlerini uygun bir biçimde kavrayarak, nesnelere bilgisine doğru ilerleme süreciyle gerçekleşir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu da aklı, duyu deneyimiyle elde edilen bulanık kavramlardan kurtarmaktır. Bu da tüm varlıkların bilgisini, tutarlı bir bütün olarak kavramayı sağlayan sezgi bilgisi ile mümkündür.

1.2. İngiliz Deneycileri ve Akıl

Akılca *a priori* bilgi yapısının köşe taşlarından biri, zihnin doğuştan itibaren bazı temel ilkeler ya da fikirlerle donatılmış olduğu anlayışıdır. Bu "doğuştan fikirler", akılcıların duyumlardan bağımsız olarak inşa ettiklerini öne sürdükleri metafiziksel dizgilerinin temelidir. Rasyonalistlere göre şeylere ait gerçek bilgiye ulaşmak, duyusal izlenimlerle değil, onların özsel özelliklerini oluşturan temel kavramların bilinmesiyle mümkündür. Bu kavramlar, doğuştan olmakla birlikte açık ve seçik algıların temelini

oluşturur. Aynı zamanda akılcılar, yayılım, yer kaplama ya da sayısal özellikler gibi temel kavramların yanında, Tanrı, metafizik ilkeler, mantık, geometri ve matematik alanına ait doğruların bilgisinin de zihinde *innate* olarak bulunduğunu öne sürerek, bu doğruları doğuştan öğretilerinin temel dayanak noktası yapmışlardır. (Cottingham, 2015: 85). 18. yüzyılda ise bilginin kaynağı problemi doğrultusunda, duyulur dünyayı ve duyumları yadsıyan doğuştancılığa karşı, emprisist düşünürler karşımıza çıkar. Bu çizgide yer alan Locke, Berkeley ve David Hume'a göre, zihnin *innate* olarak sahip olduğu hiçbirşey yoktur. Tüm bilginin deneyimle başladığı düşüncesinden yola çıkan bu düşünürler, zihni üzerine hiçbir şey yazılmamış boş bir sayfa olarak kabul ederler. Bu boş sayfayı dolduracak olan şey de bilginin nesnelere olan idelerdir. Burada ki asıl meselede idelerin kaynağının ne olduğudur. Rasyonalistlerle emprisistler arasındaki çekişmenin temel konusu olan *a priori* problemi de bu soru çerçevesinde karşımıza çıkar.

Emprisistlere göre, zihnin bilgide ilerleyebilmesi için duyuşal girdilerin olması zorunludur. Duyusal verilerin olmaması durumunda, zihin hiçbir şekilde kendisini geliştiremez. Emprisist düşünürler, bilginin oluşum sürecini her ne kadar bazı farklılıklarla ortaya koymaya çalışmış olsalar da temelde hiçbir idenin doğuştan olamayacağını ve tüm idelerin, deneyim kaynaklı olduğunu öne sürerler. Aynı zamanda bilginin kaynağı problemine yaklaşımlarında, hiçbir zaman akli bu sürecin dışında bırakmazlar. Çünkü olgusal dünyada olmayan bazı önermelerin ve idelerin açıklanabilmesi, anlığın işlemleriyle mümkündür. Bu süreçte deneyim, anlığa işleyeceği malzemeyi sağlarken; akılda bu malzemeyi birtakım işlemlerden geçirdiği için aktif bir role sahiptir.

1.2.1. John Locke

1.2.1.1. Locke'un Doğuştan Fikirlerle Karşı Eleştirisi

İngiliz emprisizminin ilk temsilcisi olarak Locke, emprisist argümanını ortaya koymadan önce doğuştan düşünceler kuramını ayrıntılı bir şekilde inceleyerek doğuştancılığa karşı eleştiriler yöneltir. En önemli yapıtı, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı çalışmasında da bu eleştirilere yer vererek bilginin kaynağı, kapsamı ve sınırını inceler. İlk olarak, rasyonalistlerin *innate* ilkelerin varlığına kanıt olarak gösterdikleri *genel onay* düşüncesine yönelir. Ona göre bu düşünce, zihinde doğuştan

basılmış olarak idelerin bulunduğuna dair yanlıgıyı yaratan en temel kanıttır (Locke, 2017: 72).

Genel onay düşüncesine göre, tüm insanların belli kurgul ve kılıgısal ilkelerin geçerlilikleri konusunda anlaşmaları nedeniyle, bu ilkelerin zorunlu olarak başlangıçta insanların anlıklarına yazılmış ve onları kendileri ile birlikte dünyaya getirdiği öne sürülür (Copleston, 1998: 82). Ancak Locke'a göre, bütün insanların bazı ilkeler üzerinde anlaşmış olmaları, bu ilkelerin doğuştan zihinde bulunduğuna kanıt olarak gösterilemez. Eğer, insanların uzlaştıkları konularda bu tür genel ilkelere ulaşmanın başka bir yolu gösterilebilirse bu doğruların zihinde doğuştan bulunduğuna dair iddia yıkılabilir bir varsayımdır (Locke, 2017: 72). Locke *genel onay* üzerinden eleştirisine, rasyonalistlerin zihinde *innate* olarak bulunduğunu öne sürdükleri ilkeleri inceleyerek başlar. Ona göre, “*Bir şey ne ise odur*” ve “*Aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır*” ilkeleri üzerinde, rasyonalistlerin iddia ettiği gibi genel bir onaylama yoktur (Locke, 2017: 72). İnsanların büyük bir bölümü, bu ilkelere habersizdir. Bu durumu Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı çalışmasında şu şekilde detaylandırır:

Bu ilkeler zihne doğal olarak kazanılmış olamazlar, çünkü çocuklar ve budalalar ve benzerleri bunu bilmez. Çünkü bütün çocukların ve budalaların onlara ilişkin en ufak bir anlayış ya da düşüncelerinin olmadığı açıktır. Bu eksiklikte bütün doğuştan idelerle zorunlu olarak birlikte gitmesi gereken genel onamayı yok eder; çünkü ruha, kendisinin algılamadığı ve kavramadığı doğruların önceden kazanılmış olduğunu söylemek, bana hemen hemen bir çelişki gibi görünüyor: zihne kazanmak eğer bir anlamı varsa, belli doğruları algılanabilir kılmaktan başka bir şey olamaz. Çünkü bir şeyi zihne, zihnin onu algılamadığı biçimde kazanmak bana anlaşılmaz gibi görünüyor. Eğer çocukların ve budalaların üzerinde bu izlenimlerin kazılı olduğu ruhları, zihinleri varsa, onları bunları kaçınılmaz olarak algılamaları ve bu doğruları zorunlu olarak bilmeleri ve onaylamaları gerekir., bunu yapamadıklarına göre bu tür izlenimlerin olmadığı da apaçıktır. Çünkü bunlar doğal olarak kazanılmış kavramlar değilse nasıl doğuştan olabilirler. Eğer kazanılmış kavramlarsa nasıl bilinmez olurlar? (Locke, 2017: 73)

Locke'un ifadelerinde de belirttiği gibi, bir kavramın hem zihinde doğuştan var olduğunu iddia etmek hem de zihnin henüz bu kavramın ayırımına varamadığını söylemek, bir çelişkidir. Ona göre, zihnin hiçbir zaman bilmediği ve ayırt edemediği bir önermenin, anlıkta doğuştan bulunduğu söylenemez (Locke, 2017: 74). Çünkü zihin, bilmediği bir şeyin bilincine varamaz. Çocuklar, rasyonalistlerin *innate* olduğunu iddia ettiği bu ilkeleri öğrenmeden önce uslarını kullanmaya başlar. Bu ilkelerin içerdiği soyut ideler zihinde hemen oluşmadığı için de, uslarını kullanmaya başladıktan sonra bile bu ilkeleri elde edemezler. (Locke, 2013: 77). Zihnin bu ilkelere ulaşması ancak deney ve gözlem aracılığıyla elde ettiği idelere, kendi işlemlerini uygulaması sonucunda gerçekleşir. Duyular önce tikel ideleri içeri alır, henüz boş olan odayı döşemeye başlar

ve zihin adım adım onların bir kısmını tanıdıkça onları belleğe yerleştirir ve adlandırır. Daha sonra zihin daha da ileri gider ve onları soyutlar ve adım adım genel ideleri kullanmayı öğrenir. Bu yoldan zihin, üzerlerinde kendi mantıksal yetisini uygulayacağı gereçler olan ideler ve dil ile donanır (Locke, 2017: 78).

Özne, önermeyi oluşturan idelerin anlamlarını öğrendiği zaman önermenin doğruluğunu onaylar. Zihnin işlemleri sonucunda idelerin birleşimi ne kadar geç gerçekleşirse, önermenin onaylanması da o kadar geç gerçekleşir. Locke bu durumu şu örnekle temellendirir. Bir çocuk yediye dek saymaya başlayınca, eşitliğin adını ve idesini öğreninceye dek üç ve dördün toplamının yediye eşit olduğunu bilmez, o duruma gelince, bu sözcüklerin açıklanması üzerine, önermeyi onaylar ya da daha doğrusu onun doğruluğunu algılar. Fakat o zaman kolayca onaylaması bunun bir doğuştan doğru oluşundan gelmediği gibi, onaylamanın o zamana dek gecikmesi de usunu kullanamadığından değildir; bunun doğruluğu ona, zihninde bu adların yerini tuttukları açık ve seçik idelerin yerleşmesiyle birlikte görünür (Locke, 2013: 79). Böylece bir önermenin önerilinceye kadar bilinmemesi de onun doğuştan olmadığına bir kanıttır.

Locke, rasyonalistlerin bu ilkelerle birlikte matematiğin önermelerinin de *innate* olarak zihinde bulunduğu iddialarına, matematiğin dışında da *genel onay* taşıyan önermelerin olduğunu öne sürerek itiraz eder. Şöyle ki, *genel onay* düşüncesinin doğuştancılığın bir kanıtı olması durumunda, “*Bir sayısı ile iki sayısının toplamı üç eder*”, “*Tatlı acı değildir*” ve bunlar gibi birçok önermede doğuştan olacaktır (Locke, 2017: 80). *Genel onay* sonucunda oluşan tüm ilkelerin, doğuştan olduğuna dair bu şekilde bir kabul durumunda da zengin bir doğuştan ilkeler birikimiyle karşı karşıya kalınır. Ayrıca bu önermelerin *innate* olduğunu kabul etmek demek, önermeleri oluşturan idelerinde doğuştan olduğunu kabul etmektir. Bu durumda renk, ses, koku ve tat gibi duyuyla algılanan idelerin doğuştan olması gerekir. Fakat doğuştancılığı savunanlar, kuramlarının en başında duyuyla elde edilen bilginin güvenilir olmadığını iddia ederek, duyu algılarını devre dışı bırakmışlardır. Bu durumda doğuştancılar hem kendileriyle çelişir hem de bu durum usa ve deneye aykırı bir durum oluşturur. Locke’a göre, önermenin önerilmeden önce zihinde örtük olarak bulunduğunu söylemek, zihinde bu doğruları anlama yeteneğinin bulunduğunu söylemekten başka bir şey değildir (Locke, 2017: 82).

Locke doğuştancılığa karşı eleştirisinde, kılışsal ilkelerinde doğuştan olmadığını öne sürer. Eleştirilerini ilk olarak, akılcıların doğuştan olduğunu iddia ettiği ahlak ilkelerine yöneltir. Ahlak ilkelerinin doğuştan olmadığını gösteren en güçlü kanıt ise bir neden gerektirmesidir. Locke'a göre bu ilkelerin, doğruluğunu kesinleştirecek bir kanıt ya da kabul edilmek için bir neden gerektirmeyecek ölçüde kendiliğinden apaçık olmaları durumunda, herhangi bir nedene de ihtiyaçları yoktur (Locke, 2017: 86). Örneğin “*Aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır*” önemesi kendi açıklığını içinde taşır. Bu önermenin terimlerini anlayan özne, onu kendiliğinden kabul eder. Ancak, “*İnsan başkasına kendisine davranması gerektiği gibi davranmalıdır*” biçimindeki bir ahlak kuralı, onu önceden hiç işitmemiş fakat anlamını kavrayabilecek bir özneye önerildiği zaman, öznenin bu kuralın nedenini sorması olası bir durumdur (Locke, 2017: 87). Yine ahlak kurallarına ait bir kavramı ele alırsak, “adalet” kavramını bütün insanlar bir ilke olarak benimsemezler. Başka bir örnek olarak “erdem” kavramının onaylanması onun doğuştan olmasından değil, yararlı olmasından kaynaklanır. Ayrıca Locke'a göre, bazı insanlar Tanrı idesine sahip olmamasına rağmen ahlak ilkelerini onaylar. Locke'un ifadeleriyle; eğer bir idenin doğuştan olduğu düşünülebilseydi, birçok nedenle hepsinden önce Tanrı idesinin öyle olduğunun düşünülmesi gerekirdi; çünkü bir doğuştan tanrılık idesi bulunmadıkça, ahlak ilkelerine nasıl varılabileceğini anlamak olanaksızdır. Bir yasa yapıcı kavramı olmadan, bir yasa koyma ve ona uyma zorunluluğunun bulunması olanaksızdır (Locke, 2017: 92). Locke'un bu sözleri doğrultusunda, Tanrı idesi veya imgesi, tıpkı moral kavramlar ve ideler gibi görelidir; yani toplumdan topluma ve zamandan zamana değişir. Çok tanrılı bir toplumun Tanrı anlayışı ile tek tanrılı bir toplumunki aynı değildir. Dolayısıyla Tanrı idesi de doğuştan değildir (Zelyüt, 2017: 63).

1.2.1.2. İdeler ve İdelerin Kaynağı

Locke için düşünme eylemi gerçekleşirken, zihnin üzerinde uğraştığı şey idelerdir. Bu durumda ideler, düşüncenin nesnelere dir. Peki, bilginin malzemesi olan ideler doğuştan değilse, zihne nereden gelir? Emprisist bir düşünür olarak Locke'un bu soruya cevabı, tüm idelerin kaynağının duyum ve deneyim olduğu şeklindedir (Locke, 2017: 97). Başka bir deyişle; tüm bilgimiz deneyim üzerine kuruludur ve tamamen ondan kaynaklanır (Woolhouse, 1988: 76). Locke'un burada ki amacı da deneyim

yoluyla elde edilen idelerden hareketle, insan bilgisinin kökeni, kapsamı ve sınırını soruşturacaktır. Fakat Locke'un ortaya sürdüğü bu düşüncesi bazı itirazları da beraberinde getirmiştir. Yapılan itirazlar, sadece deneyim temelinde bir öğrenmenin gerçekleşmeyeceği yönündedir. Locke'u eleştirenlerden biri olarak Henry Lee itirazını şu sözlerle dile getirir:

Genel önermeler kesinlikle doğrudur. Ama biz onların hiçbir bilgisini sadece duyularımızla bilemeyiz; çünkü duyularımız şeylerin tüm özelliklerine ulaşamazlar. Duyular bize bütünü parçalarının toplamının bütüne eşit olduğunu bildirebilir; fakat dünyada ki tüm bütünlerin öyle olduğunu gösteremez ya da bildiremez veya hissettiremez (Woolhouse, 1988: 77).

Ancak Locke'un bilginin deneyimden türediğini iddia etmesi, tamamıyla deneyimden geldiği anlamına gelmez. Locke, bilginin elde edilme sürecinde anlığı tamamen devre dışı bırakmaz. Anlık, duyular yoluyla elde edilen ideler üzerinde kendi işlemlerini gerçekleştirir. Duyuların kaynaklık ettiği ideler olmadan, anlık sadece boş bir kağıttır. Onu dolduracak olan şey ise deneyim yoluyla elde edilen bilginin nesnelere olan idelerdir (Locke, 2017: 97-98).

Örneğin, “*Bütünün parçalarının toplamı kendisine eşittir*” veya “*Tüm sayılar çift ya da tektir*” şeklindeki bir bilgi “bütün”, “parça”, “sayı”, “çift”, “tek” idelerinin açıklanmasını ön gerektirir. Deneyim temelinde elde edilen bu idelere, akıl bir kez sahip olunca, bütünü parçalarının toplamının bütüne eşit olduğunu ve tüm sayıların tek ya da çift olduğunu görür ve bilir (Woolhouse, 1988: 77). Böylece Locke'un epistemolojisinde deneyim, bilginin kendisini değil gerekli olan materyalleri sağlayan bir kaynaktır. Başka bir deyişle, deneyim duyuma dayanan ve zihnin dünya hakkında beş duyu organı yoluyla sahip olduğu dolaysız bir farkındalıktır (Cottingham, 2015: 89). Bu süreci açıklamaya başlarken Locke, ilk olarak *tabula rasa* olarak kabul ettiği zihni şu şekilde karakterize eder:

Öyleyse zihnin bütün özniteliklerden yoksun, hiçbir idesi olmayan, özel deyimleriyle beyaz kağıt olduğunu düşünelim. Bu zihin nasıl donatılacaktır? İnsanın o devingen ve sınırsız imgeleminin sınırsız bir değişiklik içinde ona işlediği bu geniş birikim nereden geliyor? Zihin usun ve bilginin bütün gereçlerini nereden edinmiştir? Bunu tek sözcükle deneyden diye yanıtlayacağım. Bilgimizin tümünün temelinde deney vardır ve o gereçlerin hepsi oradan türemiştir. Anlığımızı düşüncenin bütün gereçleriyle donatan şey ya dışsal duyulur şeyler üzerinde ya da zihnimizin algıladığımız ya da düşündüğümüz şeylerle ilgili olarak yaptığı içsel işlemlere yönelik gözlemlerdir. Bunlar hem edinmiş olduğumuz hem de doğal olarak edinebileceğimiz bütün idelerin kendisinden fıskırdığı iki bilgi kaynağıdır (Locke, 2017: 97-98).

Locke bu düşüncesiyle, sadece doğuştancılık öğretisini değil, akılcılık öğretisini de karşısına alır. Bu süreçte, kaynağını deneyimde bulduğu bütün bilgiyi iki tür idede toplar. Bilginin malzemesi olan bu ideler, duyum (*sensation*) ya da düşünüm (*reflection*)

yoluyla elde edilir. Locke'un dış duyum ideleri olarakta adlandırdığı duyum idelerinin oluşumunda, duyularımız önce tikel nesnelere yönelerek, zihne bu nesnelere onları etkilemesinin değişik yollarına göre birçok seçik algısını iletirler. Böylece bizdeki sarı, ak, sıcak, soğuk, sert, acı, tatlı ideleriyle, duyulur nitelikler dediğimiz bütün öteki niteliklerin idelerini ediniriz (Locke, 2017: 98).

Bilginin ilk adımı olarakta nitelendirilen duyum ideleri, zihne duyular yoluyla iletilir. Dış dünyadaki nesnelere bu aşamada, zihne kendilerinin özünde ürettiği algılar olan duyum idelerini sağlar (Locke, 2017: 99). Zihin, duyum ideleri üzerinde kendi işlemlerini gerçekleştirir. Bu işlemler ruhun kendileri üzerinde düşünüp, onları incelemesi yoluyla anlığa, bu işlemler olmadıkça nesnelere edinemeyeceğimiz türden bir başka ideler takımı sağlar (Locke, 2017: 98). Anlığın duyum ideleri üzerinde gerçekleştirdiği kendi işlemlerinin farkına varması sonucunda da düşünüm ideleri oluşur. Bu ideler algılama, düşünme, usamlama, inanma, isteme, bilme, kuşkulama gibi zihnin değişik eylemleridir. Böylece nesnelere ürettikleri değişik algılar olan duyuşal ideleri sağlarken; zihinde, anlığa kendi işlemlerinin idelerini sağlar. Başka bir deyişle, nesnelere nitelikleri dış duyum, aklın ideleri de iç duyum aracılığıyla elde edilir (Locke, 2017: 98). Locke bu konuyu *Deneme* 'de şu örnekle temellendirir:

Bir çocuğun dünyaya ilk gelişindeki durumunu inceleyen bir kimse, onda ilerde ki bilgisinin temellerini oluşturacak türden birtakım idelerin bulunduğunu düşünmek için bir neden göremez. Çocuğun onlarla donanması aşama aşama olur... Dünyaya gelen her şey kendisini sürekli olarak değişik yönlerden etkileyen şeylerle kuşatılmış olduğundan, ister istemez çocukların zihinlerine değişik idelerin baskısı yapılmış olur. Yalnızca gözlerin açık oluşuyla, ışık ve renk her zaman el altındadır; sesler ve kimi dokunsal nitelikler kendilerine uygun duyumları devinime geçirmekten ve zihne giriş yollarını zorlamaktan geri kalmazlar; fakat bir çocuk büyüyünceye dek ak ve karadan başka bir şey görmeyeceği bir yere kapatılırsa, nasıl çocukluğunda istiridye ve ananas tatmamış bir kimsede bu özel tatların ideleri bulunmazsa, onda da yeşil ve kırmızı idelerinin ortaya çıkmayacağını kolayca kabul edileceğini sanıyorum (Locke, 2017: 100).

Locke'un ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, daha önce hiçbir şekilde deneyimlenmemiş olan bir şeyin idesi zihinde bulunmaz. Dolayısıyla zihnin idelere sahip olması için ilk aşamada algılamanın olması gerekir. Ancak algılama gerçekleştiği anda zihin ideleri edinmeye başlar. Başka bir deyişle, algılamak ve idelere sahip olmak aynı şeydir. (Locke, 2017: 107). Düşünüm sadece zihnin kendi işlemlerinin farkına varması anlamına gelir, onun işlemleri ideler zihne verildiği zaman başlar (Zelyüt, 2017: 61). Böylece zihin kendi işlemleri üzerindeki ilk etkinliğini duyularla algılanan izlenimler üzerinde başlatır.

Bu nokta da şöyle bir soru karşımıza çıkar. Çeşitli renklerin, altın ve koyun gibi çeşitli maddi şeylerin ya da dans ve güreş gibi çeşitli aktivitelerin deneyimden türediğini söylemek mantıklıdır. Fakat insan başlı at, tanrı, sonsuzluk veya inşa edilmemiş bir ev idesine nasıl sahip oluruz? Çünkü bu idelerin nesnelere deneyimle sahip olamayız (Woolhouse, 1988: 80). Locke bu konuda, bilginin doğasını ve kapsamını daha iyi ortaya koyabilmek için ideleri kendi aralarında basit ve karmaşık olmak üzere ikiye ayırır. Bilginin temel kaynağını oluşturan basit ideler, doğrudan duyular yoluyla elde edilir. Zihin, bu ideleri tek başına oluşturma ve yok etme yeteneğine sahip olmadığı için basit idelerin edinilmesinde pasiftir.

Anlık, nesnede birçok duyuusal nitelik birleşmiş halde bulunsa da bu nitelikleri sırasıyla algılar. Dolayısıyla her ide, zihne ayrı bir duyuyla girdiği için, zihin bu ideleri ayırıştırma gücüne sahiptir. Bu süreçte tüm basit ideler, seçik olarak tek bir ide halinde zihne girer. Basit idelerin anlık tarafından edinilmesi dört yolla gerçekleşir. Bunlardan ilki tek duyu yoluyla zihne giren idelerdir. Örneğin, renkler görme duyusuyla algılanırken ses ve gürültü de duyma duyusuyla algılanır. İkincisi de birden çok duyu yoluyla elde edilen basit idelerdir. Örneğin uzay, uzam, durgunluk ve devim ideleri hem görme hem de dokunma duyularıyla elde edilir. Üçüncüsü ise sadece düşünüm yoluyla elde edilen idelerdir. Bu ideler zihnin diğer yollarla elde ettiği ideler üzerinde işlemlerini gerçekleştirmesi sonucunda oluşur. Zihin bu noktada, dışarıdan elde edilen ideler üzerinde kendi işlemlerini gerçekleştirirken, kendi işlemlerinin farkına vararak düşünümün basit idelerini oluşturur. Örneğin, algılama ve istek ideleri düşünümün basit ideleridir. Son olarak, hem duyum hem de düşünüm yoluyla elde edilen ideler vardır. Bunlar haz ya da hoşlanma, acı ve sıkıntı, güç, varoluş, birlik gibi basit idelerdir. (Locke, 2017: 110-111).

Zihin, bir kez basit ideleri edindikten sonra sınırlı kalmayarak, kendi gücünü bu idelere uygular ve karmaşık ideler edinir. Karmaşık ideleri edinme sürecin de zihin şu işlemleri gerçekleştirir. Birçok basit ideyi bir bileşik ideye birleştirir; bütün karmaşık ideler böyle yapılmıştır. İkincisi de basit ya da karmaşık iki ideyi alıp, onları bir tek ideye birleştirmeksizin, ikisinin birlikte bir görünüşünü elde edecek biçimde yan yana getirir; bütün bağıntı ideleri de bu şekilde oluşur. Örneğin neden-etki idesi, bir bağıntı idesidir. Üçüncü işlem olarak soyutlama ise ideleri kendi gerçek varoluşlarında, onlara eşlik eden bütün öteki idelerden ayırarak genel ideleri oluşturur (Locke, 2017: 143). Burada vurgu zihnin aktifliği ve etkinliği üzerinedir. Çünkü zihin, idelerin birbirleriyle

olan bağıntısını kurar, ayrı ayrı koruyup bir araya getirir ve soyutlar (Zelyüt, 2017: 67). Örneğin birçok birimi bir araya ekleyerek düzine idesini yaparız, birçok santimin yinelenen idelerini bir araya getirerek metre idesini kullanırız (Locke, 2017: 139). Zihin karşılaştırma işleminde ise ideleri uzam, derece, yer ve diğer koşullar açısından karşılaştırır. Karmaşık idelerin bir türü olan bağıntı ideleri bu türden idelerdir.

Zihnin bir diğer işlemi olan soyutlama işleminde de birçok tikel şeylerden elde edilen ideler genel bir türün temsilcileri olur. Anlık zihindeki bu ideleri, zihne ne zaman geldiklerine bakmadan onları türlerine ayırarak biriktirir. Örneğin, zihin daha önce süttten aldığı beyaz rengini daha sonra tebeşir ve karda gözlemlediği zaman bu görüntülerden elde ettiği beyaz idesini, o türlerin temsilcisi olarak kabul eder ve aklık adını verir (Locke, 2017: 140).

Emprisist bir düşünür olan Locke, bilginin kaynağı konusunda zihne aktif bir rol vererek, kavram ve algıyı birlikte ele almıştır. Locke bu süreçte, bütün bilginin deneyimle başladığını ve *tabula rasayı* dolduracak olan malzemeyi sağlayacak olan kaynağın, duyum ve deneyim olduğunu öne sürer. Deneyimle kazanılan bu ideler ancak anlığın işlemleriyle bilgi niteliği kazanır. Locke'a göre, tüm bilgi ideler arasında ki uyuma ya da uyuşmamanın algılanması temelinde olduğu için, ideleri aşan bir bilgi de söz konusu değildir.

1.2.1.3. Nitelikler Ayrımı: Kritik Realizm

Locke'a göre tüm bilgi, ideler arasında ki uyuma ya da uyuşmamanın algılanması sonucunda oluşur. Ancak idelerle zihinde temsil ettiği nesne arasında ki bağın, gerçeklikle uyuşup uyuşmadığı bir problem olarak karşımıza çıkar. Locke bu meseleyi, nitelikler ayrımı yaparak ele alır. Bu ayrım çerçevesinde nitelikler ve ideler arasındaki farkı, *Deneme* 'de şu örnek üzerinden ifade eder. Bir kartopunun bizde ak, soğuk ve yuvarlak ideleri üretme gücü olduğuna göre, bizde bu ideleri üreten güçlere, kartopunda ki biçimleriyle, nitelikler diyorum; bunlar anlığımızdaki duyular ya da algılar olduğu zamanda bunlara ideler diyorum (Locke, 2017: 120-121).

Locke'a göre ideler zihinde, nitelikler ise nesnelerin kendisindedir. Nitelik, anlığın nesnesi olan idenin temsil ettiği nesnedeki ide üretme gücüdür (Locke, 2017: 120). Nitelikler kendi içerisinde de birincil ve ikincil nitelikler olmak üzere ikiye ayrılır.

Birincil nitelikler, nesnenin kendisinde gerçekten var olan niteliklerdir. Nesne birincil nitelikleri her türlü algıdan bağımsız olarak kendiliğinde taşır. Çünkü bu nitelikler, temsil ettikleri nesne herhangi bir değişikliğe uğrasa da ondan hiçbir şekilde ayrılmazlar (Locke, 2017: 121). Nesnenin özsel niteliklerine karşılık gelen birincil nitelikler, Locke tarafından şöyle karakterize edilmektedir:

Örneğin bir buğday tanesini ele alalım ve ikiye bölelim; her bölümün yine katılığı, uzamı, kılığı ve devingenliği vardı; yine bölün aynı niteliklerini yine korur; parçalar duyulamaz oluncaya dek bölmeyi sürdürün; her bölümün yine de o nitelikleri koruması gerekir... Bölme işlemi hiçbir cisimden katılığı, uzamı, şekli ya da devingenliğini alamaz, yalnızca daha önce bir olan şeyi, iki ya da daha çok, ayrı özdek kitleleri yapar; bütün bu seçik kitleler bölünmeden sonra seçik cisimler olacağından belli sayıda cisimler ortaya çıkar (Locke, 2017: 121).

Buradaki katılık, uzam, devim, durgunluk nitelikleri cismin kurucu nitelikleri olan birincil nitelikleri oluşturur. Cisim ne durumda olursa olsun, ondan ayrılmayan bu nitelikler, duyularla algılanabilen her madde parçasında her zaman buldukları ve değişken olmadıkları için nesneldirler. İkincil nitelikler ise cismin gerçekten kendisinde bulunmayan fakat birincil nitelikler yoluyla bazı duyuusal izlenimler üreten güçlerdir. Örneğin, kartopuna ait beyaz ve soğukluk ideleri görme ve dokunma duyusuyla elde edilir. Kartopunun kendisinde soğukluk ve beyazlık yoktur. Nesnede sadece zihinde beyaz ve soğuk idelerini yaratma gücü vardır (Zelyüt, 2017: 69). Locke'un nitelikler arasında yaptığı bu ayrıma göre, deneysel bilginin güvenilirliğini; hem bilimsel olarak ölçülebilen nitelikler oldukları için hem de değişim göstermedikleri için birincil nitelikler sağlar.

1.2.2. George Berkeley

1.2.2.1. Algı, İdeler ve Nominalizm

İngiliz empirizminin Locke'tan sonra ikinci önemli temsilcisi olarak kabul edilen Berkeley, bilginin kaynağı konusunda öne sürdüğü epistemolojik görüşlerle empirist bir çizgide yer alır. Kendisine Locke'ın deneyciliğini çıkış noktası yapan Berkeley, doğrudan ve aracısız olarak algıladığımız her şeyin ideler olduğunu, tüm idelere algı sonucunda ulaşıldığını ve bilginin bu algılar doğrultusunda duyuusal deneyimle elde edildiğini öne sürer.

Bekeley'in empirizmi, onun idealizmi çerçevesinde şekillenir. Bu konuda ki en önemli çalışması *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*'dir. Berkeley'in

idealizmi, varoluşu, salt algılayan, bilen öznelere, tinlere ve bunların en genel anlatımla zihinsel içeriklere indirgenmiş olmasıyla açıklanır (Çelik, 2015: 162-163). Ona göre, bir şeyin var olması onun algılanmış olmasına bağlıdır.

Felsefesinde “*Var olmak algılanmış olmaktır*” sözünü kendisine temel alan Berkeley, sadece bilinçli bir özne ve bilinç içerikleri olan idelerin varlığını kabul eder. Bir nesne için var olmak, algı içeriği olarak anlıkta bulunmak demektir. Berkeley’in buradaki iddiası onun varoluşu yadsıdığı anlamına gelmez (Zelyüt, 2017: 88). Berkeley’e göre önemli nokta, “*vardır*” teriminin nasıl anlaşıldığı ile ilgilidir. Berkeley bu konuyu, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme* adlı çalışmasında şu örnek üzerinden açıklar:

Üzerinde yazı yazdığım masanın var olduğunu, açıkçası onu gördüğümü, duyumsadığımı söylüyorum. Çalışma odamın dışında olsaydım yine onun var olduğunu söylerdim. Bununla şunu demek istiyorum: Çalışma odamda olmuş olsam onu algılayabilirdim ya da başka bir tin onu algılamaktadır. Bir koku vardı demek koklanmayı belirtir; bir ses vardı demek sesin duyulduğunu belirtir; bir renk bir biçim vardı demek, bunlar görme ya da dokunma duyusuyla algılandı demektir. Düşünmeyen şeylerin saltık varlığı konusunda onların algılanmasıyla herhangi bir ilişki kurmadan söylenenler, bence bütünüyle anlaşılmaz. Düşünmeyen şeylerin *esse 'si percipi' dir*. Düşünmeyen şeylerin onları algılayan usların ya da düşünen şeylerin dışında herhangi bir varlıklarının olması da imkansızdır (Berkeley, 2015: 46-47).

Berkeley burada, “*Masa vardır*” önermesine, “masa algılanır” ya da “masa algılanabilir” anlamlarından başka bir anlam yükler. Burada “*vardır*” kelimesiyle ifade edilen şey, masa teriminin algı ile ilişkisi dışında var olduğunu imgelemeye çalışsak bile, zorunlu olarak kendimizin ya da başka öznelere onu algılamakta olduğudur. Başka bir deyişle, duyulur bir şeyin ya da cismin var olduğunu söylemek onun algılanmakta ya da algılanabilir olduğunu söylemektir (Copleston, 1998: 28). Dolayısıyla duyulara verilen çeşitli duyuların ya da idelerin oluşturdukları nesnelere, kendilerini algılayan bir zihin tarafından algılanmadığı sürece var olamazlar. Bu noktada özne, dış dünya ile bağlantısını duyular ile kurar. Berkeley’in empirizmi de bu noktada karşımıza çıkar. Berkeley için nesne, ide ve duyulur şeyler aynı şeyi ifade eder (Berkeley, 2015: 49).

Bu süreçte zihin, algısal içerikler olan idelerden bazılarını birleştirir ve duyulur niteliklerin birleşimlerini ortaya koyar. Bu bileşimlere bir ad takılarak duyulur şeylerin adları oluşturulur. Örneğin zihin renk, koku, tat ve yoğunluğun bir araya gelmesiyle elma idesini oluşturur. (Copleston, 1998: 30). Duyulur şeylere verilen bu adlar, bağımsız bir töz varmış düşüncesine götürür. Ancak Berkeley’e göre, bu bir yanılgıdır. Ona göre, görünmeyen doğrudan algılanamayan hiçbir şey bilgi nesnesi olamaz. Bu

nedenle de maddi töz yoktur. Zihinde sadece duyularla algılanan idelerin birleşiminden oluşan ve onları temsil eden adlar vardır. Bilginin nesnesi olan bu ideler, anlıkta onları düşündüğümüz sürece var olurlar. Bu yüzden de bir nesne olmak, algılanmış olarak var olmak demektir (Çelik, 2015: 164-165). Böylece nesnelere, onları algılayan zihinlerin ya da algılanan içerikler olan idelerin dışında, varlıklarının olması olanaksızdır.

Dolayısıyla Locke'un epistemolojisinde bilgi nesnelere olarak ideler, anlık ve nesnelere arasında bir aracı konumundayken; Berkeley için ise ideler aracı değil, duyulur şeylerin kendileridir. Duyulur şeyler olarak ideler, onları algılayan anlıkta olmanın dışında var olmazlar. Ayrıca idelerin ya da bilginin nesnelere bütünü sonsuz çeşitliliğinin yanında, bir de onları bilen ya da algılayan, onlar konusunda isteme, imgeleme ve anımsama gibi değişik işlemler yapan bir şey vardır. Bu algılayan etkin varlık us ya da tin veya algılayan öznedir (Berkeley, 2015: 45). Berkeley'e göre tüm ideler bu etkin varlıkta var olurlar. Berkeley etkin bir varlık olarak algılayan özneyi *İlkeler*'de şöyle tanımlar:

Biz idelerin sürekli olarak art arda geldiğini algılarız. Kimi yeniden ortaya çıkarılır, kimi değiştirilir ya da toptan ortadan kalkar. Öyleyse bu idelerin bağlı oldukları onları üreten değiştiren bir neden vardır... Öyleyse o bir töz olmalıdır; gelgelelim cisimsel ya da özdeksel bir tözün olamayacağı gösterilmiş bulunuyor. Dolayısıyla geriye idelerin nedeninin cisimsiz, etkin bir tin ya da töz olması kalıyor... Bir tin yalın, bölünmemiş, etkin bir varlıktır. İdeleri algıladığı için anlama yetisi olarak adlandırılır. Onları üreten ya da onları etkilediği için isteme diye adlandırılır (Berkeley, 2015: 68).

Berkeley'in epistemolojisinde ideler edilgin ve eylemsizdirler; sürekli etkin olan bir şeyin görüntüsünü veremezler. Bu nedenle de tinsel tözün hiçbir şekilde idesi oluşturulamaz. Berkeley'in burada tinsel töz olarak ifade ettiği şey, düşünen bir zihin ve bilinçli bir öznedir. Algıların ve idelerin var olması için, bilinçli öznenin olması gerekir. Tin yani zihin, bu noktada ideleri algılama ve onları etkileme gücüne sahip olduğu için daima etkin bir role sahiptir. Dolayısıyla Berkeley için gerçekten var olan şeyler, algılanan şeyler olarak ideler ve algılayan zihinlerdir.

1.2.2.2. Berkeley'de Nitelikler

Berkeley'e göre nesne, doğrudan duyularla algılanan bir şeydir. Özne, duyularla nitelikleri algılar ve madde bu niteliklerin toplamıdır. Dolayısıyla biz maddeden duyulur nitelikleri kaldırdığımızda, madde diye bir şey kalmaz. Berkeley için duyulur şeylerin zihin tarafından algılanmaları dışında gerçek bir varlığa sahip olma düşüncesi, temelde

soyut idealar öğretilerinden kaynaklanmaktadır. Duyulur bir nesneyi algıdan ayrı olarak soyutlamayla kavramaya çalışmak olanaksızdır. Çünkü duyulur nesneye ait tüm nitelikler duyular üzerindeki izlenimlerdir ve bu niteliklerden herhangi biri algıdan ayrı olarak düşünülemez. Sadece birbirinden ayrı olarak algılanabilen ya da biri olmadan diğeri olabilen duyulur şeyleri algılamak mümkündür (Berkeley, 2015: 48). Örneğin, kolu bacağı olmayan bir insan gövdesini gözümde canlandırabilir ya da gülün kendisini düşünmeden gül kokusunu düşünebilirim (Berkeley, 2015: 48-49).

Dolayısıyla bir şeyi bu şeyin gerçek duyumu olmaksızın görmem ya da duyumsamam olanaksız olduğu gibi, duyulur bir şeyi ya da nesneyi düşüncemde onun duyumu ya da algısından ayrı olarak kavramamda olanaksızdır (Berkeley, 2015: 49). Bu durumda Berkeley'e göre hiçbir şekilde soyutlamayla, algı ve nesne birbirinden ayrı düşünülemez. Berkeley bu iddiasıyla, Locke'un nitelikler ayrımına karşı çıkar. Locke epistemolojisinde maddenin taşıdığı nitelikleri birincil ve ikincil nitelikler olarak ayırmış ve birincil niteliklerin nesnede içsel olduğunu, nesneden ayrılamayacağını; ikincil niteliklerin ise nesnede olmayıp öznenin zihninde bir varlığa sahip olduğunu iddia etmiştir. Berkeley ise birinci ve ikincil nitelikler arasında yapılan bu ayrımı, *İlkeler*'de açıkça reddeder:

Birincil nitelikler ve ikincil nitelikler arasında ayrım yapanlar var. Onlar birincisinden yer kaplamayı, biçimi, devinimi, durmayı, katılık ya da içine girilmezliği, sayıyı anlar. İkincisiyle renkler, sesler, tatlar ile benzer duyulur nitelikleri adlandırır. İkincil niteliklerin bizdeki idelerinin, us olmadan ya da algılanmadan var olan bir şeyin benzeri olmadığını kabul ederler; ancak birincil niteliklerin bizdeki idelerinin, özdek diye adlandırdıkları düşünmeyen tözde, us olmadan var olan şeylerin imgeleri ya da örnekleri olduğunu ileri sürerler. Buna göre biz özdek derken içinde yer kaplamanın, biçimin ya da devinin gerçekten var olduğu kıymıtsız, duyusuz tözü anlamalıyız... Yer kaplama, biçim, devinim yalnızca usta varolan idelerdir, bir ide başka bir ideden başka hiçbir şeye benzeyemez. Sonuçta da ne onlar ne de onların ilk örnekleri algılanmayan bir tözde var olamazlar (Berkeley, 2015: 52).

Berkeley, tüm niteliklerden soyutlanan sayı, biçim ve hareketin tasarlanamaz olduğunu öne sürerek, nesnenin algılanan niteliklerinden başka bir gerçeklik olmadığını iddia eder (Zelyüt, 2017: 91). Ona göre, yer kaplayan, devinen bir cisim sadece usta var olduğu kabul edilen renk ya da başka bir duyulur niteliği vermeden tasarlanamaz. Yani bütün diğer niteliklerden soyutlanmış bir yer kaplama, biçim, devinim düşünülemez. Dolayısıyla öteki nitelikler neredeyse bu niteliklerde oradadır (Berkeley, 2015: 54). Örneğin bir kiraz kırmızı, yuvarlak ve tatlıdır. Bu nitelikler duyular yoluyla zihinde üretme gücüne sahip olan duyulur şeyler, yani idelerdir. Bu niteliklerin varlığı algılanmış olmalarına bağlıdır. (Zelyüt, 2017: 91).

Bu noktada birincil niteliklerde zihinde bulunan nitelikler durumuna indirgenir ve ikincil niteliklerden hiçbir farkları yoktur. Örneğin, bir kâğıda baktığımız zaman kâğıt adı verilen bir tözü değil beyaz renkli bir uzam parçasını algılarız. Eğer o duyuşal donanımımızdan farklı nesnel bir şey olsaydı algı koşullarımıza bağılı olarak değışmezdi. Oysa aynı beyaz yüzey ona yakından baktığımız zaman farklı, uzaktan baktığımız zaman daha farklı görünür (Çelik, 2015: 170). Yani kâğıdın ikincil ve birincil nitelikleri algılama koşullarına göre değışir. Berkeley'e göre maddenin ana nitelikleri olan şekil ve uzam zihin olmaksızın var olan, değışmeyen ve belirlenmiş bir şeyin görüntüleri değıldir. Bunlar farklı konumlarda bulunan veya aynı konumda olup da dokuları farklı gözlerle değışik görünebilen niteliklerdir.

Berkeley'in bu iddiaları, kendi epistemolojisinde birincil ve ikincil nitelikler ayrımını ortadan kaldırır. Bu niteliklerin hepsi duyuşal niteliklerdir ve zihnin duyuşal etkinliğıyle varlık kazanırlar. Böylece duyuşal nitelikler, duyuşal şeyler olarak öznenin zihninde var olan idelerden başka bir şey değıldir. Başka bir deyişle, duyulur dünya maddi tözlerin var olduğı değıl, algılanan dünya olarak vardır.

1.2.3. David Hume

1.2.3.1. İnsan Zihninin İki Tür Algısı: İzlenimler ve İdeler

David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı çalışmasında araştırmalarına zihnin işleyişi ile ilgili bir çözümlemeyle başlar. İlk olarak bilginin kaynağı doğrultusunda zihnin tüm içeriklerini, duyum ve deneyim yoluyla elde edilen bilgi materyallerine indirger. Bu süreçte tüm bilginin kaynağı olduğunu düşündüğü algıları canlılık ve güçlülük derecelerine göre ikiye ayırır. Bu ayrımı, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de şu şekilde ifade eder:

İnsan zihninin tüm algıları, izlenim ve ideler olarak adlandırılan, iki türe ayrılırlar. Bu ikisi arasında ki fark hem insan zihnine girişlerindeki hem de düşünce veya bilincimizdeki iz bırakmalarındaki güçlülük ve canlılık derecelerindedir. Zihnimize büyük güç ve şiddetle giren algılarımıza izlenim diyebiliriz; ben bu adlandırmadan, ilk ortaya çıkışlarını ruhta gerçekleştirdikleri için tüm duyum, tutku ve duygularımızı anlıyorum. İde ile bunların düşünme ve akıl yürütmede ki soluk imgelerini kastediyorum (Hume, 2015: 17).

Hume'un ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, doğrudan duyuşal bir farkındalık olan izlenim, zihne büyük güç ve canlılıkla giren, kendisini kuvvetli bir şekilde hissettiren algılardır. İzlenimlerin aksine ideler ise, birtakım işlemlerden geçerek zihnin

izlenimi kopyalaması sonucunda oluşan dolaylı bir farkındalık olduğu için, izlenimlerden daha az canlılık ve güçlülük derecesine sahiptir.

Hume tüm algılar arasında yalın ve karmaşık olmak üzere bir ayırım daha yapar. Yalın algılar ayırma ve ayrılmaya izin vermeyen algılardır. Karmaşık olanlar ise bunların tersine parçalara ayrılabilenlerdir (Hume, 2015: 17). Hume'un algılara uyguladığı bu ayırımı Copleston, *Felsefe Tarihi Hume* adlı eserinde şu örnekle temellendirir:

Kırmızı bir bez parçasının algısı yalın bir izlenimdir ve kırmızı bez parçasının tasarımı yalın bir düşüncedir. Ama eğer Montmartre tepesinde durup Paris'i seyredecek olursam, çatılar, bacalar, kuleler ve caddelerle kentin karmaşık bir izlenimini edinirim. Ve daha sonra Paris'i düşünerek bu karmaşık izlenimi anımsayacak olursam, o zaman önümde karmaşık bir düşünce durur (Copleston, 1998: 73).

Hume'un algılar arasında yalın ve karmaşık ayırımı yapmasının nedeni, tüm tasarımlar ve izlenimlerin, her zaman birbirlerine karşılık düştüğüne dair düşüncüyü sınırlandırmak ve düzeltmektir (Copleston, 1998: 73). Çünkü Hume'a göre, birçok karmaşık ide kendilerine karşılık gelen izlenimlere sahip olamayacağı gibi, karmaşık izlenimlerde idelerin birebir kopyası değildir. Hume bu durumu şu örnekle açıklar. Kendi kendime, hiç böyle bir şey görmemiş olsam da kaldırımları saf altın, duvarları yakut olan Kudüs şehrini hayal edebiliyorum. Paris'i gördüm ancak şehrin tüm sokaklarını ve evlerini eksiksiz bir şekilde gerçek ve tam boyutları ile bir ide oluşturabileceğimi iddia edebilir miyim? (Hume, 2015: 18) Hume'a göre bu sorunun cevabı, hiçbir karmaşık ide, karmaşık bir izlenime karşılık gelmediği için böyle bir idenin de oluşturulamayacağı yönündedir.

Fakat bu durum yalın izlenimler ve yalın ideler için söz konusu değildir. Her yalın idenin kendisine benzeyen bir izlenimi, her yalın izleniminde onu karşılayan yalın bir idesi vardır. Örneğin, karanlıkta oluşturduğumuz kırmızı idesi ile gün ışığında gözümüze vuran kırmızı izleniminin doğalarında bir fark yoktur, yalnızca şiddetleri farklıdır (Hume, 2015: 18). Zihin nesne duyulara sunulduğu zaman, doğrudan algılanan izlenimlerin iletilmesi sonucunda ideler oluşturur. Yani izlenimler her zaman idelerden önce gelir. Hume izlenimleri de dış duyum ve iç duyum izlenimleri olmak üzere ikiye ayırır:

Dış duyum izlenimleri bilinmeyen bir nedenden dolayı ilk olarak ruhta ortaya çıkarlar. İç duyum izlenimleri ise büyük ölçüde idelerden türetilirler ve şu sırayı takip ederler: Bir izlenim öncelikle duylara çarpar ve sıcaklığı, soğukluğu, susuzluğu açlığı, bir çeşit zevki ya da acıyı algılamamızı sağlar. Zihin bu izlenimleri, izlenimler kaybolduktan sonra zihinde kalan ve bizim ide diye adlandıracağımız bir suretini çıkarır. Zevk veya acı idesi ruha döndüğünde yeni yeni arzu ve tiksinti, ümit ve korku izlenimleri oluşturur; bunları da bu şekilde türedikleri için bu şekilde adlandırmak doğru olacaktır (Hume, 2015: 21).

Dış duyum izlenimleri, duyu organları ile doğrudan aldığımız izlenimlere karşılık gelir. Bu süreçte dış duyum izleniminin zihinde kalmasını sağlayan bir kopyası çıkarılır. İzlenimin kopyası olan bu ide, daha sonra hatırlandığında ya da düşünüldüğünde yeni izlenimler üretir. Bu izlenimler de idelerden türedikleri için iç duyum izlenimleri adını alır. Örneğin, acının eşlik ettiği soğukun bir izlenimini edindiğimizi varsayalım. Bu izlenimin bir kopyası izlenim sona erdikten sonra anlıkta kalacaktır. Bu kopya bir “düşünce” olarak adlandırılır ve örneğin yeni hoşnutsuzluk izlenimleri yaratabilir ki bunlar iç duyum izlenimleridir (Copleston, 1998: 74).

Peki, bu nokta da zihin izlenimleri aldığı zaman ideler nasıl oluşur? Hume’a göre, herhangi bir izlenim zihne sunulduğunda onun ide olarak ortaya çıkması bellek ve hayal gücü olmak üzere iki yolla gerçekleşir. İzlenim ide olarak ortaya çıktığında bu yeni görünüşünde, izlenim halindeki canlılığını koruyor ise izlenim ve ide arasında bir şey olarak ortaya çıkar. Fakat canlılığını tamamıyla kaybederse, tam bir ide olur (Hume, 2015: 21). İzlenimlerin canlılığını tamamıyla yitirmeden yenilenmesi bellek yoluyla gerçekleşir. Eğer bir izlenim ide haline geldiğinde tamamıyla canlılığını kaybederse, bu imgelem tarafından gerçekleşir. Bu durumda bellekte yer alan ideler, imgelemde yer alan idelerden çok daha güçlü ve canlıdır. Bellek nesnelere imgelemde daha canlı ve belirgin bir şekilde korur. Örneğin, geçmişten bir olayı hatırladığımızda, olayın idesi zihinde güçlü bir şekilde akar. İmgelemde ise ideler, daha silik ve durgundur (Copleston, 1998: 77).

İmgelem, ideleri dilediği gibi birleştirme ve ayırma özelliğine sahip olsa da, bu işlemlerini bazı çağrışım ilkelerine göre gerçekleştirir. Hume’a göre, çağrışımın kaynağı olan ve bu yolla zihnin bir ideden diğerine geçmesini sağlayan özellikler üç tanedir: Benzerlik, zamanda veya mekânda bitişiklik ve neden-sonuç (Hume, 2015: 22). Bu üç çağrışım ilkesinin, bir idenin ortaya çıkışından sonra kendiliğinden ve doğal bir şekilde başka bir ideyi akla getirdiğini ve böylece onlar arasında bir birlik sağladığını düşünen Hume, bu ilkeleri şu örnekle temellendirir. Bir resim düşüncelerimizi doğal olarak aslına götürür. Bir yapının bir dairesinden söz edilmesi, diğer daireler hakkında

bir soruşturma ve konuşma başlatır. Bir yarayı düşündüğümüzde onu izleyen acıyı düşünmeden edemeyiz (Hume, 2017: 30).

Dolayısıyla, imgelem bir düşünceden başka bir düşünceye kolayca geçebilir. Benzer olarak sürekli olarak yineleyen işlemler sonucunda anlık uzayda ve zamanda dolaylı ya da dolaysız olarak bitişik olan birleştirme alışkanlığı kazanır (Copleston, 1998: 77). Hume'a göre, bu ilkelerden ideler arasında en güçlü olan ilişki, neden-sonuç ilişkisidir. İki nesne bu ilişkinin içine yerleştirilmiş gibi düşünülebilir; bunun örneklerini hem birinin diğerinde herhangi bir eyleme ya da harekete neden olduğu zaman, hem de ilkinin diğerinin varoluş nedeni olduğu zaman görebiliriz. Bu eylem ve hareket, bir açıdan bakıldığında, nesnenin kendisi olduğundan ve nesne farklı durumlarda da kendi olmayı sürdürdüğünden, bir nesnenin diğer bir nesne üzerindeki böylesi bir etkisinin onları imgelemde birleştirebileceğini hayal etmek kolaylaşır (Hume, 2015: 23). Bu nedenle, neden-sonuç ilişkisi, ideler arasında imgelemde bir ideden diğer ideye geçişi en kolay sağlayan ilişkidir.

1.2.3.2. İnsan Zihninin İki Soruşturma Alanı: İde İlişkileri ve Olgu

Durumları

Hume, insan zihninin tüm nesnelere *ide ilişkileri* ve *olgu durumları* olmak üzere iki kategoriye ayırır. İde ilişkileri sadece düşüncenin işlemleriyle keşfedilebilen doğruluklardır. Bu alana ait önermeler kavramlar arasındaki bağlantıları ifade eder. Zihnin kendisine konu edindiği bu önermelerin reddi çelişki yarattığı için bunlara totolojiler de denir. Örneğin, “*Hipotenüsün karesi iki kenarının kareleri toplamına eşittir*” önermesi, bu şekiller arasında ki ilişkiyi dile getiren bir önermedir. Üç kere beş otuzun yarısına eşittir önermesi de sayılar arasında ki ilişkiyi dile getirir. Bu tür önermeler evrende varolan herhangi bir şeye dayanmadan, sadece düşüncenin işlemeyle ortaya çıkarılabilir (Hume, 2017: 31).

Hume'un epistemolojisinde asıl önemli olan, olgu durumlarına ait olgusal önermelerdir. Olgusal önermeler, dünya hakkında gerçekten var olan şeyler hakkında içerikli bilgi verir. Bu önermelerin karşıtı olan durumlar, her zaman olanaklıdır (Cottingham, 2015: 93). Örneğin, “*Güneş yarın doğmayacak*” önermesi, “*doğacak*” önermesinden hiçbir şekilde daha az anlaşılır değildir. Bu nedenle olumsuzundan daha

fazla çelişki içermez (Hume, 2017: 32). Dolayısıyla saf mantık, olgu durumlarının doğruluğunu sağlayamaz. Hume'da rasyonalistlere karşı tavrını, istisna kabul etmeyen bir genel önerme olarak bu bilgiye hiçbir zaman *a priori* akıl yürütmelerle ulaşılmadığını; bu bilginin belirli nesnelere sürekli tekrarı olarak birbirine bağlı olduklarını gördüğümüzde, tümüyle deneyimden çıktığını öne sürerek ortaya koyar (Hume, 2017: 33).

Hume'a göre, sadece olgular hakkında neden-etki ilişkisi yoluyla duyulara sunulanın ötesine ulaşmak mümkündür. Bu ilişki, zihni bellek ve duyuların tanıklığının ötesine götürür. Ortada olan bir olgu ve ondan çıkarılan başka bir olgu arasında bir bağ olduğu varsayılır. Örneğin ıssız bir adada saat ya da başka bir makine bulan birisi o adada daha önce insanların bulunduğu sonucuna varır (Hume, 2017:32).

Olgu durumları alanına ait tüm akıl yürütmeleri, neden-etki ilişkisi temelinde değerlendiren Hume, dünya hakkında hiçbir genel önermenin zorunlu olarak doğru olamayacağını iddia eder. Ona göre, dünya hakkındaki bilgimiz ne sezgisel olarak bir kesinlik taşır ne de *a priori*dir. Şeylerin gerçekte nasıl oldukları ancak ve ancak deneyime dayanır. Dolayısıyla sezgisel olarak bir zorunluluk, rasyonel bir gereklilik değildir. Deneyimsel bilgiyi incelemeye koyulan Hume, bu bilginin temelinde yattığını düşündüğü nedensellik fikrine yoğunlaşarak, yedi tür felsefi ilişki ayrımı öne sürer. Bu ilişkiler, benzerlik, özdeşlik, zaman ve yer ilişkileri, nicelikte veya sayıda oran, nitelik derecesi, karşıtlık ve nedenselliklerdir (Hume, 2015: 59). Hume bu yedi ilişkiyi de idelere dayananlar ve idelerde bir değişim olmaksızın değiştirilebilenler olmak üzere iki gruba ayırır. Kesin bilgi veren; benzerlik, karşıtlık, nicelikte ve sayıda oran, nitelik derecesi idelere dayanan ilişki grubuna girer. Zaman ve yer ilişkileri, özdeşlik ve nedensellik ise olası bilgilerdir (Hume, 2015: 60-61). Bu üç ilişkiden ilk ikisi duyuların tanıklığının ötesine geçemez. Nedensellik ilişkisi ise bazı olaylardan başka olaylar sonucunu çıkarmamızı sağlar. Böyle bir bağlantıyı üreten, bir nesnenin varoluş ya da eyleminden o nesnenin başka bir varoluş ya da eylem tarafından izlendiği ya da öncelendiği güvencesini verebilen tek ilişki nedensellik ilişkisidir. (Hume, 2015: 62). Olgu durumlarıyla ilgili tüm akıl yürütmeleri neden-etki ilişkisi temelinde açıklayan Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı çalışmalarında da bu alana ait temel çıkarsama türü olarak gördüğü neden-etki ilişkisinin ayrıntılı bir çözümlemesini yapar.

1.2.3.3. Neden-Etki İlişkisi ve Zorunlu Bağlantı Fikri

Hume'a göre nedensellik kavramı, doğada algı konusu olan bir nedensellik olarak değil, olaylar arasında kurulan zihinsel nitelikte zorunlu bir ilişkidir. Olgu sorunlarına ait akıl yürütmelerinin hepsi neden-etki ilişkisine dayanır. Sadece bu ilişki yoluyla duyuların tanıklığının ötesine geçilebilir. Olgular arasındaki bütün akıl yürütmeler, aynı yapıya sahiptir. Her defasında ortada olan bir olgu ve ondan çıkarılan diğer olgu arasında zorunlu bir bağ olduğu varsayılır (Hume, 2017: 32-33). Neden-etki olarak adlandırılan bu bağ olgulara ait bir çıkarımın doğru olmasını sağlayan ölçüttür. Bunun nedeni de zihnin, ancak bu ilişki yoluyla gerçek varoluş ya da nesnelerin ilişkilerini keşfedebilmek için doğrudan duyulara sunulanın ötesine geçmesidir. Peki bu ölçütün bilgisine nasıl ulaşılır? Hume bu ilişkiye hiçbir şekilde *a priori* akıl yürütmelerle ulaşılamayacağını ifade eder. İki olgu arasındaki bağın *a priori* olması demek, olgusal bir önermenin reddinin çelişkisi yaratması demektir (Cottingham, 2015: 95). Ancak, sadece ide ilişkileri alanına ait önermelerin reddi mantıksal olarak çelişki yaratır. Dolayısıyla olgular arasındaki bu ilişki, mantıksal bir bağa dayanmadığı için, aklın kaynaklık ettiği bir durum söz konusu değildir. Örneğin bir kömür parçasının iyice kızgın bir ateşin üzerine konulunca yanması gerektiğini söylemek ne anlama gelebilir? Hume buradaki gerekliliğin, “olmalı”nın mantıksal bir “olmalı” olamayacağını öne sürer. Başka bir deyişle, kömürün yanma olayında mantıksal bir zorunluluk yoktur. Bu nedenle, onun yanmayacağını öne sürmek, mantıksal bir çelişki değildir (Cottingham, 2015: 95). Dolayısıyla hiçbir nesne, duyulara verilen nitelikleriyle, kendisini ortaya çıkaran nedenleri ya da kendisinden doğacak etkileri belli etmez. Akıl, tecrübenin yardımı olmaksızın gerçek bir varoluş ve olgu sorunu alanına ait yargılar konusunda çıkarımlar yapamaz. İlk insanın akıl yetilerinin, başından beri tam anlamıyla yetkin olduğu kabul edilse bile, suyun akıcılığı saydamlığı ya da boğucu olduğunu, ateşin ışık ve ısısından yakıcı olduğunu çıkarsayamaz (Hume, 2017: 33).

Peki, nedensel zorunluluk fikri saf akıldan gelmiyorsa deney ve gözlemden gelmiş olabilir mi? Hume'un bu soruya cevabı da olumsuzdur. Çünkü nedensellik ilişkisine ait zorunlu bağlantı fikrinin, deneyden çıkmış olabileceğini söylemek için arkasında bir duyu izlenimi bulundurması gerekir. Ancak gözlemlerimizde zorunluluk fikrine karşılık gelen hiçbir şey yoktur; kuvvet, etkinlik veya üretken güç nedenleri

hakkında hiçbir duyusal izlenime sahip değiliz. Gözlemlenen tek şey, olaylarda belirli ve düzenli bir şekilde gerçekleşen yinelenmedir. Bu yüzden iki olgu arasındaki zorunluluk fikrine karşılık gelen hiçbir deneyci doğrulama yoktur (Cottingham, 2015: 96).

Hume bu ilişkiye dair akıl yürütmelerimizin sonuçlarının temelini tecrübeden kaynaklandığını öne sürer (Hume, 2017: 38). Şöyle ki, *nedensel zorunluluk* fikri, geçmiş gözlemlerin yinelenmesine dayanan, alışkanlıkla ilgili beklentilerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Olaylar arasındaki yinelenme, zihni birinci olgu ortaya çıktığında diğerinin de ortaya çıkacağını beklemeye götürür. Gerçekte tüm gözlemlediklerimiz, A türündeki olaylarla, B türü olaylar arasında bir dizi bağlantı olduğudur. A'larla B'ler arasındaki bu sürekli bir arada oluş, bu sabit birliktelik olaylara bir zorunluluk yüklemeye yönelir (Cottingham, 2015: 96). Hume'un terimleriyle ifade edecek olursak:

Isı, alev, ağırlık, katılık gibi iki nesnenin sürekli birlikteliklerini gördükten sonra alışkanlık kazanarak bunlardan biri ortaya çıktığında öbürünü de beklememizi sağlayan alışkanlıktır... Hiçbir insan, bir cisme başka bir cismin çarpmasıyla harekete geçirilmesini bir defa görerek başka bütün cisimlerin de benzer bir darbe ile hareket edeceğini çıkarsayamaz. O halde tecrübeden çıkan bütün çıkarımlar akıl yürütmelerimizin değil alışkanlığın etkileridir... Alışkanlık öyleyse insan hayatının yüce kılavuzudur. Tecrübemizi bize yararlı kılan ve gelecekte geçmiş olaylar zincirine benzer olaylar beklememizi sağlayan yine bu ilkedir (Hume, 2017: 49-50).

Burada iki olayın sürekli olarak art arda gelmelerinin deneyimlenmesi sonucunda, bu durumun tekrar olabileceğine dair ortaya çıkan alışkanlık, zihni bir inanma sürecine götürür. Söz konusu inanç, temeli yine deneyde olmakla birlikte, nesne ile duyularımıza ya da belleğimize gelen iki olgunun sürekli birlikteliklerinin gözlemlenmesinden ortaya çıkar. Başka bir deyişle, iki nesne ya da olgunun sürekli olarak birlikte ortaya çıktığını deneyimledikten sonra, o nesnenin tekrar verilmesi durumunda, alışkanlık bizi diğer nesneyi beklemeye ve böyle bir olgunun kendisini göstereceğine inanmaya götürür. Bu süreç zihin için kaçınılmaz bir durumdur.

Buradan hareketle Hume, neden-etki ilişkisinin iki temel özelliğini ortaya koyar. Bu özelliklerden ilki bitişikliklerdir. Buna göre, neden-etki her zaman birbirine bitişik olarak ortaya çıkar. Diğer bir özellik olan ardışıklıkta ise, neden ve sonuç ilişkisinde neden sonuçtan her zaman öncedir. Böylece neden ve sonuç her zaman eşzamanlı olarak ortaya çıkar (Copleston, 1998: 86-87). Bu iki özelliğide deneyimleyebiliriz. Hume için neden-etki ilişkisinde bitişiklik ve ardışıklıkla birlikte, önemli olan diğer şey de zorunlu bağlantı fikridir. Zorunlu bağlantı fikrinin kaynağının ne olduğu, hala açıklanması

gereken bir sorundur. Hume iki olgu arasında ki zorunlu bağlantı fikrini şu sözlerle açıklar:

Neden ve sonucu oluşturan nesnelere dolayısıyla her zaman bitişiktirler ve neden denilen nesne her zaman sonucu önceler. Bu durum diğer örneklerde de söz konusu olduğu için hiçbir zaman ortaya yeni bir tasarım çıkmayacaktır. Aynı durumun sıklıkla tekrarından sonra nesnelere birinin ortaya çıkışının zihnin alışkanlık yoluyla o nesneyi takip eden diğer nesneyi de görmeye belirlendiğini görürüm. O zaman bu izlenim ya da belirlenim bana zorunluluk tasarımını verir (Hume, 2015: 114-115).

Zorunluluk, düşünce yetisinin bir nesneden başka bir nesneye taşınma belirlenimidir. Bunun sonucunda da neden-etki ilişkisinde gözlenebilen tek şey, olayların sürekli ve düzenli bir şekilde tekrarından başka bir şey değildir. Dolayısıyla zorunlu bağlantı fikrine karşılık gelen bir duyu izlenimi olmadığı için, bu fikir sadece geçmiş gözlemlerin tekrarına dayanan alışkanlık sonucunda oluşan beklentilerin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Olayların sürekli ve düzenli olarak tekrarlanması zihni alışkanlığa dayalı olarak bir beklenti içine sokar. Burada, sürekli olarak birlikte gözlenmiş olan şeylerin birinden ötekine geçmek için alışkanlık ya da çağrışım tarafından yaratılan yatkınlık, kendisinden zorunlu bağlantı düşüncesinin türetildiği izlenimdir (Copleston, 1998: 91). Zihinde ortaya çıkan bu durum, özne tarafından zihin dışında var olan fiziksel dünyaya yansıtılır. Bir objenin varlığından yola çıkarak, başka bir objenin varlığına ulaştığımızda, akıl yürütmelerimizin bir temeli olabilmesi için her zaman bir olgu bellek ya da duyulara öncülük etmelidir. Çünkü akıl, tek başına kendi çıkarımlarıyla ilerleyemez. Aynı şekilde, zihne tek sunulan hiçbir objede de zorunlu bağlantıyı yaratacak bir şey bulunmaz. Ancak, iki olguya dair birçok örneğin tecrübe edilmesi zorunlu bağlantı kavramını ortaya çıkarır. Böylece düşüncede ya da imgelemde bir olgunun ortaya çıkmasıyla birlikte, onu izleyen başka bir olgunun ortaya çıkacağı durum olarak alışkanlık, bu bağlantının kaynağını oluşturur. Hume, bu bağlantıyı her ne kadar alışkanlık temelinde açıklamaya çalışsa da değişmez birliktelik düşüncesi, iki tür benzer olayın değişmez bir bitişiklik ve ardışıklık kalıbına göre kurallı yinelenmeleri düşüncesi olduğu için bu düşünce zorunlu bağlantı fikrini kapsamaz (Copleston, 1998: 90).

A priori problemi konusunda, Hume'un nedensellik hakkında öne sürdüğü bu düşünceleri, rasyonalistlere karşı kuşkucu bir tehdit oluşturması açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü Descartes'in açık ve seçik fikirler kuramı, Leibniz'in yeter-sebeep ilkesi, anlama yetisinin tüm doğru önermelerin altında yatan zorunlu bağlantıları ortaya çıkarabileceği düşüncesine dayanır (Cottingham, 2015: 99). Hume'un neden-etki

ilişkisinin dayandığı zorunlu bağlantı fikri hakkındaki iddiaları, zorunluluk fikrinin kaynağının ne olduğunun kesin ve açık bir şekilde açıklanmasını gerektirir. Hume bu fikrin *a priori* olamayacağını ve zorunluluk fikrine dair herhangi bir duyu izleniminin de olmadığını öne sürerek, iki olgu arasında ki bağlantıyı alışkanlık temelinde açıklamaya çalışmıştır. Ancak alışkanlık, bir olgu ortaya çıkınca onu izleyen başka bir olgunun da ortaya çıkacağını açıklar fakat bir gerekçe sunamaz. Eğer sözü edilen zorunluluk fikrinin *a priori* olarak ortaya koyulabileceği kabul edilirse Hume'un buna itirazı şu olacaktır. *A priori* olarak kabul edilen doğrular bilgi içeriği taşımayan totolojilerdir. Eğer bu fikrin deneyimle onaylanabileceği varsayılırsa, bu durumda da hiçbir deneyci gözlemin,olgusal durumlar dışında hiçbir şeyi ortaya koyamayacağı yönündedir. Hume'u septik duruma sürükleyende bu durumdur. Onun nedensel zorunluluğa dair bu iddiaları, eleştirel felsefenin en önemli temsilcisi olan Kant'ın araştırmalarının şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir.

1.3. Kant'ta *Sentetik A priori*

Rasyonalistler bazı *a priori* ilkelerden hareketle, dünya hakkında da bilgiye deneyime başvurmadan ulaşabileceğini iddia eder. Deneyimin bilginin temelini ve sınırlarını oluşturamayacağını öne süren bu akılcı düşünürlere göre, bilgiye ulaşma sürecinde saf akla bir sınır çizilemeyeceği için metafizik ve dünya arasındaki sınır ortadan kalkar. Rasyonalistler bu anlayışa bağlı kalarak, duyuları aşan alan ile ilgili, aklın bilgiye kaynaklık edip edemeyeceğini sorgulamadan, akla sonsuz bir güven duymuşlar ve dogmatik bir tavır sergilemişlerdir.

Kant, *Saf Aklın Kritiği*'nde deneyimden hiçbir katkı olmadan, aklın tek başına neyi başarabileceğini sorgular. Kant gibi emprisistler de duyuları aşan bir bilginin nesnel bir zemini olmadığı gerekçesiyle, rasyonalistlerin temeline metafiziği yerleştirerek öne sürdükleri doğuştancılığı kabul etmezler. Akılcıların aksine bu düşünürlere, aklın doğuştan getirdiği varsayılan ilkelerin, dünya hakkındaki bilgiye ulaşma sürecinde hiçbir rol oynamadığını öne sürerek, tüm bilginin deneyim kaynaklı olduğunu iddia ederler. Kant ise hem rasyonalizmi hem de emprisizmi sentezleyen bir filozof olarak karşımıza çıkar. En önemli yapıtı olan *Saf Aklın Eleştirisi*'de Ortodoks akılcılıkla, Hume'un deneyci kuşkuculuğu arasındaki nedensel zorunluluğa ve *a priori* bilgiye dayalı gerilimden doğmuştur. Kant'ın bu çalışmasındaki amacı da dünya

hakkındaki gerçekliklerle ilgili bilgilere ulaştıracak yolda akılcı metafiziği yıkmaktır. (Cottingham, 2015: 99).

Kant, olanaklı bilgi nesnelere yalnızca *fenomenler*, yani fiziksel dünyanın deneyici biçimde gözlemlenebilen nesnelere olduğunu öne sürer (Cottingham, 2015: 101). Bu şu demektir, biz sadece empirik biçimde gözlemlenebilen dünyanın bilgisine sahip olabiliriz. Kant öne sürdüğü bu iddiasıyla akla bir sınır çizerek, *numen* dünyasının bilgisine ulaşılamayacağını iddia eder. Kant'ın aradığı bilgi, *fenomenler* alanına ait *a priori* bilgidir. Bu bilgi, rasyonalistlerin ileri sürdüğü gibi *innate* ya da empiristlerin iddia ettiği gibi empirik önermelerden oluşmaz. Kant, *a priori* problemini rasyonalistlerden ve empiristlerden tamamen farklı bir noktaya taşıyarak, dünya hakkında ki olgusal önermelerin de *a priori* önermeler içerdiğini iddia eder. *Saf Aklın Kritiği*'nde rasyonalistlerin *a priori* bilgi olarak kabul ettiği matematik, geometri ve fizik alanındaki önermelerin *sentetik a priori* olarak nasıl olanaklı olduğunu göstermeye çalışır.

Kant'ın bu iddialarının oluşmasında, David Hume önemli bir yere sahiptir. Hume Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırarak, onun felsefede bazı temel ilkeleri sağlam temeller üzerine yerleştirme gerekliliğini tespit etmesini sağlamıştır. Kant *Prolegomena*'nın önsözünde, Hume'un nedensellik kavramıyla ilgili iddialarına göndermede bulunarak, onun bu probleme dair önemli bir noktayı öne çıkardığını belirtir. Kant'a göre Hume problemi çözememiştir ancak, farkında olmadan daha büyük bir meseleyi ön plana çıkarmıştır. Bunu Kant *Prolegomena*'da şu sözlerle ifade eder:

Hume her şeyden önce metafiziğin bir tek ama önemli bir kavramından, yani neden ve etkinin bağlantılılığı kavramından (dolayısıyla bunun sonucu olarak ortaya çıkan kuvvet ve eylem gibi kavramları da göz önünde bulundurarak) yola çıktı ve bu kavramı kucakında büyüttüğünü ileri süren akılcı, kendisine hesap vermeye ve şu soruyu yanıtlamaya çağırdı: akıl hangi hakla bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünebiliyor ki, bu şey konduğu takdirde bununla başka bir şey de zorunlu olarak konsun; çünkü neden kavramı bunu söylüyor. Hume, aklın *a priori* olarak ve kavramlardan hareket ederek böyle bir bağlantılılığı düşünebilmesinin tamamen olanaksız olduğuna karşı çıkılamayacak şekilde kanıtladı; çünkü bu bağlantılılık zorunluluk içerir, ama bir şey olduğu için başka bir şeyin de zorunlu olarak olmasının nasıl gerektiği, dolayısıyla böyle bir bağlantılılık kavramının *a priori* olarak nasıl getirileceği bilinemez. Bundan şu sonuca vardı ki, akıl bu kavramla kendi kendisini tamamıyla aldatmakta, onu yanlış yere kendi çocuğu saymaktadır; çünkü bu kavram, deney tarafından hamile bırakılarak, bazı tasarımları çağrışım yasası altında toplayan ve buradan çıkan öznel zorunluluğu, yani alışkanlığı, kavrayıştan çıkan nesnel zorunluluk yerine süren hayal gücünün gayri meşru çocuğundan başka bir şey değildir (Prolegomena, 2002: 8-9).

Hume, akılcılığın deneyimi aşan savlarını bir kenara atarak, olgu durumlarının bilgisine hiçbir şekilde *a priori* akıl yürütmeye ulaşılamayacağını, bunların tümüyle

deneyimden çıktığını savunarak, kavrama yetisinin hiçbir zaman bizi totolojilerin ötesine götüremeyeceğini öne sürer. Bunu da rasyonalistlerin dünyada zorunlu nedensel bağların olduğu temelinde *a priori*yi açıklamalarına karşı olarak, *a priori* olarak nitelendirilen zorunlu nedensel bağlantının olmadığını göstermeye çalışarak yapar. Kant, Hume'un nedensellik ile ilgili ortaya koyduğu bu tavır karşısında kendi sistemini oluştururken, ilk olarak bazı ayrımları netleştirir. Kant'a göre, bilginin *a priori* olan bölümü, sadece mantıksal doğrular değildir. Bu doğrultuda Kant, *sentetik a priori* önermelerin olduğunu ortaya koyarak *a priori*nin mantıksallıktan çok daha fazlasını içerdiğini göstermeye çalışır. İlk olarakta *analitik* ve *sentetik* önermeler ile *a priori* ve *a posteriori* önermeler arasında bir ayrım yapar.

1.3.1. A Priori/A posteriori Ayrımı

Kant ilk olarak salt bilgi ile empirik bilgiyi birbirinden ayırarak, *a priori* ve *a posteriori* olmak üzere epistemik bir ayrım yapar. Bu terimlerin bazı yaygın kullanımlarına göre *a priori*nin anlamı, deneyim öncesi bilinen, deneyimden bağımsız olarak bilinebilir olandır. *A posteriori*nin anlamı ise deneyim sonrasında bilinen yani deneyime bağımlı olarak ulaşılan bilgidir. Örneğin, doğrulukları deneyimden bağımsız olarak bilindiği için " $1+1=2$ " ve "*Hiç kimse kendi ebeveyni olamaz*" yargıları *a priori* olarak sınıflandırılır. Bu yargıların doğruluğunu bilmek için herhangi bir deney ya da gözleme ihtiyaç yoktur. Fakat " $1+1=2$ " yargısında 1, + ve 2 terimlerinin anlamlarının öğrenilmesi için deneyim gerekebilir. Dolayısıyla yargının doğruluğunun deneyimden bağımsız olarak bilinebilir olması, yargının kendisinin deneyim olmadan bilinebileceği anlamına gelmez. Eğer, deneyimden bağımsız ifadesinin anlamı herhangi bir deneyim olmadan bilinebileceği anlamına gelirse, o zaman hiçbir ifade *a priori* olamaz. Çünkü bir yargının kurucu terimlerinin anlamları öğrenilmediği sürece yargının doğruluğu da bilinemez (Dicker, 2004: 7-8). Bu nedenle yargının doğruluğunu bilmek için, deneyim aracılığıyla kurucu kavramların anlamlarının bilinmesi gerekir.

Olağan bir gözleme dayanan *a posteriori* bir yargı ise bilinen olumsal doğruluklarla uğraşmaktadır (Cottingham, 2015: 100). Örneğin, "*Kar beyazdır*" ve "*9 gezegen vardır*" yargıları, *a posteriori* yani empirik önermelerdir. Olgusal oldukları için bu yargıların doğrulukları, sadece deneyim temelinde bilinebilir.

Kant öncesi empirist ve rasyonalist birçok düşünürde iki farklı kaynaktan gelen iki tür bilgi olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu ayrım temelinde Aristoteles'e kadar uzanır. Rasyonalistler tüm *a priori* doğruların özellikle de matematiğin önermelerinin analitik olduğunu savunarak, *a priori* bilgiyi *innate* olarak tanımlar. Onlara göre *a priori* bilgi, kavramsal, mantıksal ve analitik olarak doğru olan önermeler içerir. Bu nedenle de önermelerin doğrulukları özne ve yüklem kavramının analizi ile belirlenir. Empiristlere göre ise tüm *a priori* doğruluklar analitiktir; bunlar tam da Hume'un "*ideler arası ilişkiler*" dediği şeydir. Bunların evrensellikleri ve doğrulukları totoloji olmalarından kaynaklanır (Cottingham, 2015: 100). Fakat totoloji oldukları için de bu dünya hakkında kayda değer bilgi vermezler. Bu nedenle empiristler, gerçekliğin bilgisine ancak *a posteriori* olarak ulaşılabileceğini savunurlar.

Kant ise meseleye yaklaşımında öncelikle *a priori* bilgiyi saf ve saf olmayan olarak belirler. *A priori* bilgiler, deneysel hiçbir şeyle karışmamış oldukları zaman saf olarak adlandırılır. Böylece "*Her değişimin bir nedeni vardır*" önermesi *a priori* bir önerme olmasına rağmen saf değildir. Çünkü değişim, sadece deneyimden türetilen bir kavramdır (Kant,1993: B3, B4). Peki, bu durumda *a priori* bilgiyi deneyimle elde edilen *a posteriori* bilgiden nasıl ayırt ederiz? *A priori* bilginin birbiriyle ilintili, zorunluluk ve evrensellik olmak üzere kıstası vardır. (Ağırman ve Öztürk, 2015: 232). Bu iki ölçüt *saf a priori* bilgiyi *a posteriori* bilgiden ayırt eden özelliklerdir. Örneğin "*2 her zaman çift sayıdır*" yargısı zorunlu olarak doğrudur ve evrenseldir. Çünkü şimdiye kadar deneyimlenmiş kurala aykırı bir durumu yoktur (Dicker, 2004: 9). Kant bunu, *Saf Aklın Eleştirisi* 'nde şu sözlerle ifade eder:

Öyleyse ilk olarak düşünüldüğünde zorunluluğu ile düşünülen bir önerme varsa, bu bir *a priori* yargıdır ve eğer, bundan başka, kendiside yine zorunlu olarak geçerli olan bir önerme dışında başka bir önermeden türetilmemişse, o zaman saltık olarak *a prioridir*. İkinci olarak deneyim yargılarına hiçbir zaman gerçek ya da sağın değil ama yalnızca varsayımlı ve karşılaştırılmalı evrensellik verilebilir, öyle ki gerçekte şimdiye dek algılamış olduklarımıza göre şu ya da bu kurala aykırı hiçbir durum yoktur diyebiliriz. Buna göre eğer bir yargı sağın evrensellik içinde, hiçbir kural dışına olanak tanımayacak şekilde düşünülüyorsa, o zaman deneyimden türetilmiş değildir ve saltık olarak *a prioridir* (Kant, 1993: B4, B5).

Kant'ın ifadelerinden de anlaşılacağı gibi zorunluluk ve evrensellik *a priori* bilginin birbiriyle ilintili iki ölçütüdür. Bu tür bir zorunluluk ve evrenselliğe örnek olarak Kant, matematiğin önermelerini örnek verir. Yine "*Tüm değişimlerin bir nedeni olmalıdır*" yargısı da böyle bir zorunluluk ve evrensellik içeren *a priori* bilgiye örnektir. Bu önermedeki evrensellik ve zorunluluğa, hiçbir şekilde empirik yoldan ulaşamaz.

Kant için bir önerme, kayıtsız şartsız bir zorunluluk taşıyacaksa kökeni *a priori* olmalıdır (Atayman, 2006: 96).

Dolayısıyla *a priori* bilgi, duylara dayanan algı bilgisinden farklı olarak salt bir kavrama ya da bilmedir. Çünkü *a priori* bilgideki zorunluluk ve evrensellik duyu verilerinde yoktur. Kant'a göre deneyim, duyu verileri yığınının, bir araya toplanmasından fazla bir şeydir. Duyu verileri, deneyimin sadece maddesini oluşturur. Deneyimin kendisinde, genelliğe, düzen ve yasaya götüren bir zorunluluk saklıdır (Heimsoeth, 2014: 71). Bu durum, empirik bilgide de *a priori* formlar bulunduğunu gösterir. Kant'ı rasyonalistlerden ve empiristlerden ayıran noktada budur. Dolayısıyla Kant'a göre deneyde, deneyin biçimini oluşturan, *a priori* evrensel ve zorunlu öğeler vardır. Kant *a priori* bilginin, yetilerimize empirik olarak verili olana uygulamaktan ve bilme sürecine etkin bir şekilde katılmaktan başka bir şey olmadığını düşünür. (Wood, 2005: 52). Böylece *a priori* bilgi, duyu deneyiminin varlığını gerekli kılan bilgiye karşılık gelir.

1.3.2. Analitik/Sentetik Yargılar

A priori ve *a posteriori* ayrımı, bir önermenin doğruluğunu hangi yolla bilebileceğimiz temelinde yapılmış epistemolojik bir ayrımken, analitik ve sentetik yargılar ayrımı ise önermenin doğru ya da yanlış olabilmesi ile ilgili olarak yapılan semantik ve metafiziksel bir ayrımdır. Analitik bir yargının, mantıkçı pozitivism öncesinde yer alan klasik düşünürler tarafından yapılan temel tanımı şöyledir. P, analitik bir önerme ise, doğruluğu sadece kurucu terimlerinin çözümlenmesiyle bilinir. Yüklem özne tarafından içerildiği için totolojik yargılar olarak da ifade edilir. Analitik yargılarda genel olarak kendi içlerinde üç türde incelenir. Örneğin, “*Bütün bekârlar evli olmayanlardır*” yargısı, her ne kadar tanım şeklinde ifade edilmese de yani “bekârlar” terimi “bekârlardır” olarak başlamasa da “bekârlar” “evli olmayanlar” olduğu için bu önerme bir tanım niteliği taşır. Bu yargı sadece kurucu terimlerinin anlamları nedeniyle doğrudur. O halde tanımlar bir tür analitik ifadelerdir (Dicker, 2004: 10).

Diğer bir çeşit analitik yargı türü de kavramsal doğrulardır. Bu yargılar tanım olmamalarının yanında doğrulukları, içerdiği kavramların anlamları doğrultusunda belirlenir. Örneğin “*Bir şey hem daire hem de kare olamaz*” yargısında, “kare” ve

“daire” terimlerine baktığımızda, “daire” terimi “kenarlara sahip olmayan” ve “kare” terimi de “dikdörtgen biçiminde dörtkenarı olan şekil” olarak tanımlandığı için yargı hem doğru hem de analitik bir yargıdır. Yargıyı oluşturan kavramların çözümlenmesi sonucunda, kurucu terimlerin anlamlarının belirlenmesiyle yargı zorunlu olarak doğru olur. Üçüncü ve temel analitik yargı türü ise, mantıksal formları nedeniyle doğru olan ifadelerden oluşur. Tanımsal ve kavramsal doğrularda olduğu gibi bu yargılarda kurucu terimlerinin anlamlarına bağlı olarak doğrudur. Ayrıca mantıksal doğrulara, formlarını veren mantıksal bağlaçlar da bu yargıların doğruluğunda belirleyici bir rol üstlenir. Sentetik bir yargı ise şu şekilde tanımlanır. P, sentetiktir demek; onun doğruluğu ya da yanlışlığının sadece kurucu terimler tarafından bilinmeyeceği anlamına gelir. Örneğin “9 gezegen vardır” ve “Her olayın bir nedeni vardır” yargıları sentetiktir (Dicker, 2004: 12). Dolayısıyla bu yargılar olumsal olduğu için önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı empirik yolla bilinir. Kant bu yargıları, özne ve yüklem arasındaki ilişki ile sınırlandırarak *Salt Aklın Kritiğinin*’de şu şekilde tanımlar:

İçinde bir öznenin yüklem ile ilişkisinin düşünüldüğü tüm yargılarda ya B yüklemi A’ya, A kavramında kapsanan bir şey olarak aittir ya da B bütünüyle A kavramının dışındadır. İlk durumda yargıyı analitik, ikincisinde ise sentetik olarak adlandırıyorum. Analitik yargılar öyleyse içlerinde yüklem özne ile bağlantısının özdeşlik yoluyla düşünüldüğü yargılardır; ama içlerinde bu bağlantının özdeşlik olmadan düşünüldüğü yargıları sentetik olarak adlandırmak gerekir. Birincilere açıklayıcı, ikincilere ise genişletici yargılar denebilir. Çünkü birinciler yüklem yoluyla özne kavramına hiçbirşey eklemeyip onu sadece ayırıştırma yoluyla onda düşünülmüş olan bileşen kavramlarına çözerler. Buna karşı ikinciler öznenin kavramına onda hiçbir yolla düşünülmemiş olan onun herhangi bir yolla ayırıştırılmasıyla çıkarılamayacak bir yüklemi yüklerler (Kant, 1993: A7, B11, B12).

Kant’a göre analitik bir yargıda, her zaman yüklem özne kavramı tarafından kapsandığı için özne ve yüklem arasındaki bağ, özdeşlik ilişkisine dayanır. Çünkü analitik yargılarda, öznedeki daha önceden düşünülmüş olan yüklem terimi içerilir. Sentetik yargılarda ise yüklem, özne kavramından ayrı olarak yargıya yeni bir bilgi eklediği için bu yargılar bilgiyi genişleten yargılardır. Başka bir deyişle *S, P’dir* gibi bir önermede, P’nin içeriği S’nin içeriğini aşıyorsa sentetik bir önerme ile karşılaşırız (Wolenski, 2004: 28). Dolayısıyla analitik yargılarda özne ve yüklem arasındaki ilişki de kavramın dışına çıkmaya gerek olmamasına rağmen sentetik yargılarda ise yüklem özne kavramının taşıdığı bilgiyi aştığı için yeni bir bilgi ortaya çıkar. Kant’a göre de analitik yargılarda yapılan çözümlenmeler bilginin yapılması, verilenlerin elde var olanların bilgi haline getirilmesi bakımından yetersizdir. Çünkü analitik yargılarda, yüklem özne tarafından kapsandığı için yargıda verilen kavramların ötesine geçilemez (Heimsoeth, 2014: 74). Bütün analitik yargılar çelişmezlik ilkesine dayanır ve onların

malzeme olarak kullandıkları kavramlar deneysel olsa da olmasa da doğal yapıları gereği *a priori* bilgilerdir (Kant, 2002: B26). Çelişmezlik ilkesi, analitik önermelerin doğruluğunun bir ölçütü olduğu için, mantıksal bir çelişkiye düşmeden bu önermeleri yadsıyamayız (Çelik, 2015:266). Bu nedenle analitik önermeler zorunlu olarak doğru önermelerdir. Fakat Kant'a göre, her analitik yargı *a priori* olmasına rağmen her *a priori* yargı analitik değildir.

Analitik yargılarda, yüklem özne tarafından içerilirken; sentetik yargılarda, yüklem ve özne arasındaki ilişkinin görülebilmesi için kavramları karşılaştırmak ve bu kavramların ötesine geçmek gerekir. Sentetik yargılarda, özne ve yüklem arasındaki sentezi sağlayan şey ise deneyimdir. Bu nedenle sentetik yargılar *a posteriori*dir. Bu yargıların doğruluğu, çelişmezlik ilkesi tarafından belirlenmediği için yargı, doğru veya yanlış değeri alabilir. Sentetik bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığının belirlenebilmesi için de empirik içerik zorunlu olarak bulunur. Bu noktada deneyim, empirisistlerin ifade ettiği gibi duyu algılarından oluşan bir şey değildir. Deneyim, bir birleştirme bağlamadır (Heimsoeth, 2014: 73). Böylece sentetik yani birleştirici yargılar, sadece *a posteriori* yoldan elde edilir. Böyle bir yargı, genel geçer, her yerde bağlayıcı ve zorunlu bir yargı olamaz (Atayman, 2006: 97). Bu nedenle, sentetik yargılar her zaman olumsal yargılardır. Sentetik yargılarda kavramlar, duyu verileri aracılığıyla yapılan sentez sonucunda oluşurken, analitik yargılarda ise salt mantık ilkelerine göre yapılan kavram çözümlenmeleri sonucunda oluşur. Deneyimdeki evrensellik ve bütünlük ise, duyu verilerinin *a priori* bilgi formlarıyla birleştirilmesi sonucunda ortaya çıkar. Kant bu noktada *a priori* kavramını deneyim temeline yerleştirerek yeni bir yargı türü ortaya koyar.

1.3.3. *Sentetik A Priori*

Kant *a priori* problemini, rasyonalistler ve empirisistlerden farklı bir noktaya taşır. İlk olarak tüm olabilirliği mümkün olan önermeleri, *analitik a priori*, *sentetik a priori*, *analitik a posteriori* ve *sentetik a posteriori* olmak üzere dört gruba ayırır. Analitik önermeler içindeki *a priori* ve *a posteriori* ayrımı gereksizdir. Çünkü analitik önermeler zaten *a prioridir*. *Analitik a posteriori* yargılarda ise analitik bir önerme totoloji olduğu için *a posteriori* olamaz. Geriye; analitik, *sentetik a priori* ve *sentetik a posteriori* olmak üzere üç önerme türü kalır. *A priori* bir önerme sentetik veya analitik

olabilir. Sentetik olan bir önerme de *a priori* ya da *a posteriori* olabilir (Wolenski, 2004: 28).

Rasyonalistler ve emprisistler *analitik a priori* ve *sentetik a posteriori* önermeler konusunda anlaşırlar. *Analitik a priori* önermeler, tanımlar ve mantıksal kurallardır. *Sentetik a posteriori* önermeler ise algısal yargılar ve fizik kurallarıdır (Dicker, 2004: 15). Ancak emprisistler *sentetik a posteriori* önermeleri kabul ederken, rasyonalistler bu yargıların gerçeklikle ilgili bilgi vermediğini iddia ederler. Kant için ise *analitik* ve *sentetik a posteriori* önermeler konusunda problem yoktur. Ancak Kant'ın iddiasına göre, dünya hakkında bilgi sağlayan öyle önermeler vardır ki, bunların doğruluğu *a priori*, evrensel ve zorunludur (Cottingham, 2015: 101). Kant bu iddiasıyla birlikte, *sentetik a priori* önermeler üzerinde yoğunlaşır. Örneğin, P önermesinin *sentetik a priori* bir önerme olması durumunda, bu önermenin kurucu terimlerinin anlamları, sadece anlayışa dayanarak bilinemez. (Dicker, 2004: 17). Dolayısıyla P önermesi analitik bir yargı olmamasının yanında zorunlu ve evrenseldir. Zorunluluk ve evrensellik, *a priori* bilginin ölçütü olduğu için yargı *a prioridir*. Aynı zamanda yüklem tarafından, öznenin bilgisi genişletildiği için önerme sentetik bir nitelik taşır.

Bu noktada *sentetik a priori* yargıların, üç önemli karakteristik özelliği ortaya çıkar. İlk özellik olarak, bu yargıların doğruluğuna duyu izlenimleri kaynaklık etmediği için, bu yargılar *a prioridir* ve *a priori* bir yargı her zaman zorunlu olarak doğrudur. İkinci özellik ise, bu yargıların doğruluğu kurucu kavramların analiz edilmesiyle bilinmediği için *sentetik a priori* bir yargı analitik değildir. Bu nedenle de reddinin çelişki yaratması gibi bir durum söz konusu olamaz. Son karakteristik özellik ise *sentetik a priori* yargıların doğruluğu, saf *a priori* sezgiler temelinde ortaya çıkar. Bu üçüncü özellikte Kant, *a priori* problemini kendisinden önce varılan sonuçtan çok farklı bir noktaya taşımıştır. Burada ki asıl mesele de bu tür *sentetik a priori* önermelerin nasıl olanaklı olduğuyla ilgilidir. Kant, *Salt Aklın Kritiği* adlı çalışmasında da bu konu üzerinde yoğunlaşır. Kant, matematiğin ve geometrinin doğrularının, nedensellik ilkesinin, doğa bilimine ait olan fizik ilkelerinin bu türden yargılar olduğunu öne sürer. Bu alanlara ait önermeler, zorunlu olarak doğru olmalarının yanında algısal deneyim ya da olgusal gerçeklikler gibi yanlışlanamadıkları için *a prioridir*. Aynı zamanda mantıksal ya da tanımsal doğrular olmamalarından dolayı sentetik bir özellik taşırlar (Bell, 2003: 728). *Sentetik a priori* yargılarda özne terimi yüklem terimini içermemesine rağmen, özne ile yüklem arasındaki bağ zorunlu ve evrenseldir (Çelik, 2015: 268).

Transandantal felsefenin sorunu da sentetik önermelerin evrensellik ve zorunluluk taşımalarıyla ilgilidir. Kant, *Saf Aklın Kritiğinde*'de ilk olarak, “*Olan her şeyin bir nedeni vardır*” önermesini ele alarak, *sentetik a priori* yargıların nasıl olanaklı olduğunu göstermeye çalışır.

Bir neden kavramı o ilk kavramın bütünüyle dışında yatar ve olaydan ayrı bir şeyi gösterir bu son tasarımı hiçbir biçimde kapsamaz. A kavramının dışında ona yabancı ama yine de onunla bağlı olarak düşünülen bir B yüklemine bulunduğu inanan anlığa destek olan bu bilinmeyen nedir? Bu deneyim olamaz, çünkü ortaya sürülen temel ilke bu ikinci tasarımı birinciye yalnızca daha büyük evrensellik ile değil ama ayrıca zorunluluk anlatımı ile öyleyse yalın kavramlar temelinde ve bütünüyle *a priori* olarak bağlanmıştır. Şimdi, *a priori* kurgul bilgimizin bütün bir son amacı böyle sentetik, genişletici temel ilkeler üzerine dayanır; çünkü analitik yargılar çok önemli ve zorunlu olsalar da yalnızca yeni bir kazanım olarak güvenilir ve geniş bir sentez için gerekli kavramsal duruluğa ulaşmak için böyledirler (Kant, 1993: B 13, A10).

Kant'ın ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, bu önermede neden kavramı olay kavramı tarafından kapsamadığı için yargı analitik değil, sentetiktir. Ancak, yüklem kavramı özne kavramından ayrı olarak düşünülse de aralarında zorunlu bir bağ vardır. Bu bağ anlığı zorunlu olarak, özne ve yüklemi bir arada düşünmeye götürür. Bir olay algılandığında, buradaki görünüşler yani çeşitli olayların deneyimini belirli bir sıra içinde edinebiliriz. Olaylar arasındaki bu sıra, görünüşlerin kendilerine aittir. Dolayısıyla her olayın algılanmasında her zaman, algının sırasını zorunlu kılan bir kural vardır. Kant'a göre, algıların sırasının başka türlü değil, böyle olmasını sağlayan zorunlu bir kural olmadan yani dışsal bir olayın deneyimini nedensel zorunluluğun kavrayışı olmadan bilemeyiz. Bu nedenle de nedensellik ilgili yargılarımız zorunlu ve evrensel olduğu için *a priori* yargılardır.

Kant, nedensellik ilkesinin yanında matematiğin ve geometrinin yargılarının da *sentetik a priori* olduğunu öne sürer. Örneğin, “ $5+7=12$ ” önermesi analitik bir yargı değildir, çünkü yüklem konumundaki 12 kavramı özne konumundaki $5+7$ kavramı tarafından içerilmez ve dolayısıyla $5+7$ kavramımız üzerine ne kadar düşünürsek düşünelim 12 kavramı da ayrıca düşünülmüş olamaz (Öztürk ve Ağırman, 2015: 233). Fakat aynı zamanda bu yargı zorunlu ve evrensel olduğu için *a priori* bir yargıdır. Bu nedenle, deneyim tek başına hiçbir zaman bu yargıyı sentezleyemez. Asıl meselede, bu yargılarda özne ve yüklem arasındaki sentezi sağlayan şeyin ne olduğuyla ilgilidir. Matematik gibi geometri alanında da *sentetik a priori* önermeler olduğunu öne süren Kant, “*İki nokta arasında ki doğru çizgi en kısa çizgidir*” önermesini *Kritik*'de şu şekilde ele alır:

Arı geometrinin herhangi bir temel ilkesi de analitik olmaktan eşit ölçüde uzaktır. “İki nokta arasında ki en kısa çizgi en kısa çizgidir” yargısı sentetik bir önermedir. Çünkü doğru kavramı büyüklükle ilgili hiçbirşey kapsamaz. En kısa kavramı öyleyse salt bir eklemidir. Hiçbir çözümleme yoluyla doğru çizgi kavramından çıkarılamaz (Kant, 1993: B17).

Ayrıca Kant, geometri ve matematik alanlarıyla birlikte fizik biliminde de *sentetik a priori* önermelerin olduğunu iddia eder ve şu örneklerle temellendirir:

Doğa bilimi *a priori sentetik* yargıları kendi içinde taşır. Örnek olarak yalnızca bir iki önermeye değineceğim, ‘cisimsel dünyanın tüm değişimlerinde özdek niceliği değişmeksizin kalır’ ve ‘Tüm devim iletimlerinde etki ve tepki her zaman birbirlerine eşit olmalıdır’ iki önermenin yalnızca zorunlu ve *a priori* kökenli olmakla kalmadıkları, ama sentetikte oldukları açıktır. Çünkü özdek kavramında onun kalıcılığını değil ama yalnızca kapladığı uzayda bulunuşunu düşünürüm. Öyleyse gerçekte özdek kavramının ötesine geçer ve ancak böylelikle onda düşünmediğim bir şeyi ona *a priori* eklenmiş düşünürüm. Önerme öyleyse analitik değildir, sentetiktir ve yine de *a priori* olarak düşünülür (Kant, 1993: B18, B19).

Bu noktada sorulması gereken soru şudur: *Sentetik a priori* önermeler nasıl olanaklıdır? Bu yargılarda özne ve yüklem arasındaki sentezi sağlayan şey nedir? Kant ilk olarak, rasyonalistlerin, gerçekliğin yapısının insan aklının tespitlerine karşılık gelmesi gerektiği fikrini reddeder. Bu görüşün kökten değiştirilmiş bir versiyonunu sunarak, empirik gerçekliğin ya da doğanın yapısının insan zihninin kategorilerini yansıtması gerektiğini öne sürer. Bilgimizin kökenleri hakkında da empiristlerin bütün bilginin deneyimle başladığı düşüncesini kabul eder ancak her şeyin deneyimden kaynaklandığını söyleyen empirik tezi reddeder (Schacht, 1984: 228). Kant’a göre ne tek başına duyu verileri ne de kavrama yetisi hiçbir zaman bilginin temeli olamaz. Kant bu iki yetinin de önemini şu sözlerle ifade eder:

Bir bilgi nesnelere ile hangi yolda ve hangi araç yoluyla ilişkili olursa olsun, onlarla dolaysızca ilişkisini sağlayan tüm düşüncesini araç olarak göz önünde tuttuğu şey görüdür. Ama görü ancak nesnelere bize verdikleri sürece yer alır bu da ancak nesnenin anlığı etkilemesi yoluyla olanaklıdır. Nesnelere bizi etkilemiş kipi yoluyla tasarımları alma yetisine duyarlık denir. Öyleyse duyarlık aracılığıyla nesnelere bize verilir ve yalnızca o bize görüleri sağlar. Anlak yetisi yoluyla da düşünülür ve kavramlar ondan doğar. Tüm düşünce ister dolaylı olsun ister doğrudan olsun belli ilişkiler aracılığıyla en sonunda görüler ile ve duyarlık ile bağımlı olmalıdır. Çünkü başka hiçbir yolda nesne verilemez (Kant, 1993: B34).

Kant’a göre, tüm bilgimizin duyarlık ve anlak olmak üzere iki temel kaynağı vardır. Duyarlık ile nesnelere bize verilir, anlak ile bu verilen nesnelere tasarımları üzerine düşünülür. Birincisi bize deneyimlerimizin materyallerini sağlar, ikincisi bu materyallerin yapılandırıldığı kategorileri sağlar (Schacht, 1984: 232). Kant’ın ifadeleriyle; içerik olmaksızın düşünceler boş, kavramlar olmadan da sezgiler kördür (Kant, 1993: B76). Anlama yetisinin işlemlerini gerçekleştirebilmesi için nesnelere duyu verileriyle verilmesi gerekir. Çünkü kavramlar tek başına hiçbir bilgi sağlayamaz. Aynı şekilde algılarda, kendi başlarına sadece duyu verileri yığını olarak kalır

(Heimsoeth, 2014: 77). Bu noktada bilginin oluşabilmesi için nesnelere ait elde edilen tasarımların düşünce bağlarıyla bağlanması gerekir. Böylece bu iki kaynak bilginin oluşum sürecinde birbirine bağlı kalarak, birlikte çalışır.

Duyarlık, sadece emprisistlerin savunduğu gibi duyu verilerinden oluşan bir şey değildir. Çünkü duyularla verili olan daha şimdiden madde ve formun bir sentezi olarak anlığa gelir (Çelik, 2015: 274). Bu sentezi sağlayan da duyarlılığın *a priori* formları uzam ve zamandır. Bu *a priori* formlar, Kant'ın saf matematiğin aynı zamanda zorunlu olan tüm bilgilerinin ve yargılarının temeline koyduğu görülerdir. *Sentetik a priori* yargıların malzemesinin anlığa düzenli bir şekilde verilmesini sağlayan bu saf görüler eksik olduğu sürece, matematiğin bir adım bile atması olanaksızdır. Çünkü bu yargılar analitik olarak, yani kavramları öğelerine ayırarak değil sadece sentetik yoldan ilerleyebilir. Dolayısıyla Kant, *sentetik a priori* önermelerin olanaklılığını bu formlar üzerinden temellendirir. Wolenski, *The History Of Epistemology* adlı çalışmasında uzam ve zamanı şu şekilde ifade eder:

Zaman ve mekân kendilerini evrensel ve dolayısıyla tüm deneyimlerin zorunlu bileşenleri olarak gösterir. Evrensellik ve zorunluluk tek başına deneyimlerden elde edilemediğinden, zaman ve mekânın *a priori* olduğunu kabul etmeliyiz: bunlar duysal sezginin rasyonel formlarıdır. Tüm empirik içeriği deneyimlerimizden çıkarırsak geriye mekân ve zaman kalır. Matematiksel içerikli yargılar zamana ve uzaya dayanan sentetik *a priori* önermelerdir. Aritmetik zamansal ilişkileri tekrarlar, geometri mekâna dayanır. Her sentetik önerme, özne ve yüklem sentezinin bir etkisi olduğundan, matematiksel önermelerin sentezinden uzay ve zaman sorumludur (Wolenski, 2004: 29).

Örneğin, matematiksel bir yargı olan " $5+7=12$ " önermesini ele aldığımızda, nasıl ki "*cisim ağırdır*" yargısında, birbirine yabancı olan *cisim* ve *ağırlık* kavramlarını sentezleyen deneysel, $5+7=12$ yargısında da $5+7$ 'nin toplamı kavramımız ile 12 kavramımızı sentezleyen, beş ve yedi kavramlarımıza karşılık gelen önsel görü ya da sezgilerdir. 5 kavramımıza dair görüyü, örneğin beş nokta ya da beş parmağımızı yardıma çağırıp, her bir nokta ya da parmağı teker teker yedinin üzerine eklersek, 12'nin varlığa geldiğini görürüz (Öztürk ve Ağırman, 2015: 233). Başka bir deyişle, $5+7$ kavramının çözümlenmesi bize 12 kavramını hiçbir zaman vermez. Burada yapılan şey, duyarlılığın formları yardımıyla 5 ve 7'ye ait birimleri birbirine eklenmesi sonucunda, 12 kavramının oluştuğudur. Bu nedenle, bu yargı hiçbir zaman analitik değildir. Bu durum büyük sayıların toplamında daha belirgindir. Çünkü daha büyük sayıların toplamlarında, sezgi yardımı olmadan tek başına kavramların ayrıştırılmasıyla sonuç söylenemez. Matematik gibi geometrinin yargılarında da yapılan kanıtlamalar sadece bir kavram çözümlenmesine ya da kavramların bir araya getirilmesine dayanmaz.

Bu alana ait yargılar, mekâna bağlı algıları gerektirir. Bir geometri problemini kavradığımız zaman, doğrudan doğruya genel ve zorunlu bir bilgiyi kavramış oluruz. Bu kavrayış, çizilen şeklin, arkasında bulunan “salt bir algı” ya dayanır (Heimsoeth, 2014: 79-80). Dolayısıyla da mekân kavramı tektir, tek bir mekân tasarımı birçok mekânı temsil eder. Bu nedenle de tek bir *a priori* görü tüm mekân kavramlarının kapsar ve geometriye ait tüm önermeler tek bir mekânda tasarımlanır. Duyarlılık mekanizmasının *a priori* formları olan zaman ve mekân, tüm nesnelere görünüşlerini düzene soktuğu için bu formlar olmadan hiçbir duyu verisi özneye verilmez. Ayrıca duyarlılığa ait mekân ve zaman formu hiçbir zaman nesnelere arasında ki ilişkiden *a posteriori* olarak çıkarılamaz. Bunun nedeni de nesnelere arasında ki ilişkileri tasarımımlarken, onları mekân formu içinde düşünmemizdir. Zaman kavramı, için de bu durum geçerlidir. Nesnelere ardışık olarak tasarımılanabilmesi için zaman kavramına sahip olmak gerekir. Dolayısıyla da *sentetik a priori* bir yargıda, tüm empirik içeriği çıkardığımızda geriye sadece zaman ve mekân kalır. Bunlar anlığın tüm kavramları bakımından ön koşuldurlar, tersi olanaklı değildir. Kısaca bu formlar, duyular düzeyinde *a priori* sezgilerdir. Duyarlılığın bu *a priori* formları olmadan, hiçbir algı olanaklı olamaz (Çelik, 2015: 276).

Duyarlılık, bu şekilde kendisinde bulunan *a priori* formlar ile nesnelere ait görüleri sağlarken, bilginin oluşmasında diğer bir kaynak olan anlık ise bu veriler üzerinde kendisinde *a priori* olarak bulunan kategoriler ile düşünmeyi gerçekleştirir. Zaman ve mekân formuyla anlığa sunulan görülerin, bilgi olabilmesi için düzenlenmesi gerekir. Görülerin düzenlenmesi de anlıkta bulunan kategorilere göre gerçekleşir. Dolayısıyla düşünme edilgin bir alıcılık değil, etkinliktir, bağlantılar kurmaktır (Heimsoeth, 2014: 82). Yargıda bulunmak birçok tasarımı tek bir bilgi oluşturmak için birleştirmektir. Duyusal verilerden elde edilen çeşitlilik, yargıda bulunma aşamasında onlara ait yüklemeler olan kavramlar aracılığıyla birleştirilirler (Kant, 1993: B94). Anlık, kendisinde bulunan kategoriler altında, yargı oluşturur. Yargı oluşturmada düşüncenin her işlemi için karşılık gelen bir kategori vardır (Schacht, 1984: 237). Anlığın doğasında da zorunlu olarak tasarımıları belli kategorilere göre birleştirme gücü vardır. Bilginin ortaya çıkması da duyusallığın saf *a priori* biçimi olarak görüden gelen malzemenin saf kategoriler altına alınmasıyla olanaklıdır. Yani duyusallığın *a priori* formları olan zaman ve mekân aracılığıyla bir düzene kavuşan görüler, anlama yetisinin saf *a priori* kavramları altında işlenir. Bu nedenle de anlığın kategorileri, nesnelere düşünülmesinin

olanağı için *a priori* koşullardır. Anlık ancak kategorilerle görüleri düşünebilir. Dünya hakkında bir kavrayışa ulaşmak için, duyarlılık ile aldığımız her tasarım ve her kavrayış kategorilere uymak zorundadır. Çünkü *a priori* kavramlar olarak kategorilerin nesnel geçerliliği, düşüncenin biçimi söz konusu olduğunda, deneyimin ancak onlarda olanaklı olması olgusuna dayanır. Kategoriler, deneyime *a priori* ve zorunlu olarak bağlıdır. Çünkü herhangi bir deneyim nesnesi ancak kategoriler aracılığıyla düşünülür (Kant, 1993: A93, B126). Deneyim olanaklı olması durumunda, görünüşlerin sentetik birliği de bu kategorilerle sağlanır. Sentetik birlik için, görünüşlere ait her kavram anlığın kategorilerine uygun düşerek gerçekleşir. Bu birlik sağlanmaz ise algılar tek başına darmadağın kalır (Nutku, 2016: 79). Kant'ın kategori kuramı, geleneksel akılcılığın doğuştan fikirler kuramını izliyor gibi görünebilir. Ancak bu fikirlerin duyu deneyiminden tümüyle bağımsız olduğunu öne süren Descartesçi görüşün aksine Kant, bunların deneyim tarafından ön varsayıldıklarını söyler (Cottingham, 2015: 103). Çünkü herhangi bir deneyim nesnesi, kategorilerle düşünülebildiği için deneyime zorunlu olarak bağlıdır. Bu süreçte kavramları kuran ve yargıları oluşturan düşüncedir. Anlık düşünme sürecinde bağlantılar kurar ve sürekli olarak bir etkinlik içindedir.

Kant'ın argümanı doğru kabul edilirse, dünya hakkındaki olgusal gerçekliklerinde *a priori* bilgisine ulaşılabilir. Bununla birlikte, her olayın bir nedeni olduğunu ifade eden *sentetik a priori* yasa da sadece fenomenler dünyasına uygulandığı ölçüde geçerli olacaktır. Kant'ın deneycilik ve akılcılık arasında kurduğu bileşimin temeli budur. Bir yandan *a priori* bilgi olanaklıdır, öte taraftan da kategorilerin nesnel geçerliliği hiçbir zaman duyuların ötesini aşan dünyanın bilgisine götürmez. Dolayısıyla bilgide empirik verilerin katkısına ek olarak, anlığın düzenleyici işlevinin zorunlu olması gerektiği düşüncesi, Kant'ı hem dogmatik akılcılığı hem de empirizmi aşmaya götürmüştür. Kanttan sonra rasyonalizm ve empirizm tartışması da bu çerçevede şekillenmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE RASYONALİZM

Rasyonalistler bilginin kaynağı sorusu temelinde, saf akli merkeze yerleştirerek *a priori* bilginin olanağını kabul ederler. Bu düşünürlere göre, bir yargının doğruluğu herhangi bir duysal gözlemden bağımsız olarak elde edilirse *a priori* olarak bilinebilir. Emprisistler ise rasyonalistlerin *a priori* olduğunu iddia ettikleri doğruların, bilgi verici olmayan önermeler olduğunu öne sürerek totoloji olduğunu iddia eder. Emprisistlerin aksine rasyonalistler için *a priori* bilgi, totolojilerle sınırlandırılmaz. Rasyonalistlere göre, dünya hakkında da deneyimden bağımsız olarak saf aklın öncülüğünde içerikli bilgilere ulaşılabilir.

Kant ise rasyonalistlerden ve emprisistlerden farklı bir yol izleyerek, bilme sürecinde alıcılığın duysal izlenimlerle başladığını, alınan bu malzemenin düzenlenmesinin de duyarlılığın *a priori* formları ve saf aklın kategorileri altında gerçekleştiğini iddia etmiştir. *A priori* problemini yaptığı kavramsal ayrımlarla işleyen Kant, günümüz epistemolojisinde *a priori* bilginin olanaklı olduğunu düşündürecek argümanların savunulmasında etkili olan en güçlü argümanı sunmuştur. Çağdaş epistemolojide de *a priori* meselesi Kantçı çerçevede şekillenir ve dört soru bağlamında ele alınır. *A priori* bilgi nedir? *A priori* bilgi olanaklı mıdır? *A priori* bilgi ve zorunluluk kipi arasında bir ilişki var mıdır? *Sentetik a priori* bilgi olanaklı mıdır? (Casullo, 2018: 103). Bu bölümde *a priori* bilginin varlığını savunan Laurance Bonjour, George Bealer ve Albert Casullo'nun *a priori* problemi konusunda ortaya koydukları çözüm önerileri ve argümanları incelenecektir.

2.1. Laurance Bonjour ve Rasyonalizm

Laurance Bonjour günümüz epistemolojisinde, rasyonalizmin en önemli savunucuları arasındadır. Bonjour, bilginin epistemik gerekçelendirme olarak adlandırılan bir unsuru zorunlu olarak gerektirdiğini ve gerekçelendirme koşulunun temelde içselci bir çizgide ele alınması gerektiğini öne çıkarır. İçselci görüş, bilen bir

öznenin, bilgi statüsünde sayılabilecek P gibi bir inanca dair gerekçeye sahip olabilmesi için, inancı gerekçelendiren nedenlerin, inancı doğru olduğunu düşündürecek şekilde *a priori* bir görüşe sahibi olması gerektiğini öne sürer. Yani içselci teori, öznenin elindeki nedenlerine bilişsel olarak erişebilmesini şart koşar (BonJour, 2002: 223). BonJour'a göre gerekçelendirme, bir inanç ya da önermenin doğru olduğunu özneye düşündürecek iyi nedenlerin varlığına bağlıdır. BonJour, *a priori* meselesini bilgi kavramı üzerinden değil, özellikle *a priori* gerekçelendirme ya da *a priori* nedenler üzerinden tartışır (Öztürk ve Ağırman, 2015: 234).

BonJour'un bu alandaki önemli çalışmalarından biri, *The Structure of Empirical Knowledge* adlı çalışmasıdır. BonJour'un buradaki ana motivasyonu, empirik bilginin temel problemi olarak nitelendirdiği sonsuz gerileme sorunudur. Sonsuz gerileme argümanına göre ortaya çıkan problem, P inancını gerekçelendiren K inancının doğruluğunu nereden bildiğimiz, yani K'nın bir üst gerekçesinin kaynağının ne olduğu sorunudur. Ancak böyle bir üst gerekçenin varlığı bir defa sorgulandığında, bu durum üst gerekçenin de üst gerekçesini sorgulamayı beraberinde getirir (Öztürk, 2017: 10). Teknik anlamda epistemik gerileme sorunu olarak adlandırılan bu sorun, bütün bilgilerimizin çıkarımsal olduğunu, yani bir bilgi olmadan diğer bilginin gerekçelendirilemeyeceğini ve bununda sınırlanamaz bir şekilde sonsuza kadar devam edeceğini ifade eder (Mehdiyev, 2011: 132).

BonJour'a göre, empirik gerekçelendirme ve bilginin yapısı bağdaşımçı gerekçelendirme kuramının ileri sürdüğü şekilde anlaşılırsa, sonsuz gerileme sorunu aşılabilir (Öztürk, 2017: 100). BonJour çalışmasında da epistemik olarak hem içselci hem de bağdaşımçı bir gerekçelendirme kuramı öne sürer. Bağdaşımçı teoriye göre, bir inancın epistemik açıdan gerekçelendirilmesi ve bilgi statüsü elde etmesi, öznenin bütün inançları arasındaki uyum ilişkisine bağlıdır. Eğer bir inanç öznenin inanç sistemi ile uyumlu ise, o inanç gerekçelidir. Öznenin inanç sistemi ile bağdaşmayan herhangi bir inanç kabul edilemez ve dışarıda bırakılır. Bu nedenle nedeni olmayan hiçbir inanç yoktur ve nedeni olmayan hiçbir inanç bilgi statüsü elde edemez (Öztürk, 2014: 55).

BonJour'a göre de inanç sisteminin bağdaşık olması için bu sistemdeki her inancın birbirleriyle mantıksal olarak uyum içerisinde olması gerekir (BonJour, 1985: 95). İki farklı inancın birbirleriyle uyumlu olup olmadığını görmek *a priori* karakterli bilgiyi ortaya çıkarır. Bu şu açıdan önemlidir. Eğer empirik inanç sistemindeki tekil bir

yargıyı gerekçeli kılan unsur, eldeki inancın, inanç sistemindeki diğer inançlarla bağdaşım içinde olmasının bir sonucuysa ve inançların kendi aralarında mantıksal olarak uyumlu olup olmadığını görmek *a priori* karakterliyse, o halde empirik bilgiyi gerekçeli kılan bazı *a priori* unsurların da var olduğu sonucu çıkar (Öztürk, 2017: 101). BonJour'un çalışmasındaki rasyonalist tavrı bununla sınırlı kalmaz. Çalışmasında ki temel argüman da, eldeki empirik gerekçeli bir inancın üst-gerekçelerinin de *a priori* gerekçeli öncüllere dayandığını öne sürer (BonJour, 1985: 191).

BonJour daha sonra ılımlı rasyonalizm olarak adlandırılan epistemolojik pozisyonu daha geniş bir çerçevede savunmak için çağdaş epistemolojide rasyonalist görüşün önemli çalışmalarından biri olan *In Defense Of Pure Reason* adlı çalışmasını yayımlar. Bu yapıtında, savunduğu rasyonalist görüşü daha kapsamlı bir şekilde ortaya koymaya çalışır.

2.1.1. A Priori Görüler

BonJour'a göre bilginin ve epistemik gerekçelendirmenin kaynağına ilişkin dört farklı yaklaşımla karşılaşırız. İlk grup, *a priori* gerekçelendirme ya da bilginin hiçbir şekilde mümkün olmadığını öne süren ve böyle bir bilgiye karşı şüpheli bir tutum sergileyen radikal deneyimcilerdir. BonJour, bu görüşün en önemli savunucusu olarak Quine ve onun takipçileri olan natüralistleri gösterir (BonJour, 1998: 19).

İkinci grup ise *a priori* gerekçelendirmenin mümkün olduğunu ancak böyle bir gerekçelendirmenin rasyonalistlerin iddia ettiği gibi, epistemolojik bir öneme sahip olmadığını öne süren ılımlı emprisistlerdir. BonJour, bu görüşü savunan ılımlı emprisistlere örnek olarak, *a priori* yargıların sadece analitik yargılarla sınırlı olduğunu iddia eden deneyimleri gösterir. BonJour'un analitik yaklaşımı savunan düşünürleri ılımlı emprisist olarak görmesinin nedeni ise rasyonalistlerin *a priori* bilgiye emprisistlerden farklı olarak verdiği önemdir. Rasyonalistlere göre *a priori* bir gerekçelendirme, zihin gerçekliğin doğası ve yapısına ilişkin zorunlu bir yargıyı doğrudan veya sezgisel olarak gördüğünde, anladığında veya kavradığında ortaya çıkar. İlimli emprisistlere göre ise *a priori yargılar* analitik yargılar olduğu için gerçekliğin doğasına dair bilgi vermezler (BonJour, 1998: 15-16).

Üçüncü grupta yer alanlar ise dünya hakkındaki bir yargının doğası ve yapısına dair *a priori* karakterde inançlara sahip olabileceğimizi iddia eden klasik rasyonalistlerdir. Rasyonalistler, *a priori* gerekçe kavramıyla ilgili iki iddia öne sürer. Bunlardan biri *a priori* bir gerekçenin deneyim üzerine temellendirilemeyeceği ve deneyim kaynaklı olmadığıdır. Diğerisi ise, *a priori* gerekçenin hiçbir şekilde yanılmaz olduğudur (BonJour, 1998: 16-17).

Dördüncü grupta ise dünya hakkında *a priori* gerekçeli inançlara sahip olabileceğimizi ve bu inançların yanılabilir olduğunu savunan ılımlı rasyonalistler yer alır. Bu düşünürlere göre *a priori* bir inanç, *a priori* veya empirik delillerle yeniden düzenlenebilir. Bu durum, ılımlı rasyonalistleri klasik rasyonalistlerden ayıran önemli bir noktadır. BonJour, *a priori* görüşlere yüklediği bu özelliklerle, klasik rasyonalistlerden ayrılarak rasyonalizmi ılımlı çizgide savunur.

ılımlı bir rasyonalist olan BonJour'a göre, *a priori* gerekçe empirik bir gerekçeden farklıdır. BonJour ilk olarak, *a priori* gerekçe kavramına geçmeden önce empirik gerekçelerin kaynaklarını ayırt etmek için öncelikle deneyim kavramını inceler. Bonjour için deneyim kavramı oldukça geniş bir kavramdır. Şöyle ki, beş duyu organımıza ek olarak hafıza, bedene ilişkin ağrı, acı gibi kinestetik duyular da deneyime örnektir (BonJour, 1985: 192; 1998:7-8). Bununla birlikte, kişinin kendi bilişsel durumlarına ilişkin iç gözlemleri de deneyim türleri olarak sayılır.

Ayrıca insanın kendi varlığına ilişkin inanç sahibi olmasına temel olan *cogito* durumu da bir iç gözlem örneği olduğu için bir deneyim türüdür ve bu türden bir inanç empirik karakterli olmaya daha yakındır (BonJour, 2010: 179). Başka bir deyişle, iç gözlemlerle ulaşılan inançların empirik karakterli olmaya daha yakın olma durumu, bazı özel düşünce ve duyuların varlığının, iç gözlemsel farkındalığına dayandığı için, kartezyen *cogito* tarafından sağlanan kişinin kendi varlığına olan inancının nedeni içinde geçerlidir (BonJour, 2005: 99).

A priori bir gerekçe ise empirik kaynaklara doğrudan ya da dolaylı olarak hiçbir şekilde dayanmaz. Ancak bu tanım, *a priori* gerekçe kavramının negatif bakımdan bir tanımıdır. Kant da *a priori* bilgiyi negatif bir açıdan karakterize eder. Bu tanıma göre, *a priori* bilgi her türlü deneyimden bağımsız olandır. Yani bir *a priori* nedenin rasyonalitesi deneyden çıkmadığı gibi, öncülleri deneye dayanan herhangi bir dedüktif veya endüktif bir çıkarımdan da kaynaklanmamaktadır (Öztürk ve Ağırman, 2015: 235).

Fakat BonJour'a göre bu tanım, *a priori* kavramının ne olduğunu değil ne olmadığını ifade ettiği için kavramının doğasını yansıtmaz. Bu nedenle BonJour, *a priori*'nin neye dayanmadığının yanında, neye dayandığına dair de bir görüş ortaya koyar. Ona göre, *a priori* bir gerekçelendirme öznenin *a priori* görüşlerinden kaynaklanır (BonJour, 2010: 179). Böylece *a priori* gerekçelendirme özne bir önermeyle yüzleştiği zaman, bu önermeyi yeterince iyi anladığında, önermenin doğru olduğunu, hatta doğru olmak zorunda olduğunu deneyimsel bir kaynağa başvurmadan *a priori* görüşü yoluyla görmesi durumudur (Öztürk, 2017: 103). BonJour'a göre bu görüşlerin en önemli özelliği şudur: *A priori* görüşler yalnızca bir iddianın doğru olduğunu ve hatta doğru olmak zorunda olduğunu göstermez; belirli bir seviyede neden doğru olduğunu ve doğru olmak zorunda olduğunu da açık kılar. Bu nedenle bu tür görüşler şeylerin doğası ve gerçekliğe ilişkin görüş biçimleridir (BonJour, 2005: 99). Başka bir deyişle, *a priori* görüşler önermenin doğruluğunun yanında, doğası ve yapısı hakkındaki zorunlu nitelikleri de görmeye kaynaklık ederler.

Bu görüşlerin bir diğer özelliği de yanılmaz karakterde olmamalarıdır. Bir yargının gerekçesine kaynaklık eden bu inançlar, yeni bir *a priori* ya da empirik kaynaklı deliller temelinde yeniden düzeltilmeye açıktır. Ayrıca *a priori* görüş, her ayrı *a priori* inanca gerekçe sağlayan tek bir yeti ya da kural değildir. Şöyle ki, zihin hiçbir zaman tekil ve genel bir görüş yeteneğine sahip olarak tüm *a priori* gerekçeli yargılara kaynaklık etmez. Aksine zihin, *a priori* gerekçeli her önerme için birbirinden farklı *a priori* görüşler üretir. BonJour, bunu şöyle ifade eder:

A priori bir kavrayışın, *a priori* inançların gerekçelendirilmesine ilişkin genel bir ölçüt sağladığını varsaymak büyük bir hatadır... Her ileri sürülen *a priori* bir iddia, yani bu türden başka iddialardan türetilmemiş bir iddia kendisi de bir üst gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan, kendi tekil esaslarına göre değerlendirilmelidir (BonJour, 1985: 210).

BonJour'un ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, iki farklı inancın epistemik kaynağı aynı *a priori* görüş değildir. Her *a priori* inancın gerekçesinin kaynağı ayrı *a priori* görüşlerdir. Böylece empirik kaynaklar, çoğunlukla bir üst gerekçelendirmeye ihtiyaç duymalarına rağmen, *a priori* kaynaklar ise üst gerekçelendirmeye ihtiyaç duymazlar. Çünkü bu kaynaklar önermesel bir yapıya sahip değildir (Öztürk, 2017: 103). Dolayısıyla da *a priori* önerme bir defa anlaşıldığında, bu anlayışın kendisinin ötesinde başka bir şeye, önermenin doğru olmak zorunda olduğunu görmeye veya sezgisel olarak kavramaya yönelik daha ileri bir standarda ihtiyaç yoktur (BonJour, 1985: 210-211). Ayrıca bu durum, öznenin sadece önermenin doğru olduğunu

gördüğünde değil tümevarımlı ya da tündengelimli bir çıkarımın iyi bir çıkarım olup olmadığını gördüğünde de geçerlidir (Öztürk, 2017: 104). BonJour *a priori* görülerin önermesel bir yapıya sahip olmamasının önemini şu sözlerle ifade eder:

Bir çıkarımın geçerliliğine dair *a priori* görüşü devreye sokmak eldeki çıkarımla ya aynı türde ya da özdeş bir çıkarımı gerektirdiğinden dolayı kısır bir gerilemeye yol açar. Bunun yerine ben ilgili mantıksal görünümün önermesel olmayan karakterli olacak şekilde yani sonucun öncüllere onlardan çıkacak şekilde bağlandığının doğrudan kavranılması şeklinde yorumlanması gerektiğini öneriyorum (BonJour, 2005: 100).

Bağdaşımca teoriyi savunan BonJour'a göre, P inancına ait bir gerekçenin, inanç sistemindeki inançlarla uyumlu olup olmadığı ve eldeki çıkarımın iyi bir çıkarım olup olmadığı, öznenin dikkatli bir şekilde önermeyi anlaması durumunda *a priori* görüşü ile sağlanır. BonJour için önermesel bir karaktere sahip olmayan *a priori* görüşü, eldeki bir çıkarımda, öncüller arasındaki bağlantının sonucu çıkaracak biçimde doğrudan kavranılmasını ifade eder.

2.1.2. *A Priori* Nedenlerin Varlığına Dair Argümanlar

BonJour'a göre bilme sürecinde, bilen özne ile gerçeklik arasında epistemik bir bağ kurulur. BonJour'un *a priori* görüşü olarak adlandırdığı bu bağ, bir önermenin zorunlu olarak doğru olduğunu gerekçeleriyle birlikte gösterir. Ancak *a priori* görülerin varlığını, gerçeklik ile özne arasında deneyim dışında herhangi bir bağ kurulamayacağını iddia eden empiristler kabul etmez. Bu nedenle BonJour, *a priori* nedenlerin varlığını iki temel argümanla temellendirir. Bunlardan ilki, doğrulukları yalnızca *a priori* nedenler tarafından gerekçelendirilebilecek örneklerin varlığı, ikincisi de diyalektik argümanlardır (BonJour, 2014: 179-180). BonJour, örnekler üzerinden *a priori* nedenlerin varlığını savunarak, zihnin gerçekliğin doğası ve yapısı hakkında *a priori* gerekçeli inançlara sahip olabileceğini göstermeye çalışırken, diyalektik argümanlarla da rasyonalist yorumu kabul etmemenin şüpheli sonuçlara götüreceğini göstermeye çalışır.

İlk argümanda BonJour, mantık, matematik, etik ve metafiziğe ait önermelerin bilgisinin *a priori* nedenler gerektirdiğini öne sürerek, bu alanlara ait örnekler üzerinden rasyonalizmin savunmasını yapar (BonJour, 2014: 179). Onun bu çalışması temel olarak matematik ve mantık alanlarının epistemik temelini konu edindiği için örneklerini de bu

alanlardan seçmiştir. *In Defense Of the A priori* adlı çalışmasında da, konuyla ilgili şu örnekleri verir;

1. $2+3=5$

2. Bütün küpler 12 kenara sahiptir.

3. P ve Q önermeleri için, P veya Q doğruysa, P yanlışsa Q doğrudur.

4. A nesnesi belirtilen boyutta B nesnesinden daha büyükse ve B nesnesi ile C nesnesi aynı boyuttaysa o halde A nesnesi C'den büyüktür.

5. Hiçbir yüzey aynı anda hem mavi hem de kırmızı olamaz.

BonJour'a göre, deney hiçbir zaman bu örnekleri temellendirecek bir kanıt sunamayacağı gibi, bu önermeler hiçbir şekilde deney ışığında revize de edilemez. *A priori* nedenlerin varlığının reddedilmesi durumunda da söz konusu önermeleri bildiğimizi söyleyemeyiz. Çünkü sebepsiz bir şey bilinemez. Dolayısıyla da mantık, matematik, metafizik ve etik hakkında gündeme gelebilecek böyle bir septik sonuçtan kaçınmanın tek yolu, bu alanların doğrularını *a priori* nedenlerin gerekçelendirdiğini kabul etmektir (Öztürk ve Ağırman, 2015: 235). Özne yukarıda verilen örnekler üzerinde dikkatli bir şekilde düşünürse, bu önermelerin zorunlu olarak doğru olduğunu aracısız bir şekilde görür ve kavrar. Bu doğrudan kavrayış, önermelerin doğru olduğunu düşündürecek *a priori* bir neden ortaya çıkarır. Bu önermeleri anlayan ve her birinin üzerine dikkatlice düşünen herkes onların her mümkün dünyada ve durumda doğru olduğunu doğrudan görür veya kavrar. BonJour'un savunduğu rasyonalist sav şudur; bu türden bir görme veya kavrama eldeki iddianın doğru olduğunu düşündürecek iyi ve karşı koyulamaz nedenleri oluşturur (BonJour, 2014: 180). Dolayısıyla matematik, mantık ve etik alanlarına ait önermelerin doğaları empirik değildir ve onları bilme yolumuz *a prioridir*. Ona göre, bu önermelerin bir kısmı ya da tamamı için deneysel nedenler de bulunabilir. Böyle nedenler bulunsa bile bu görüş ya da kavrayış ayırt edilebilir bir şekilde deneyime bağımlı değildir. BonJour'un ifade ettiği şey de bu önermelere empirik bir delil sağlanıp sağlanamayacağı değil, öznenin bu önermelerle karşılaştığı zaman, onların doğru olduğunu *a priori* olarak görmesidir.

BonJour, elimizde hiçbir empirik delil olmadığı halde, bu tür yargı örnekleriyle karşılaştığımızda, onların bize mümkün bütün dünya ve durumlarda neden doğru

görüldüğünün hesabını tamamen empirik temelde verebilecek bir bilgi kuramının ortaya koyulabileceğinden şüphe duyar (BonJour, 2005: 101). Zorunlu doğrular olan bu örnekler, empirik olarak temellendirilemeyeceği için *a priori* olduğunu reddetmekte şüpheciliğe sürükler. Ayrıca BonJour, herhangi bir rasyonalist argümanın, eleştirilerin beklediği cevabı karşılayacak bir açıklamayı sunmadığını da kabul eder; ancak bu durumun, rasyonel görüşün reddedilmesini gerektirmediğini düşünür (BonJour, 2001: 634). Bu durumda, zorunlu doğrular olarak verilen örneklerin yer aldığı alanlara dair ortaya çıkabilecek şüpheli sonuçtan kaçınmanın yolunun, bu alanlara ait doğruları, *a priori* nedenlerin gerekçelendirdiğini kabul etmek olduğunu öne sürer.

BonJour'un *a priori* savunmak için ortaya koyduğu diğer savunma biçimi de *a priori* nedenlerin varlığını desteklemeye çalıştığı, diyalektik argümanlardır. Diyalektik savunma biçimiyle BonJour'un amacı, *a priori* gerekçelendirmeyi rasyonalist çerçevede kabul etmemenin şüphecilikle sonuçlanacağını göstermektir.

Bu diyalektik argümanlardan ilki, deney ve deneyin gerekçelendirdiği inançlar arasındaki ilişkiyi konu edinir. Çoğu empirist duyumların bilginin aracısız bir kaynağı olduğu fikrindedir. Buna göre empirik inançların gerekçelendirilmesi dolaylı değil doğrudandır. Bu temelci bir yaklaşım olup kimi empirik inançları kendiliğinden gerekçeli sayar (Öztürk ve Ağırman, 2015: 236). Eş deyişle deneyim, zamansal ve mekânsal yakınlıkta ki tikel nesnelere sınırlıdır (Casullo, 2000: 33).

Ancak öyle empirik inançlarımız vardır ki, gerekçesinin temeli deneyimden uzaktır. Dolaylı olarak deneyim temelinde gerekçelendirilen bu inançların, gerekçeli sayılabilmesi için bunlar ile doğrudan deneyim sonucunda gerekçelendirilen inançlar arasında mantıksal bir bağ söz konusudur (BonJour, 2014: 181). BonJour deneyimin dolaylı olarak gerekçelendirdiği empirik inançlarımıza şu örnekleri verir: Gözlemlenmeyen geçmişe ilişkin inançlar, şu an gözlemlenemeyen durumlara ilişkin inançlar, geleceğe ilişkin inançlar, doğa yasaları ve benzer genellemeler olan inançlar, teorik bilimin betimlediği türden gözlemlenemeyen varlık ve süreçlere ilişkin inançlar. Bu çeşitli inançlar birlikte ele alındığında açıkça bizim dünya resmimiz ve içindeki yerimiz için temeldir (BonJour, 2014:181).

İçeriği doğrudan deneyimin ötesinde olan bu inançların gerekçelendirilmesi, bunların sonuç olduğu, doğrudan deneyim temelinde gerekçelendirilmiş inançlarında öncül olduğu bir çıkarım yapmayı gerektirir. Ancak çıkarım yapmak, *a priori*

gerekçelendirilmiş öncülleri ve çıkarım ilkelerini gerektirir. Aksi takdirde çıkarımın sonucu deneyimin içeriğinin ötesine geçerse bu çıkarımın doğrudan deneyim temelinde gerekçelendirilmesi mümkün değildir (BonJour, 1998: 4). Çünkü, BonJour'a göre deneyimin doğrudan gerekçelendirdiği bu inançlar, içerikleri bakımından genel olmaktan ziyade spesifik ve tikel olmakla birlikte, belirli yer ve zamanda ki gözlemlenebilir durumlarla sınırlıdır (Casullo, 2002: 121). Dolayısıyla, duyu deneyimlerinin gözlenemezler hakkındaki bir inancı gerekçelendirebilmesinin tek yolu, şartlı bir önermeye inanmamızı sağlayacak ve mantıksal olarak öncelikli "iyi bir nedene" sahip olmaktır. Ön bileşeninde deneyin doğrudan gerekçelendirdiği inançların yer aldığı bir tümel evetleme önermesi, art bileşeninde ise söz konusu bu gözlenemezler hakkında ki bir inanç bulunur. Şimdi, deney böyle bir şartlı önermeye inanmamızı sağlayacak iyi bir neden sağlayamaz (Öztürk ve Ağırman, 2015: 236). Peki, bu inançların rasyonelitesi nereden kaynaklanmaktadır? BonJour'un bu soruya cevabı şu şekildedir:

Bu soruya verilebilecek en mümkün yanıt şudur; deneyim bu kategorideki inancın doğru olmasına iyi bir nedeni ancak doğrudan deneyimsel gerekçelerin oluşturduğu inanç topluluğunun öncül ve odaklandığımız inancında sonuç olduğu belirli bir şartlı önermeye inanmak için mantıksal olarak öncelikli iyi nedenlerimiz varsa sağlar; çünkü yalnızca böyle bir şey deneyim ile deneyimin doğrudan gerekçelendirmediği bir şeyin bağlantısını kurar (BonJour, 2014: 181).

BonJour'a göre, öznenin "S doğruysa P doğrudur" şartlı önermesinin doğruluğuna ilişkin görüşü, çıkarımların sonuçları deneysel içeriğinin ötesine geçtiği için ne doğrudan ne de dolaylı olarak empirik temelde olamaz. Bu nedenle deney bu şartlı önermeye inanmamızı sağlayacak iyi bir neden sağlayamaz. Böylece öznenin şartlı önermenin doğruluğuna ilişkin görüşü, empirik olamayacağı için *a priori* olacaktır.

Dolayısıyla doğrudan duyu deneyimlerinin sahip olduğu ya da temsil ettiği inanç sistemini oluşturan önerme de, temsil edilen içeriğin gerçeği olduğu gibi sunduğunu düşünmemizi sağlayan söz konusu nedenin kaynağı olan *a priori* görüşü, gerçekliğin zorunlu niteliklerinin açık rasyonel bir kavrayışıdır. BonJour'a göre, özne sadece tikel objeleri deneyimleyebilir. Fakat objelerin genel nitelikleri kavrayışla elde edilir. Düşünce bir niteliğe, o nitelikle olan algısal ya da benzeri başka ilişkilerle değil onun özsel karakteri nedeniyle içerik olarak sahiptir. Deneyim ise sadece bu niteliklerin örneklerini verir, genel inançları gerekçelendirmede ise yetersizdir (Casullo, 2000: 35). Şöyle ki, "S doğruysa P doğrudur" şartlı önermesinde S doğrudan duyu deneyimleri

sonucunda oluşan bir inanç kümesi olsun. Bu şartlı önermedeki kavrayışa ait rasyonel görü, öznenin S doğruysa P'nin de doğru olacağına dair inancına sahip olduğu bilişsel durumları doğrultusunda gerçekleşir. Böylece öznenin P inancını *a priori* olarak gerekçelendiren bilişsel durumu, inancın kendisini içerir ve P'ye dair rasyonel bir kavrayışa sahip olmak P'nin doğru olduğunu mümkün kılar. Eğer özne, P'ye dair açık rasyonel bir kavrayışa sahipse, P inancına inanma konusunda iyi bir nedene sahiptir. BonJour'a göre, açık rasyonel kavrayış, kendi başına bir inancı kabul etmek için iyi bir nedendir (Casullo, 2002: 122-123).

Ancak öznenin bilişsel perspektifinden bu gerekçelendirmenin olabilmesi hem sistemi oluşturan inançların varlığının hem de aralarındaki bağdaşımı oluşturan mantıksal ya da diğer ilişkilerin bağdaşıma dayanmadan mevcut olmasıyla mümkündür. Bu ilişkilerinde bağdaşıma dayanması durumunda, döngüsellik sorunuyla karşı karşıya kalınır. Bu nedenle BonJour bağdaşımçı kuramını içselcilikle destekler. Böylece öznenin “S doğruysa P doğrudur” gibi bir gerekçelendirilmiş inanca sahip olması, kendisinin de bu şartlı önermede S doğruysa P'nin de doğru olduğuna bilişsel olarak inanmasını gerektirir. Bu bağdaşımçı konunun böyle bir çıkarımı gerekçelendirmesi, öznenin zihinsel durumlarının, içeriğini kavraması ve bu içeriğin kavranması sonucunda oluşan inançlar arasında *a priori* olarak gerekçelendirilebilecek ilişkilerin kavranmasıyla mümkündür (BonJour, 2002: 228). Böylece BonJour'a göre öznenin S doğruysa P'nin de doğru olduğuna dair inancı, özne bu önermenin doğruluğunu rasyonel olarak kavrayabildiği zaman *a priori* olarak gerekçelendirilir. BonJour, *a priori* gerekçelendirmenin temeli olan saf, rasyonel kavrayışı şu şekilde ifade eder:

Söz konusu önermeyi ya da çıkarımı dikkatlice ve derinlemesine düşündüğümde o önermenin zorunlu olduğunu, bütün mümkün dünya ve durumlarda doğru olması gerektiğini (öncüller doğruysa sonucunda doğru olması gerektiğini) kolaylıkla görebilir, kavrayabilir ve idrak edebilirim (BonJour, 1998: 106).

Bu tür bir rasyonel içgörünün ortaya çıkması, söz konusu önermenin doğru bir şekilde anlaşılmasına bağlıdır. Böyle bir anlayışta, önermenin içeriğini oluşturan kavramlar arasında ki ilişkilerin ve bunların nasıl bağlantılı olduklarının yeterli bir şekilde kavranmasını gerektirir. Ancak gerekli anlayış elde edildiğinde, rasyonel bir kavrayış olan görü hiçbir şekilde deneyime bağlı değildir (BonJour, 1998: 107). Gözlem ya da deneyim, eldeki bir şartlı önermede çıkarımdaki öncüllerin bir kısmı ya da tamamını gerekçelendirmede rol oynayabilir, ancak doğrudan deneyim ile gerekçelendirilen öncüller kabul edildikten sonra deneyim böyle bir şartlı önermede

öncüllerden sonuca geçişi sağlayamayacağı için, sonuç *a priori* olarak gerekçelendirilecektir (BonJour, 2010: 77). Dolayısıyla da böyle bir inancın epistemik kaynağının *a priori* karakterli olmadığını ileri sürmek, bu kaynak deneyimsel de olamayacağı için, şüpheciliğe götürür (BonJour, 2005: 102). Bu argümanla BonJour, deneyimcileri ya *a priori* görülerin varlığını kabul etmek ya da şüpheciliğe düşmek gibi bir ikilemde bırakır.

BonJour, doğrudan gözlemlenemeyen durumlara ilişkin inançlarımıza dair yaptığımız çıkarımları konu edinen argümanı genişleterek, *a priori* nedenlerin varlığını destekleyen ikinci bir argüman öne sürer. Bu argüman ise akıl yürütmenin doğrudan kendisiyle ilgilidir. Şöyle ki, *a priorinin* olanaklı olmadığını öne süren bir yaklaşım, akıl yürütme işleminin hesabını veremez. Çünkü akıl yürütme işleminin güvenilirliği deneysel olarak gösterilemez. Örneğin dedüksiyonların genellikle doğruyu muhafaza ettiğini ya da endüksiyonların sonuçlarını çoğunlukla olası kıldığını deneye başvurarak temellendiremeyiz (Öztürk ve Ağırman, 2015: 236). Bu argümana göre, sadece gözlemleyemediğimiz durumlara dair inançlarımızı konu edinen çıkarımlar değil tümevarımlı ya da tüm dengelimi yapılan her çıkarım bilgi statüsü taşımak için öznenin S doğruysa P' nin de doğru olduğuna gerekçeli bir şekilde inanması gerekir. Bu durumda da eldeki çıkarımın iyi bir çıkarım olduğuna dair inançlara *a priori* görülerin, *a priori* gerekçe sağladığı yok sayılmaz. Çünkü böyle bir teorik girişimi ancak *a priori* bir neden başarabilir. Dolayısıyla diyalektik savunma biçimini oluşturan argümanlara göre, *a priori* görülerin bazı inançların gerekçelerine nasıl kaynaklık ettiği ve öznenin bilişsel mekanizmasının eldeki inancı doğruluğa doğru nasıl yönlendirdiği hakkında açık bir rasyonalist kurama yakın olmasak bile, bu görülerin epistemolojik rolünü reddetmek, BonJour'a göre entelektüel bir intihar olup şüpheciliğe götürür (BonJour, 2014: 182).

2.1.3. BonJour'un İlmli ve Radikal Deneyciliğe Karşı Eleştirisi

BonJour *a prioriye* dair yaptığı savunmanın karşısında yer alan, analitik yaklaşımı savunan ılımlı emprisistlere ve radikal emprisist olarak bilinen Quine ve takipçilerinin savunduğu natüralist yaklaşıma eleştiriler yöneltir. BonJour'un ılımlı deneyimciler olarak gördüğü analitik yaklaşımı savunanlar, *a priori* nedenleri analitik yargılarla sınırlayarak, bu nedenlerin rasyonalistlerin iddia ettiği gibi, epistemolojik bir

öneme sahip olmadıklarını iddia ederler. Analitik görüşe göre, gerçekliğe dair *a priori* nedenler, yalnızca dilsel veya kavramsal ifadeleri yansıtır ve tanımlarla ilgilidir. Analitik yaklaşımı savunanların bu iddiası, *a priori* nedenlerin önemini ciddi ölçüde azaltan bir şekilde açıklamaktır. Bu amaç doğrultusunda, *a priori* nedenlere dair iki tez öne sürerler. Bunlardan ilki, bütün *a priori* doğruların analitik yargılar olduğu; ikincisi ise analitik önermelerin *a priori* gerekçesinin, emprisistlerin iddia ettiği gibi gizemli ve epistemolojik olarak problemlili sezgisel kapasiteye dayanmayacak şekilde açıklanabilir olduğudur. Fakat Bonjour'a göre ılımlı emprisistlerin sorunu, bu iki iddiayı makul bir şekilde savunabilecekleri tek taraflı bir analitik anlayış sunamamalarıdır. (Bonjour, 2014: 183).

Bonjour, ılımlı emprisistlerin, *a priori*yi analitik yargılarla sınırlama girişiminde başarısız olduklarını göstermek için, *In Defense Of Pure Reason* adlı çalışmasında, ılımlı deneyimciliği ortaya koydukları analitik tanımlarına göre iki türde inceler. Bunlardan ilki analitik yargılara dair belirli bir anlayışa sahip olan ancak bu yargıların neden doğru olduğuna dair net bir açıklama getirmemiş olan indirgemeci yaklaşım; diğeri ise analitikliğin doğasına dair açık bir fikri olmayan yine de kendi düşünce sistemlerinde çeşitli ve birbirleriyle bağdaşmayan analitik anlayışlarını aynı anda kullanan ve böylece onun doğasını aydınlatmak yerine muğlâklaştıran yaklaşımdır (Bonjour, 1998: 32-58). Bonjour çalışmalarında indirgemeci yaklaşıma örnek olarak Frege'yi ele alır (Bonjour, 1998: 34). Frege için tüm analitik yargılar mantıksal yargılardır.¹ Ona göre, analitik bir yargı; tanımlar ve eş anlamlılar yoluyla mantıksal bir önermeye indirgenebilir (Bonjour, 2014: 183). Bu nedenle analitik yargıları doğru kılan şey mantık yargılarının doğru olmasıdır.

Frege, analitik önermeleri iki maddede tanımlar. İlk maddeye göre, analitik bir yargı mantıksal doğruluğunun yer değiştirme örneğidir. Diğer madde ise, bu yargıları

¹ Frege'nin *a priori* doğruluk tanımı şu şekildedir. Bir yargının doğruluğunun kanıtlanması tümüyle tümel yasalar aracılığıyla yapılırsa bu yasaların kendileri kanıtlanamıyorsa ve herhangi bir kanıtlanma gerektirmiyorsa bu doğruluk *a prioridir*. Frege'nin bahsettiği yasalar mantık yasalarıdır. Ona göre mantık yasalarının gerekçeleri hiçbir kanıtlamaya ihtiyaç duymadıkları için *a prioridir*. Kanıtlanma gerektirmemesinin nedenini Frege *Aritmetiğin Temelleri* adlı çalışmasında yaptığı özne-nesnel yargılar ayrımıyla açıklar. Ona göre mantıksal yargılar ve mantığın yasaları neseldir. Çünkü öznenin psikolojik, fizyolojik ve değişebilir özelliğine sahip zihinsel kurşundan bağımsızdır. Frege'nin yaptığı bu ayrım yargının zihinde oluşmasını sağlayan bilişsel unsurlarla o yargının gerekçeliğini sağlayan unsurları birbirinden ayrı düşünmesidir. Onun Kant'tan ayrıldığı noktada budur. Kant aritmetik yargılar ve geometrik yargıların oluşumunda zihnin doğuştan beraberinde getirdiği *a priori* sezgiler (zaman ve mekân) rol oynamaktadır. Ona göre bu yargıların doğruluğu da bu *a priori* sezgilerle ilişkilidir. Frege için ise analitik yargılar nesnel yargılar ise onların gerekçelendirilmesini sağlayan kaynaklar öznele olamaz. Bkz. Frege, 2007: 89-109

oluşturan bileşen kavramlarından birinin veya daha fazlasının eş anlamlı ya da tanımsal olarak eşdeğer kavramlarla yerleri değiştirilebilir. Frege için mantıksal bir doğruluk şöyle anlaşılmalıdır. Soyut bir önermenin mantıksal sistemde yeterli teoremlerle ispatlanarak mantıksal olarak doğru olmasıdır (BonJour, 2010: 81). Dolayısıyla analitik bir yargı, mantıksal bir doğru ile eşdeğerdir. Ayrıca bu yargının doğruluğunun kanıtlanması, mantık yasalarına dayanıyor ve bu yasaların kendisi de kanıta ihtiyaç duymuyorsa doğruluğun kendisi *a priori*dir. Frege'ye göre mantık yasaları nesnel olduğu için gerekçeleri herhangi bir kanıtlamaya ihtiyaç duymaz (Frege, 2007: 90).

Örneğin, “*Dörtlü ağaçtaki en uzun ağaç bir kızılağaçtır veya dörtlü ağaçtaki en uzun ağaç bir kızılağaç değildir*” önermesinin mantıksal doğruluğu, herhangi bir P değişkeni için, “P durumudur veya P durumu değildir” önermesi olarak ifade edilir. Bu yargının mantıksal gerekçelerle doğru olabilmesi için sezgisel olarak görülmesi gereken şey “veya” kelimesi ile ifade edilen mantıksal ayrılma fikri ve “değil” kelimesi ile ifade edilen mantıksal olumsuzlama fikrinin anlamı ve önemidir (BonJour, 2010: 81). Dolayısıyla bu önermedeki P değişkeni, hangi önermenin yerine geçerse geçsin yer değiştirme örneği olduğu için mantıksal bir doğru olacaktır. O halde P için, “kızılağacın dörtlü ağaçtaki en uzun ağaç olduğu” yargısı bir yer değiştirme örneğidir. Böylece bu örnek, Frege'nin analitik tanımındaki ilk madde olan tüm analitik yargıların, mantıksal doğrularla bir yer değiştirme örneği olduğunu gösterir (BonJour, 2010: 81).

BonJour Frege'nin ikinci maddedeki analitik tanımını da şu şekilde ifade eder. Örneğin “*Tüm bekârlar evlenmemiş olandır*” önermesi mantıksal formda “*Bütün F ler G olmayandır*” şeklinde ifade edilir. Bekâr önermesinde “bekâr” kavramını eşdeğer olan “evlenmemiş yetişkin adam” kavramı ile değiştirirsek evlenmemiş tüm yetişkin adamların evlenmemiş olduğu sonucunu alırız. Böylece “bekâr” örneği Frege'nin anlayışına göre analiktir. Ancak bu genel bir mantıksal doğru değildir. Çünkü BonJour'a göre, Frege'nin tanımının ikinci maddesi genelleştirildiğinde bunun doğru olmayan birçok örneği vardır. Örneğin, “*Bütün yılanlar sürüngendir*” önermesinde bileşen kavramların eş anlamlı ya da tanımsal olarak eşdeğer kavramlarla yer değiştirmesi durumunda bu şartı sağlamadığı açıkça görülür (BonJour, 2010: 82).

Genel olarak ılımlı emprisizmin bu konudaki tezleri de Frege'nin analitik anlayışını temsil eder. Onun iddiaları tüm *a priori* gerekçeli önermelerin analitik olduğu üzerinedir. Bu analitiklik tanımıyla Frege, *a priori* gerekçeli yargıları dar bir alanla

sınırlandırır. Bu yargılar, sadece sözcüklerin karakterlerine göre belirlenen yargılar olduğu için dünya hakkında ki gerçeklikle ilgili bilgi vermezler. Ancak, BonJour'a göre analitik olmayan *a priori* gerekçelendirilmiş önermelerde vardır (BonJour, 2010: 82). Örneğin, “Hiçbirşey aynı anda kırmızı ve yeşil olamaz” önermesinin doğruluğu eşdeğer tanımlarla yer değiştirilerek belirlenemez. Dolayısıyla bu yargı *a priori* gerekçeli olmasına rağmen analitik değildir.

Frege'ye göre mantıksal bir doğrunun gerekçelendirmesi anlam veya tanım ya da kavramsal içeriklerin belirlenmesiyle yapılır. Ancak böyle bir gerekçe, dünya hakkında gerçeklikle ilgili bir şey söylemez, sadece anlambilimsel bir özellik taşır. Bu noktada BonJour, Frege'nin analitik yaklaşımını şu şekilde ifade eder. Bazı önermelerin *a priori* epistemik gerekçesini aynı özelliklere sahip diğerleriyle açıklar ve bu durum indirgenen önerme sınıfıyla (analitik yargılar) ilgili yararlı bir şey söyleyebilir ancak otomatik olarak sonraki indirgeyen önerme sınıfının (bu durumda mantığın önermeleri) *a priori* gerekçesi hakkında herhangi bir şey söylemek konusunda yardım edemez hale gelir (BonJour, 1998: 34). Bu durum karşısında ılımlı empiristler, analitik kavramının kendi içerisinde tanımsal ve kavramsal eşdeğerliklerinin nasıl bilindiği ve gerekçelendirildiği konusunda gerekli ve yeterli bir açıklama yapamamıştır (BonJour, 2010: 81).

Analitik gelenekte, muğlâklaştırıcı eleştirisine maruz kalan düşünürler ise çok çeşitli ancak birbirleriyle bağdaşmayan, analitikliğin doğasını muğlâklaştıran tanımlar öne sürmüşlerdir. Bu yaklaşımlarda, analitik önermelerin doğruluğunu açıklamak için, dillerin karakterine, dilsel uzlaşma, anlamlara, tanımlara, mantığa, bu önermelerin zorunlu kiplik statüsüne vb. çok çeşit unsurlara başvurulmuştur. BonJour'a göre ise bu tanımlar, rasyonalistlerin yorumladığı şekliyle *a priori* görüşlerin rolünü bu analitik tanımlarında varsayar. Başka bir deyişle, bu yaklaşımlar rasyonalistlerin ortaya koyduğu görüşlerden farklı ve üstünmüş gibi görünse de, sahip oldukları akla uygunlukları rasyonel görünün gizlice görevlendirilmesine dayanır (BonJour, 1998: 36). Bunun açık bir örneği de analitik yargıları “anlamından dolayı” doğru yargılar biçiminde ele alan tanımdır. Analitik bir yargıyı bu şekilde tanımlamak, böyle bir analitik yargıyı anlayan özne, bu önermenin doğruluğunu doğrudan sezgi ile görür görüşünü öne süren bir yaklaşıma dönüşür. Böyle bir tanım, rasyonalist görüşün bir alternatifi değil, yanıltıcı bir yeniden ifadesinden başka bir şey değildir (BonJour, 2014: 183).

BonJour analitik yaklaşıma karşı ayrı ayrı yaptığı bu eleştirilere ek olarak, bir de ılımcı deneyimcilere bütün olarak bir eleştiri yöneltir. Bu eleştirisi ılımlı deneyimcilerin birbiriyle bağdaşmayan çok çeşitli analitik tanımları oldukları temeline dayanır. Bu eleştiriye BonJour şu şekilde dile getirir:

Gerçekte, ılımlı deneyimciler yalnızca bir değil fakat birbirinden farklı ve apaçık şekilde eşdeğer olmayan pek çok analitiklik kavrayışı ortaya koymuş ve belirli bir vakitte o an bu iki tezdən hangisini savunuyorlarsa ona göre bu çeşitli kavrayışlar arasında gayrimeşru geçişler yapma eğilimde olmuştur (BonJour, 2005: 103).

Analitik yaklaşımı savunanlar, rasyonalistlerin aksine *a priori* gerekçeli yargıların analitik yargılar olduğunu ve onların *a priori* karakterini açıklamak için *a priori* görümlere gerek olmadığını savunurken, analitik tanımlar arasında sundukları tezlerden, o an hangisini savunduklarına göre değişecek şekilde tanımlar arasında geçişler yaparlar. Bu durum, ılımlı deneyimcilerin rasyonalistlere karşı olarak ortaya koydukları tezi temelsiz bırakır (BonJour, 1998: 29, 2005: 103).

BonJour'un ılımlı emprisistlerle birlikte eleştirdiği diğer yaklaşımda, Quine ve takipçilerinin savunduğu natüralist epistemolojidir. Öncelikle natüralist epistemoloji hakkında sorulması gereken iki önemli soru vardır? İlk olarak *a priori* nedenlerin varlığına karşı olan argümanlar varsa bunlar nelerdir? İkincisi ise, diyalektik nedenlerin temelinde, *a priori* nedenlerin lehine radikal emprisizmin şüpheli olmayan bir epistemoloji sunmasının mümkün olup olmadığıdır? (BonJour, 2014: 183)

BonJour'a göre, Quine ve öncülüğünü yaptığı natüralist epistemolojinin, içerdiği inanç ağı ve Duhem-Quine tezi gibi unsurlar temelinde, *a priori* gerekçelendirmeye karşı nasıl bir argüman geliştirdiği tam olarak açık değildir (BonJour, 1998: 75-76). Natüralist yaklaşımın en önemli savunucusu olan Quine, bilgi ve bilim modelini inanç ağı² metaforu ile açıklar. Onun inanç ağı olarak nitelendirdiği bilgi modelinde, birbirleriyle mantıksal ve açıklayıcı bağlarla bağlanmış inançlar bağdaşım içinde bir arada bulunur. Böylece ağdaki inançlar, doğrudan veya dolaylı olarak birbirleriyle ilişki içerisindedir. Quine'nin bu bilgi modeli, sürekli değişim içinde olduğu için inanç ağını oluşturan inançlar sürekli olarak yeniden düzenlemeye açıktır. Ancak, Quine'nin inanç sisteminin deneyim ışığında yeniden düzenlenebilir inançlardan oluştuğunu öne sürmesi, bu inançların inanç sistemindeki varlığını korumaya yönelik hiçbir görüşe sahip

² Quine dogmalardan arınmış deneyimci bilgi ve bilim modelini "inanç ağı" metaforu ile açıklar. Bu bilgi modeli bilimlerin birliği üzerine kurulmuştur. Quine mantık ve matematik bilimlerini de bu bilimlerin birliğine dâhil eder. Bu ağı oluşturan alanlara ait bütün inançların sınır şartı deneyimdir. Bu şartı sağlamayan tüm unsurlar bilimin ve bilginin dışındadır. Bkz. Öztürk, 2017: 164

olmadığımızı iddia etmeyi gerektirmez. BonJour'a göre Quine, inanç ağındaki bir iddiayı muhafaza etmek veya ondan vazgeçmekle ilgili tek nedenin deneyime uyum sağlamak olduğunu varsaymaktadır. Ancak onun bu varsayımı tam olarak bu tür iddiaların yanında veya karşısında olan birtakım bağımsız *a priori* nedenlerin var olduğu sorusundan kaçınmaktır (BonJour, 2014: 183-184).

Dolayısıyla, Quine'nin natüralist epistemolojisi *a priori* görüşlere rasyonalistlerin anladığı şekliyle bir rol vermez ise, şüpheciliğe düşen bir epistemoloji haline gelir. Böyle bir bilgi modelinde, inanç ağını oluşturan inançlar arasındaki bağlantıların güvenilirliği ancak *a priori* bir temelde savunulabilir. Aksi takdirde, bilimin içeriğini belirleyen gözlem önermelerinin ya da gözlem koşullarının doğruluğunun belirlenmesinde, kaynağın ne olduğu sorusu cevapsız kalır. Quine ise, inanç ağına ki bir inanca sahip olmanın ya da bir inancı terk etmenin, inancın bazı inanç revizyonu standartlarına dayanarak deneyim ile uyum sağlaması sonucunda belirlendiğini öne sürer. Bir iddia eğer bu şekilde sıralanan şartların (basitlik, yüklem, kapsamlı olma vb.) hepsini sağlıyorsa, o zaman doğruya yakındır şeklindeki bir şartlı önermeyi ele aldığımızda ve bu şartlı önermenin bizzat kendisinin doğru olması için ne tür bir nedenin olması gerektiğini sorulduğunda, böyle bir önerme doğrudan deneyim temelinde gerekçeli olamaz. Onun böyle bir inanç ağına dâhil edilmesi ise, açıkça döngüsellik neden olacağı için de bu şartlı önermenin doğru olduğunu düşünmek için *a priori* bir neden vardır ya da hiçbir neden yoktur (BonJour, 2014: 184). Bu noktada BonJour, natüralist epistemolojiyi gözlem önermelerinin ve gözlem koşullarının gerekçelerine dair deneyim temelinde makul bir açıklama sunamadıkları için, *a priori* görüşlerin varlığını kabul etmek ya da şüpheciliğe düşmek gibi bir ikilemde bırakır.

2.2. George Bealer'ın Rasyonalizmi

İlimli rasyonalizmi savunan çağdaş epistemolojinin bir diğer önemli düşünürü de George Bealer'dır. Bealer, çeşitli yapıtlarında *a priori* alanlar olarak gördüğü matematik, felsefe ve mantık alanları çerçevesinde rasyonalizmi savunur. Onu rasyonalizmi savunmaya götüren önemli nedenlerden biri, Quine ve doğalcı yaklaşımın felsefenin kendi konu alanına giren sorunlar üzerindeki otoritesine karşı olan olumsuz tutuma karşı çıkma isteğidir. Bu savunmasını "The Inherence Of Empiricism" adlı makalesinde Quine ve takipçilerine eleştiriler yönelterek yapar.

Bealer, “The Philosophical Limits Of Scientific Essentialism” adlı makalesinde ise bilimsel özcülük olarak adlandırdığı ve empirik bilimin tıpkı felsefe gibi zorunlu doğrulara ulaşabileceğini ifade eden teze eleştiriler yönelterek, felsefenin en merkezi doğruları olan zorunlu doğruların, empirik bilimin yardımı olmadan *a priori* olarak bilinebileceğini iddia eder. Daha sonra bilimsel özcülüğe yönelttiği eleştiriler doğrultusunda savunduğu argümanları, daha da geliştirerek “*A Priori Knowledge And Scope Of Philosophy*” adlı çalışmasında yeniden ortaya koyar. Bu makalesinde de felsefenin temel sorularının empirik bilginin yardımı olmadan, sadece felsefi soruşturma ve argümanlarla yanıtlanabileceğini, bilim ile felsefenin herhangi bir felsefi soruya verdiği yanıtta asıl otoritenin felsefe olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, *a priori* görülerin doğası ve bu görülerin *a priori* gerekçeli yargılara nasıl kaynaklık ettiği konusunda ki görüşlerini, “*On The Possibility Of Philosophical Knowledge*” adlı çalışmasında genişleterek ortaya koyar. Son olarak *a priori* gerekçelendirme üzerine ortaya koyduğu tüm çalışmaları “*A Theory of The A Priori*” adlı çalışmasında yayınlamıştır. Bu çalışmada da Bealer’ın yayınladığı son çalışma temel alınacaktır.

2.2.1. *A priori* Görüler ve Rasyonalizmin Savunması

Bealer, kendisiyle aynı çizgide yer alan rasyonalistler gibi klasik rasyonalizmin *a priori* görümlere verdiği rolü kabul ederek *a priori* görülerin öznenin herhangi bir yargıyı tam olarak anlaması sonucunda *a priori* gerekçe sağladığını öne sürer. Ancak BonJour’a göre, P inancını *a priori* olarak gerekçelendiren bilişsel durum, P inancının kendisini içerirken, Bealer’a göre ise *a priori* gerekçelendirme *a priori* sezgiye dayanır (Casullo, 2002: 135). Ona göre rasyonel bir görünün P’ye dair bir inanç içermesine gerek yoktur. Böylece Bealer, *a priori* gerekçelendirmenin karakteri konusunda BonJour’dan farklı olarak rasyonel görü ile inancı birbirinden ayırır. Bealer’a göre inanç görü değildir, sezgi ise rasyonel bir görüdür. Örneğin, öznenin inandığı birçok matematik teoremi olabilir ancak özne bu teoremlerin doğru ya da yanlış olduğuna dair bir görüye sahip değildir. İnanç yüksek derecede esnektir. Bir insanın her şeye inanmasını sağlamak mümkündür. Ancak sezgi ise inançtan daha dirençlidir (Bealer, 2000: 3-4). Bealer öznenin bilişsel bir durumu olarak ele aldığı *a priori* görüyü, “*A Theory Of The A Priori*” adlı çalışmasında şu sözlerle ifade eder:

Sezgi büyüklüğü, içses, gizemli bir yetenek ya da bu türde herhangi bir şey anlamına gelmez. A'nın doğru olduğuna dair sezgiye sahip olmak sadece A'nın doğru görünmesindedir. Örneğin, Morgan'ın yasalarından biriyle ilk karşılaştığımız zaman ne doğru ne de yanlış görünür. Ancak üzerine dikkatli bir şekilde düşündükten sonra bir anda doğru görünür. Elbette böyle bir görüş entelektüeldir, duyuşsal ya da iç gözlemsel değildir. Bu nedenle görüşler, “deneyim verisi değil” “akıl verileri” olarak sayılır (Bealer, 2000: 3).

Bealer'a göre, bu görüşler bir yargının doğru olduğunun yanında, zorunlu olarak doğru olduğunu ve aksinin mümkün olmadığını da gösterir. Yani “P doğruysa, P nin değilinin değil de doğrudur” şeklindeki bir rasyonel görüşe sahip olduğumuzda bu durum kendisini zorunlu olarak sunar. Çünkü böyle bir yargıda aksi mümkün olmadığı için P doğruysa P'nin değilinin değil de doğrudur (Bealer, 2000: 3). Böylece Bealer'a göre *a priori* görüşler, klasik rasyonalizmin kabul ettiği gibi zorunlu doğrular alanıdır. Bealer, bu noktayı savunmak için *a priori* görüşler alanını, “A Theory Of The A Priori” adlı çalışmasında fiziksel görüşler olarak adlandırdığı görüş alanından şu örnekle ayırır. “*Temeli oyulan bir ev yıkılır*” önermesi özneye doğru görünebilir, ancak bu önerme kendisini zorunlu doğruymuş gibi göstermediği için rasyonel sezgi sayılmaz. Açıkçası temeli oyulan bir evin orijinal konumunda kalması ve yükselmesi de mümkündür (Bealer, 2000: 3).

Aynı zamanda Bealer'da diğer ılımlı rasyonalistler gibi *a priori* görüşlerin yanılabilirliği tezini kabul eder. Ona göre “yalancı paradoksu” *a priori* görüşlerin yanılabilirliğini gösteren iyi bir örnektir. Bealer bunu şu şekilde ifade eder:

Paradoksların varlığının yanılmazcı sezgi kuramının hatalı olduğunu gösterdiği gözlemlenmelidir. Örneğin yalancı paradoksu ya saf doğruluk şemasına ilişkin sezgimizin ya da klasik mantık sezgilerimizden biri ya da birden fazlasının hatalı olduğunu göstermektedir (Bealer, 2000: 3).

Tüm bunlardan hareketle Bealer'ın gerekçelendirme kuramı şu şekilde ifade edilebilir. P inancı özne için *a priori* gerekçeli olduğunda, özne bu inancın zorunlu olarak doğru olduğunu görmelidir. Öznenin rasyonel görüşü, önermenin zorunlu olarak doğru olduğunu verir. Asıl meselede öznenin bilişsel durumu sonucunda ortaya çıkan *a priori* görüşün, bir inancı nasıl gerekçeli kıldığıdır. Emprisistlerin de *a priori* görüşleri “gizemli” olarak ifade etmelerinin temelinde böyle bir açıklamanın eksikliği vardır. Bealer, bu konudaki görüşlerini ortaya koymak için rasyonalist yorumun savunusunu yapar. Epistemoloji tarihine bakıldığında emprisistlerin ve rasyonalistlerin temel problemi bilginin kaynağı üzerinedir. Emprisistler duyu algısını ve deneyimi bilginin temel kaynağı olarak öne sürerken, rasyonalistler ise *a priori* veya rasyonel görüşleri bilginin temel kaynağı olarak kabul ederler. Ancak Bealer'a göre, deneyimler ve

rasyonalistler bilginin temel kaynağı konusunda ortaya sürdükleri karşıt görüşlerinde hiçbir zaman temel bilgi kaynağının temel olmayan bilgi kaynağından nasıl ayırt edildiğine dair açık ve kesin bir kuram ortaya koyamamışlardır. Bealer bu eksikliği “A Theory Of The *A Priori*” adlı çalışmasında şu şekilde belirtir:

Geleneksel empirizmin bir kusuru, fenomenal deneyimin neden temel kanıt kaynağı olduğuna dair bir açıklama getirmemiş olmasıdır; bu açıklanmamış bir dogmadır. Aynı şekilde geleneksel rasyonalistler (hatta Hume gibi sezgiyi temel kanıt kaynağı olarak göre ılımlı deneyimciler) sezginin neden temel kanıt kaynağı olduğunu başarıyla açıklamamışlardır (Bealer, 2000: 10).

Bealer’ın amacı, *a priori* görümlerin temel bilgi kaynağı olduğu konusundaki rasyonalist tezini savunmadan önce bu eksikliği gidermektir. Bu amacı doğrultusunda ortaya koyduğu kurama *kipli güvenilirlik* adını verir. *Kipli güvenilirlik* kuramına göre, bir bilgi kaynağını temel bilgi kaynağı yapan şey, bu kaynağın doğrulukla arasında uygun türde güçlü bir kipli bağlantı olan kanıtlar sunması anlamında güvenilir olmasıdır. Bir kanıt kaynağı bu tür kipli bağa sahipse temeldir, sezgi bu tür bir bağa sahip olduğu için temel kanıt kaynağıdır (Bealer, 2000: 9-10). Buradaki asıl mesele güçlü bir kipli bağlantının nasıl karakterize edileceğidir. Bealer’a göre, bu kaynağın kanıtları ile doğruluk arasındaki bağ öznenin yeterince iyi bazı bilişsel durumlara sahip olup olmamasına göre değişkenlik gösterebilir. Yani özne, P gibi bir önermeye dair bilişsel niteliği yükseldikçe, P önermesinin zorunlu olarak doğru olduğuna dair kanıtlar sunan *a priori* görümlere sahip olur.

Bealer’a göre temel bir bilgi kaynağı, yargı ile doğruluk arasında kipli bir bağlantı kurabilmesi sonucunda güvenilir kaynaklar olduğu için temel bilgi kaynağıdır (Bealer, 2000: 9). Zorunluymuş gibi görünen bir P inancının gerekçeli olmasının nedeni de P’nin doğruluğuna ilişkin kanıtları sağlayan *a priori* görümlerin, kipli güvenilirlik şartlarını sağlaması anlamında güvenilir ve temel bilgi kaynağı olmasından kaynaklanır. Bealer’a göre bu bağın üç önemli özelliği vardır. İlk olarak, özne bu bağ ile doğruluk arasında yeterince iyi bilişsel durumlara sahip olmalıdır. Bu durumda özne, P gibi bir önermenin zorunlu olarak doğruluğuna veya yanlışlığına ilişkin daha yüksek ve fazla kanıt sunan *a priori* görümlere sahip olur. Bu bağın ikinci özelliği ise bütüncül bir karakterde olmasıdır. Son olarak, bu bağ kaynağın ürünleri ile doğruluk arasında zorunlu bir şekilde kurulan bir bağ değil, özne kaynağa başvurduğu zaman kurulan bir bağlantıdır. Bu bağ güçlü fakat yanılabilir bir karaktere sahiptir (Bealer,2000: 9-10). Böylece bir bilgi kaynağını temel bilgi kaynağı yapan ve onu temel olmayan bilgi

kaynaklarından ayıran ölçüt, bu bağlantının sağladığı kanıtların doğrulukla, bu özellikleri taşıyan kipli bir bağlantıya sahip olmasıdır.

Peki, *a priori* görülerin sağladıkları kanıtlar ile doğruluk arasındaki bu bağ nasıl kurulur? Şöyle ki, bir önermenin doğruluğuna ilişkin kanıtlarını sağlayan *a priori* görülerinin güvenilirliği, öznenin önermeyi ve önermeyi oluşturan kavramları yeterince iyi anlamasına bağlıdır. Yani özne kendisine zorunluymuş gibi görünen bir önermeyle karşılaştığında bu önermeyi oluşturan kavramlara, kavramların sınırlarıyla birlikte tam olarak sahip olursa önermenin doğruluğuna ilişkin yüksek nitelik ve nicelikte *a priori* görümlere sahip olur. Bealer'ın ifadeleriyle, öznenin kavram sahipliği tamlığa yükseldiğinde buna karşılık özne tarafından erişilebilir sezgilerde de yükseliş olur. Gerçekte yükseliş hem nicelikte hem niteliktedir. Nicelik artar çünkü eksik anlayış yerini bütünüyle tam anlayışa bırakır. Nitelik artar çünkü yanlış anlayış yerini doğru anlayışa bırakır (Bealer, 2000: 15). Ancak bu görülerin güvenilirlik değerleri kademeli bir şekilde derecelendirilir. Dolayısıyla, *a priori* görülerin epistemolojik niteliği öznenin önermeyi ve önermeyi oluşturan kavramları anlama derecesine göre artar ya da azalır. Bealer'a göre, bir kavramı tam olarak anlamak o kavrama tam olarak sahip olmak demektir (Bealer, 2000: 11).

Bealer, "A Theory Of The *A Priori*" adlı çalışmasında tam kavram sahipliğinin gerek ve yeter şartlarına ilişkin bir analiz ortaya koyar (Bealer,2000: 15-20). Bu analize göre, öznenin önermeye ait bir kavrama sahip olması demek, kavrama ait eksik ya da yanlış bir anlayışa sahip olmaması ve kavramın ne zaman hangi duruma uygulanabilir olduğunu yani kavramın sınırlarını bilmek demektir. Bu doğrultuda *a priori* görülerin güvenilirliğini arttıranda, öznenin kavram hakkında tam bir anlayışa sahip olmasıdır. Dolayısıyla Bealer, *a priori* görülerin temel bilgi kaynağı olduğunu dair savunduğu rasyonalist yaklaşımı kavram sahipliği kuramıyla açıklamaya çalışır.

Ayrıca Bealer, deneyimin zorunlu önermelere gerekçe sağladığı iddiasına da "bilimsel özcülük" kuramı altında karşı çıkar. Bilimsel özcülük, sadece empirik bilimin yardımıyla bilinen zorunlu doğruların olduğunu öne süren bir doktrindir. Bealer'a göre bilimsel özcülük bilimin, *a priori* alanlar olan felsefe, mantık ve matematiğin en merkezi sorularına yanıt verebilecek şekilde zorunlu yargılara ulaşılabileceğini ve bu alanların en merkezi sorularının empirik bilimin yardımı olmadan çözülemeyeceğini savunur. Yani bilimsel özcülüğe göre deneyim zorunlu önermelere gerekçe sağlar.

Dolayısıyla da bilim zorunlu önermeler olarak değerlendirilebilecek yargılara ulaşmıştır. Örneğin, “*Altının atom numarası 79’dur*” ya da “*Su, H₂O dur*” gibi önermeler bilimin deneyle ulaştığı zorunlu önermelerdir (Bealer, 1987: 291). Ancak Bealer, bilimsel özcülük olarak adlandırdığı bu teze karşı olarak, *a priori* alanların empirik alanlar gibi otonom olduğunu ve kendi konu alanlarına giren sorunlar hakkında temel otoritenin yine bu alanlar olduğunu savunur. Bunu savunmak için de *a priori* alanların en merkezi sorunlarının aslında semantik dengeye sahip kavramlar hakkında olduğunu öne sürer. Bu tür kavramlar şöyle sıralanabilir: değil, bazı, bütün, -e özdeş, zorunlu, doğru, toplama, çarpma, 0, 1, -nın ögesi olma, küme, nicelik, nitelik, bağıntı, önerme, bilinç, duyumsama, kanıt, gerekçelendirme, bilmek, açıklamak, neden, iyilik vb. (Bealer, 2000: 34). Bu terimler ve kavramlar semantik olarak karardır. Yani her durumda bu merkezi terimler anlamsal olarak sabittir (Bealer, 1996: 24). Bealer’a göre, *a priori* alanların en merkezi sorunlarında yer edinen bu tür kavramları semantik dengeye sahip kılan şey, bu kavramların anlamlarına dış dünya durumları ve dolayısıyla deneyimin en küçük bir etkide bulunamamasıdır. Başka bir deyişle, dünya durumları hakkında ne kadar deney yapılırsa yapılsın bu kavramların anlamları değişmez.

Ancak bilimin empirik yöntemleriyle “*Altının atom numarası 79’dur*”, “*Su 2 hidrojen ve 1 oksijenden oluşur*” gibi zorunlu önermelere ulaşılabilirliğini iddia eden bilimsel özcülük ise semantik olarak dengesiz yani anlamları her zaman değişmeye açık olan kavramlar (su, altın vb.) için geçerli olabilir. Bu nedenle geleneksel rasyonalizmin savunduğu gibi *a priori* alanlar olan felsefe, mantık ve matematik kendi *a priori* metodolojileriyle otonom, ayrıca kendi konu alanlarına giren en merkezi sorunlar hakkında asıl otoritedir (Bealer, 2000: 23).

2.2.2. Natüralist Epistemolojiye Eleştiri

Deneyimciliğe karşı eleştirisinde “The Incoherence Of Empricism” adlı makalesinde natüralist epistemolojiyi hedef alan Bealer, rasyonalist savunmanın karşısında yer alan emprisizmin temel ilkesini şu şekilde ifade eder:

Öznenin ilk görüşteki kanıtları deneyimlerini ve gözlemlerini içerir. Quine’nın natüralist epistemolojisi bu ilkeye bütüncülük ve doğalcılık ilkeleri olmak üzere iki ilke daha ekler. Bütüncülük ilkesine göre, bir teori sadece öznenin kanıtlarının hepsini veya çoğunu açıklayan en basit ve kapsamlı bir kurama aitse teori özne için gerekçelidir. Doğalcılık ilkesine göre ise, doğa bilimleri (ve doğa bilimlerinin ihtiyacı olan matematik ve mantık) öznenin deneyimlerinin ve

gözlemlerinin hepsini veya çoğunu açıklayan basit ve kapsamlı kuramı oluşturur (Bealer, 1992: 99).

Bealer için bu üç ilke temelinde yürütülen bir epistemoloji kendi içerisinde çelişkilere sahip olan bir epistemolojidir. Bu doğrultuda, “The Inherence Of Empiricism” adlı çalışmasında deneyimciliğe karşı üç eleştiri yönelir. İlk eleştirisi olan *Başlangıç Noktası Argümanı*’na göre, natüralist bir bilgi kuramcısı bilginin doğası ile ilgili empirisizmin üç ilkesi doğrultusunda ilerlese bile, bazı sezgilere ihtiyaç duyar. Bu sezgiler temel olarak empirisizmin ilkelerinin de formüle edilmesini sağlayan kuram, açıklama, basitlik gibi temel kavramlarla ilgilidir. Dolayısıyla Bealer’a göre natüralist görüşü savunanlar, neyin kuram sayılıp sayılamayacağı ya da neyin açıklama niteliği taşıyıp taşıyamayacağı, hangi durumda bir kuramın en basit ve kapsamlı bir kuram olduğu konusunda sezgilerden yararlanırlar. Böylece sezgileri kendi teorilerini formüle ederken, başlangıç noktası olarak kullanmalarına rağmen onları güvenilir bir kanıt kaynağı olarak göstermezler. Natüralistler bu tutumlarıyla, bilgi edinme sürecinde başlangıç noktalarıyla ilgili olarak çelişkiye düşerler. Şöyle ki, öznenin başlangıç noktalarına ait sezgileri ya güvenilirdir ya da güvenilir değildir. Eğer başlangıç noktasındaki sezgiler güvenilir değilse o zaman empirisistler büyük bir sorunla karşılaşır. Çünkü daha öncede ifade edildiği gibi Bealer’a göre, her ne kadar kabul etmeseler de natüralistler içinde başlangıç noktalarının yargıları sezgilerle belirlenir. Başlangıç noktalarını belirleyen bu sezgilerin hatalı kabul edilmesi ve natüralist epistemolojinin iddia ettiği gibi güvenilir olmaması durumunda, bu durum oluşturulan teoriye de yansiyacaktır. Bu durum karşısında teoride, güvenilirmez ve hatalı olacaktır. Eğer başlangıç noktalarının sezgilerinin güvenilir bir kanıt kaynağı olduğu kabul edilirse de o zaman empirisizm yanlış olacaktır. Dolayısıyla da her iki durumda empirisizm tezinin kendisinin güvenilirmez olmasına öncülük eder (Bealer, 1992: 106-107). Bu durumda deneyimcilerin bu tür sezgileri, kendi kavramlarını desteklemek ve başkalarını ikna etmek için kullanmaları, kanıt kaynağı olarak sadece deneyim ve gözlemleri içeren deneyimcilik ilkesiyle çelişir (Bealer, 1992: 105). Böylece Bealer’ın yaptığı ilk eleştiriye göre, doğalcı epistemolojiyi sürdürmeye çalışan düşünürlerin bir taraftan kendi kullandıkları kavramlara dair ilkeleri formüle etme sürecinde *a priori* görüşleri kullanmalarına rağmen, bir taraftan da bu sezgileri temel bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemeleri doğalcı epistemolojinin iç çelişkilere sahip olan bir epistemoloji olmasının nedenidir.

Bealer'ın ikinci eleştirisi ise doğalcı yaklaşımı savunan düşünürlerin, neyin temel bilgi kaynağı olup olmadığına dair kapsamlı bir kuram ortaya koymadan rasyonel sezgilerin epistemolojik rolünü reddetmelerine yöneliktir. Bu durum rasyonel sezgilerin epistemolojik rolünü kısıtlama girişimidir. Örneğin, “*visualism*” adı verilen hipotetik bir görüşe sahip olduğumuzu ve bu görüşe göre bilginin tek kaynağının görme deneyimi olduğunu varsayalım. Dolayısıyla böyle bir kuram koklama, duyma, işitme ve dokunma deneyimleri gibi temel birtakım deneyimleri bilginin dışında bırakır (Bealer, 1992: 108). Bealer'a göre deneyimciliği savunmakta böyle bir deneyimci görüşü savunmaktan farksızdır. *Visualism* gibi deneyimcilikte temel bilgi kaynağı olmanın gerek ve yeter şartlarını ortaya koymadan bilgi kaynağı sayılabilecek diğer kaynakları dışlar.

Bealer'ın üçüncü eleştirisi “*Epistemik Terimler Üzerinden Eleştiri*” adını verdiği eleştirisidir. Bealer'a göre natüralist epistemoloji savunucuları kendi epistemolojilerinin üç temel ilkesi olan deneyimcilik ilkesi, bütüncülük ilkesi ve doğalcılık ilkesinden hareketle bir kuramın gerekçeli kabul edilebilmesi için, kuramın doğa bilimlerinin en basit ve kapsamlı formülasyonu içinde yer alması gerektiğini savunurlar (Bealer, 1992: 118). Asıl meselede bu ilkelerin kendilerinin nasıl gerekçelendirilebileceği sorusudur. Natüralistlere göre bu üç ilkeyi gerekçeli kılan şey doğa bilimlerinin basit ve kapsamlı formülasyonu içinde yer almalarıdır. Ancak bu ilkelerin kendileri doğa bilimlerinin basit ve kapsamlı formülasyonu içinde yer edinemez. Dolayısıyla, neyin gerekçeli olduğu ya da olmadığına dair bir ölçüt sağlayan bu ilkelerin kendileri ölçütün dışında kalır ve gerekçesiz olur. Bu durumda da bu üç ilkenin tek başına kanıt olduğunu kabul eden empirik epistemoloji kendi kendisini yok eden bir epistemoloji olur (Bealer, 1992: 118-120). Bu durumdan kurtulmanın yolu deneyimcilik ilkesini ılımlı rasyonalizm ilkesiyle değiştirerek yani rasyonel sezgileri de temel kanıt kaynağı olarak kabul etmekle mümkündür. Çünkü *a priori* görümler söz konusu ilkelerin kendilerini ve felsefi kuramları gerekçelendirmek için gerekli kanıtı sağlar (Bealer, 2000: 7).

Belaer Quineci epistemolojiye yaptığı bu eleştirilerle, BonJour'un eleştirdiği noktalar üzerinden argümanlarını geliştirmeye çalışmıştır. BonJour deneyimcileri *a priori* görümlerin varlığını kabul etmek ya da şüpheciliğe düşmek gibi bir ikilemde bırakırken, Belaer ise deneyimcileri *a priori* görümlerin rolünü kabul etmek ya da kendi kendini yok eden çelişkili bir epistemolojiyle devam etmek gibi bir ikilemde bırakmıştır.

2.3. Albert Casullo, *A Priori* Yargılar ve Rasyonalizm

Çağdaş epistemolojide *a priori* bilgi kavramı, Kant'ın *Saf Aklın Kritiği*'nde yaptığı *a priori* ve empirik bilgi arasındaki epistemik ayırım, zorunlu ve koşullu önermeler arasındaki metafiziksel ayırım ve analitik-sentetik önermeler arasındaki semantik ayırım olmak üzere üç ayırım çerçevesinde işlenir. Kant'a göre, *a priori* bilgi deneyimden bağımsız olan bilgidir. Ancak Casullo'ya göre, bu tanım açık değildir. Çünkü Kant, *a priori* bilginin bazı durumlarda tecrübeye bağlı olduğunu öne sürmüştür. Örneğin, nedensellik ilkesindeki değişim kavramı tecrübeyle elde edilmesine rağmen bu ilkenin kendisine dair farkındalığımız *a priori* bir bilgidir. Kant'ın argümanı böyle bir bilginin hangi açılardan deneyimden bağımsız olması gerektiği konusunda açık değildir (Casullo, 2018: 103). Casullo'ya göre Kant, *a priori* bilgi kavramının tam olarak ifade edilen bir analizini sunmadığı için böyle bir bilginin var olduğunu doğrudan savunabilir bir pozisyonda değildir. Bunun yerine Kant, *a priori* bilginin kriterlerini belirleyerek, meseleye dolaylı bir şekilde yaklaşır. *A priori* bilgiye dair birbirinden ayrılmayan, zorunluluk ve evrensellik olmak üzere iki kriter öne sürer. (Casullo, 2018: 104).

Kant'ın argümanında asıl önemli nokta, tüm analitik bilgilerin *a priori* olduğunu ancak *a priori* olarak bilinen *sentetik* önermelerin de olduğuna dair öne sürdüğü tezdir. Kant'a göre analitiklik, *a priorinin* bir oluşturucu unsuru değildir. Bu durum, onun *sentetik a priori* bilginin olanaklılığına dair iddiaları açısından önemlidir. Casullo'ya göre de *a priori* problemine dair anlaşmazlıklar birbiriyle ilişkili iki pozisyon tarafından beslenir. Bunlardan biri *a priori* yargıları analitiklik önermelerle sınırlayan mantıksal empirizm taraftarları, diğeri ise analitik-sentetik ayırımını inkâr ederek mantıksal empirizmin temel ilkesini reddeden Quine ve takipçileri tarafından öne sürülmüştür (Casullo, 2018: 105). Casullo'nun amacı da *a priorinin* kaynaklık ettiği bir bilginin var olup olmadığı sorusunu ele alarak, kendi stratejisini ortaya koymaktır. Ona göre bu şekilde ulaşılan bir bilginin ne olduğu bilinmeden, var olup olmadığı da belirlenemez. Bu nedenle Casullo, ilk olarak *a priori* bilgi kavramını savunan ve *a prioriye* karşı olan argümanları ele alarak kavramın analizini yapar.

2.3.1. A *Priori*' nin Analizi

*A priori*ye dair geleneksel anlaşmazlıklar, bu bilginin kapsamı ve içeriği etrafında yoğunlaşırken, çağdaş epistemolojide ise *a priori* olarak ulaşılan bilginin varlığı hakkında anlaşmazlıklar ön plandadır. Bu tür bir tartışma karşısında doğal olarak ortaya çıkan soru, tarafların *a priori* hakkında ortak bir fikir paylaşıp paylaşmadığıdır. Casullo'ya göre son çalışmalar bu konuda detaylı bir inceleme yapılmadığını gösterir. Bu nedenle de o, ilk adım olarak *a priori* kavramını netleştirmek için *a priorinin* analizini ortaya koymaya çalışır (Casullo, 2003: 9). Analiz etmek için iki yaklaşım vardır. Birincisi, *a priori* kavramını, *a priori* gerekçe açısından analiz eden indirgeyici yaklaşımdır. İndirgeyici yaklaşıma göre S, P'nin *a priori* olduğunu bilgi için gerekli koşulların sağlandığına inanması durumunda *a priori* olarak bilir. Bu analizin birinci hedefi, *a priori* gerekçe kavramıdır. İkinci yaklaşım ise *a priori* kavramıyla ilgili koşulları içermeyen *a priori* kavramının bir analizini sunar. Bu analizin hedefi de *a priori* bilgi kavramıdır (Casullo, 2003: 10).

Casullo *a priori* bilgiye dair koşulları epistemik ve epistemik olmayan olmak üzere iki başlık altında inceler. Epistemik koşullar, gerekçelendirmenin kaynağı, gerekçelendirmenin çürütülebilirliği ve gerekçelendirmenin gücü olmak üzere üç kategoride ele alınır. Epistemik koşullarla birlikte epistemik olmayan zorunluluk ve analitiklik koşulları da *a priori* bilginin analizinde belirgin rol oynar. (Casullo, 2018: 106).

Casullo bu koşullar doğrultusunda *a priori* kavramıyla ilgili analizleri üç başlık altında toplar. Saf epistemik analizler yalnızca epistemik koşulları içerirken, saf olmayan epistemik analizler bazı epistemik olmayan koşulları içerir. Epistemik olmayan analizler ise sadece epistemik olmayan koşullardan oluşur. Bu analizler zorunluluk ya da analitikliliğin *a priori* bilgi için hem gerekli hem de yeterli şartları sağladığını öne sürer. Ancak epistemik olmayan analizlere şüphe ile yaklaşmak için genel bir neden vardır. Analiz edilen şeyin kendisi epistemiktir. Bu bir tür gerekçelendirmedir. Bilgilendirici bir analiz, bu gerekçe hakkında neyin ayırt edici olduğunu vurgulamalıdır. Zorunluluk ve analitiklik açısından yapılan bir analiz ise gerekçelendirmenin kendisinden ziyade, bu şekilde gerekçelendirilen önermelerle ilgili olarak neyin ayırt edici olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle, bu analizler bilgilendirici olma konusunda başarısızdır (Casullo, 2003: 11-12).

Casullo'ya göre, epistemik olmayan bir analiz, “*a priori* doğru” ya da “*a priori* önerme” ifadesini içerir. Bu ifadeler belirli bir anlama sahip olmadıkları içinde karmaşıklığa neden olur. Epistemik olmayan bir analize göre *a priori*, doğrudan ziyade bilgi veya gerekçelendirmeye uygulanan epistemik bir yüklem niteliği taşır. (Casullo, 2003: 12). Ancak böyle bir analizin amacı, tüm *a priori* doğruların analitik olduğunu savunmaktır. Bu savunma, tüm zorunlu doğruların analitik olduğuna karşılık gelir. Böylece *a priori*, zorunluluk ve analitik kavramları birbirleriyle özdeş olur. Ancak bu iddia *a priori* terimini muğlaklaştırır. Çünkü *a priori*, sadece gerekçelendirme türlerine ya da doğruluğun temellerine uygulanan bir yüklem olma niteliği taşıdığı için böyle bir analizde ele alınan bir *a priori* tanımı, metafiziksel nitelikte bir tanım olacaktır (Casullo, 2018: 107). Casullo, bu başarısızlığın nedenini şu şekilde ifade eder:

A priorinin epistemik olmayan analizleri iki boyutta irdelenmelidir. Analizin hedefi nedir? Hedefte hangi soru soruluyor? Hedefim *a priori* doğru kavramının aksine *a priori* gerekçe kavramıdır. Benim görüşüm birincisinin epistemik olmayan bir analizinin başarılı olamayacağıdır. Kavram temel olarak epistemik olduğundan herhangi bir tatmin edici analiz bu gerekçenin belirgin epistemik özelliğini tanımlamak zorundadır. Bu en azından bazı epistemik kavramları çağırması gerektirir. Benim görüşüm sadece ve tüm *a priori* olarak gerekçelendirilen önermelerin, herkes için ortak hiçbir sistematik olmayan özelliklerinin olmadığı anlamına gelmez. Sadece bu tür önermelerin *a priori* olarak gerekçelendirilmiş olmalarının bu özelliklere sahip olmamalarını gerektirir. (Casullo, 2003: 15)

Casullo'nun ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, bir önermenin *a priori* olarak gerekçelendirilmesi, onun epistemik olmayan koşullara sahip olmasının bir sonucu değildir. Ancak *a priori* gerekçe kavramının epistemik bir koşul içermesi gerektiğine dair iddia, bu gerekçenin aynı zamanda bazı epistemik olmayan koşullar içermeye ihtimalini de açık bırakır. Asıl meselede *a priori* gerekçelendirme kavramının epistemik olmayan bazı koşulları içerip içermediğidir. Casullo bu noktada, zorunluluk koşulunu içeren *a priori* gerekçelendirmeye dair analizleri iki kategoriye ayırır. Bazı analizler zorunluluğu epistemik koşulun bir unsuru olarak içerirken, bazıları da onu bağımsız bir koşul olarak içerir. Casullo zorunluluğu, epistemik koşulun bir unsuru olarak kabul eden analizinde Laurance BonJour'u ele alır.

BonJour *a priorinin* geleneksel rasyonalist anlayışının şu versiyonunu sunar. Bir önerme, ancak ve ancak inanan özne tarafından doğrudan veya dolaylı olarak tek tek açık olan aşamalar serisi aracılığıyla, önermenin doğruluğunun tüm mümkün dünyaların değişmez bir özelliği olduğunu, önermenin yanlış olduğu hiçbir mümkün dünyanın olmadığını, sezgisel olarak görebildiği ya da kavrayabildiği zaman *a priori* olarak gerekçelendirilmiş olur. BonJour'un bu *a priori* tanımı, *a priori* gerekçelendirmenin

kaynağı olan sezgisel kavrayış ve bu kavrayışların içeriği olan zorunlu doğrular olmak üzere iki unsuru olan tek bir koşuldan oluşur. (Casullo, 2003: 15). Onun *a priori* gerekçelendirme argümanında, S, P'nin sadece sezgisel olarak tüm olası dünyalarda doğru olduğunu, doğrudan ya da dolaylı olarak gördüğü zaman, P'nin doğru olduğuna *a priori* olarak inanır. Rasyonalist bir kavrayışta, S'nin, P önermesinin *a priori* olarak gerekçelendirildiğine dair inancı, zorunlu olarak P'nin doğru olduğuna inanmasını gerektirir. Dolayısıyla Bonjour'un *a priori* gerekçelendirme analizi epistemik olmayan zorunluluk koşulunu, epistemik koşulun bir unsuru olarak içermektedir. Ancak Casullo'ya göre, bu anlayış beş itirazla karşı karşıyadır. İlk itiraz kavramsal eksiklik kusurluluğudur. Casullo'nun ifadeleriyle; çoğu matematikçi de dâhil olmak üzere birçok kimse zorunlu ve şartlı önermeler arasındaki metafiziksel ayrıma aşına değildir. Genel olarak kabul edilmiş bir kanıtı dayanarak, bir T teoremine inanan bir S matematikçisi düşünün. S'nin T inancı gerekçelendirilmiştir. Ancak S'nin zorunluluk kavramından yoksun olduğunu ve bunun sonucu olarak, zorunlu olarak T olduğuna inanmadığını varsayalım. Bu durumda S'nin, P'nin *a priori* olarak gerekçelendirilmediğine, yalnızca S'nin inancının içeriğinin bir oluşturucu unsuru bile olmayan bir kavramdan yoksun olduğu için inanmadığını iddia etmek mantıklı değildir (Casullo, 2003: 15-16).

Bu itirazdan, S'nin zorunluluk kavramına sahip olması koşuluyla, "S zorunlu olarak P olduğuna inanır" anlayışı zayıflatılarak kaçınılabilir. Ancak zayıflatılmış olan bu anlayış diğer itirazlarla karşı karşıyadır. İkinci itirazda modal şüphecilik sorunudur.

Şöyle ki, zorunlu doğru kavramına aşına olan düşünürlerden bazıları, onun ikna ediciliğini (varsayalım ki hatalı bir şekilde) inkâr ederler. Modal inançlar söz konusu olduğunda durum daha belirgin görülebilir. *A priori* olarak bilinen önermeler arasında geleneksel rasyonalistlere göre, $2+2=4$ gibi zorunlu modal önermeler vardır. Burada S, $2+2=4$ olduğuna zorunlu olarak inanır. Dolayısıyla S'nin *a priori* olarak gerekçelendirmesi için, önermenin doğru olduğunu sezgisel olarak görmesi ve $2+2=4$ olduğuna inanması gerekir. Bunu inkâr eden düşünürler, $2+2=4$ gibi matematiksel önermelerin doğru olduğuna inanmalarına rağmen, bu önermelerin zorunlu doğru olduğunu inkâr ederler. Ancak matematiksel inançların hiçbirinin yalnızca hatalı bir metafizik inanca sahip olduklarına dayanarak, bu doğruların *a priori* olarak gerekçelendirilmediğini iddia etmek makul bir durum değildir. Bu noktada da üçüncü bir sorun olarak modal bilgisizlikle karşı karşıya kalınır. $2+2=4$ olduğuna inanan herkes

ötelenen modal önermelerin durumunu dikkate almamıştır. Sadece $2+2=4$ yargısının dikkate almadıkları gerekçelerle zorunlu olarak *a priori* gerekçelendirildiğini inkâr etmek mantıklı değildir. Casullo'ya göre bu durum, dördüncü bir sorun olarak modal agnostisizmi ortaya çıkarır. S, $2+2=4$ önermesinin yanlış olduğuna dair karşı olgusal bir durumu kavrayamama temelinde, $2+2=4$ 'ün doğru olduğuna inanır. S'nin $2+2=4$ 'ün zorunlu olarak $2+2=4$ olduğu gerekçesiyle, gerekçesiz olduğu ya da gerekçelendirildiğine inanmak, S'nin zorunlu olarak yinelenen modal önermenin durumu konusunda agnostik olduğu gerçeğine dayandırmakta yine makul bir durum değildir (Casullo, 2003: 16).

Son olarak regress problemi karşımıza çıkar. “S zorunlu olarak P'nin doğru olduğuna inanmaktadır” yargısı için, S'nin zorunlu olarak, P'nin doğru olduğuna dair inancı gerekçeli midir değil midir sorusu sorulduğunda; eğer inancın gerekçeli olmadığı iddia edilirse, bu durumda söz konusu inancın gerekçesinin, S'nin P inancının *a priori* gerekçelendirilmesi için neden zorunlu bir koşul olduğu cevapsız kalır. Eğer S'nin inancının gerekçeli olduğu iddia edilirse, bu inancın gerekçelendirmesi de *a priori* olacaktır. Fakat gerekçelendirmenin *a priori* olabilmesi için S, zorunlu olarak P'nin tüm mümkün dünyalarda doğru olduğunu görmelidir ki bu sonuçta zorunlu bir şekilde, P'nin doğru olduğuna inanmayı gerektirsin. Tam da bu noktada, S'nin zorunlu bir şekilde, P'nin doğru olduğuna dair inancının gerekçeli olup olmadığına dair, aynı soru sorulacağı için regress sorunu ile karşı karşıya kalınır (Casullo, 2018: 109).

Casullo, *a priori*ye dair zorunluluk kavramının bağımsız bir koşul olarak ele alındığı analizleri de Chilsolm üzerinden tartışır ve şu tanımları öne sürer:

1. h bir aksiyomdur, (a) h zorunlu olarak öyledir ki o doğrudur ve her S için, (b) eğer S, h'yi kabul ederse, h S için kesindir.
2. h, S için aksiyomatiktir, h bir aksiyomdur ve S, h'yi kabul etmektedir.
3. h, S tarafından *a priori* olarak bilinmektedir. Bir e vardır ki e, S için aksiyomatiktir, e, h'yi belirtmektedir, S için aksiyomatiktir ve S, h'yi kabul etmektedir (Casullo, 2003: 19).

Chilsolm'a göre *a priori* bilgi aksiyomlarla ve onların aksiyomatik sonuçlarıyla sınırlıdır. Aksiyom olması için bir önerme birbirinden bağımsız iki koşulu yerine getirmelidir. Zorunlu olarak doğru olmalıdır ve onu kabul eden özne için kesin olmalıdır. Bu koşullar birbirinden bağımsızdır, çünkü biri diğerini gerektirmez. Aksiyomlar zorunlu doğrular oldukları için ve aksiyomların aksiyomatik sonuçları zorunlu olarak aksiyomlardan çıktıkları için tüm *a priori* bilgiler zorunlu doğrulardır

(Casullo, 2003: 19-20). Casullo'nun *A Priori Justification* adlı çalışmasında ifade ettiği gibi, Chilsolm analizini şu ifadelerle destekler:

Zorunlu olarak doğru olan önermeler vardır ve bir kimse onları bir kez anladığında doğru olduklarını görür. Böyle önermeler geleneksel olarak *a priori* olarak adlandırılmışlardır. Leibniz, “skolâstik filozofların, onların terimleriyle söyleyecek olursak bu önermelerin anlaşıldıkları anda apaçık olduklarını söylediği yüz yer bulursunuz” demektedir (Casullo, 2003: 20).

Casullo'ya göre, Chilsolm'un bu ifadeleri iki iddia içerir. Birincisi bazı önermeler, hem zorunlu olarak doğru olma şeklindeki metafiziksel niteliğe hem de bir kimse onları anlarsa doğru olduklarını görür şeklindeki epistemik bir niteliğe sahiptir. İkinci iddia, bu tür önermelerin geleneksel olarak *a priori* olarak nitelendirildiğine karşılık gelir. Ancak burada açıklanmayan asıl önemli soru, bu önermelerin hangi özellikleri nedeniyle *a priori* olarak nitelendirildiğidir. Chilsolm'un Leibniz'den yaptığı alıntı sadece ikinci iddiayı içerir ve metafiziksel bir nitelikten söz edilmemektedir. (Casullo, 2018: 109-110).

Chilsolm'un yukarıda yer verdiğimiz üçüncü tanımını *a priorinin* bir analizini sunar. Ancak bu tanımda bazı noktalarda kusurludur. Eğer Chilsolm'a göre *a priori* bilgi ve *a priori* gerekçelendirmenin koşulları aynı ise, *a priori* gerekçelendirme doğruluğu garanti eder. Koşullar aynı değilse de açıklama bu konuda eksiktir. İkincisi de bu analiz şartlı doğruların *a priori* bilgisinin imkânını dışlar. Ancak Kripke, bu tür bilginin var olduğunu savunmaktadır. Üçüncü sorun olarak, bu analiz aksiyomların *a posteriori* bilgisinin imkânını da yadsır (Casullo,2018: 109-110).

Üçüncü analiz türü de *a priori* gerekçelendirmenin en yaygın saf epistemik analizleri olarak, gerekçelendirmenin kaynağı açısından yapılan analizlerdir. Buradaki temel ayırım, negatif ve pozitif analizler arasındadır. Negatif analizler *a priori* gerekçelendirme ile bağdaşmayan kaynakları içerirken, pozitif analizler ise bu gerekçelendirmeyi sağlayan kaynakları ortaya koyar. *A priori*, negatif bir analize göre şu şekilde tanımlanır:

(N1) S'nin P inancının gerekçelendirmesi ancak ve ancak deneyime bağlı değilse *a priori* olarak gerekçelendirilmiştir (Casullo, 2003: 29).

Negatif analizi eleştirenler, bu analizlerin *a priorinin* ne olduğunu değil ne olmadığını belirttiği için yeterince bilgilendirici olmadığını iddia ederler. Casullo'ya göre bu problem pozitif analize ait bir *a priori* tanımı ile önlenemez;

(P1) S'nin P inancı, ancak ve ancak Q tarafından gerekçelendirilmiş ise *a priori* olarak gerekçelendirilmiştir (Casullo, 2003: 30).

“Q” burada gerekçelendirmenin bazı spesifik kaynaklarını göstermektedir. Örneğin, Panayot Butcvarov'a göre “Q” bir inancın yanlışlığını her koşulda düşünülemez bulmaya işaret etmektedir. BonJour'a göre ise, “Q” gerçeğin zorunlu özelliklerinin açık rasyonel bir kavrayışına işaret etmektedir (Casullo, 2003: 30). Bu noktada negatif ve pozitif analizlerin *a priori* tanımları arasında iki fark karşımıza çıkar. Bu farklardan ilki, negatif bir tanım *a priori* gerekçelendirmeyi dayanmadığı kaynaklar açısından ele alırken, pozitif bir tanım ise dayandığı kaynaklar açısından karakterize eder. İkinci fark ise; negatif bir tanım, ilgili kaynağı genel olarak belirtirken, pozitif bir tanım bunu numaralandırmaya göre yapar. Yani pozitif tanımlar *a priori* gerekçelendirmenin, gerekçelendirme kaynaklarını sıralayan teori bağımlı bir analizdir. Bu nedenle, *a priori* gerekçelendirmenin varlığı reddedilmeden pozitif bir analiz tarafından önerilen kaynakların varlığı da reddedilemez (Casullo, 2003: 30). Casullo bu durumu şu sözlerle ifade eder:

Örneğin, Butchvarov'un analizine göre bir kimse (BonJour'un yaptığı gibi), *a priori*nin varlığını reddetmeksizin bir inancın yanlışlığını her koşulda düşünülemez bulmanın *a priori* gerekçelendirmenin kaynağı olduğu iddiasını reddedemez. Bu analize göre *a priori* gerekçelendirme böyle bulgulara dayanan bir gerekçelendirmedir. Bununla birlikte, *a priori* savunucularının, *a priori* gerekçelendirmenin varlığı hakkında anlaşmazlığa düşmeleri mümkün olmalıdır. Dahası pozitif analizin belli bazı versiyonları kapsamsal olarak yeterli olsa da analiz bilgilendirici değildir. Pozitif bir analiz “Q” nun gerekçelendirmenin kaynağı olduğunu söyler, neden *a priori* bir kaynak olduğuna işaret etmez. Yani *a priori* bir kaynak olarak nitelendirildiği özellikleri vurgulamaz (Casullo, 2003: 30).

Casullo, pozitif bir *a priori* tanımına dayanan analizlerin yeterince bilgilendirici ve açıklayıcı olmadığını iddia ederek, *a priori*nin teoriye bağımlılık probleminden kaçınan bir başka pozitif analizini sunar:

(P2) S'nin P inancı, ancak ve ancak bazı deneysel olmayan kaynaklar tarafından gerekçelendirilmişse *a priori* olarak gerekçelendirilmiştir (Casullo, 2003: 31).

Bu tanım, *a priori* savunucuları arasında kaynak hakkında bazı anlaşmazlıklar olsa da, *a priori* gerekçelendirmenin varlığı konusunda hemfikir olduklarını gösterir. Casullo negatif bir analizin ortaya koyduğu *a priori* gerekçelendirme tanımının da iki koşulunu öne sürer. İlk koşul olarak; (C1) S'nin P inancını gerekçelendirmesi deneyime bağlı değildir. Bu koşul, S'nin gerekçelendirmesinin hangi açıdan deneyimden bağımsız olması gerektiğini belirlememektedir. Bununla birlikte iki ihtimal vardır. S'nin P inancı için gerekçelendirmenin kaynağı ve S'nin gerekçelendirmesinin potansiyel çürütücülerinin kaynağı. Bazı kimseler (C1)'in, ikinci bir koşul olan (C2) “S'nin P

inancı deneyimsel olmayan bir şekilde gerekçelendirilmiştir” koşuluna eşit olduğunu öne sürerken, bazıları da bu iki koşulun, üçüncü bir koşul olarak, (C3) “S’nin gerekçelendirilmiş P inancı, deneyim tarafından çürütülemez” koşuluna eşit olduğunu iddia ederler. Bu koşullar doğrultusunda “S’nin P inancı, deneyimsel olarak gerekçelendirilmiş ise S’nin P’ye dair gerekçelendirmesi de deneyime bağlıdır” sonucuna ulaşılır (Casullo, 2003: 31). Bu noktada Casullo, negatif analizin iki farklı versiyonunu birbirinden ayırarak negatif analizin başka bir versiyonu şu şekilde ifade eder:

(N2) S’nin P inancı ancak ve ancak deneyimsel olmayan bir şekilde gerekçelendirilmiş ise *a priori* olarak gerekçelendirilmiştir ve (N3) S’nin P inancı ancak ve ancak deneyimsel olmayan bir şekilde gerekçelendirilmiş ise ve deneyim tarafından çürütülebilir değilse *a priori* olarak gerekçelendirilmiştir (Casullo, 2003: 31).

Bu durumda saf bir kaynak analizi olarak, (N2) ve (P2) birbirine eşit olacaktır. Diğer analiz tanımı N3 ise kaynak koşulunu çürütülebilirlik koşulu ile birleştirir. Böylece geriye *a priori* gerekçelendirmeye dair iki analiz kalır.

2.3.2. A Prioriyi Savunan ve Destekleyen Argümanlar

Casullo *a priori* bilginin varlığını argümanlarla destekleyen yaklaşımları üç başlık altında ele alır. İlk argüman *a priori* bilgi kavramının bir analizini sunar. Bu analiz *a priori* olarak bilindiği iddia edilen yargıların analizdeki koşulları yerine getirdiğini savunur. İkinci argüman ise *a priorinin* kriterlerini belirler ve bazı bilgilerin bu kriterleri karşıladığını öne sürerek *a prioriyi* destekler. Üçüncü argümanda yer alan düşünürler ise, radikal empirist bilgi teorilerinin bazı açılardan kusurlu olduğunu ve bu kusuru gidermenin tek yolunun *a prioriyi* kabul etmek olduğunu öne sürer (Casullo, 2018: 115).

2.3.2.1. Koşula Dayalı Kavramsal Argümanlar

Casullo kavramsal argümanlara örnek olarak Hilary Putnam’ı ele alır. Hilary Putnam, çürütülemezlik koşulunu gerektiren bir *a priori* gerekçelendirme kuramını destekler. Putnam’a göre, S’nin P inancı herhangi bir delil tarafından çürütülemez ise *a priori* olarak gerekçelendirilmiştir. Casullo’nun buna itirazı ise *a priori* bir

gerekçelendirmenin zorunlu olarak çürütülemezlik koşulunu gerektirmediğidir. Casullo, Putnam'ın öne sürdüğü çürütülemezlik koşuluyla ilgili itirazını şu şekilde ifade eder:

A priori gerekçelendirme ile ilgili, S'nin P inancı herhangi bir delil tarafından çürütülemez ise *a priori* olarak gerekçelendirilmiştir koşulu, makul bir koşul değildir. Bu koşula göre, eğer S'nin P inancı sadece deneyimsel olmayan bir delil tarafından çürütülebilir ise o halde, P inancı *a priori* olarak gerekçelendirilmiş değildir, önermesini gerektirmektedir. Çünkü S'nin P inancı sadece deneyimsel olmayan bir delil tarafından gerekçelendirilmiş ise ve yalnızca deneyimsel olmayan bir delil tarafından çürütülebilir ise, hiçbir şekilde tecrübeye bağlı değildir. Böylece Putnam'ın çürütülemezlik koşulu *a priori* gerekçelendirme kavramını, böyle bir gerekçelendirmenin deneyimden bağımsız olması gerektiği fikrinden ayırır (Casullo, 2018: 112).

Bu noktada önemli olan iki soru karşımıza çıkar. Çürütülemezlik koşulunu gerektiren bir *a priori* gerekçelendirme kavramı böyle bir gerekçelendirme için yeterli koşullar kümesini sağlar mı? Herhangi bir inanç, önerilen koşulları yerine getirir mi? Putnam'ın ortaya koyduğu *a priori* gerekçelendirme tanımının üç koşulu vardır:

(A) P rasyonel olarak revize edilemezdir ve S, P'ye inanmaktadır.

(B) P rasyonel olarak revize edilemezdir ve S'nin P'ye dair inancı gerekçelendirilmiştir.

(C) P rasyonel olarak revize edilemezdir ve S, P'nin rasyonel olarak revize edilemez olduğuna inanma konusunda gerekçelendirilmiştir (Casullo, 2003: 87).

Bu koşullardan A, *a priori* bir gerekçelendirme için yeterli değildir. Çünkü bu koşul, S'nin P inancı için herhangi bir gerekçeye sahip olmaması ile uyumludur. A koşuluna göre, öznenin P'ye olan inancı, onun revize edilemezliğinden kaynaklanır. Putnam'a göre, vazgeçmenin asla rasyonel olamayacağı en azından bir doğru vardır; bu da çelişmezlik ilkesidir. A'ya göre çelişmezlik ilkesine inanan bir kimse, P'ye inanma konusunda, çelişmezlik ilkesinin de rasyonel olarak revize edilemez olduğunu varsayarak *a priori* olarak gerekçelendirilmiş olur. Ancak Casullo'ya göre, P inancı için *a priori* bir gerekçelendirme, o inanç için deneyimsel olmayan bir gerekçelendirmeyi gerektirir (Casullo, 2003: 83). S'nin P inancı, deneyimsel gerekçelendirme ile uyumlu olduğu için B koşulu da *a priori* gerekçelendirme için yetersizdir. Örneğin, Hilary'nin eline baktığını ve parmak sayısını belirttiğini bu temelde "Elimde beş parmak vardır" önermesinin doğru olduğuna ve bu önermenin yanlış olmadığına inandığını varsayalım. Bu noktada o, *a posteriori* bir zeminde bir önermenin hem doğru hem de yanlış olamayacağı konusunda gerekçelendirilmiş olur (Casullo, 2003: 83).

Casullo'ya göre, diğer iki koşul gibi C koşulu da S'nin P inancının *a priori* olarak gerekçelendirildiği konusunda yetersizdir. Çünkü C koşuluna göre, S'nin, P'ye dair rasyonel olarak revize edilemez olduğuna dair inancı da B koşulu gibi deneyimsel gerekçelendirmeye sahip olması ile uyumludur. Örneğin bir öğrenci çelişmezlik

ilkesinin rasyonel olarak revize edilemez olduğuna, yalnızca bir felsefe eğitmeninin ifadesine dayanarak inanabilir. Fakat eğer öğrencinin çelişmezlik ilkesinin doğru olduğuna dair gerekçesi, çelişmezlik ilkesinin rasyonel olarak revize edilemez olduğu şeklindeki gerekçelendirilmiş inanca dayanıyorsa, ikinci inancın *a posteriori* olarak gerekçelendirilmiş olması durumunda birinci inançta *a posteriori* olarak gerekçelendirilmiş demektir. Ayrıca S, çelişmezlik ilkesinin rasyonel olarak revize edilemez olduğuna, çelişmezlik ilkesini inkâr etmenin sonuçlarını belirleme ve bu sonuçlardan bazılarının kabul edilemez olduğunu tespit etme temelinde inansa bile S nin, bu ilkenin rasyonel olarak revize edilemez olduğu inancının *a priori* olarak gerekçelendirildiği sonucu çıkmaz (Casullo, 2018: 116-117). Böyle bir durumda, özne çelişmezlik ilkesini inkâr etmenin sonuçlarını belirlemede, diğer mantık ilkelerini de kullanmak zorundadır. Fakat S'nin bu ilkenin rasyonel olarak revize edilemez olduğuna dair inancı konusunda *a priori* olarak gerekçelendirilmiş olması için, kullanılan mantık prensiplerine olan inancının da *a priori* olarak gerekçelendirilmiş olması gerekir. Ancak Putnam, çelişmezlik ilkesinin inkâr etmenin sonuçlarını çıkarsamada kullanılan mantık prensiplerinin *a priori* olduğunu belirlemek için, C koşuluna başvuramaz. Böyle bir başvuru durumunda, bu prensipleri reddetmenin sonuçlarını düşünmek başka prensipleri gerektireceğinden regress sorunu ile karşı karşıya kalır (Casullo, 2003: 84).

2.3.2.2. Zorunluluk Kriterine Dayalı Argümanlar

Kant zorunluluğun *a priorinin* bir kriteri olduğunu, matematiksel önermelerin kendilerinde deneyimden çıkarsanamayacak bir zorunluluk taşıdıklarını ve bu yüzden bu önermelerin bilgisinin *a priori* olduğunu öne sürer. Bu iddiasıyla kritere dayalı en etkili argümanı sunan Kant'a göre, zorunlu olarak doğru olduğu düşünülen yargılar *a prioridir*. Bu iddia onun öne sürdüğü “deneyim bize bir şeyin nasıl olduğunu gösterir ancak onun başka türlü olamayacağını göstermez” iddiası temeline dayanır (Casullo, 2018: 117). Casullo, Kant'ın zorunluluk kriterine dayalı argümanını şu şekilde sunar:

- 1) Matematiğin önermeleri zorunludur.
- 2) Zorunlu önermeler deneyim temelinde bilinemez.
- 3) O halde, matematiksel önermeler deneyim temelinde bilinemez.

Casullo'ya göre buradaki ilk öncül doğrudur. Ancak ikinci öncüldeki “zorunlu önermeyi bilmek” ifadesi muğlaktır. Bu muğlaklığı açıklamak için Casullo şu şekilde bir ayırım yapar:

- (A) S, P'nin modal statüsünü, ancak, P'nin zorunlu bir önerme olduğunu ya da P'nin şartlı bir önerme olduğunu bilmesi durumunda bilebilir.
- (B) S, P'nin doğruluk değerini, ancak P'nin doğru olduğunu veya P'nin yanlış olduğunu bilmesi durumunda bilebilir.
- (C) S, P'nin spesifik modal statüsünü ancak, P'nin zorunlu olarak doğru ya da P'nin zorunlu olarak yanlış olduğunu veya P'nin koşullu olarak doğru ya da P'nin koşullu olarak yanlış olduğunu bilmesi durumunda bilebilir (Casullo, 2003: 91).

Burada A ve B mantıksal olarak birbirinden bağımsızdır. Özne, P'nin matematiksel bir önerme olduğunu ve tüm matematiksel önermelerin zorunlu olduğunu bilse de P'nin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilemeyebilir. Yine özne, matematiksel bir önermenin doğru olduğunu bildiği halde onun zorunlu mu yoksa şartlı olduğunu da bilemeyebilir. Ancak C koşulu, A ve B den bağımsız değildir. Çünkü özne, bir önermenin modal statüsünü ve doğruluk değerini bilmeden onun spesifik modal statüsünü bilemez (Casullo, 2003: 91). Bu belirlenimden sonra zorunluluk argümanı ikiye ayrılır. Birincisi Kantçı argümandır:

- (1) Matematiksel önemeler zorunludur.
- (2) Bir kimse, zorunlu bir önermenin genel modal statüsünü deneyime dayanarak bilemez.
- (3) O halde, bir kimse matematiksel önermelerin doğruluk değerini deneyime dayanarak bilemez (Casullo, 2003: 91).

Kant argümanında deneyimin bir şeyin nasıl olduğuna dair kanıt sunabileceğini kabul eder ancak nasıl olması gerektiğine dair kanıt sunabileceğini kabul etmez. Yukarıda ifade edilen 2. koşul bunu açık bir şekilde ifade eder. Bu noktada Kantçı argüman, şu varsayımı gerektirir:

- (4) Eğer P'nin genel modal statüsü yalnızca *a priori* olarak bilinebilir ise, o halde P'nin doğruluk değeri de yalnızca *a priori* olarak bilinebilir (Casullo, 2003: 92).

Casullo, bu varsayımın yanlış olduğunu şu şekilde ifade eder:

“Bu fincan beyazdır” şeklindeki bir şartlı önermeyi düşünün. Eğer özne bir önermenin zorunlu olduğunu yalnızca *a priori* olarak biliyorsa, o halde şartlı olduğunu da yalnızca *a priori* olarak bilebilir. İkincisini belirlemekle alakalı olan delil, aynı şekilde birincisini belirlemekle de alakalıdır. Mesela eğer ben $2+2=4$ 'ün zorunlu olduğunu, onun yanlışlığını tasavvur etmeye çalışıp bunda başarısız olmakla belirlersem, “bu fincan beyazdır” önermesinin şartlı olduğunu da onun yanlışlığını tasavvur etmeye çalışıp bunda başarısız olmakla belirlerim. Fakat benim, “bu fincan beyazdır” önermesi koşulludur şeklindeki bilgim *a priori* ise, buradan benim bu fincanın beyaz olduğuna dair bilgimin *a priori* olduğu sonucu çıkmamaktadır. Aksine bu bilgi *a posteriori*dir. O halde 4 numaralı varsayım kesinlikle reddedilmelidir (Casullo, 2003: 92).

Casullo'ya göre bu argümanı savunanlar, 4. koşulun zayıflatılmış bir versiyonunu şu şekilde sunabilir:

(4) Eğer P zorunlu bir önerme ise ve P'nin genel modal statüsü yalnızca *a priori* olarak biliniyor ise, P'nin doğruluk değeri de sadece *a priori* olarak bilinebilir (Casullo, 2003: 92).

Ancak bu koşulunda karşıt örnekleri vardır. Eğer Kripke, özel adların semantiği konusunda haklı ise, farklı özel isimleri içeren doğru özdeşlik ifadeleri, zorunlu doğrulardır. Bu önermelerin zorunlu oldukları bilgisi düşünce deneylerine dayanır. Örneğin; bazı nesnelerin kendisinden farklı olduğunu düşünememek gibi. Fakat onların doğru olduğu bilgisi deneyime dayanır; örneğin sabah ve akşam yıldızları astronomik gözlemlere dayanır. Benzer bir örnek, özne bir hocanın ifadesi doğrultusunda ya da ders kitaplarının yetkisi temelinde matematiksel önermelere inanmaya başlaması ve görünürde biliyor olması ortaya çıkar (Casullo, 2003: 92). Dolayısıyla da Casullo'ya göre 4. koşula karşı olan örnekler göz önüne alındığında ve herhangi bir destekleyici argüman bulunamadığı için bu koşul da Kantçı argümanın yükünü taşıyamaz. Zorunluluk argümanının ikinci bir versiyonu olan, Modal Argüman ise şu şekildedir:

(1) Matematiksel önermeler zorunludur.

(2) Bir kimse zorunlu bir önermenin genel modal statüsünü deneyime dayanarak bilemez.

(3) O halde, bir kimse matematiksel önermelerin genel modal statüsünü deneyime dayanarak bilemez (Casullo, 2003: 92).

Casullo'ya göre modal argüman Kantçı argümandan daha az muğlak olmasına rağmen *a priori* nin kapsamı ile ilgili önemli bir meseleyi içerir. Modal argüman, *a priori* bilginin varlığına dair iddialarıyla, bilgiye dair önermeleri zorunlu ve koşullu önermeler olarak sınıflandıran ezoterik bir metafizik dalı ile sınırlıdır. Bu argümanın kabul edilmesi durumunda modal olmayan önermelerin doğruluk değeri hakkında *a priori* bilgi yoktur. Ancak Kant da dâhil olmak üzere, geleneksel *a priori* savunucuları bilginin önemli alanlarının *a priori* olduğunu iddia etmişlerdir. Yani bu düşünürler matematiksel bilginin bilimsel bilgidan farklı olduğunu öne sürmüşlerdir (Casullo, 2003: 93). Dolayısıyla bu argümanın zayıf noktası da matematiksel bilginin, bilimsel bilgidan farklılaştığını ortaya koyma konusundadır. Eğer sağlam bir argüman ise hem matematiksel hem de bilimsel önermelerin genel modal statüsü ile ilgili bilginin *a priori* olduğunu ve her iki önerme türü için de doğruluk değeri hakkındaki bilginin *a posteriori* olduğu görüşü ile uyumlu olmalıdır. Ancak modal argüman tüm bilgilerin *a posteriori* olduğu şeklinde ortaya koyulan daha genel tezle bağdaşmaz. Standart

yaklaşımlar, deneyimin sadece mevcut dünyaların bilgisini verebileceği şeklindeki Kantçı argümana ya da onun diğer mümkün dünyaların bilgisini veremeyeceğini kabul eden Leibnizci anlayışa başvurur. Böyle bir durumda modal argümana ait 2. koşul kabul edilebilir. Fakat Casullo bilimsel bilgimizin ve birçok pratik bilginin bu iddiaya karşı örnekler sunduğunu öne sürer. Örneğin, kalemı yere bırakırsam düşeceğine dair bilgin bana durumun ne olduğu hakkında bilgi vermez. Çünkü ön bileşen gerçekliğe aykırıdır. Bu örnek gerçek dünya dışında bazı olası dünyalar hakkında da bilgi verir (Casullo, 2003: 93). Dolayısıyla Casullo'ya göre bilimsel yasalar sadece mümkün dünya hakkında bilgi vermez. Karşılıklı olgusal koşulları destekleyerek, gerçek dünya için doğru olanın ötesinde bilgi sağlar. Bu nedenle 2. koşul için daha fazla destek olmamasından dolayı modal argüman da reddedilmelidir.

2.3.2.3. Yanlışlanamazlık Kriterine Dayanan Argümanlar

John Stuart Mill'in $3+2=5$ gibi matematiksel önermelerin bilgisinin gözlem önermelerini esas alan tümevarımsal çıkarımlardan kaynaklandığı görüşüne karşı çıkan mantıksal empiristler, matematiksel önermelerin bir başka özelliği olarak, bu önermelerin deneyim tarafından çürütülemeyeceğini iddia ederler. Casullo'nun *A Priori Justification* adlı çalışmasında yer verdiği mantıksal empirizmin savunucularından olan Carl Hempel de konuyu şu sözlerle ortaya koyar:

Aritmetikten basit bir hipotezi düşünün: $2+3=5$. Eğer bu hipotez gerçekten geçmiş deneyimlerin empirik genellemesinden ibaret ise ne tür bir delilin bizi hipotezin genel olarak doğru olmadığı sonucuna ulaşmaya zorladığını belirlemek mümkün olmalıdır. Söz konusu önermeyi yanlışlayan herhangi bir kanıt düşünülebilirse, şu örnek onun bir örneği olabilir; Bir cam parçasının üstüne önce 3 sonra 2 adet olmak üzere bazı mikroplar yerleştirilim. Daha sonra bu örnekten 3 ve 2'nin toplamının gerçekten 5 edip etmediğini test etmek için tüm mikropları sayalım. Farz edelim ki camın üzerinde 6 mikrop saydık. Bu durumu söz konusu önermenin empirik bir yanlışlaması olarak mı düşünürdük yoksa onun bir kanıt olarak mikroplara uygulanamayacağını mı? Her iki ihtimalde düşünmezdik, bunun yerine ya sayarken bir hata yaptığımızı ya da ilk ve ikinci sayım arasında mikroplardan birinin ikiye bölündüğünü varsayardık (Casullo, 2003: 94).

Bu noktada Hempel, herhangi bir deneyimsel delili, matematiksel bir önermeyi yanlışlayan bir kanıt olarak düşünmeyeceğimizi iddia ettiği için, bu önermelerin deneyim tarafından onaylanmadığı sonucuna varır. Bu doğrultuda onun argümanı şu şekilde ifade edilebilir:

(1) Hiçbir deneyimsel delil matematiksel bir önermeyi yanlışlayamaz.

(2) Eğer deneyimsel bir delil matematiksel bir önermeyi yanlışlayamıyor ise o zaman bu önermeleri doğrulayamazda.

(3) O halde deneysel delil matematiksel önermeleri doğrulayamaz (Casullo, 2003: 94).

Casullo'ya göre Hempel'in birinci öncülün doğruluğuna dair savunması yeteri kadar güçlü değildir. Çünkü burada deneysel yanlışlayıcı delilin en zayıf formu dikkate alınmaktadır. Bu nedenle, Hempel'in argümanının birinci öncülü birkaç açıdan zayıftır. İlk olarak söz konusu önermenin görünürdeki önermeyi doğrulayan örneklerin sayısını dikkate almamaktadır. İkincisi ise önermenin sadece tek bir yanlışlayıcı örneğini içerir. Son olarak, görünürdeki yanlışlayıcı örneği açıklamak için başvuru hipotezler bağımsız empirik testlere konu olmamaktadır. Böyle bir durumda, genelleme için destekleyici delilin arka planı dikkate alındığında, yanlışlayıcı örnekleri görünürde oldukları gerekçesiyle hesaba katmamak ve onları en makul empirik gerekçelerle açıklamak akla uygundur (Casullo, 2003: 94-95). Casullo, birinci öncüle karşı olan durumun şu şekilde revize edilerek güçlendirilebileceğini iddia eder:

- (a) Önermenin yanlışlayıcı örneklerinin sayısı, doğrulayıcı örneklerin sayısına kıyasla büyük olacak şekilde artırılır.
- (b) Görünürdeki yanlışlayıcı örnekleri açıklamak için başvuru hipotezler bağımsız araştırmalara konu olur ve desteksiz olduğu görülür (Casullo, 2003: 95).

Örneğin, $3+2=5$ önermesine karşı çok sayıda yanlışlayıcı örnek olduğunu deneyimlediğimizi varsayalım. Aynı zamanda bu yanlışlayıcı örnekleri açıklamak için başvuru hipotezlerin empirik araştırmaları, bu hipotezler için çok az bir destek sağlamaktadır. Dolayısıyla çürütülemezlik argümanını savunan biri, birinci öncülü ancak matematiği empirik uygulamalarından ayırmak ya da mevcut delillerle uyumsuzluk içinde olan empirik inançlara sahip olma pahasına savunmaya devam edebilir. Casullo için bu durum şu önermelerle daha açık hale getirilebilir:

- (a) $3+2=5$ şeklindeki matematiksel bir önerme mikroplara uygulanabilir niteliktedir.
- (b) Mikropları sayma empirik prosedürü, $3+2=5$ önermesi için yalnızca görünürde yanlışlayıcı bir delil sunar.
- (c) Bağımsız empirik araştırmaların sonuçları, yanlışlayıcı delili yalnızca görünürdeki bir delil olarak açıklamaya çalışan yardımcı hipotezleri desteklememektedir (Casullo, 2003: 95).

Casullo'ya göre çürütülemezlik argümanını savunan bir kişi, b'yi iddia edemez. Çünkü bağımsız bir destek olmadan b'yi iddia etmek, kanıtlanmak istenen sonucu öncül yapma hatasına düşmektir. Ancak c, b'yi desteklemek için önerilen sebeplerin temelsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle de b reddedilmelidir. Bununla birlikte, bu argümanı savunan biri hem a'yı hem de b'nin reddi olan -b'yi de kabul edemez. Mikropları sayma prosedürü tarafından sağlanan yanlışlayıcı delil sadece görünürde bir

delil değilse bu durumda gerçek bir delildir. Geriye iki alternatif kalır; ya a'yı kabul edip matematiğin önermelerinin mikroplara uygulanabilir olmadığını kabul etmek ya da c'ye rağmen b'yi savunmaya devam etmek. Ancak bu iki durumda durum da makul değildir. Çünkü hem matematiği empirik uygulamalarından ayırır hem de bir kimseyi kendi mevcut kanıtına karşı olan bir inanca sahip olma pozisyonuna koyar. Bu durumda son seçenek a'yı kabul ederek, b'yi reddetmektir. Ancak bu durum argümanın birinci öncülünü reddetmeyi gerektirdiği için, bu argüman da kendisinden beklenen sonucu veremez (Casullo, 2003: 95).

2.3.2.4. Emprisistlere Karşı Eksiklik-Kusurluluk Argümanı

Eksiklik argümanları, radikal emprisist teorilerin eksikliklerine dikkat çeker ve *a priori*yi savunan teorilerin bu eksikliklerden kaçındıklarını iddia eder. Laurance BonJour, bu eksiklikleri göstermek için radikal emprisistlere karşı üç argüman öne sürer. BonJour ilk argümanında, radikal emprisizmin şüphecilğe neden olduğunu iddia eder. Şöyle ki, bazı inançların içeriği deneyimin ötesine geçtiği için deneyim ile doğrudan gerekçelendirilemez. Dolayısıyla da ya bu inançlar *a priori* olarak gerekçelendirilmiştir ya da şüphecilik doğrudur (Casullo, 2003: 101). Ancak BonJour'un rasyonalizmi de rasyonel bir kavrayışın içeriğinin tikel nesnelere sınırlı olmadığını gösteremediği sürece itiraza açık bir argümandır. BonJour'un öne sürdüğü argümanın başarılı olabilmesi için doğrudan çıkarım ilkelerinin, doğrudan deneyim ile gerekçelendirilemeyeceğini göstermesi gerekir. Onun rasyonalist argümanı üç iddiayı beraberinde getirir. Birincisi deneyimin doğası ile ilgili bir tezdır. Buna göre, deneyim zamansal ve mekânsal yakınlıktaki belirli nesnelere sınırlıdır. İkincisi ise epistemik bir tezdır. Hiçbir deneyim, içeriği deneyimin ötesine geçen bir inancı doğrudan gerekçelendiremez. Üçüncüsü ise çıkarım ilkeleri hakkında bir tezdır. Onların karakterleri geneldir. Bu üç iddiayı bir araya getirmek *Genellik Argümanı* olarak adlandırılan argümanı verir (Casullo, 2000: 32-33). Bu argüman şu şekildedir:

- (1) Deneyim özel ve belirli nesnelere sınırlıdır.
- (2) İçeriği deneyimin ötesine geçen bir inanç deneyim tarafından gerekçelendirilemez.
- (3) Çıkarım ilkeleri geneldir.
- (4) O halde, deneyim çıkarım ilkelerini doğrudan gerekçelendiremez (Casullo, 2000: 33).

Casullo'ya göre bu noktada iki soru karşımıza çıkar. Rasyonalizm genellik argümanına açık mı? Emprisizm şüpheciliği engelleyebilir mi? İlk soru doğrultusunda argümanın ikinci öncülü, daha genel epistemik bir ilkenin sonucu gibi görünür. Bu genel ilke şu şekilde ifade edilebilir; hiçbir bilişsel durum deneyimin ötesine geçen bir inancı doğrudan gerekçelendiremez. Bununla birlikte üçüncü öncülde geneldir. Dolaylı *a priori* bir gerekçelendirme ve dolaylı bir empirik gerekçelendirme genel çıkarım ilkelerini gerektirir. Eğer rasyonel bir iç görü, belirli nesnelere sınırlıysa genellik argümanı ayrıca rasyonel iç görünün doğrudan çıkarım ilkelerini gerekçelendiremeyeceğini de belirler. Bu durumda da şüphecilik, rasyonalizmin de bir sonucu olur (Casullo, 2000: 33).

Ancak rasyonalistler temelde düşünce ile deneyimin farklı olduğunu ortaya koyar. Sadece belirli nesnelere deneyimleriz, nesnelere özelliklerini ise kavrayabiliriz.³ Doğrudan genel inançları gerekçelendiren de bu özelliklerin kavranmasıdır. Ancak Casullo'ya göre rasyonalistler, şüphecilikten kaçınmak ve objelerin genel niteliklerini kavradığımızı dair iddialarını sürdürebilmek için bilişsel kapasitenin metaforik olmayan bir karakterizasyonunu sunmalıdır.

BonJour, *a priori* gerekçelendirme ile ilgili olan özelliklerin kavranmasının, düşünceye dâhil olan genel özelliklerle aynı olduğunu savunur. Bir düşünce tikel bir niteliğe, o nitelikte olan algı benzeri ya da başka türlü bir ilişki nedeniyle değil onun özsel karakteri nedeniyle içerik olarak sahiptir. Ancak düşüncenin, tikel bir nitelik, örneğin üçgenlik hakkında olması için, o niteliğin söz konusu düşüncenin içsel karakterinin bir oluşturucusu olması gerekir (Casullo, 2018: 122). Bu nedenle de düşünce bu niteliklere yarı-algısal veya başka bir ilişki nedeniyle değil o niteliğin içsel karakteri nedeniyle sahip olmalıdır. BonJour'a göre, bir kimsenin hiçbir şeyin hem kırmızı hem de yeşil olamayacağı düşüncesinde, düşünce ve nitelikler arasında algısal bir ilişkiye gerek yoktur. Genellik argümanına göre, deneyimin içeriği tikel ve özel nesnelere sınırlı olduğu için, genel ilkeleri gerekçelendiremez. Bu nedenle özne, kırmızı ve yeşil nesnelere deneyimleyebilir ancak nesnelere kırmızılık ve yeşillik özelliklerini deneyimleyemez. Rasyonalizm genellik argümanının şüpheci sonucundan

³ BonJour bu konuyu şu şekilde ifade eder: "Bir kişi örneğin, kızarıklık ve yeşillik özelliklerini algılar ya da kavrar ve aralarında ortaklaşa bir benzerlik olmadıklarını ve birlikte ele almamayacaklarını temel olarak görür. Bu algılama ve kavranmanın bir sonucu olarak kızarıklık ve yeşillik niteliklerinin kendisinin tabiatlarının ve karşılıklı uyumsuzluklarının belirgin olmasını sağlayacak şekilde zihin önünde olduklarını varsayıyor görünür." Bkz. *In Defense Of Pure Reason* s.162

ancak niteliklerin örneklerini değil, aynı zamanda kendilerini de kavrayabildiğimiz iddiasını sürdürerek kaçınabilir. Fakat BonJour'un açıklaması amacını gerçekleştirme konusunda yetersizdir. Onun amacı, bir düşüncenin tikel bir niteliğe içerik olarak nasıl sahip olunabileceğini açıklamaktır. Fakat o bunun yerine, düşüncenin içerik olarak tikel üçgen objelere nasıl sahip olunabileceğine dair bir açıklamanın sadece özetini sunmuştur (Casullo, 2018: 122).

Bu noktada rasyonalistler bir dilemmayla karşı karşıyadır. Ya niteliklerin kendilerinin kavranmasından ziyade onları somutlaştıran belirli nesnelere kavranmasının genel ilkeleri doğrudan gerekçelendirdiğini ya da nesneye ait niteliklerin kavranmasının genel ilkeleri doğrudan gerekçelendirdiğini kabul etmek durumundadırlar. İlk seçeneğin kabul edilmesi durumunda, genellik argümanının ikinci maddesini reddederler. Bu durumda da deneyim, genel ilkeleri gerekçelendirmiş olacaktır. Eğer ikinci seçenek kabul edilirse, BonJour'un niteliklere dair kavrayışın açıklanmasında önemli bir adım atmasına rağmen açıklamanın eksik olduğu kabul edilmelidir. Çünkü bu iddia ancak metaforik olmayan bir açıklama sağlanabilirse devam ettirilebilir (Casullo, 2003: 104). Bu nedenle rasyonalizm, genellik argümanı ile ilgili olarak emprisizmden daha iyi bir konumda değildir.

BonJour'a göre radikal emprisizm de iki itiraza açıktır. İlk itiraz, P'ye inanma konusunda epistemik olarak gerekçelendirilmiş olmak yani P'nin doğru olduğunu düşünmek için bir nedene sahip olmayı gerektirir" şeklindeki bir iddiaya dayanır. Casullo'ya göre burada P'nin doğru olduğunu düşünmek için bir nedene sahip olmak ifadesi muğlaktır. Bunu göstermek için de öncelikle bu ifadeyi iki anlama ayırır:

(1) S, P'ye inanmak için R temel sebebine, ancak ve ancak R'ye ve R'nin P'nin doğru olduğunu muhtemel kılacak bir nedene sahipse, sahip olur.

(2) S, P'ye inanmak için bir R meta-sebebine ancak ve ancak R'ye ve R'nin, P'nin doğruluğunu muhtemel kıldığı bir nedene sahipse sahip olur (Casullo, 2000: 36).

Burada (Q) Quine'nin gerekçelendirme için yeterli olduğunu iddia ettiği koşullar seti olsun. Varsayalım ki, Q yerine getirilen inançlar sistemine dâhil olmak, P'nin doğru olma olasılığını arttırsın. Bu süreçte, eğer S, bilişsel olarak P'nin böyle bir inançlar sistemine dâhil olduğunun farkına varırsa, P'ye inanmak için temel bir nedene sahip olur. BonJour da radikal emprisizmi, bu temel sebeplerin P'nin doğruluğunu onayladığını gösteren yeterli bir argüman sunamamakla suçlar. (Casullo, 2018: 123).

Peki, rasyonalizm bu konuda daha iyi bir argüman sunabilir mi? Rasyonalizme göre özne, P'ye dair açık rasyonalist bir kavrayışa sahip ise P'ye inanma konusunda iyi bir nedene sahiptir. Burada şöyle bir soru karşımıza çıkar: Açık rasyonel bir kavrayışa dayanan bir inancın doğruluğunun daha muhtemel olduğunu düşünmek için ne tür bir neden önerilebilir? (Casullo, 2000: 37) BonJour'a göre açık rasyonel bir kavrayış kendi başına bir inancı kabul etmek için iyi bir nedendir. Ona göre meta-sebebe talep etmek, bu rasyonel kavrayışı gerekçelendirme için ciddi bir şekilde temel saymayı açık bir şekilde reddetme anlamına gelmektedir (Casullo, 2018: 123). BonJour'un bu itirazına karşılık radikal empiristler benzer bir cevap verebilir. Yani BonJour'un, meta-sebebe talebinin, Q koşullarını yerine getiren bir inançlar sistemine dâhil olmanın, kendi başına bir inancı kabul etmek için iyi bir sebep olduğunu reddettiği için kanıtlanmak istenen sonucu öncül yaptığını söyleyebilirler (Casullo, 2003: 106). Dolayısıyla radikal empirizm meta inançlar konusunda ılımlı rasyonalistlerden daha kötü durumda değildir. BonJour'un radikal empiristlere karşı olan son itirazı ise iki prensibe dayanır:

(1) Deneyim tarafından gerekçelendirilen inançlar revize edilebilirdir.

(2) Deneyim tarafından gerekçelendirilen inanç revizyonu standartlarının kendileri deneyim tarafından gerekçelendirilmiştir (Casullo, 2003: 106-107).

Bu iki prensipten şu sonuç çıkar:

(3) Deneyim tarafından gerekçelendirilen inanç revizyonu standartlarının kendileri revize edilebilirdir (Casullo, 2003: 107).

Ancak ılımlı rasyonalizmin kendisi bu iki prensipten benzerlerini kabul etmektedir:

(1*) Açık rasyonel kavrayış tarafından gerekçelendirilen inançlar revize edilebilirdir.

(2*) Açık rasyonel kavrayış tarafından gerekçelendirilen inanç revizyonu kendileri açık rasyonel kavrayış tarafından gerekçelendirilmişlerdir.

O halde ılımlı rasyonalizm şu sonucu da kabul etmek zorundadır:

(3*) Açık rasyonel kavrayış tarafından gerekçelendirilen inanç revizyonu standartlarının kendileri revize edilebilirdir (Casullo, 2003: 107).

Dolayısıyla inanç revizyonu standartlarının revize edilmesini engellemeye yönelik her girişim ya standartların kendisine başvurmaktır ki, bu durum döngüsellğe neden olur ya da başka bazı standartlara başvurmak gerekir; bu durumda da revizyonun kendisi revize edilebilir olur. Bu itirazıyla ılımlı rasyonalizm, radikal empirizmden daha iyi bir argüman sunacak durumda değildir. Bu nedenle de rasyonalist argümanlar,

radikal emprisistlerin eksikliklerini ortaya koyma konusunda başarılı olsalar da, ılımlı rasyonalizm lehine sağlam bir temel oluşturamamışlardır.

2.3.3. *A Priorinin Varlığına Karşı Sunulan Argümanlar*

Casullo *a priori* bilginin varlığına karşı sunulan argümanları da kavramsal ve empirik argümanlar olmak üzere iki genel kategori altında inceler. İlk kategorideki argümanlar *a priori* bilgi kavramının bir analizini sunarak, hiçbir bilginin analizdeki koşulları sağlamadığını iddia eder. Empirik argümanlarda ise rasyonalistlerin *a priori* olarak ulaşıldığını iddia ettikleri önermelerin bilgisinin empirik açıklamasını sunmaya çalışarak *a prioriye* dair eleştiriler yöneltirler.

2.3.3.1. Analize Dayanan Kavramsal Argümanlar

Hilary Putnam ve Philip Kitcher kavramsal argümanların en açık örneklerini verir. Her ikisi de *a priori* gerekçelendirme kavramının çürütülemezlik koşulunu içerdiğini savunur. Putnam'a göre *a priori* bir önerme vazgeçildiğinde asla rasyonel kalamayacağımız bir önermedir. Kitcher ise inançları *a priori* olarak gerekçelendiren bir sürecin, bu inançları inatçı deneyimin arka planına karşı temellendirebilmesi gerektiğini iddia eder (Casullo, 2003: 113). Onlar *a priori* olarak gerekçelendirildiği iddia edilen bu inançların çürütülemezlik koşulunu karşılamadığını iddia ederek, bir inancın çürütülemezlik koşulunu sağlamaması durumunda doğrudan onun *a priori* olarak gerekçelendirilmediğini öne sürerler. Casullo'ya göre ise *a priori* bir gerekçelendirme çürütülemezlik koşulu içermez. *A priori* gerekçelendirme, deneyimsel olmayan bir kaynak tarafından gerekçelendirilmiş bir inançtır. Böyle bir gerekçelendirmenin çürütülemezlik koşulunu içermemesine rağmen bu koşulu beraberinde getirme olasılığı da vardır (Casullo, 2003: 113).

Casullo, öncelikle *a priori* bir gerekçelendirmenin çürütülemezlik koşulunu gerektirmediği iddiasını desteklemek için, bu koşula dair ortaya koyulan genel tezin güçlü ve zayıf versiyonu arasında bir ayrım yapar. *Revize Edilemezlik Tezi* olarak adlandırdığı genel tezin güçlü versiyonunu şu şekilde ifade eder. Zorunlu olarak S'nin P inancı, *a priori* olarak gerekçelendirilmiş ise P inancı herhangi bir delil ışığında rasyonel olarak revize edilemez. *Zayıf Revize Edilemezlik Tezine* göre ise, zorunlu

olarak, eğer S'nin P inancı *a priori* olarak gerekçelendirilmiş ise S'nin P inancı herhangi bir deneysel delil ışığında revize edilemezdir (Casullo, 2003: 123).

Güçlü *Revize edilemezlik Tezini* sonuçlarını açık bir şekilde ortaya koymak için Casullo konuya şu örnekle başlar.

Varsayalım ki Mary mantık dersleri almış bir üniversite öğrencisidir. Bunun bir sonucu olarak dikkatli bir düşünme ile geçerli ve geçersiz çıkarımları güvenli bir şekilde ayırt edebilmektedir. Mary " $p \supset q$ " nun " $\neg p \supset \neg q$ " yu gerektirip gerektirmediğini merak etmektedir. Mary söz konusu önermeler üzerinde dikkatli bir şekilde düşünmüş ve birincinin ikinciyi kesinlikle gerektirdiği sonucuna varmıştır. Bu sonucu onayladıktan sonra karşıt bir örnek aklına gelir. Bu karşıt örneğin aklına gelişi, onun ilk sonucu reddetmesi ve " $p \supset q$ " nun " $\neg q \supset \neg p$ " gerektirdiğine inanması ile sonuçlanır (Casullo, 2003: 113).

Casullo bu örnekte şu özelliklere dikkat çeker; (a) Mary'nin ilk inancı güvenilirdir ancak yanılmaz olmayan ve deneysel olmayan bir sürece dayanır. (b) Aynı türde bir süreç Mary'nin ilk inancının hatalı olduğu sonucuna varmasına ve doğru sonuca ulaşmasına neden olmuştur. (c) Mary'nin (b) de ifade edildiği şekliyle ulaştığı sonuçları gerekçelendirilmiş inançlardır. Aynı zamanda (d) Mary'nin " $p \supset q$ ", " $\neg p \supset \neg q$ " önermesini gerektirir şeklindeki orijinal inancı da gerekçelendirilmiştir. (e) Mary'nin bu orijinal inancı daha sonraki revizyona rağmen *a priori* olarak gerekçelendirilmiştir (Casullo, 2003: 114). Dolayısıyla Mary'nin geçerli ve geçersiz çıkarımları ayırabilme şeklindeki yetisinin başarısızlığı, onun " $p \supset q$ ", " $\neg p \supset \neg q$ " önermesini gerektirir şeklindeki inancının yanlış olmasına rağmen gerekçelendirilmemiş olmasını gerektirmemektedir. Asıl mesele ise Mary'nin orijinal inancının *a priori* mi yoksa *a posteriori* mi gerekçelendirildiğidir. *Güçlü Revize Edilemezlik Tezini* savunan biri sadece revize edilmiş olması nedeniyle bu inancın *a posteriori* olarak gerekçelendirildiğini savunur. Casullo bu noktayı "kendisini doğrulayan süreç" kavramıyla şu şekilde ifade eder:

Kendisini doğrulayan süreç; S için bir q süreci ancak S'de q tarafından üretilen her yanlış p inancı için q'nun S için aynı zamanda $\neg p$ inancını gerekçelendirebilmesi durumunda kendi kendisini doğrulayan bir süreçtir (Casullo, 2003: 114).

Bu durumda *Güçlü Revize Edilemezlik Tezi*'ne göre, kendi kendini doğrulayan bir süreç, S için yanlış bir P inancını gerekçelendirdiği bir durumda, S'nin P inancı *a priori* olarak gerekçelendirilmemiş olacaktır. Ancak bu durum mantıksızdır. Böyle bir iddia gerekçelendirme sürecinin *a priori* mi yoksa *a posteriori* mi olduğuna dair temel soru karşısında cevapsızdır. Böyle bir durumu kabul etmek, *a priori* gerekçelendirme kavramını deneysel bir delilden bağımsız olması koşulundan ayırır. Bu nedenle

Güçlü Revize Edilemezlik tezinin bu koşulunu Mary'nin orijinal inancının, onun bu inancını revize etmesine neden olan inanç gibi deneyimsel olmayan bir delile dayandığı gerekçesiyle reddetmek daha makuldür (Casullo, 2018: 126). Dolayısıyla Casullo'ya göre bu koşul reddedildiğinde *Güçlü Revize Edilemezlik Tezi* de reddedilmiş olur.

Zayıf Revize Edilemezlik Tezi ise *Güçlü Revize Edilemezlik* tezinden farklı olarak deneyimsel olmayan kanıtlara dayanan revizyonlarla, deneyimsel kanıta dayanan revizyonları birbirinden ayırır. Casullo bu teze de başka bir örnek üzerinden itiraz eder.

Pat düzenli ve sürekli olarak ilginç sonuçlara ulaşan bir mantıktır. Bununla birlikte Pat ilginç deliller üretme konusunda güvenilir olmasına rağmen bu deliller konusunda yanılmaz bir üretici olmadığı için rahatsızlık duymaktadır. Bir de Pat'ın bilişsel süreçlerin nörofizyolojik temelleri ile ilgili öncü çalışmalar yapmış olan iş arkadaşı May vardır. Kendisini geliştirmek için Pat May'den Pat'ın delil oluşturma çabaları üzerinde, May'in onun hatalı delillerinin tersine çevrilebileceğini umduğu nörofiziksel sebebini açığa çıkarıp çıkaramayacağını görmek için bir araştırma yapmasını istemiştir. Araştırma şunları ortaya çıkarmıştır; (a) Pat'ın beyinde sadece hatalı deliller oluşturduğunda belli bir çıkarım şekli mevcuttur. (b) Pat her ne zaman bu hatalı çıkarım şeklinin etkisi altında bir delil oluştursa ve ardından bu çıkarım şekli nörofizyolojik müdahale ile yok edilse Pat orijinal delildeki kusuru görebilmekte ve onu düzeltebilmektedir (Casullo, 2003: 117).

Casullo'ya göre, böyle bir çıkarım şeklinin bilişsel hatalara neden olması gerektiğini destekleyen kabul edilmiş nörofizyolojik bir teori vardır. Varsayalım ki Pat, dikkatli bir şekilde inceleyerek kabul edilebilir bulduğu bir delile dayanarak, p'nin q'yu gerektirdiğine inansın. Onun dikkatli incelemesine rağmen delil kusurludur. Pat, May ile bir sonraki görüşmesinde (a) May'in onun delil oluşturduğu sırada beyin aktivitesini bir uzaktan kumanda sensörü ile görüntülemiş olduğunu, (b) sensörün çıkarım şeklinin mevcut olduğuna işaret ettiğini ve (c) standart testlerin tüm beyinsel donanımın uygun bir şekilde işlediğine işaret ettiğini öğrenmiştir. Pat hala delilindeki kusuru açığa çıkaramamaktadır, ama yine de May'in empirik bulgularına dayanarak çıkarımının kusurlu olduğu sonucuna varmakta ve p'nin q'yu gerektirdiğine dair inancı hakkında iddia da bulunmaktan kaçınmaktadır (Casullo, 2003: 117-118).

Bu örneğin dikkat çeken noktaları ise şunlardır. (a) Pat'ın 'p q'yu gerektirir' şeklindeki ilk inancı güvenilirdir fakat yanılmaz olmayan bir düşünce sürecine dayanır. (b) Pat'ın bu ilk inancı deneyimsel olmayan bir dikkatli düşünme süreci tarafından gerekçelendirilmiştir. (c) Dikkatli düşünme sürecinin inanca sağladığı gerekçelendirme daha sonraki hatalı çıkarım şeklinin olduğuna işaret eden empirik delil tarafından çürütülmüştür. Bu noktada (a) tartışmalıdır, (b) ise yanlış inançların *a priori* gerekçelendirmesini gerektirdiği için daha çok tartışmaya açık bir özelliktir. Bu iki özelliğin yanlışlığı daha önce ele alınan Mary örneği ile ilgili tartışmada savunulmuştur.

Zayıf Revize Edilebilirlik Tezini değerlendirmek açısından (c) özelliği ise kabul edilebilirdir. Son olarak (d) özelliği olan Pat'ın p, q'yu gerektirir şeklindeki ilk inancı deneyimsel revizyona rağmen *a priori* olarak gerekçelendirilmiştir koşulu ise (b) nin bir sonucudur. Burada Pat'ın inancı deneyimsel olmayan bir süreçle gerekçelendirildiği için *a priori* olarak gerekçelendirilmiştir (Casullo, 2003: 118).

Zayıf Revize Edilemezlik Tezini savunanlar, bu sonuca ancak deneyimsel delilin, deneyimsel olmayan sürecin inanca verdiği gerekçelendirmeyi çürütmesi nedeniyle, söz konusu inancın kısmen deneyimsel delille gerekçelendirildiğinde ısrar ederek karşı çıkabilirler. Bu durumda *Zayıf Revize Edilemezlik* tezini savunanlar, delili gerekçelendirme ve delili çürütme arasındaki simetriye başvururlar. Yani, eğer A türü bir delil, S'nin P inancına B türü bir delil tarafından verilen bir gerekçelendirmeyi çürütebilirse, S'nin P inancı A türü bir inanç tarafından gerekçelendirilmiştir (Casullo, 2003: 118). Ancak Casullo'ya göre, bu makul bir savunma değildir. Örneğin bir kimsenin acı ve kaşıntı gibi bedensel duyularına dair içebakışsal duygusunu düşünelim. Bazıları bu duygunun kuşku duyulmaz olduğunu düşünür. Çünkü öznenin içebakışsal bir inancının doğruluğundan şüphe etmesinin bir dayanağı yoktur. Ancak nörofizyolojik bir delil, öznenin bedensel duyularıyla ilgili inancına içebakış tarafından verilen bir gerekçelendirmeyi çürütebilir. Buradan öznenin hafif baş ağrısı olduğuna dair bir inancının kısmen bile olsa nörofizyolojik delile dayandığı sonucu çıkmaz (Casullo, 2018: 127). Bu nedenle Casullo'ya göre, delili gerekçelendirme ve delili çürütme arasındaki simetriye başvuran savunmaların temelsiz olduğu gerekçesiyle *Zayıf Revize Edilemezlik Tezi* reddedilmelidir.

2.3.3.2. A Prioriye Karşı Empirik Argümanlar

A priori bilginin varlığına dair ortaya koyulan karşıt argümanların öne sürdükleri stratejilerinden biri, *a priori* olarak bilindiği kabul edilen önermelerin empirik olarak bilinebileceğine dair iddialarıdır. Bu önermelerin en bilinen örneği matematiksel önermelerdir. Matematiksel önermelere dair empirik açıklamalar, tümevarımsal ve bütüncül olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Tümevarımsal teorilerin ana fikri, epistemik olarak temel olan matematiksel önermelerin, gözlem ve tümevarımsal genelleme yoluyla doğrudan gerekçelendirildiğidir. Temel olmayan matematiksel önermeler de temel önermelerle olan mantıksal ve açıklayıcı ilişkileri sebebiyle dolaylı olarak

gerekçelendirilir. Bütüncül teori ise bazı matematiksel önermelerin, gözlem ve genelleme yoluyla doğrudan gerekçelendirildiğini reddeder. Buna göre; tüm matematiksel önermeler, bilimsel ve metodolojik ilkeleri içeren daha geniş bir açıklayıcı teorinin birer parçasıdır. Bütüncül teoriye göre tek tek önermeler değil, sadece teoriler bir bütün olarak tecrübe tarafından tasdik edilir ya da yanlışlanır (Casullo, 2003: 121).

John Stuart Mill, tümevarımcı teoriyi savunan bir düşünürdür. Matematikle ilgili olarak onun önceliği aritmetik, geometrinin ilk prensipleri, aksiyomlar ve tanımlar hakkındadır. Ona göre bu alanlara ait önermeler, gözlem temelinde tümevarımsal olarak gerekçelendirilebilir. Ancak Casullo'ya göre Mill'in bu iddiası birçok zorlukla karşı karşıyadır. Örneğin, tanımlar empirik bir gerekçelendirmeyi gerektiriyor gibi görünmesine rağmen, bazı matematiksel terimlere karşılık gelen nitelikler deneyime konu olan nesnelere tarafından karşılanmamaktadır (Casullo, 2003: 128). Dolayısıyla Mill'in açıklamasının başarılı olması durumunda, bu açıklama yine de matematiksel önermelerin *a priori* bilgisinin olmadığını kanıtlamamaktadır. Bu şekilde bir sonuç çıkarmak, matematiksel önermelerin hem deneyimsel olarak hem de deneyimsel olmayan bir yolla gerekçelendirilebileceği ihtimalini yok saymaktır. Mill argümanındaki bu boşluğun farkındadır ve bunu basitlik ilkesi ile açıklar. Casullo'nun *A Priori Justification* adlı çalışmasında yer verdiği şekliyle basitlik ilkesi şu şekildedir:

Bizim bu doğruları kabul ettiğimiz, bilgimizin geri kalanından farklı bir kaynağa sahip olduğunu varsayma zorunluluğu nereden gelmektedir. Onun varlığı kaynağının aynı olduğu varsayılarak mükemmel bir şekilde açıklanırken, diğer bütün örneklerde inanç üreten nedenler bu örnekte de var iken ve bizatihi inancın yoğunluğu daha üstün olduğu için diğer örneklerde olduklarından çok daha üstün bir kuvvet derecesine sahipken. (Casullo, 2003: 122)

Bu ilkeyle Mill, matematiğe dair bilgilerimizi açıklamak için *a priori* bilginin olduğunu varsaymak zorunda olmadığını savunur. Ancak Casullo'ya göre bu noktada basitlik ilkesine başvurmak hatadır. Ona göre, epistemik bir teorinin amacı bazı hedef önermeler setine dair bilgimizin, en basit açıklamasını sunmak değildir. Amaç, bilgiye dair doğru bir açıklama sunmaktır. Böyle bir açıklama da söz konusu doğruların alanı ile ilgili bilişsel kaynakların tamamıyla resmini sunan bir açıklama olmalıdır. Bilişsel kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda belirli bir alana ait inançlar için birden fazla gerekçelendirme kaynağına sahip olup olmadığımız açık bir sorudur (Casullo, 2003: 122). Dolayısıyla Casullo için, insan bilgisinin belirli herhangi bir alanı için sadece tek bir gerekçelendirme kaynağı olduğu tezi temelsizdir. Basitlik ilkesi, bir önermenin hem deneyimsel olarak hem de deneyimsel olmayan bir yolla gerekçelendirilebileceği

ihhtimaline imkân vermez. Bu nedenle de Mill'in argümanı *a prioriye* karşıt bir argümana dönüştürülemez.

Mill'in argümanı gibi bütüncül emprisizm de benzer bir sorunla karşı karşıyadır. Bütüncül emprisizmin en önemli savunucularından biri Quine'dır. Onun argümanı iki açıdan okunabilir. Geleneksel okuma şöyledir. Analitik-sentetik ayrımının ikna ediciliğine karşı, ayrıma işaret etmek için çeşitli alternatif önerileri inceleyerek ilerleyen birleştirici bir argümandır. İkincisi ise Hilary Putnam'a ait olan Quine'nın *İki Dogma*'da iki ayrı argüman sunduğu şeklindedir. Bunlarda analitik-sentetik ayrımını hedef alan argüman ve *a priori* bilginin varlığını hedef alan argümandır (Casullo, 2003: 123).

Putnam'a göre Quine, hiçbir önermenin deneyim ışığında revizyona karşı duramayacağını iddia eder. Quine'nın argümanı Putnam'ın okuduğu şekliyle kabul edilirse argüman hiçbir önermenin deneyim ışığında revizyona karşı duramayacağını iddia ederek *a priori* bilgiyi hedef alır. Casullo da Quine'nın hiçbir önermenin revizyona karşı dirençli olmadığı konusunda başarılı olduğunu kabul eder. Onun için asıl mesele, böyle bir argümanın *a priori* bilgiye karşıt bir argümana dönüştürülüp dönüştürülemeyeceğidir. Ancak argüman tek başına bunu yapmak için yeterli değildir. Casullo'ya göre bunun yapılabilmesi için *a priori* gerekçelendirmenin rasyonel olarak revize edilemezliği şeklinde bir öncül ilave edilmelidir. Fakat böyle bir öncülün argümana eklenmesi olası bir durum değildir (Casullo, 2003: 124).

Casullo, Quine'nın argümanının geleneksel okunuşunda ise onun, analitik ve sentetik önermeler ayrımının ikna edici olmadığını başarılı bir şekilde gösterdiğini kabul eder. Buradaki önemli soru bu sonucun emprisistlere *a priori* bilginin olmadığına dair gerekli kaynakları sağlayıp sağlamadığıdır. Quine argümanında, analitik-sentetik ayrımının ikna edici olmadığını başarılı bir şekilde göstermiş olsa da, *a prioriye* yok saymayı gerektirecek gerekli ve yeterli kaynak sunamaz. Çünkü *a priori* bir gerekçelendirme kavramı analitiklik kavramını içermez. Casullo'ya göre, iki kavram arasında doğrudan ya da dolaylı olarak bir bağlantı söz konusu değildir.

2.3.4. A Priori Problemine Yeni Bir Strateji

Casullo'ya göre, ne *a priorinin* varlığını destekleyen argümanlar ne de *a priorinin* varlığına karşıt olan argümanlar kendi pozisyonları çerçevesinde ikna edici bir

argüman sunamadığı için *a priori* konusunda makul bir çözüm ortaya koyamamışlardır. Çünkü hepsi birbirlerinin karşıt pozisyonunda yer alan argümanların bazı açılardan kusurlu ve eksik olduğunu göstermeye çalışarak, negatif bir strateji izlemişlerdir. Ancak bu durum her iki tarafı da içinden çıkılmaz bir sonuca götürür. Casullo'ya göre problemi *a priori* lehinde geliştirmek için öne sürülmesi gereken en iyi strateji, gerekçelendirmenin deneyimsel olmayan kaynaklarının olduğu iddiası ile ilgili empirik destekleri sağlama almaktır (Casullo, 2018: 134). Geleneksel epistemolojide rasyonalistler ve emprisistler argümanlarında deneyim kavramına yer vermelerine rağmen ortaya sürdükleri iddiaları tutarlı değildir. Bunun nedeni, deneyimsel ve deneyimsel olmayan gerekçe arasında ki ayrımın açık ve net bir şekilde ifade edilmemiş olmasıdır. *A priori* gerekçelendirmeye dair açık bir analiz sunulmadığı için ortaya koyulan argümanlar başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

*A priori*yi savunan pozisyonun temel teorik iddiası, deneyimsel olmayan bir gerekçelendirme kaynağı olduğudur. Böyle bir gerekçelendirme için deneyimsel olmayan kanıtların olduğu iddiası, bu kaynakların varlığına dair destekleyici kanıtlar sunmayı gerektirir. Casullo bu tür destekleyici kanıtlar sunmak için en umut verici stratejinin iki projeden oluştuğunu öne sürer. Bu projelerden ilki felsefi karakterlidir ve deneyimsiz gerekçelendirme kaynakları olduğunu eksiksiz bir biçimde ifade etmeyi gerektirir. Burada tartışılması gereken üç merkezi konu söz konusudur. İkinci proje ise birbiriyle bağlantılı empirik destek sağlamayı içerir. Burada empirik soruşturmanın *apriorizm* için önemli destek sağlama potansiyeline sahip dört alan tespit edilir (Casullo, 2003: 148).

Öncelikle *a priori*yi savunanlar ve karşıt görüşte olanların ortaya koyduğu argümanlar yanlış ve etkisizdir. Her iki tarafta eleştirilere açık olmasına rağmen biri diğerinin eleştirilerini köreltmeye çalışır. Bir pozisyonun belirli bir bilgi alanına uymadığına dair hiçbir kanıt, diğerinin bu tür bilgileri yeterli bir şekilde sunduğunu gösteremediği için, savunucular tarafından yanlış yönlendirilmiştir. (Casullo, 2003: 159). Sorunun çözülebilmesi için her iki tarafın da bu tür gerekçelendirme kaynaklarını destekleyen kanıtlar sunması gerekir ve her iki tarafı da zorlayan bu durum ortak bir zemine dayanmalıdır. İki pozisyonunda aralarında birçok ortak zemin vardır. *A priori* savunucuları, bilimsel araştırmaların merkezindeki metodolojik ilkeleri ve bu tür araştırmaların sonuçlarını onaylar. Radikal emprisistler de mantık ve matematik gibi alanlarda rasyonalistlerin deneyimin ötesinde olduğunu iddia ettiği bilgilere sahip

olduğumuzu kabul ederler. Ancak *a priori*yi savunanlar, empirik teorileri sınırlandırmayı amaçlayan *a priori* argümanlar öne sürmüşler ve bu ortak zeminden yararlanamamışlardır. Casullo'ya göre rasyonalistler, radikal empirisistlere karşı *a priori* argümanlar sunmak yerine deneyimden bağımsız gerekçelendirme kaynakları olduğu ile ilgili empirik destek almalıdır. Bu strateji kendisini iki temelde gösterir. Birinci temel diyalektiktir. Radikal empiristlerin onayladığı kanıtlara ve metodolojik ilkelere dayanan *a priori* ile ilgili durum, radikal empiristlerin kendi ilkeleri gereği onaylamaları gereken bir şeydir. Bu diyalektik avantaj birbirine rakip bazı döngüsel argümanlar olsa da devam eder. İkincisi de stratejiktir. *A priori* savucuları kendilerini *a priori* argümanlarla sınırlayarak kendilerini gereksiz yere engelli ve zorluklu bir konuma yerleştirmişlerdir. Onlar hem *a priori* hem *a posteriori* gerekçeli inançlara sahip olduğumuzu kabul ederler ancak kendi pozisyonlarını desteklemek için ikincisini kullanmazlar. Bunu gözden kaçırmak onlar için bir hatadır (Casullo, 2003: 161).

Peki, *a priori* gerekçe kaynakları olduğuyla ilgili hangi empirik kanıtlar gereklidir? Öncelikle *a priori* bir gerekçelendirme kaynağı olduğu iddiasıyla ilgili kaygıya sürükleyen üç soru karşımıza çıkar. İlk olarak bu kaynakların mevcut olup olmadığı, ikinci olarak gerçekliğe elverişli olup olmadığı ve son olarak onların doğruluğuna neden olan bir açıklamanın olup olmadığıdır.

A priori bir gerekçe kaynağı olduğuna dair iddialar, fenomenolojik durumlara karşılık gelir. *A priori*yi savunan kuramcılar, kendi bilişsel durumlarını yansıtarak belirli inançların *a priori*yi gerekçeli çıkardıklarını iddia ettikleri fenomenolojik olarak farklı durumları tanımlarlar. Genellikle soyut varlıklara bilişsel erişim sağlayarak inançları gerekçeli çıkardıklarını iddia ederler. Bu noktada üç soru karşımıza çıkar. Söz konusu fenomenolojik durumlar inanç oluşturma süreçleri ile ilgili midir? Bu süreçler gerekçeli oldukları iddia edilen inançların üretilmesinde veya sürdürülmesinde herhangi bir rol oynar mı? Süreçler gerekçeli oldukları iddia edilen inançların gerçek koşulları tarafından anılan varlıklara bilişsel erişim sağlar mı? Empirik bir soruşturma bu soruların her biri ile ilgilidir (Casullo, 2003: 161). Casullo'ya göre empirik bir soruşturmada *a priori* konusundaki iddiaları ilerletme umudu sunan üç alan vardır. Casullo bunu Açıklama Projesi (*Articulation Project- AP*) olarak adlandırır.

(AP), (a) Genel kabul görmüş bir açıklama en azından fenomenolojik bir seviyede *a priori* durumları çıkarımsal olmayan bir şekilde gerekçelendiren bilişsel durumların bir tasvirini çıkarır, (b) gerekçelendirdikleri inançların türünü, (c) söz konusu inançları hangi koşullar altında gerekçelendirdiğini sunar (Casullo, 2003: 163-164).

Casullo'nun da ifade ettiği gibi açıklama projesi, *a priori* gerekçe sunan bilişsel durumları tanımlamak, gerekçelendirilen inançların kapsamını tanımlamak ve söz konusu inançları gerekçeli kılan koşulları belirlemek olmak üzere üç koşuldan oluşur. *A priori* hakkındaki tartışmalar da *a priori* gerekçelendirmenin kaynağı olduğu iddia edilen bilişsel durumlar çerçevesinde şekillenir. Radikal emprisistler rasyonalistlerin bu iddialarını gizemli ve karışık bulurlar. *A priori* savunucuları da kendilerinin bu bilişsel durumlara aşina olduklarını ve bu doğrultuda fenomenolojik tasvirler sunduklarını iddia ederler. Ancak bu düşünürlerin tanımları incelendiğinde, tanımlar arasında bazı farklılıklarla karşılaşmaktadır. Bu noktada savunucular bir dilemmayla karşı karşıyadır. Özne ya çıkarımsal olmayan *a priori* gerekçelendirmeyi sağlayan bilişsel durumlara iç görüsel olarak sahiptir ya da değildir. Eğer özne böyle bir erişime sahipse pozisyonun savunucuları *a priorinin* doğru tanımlanması konusunda anlaşabilmelidir. Eğer özne böyle bir şeye sahip değilse, bu durumların olduğunu desteklemek için akli gerekçeler sunulmalıdır. *A priori* savunucularının argümanlarındaki bu kusur radikal emprisistlerin bu durum karşısında daha fazla şey söylemesi gerektiği iddialarını destekler niteliktedir (Casullo, 2003: 166-167).

(AP)'nin ikinci unsuru olan *a priori* olarak gerekçelendirilen inançların kapsamı arasında da farklılıklar söz konusudur. Bu farklılıklar konusunda temel odak nokta matematiksel veya mantıksal önermeler, basit analitik doğrular ve *sentetik a priori* doğrular gibi bilinen örneklerdir. Bu bağlamlarda temel amaç, bazı *a priori* bilgilerin olduğu iddiasını savunmak olduğu için rasyonalistler haklı olarak radikal emprisistlerin *a priori* bilgiye sahip olduğumuzu kabul ettikleri tartışmasız durumlara odaklanmışlardır. Bununla birlikte bazı *a priori* savunucuları, *a priori* bilginin sadece bu alanlarla sınırlı olduğunu kabul eder. Böylece *a priori* bilginin varlığının söz konusu olmadığı bağlamlarda *a priori* savunucuları, *a priori* hakkında cesur bir iddia ortaya koyamazlar. Bu tür iddialarını geri çekmedikçe de sadece tartışmasız durumlara odaklanarak, *a priori*yi gerekçelendirdiği iddia edilen bilişsel durumların doğruluk iletkenliği konusunu etkin bir şekilde ele alamazlar. Yapmaları gereken şey, bu tür bilişsel durumlar tarafından meşru olduğu iddia edilen çeşitli inanç örneklerinin daha eksiksiz bir belirlenimini sağlamaktır. Tam bir spesifikasyon, her kaynak tarafından gerekçelendirilen matematik veya ahlak gibi farklı inanç türlerini ve her bir tür içinde gerekçelendirilen inançların kapsamını içermelidir. Dolayısıyla Casullo'ya göre, *a priorinin* kapsamının daha eksiksiz bir eklemine olmaması durumunda, gerçeğin

iletkenliği için hayati önem taşıyan konu, anekdot kanıt parçalarıyla desteklenen veya reddedilen bir spekülasyon konusu olarak kalacaktır. Ayrıca Casullo, *a priori*nin kapsamı ile ilgili bir konuya dikkat çeker. Yukarıda bahsedilen *a priori* bilgi örnekleri genellikle rasyonalistler tarafından belirtilen zorunlu doğrulardır. Ancak Casullo' ya göre, bir önerme sadece genel modal statüsü ile sınırlıysa öneminin çoğunu kaybeder. Ona göre, *a priori*nin önemi, mantıksal ve matematiksel önermeler gibi bazı zorunlu önermelerin doğruluk değerleri hakkındaki inançların, insan bilişinin en temel ve evrensel inançları arasında yer almasından kaynaklanmaktadır (Casullo, 2003: 167). Ancak, Casullo için *a priori* bir doğrunun önemi sadece genel modal statüsünün bilgisiyle kısıtlanmamalıdır.

(AP)'nin üçüncü bileşeni de inançların *a priori* gerekçelendirmeye bağlı olduğu koşullarla ilgilidir. Burada iki farklı konu söz konusudur. Birincisi, inançların *a priori* gerekçelendirmenin kaynağı olarak önerilen bilişsel durum tarafından ilk bakışta gerekçelendirildikleri koşulların belirlenmesidir. Örneğin BonJour, açık rasyonel bir kavrayışın gerekçelendirici bir güce sahip olması için karşılanması gereken bazı arka plan koşulları olduğunu savunur. Önerme bir şekilde değerlendirilmelidir, özne zorunluluk kavramının ortalama bir kavrayışına sahip olmalıdır ve kişinin akli dogmatizm ve önyargı ile gölgelenmemiş olmalıdır (Casullo, 2003: 169). Ancak burada da açık bir şekilde cevaplanmamış iki soru karşımıza çıkar. Bu koşullar listesi eksiksiz midir? Koşullar, yerine getirilip getirilmedikleri belirlenecek ölçüde açıklanmış mıdır? İkincisi de ilk bakışta (*prima facie*) *a priori* gerekçelendirmenin çürütülebilir olduğu koşulların belirlenmesidir. Bu noktada çürütücülerde, gerekçelendirmeyi geçersiz kılan çürütücüler ve zayıflatan çürütücüler olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Bir gerekçelendirmeyi geçersiz kılan çürütücülerle ilgili iki soru vardır. Birincisi eğer böyle çürütücüler varsa hangi koşullar altında rasyonel kavrayış anlaşmazlıkları, böyle bir kavrayışa dayanan gerekçelendirmeyi zayıflatmaktadır? İkincisi de *a priori* olarak gerekçelendirilen inançlar için empirik olarak gerekçelendirilmiş geçersiz kılan çürütücüler olabilir mi? Bu sorular zayıflatan çürütücülerin durumunda da gündeme gelmektedir. Şöyle ki; rasyonel kavrayışa dayanan ve çatışan inançların ya da hataların geçmiş performansları, böyle bir kavrayışa dayanan gerekçelendirmeyi zayıflatabilir mi? *A priori* olarak gerekçelendirilmiş inançlar, rasyonel kavrayışın altında yatan bilişsel süreçlerle ilgili empirik olarak gerekçelendirilmiş inançlar tarafından çürütülebilir mi? (Casullo, 2003: 169) Casullo'ya göre, eğer Araştırma Projesi'nin söz

konusu olan bu temel kısımları açık bir şekilde ortaya koyulabilirse, empirik destekleyici delil sunma projesi gerçekleştirilebilir. Casullo empirik delil sunma projesini de *Empirik Proje* (EP) olarak adlandırır ve bu proje dört araştırma alanından oluşur. *Empirik Proje*, Casullo tarafından şu şekilde ifade edilir:

(a) Fenomonolojik düzeyde tanımlanan bilişsel durumların tek bir tür ya da benzer ilgili türdeki süreçlerle ilişkili olan bir delil, (b) ilişkili süreçlerin, gerekçelendirildikleri kabul edilen inançları üretme ya da sürdürme de rol oynayan bir delil, (c) ilişkili süreçlerin doğruya-sevkedici oldukları bir delil, (d) ilişkili süreçlerin gerekçelendirildikleri kabul edilen inançları nasıl ürettiklerinin açıklamasını sağlayan bir delil sunmaktadır (Casullo, 2003: 169).

İlk araştırma alanına baktığımızda meselenin odak noktası olan gerekçelendirme kaynakları deneyimsel ve deneyimsel olmayan olmak üzere iki farklı türde ele alınır. *A priori* savunucuları farklı belirli fenomenolojik durumları *a priori* gerekçenin kaynağı olarak tanımlarlar. Durumların fenomenolojik olarak farklı olması, onların sadece tek bir türe ait süreçler tarafından üretildiği ya da bu süreçlerin deneyimsel süreçlerden farklılaştığı konusunda güvenilirlik sağlamaz. Çünkü durumu üreten sürecin karakteri durumun *a priori* olarak gerekçelendirilip gerekçelendirilmediği ile ilgilidir. Casullo bu duruma şu örneği verir. Varsayalım ki, bir öğretmen gözetimindeki bir çocuğa $4 \times 4 = 16$ 'yı görmeyi ve aynı zamanda toplarla ve eğimli düzlemlerle deney yaptırarak topların eğimli düzlemlerden aşağı doğru yuvarlandığını öğretmektedir. Burada ki eğitim çocuğun her biri farklı bir süreç tarafından üretilen iki inanca sahip olmasıyla sonuçlanır. Son olarak varsayalım ki çocuk bir süre sonra öğretmenin derslerini unutmakta fakat derslerin bir sonucu olarak her iki önermede, düşündüğünde çocuğa doğru görünür (Casullo, 2003: 170).

Burada her iki inancın da çocuk için *a priori* olarak gerekçelendirdiğini iddia etmek mantıksızdır. Çocuğun ilk inancı deneyimsel olmayan bir sürece dayandığı için *a priori* olarak gerekçelendirilmiştir. İkincisi de deneyimsel bir sürece dayandığı için *a posteriori* olarak gerekçelendirilmiştir. Dolayısıyla bazı bilişsel durumların algı, hafıza, içebakış gibi deneysel süreçlerle olanlardan farklı olan ayırt edici bir fenomenolojiye sahip olması, bu durumların tek tür süreçler tarafından üretildiği ya da onları üreten sürecin deneyimsel olmadığı konusunda kesinlik sağlamaz.

Empirik projenin ikinci alanı da *a priori* olarak gerekçelendirildiği iddia edilen inançların, böyle bir gerekçelendirmeyi sağladığı kabul edilen bilişsel durumu içeren süreçler tarafından üretilmekte ya da sürdürülmekte olduğuna dair delilleri değerlendirir. Eğer bir epistemik teori gerçekte inançlarımızın nasıl

gerekçelendirildiğinin bir açıklamasını sunmak ise, teorinin başvurduğu süreçler söz konusu inançların elde edilmesi ve sürdürülmesinde rol oynamalıdır. Casullo'ya göre, empirik araştırma bu iddiaya destek sunabilir. Rasyonalistler söz konusu süreçlerin, inançları *a priori* olarak gerekçelendirdiği iddiası ile yetinse de, empirik araştırmalar konuyla ilgili üç şekilde alakalıdır. Birincisi, bu zayıf iddia, sadece mantıksal bir imkânın ötesinde bir iddiayı gerektiriyorsa, söz konusu bilişsel süreçlerin, daha sağlam bir anlamda, bu inançların sürdürülmesinde ya da üretilmesinde rol oynayabileceğini göstermek için empirik kanıt gereklidir. İkincisi ise, konuyla ilgili inançlarımızın epistemik statüsü ele alınmalıdır. Yani bu inançları üreten süreçler aynı zaman da söz konusu inançları da gerekçelendirmekte midir? Üçüncü durum ise, empirik olmayan süreçlerin algılayanlar tarafından neden kullanılmadığının açıklamasını yapmayı gerektirir. Bu süreçler sadece uzmanlar tarafından kullanılabilmesi için mi böyledir? Casullo'ya göre bu sorulara verilen cevaplar bu süreçlerin bilişsel kapasitemizdeki rolünün doğru bir resmini sunmak için gereklidir (Casullo, 2003: 171). Ancak rasyonalistler bu sorular karşısında da yeterli bir açıklama sunamamışlardır.

Araştırmanın üçüncü alanı da doğruya-sevkedicilik meselesi üzerinedir. Bu mesele de iki açıdan önemlidir. İlki, eğer doğruya sevkedicilik *a priori* nin birçok savunucusunun iddia ettiği gibi epistemik gerekçelendirme için zorunlu bir koşul ise ya da diğerlerinin iddia ettiği gibi *a priori* gerekçelendirme için zorunlu bir koşul ise o halde bir kimse belli bir bilişsel sürecin, *a priori* gerekçelendirmenin bir kaynağı olduğunu iddia ettiğinde, bu sürece dayanan inançların muhtemelen doğru oldukları iddiası içinde bir delil sunmak zorundadır. Doğruya sevkediciliğin epistemik gerekçelendirme için zorunlu bir koşul olduğunu inkâr edenler bile inançların belirli bir kaynağının hataya sevkedici olduğuna dair delilin, böyle bir kaynağın kendisinin ürettiği inançlara verdiği gerekçelendirmeyi çürüttüğünü itiraf etmektedir. Eğer bir kimse, belli bir sürecin *a priori* gerekçelendirmenin kaynağı olduğu iddiasını desteklemek için bir delil sunarsa, o kimse bu kaynağın herhangi bir inancın gerekçelendirme kapasitesini zayıflatan çürütücü bir delilin mevcut olmadığını desteklemek içinde bir delil sunmalıdır. Bir sürecin doğruya sevkedici olduğu ya da hataya sevkedici olmadığı iddiası sadece empirik araştırma ile desteklenebilecek genel şartlı bir iddiadır (Casullo, 2003: 171). Ayrıca empirik araştırma, bilişsel sürecin güvenilirliğini değerlendirmede önemli bir rol daha oynar. Özne, inanç oluşturucu bir sürecin doğruya sevkediciliğini değerlendirmek için söz konusu süreç tarafından

üretilebilecek ya da sürdürülebilecek inançların, tüm kapsamı ile ilgili belirli bir fikre sahip olmalıdır. *A priori* genellikle dar bir kapsamdaki örnekler kullanılarak tartışılmış ve savunulmuştur. Radikal empiristler genellikle *a priori*yi, Öklid geometrisinin ilkeleri gibi bazı örneklerin yanlış olduğunun ortaya çıkmasını öne sürerek karşı çıkarlar. Bu anlaşmazlıkların çözülmesi *a priori*yi ne ikna edici şekilde destekler ne de çürütür. Bu nedenle de incelenen durumların kapsamı oldukça sınırlıdır. Bununla birlikte tarihsel ve psikolojik araştırmalar bu tür süreçler tarafından üretilen çeşitli inançların daha kapsamlı bir resmini sağlayabilir (Casullo, 2003: 172).

Casullo'ya göre, empirik araştırmanın açıklayıcı düşüncelere odaklanan dördüncü deneysel açıklama alanı ise birkaç farklı yönde durumu *a priori* lehine geliştirme imkânı sunar. Birincisi, eğer böyle bir araştırma *a priori*yi gerekçelendirdiği iddia edilen durumlarla ilişkilendirilen bilişsel süreçlerin tek bir tür ya da benzer türler olduğunu açığa çıkarırsa, bu süreçlerin ayırt edici özelliklerinin belirlenmesi deneysel ya da deneysel olmayan ayrımını açıklamak için bir temel sunabilir. Bu durumda da *a priori* gerekçelendirme kavramına dair daha derin bir kavrayış olacaktır. İkincisi; böyle araştırmalar, söz konusu süreçlerin konularıyla ilgili doğru inançları nasıl ürettiklerini daha iyi anlamayı sağlayacaktır. Bu anlama sırasıyla söz konusu durumların ürettikleri inançların konularına bilişsel erişimi nasıl sağladıklarının ve onların neden doğruya sevkedici olduklarının, nedensel olmayan algısal açıklaması için anahtar bir konumdadır. Üçüncüsü bu süreçleri daha iyi anlarsak epistemolojik ve psikolojik teorilerimiz daha bütüncül bir hale gelecektir. Dolayısıyla da epistemolojik teorimizin, kendileri için bağımsız desteğe sahip olduğumuz psikolojik teorilerle uyuşması, ilk teori için genel desteği artırmaktır (Casullo, 2003: 173-173).

Casullo argümanında, *a priori* konusunda üç temel sonucu savunmuştur. Bunlardan ilki, *a priori* bir gerekçelendirmenin deneysel olmayan bir gerekçelendirme olduğudur. İkincisi, epistemoloji tarihinde *a priori* savunularının ve karşıtlarının öne sürdüğü argümanlar kesin bir sonuca götürememiştir. Bunun nedeni de her iki tarafın da birbirlerinin kusurlu ve eksik taraflarını ortaya koyarak kendi pozisyonlarını savunmalarıdır. Casullo'ya göre, *a priori* savunularının durumu *a priori* çizgisinde daha ileriye taşımak için yapmaları gereken şey ise gerekçelendirmenin empirik olmayan kaynaklarının olduğu iddiası için empirik destekleyici delil sunmak ve empirik araştırmalardan destek almaktır. Casullo bu doğrultuda ilk olarak, Açıklama Projesiyle *a priori* savunularının iddialarını

detaylandırmış, daha sonra da Empirik Proje olarak adlandırdığı projesinde destekleyici delilleri ortaya koymaya çalışarak yapmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EMPRİSİZM VE NATURALİST YAKLAŞIMLAR

Doğallaştırılmış epistemolojinin öncüsü olarak Quine ve onun bu projesini takip eden Devitt'in savunucusu olduğu natüralist epistemoloji yaklaşımı, epistemolojinin temel sorunları, epistemolojinin doğa bilimleri ve diğer bilimlere göre konumu gibi sorunlara ilişkin klasik yaklaşımların dışında gelişmiştir. Natüralist epistemoloji projesine göre, bilmenin en iyi yolu doğa bilimlerinin yöntemidir. Quine, argümanında ilk olarak, epistemolojinin diğer bilimlerden öncelikli veya ayrıcalıklı olduğunu, ya da felsefenin bilime *a priori* temeller sunduğunu savunan klasik felsefeyi reddetmiştir.

Bu bölümde, ılımlı rasyonalizmin karşısında yer alan önemli yaklaşımlardan biri olan doğalcı yaklaşım, Quine ve Devitt'in argümanları üzerinden incelenecektir. Buna ek olarak, yine çağdaş emprisizmin savunucularından olan, gerçekliğin özsel doğası hakkında zorunlu doğruların kapsamını genişletme doğrultusunda zorunlu *a posteriori* önermelerin olduğunu öne süren Saul Kripke'ye yer verilecektir.

3.1. Quine'nin Doğallaştırılmış Epistemolojisi

Quine'nin başlattığı epistemolojinin doğallaştırılması projesi, felsefi teorilerin bilime uygun hale getirilmesi, felsefenin bilimin bir devamı olması, bilimin felsefe üzerinde baskısının arttırılması, onu sınırlandırmaya, yok etmeye ya da kendisinin bir parçası, bölümü haline getirmesi, geleneksel epistemolojinin ölümünün ilan edilmesi, felsefi teorilerin doğallaştırılması ya da bu teorilerin bilim tarafından onaylanabilir olması gibi düşünceler bu projenin ana temasıdır (Batak, 2017: 13-14). Quine bu amaçlarına ulaşabilmek için, ilk olarak, geleneksel temelci epistemolojiyi reddeder. Geleneksel epistemolojide, bilgi kuramcılarının epistemolojiye verdiği önem, özellikle Descartes'in temelci felsefesinden bu yana bilime, kesin, sağlam ve şüpheli hipotezler tarafından sarsılamayacak bir temel bulmak olmuştur. Böylece geleneksel epistemoloji, bilgi için *a priori* tarzda temellendirmeler önermeye çalışan normatif bir disiplin olarak kendisini gösterir.

Epistemolojik bir teori, inançlarımızı nasıl oluşturmamız gerektiğini söyler. Bu nedenle de epistemolojik teoriler herhangi bir bilimsel aktiviteden hem bağımsız hem de ona önsel olacak şekilde geliştirilmelidir. Ancak bu şekilde teoriler geliştirilebilirse bilimsel teoriler oluşturulabilir. Bu Descartes'in epistemolojik bir teorisinin nasıl oluşturulması ve işlenmesi gerektiği ile ilgili görüşü ve İlk Felsefe olarak adlandırıldığı yaklaşımdır (Öztürk, 2011: 234-235). Quine'nın kendi epistemoloji anlayışı olarak, doğallaştırılmış epistemoloji ise geleneksel epistemolojinin bu iddialarına karşı bir girişimdir. Quine, doğa bilimlerinin yöntemlerini, felsefenin *a priori* temellendirmelerine hiçbir şekilde ihtiyaç duymayacak şekilde bilmenin en iyi yolu olarak görerek, kendi pozisyonunu geleneksel epistemoloji yaklaşımına karşı şu sözlerle ifade eder. Ben bilimsel kesinlik için bilimsel yöntemin kendisinden daha sağlam bir Kartezyen temel rüyasını reddeden büyük azınlık ve küçük çoğunluktanım (Quine, 1992: 19).

Kartezyen rüya, bilimlerin herhangi bir şüphecî hipotez yoluyla sarsılamayacak şekilde kesin ve sağlam temellere dayandırılma projesidir. Descartes'in savunduğu temelci epistemolojiye göre bilgi, temel ve temel olmayan önermelerden oluşur. Temel olan önermelerden ilki, öznenin zihin durumuna dair önermelerdir. Diğerleri ise *a priori* önermelerdir. Temel olmayan önermeler de, temel olan önermelerden uygun çıkarım kurallarına göre çıkarılır. Temel önermeler, kesin ve şüpheden uzaktır. Temel olmayan önermelerde bu niteliklere sahip olan temel önermelerden çıkarıldığı için kesin ve şüpheden uzak olacaktır. Kartezyen iddiaya göre, temel olmayan inançlarımızla ilgili bir argümanda, doğrulukla birlikte kesinlikte, öncüllerden sonuca çıkarım ilkeleri ile taşınır. Bu nedenle bilgi yanılmaz, düzeltilemez ve şüphe edilemezdir (Batak, 2017: 19-20).

Ancak Quine göre, kartezyen şüphecî, başlanacak bir yol değildir (Quine, 2008: 258). Ona göre izlenmesi gereken yol doğalcı yaklaşımdır. Quine için doğalcılık, doğa bilimlerinin metodolojisini, bilim ve bilmenin paradigması olarak kabul etmektir. Doğalcı bir bilgi kuramcısı, gerçekliğin felsefe içinde değil, bilimin içinde bilimin yöntemleriyle belirlenmesi gerektiğinin farkındadır (Quine, 1981: 21). Bu nedenle, natüralist bir pozisyon için, bilgi sahibi olmanın en iyi yolu doğal bilimlerinin yöntemidir. Bu yöntemde, neyin gözlem sayılacağı, kartezyen epistemolojide olduğu gibi *a priori* bir epistemoloji tarafından değil, duyu alıcılarının uyarımı tarafından belirlenir. Burada duyu alıcılarının uyarımı, özneyi teorilere yani inanç sistemine

ulaştırır (Batak, 2017: 25). Bu süreçte, bilgi kuramının kendisi de bilimin dışında *a priori* bir etkinlik değildir. Böyle bir kuram, bilim içi bir etkinliğe, bir doğa bilimine dönüşmelidir. Quine bilimsel bir etkinlik olarak ifade ettiği epistemolojinin, bilim içinde nasıl karakterize edileceğini “Naturalized Epistemology” adlı makalesinde şu şekilde açıklar:

Epistemoloji, temelde psikolojinin ve dolayısıyla doğa biliminin bir bölümü olarak yer alır. Epistemoloji bir doğa fenomenini yani fiziksel insan öznesini araştırır. Özne deneyimle denetlenen örneğin çeşitli frekanslardaki ışın parçalarını alır ve zamanı gelince çevresindeki üç boyutlu dünyanın betimlemesini ve tarihini bir çıktı olarak verir. Girdi ile çıktı arasındaki ilişki bizi araştırmaya teşvik eden bir sebeptir. Bu sebep epistemolojiyi hareket geçiren sebepler olan delillerin kuramlarla ilişkisini görme ile doğa kuramlarının eldeki delilleri nasıl aştığını görme gibi sebeplerle aynıdır. Eski epistemolojinin doğa bilimini kapsamaması hedeflenmişti ve epistemoloji duyu verileri temelinde doğa bilimini kurabilmeliydi. Bu yeni haliyle epistemoloji bunun aksine doğa biliminin içinde yer alır (Quine, 1969: 82-83).

Quine, ifadelerinden de anlaşılacağı gibi epistemolojinin konumu ve yöntemi hakkında büyük bir değişim önerir. Onun bu iddiasına göre epistemoloji, bilimden bağımsız olarak felsefenin içinde değil, bilimin içerisinde bir etkinliktir. Meseleye girdi-çıkıtı ilişkisi olarak yaklaşan Quine, duyuşal uyarım ile öznenin bilimsel dünya resmi arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Bu ilişkiyi bize veren şey ise *a priori* bir kaynak değil, doğa bilimi ve psikolojidir. Ona göre bilimin delil desteği, bilimsel teori ve duyuşal uyarım arasındaki ilişkiden kaynaklanır. Bu süreçte teori cümlelerden oluşur, mantık cümleleri de cümleleri başka cümlelere bağlar. İhtiyaç olan tek şey doğrudan bir şekilde duyuşal uyarımla ilgili cümlelerdir (Quine, 1992: 2-3). Bu noktada Quine, delil desteğini gözlem cümleleri ile sağlamayı hedefler. Gözlem cümleleri, delilsel desteğin bir aracı konumundadır ve dil ile dünya arasında bir bağlantıdır (Batak, 2017: 26-27).

Peki, burada doğa bilimlerinin dayanağı nedir? Quine’a göre, doğa bilimiminin gözlemin dışında herhangi bir gerekçelendirmeye ihtiyacı yoktur. Bir inancın epistemik temeli de öznenin inanç ağına dayanır (Batak, 2017: 28). Böylece empirik bilimin, gözlem ve kendi metotları dışında herhangi bir gerekçelendirmeye ihtiyacı yoktur. Quine’a göre, natüralist bir epistemoloji, içinde bulunduğu dünya teorisine geçici olarak inanır ve hatalı kısımları düzeltmek için sistemi içerden geliştirmeye, anlamaya ve açık kılmaya çalışır (Batak, 2017: 30). Quine bu bağdaşımçı yaklaşımını, daha açık bir şekilde ifade etmek için gemi metaforuna başvurur. Bu metafora göre bilim, üzerinde yol aldığı deneyim denizinde kendi yolunu kendisi bulan ve gemide bir sorun çıktığında bu sorunu herhangi bir limana uğramadan sorunu deniz üzerinde çözen bir gemiye benzer. Tıpkı bilim adamları gibi epistemologlar da bu geminin üzerindedir (Quine,

1960:3). Quine böyle bir süreçte, bilgi kuramcısının rolünü şu sözlerle açıklar: Doğalcı filozof uslamalarına, devamlı bir ilgiyle mevcut dünya kuramı yani bilim içinden başlar. Bu kuramın bütününe kararsız bir şekilde inanır. Ancak kuramın bazı tanımlanmamış kısımlarında hata olduğuna da inanır. Sistemi kendi içerisinde geliştirmeye ve anlamaya çalışır. O Neurath'ın gemisinde akıntıya kapılmış coşkulu bir denizcidir (Quine, 1981: 72).

Dolayısıyla epistemoloji bilimin dışında *a priori* bir uğraş değil, bilimsel kaynaklarla bilimin içerisinde gelişen ve ilerleyen bir etkinliktir. Epistemoloji, insanın nasıl bilgiye ulaştığını, bilimin dışındaki *a priori* kaynaklarla değil, empirik bilimin yöntemi ve bulgularıyla açıklar. Quine'nin epistemolojiyi, klasik *a priori* bilgi kuramı içerisinden çıkartıp, bilimin içinde bilimle sürekli olarak etkileşim içinde olacak şekilde konumlandırması, epistemolojinin klasik normatif yönünü tamamen yadsımak demek değildir. Onun natüralist görüşleri, epistemolojiye yüklenen klasik rolün, bilim dışı *a priori* araştırmalar yoluyla değil, bilimin çeşitli alanları ve bu alanların sağladığı kaynak ve verilerle sürdürülmesi gerektiğine karşılık gelir.

Quine'a göre, bilginin oluşumu temelde doğal bir süreçtir. Bu süreçte gerekçelendirmeye ihtiyaç olmadığı için, bilgiye dair fenomenin ortaya koyulabilmesi öznenin bilişsel süreçlerinin empirik olarak incelenmesi gerektirir. Öznenin bilişsel süreçlerini doğal bilimin bir parçası olarak gören Quine, epistemolojinin asıl amacının insanın bilişsel süreçlerini inceleyen bir bilim olduğunu iddia eder. Bu nedenle epistemolojiyi empirik psikoloji içinde, bir doğal bilim olarak görür. Öznenin duyu girdisi ve teorik çıktısı yani duyu delili ve bilimsel teori arasındaki ilişkiyi inceleyen bu yeni epistemoloji, *a priori* delil ve gerekçelendirme gibi teoriler iddia eden geleneksel rasyonalist yaklaşımları yok sayar.

Geleneksel *a priori*yi savunan epistemoloji, empirik bilimlerin kaynağı olma rolü üstlenirken, doğallaştırılmış epistemoloji kendisini empirik bilimin dolaysız bir parçası olarak görür. Bu epistemoloji meseleye salt girdi- çıktı ilişkisi olarak yaklaşarak, duyu delili ve bilimsel teori arasındaki ilişkiyi araştırır. Bu nedenle bilgi, geleneksel epistemolojide iddia edildiği gibi *a priori* yöntemlerle elde edilen bir şey değil, fiziksel olarak öznedeki ortaya çıkan nedensel süreçlerin ürünü olan doğal bir fenomendir (Batak, 2017: 35). Daha açık bir ifadeyle epistemoloji, normatif bir disiplin değil onun doğal süreçler olarak adlandırdığı bilişsel süreçleri inceleyen empirik bir bilimdir. Bu yüzden

epistemik kavramlar da doğa bilimlerine dayanarak açıklanmalıdır. Quine'nın empirik bir bilim olarak ortaya koyduğu epistemolojinin görevi, duylardan alınan duyu verileriyle, bu verilere dayanarak oluşturulan dünyaya dair betimlemeler arasındaki ilişkiyi açıklamaktır. Böyle bir epistemoloji temelinde bilginin kendisi, doğanın bir parçası olan bilişsel süreçler temelinde oluştuğu için, bilginin nasıl oluştuğunu açıklamakta bu bilişsel süreçlerin incelenmesini gerektirir.

3.1.1. Deneyimciliğin İki Dogması

Quine'nın, emprisizmin iki dogması olarak ele aldığı ve reddettiği iki dogma söz konusudur. Bunlardan biri analitik yargıları olgudan bağımsız olarak, sentetik yargıları da olguya dayanan doğrular olarak ele alan analitik-sentetik ayrımıdır. Diğeri ise her anlamlı ifadenin doğrudan deneyim hakkında bir cümleye dönüştürülebilir olduğu inancını ifade eden indirgemecilik dogmasıdır.

3.1.1.1. Analitiklik Dogması

Quine "Two Dogmas Of Empricism" adlı çalışmasında, analitik ve sentetik önermeler arasındaki ayrıma karşı çıkmıştır. Analitik önermeler sınıfının varlığına ilişkin eleştirilerine, Kant'ın analitik-sentetik yargılar ayrımı, Hume'un olgu durumları ve ideler arası ilişkiler ile Leibniz'in olgu doğruları ve akıl doğruları arasında yaptığı ayrımlara dikkat çekerek başlar. Akıl doğruları olası tüm dünyalarda doğru kabul edilen ve reddi kendisiyle çelişen yargılar olarak tanımlanmıştır. Quine göre, bu tür doğruların hiçbir açıklayıcılık değeri yoktur. Burada ifade edilen reddi kendisiyle çelişen ifadesi analitiklik ifadesinden daha az açıklanmaya ihtiyacı olan bir ifade değildir. Bu nedenle, analitiklik kavramını bu şekilde açıklamaya çalışmak, kavramı kendisi gibi muğlak kavramlarla ifade etmeye çalışmaktır (Quine, 1951: 20).

Pozitivizmin akılcılığa saldırısı da bu iki önerme türü arasındaki ayrıma dayanır. Pozitivist düşünürler, doğrulukları yalnızca *a priori* olarak bilinen önermelerin analitik doğrular olduklarını iddia ederler. Bu doğrulukların, onları oluşturan simgelerin nasıl tanımlandıklarına bağlı olarak, mantıksal ve matematiksel totolojiler olduğunu öne sürerler. Analitik yargıların tam karşısında yer alan olgusal içerikli önermeler ise doğrulukları, deneyimsel yani *a posteriori* olarak bilinen önermelerdir. Dolayısıyla

pozitivistler, tüm anlamlı önermeleri birbirlerini dışlayan iki kategoriye bölmüşlerdir (Cottingham, 2015: 132). İlk kez Kant tarafından gündeme gelen bir terminoloji izlenerek, içerdiği simgelerin anlamları nedeniyle doğru olan önermelere analitik, olgusal bir içeriğe sahip ve doğruluğu deneyimsel kaynaklara bağlı olarak bilinen önermelere de sentetik önermeler denilmiştir (Quine, 1951: 20-21). Böyle bir ayırım sonucunda da akılcılığın geleneksel tezlerinin çoğu devre dışı kalmıştır. Ancak Quine için bu ayırım sadece özne yüklem formundaki yargılara uygulanabilen bir durumdur.

Quine'a göre, analitik yargılar iki sınıfa ayrılır. İlki, "*Hiçbir evli olmayan evli değildir*" önermesi ile örneklendirilir. Bu önerme kendisini oluşturan "hiçbir" ve "değildir" gibi mantık bağlaçlarında, herhangi bir değişiklik yapılmadan bütün terimlerin yer değiştirilmesi durumunda bile doğruluk değeri değişmeyen bir yargıdır (Quine, 1951: 22). Bu önermeleri özel kılan şey de mantıksal doğru örneği olmalarıdır. Analitik yargıların ikinci bir türü de "*Hiçbir bekâr evli değildir*" önermesi ile örneklendirilir. Bu önermelerin özelliği de eş anlamlı terimlerin yer değiştirilmesiyle, mantıksal doğru örneğine dönüştürülebilir olmalarıdır. Böyle bir yargı "bekâr" terimi yerine "evli olmayan" terimi koyularak ilk sınıfta yer alan mantıksal doğru örneklerine dönüştürülebilir. Ancak Quine göre, buradaki zorluk analitik ifadelerin birinci sınıfında değil, daha çok eş anlamlılık kavramına bağlı olarak doğru olan ikinci sınıfındadır (Quine, 1951: 23-24). Çünkü eş anlamlılık terimi, analitik kavramından daha az muğlâk olmamakla birlikte en az onun kadar açıklanmayı gerektirir. Böylece Quine, özellikle analitiklik kavramının açık ve net bir şekilde belirlenemeyeceğini ifade eder. Ona göre, bir önermeyi neyin analitik yaptığını açıklamaya çalışan her girişim döngüsellığe neden olmaktadır.

Bu tür analitik tanımlarına göre, biri diğerinin tanımı olduğu için "bekâr" kavramı "evli olmayan" kavramının eş anlamlısıdır. Quine için, böyle bir iddia, analitik önermeler konusunda ikna edici değildir. Bunun nedeni de "tanım" kavramının "eş anlamlılık" kavramını varsaymasıdır. Bu durum karşısında Quine, çeşitli savunmalar geliştirmiştir. Örneğin, böyle bir analitik tanımında kavramın biri, diğerinin sözlükteki karşılığıdır. Burada sözlükbilimci, sözcüklerin genel ve tercih edilen kullanımlarını raporlayan empirik bir bilim adamıdır. Bekâr kavramını da evli olmayan olarak tanımlamasının nedeni, sözcüklerin genel ve tercih edilen kullanımlarında eş anlamlılık gördüğü içindir. Dolayısıyla eş anlamlılık kavramını açıklamak için başvuru olan tanım kavramı, bir çember çizerek yine eş anlamlılık kavramına dayanır. Bu nedenle,

sözcükbilimcinin bir eş anlamlılık raporu olan “tanım”, eş anlamlılığın açıklayıcı bir temeli olarak kabul edilemez (Quine, 1951: 24).

Dolayısıyla analitik kavramını açık kılmak için, “reddi çelişki oluşturan”, “eş anlamlılık”, “birbiri yerine kullanılabilen”, gibi kavramlara başvurarak açıklamaya çalışmak analitiklik kavramından daha az muğlak olmayan kavramlara başvurarak döngüsel olarak terimler çemberi çizmek demektir. Quine’nın amacı, analitiklik tanımını yapmaya çalışan bazı dilsel yaklaşımların başarısızlığını göstermektir. Bu durumu Cottingham, *Akılcılık* adlı çalışmasında, Quine’den aldığı bir alıntıyla şu sözlerle ifade eder; bir önermenin doğruluğunun, bir şekilde, dilsel bir oluşturucu ögeye ve olgusal bir oluşturucu ögeye çözümlenebileceğini varsayan genel bir eğilim vardır. Bu varsayıma göre, bazı önermelerin olgusal oluşturucu öğelerinin olmaması akla yakın görünmektedir. Bu tür önermeler, analitik önermelerdir. Ancak böyle bir sonucun *a priori* olarak tüm akla uygunluğuna rağmen analitik önermelerle sentetik önermeler arasında bir sınır çizilmemiştir. Çizilebilecek böyle bir sınırın olduğu deneyicilerin deneyici olmayan bir dogmasıdır, metafiziksel bir inançtır (Cottingham, 2015: 133). Bu nedenle, doğruluğu deneyime veya olgulara değil de, anlama veya dile dayanan, empirik içeriğe sahip olmayan önermeler ile doğruluğu deneyimle birlikte, empirik içeriğe sahip olan önermeler arasında ki analitik-sentetik ayrımı terk edilmelidir.

3.1.1.2. İndirgemecilik Dogması

Quine’nın ikinci bir saldırısı da indirgenebilirlik dogmasına yani bir önermenin anlamının diğerlerinden yalıtılmış olarak anlaşılabilceği, doğruluk ya da yanlışlığının yine diğer önermelerden yalıtılarak ortaya koyulabileceği tezine yöneliktir. Quine’nın ifadesiyle bu dogma şu şekilde ifade edilir; her anlamlı ifadenin doğrudan deneyime göndermede bulunan terimler üzerine kurulan bir mantıksal yapı olduğuna ilişkin inançtır (Quine, 1951: 20). Bu dogmaya göre, her anlamlı ifade onu oluşturan terimlerin kaynağının doğrudan deneyim olduğu mantıksal bir yapıdır.

Quine’a göre, indirgemeciliğin de bazı türleri vardır. Bunlardan biri de radikal indirgemeciliktir. Radikal indirgemeciliğe göre, her anlamlı ifade doğrudan deneyimden kaynaklanan bir ifadeye çevrilebilir (Quine, 1951: 38). İndirgemeciliğin bu türünde, Locke ve Hume gibi deneyimcilerde bulunur. Bu fikir onları şu sonuca götürür; her ide

ya duyu deneyiminden doğrudan kaynaklanır ya da bu şekilde kaynaklanan idelerin bileşimidir. Eğer bir terim, üzerinde tartışılacak bir öneme sahip olacaksa ya bir duyu verisinin adı ya da bu adların bileşimi veya böyle bir bileşimin soyutlaması olmalıdır (Quine, 1951: 38). İndirgemeciliğin bu pozisyonunu savunan klasik empiristler, deneyimciliği terimler üzerinden ifade ederek terimsel deneyimcilik yapmışlardır. Ancak Quine'a göre, böyle bir temellendirmeye dayanarak, bilimin bu şekilde deneyimsel açıklamasını yapmaya çalışmak başarısızlıkla sonuçlanır. Daha sonra bu durum terimlerden önermelere aktarılmıştır. Odak noktanın terimlerden cümlelere doğru dönmesinin sonucu olarak epistemoloji, 20. yüzyılda temel olarak kavramların değil, doğruluğun ve inançların tartışıldığı eleştirel bir hal almıştır (Quine, 1981: 70).

Bu dönüşümün bir sonucu olarak terimleri ön plana çıkaran radikal indirgemecilik, önermeleri temel alan daha ılımlı bir indirgemeciliğe geçiş yapmıştır. Quine'a göre, her anlamlı ifade, bu ifadenin doğru olduğuna dair inancımızı pekiştirecek yani gerekçelendirilmesine katkıda bulunacak ya da bu ifadenin yanlış olduğuna dair inancımızı pekiştirecek bir deneyim kümesine sahiptir (Quine, 1951: 38). Başka bir deyişle, her anlamlı önerme empirik ya da olgusal bir içeriğe sahiptir. Bu saldırı, her anlamlı önermenin anlamının diğer yargılardan yalıtılarak anlaşılacağı ve önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının yine diğer önermelerden ayrı olarak ortaya koyulabileceği fikrine yöneliktir. Asıl terk edilmesi gereken de bilimi bir bütün olarak ele almak yerine, sorunu bilimi oluşturan parçalara indirgemeye çalışan yaklaşımlardır. Çünkü Quine için dünyayla karşı karşıya gelen tek bir önerme değil, inanç ve kuramların toplu bir dizgesidir. Quine'nın ifadeleriyle; bilgi adını verdiğimiz şeyin toplamı, en sıradan coğrafi ve tarihsel konulardan, atom fiziğinin derin yasalarına hatta saf matematiğin ve mantığın yasalarına dek insan yapımı ürünlerdir ve sadece sınır çizgilerinde deneyime temas ederler. Veya resmi değiştirirsek bilimin toplamı, sınır koşulları deneyim olan bir kuvvet alanı gibidir (Quine, 1951: 42).

Quine'a göre bilimde kuramlar, genel formuyla ifade edilebilecek dünyaya ilişkin birçok hipotez barındırır. Bu süreçte kuramlar, hipotezlerin gerçekleşip gerçekleşmemesine dayanarak, bu hipotezler üzerinden empirik bir sınamaya tabi tutulur. Ancak burada sınanan hipotezler, kuramları oluşturan tek tek önermelerin değil, bu kuramların bir bütün olarak ele alınmasının mantıksal bir sonucudur. Bir bilimsel kuramda, bütün bir cümle dahi empirik anlam aracı olmaya hizmet etmek için çok kısadır. Onun kendine has gözlenebilir ve sınanabilir sonuçlar demeti yoktur (Quine,

1981: 70). Bu nedenle, hiçbir deneyim bir kuramı oluşturan tekil bir cümle ile bağlantı kuramaz (Quine,1951: 40). Çünkü bu kuramı oluşturan tek tek cümlelerin, kuramı oluşturan diğer cümlelerden yalıtılmış olarak, sadece kendisine ait olan empirik içeriği ya da anlamı yoktur. Kuramın herhangi bir cümlesi, kendisine ait empirik bir anlam ifade etmediği için de eldeki cümleden ortaya çıkacak bir öngörü hipotezinden söz edilemez. Böylece herhangi bir hipotez, tek tek önermelerden değil, kuramının bütününden ortaya çıkarılır. Quine'a göre bilginin kaynağına ilişkin çözüm, bütün kuramların birbirleriyle bağlantılı olduğu göz önüne alınarak üretilmelidir. Çünkü kuramların oluşturulma süreçlerinde, çoğu zaman başka kuramlardan yardım alınarak ilerlenir. Bu nedenle de bütün bilimler birbirleriyle bağlantılıdır. Hiçbirşey olmasa bile genel bir mantık ve matematiğin belirli bir kısmını paylaşırlar (Quine, 1981: 71).

3.1.2. İnanç Ağı Metaforu

Quine iki doğmadan arınmış, analitik-sentetik ayrımının ve indirgemeciliğin terk edildiği empirist bilgi ve bilim modelini inanç ağı metaforu ile açıklar. Quine'nın modelinde, bilimler birbirinden bağımsız değil bir bütün olarak yer alır. Ona göre bilim, sadece sınırlarında deneyimle yüzleşen, özne tarafından ortaya koyulan bir üründür. Bu süreçte, mantık ve matematik alanları da bilimin birliğine dâhil edilir. Quine'nın bilgi modeli, mantıksal ve açıklayıcı bağlarla bağlı olan cümlelerin bağdaşım içinde bir arada bulunduğu bir modeldir. Modeli oluşturan cümlelerin bazıları deneyim dünyası sınırına yani empirik sınıma çok yakındır. Deneyim sınırına yakın olan inançlar değiştirilmeye ve dönüştürülmeye daha açıktır, merkeze yakın olan inançlar ise daha az terk edilme gücüne sahiptir. Bu durum, inancın diğer inanç kümeleriyle aralarında ki bağlılık derecesiyle ilgili bir durumdur (Cottingham, 2015: 36). İnanç ağında merkeze doğru yaklaştıkça gözlem cümlelerinin açıklayıcı, düzenleyici ve anlamlandırıcı rolü olan kuramsal cümleler artar. Ağın en merkezinde yer alan bu cümleler ile deneyim sınırına yakın olan cümleler bir şekilde birbirleriyle bağlantılıdır. Yani tüm bilimler bir dereceye kadar birbirine kenetlenir. Hiçbir ortak bağlantı olmasa bile mantık ve matematik alanlarının bir kısmını paylaşırlar. Quine göre, bütün bu ağın içerisinde yer alan inançlar doğrudan ya da aralarında başka inançlarla olan mantıksal bağlar nedeniyle dolaylı olarak birbirlerine bağlıdır.

Quine'nin bu modelinde, hangi temel doğrultusunda bir önermeye inanmamız gerektiği sorusu; bir inancın, neye dayanarak ağın bir parçası olarak kabul edildiği ve ağdaki sürekliliğinin nasıl sağlandığı şeklinde bir soru olarak karşımıza çıkar. Quine'a göre bu sorunun cevabı, doğru duyu deneyimini öngörmektir. Quine'nin sürekli değişim içinde olan bilgi ve bilim modelinde, ağı oluşturan cümleler sürekli olarak yeniden düzeltilmeye ve değerlendirilmeye açıktır. Düzeltme ve değerlendirme süreçlerini devam ettiren şey ise doğru duyu deneyimini öngörmektir. Duyu deneyimini öngörmek, bilimin bir amacı değil onu tanımlayan bir şeydir. (Quine, 1992: 20). Bir önerme tek başına empirik bir içeriğe ya da anlama sahip değildir. Bu nedenle hiçbir önerme tek başına bir hipotez üretmez. Empirik anlamı kuran şey, her zaman bu ağı oluşturan cümlelerin bir bileşimidir. Yani ağın bir bütünü, bilimin bir bütünüdür (Quine, 1951: 39). Başka bir deyişle, her bilimsel bir öngörü oluşumunda bilimin tamamı yani ağı oluşturan tüm inançlar devreye girer. Bu süreçte, inanç ağında inançların bir kısmı empirik bir anlam kurar. Öngörü hipotezleri de bu anlamlardan türetilir. Gözlem hipotezlerinin yanlış çıkması durumunda da ağdaki inançlar öngörü hipotezlerinin üretildiği inançlardan başlanarak, yeniden düzeltilmek için bir değerlendirmeye alınır. Empirik bir başarısızlık sonucunda da hipotezi oluşturan cümlelerin bir kısmı terk edilir. Terkedilen bu cümlelerin yerine yenileri eklenir ve ağın içerisinde sürekli olarak düzeltilme ve yenilenme süreci yaşanır. Quine'nin asıl amacı, düzeltmeyi gelecek öngörülerdeki başarıları yok edecek yani gelecekteki doğru gözlem kategorilerini kapsayacak şekilde yapmaktır. Bunun bir tarifi bulunmuyor ancak basitlikten arttırarak ve zararın en aza indirilmesi bilimin gelecekteki öngörülerde haklı çıkmak için kullandığı ilkelerdir (Quine, 1992: 15).

Bu ağın içinde kendileri başka inançlardan destek almayan terk edilemez hiçbir inanç sınıfı yoktur. Mantık ve matematik alanları da dâhil olmak üzere bilim ağını oluşturan her inanç yeniden düzeltilmeye açıktır (Quine, 1951: 40). Matematik ve mantık, Quine'nin en önemli gördüğü alanların başında gelir. Çünkü bu alanlar bilimsel kuramların oluşturulma süreçlerinde, inançlar arasında bağlantı kurma açısından önemli bir rol oynar. Şöyle ki, bilimi oluşturan cümleler yine bu inanç ağından çıkarılan gözlem kategorilerinin, empirik olarak sınanmasıyla gerçekleşir. Bu cümleler, deneyi yapılacak hipotez üretmeyi sağlayan bir anlam oluşturur. Quine'nin iddiasına göre de gözlem kategorilerini türetmeyi sağlayan cümleler arasındaki empirik anlam, matematik ve mantık alanlarını da kapsayacak şekilde dağılır. Quine bunu şöyle ifade eder:

Matematiğin doğa bilimlerinde uygulanmasını, empirik içeriği paylaşımları olarak değerlendiriyorum. Saf aritmetiğin cümleleri çeşitli hipotez yığınlarının semantik kütesine kaçınılmaz bir katkı yapar ve böylece gözlem kategorilerini türeten empirik içerik içinde gizlide olsa yer paylaşırlar (Quine, 1991: 269).

Quine matematik ve mantık yargılarının da bir bütün olarak, hipotezin empirik başarısı ya da başarısızlığıyla sınındığını öne sürerek, onları hipotez üretmeyi sağlayan diğer ifadelerden ayırmaz. Öngörü hipotezinin başarısız olması durumunda, inanç ağında yapılacak düzeltme sürecinde matematik ve mantık alanları da bu süreçten geçirilir. Bir öngörü hipotezini oluşturan hiçbir cümle düzeltmeye kapalı değildir. Quine bu konu hakkında, “Two Dogmas of Empiricism” adlı çalışmasında şu ifadelere yer verir:

Hiçbir cümle düzeltilmeye kapalı değildir. Üçüncü halin olanaksızlığı mantık ilkesinde düzeltmeye gidilmesi Kuantum mekaniğinin basitleştirilme aracı olarak önerilmiştir. Böyle bir geçişin Kepler’in Batlamyus’un yerine veya Einstein’ın Newton’un yerine veya Darwin’in Aristoteles’in yerine geçmesiyle ilkece ne farkı vardır? (Quine, 1951: 40)

Dolayısıyla bilimde her cümle, mantık ve matematik cümleleri de dâhil olmak üzere empirik deneyim ışığında düzeltme sürecinde terk edilerek, yerini başka öngörülere bırakabilir. Onun bu iddiasına göre, mantıkçı pozitivistlerin analitik önermeler alanı olarak ayırdığı bir zorunlu doğrular alanı da yoktur. Bunun yerine, bilimde derece derece değişen kesinlikler söz konusudur. İnanç ağını oluşturan ifadeler arasında, matematik ve mantık alanlarına ait cümleler en fazla uygulama alanı bulan cümlelerdir. Bu alanlara ait cümlelerden birinin terk edilmesi öngörü hipotezinde büyük değişikliklere yol açabilir. Ancak matematik ve mantık cümleleri, ağı oluşturan diğer cümlelerden daha kesin olmasına rağmen ilke olarak zorunlu doğrular değildir. Bu doğrultuda Quine, zorunlu doğrular olarak analitik doğruları şu ifadelerle yadsır:

Önemli bir semantik kütleyle sahip bir cümleler yığını deneyim ışığında çürütüldüğünde yığını oluşturan cümlelerden biri veya birkaçı kaldırılarak kriz çözülebilir. Cümlelerden biri saf matematikse kaldırmak için onu seçmeyiz. Çünkü böyle bir hareket bilimin kalanını da yansır. Kendimizi tahribatı asgarileştirme ilkesi ile sınırlandırırız. Matematiğe yüklenen zorunluluğun tam da bu noktada yattığını düşünüyorum. Onlar yerine başka yerlerde düzeltme yapma isteğimizde. Zorunluluğa başka bir anlam yüklemiyorum. Matematiksel zorunluluğun benim için doğalcı görüşte yeri yoktur, aynı şekilde analitikliğinde (Quine, 1991: 269-270).

Quine bu ifadeleriyle mantık ve matematik önermelerinin doğruluğuna ilişkin inancın kaynağına ilişkin, natüralist bir açıklama yapmıştır. Ona göre, bu önermeleri gerekçeli kılan şey doğa bilimine ne derecede katkı sağladıklarıdır. Bu alanlara ait yargılar doğa bilimleri içerisinde kurulan empirik içeriği paylaşarak, katkıda buldukları kuramlar üzerinden dolaylı olarak empirik yolla sınırlanır. Başka bir

deyişle, bu cümleler, doğa bilimlerinde uygulanabilir bir yer bulduğu sürece, bilimin içerisinde yer alan empirik alanı paylaşır.

Natüralist ifadeleriyle Quine, empirik bir gerekçelendirme kuramı sunmaya çalışmıştır. Kuramında, rasyonalistlerin dayanak noktası olan mantık ve matematiği de gözlem kategorileri üreten ve dünyaya ilişkin birtakım öngörülerde bulunan doğa bilimlerinin içine dâhil ederek, epistemolojisinde *a priori* görümlere yer vermez. Ancak çalışmalarında, analitik yaklaşımın neden temelsiz olduğuna dair argümanlar öne sürmesine rağmen, *a priori* konusunda rasyonalistlerin savunduğu pozisyonu neden temelsiz olduğuna dair açık bir argüman ortaya koyamamıştır. Bu nedenle Quine, analitik-sentetik ayrımına karşı çıkararak, mantıksal empirizmin bir dogması olduğuna ilişkin argümanında başarılı olsa bile deneyimden bağımsız olarak bilinen önermelerin *a priori* olduğuna dair iddiaya da açık kapı bırakır.

Şöyle ki, Quine'nin analitik-sentetik ayrımına karşı çıkışıyla *a priori* bilgi reddi, revize edilemezlik kavramına dayanır. Ancak geleneksel epistemoloji, *a priori* yi revize edilemezlik ile özdeşleştirmez. *A priori* nin asıl niteliği, böyle bir yargının deneyimden bağımsız olarak doğruluğuna karar verilebilmesidir (Batak, 2017: 90). Quine bütün inanç ve bilgi sistemimizin sınırlarını duysal deneyimler tarafından çevrelenen bir kuvvet alanına benzetir. Bu alan içerisindeki hiçbir inanç tek başına ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Ancak bu noktada, deneyim ile karşıtlık içine düştüğü zaman hangi inancın nasıl değiştirileceği ya da revize edileceğini sağlayan ölçütün ne olduğu sorusu karşımıza çıkar. Quine'a göre, bunu epistemolojik normlar belirler ve *merkezicilik* bu normlardan biridir. Bu norm, inanç ağında merkeze yakın olan inançların değil, öncelikli olarak merkeze uzak inançların revize edilmesini gerektirir. Quine'nin inanç ağında, matematik ve mantık alanlarına dair inançlar daha merkezidir. Ancak Quine için bu durum onların hiçbir şekilde revize edilemeyeceği anlamına gelmez. Bu inançların merkezde yer alma nedenleri, inançlar arasında ki bütünlüğü ve bağlantıyı sağlamak adına genel olmalarından kaynaklanır. Bu normun kendisinde revize edilebildiği için mutlak değildir. Aynı zamanda bu norm, doğa biliminin bir bulgusu ya da öngörüsü de değildir. Bu nedenle empirik gerekçelere dayanan bir kaynağa da sahip değildir. Her ne kadar *a priori* gerekçelendirmenin varlığını analitik-sentetik ayrımıyla yok saymaya çalışsa da Descartes'ın kendi şüphe metodunu gerekçelendirdiği mantığa benzer şekilde Quine'nin de bu normu, felsefi bir refleksiyona dayanarak *a priori* tarzda temellendirildiği iddia edilebilir (Öztürk, 2011: 249).

3.2. Michael Devitt ve *A Priorinin Reddi*

Michael Devitt, Quine'nın natüralist epistemolojisini savunan takipçilerinden biridir. Devitt'in amacı, hem Quine'nın argümanındaki bazı boşlukları doldurmak hem de *a priori* bilginin olanaksızlığını göstermektir. Bu bağlamda onun ilk yapıtı "Naturalism And The *A priori*" adlı çalışmasıdır. Bu makalesinde doğalcı epistemolojinin savunucusu olduğunu şu sözlerle ifade eder:

Konu edilen doğalcılık, benim Quine'dan aldığım epistemolojik bir doktrindir. Bilmenin tek bir yolu vardır. Bilimin temeli olan empirik yoldur. Böylece *a priori* bilgiyi reddediyorum (Devitt, 1998: 45).

Böylece Devitt, emprisizmin bir türü olan natüralizm üzerinden *a priori*yi hedef alır. Natüralist epistemolojiye göre, *a priori* gerekçelendirme hiçbir şekilde mümkün değildir. Devitt bu sonucu, "Naturalism And The *A priori*" ve "No Place For *A Priori*" adlı çalışmalarında iki öncülde oluşan bir argümanla temellendirmeye çalışır. Argümanın birinci öncülünü "doğalcı alternatif öncül" ve ikinci öncülünü de "*a priori* gerekçelendirmenin muğlaklığı" olarak adlandırır. İlk öncülde, geleneksel deneyimci yaklaşımın problemleri olduğunu öne sürer. Ona göre, *a priori* olarak gerekçelendirildiği iddia edilen mantık, matematik ve felsefe alanlarındaki önermeler, doğalcı yaklaşımın kabul edilmesi durumunda empirik bir temel de açıklanabilir. İkinci öncül ise *a priori* "gerekçelendirme kavramının", onu açık kılmaya çalışan argümanların başarısızlığının da gösterdiği gibi açık olmayan muğlak bir ifade olduğunu iddia eder (Devitt, 2014: 185). İlk öncüle göre, bilginin varlığı için herhangi bir *a priori* unsur gerekli değildir. İkinci öncülde savunulan görüşe göre de *a priori* ve onu bilme yolumuz gizemli, belirsiz ve aydınlatılabilir değildir (Öztürk ve Ağırman, 2015: 236).

3.2.1. Doğalcı Alternatif Öncül Argümanı

Devitt'in buradaki amacı, argümanın ilk öncülü olan doğalcı yaklaşımın kabul edilmesiyle birlikte mantık, matematik ve felsefi önermelerin empirik olarak açıklanabileceği iddiası doğrultusunda, deneyimci epistemoloji karşısında yer alan argümanların bu alanlara ait önermelerin *a priori* olarak gerekçelendirilebileceği iddialarını yok etmektir. Devitt'in bu iddiasını temellendirilmesi, rasyonalizmi motive eden en önemli dayanak olan özellikle mantık ve matematik ve etik alanlarına ait

doğruların bilgisinin *a priori* olduğu tezini etkisiz duruma getirir (Öztürk ve Ağırman, 2015: 236). Eğer bu alanların bilgisi natüralist çerçevede açıklanabilirse, o zaman rasyonalizm temel gücünü kaybeder. Devitt bunu “No Place For The *A Priori*” adlı çalışmasında şu sözlerle ifade eder:

Kısaca, anahtar gerekçelendirmenin deneyimsiz atomistik resminden kurtulmaktır. Gerekçelendirmeyi daha bütüncül bir yolla anlamalıyız. İnançlar kuramların bütünündeki deneyimin muhakemesiyle tek başına yüzleşemez. Ancak yardımcı kuramların arka plan varsayımlarının ve benzer şeylerin yardımıyla yüzleşir. Böyle bir holizm, Thomas Kuhn’dan esinlenen bilim felsefesindeki devrim tarafından iyi bir şekilde desteklenmektedir. Bütüncülüğün ışığında tartışmasız empirik olan bilimsel önermelerin tartışmasız bir şekilde deneyimsel olduğuna inanırken matematiğin, mantığın ve felsefenin önermelerinin de bu yolla onaylanmadığına inanmak için hiçbir neden yoktur (Devitt, 2011: 3).

Devitt, söz konusu alanların epistemolojik bütüncülük doğrultusunda deneyime dayalı doğalcı alternatiflerle bilinebileceğini öne sürer. Ona göre, matematik alanına ait bilgimiz için sunulacak olan doğalcı alternatif şu anda mevcut değildir. Ancak Devitt, böyle bir kuramın oluşturulabilmesinin mümkün olduğunu iddia eder:

Hepimiz bilmenin empirik bir yolu olduğu konusunda hemfikiriz. Bunun ötesinde mevcut resim sadece empirik yolun bütüncülüğü olduğu iddiasına ihtiyaç duyuyor. Empirik bilimsel yasalar bütüncül empirik yol ile onaylanırken matematiğin yasalarının bu yolla onaylanmadığını gösteren ciddi bir kuramın olduğuna inanmak için hiçbir nedenimiz bulunmuyor (Devitt; 2011: 4).

Devitt’in iddiası, gelecekte doğalcı bir görüş temelinde matematiğin önermelerini empirik temelde açıklayacak bir kuramın ortaya koyulabilmesinin mümkün olmasıdır. Ona göre, herkes empirik bir bilme yolunun olduğu konusunda anlaşmış durumdadır. Buna dayanarak, bilmenin *a priori* bir yolu olmadığını öne sürer. Dolayısıyla Devitt için gelecekte matematiğe dair empirik temelde bir açıklama sağlanabileceği düşüncesi bile *a priori*yi savunanların motivasyonunu kırmak için yeterli bir nedendir. Devitt bu projenin nasıl gerçekleştirilebileceğini de şu sözlerle ifade eder: Matematiksel gerekçelendirmelerde yapılan ispatlarda, çoğunlukla kanıtı kendinde olan varsayımlardan tümdengelimli bir çıkarımı içerirken, bilimsel gerekçelendirme çoğunlukla deneylerdeki gözlemlerden genişletici nitelikte yapılan varsayımları içerir. Ancak iddiam şu ki, bütün bu farklılıklar doğalcı bir çerçeveye bağdaştırılabilir. Örneğin kanıtı kendisinde olan bu varsayımların gerekçesi empirik olabilir (Devitt, 2011: 4).

Devitt argümanında, bu konuda çok fazla açıklama yapmamasına rağmen matematiksel alandaki epistemolojik problemin çözümlenebilecek durumda olmamasının nedenini, metafiziksel zorunluluğa dayandırır. Böyle bir projenin

gerçekleştirilebilmesi için çözülmesi gereken asıl sorun olan metafiziksel zorunluluk problemidir. Ona göre, tek sorun olan bu problemin çözülmesi sonucunda, matematik konusunda uygulanabilecek olan doğalcı alternatifin olamayacağını düşünmek için hiçbir neden yoktur. Devitt zorunluluk konusuna “There Is No *A Priori*” de şöyle değinir:

Zorunluluk bilgimizin açıklanmaya ihtiyacımız vardır. Örneğin; “ $5+7=12$ ” bilgimiz zorunludur. Ayrıca bunun gibi “bütün bekârlar evlenmemiş olmalıdır” yargımızda zorunlu bir bilgidir. Bu örneklerin gerçek dünyada nasıl olduğunu deneyimleyebiliriz ancak tüm mümkün dünyalarda nasıl olması gerektiğini deneyimleyemeyiz (Devitt, 2014: 187).

Devitt’in bu konudaki itirazı, zorunluluğun sadece *a priori* olarak bilinebileceği iddiasına karşıdır. Devitt’e göre ilk karşılaştığımızda empirik olarak doğru olduğu anlaşılan zorunlu doğrularda vardır. Örneğin; “*Su zorunlu olarak H₂O dur*” bilgisi empirik olarak bilinebilen bir bilgidir. Bu örnekte bilimin ifade ettiği şey sadece suyun H₂O olduğu değil aynı zamanda zorunlu olarak öyle olması gerektiğidir. Oysa zorunluluk bilimsel bir keşif değildir. Ancak Devitt’in iddiasına göre, birtakım gözlemler sonucunda suyun H₂O olması gerektiği sonucuna ulaşıldığı için bilginin zorunluluğu da bilimsel teorilerle keşfedilen bir şeydir (Devitt: 2014: 187). Devitt’ in bu cevabı zorunluluk kipine dair bilgimizin, Quine’cı holistik empirik gerekçelendirme üzerinden nasıl açıklanacağını açık bir şekilde ortaya koymaz. Bazı zorunlulukları birçok teori yardımıyla keşfetmemize rağmen bu onların nasıl gerekçelendirildiğini açıklamaz (Öztürk ve Ağırman, 2015: 240). Dolayısıyla Devitt’in bu iddiası temelsiz olduğu için rasyonalizmi herhangi bir motivasyon kaybına uğrattığı da söylenemez.

Devitt’in argümanı üzerinden yaptığı bir diğer itiraz da mantık alanıyla ilgilidir. Mantık alanıyla ilgili öne sürdüğü iddialarının temeli, BonJour’un *a priori*yi savunmasının baskın temasından kaynaklanmaktadır. Hatırlanacağı gibi BonJour’un öne sürdüğü argümanının ana teması, *a priori* gerekçelendirilme fikrinin yok sayılmasının şüpheciliğe neden olması ve akıl yürütme işleminin de yok sayılması demektir. Doğalcı görüşe göre, inanç ağının merkezine yakın inançlar, çevresindeki deneyim sınırına yakın olan diğer inançlar ile aralarında mantıksal bağlantılar kurularak gerekçelendirilir. Ancak bu durum inançlar arası bağlantı linklerinin de gerekçelendirilmesini gerektirir. Aksi takdirde, bu durum kısır döngü problemine yol açacaktır. Bu hatalara düşmeden eldeki delil sisteminin güvenilirliğini göstermek için bu linklerin gerekçelendirilmesi empirik değil *a priori* olmalıdır (Öztürk ve Ağırman, 2015: 240). Ayrıca BonJour’a göre, *a priori* bir iç görünün yok sayılması durumunda

sistemin parçaları keyfi olarak gerekçelendirilmiş olacaktır. Devitt'in BonJour'un bu iddialarına karşı verdiği cevap ise şu şekildedir:

Öncelikle inanç ağını bir araya getiren bağlantılar bir karşıt sistemin parçası olan bir kural kümesini yansıtır. Doğanın bir sonucu olarak her bir özneyi dünyayla ilgili inançlarına ulaşabilmesini yöneten bir sistem yönetir. Bu sistem ortaya öznenin algısal deneyimlerine seçici olarak cevap verecek şekilde ve belirli kurallara göre ortaya çıkar. Bu kuralın bir örneği *modus ponens* tir (Devitt, 2014: 187).

Devitt için kanıt sistemleri, öznenin inançlarını oluşturan eylemlerini yöneten kurallar bütünüdür. Bu sistemler, algı sistemlerinde inanç oluşturma kurallarına ek olarak bir inançtan başka bir inancı çıkarmamızı sağlayan mantık kurallarını da içerir. Devitt'in örneğinde de ifade ettiği *modus ponens* kuralı bir inançtan başka bir inancı türettiğimiz bir kural olarak kanıt sistemimizin bir parçasını oluşturur (Devitt, 2011: 8). Herhangi bir teori ya da içerdiği kanıtlar göz önüne alındığında, aynı teorileri içeren kanıtları daha kolay yapılandırmak mümkündür. Ancak bu teoriler arasında seçim yapmak ve şüphecilikten kaçınmak için genişletici (*ampliative*) kurallara da ihtiyaç vardır. Devitt genişletici kuralları şu şekilde ifade eder:

Bu kurallar *a priori* olsun ya da olmasın, bu kurallar hakkında pek bir içeriğe sahip değiliz. Örneğin bir açıklamanın ne zaman iyi hatta en iyi olduğu gözlemlenmiş ve bunun sonucunda ulaşılan "Bütün F'lerin G olduğu" inancının ne zaman bütün F'lerin G olduğuna bir gerekçe oluşturduğunu açıkça belirleyemeyiz. Dolayısıyla tündengelimim ötesine geçtiğimizde iç görü sahibi olduğumuz çok az belirli ve tartışmasız kural bulunmaktadır (Devitt, 2014: 188).

Devitt'e göre, genişletici kurallar hakkında çok az bir iç görüye sahip olmak onların iyi bir kural olup olmadıkları konusunda da çok az bir iç görüye sahip olmak demektir. Bu kuralların *a priori* olduğunu öne sürmekte makul bir durum değildir. Devitt bu durumu şöyle bir örnekle temellendirir. Örneğin, teknede yüzen biri, teknenin inşa edildiği yöntemi bilmeyebilir. Ancak denize elverişliliğini belirterek yöntemlerin her ne olursa olsun iyi olduğunu kabul eder. Özetle S'ye olan güvenimiz empirik gibi görünür. Bu ölçüde T *a priori* bir ölçüt tarafından desteklenmemektedir (Devitt, 2014: 188-189). Böylece Devitt için sistemi oluşturan kuralların iyi bir kural olup olmadıklarına ilişkin gerekçe *a priori* değilse, bu kuralların hiçbir gerekçeye sahip olmadığını öne sürmekte şüpheciliğe neden olacaktır. Bu nedenle bu kurallar tek tek değil bir bütün olarak ele alınarak empirik başarılar sonucunda gerekçelendirilmiş kabul edilmelidir. Çünkü Devitt'e göre bu genişletici kuralların (tümevarım, basitlik vb.) nasıl bir doğaya sahip olduğu bilinemese de, onları iyi bir kural yapan şey empirik başarılarıdır.

Devitt, kanıt sistemini oluşturan mantık kuralları olan tündengelimli kurallar konusunda, bazı iç görümlere sahip olduğumuzu kabul eder. Ancak ona göre, bu kuralların iyi bir kural olduğunu savunmak için *a priori* görümlere ihtiyacımız yoktur. Devitt bunu şu sözlerle açıklar:

Ancak neden tündengelimli kuralların desteğinin ilkece genişletici kurallardan farklı olduğunu düşünmek zorundayız? Şüphesizden kaçınacak S'ye (tündengelimci ve genişletici kurallarıyla birlikte kanıt sistemimize) bir bütün olarak güvenmek zorundayız. Bu güvenin S nin tamamıyla empirik başarısından geldiğini söyleyebiliriz. O zaman S'nin tündengelimli kısımlarına olan inancımızın da gerekçesi genişletici kurallardan ilkece farklı olamaz (Devitt, 2011: 8).

Devitt'in tündengelimli kurallarla ilgili öne sürdüğü bu iddialarını bir tikel evetleme önermesi ile örneklendirebiliriz. PVQ , $\neg Q$ ve sonuç P olacaktır. Geleneksel anlayışa göre, bu çıkarımda sonucun bilgi statüsü taşıması için öznenin, bu kuralın iyi bir inanç olduğuna dair bir inanca sahip olması gerekir. Yani kural öncüllere uygulandığında sonucun doğru olduğunu mümkün kılması gerekir. Ancak Devitt, tikel bir çıkarım kuralının kaynağını sorgulamak yerine kanıt sistemini bir bütün olarak değerlendirmeyi önerir. Daha açık bir ifadeyle Devitt'e göre, tikel evetleme kuralı kanıt sistemini oluşturan kurallardandır ve kanıt sistemini oluşturan kurallar doğru öncüllere uygulandığında sonucun doğruluğunu da olası kılar. Dolayısıyla kanıt sistemini oluşturan bu kuralların empirik olarak başarı sağlama nedeni, sistemin bir bütün olarak iyi bir sistem olmasından kaynaklanmaktadır. Bu kuralları açıklamak için *a priori* görümlere ihtiyaç yoktur. Çünkü bir inançtan başka bir inanç oluşturmak için kullanılan bu kurallara olan inancın kaynağı, kurallar tek tek ele alınarak değil, bir bütün olarak değerlendirilerek açıklanabilir.

Ayrıca Devitt doğa bilimlerinin metodolojisinin tündengelimli kurallardan çok genişletici kurallara dayandığını düşünür. O bu durumu matematik ve diğer bilimlerin metodolojisini "No Place For The *A Priori*" adlı çalışmasında karşılaştırarak açıklar:

Matematik ve bilim arasındaki dikkat çekici epistemolojik farklılıkları kabul ediyorum. Gözlem yapmak ile çıkarım yapmak arasında bile farklılıklar var. Ayrıca tündengelim ve diğer kurallara dayanan çıkarımlar arasında bile farklılıklar var. Bilimsel çıkarımlar genellikle deneylerdeki gözlemlerden genişletici çıkarımlar yapmayı gerektirir (Devitt, 2011: 5).

Devitt'e göre, doğa bilimlerinin dayandığı metodoloji, genişletici kurallar ve bu kuralların doğaları hakkında çok geniş bir kavrayışa sahip olmadığımız için genişletici kurallara olan inancın kaynağı, teoriler sistemi bir bütün olarak değerlendirilerek açıklanabilir. Aynı zamanda Devitt, bu şekilde bir önerinin kabul edilmesinin şüphesizden kaçınmak olduğunu iddia ederek, mantıksal çıkarım kurallarının ve kanıt

sistemini oluşturan diğer bütün unsurların bir bütün olarak empirik bir başarı sağladığını öne sürer. Böyle bir sisteme olan inancın kaynağı da sistemin genel başarısıdır. Yani S'nin her zaman doğru sonuçlara ulaştırdığı olgusu, S'nin güvenilir olduğunu düşünmek için yeterlidir. Bir inanç sistemini oluşturan her önerme, deneyim ışığında revize edildiği için S'nin sadece genişletici kurallardan oluşan kısımları değil, dedüktif unsurları da S'nin empirik olarak başarılı olduğu üzerinden gerekçelendirilir. Ancak Devitt'in bu iddiası da döngüsellğe yol açacaktır. Çünkü bu noktada S'nin empirik başarıları öncül olarak kullanılır. Ona göre S'nin empirik başarılarının gerekçe olarak kullanılması, öncül-döngüsellik değil kural-döngüselliktir. Devitt'in kural-döngüsellğin de hata olduğuna dair itiraza verdiği ikna edici bir cevabı yoktur (Öztürk ve Ağırman, 2015: 241). Bu nedenle, natüralizm de *a priori* problemi konusunda makul bir yol çizememiştir.

3.2.2. A *Priori* Gerekçelendirmenin Muğlaklığı

Devitt, epistemik gerekçelendirmenin kaynağının deneyim olduğuna dair öne sürdüğü tezini savunmak için, argümanının ikinci öncülünde de rasyonalistleri, *a priori* gerekçelendirmenin muğlaklığı üzerinden eleştirir. Ona göre *a priori* bilme yolu gizemli ve son derece anlaşılmazdır. Bu öncülle Devitt'in amacı, *a priori* fikrinin herhangi bir şey hakkındaki bilgimizin iyi bir açıklamasın da yer alamayacak kadar belirsiz olduğunu göstermektir (Devitt, 2014: 190). Devitt için her ne kadar empirik gerekçelendirmeye dair ciddi bir kurama sahip olmasakta, bu konuda açık bir fikre sahibizdir. Çünkü zihin deneyim yoluyla içinde bulunduğu duruma duyarlıdır. Ancak bu durum *a priori* için geçerli değildir.

Rasyonalistler *a priori* bilgiyi deneyimden bağımsız olarak tanımlar. Ancak bu sadece *a priori* nin negatif analizidir. Ona göre *a priori* bilginin mümkün olabilmesi için ihtiyacımız olan şey, sadece negatif bir analiz değil aynı zamanda böyle bir bilginin olumlu karakterizasyonunu yapmaktır. Rasyonalistler ise *a priorinin* ne olduğu değil ne olmadığına dair açıklamalar sunmuşlardır (Devitt, 2011: 13). Rasyonalistlerin açıklayamadığı şey, zihin ile dış dünya arasında olan, zihnin bilişsel durumlarını dünya hakkındaki doğrulara yakın kılan *a priori* bir bağlantının nasıl kurulduğudur. Devitt'e göre rasyonalistler bu bağlantıyı açıklayamadığı sürece *a priori* bilgi muğlak kalmaya devam edecektir. Rasyonalistler bu konuda, *a priori* bilgi olarak, ya gerekçesi empirik

olan bir doğruyu ya da hiçbir gerekçeye sahip olmadığı için bilgi olarak kabul edilemeyecek bir doğruyu *a priori* olarak betimlemişlerdir. Örneğin rasyonalistler, mantık doğrularının *a priori* olduğunu iddia ederler. Ancak Devitt, mantık alanına ait doğruların empirik olarak gerekçeli kabul edilmesi gerektiğini iddia eder.

İkinci bir durumda, rasyonalistlerin bir gerekçeye sahip olmadığı halde bilgi olmayan bir şeyi bilgi olarak nitelendirmeleridir. Şöyle ki, rasyonalistlere göre, zihin bir kavrama sahip olduğunda, bu sahiplik nedeniyle kavrama ilişkin bazı bilgilere de sahip olur. Örneğin “bekâr” kavramına sahip olduğumuzda bu kavrama ait sahiplik sayesinde önerme bilgisine ulaşılabilir (Devitt, 2014: 191). Başka bir deyişle, “bekâr” kavramının içeriği, “evli olmayan” kavramıyla eşdeğerdir. Ancak Devitt’e göre, iki kavram arasında bir bağ kurularak ulaşılan böyle bir önerme bilgisine sahip olmamızı sağlayan şey, empirik yolla semantik olarak ulaşılan bir şeydir. Rasyonalistlere göre bu süreç, kavramsal bir analiz sürecidir. Bu analizi Devitt’in ifadeleriyle incelersek; “bekâr” kavramı, “evli olmayan” kavramını içerir. Bu durum da yargıyı analitik yapar. Böylece “*Bütün bekârlar evli olmayanlardır*” yargısı, “*Bütün evli olmayanlar bekârdır*” yargısıyla eşdeğerdir. Bu noktada “*Bütün evli olmayanlar, evli olmayanlardır*” yargısı doğru olacaktır. Dolayısıyla bu analize dayanarak, “*Bütün bekârlar evli olmayanlardır*” çıkarımı da doğru olacaktır. Burada asıl sorulması gereken soruda bu gerekçenin nereden geldiğidir? (Devitt, 2011: 14) Rasyonalist tezi savunuların açıklamaları, zihnin kavramlar üzerinde yaptığı bağlantıların sonucunda ulaşılan, önermesel bilgilere nasıl ulaşıldığı konusunda yetersizdir (Devitt, 2014: 193). Devitt için problemin kaynağı, rasyonalistlerin buradaki bilişsel mekanizmanın nasıl işlediğini açık bir şekilde sunamamalarından kaynaklanır. Rasyonalistler bu konuda yeterli bir açıklama yapamadıkları için kendileri hakkında herhangi bir gerekçeye sahip olunamayan kavramlara bilgi niteliği yüklemişlerdir.

BonJour’a göre zihin, doğrudan veya sezgisel olarak gerçekliğin doğası ve yapısı hakkında zorunlu bir doğruluğu kavradığı zaman, *a priori* bir gerekçe ortaya çıkar. Devitt’e göre bu durum *a priori*yi açıklama projesinden çok, rasyonel iç görüyü açıklama projesine dönüşür (Devitt, 2014: 192). BonJour açıklamasının başlangıcını sunar ancak öznenin doğrudan kavrama yoluyla, bir önermenin doğruluğunu *a priori* olarak nasıl gördüğünü, bu süreçte zihin ile gerçeklik arasında ki deneysel olmayan bağın nasıl kurulduğuna dair yeterli bir argüman sunamaz. Devitt’e göre, *a priori*ye karşı öne sürdüğü argümanındaki iki öncülde, rasyonalistlerin öne sürdüğü bilgi

örneklerinin empirik olduğuna dair en iyi açıklamadır. Ancak Devitt her ne kadar rasyonalistleri *a priori*nin varlığına dair yeterli bir argüman sunamamakla suçlasa da onun da *a priori* bilme yolunun gizemli ve muğlak olduğu iddiası ve rasyonalistler tarafından *a priori* olduğu öne sürülen bazı bilgi örneklerinin empirik olarak bilinebileceğine dair öne sürdüğü argümanları da bu konuda güçlü ve yeterli bir açıklama sunamamıştır.

3.3. Kripke, *A Priori* ve Zorunlu *A Posteriori*

Epistemolojik ve metafiziksel olmak üzere bilgi ve modalite tartışmasında iki önemli konu vardır. Geleneksel epistemolojide filozoflar, *a priori* önerme kategorileri ile zorunluluk arasında yakın bir bağ olduğuna inanır. Bu doğruların doğası hakkında yaygın olarak öne sürülen tez, *a priori* önermelerin zorunlu olduğu ve tüm zorunlu önermelerin de *a priori* olduğu yönündedir. (Casullo, 1977: 152). Ancak, özellikle Kant'ın *transandantal* felsefesinde, *a priori* önermelerin zorunluluk, *a posteriori* önermelerinde olumsuzluk içerdiği görüşü eleştirilmiştir. Kant'ın zorunluluk ve *a priori* arasında kurduğu ilişkiye göre, zorunlu önermelerin bilgisi *a prioridir* ve *a priori* olarak bilinen tüm önermeler zorunludur. Aynı zamanda analitik önermelerin bilgisinin de *a priori* olduğunu öne süren Kant, *a priori* olarak bilinen bilimsel önermeler olarak ifade ettiği, sentetik önermelerin olduğunu iddia etmiştir.

Kant çizgisinde gelişen çağdaş tartışmalarda da *a priori*, *analitik*, *zorunluluk* terimleri birbirinin yerine sıklıkla kullanılır. Kripke'nin odak noktası da *zorunluluk* ve *a priori* kavramlarıdır. Kripke, bu noktada, Kant'ın yapmış olduğu kavramsal ayrımları takip ederek, zorunluluğun metafiziksel, *a priori*nin de epistemolojik bir kavram olduğunu vurgular. Ancak Kant, zorunlu doğruların modalitesinin kipinin bilgisinin de *a priori* olarak bilineceğini öne sürer. Kripke ise zorunlu önermelerin bilgisinin *a priori* olduğu ve *a priori* olarak bilinen tüm önermelerin de zorunlu olduğu iddiasını, *Adlandırma ve Zorunluluk* adlı çalışmasında, zorunlu *a posteriori* önermelerin olduğunu savunarak reddeder.

3.3.1. Zorunlu *A Posteriori*

Kripke *Adlandırma ve Zorunluluk* adlı çalışmasında dünyadaki şeylerin özsel özelliklerini belirleyen zorunlu doğru önermelerin olabileceğini göstermeye çalışır. Bunu yaparken de bilimin hedefinin, ayırt edici temel yapısal nitelikleri araştırarak doğal türlerin yapısını, özünü bulmak olduğunu öne sürer. Şeylerin özelliklerine dair bilimin keşfettiği olgular dünya hakkındaki yeni olgulardır. Keşfedilen bu olumsal olgular başka türlü de olabilir. Örneğin, altın bir element olmayabilir, bileşim ya da karışım olabilme olasılığına sahip olabilir. (Cottingham, 2015: 138). Kripke'nin yadsıdığı şey de bu durumdur. Kripke'ye göre, doğal türlerin yapısal özellikleriyle ilgili önermeler olumsal değil, zorunlu doğrulardır. Amacı zorunlu *a posteriori* doğrular olduğunu göstermek olan Kripke, ilk olarak, zorunluluk ve *a priori* kavramlarını birbirinden ayırır:

Filozoflar, “*a priori*”, “analitik”, “zorunluluk” ve hatta “kesinlik” kavramlarını gruba dahil ederek gerçeklik kategorileri üzerinde durmuşlar ve bu kavramların anlamları üzerinde değişik tartışmalar olmuştur. Bu kavramları karşılayan şeylerin varlığı sanki ilginç bir soruymuş gibi bu terimler sıkça kullanıldılar. Fakat onların tartışmalarını aynı şeyi kast ediyorlarmış gibi değerlendirebiliriz. Herkes Kant'ın “*a priori*” ve “analitik” kavramları arasında bir ayrım yaptığını hatırlar. Öyleyse bu ayrım hala yapılıdır. Güncel tartışmalarda eğer varsa çok az insan, ifadelerin *a priori* olmaları ile zorunlu olmaları kavramlarını birbirinden ayırır. Ne olursa olsun, “*a priori*” ve “zorunluluk” gibi terimleri burada birbirinin yerine geçebilir bir şekilde kullanmayacağım (Kripke, 2005: 46).

Kripke'ye göre, bir şey doğru mu yanlış mı diye sorulduğunda, eğer o şey yanlışsa, zorunlu bir şekilde doğru değildir. Eğer doğruysa, başka türlü olabilir mi? Bu bakımdan dünyanın olduğundan başka türlü olabilmesi mümkün müdür diye sorulur. Eğer yanıt hayır ise bu olgu zorunlu bir yargıdır. Eğer yanıt evet ise, o zaman dünya hakkındaki bu yargı olgusaldır. Kripke'ye göre, ister zorunlu olan *a priori* olsun ister *a priori* olan zorunlu olsun bu iki alanda birbirinden farklıdır. Biri epistemolojik bir alandır diğeri ise metafiziksel bir alandır (Kripke, 2005: 48-50). Eğer bir şey gerçek dünyada değil de tüm mümkün dünyalarda doğruysa, ifadenin zorunlu olduğu ifade edilebilir. Ancak bir şeyin *a priori* olarak bilindiğini öne sürmek, dünyaya bakılmaksızın zorunlu olduğunun düşünülmesi demektir.

A priori ve zorunluluk arasında yaptığı bu ayrımla birlikte Kripke, *a priori* bilgi alanına ait olan bir yargının *a posteriori* olarak bilinmeyeceği iddiasına karşı çıkar. Ona göre, bu alanlara ait olan bir şey *a priori* olarak bilinebileceği gibi, *a posteriori* olarakta bilinebilir. Kripke bu iddiasını şu örnekle temellendirir:

Bir hesap makinesiyle çalışan herhangi biri, makinenin şöyle şöyle bir sayının asal sayı olup olmadığına bir yanıt verebileceğini bilir. Hiç kimse sayının asal olduğunu hesaplamış veya kanıtlamış değildir. Fakat makine yanıtı vermiştir. Sayı asaldır. Öyleyse sayının asal olduğuna inanıyorsak fizik kuralları, makinenin yapısı vb. ile ilgili bilgimiz gereği ona inanırız. Bu yüzden ona tamamen *a priori* bir kanıt temelinde inanmayız. Yine de bu belli hesaplamaları yapmış biri için *a priori* olarak bilinebilir. Ancak bu durum “*a priori* bilinmelidir” anlamına gelmez (Kripke, 2005: 48).

Dolayısıyla *a priori* kavramına yüklenen zorunluluk kavramını eleştiren Kripke, aslında böyle bir zorunluluğun olmadığını hatta *a posteriori* kavramına yüklenen olumsuzluğun bazı durumlarda zorunluluk içerebileceğini iddia eder. Kripke'nin anlam kuramı, doğal türlerle ilgili terimlerin ya da adların anlamının, belirli bir örneğe gönderme yapılarak saptandığını öne sürmektedir. Doğal türlerin adları, bu yolla gönderimlerini saptanmış kılar ve töz belirli bir örnek tarafından örneklendirilmiş tür olarak tanımlanır.

Bu noktada Kripke, örneğin altın gibi gönderenlere “katı gönderenler” adını verir. Bu gönderenler belirli bir tözü tek bir biçimde adlandırır ve ayırt eder. Altın sadece şu an yaşadığımız dünyada değil tüm olanaklı dünyalarda onu diğerlerinden ayıran belirli özelliklere sahip olmasıyla ayırt edilir. Burada olanaklı dünyalar kavramı, onun bir kez belirli bir örneğe uygulanarak saptandığında, hayal edilebilir tüm durumlarda gönderimini koruduğu anlamına gelir (Cottingham, 2015: 138-139). Kripke “altın” örneği üzerinden konuyu şu şekilde ifade eder. Altının atom numarası 79 olduğunda bir şey atom numarası 79 olmadan altın olabilir mi? Bilim adamlarının altının doğasını araştırdığını ve onun atom numarasının 79 olmasının bu maddenin doğasının kendisinin bir parçası olduğunu bulduklarını varsayalım. Şimdi ilk olarak altını betimlediğimiz özelliklere sahip başka sarı metaller bulduğunuzu varsayın. Birçok başlangıç özelliklerine sahip demir piritler taklit altındır. Bu maddenin altın olduğunu söyleyemeyiz. Şimdide mümkün bir dünya düşünelim. İçinde sahte altının bulunduğu olgu-karşıtı bir durum düşünün. Şimdi gerçekten altın içeren bütün yerlerin bunun yerine piritler veya altının taklit edilmiş sözde özelliklerini içeren fakat onun atomik yapısına sahip olmayan bazı diğer maddeler içerdiğini varsayın. Bu olgu karşıtı durum karşısında altının bir element olmadığı söylenebilir mi? Tabi ki hayır. Bu durumda bu piritler altın olamaz. Birisi o zaman altın atom numarası 79'dan yoksun olabileceği halde onun mümkün dünyada altın olabileceğini söylememelidir. O başka bir şey başka bir madde olabilir (Kripke, 2005: 151-152).

Anlam kuramına göre, altının 79 atom numarasına sahip olan kimyasal bir element olmak yerine, sadece bir karışım olduğu söylenemez. Altın, katı bir gönderen olarak zorunlu, kimyasal bir elementtir. Bu nedenle altın bir element olarak sunulduğunda, başka bir töz altına ne kadar benzese de altın olamaz. Kripke'nin ifade etmeye çalıştığı şey de doğal türlerin yapısal özellikleriyle ilgili önermelerin, olumsal değil zorunlu doğrular olduklarıdır. Bu ifadeleriyle Kripke *de re* modal inancı savunarak, nesnenin özsel bir özelliğe sahip olması nedeniyle şartlı ya da zorunlu olduğu görüşünü öne sürer.

Örneğin, “*Su H2O dur*” yargısı, analitik ya da *a priori* olmamasına rağmen metafiziksel anlamda zorunlu bir doğrudur. Bu yargıda, su kavramının çözümlenmesinden hareketle onun H2O olduğu sonucuna ulaşılamayacağı gibi, bu bilgi deneyimden bağımsız olarakta bilinemez. Ancak Kripke'ye göre bu yargı, metafiziksel bir zorunluluk içermektedir. Su ile başka bir şeyin fenomenal nitelikleri aynı olsa bile, H2O kimyasal bileşenine sahip olmadan su olamaz. Kripke'nin ifadeleriyle, biz suyu başlangıçta kendisine özgü teması, görünüşü ve belki tadı ile özdeşleştiriyoruz. Suyunkinden tamamen farklı bir atom yapısına sahip bir madde gerçekten olsaydı ancak bu açılardan suya benzeseydi, bazı suların H2O olmadığını mı söyledik? Sahte altın olabildiği gibi sahte su da olur. Suyla özdeşleştirilen herhangi bir madde gerçekten su olamazdı. Bu durum olgu karşıtı durumlar söz konusu olduğunda da bu şekildedir (Kripke, 2005: 156). Bu nedenle katı gönderenler, gönderimde buldukları şeyi tam olarak kavrar. Örneğin, katı gönderen olarak su kelimesi, tüm olanaklı dünyalarda suya işaret eder ve suyu kavrar. Bu noktada Kripke, doğal türlerin özleri hakkındaki doğrulukların *a posteriori* olarak bilimsel araştırmayla keşfedilebileceğini ifade eder. Ona göre bilimlerde kullanılan özdeşlik özelliği, analitiklik ya da *a priori* ile değil zorunlulukla bağlantılıdır. Çağdaş bir rasyonalist olan Casullo ise Kripke'nin özsel özellikler bağlamında zorunlu *a posteriori* önermelerin olduğu iddiasını, onun şu örneği üzerinden eleştirir:

Varsayalım ki, gerçekte ağaçtan yapılmış bir masa, Thames nehrinden alınmış suyun buza dönüştürülmesinden yapılmış olabilir mi? Bir kimse Thames'ten alınan bir suyun dondurulmasıyla yapılan bir kürsünün bu masanın yerine koyulamayacağı duygusuna kesinlikle sahiptir. Eğer bunu biri yapsaydı ve masanın yerine koysaydı o farklı bir nesne olurdu (Casullo, 1977: 152).

Dolayısıyla masanın var olduğuna dair herhangi bir karşı olgusal durum söz konusu olsa bile, masa buzdan yapılmamıştır. Özcü görüş doğruysa, o zaman sadece *a*

posteriori olarak bilinen zorunlu önermeler vardır. Casullo, Kripke'nin argümanını şu şekilde özetler. P, zorunlu olarak kürsünün buzdan yapılmadığını ifade etsin. Özne bunu *a priori* bir analizle şu şekilde bilir, P ise zorunlu olarak P'dir. Kripke'ye göre ise şartlı öncül olan P'nin yani masanın buzdan yapılmadığının doğru olduğunu, sadece *a posteriori* olarak deneysel bir araştırma ile biliriz. (Casullo, 1977: 152)

Ancak Casullo'ya göre, bir önermenin zorunluluğu söz konusu olduğunda, bu zorunluluğun *a posteriori* olarak bilindiğine dair iddia belirsizlik içerir. Bunun nedeni de önermenin doğruluk değerinin bilgisi ile, genel modal statüsünün bilgisinin birbirinden ayırt edilmemesidir. Özne bir yargının doğru ya da yanlış olduğunu bildiğinde, onun doğruluk değeri hakkında bilgi sahibi olur. Bununla birlikte, özne bir önermenin zorunlu ya da şartlı olduğu bilgisine sahip olduğunda da genel modal statüsünün bilgisine sahip olur (Casullo, 1977: 153). Örneğin; a belirli bir masanın adı, F tahtadan yapıldığına dair bir özellik olsun. Kripke'nin argümanına göre özne, Fa'nın yani masanın tahtadan yapıldığını *a posteriori* olarak bilir. Fa doğruysa, zorunlu olarak doğrudur. Çünkü F, burada a'nın özsel bir niteliğidir. Var olabilecek herhangi bir olası dünyada da a, F'dir. Dolayısıyla özsel özellikler söz konusu olduğunda, Fa'nın doğruluk değeri hakkında *a posteriori* olarak bilgi sahibi olunabilir. Ancak bu özellikler olsa bile Fa'nın, genel modal statüsünün sadece *a posteriori* olarak bilinebileceği söylenemez (Casullo, 1977: 153). Kripke'nin savunduğu durum şu şekilde ifade edilebilir; P ise zorunlu olarak P'dir, P'dir; O halde, P zorunludur. Bu şartlı önermede ilk öncül olan P'nin zorunlu olarak P olduğu, *a priori* olarak bilinebilir. Ancak özne ikinci öncülü yani P'yi *a posteriori* olarak bilir. Bu durumda P'nin genel modal durumunun bilgisi, *a posteriori* olarak bilinen P bilgisine dayanır. Kripke'nin iddiasına göre, böyle bir durumda sonucun bilgisine de *a posteriori* olarak ulaşılmış olur. Ona göre, zorunlu önermelerin spesifik modal statülerinin bilgisi *a posteriori* olarak bilinebilir. Bir önermenin spesifik modal statüsü, S'nin, P'nin zorunlu olarak doğru ya da yanlış olduğunu ya da S'nin P'nin koşullu olarak doğru veya yanlış olduğunu bilmesi durumudur. Önermenin spesifik modal statüsünün bilgisi, genel modal durumunun bilgisi ve doğruluk değerinin bilgisinin birliğinden kaynaklandığı için doğruluk değeri hakkındaki bilgide, spesifik modal statüsünün *a posteriori* olmasından kaynaklanır. Eğer Kripke'nin iddia ettiği özsel özellikler varsa zorunlu tüm önermelerin doğruluk değerlerine ait bilginin *a priori* olduğunu öne sürmek yanlıştır. Bu durumda zorunlu

tüm önermelerin, özel modal durumunun *a priori* olarak bilineceği iddiası da öne sürülemez.

Ancak Casullo'ya göre, önermenin özel modal durumu hakkında ki bilginin ve doğruluk değerinin *a posteriori* olarak bilindiği gerçeğinden hareketle, genel modal durumu hakkında ki bilginin de *a posteriori* olduğu sonucu çıkmaz. Kripke'nin P'ye dair yani "masanın buzdan yapılmadığı" önermesinin *a posteriori* olarak ulaşılan bilgisi, önermenin spesifik modal durumuna dair bir bilgidir. Bu bilgi temelinde, P'nin fiziksel nesnelere hakkında bir özelliğe sahip olduğu gerçeğine dayanır. Önermenin doğruluk değerinin *a posteriori* olarak bilinmesini sağlayan da sahip olduğu fiziksel özelliklerdir. (Casullo, 1977: 154-155). Bilimsel keşifler, örneğin suyun H₂O olduğuna dair bilginin doğru olduğunu keşfedebilir, ancak Casullo'nun öne sürdüğü doğruluk değeri ve genel modal statüsü arasındaki ayrım göz önünde bulundurulduğunda, suyun zorunlu olarak H₂O olduğunu yani önermenin genel modal kipini keşfedemez.

SONUÇ

Bu çalışmada, epistemik gerekçelendirmenin kaynağı çerçevesinde *a priori* probleminin çözümüne dair ortaya koyulan çağdaş rasyonalist argümanlar ve bu argümanların karşısında yer alan emprisist yaklaşımlar ayrıntılı bir şekilde incelenmeye çalışılmaktadır. Hem *a priori* gerekçelendirmenin hem de *a priori* bilginin mümkün olduğunu savunan çağdaş rasyonalistler, *a priori* problemi bağlamında gerekçelendirmenin kaynağı sorununu içselcilikle desteklerler. İçselcilik, epistemik olarak gerekçelendirilmiş bir inanç için gerekli olan tüm unsurların, öznedeki bilişsel olarak ulaşılabilir durumda olmasıdır. Bu durumda rasyonalistler özneyi, inançlarına temel olan gerekçelerin güvenilirliğini oluşturan deliller ile inançları arasında kurduğu bağlantının sağlamlığının değerlendirmesini yapan bir konuma yerleştirirler. Rasyonalistlerin özneye yükledikleri bu farkındalık, doğru inancı bilgiye çeviren önemli bir niteliktir. Dolayısıyla rasyonalistlere göre *a priori* görüşler, bir inancın gerekçeli olmasını sağlayan delillerin kaynağı olmasının yanında, öznenin delilleri sağlayan unsurların da içsel anlamda farkında olma sürecinde etkin bir rol üstlenir. Bu süreçte rasyonalistler *a priori* görüşlerin güvenilir ve temel bilgi kaynağı olduğunu anlama yetisi ile doğruluk arasındaki ilişkiler etrafında açıklamaya çalışır. Ancak *a priori* olarak gerekçelendirilmiş bir yargının doğruluğunu görmeyi sağlayan rasyonel görünümün, inanç ile doğruluk arasındaki bağı nasıl kurduğu sorusu açıklama bekleyen bir sorundur.

Bu sorun karşısında rasyonalistlerin amacı, *a priori* olarak gerekçelendirilmiş bir önermeyi doğru anlamının gerek ve yeter şartlarını belirleyerek, *a priori* görüşlerin emprisistlerin iddia ettiği gibi belirsiz ve gizemli bir doğaya sahip olan bir yeti değil, insan bilişinin doğal bir yetisi olduğunu göstermektir. Bu noktada rasyonalistler, bir yargının doğruluğunun *a priori* olarak nasıl gerekçelendirildiğine ilişkin bilişsel sürecin, nasıl işlediği ve bu süreçlerin söz konusu inançlara nasıl epistemik gerekçe sağladığına dair bir açıklama geliştirmeye çalışmışlardır. Ancak argümanları, bu gerekçelendirme süreçlerinin nasıl uygulandığına dair sağlam ve açıklayıcı olma konusunda yetersizdir. Bu yetersizliğin göstergesi, rasyonalistlerin *a priori* görüşleri, değişik bilişsel süreçlerle açıklamaya çalışmaları ve bu görüşlerin metaforik olmayan bir açıklamasını sunamamalarıdır. Çağdaş rasyonalistlerin yeterli bir açıklama sunamamaları, emprisistlerin argümanlarında eleştiriler yönelttiği *a priori* görüşlerin, epistemolojideki rolü hakkında devam eden şüpheli tutumu destekler niteliktedir. Bu konuda emprisistler, rasyonalizmi bu görüşlerin muğlak ve gizemli bir doğaya sahip olmaları

noktasında eleştirirler. Çağdaş epistemolojide *a priori* gerekçelendirmeyi reddederek empirist çizgide yer alan önemli yaklaşımlardan biri Quine'nin öncülüğünü yaptığı natüralist yaklaşımdır. Bu yaklaşımı savunanlar, rasyonalistler tarafından *a priori* olduğu iddia edilen yargıların *a priori* bir gerekçelendirmeye ihtiyacının olmadığını öne sürerek, bu yargıların gerekçelendirmelerinin bilime yaptıkları empirik katkıya dayandığı şeklinde genel bir çerçeveden hareket etmiştir. Quine, *a priori* ye dair saldırısını analitik-sentetik ayrımını reddederek gösterir. Bu noktada Quine'nin analitik kavramını ve *a priori* kavramını eşdeğer tutmasının bir sonucu olarak, rasyonalistlere karşı eleştirisini revize edilemezlik üzerinden yaptığı söylenebilir. Çünkü Quine'a göre, hiçbir ifade inanç ağındaki revizyondan muaf değildir. Ancak çağdaş rasyonalizm incelendiğinde, rasyonalistler argümanlarında *a priori* ye dair yanılmazlık ve revize edilemezlik koşullarını açıkça reddederek, klasik rasyonalistlerden daha ılımlı bir tavır sergilemişlerdir.

Bunun yanında, natüralist yaklaşımı savunan düşünürler, rasyonalistlerin en iyi motive kaynağı olarak gördüğü matematik ve mantık alanlarına ait yargıların da bilimin içindeki işlevinin kuram ve hipotezlerin oluşmasına katkı sağlamak olduğunu iddia ederek, rasyonalizmin motivasyonunu kırma yönünde eleştiriler yöneltirler. Bu katkıyı sağlarken, söz konusu alanlara ait yargılar da kuram ve hipotezlerdeki empirik içeriği, doğa bilimlerine ait cümlelerle ortak bir şekilde paylaşarak, hipotezi oluşturan diğer cümlelerle bir bütün olarak empirik temelde sınırlanır. Hipotezi oluşturan inanç kümesindeki bir inancın nasıl revize edilebileceğini belirleyen ölçütte (basitlik, merkezicilik vb.) bazı epistemolojik normlar tarafından belirlenir. Bu normlardan biri olan merkezicilik normu inanç ağında merkeze en yakın olan değil en az merkezi olanların revize edilmesini önerir. Örneğin mantık ve matematiğe ait inançlarımız "*Kar beyazdır*" yargısından daha merkezidirler. Ancak bu durum onların hiçbir zaman revize edilemeyeceği anlamına gelmez. Bazı inançların daha merkezi olma nedenleri onların bütün deneyimleri organize etme ve daha genel olmalarıyla ilgili bir durumdur. Tıpkı bu inançlar gibi merkezicilik normunun kendisinde revize edilip terkedilebilir. Çünkü bu norm bilimin bir bulgusu ya da öngörüsü değildir. Bu nedenle bu norm için empirik gerekçelere dayanan bir gerekçelendirme söz konusu değildir. (Mehdiyev, 2011: 249). Tam da bu noktada *a priori* problemi bağlamında natüralist yaklaşımda da hangi inancın nasıl revize edileceğini belirleyen epistemolojik normların, gerekçelerinin neye dayandığı gibi sorunlarla karşılaşılır. Bu meseleye, çalışmada da yer verildiği gibi

epistemik normların tamamen empirik temelde açıklanabilirliği tezi sağlam bir şekilde temellendirilemediği için, *a priori* problemine dair empirist argümanlar da henüz makul bir çözüm bulabilmiş değildir.

Son olarak, çağdaş epistemolojide empirist çizgide yer alan ve *a priori* doğruların oluşturucu bir unsuru olan zorunluluk kipinin bilgisiyle ilgili tartışmada yer verdiğimiz Kripke karşımıza çıkar. Yukarıda da ifade edildiği gibi *a priori* bilgi hem çağdaş hem de klasik rasyonalistler tarafından deneyimden bağımsız olarak tanımlanmıştır. *A priori*yi bu tanım çerçevesinde ele alan Kant, zorunlu doğruların modalitesinin bilgisinin *a priori* olarak bilinebileceğini iddia etmiş ve deneyimin zorunlu olanı değil, olanı öğretebileceğini öne sürmüştür. Kripke de bu konuda bazı zorunlu doğruları bilme yolunun *a posteriori* olduğunu iddia eder. Kripke'nin bu iddiası, *a prioriciliği* ya da Kant'ın *sentetik a priori* görüşünü desteklemez. Kripke'nin argümanı, doğal türlerin özsel niteliklerinin bilimsel araştırmalarla bilinebileceği yönündedir. Ona göre, bilimlerde kullanılan özdeşlik, analitiklik ya da *a priori* kavramıyla ilgili değil zorunluluk kavramıyla ilgilidir. Örneğin, sıcaklık ve yüksek kinetik enerjiye sahip olma yüklemelerinin kaplamaları aynı olan nesnelere ifade etmeleri zorunludur ancak *a priori* değildir. Aynı zamanda *a priori* olmamasına rağmen bilimsel yöntemlerle keşfedilebilir bir özelliktir. Dolayısıyla Kripke'ye göre, bilimin keşfettiği bazı zorunlu doğrular vardır. Ancak onun bu iddiası tartışmalıdır. Çünkü deneyim, suyun H₂O olduğunu verir ancak zorunlu olarak öyle olması gerektiğini yani önermenin modal kipini veremez. Natüralist epistemoloji de zorunluluk fikrinin teorilerin yardımıyla keşfedilebileceğini öne sürmüştür ancak onların bu teorisi, zorunlu doğruların modalitesinin nasıl gerekçelendirildiği konusuna yeterli bir açıklık getirememiştir. Çünkü bazı zorunlulukların teoriler yardımıyla keşfedildiği kabul edilse bile, bu durum onların nasıl gerekçelendirildiğini açıklamaz. Epistemolojide zorunluluk kipinin nasıl bilindiği meselesi de bir gerekçelendirme sorunudur. Bu soruna ilişkin, Kant'ın argümanında da ifade ettiği gibi deneyimin sadece olanın bilgisini verebileceği tezini ortadan kaldıracak empirist bir argüman henüz geliştirilebilmiş değildir. Bu konuda, Casullo'nun Kripke'ye yönelttiği eleştirisinde de ifade ettiği gibi, önermenin genel modal statüsü olarak, zorunluluk kipinin *a priori* olarak bilineceği iddiası şimdilik en makul argüman olarak gösterilebilir.

Sonuç olarak, her ne kadar *a priori* bir kavrayışın gerekçelendirme ya da bilginin kaynağı sorusu çerçevesinde tek başına zayıf olduğu kabul edilse de empiristler

tarafından bu gerekçelendirme yolunun, bilgiye kaynaklık edemeyeceğini düşündürecek yeterli bir argüman henüz öne sürülmüş değildir. Ancak bu sürülemeyeceği anlamına gelmez. Şöyle ki, gerekçelendirme işlemi öncelikle söz konusu önermenin anlaşılması gerekir. Önermenin anlaşılmasında, içeriğin kavranması durumunda deneyim gerekebilir ancak bir şartlı önermenin doğru olduğunu düşünmek için bir nedene sahip olmak gerekir. Bu neden *a priori*dir. Başka bir deyişle, gözlem ya da deney bir yargının gerekçelendirmesinde rol oynayabilir ancak deney ve gözlemlerle gerekçelendirilen yargılar kabul edildikten sonra sonuca ulaşmak, *a priori* gerekçelendirme ile mümkündür. Bu noktada *a priori* bir gerekçelendirme gerçekliğin sezgisel olarak kavranması olarak anlaşılmalıdır. *A priori* olarak bir yargıyı kavrayan biri, önermenin doğruluğunu sezgi ile kavrar. Gerekçelendirme sırasında oluşan bu anlayış elde edildiğinde, ortaya çıkan görüş hiçbir şekilde deneyime bağlı değildir. Aynı şekilde *a priori* bir kavrayışın varlığının kabul edilmesi durumu, *a posteriori* olarak öne sürülen argümanları yok saymayı gerektirmez. Bir önerme hakkında *a priori* bilgiye sahipsek, o önerme hakkında empirik bilgiye de sahip olabiliriz. Örneğin, *hiçbir kare daire değildir* önermesinde yer alan kavramlar üzerinde düşünerek, önermenin doğruluğu *a priori* olarak bilinebilir. Aynı şekilde empirik yolla da kavramlardan hareketle önermeye dair bilgi genişletilebilir (Batak,2017: 97).

A priori ve *a posteriori* bilginin karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğu, bilgiyi empirik olarak genişlettiğine dair başka örnekler de vardır. Örneğin, biz dedektifin hırsızlık olayını soruşturduğunu ve bir şahidin tanıklığına dayanarak Ahmet'in şüphelilerden biri olduğunu varsayalım. Dedektif, bir kişi belli bir zamanda belirli bir yerdeyse o kişinin aynı zamanda başka bir yerde olamayacağını bilmektedir. Dedektif soruşturmada hırsızlık anında Ahmet'in hırsızlığın yapıldığı yer olan binanın birinci katında olmadığını şöyle çıkarımlamıştır; Ahmet hırsızlık anında binanın beşinci katındaydı. Eğer Ahmet hırsızlık anında binanın beşinci katındaysa birinci katta değildi. O halde, Ahmet hırsız değildir. Bu *dedüktif* argümanda birinci öncül tanık aracılığıyla elde edildiği için empirik bir önermedir. İkinci öncül çelişmezlik ilkesinden hareketle empirik araştırma yapmadan bilindiği için *a priori* olarak elde edilmiş bir önermedir. Sonuç önermesi de empirik bir araştırma süreciyle bilindiği için empirik bir bilgidir. Dolayısıyla bu çıkarımda *a priori* ulaşılan bir bilgide kullanılarak empirik bir sonuca ulaşılmıştır (Batak, 2017: 98). Bu durumda *a priori* ve deneyim karşılıklı olarak

birbirine bağlı kalarak ilerleyebilir. Bu noktada insan bilgisinin herhangi bir alanı için sadece tek bir gerekçelendirme kaynağı olduğunu iddia etmek makul bir durum değildir.

KAYNAKÇA

- Ağırman, F. Öztürk, F. (2015/2). “Günümüz Epistemolojisinde *A priori* Problemi”, *Felsefelogos*, s. 231-242.
- Arıkan, P. (2016). “BonJour’un Bağdaşımıcılığında Duyu Deneyimlerinin Rolü”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 405-421.
- Atayman, V. (2006). *Aklın Sınırları Kant Felsefesine Giriş*, Donkişot Yayınları, İstanbul.
- Audi, R. (2002). “Bilginin Kaynakları”, (Ed. Moser K.), (çev. Ayşenur Erken), *Epistemoloji*, Adres Yayınları, Ankara, s. 81-100.
- Batak, K. (2017). *Felsefenin Sonu? W.V. Quine- Doğallaştırılmış Epistemoloji ve A Priori Bilgi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Bealer, G. (1981). “Foundations Without Sets”, *American Philosophy Quarterly*, 18(4), s. 347-353.
- Bealer, G. (1983). “The Completeness In The Theory Of Properties, Relations and Propositions”, *The Journal Of Symbolic Logic*, 48 (2), s. 415-426.
- Bealer, G. (1987). “The Philosophical Limits Of Scientific Essentialism”, *Philosophical Perspectives*, 1, s. 289-365.
- Bealer, G. ve Strawson, P.F. (1992). “The Inherence Of Empiricism”, *Proceedings Of The Aristotelian Society*, 66, s. 99-143.
- Bealer, G. (1996). “*A Priori* Knowledge And The Scope Of Philosophy”, *Philosophical Studies: An International Journal For Philosophy In The Analytic Tradition*, 81(2-3), s. 121-142.
- Bealer, G. (1996). “On The Possibility Of Philosophical Knowledge”, *Philosophical Perspectives, Metaphysics*, 10, s.1-34
- Bealer, G. (2000). “A Theory Of The *A Priori*”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 81, s.1-30
- Bell, D. (2003). *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell Publishing, Berlin Germany.
- Berkeley, G. (2015). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Levent Özşar), Biblos Yayınları, Bursa.
- BonJour, L. (1985). *The Structure Of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge.
- BonJour, L. (1998). *In Defense Of Pure Reason – A Rationalist Account Of A Priori Justification*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BonJour, L. (2001). “Replies”, *Philosophy and Phenomenological Research*, s. 673-698.
- BonJour, L. (2002). “İçselcilik ve Dışsalcılık”, (Ed. Moser K.), (çev. Aydın Ekim Savran), *Epistemoloji*, Adres Yayınları, Ankara, s.223-244.

- BonJour, L. (2005). "In Defense Of The *A Priori*", *Contemporary Debates In Epistemology*, M. Steup ve E. Sosa (Ed.), Blackwell Publishing, Oxford, s.98-105
- BonJour, L. (2010). "A *Priori* Justification and Knowladge" *Classical Problems and Contemporary Response*, Rowman & Littlefield Publishers, United Kingdom, s.71-97.
- Bonjour, L. (2010). "Externalism / Internalism", J. Dancy, M. Steup ve E. Sosa (Ed.), *A Companion to Epistemology (Second Edition)*, Wiley-Blackwell, Oxford, s. 364-368.
- Bonjour, L. (2010). "Recent Work on the Internalism-Externalism Controversy", J. Dancy, M. Steup ve E. Sosa (Ed.), *A Companion to Epistemology (Second Edition)*, Wiley- Blackwell, Oxford.
- BonJour, L. (2014). "Is There *A Priori* Knowladge", M. Steup, E. Sosa, J. Turri (Ed.), *Contemporary Debates In Epistemology*, Blackwell Publishing, Oxford, s.177-201.
- Casullo, A. (1977/ 4). "Kripke On The *A Priori* And The Necessary", *Analysis*, s.152-159.
- Casullo, A. (2000). "The Coherence Of Empiricism", *Pasific Philosophical Quarterly*, Blacwell Publishers, s. 31-48.
- Casullo, A. (2001/3). "Experience And *A Priori* Justification", *Philosophy And Phenomenological Research*, s. 665-671.
- Casullo, A. (2018). "A *Priori* Bilgi", (Ed. Moser K.), (çev. Şeyma Yazıcı), *Epistemoloji*, Adres Yayınları, Ankara, s. 103-140.
- Casullo, A. (2003). *A Priori Justification*, Oxford University Press, New York.
- Casullo, A. (2012). *A Priori Knowladge and Justification*, Oxford University Press, New York.
- Cottingham, J. (2015). *Akılçılık*, (çev. Bülent Özkan), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Copleston, F. (1998). *Felsefe Tarihi Cilt 5 Çağdaş Felsefe Bölüm b Berkeley /Hume*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Copleston, F. (1998). *Çev. Felsefe Tarihi Cilt 5 Çağdaş Felsefe Bölüm a Hobbes/ Locke*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Copleston, F. (2004). *Kant*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Copleston, F. (2010). *Modern Felsefe Tarihi 4/a Descartes*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Copleston, F. (2013). *Modern Felsefe Tarihi 4/c Leibniz*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Copleston, F. (2013). *Modern Felsefe Tarihi 4/b Spinoza*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Çelik, S. (2015). *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, Doruk Yayınları, İstanbul.
- Denkel, A. (1984). *Bilginin Temelleri*, Doruk Yayınları, İstanbul.

- Descartes, R. (1942) *Metafizik Düşünceler*, (çev. Mehmet Karasan), Maarif Matbaası, İstanbul.
- Descartes, R. (2016). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, (çev. Engin Sunar), Say Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (2017). *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın), Say Yayınları, Ankara.
- Descartes, R. (2018). *Yöntem Üzerine Konuşma*, (çev. Murat Erşen), Say Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (2018). *Meditasyonlar*, (çev. Engin Sunar), Say Yayınları, İstanbul.
- Devitt, M. (1998). "Naturalism and the *A priori*", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 92(1-2), s. 45-65.
- Devitt, M. (2011). "No Place for *A Priori*", M. J. Schaffer ve M. L. Veber (Ed.), *What Place For the A priori?*, Open Court Publishing, Chicago, s. 9-32.
- Devitt, M. (2014). "There Is No *A Priori*", M. Steup, E. Sosa, J. Turri (Ed.), *Contemporary Debates In Epistemology*, Blackwell Publishing, Oxford, s.185-199.
- Dicker, G. (2004). *Kant's Theory of Knowledge*, Oxford University Press, Newyork.
- Didier, J. (2009). *John Locke*, (çev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Frege, G. (2007). *Aritmetiğin Temelleri*, (çev. Bülent Gözkan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Fumerton, R. (2002). "Gerekçelendirme Teorileri", (Ed. Moser K.), (çev. Ayşenur Ünügür Tabur), *Epistemoloji*, Adres Yayınları, Ankara, s. 197-222.
- Gibson, J. (1968). *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*, Cambridge at The University Press.
- Gültekin A. (2013). *Çağdaş Epistemolojide İçselcilik/Dışsalculuk Tartışması*, Ankara Üniversitesi Doktora Tezi.
- Gültekin A. (2014). "Çağdaş Epistemolojide Temelci Yaklaşım Getirilen Eleştiriler ve Dışsalçı Çözümler", *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, s. 43-61.
- Heimsoeth, H. (2014). *Kant'ın Felsefesi*, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Hume, D. (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Ergün Baylan), BilgeSu Yayınları, Ankara.
- Hume, D. (2016). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Münevver Özgen), Biblos Yayınevi, Bursa.
- Hume, D. (2017). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Oruç Aruoba), Say Yayınları, İstanbul.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Kant, I. (2002). *Prolegomena*, (çev. İoanna Kuçuradi- Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

- Kripke S. (2005). *Adlandırma ve Zorunluluk*, (çev. Berat Açıl), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Leibniz, G.W. (2014). *Metafizik Söylemler*, (çev. Hasan Erdem), Arya Yayıncılık, İstanbul.
- Leibniz, G.W (2015). *Monadoloji*, (çev. Levent Özşar), Biblos Yayınevi, İstanbul.
- Locke, J. (2017). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.
- Mehdiyev, N. (2011). *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Nutku, U. (2016). *Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- Öztürk, F. S. M. (2011). “Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve Epistemolojinin Normatif Yönü”, N. Mehdiyev (Ed.), *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul, s. 227-252.
- Öztürk, F. (2014/2). “Temelcilik, Uyumculuk ve Sonsuz Gerileme Problemi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:60, Ankara.
- Öztürk, A. (2017). *Çağdaş Matematik, Mantık ve Bilgi Felsefelerinde A Priori Gereçlendirme Sorunu*, Akdeniz Üniversitesi Doktora Tezi.
- Schacht, R. (1984). *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, USA: Routledge, Florence.
- Spinoza, B. (2017). *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, (çev. Emine Ayhan), Dost Yayınları, Ankara.
- Spinoza, B. (2018). *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Yayınevi, Ankara.
- Timuçin, A. (2015). *Descartes Felsefesine Giriş*, Bulut Yayınları, İstanbul.
- Zelyüt, S. (2017). *Dört Adalı (Bir Kıtalı)*, Öteki Yayınevi, İstanbul.
- Wood, Allen W. (2005). *Kant*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Wolenski, J. (2004). *The History of Epistemology*, Kluwer Academic Publishers, Printed in The Nethardlands.
- Woolhouse, R.S. (1988), *The Empiricists A History of Western Philosophy:5*, Oxford University press, New York.
- Quine, W. V. O. (1951). “Two Dogmas of Empiricism”, *The Philosophical Review*, 60(1), s. 20-43.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*, MIT Press, Cambridge.
- Quine, W. V. O. (1969). “Epistemology Naturalized”, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York.
- Quine, W. V. O. (1981). *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge.
- Quine, W. V. O. (1991). “Two Dogmas in Retrospect”, *Canadian Journal of Philosophy*, 21(3), s. 265-274.
- Quine, W. V. O. (1992). *Pursuit of Truth*, 2. baskı. Harvard University Press, Cambridge.

Quine, W. V. O. (2008). "The Nature of Natural Knowledge", D. Follesdal ve D. B. Quine (Ed.), *Confessions of a Confirmed Extensionalist: And Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, s. 257-270.

ÖZGEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

ADI SOYADI : DEMET ERKEN
DOĞUM YERİ : KÖYCEĞİZ
DOĞUM TARİHİ : 03.10.1993
E-POSTA : 0310.erken95@gmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

LİSE : AÇIK ÖĞRETİM LİSESİ
LİSANS : PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
YABANCI DİL : İNGİLİZCE