

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI FELSEFE BİLİM DALI

EPİSTEMİK ÖZNEİN ONTOLOJİK STATÜSÜ

Burak Kadir DURAK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Murat ARICI

Konya – 2016



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Burak Kadir DURAK
	Numarası	138101011017
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Murat ARICI
	Tezin Adı	Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan *Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü* başlıklı bu çalışma *28/12/2016* tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Doç. Dr.	Murat ARICI	
2	Doç. Dr.	Aziz F. ZAMBAK	
3	Yrd. Doç. Dr.	Brean PALMARI	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Burak Kadir DURAK		
	Numarası	138101011017		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	EPISTEMİK ÖZNEİN ONTOLOJİK STATÜSÜ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Burak Kadir DURAK

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Burak Kadir DURAK		
	Numarası	138101011017		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Murat ARICI		
Tezin Adı	EPISTEMİK ÖZNEİN ONTOLOJİK STATÜSÜ			

Bu çalışma, felsefi tartışmalardan yola çıkarak epistemik öznenin ontolojik statüsünü belirlemeyi amaçlamaktadır. Felsefi literatür içinde yer alan varlık-bilgi tartışmaları bu araştırmanın kapsamını oluşturmaktadır. Bu bağlamda nitel araştırma yöntemi kullanılarak, felsefi tartışmalarda yer alan varlık-bilgi etkileşimi üzerinden epistemik öznenin mevcut ontolojik statüsü sorgulanmış ve mevcut literatüre eleştiriler getirilmiştir. Bilinen bir epistemik özne olmasının çelişkili olduğu ileri sürülerek, bilinen bir epistemik öznenin bilinmesinin onu bilen değil, bilinen yaptığı, bu durumun ise sonsuz bir geri gidişe sebep olarak epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmesini imkansızlaştırdığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçtan hareketle epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmesi için yeni bir varlık-bilgi tanımlamasının gerekli olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Bilgi, Özne, Nesne, Ontoloji, Epistemoloji

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Burak Kadir DURAK		
	Student Number	138101011017		
	Department	Felsefe		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	x	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doç. Dr. Murat ARICI		
Title of the Thesis/Dissertation	THE ONTOLOGICAL STATUS OF EPISTEMICAL SUBJECT			

In this thesis we aimed to identify the ontological statue of epistemical subject by looking at philosophical discussions. The existence-knowledge discussions that get involved in philosophical literature constitutes this investigation's content. In this regard we investigate the ontological statue of epistemical subject by considering the existence-knowledge interactions in philosophical literature and we criticize that literature. We claimed that there can't be any epistemical subject who is being known: this is a contrary idea. When a "known epistemical subject" known, he/she becomes a "known epistemical subject" not a "knowing epistemical subject"; and this causes an endless return; so we can't identify the ontological statue of epistemical subject. Finally we arrived the result that we need a new definiton of the existence-knowledge to identify the ontological statue of epistemical subject.

Keywords: Exists, Knowledge, Subject, Object, Ontology, Epistemology

İÇİNDEKİLER

ÖZET	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
ABSTRACT	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
İÇİNDEKİLER.....	iii
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ ÜZERİNE YAPILAN FELSEFİ TARTIŞMALAR

1.1. Bilginin Tanımı	4
1.2. Bilginin Türleri	7
1.3. Bilginin Olanaklılığı.....	8
1.4. Bilginin Kaynağı ve Sınırları	12

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK-BİLGİ İLİŞKİSİ ÜZERİNE YAPILAN FELSEFİ TARTIŞMALAR

2.1. Varlık-Nesne Etkileşimi Dolayımında Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü	22
2.1.1. Presokratik Dönemde Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü	22
2.1.2. Sokrates Sonrası Felsefede Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü.....	25
2.2. Varlık-Özne Etkileşimi Dolayımında Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü	30
2.2.1.Modern Dönemde Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü	30
2.3. Varlık-Dil Etkileşimi Dolayımında Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü	48
2.3.1.Çağdaş Dönemde Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü	48

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIK-BİLGİ ÜZERİNE YAPILAN FELSEFİ TARTIŞMALARIN KRİTİĞİ

3.1. Presokratiklerde Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsünün Eleştirisi	53
3.2. Sokrates Sonrası Felsefede Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsünün Eleştirisi.....	55
3.3. Modern Dönemde Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsünün Eleştirisi	59
3.4. Çağdaş Dönemde Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsünün Eleştirisi	62
3.5. Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsünün Kritiği Üzerinden Yapılan Çıkarımlar	66

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EPİSTEMİK ÖZHENİN ONTOLOJİK STATÜSÜNÜN BELİRLENİMİ

4.1. Üçüncü Tekil Şahıs Bakış Açısı ve “Epistemik Özneler Kümesi”	85
4.2. Birinci Tekil Şahıs Bakış Açısı ve “Epistemik Özne Teki”	89
4.3. Epistemik Özne ve Özdeşlik Sorunu	90
SONUÇ	94
KAYNAKÇA.....	100
ÖZGEÇMİŞ	109

ÖNSÖZ

İlk Çağ filozofları felsefenin ana konusu olarak, ilk varlığı, yani Arkhe’yi sorunsallaştırmış ve tartışmalar genelde bu sorun etrafında kümelenmiştir. Modern dönem felsefesinde Descartes’le birlikte özne ve bilgi konuları ön plana çıkmış, varlık-bilgi etkileşimi üzerine çeşitli sorunsallar tartışılmış, özellikle Hume ile birlikte dikkatler varlıktan çok bilgiye çevrilmiştir. Bu dönemde bilginin özneyle birlikte oluşması, onu bilen epistemik özneyle arasındaki farkın anlaşılmasını gerekli kılmış ve bu sorun epistemik öznenin yani “Ben”in bilgisinin nasıl oluştuğunu sorgulamaya açmıştır. Bu çalışmada ise “Ben”in bilgisiyle birlikte, varlıksal yönünün yani ontolojik statüsünün nasıl belirlenebileceğini soruşturmayı deneyeceğim.

Bu sorunsalı bir felsefe tezi yazmak için belirlemiş değilim. Aksine bu sorunsala sahip olduğum için bir felsefe tezi hazırladım. Bu anlamda, hazırladığım bu çalışma benim kişisel bir sorunumdur. Bu çalışma benim, içimdeki beni anlamaya çalışmamdır. Her ne kadar bu sorunu anlatmaya çalışsam da, anlatmaya çalıştığım şey her defasında benden uzaklaşır ve *ben*, bunu da anlamaya çalışırım. İçinde bulunduğum bu çelişkili durumu size yeterince ifade edebileceğimi düşünmüyorum. Ama benimle aynı durumda olduğunu düşündüğüm ve bu durumu anlatmaya çalışan birini tanıyorum...

İçimde bir yengeç var. Yaşadığım çeşitli durumlarda olup-bitenlerden çıkarsıyorum varlığımı: öyle şeyler oluyor ki bu durumlarda, benim işe katılmamla tam olarak açıklanamıyorlar; bir başka “özne”; bir “öteki” gerektiriyorlar açıklanmak için (...) Ama bu “birisi”; bu “öteki özne” eğreti; biraz duygusal, biraz occult adı dışında, bir gizem benim için. Onu anlamağa çalışıyorum. (...) İçimde bilmediğim bir şey var: benim içimde, benim, bilmediğim bir şey... Ona ulaşmağa çalışıyorum; ne olduğunu hiç bilmediğim bir şey; ama gerçekliğinden hiçbir kuşku duyamayacağım bir şey (...) bu benim en temel yaşamsal sorunum –onu anlamaya çalışmayım da ne yapayım–tek istediğim onu anlamak (Aruoba, 2014).

Okuduğum çalışmalarda karşılaştığım teşekkür bölümlerini genelde samimiyetten uzak bulmuşumdur. Bu nedenle, bir teşekkür kısmı yazma konusunda hayli düşündüm. Bu metinde yer alan düşüncelerimin seyrinde etkili olmuş kimseler vardır, dolayısıyla bu çalışmada hakları vardır. Öyleyse isimlerinin anılması haktır.¹

Bu çalışmayı hazırlarken yaptığım okumalarda arkadaşlık kurduğum filozoflara, gerçeği arama yolculuğu olarak anılan felsefede ve bu yolculuk içinde, otoriteyi gerçek olarak yorumlamayıp, gerçeği otorite olarak görmemi sağladıkları için müteşekkirim. Tüm bu filozoflar içinde Aristoteles, Hume, Fichte ve elbette ki Nietzsche, üzerimde en çok hakkı olan *dev*lerdir. İçinde bulunduğum karmaşayı anlayışla karşılayıp, sorunumu gerekçelendirebilmemde beni yönlendiren, kendimi ifade edebilmem için beni yüreklendiren, tüm tez çalışmamda maddi, manevi desteğini benden esirgemeyen tez danışmanım Doç. Dr. Murat Arıcı'ya, yaptığımız felsefi tartışmalarda anlam alanının dışına çıkarak farklı gerçekliklerle yüzleşmemi sağlayan, metnin her aşamasında yaptığı eleştirilerle ve literatür taramasında önemli katkıları bulunan epistemik yol arkadaşım Yakup Kalın'a, entelektüel yaratıcılığı ve eleştirileriyle desteğini esirgemeyen Gül Kozalak'a, felsefe metinleri üzerinde yapılan tartışmalarla ufkumu genişleten Arkhe Akademi'ye, metin üzerindeki eleştirileriyle daha anlaşılır olması konusunda katkıda bulunan Doç. Dr. Aziz Zambak ve Yrd. Doç. Dr. Ercan Salgar'a içtenlikle teşekkür ederim. İlk epistemik cemaatim olarak eleştirel bakış açısını kazanmamda etkili olan ve varlıklarından her zaman güç aldığım kardeşlerim Tuğba, Elif, Yasin, M.Akif ve annem Yıldız Durak'a teşekkür borçluyum.

¹ Sonraki satırların riyakâr cümleler içermediğini ve mecburiyetten yazılmadığını bilinmesini isterim.

GİRİŞ

İlk filozofların tanımlamaları ile *felsefe*, kelime anlamı itibarı ile '*hakikatin bilgisine duyulan sevgi*'dir. Thales'ten günümüze kadar neredeyse her filozof farklı felsefe tanımları yapmışsa da bu tanıma pek itirazı olan olmamıştır. Bugün de felsefe genel olarak, gerçeği arama ve bilme etkinliği olarak ifade edilebilir (Havelock, 2015: 285).

Günümüz felsefi literatürünün karşıt görüşlü fikirlerden oluşan tartışmalar üzerinden şekillendiği söylenebilir. Felsefi anlamda ortaya konulan bir görüş incelenirken, onu eleştirerek karşıt fikir sunan diğer görüş farklı düşünce akımı olarak literatürde yerini alır (Collins, 2002: 62). Bu anlamda birbirine eklenik farklı düşüncelerin felsefe literatürünün yapısını belirlediği söylenebilir. Günümüze kadar ulaşan felsefi kaynaklar çeşitli dönemlere göre sınıflandırılırken; aynı zamanda tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı konulara göre de çeşitli kategoriler altında incelenir.

Belirli bir konu üzerinde yoğunlaşan tartışmalar aynı kategori içinde ele alınarak felsefenin alt disiplinleri oluşturulur. Bu bağlamda; varlık konusundaki tartışmalara odaklanarak varlığı, varlık olmak bakımından ele alan, varlığın temel özelliklerini konusu içine alarak doğasının ne olduğunu anlamaya çalışan felsefe disiplini *ontoloji* ya da *metafizik* olarak isimlendirilirken; bilgi konusundaki tartışmalara odaklanarak bilgiyle ilgili problemleri araştıran, bilginin doğasını, kaynağını, sınırlarını inceleyen felsefe disiplini ise *epistemoloji* ya da *bilgi felsefesi* olarak nitelendirilmiştir (Cevizci, 2013: 569; 1192).

Felsefe, konuları bakımından kendi iç disiplinlerine ayrılrsa da konuların arasındaki sınırı net olarak çizmek pek mümkün değildir. Zira tartışılan sorunları diğer felsefe disiplinlerinden koparıp kendi başına inceleme olanağı yoktur. Günümüzde farklı konulara odaklanan pek çok felsefe disiplini mevcutsa da felsefenin ilk olarak varlık konusu üzerine yoğunlaştığı söylenebilir (Ülken, 2014: 21). Varlığın ne olduğunu sorgulayan filozoflar önceleri varlığı doğa içinde

anlamaya çalışmış ve yapılan varlık açıklamalarında, o açıklamayı yapan varlığın (yani filozofun kendisinin) varlığına yer verilmemiştir. Bu bakış açısı, sorgulamayı yapan kimseden bağımsız bir varlık anlayışının oluşmasına neden olmuştur. Daha sonraki dönemde varlığın nasıl bilindiğinin sorgulanması ise varlık ile onu bilen öznenin (epistemik öznenin) etkileşiminin incelenmesini ve bilginin mahiyetinin sorgulanmasını gerektirmiştir.

Epistemolojik literatür içinde çeşitli bilgi tanımlamaları mevcutsa da bilginin tanımını da felsefi bir problem olduğundan kesin bir belirlenim yapmak olası değildir. Bilgi üzerine yapılan tartışmalarda bilen “özne” olurken, bilinen “nesne” olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte bilgi; varlığın doğru ve gerçek bilgisi olan *episteme* ve varlığın yanılsamalarından oluşan bilgisi *doksa* olarak ikiye ayrılmıştır. Bu bağlamda varlığın gerçek bilgisi olan *epistemeyi* bilen özne “epistemik özne” olarak nitelendirilerek, epistemik öznenin diğer varlıklar arasındaki ontolojik statüsü bu çalışmanın konusu olarak belirlenmiştir.

Literatürde yer alan benzer felsefi tartışmalarda, “özne” kavramı -bağlamına göre- çeşitli yönlerine vurgu yapılarak, farklı belirlenimlerle ifade edilmektedir. Bu çalışma, öznenin bilen yönü üzerine odaklanmaktadır. Her ne kadar literatürde öznenin bilen yönüne vurgu yapan “bilen özne” ifadesi mevcutsa da, bu ifade genellikle, bilme özelliğiyle diğer tüm varlıklardan ayrılan insan tekini çağrıştırmaktadır. Bu nedenle farklı bağlamlarda ele alınan çeşitli özne ifadeleriyle karıştırılmaması adına ve gerçek bilginin öznesi olduğunun vurgulanması adına “epistemik özne” tanımının kullanılması uygun görülmüştür. Buna göre *epistemik özne* kavramı bu çalışmada “epistemik faaliyeti gerçekleştiren varlık” anlamında kullanılacaktır.

Nesnenin ontolojik statüsü önceleri (gerçekçi yaklaşımda) epistemik öznenin bağımsız bir yapıda ele alınırken, daha sonra (modern dönemle birlikte) epistemik öznenin ontolojik statüsüyle aynı ontolojik statüye indirgenerek öznel bir yapıda incelenmiştir. Sonuç olarak yapılan varlık bilgi tartışmalarında daha çok bilinenin yani nesnenin ontolojik statüsü üzerinde durulmuş, bilen ise *püskhe*, *ruh*, *tin*, *ben*, *özne* gibi kavramlarla ifade edilirken ontolojik statüsü bulanıklaşmıştır. Bu durumun

sebebinin bilinen bir epistemik özne olmasının çelişkisi olduğu ileri sürülebilir. Zira bilinen *nesne* ise bilinen bir epistemik özne, artık bilen özne değil bilinen nesnedir. Bu bağlamda bilen varlık olarak epistemik öznenin varlıklar içindeki ontolojik belirlenimini yapmak zorlaşmıştır. Bu durum felsefe içinde söz konusu sorunu odağına alan tartışmaları gerekli kılmıştır.

Epistemik öznenin ontolojik kategorisinin sorgulandığı bir durumda, bu sorgulamayı da yapan yine epistemik özne olacaktır. Eğer epistemik özne insan teki ise, insan kendini insandan yola çıkarak tanıyabilir mi? (Maturana & Varela, 2010:32) Bu çalışma, felsefi tartışmalardan yola çıkarak epistemik özneye bu tartışmalar içinde nasıl yaklaşıldığının sorgulanmasıyla, epistemik öznenin ontolojik statüsünü belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda felsefi tartışmalar içinde epistemik öznenin ontolojik statüsü, varlık ile bilginin etkileşimi üzerinden sorgulanarak, mevcut literatüre eleştiriler getirilecektir. Bu eleştirilerden yola çıkılarak epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmesini zorlaştıran problemler ortaya konulacaktır.

İnsanoğlunun en karakteristik özelliklerinden biri, diğer edimleri üzerine düşünmesinden ziyade bilgi üstüne düşünebilmesidir (Rescher, 2003: 16). Şüphe yok ki bu etkinliğin gerçekleşmesi için *bilginin* ya da *bilme etkinliğinin* sorgulanması gerekir. Bu anlamda sorulması gereken ilk soru da ‘Bilgi nedir?’ olmalıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ ÜZERİNE YAPILAN FELSEFİ TARTIŞMALAR

Felsefi literatürde “Bilgi nedir?” sorusuna verilmiş farklı cevaplar mevcutsa da üzerinde uzlaşmış nihai bir tanım yoktur. Zira bilgi, tam da bu nedenle felsefenin konusudur. Her ne kadar üzerinde uzlaşmış bir tanım olmasa da, bu soruna cevap arama girişimleri başka soruların sorulmasına, başka açıklamaların yapılmasına da sebep olmuş ve zaman içinde belli bir felsefi literatürün oluşmasını sağlamıştır. Örneğin, bilme etkinliği bir bileni ve bir bilineni gerektirir, öyleyse bilen nedir, bilinen nedir? Bilen nasıl bilir, bilinen nasıl bilinir? Bu anlamda “Bilgi nedir?” sorusunu merkeze alarak, bilginin doğasını tartışan, imkânını sorgulayan, bilginin kaynağını, sınırlarını problem edinen felsefe disiplini de *bilgi felsefesi*, (*bilgi teorisi*) veya *epistemoloji* olarak adlandırılır (Honderich, 1995: 242). Yunanca, “bilgi” anlamına gelen “episteme” ve “açıklama” anlamına gelen “logos” kelimelerinin birleşmesinden türetilen epistemolojinin (Audi, 1999: 272), bilgi üzerine yapılan tartışmaları konu edindiği söylenebilir. Epistemoloji içinde ise “Bilgi nedir?” sorusuna cevap vermeye çalışan iki farklı tanım öne çıkmaktadır. Bu tanımlardan ilki bilginin oluşumunu sorgulayarak tümevarımcı bir yaklaşımla bilgiyi anlatmaya çalışırken, diğeri bilginin imkânını sorgulayarak tümdengelimci bir tavırla bilgiyi açıklamaya çalışır.

1.1. Bilginin Tanımı

Tümevarımcı bilgi tanımı şu şekildedir: Bilme etkinliği gerçekleşirken bir bilen olduğu gibi bir de bilinen olmalıdır. Bilen, *özne*—ya da *suje*— olarak anılırken, bilinen ise *nesne*—ya da *obje*— olarak tanımlanmıştır. Şu halde bilme etkinliği, özne (bilen) ve nesne (bilinen) arasında oluşan süreçtir. Böyle bir etkinliğin, yani özne ve nesne arasında kurulan bağın sonucunda oluşan ürüne ise *bilgi* adı verilir (Mengüşoğlu, 2014: 56). Başka bir deyişle bilgi, bilinenin bilendeki aksidir (Öner, 2015: 20).

Tümdengelimci bilgi tanımı ise Platon'un Theaitetos adlı diyalogundan gelen üç koşullu bilgi tanımıdır. Burada bilgi '*gerekçelendirilmiş* —veya *haklılandırılmış*— *doğru inanç*' olarak tanımlanır (Baç, 2011: 29).

Buna göre bilginin gerekçelendirme, doğruluk ve inanç gibi üç temel koşulu vardır. Bir bilginin oluşabilmesi için zorunlu olarak bu üç koşulun her birinin ayrı ayrı olması gerekir ve ancak üçü birden olduğunda bilgi doğar (Steup, 1998: 4). 'A, P'yi biliyor' formundaki bir önermenin mümkün olması için durum şu şekilde olmalıdır:

A, P'ye inanıyor olmalıdır.

P doğru olmalıdır.

A, P'ye olan inancını gerekçelendirebilmelidir (Bonjour, 1985: 3).

Örneğin A, kapının arkasında birinin olduğunu bildiğini iddia ediyor. Bu iddianın bilgi olup olmadığını sorgularken ilk önce A'nın gerçekten de kapının arkasında birinin olduğuna inanıp inanmadığına bakmamız gerekir. A kapının arkasında birinin olduğu konusunda yalan söylemiş olabilir. A kapının arkasında biri olduğuna inanmıyorsa yani bu konuda yalan söylüyorsa üç koşullu bilgi anlayışına göre bu iddia bilgi değeri taşımaz. Çünkü ilk koşul gerçekleşmemiştir.

İkinci olarak A'nın iddiasının doğru olması için kapıda gerçekten de birinin olması gerekir. Yani inancın 'bilgi' olarak adlandırılabilmesi için, öncelikle inanılan şey doğru olmalıdır. Kapının arkasında birinin olmadığı anlaşılırsa A iddiasından vazgeçecektir. Kapının arkasında birinin olduğunu bildiğimi sanmışım ama bilmiyormuşum diyecektir. Bu durumda bilginin ikinci koşulu sağlanmadığından yani doğru olmadığından, A'nın kapının arkasında birinin olduğunu bildiği söylenemez ve bir bilgi de oluşamaz.

Eğer A yalan söylemiyor, iddiasına inanıyorsa yani ilk koşul gerçekleşmişse ve gerçekten de kapının arkasında birinin olduğu doğruysa yani ikinci koşul da gerçekleşmişse bu iddia bilgi olarak kabul edilebilir mi? Üç koşullu bilgi anlayışına göre, bir şeye inanmam ve onun da doğru çıkması yetmez. Aynı zamanda inancım

için sebepler öne sürmeli, inancımı gerekçelendirmeli veya onun doğru olduğunu kanıtlayabilmeliyim. Bir inancı gerekçelendirmek, onun için nihai nedenler, yani doğruluğunu ortaya koyan ya da kanıtlayan nedenler göstermektir. Bu durumda kapının arkasında birisinin olduğunu iddia etmem ve kapının arkasında gerçekten de birisinin olması sadece şanslı bir tahminden ibaret de olabilir. Platon, Menon adlı diyalogunda bu duruma dikkat çekerek tahminin zaman zaman doğru olabileceği halde bilginin daima doğru olmasından dolayı, bilginin doğru tahminden daha değerli olduğunu söyler (Platon, 2012: 81-82).

O halde bu iddianın bilgi olabilmesi için A'nın kapının arkasında birisinin olduğuna inanması, gerçekten de kapının arkasında birisinin olması ve A'nın bu iddiasını gerekçelendirebilmesi gereklidir. Bu şekilde gerçek bilgi ile salt inanç ya da kanı arasındaki ayrıma ulaşılır. Üç koşullu bilgi anlayışına göre gerçek bilgi gerekçeli doğru inançtır.

Gerekçeli doğru inanç açıklaması literatürde uzun süre kabul görmüşse de daha sonraları bu açıklamaya çeşitli itirazlar getirilmiştir. İlk itiraz bu tanımın, bilginin oluşması için yeterli olmadığını öne sürer, başka bir deyişle, bir kanı gerekçelendirilmiş doğru inanç olsa da bilgi olmayabilir.

Edmund L. Gettier (1927 -) adlı bir felsefeci gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi için yeterli olmadığını gösteren çeşitli örnekler ortaya koymuştur (Gettier, 1963: 121-123). Daha sonra Gettier tipi örnekler denilen benzer örnekler oluşturulmuştur. Gettier tipi örnekleri ortaya koyan felsefeciler bilginin sözü geçen üç gerekli şartını kabul eder; ancak bu üç şartın bilgi tanımını elde etmek için yetersiz olduğunu ileri süren örnekler geliştirirler. Bu bakış açısıyla oluşturulan örnekler literatürde *Gettier Problemi* olarak anılır (BonJour, 2010: 39-40). Üç koşullu bilgi anlayışının tüm şartlarını sağlayan ama bilgi niteliği taşımayan Gettier tipi bir örnek aşağıda kurgulanmıştır.

Bir çayırda bulunan Ali, uzakta koyun olarak algıladığı bir nesneyi görüyor. Ali, bu algısına dayanarak “Çayırda bir koyun vardır” önermesine inanmaktadır ve “Çayırda bir koyun olduğunu biliyorum” iddiasında bulunmaktadır. Şimdi Ali'nin

koyun olarak algıladığı nesnenin gerçekte iri ve tüylü bir köpek olduğunu, ancak çayırdaki Ali'nin görmediği başka bir yerde gerçekten bir koyun'un bulunduğunu varsayalım. Bu durumda Ali'nin 'çayırdaki bir koyun vardır' önermesi doğru olsa da sezgilerimiz Ali'nin bilgisinin yanlış olduğunu söyler. Bu örnekte üç koşullu bilgi anlayışının tüm koşulları gerçekleşmiştir. Ali Çayırdaki bir koyun olduğuna inanmaktadır. Çayırdaki bir koyun olduğu doğrudur. Ve Ali' bu iddiasını algılarına dayanarak gerekçelendirmektedir. Bu durumda Ali'nin önermesi bilgi için öne sürülen tüm şartları sağladığı halde bilgi niteliği taşımamaktadır (Grunberg, 1999: 97-104).

1.2. Bilginin Türleri

Gettier'in itirazından farklı olarak gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımına getirilen diğer itirazlar sonucu "tanıma uymayan" bilgi örneklerinin mevcut olduğu, bu nedenle bilginin farklı türlerde ele alınması gerektiği öngörülmüştür. Bu bakış açısıyla ileri sürülen bir itiraz Bertrand Russell (1872-1970) tarafından "tanı(ş)ma" (*acquaintance*) yoluyla edindiğimiz şeylerin bilgisinde bu koşulların geçerli olamayacağı ve üç koşullu bilgi tanımıyla bu tür bilgileri açıklayamayacağımız gerekçesiyle ifade edilmiştir. Russell, gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımına uymayan bilgi çeşitlerinin de söz konusu olduğunu söyler. Örneğin "Elmanın tadını biliyorum" ya da "Adem'i tanıyorum" gibi bilgilerin, üç koşullu bilgi yaklaşımıyla tanımlanması güçtür. Bu türden bilgiler Russell tarafından *tanı(ş)ma yoluyla bilgi* olarak adlandırılmıştır (Lemos, 2007: 3).

Tanıma uymayan diğer bir bilgi eleştirisi de *nasıl'ın bilgisidir*. Örneğin "Piyano çalmayı biliyorum" ya da "Yüzmeyi biliyorum" gibi bilgileri üç koşullu bilgi anlayışı ile tanımlamak olası değildir. Söz konusu örneklerin önermesel bir niteliği olmadığından bu konudaki bilgiyi üç koşullu bilgi anlayışıyla tanımlayamayız (Ryle, 2009: 17).

Bilgi üzerine yapılan tartışmalar sonucunda epistemologlar bazı bilgi türlerini ayırt ettiler (Moser, 2002: 3).

1-) *Tanı(ş)ma yoluyla bilgi* (Şeylerin ya da nesnelere bilgisi.)

Elmanın tadını, Adem'in kim olduğunu vb. bilme.

2-) *Nasılın bilgisi* (Şeylerin nasıl yapılacağına bilgisi.)

Piyano çalmayı, yüzmeyi vb. bilme.

3-) *Önermesel bilgi* (Düşünce ifadelerinin ya da önermelerin bilgisi.)

“Çayırda bir koyun var” vb. önermeleri bilme. (Musgrave, 2013: 21).

Önermesel bilgi türünü genel bir çıkarımla “bir iddiada bulunan cümlenin içeriğinde barınan düşünce veya fikir” olarak tanımlayabiliriz (Baç, Epistemoloji, 2011, s. 33-34). Başka bir deyişle, önermesel bilgi cümlesi bir iddia barındırıyor, bir yargıda bulunuyor olmalıdır. *Kapıda biri var. Dünya güneşin etrafında döner. Kâğıt yanar.* ...gibi birçok cümle, önermesel bilgi barındırır. Önermesel bilgi, önermelerin bilgisidir; doğruluklarla ilgilidir ve içinde yargı taşıyan cümlelerin “doğruluklarının tasdiki” anlamına gelir. Bu sebeple önermesel bilgiye olgular hakkındaki bilgi de denmektedir (Başdemir, 2010: 15-16).

Bilgi türleri içinde diğer kategoriler tanıma uymuyorsa, gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımı sadece önermesel bilgi türleri için geçerli olmalıdır. Her ne kadar tanı(ş)ma yoluyla bilginin ve *nasılın* bilgisinin, önermesel bilgiye indirgenebileceğini düşünen filozoflar olsa da son tahlilde epistemolojinin üzerinde tartıştığı bilgi türü olarak önermesel bilgi öne çıkmaktadır.

1.3. Bilginin Olanaklılığı

Epistemolojide iki temel soru vardır; “Bilgi Nedir?” ve “Herhangi bir şeyi bilebilir miyiz?” (Joseph Keim Campbell, 2010: 1). “Bilgi nedir?” sorusunu sormuş ve bu soru üzerine yapılan tartışmalar sonucu oluşan farklı bilgi tanımları ve bilgi türlerini ortaya koymuştuk. Elbette ki bu soru üzerine tartışmalar hala devam etmektedir. İlk soruyla bilgiyi tanımlamaya çalıştıktan sonra ardından gelen soru şu

olmalıdır: *Herhangi bir şeyi bilebilir miyiz?* Bu soruya “evet” cevabını verenler *dogmatik*, “hayır” cevabını verenler ise *şüpheci* —kuşkucu ya da septik— olarak adlandırılmıştır (Musgrave, 1993:10).

Dogmatik yaklaşım, bilginin olanaklı olduğunu düşünür ve var olan gerçekliğin bilgisine ulaşılabileceğini iddia eder. Buna karşılık şüpheci yaklaşımın ‘nasıl bilinebilir’ sorusuna çeşitli gerekçelerle farklı cevaplar verirler. Bu farklı cevaplar dogmatik görüşün içinde de farklı akımların doğmasına sebep olur. Fakat en nihayetinde bilginin imkânı konusunda olumlu düşünceleri ve bilginin olanaklı olduğunu öne sürmeleri sebebiyle tümü dogmatik olarak adlandırılır (Çüçen, 2014: 56). Bununla birlikte bazı düşünürler, dogmatizmi belirgin olmayan konularda aceleyle şekillendirilen inançların zihinsel düzensizliği olarak görmüş ve bu inançların doğru olup olmadığı konusunda kuşkucu bir tavır sergilemişlerdir (Baergen, 2006: 60). Dogmatik görüşün verdiği her cevap onlar için şüphelidir ve sorgulanmalıdır. Verilen cevaplara kuşkulu bakış açısıyla yaklaşp şüphe ile sorgulama işine girişen yaklaşım da *şüphencilik* olarak adlandırılmıştır. Şüphencilik, en genel anlamda, herhangi bir bilgi veya gerekçelendirmenin yapılmasının reddedilmesidir (Audi, 1999: 846). Buna göre şüphencilik, hiçbir inancın bilgi olarak nitelendirilmediği (veya haklı gösterilmediği) gerekçesiyle her türlü bilgiye şüphe ile yaklaşılması gerektiğini savunur (Baergen, 2006:201). Bu anlamda şüphencilik, epistemoloji geleneğinde meydan okumayı temsil eder (Stroud, 1998: 360). Bu bakış açısıyla yaklaşıldığında epistemoloji, dogmatizm ile şüphencilik arasındaki uzun ve halen süren bir savaştır (Musgrave, 2013: 26).

Yunanca “skeptikoi” kelimesi dogmatik duruşları kabul etmeyi reddeden, ancak her zaman sorunların "soruşturulması" ya da "düşünülmesi" (skepsi) ile meşgul olduklarını iddia eden filozofları ifade eder (Honderich, 1995: 799). Bu gelenek içinde Ksenofanes (MÖ 570-480), Pyrrhon (M.Ö. 360-270) ve Sextus Emprikus (M.S. 160-210) gibi isimler öne çıkar.

Şüphencilik birçok biçimde ortaya çıkabilir. Hepimiz günlük hayatta bazı şüphelere sahip olabiliriz. Örneğin komşumuzun veya arkadaşımızın bizim hakkımızdaki iyi niyetinden şüphe edebiliriz, ya da daha genel anlamda, çevremizde

uzaylıların varolduğunu düşünen insanlar olduğu gibi, bu duruma şüpheyile yaklaşan kimseler de olabilir. Buna benzer şekilde bilgi hakkındaki şüphecilik, insanların belirli bir bilgiye sahip olduklarını veya sahip olabileceğini kabul etmez. Buna göre bilginin gerekçelendirilemeyeceğini düşünen şüphecilik, insanların inançlarını haklılandırabileceğini reddeder. Bilgi, eğer sahip olunan inançların gerekçelendirilmesiyle oluşuyorsa, inançların gerekçesi olmadan bilgi de mümkün olmaz (Audi, 2003: 4). Bununla birlikte, bilginin gerekçesi hakkında şüpheli olunmasa da bazı bilgiler hakkında şüpheli yaklaşım sergilenebilir. Bu bakımdan bütüncül (radikal) ve kısmi (ılımlı) şüpheciliği ayırt edebiliriz. Bütüncül şüphecilik herhangi bir bilgiye sahip olduğumuzu ya da olabileceğimizi kabul etmezken kısmi şüphecilik bazı bilgilerin mümkün olabileceğini, bazılarının ise imkan dahilinde olmadığını düşünür. Örneğin, dogmatik bir tavırla kendi zihinsel durumlarımızı ve bazı basit mantıksal gerçekleri bildiğimizi düşünebilirken, diğer zihinlerin varlığı ya da kendi zihnimizin dışındaki gerçeklik hakkında şüpheli olabiliriz (Lemos, 2007: 131-133).

Bütüncül şüphecilerinin iddialarını kabul etmeyip belli bir bilgiye sahip olduğumuz konusunda ikna olsak bile, şüpheli argümanlar genellikle bilginin veya doğrulamanın doğası hakkındaki bazı görüşleri varsayar. Çoğu zaman, bu görüşler oldukça mantıklıdır. Bu anlamda şüpheli gelenek, bilgi edinme yeteneğimizi sorgular ve inançları gerekçelendirme sürecinin sonsuz bir geri gidiş ile karşılaşacağını ileri sürer (BonJour, 2010: 178-179). *Sonsuz geri gidiş —ya da gerekçenin gerekçesi—* argümanına göre; bir doğru inanç ne şekilde gerekçelendirilirse gerekçelendirilsin, ortaya konan gerekçenin de tekrardan gerekçelendirilmesi gerekecektir. Bu şekilde geriye doğru sonsuza dek bir gerekçelendirme silsilesi ortaya çıkacak ve doğru inanç hiçbir zaman kesin bir şekilde gerekçelendirilememiş olacaktır (Musgrave, 1993 :12).

Bilgiyi gerekçelendirme problemini aşmak için daha fazla gerekçelendirilmesi gerekmeyen bazı inançların bulunduğu ve var olan bilgi sisteminin temelinde de bu kesin bilgilerin yer aldığı iddia edilerek, kendisinden kuşku duyulamayacak kesin bilgilerle diğer inançların gerekçelendirilebileceği

düşünülmüştür (Lemos, 2007: 50). Bu yaklaşım literatürde *temelcilik* olarak bilinir. Çoğu tarihsel epistemolojik görüş geniş ölçüde temelcidir (BonJour, 2010: 177). Temelci yaklaşım, bütün inançları “temel inançlar” ve “temel olmayan inançlar” olarak ikiye ayırıp, bilginin yapısını tıpkı bir Piramit’e benzeter. Piramit’in en altında temel inançlar bulunurken üste doğru gidildikçe birbirini destekleyen temel olmayan inançlar bulunur. Temel inançların epistemolojik açıdan gerekçelendirilmeleri veya bilgi statüsünü elde etmeleri için başka inançların desteğine ihtiyaçları yoktur (Öztürk, 2007). Diğer bütün inançların gerekçesi ve destekleyicisi, doğruluğu sorgulanmaya ihtiyacı olmayan bu temel inançlardır. Bu görüşe göre dünyaya dair bilgimiz tartışılmaz, kendilerinden kuşku duyulamaz inançların meydana getirdiği bir temele dayanır (Cevizci, 2013: 1506).

Gerekçelendirme problemini farklı şekilde çözmeye çalışan bir diğer akım ise literatürde *bağdaşımcılık —ya da uyumcu teori—* olarak bilinen ve temelciliğin karşısında yer alarak bazı temel inançlarımız olduğu iddiasını reddeden görüştür (Baç, 2011: 33). Bu görüşe göre, bir inancın epistemolojik yönden gerekçelendirilmesi ve bilgi statüsü elde etmesi, öznenin bütün inançları arasındaki uyum ilişkisine bağlıdır. Eğer bir inanç, öznenin inanç sistemi ile bağdaşmıyorsa ise o inanç gerekçelidir ve bilgi statüsü kazanır. Ancak öznenin inanç sistemi ile bağdaşmıyorsa bilgi olarak kabul görmez ve dışarıda bırakılır (Öztürk, 2007).

Gerekçelendirme sorununu öznelere inanç sistemleri içinde kalarak çözmeye çalışan bağdaşımcılık, bazı yanlış inançların birbiriyle bağdaşarak yanlış bir kanı oluşturabileceği yönünde eleştirilmiş ve farklı sorularla karşı karşıya kalmıştır (Bonjour, 1985: 101-102). Temelcilik ile bağdaşımcılık arasındaki felsefi tartışmanın özünde yatan soru, inançlarımızın deneyimle ya da zihin dışındaki dünyayla bağlantısının ne olduğudur (Baç, 2011: 32). Bilginin gerekçelendirilmesinde zihnimizin “dışındaki” dünyayı merkeze alarak çıkarımlarda bulunan görüş *dışsalcılık* olarak adlandırılırken, bilginin gerekçelendirilmesine temel oluşturan unsurun öznenin kendi zihinselliği “içinde” olduğunu öne süren yaklaşım içselcilik olarak tanımlanır (Chisholm, 1989: 76). Buna göre bilginin kaynağı ya epistemik öznenin kendi içinde ya da epistemik öznenin dışında aranmalıdır.

1.4. Bilginin Kaynağı ve Sınırları

Bütüncül şüphecilikten sıyrılarak bilginin olanaklı olduğunun kabul edilmesi, varsayılan bilginin kaynağı olan unsurun sorgulanmasını da gerekli kılar. Bilginin gerekçelendirilmesi konusunda sonsuz geri gidişi durduran, gerekçelendirilmesi gerekmeyen temel bilgilerin kaynağı olarak farklı yönleri işaret eden iki görüş öne çıkar. Buna göre bilginin kaynağında ya akıl olması gerekir ya da duyularımız yoluyla edindiğimiz deneyimler.

Duyu deneyimleri konusu felsefe tarihinde farklı dönemlerde, çeşitli şekillerde tartışılmış ve ilk dönem felsefi tartışmalarında doğadaki değişim ile sabitlik üzerine odaklanılarak duyu yoluyla oluşturulan bilginin insanı yanılgıya sürükleyebileceği gerekçesiyle görünüş ve gerçeklik arasında bir ayırım yapılmıştır (Denkel, 2011: 35:38). Buna göre duyularımız yoluyla deneyimlediğimiz dış dünya sürekli değişim halindedir. Örneğin dün yüzümü yıkadığım bir ırmak sürekli akış halinde olduğundan sürekli değişmektedir. Bu ırmakta bugün tekrar yüzümü yıkadığımda, aynı ırmakta yüzümü yıkadığımı söyleyemem. Zira dün yüzümü yıkadığım ırmaktaki su akmış, ırmak değişmiştir, dolayısıyla bugünkü ırmakla aynı değildir. Sürekli değişen şeyin, sabit bir içeriğe sahip “ırmak” ifadesiyle tanımlanması çelişkilidir. Buna benzer şekilde duyular yoluyla deneyimlediğimiz doğada bulunan her şey değişim halindedir. Sürekli değişim halinde olan bir yerde değişmeden kalan bilgiye (örn. ırmak gibi) ulaşamaz. Öyleyse gerçek bilginin kaynağında duyu deneyimlerimiz olamaz. Bu durumda duyu deneyimimizle oluşan görünüşle, gerçekliğin doğası arasında fark vardır. İlk çağ filozofları duyu yoluyla ulaşılan deneyimin bilgisi ile gerçek bilgiyi epistemolojik anlamda farklı statülerde ele alarak bu problemi aşmaya çalışmışlardır. Buna göre duyularla edinilen deneyim “sanı” ya da “kanaat” anlamına gelen *doksa* olarak tanımlanırken, gerçek bilgi ise *episteme* olarak nitelendirilmiştir (Platon, 2015: 81-82).

İlk dönem felsefesinde tartışılan görünüş ve gerçeklik problemi daha çok ontoloji bağlamında ele alınırken, çözüm önerileri de yine ontoloji temellidir. İlk çağ düşünürlerinden Platon’un felsefi sistemini bu sorun üzerinden şekillendirdiği söylenebilir. Platon görünüş gerçeklik problemini çözmek için değişmeyen gerçek

bilginin (epistemenin) ontolojik statüsünü farklı bir katagöri içinde sağlama almaya çalışılmış ve bilgin kaynağı olarak deneyimlenen dış dünyadan (ya da görünüş dünyasından) tamamen farklı bir ontolojik statüyü işaret etmiştir. Platon'a göre bilginin kaynağında değişmeden kalan *idealar* vardır ve ideaların bulunduğu ontolojik alan, yani *İdalar Dünyası* deneyimlenen dış dünyadan tamamen farklıdır. Bilen özne olarak nitelendirilen *ruh*, idealar dünyasından edinimlediği –gerçek– bilgilerle bu dünyaya gelir. Buna göre bilgi de ruhla birlikte doğuştan gelir. Platon'un öğrencisi olan Aristoteles ise deneyimlenen dış dünyanın ötesindeki idealar dünyasını eleştirerek, tek dünyanın çevremizde deneyimlediğimiz dünya olduğunu ve bilginin yegâne kaynağının da burada aranması gerektiğini ileri sürer. Buna göre insan ruhunda (ya da zihninde) doğuştan (idealar dünyasından) sahip olduğu herhangi bir bilgi yoktur. Bilme, düşünme edimi, insan ruhunun bir özelliğidir. Bu özellik ise etkin ve pasif olarak ikiye ayrılır. Pasif kısım, üzerinde hiçbir şey yazmayan bir tablete benzer. Duyular yoluyla oluşan algılar (imgeler) pasif kısımda oluşur ve etkin kısım tarafından bilir. Bu bağlamda bilgilerin kaynağı dış dünyadan edindiğimiz duyu deneyimleridir. Duyumsama değişken olabilir ama her zaman doğrudur, dolayısıyla duyu deneyimlerimiz bize dış dünyada bulunan gerçekliği verir. Lakin onun yorumlanması yanlış olabilir. Zira bilgi sadece algılarla değil o algıların yorumlanmasıyla (yargılarla) oluşur.

Akılcılık ve deneyimcilik görüşlerinin ortaya çıkışında, ilk çağ felsefesindeki görünüş-gerçeklik problemi üzerinden şekillenen bu iki görüşün etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte yukarıda belirtildiği gibi bu tartışma daha çok ontoloji üzerinden şekillenmiştir. Modern dönemde ise duyu deneyimleri konusu farklı açıdan tekrar sorgulanmış ve bir kez daha duyu deneyimleriyle edinilen bilgiden şüphe edilmiştir.

17. yüzyılda René Descartes (1596-1650) gerekçelendirilmesi gerekmeyen temel bilgilere ulaşmak için farklı bir yöntem izleyerek şüpheli bir yaklaşımla tüm bilgileri sorgulamış ve kendisinden şüphe edilemeyecek açık ve seçik bilgiye bu şekilde ulaşmaya çalışmıştır. Descartes de önceki düşünürler gibi duyu deneyimleriyle oluşan bilginin değişim halinde olduğunu gerekçe göstererek bilginin

kaynağı konusunda duyu deneyimlerinden şüphe eder. Örneğin yanan bir mum ilk yandığında belli bir şekle sahiptir. Lakin mum yanmaya devam ettikçe şekli ve yapısı zamanla değişecektir. Ama ilk halinde de, zamanla değiştiğinde de yine “mum” olarak ifade edilecektir. Öyleyse “mum” bilgisinin kaynağında değişim üzerinden edinilen duyu deneyimleri olamaz. Descartes şüphe yöntemiyle sorgulamaya devam eder ve bir diğer aşamada duyularıyla algıladığı mevcut gerçekliği sorgulayarak bu gerçeklikten de şüphe eder. Buna göre şu anda karşımda bir mum algılıyor olsam da bunun bir rüya ya da halisülayon olmadığından emin olamam. Dolayısıyla algılarımla sahip olduğum bilgiler yanıltıcı olabilir. Diğer bir aşamada ise matematik ya da akıl yürütme yoluyla ulaşılan bilgiden şüphe ederek aldatıcı bir kozmik gücün varsayılması durumunda bu bilgilerden de şüphe edilebileceğini iddia eder. Sonuç olarak şüphe edilemeyecek tek bilginin şüphe etmenin kendisi olduğunu ileri sürerek, şüphe ettiğinden şüphe eden bir insanın yine şüphe etmiş olacağı, dolayısıyla şüphe eden yani düşünen bir varlığın gerçekliğinden şüphe edilemeyeceğini “Düşünüyorum, öyleyse varım.” önermesiyle ifade eder. Dış dünyanın yani diğer nesnelere varlığını ise tanrının bizi aldatamayacağı gerekçesiyle ispatlamaya çalışır. Descartes’e göre tanrı ve –düşünen varlık olarak– kendi varlığının bilgisine her insan doğuştan sahiptir ve bu bilgiler gerekçelendirilmesi gerekmeyen bilgiler olarak tüm bilgilere temel oluşturur. Bu anlamda bilginin kaynağında duyu deneyimleri değil, akıl vardır.

Dolaysız ve kesin bilginin kaynağında, bilgiye doğrudan ulaşan aklın, bilgi edinmenin diğer yollarından daha öncelikli olduğunu ileri süren görüş “akılcılık” ya da “rasyonalizm” olarak adlandırılır (Audi, 1999: 771). Rasyonalist görüşe göre şüphe edilmeyen ve diğer bilgilerimize temel teşkil eden bazı bilgiler (tanrı vb.) deneyimlerimizden önce (doğuştan) mevcuttur (Honderich, 1995: 742). Dünya hakkındaki bilgimiz, tüm gerçeklerin nispeten az sayıda aksiyom ve tanımdan türetildiği tümdengelimli bir sistem içinde açıklanır. Ancak, temel bilgiler kesinlik içermelidir, çünkü hakiki bilgi kesinlik gerektirir (Dancy, Sosa, & Steup, 2010: 659). Yukarıda da belirtildiği gibi rasyonalizmin kökenleri ilk çağ düşünürlerine kadar götürülebilir. Bununla birlikte rasyonalizm, epistemoloji literatüründe 17. Yüzyılda René Descartes (1596-1650), Baruch Spinoza (1632-1677) ve G. Wilhelm Leibniz

(1646-1716) gibi isimlerin felsefi sistemlerini kurgularken benimsedikleri epistemolojik yaklaşım olarak anlaşılır (Cottingham, 1998: 1-2).

Diğer yanda ise bilginin kaynağında duyu deneyimlerinin olduğunu öne süren “deneyimcilik” (ya da ampirizm) vardır (Honderich, 1995: 226). Bu görüşe göre, dünya hakkındaki bilgimiz duyu deneyimlerimizle oluşturduğumuz tecrübelerimize dayanır (Farouki, 2009: 16). Deneyimciliğe göre tüm bilgi deneyimle başlar (Denkel, 2011: 23), bu anlamda deneyim tek epistemik otoritedir (Gupta, 2006: 3). Deneyimcilik, deneyimden önce herhangi bir bilginin olamayacağını iddia ederek, doğuştan gelen bilgi varsayımını dışlaması bakımından rasyonalist görüşe karşıdır (Baergen, 2006: 63). Deneyimci geleneğin savunucuları olarak 17. ve 18. yüzyıllarda John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776) gibi isimler öne çıkar. Bununla birlikte daha sonraki dönemlerde de deneyimci görüşün savunucuları arasında birçok önemli ve etkili düşünür (Mill; James; Russell; Lewis; Carnap; Ayer; Quine v.b.) yer almıştır (Dancy, Sosa, & Steup, 2010: 326).

Bilginin kaynakları konusunda 17. ve 18. yüzyıllarda deneyimci ve rasyonalist düşünürler arasında gelişen felsefi tartışmaların ve bu tartışmalar sonucu üretilen çeşitli kuramların epistemoloji literatürünün şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bağımsız kategoriler olarak “nesne” ve “özne”nin felsefi tartışmalarda açık ve etkin bir şekilde belirmesi bu dönemde olmuştur (Baç, 2007: 567). Bununla birlikte bu dönemde bilginin kaynağı üzerine yapılan tartışmalar, farklı sorunları da beraberinde getirmiş ve özne ile nesne arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiğinin, dolayısıyla bilginin sınırlarının ne olduğunun sorgulanmasını gerekli kılmıştır. Felsefe tarihinde yer alan birçok görüş içinde özne, nesne etkileşiminde epistemik sınırların olduğu kabul edilir (Arıcı, 2015: 18). Bununla birlikte bu sınırların neye göre belirleneceği yeni tartışmaları da beraberinde getirir.

İlk çağ düşünürlerince ele alınan görünüş-gerçeklik sorununa modern dönemde farklı açıdan yaklaşmış ve bu dönemde problem daha çok “dış dünya sorunu” olarak anılmıştır. Her ne kadar *görünüş ve gerçeklik problemi* ile *dış dünya sorununun* aynı nokta üzerine odaklandığı düşünülse de, yaklaşım tarzı ve çözüm önerileri farklı yönlerde seyrederek.

Meseleye ontoloji bağlamında yaklaşan ilk düşünürlerin aksine, modern dönem felsefesinde tartışılan görünüş ve gerçeklik probleminin, yani dış dünya meselesinin daha çok epistemoloji bağlamında ele alındığı söylenebilir. Buna göre bilginin kaynağında ister akıl olsun ister duyu deneyimleri, bilinen; ya doğuştan gelen (öznel) idealar ya da deneyimlerle oluşan öznel çıkarımlardır. Dolayısıyla bilginin sınırı öznenin kendi içindeki “temsil”leridir. Buna göre ben karşımda duran “masa” gibi bir nesnenin kendisini değil, onun zihnimde oluşturduğu “masa temsili”ni bilirim. Örneğin masayı iterek onun yerini değiştirdiğimizde farkında olduğumuz değişiklik, algı içeriklerimizde, yani öznel temsillerimizde meydana gelen değişikliktir. Bununla birlikte dış dünyada meydana gelen bir değişikliği, öznel temsillerimizde meydana gelen değişiklikle karşılaştırmamız olanaklı gözükmemektedir (Denkel, 2011: 29-30). Böyle bir durumda temsil yaklaşımı “dış dünya” gerçekliği hakkında sorun oluşturur.

Eğer bilgi öznenin kendi temsilleriyle sınırlıysa, bu sınırın ötesinde herhangi bir “dış dünya”nın varlığından (ya da bilgisinden) söz edilebilir mi?

Bu soruyu cevaplama girişimleri epistemoloji içinde farklı akımların doğmasına neden olmuştur. Buna göre (genel bir tanımla) öznenin bağımsız bir “dış dünyanın” var olduğunu ve bu dış dünyanın bilgisine ulaşılabileceğini kabul eden görüş “realizm” ya da “gerçekçilik” olarak tanımlanır. Realizm kendi içinde, dış dünyanın bilgisine doğrudan ulaşılabilmesini savunan *yalın (doğrudan) realizm* ve temsiller yoluyla ulaşılabilmesini savunan *dolaylı realizm* olarak ayrılır. Diğer yanda öznenin ancak kendi temsillerini bileceğini, dolayısıyla bu temsillerden yola çıkarak öznenin bağımsız bir dış dünyanın var olmasının hiçbir şekilde gerekçelendirilemeyeceğini savunan “idealizm” yer alır. İdealizme göre bütün varlık öznel temsillerden ibarettir ve bu temsilleri aşır onlara karşılık gelen maddesel bir nesnellikten söz edilemez. Dolayısıyla bilginin nesnesi de ancak öznenin kendi temsilleri olabilir. Bu bakış açısıyla –epistemolojik tartışmayla yola çıkan– idealizm, maddi varlığı dışlaması bakımından ontolojik bir içerik de kazanır. İdealizm görüşü Antik Yunan düşünürü Platon’la özdeşleştirilse de epistemoloji literatüründe, 17. ve 18. yüzyıllarda temsil epistemolojisi üzerine yapılan tartışmalarla gelişen ve İngiliz

filozof George Berkeley ile anılan bir düşünce akımı olarak anlaşılır. Bu anlamda *epistemolojik idealizm* olarak da ifade edilir. Berkeley, var olmayı, algılamakla eş tutmuş, dış dünyanın varlığını ise (biz algılamasak da) tanrı tarafından algılandığını gerekçe göstererek kabul etmiştir (Berkeley, 1996). Bununla birlikte öznel temsiller ve dış dünya arasındaki etkileşim sorunu bilginin sınırlarını daha da daraltacak bir yönde seyretmiştir.

Bilgiyi öznel temsillerle sınırlayan idealizm görüşü uç noktaya vardığında çok ciddi bir felsefi problemle karşılaşılır. Eğer bir özne, bilginin nesnesi olarak ancak kendi temsillerine ulaşıyorsa, kendi öznel temsillerinin haricinde bir “dış dünya”dan dolayısıyla “başka zihinlerden” de söz edemez. Böyle bir durumda dış dünyadan dolayısıyla başka zihinlerden bahsedilemeyeceği için mevcut tek gerçeklik öznenin kendi temsilleriyle oluşan dünya olur (Farouki, 2009: 44). İnsanın kendi temsillerinden başka hiçbir şeyi bilemeyeceği, bilinmeyen bir şeyin varlığını öne sürmek için hiçbir neden bulunmadığı düşüncesinden hareketle, bilinen öznel temsillerin bütün evreni meydana getirdiğini, [bu anlamda –mümkün– varlığın insanın kendi özneliği içinde yer aldığını] iddia eden görüş *solipsizm* ya da *tekbencilik* olarak adlandırılır (Cevizci, 2013:1501). Solipsizmi, dil ve anlam ilişkisi üzerinden ele alan görüş ise “analitik solipsizm” olarak isimlendirilir (Todd, 1968:1). Solipsizm görüşü bilgiyi öznel temsillerle sınırlayarak, dış dünyanın ve diğer zihinlerin varlığını yok sayan ve *sadece benim öznel temsillerim var* çıkarımına ulaşan felsefi yaklaşımdır. Bu görüş daha ileri götürüldüğünde, kişinin kendi özneliğini gerekçelendirecek “ben” temsilinin bulunmaması sebebiyle eleştirilir ve “sadece temsiller var” görüşüne kadar ilerletilebilir². Bu yaklaşım idealizmin (ve şüpheciliğin) vardığı bir uç nokta olarak felsefi literatürde yer alsa da genellikle felsefeciler tarafından dış dünya sorununu çözmek için kullanılan bir başlangıç noktası olarak kabul görür. Birçok felsefeci bu noktadan başlayarak dış dünyanın ve diğer zihinlerin varlığını saptamaya çalışır. Bir yöntem olarak kullanılan solipsizm bu şekliyle “metodolojik solipsizm” olarak ifade edilir (Musgrave, 2013: 140).

² Bkz. David Hume - *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*.

Modern dönemde genellikle özne ve bilgi etkileşimi üzerinden yürütülen tartışma geldiği noktada tek bir özne ve onun temsilleri ile sınırlanmıştır. Descartes'in *düşünüyorum, öyleyse varım* çıkarımıyla bilginin temelinde bulunduğunu ve açık, seçik olarak bilindiğini iddia ettiği özne, solipsizm açmazıyla birlikte kendi varlığının bilgisine ulaşabilmek için diğer öznelerin (ya da zihinlerin) varlığını ispatlamaya koyulmuştur. Literatürde "diğer zihinler problemi" olarak geçen ve günümüzde özellikle zihin felsefesinde güncel tartışmalara konu olan bu problem (Revonsuo, 2016: 93); bir kimsenin kendi öznel deneyimlerinden yola çıkarak başka varlıkların da benzer öznel deneyimlere sahip olduğunun gerekçelendirilemeyeceği itirazını haklı bularak, aynı epistemik düzlemde bulunan farklı öznelerin varlığının nasıl gerekçelendirilebileceğini tartışır (Churchland, 2012: 106). Diğer zihinler problemi her ne kadar diğer(!) zihinlerin varlığına odaklanmışsa da, geri çekilip baktığımızda, aslında öznenin kendi varlığının bilgisine ulaşma çabası olarak görülebilir. Zira eğer dış dünyadan ya da diğer zihinlerden bahsedemiyorsak bu bizi solipsizm açmazıyla karşı karşıya bırakacaktır. Solipsist yaklaşımla düşündüğümüzde ise öznenin kendi varlığını gerekçelendirebileceği bir temsilin bulunmadığı ve bu nedenle "sadece benim(!) temsillerim var" değil de "sadece temsiller var" gibi irrasyonel bir sonuca ulaşılabilecektir. Başka bir anlatımla, temsil düşüncesi kabul edildiğinde, bu temsillerin kime ait olduğu yine temsiller yoluyla gerekçelendirilememektedir. Örneğin zihinsel alanda (t1) anında bir masa temsili oluştuğunu düşünelim. Ardından (t2) anında koltuk, (t3) anında duvar, (t4) anında saat gibi temsillerin ardışık olarak oluştuğunu varsayalım. Böyle bir durumda ardışık (t1,2,3,4) zamanlarında oluşan farklı temsilleri algılayan (X) gibi bir öznenin var olması gerektiği düşünülür. Buna göre (X) öznesinin (t1,2,3,4) zamanlarında oluşan temsillerin kendisine ait olduğunu iddia edebilmesi için (t1,2,3,4) zamanlarında sabit kalması gerekmektedir. Bununla birlikte (X) öznesi (t5) anında bu temsillerin kendisine yani (X) öznesine ait olduğunu düşündüğünde, (t5) anında düşünülen (X) öznesinden yola çıkılarak, bu öznenin (T1,2,3,4) anlarındaki (X) öznesiyle özdeş olduğu gerekçelendirilemez. Böyle bir durumda bütün (T) zamanlarında değişmeden kalan bir (X) öznesi ve belli (T) zamanlarında (örn. T5 gibi) değişken (X) öznesiyle karşılaşılır ve bu iki öznenin özdeşliği problem oluşturur. Buna göre, beş yaşında atlıkarıncaya binen çocuk ile on beş yaşında liseye

giden gencin ve şu an tez yazan kişinin “ben” olduğunu, ve tüm bu kişilerin birbirine özdeş olduğunu nasıl gerekçelendirebilirim? Bu problem literatürde *Kişi Özdeşliği Problemi* olarak adlandırılır (Denkel, 2011: 131). “Şu an zihnimde bir masa temsili var, bunu kim düşünüyor?” gibi bir önerme kulağa oldukça garip gelir. Zira düşünülen her ne olursa olsun onu düşünenin “ben” olduğumun da aynı zamanda farkında olurum. Peki ama düşünen “ben” nedir? Eğer “ben” dediğim şey bedenim ise, bedenim sürekli değişmektedir. Örneğin beş yaşındaki bedenimle, şu anki bedenim tamamen farklıdır. Ama her iki bedenin de ait olduğunu iddia ettiğim “ben” var olmalıdır. Eğer “ben” dediğim şey sürekli değişmeden kalan bir şey (örn. ruh) ise bu durumda beş yaşındaki ya da şu anki bedenimle değişmeden kalan *benin* birbirine özdeş olduğunu nasıl iddia edebilirim? Kişi özdeşliği sorunu da günümüzde tartışılan felsefi problemler arasındadır. Dolayısıyla mevcut zihinsel temsillerin çıkarımının özneye olan ilişkisinin gerekçelendirilme problemi güncelliğini korumaktadır (Siderits, Thompson, & Zahavi, 2011).

Sonuç olarak, bilgi üzerine yapılan felsefi tartışmalarda, bilen varlık olduğu düşünülen öznenin, kendi varlığı hakkındaki bilgiyi, dolayısıyla kendi varlığını gerekçelendiremediği söylenebilir. Böyle bir durumda ise bir düşünürün her şeyden önce *diğer zihinlerin* ya da *dış dünyanın* değil de kendi zihninin varlığını gerekçelendirmesinin gerektiği söylenebilir.

Literatürde yer alan benzer felsefi tartışmalarda, “özne” kavramı -bağlamına göre- çeşitli yönlerine vurgu yapılarak, farklı belirlenimlerle ifade edilmektedir (Lektorski, 2016: 89). Bu çalışma, öznenin bilen yönü üzerine odaklanmaktadır. Her ne kadar literatürde öznenin bilen yönüne vurgu yapan “bilen özne” ifadesi mevcutsa da, bu ifade genellikle, bilme özelliğiyle diğer tüm varlıklardan ayrılan insan tekini çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte “bilgi” kavramı da literatürde, *doksa* ve (gerçek bilgi olan) *episteme* olarak farklı statülerde ele alınmıştır. Bu nedenle, farklı bağlamlarda ele alınan çeşitli özne ifadeleriyle karıştırılmaması ve gerçek bilginin öznesi olduğunun vurgulanması adına “epistemik özne” tanımının kullanılması uygun görülmüştür. Buna göre *epistemik özne* kavramı bu çalışmada “epistemik faaliyeti gerçekleştiren varlık” anlamında kullanılacaktır.

Bilgi üzerine yapılan bir soruşturmada, bilen özne, bilinen ise nesne olarak tanımlanıyor ve nesnenin belirlenimi zihinsel temsillere indirgeniyorsa, özne olan düşünür, kendi varlığını düşündüğünde, düşünülen (nesne konumundaki) varlığını bir zihinsel temsil olarak bilmek durumundadır. Böyle bir durumda ise özne de nesneyle aynı statü de yer alacak dolayısıyla sadece zihinsel temsil statüsü ya da bilinen nesne epistemolojik statüsü mevcut olacaktır. Sadece “bilinen”in ya da “nesne”nin olduğu bir durumda ise öznenin (hatta bilen-bilinen ilişkisinden) bahsedilemez. Öyleyse epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenimi için felsefi tartışmalarda varlık-bilgi ilişkisinin nasıl şekillendiğinin ve bu ilişki içinde epistemik öznenin nasıl ele alındığının anlaşılması gerekmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK-BİLGİ İLİŞKİSİ ÜZERİNE YAPILAN FELSEFİ TARTIŞMALAR

Felsefi literatürün birbirine eklenik tartışmalardan oluştuğu göz önüne alındığında, tartışılan sorunların ve kullanılan kavramların bağlamının, epistemik öznenin ontolojik statüsünün tartışmalardaki konumlanışını farklılaştırdığı gözlemlenebilir. Bu anlamda epistemik öznenin ontolojik statüsünün sabit bir analiz üzerinden değil de tartışmalardaki bağlamına göre değerlendirilmesinin daha verimli olacağı düşünülmektedir.

Epistemik özne, epistemik faaliyetin merkezinde yer alan varlık olarak, hem epistemolojik hem de ontolojik tartışmalarda kritik bir öneme sahiptir. Bu durum, epistemik öznenin ontolojik statüsünün varlık-bilgi ilişkisi içinde ele alınmasını gerekli kılmıştır.

Felsefi literatür varlık-bilgi ilişkisi üzerinden ele alındığında tartışmaların bağlamı açısından üç farklı dönemden söz edilebilir. Buna göre, ilk felsefi tartışmaların, sorgulanan varlığı öznenin bağımsız bir şekilde ele aldığı, özne olmasa da herhangi bir nesnenin var olabileceği görüşünü benimseyerek, nesne üzerinden felsefi sorgulama yaptığı söylenebilir. Varlık-bilgi ilişkisinin ikinci döneminin Descartes'in özne üzerinden yaptığı varlık kanıtlamasıyla birlikte başladığı, bu dönemde, ilk dönemin aksine tartışmaların odağında öznenin yer aldığı ve varlığın özne üzerinden anlaşılmaya çalışıldığı gözlemlenebilir. Son olarak çağdaş dönemle birlikte, felsefi tartışmaların, kullanılan dilden kaynaklanan mantık hatalarını sorgulayarak odağına bu sorunu aldığı ve varlık-bilgi ilişkisinin bu dönemde dil üzerinden sorgulandığı söylenebilir. Bu anlamda epistemik öznenin ontolojik statüsü bu üç dönemdeki bağlamına göre analiz edilecektir.

2.1. Varlık-Nesne Etkileşimi Dolayımında Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü

Varlık-bilgi tartışmalarının nesne üzerinden şekillendiği ilk dönemde varlık sorgulaması öznenen bağımsız bir şekilde ele alınmış, tartışmaların odağında nesne yer almıştır. Varlığı tanımlama konusunda karşılaşılan sorunlar tartışmaların seyrini belirlemiş ve bu sorunlara sistemli bir şekilde cevap verme girişimleri sistematik felsefeyi doğurmuştur. Bu bağlamda bu bölüm de kendi içinde Presokratik Dönem ve Sistematik Felsefe olarak iki ayrı kısımda ele alınmıştır.

2.1.1. Presokratik Dönemde Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü

İlk filozoflar kendilerinden önce süregelen, doğaüstü güçlere dayanan mitik bilgi anlayışını eleştirerek, bu tür efsanelerle gerçekliğe ulaşamayacağını ileri sürmüş ve “Varlık nedir?” sorusunu sorarak hakikatin bilgisini doğa içinde açıklamak üzere çevrelerindeki dünyayı sorgulamaya başlamışlardır. Bu sorgulamada bütün varlığa kaynaklık eden tek bir varlığın olması gerektiği düşünülmüş ve bütün çokluğun temelinde yer alan birliği, bütün var olanların nedeni olan ilk varlığı yani *Arkheyi* açıklamaya çalışmışlardır. İlk filozoflara göre insan zihninden bağımsız bir varlık vardır ve insan akli bu varlığı bilebilir (Çüçen, 2012:30). Bu ön kabulle yapılan sorgulama maddesel dünya üzerinden gerçekleşmiş, değişmeyen madde doğada aranmış ve çeşitli filozoflar farklı *Arkhe*leri başlangıç olarak ortaya koymuşlardır.

Var olan bütün çokluğun kaynağı olan birliği işaret eden görüşler daha sonraki dönemde ele alındığında ise tanımlanan birlikten çokluğun nasıl meydana geldiği, değişmeyen tek bir varlıktan sürekli değişen bütün varlığın nasıl ortaya çıktığı sorgulanmaya başlanmış ve ilk madde anlayışı bu noktada eleştirilere maruz kalmıştır. Mevcut görüşler çokluğu meydana getiren ‘bir’i açıklamaya odaklanmış ama bu ‘bir’den çokluğun nasıl meydana geldiğini yani doğadaki değişimin nasıl gerçekleştiğini açıklamak konusunda yetersiz bulunmuştur. Bu noktadan sonra düşünceler sabit Arkhe yerine doğadaki değişim üzerine yoğunlaşmış, başka bir

deyişle; çokluktan ‘bir’e nasıl ulaşıldığı değil de ‘bir’den çokluğa nasıl ulaşıldığı sorunu tartışmaların seyrini belirlemiştir. Buna göre doğadaki her şey sürekli “akış” halinde, “oluş ve yok oluş” içindedir (Herakleitos, 2016:151). Öyleyse varlık sürekli değişen bir yapıdadır ya da değişim bir yanılısama olmalıdır (Parmenides, 2015: 27). Bu zıt görüşlerin yanında varlığın ‘bir’den oluştuğu fikri de eleştirilmiş ve varlığın çokluk halinde olduğunu ileri süren görüşlerle değişimin nedenleri açıklanmaya çalışılmıştır.

Presokratik dönem düşünürlerinden Herakleitos (MÖ 540-480) sorgulanan doğadaki değişime dikkat çekmiş ve değişim ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi tartışmıştır. Buna göre değişimin olduğu yerde gerçekliğin bilgisinden söz edilemez (Denkel, 2008: 127). Örneğin önümüzde akan bir suyu “ırmak” olarak tanımlarız, lakin su sürekli akış halindedir ve daha sonra aynı suyu “ırmak” diye tanımladığımızda bir çelişki oluşur, zira o ırmakla daha sonraki ırmak birbirine denk değildir, değişmiş dönüşmüştür. Başka bir örnek vermek gerekirse, ilkbaharda gördüğümüz bir ağacın yaprağı yeşil ve diridir, lakin aynı ağacın yaprağı sonbaharda sararmış ve büzüşmüştür. Yani ilkbaharda gördüğümüz yaprakla sonbaharda gördüğümüz yaprak tamamen farklı olmasına rağmen biz ikisini de “yaprak” kavramıyla ifade ederiz. Bu bakış açısıyla yaklaşıldığında, aynı yaprak ya da ırmak gibi, var olan her şeyin değişip dönüştüğü, bizim bilgilerimizin ise bir yanılısama olduğu sonucuna ulaşılır. Bu görüşe göre gerçek, her şeyin karşıtlık içindeki belli bir düzende (Logos) sürekli değişip dönüştüğüdür, duyularımızla elde ettiğimiz bilgiler ve durağanlık ise bir yanılısamadır (Herakleitos, 2016: 131).

Diğer yandan bu bakış açısına karşı çıkan Parmenides (MÖ 5415-460), sürekli değişimin olduğu yerde varlık hakkında konuşulamayacağı itirazıyla, - varlığın ne ise o olması gerektiğinden yola çıkarak- bu durumun değişim ortamında, değişmeden kalan kalıcı bir varlığın kabulünü zorunlu kıldığını iddia etmiştir. Parmenides’e göre, bir şey var olduğu için düşünülür. Var olmayan düşünülemez de. Varlık, var olmayan bir şeyden (yokluktan ya da hiçlikten) gelmiş olamaz, bu durumda varlık, varlığa, yine varlıktan (kendisinden) gelmiştir. Yani varlık, kendi

kendisiyle aynıdır. Dolayısıyla bir şey “var” ise o değişmeden kalan, devinimsiz, ezeli ve ebedi (töz) olmalıdır. Değişim ise yanılısamadır (Parmenides, 2015: 27-29).

Varlık-bilgi ilişkisi içinde bu noktada iki farklı bilgi türünden söz edilmiştir: Değişim üzerinden elde edilen, kanaatlerimizden oluşan ve aslında bir yanılısama olan bilgi türü *doksa* olarak adlandırılırken, hakiki değişmez varlığın bilgisi yani doğru ve gerçek bilgi ise *episteme* olarak adlandırılmıştır (Platon, 2015: 81-82).

Bir yanda değişmez, devinimsiz, mutlak birlik olarak “varlık” görüşü, diğer yanda sürekli değişen, sürekli devinim halindeki mutlak birlik olarak “oluş” görüşü, felsefi tartışmaları iki farklı uca sürüklerken, “mutlak birlik” anlayışı da eleştirilene konu olur. Buna göre mutlak bir oluştan söz edilirken sabitlikten, mutlak bir varlıktan söz edilirken de devinimden ya da hareketten söz edilemez. Dolayısıyla mutlak varlık (töz) “bir”den fazla olmalıdır. Bu anlamda varlığı tek bir ontolojik statüden yola çıkarak açıklamaya çalışan *monizme* karşı ilk eleştirilerden biri Empedokles (MÖ 492-432) tarafından yapılmıştır. Empedokles’e göre değişim, belli sayıdaki sabit varlığın (ateş, toprak, su, hava) birbiriyle etkileşimi sonucu oluşmaktadır (Graham, 1999: 734). Sabitlik ve değişimi bu şekilde uzlaştırmaya çalışan bu görüş ise sabit olan varlıkların birbiriyle etkileşimini sağlayacak (hareketi oluşturan) gücü açıklamakta zorlanmıştır. Bu noktada Demokritos (MÖ 460-370) her şeyin değişmeden kalan, parçalanamaz, sonsuz sayıdaki varlığın (atom) birbiriyle etkileşimi sonucu oluştuğu görüşünü ortaya koymuş, hareketin ise bu varlığın özelliği olduğu iddia ederek doğadaki değişimi açıklanmaya çalışılmıştır. Demokritos’a göre doğadaki her şey maddenin bölünmez parçacıkları olan ve hareketi kendi içinde barındıran bu varlıklara (atomlara) indirgenebilir (Marx, 2009: 43-45).

“Varlık nedir?” sorusunu sorarak (hakikatin bilgisini doğa içinde açıklamak üzere) çevrelerindeki dünyayı sorgulamaya başlayan düşünürler aslında bu noktada ‘çevrelerindeki dünyadan’ yola çıkarak varlık kanıtlaması yapmaları bakımından yöntemsel olarak ortak bir sınıfa alınabilirler. Zira bu filozofların ortak özelliği düşünen, sorgulayan merkezden bağımsız bir varlığın olduğu kabulüyle çevrelerindeki dünyaya odaklanmaları ve varlığın kaynağını burada aramalarıdır.

Bununla birlikte çevresindeki dünyayı sorgulayan ‘merkez’ de tartışmalara konu olmuş ve bu merkezi sorgulama girişimleri tartışmaların seyrini bambaşka bir yöne çevirmiştir.

Varlığı anlamak için çevresindeki dünyayı sorgulamaya başlayan ilk düşünürle başlayan tartışmanın geldiği noktada, –değişim üzerinden– varlığın bilgiyle olan etkileşimi sorgulanmış ve *varlık*, *oluş*, *birlik*, *çokluk* gibi kavramlar tartışmaların seyrini belirlemiştir. Bu tartışmalar, düşünürlerin çevrelerindeki dünyaya yönelmişken, tartışmaları gerçekleştiren entelektüel çevrelerde zaman içinde, sorgulanan çevreden bağımsız bir “sorgulayan merkez” olduğu algısı belirmeye başlamıştır. İlk başlarda entelektüel çevrelerde beliren bu kavrayış çok geçmeden kullanılan dilin bir parçası olmuş ve sorgulayan merkezin düşünme özelliğine vurgu yapan “psukhe”, “ruh” gibi kavramlar “beden” veya “ceset”in zıttı olarak literatürde yer almaya başlamıştır (Havelock, 2015: 199-200).

Bu süreç içerisinde yaşanan toplumsal olaylar felsefenin odağına insan ilişkilerini getirmiş, Sokrates (MÖ 469-399) gibi isimlerin bulunduğu sofist filozoflar tarafından insan ilişkilerini düzenleyen iyi, kötü, gibi değer yargıları üzerine düşünceler üretilmiştir (Arslan, 2010: 16-17). Ahlaki değerlerin nasıl oluştuğu gerekçelendirilirken varlığın insandaki kavranışı üzerinden bir açıklama geliştirilmeye çalışılmış, yani varlık ve onun insandaki kavrayışı olan düşünce ilişkisi sorgulanmıştır. Böyle bir sürecin ardından ilk çağ düşünürlerinin çevrelerindeki dünyayı sorgulayarak başlattığı tartışma, sorgulanan çevreyle onu sorgulayan merkezin (yani psukhe, ya da ruh) etkileşimini de içine alacak şekilde genişletilmiş ve tartışmaya toplumsal etkileşimler de konu edilerek sistemleştirilmiştir (Cevizci, 2015: 73).

2.1.2. Sokrates Sonrası Felsefede Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü

İlk dönem felsefi tartışmalarda yer alan değişim ve sabitlik, birlik ve çokluk gibi sorunla, sofistlerin yaptığı tartışmalarda pratik hayatla ilgili gündeme gelen siyaset, etik gibi sorunları belli bir bütün içinde ele alarak çözümlemeye çalışan ilk filozof Platon (MÖ 427-347) olmuştur. Platon’un felsefi sistemini geliştirirken,

görünüş ve gerçeklik problemini merkeze alarak, bu problem üzerinden sistemli bir düşünce ürettiği ve pratik hayatla ilgili sorunlara da bu sistem içinde cevap aradığı söylenebilir. Buna göre Platon, değişim ve sabitlik üzerinden bir tartışma başlatarak bu sorunları çözümlenmeye çalışır.

İlkbaharda gördüğümüz yaprağı da, sonbaharda gördüğümüz değişmiş, dönüşmüş olan yaprağı da “yaprak” kavramıyla açıklarız. Hatta birçok farklı ağacın birbirinden farklı yaprakları olduğu gibi, resimlerle ya da heykellerle çeşitli yaprak tasarımları oluştururuz. Bu kadar farklı yapraklardan oluşan bir küme içinde bütün yaprakları içine alan “yaprak” kavramını gösteren bir temsille, bir ilk örnekle karşılaşamayız. Öyleyse “yaprak” kavramının gerçek bilgisini, sorguladığımız çevre olan, sürekli değişen, dönüşen dünyadan edinmiş olamayız. Diğer yandan, yaprak kavramı hakkında konuşabilir, yaprağın var olduğunu, ne olduğunu bildiğimizi söyleriz. Çevresini sorgulayan, düşünen merkez yaprak kavramının bilgisine – değişim ve dönüşüm halindeki– sorguladığı çevreden ulaşmamışsa o halde yaprak kavramının olduğu, değişim ve dönüşümün, dolayısıyla devinimin olmadığı ve bütün yaprak kavramlarını içine alan mutlak bilginin olduğu bir yerden ulaşmış olmalıdır. Platon, böyle bir çıkarım üzerinden; gerçek bilginin (epistemenin) kaynağı olan mutlak, devinimsiz, ezeli ve ebedi varlıkların dünyası idealar dünyası ile kanaatlerimizden oluşan bilginin (doksa) kaynağı olan sürekli değişim ve dönüşüm içindeki, oluş ve yok oluşa tabii yanılısamalar dünyasının, yani sorguladığımız çevrenin ayrı dünyalar olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu görüş hem değişimi ve oluşu, hem de sabitliği ve varlığı olumlayarak ikisini ayrı kategorilerde ele alır ve sabit varlıkların mutlak dünyasını (idealar dünyası) gerçek bilginin kaynağı olarak işaret ederek, değişen dünyanın onun bir kopyası olduğunu öne sürer. Buna göre bütün yaprakları içine alan tek bir yaprağın bilgisi (tümel) gerçek bilgi olarak mutlak dünyada bulunurken, onun temsilleri, kopyaları olan tek tek farklı yaprakların (tikel) bilgisi ise değişen dünyada yer alır. Düşünen merkez (psukhe ya da ruh) ise epistemik bilgiyi mutlak dünyadan edinmiş olarak yanılısamalar dünyasına gelir ve zaten kendinde olan bilgiyi kopyalar üzerinden hatırlamaya çalışır.

Verilen örnek üzerinden durumu ele alacak olursak; bütün yaprakları içine alan “yaprak” kavramının –gerçek– bilgisi zaten düşünen merkezde (psukhe ya da ruhta) vardır ve sonbaharda gördüğü yaprak da, ilkbaharda gördüğü yaprak da bu gerçek bilgiyi hatırlatan kopya suretlerdir. Gerçek bilginin kaynağında olan mutlak dünyada (idealar dünyasında) bütün kavramların bilgisi (tümeller) mevcuttur, dolayısıyla varlıksal belirlenim de mutlak olan gerçek dünya üzerinden yapılır. Mutlak dünyada en yüce varlık *iyidir* ve düşünen merkez, yanılısamalar dünyasında da en yüksek varlığa yani *iyiye* ulaşmaya çalışır. Bu şekilde toplumsal değerlerin kaynağı da açıklanmış olur. Düşünen merkez, değişmeden kalan mutlak dünya ve sürekli değişim halindeki temsil dünyası arasında gider gelir. Buna göre düşünen merkez de ebedidir lakin (akıl, irade, iştihâ gibi) farklı parçaları olduğu iddia edilir (Platon, 2012: 65-67; 2014: 45-47).

Mutlak dünya (İdealar dünyası), onun kopyası olan yaşadığımız temsiller dünyası ve düşünen merkez (psukhe ya da ruh) üçgenini odağına alan bu görüş felsefî sorunsalları belli bir sistemle çözümlenmeye çalışır. Bununla birlikte mutlak dünyanın ve kopya dünyanın birbiriyle nasıl etkileştiği ve düşünen merkezin statüsünün bulanıklığı sebebiyle çeşitli konularda eleştirilir.

Platon’un öğrencisi Aristoteles (MÖ 384-322) tarafından mutlak varlık dünyasıyla oluş dünyasının birbirinden ayrılması fikri, bu iki dünyanın etkileşimini açıklamakta yetersiz bulunmuş ve sabitlik ile değişimi tek bir dünya içinde uzlaştırmaya çalışan yeni bir sistem kurgulanmıştır. Aristoteles’e göre; tanımlanan varlığın belli bir biçimi (formu) ve onu oluşturan materyali yani maddesi vardır (Aristoteles, 2010: 1043a / 380). Üzerinde değişikliğin meydana geldiği şey madde iken maddenin üzerine gelen nitelikler ise formdur (Arslan, 2007: 140). Örneğin ilkbaharda karşılaştığımız yaprak yeşil ve diridir, sonbaharda ise aynı yaprak sararmış ve buruşmuştur. Değişen, “yeşil” ve “diri” nitelikleri değil, bu nitelikleri kaybederek “sarı” ve “buruşuk” niteliği alan yapraktır. Daha özgün bir örnekle açıklamak gerekirse; hava kışın soğukken, yazın sıcaktır. Burada değişen şey sıcaklığın ya da soğukluğun kendisi olmaz. Değişen şey “soğukluk” niteliğini kaybederek “sıcaklık” niteliği kazanan “hava”nın kendisidir. Öyleyse, değişen şey

maddedir. Maddenin kendisi olmaya doğru değiştiği şey ise formdur (Aristoteles, 2010: 1070a/ 488). Sorgulanan çevrede var olan her şey madde ve formun birleşiminden meydana gelen bireyler yani tek tek varlıklardır. Maddesiz, form olamayacağı gibi, formsuz madde de olamaz (Aristoteles, 2010: 1042a 377; Arslan, 2007 :141). (Bir istisna olarak ‐hareket etmeyen hareket ettirici‐ bu belirlenimin dışında tutularak tđm sistemin ilk nedeni konumunda, maddesiz var olabilen ezeli ebedi varlık olarak tanımlanır (Aristoteles, 2010 :1072-25a 504). Formlar bir önceki görüşte yer alan ilk örneklere (idealara) karşılık gelen şeylerdir ve materyale şekil vererek varlığı oluştururlar. Böylece sabitlik ve değişim tek bir dünya içinde yani sorgulanan çevrede açıklanmış olur. Buna göre insan teki ruh ve bedenden oluşur. Ruh onu şekillendiren form iken beden onun maddesidir, görme için göz ne ise, beden için ruh odur (Aristoteles, 2011 : 68-70). Lakin önceki görüşte ruh ezeli ve ebedi iken bu görüşe göre insan öldüğünde bedeniyle birlikte formu da dağılır. Zira formsuz madde olamayacağı gibi maddesiz form da olmadığından insanın maddesi olan beden yoksa formu olan ruhundan bahsetmek de sistem içinde çelişkili olur. Buna göre ruh bir bedende, belirli bir nitelikteki bedende bulunur, ruhun bedensiz olamayacağı gibi beden de ruhsuz olamaz. (Aristoteles, 2011: 78). Buradan çıkan sonuç ruhun bedenden ayrılamaz olmasıdır (Arslan, 2007 : 214).

Ruh, kendi içinde beslenme, hareket etme, duyma, isteme akıl yürütme gibi belli başlı yetilere sahiptir. Örneğin bitkiler sadece ruhun beslenme yetisine sahipken hayvanlar beslenme yetisinin yanında duyma ve isteme yetilerine, hayvanlar içinde bazıları (insan) ise bunlara ek olarak akıl yürütme yetisine sahiptir (Aristoteles, 2011 : 79-80). Bu sistem içinde insanın (sorgulama, bilme, düşünme ya da) akıl yürütme özelliği onun formu olan ruha aittir. Bu özelliğin ise iki yönüne vurgu yapılır. Buna göre bilginin yer aldığı pasif (edilgin) kısım ve onu bilen etkin kısım³. Pasif kısım boş bir tablet gibidir, zira nesnelere onun bir parçası olamaz (Aristoteles, 2011 :430a/ 154). Etkin kısım ise diğer tđm var olanları bilmesi bakımından onlardan ayrılır. Etkin kısım olmadan hiçbir şey düşünmez (Aristoteles, 2011 :430a/ 156-158). Bu anlamda düşünölen, bilinen kısım, bilinmesi bakımından etkilenen (edilgen)

³ Bu ayrımın epistemolojik literatürde yer alan bilen-bilinen ayrımına karşılık geldiği söylenebilir.

durumdadır, onu bilen kısım ise etkileyen olarak etkin durumdadır. Eğer etkin kısım etkilenir durumda olursa, onu etkileyenin de açıklanması gerekir ve böylece sonsuz bir geri gidiş olur. Bu nedenle etkin akıl devinim ilkesi gereği; devinimsiz ise devindirebilir ve katışıksız ise yönetebilir. (Aristoteles, 2014 : 256b/ 366-367) Etkin kısım ölümsüz ve ebedidir (Aristoteles, 2011 : 157).

İnsan, madde ve forma (ruha); ruh belli özelliklere; ruha ait akıl yürütme özelliği ise etkin (bilen) ve edilgen (bilinen) kısımlarına ayrılır. Bu anlamda düşünen, bilen “epistemik özne”nin ruhun etkin kısmı (ya da faal akıl) olarak betimlendiği söylenebilir. Bu ayrıntılı belirlenim içinde insan tekinin varlık koşulu madde ve form olarak birleşik bir yapıda olmasıdır ve bu yapı (yani insan teki) değişip, dönüşen, oluş ve yok oluşa tabi bir yapıdadır. Başka bir deyişle insan teki ölümlüdür. Bununla birlikte insan tekinin ruhundaki bir özelliği olarak etkin kısım (ya da epistemik özne) ezeli ve ebedi olarak nitelendirilmiştir. Bu durum sistem içinde bir iç çelişkiye neden olurken, daha sonraki dönemde gerçekleşen birçok tartışmanın da konusunu oluşturur (Arslan, 2007 :221).

Son iki görüş uzun bir süre boyunca kendisinden sonra gelen çeşitli görüşlerin çıkış noktası olmuş, üretilen yeni düşünceler bu sitemlerin açıklanışıyla oluşmuştur. Bu görüşlerden sonraki (Ortaçağ) felsefi tartışmalarda ruhun bedenle olan etkileşimi, düşünmenin nasıl gerçekleştiği, gibi konular üzerinde çalışılmış, ruhun ezeli ve ebedi olan etkin kısmıyla ezeli ve ebedi olan hareket etmeyen hareket ettirici (tanrı) ontolojik ve epistemolojik tartışmalara konu olmuştur (Babür, 2016 :133-138). Ruhun ezeli, ebedi olması onun parçalara ayrılmasını engellerken, bu durum ise bilme özelliğine sahip ruhun kendi bilgisini bilmesinin açıklanmasını gerekli kılar. Buna göre duysal bilginin konusunu gelip geçici varlıklar oluşturduğundan ruh kendini bilen, düşünen bir varlık değil, başka bir varlığı bilen varlıktır (Plotinos, 2008: 51-54). Geline nokta insanın “ben” dediği şey ruhun bedenle birleşmiş halidir. Beden gelip geçici olduğundan insanın gerçek varlığı ezeli ebedi olan ruhudur. Ruh ise ezeli ve ebedi olduğu için parçalara ayrılamaz, dolayısıyla parçası olmadığı için kendi bilgisini de bilmesi gerekmez. Neticede ruh epistemolojik bir dokunulmazlık kazanmış, düşünme özelliğinin yanında ezeli ve

ebedi olması sebebiyle tanrıyla özdeşleştirilerek kutsanmıştır (Augustinus, 2008: 171). Bunun yanında beden ise gelip geçici olmasından dolayı önemsenmemiş ve gerçeğin bilgisinin ruhun akletmesi yoluyla tanrıdan geldiği düşüncesi hâkim olmuştur. Bu anlamda insanın düşünme özelliği onu tüm varlıklardan ayıran ontolojik bir belirlenim olarak tartışmaların odak noktasına yerleşmiştir.

2.2.Varlık-Özne Etkileşimi Dolayımında Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü

Varlık-bilgi ilişkisi üzerine yapılan felsefi tartışmalar bu dönemde özne üzerinden şekillenmiş ve tartışmaların “Varlık nedir?” sorusuyla başlayıp ontoloji merkezli ilerleyişi, bu dönemde bilgi üzerine yoğunlaşarak epistemoloji ekseninde seyretmiştir.

2.2.1.Modern Dönemde Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü

Dış dünya üzerinden yapılan sorgulamada Psukhe, Ruh, Tin gibi isimlerle varlığın değişmez bilgisine ulaşmak için bir araç olarak kullanılan ‘sorgulayan merkez’ tartışmaların odağına yaklaştıkça çevresindeki dış dünyayla olan farklılıkları ortaya konmaya çalışılmış ve varlıksal özellikleri karşılıklı olarak tartışılmıştır. Kaçınılmaz olarak bu durum yeni bir varlık açıklamasını da beraberinde getirmiş, o güne kadar varlık hakkında oluşan bilgi tekrar sorgulanmış ve yeni bir görüş ortaya konmuştur.

17. yüzyılda René Descartes (1596-1650) felsefesinde, şüpheyi bir yöntem olarak kullanmış ve kendisinden şüphe duyulamayacak bilgiye ulaşmaya çalışmıştır. Buna göre, var olan her bilgiden şüphe edilebilir. Algularımız bizi yanıltıyor olabilir, ya da şu an bir rüyanın içinde olmadığımızı kendimize ispat edemeyebiliriz. Hatta akıl yoluyla bir sorgulama içine girersek, aklımızı karıştıran kötü niyetli kozmik bir güç bizi yanlış çıkarımlar yapmaya itebilir. Bu noktada şüphe edilmeyen tek gerçek şüphe ettiğimiz gerçeği olur. Şüphe ettiğimizden şüphe etmek de bizi şüpheyeye götürür, öyleyse şüphe eden bir varlığın var olduğu şüphe edilemez tek gerçektir. Öyleyse herhangi bilgiden şüphe edilse bile, şüphe eden, düşünen bir varlık olduğundan şüphe edilemez (Descartes, 2013: 37). Bu sorgulamanın sonucunda

ulaşılabilen en kesin bilgi, şüphe eden, sorgulayan, yani düşünen merkezin varlığının bilgisidir. Bu şekilde “Düşünüyorum öyleyse varım” önermesiyle düşünen merkezin varlığı ispatlanmış olur. Sorgulanan çevrenin yani dış dünyanın ise tanrının bizi yanıltamayacağı gerekçesiyle varlığı kabul edilir (Descartes, 2013: 101-103). Nihayetinde düşünen merkez ve sorgulanan çevrenin iki farklı ontolojik kategori olduğu sonucuna ulaşılır. Buna göre bütün varlık, düşünen merkez (yani ruh) ve madde olarak iki farklı tözün etkileşimi sonucu oluşur. Yani var olan her şey ruh ve maddeden meydana gelmiştir. Madde uzay zamanda yer kaplama özelliğine sahipken, ruh düşünme özelliğine sahiptir ve uzay zamanda yer kaplamaz (Descartes, 2007: 73-75). Bu noktada, çevresini sorgulayan, düşünen merkez düşünme özelliği sayesinde varlık tartışması içinde net bir ontolojik belirlenim elde eder. Bununla birlikte bu görüş ruh ve maddenin birbiriyle etkileşimini açıklamakta yetersiz bulunur. Epistemik özne, deneyimler dünyasını izleyen, seyirci konumundadır ve maddesel dünyaya etkisi açıklanamamaktadır (Hood, 2012: 37).

Varlığın düşünce üzerinden ispatlanmaya çalışılması, düşüncenin ise sadece insana atfedilmiş olması insanın tüm var olanlar içinde paranteze alınıp ayrı bir ontolojik statü içinde incelenmesine sebep olur. Zihin ve benden ayrımı içinde ele alınan insanın zihinsel özellikleri farklı bir varlık türüyken, bedensel özellikleri diğer varlıklar gibi uzay zamanda yer kaplama özelliğine sahip farklı bir varlık türüdür. Bu durumda düşünen varlık uzay zamanda yer kaplayan diğer tüm varlıklardan ontolojik olarak ayrılır. Düşünen varlık da sadece “insan” olduğuna göre; insanın tüm varlıklar içinde ontolojik olarak paranteze alındığı söylenebilir.

Felsefi tartışmaların geldiği bu nokta, tüm tartışmalar içinde bir dönüm noktasını oluşturur. Bu dönüm noktasıyla birlikte tartışmaların merkezinde artık varlık değil bilgi yer almaya başlamış, ortaya konulan görüşlerin seyrini belirlemede ontolojinin değil epistemolojinin etkisi ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bu bağlamda sorgulayan merkez ve çevresi, ontolojik statüleri açısından yapılan ayrımın dışında, epistemolojik statüleri açısından da farklı kategorilerde incelenmiştir. Epistemolojide epistemik faaliyetin kaynağı olan “düşünen merkez” bilme, düşünme, bilgiye yönelme gibi özellikleriyle “özne” olarak isimlendirilirken bu merkezin dışında

kalan, bilinen, düşünölen, bilginin konusu olan statü ise “nesne” olarak adlandırılmıştır (Mengüşoğlu, 2014: 56-57). Bilgi ise bu iki öğe arasındaki ilişki içinde açıklanmaya çalışılmış ve “özne ile nesne arasındaki bağ” olarak tanımlanmıştır (Cevizci, 2012:14-15). Felsefede “özne” teriminin kökenleri (töz-nitelik ilişkisi bağlamında ele alındığında) Aristoteles’e kadar götürülebilir. Bununla birlikte, öznenin epistemolojik bir zeminde ve nesneyle ayrımı bağlamında tanımlanmasının, Descartes’in “Düşünüyorum, öyleyse varım” çıkarımında “nesne”nin “bilen özne”ye karşıt bir şey olarak düşünölmesiyle başladığı söylenebilir (Orman, 2009: 555-556).

Hem ontolojide hem de epistemolojide düşünölen merkez ve çevresinin iki farklı statüde ele alınması bu iki aşırı uç arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiğinin açıklanmasını gerekli kılmıştır. Buradan hareketle başlayan tartışmalar varlığı, bilgi ile ilişkisi üzerinden açıklamaya çalışmıştır.

John Locke (1632-1704) varlığın bazı niteliklerinin özne olmasa da var olacağını fakat bazılarının özne olmadan var olamayacağını öne sürerek varlığın bilgisini niteliklerine göre iki farklı kategoriye ayırmıştır. Buna göre varlığın şekil, büyüklük gibi bazı nitelikleri onları bilen bir özne olmadan da var kabul edilirken, renk, tat, koku gibi bazı niteliklerinin ise ancak onları bilen bir özne aracılığıyla var olabileceklerini ileri sürölmüştür (Locke, 2013: 373). Örneğın gördüğümüz bir yaprağın büyüklüğü ve şekli onu gören özne olmasa da var olabilirken, yaprağın rengi, kokusu hatta tadı yaprağın özne ile etkileşimi sonucu oluşabilecek nitelikleridir. Bu ayırım, düşünölen merkezden bağımsız bir dış dünyanın kendi başına var olduğu kabulünü de tekrar sorgulamaya açmış ve varlığın bilgiyle olan ilişkisi çok daha çetrefilli tartışmalara konu olmuştur.

Locke tarafından ileri sürölen bu görüş, George Berkeley (1685-1753) tarafından, bilgisine sahip olunamayan bir şeyin var olduğunun öne süremeyeceği gerekçesiyle eleştirilerek, özne olmadan bir varlıktan söz edilemeyeceği, dolayısıyla zihinsel temsiller olmadan varlığın bilinemeyeceği argümanıyla karşılık bulmuştur (Berkeley, 1996: 40; Farouki, 2009: 31). Berkeley’e göre; sorguladığımız dış dünyanın bilgisini —ister büyüklük şekil gibi nitelikleri, isterse renk, koku gibi

nitelikleriyle olsun— ancak zihinsel temsiller olan *ideleri* aracılığıyla biliriz (Berkeley, 1996:46). Dolayısıyla zihinsel içeriklerden bağımsız bir dış dünyanın varlığından söz edemeyiz. Bu görüş, varlığı zihinsel süreçlere indirgeyerek bir anlamda sorgulanan dış dünyayı artık sorgulayan merkezin yani öznenin içine hapsetmiştir. Bu noktada özne-nesne ayrımı ontolojik bir kırılma yaşamış ve nesne, öznenen bağımsız bir dış dünyayı değil tamamen öznel bir yapıda olan zihinsel içerikleri temsil etmeye başlamıştır. Bilen-bilinen karşıtlığı, epistemolojik tartışmalarda bilgi sistemimizi açıklamak için kullanılmaya devam edilirken, ontolojik olarak bilinen de artık bilen gibi öznel bir yapıya bürünmüştür (Berkeley, 1984: 117-118).

Böylelikle varlık-bilgi tartışması iki farklı düşünce akımına sahne olmuştur. Buna göre, dış dünya gerçekliğinin öznenen bağımsız olarak kendi başına var olduğunu kabul eden görüş “realizm” ya da “gerçekçilik” olarak tanımlanırken, insan zihninden bağımsız bir dış dünya gerçekliğinin olamayacağını ve insan aklının, varlığın zihinsel temsilleri olan ideleri nesne olarak konumlandırabileceğini kabul eden görüş ise “idealizm” olarak adlandırılmıştır (Cevizci, 2013: 828).

Öznenen bağımsız dış dünya gerçekliğini olumsuzlayarak varlığı zihinsel temsillere indirgeyen idealizmin uç noktasının bir çıkmaz sokağa ulaştığı görülür. Eğer gerçeklik, zihinsel temsiller olan ideler yoluyla biliniyorsa ve zihinsel temsiller haricinde herhangi bir varlığın bilgisine ulaşamıyorsa, bu durumda o idelere sahip olan zihinden başka zihinlerin olduğu da söylenemez. Zira ideler onu düşünen bir merkeze yani özneye aittir. Bu özne ise diğer öznelerin varlığını ancak kendi ideleri yoluyla bilir. Bu durumda ise varlık hakkında söyleyebileceğimiz tek şey; varlığın sadece ‘bir’ zihinden ve onun idelerinden ibaret olduğudur. Varlık-bilgi etkileşimini adeta tek bir zihin içine hapsederek zihin halleri dışında hiçbir şeyin var olmadığını iddia eden bu görüş literatürde “solipsizm” ya da “tekbencilik” olarak adlandırılmıştır (Cevizci, 2013: 1501).

Solipsizm her ne kadar bir düşünce akımı olarak literatürde yer alsada genellikle felsefecilerin bir yöntem olarak kullandığı ancak kabul etmek istemediği bir görüştür. Zira varlığı tek bir öznenin içine hapsetmek bütün felsefi tartışmaların

ya da varlık açıklamalarının sonu olabilir. Varlığı zihinsel süreçlere indirgeyerek açıklamaya çalışan Berkeley bu sorunun farkında olarak tek bir zihnin dışında olan diğer zihinlerin var olduğunu ilkece kabul etmiş, bu görüşünü ise; tüm algılarımıza sebep olan gerçekliğin, dolayısıyla diğer öznelere varlığının nedeni olan üst bir varlıkla gerekçelendirerek solipsizm tuzağından kurtulmaya çalışmıştır (Berkeley, 1984: 134). Bu gerekçelendirme ise tatmin edici bulunmamış ve bireysel zihinle üst varlığın etkileşiminin açıklanamadığı yönünde eleştirilmiştir.

Dış dünya gerçekliğinin yok sayılmasıyla başlayan tartışmanın geldiği bu çıkmaz sokaktan kurtulmanın yolları aranırken farklı fikirlerle sorunu çözme girişimleri varlık-bilgi ilişkisi üzerindeki analizlerin daha da derinleşmesine sebep olmuştur. Akıl yoluyla yaptığımız irdeme bize bir dış dünya gerçekliğinin olmadığını gösterdiği halde, dış dünya gerçekliği olduğu yönünde bir kanaate sahipsek belki de akılcı olmayan irrasyonel bir düşünce sistemine sahibizdir (Musgrave, 2013: 194). David Hume (1711-1776) bu bakış açısıyla bilgi sistemimizin yapısına odaklanarak, bilgi sistemimizin varlık hakkındaki görüşlerin belirleyicisi olduğunu, neyin var olup neyin olmadığını ancak bilgi sistemimiz doğrultusunda bileceğimizi ileri süren bir görüş ortaya koymuştur. Bu görüş de daha önce yapılan *ideci* açıklamalar gibi dış dünya gerçekliğine şüpheyle yaklaşarak düşüncenin zihinsel temsiller olan *ideler* (ya da *tasarımlar*) olduğunu öngörmüş fakat *idelerin* kaynağında deneyimlerimiz sonucu elde ettiğimiz duyu verilerimiz olan *izlenimlerin* olduğunu ileri sürerek daha önce yapılan açıklamalardan ayrılmıştır (Hume, 2009: 17-18). Hume'a göre deneyimlerimiz sonucu elde ettiğimiz izlenimler, zihnimize kalıcı olan tasarımları yani ideleri oluşturur. Her izlenimin bir de idesi vardır ve basit ideler birleşerek daha karmaşık olan ideleri oluşturur. Bu bağlamda düşünceler algılar sonucu oluşan demetlerdir. (Hume, 2009 :18-24) Demetlerin nasıl oluştuğuyse başlı başına bir sorundur. İdeler izlenimlerimizin bir araya gelmesiyle oluşuyorsa bu durumda geçmiş izlenimlerimiz üzerinden gelecek hakkında öngörüde bulunuyoruz demektir. Zihnimize küçük algı parçalarını birleştirerek tüme varıp, bütün hakkında fikirlere sahip olur. Ancak tüme varım yoluyla ulaşılan bilgi akılcı değildir, öyleyse biz irrasyonel varlıklar olmalıyız. Bu düşünce epistemolojik tartışmalarda büyük bir etki yapmış, zihinsel temsillerimiz olan ideler üzerinden dış

dünya gerçekliği hakkında tartışmanın anlamsız olduğunu öne sürerek, idelerimize dayanmayan metafiziksel açıklamaların bilgi sistemimizdeki irrasyonel tutumdan kaynaklandığını öngörmüştür. (Hume, 2009 :59) Diğer yandan dış dünya hakkındaki bilgimizde olduğu gibi kendimiz hakkında oluşturduğumuz bilgi için de böyle bir yanılgi içindeyizdir (Hume, 2009 :58). Dış dünya algılarımızdaki kesintiye ya da değişimleri gizlemek için, değişmeyen ruh, tin, benlik, töz gibi kavramlar uydurulmuştur (Hume, 2009 :175). Dolayısıyla düşünen merkez ve çevresi ayrımı — her ikisinin de akılcı bilgiler olmadığı gerekçesiyle— eleştirilmiş, sadece algı parçalarından oluşan bilgi demetlerinin varlığından bahsedebileceğimiz söylenmiştir (Hume, 2009: 17-26). Hume’a göre dış dünya gerçekliğini ise ancak meydana getirdikleri algılar sayesinde biliriz; algılar haricinde zihinde hiçbir şey olmadığına göre bizim izlenimler ve idelerden farklı türde herhangi bir şey tasarlamamız olanaksızdır. Oluşturmak istediğimiz her bir tasarım bir varlığın tasarımıdır, bir varlığın tasarımı da oluşturmak istediğimiz her bir tasarımıdır. Hiç bir zaman kendimizin ötesine geçemeyiz (Hume, 2009: 58). Bu bağlamda, Hume tarafından, bir şeyi düşünmekle, bir şeyin var olduğunu düşünmenin birbirlerinden farklı şeyler olmadığı vurgulanır (Hume, 2009 :58). Dolayısıyla Hume tarafından “varlık, varlık olmak bakımından” değil, düşünce ya da “bilgi” olmak bakımından ele alınmaya başlandığı söylenebilir. Düşünceler ya da bilgiler ise alışla geldik olanın tersine bilen-bilinen ayrımı gibi bir yapıyla değil “farklı algılardan oluşan demetler” olarak tanımlanmıştır (Hume, 2009: 174). Bu tanım algılara neden olan kaynağın belirsizliği ve farklı algıları bir arada birleştiren demetin nasıl bir bağ sonucu olduğu konularında eleştirilmiştir (Arıcı, Nisan 2015: 67).

Eğer sabit, değişmez bir düşünen merkezden söz edemiyorsak ve tüme varım çıkarımımız hatalıysa; sürekli değişen farklı algı parçaları nasıl aynı şekilde bir araya gelir ve onları bir arada tutan şey nedir? Bu eleştiriye cevap verme girişimi yeni bir görüşün doğmasına sebep olmuş ve bir önceki görüşe yapılan eleştiriler Immanuel Kant (1724-1804) tarafından; algıların zihnin yapısında bulunan kategoriler sayesinde belirli bir sisteme göre bir araya geldiği cevabıyla karşılık bulmuştur. Kant’a göre, epistemik faaliyetlerin temelinde bilen bir özne, algılara sebep olan deneyimlerin kaynağında da zihinden bağımsız bir dış dünya gerçekliği vardır.

Ancak bilen özne, yapısında bulunan on iki kategori aracılığıyla bu kaynaktan veri sağlayabilir (Kant, 2010: 158-167). Bu şekilde algıların kaynağında ne olduğu ve nasıl bir araya geldikleri sorunu da çözülmüş, —aynı zamanda— solipsizm açmazından da kaçınılmış olur. Bununla birlikte dış dünya gerçekliği bu on iki kategori aracılığıyla bilindiği için dış dünya bilgisi, öznenin yapısına göre şekillenir. Bu bağlamda, dış dünya gerçekliğinin tam olarak ne olduğu konusunda bir fikir yürütülemez ve bu alan kendinde varlık (noumen) olarak bilinemez (Kant, 2002: 64). Bilgi ise öznenin yapısında bulunan on iki kategoriye göre şekillenen ideler ya da *fenomenler*dir. Bilginin ideler yoluyla bilinmesi bakımından idealist görüşe yaklaşan, ancak —her ne kadar gerçek bilgisine ulaşılmasa da— dış dünya gerçekliğine yer vermesiyle idealizmden ayrılan bu görüş *Transendental İdealizm* olarak adlandırılır (Cevizci, 2013 :1539). Bu görüşün en önemli özelliği bilgileri nesnelere göre ele almanın aksine, nesnelere göre ele almasıdır (Cassirer, 2007:196-197).

Kendinde varlıktan gelen algılar, öznenin yapısında bulunan kategoriler çerçevesinde şekillendiğinden, nesnelere yapıları da bu kategoriler tarafından belirlenir, dolayısıyla epistemik faaliyetin merkezinde yer alan bilen öznenin olmadığı bir yerde, nesne de mümkün olmaz. Buna göre bilgi, bilen özne ile kendinde varlığın etkileşiminin bir sonucudur (Yalçın, 2010: 83). Bilen özne, algıları bir arada tutması bakımından tüm bilgiyi önceleyerek her türlü bilgiye eşlik eder. Dolayısıyla her bilgi, öznenin kendi varlığının bilgisini, başka bir deyişle ‘ben’ bilgisini de içerir. Bir önceki görüşte herhangi bir düşünen merkeze yer verilmezken bu görüşte düşünen merkezin bilgisi —tüm bilgiye eşlik etmesi sebebiyle— gerek koşul olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte bir önceki görüş bu noktada eleştirilirken Transendental İdealizm’de aynı nokta da eleştirilere maruz kalır.

Transendental İdealizme göre her bilgi, öznenin kendi bilgisini (yani ben bilgisini) de içermek durumundadır. Bu bağlamda bilen özne, hem epistemik faaliyeti gerçekleştiren fail olarak bilginin özne tarafında, hem de her bilgiye eşlik etmesi gerektiğinden bilginin nesne tarafında yer alır. Fakat algıların birliğini sağlayarak bilgiye imkân veren bilen öznenin kendi bilgisinin nasıl kazanıldığı büyük bir sorun oluşturur, zira bu da bir bilgidir ve diğer bilgiler gibi bu bilginin de

bilgi için yapılan belirlenimlere uyması gerekir. Bu bağlamda bilginin ön koşulu olarak gösterilen “ben bilgisini” her bilgiyi öncelerken, bu bilgiyi de önceleyecek “ben bilgisini”ne ihtiyaç duyulmaktadır. Epistemik faaliyeti gerçekleştiren özne kendi bilgisini kendinde varlık (noumen) alanından edinemez, zira kendinde varlık, kategoriler aracılığıyla bilindiği için diğer bilgiler gibi bu bilgi de bir “ben bilgisini”ne ihtiyaç duyar. Ben bilgisini başka bilgilerden de türetilemez zira ben bilgisini her bilgiyi önceler. Öngörülen bilgi sistemi bağlamında bu sorunu aşmak için, öznenin konumu ayrıştırılır. Buna göre; bilgisine ulaşamayan ama epistemik faaliyeti gerçekleştirerek bilginin öznesi olan bilen özne (transendental ben), kategoriler üzerinden oluşan ve bilginin nesnesi olan bilinen özne (fenomenal ben), bilgileri oluşturan algıların kaynağı olan kendinde varlık (noumen) alanında bulunan bilinmeyen özne (noumenal ben) olarak üç farklı özne belirlenimi yapılır (Melnick, 2009: 34; Yalçın, 2010: 91). Ancak bu belirlenim, öznelerin ontolojik statülerinin ve birbirleriyle olan ilişkilerinin bulanıklığı açısından tatmin edici bulunmamıştır. Bununla birlikte kendinde varlık (noumen) gibi epistemolojik dokunulmazlık kazanan ontolojik gerçeklikler de aklı sınırlaması sebebiyle eleştirilere maruz kalır.

Düşünürler, bilgisine ulaşamayan bir varlık belirleniminin varsayımdan öte gidemeyeceği konusunda yoğun eleştirilerle bu görüşün kendi içinde bir çelişki doğurduğuna dikkat çekmiştir. Böyle bir eleştiri ilk olarak Kant’ın öğrencisi Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) tarafından dile getirilir. Bilginin kaynağının bilinmeyen bir varlıktan geldiğini ileri sürmek bilgiyi de bilinmeyen üzerinden temellendirmek demektir ve varsayımsal yasaların işlerliğiyle bu durum açıklanamaz. Bu yüzden Transandantal İdealizm sadece varsayımsal geçerliliğe sahiptir (Fichte, 2006: 229). Fichte, bu eleştiriyle birlikte bilginin imkânı için yeni bir sistem ortaya koymuştur. Özne, ideler yoluyla dış dünya gerçekliğine ulaşamıyorsa, o halde idelerin kaynağında olan şey dış dünyada değil idenin olduğu yerde, yani öznenin kendi içinde aranmalıdır. Buna göre, her türlü epistemik edimin ben bilgisini önceden varsayması gereklidir (Bykova, 2010). Bu bakış açısıyla yola çıkıldığında Fichte’nin, bilginin ön koşulu olarak gösterilen, öznenin kendi bilgisine ulaşmasının (ya da ben bilgisinin) olanaklılığı üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir (Fichte J. G., 2006:262).

Her şeyden önce, herhangi bir epistemik edimin olduğu yerde, bu edimi gerçekleştiren bir merkez yani özne ve bu edimin yöneldiği bir nesne olmalıdır. Öyleyse özne ve nesne ayrımı yapmaksızın bilgi olanaksızdır, eğer bir epistemik faaliyetin olduğu ileri sürülüyorsa bu ayrım da öne sürülüyordur ve o olmaksızın herhangi bir epistemik edim hiçbir şekilde olanaklı değildir (Fichte J. G., 2006: 278). Diğer yandan bilginin oluşabilmesi için öznenin kendi varlığının bilgisine ulaşması gerekiyorsa, bu durum öznenin kendine geri dönme etkinliğidir. Bütün bunların ışığında bu görüş ilk ilkesini belirler. Buna göre özne (mutlak ben) kendisini, kendisi aracılığıyla koyar ve tüm bilinç durumları bu kendini koyma edimiyle koşulludur (Fichte J. G., 2006: 213) Varlığın ilk ilkesi budur. Bütün varlık bu ilk hareketten ortaya çıkar. Kendi varlığını bilginin nesnesi yapabilen, başka bir anlatımla bilginin hem öznesi hem de nesnesi olabilen başka bir bilgi yoktur (Ben=Ben, ya da Ben, benim.). Dolayısıyla özne ve nesne ayrımının mutlak birliği sadece bu şekilde olur. Bütün bilginin kaynağını da —dolayısıyla tüm varlığı da— bu özdeşlik oluşturur. Bu belirlenim —her ne kadar epistemik edimlerin analiziyle yapılmışsa da— ontolojik bir belirlenimdir, bu belirlenimle ile mutlak varlık (yani mutlak ben) çıkarsanır. Bununla birlikte mutlağın —yani bilen ve bilinenin aynı— olduğu bir durumda herhangi bir değişimden, etkinlikten, bilişten söz edilemez, dolayısıyla mutlak özne kendisinin bilgisini de bilemez. Kişi ‘ben’ kavramını herhangi belirlenim olmadan koyamaz. Bilginin oluşabilmesi için ise karşıtlığa ihtiyaç vardır ve mutlak karşıtlık yine ilk ilkedden çıkarsanır. Buna göre, kendisini nesne olarak koyan özne (mutlak ben), nesneleştirdiği kendini (empirik ben), *ben-olmayanla* sınırlar. Bu durumda tüm sonlu nesnelere *ben-olmayan* olarak *benle* karşıtlık içindedir ve bu karşıtlık ikinci ilke olarak ortaya koyulur. Sonuçta mutlak bir özne (mutlak ben) üzerine, özne (empirik ben) –nesne (ben-olmayan) karşıtlığı kurularak bilginin ve varlığın koşulları ortaya konulur. Tüm bunların yanında öznenin nesneyle olan etkileşimi etkinliktir, bu etkinlik ise *saf istenç* ile sağlanır (Fichte, 2006: 220). Ben, isteyen bir öznedir (Fichte, 2006: 222). Sonuç olarak; bilgi, etkin olan bilen bir özne ve ona direnen durgun bir nesnellik üzerinden tasarımlanır. Bu nesnellik ise madde olarak tanımlanır. Dolayısıyla madde bilen öznenin etkinliğinin sonucudur. Başka bir deyişle nesnel olan öznenin sonucudur (Fichte J. G., 2006: 280). Bu bağlamda bilgi ve varlık öznenin dışında ve öznedden bağımsız olarak ayırt edilemez, yalnızca

özne ayrılmıştır. Öyleyse öznenin dolayımı dışında hiçbir varlık yoktur. Buna göre tüm çokluk, tek ve mutlak olan öznenen çıkarsanır, başka bir anlatımla nesne üzerinden özneye değil, özne üzerinden nesneye ulaşılır. Mutlak bir özneyi merkeze koyarak tüm varlığı bu özneye indirgemesi dolayısıyla bu görüş literatürde Özne İdealizm olarak adlandırılmıştır. Özne idealizmin mutlak öznesi (ya da Mutlak Ben'i), mutlak olması sebebiyle herhangi bir karşıtlıkla karşılaşmaz, bilen bilinen karşıtlığı ona içkindir. Zira herhangi bir karşıtlık yani dışsallık söz konusu olsaydı bu durumda öznelikten ya da idealizmden bahsedilemezdi. Bu bağlamda mutlak özne, bilgiye olanaklık eden ama kendisinin farkında olmayan –yani öz-bilince sahip olmayan– dolayısıyla bilginin konusu dışında kalan bir öznedir.

Bilginin, bilgisine ulaşamayan varlıktan (noumen) kaynaklandığını öne sürmenin varsayımdan öte gidemeyeceği eleştirisiyle başlayan bu düşünce geldiği son noktada, aynı şekilde, bilgisine ulaşamayan varlıktan (mutlak ben) bilgiyi temellendirmeye çalıştığı gerekçesiyle eleştirilir (Hegel, 2006: 478). Bununla birlikte felsefede bilinmeyen kalmaması için mutlak öznenin kendi varlığının bilgisini edinmesi gerekmekte, bunun için ise ötekine (ya da ben-olmayana) ihtiyaç duyulmaktadır ki bu durum mutlak öznenin sonsuzluğunun başka bir deyişle mutlaklığının sınırlanması demektir. Öyleyse sorun mutlak öznenin nasıl öz-bilinç kazanacağıyla ilgilidir.

Bu sorunsal üzerine yoğunlaşarak mutlak öznenin öz-bilinçli olması gerektiğini ileri süren bir görüş ortaya çıkmıştır. Fichte'nin sistemini farklı bir yaklaşımla ele alan Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), “ben=ben” özdeşliğini, efendi-köle ilişkisiyle kurgular (Hegel G. W., 2006: 446). Hegel'e göre, felsefede varsayım üzerinden hareketle bilinmeyen hiçbir varlıktan söz edilmemeli, dolayısıyla mutlak özne, öz-bilince sahip olmalı yani kendi kendisini bilmelidir (Hegel, 2011: 18). Bununla birlikte, kendi kendini meşrulaştıran düşünme etkinliği olarak felsefe, kendi başlangıç ilkesini ve zeminini kendi kavrayışından hareketle meşru kılmalıdır (Orman, 2005: 20). Bu bağlamda mutlak özne, kendini bilme ediminde özne ve nesne ayrımının her iki tarafında da yer alarak, yapılan bu ayrım

özdeşliği sağlar (Hegel, 2014: 61). Öyleyse mutlak olan, kendini düşünen düşüncedir (Almanca: Geist) (Copleston, 2010. 19).

Bununla birlikte bir varlığın, bilginin hem özne hem de nesne tarafında olması bilgiyi olanaksızlaştırır. Zira bilgi için özbilince, özbilinç için ise karşıtlığa yani bir başka 'kendi'ye, (bir başka özbilince) ihtiyaç olduğu öngörülmüştür (Orman, 2015: 127). Mutlak olana karşıtlık ise mutlaklığın yani sonsuzluğun sınırlaması anlamına gelir. Bu sorunun çözümü için sonsuzluk kavramına yönelerek bu kavramın sonluluk olmadan düşünülmeceği, sonsuzluk kavramını sonluluğun ortaya çıkarttığı, dolayısıyla sonluluğun sonsuzluğu sınırlamadığı öngörülür (Copleston, 2010: 21). Buna göre tüm sonlu varlıklar idelerin oluşturduğu düşüncedir ve bu düşüncenin içeriğini mutlak öznenin kendi içine yansıtması, başka bir deyişle mutlak öznenin kendisini bilme süreci oluşturmaktadır (Hegel, 2011: 42). Mutlak özne kendisini kendisi (sonlu bireyler) üzerinden deneyimlemekte, dolayısıyla bilginin kaynağında da yine mutlak özne bulunmaktadır (Hegel, 2011: 30). Sonlu bireylerin (yani insanın) evrenin ve insanlığın bütün tarihine ilişkin bilgisi mutlaklığın kendisine ilişkin bilgisini oluşturur. Bu şekilde öznelliğin dışına çıkılmadan ve karşıt bir varlık konumlandırılmadan mutlak öznenin kendilik bilgisine ulaşma süreci belli aşamalar içinde açıklanmaya çalışılır. Buna göre saf bilinç nesneyle karşılaştığında sadece duyular yoluyla onu algılar (Copleston, 2010: 30). Bu noktada ayırım yoktur, bu nedenle öz bilincin oluşması da mümkün değildir (Hegel, 2011: 116). Buna göre bilincin ilk biçimi istek ya da arzu tarzında ortaya çıkar (Orman, 2015: 126). İstek nesneye yöneldiğinde özne kendisinin o şey (nesne) olmadığını dolayısıyla kendisinin var olduğunu anlar. Bu durumda özne kendisinin karşısında nesneleştirdiği bilinci kendisine katma, onu kendisine dönüştürme ya da ortadan kaldırma isteği duyar ve ardından eylem gelir (Kojève, 2015: 38). Varlığın kendi varlığının farkına varması için öz bilinçli diğer varlıkla karşılaşması ve varlığı onun tarafından tanınmalıdır (Hegel, 2011: 123). Bu durumda iki bilinç arasında tanınma üzerine ölümüne bir savaş başlar. Bu savaş sonlanmadan taraflardan birisi ölüm korkusuyla geri çekilir ve diğerini tanır. Geri çekilen, kendi varlığını ötekinin üzerinden tanımlayan köle, diğeri ise bağımsızlığını ilan eden efendidir (Orman, 2015: 127). Köle, efendi için çalışarak doğayı dönüştürmesiyle oluşturduğu

kendisinin eserini dışsallaştırarak onun üzerinden kendisini de tanır (Gadamer, 2013: 210). Bütün insanlık tarihi efendi ve kölenin tarihidir, bu süreç içinde insanın tarihsel değişimi –doğayı şekillendirdiği için– köleye aittir (Kojève, 2015: 54). Son noktada toplumsal bilincin –felsefe yoluyla– mutlak öznenin kendisi olduğunu anlamasıyla tarihin sonu gelir. Bu anlamda; bir ‘ben’ olduğunu düşünmesi insanın doğasının köküdür (Hegel, 2014: 65).

Gelinen bu noktada varlığın tamamen düşünceye indirgendiği, var olan tüm gerçekliğin öznellik olduğu iddia edilerek maddi varlıkların idelerle, özne-nesne karşıtlığının ise özne-özne eşitliği içinde eritmeye çalışıldığı söylenebilir. Bu duruma bir tepki olarak, varlık-bilgi ilişkisi tekrardan maddi varlıklar üzerinden açıklanmaya çalışılmış özne-nesne karşıtlığı nesne lehinde bozularak tüm öznel süreçler maddi durumlara indirgenmiştir.

Maddenin ve madde değişimlerinin dışında hiçbir şeyin var olmadığını, varlığın madde cinsinden olduğunu ileri süren bu görüş literatürde *Materyalizm* olarak isimlendirilir. Bu görüşe göre bilginin nesnelere, bilen öznenin bağımsız bir varoluşa sahiptir, varlık sadece maddedir ve maddi olmayan varlıkların varoluşundan söz edilemez. Günümüzde hâkim görüşün materyalizm olduğu söylenebilir. Bu noktada idealizm ve materyalizm olarak iki zıt görüşe ayrılan varlık bilgi tartışması içinde, bu iki kutbun içinden ayrılmak isteyen yeni bir görüş ortaya konulur.

Arthur Schopenhauer (1788,1860), öznenin bağımsız bir dışsal gerçekliğin olup olmadığı sorununa geri dönerek bir sorgulama yapar. Herhangi bir bilen öznenin olmadığı bir dünyayı düşündüğümüzde bu dünyanın kendi başına var olması olasıdır. Ancak, bu dünyaya bir bilen özne eklersek, bilen özne bu dünyayı yine kendi duyu verileri üzerinden oluşan tasarımları yoluyla bilecektir. Bu noktada ikinci sorunla karşılaşılır. Dış dünyada bulunan nesnelere onların suretleri olan tasarımların birbiriyle uyuşup uyuşmadığını nasıl iddia edebiliriz? Bu durumda tasarımların kaynağında ne olduğu sorgulanır. Bu kaynak ya öznedir ya da nesnedir (Schopenhauer, 2014: 23) Oysa ikisi de bütün algıların temel koşuludur. Bununla birlikte bilen öznenin, maddenin bir ürünü olduğu ne kadar doğruysa, maddenin de bilen öznenin ürünü olduğu o kadar doğrudur (Schopenhauer, 2014: 27).

Schopenhauer ilk belirlenimini yapar; zihin ve madde bir ve aynı varlığın iki farklı görünümüdür. Madde zihnin tasavvurudur, zihin maddenin ancak tasavvurunda olduğu şeydir (Schopenhauer, 2015: 121).

Özne ile nesne ayrımı bütün tasarımların ortak kalıbıdır (Schopenhauer, 2014: 8). Bilme bakımından bütün var olanlar özneyle ilişkisinde nesnedir, lakin bilen özne bu kalıplar içine girmez. Bilen özne, hiçbir zaman bilinmez (Schopenhauer, 2014: 10). Bu noktada (saf) bilen özne için bedeni diğer tasarımlar gibi bir tasarım, nesnelere arasında bir nesnedir. Öyleyse bilen özne kendi bedenini diğer bedenlerden ya da nesnelere nasıl ayırt etmektedir? Bu sorunun cevabı ikinci belirlenimi verir; bu yanıt –bilginin öznesi içine verilmiş– ‘istenç’dir (Schopenhauer, 2014: 41) Bu şekilde varlığın devinimi açıklanmış olur.

İstemin eylemi ile bedenin devinimi nedensellik bağı ile birleştirilen iki ayrı şey değil, bir ve aynı şeydir. Buna göre istem ile bedenin özdeş olduğu bilgisi en doğrudan bilgidir. Bu yönüyle beden istemenin nesneleşmiş halidir. Bu noktada özne-nesne karşıtlığı istemede eşitlenir, bilen özne ile nesnesi bir olur. İstemenin kendisi kendinde şey olarak hiçbir zaman çokluğa yani değişime katılmaz. Dolayısıyla tasarımlar yoluyla istemin bilgisine ulaşamaz. Bu nedenle bilenin kendisi bilinemez, kendini bilmede bilinen olarak istemeyi saptarız. İçinde yaşadığımız bu dünya baştan sona bir istemedir. Kişi aynı zamanda bilen özne olduğunu, bütün dünyanın bu bilen öznenin tasarımı olduğunu bilir. Sonuçta yalnızca isteme vardır ve bütün oluş istemenin kendini bilmesidir (Schopenhauer, 2014:131). Başka bir deyişle varlık “kendi kendini bilen istem”dir.

İstemin zamansal kalıbı sadece “şimdi”dir. Geçmiş ve gelecek ancak bilgi aracılığıyla kavramsal olarak vardır (Schopenhauer, 2014: 215) Dolayısıyla “gerçek” de sadece “şimdi” de vardır. Sonsuz olan İstem, zamanın dışındadır (Schopenhauer, 2014: 220) Böyle bir durumda sonsuz istem kendisini sonlu uzay zamanda, bireylerin çokluğunda ortaya koyar. Bütün çokluk gibi bireyler de sonsuz istemin tasarımında vardır (Schopenhauer, 2014: 251). Bütün çokluk bir tek var olma isteminin görüngüsüdür. Varoluşun bütün türleri yalnızca bu istemden ileri gelir (Schopenhauer, 2014: 258). Tasarım olarak dünya yalnızca istencin aynasıdır ve

istenç onun en gerçek varlığıdır (Cartwright, 2010: 271).Var olan tek gerçek, var olma istemidir. Bu istem “kendinde varlık” olarak bilgiden önce gelir. Bilginin ortaya çıktığı anda isteme kendini bir birey olarak ortaya koyar, dolayısıyla kişi, bilince ulaşmasıyla birlikte istemekte olduğunu görür. Birey kendisini sonsuz uzayda sonlu olarak bulur (Schopenhauer, 2014: 235). Bilgiden önce istemin olduğu bir noktada varoluş da (sabit bit “öz”den) “Ben” bilgisinden önce gelir. Var olma çabası bütün canlı olan şeyleri etkin kılan şeydir. İnsan yaşamının tümünü, bu var olma isteğini koruma kaygısı doldurur (Schopenhauer, 2014: 236). Dolayısıyla insanların her birinde kendi benliğiyle ötekilerinki arasında zorlayıcı bir ayırım hüküm sürer. Bireyin beden üzerinden kendini koruma çabaları bütün öteki düşüncelerin yerini alır (Schopenhauer, 2014: 152). Tüm varlığı istem olan insan, hiçbir zaman bu istemi doyuramaz. Bu giderilemeyen bir susuzluk gibidir. Bütün isteklerin temeli gereksinimdir, eksiklik, dolayısıyla acıdır. İsteğin nesnelere olmazsa insanın üstüne korkunç bir boşluk, bir can sıkıntısı, bir bunaltı gelir. İstemle dolu olan varlığın kendisi onun için katlanılmaz bir yük olur. O, kendini geçindirsin diye dünyaya bırakılmıştır (Schopenhauer, 2014: 236). Sonuç olarak istek, doğası gereği sancıdır (Schopenhauer, 2014: 238).

Bununla birlikte, mutlak bir bilen öznenin (istemini) parçası olan birey, kendini kendi isteminden kurtarabilirse, tek tek şeylerin bilgisinden mutlağın (ideanın) bilgisine geçme ansızın ortaya çıkar. Başka bir anlatımla; kişi bireysel öznelikten kurtulabilirse mutlak özneliğe katılarak gerçekliğin bilgisine ulaşır ki bu da yine istemin kendisidir. Böyle bir durumda kişi kendini nesnede yitirir. Kendi bireyselliğini isteğini unuttur. Kişi algılayıcıyı algılanandan ayıramaz, bundan böyle ikisi bir olur. Bilinen, artık çokluk içindeki bir şey değil, mutlak gerçekliktir. Mutlağın gerçek bilgisi ancak bu şekilde kavranır. Onun seyirinde bireysel olarak kendilik bilincinde olunamaz, o saf bir bilen özne (istemini kendisi) olarak seyredilir. Bireysellik unutulur unutulmaz –saf bilgi öznesi olarak– bireysel kaygılardan kurtulup bu nesnelere bütünüyle bir olunur (Schopenhauer, 2014: 149). Gerçekliği bilme katına yükseliş bu şekilde, ancak bireysel yaşama isteminin kaygılarından ayrıldığında gerçekleşir (Schopenhauer, 2014: 310). Bu durumda mutlak ile bir olunur.

Mutlak varlık olan İstemin olmadığı bir durum düşünülemez, başka bir anlatımla istemin olumsuz olarak yokluk koyulamaz. Zira varlık olarak tanımladığımız her şey tasarımlarımızdır, yokluk ise tasarımlarımızın yokluğudur. Bu durumda tasarımların olmadığı yokluk durumu, istemin kendisiyle, mutlak olanla bir olmaktır. İsteme yoksa tasarım da yoktur, dünya da yoktur. İstemin ters çevrildiği, kendini yadsıdığı kişide bütün dünya gerçek olarak yokluktur. Yalnızca yokluk kalır. Yokluk içinde çözülüp dağılmaya direnen doğamız salt yaşama isteğidir. Bireysel öznenin mutlak özneyle bir olduğu bu durum “ekstaz”, “kendinden geçme”, “aydınlanma” gibi değişik isimlerde adlandırılmıştır. Lakin, bu ekstaz durumunda edinilen gerçeklik dile getirilemez, zira böyle bir durumda özne nesne kalıbı yoktur ve kişinin kendi deneyimleriyle edinilir, ikinci bir kişiye iletilemez. Sonuçta mutlak varlık, sonsuz olan bir istemdir.

Bilginin dışında tutulan kendinde varlık olarak istem de çeşitli eleştirilere uğrar. Schopenhauer felsefesini eleştiren isimlerin başında Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) gelir. Nietzsche’ye göre –saf özne olarak– istem, –nesne olarak– kendisiyle karşılaştığında dinginlik, durağanlık olarak mutlak varlık durumunda olur. Lakin böyle bir mutlak durağanlık durumundan, sürekli oluş ve çokluk durumuna geçilemez. Devinimsiz bir istem hiçbir şeyi açıklayamaz (Nietzsche, 2012: 36). Mutlak bir istemin sonlu bireylerde, yaşama istemi olarak ortaya çıkması çelişkilidir. Çünkü var olmayan isteyemez de, var olan bir de neden var olmayı istesin ki? (Nietzsche, 2004:132)

Saf öznenin kendisine nesneleştiği bir durumda mutlak eşitlik, çokluğu da beraberinde getirmelidir. Başka bir deyişle mutlak eşitlik aynı zamanda, eşitsizliğin de nedeni olmalıdır. Buna göre kendisine nesne olarak yaklaştığında, kendisine eşit olup ama aynı zamanda eşitsizliği ve çokluğu getiren şey devinimsiz, saf bir istem değil, sürekli oluş içinde olan “Güç İstemi”dir. Güç istemi özne olarak alınırsa, kendisine nesneleştiği bir durumda her ne kadar kendisiyle özdeş olsa da aynı zamanda kendisiyle bir güç savaşına da girişecektir. Dolayısıyla mutlak eşitlik, mutlak eşitsizliği de beraberinde getirecektir. Öyleyse mutlak olan; donuk, devinimsiz varlık halindeki istem ya da yaşama istemi değil, bunun aksine kendi

ereğini içinde taşıyan, sürekli oluş halindeki “Güç İstemi”dir. Tanımlanmış dünya, güç isteminden başka bir şey değildir (Nietzsche, 2013: 53)

Saf öznenin kendisine nesneleştiği bir durumu Mutlak Ben, Mutlak Tin (Geist) ya da Mutlak İstem gibi varsayımlarla sabit, devinimsiz bir eşitlik olarak görmek aynı zamanda sabit, devinimsiz bir mutlak varlığın kabulü demektir. Böyle bir çözümlemede, kendi kendisinin nedeni olan ve başka hiçbir şeyle açıklanamayan sabit bir öznenin, yani “ben”in olduğu varsayılır. Bu durum ise öznenin ulaştığı en dolaysız, en kesin bilgi olarak düşünülür ve bütün bilgi sistemi bu saf, “dolaysız kesinlik” üzerine inşa edilmeye çalışılır. Bununla birlikte bilgi sisteminin temelinde bulunan ve dolaysız olarak ulaşıldığı düşünülen bu bilgi de sabit, donuk, devinimsiz bir yapıdır. İşte, varlık kavramını üreten düşüncenin altında yatan yanılgı; özne-nesne karşıtlığını mutlak varlık olarak eşitleyerek onu dingin, devinimsiz bir yapıya sokmaktır. Lakin; sabit, devinimsiz bir “var olan” düşünülemez. Zira var-olanın ebedi bir varlığı olmalıdır; onun hakkında vardı, var olacak denilemez. Var olan, var olmuş da olamaz. Çünkü olmamaklığından var olması gerekir ki bu yokluktur ve hiçbir şeyi ortaya çıkaramaz. Var olandan, var olduğu düşünülürse, bu da kendini tekrar etmektedir. Var olan bölünemez ve birden çok var olan olamaz. Dolayısıyla varlık, kendi kendini ortadan kaldıran bir var sayımdır (Nietzsche, 2009: 77) Bu bağlamda Nietzsche’ye göre, kesin bilgisine ulaşıldığı düşünülen “Ben” bir aldatmacadan başka bir şey değildir. Şöyle ki; öznenin kendisine nesneleştirdiği bir durumda; düşünen özne olarak “ben” etkin“, düşünülen nesne olarak “ben” durağandır. Bu durumda, “ben” öznesi “düşünüyorum” yüklemine koşuludur demek yanlışlama olacaktır (Nietzsche, 2013: 30) Zira düşünen “o” dur; başka bir deyişle böyle bir belirlenimde, düşünmenin öznesi etkin olan ben değil, nesneleşmiş donuk bendir. Bu şekilde sabit olarak değişmeden kalan (töz) “ben”e inanılması, herhangi bir “şey” kavramını da yaratmış olur, başka bir deyişle “varlık” kavramı “ben” kavramının ardından, ondan türetilmiş olarak gelir (Nietzsche, 2012: 22). Bilen öznenin başlangıçtaki genel yasası; her nesneyi, kendi kendine özdeş, yani kendi kendinde var olan ve temelde aynı kalan, değişmez olarak görme zorunluluğuna dayanır (Nietzsche, 2012: 16).

Kavramları zihinden bağımsız, mutlak varlıklar olarak görmek ve onları değişen, oluş ve yok oluşa sahip dünyadan ayırarak sabit bir hakiki dünyanın olduğunu düşünmek yanılısamdır. Her kavram aynı olmayanların, aynılaştırılmasıyla doğar. Yani her kavram bir genellemedir. Bir yaprağın bir başka yaprakla tıpatıp aynı olmadığı ne kadar kesinse, yaprak kavramı da bu bireysel farklılıkların önemsenmemesiyle, unutulmasıyla oluşturulur ve sonunda sanki doğada tek tek yaprakların dışında “yaprak” diye bir şey varmış, bütün yaprakların o örneğe göre çizildiği, boyandığı, renklendirildiği bir biçim varmış gibi tasarım uyandırır. (Nietzsche, 2009:110). İnsanı hayvanlardan ayıran şey, somut benzetmeleri bir şemaya sokma, yani resmi bir kavramda eritme yeteneğine bağlıdır. Bir sinir uyarısı resme nakledilir ve sonra insan hayal gücünden çıkan resimlerin sertleşmesiyle onları kendinin yarattığını unutarak kavramların kendiliğinden doğru olduğu yanılısına inanır. Bir anlığına bile bu inançtan vazgeçerse o zaman öz-bilinci biter (Nietzsche, 2009: 112).

Sabit olarak kalan “ben” kavramı, bütün bu yanılığın da sebebidir. Düşüncelerimizi ürettiğimiz bütün bilginin temeli olarak görülen “ben”i mutlaklaştırarak, onu akıl yoluyla kavranan apaçık bir gerçeklik olarak görmek, mevcut düşünce sistemindeki en büyük mantıksızlıktır. Bu anlamda “mutlak olanı akıl yoluyla kavrama”yı felsefenin görevi saymak cehalettir (Nietzsche, 2009: 80). Filozofların binlerce yıldan beri kullandıkları her şey kavram mummylarından ibarettir (Nietzsche, 2012: 19). İnsan dille gerçekten dünyanın bilgisine ulaşabileceğini sanmıştır (Nietzsche, 2012: 11). Lakin dilin oluşumu hiç de mantıklı değildir. Çünkü hakikat arayışı içindeki filozofun çalıştığı malzeme olan kavramlar varlıkların niteliğinden gelmez.

Bu noktada Nietzsche tarafından, felsefenin ilk çağlarında varlığın devingen yapıda mı yoksa sabit bir yapıda mı olduğu tartışmasının sebebinin aslında tamamen bir dilsel yanlışlıktan geldiği ileri sürülür. Sabit olarak düşünülen varlıkların kaynağındaki mutlak değil, kullandığımız dilsel kavramların kendisidir. Ve gerçeklik sürekli bir oluş ve yok oluş içindeki sonsuz döngüdür. Oluş yok oluş içindeki bir gerçekliği sabit bir dünya tasarımıyla açıklamaya çalışmak, kavramlar yoluyla

oluşturduğumuz düşüncemizden kaynaklanan mantık hatasından dolayıdır. Zira hiçbir kavram bağlamından uzaklaştırılarak kendi başına ele alınamaz. Dolayısıyla kavramları mutlak kabul edip, hakikati dışarıda aramak ve tasarımların oluşturduğu görüngüler dünyası ile gerçek dünyayı birbirinden ayırmak anlamsızdır. Biricik dünya “görünüşte” dünyadır; “hakiki” dünya onun üstüne eklenmiş bir uydurmadır (Nietzsche, 2012: 20). Zira donuk kelimeler ve kavramlarla, bağıntılardan kurtulup nesnelere mutlak kaynağına ulaşamaz. Taşlaşmış ölü sözcükler bizi engeller (Nietzsche, 2013: 46). Dolayısıyla “varlık” kavramı yadsınmalı, oluş olumlanmalıdır (Nietzsche, 2003: 62). Bu anlamda hakikat; sabit, bizim dışımızdaki mutlak kavramlar dünyası değil, ad değişimleri ve insan biçimciliklerden oluşma insani bağıntılardır (Nietzsche, 2009: 109).

Nietzsche'nin felsefi görüşleriyle birlikte mevcut bilgi sistemi deyim yerindeyse temellerinden sarsılır. Zira bilgi sistemimiz akıl yoluyla kavranan ve gerekçelendirmeye gerek olmayan, –doğruluğundan şüphe edilemeyen– kesin bilgiler üzerine inşa edilmiştir. Lakin gelinen noktada şüphe edilemeyecek ve bilgi sisteminin temeline konulacak –tanrı, ben, hatta *varlık* kavramları dâhil– kesin bir bilgi kalmamıştır. Bununla birlikte –*mutlak, töz, sonsuz* vb.- herhangi bir kavramı diğerlerinden ayırarak tek başına ele almanın mümkün olmadığı, bunun dilin mantıksızlığından kaynaklanan gramer hatası olduğu iddia edilmiştir. O güne kadar felsefi tartışmalarda hâkim yaklaşım olan, akıl yoluyla gerçekliğe ulaşabileceği düşüncesi bu görüşle birlikte yerle bir olmuş, başka bir deyişle, akla duyulan sarsılmaz inanç da temellerinden sarsılmıştır. Tüm bunların yanında, ilkçağlardan o güne kadar gelen mutlak dünya çıkarımının, dili yanlış anlamanın sonucunda oluştuğu ve daha sonrasında üretilen bütün düşüncelerin bu yanlış anlama üzerine inşa edildiği sonucuna ulaşılmasıyla felsefenin yöntemine ilişkin ciddi bir güven kaybı yaşanmıştır.

2.3. Varlık-Dil Etkileşimi Dolayımında Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü

Özne-nesne düalizminin yarattığı metafiziksel çıkmaz, felsefi tartışmaların odağına varlık ya da bilgiyi değil bizzat felsefenin kendisini getirmiştir. 20. Yüzyılın başlarında, filozofların geleneksel tartışmaları verimsiz bulunmuş ve ağır şekilde eleştirilmiştir (Ayer, 2010: 11). Felsefi sorunları tartışmanın –başka bir deyişle felsefe yapmanın– bizzat kendisi felsefi bir sorun olarak görülmüş ve bu sorunun ortaya çıkmasının nedeni dilin mantığının yanlış anlaşılmasına dayandırılmıştır. Sorun, dilin mantığını yanlış anlamadan dolayı kaynaklanmışsa, o halde çözüm de dilin mantığının anlaşılmasıyla üretilebilir (Wittgenstein, 2011: 11). Bu bağlamda, felsefi tartışmaların merkezine varlığı alan ontolojinin ya da bilgiyi alan epistemolojinin aksine, çağdaş dönemde, felsefi bir sorun olarak dilin işleyişinin anlaşılması odak noktası haline gelmiş ve dil felsefesi güncel tartışmalara sahne olmuştur. Felsefedeki bu odak kayması “dilsel felsefeye sapış” olarak da adlandırılmaktadır. 20. Yüzyılın ilk ilk çeyreğinde başlayan çağdaş dönemle birlikte, neyin var olduğu ya da olmadığı, neyi bilip neyi bilemeyeceğimiz gibi sorunlardan önce, neyi ne ölçüde ifade edebileceğimiz sorunu felsefenin asli konusu haline gelmiştir (Çitil, 2012: 49).

2.3.1.Çağdaş Dönemde Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsü

Çağdaş dönemde dil sorununu felsefesinin odağına alan ilk isimler arasında Bertrand Russell (1872-1970), Ludvig Wittgenstein (1889-1951), Alfred Jules Ayer (1910-1989) gibi düşünürler öne çıkar.

Dil felsefesinin önemli isimlerinden olan Wittgenstein tarafından, düşünce sisteminin dışına çıkılarak hakikat üzerine mantıksız varsayımlar yapılması saçmaya indirgenmiş ve düşünceye bir sınırlama getirilmesi gerektiği ileri sürülmüştür (Wittgenstein, 2011: 11). Daha önceki felsefi görüşler içinde de farklı şekillerde düşünceye sınır çekme girişimleri olmuşsa da bu girişimler sınırın diğer yanını (düşünemeyeceği söylenen kısmını) da çeşitli şekillerde betimlediği için eleştirilmiştir (Ayer, 2010: 12). Bu nedenle çekilecek sınır yalnızca dilin içinde

çizilebilecektir ve bu sınırın ötesinde kalan da saçmaya indirgenecektir (Wittgenstein, 2011: 11). Yapılan sınırlama daha önceki felsefi yöntemlerin aksine çeşitli varsayımlardan değil, dilin yapısını belirleyen kurallardan çıkarılacaktır (Ayer, 2010: 13). Böylece felsefenin amacı mantıksal açıklık, felsefenin sonucu ise cümlelerin açık hale gelmesi olmuştur (Wittgenstein, 2011: 61). Bu yöntem hakikati sorgulamayı bırakıp onun yerine *anlamı* sorgulamayı önerir (Wittgenstein, 2009: 119). Dolayısıyla neyin bilinebileceğinden çok, neyin düşünülebileceğini ve neyin söylenebileceğini, yani anlamı sınırlandırma girişimidir (Utku, 2009: 15). Yapılması gereken şey, bir cümlenin olgusal bir durum üzerine gerçek bir önerme anlatıp anlatmadığını sınırlamayı olanaklı kılacak ölçütü düzenlemek ve ele alınan cümlelerin bu ölçütü karşılayıp karşılamadığını göstermektir. Olgu bildirimlerinin gerçekliğini sınamada kullanılacak ölçüt de doğrulanabilirlik ölçütüdür. Buna göre bir kimse, herhangi bir cümlenin anlatmak istediği önermeyi nasıl doğrulayabileceğini biliyorsa, o cümle o kimse için olgusal bir anlam taşır. Aksi durumda söz konusu cümlenin dilbilgisel (gramatik) görünüşü onun anlamlı olduğunu gösterse bile gerçek bir soru değildir (Ayer, 2010: 13). Bu şekilde olgusal önermelerin dilsel analizi felsefenin tek amacı olarak görülür. Bilginin olanaklı olmasına karşı, sınırlarını deney ve gözlemlerle desteklenen doğrulanabilirlik ilkesi belirler. Bilimsel önermelerin anlamlı ve doğru olduğu kabul edilerek metafizik dışlanır. (Çüçen, 2012: 95-96)

Hatırlanacağı gibi, 20. Yüzyıla kadar yaygın felsefi görüş, bilginin sezgisel olarak kesin doğruluğa sahip, temel bilgilerden türetilebileceği yönündeydi. Bu durum bilgiyi, yadsınması bir iç çelişkiye sebep olacak önermelere dayandırmaktaydı. Bu anlamda “düşünüyorum” önermesi yadsındığında, düşünen varlığın da yadsınması gerekecek ve bu bir iç çelişki doğuracaktı. Ayer tarafından, böyle bir önermeden –şüphe edilemeyen tek gerçek olarak– “Ben varım” sonucuna ulaşılamayacağı öne sürüldü. Buna göre, böyle bir önermeden sadece, “Şu anda bir düşünce vardır” gibi bir olguya ulaşılması gerekir. Belli bir anda bir düşüncenin ortaya çıkması olgusu ise, bir özbenliği oluşturmaya yetecek bir dizi düşüncenin ortaya çıkmasını gerektirmez (Ayer, 2010: 25). Bu şekilde, bütün bilginin böyle bir ilk ilkedен çıkartılamayacağı sonucuna ulaşılır. Ayer’e göre; özne-nesne

çözümlemesi içinde nesnenin temsillerini deneyimleyen bir varlık ve bu varlığın temsillerden ayrı olan varlığı (zihin-beden ayrımı) doğrulanabilirliği olmayan şeylerdir (Ayer, 2010: 99).

20. yüzyılda dil üzerine yoğunlaşan çağdaş felsefede bilginin ön koşulu olarak görülen sabit, değişmeden kalan “Ben”in (ya da epistemik öznenin) ontolojik varlığı dışlanmış, bu varsayımın, felsefecilerin dilin mantığını yanlış anlamalarından kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Bu anlamda felsefi “Ben” insan değildir, insanın bedeni ya da psikolojinin uğraştığı ruhu da değildir; o doğa ötesi öznedir (Wittgenstein, 2011: 135). Bu bağlamda nasıl ki deneyimlerimiz sonucu kurulan bağıntı içinde herhangi bir nesneye işaret ediyorsak, aynı şekilde “ben” de bir bağıntıyı işaret etmektedir. Dolayısıyla, “Ben”, –bir işaret sıfatı olarak kullanılan– “bu” üzerinden de tanımlanabilir. Fakat “Ben” belli bir zaman dilimi boyunca devamlılık gösteren bir sözcük olduğundan “ben-şimdi”den türetilir (Russel, 2013: 130). Başka bir anlatımla; “ben” üzerinden “şimdi” yapılan bağıntı “bu” olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla: “Ben” “bunun ait olduğu biyografi” anlamına gelir (Russel, 2013: 123).

Öznel deneyimler ise, değişmeden sabit kalan (tözel) bir benlik anlayışı üzerinden değil, duyu içeriklerinin birbiriyle olan bağıntısı içinde çözümlenmelidir ve bir özbenlik duyu deneyimlerinden oluşan bir mantıksal kuruluş olarak kabul edilmelidir. Öyleyse özbenlik; *bir özbenliğin gerçekleşmiş ya da olabilir duyu öyküsünü oluşturan duyu deneyimlerinin mantıksal bir kuruluşudur*. Buna göre, bir özbenliğin doğasının ne olduğu sorulduğunda, duyu deneyimlerinin, bunların aynı özbenliğin duyu öyküsünü oluşturabilmeleri için onlar arasında bulunması gereken bağıntının ne olduğu sorulmuş olur. Bu sorunun yanıtı da her hangi iki duyu deneyiminin aynı özbenliğin duyu öyküsüne ilişkin olması için, bunların aynı bedenin öğeleri olan organik duyu içerikleri içermelerinin zorunlu ve yeterli olduğudur (Ayer, 2010: 102). Bu anlamda, sabit bir Ben’in özbilinçle açıklandığı bir durum, aslında bir özbenliğin eski durumlarından bir bölümünün anımsanmasıdır. Descartes apaçık bilinen kesin şeyin tözel ben olduğunu söylerken, artık kesin olarak bilinen duyu verilerinin apaçıklığıdır (Russell, 1996: 65).

Sonuç olarak çağdaş dönemle birlikte, değişmeden kalan “ben’in kaynağı dil’e dayandırılmış (Damasio, 2006: 250), “ben”, “özbenlik” üzerinden tanımlanmış ve özbenlik, (üzerine herhangi bir şey söylemenin, duyu deneyimleri üzerine bir şey söylemek olduğu anlamda) duyu deneyimlerine indirgenerek, onlarla aynı statüde ele alınmıştır (Ayer, 2010: 104). Duyu deneyimleri ise bedenin nörofizyolojik işlemlerine indirgenmiş ve nöroloji gibi bilim dalları içinde, çeşitli elektrokimyasal aktivitelerle açıklanmaya çalışılmıştır (Searle, 2014: 15). Felsefeden, nörolojiye geçiş varlık problemi konusunda materyalist tutumun benimsenmesi ve varlığı maddi unsurlarla açıklama eğilimiyle ilişkilidir (Tanrıdağ, 2015: 80). Öznelerarası etkileşimler ise gözlemlenebilir davranışlar yoluyla oluşturulan duyu içerikleriyle açıklanmaya çalışılmış, bu davranışların incelemesi de psikoloji biliminin kapsamına alınmıştır. Bununla birlikte günümüzde materyalizm görüşü içinde farklı yaklaşımlar geliştirilmişse de, en nihayetinde epistemik öznenin ontolojik olarak maddi/fiziksel olduğunu, ya da ontolojik yapısının fiziğin meşru saydığı terimlerle, yani sadece maddi/fiziksel olana atıfta bulunarak açıklanabileceğini savunmaktadırlar (Arıcı, 2014: 6).

Bu noktada varlık-bilgi tartışmasının birbirinden tamamen ayrıldığı söylenebilir. Varlık, materyalist bakış açısı doğrultusunda, bilgisine doğrudan ulaşılan gerçeklik üzerinden –gerçekçi yaklaşımla–, fizik, kimya gibi bilim dalları içinde, farklı perspektiflerle ele alınırken, bilgi ise nöroloji, psikoloji gibi bilim dalları içinde çözümlenmeye çalışılmıştır. Bunların yanında teknolojinin gelişmesiyle birlikte bilgi, insana özgünlüğünün dışına çıkarak –bilgisayarların icadıyla– farklı alanlarda da inceleme konusu olmuştur.

Son yıllarda, fizik biliminin varlık üstüne yaptığı betimlemelerde açıklanamaz fenomenlerle karşılaşması (gözlemcinin etkisi, süper konum vb.) psikolojinin öznelerarası ilişkileri açıklamakta yetersiz kalması (diğer zihinler problemi, quale), nöroloji içinde yapılan yeni keşifler (ayna nöronlar), bilgisayar teknolojisinin gelişmesiyle birlikte bilginin yapay zekaya aktarılmasında karşılaşılan sorunlar (özbilinç problemi), bir öznenin kendi varlığının gerçekliğinin bilgisine yani kendi epistemisine nasıl ulaştığı ve kendi varlığının farkındalığına nasıl vardığı

konusunu tekrar gündeme getirmiş, varlık-bilgi tartışması –nöroloji, psikoloji, bilgisayar bilimleri, felsefe gibi– farklı disiplinlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan Bilişsel Bilimler içinde ayrı bir şekilde incelenmeye başlanmıştır. Bunun yanında felsefe içinde yeni bir disiplinin oluşmasıyla, diğer zihinlerin varlığı, yapay zeka gibi konuları merkezine alan Zihin Felsefesi üzerinden varlık-bilgi ilişkisi yeni tartışmalara konu olmaya devam etmektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIK-BİLGİ ÜZERİNE YAPILAN FELSEFİ TARTIŞMALARIN KRİTİĞİ⁴

3.1. Presokratiklerde Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsünün Eleştirisi

Çevrelerindeki doğayı sorgulayarak hakikatin bilgisine ulaşmayı amaçlayan, ilk filozoflar doğayı kendi başına ele almış ve var olan gerçekliği olduğu haliyle kabul ederek, var olanların birbiriyle etkileşimi üzerinden, bütün varlıkların kendisinden türediği düşünülen ilk varlığa (arkhe) ulaşmaya çalışmışlardır. İlk dönem felsefede bağımsız bir bilen varlık anlayışı gelişmediğinden, özne-nesne ayrımının söz konusu olmadığı gözlemlenir. Bu anlamda ilk düşünürlere göre, onları sorgulayan bir merkez, yani özne olmasa bile nesnel varlıklar kendi halinde vardır. Bugünkü bakış açısıyla yaklaşırsak; ilk filozoflar öznenin bağımsız bir dış gerçekliğin var olduğu ön kabulüyle sorgulama yapmışlardır. Tartışmalar bilgi ya da düşünmenin nasıl gerçekleştiğinden ziyade doğadaki varlıkların kendi aralarındaki etkileşimine odaklanmıştır. Örneğin, ateşin suyla ya da toprakla olan etkileşimi gibi.

(1) Sorgulayan merkezin ya da düşünen, bilen varlığın yani epistemik öznenin, sorgulanan dünyadan farklı bir statüsünün olduğu düşüncesinin, ilk felsefi tartışmaların dışında kalmasından dolayı olduğu ileri sürülebilir. Zira varlığın doğada sorgulanmaya başlandığı ilk zamanlarda, sorgulayan merkezle etkileşimi dikkate alınmamış ve sorgulayan merkezden bağımsız bir nesnel gerçekliğin olduğu ön kabulüyle düşünceler üretilmiştir. Bu bakış açısıyla düşünüldüğünde, bilginin de varlık gibi sorgulayan merkezden bağımsız olarak var olduğunun düşünüldüğü söylenebilir. Fark edilmese de bu ön kabul, aynı zamanda sorgulayan merkezi, sorgulanan çevrenin dışına itmiş ve yapılan varlık açıklamalarında sorgulayan

⁴ Bu bölümde, filozofların önceki bölümlerde yer alan düşünceleri, -yapılan eleştiriyle ilişkilerinin anlaşılması adına- hatırlatma olarak tekrarlanmıştır. Yapılan alıntıların kaynakları önceki bölümlerde mevcut olduğu için bu bölümde tekrar kaynak gösterilmemiştir. Bununla birlikte daha önceki bölümde yer almayan alıntılarının kaynakları belirtilmiştir.

merkezin, çevreyle olan etkileşimi göz ardı edilmiştir. Başka bir deyişle sorgulayan merkez, sorgulanan çevreyle birlikte sorgulanmamış, yapılan sorgulamanın konusu içine alınmamış ve bu şekilde üretilen düşünceler belli bir literatürü oluşturmuştur. Oluşan bilgi birikimi içinde eksik olan parçanın, yani sorgulayan merkezin zaman içinde fark edilmesi ve onun düşünen bir şey olarak literatüre sonradan (!) eklenmesi, statüsünün de bu açıklamaların dışında ele alınmasının önünü açmıştır. MÖ V. Yüzyıla kadar yapılan varlık açıklamalarında kendisine yer bulamayan sorgulayan merkezin varlıkla ya da bilgiyle olan etkileşimi yani düşünme, bilme edimi, onun tartışmaya dâhil edilmesiyle birlikte varlıksal statüsünün de belirleyicisi olmuştur. MÖ V. Yüzyılda, ilk olarak entelektüel kesimde oluşan sorgulanan çevreden bağımsız bir sorgulayan merkez kavrayışı MÖ IV. Yüzyıla gelindiğinde kullanılan dilin bir parçası olmuş, *beden* ya da *cesetin* zıttı olarak “düşünen hayalet” anlamında “psukhe” kelimesiyle ifade edilmeye başlanmıştır (Havelock, 2015: 199). Bu anlayışın, günümüz epistemolojisinde kullanılan *bilen-bilinen* ya da *özne-nesne* ayrımını temellendirdiği söylenebilir.

(2) Sorgulayan merkezin tartışmalarda yavaş yavaş belirmesine rağmen karşılaşılan sorunlar yine ondan bağımsız olan sorgulanan çevrede çözülmeye çalışılmıştır. Sorgulanan çevrenin sürekli değişim halinde olmasına rağmen bilginin sabitlik içinde olması dolayısıyla görünüş ve gerçeklik arasında bir farkın bulunduğu Herakleitos tarafından sorun olarak görülmüş ve bu sorunla birlikte felsefi tartışmalar bilginin temellerinde bulunan sabit arayışına odaklanmıştır. Bu sabit ise yine sorgulayan merkezin dışında, yani sorgulanan çevrede aranmıştır. Herakleitos tarafından sorgulanan çevrenin belli ölçülerde değişen sabit bir yasaya göre (logos) değiştiği ileri sürülmüş, diğer yandan ise Parmenides tarafından bu görüşe itiraz edilerek, tüm var olanların temelinde değişmeden, sabit kalan ve değişimlere kaynaklık eden mutlak varlığın (töz) olduğu fikri geliştirilmiştir. Hakikat olarak Herakleitos tarafından sürekli değişen mutlak bir oluş işaret edilirken, Parmenides tarafından değişmeden kalan mutlak varlık düşüncesi ortaya konulmuş, bununla birlikte her iki filozofun ontolojik açıklamalarında düşünen merkez, yani epistemik özne, bunları seyreder durumda ele alınarak, hakikate akıl yoluyla ulaşabileceği ileri

sürülmüştür. Bu tartışma daha sonraki felsefi tartışmaları etkileyen değişim ve sabitlik ya da görünüş ve gerçeklik sorununu oluşturmuştur.

3.2. Sokrates Sonrası Felsefede Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsünün Eleştirisi

Platon tarafından değişim ve sabitlik üzerine geliştirilen bu iki farklı görüş, sorgulayan merkezi de içerecek şekilde birleştirilmiştir. Buna göre mutlak varlık anlayışı ve sürekli değişen oluş çıkarımlarının ikisi de yapılan açıklama içinde kendisine yer bulmuş, lakin oluş ve mutlak varlık dünyaları birbirinden ayrı ontolojik statülerde incelenmiştir. Platon'a göre; duyu deneyimleriyle sorgulanan çevre, oluş ve yok oluş içindeki gelip geçici ve çokluğun bulunduğu dünyadır, bu nedenle gerçek bilginin kaynağı olamaz. Gerçek bilginin kaynağı olan mutlak varlıklar dünyası (idealar dünyası) ise sorgulanan çevreden ontolojik olarak farklı bir dünyadır. Sorgulanan çevre, mutlak varlıklar dünyasının kopyası konumundadır. Bu önsellerden yola çıkan Platon, varlığı iki farklı statüde inceler. Buna göre sabit, değişmeyen, ezeli, ebedi olan ve bilginin kaynağında bulunan ontolojik kategori *tümel* olarak belirlenirken, duyu deneyimleriyle algıladığımız değişim, dönüşüme tabi olan gelip geçici varlık statüsü ise *tikel* olarak tanımlanır.

Sorgulayan merkez yani epistemik özne ise bu noktada farklı bir şekilde incelenir. Buna göre insanın bedeni değişim içindeki kopya dünyada yer alıp oluş ve yok oluşa tabi iken, onun ruhu mutlak varlık dünyasıyla kopya dünya arasında gidip gelen ama oluş ve yok oluşa tabi olmayan bir yapıdadır. Ruh, mutlak varlıklar dünyasından gerçek bilgiye ulaşır ve kopya dünyaya gelip bir bedene girdiğinde bu bilgiyi anımsar. Bu bağlamda çevresini sorgulayan merkez ruh ve bedenden oluşan "insan"dır. Ruh bilgiyi mutlak varlık dünyasından edinirken, kopya dünyada bedenle bütünleşerek çevresini sorgular ve zaten sahip olduğu bilgiyi anımsamaya çalışır. Son tahlilde hakiki bilgi yine sorgulayan merkezin dışındadır.

Değişim ve sabitlik sorunu bu iki özelliğin farklı dünyalarda olduğu iddiasıyla çözülmeye çalışılır. Sorgulayan merkez ise iki farklı özelliği barındıran bir yapıdadır. Bu görüş, mutlak varlık dünyasından (idealar dünyasından) gerçek bilgiye

ulaşıp, oluş ve yok oluş dünyasına gelen ruhun ontolojik yönü ve epistemolojik etkileşimi konusunda bulanıklaşır.

Platon'a göre mutlak varlıkların olduğu dünya (idealar dünyası) ve oluş ve yok oluşa tabi olan çokluk dünyası, tümel ve tikel olarak adlandırılan ayrı ontolojik kategorilerdedir. Örneğin sorgulanan çevrede evimin bahçesinde bulunan ağaç ya da karşı komşumun bahçesinde duran ağaç gibi birçok "ağaç" olmasına rağmen, bu ağaçlar mutlak varlıklar dünyasındaki bir tek "ağaç" ilk örneğinin (ideasının) kopyalarıdır. Bu bağlamda "ağaç" gibi ilk örnekler ezeli ve ebedi olarak idealar dünyasında yani tümeler kategorisinde bulunur. Bunun yanında bahçemde gördüğüm ağaç ya da karşı komşumun bahçesindeki ağaç gibi kopyalar ise oluş ve yok oluşa tabi olan dünyaya yani tikeller kategorisine aittir. Herhangi bir ilk örnek gelip geçici dünyada bulunmazken, herhangi bir kopya da mutlak varlıklar dünyasında değildir. Net bir şekilde yapılan bu ayrımın bir istisnası vardır. Bilme, düşünme, akletme özellikleri bulunan ruh, ezeli ve ebedi bir varlık olarak tümel iken, beden ile birleşerek insan teki halinde oluş ve yok oluşa tabi olan değişim dünyasında bulunur. Bu durumun sistem içinde bir iç çelişkiye neden olarak ruhun (yani epistemik öznenin) ontolojik statüsünü bulanıklaştırdığı söylenebilir. Bu sorunu bugünkü terminolojiyle anlatacak olursak: İdealar Dünyası ilk örnekleri yani tümeleri barındıran ontolojik bir statüdür. Diğer yanda değişim dünyası kopya örnekleri yani tikelleri barındıran diğer statüdür. Bu bağlamda hiçbir tikel, tümel kategorisinde incelenemeyeceği gibi hiçbir tümel de tikel kategorisinde incelenemez. Örneğin sorguladığımız çevrede benim bahçemde ya da karşı komşumun bahçesinde bulunan bir "ağaç" ideasıyla karşılaşmamız söz konusu değildir. Buna göre, ezeli ve ebedi olan ruh eğer tümel ise (ki görüş tümel olduğunu savunur) tikellerin olduğu kopya dünyadaki ontolojik statüsü nasıl açıklanır? Yok eğer tikel ise nasıl ezeli ve ebedi olabilir?

(3) Kendi içinde tümel ve tikel ayrımıyla ontolojik bir sistem kuran Platon'un, epistemik öznenin ontolojik statüsünü, insan teki üzerinden, her iki ontolojik kategoriye içine alan başka bir ontolojik statüde incelediği sonucuna ulaşılabilir. Ruh yönüyle ezeli ve ebedi (yani tümel) olan, beden yönüyle ise oluş ve

yok oluşa tabii (yani tikel) olan, düşünen merkez, yani insan, yapılan ayırım içinde epistemik bir köprü oluşturmakta ama aynı zamanda ontolojik bir sorun yaratmaktadır. Buna göre, ruh ve bedenden oluşan, değişim dünyasındaki herhangi bir insan teki, kendi varlığı hakkındaki bilgiye ulaşmaya çalıştığında yani “Ben, ben’i biliyorum” önermesini kurduğunda bir ikilemle karşılaşır. Özne konumundaki bilen “Ben” ontolojik olarak *tümel* kategorisinde incelenen *ruh* iken, nesne konumundaki bilinen “ben” ontolojik olarak *tikel* kategorisinde incelenen insan tekidir (ki insan teki ruh ve bedenden oluşur!). Bilinen konumundaki *benin*, yani insan tekinin, kendi varlığı hakkındaki bilgiye nasıl ulaştığını sorguladığımızda ise yine aynı çıkarım yapılır ve bu durum sonsuza kadar gider. İnsanın kendisi hakkındaki bilgiye ulaşma çabası bu şekilde sonsuz bir geri gidişle karşılaşır. Bu çelişkinin, sitemi kuran filozofun (Platon’un) bizzat kendisini (düşünen, bilen bir özne olarak) bu sistemin içine dahil etmemesinden kaynaklandığı ileri sürülebilir. (Bu düşünceyi üreten filozof da tikel kategorisinde bulunan insan tekidir.) Buna göre herhangi bir bilen, düşünen, akleden öznenin tikel ve tümel gibi bir kategori ayırımı yapabilmesi için, bu kategori ayırımına tepeden bakması, her iki kategoriye de içine alacak (aşkınsal) bir bakış açısına sahip olması gerekir. Başka bir deyişle bu sistemi oluşturan filozof, bu sistemin onun öznel düşüncelerinin bir sonucu olduğu gerçeğini görmezden gelerek kendi varlığını bu sistemin içine dâhil etmemiş, dolayısıyla tümel, tikel etkileşimini bizzat kendi üzerinden kurduğunu fark edememiştir. Bu durum ise sistem içinde, tümel ve tikel kategorilerinin etkileşiminin açıklayıcısı olan üçüncü bir ontolojik statünün eksikliğine neden olarak, çeşitli ontolojik ve epistemolojik sorunları doğurmuştur.⁵

Platon’un öğrencisi olan Aristoteles bu çelişkiyi farklı çıkarımlar üzerinden çeşitli örneklerle betimlenmeye çalışılmıştır. Buna göre mutlak varlık dünyası olan idealar dünyasında bir “adam” ilk örneği (ideası / tümeli) vardır. Değişim ve çokluk dünyasında bulunan tikel “adam” çokluğunun her biri, bu “adam” ilk örneğine göre belirlenir. Kendi başına var olan bu “adam” ilk örneği (tümeli) tek tek adamlardan (tikel adamlardan) ayrı olarak vardır ve birçok bireysel (tikel) adamı tam olarak

⁵ Platon tarafından sisteme daha sonradan bu statü eklense de (Demiurgos) sistem içindeki yeri ve diğer kategorilerle etkileşimi gerekli şekilde açıklanamadığı yönünde eleştirilir (Arslan, 2010: 257).

belirler (Brakas, 2015: 158-159). Bu duruma geri çekilip baktığımızda; tümel “adam” ve tikel ”adam”lardan oluşan çokluğu belirlemesi gereken üçüncü bir “adam” olması gerekir. Eğer üçüncü “adam”ı siteme eklersek bu durumda aynı şekilde dördüncü “adam”a ihtiyaç duyulur ve bu sonsuza kadar gider. Gelineen noktada bilgiye temel oluşturabilecek bir ilk örnekle değil sonsuz bir gerileme içindeki çoklukla karşılaşılır.

Mutlak varlık dünyasıyla oluş dünyasının birbirinden ayrılması fikri, bu iki dünyanın etkileşimini açıklamakta yetersiz bulunmuş ve Aristoteles tarafından sabitlik ile değişimi tek bir dünya içinde uzlaştırmaya çalışan yeni bir sistem kurgulanmıştır. Buna göre; tanımlanan varlığın belli bir biçimi (formu) ve onu oluşturan materyali yani maddesi vardır. Madde belli bir form halinde varlık olur. Maddesiz, form olamayacağı gibi, formsuz madde de olamaz.⁶ Formlar bir önceki düşüncedeki ilk örnekler gibi sabit şeylerdir ve materyale şekil vererek varlığı oluşturur. Böylece sabitlik ve değişim tek bir dünya içinde yani “sorgulanan çevre”de açıklanmış olur. Bu düşünce de önceki düşünce gibi, düşünme özelliğini ruha yükler. Buna göre insan teki ruh ve bedenden oluşur. Ruh onu şekillendiren form iken beden onun maddesidir. Lakin önceki görüşte ruh ezeli ve ebedi iken bu görüşe göre insan öldüğünde bedeniyle birlikte formu da dağılır. Zira formsuz madde olamayacağı gibi maddesiz form da olmadığından insanın maddesi olan beden yoksa formu olan ruhandan bahsetmek de sistem içinde çelişkili olur.

Bu sistem içinde insanın sorgulama, bilme, akletme özelliği onun formu olan ruha aittir. Bu özelliğin ise iki yönüne vurgu yapılır. Buna göre bilginin yer aldığı pasif (edilgin) kısım ve onu bilen etkin kısım. Pasif kısım boş bir tablet gibidir, zira nesnelere onun bir parçası olamaz. Etkin kısım ise diğer tüm var olanları bilmesi bakımından onlardan ayrılır. Etkin kısım olmadan hiçbir şey düşünmez. Etkin kısım sürekli düşünür, bu özelliği ile ezeli ve ebedidir.

(4) İnsan, madde ve forma (ruha); ruh belli özelliklere; ruha ait akıl özelliği ise etkin (bilen) ve edilgen (bilinen) kısımlarına ayrılır. Bu betimleme içinde

⁶ Bir istisna olarak “hareket etmeyen hareket ettirici” bu belirlenimin dışında tutularak tüm sistemin ilk nedeni konumunda açıklanır.

maddenin formsuz, formun ise maddesiz olamayacağı, bu bağlamda insanı oluşturan ruhun bedensiz, bedeninin ise ruhsuz olamayacağı, dolayısıyla insan öldüğünde onu oluşturan bedeni (yani maddesi) ve ruhu (yani formu) dağılacağı ileri sürülür. Başka bir anlatımla insan teki, oluş ve yok oluşa tabidir. Bunun yanında ruhun bir özelliği olan aklın düşünen, bilen, etkin kısmı (etkin akıl) ezeli ve ebedi olarak oluş dünyasının dışında bırakılır. Bu durumun sistem içinde bir iç çelişkiye neden olduğu ileri sürülebilir. İnsan teki bütün olarak oluş ve yok oluşa tabi iken, onu oluşturan bir bölümün özelliğinin (etkin aklın) oluş ve yok oluşa tabi olmaması çelişkili bir durumdur. Ruh oluş ve yok oluşa tabi olup, onun bir özelliğinin oluş ve yok oluşa tabi olmadığını söylemek ontolojik bir ikilem yaratır.⁷

Son iki görüş uzun bir süre boyunca kendisinden sonra gelen çeşitli düşüncelerin çıkış noktası olmuş, üretilen yeni düşünceler bu sitemlerin açılmasıyla oluşmuştur. Bu süre içinde ruhun bedenle olan etkileşimi, düşünmenin nasıl gerçekleştiği, gibi konular üzerinde çalışılmış, geçmişe yönelik bilgilere dikkat çekilerek hafıza, anlamlandırma gibi konular ayrıntılandırılmaya çalışılmıştır.

3.3. Modern Dönemde Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsünün Eleştirisi

Descartes tarafından yöntemsel şüphe üzerinden yapılan sorgulamaya göre şüphe ettiğimizden şüphe etmek bizi şüpheye götürür, öyleyse şüphe eden bir varlığın var olduğu şüphe edilemez tek gerçektir. Buna göre herhangi bilgidен şüphe edilse bile, şüphe eden, düşünen bir varlık olduğundan şüphe edilemez. Bu sorgulamanın sonucunda ulaşılabilen en kesin bilgi, şüphe eden, sorgulayan yani düşünen merkezin varlığının bilgisidir. Bu şekilde “Düşünüyorum öyleyse varım.” önermesiyle düşünen merkezin varlığı ispatlanmış olur. Sorgulanan çevrenin yani dış dünyanın ise tanrının bizi yanıltamayacağı gerekçesiyle varlığı kabul edilir ve böylece düşünen merkez ve sorgulanan çevrenin iki farklı ontolojik kategori olduğu sonucuna ulaşılır. Buna göre bütün varlık düşünen merkez (yani ruh) ve sorgulanan,

⁷ Bu sorun daha sonraki filozoflarca sorgulanmış ve bu özellik sistemin ilk nedeni (hareket etmeyen hareket ettirici) ile özdeşleştirilerek çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Bkz. (Arslan, ilkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles, 2007. 199), (Aristoteles, Ruh Üzerine, 2011: 157 dn:837)

düşünülen çevre (yani madde) olarak iki farklı değişmeyen varlığın (töz) etkileşimi sonucu oluşur. Yani var olan her şey ruh ve maddeden meydana gelmiştir. Madde uzay zamanda yer kaplama özelliğine sahipken, ruh düşünme özelliğine sahiptir ve uzay zamanda yer kaplamaz.

Yapılan sorgulama sonucunda şüphe etmenin kendisinden, yani düşünceden şüphe edilemeyeceği söylenerek “Düşünüyorum, öyleyse varım” önermesiyle varlık kanıtlaması yapılmıştır. Bu önermeye geri çekip baktığımızda “düşünüyorum” aslında “ben-düşünüyorum”, “varım” ise “ben-varım” demektir. Dolayısıyla bu önerme “ben-düşünüyorum, (öyleyse) ben-varım” şeklinde ifade edilebilir.

(5) Sorgulanamayan tek gerçek olarak “şüphe etme”, yani “düşünce”nin olduğu sonucuna ulaşılmış, bu sonuçtan da düşünme eylemini gerçekleştiren merkezin var olduğu çıkarımı yapılmıştır. Lakin bu çıkarım hatalıdır. Şöyle ki; fail olarak düşünmeyi gerçekleştiren “ben”in yanında düşünmenin konusu olan “ben”in varlığı da kabul edilmiştir. Bir düşüncenin olması, o düşünceyi gerçekleştiren faili gerektireceği gibi, düşüncenin edilgin tarafını yani konusunu oluşturan varlığı da gerektirir. Dolayısıyla, bu düşüncenin etkin tarafında da (yani özne), konusunu oluşturan edilgin tarafında da (yani nesne) “ben” vardır. Öyleyse bu önerme kendi içinde “Ben, Ben’i biliyorum.” önermesini de içerir. Yani “Düşünüyorum öyleyse varım.” önermesinin kurulabilmesi için o düşünceyi gerçekleştiren merkezin kendini biliyor olması, kendi farkındalığına sahip olması gerekir. Aksi takdirde şüphe edilemeyen tek gerçek olarak şüphe etmeye ya da düşünmeye ulaşılmışsa, bu durumda “Şüphe ediliyor, öyleyse bir şüphe var” ya da “Düşünüyor, öyleyse bir düşünce var” şeklinde bir önerme kurulmalıdır. Böyle bir önermeden de, bu önermenin kime ait olduğu sonucuna ulaşamaz. Zira düşünen de düşünülen de düşüncedir. Başka bir deyişle, bu şüpheyi ya da düşünceyi kimin düşündüğü, bu düşüncenin *bene* mi yoksa *ona* mı ait olduğu bilinemez. Bu noktada kanıtladığı iddia edilen önermenin “Ben varım” değil, “Düşünce var” şeklinde olması gerekir. Bu yanlış çıkarımın sonraki dönemde karşılaşılabilecek çeşitli felsefi sorunlara da (Solipsizm gibi...) temel teşkil ettiği söylenebilir. Bunun yanında varlığı ruh ve beden olarak ayırmak bu ikisi arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiğini açıklamayı

gerektirir. Bu etkileşim içinde; düşünme, bilme özellikleriyle “ruh” bir ontolojik statü olurken, yer kaplama özelliğiyle “madde” diğer ontolojik statüdür. Bu ikisi arasındaki etkileşim ise bilgiyi oluşturmaktadır. Bu bağlamda epistemolojik literatürde bilen, “özne” olarak tanımlanırken, bilinen, “nesne” olarak tanımlanır. Geline nokta bilme özelliği olan ontolojik statü *ruh*, epistemolojik statü ise *özne* iken, bilinen konumunda ontolojik olarak *madde*, epistemolojik olarak da *nesnenin* yer alması beklenir. Lakin bilinen konumundaki nesnenin ontolojik statüsü bulanıklaşır. Düşünen ruh kendini düşündüğünde, düşünülen (yani nesne) ontolojik olarak yine ruh kategorisine girer. Bu durumda öznesi de nesnesi de yani bileni de bilineni de ruh olan, sadece düşünceden ibaret olan bir yapıyla karşılaşırız ki bu felsefi literatürde solipsizm olarak ifade edilebilir. Öyleyse bilinenin ontolojik statüsü bilenden farklı olmalıdır. Ya da bilme, düşünme özelliği olan ruh bilinen, düşünülen olmamalıdır.

Tartışma, bilinenin nasıl bilindiği konusuna odaklanırken Locke tarafından varlıkların bazı özelliklerinin (tat, koku vs.) sadece bilme edimi olduğunda, yani öznenin nesneyle etkileştiğinde bilindiği, bazılarının ise (şekil, büyüklük vs.) bu etkileşim olmadan da var olabileceği iddia edilmiştir. Çok geçmeden bu görüşe Berkeley tarafından özne olmadan hiçbir bilginin bilinmeyeceği, dolayısıyla özne olmadan herhangi bir varlıktan söz edilemeyeceği gerekçesiyle itiraz edilerek, varlığın öznel (zihinsel) temsillerden, *idelerden* ibaret olduğu öne sürülmüştür. Böyle bir görüş literatürde idealizm olarak isimlendirilir. Buna göre varlıkların bilgisi, onların zihinsel temsilleri olan ideleridir ve bu idelerin dışında bir varlıktan söz edilemez.

(6) Bu durumda bilme özelliği olan ontolojik statü *ruh*, epistemolojik statü ise *özne* iken, bilinen konumunda ontolojik olarak *ruh*, epistemolojik olarak da *nesnenin* yer alması beklenir. Lakin ruh ontolojik statüsünde, özne ve nesnenin mevcut olması çelişkilidir. Ruh kategorisinin ontolojik açıklayıcısı onun düşünen bir şey olmasıdır. Eğer düşünme, bilme özelliğine sahip “ruh ontolojik statüsü” içinde, özne-nesne

ayrımı yapılacak olursa,⁸ bu durumda öznenin de, nesnenin de “bilen” özelliğine sahip olması beklenir. Gelinen noktada ise birbirini bilen özne ve nesne vardır (ki, bu da yine solipsizmdir).

Bilinen *nesne* ise, bilinen bir “bilen özne” artık bilen özne değil bilinen nesnedir. Öyleyse özne-nesne ayrımı “nesne” olarak birleşir; ...ki bu durum solipsizmin neden tek bir düşünceden (düşünülen nesnedir!) ibaret olduğunu açıklar. Çünkü filozof tüm düşünceyi tek bir nesneye indirgemiş ve o nesneyi bilen öznenin kendisi olduğunu unutarak tekrardan bir bilen özne arayışına girmiştir. Bu noktada (tekrar) “birbirini bilen özne ve nesneyi” bilen farklı (aşkınsal) bir bilen özne (ya da ruh) olması gerektiği düşünülür ki bu da farklı bir ontolojik statü demektir. İdealizm bu aşkınsal statüyü “Tanrı”, “Mutlak Ben”, “Geist”, “İstem” gibi kavramlarla farklı şekillerde kurgulayarak felsefi literatürde çeşitli şekillerde sistemleşir.

Felsefe tarihine epistemik bir bakışla bakacak olursak: Çevresindeki dünyayı tek bir varlığa indirgeyerek açıklamak isteyen filozof da, oluş ve yok oluşu sabit bir varlıkla açıklamak isteyen filozof da, tümel ve tikeli tek bir var olanla açıklamak isteyen filozof da, ruh ve bedeni tek bir varlıkla açıklamak isteyen filozof da; çevresindeki her şeyi tek bir nesneye indirgemeye çalışan, bunu başardığında ise (kendi varlığının bilgisini unutarak) o tek nesneyi kimin bildiğini sorgulayıp yeni bir özne üreten filozof da, her zaman sistem dışı kalmış, epistemik öznelerdir.

3.4. Çağdaş Dönemde Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsünün Eleştirisi

Çağdaş dönemde spekülative bir tarzda bilgi üreten felsefenin yöntemine ilişkin sorgulama sonucunda bilimsel önermelerin anlamlı ve doğru olduğu kabul edilerek metafizik dışlanmıştır. Bilginin olanaklı olmasına karşı, sınırlarını deney ve gözlemlerle desteklenen doğrulanabilirlik ilkesinin belirleyebileceği iddia edilerek, bilginin ön koşulu olarak görülen sabit, değişmeden kalan bir “Ben”in ontolojik varlığı dışlanmış, bu varsayımın, felsefecilerin dilin mantığını yanlış anlamalarından kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Ayer, Russel gibi çağdaş dönem düşünürlerine göre öznel deneyimler, duyu içeriklerinin birbiriyle olan bağıntısı içinde çözümlenmelidir

⁸ Böyle bir durumun literatürde anılan “öznel alan” ya da “zihinsel alan” gibi ifadelerle karşılık geldiği söylenebilir.

ve bir özbenlik duyu deneyimlerinden oluşan mantıksal bir kuruluş olarak kabul edilmelidir. Duyu deneyimleri ise beden nöröfizyolojik işlemlerine indirgenerek, deney ve gözlem yoluyla nöroloji gibi bilim dalları içinde, çeşitli elektrokimyasal aktivitelerle açıklanmaya çalışılmıştır. Öznelerarası etkileşimler ise gözlemlenebilir davranışlar yoluyla oluşturulan duyu içerikleriyle açıklanmaya çalışılmış, bu davranışların incelemesi de aynı şekilde deney ve gözlem yoluyla bilgi üreten psikoloji biliminin kapsamına alınmıştır. Bununla birlikte, günümüzde “empati” gibi felsefi altyapıdan uzak, temelsiz kavramlarla açıklanmaya çalışılan öznelerarası etkileşimler, kendi içinde bir çok çelişik sorunu da beraberinde getirmiştir (Durak & Arıcı, 2016).

Çağdaş dönemde benimsenen materyalizm görüşüyle günümüze kadar yapılan felsefi tartışmalarda genel yaklaşım, insan tekinin öznel deneyimlerinin ontolojik olarak maddesel süreçler içinde oluştuğudur. Örneğin, zihinsel süreçler beden nörö-kimyasal aktiviteleridir ve zihin dediğimiz şey beyin ile özdeş kabul edilir (Churchland, 2012: 41). Bu anlamda daha önce yapılan ruh ve beden (madde) ikiliği dışlanarak tüm varlık maddesel süreçlere indirgenir (Solms & Turnbull, 2004: 63). Deneyimler, nöral faaliyetlerin, beyin birleşik bütününe neden olduğu etkilerdir (Tura, 2010: 343). İnsan tekinin kendi üstüne bilgisi, beden geliştirdiği organizasyonun sonucudur (Dennett, 1999: 171-172). Buna göre epistemik öznenin, maddi süreçler içinde açıklanan, insan tekine ait beyine karşılık geldiği söylenebilir. Zihinsel süreçler ise beden nörö-kimyasal aktivitelerine özdeş kabul edilir (Revonsuo, 2016: 60).

Bu bakış açısıyla yaklaşıldığında; “Ben, beni biliyorum.” önermesinde bilme özelliği olan ontolojik statü *madde*, epistemolojik statü ise *özne* iken, bilinen konumunda ontolojik olarak *madde*, epistemolojik olarak da *nesnenin* yer alması beklenir. Epistemolojik olarak özne konumundaki bilen ben, tekil insan beyni ya da nöronlarına karşılık gelirken, bilinen ben, tek bir bedenden oluşan insan tekidir. Bu anlamda bilen konumundaki tekil insan beyni, o insanın bedeninden soyutlanırken, beden ise beyininden soyutlanmaktadır. Beyin bilen olurken, (beyini de içeren) beden bilinen olmaktadır. Sonuçta epistemik özne, beyin ve beden ikiliğiyle açıklanmış

olur. Bu anlamda bilen beyin ile bilinen bedenin özdeş olduğu açıklanamaz. Başka bir deyişle herhangi bir beyin, benim bedenime bir şekilde yerleştirilirse bilme edimini o gerçekleştirir.⁹

(7) “Zihin, bedene (ya da beyine) özdeştir” ifadesi literatürde kullanılan bir ifadedir (Revonsuo, 2016: 60) ve genellikle anlamlı olduğu düşünülür. Bununla birlikte zihinsel olanın epistemolojik olarak bilen, bilinen ayrımını içerdiği gözden kaçır. Zihinsel süreçler içinde bilinen, zihinsel temsiller olan ideler iken epistemik öznenin varlığı açıklanamamıştır. (Yani zihinsel olan diye bir belirlenim zaten yapılamaz, olmayan bir şey nasıl başka bir şeye eşitlenebilir ki?) Buna göre beyinin bilen yönü ve bilinen yönü olmalıdır. Bu noktada “Zihin beyine özdeştir” önermesindeki bilinen beyin ile onu bilen beyin arasındaki ontolojik ilişki açıklanamaz. Bu durum, bu önermeyi kuran epistemik öznenin (düşünürün) kendi varlığını (beynini) önermenin içine katmamasından ileri gelir. Bu önermede “beden” ya da “beyin” var olan bütün bedenleri ya da beyinleri içine alan bir küme iken “zihin” de aynı şekilde bütün zihinleri içine alan “zihinler kümesi”dir. Lakin herhangi bir zihinsel sürecin varlığı bizzat öznel olmasından ileri gelir ve diğer zihinler asla bu belirlenimin içine girmez. Bu anlamda zihinsel süreçleri beyine indirgeyen (bilen statüsündeki) beyinin hangi beyin olduğu, zihinsel süreçlerin indirgendiği beyinin hangi beyin olduğu belirlenemez. Başka bir anlatımla zihinsel süreçler sinir hücrelerine ya da beyine indirgense de, o sinir hücrelerinin ya da beyinin kime ait olduğu belirlenemediğinden herhangi bir öznellikten de bahsedilemez. Bu durumda ortada tek bir beyin vardır. Eğer bu beyinin dışında başka bir beyin varsa, ortada bilen ve bilinen olarak iki beyin olduğu gibi, ontolojik olarak da iki beyin olması gerekir. Zihnin beyine özdeş olduğunu bilen, yine zihne özdeş olan beyindir. Bilenin de, bilinenin de beyin olduğu bir durumda kendi kendini bilen beyin vardır ve başka şeylerden söz edilemez. Dolayısıyla “Zihin beyine ya da bedene özdeştir” gibi bir ifade kendi içinde bir iç çelişkiye sebep olur. Bu anlamda, bu belirlenimi yapan epistemik özne (görüşü savunan düşünür) kendi varlığını önermeye dahil etmeyerek aşkınsal bir çıkarımda bulunur. Başka bir anlatımla

⁹ Bu durum genellikle üçüncü tekil şahıs bakış açısıyla açıklanmaya çalışılır ve ortada bir problem olduğu düşünülmez.

“Zihin, bedene (beyine) özdeştir” önermesini kuran epistemik özne (zihin, beden ya da beyin) bu önermeyi bilen olarak önermenin dışında kalır. Eğer bu önermeyi bilen epistemik özne (beden, beyin, zihin ya da nasıl tanımlanırsa tanımlansın...) bilinen olarak önermenin içine dâhil edilirse, onu bilen başka bir epistemik özne dışarıda kalacak ve bu böyle sonsuza kadar gidecektir. Dolayısıyla kendi duyu verileriyle tanım yapan herhangi bir epistemik özne, yaptığı tanımın içine kendi varlığını koyamaz. Sonuç olarak da ortada sadece bireysellikten yoksun beyin kalır. Bununla birlikte bu beynin kendini ya da başka beyinleri nasıl bildiği açıklanamaz. Zira herhangi bir beyinin “bana” ait olduğunu söylemem için diğer beyinlerin (ya da zihinlerin) varlığını bilmem gerekir. Bütün diğer beyinler (zihinler) içinde “bu” benim beynim (zihnim) gibi bir çıkarım yapmam gerekir. Eğer diğer zihinler yoksa zaten “benim” diyebileceğim bir beyin (ya da zihin) de yoktur, sadece tüm beyinleri içine alan “beyin kümesi” vardır. Böyle bir durum da zaten mutlak sonsuzluktur. Zira ortada sadece kendi kendini bilen tek bir beyin vardır ki, böyle bir durumda bilen-bilinen ayrımı da yapılamayacağından mutlak sonsuzluğa ulaşılır.

“Ben”in duyu deneyimlerine indirgenmesi bir üçüncü tekil şahıs bakış açısının gereğidir. Zira bu tanımlı herhangi bir epistemik özneye birinci tekil şahıs bakış açısıyla uygulamaya kalktığımızda, “Ben, benim duyu içeriklerimin bir ürünüyüm” gibi iç çelişkili bir manzarayla karşılaşılır.

Bu önermeyi kuran epistemik özne her şeyden önce kendi varlığının farkında olmalıdır yani tüm bedenler kümesi içinde kendi bedenini diğerlerinden ayırmalı, tüm beyinler içinde kendi beynini diğerlerinden ayırmalı ve aynı şekilde tüm nöronlar içinde kendi nöronlarını ayırmalı, epistemik anlamda onlara bilinen olarak karşıdan bakmalıdır. Dolayısıyla “Ben, beni biliyorum” önermesi, “Zihin bedene (beyine) özdeştir” önermesini önceler. Bu önermeyi kuran epistemik özne tüm bedenlerin dışında, tüm beyinlerin dışında ya da tüm nöronların dışında yer almalıdır.

Bu noktada zihnin beyine özdeş olduğunu söyleyen bir düşünür, kendisinden başka beyinlerin var olduğunu kendi nöro-kimyasal aktivitelerinden oluşan öznel deneyimlerine dayanarak ispat edemez, zira bunun için “kendi” nöro-kimyasal aktiviteleriyle diğerlerinininki arasında bir ayrım yapması gerekir ki bu durum da ben

farkındalığını gerektirir. Başka bir anlatımla; tüm nöro-kimyasal aktiviteler içinde kendisine ait olan aktiviteleri belirlemek için yine kendisine ait nöro-kimyasal aktiviteler ihtiyacı vardır. Öyleyse “Ben, beni biliyorum” önermesi “Zihin, beyine özdeşdir” önermesini önceler. Sonuç olarak “Ben” çıkarımının dilsel bir mantık hatasına indirgendiği ve herhangi bir “Ben”le aynı olduğu iddiası mutlak sonsuzlukla sonuçlanır.

3.5. Epistemik Öznenin Ontolojik Statüsünün Kritiği Üzerinden Yapılan Çıkarımlar

İkinci bölümde, felsefi literatürün birbirine eklenik tartışmalardan oluştuğu göz önüne alınarak, tartışılan sorunların ve kullanılan kavramların bağlamının, epistemik öznenin ontolojik statüsünün konumlanışını farklılaştırdığı, bu nedenle epistemik öznenin ontolojik statüsünün sabit bir analiz üzerinden değil de tartışmalardaki bağlamına göre değerlendirilmesinin daha verimli olacağı öngörülmüş ve varlık-bilgi ilişkisi bağlamında epistemik öznenin ontolojik statüsünün felsefi tartışmalarda yer alan görüşler içindeki konumlanışı betimlenmişti. Bu alt bölümde ise betimlenen görüşlerin kritiği yapılarak, epistemik öznenin ontolojik statüsünün tartışmalardaki konumunu şekillendiren çıkarımlara ve belirlenimlere ulaşılabacaktır.

Çıkarım 1: İlk çağ düşünürleri tarafından, “Varlık nedir?” sorusuyla varlığın doğada sorgulanmaya başlandığı ilk felsefi tartışmalarda, varlığın, onu sorgulayan merkezle (yani özneyle) etkileşimi dikkate alınmamış ve epistemik öznenin bağımsız bir nesnel gerçekliğin olduğu ön kabulüyle düşünceler üretilmiştir.¹⁰ Fark edilmese de bu ön kabul, aynı zamanda sorgulamayı yapan merkezi, yani epistemik özneyi, sorgulanan çevrenin dışına itmiş ve yapılan varlık açıklamalarında epistemik öznenin, çevreyle olan etkileşimi göz ardı edilmiştir. Başka bir deyişle sorgulayan merkez, sorgulanan çevreyle birlikte, yapılan sorgulamanın konusu içine alınmamış ve bu şekilde üretilen düşünceler belli bir literatürü oluşturmuştur.

¹⁰ Bu bakış açısıyla düşünüldüğünde, bilginin de -varlık gibi- öznenin bağımsız bir yapıda ele alındığı söylenebilir.

Örneğin; ilk çağda Thales (X),¹¹ doğadaki ateş (A) ile, su (P) arasındaki etkileşimi sorgulayarak çeşitli düşünceler üretmiştir. Buna göre, Thales bu bakış açısıyla yaptığı sorgulamada, “Ateş, suyu söndürür” (ya da “A varlığı, P varlığını söndürür”) gibi bir sonuca ulaşır. Bununla birlikte, ulaşılan bu sonuç içinde, Thales kendi varlığına (X) yer vermemiştir. Bu duruma geri çekilip baktığımızda, doğada olan etkileşim, X varlığı, A varlığı ve P varlığı arasında geçmektedir. Dolayısıyla bu etkileşim içinde X, A ve P olmak üzere üç farklı varlık mevcuttur. Bununla birlikte, ulaşılan sonuçta A ve P olarak iki varlığa yer verilmiştir. Varlık-bilgi etkileşimi içinde bu durumu ele alacak olursak; yapılan sorgulamada ontolojik olarak üç varlık varken, ulaşılan bilgide iki varlık vardır. Bu durumun, epistemolojik bakış açısıyla, ontolojik bakış açısı arasında bir çelişkiye sebep olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Çıkarım 2: Herakleitos tarafından sürekli değişen mutlak bir oluş işaret edilirken, Parmenides tarafından değişmeden kalan mutlak varlık düşüncesi ortaya konulmuş, bu tartışma ise değişim-sabit sorgulamasıyla görünüş-gerçeklik sorununu doğurmuştur.

Herhangi bir şeyin değişim ya da hareket halinde olduğu sonucuna ulaşabilmek için, değişmeden sabit kalan başka bir şeye ve bu ikisi arasındaki etkileşimi gözlemleyen özneye ihtiyaç vardır. Örneğin boş uzayda (A) bir özne (X) olduğunu düşünelim. Bu duruma öznenin(X) bakış açısıyla yaklaşırsak; (X)in ya da (A)’nın hareket ettiğinden ya da sabit olduğundan emin olamayız. (X)’e doğru bir gök taşının(P) önce yaklaştığını, ardından uzaklaştığını varsayalım.¹² Böyle bir durumda eğer (A) ve (X) arasındaki etkileşimi sabit kabul edersek, (P)’nin hareketli olduğunu söyleriz. Diğer yandan eğer (A) ve (P) arasındaki etkileşimi sabit kabul edersek (X)’in hareketli olduğunu söyleriz. Buna göre, hareket ya da sabitlik özneyle olan etkileşimine göre değişmektedir. Dolayısıyla öznenin ve birbirlerinden bağımsız sabitliğin ya da hareketin olduğu iddia edilemez.

a-) Buna göre “A, değişim halinde” önermesini kurabilmek için, değiştiği düşünülen (A) varlığına, A’nın değiştiğini anlamamızı sağlayan ve değişmeden sabit

¹¹ (X) varlığı bu örnekte epistemik özne konumundadır.

¹² Ya da (X)in yanından geçtiği söylenebilir.

kalan (P) varlığına, son olarak A ile P arasındaki etkileşimi gözlemleyen (X) varlığına ihtiyaç duyulur. Sonuç olarak “A, değişim halinde” önermesinin kurulabilmesi için (A),(P) ve (X) olarak üç farklı varlık olması gerekir. “Her şey değişim halinde” gibi bir önermenin mantıksal olarak doğru olabilmesi için, A, P ve X varlıklarının hepsinin değişim halinde olduğunu kabul etmemiz gerekir. Eğer A, P ve X değişim halindeyse, değişimin gerçekleştiğini anlayabileceğimiz bir sabitten söz edemeyeceğimiz gibi A, P ve X olarak farklı belirlenimlerden de bahsedemeyiz. Dolayısıyla, her şey değişim halindeyse, her şeyin değişim halinde olduğu bilgisine ulaşamaz. Sonuç olarak “Her şey değişim halindedir” önermesi kendi içinde iç çelişkilidir.

b-) Herhangi bir şeyin sabit olduğu sonucuna ulaşabilmek için ise değişen, hareket eden başka bir şeye ve bu ikisi arasındaki etkileşimi gözlemleyen özneye ihtiyaç vardır. Örneğin “A, sabittir” önermesini kurabilmek için, sabit olduğu düşünülen A varlığına, A’nın sabit olduğunu anlamamızı sağlayan ve hareket (ya da değişim) halindeki P varlığına, son olarak A ile P arasındaki etkileşimi gözlemleyen (X) varlığına ihtiyaç duyulur. Sonuç olarak “A, sabittir” önermesinin kurulabilmesi için A, P ve X olarak üç farklı varlık olması gerekir. Şimdi, “Her şey sabittir” gibi bir önermenin mantıksal olarak doğru olabilmesi için, A, P ve X varlıklarının hepsinin sabit olduğunu kabul etmemiz gerekir. Eğer A, P ve X sabitse, sabitliği anlayabileceğimiz bir hareketten söz edemeyeceğimiz gibi A, P ve X olarak farklı belirlenimlerden de bahsedemeyiz. Dolayısıyla, her şey sabitse, her şeyin sabit olduğu bilgisine ulaşamaz. Sonuç olarak “Her şey sabittir” önermesi kendi içinde iç çelişkilidir.

Her iki görüşün de sistemini “bir” ontolojik statü içinde ele alması bakımından monist bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, monist yaklaşım içinde (ister değişim ya da oluş üzerinden, isterse sabitlik ve varlık üzerinden yapılsın) epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenimi yapılamaz. Zira sabit (A) ve değişim (P) belirlenimleri yapılabilmesi için, A ve P’nin haricinde, bu iki belirlenimin arasındaki etkileşimi gözlemleyen epistemik özneye (X) ihtiyaç vardır.

Çıkarım 3: Platon felsefi sistemini kurgularken tümel (T) ve tikel (t) olarak iki farklı ontolojik kategori belirlemiştir. Tümel kategorisinin ontolojik açıklayıcısı sabit, ezeli ve ebedi olmasıdır. Tikel kategorisinin ontolojik açıklayıcısı ise değişen, oluş ve yok oluşa tabi olmasıdır. Buna göre tikel olan, tümel olamaz, tümel olan ise tikel olamaz.

Platon, sisteminde, insan tekini, *ruh* ve *beden* olarak iki farklı statüde ele alır (Platon, Phaidon, 2012: 119). Platon, insan tekinin bu ikili yapısı içinde, bilme faaliyetini gerçekleştiren fail olarak *ruha* (R) işaret eder. Ruh (R), beden (B), insan teki ise (Q) olarak ele alındığında $(Q)=(R)\cup(B)$ birleşimi şeklinde ifade edilebilir. “İnsan teki”, *Ruh* ve *beden* olarak ayrılırken, *ruhun* ezeli ve ebedi, değişmeyen, sabit bir yapıda olduğu, bedeninin ise değişim halinde olduğu söylenir (Platon, Phaidon, 2012: 123-125). Platon, ontolojik kategori belirlenimini sabitlik ve değişim üzerinden yapmış, bu bağlamda, sabit, ezeli ebedi olan kategori *tümel* olurken, değişim halinde ve gelip geçici olan ise *tikel* olarak belirlenmiştir. Buna göre *ruhun*, “ezeli, ebedi”, “değişmeyen”, “sabit” gibi özellikleriyle *tümel* kategorisinde yer alması beklenir. Bu çıkarımdan hareketle Platon’un, insan teki konusunda temel mantık ilkeleriyle¹³ çelişerek bir ontolojik kategori hatası yaptığı söylenebilir. Buna göre bir şey, tümel (T) ise tikel (yani T-olmayan) değildir, tikel (t) ise tümel (yani t-olmayan) değildir. Bununla birlikte Platon, insan tekini (Q), hem tümel (T), hem de tikel (t) kategorisi içinde ele alır. Platon’un sisteminde tikel varlıkların olduğu görünüş dünyası ile tümel varlıkların olduğu idealar dünyası arasında keskin bir belirlenim vardır. Örneğin duyu yoluyla deneyimlediğimiz görünüş dünyasında tek tek bulunan farklı (tikel) ağaçlarla karşılaşabiliriz ama evimizin bahçesinde bir (tümel) ağaç ideasıyla karşılaşmamız olası değildir. Buna benzer şekilde tümel olan herhangi bir idea, tikellerin bulunduğu görünüş dünyasında yer almaz. Lakin Platon, *ruhu* hem tümel, hem de tikel varlıklar içinde ele alarak kendi sistemi içinde bir çelişkiye sebep olur. Ruh olarak ezeli ve ebedi olan, beden olarak ise oluş ve yok oluşa tabii olan insan teki, yapılan ayırım içinde epistemik bir köprü oluşturmakta ama aynı zamanda ontolojik bir sorun yaratmaktadır. Bu tablo içinde epistemik

¹³ Özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi.

öznenin ontolojik statüsünü saptamaya çalıştığımızda karşımıza farklı seçenekler çıkar.

a-) Epistemik öznenin ruh (R) olduğu durumda: Epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığı herhangi bir durumda, bu belirlenimi yapmaya çalışan da yine bir epistemik özne olacaktır. Buna göre böyle bir sorgulamada epistemik özne ruh(R) ise; kendi kendini bilmeye çalışan ruh ile karşılaşılır. Ruh, tümel olduğuna göre, tikel olamaz, dolayısıyla değişim, oluş ve çokluk halinde olamaz. Sadece sabitliğin olduğu bir yerde ise (R, R-olmayan gibi) herhangi bir belirlenim yapılamaz.¹⁴ Dolayısıyla ruh, kendi varlığının bilgisine ulaşamaz. Öyleyse, bu sistem içinde epistemik öznenin ruh (R) kabul edildiği bir durumda, epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

b-) Epistemik öznenin insan teki (Q) olduğu durumda: Epistemik özne insan teki (Q) ise; kendi kendini bilmeye çalışan insan teki ile karşılaşılır. Buna göre, ruh ve bedenden oluşan, değişim dünyasındaki herhangi bir insan teki, kendi varlığı hakkındaki bilgiye ulaşmaya çalıştığında, sistemde yer alan kategori hatasından dolayı bir ikilemele karşılaşır.

İnsan teki (Q), epistemik öznenin ontolojik statüsünü belirlemeye çalıştığında karşısında ruh(R) ve beden(B) den oluşan insan teki(Q) bulunacaktır. Buna göre (Q) hem sabit, hem değişim halindedir. Herhangi bir şeyin, hem değiştiğini hem sabit kaldığını söylemek iç çelişkilidir. Bununla birlikte Platon, insan tekinin bu ikili yapısı içinde, bilme faaliyetini gerçekleştiren fail olarak *ruha*(R) işaret eder. Epistemik öznenin *ruh* kabul edildiği durum, yukarıda değerlendirerek, kendi kendini bilen ruhla karşılaştığı ve bu nedenle epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenemediği sonucuna ulaşılmıştı.¹⁵ Bununla birlikte, insan teki içinde bilme faaliyetini gerçekleştiren ruh (R) iken bilinenin beden (B) ya da insan teki (Q) olduğu iddia edilebilir.

¹⁴ Bkz. Çıkarım 2a

¹⁵ Bkz. Çıkarım 3a

Bilinen beden olduğu bir durumda, bilen ruh ile bilinen beden birbirleriyle olan etkileşimi açıklanamaz.¹⁶ Dolayısıyla böyle bir durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

Son olarak bilenin ruh, bilinenin ise insan teki olduğu iddiası değerlendirilir.

c-) *Bilen ruh(R), bilinen insan teki (Q) ise:* Böyle bir durumda insan tekini bilen, ruh vardır.¹⁷ Buna göre, epistemik özne konumunda olan ruh (R) bilen iken, karşısında bilinen olarak, ruh (R) ve beden (B)den oluşan insan tekini (Q) bulur. Geline noktada, bilen ruh(R1) ve bilinen ruh(R2) olarak iki ruh varken, bilinen(B) tektir. Şimdi, (R2) ve (B)nin birleşerek (Q)'yu oluşturduğunu bilen (R1) ile (Q)'yu oluşturan (R2)nin özdeş olduğu kabul edilir. Bununla birlikte bu özdeşliği bilen başka bir ruh (R3) olması gerekir. Eğer R1, R2, ve R3'ün de birbirine özdeş olduğu iddia edilecek olursa aynı şekilde bu iddiayı yapan başka bir ruha (R4) ihtiyaç duyulacak ve bu durum sonsuz bir geri gidişe neden olacaktır. Sonuç olarak, bilenin ruh, bilinenin insan teki olarak kabul edildiği bir durumda sonsuz gerilemeyle karşılaşılır ve epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.¹⁸

Çıkarım 4: Aristoteles'in sisteminde insan teki, madde ve forma (ruha); ruh belli özelliklere; ruha ait akıl özelliği ise etkin (bilen) ve edilgen (bilinen) kısımlarına ayrılır. Bu betimleme içinde maddenin formsuz, formun ise maddesiz olamayacağı, bu bağlamda insanı oluşturan ruhun bedensiz, bedenine ise ruhsuz olamayacağı öngörülür. İnsan teki ise oluş ve yok oluşa tabidir. İnsan teki (Q), madde (P), Form (R), etkin akıl (r1), edilgen akıl (r2) olarak alındığında $(Q)=(P)U(R)$ iken $(R)=(r1)U(r2)$ bileşimleri şeklinde ifade edilebilir. Buna göre epistemik faaliyeti gerçekleştiren epistemik öznenin, insan tekini (Q) oluşturan ruh (R) olduğu söylenebilir. Şimdi, kendi kendini bilen ruh söz konusu olduğunda herhangi bir belirlenim

¹⁶ Bilinen, tikel bedenler içinde herhangi bir beden olabilir.

¹⁷ Platon'un sistemindeki mevcut durumun bu olduğu söylenebilir.

¹⁸ Bu sorun Aristoteles tarafından *üçüncü adam argümanı*yla eleştirilmiştir.

yapılamayacağı, dolayısıyla epistemik öznenin statüsünün belirlenemeyeceği sonucuna ulaşmıştık.¹⁹ Bununla birlikte bilenin ruh, bilinenin insan teki olduğu durumda da sonsuz geri gidişle karşılaşacağı sonucuna ulaşmıştık.²⁰ Buna göre epistemik özne konumunda olan ruh (R) bilen iken, karşısında bilinen olarak, ruh (R) ve bedenden (B) oluşan insan tekini (Q) bulur. Geline nokta, bilen ruh (r1) ve bilinen ruh (r2) olarak iki ruh varken, bilinen (B) tektir. Aristoteles, sonsuz geri gidişi durdurmak için ruh statüsünü bilen (r1) ve bilinen (r2) olarak ayırmış ve bu şekilde bilen, bilinen özdeşliğini ruh içinde sağlamaya çalışmıştır. İnsan teki (Q)nin, ruh (r2) ve beden (B)'den oluştuğunu bilen ruh (R1) sistemde öngörülürmüş ve bu şekilde sonsuz geri gidiş durdurulmaya çalışılmıştır. Buna göre (r1) ve (r2)nin birbirine özdeş olması beklenir. Bununla birlikte Aristoteles ruhun etkin yönünün (r1) ezeli ebedi olduğunu söyler.

a-) İnsan teki (Q) gelip geçici iken onu oluşturan herhangi bir parçanın ezeli ve ebedi olması, bunun yanında (r1) ve (r2)nin özdeş olması iç çelişkili bir durumdur. Ruhun bir yönüyle ezeli ebedi olduğunu söyleyip bir yönüyle değişim dönüşüm halinde olduğunu söylemek iç çelişkili olmasının yanında, böyle bir durumda (r1) ile (r2)nin özdeş olduğu da kabul edilemez. Bununla birlikte bu durumda ruhun parçalı bir yapıda olması gereklidir, fakat ruh, “form” ontolojik statüsüne karşılık gelir, bu anlamda parçalı olamaz.²¹ Sonuç olarak böyle bir durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

Şimdi, bu tabloya baktığımızda üzerinde tartışılan birçok değişken olduğu gibi, epistemik özne olarak, ruhun etkin yönü, yani “etkin akıl” (r1) açıkça işaret edilmiş ve ezeli-ebedi olduğu belirtilmiştir (Aristoteles, Ruh Üzerine, 2011: 430a, 157-158). Epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığı bir durumda, bu belirlenimi yapmaya çalışan da epistemik özne olacağından kendi kendini bilmeye çalışan varlıkla karşılaşılır. Eğer epistemik özne olarak (r1) kabul edilirse kendi kendini bilmeye çalışan(r1) olacaktır. Bilen ve bilinen ayrımı (r1) ve (r2) üzerinden yapılırsa, (r1) ve (r2)nin özdeşliği problem oluşturacağı ve bu

¹⁹ Bkz. Çıkarım 3a

²⁰ Bkz. Çıkarım 3c

²¹ Aristoteles bu eleştiriyi öngörerek maddesel olmayan şeylerin parçalı yapıda olamayacağını iddia eder (Aristoteles, Metafizik, 2010: 1075a, 522).

özdeşliği sağlama çabasının sonsuz geri gidişle karşılaşılacağı yukarıda betimlendi.²² Bununla birlikte Aristoteles, felsefesinde, tüm hareketlerin nedeni olan, “hareket etmeyen hareket ettirici” belirlenimi yapar (Tanrı) (Aristoteles, Metafizik, 2010: 1073a, 511).²³ Aristoteles bu ilk nedeni, düşünce konusunda da tekrarlar ve düşünen varlığın başka bir şeyi düşündüğü durumda, varlığını başka bir varlığa bağlayacağı gerekçe göstererek, düşüncenin ilk nedeni olarak *kendini düşünen, düşünceyi* (A) gösterir (Aristoteles, Metafizik, 2010: 1074b/ 518-520). Böylece, nasıl hareketin ilk nedeni kendisiyle bir ise, düşüncenin ilk ilkesinin de kendisiyle bir olduğu öngörülerek sonsuz geri gidişi düşünce konusunda da temellendirmeye çalışır.

b-) İnsan teki(Q)yu oluşturan *formun* bir özelliği olan düşünen (r1) ile düşüncenin ilk nedeni olan (A)nın bir ve özdeş olduğu iddia edilecek olursa, ontolojik kategori hatası yapılmış olur.²⁴ Buna göre düşüncenin ilk ilkesi olan (A) ezeli ve ebedi olarak bütün iken, (r1) -her ne kadar ezeli ve ebedi olduğu söylene de- madde ve formdan oluşan insan tekinin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Ontolojik kategori hatasının yanında (A) ile (r1)in birbirine özdeş olduğu belirlenimini yapabilecek başka bir epistemik özneye ihtiyaç duyulacak ve bu durum sonsuz geri gidişe sebep olacaktır. Sonuç olarak böyle bir durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

c-) Epistemik öznenin (A) olduğu bir durumda; kendi kendini düşünen varlıkla karşılaşılır (ki Aristoteles'te “A” varlığını bu şekilde tanımlar). Düşünen ve düşünülen varlığın bir ve özdeş olduğu kabulünde, herhangi bir belirlenim yapılamaz. Tanım, “kendi kendini düşünen düşünce” olarak ifade edilse de, böyle bir durumda herhangi bir kendilikten de bahsedilemez. (A) varlığının kendi kendisini bilmesi, düşünebilmesi için her şeyden önce bir kendiliğin oluşması, bunun içinse

²² Bkz. Çıkarım 3c

²³ Eğer bu ilk hareket ettirici hareket etseydi onu hareket ettiren başka bir şey olması gerekecek ve bu sonsuza kadar gidecekti. Bu sonsuz geri gidişi durdurmak için hareket etmeyen hareket ettirici sistemde yer alır.

²⁴ Bu özdeşlik Aristoteles felsefesinde net olmamakla birlikte, gerek daha sonra gelen filozoflarca, gerekse Aristoteles uzmanlarınca (Aleksandross, Farabi, İbn Rüşd vb.) farklı şekillerde ele alınmıştır (Arslan, 2007: 225). Bu durum, üzerinde tartışmaların sürdüğü bir konudur. (Bkz. Aristoteles, Ruh Üzerine, 2011:dn.837,s.157.) Bununla birlikte, Aristoteles'in felsefesinde bu özdeşliğin olup olmadığıyla ilgilenmeden, böyle bir iddianın önünü kesmek adına bu seçenek de değerlendirilmiştir.

(A) varlığının, (A) varlığı olduğunu bilmesi gerekmektedir. (A) varlığının, “A varlığı” belirlenimi yapabilmesi için ise “A-olmayan” başka bir varlığın belirlenimine ihtiyaç vardır. Bunların yanında A ve A-olmayan varlıklarının etkileşimini gözlemleyen epistemik özne (A1) olmalıdır. Böyle bir durumda ise “bir” varlıktan değil “bir”den “çok” varlıktan söz edilebilir. Öyleyse (A) varlığının kendisini düşündüğü bir durumda tek varlıktan (ya da tek tözden) söz edilemez. Dolayısıyla böyle bir durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

Çıkarım 5: Descartes, varlığı ruh ve madde olarak iki ontolojik kategoride inceler. Ruh (R) kategorisinin ontolojik açıklayıcısı “düşünme” (ya da bilme) özelliğidir. Madde (M) kategorisinin ontolojik açıklayıcısı ise “uzayda yer kaplama” özelliğidir. Bu ontolojik ayırım içinde, iki ontolojik statüde yer alan tek varlık, *insan tekidir*. Descartes’in, insan teki konusunda temel mantık ilkeleriyle²⁵ çelişerek bir ontolojik kategori hatası yaptığı iddia edilebilir.

a-) Descartes, varlığı ruh (R) ve madde (M) olarak iki farklı kategoride keskin bir şekilde ayırmıştır. Buna göre ruh, düşünür ama uzayda yer kaplamaz, madde düşünmez ama uzayda yer kaplar. Öyleyse madde olan bir şey ruh olamaz, ruh olan bir şey madde olamaz $(R) \neq (M)$. Bununla birlikte Descartes insan teki (Q)nin ruh ve maddeden oluştuğunu söyler $(Q) = (R) \cup (M)$. Descartes’in sisteminde (R) ve (M) olarak iki ontolojik kategori vardır ve $(R) \neq (M)$ dir. Buna göre (Q), ya (R) ontolojik kategorisinde yer almalı ya da (M) ontolojik kategorisinde yer almalıdır. Eğer $(Q) = (R)$ ise $(Q) \neq (M)$ dir. Diğer yandan, eğer, $(Q) = (R)$ ise $(Q) \neq (M)$ dir. Öyleyse $(Q) \neq (R) \cup (M)$ ’dir.

Bu sorunun epistemolojik yansıması ise bilen ve bilinen ilişkisi üzerinde gözlenir. Ruh ve madde ayırımını, bilen ve bilinen ilişkisinde ele alacak olursak; *ruh* ontolojik statüsünün “bilen” epistemolojik statüsüne, madde ontolojik statüsünün ise “bilinen” epistemolojik statüsüne karşılık geldiği düşünülür. Buna göre, ontolojik olarak ruh ve bedenden oluşan insan teki, epistemolojik olarak hem bilen statüsünde, hem de bilinen statüsünde değerlendirilmesi gerekir. Diğer yandan, epistemolojik literatürde bilen, “özne” iken bilinen “nesne” olarak ele alınır. Ruh ve madde

²⁵ Özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin olanaksızlığı.

ayrımını, özne ve nesne ilişkisinde ele alacak olursak; *ruh* ontolojik statüsünün, “özne” epistemolojik statüsüne, madde ontolojik statüsünün ise “nesne” epistemolojik statüsüne karşılık geldiği düşünülür. Buna göre, ontolojik olarak ruh ve bedenden oluşan insan teki, epistemolojik olarak hem *özne* statüsünde, hem de *nesne* statüsünde değerlendirilmesi gerekir.

Ruh ve beden ayrımı içinde incelenen insan teki, yapılan ayırım içinde epistemik bir köprü oluşturmakta ama aynı zamanda ontolojik bir sorun yaratmaktadır. Bu tablo içinde epistemik öznenin ontolojik statüsünü saptamaya çalıştığımızda karşımıza farklı seçenekler çıkar.

b-) Epistemik öznenin ruh kabul edildiği bir durumda: Epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığı herhangi bir durumda, bu belirlenimi yapmaya çalışan da yine bir epistemik özne olacaktır. Buna göre böyle bir sorgulamada epistemik özne ruh (R) ise; kendi kendini bilmeye çalışan ruh ile karşılaşılır. Bu noktada bilen(özne) ruh (r1) ve bilinen (nesne) ruh (r2) olarak karşımıza ikili bir ayırım çıkar. Descartes, *ruh* ontolojik kategorisinin belirlenimini düşünme, bilme özelliği üzerinden yapar. Buna göre düşünme, bilme özelliğine sahip her varlık *ruh* ontolojik kategorisi içinde yer almalıdır. Bu anlamda “bilen” (özne) olarak (r1)in bu kategoride yer aldığı söylenebilir.²⁶ Bununla birlikte “bilinen” konumunda yer alan (r2)yi değerlendirdiğimizde tuhaf bir durumla karşılaşırız. Epistemik özne olan *Ruhun*, kendisini sorguladığı bir durumda, bilinen, düşünülen konumunda olan (r2), bu sorgulama içinde hem “bilinen” (nesne) konumunda, hem de (ruh ontolojik statüsünde yer aldığı için)²⁷ “bilen” (özne) konumundadır. Öncelikle, bir şey hem bilen (özne), hem de bilinen (nesne) olabilir mi?²⁸ Böyle bir durum, temel mantık ilkeleriyle çelişiyor gibi gözükmektedir. Bu soruyu ilkece olumlu yanıtlayarak devam ettiğimizde karşımızda bilen(özne) ruh (r1) ve hem bilen

²⁶ (r1)in ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığında tekrar “Çıkarım5b”nin başına dönülür. Zira bu belirlenimi yapmaya çalışan da bir epistemik özne olacağından, (r1) artık, (r2) gibi hem bilen hem de bilinen olarak karşımıza çıkarken, bilen konumunda olan başka bir epistemik özne gerekecek ve bu durum sonsuz geri gidişe sebep olacaktır.

²⁷ Bu statünün ontolojik açıklayıcısı bilme, düşünme özelliğidir.

²⁸ Mevcut bilgi sistemimiz içinde hem bilen hem de bilineni aynı olabilecek tek bilginin, epistemik öznenin kendi bilgisi olduğu öngörülebilir. Bunun dışında bütün bilgilerde bilen ve bilinen farklı varlıklara karşılık gelir.

(özne), hem de bilinen (nesne) ruh (r2) olarak ikili bir ayırım çıkar. Buna göre (r1) ve (r2)nin, ya birbirine özdeş olduğu, ya da birbirine özdeş olmadıkları iddia edilebilir.

b₁-) Bilen (r1) ve bilinen (r2) birbirine özdeş ise:

- İlk olarak, (r1) sadece “bilen” (özne) özelliğine sahipken, (r2) hem bilen (özne), hem de bilinen (nesne) özelliğine sahiptir. Bu bakımdan birbirine özdeş oldukları iddia edilemez.

- İkinci olarak, (r1) ve (r2)nin ilkece birbirine özdeş olduğu kabul edildiğinde, bilen (özne) ve bilinen (nesne) birbirine eşit olacağından herhangi bir ayırımdan ya da farklılıktan söz edilemez. Herhangi bir farklılığın olmadığı yerde ise bilen-bilinen, özne-nesne ya da ruh-madde gibi herhangi bir belirlenim yapılamaz, dolayısıyla herhangi bir bilgi de oluşamaz.

- Son olarak, (r1) ve (r2)nin birbirine özdeş olduğu iddia edildiğinde, (r1) ve (r2)nin birbirine özdeş olduğunu iddia eden (bilen) başka bir epistemik özne (r3) gerekir.²⁹ Eğer (r1), (r2) ve (r3)’ün de birbirine özdeş olduğu iddia edilecek olursa, bu özdeşliği bilen başka bir epistemik özne (r4) gerekecek ve bu durum bu şekilde sonsuz bir gerilemeyle karşılaşacaktır (r1, r2, r3, r4.....n)

Öyleyse, (r1) ve (r2)nin özdeş kabul edildiği bir durumda, ruh (R) kendi varlığının bilgisine ulaşamaz. Dolayısıyla bu durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

b₂-) Bilen(r1) ve bilinen (r2) birbirine özdeş değil ise: Böyle bir durumda, (r1) sadece “bilen” özelliğine sahip olduğu için “ruh” ontolojik kategorisinde değerlendirilebilir. Bununla birlikte (r2) hem bilen (özne), hem de bilinen (nesne)dir. (r2), (r1) ile özdeş olmadığına göre, ruh statüsünde değerlendirilemez. Madde kategorisi uzayda yer kaplayıp, bilme özelliğine sahip değildir, öyleyse (r2)³⁰ madde ontolojik statüsünde de değerlendirilemez. Buna göre hem bilen (özne), hem de bilinen(nesne) olan farklı bir ontolojik statünün olması gerekir. Böyle bir durumda

²⁹ Şu an okuyucunun kendisi(!)

³⁰ Bilme özelliğine sahip olduğundan.

ise “bir”den çok “bilen” (özne) olacaktır. Epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığı herhangi bir durumda, bu belirlenimi yapmaya çalışan da yine bir epistemik özne olacaktır. Buna göre, ister bir, isterse biden fazla sayıda “bilen” (özne) olsun, her durumda “bilen” varlık sorgulandığında, “bilinen” (nesne) konumunda olacak, onu bilen başka bir “bilen” (özne) sorgulamanın dışında kalacak ve bu durum sonsuz bir gerilemeye neden olacaktır.

Öyleyse, (r1) ve (r2)nin özdeş olmadığı bir durumda, ruh(R) kendi varlığının bilgisine ulaşamaz. Dolayısıyla bu durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

c-) *Epistemik öznenin insan teki (Q) kabul edildiği bir durumda:* Epistemik özne insan teki (Q) ise; kendi kendini bilmeye çalışan insan teki ile karşılaşılır.³¹ Buna göre, ruh ve bedenden oluşan herhangi bir insan teki, kendi varlığı hakkındaki bilgiye ulaşmaya çalıştığında, sistemde yer alan kategori hatasından dolayı bir ikilemeyle karşılaşır.

İnsan teki (Q), epistemik öznenin ontolojik statüsünü belirlemeye çalıştığında karşısında ruh (R) ve beden(B) den oluşan insan teki(Q) bulunacaktır. Buna göre (Q) hem ruh, hem de maddedir. Herhangi bir şeyin, hem ruh hem de madde olduğunu söylemek iç çelişkilidir.³² Bununla birlikte Descartes insan tekinin bu ikili yapısı içinde, epistemik faaliyeti gerçekleştiren fail olarak *ruha* (R) işaret eder. Epistemik öznenin *ruh* kabul edildiği durum, yukarıda değerlendirerek epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenemediği sonucuna ulaşılmıştı.³³ Bununla birlikte, insan teki içinde bilme faaliyetini gerçekleştiren ruh(R) iken bilinenin beden (B) ya da insan teki(Q) olduğu iddia edilebilir.

c₁-) *Bilen ruh(R) iken bilinenin beden(B) olduğu durumda;* bilen ruh (R) ile bilinen beden (B) birbiriyle olan etkileşimi açıklanamaz. Bilinen (B), tek tek bedenler içinde (B1, B2, B3....n) herhangi bir beden olabilir. Bununla birlikte

³¹ Epistemik öznenin ontolojik statüsünün sorgulandığı bir durumda, bu sorgulamayı yapan da epistemik özne olduğundan, kendi kendini sorgulayan epistemik özne olacaktır.

³² Bkz. Çıkarım 5a

³³ Bkz. Çıkarım 5b

herhangi bir beden, ruh tarafından bilindiğinde, bilinen konumunda beden olacağından, ruh kendisini bilemez. Dolayısıyla böyle bir durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

Son olarak bilenin ruh, bilinenin ise insan teki olduğu iddiası değerlendirilir.

c₂-) Bilen ruh(R), bilinen insan teki(Q) ise: Böyle bir durumda insan tekini bilen, ruh vardır.³⁴ Buna göre, epistemik özne konumunda olan ruh (R) bilen iken, karşısında bilinen olarak, ruh (R) ve beden (B)den oluşan insan tekini (Q) bulur. Geline noktada, bilen ruh (r1) ve bilinen ruh (r2) olarak iki ruh varken, bilinen (B) tektir. Şimdi, (r2) ve (B)nin birleşerek (Q)'yu oluşturduğunu bilen(r1) ile (Q)'yu oluşturan (r2)nin özdeş olduğu kabul edilir. Bununla birlikte bu özdeşliği bilen başka bir ruh (r3) olması gerekir. Eğer r1, r2, ve r3'ün de birbirine özdeş olduğu iddia edilecek olursa aynı şekilde bu iddiayı yapan başka bir ruha (r4) ihtiyaç duyulacak ve bu durum sonsuz bir geri gidişe neden olacaktır. Sonuç olarak, bilenin ruh, bilinenin insan teki olarak kabul edildiği bir durumda sonsuz gerilemeyle karşılaşılır ve epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

Ruh kategorisinin ontolojik açıklayıcısı olarak bilme, düşünme özelliğini işaret eden Descartes'in, sistemindeki ontolojik belirlenimi epistemolojik bir temellendirmeye yaptığı söylenebilir. Bu bakış açısıyla yaklaşıldığında, Descartes'in yaptığı ontolojik kategori hatasının³⁵ epistemolojik sonuçları olduğu öngörülebilir.

Hatırlanacağı gibi Descartes varlığı, ruh ve madde olarak iki farklı ontolojik statüde incelemiştir. Buna göre ruh kategorisinin ontolojik açıklayıcısı “düşünme”, “bilme” özelliğiyle, madde kategorisinin ontolojik açıklayıcısı “uzayda yer kaplama” olarak belirlenmiştir. Bu durum karşılıklı olarak incelendiğinde, ruh statüsünde yer alan bir varlık, bilme özelliğine sahipken, uzayda yer kaplayamaz. Madde statüsünde yer alan bir varlık ise uzayda yer kaplar fakat düşünemez. Bununla birlikte Descartes'in sisteminde insan teki, ruh ve madde (beden) kategorilerinin her ikisini de kapsamaktadır. Bu durumun ontolojik kategori hatasına sebep olduğunu ve bu hatanın da epistemolojik yansımaları olduğunu yukarıda belirtmiştik.

³⁴ Descartes'in sistemindeki mevcut durumun bu olduğu söylenebilir.

³⁵ Bkz. Çıkarım 5a

d-) Descartes'in insan teki konusunda yaptığı ontolojik kategori hatası, epistemolojik belirlenimler olan bilen, bilinen etkileşimi içinde bir soruna neden olur. "Adem, elmayı biliyor" önermesinde, "Adem" insan teki olduğu için ruh ve bedenden (maddeden) oluşur. "Elma" ise sadece maddeden oluşur. Buna göre, madde kategorisinde iki varlık (beden ve elma) bulunurken, ruh kategorisinde sadece bir varlık (ruh) bulunur.³⁶ Ruh, bilen olduğuna göre, maddesel özelliğe sahip beden ve elmayı farklı bir ontolojik kategoride yer alan iki varlık olarak karşısında bulur. Böyle bir durumda ise farklı kategorilerde yer alan beden ile ruhun bir ve aynı varlık olduğu iddia edilemez. Dolayısıyla "Adem, elmayı biliyor" önermesi de gerekçelendirilemez. Zira madde kategorisindeki beden, Adem'e değil de³⁷ Ahmet'e, Mehmet'e ya da herhangi bir insan tekine de ait olabilir. Ruh, Adem'e aitken, beden başkasına aitse, Adem'in elmayı bildiği söylenemez. Zira elma, bedenle etkileşim halindedir. Beden elmayı görür, tadına bakar, dokunur vs. Ama beden başkasına aitse Adem'in, elmanın bilgisine ulaşma şansı yoktur. Böyle bir durumda, maddesel statüdeki elma ve beden arasındaki etkileşimi bilen ruh statüsündeki varlık, maddesel statüdeki bedenle özdeşse, elmayı deneyimleyen(beden)³⁸ ve elmayı deneyimlediğini bilen (ruh),³⁹ bir insan tekine karşılık gelir ve bu durum güncel literatürdeki "birinci tekil şahıs bakış açısı" ifadesiyle açıklanır. Eğer maddesel statüdeki elma ve beden arasındaki etkileşimi bilen ruh statüsündeki varlık, maddesel statüdeki bedenle özdeş değilse, elmayı deneyimleyen(beden)⁴⁰ ve elmayı deneyimleyen insan tekini bilen (ruh), farklı insan tekine karşılık gelir ve bu durum güncel literatürdeki "üçüncü tekil şahıs bakış açısı" ifadesiyle açıklanır.

Bu sorunun çözümü için iki seçenek öngörülür. Ya madde statüsü aradan çıkartılarak, ruh, elmanın bilgisine doğrudan ulaşacaktır, ya da bilme özelliği

³⁶ Descartes "ruh"u ontolojik kategori olarak belirlese de, sistem içinde zaman zaman Örneğin A insan teki, madde kategorisinde yer alan A bedeniyle (tikel bir şeyle!) belirlenirken, ruh kategorisinde böyle (tikel) bir belirlenim yoktur, dolayısıyla A insan teki, ruh kategorisinde A ruhuna değil de, doğrudan kategorinin kendisiyle belirlenmiş olur. Bu durumda da diğer zihinlerin varlığı açıklanamaz.

³⁷ Böyle bir durumda ortada bir "Adem" olduğundan da söz edilemez. Ancak konunun dağılmaması ve örneğin anlaşılması adına burada bu açıklamaya girilmemiştir.

³⁸ Duyu deneyimleri yoluyla bilmek.

³⁹ Bu durum aynı zamanda öz-farkındalık olarak da anlaşılır.

⁴⁰ Duyu deneyimleri yoluyla bilmek.

maddeye aktararak ruh ontolojik kategorisinden sıyrılacaktır. İlk seçenek idealizm⁴¹ akımını, ikinci seçenek materyalizm akımını doğurur.

Çıkarım 6: Yukarıdaki örnekten hareket edecek olursak, idealizmin, elmayı gören, koklayan, tadan (yani algılayan) beden ile ruhun aynı varlık olduğunu söylediği, bu iki varlığı ise ontolojik olarak ruh⁴² kategorisinde buluşturduğu öngörülebilir. İdealizm'e göre ontolojik kategori olarak "madde" olamaz. Buna göre, -yine yukarıdaki örnekten yola çıkacak olursak- bilginin nesnesi elma ile beden arasındaki etkileşimdir. Bu bağlamda, elmayla etkileşen bedenın ontolojik varlığı (madde) dışlanır ve beden, bilginin nesnesinin içinde değerlendirir. Bu şekilde oluşan bilginin nesnesi, akıma adını veren "ide"lerdir. Böylece bilen ruhla, beden arasındaki özdeşlik sorunu çözülür, bununla birlikte bu durum başka problemlerin önünü açar. Eğer (maddesel) beden, bilginin nesnesi içinde varsayılıyorsa, bedenle bilen varlık da özdeş ise, her bilgi o bedenle, dolayısıyla (beden ve elma arasındaki etkileşimi) *bilenle* özdeş olur. Böyle bir durumda ise sadece "bir" bilen olur⁴³ ve başka *bilen*lerden bahsedilemez.⁴⁴

a-) Şimdi, eğer ortada tek bir bilen varsa, "Adem ve Havva elmayı biliyor" önermesindeki Adem ile Havva'nın elmayı *bilen* olarak özdeş olması beklenir. Bu durum çelişkili gibi gözükmektedir. İdealizm, bu sorunu aşmak için Adem ve Havva'nın özdeş olmadığını bilen başka bir *bilen*⁴⁵ (T) varsayar. Böyle bir varsayımda bulunulduğunda ise Adem ile Havva ve (T)'nin özdeş olup olmadığını bilen başka bir *bilen* (T1) olması gerekir ve sonsuz bir geri gidişle karşılaşılır. Diğer yandan, idealizm, bilginin nesnesinin ideler olduğunu söyler (Berkeley, 2013: 44). Buna göre herhangi bir epistemik özne, kendi varlığını bilmeye çalıştığında, karşısında yine bilinen olarak ide olacak, başka bir deyişle, kendi kendini bilen ide

⁴¹ Berkeley'le başlayan epistemolojik idealizm kastedilmektedir.

⁴² Güncel literatürde daha çok "zihinsel alan, öznel alan" gibi kavramlar kullanılır.

⁴³ Bu durum literatürde "solipsizm" olarak ifade edilir..

⁴⁴ Bu durumun literatürde yer alan "diğer zihinler problemine" neden olduğu öngörülebilir.

⁴⁵ Tanrı

ile karşılaşacaktır.⁴⁶ Böyle bir durumda epistemik öznenin ide olduğu sonucu çıkar. Bilinen nesne idelerse, epistemik özne de ide ise, bu durumda sadece ideler vardır.⁴⁷ İdeler de nesne, yani bilinen olduğuna göre sadece bilinenlerin olduğu sonucuna ulaşılır. Böyle bir durumda bilen olmadığından ya da başka bir deyişle bilen ve bilinen özdeş olacağından herhangi bir bilgiden de söz edilemez.

Descartes sonrası felsefenin, ikili ontolojik statü (Dualizm) belirleniminin epistemoloji üzerinde yarattığı sorunları çözmeye odaklandığı, fakat Descartes gibi ontolojik kategori hataları yaparak bilen, bilinen etkileşimini bulanıklaştırdığı söylenebilir. Descartes'in belirlenimden yola çıkan İdealizm⁴⁸ de, aynı şekilde bilen bilinen etkileşimi konusunda birçok açmazla karşılaşmıştır. Bunun nedenin epistemik öznenin ontolojik statüsünün anlaşılabilmesi olduğu söylenebilir.

b-) İdealizm varlığı tek ontolojik statüde (X) ele alır. Buna göre Epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığı bir durumda, bu sorgulamayı yapanın da bir epistemik özne olması gerektiğinden, kendi kendini bilmeye çalışan epistemik özneye karşılaşılır. Bu durumda bilen (x1) ve bilinen (x2) olarak iki epistemik özne karşımıza çıkar. Buna göre x1 ve x2'nin ya özdeş olduğu, ya da özdeş olmadığı iddia edilebilir.

b₁-) *x1 ve x2'nin özdeş olduğu bir durumda:* (x1) ve (x2)'nin ilkece birbirine özdeş olduğu kabul edildiğinde, bilen (özne) ve bilinen (nesne) birbirine özdeş olacağından herhangi bir ayırmadan ya da farklılıktan söz edilemez. Herhangi bir farklılığın olmadığı yerde ise bilen-bilinen, özne-nesne, ruh, idea ya da zihin gibi herhangi bir belirlenim yapılamaz, dolayısıyla herhangi bir bilgi de oluşamaz. Diğer yandan, (x1) ve (x2)'nin birbirine özdeş olduğu ilkece kabul edildiğinde, (x1) ve (x2)'nin birbirine özdeş olduğunu iddia eden (bilen) başka bir epistemik özne (x3)

⁴⁶ Bu konuya Hume tarafından da dikkat çekilmiştir. Bkz. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (Bilgesu, Sf.44)

⁴⁷ Böyle bir görüşün temsilcisi olarak Hegel gösterilebilir.

⁴⁸ İdealizmin, varlığı ruh ya da zihin gibi belirlenimle ele aldığı söylenebilir. Bununla birlikte, ruh ya da zihin ifadeleri madde olmayan olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla maddenin yok sayıldığı bir durumda ruh ya da zihin; ruh ya da zihnin yok sayıldığı bir durumda ise madde belirlenimleri yapılamaz.

gerekir⁴⁹. Eğer (x1), (x2) ve (x3)'ün de birbirine özdeş olduğu iddia edilecek olursa, bu özdeşliği bilen başka bir epistemik özne(x4) gerekecek ve bu durum sonsuz bir gerilemeyle karşılaşacaktır (x1, x2, x3, x4.....n). Öyleyse, (x1) ve (x2)nin özdeş kabul edildiğinde, Epistemik özne (X) kendi varlığının bilgisine ulaşamaz. Dolayısıyla bu durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

b₂-) x1 ve x2'nin özdeş olmadığı bir durumda: Böyle bir durumda ise “bir”den çok “bilen” (özne) olacaktır. Epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığı herhangi bir durumda, bu belirlenimi yapmaya çalışan da yine bir epistemik özne olacaktır. Buna göre, ister bir, isterse biden fazla sayıda “bilen” (özne) olsun, her durumda “bilen” varlık sorgulandığında, “bilinen” (nesne) konumunda olacak, onu bilen başka bir “bilen” (özne) sorgulamanın dışında kalacak ve bu durum sonsuz bir gerilemeye neden olacaktır. Öyleyse, (x1) ve (x2)nin özdeş olmadığı bir durumda, Epistemik özne (X) kendi varlığının bilgisine ulaşamaz. Dolayısıyla bu durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

Descartes'in sisteminde, ruhun bilen, maddenin bilinen olması gerekiyor fakat insan teki ruh ve bedenden oluştuğu için hem bilen hem de bilinen olarak karşımıza çıkıyordu. Bu açmazı, insan tekini “bir” ontolojik statüye indirgeyerek kapatmak isteyen idealizmde ise insan tekinin, “bilinen nesne” olarak değerlendirildiği ve bilen olarak farklı bir ontolojik statü arayışına girişildiği söylenebilir.

Çıkarım 7: Bilme özelliğini maddeye indirgeyerek, ruh ontolojik kategorisini sisteminden dışlayan materyalizm görüşüyle, epistemik öznenin ontolojik statüsü sorgulandığında, idealizmle benzer bir durumla karşılaşılır. Bunun nedeni olarak, materyalizmin de idealizm gibi, Descartes'in düalist sisteminden kaynaklanan sorunları çözmeye odaklanmış olması gösterilebilir. Materyalizm, bilen varlık olarak ruh ontolojik kategorisini dışlar ve maddeden oluşan bedeni gösterir. Buna göre herhangi bir varlık, ister bilsin, ister bilinsin madde ontolojik kategorisinde yer alır.

⁴⁹ şu an okuyucunun kendisi(!)

a-) Materyalizm varlığı “madde” (M) olarak tek ontolojik statüde ele alır. Buna göre epistemik öznenin (X) ontolojik statünün belirlenmeye çalışıldığı bir durumda, bu sorgulamayı yapanın da epistemik özne olması gerektiğinden, kendi kendini bilmeye çalışan epistemik özneyle karşılaşılır. Bu durumda bilen (m1) ve bilinen (m2) olarak iki epistemik özne karşımıza çıkar. Buna göre m1 ve m2'nin ya özdeş olduğu, ya da özdeş olmadığı iddia edilebilir.

a₁-) *x1 ve x2'nin özdeş olduğu bir durumda:* (x1) ve (x2)'nin ilkece birbirine özdeş olduğu kabul edildiğinde, bilen (özne) ve bilinen (nesne) birbirine özdeş olacağından herhangi bir ayırmadan ya da farklılıktan söz edilemez. Herhangi bir farklılığın olmadığı yerde ise bilen-bilinen, özne-nesne madde, beyin ya da duyu deneyimi gibi herhangi bir belirlenim yapılamaz, dolayısıyla herhangi bir bilgi de oluşamaz. Diğer yandan, (x1) ve (x2)nin birbirine özdeş olduğu ilkece kabul edildiğinde, (x1) ve (x2)nin birbirine özdeş olduğunu iddia eden (bilen) başka bir epistemik özne (x3) gerekir⁵⁰. Eğer (x1), (x2) ve (x3)'ün de birbirine özdeş olduğu iddia edilecek olursa, bu özdeşliği bilen başka bir epistemik özne (x4) gerekecek ve bu durum sonsuz bir gerilemeyle karşılaşacaktır (x1, x2, x3, x4.....n). Öyleyse, (x1) ve (x2)nin özdeş kabul edildiğinde, epistemik özne (X) kendi varlığının bilgisine ulaşamaz. Dolayısıyla bu durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

a₂-) *x1 ve x2'nin özdeş olmadığı bir durumda:* Böyle bir durumda ise *bir* 'den çok “bilen” (özne) olacaktır. Epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığı herhangi bir durumda, bu belirlenimi yapmaya çalışan da yine bir epistemik özne olacaktır. Buna göre, ister bir, isterse birden fazla sayıda “bilen” (özne) olsun, her durumda “bilen” varlık sorgulandığında, “bilinen” (nesne) konumunda olacak, onu bilen başka bir “bilen” (özne) sorgulamanın dışında kalacak ve bu durum sonsuz bir gerilemeye neden olacaktır. Öyleyse, (x1) ve (x2)nin özdeş olmadığı bir durumda, epistemik özne (X) kendi varlığının bilgisine ulaşamaz. Dolayısıyla bu durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

Descartes'in, varlığı ruh ve beden olarak iki farklı ontolojik kategoride incelediğini ama insan tekini her iki kategoriye alarak ontolojik kategori hatası

⁵⁰ Şu an okuyucunun kendisi(!)

yaptığını söylemiştik.⁵¹ Felsefe tarihinin birbirine eklenik tartışmalardan oluştuğunu da söylemiştik.⁵² Buna göre Descartes'in yaptığı ontolojik kategori hatasının günümüz felsefi tartışmalarına yansımaları kaçınılmaz olur. Örneğin, materyalizm görüşüyle şekillenen güncel felsefede genellikle, Descartes'in sistemindeki bilen özne konumunda olan ruhun (ya da zihinin) beyinle özdeş olduğu öngörülür. Bununla birlikte Descartes'in bu belirlenimi ontolojik bir kategori olarak "bilme" özelliği üzerinden yaptığı gözden kaçır. Bu şekilde, nasıl Descartes'in sisteminde bilen ruh iken, bilinen (ruh ve bedenden oluşan) insan teki olduğunda ontolojik bir kargaşa çıkıyorsa, zihni, beyine indirgeyen materyalist görüşün sisteminde de benzer kargaşaya rastlanır. Zira zihni, beyine indirgemeye çalışan düşünür, farkında olmadan "beyin" ontolojik kategorisi belirlenimi yapmakta ve beden beyin ayırımına neden olmaktadır. Buna göre, bilen beyin, bilinen insan teki⁵³ olduğunda benzer kargaşa güncel tartışmalarda da görülür.⁵⁴ Bunun nedeninde ise, her ne kadar madde olarak tek ontolojik kategorinin benimsendiği iddia edilse de, hala Kartezyen düşünce tarzıyla felsefe yapılmasının bulunduğu söylenebilir.

⁵¹ Bkz. Çıkarım 5a (Sf:73)

⁵² Bkz. Sf:1

⁵³ İnsan teki, beyini de kapsayan bedenden oluşur!

⁵⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bkz. Sf: 62-65

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EPISTEMİK ÖZNEİN ONTOLOJİK STATÜSÜNÜN BELİRLENİMİ

Mevcut varlık-bilgi anlayışıyla, “bilinen” bir epistemik özenin olması iç çelişkili bir durumdur. Epistemik özne bilme edimini gerçekleştiren varlıktır. Dolayısıyla ne zaman bilinen bir epistemik özne olsa, onu bilen başka bir epistemik öznenin de olması gerekecek ve bu durum sonsuz bir gerilemeye neden olacaktır. Bunun yanında, eğer bilen ve bilinen epistemik öznenin ontolojik olarak özdeş olduğu iddia edilerek bu geri gidiş durdurulmaya çalışılırsa herhangi bir belirlenim yapılamayan mutlak sonsuzlukla karşılaşılacaktır.

4.1. Üçüncü Tekil Şahıs Bakış Açısı ve “Epistemik Özneler Kümesi”

Epistemik özne, bir varlığı bilginin konusu yaptığında; epistemolojik belirlenim olan “bilen-bilinen” ya da “özne-nesne” ayrımları ontolojik olarak da farklı belirlenimlere karşılık gelir. Örneğin epistemik öznenin “ben” olduğu bir durumda; “Ben, elmayı biliyorum” önermesinde, “Ben” bilen özneye karşılık gelirken, “elma” bilinen nesneye karşılık gelir. Bu önermede, bilen özne olan *Ben* ile bilinen nesne olan *elmanın* ontolojik statüleri de farklıdır. “Ben”, bir varlık iken “elma” başka bir varlıktır. Bu şekilde epistemolojik anlamda yapılan özne-nesne ya da bilen-bilinen ayrımları ontolojik olarak da farklı statülere karşılık gelir. Bununla birlikte bir tek varlığın bilgisi bu duruma istisna oluşturur, o da epistemik öznenin kendi varlığının bilgisidir.

Epistemik özne, kendi varlığını bilginin konusu yaptığında; epistemolojik ayrım olan “bilen-bilinen” ya da “özne-nesne” ayrımları ontolojik olarak aynı belirlenime karşılık gelir. Örneğin, epistemik öznenin “Ben” olduğu bir durumda; “Ben, beni biliyorum.” önermesinde “Ben” bilen özneye karşılık gelirken, “ben” bilinen nesneye karşılık gelir. Epistemolojik olarak iki “Ben/ben” varken (özne olan Ben, nesne olan ben ya da bilen Ben, bilinen ben) ontolojik olarak bir “Ben” vardır. Bu durumda epistemolojik özne olan “bilen Ben” ile nesne olan “bilinen ben”in ontolojik olarak birbirine özdeş (eşit) olduğu düşünülür. Bununla birlikte bu eşitliği

yapan epistemik özne, hem eşitliğin konusu içinde yer alırken hem de eşitliği yapan olarak bu eşitliğin dışında kalır. Başka bir anlatımla “bilen Ben” ile “bilinen ben”in birbirine özdeş olduğunu bilen BEN bu bilginin konusu dışında kalır. Zira “bilen BEN” bilginin konusu olarak nesneleştirilirse, o artık epistemik özne olan bilen “BEN” değil nesne olan “bilinen ben” olur ve onu bilen başka bir “BEN” bilginin öznesi olarak bilginin konusu dışında kalır. Şayet bu bilinen “BEN” de bilginin konusu yapılarak nesneleştirilirse aynı şekilde bilinen olur ve bilen başka bir BEN, epistemik özne olarak bilginin konusunun dışında kalır. Geline nokta ise “bilen Ben” ile “bilinen ben”in birbirine özdeş olduğu iddia edilemez ve epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez. Bu sorunun bilgi sistemimizin, hatta onları oluşturan kavramların (ya da dilin) epistemik özneyi içermemesinden kaynaklandığı ileri sürülebilir.

Çevresindeki doğayı sorgulayan ilk filozoflar bu sorgulamaya -epistemik özne olarak- kendi varlıklarını dâhil etmemişler ve çevrelerindeki doğanın onu sorgulayan epistemik öznenin bağımsız olarak var olduğu ön kabulüyle bilgi üretmişlerdir. Bunun sonucu olarak bir epistemik öznenin etkileşime girdiği tek tek farklı varlıklar, birbiriyle olan etkileşimlerine göre, çeşitli genellemelerle (o epistemik öznenin bağımsız bir şekilde) ifade edilerek tanımlanmıştır. Örneğin, bir varlık akışkan iken, diğer varlık akışkan değildir. Akışkan olan varlık “sıvı” olarak tanımlanırken, diğer varlık “katı” olarak tanımlanır. Sıvı olan varlık epistemik özne olmasa da sıvıdır, aynı şekilde katı olan varlık epistemik özne olmasa da katıdır. Bu şekilde epistemik öznenin etkileşimi sonucu oluşan belirlenimler epistemik öznenin bağımsız bir şekilde tanımlanmış ve aynı bakış açısıyla evren anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda ilk filozoflar çevrelerindeki doğada bulunan varlıkları epistemik özneye (kendileriyle) olan etkileşimleri üzerinden değil, çevrelerindeki varlıkların birbiriyle olan etkileşimleri üzerinden açıklayarak çeşitli düşünceler üretmişlerdir. Örneğin, ateş, su, hava, toprak gibi doğada tanımlanan belli başlı varlıkların etkileşimi üzerinden evren tanımlanırken, bu varlıkların epistemik özneye olan etkileşimleri, yapılan sorgulamada yer almamıştır. Bu bakış açısıyla gelişen tanımlar, kavramlar, düşünceler onları düşünen, bilen bir epistemik öznenin bağımsız bir şekilde kurgulanmış, epistemik özne ise bu tanımların, kavramların

konusu dışında kalarak onları seyreder bir duruma gelmiştir. Epistemik özneyi dışlayarak, varlıkları ondan bağımsız bir şekilde birbiriyle olan etkileşimi üzerinden sorgulayan bu bakış açısının literatürde yer alan “üçüncü tekil şahıs bakış açısı”na karşılık geldiği söylenebilir (Arıcı & Toy, 2015).

Üçüncü tekil şahıs bakış açısı, varlığın epistemik özneye etkileşimi üzerinden kurgulanmadığından, bu bakış açısıyla üretilen bilginin sahibi olan bir tek epistemik özne yoktur. Buna göre “Taş katıdır” gibi bir önerme, onu bilen epistemik özne olmasa da vardır ve herhangi bir epistemik özne bu bilgiye erişebilir. Bu anlamda üçüncü tekil şahıs bakış açısıyla üretilen bilginin (ki bu literatürde yer alan olgulara karşılık gelir) epistemik öznesinin tüm epistemik özneleri içine alan “epistemik özneler kümesi” olduğu söylenebilir. Bu şekilde üçüncü tekil şahıs bakış açısıyla üretilen bilgi, Adem, Havva, Mehmet, Ayşe, vs. gibi bütün epistemik özneler tarafından edinilebilir.

Buna göre “Adem, elmayı biliyor” gibi bir önermede elmanın bilgisini edinen “Adem” özne iken, “elma” nesnedir. (Bu bakış açısıyla bilgi de, “özne ile nesne arasındaki bağ” olarak tanımlanır.) Epistemolojik olarak yaklaşıldığında “özne” ve “nesne” olarak iki farklı statü belirlenimi yapılır. Ontolojik olarak yaklaşıldığında ise “Adem” bir varlık iken “elma” başka bir varlıktır, dolayısıyla ontolojik olarak iki varlık olduğu düşünülür. Bununla birlikte “Adem, elmayı biliyor.” önermesini bilen epistemik özneye (şu an okurun kendisi), ne epistemolojik yaklaşımda ne de ontolojik yaklaşımda yer verilmez.

Epistemolojik olarak yaklaşıldığında elmayı bilen “Adem” özne olurken, adem tarafından bilinen “elma” nesnedir, Adem’in elmayı bildiğini bilen epistemik özne (şu an okurun kendisi) ise epistemolojik yaklaşımda kendine yer bulamaz. Ontolojik olarak yaklaşıldığında ise “Adem”, “elma” ve bu iki varlığın etkileşimini gözlemleyen “epistemik özne” olarak üç farklı varlık olması gerekir.

Bu soruna sorgulanan çevrenin epistemik öznenin bağımsız olarak var olduğunu düşünen bakış açısının sebep olduğu ileri sürülebilir. Buna göre “Adem,

elmayı biliyor.” önermesi hem ontolojik olarak hem de epistemolojik olarak onu sorgulayan (ya da bilen) epistemik öznenin bağımsız olarak ele alınmıştır.

Daha sonraki filozoflar epistemik öznenin doğayla olan etkileşimini sorgulamış ve epistemik öznenin doğadaki varlıksal statüsünü anlamaya çalışmışlardır. Lakin mevcut bakış açısıyla oluşan bilgi birikimi içinde epistemik özneye yer verilmediğinden epistemik öznenin ontolojik statüsü tüm varlıklar içinde paranteze alınarak ele alınmıştır. Bu durumun, epistemik öznenin diğer varlıklardan farklı bir ontolojik statüde ele alınmasına temel teşkil ettiği ileri sürülebilir. Buna göre, sorgulanan, bilinen tüm varlıklar bir küme oluştururken (madde), sorgulayan, bilen tüm epistemik özneler ise başka bir küme (ruh) oluşturur. Bununla birlikte sorgulanan, bilinen varlıklar tek tek ele alınırken (tikel), sorgulayan bilen epistemik öznelerin hepsini tek bir küme içinde (tümel) incelenmeye devam edilmiştir. Bu durumun, sürekli değişim halindeki doğada, değişmeden kalan sabit bir epistemik özne algısını oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte ruh ve madde ayrımı yaparak varlığı iki farklı ontolojik statüde inceleyen filozof, (bu belirlenimi de üçüncü tekil şahıs bakış açısıyla yaptığından) kendi varlığına bu belirlenimde yer vermemiştir. Dolayısıyla bu noktada varlığın ruh, madde ve onları bilen epistemik özne (insan teki) olarak ayrıldığı söylenebilir. Bu durum, epistemik öznenin ontolojik belirleniminde çeşitli sorunlara yol açar.

Örneğin “Ben, beni biliyorum” önermesine bu bakış açısıyla yaklaşıldığında, “bilen Ben”, “ruh”a karşılık gelirken, “bilinen ben” ruh ve bedenden oluşan “insan teki”ne karşılık gelir. Her şeyden önce böyle bir çıkarım üzerinden “bilen Ben”in, “bilinen ben”e özdeş olduğu iddia edilemez. Eğer “bilinen ben”in insan teki değil de ruh olduğu söylenir ise o zaman da kendi kendini bilen mutlak bir ruh ile karşılaşılır ki böyle bir durum mutlak sonsuzluktur ve başka herhangi bir varlıktan söz edilemez.

Özne konumundaki *bilen Ben* bütün epistemik özneleri içine alan bir küme (tümel) yani *ruh* iken, nesne konumundaki *bilinen ben* tüm insanları içine alan insan kümesindeki tek (tikel) bir insandır ki, insan teki ruh ve bedenden oluşur! Bu durumda bilen konumunda bütün epistemik özneleri içine alan bir küme (tümel) varken, bilinen konumunda hem bu kümenin (tümelin) hem de çokluk halindeki

maddenin (tikelin) bulunduğu ileri sürülür. Sonuç olarak karşımızda aslında üç farklı ontolojik statü vardır. Bütün epistemik özneleri içinde barındıran küme (tümel) yani ruh, çokluk halinde bulunan (tikel) madde ve bu ikisini (tümel ve tikeli) içine alan insan teki. Böyle bir durumda ise epistemik öznenin ontolojik statüsünü belirlemeye çalıştığımızda sonsuz bir geri gidişle karşılaşırız. Buna göre “Ben, beni biliyorum.” önermesindeki “bilinen ben”i sorguladığımızda tekrar ruh ve bedenden oluşan insan tekini buluruz. Bu insan tekinin kendi varlığı hakkındaki bilgiye nasıl ulaştığını sorguladığımızda ise yine aynı çıkarım yapılır ve bu sonsuza kadar gider.

Varlık, ruh ve madde olarak iki statüye ayrılırken, insan teki ruh ve maddeyi içine alan bir statüde incelenmiştir. Yani filozof üçüncü tekil şahıs bakış açısıyla yaklaşarak ruh ve maddenin etkileşimini sorgulamış, ruh ve maddeyi karşısına alarak sorgulama yapan kendi varlığını ise bu ontolojik belirlenime katmamıştır. Bu durum sitem içinde bir iç çelişki yaratarak epistemik öznenin ontolojik belirleniminde sonsuz gerilemeye neden olmuştur.

4.2. Birinci Tekil Şahıs Bakış Açısı ve “Epistemik Özne Teki”

Sonraki dönemde epistemik öznenin bağımsız olarak ele alınan varlık çıkarımını, (dolayısıyla üçüncü tekil şahıs bakış açısını) eleştirilmiş, epistemik öznenin etkileşimi olmadan herhangi bir varlık belirlenimi yapılamayacağını, varlığın bilgisine epistemik özneyle etkileşimi sonucu oluşan temsiller aracılığıyla ulaşılabilirdiğini iddia edilmiştir. Böylece varlık tartışması bilgi tartışmasına dönüşmüş ve epistemolojik belirlenimler olan özne-nesne ayrımı ontolojik bir kırılma yaşamıştır. Buna göre epistemolojik anlamda özne, bilen olarak kalırken, nesne, bilinen olmaya devam etmiş; bununla birlikte ontolojik anlamda nesnenin, (üçüncü tekil şahıs bakış açısının aksine) öznenin bağımsız varlığı dışlanarak öznel deneyimler sonucu oluşan zihinsel temsillere indirgenmiştir. Buna göre herhangi bir epistemik özne teki, bilgiye kendi varlığı içinde bulunan temsiller yoluyla ulaşır. Dolayısıyla bu bakış açısıyla oluşan bilgi, epistemik öznenin dışındaki iki varlığın etkileşimini değil, epistemik özneyle, onun kendi deneyimleri sonucu edinilen temsillerin etkileşimi üzerinden oluşur. Bu bakış açısının literatürde yer alan “birinci tekil şahıs bakış açısına” karşılık geldiği söylenebilir (Arıcı & Toy, 2015). Bu

durumda üçüncü tekil şahıs bakış açısının aksine epistemik öznenen bağımsız varlık/bilgi anlayışı dışlanır.

Birinci tekil şahıs bakış açısı, varlığın epistemik özneye etkileşimi üzerinden kurgulandığından, bu bakış açısıyla üretilen bilginin sahibi olan bir epistemik özne vardır. Buna göre, onu bilen bir epistemik özne olmazsa, “Taş katıdır” gibi bir önerme de olmaz. Bu anlamda, birinci tekil şahıs bakış açısıyla üretilen bilginin (bu literatürde yer alan inançlara karşılık gelir) epistemik öznesi, tüm epistemik özneleri içine alan “epistemik özneler kümesi” değil sadece bir “epistemik özne” tekidir. Bu şekilde birinci tekil şahıs bakış açısıyla üretilen bilgi, Adem, Havva, Mehmet, Ayşe, vs. gibi bütün epistemik özneler tarafından değil sadece Adem tarafından ya da sadece Havva tarafından edinilebilir.

Üçüncü tekil şahıs bakış açısıyla kurgulanan “Adem, elmayı biliyor.” gibi bir önerme, birinci tekil şahıs olan Adem’in bakış açısından kurgulanacak olursa “Ben, elmayı biliyorum.” şeklinde ifade edilir.

Bu bakış açısının epistemik özneye, varlığın etkileşimini dikkate aldığı doğru olsa da, bu bakış açısına sahip olan epistemik öznenin kurduğu önermeyi yine üçüncü tekil şahıs bakış açısıyla kurguladığı ileri sürülebilir.

4.3. Epistemik Özne ve Özdeşlik Sorunu

Üçüncü tekil şahıs bakış açısında, Adem’in elmayı bildiğini bilen epistemik özneye yer verilmemişti. Aynı şekilde birinci tekil şahıs bakış açısıyla kurgulanan önermede de “Ben”in elmayı bildiğini bilen epistemik özneye yer verilmemiştir. Başka bir anlatımla, epistemik özne olduğu düşünülen Adem, kendisine Havva, Ayşe vs. gibi yaklaşmakta ve nasıl ki “Havva, elmayı biliyor” önermesi üçüncü tekil şahıs bakış açısıyla kuruluyor ve Havva’nın elmayı bildiğini bilen epistemik özneye yer verilmiyorsa, birinci tekil şahıs bakış açısıyla kurulan “Ben, elmayı biliyorum.” önermesinde de, “Ben”in elmayı bildiğini bilen epistemik özneye yer verilmemiştir. Böyle bir durumda akla gelen ilk düşünce “Ben”in, “Adem”e özdeş olduğudur. Lakin bu özdeşliği sağlamak için yine üçüncü tekil şahıs bakış açısıyla düşünerek “Ben, Adem’e özdeşdir (ya da özdeşim).” önermesini kurmak gerekir ki bu önermeyi kuran

(yani “Ben’in, Adem’e özdeş olduğunu bilen) epistemik özne, bu önermenin dışında kalır. “Ben, benim Adem’e özdeş olduğumu biliyorum.” önermesi kurgulanarak, “Ben, Adem’e özdeştir (ya da *Ben, Adem'im.*)” önermesini bilen epistemik özne, kurulan bu önermenin içine alınırsa, bu durumda “Ben, benim Adem’e özdeş olduğumu biliyorum.” önermesini bilen başka bir epistemik özne, bu önermenin dışında kalacak ve bu sonsuza kadar gidecektir.

Bu sorunun özne-nesne ayrımının yaşadığı ontolojik kırılmadan kaynaklandığı düşünülebilir. Buna göre epistemolojik anlamda özne, bilen olarak kalırken, nesne, bilinen olmaya devam etmiş; bununla birlikte ontolojik anlamda nesnenin, (üçüncü tekil şahıs bakış açısının aksine) öznenin bağımsız varlığı dışlanarak öznel deneyimler sonucu oluşan zihinsel temsillere indirgenmiştir.

Özne kategorisinin epistemolojik açıklayıcısı “bilen” olmasıdır. Bu özelliğiyle özne, bilinen nesneden ayrılır. Eğer bilme özelliğiyle belirlenen “özne” statüsünün içine (böyle bir şey mümkünse...) “bilinen nesne” (zihinsel temsil, öznel deneyim vb. gibi hangi tanımla olursa olsun) dahil edilirse, bilen-bilinen ayrımı ortadan kalkar ve mutlak sonsuzlukla karşılaşılır. Şayet bilinen nesne, öznenin içinde ele alınacak olursa özne ve nesne birbirine özdeş olamayacağından (özdeş olduğu durum mutlak sonsuzluktur ve herhangi belirlenimden ya da bilgiden söz edilemez.) bu durumda öznenin içinde tekrardan özne ve nesne ayrımının yapılması gerekir. Gelinen noktada ise (a)özne, (b)nesne ve bunları içine alan (A) özne olarak üç farklı statüyle karşılaşılır.

Bu noktada epistemik öznenin kendi varlığını nasıl bildiği sorgulandığında “Ben, beni biliyorum.” önermesinde bilen Ben, (a)özne olurken, bilinen ben, (b)nesne olur, “Ben, beni biliyorum.” önermesi (A)öznesinin içinde gerçekleştiğinden bu önermeyi bilen ise (A)öznesi olur.

Buna göre (A)öznesi üçüncü tekil şahıs bakış açısına sahipken, (a) öznesi ise birinci tekil şahıs bakış açısına sahiptir. Bu noktada (A) öznesi bütün epistemik özneleri içine alan “epistemik özneler kümesi” iken (a)öznesi ise ‘bir’ epistemik özne tekidir. Bu durumda (a) öznesi “Ben, beni biliyorum” önermesini kurarken, (A)

öznesi ise “Ben, ‘Ben, beni biliyorum’ önermesini biliyorum” önermesini kurgular. Bununla birlikte bu önermeyi bilen epistemik özne (şu an okuyucu) bu önermenin dışında kalır ve bu sonsuz bir şekilde devam eder.

Bilinenin *nesne* olarak tanımlandığı bir durumda; *bilinen* bir “bilen özne” artık *bilen özne* değil *bilinen nesnedir*. Öyleyse özne-nesne ayrımı (A) öznesi içinde “nesne” olarak birleşir; sonuç olarak “(A) öznesinin bildiği [(a) (b)] nesnesi” vardır ki, bu durum solipsizmin neden tek bir düşünceden (düşünülen nesnedir!) ibaret olduğunu açıklar. Çünkü filozof, tüm düşünceyi tek bir özne (A) içinde kurgulamış ve o özneyi nesneleştiren epistemik öznenin kendisi olduğunu unutarak solipsizmle yüzleşmiş, bu durumdan kurtulmak için ise (aşkınsal) bir epistemik özne arayışına girmiştir. Bu noktada, (A)’ya karşılık gelen (aşkınsal) bir epistemik özne (ruh, tanrı. Mutlak Ben, Geist, Mutlak istem vs.) olması gerektiği düşünülmüş ve (epistemik özneler kümesi olan) (A) epistemik öznesiyle, (epistemik özne teki olan) (a) öznesi bu şekilde özdeşleştirilmeye çalışılmıştır.

Diğer yandan, bütün bu süreci (A) öznesinin içinde değil de (A) maddesinin içinde gerçekleştiren yani bu süreci zihinsel değil de maddesel olarak kurgulayan görüş ise, yine üçüncü tekil şahıs bakış açısıyla hareket eder. Buna göre zihinsel süreçlerin (sanki böyle bir şey varmış gibi) maddi süreçler olan nöro-kimyasal aktivitelere karşılık geldiği iddia edilir. Bu durumda (a)öznesi beyin iken (b)nesnesi beyinin dışındaki herhangi bir varlıktır (ya da onun nöro-kimyasal aktiviteleridir). (A) öznesi ise bütün epistemik özneleri içine alan “epistemik özneler kümesi” yani bütün beyinleri içine alan “beyinler kümesi”dir.

Bu düşünce ile yaklaşıldığında; “Ben, beni biliyorum” önermesinde “bilen Ben”, *beyin* ise “bilinen ben” de *beyin* olmalıdır. Bu noktada kendi kendini bilen beyin vardır ve başka beyinlerden ya da herhangi bir bilgiden söz edilemez. (Üçüncü tekil şahıs bakış açısıyla yaklaşıldığından kendi kendini bilen beyin çıkarımı epistemik özne (şu an okur) dikkate alınmadan yapılır.) “Bilen Ben” *beyin* iken bilinen ben, beden (insan teki) ise, bu durumda ontolojik bir kategori hatası yapılır zira bilen beyin, bilinen bedenden ayrı olarak ele alınmış olunur. Bununla birlikte bilen beyin ile bilinen bedenin aynı “ben”e ait olduğu belirlenimini yapacak başka

bir epistemik özneye (beyine) yani başka bir “ben”e ihtiyaç duyulur ve bu böyle sonsuza kadar gider.



SONUÇ

Epistemik özne, herhangi bir şeyi bilen, düşünen, epistemik faaliyeti gerçekleştiren şey (ya da varlık) olarak bilgiye sahiplik ederken, bilen-bilinen ya da özne-nesne etkileşimi ile oluşan mevcut bilgi sistemimiz içinde bilinmemektedir. Bunun nedeni, bilen bir şeyin, bilinen olmasındaki iç çelişkidir. Bu anlamda düşünüldüğünde, mevcut bilgi sistemiyle oluşan, bütün felsefe tarihi gibi, bu paragrafın ilk cümlesi de kaçınılmaz olarak iç çelişkilidir. Bu iç çelişkinin sebebi, yine bu iç çelişkili bakış açısıyla oluşturulan kavramların, cümlelerin, dillerin, bilgilerin, düşüncelerin, teorilerin, kuramların, felsefi sistemlerin, epistemik öznenin varlığına (şu an okur) yer vermemesidir. Ademoğlu bir çok şeyi bildiğini iddia ederken, bu bilgi birikimi içinde bir yer bulamamakta, seyirci konumunda “durmaktadır”. Bütün bu dışlanmışlığına rağmen, Ademoğlu, epistemik öznenin varlığından “kendi” kadar emindir ve gerek kavramlarda, gerek cümlelerde, gerekse kuramlarda bunu ispatlamaya çalışmaktan hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Okuduğunuz bu çalışma da yine böyle bir ispat çabası olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, bu çalışmanın sonucunda, epistemik öznenin ontolojik ispatına değil de, epistemik öznenin ontolojik ispatının neden yapılamadığı konusunda çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır.

Sonuç 1: İlk düşünürler tarafından ⁵⁵ çevrelerindeki dünyanın sorgulanmasıyla oluşturulan ilk düşüncelerde, çevrelerindeki dünyanın, onu sorgulayan merkezle (epistemik özneye) etkileşimi dikkate alınmamış ve epistemik öznenin bağımsız bir (nesnel) gerçekliğin olduğu ön kabulüyle düşünceler üretilmiştir⁵⁶. Fark edilmese de bu ön kabul, aynı zamanda sorgulamayı yapan merkezi, yani epistemik özneyi, sorgulanan çevrenin dışına itmiş ve yapılan tanımlamalarda epistemik öznenin, çevreyle olan etkileşimi göz ardı edilmiştir.

⁵⁵ Ana metin içinde, literatürle bağdaşması adına, “ilk düşünürler” terimiyle “ilk felsefecileri” kastediyorum. Ama burada ilk düşünce üreten(ler) neyse onu kastediyorum. Yani buradaki “ilk düşünürler” terimiyle anlaşılmasını umduğum şey “ ilk epistemik özne(ler)”dir. Bu insan teki de olabilir, uzaylılar ya da başka bir varlık da olabilir, hatta varlık tanımına girmeyen başka bir şey de olabilir.

⁵⁶ Bu bakış açısıyla düşünüldüğünde, bilginin gerçekliğinin de epistemik öznenin bağımsız bir şekilde ele alındığı söylenebilir.

Başka bir deyişle sorgulayan merkez, sorgulanan çevreyle birlikte, yapılan sorgulamanın konusu içine alınmamış ve bu şekilde üretilen düşünceler günümüze kadar belli bir birikimi oluşturmuştur. Örneğin; Epistemik özne olan (X)⁵⁷, (A) ile, (S) arasındaki etkileşimi sorgulayarak çeşitli düşünceler üretmiştir. Buna göre, Thales (X) bu bakış açısıyla yaptığı sorgulamada, “Ateş (A), suyu (S) söndürür” (ya da “A varlığı, S varlığını söndürür”) gibi bir sonuca ulaşır. Bununla birlikte, ulaşılan bu sonuç içinde, Thales kendi varlığına (X) yer vermemiştir. Bu duruma geri çekilip baktığımızda, mevcut etkileşim, X varlığı, A varlığı ve S varlığı arasında geçmektedir. Dolayısıyla bu etkileşim içinde X, A ve S olmak üzere üç farklı varlık mevcuttur. Bununla birlikte, ulaşılan sonuçta A ve S olarak iki varlığa yer verilmiştir. Varlık-bilgi etkileşimi içinde bu durumu ele alacak olursak; yapılan sorgulamada ontolojik olarak üç varlık varken, ulaşılan bilgide iki varlık bulunur⁵⁸. Bu durumun, epistemolojik bakış açısıyla, ontolojik bakış açısı arasında bir uyumsuzluğa sebep olduğu sonucuna ulaşılabilir. Buna göre iki varlık (A, S) içeren bilgi sistemimizle, üç varlık (X, A, S) içeren gerçeklik arasında bir uyumsuzluk vardır. Bu durum, oluşan bilgiyle, mevcut gerçeklik arasında bir sorun oluşturur. Bu sorunu, mevcut metin boyunca yeterince anlaşıldığını umarak, bu noktadan sonra “Onto-epistemik uyumsuzluk” ifadesiyle tanımlıyorum.

Felsefi tartışmalar içinde, Onto-epistemik uyumsuzluk sorununun ilk olarak, değişim ve sabitlik ilişkisi üzerinden, daha sonra uzayda yer kaplama ve uzayda yer kaplamama üzerinden son olarak ise dilin mantığı üzerinden çözümlenmeye çalışıldığı söylenebilir. Bununla birlikte, bu yaklaşımların hepsinde, bilen-bilinen ya da özne-nesne olarak iki epistemolojik belirlenimle düşünce üretildiğinden, oluşan bilgiyle, mevcut gerçeklik arasındaki epistemolojik ve ontolojik uyumsuzluk giderilememiş sonuç olarak, epistemik öznenin varlığı mevcut bilgi sistemimizle anlaşılamamıştır.

⁵⁷ (X), verilen örneğin anlaşılır olması adına insan teki olarak ele alınacaktır.

⁵⁸ Bu iki varlığın özne ve nesne, töz-nitelik gibi ayrımlara karşılık geldiği söylenebilir.

Sonuç 2: Mevcut bilgi sistemimizde epistemolojik açıdan yaklaşıldığında iki farklı epistemolojik statü ile karşılaşılır. İlk statüde, bilme, bilgiye yönelme özelliğiyle belirlenen “bilen” ya da “özne” (Ö) varken, ikinci statüde bilinme, bilginin konusu olma özellikleriyle belirlenen “bilinen” ya da “nesne” (N) yer alır. Bu sistem içinde, bilme özelliğiyle belirlenen statü öznedir. Bununla birlikte böyle bir belirlenim yapılabilmesi için öznenin bilen olduğunun bilinmesi gerekir. Bununla birlikte bilen (Ö), bilindiğinde, artık bilen (Ö) değil bilinen (N) olur.

Bilen varlık olarak epistemik faaliyetin kaynağında olan epistemik öznenin (X), varlıksal belirleniminin yapılmaya çalışıldığı bir durumda, bu belirlenimi yapmaya çalışan da epistemik özne olacağından kendinin bilgisine ulaşmaya çalışan epistemik özneyle karşılaşılır. Buna göre mevcut sistemle yaklaşıldığında bilen epistemik özne (x1) ve bilinen epistemik özne (x2) olarak iki farklı belirlenim ortaya çıkar. Böyle bir durumda ikili bir seçenekle karşılaşılır; (x1) ve (x2) ontolojik olarak ya bir birine özdeşdir ya da değildir.

a-) (x1) ve (x2) birbirine özdeş ise: (x1) ve (x2)'nin ilkece birbirine özdeş olduğu kabul edildiğinde, bilen (özne) ve bilinen (nesne) birbirine özdeş olacağından herhangi bir ayırmadan ya da farklılıktan söz edilemez. Herhangi bir farklılığın olmadığı yerde ise bilen-bilinen, özne-nesne madde, beyin ya da duyu deneyimi gibi herhangi bir belirlenim yapılamaz, dolayısıyla herhangi bir bilgi de oluşamaz. Diğer yandan, (x1) ve (x2)'nin birbirine özdeş olduğu ilkece kabul edildiğinde, (x1) ve (x2)'nin birbirine özdeş olduğunu iddia eden (bilen) başka bir epistemik özne (x3) gerekir⁵⁹. Eğer (x1), (x2) ve (x3)'ün de birbirine özdeş olduğu iddia edilecek olursa, bu özdeşliği bilen başka bir epistemik özne (x4) gerekecek ve bu durum sonsuz bir gerilemeyle karşılaşacaktır (x1, x2, x3, x4.....n). Öyleyse, (x1) ve (x2)'nin özdeş kabul edildiğinde, epistemik özne (X) kendi varlığının bilgisine ulaşamaz. Dolayısıyla bu durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

⁵⁹ Şu an okuyucunun kendisi(!)

b-) $x1$ ve $x2$ 'nin özdeş olmadığı bir durumda: Böyle bir durumda ise *bir*'den çok “bilen” (özne) olacaktır. Epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığı herhangi bir durumda, bu belirlenimi yapmaya çalışan da yine bir epistemik özne olacaktır. Buna göre, ister bir, isterse birden fazla sayıda “bilen” (özne) olsun, her durumda “bilen” varlık sorgulandığında, “bilinen” (nesne) konumunda olacak, onu bilen başka bir “bilen” (özne) sorgulamanın dışında kalacak ve bu durum sonsuz bir gerilemeye neden olacaktır. Öyleyse, $(x1)$ ve $(x2)$ nin özdeş olmadığı bir durumda, epistemik özne (X) kendi varlığının bilgisine ulaşamaz. Dolayısıyla bu durumda epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez.

Mevcut bilgi sistemi, A ve B varlığının etkileşimini bilen özne (X) tarafından belirlenmişti.⁶⁰ Buna göre bilinen nesne konumunda A ve B olarak iki varlık yer alır. Bilgi sistemi ikili bir yapıda ele alındığında, belirlenim nasıl yapılırsa yapılsın her zaman iki farklı bilinen olacak ve epistemik özne bu bilginin konusu dışında kalacaktır. Buna göre bilgi sisteminin “bilen ve bilinen” olarak ayrıldığı bilindiğinde, bilen de bilinen de nesne kategorisinde yer alırken, bilgi sisteminin “bilen ve bilinen” olarak ayrıldığını bilen statüsü ise boş kalır. Zira “bilinen” bir “bilen” olması kendi içinde iç çelişkilidir. Bu bağlamda ne zaman bilen bilinirse, başka bir bilen gerekecek ve sonsuz bir geri gidişle karşılaşılacaktır. Bu durumun, bilgiyle, mevcut gerçeklik arasında oluşan Onto-epistemik uyumsuzluktan kaynaklandığı öngörülebilir. Buna göre herhangi bir epistemik eylemde, ontolojik olarak üç varlık öngörülürken, bu eylem epistemolojik olarak iki statüyle açıklanmaya çalışılır.

Sonuç 3: Varlık-bilgi ilişkisi içinde yapılan felsefi tartışmaların kritiği yapıldığında epistemik öznenin ontolojik statüsün belirlendiği iki farklı ontolojik sistemle karşılaşılır. Buna göre tüm var olanları tek bir ontolojik kategoride açıklayan ontolojik görüş “monizm” olarak adlandırılırken, iki farklı ontolojik kategoride açıklayan görüş “düalizm” olarak tanımlanır.

⁶⁰ Sonuç 1

a-) *Epistemik öznenin ontolojik statüsünün tek ontolojik kategoriyle belirlendiği durumda (monizm):* ontolojik belirlenim nasıl yapılırsa yapılsın (zihin, madde, sabitlik, değişim vs.) bir tek ontolojik kategori (L) vardır. Buna göre epistemik öznenin ontolojik statüsü ancak ve ancak (L) olabilir. Bununla birlikte, epistemik öznenin (X) ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığı her durumda, bu belirlenimi yapan da epistemik özne olacağından kendi kendini bilmeye çalışan epistemik özneyle karşılaşılır. Bilen ve bilinen varlık ontolojik olarak da aynı statüdeyse, bilen-bilinen, ya da (X), (L) gibi herhangi bir belirlenim de yapılamaz.⁶¹ Dolayısıyla herhangi bir bilgi de oluşamaz. Buna göre epistemik öznenin ontolojik statüsü monist yaklaşımla açıklanamaz.

a-) *Epistemik öznenin ontolojik statüsünün iki ontolojik kategoriyle belirlendiği durumda (düalizm):* ontolojik belirlenim nasıl yapılırsa yapılsın (zihin, madde, sabitlik, değişim vs.) iki ontolojik kategori (L), (Z) vardır. Buna göre epistemik özne (X), ya (L) kategorisinde, ya (Z) kategorisinde yer alabilir. Bununla birlikte, epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığı her durumda, bu belirlenimi yapan da epistemik özne olacağından kendi kendini bilmeye çalışan epistemik özneyle karşılaşılır.

a₁-) *Epistemik öznenin ontolojik statüsünün (L) olduğu durumda:* epistemik öznenin (X) ontolojik statüsü ancak ve ancak (L) olabilir. Bununla birlikte, epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığı her durumda, bu belirlenimi yapan da epistemik özne olacağından kendi kendini bilmeye çalışan epistemik özneyle karşılaşılır. Bilen ve bilinen varlık ontolojik olarak da aynı statüdeyse, bilen-bilinen, ya da (X), (L) gibi herhangi bir belirlenim de yapılamaz. Dolayısıyla herhangi bir bilgi de oluşamaz. Buna göre epistemik öznenin ontolojik statüsü açıklanamaz.

a₂-) *Epistemik öznenin ontolojik statüsünün (Z) olduğu durumda:* epistemik öznenin (X) ontolojik statüsü ancak ve ancak (Z) olabilir. Bununla birlikte, epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmeye çalışıldığı her durumda, bu belirlenimi yapan da epistemik özne olacağından kendi kendini bilmeye çalışan epistemik

⁶¹ Bkz. Sonuç 2a

özneyle karşılaşılır. Bilen ve bilinen varlık ontolojik olarak da aynı statüdeyse, bilen-bilinen, ya da (X), (L) gibi herhangi bir belirlenim de yapılamaz. Dolayısıyla herhangi bir bilgi de oluşamaz. Buna göre epistemik öznenin ontolojik statüsü açıklanamaz.

a3-) *Epistemik öznenin ontolojik statüsünün (Z)U(L) olduğu durumda:* ontolojik kategori hatası yapılmış olur. Zira ontolojik kategori olarak (Z) ve (L) belirlenmiştir. Buna göre herhangi bir varlık ya (Z) olabilir ya (L) olabilir. Eğer herhangi bir varlık (J), her iki kategoride ele alınıyorsa (J) üst ontolojik kategorisi belirlenmelidir. Bununla birlikte (Z), (L) etkileşimi kategorilerin ontolojik açıklayıcılarına göre değerlendirilmelidir.⁶² Sonuç olarak, düalizm yaklaşımıyla epistemik öznenin ontolojik statüsü açıklanamaz.

Mevcut varlık ve bilgi anlayışının epistemik öznenin varlığını dışlayarak oluşturulduğu söylenebilir. Dolayısıyla, mevcut düşünce sistemiyle epistemik öznenin ontolojik statüsü belirlenemez. Epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenmesinin Onto-epistemik uyumsuzluktan kaynaklandığı öngörülebilir. Buna göre herhangi bir epistemik eylemde, ontolojik olarak üç varlık öngörülürken, bu eylem epistemolojik olarak iki statüyle açıklanmaya çalışılır.

Epistemik öznenin ontolojik statüsünün belirlenebilmesi için, epistemik öznenin varlığını içine alan felsefi bir sistemin geliştirilmesi zorunludur.

Son tahlilde; mevcut epistemoloji, özne ve nesne kategorileri içinde açıklama üretirken, *bilgi*, “özne ve nesne arasındaki bağ” olarak tanımlanır. Bununla birlikte özne ve nesne arasındaki etkileşimi gözlemleyen epistemik özne, tanım dışında kalır. Öyleyse *bilgi*; “özne ve nesne arasındaki bağ” iken, *bilme edimi*; “özne ve nesne arasındaki bağı nesneleştiren epistemik öznenin faaliyeti” olarak tanımlanmalıdır.

⁶² Bkz. Çıkarım 3, Çıkarım 5

KAYNAKÇA

Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., & Schofield, M. (1999). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arıcı, M. (June 2015). Epistemic Options in the Face of Epistemic Barriers. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* , 18-29.

Arıcı, M. (2014). Materyalizm, Fenomenal Özne ve Ontolojik Statüsü. *Beytulhikme* , 1-13.

Arıcı, M. (Nisan 2015). Zihinsel Alanda "Ben" Hissi Neye Karşılık Gelir? *Dört Öğe* , 66-76.

Arıcı, M., & Toy, P. (2015). The Ontology and Developmental Root of the First-Person Perspective. *GSTF Journal of General Philosophy* , 1-5.

Aristoteles. (2014). *Fizik*. (S. Babür, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aristoteles. (2010). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Aristoteles. (2011). *Ruh Üzerine*. (Z. Özcan, Çev.) Ankara: Birleşik Yayınevi.

Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Aruoba, O. (2014). *Benlik*. İstanbul: Metis Yayınları.

Audi, R. (2003). *Epistemology, A contemporary introduction to the theory of knowledge*. New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group.

Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Augustinus. (2008). *İtiraflar*. (DominikPamir, Çev.) İstanbul: Sent Antuan.

Ayer, A. J. (2010). *Dil, Doğruluk ve Mantık*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.) İstanbul: Metis.

Babür, S. (2016). "Nous Poietikos" (Intellectus Agens) Kavramı. *Özne Felsefe Bilim Ve Sanat Yazıları / Aristoteles Özel Sayısı* (Güz 2009-Bahar2010 / 11-12. Kitap).

Baç, M. (2007). Epistemoloji. A. Cevizci içinde, *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt 5, s. 567-581). İstanbul: Babil Yayıncılık.

Baç, M. (2011). *Epistemoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Baç, M. (2011). Epistemoloji. N. Mehdiyev içinde, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* (s. 21-48). İstanbul: İnsan Yayınları.

Baergen, R. (2006). *Historical Dictionary of Epistemology*. Oxford: The Scarecrow Press.

Bailey, A. (2002). *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.

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

Berkeley, G. (1984). *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*. (K. S. Sel, Çev.) İstanbul: Sosyal.

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

Berkeley, G. (2013). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Biblos Kitapevi.

BonJour, L. (2010). *Epistemology - Classic Problems and Contemporary Responses*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.

Bonjour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Massachusetts: Harvard University Press.

Brakas, J. (2015). Platon, Aristoteles ve Üçüncü Adam Argümanı. S. B. Michael Bruce içinde, *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele* (M. Topal, Çev., s. 158-164). İstanbul: İletişim.

Bykova, M. (2010). The Self as the World Into Itself. Towards Fichte's Conception of Subjectivity. D. Breazeale, & T. Rockmore içinde, *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism* (s. 131). New York: Rodopi.

Cartwright, D. E. (2010). *Schopenhauer*. (S. Erduman, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Cassirer, E. (2007). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (D. Özlem, Çev.) İstanbul: İnkılap.

Cevizci, A. (2012). *Bilgi Felsefesi*. İstanbul : Say.

Cevizci, A. (2015). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say.

Cevizci, A. (2013). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.

Chisholm, R. M. (1989). *Theory of Knowledge* (Third Edition b.). New Jersey: Prentice-Hall International.

Churchland, P. M. (2012). *Madde ve Bilinç Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Collins, R. (2002). *The Sociology of Philosophies*. Cambridge, London, Massachusetts: Harvard University Press.

Copleston, F. (2010). *Alman İdealizmi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea.

- Copleston, F. (2010). *Hegel*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea.
- Cottingham, J. (1998). *The Rationalists*. Oxford: Oxford University Press.
- Çitil, A. A. (2012). *Çağdaş Felsefe I*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Çüçen, A. K. (2014). *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Çüçen, P. D. (2014). *Varlık Felsefesi*. İstanbul: Ezgi Kitapevi.
- Damasio, A. R. (2006). *Descartes'in Yanılgısı, Duygu, Akıl Ve İnsan Beyni*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Dancy, J., Sosa, E., & Steup, M. (2010). *A Companion to Epistemology* (Second Edition b.). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Deleuze, G. (2011). *Kant'ın Eleştiri Felsefesi*. (H. Portakal, Çev.) İstanbul: Cem.
- Denkel, A. (2011). *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Denkel, A. (2011). *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Denkel, A. (2008). *Nesne ve Özellik*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Dennett, D. C. (1999). *Aklın Türleri, Bir bilinç Anlayışına Doğru*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Descartes, R. (2008). *Felsefenin İlkeleri*. (M. Akın, Çev.) İstanbul: Say.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. (İ. Birkan, Çev.) Ankara: BilgeSu.
- Descartes, R. (2013). *Metafizik Üzerine Düşünceler*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabcacı.
- Descartes, R. (1998). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Y. T. Afşar Timuçin, Çev.) İstanbul: Bulut.

Durak, B. K., & Arıcı, M. (2016). Öznelerarası Etkileşimde Empati-Özbilinç Paradoksu. U. Ü. Bölümü (Dü.), *IV. Uluslararası Felsefe Kongresi* içinde (s. 109-113). Bursa: Asa Kitapevi.

Farouki, N. (2009). *İdea Nedir?* (A. Altınörs, Çev.) İstanbul: Say.

Fichte, J. G. (2006). Bilim Öğretisi. E. A. Kılıçaslan, & G. Ateşoğlu içinde, *Alman İdealizmi I, Fichte* (G. Ateşoğlu, Çev., s. 200-210). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Fichte, J. G. (2006). Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Uyarlanmış Ahlâk Öğretisi Sistemi. G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan içinde, *Alman İdealizmi I Fichte* (G. Ateşoğlu, Çev., s. 275-285). İstanbul: Doğu Batı.

Fichte, J. G. (2006). Bilim Öğretisinin Anahatları. E. A. Kılıçaslan, & G. Ateşoğlu içinde, *Alman İdealizmi I, Fichte* (A. Tekin, Çev., s. 262-274). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Fichte, J. G. (2006). Transendental Felsefenin Temelleri. G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan içinde, *Alman İdealizmi I Fichte* (Y. Çuna, Çev., s. 211-261). İstanbul: Doğu Batı.

Gadamer, H.-G. (2013). Hegel'in Öz-Bilinç Diyalektiği. G. Ateşoğlu içinde, *Alman İdealizmi II Hegel* (Ç. Balanuye, Çev., s. 189-212). İstanbul: Doğu Batı.

Gettier, E. L. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* (23/6), 121-123.

Graham, D. W. (1999). Pre-Socratics. R. Audi içinde, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition b., s. 734). Cambridge: Cambridge University Press.

Grunberg, T. (1999). Bilgi Teorisi Ve Gettier Problemi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (1), 97-104.

Gupta, A. (2006). *Empiricism and Experience*. Oxford: Oxford University Press.

Günay, M. (2010). *Metinlerle Felsefeye Giriş*. Adana: Karahan Kitapevi.

Havelock, E. A. (2015). *Platon -Filozof Şaire Karşı-*. (A. Beyaz, Çev.) İstanbul: Pinhan.

Hegel. (2006). Fichte [Felsefe Tarihi Üzerine Dersler]. G. A. Eyüp Ali Kılıçarslan, & G. A. Eyüp Ali Kılıçarslan (Dü.) içinde, *Alman İdealizmi I Fichte* (E. A. Kılıçarslan, Çev., s. 462-487). İstanbul: Doğu Batı.

Hegel. (2014). *Tarihte Akıl*. (Ö. Sözer, Çev.) İstanbul: Kabalcı.

Hegel. (2011). *Tinin Görüngübilimi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea.

Hegel, G. W. (2006). Fichte'nin Dizgesinin Açınımı. E. A. Kılıçarslan, & G. Ateşoğlu içinde, *Alman İdealizmi I, Fichte* (E. A. Kılıçarslan, Çev., s. 428-461). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Herakleitos. (2016). *Fragmanlar*. (E. Y. Güvenç Şar, Çev.) İstanbul: Dergah.

Honderich, T. (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press .

Hood, B. (2012). *Benlik Yanılsaması, Sosyal Beyin Kimliği Nasıl Oluşturur*. (E. Özdemir, Çev.) Ayrıntı.

Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (E. Baylan, Çev.) Ankara: Bilgesu.

Joseph Keim Campbell, M. O. (2010). *Knowledge and Skepticism*. Massachusetts: The MIT Press.

Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea.

Kant, I. (2002). *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*. (Y. Ö. İoanna Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kojeve, A. (2015). *Hegel Felsefesine Giriş*. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: YKY.

Lektorski, V. A. (2016). *Özne, Nesne, Biliş*. (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

Lemos, N. (2007). *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. (2013). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.) İstanbul: Kabcacı.

Marx, K. (2009). *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*. (H. Demirhan, Çev.) Ankara: Sol.

Maturana, H. R., & Varela, F. G. (210). *Bilgi Ağacı, İnsan Anlayışının Biyolojik Temelleri*. (M. Ü. Eriş, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Mehdiyev, N. (2011). *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Melnick, A. (2009). *Kant2 Theory of the Self*. New York, London: Routledge.

Mengüşoğlu, T. (2014). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Doğu Batı .

Moser, P. K. (2002). *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford : Oxford University Press.

Musgrave, A. (1993). *Common Sense, Science and Scepticism: a historical introduction to the theory of*. Cambridge: Cambridge University Press.

Musgrave, A. (2013). *Sağduyu, Bilim ve Şüphencilik*. (N. Küçük, Çev.) İstanbul: İthaki.

Musgrave, A. (2013). *Sağduyu, Bilim ve Şüphencilik -Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş-*. (N. Küçük, Çev.) İstanbul: İthaki.

Nietzsche, F. (2004). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür.

Nietzsche, F. (2003). *Ecce Homo*. (C. Alkor, Çev.) İstanbul: İthaki.

Nietzsche, F. (2012). *İnsanca Pek İnsanca*. İstanbul: Say.

Nietzsche, F. (2013). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (A. İnam, Çev.) İstanbul: Say.

Nietzsche, F. (2012). *Putların Alacakaranlığı*. (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür.

Nietzsche, F. (2013). *Tan Kızılığı*. (Ö. Saatçi, Çev.) İstanbul: Say.

Nietzsche, F. (2009). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. (G. Aytaç, Çev.) İstanbul: Say.

Orman, E. (Mart, 2005). Hegel Felsefesinde "Başlangıç" Sorunu. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları dergisi* , 15-32.

Orman, E. (2009). Hegel'de Özne ve Nesne Üzerine. S. Yazıcıoğlu içinde, *Bir Arada Das Zwischen In-Between, Festschrift für Önay Sözer Armağanı* (s. 555-570). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Orman, E. (2015). *Hegel'in Mutlak İdealizmi*. İstanbul: Belge.

Öner, P. D. (2015). *Bilginin Serüveni*. Ankara: Divan Kitap.

Öztürk, F. S. (2007). Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve Epistemolojinin Normatif Yönü. *Felsefe Dünyası* (45), 92-110.

Parmenides. (2015). *Doğa Hakkında*. (Y. G. Sev, Çev.) İstanbul: Pinhan.

- Platon. (2015). *Menon*. (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say.
- Platon. (2014). *Parmenides*. (S. Babür, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Platon. (2012). *Phaidon -Ruh Üzerine-*. (N. Kalaycı, Çev.) İstanbul: Kabalıcı.
- Platon. (2001). *Timaios*. (L. A. Erol Güney, Çev.) İstanbul: Cumhuriyet.
- Plotinos. (2008). *Enneadlar*. (H. Özden, Çev.) İstanbul: Ruh ve Madde.
- Rescher, N. (2003). *Epistemology*. Albany, NY: State University of New York.
- Revonsuo, A. (2016). *Bilinç*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Russel, B. (2013). *Anlam ve Doğruluk Üzerine*. (E. Ovat, Çev.) Ankara: İtalic Kitapları.
- Russell, B. (1996). *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*. (V. Hacıkadıroğlu, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group.
- Schopenhauer, A. (2015). *İdeal ve Gerçek*. (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say.
- Schopenhauer, A. (2014). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. (L. Özşar, Çev.) İstanbul: Biblos.
- Searle, J. R. (2014). *Zihnin Yeniden Keşfi*. (M. Macit, Çev.) İstanbul: Litera.
- Siderits, M., Thompson, E., & Zahavi, D. (2011). *Self, No Self? Perspectives From Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- Solms, M., & Turnbull, O. (2004). *Beyin ve İç Dünya, Özne Deneyiminin Sinir Bilimine Giriş*. İstanbul: Metis.

Steup, M. (1998). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. New Jersey: Prentice-Hall.

Stroud, B. (1998). Skepticism and the Possibility of Knowledge. L. M. Alcoff içinde, *Philosophy: The Big Questions* (s. 360-365). Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Tanrıdağ, O. (2015). Nörobilim ve Felsefe İlişkisi. O. Tanrıdağ içinde, *Sosyal Nörobilim, Beyin Araştırmalarından Davranış Bilimlerine ve Sosyal bilimlere Yaklaşımlar* (s. 67-88). İstanbul: Nobel Tıp Kitapevieri.

Todd, W. (1968). *Analytical Solipsism*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Tura, S. M. (2010). *Madde ve Mana - Rasyonalitenin Kökeni*. İstanbul: Metis Yayınları.

Utku, A. (2009). *Ludwig Wittgenstein -Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe-*. İstanbul: Doğu Batı.

Ülken, H. Z. (2014). *Varlık ve Oluş*. Ankara: Doğu Batı.

Wittgenstein, L. (2009). *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*. (D. Şahiner, Çev.) İstanbul: Metis.

Wittgenstein, L. (2011). *Taractus Logico-Philosophicos*. (O. Aruoba, Çev.) İstanbul: Metis.

Yalçın, Ş. (2010). *Modern Felsefede Benlik*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Öz Geçmiş

1983 yılında İzmit’te doğdu. Erbil Kuru Lisesi’nden (Konya) 2000 yılında, Anadolu Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümünden (Eskişehir) 2012 yılında mezun oldu. Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü lisans eğitimi devam etmektedir. Çeşitli meslek dalları serbest olarak çalıştı. Çeşitli uluslararası sempozyum ve kongrelerde yayınlanmış tebliğleri bulunmaktadır. Bekardır.