

**T.C.  
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**HUME ve KANT'TA NEDENSELLİK**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Serap ELDERE**

**DANIŞMAN  
Doç. Dr. Şahabettin YALÇIN**

**HAZİRAN - 2008  
MUĞLA**

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

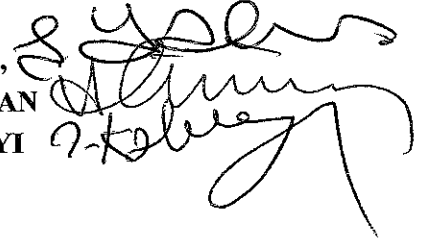
HUME VE KANT'TA NEDENSELLİK

SERAP ELDERE

Sosyal Bilimler Bilimleri Enstitüsünce  
"Yüksek Lisans"  
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih :  
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 19/06/2008

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Şahabettin YALÇIN,  
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN  
Jüri Üyesi : Yrd. Doç Dr. Talip KABADAYI



Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Aslan Eren

HAZİRAN, 2008  
MUĞLA

## TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 22/05/2008 tarih ve 414/6 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 25/4. maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek lisans öğrencisi Serap ELDERE'nin "Hume ve Kant'ta Nedensellik" adlı tezini incelemiş ve aday 19/06/2008 tarihinde saat 14:30'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 60 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin başarılı olduğuna oy birliğiyle karar verildi.

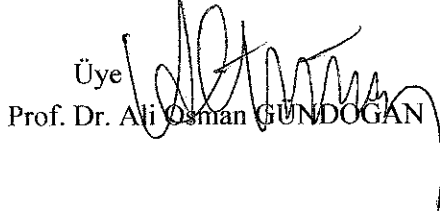
Tez Danışmanı

Doç.Dr. Şahabettin YALÇIN



Üye

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN



Üye

Doç Dr. Şahabettin YALÇIN (Danışman)



Üye

Yrd. Doç Dr. Talip KABADAYI

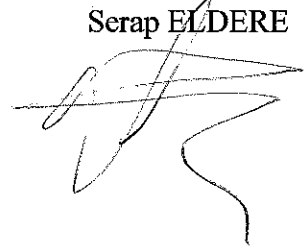


## YEMİN

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Hume ve Kant’ta Nedensellik” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűőecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gűsterilenlerden olduğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

04/07/2008

Serap ELDERE



**YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ**  
**TEZ VERİ GİRİŞ FORMU**

**YAZARIN**

**MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.**

**Soyadı :**

**Adı :**

**Kayıt No:**

**TEZİN ADI**

**Türkçe :**

**Y. Dil :**

**TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans**

**Doktora**

**Sanatta Yeterlilik**

**O**

**O**

**O**

**TEZİN KABUL EDİLDİĞİ**

**Üniversite :**

**Fakülte :**

**Enstitü :**

**Diğer Kuruluşlar :**

**Tarih :**

**TEZ YAYINLANMIŞSA**

**Yayınlayan :**

**Basım Yeri :**

**Basım Tarihi :**

**ISBN :**

**TEZ YÖNETİCİSİNİN**

**Soyadı, Adı :**

**Ünvanı :**

**TEZİN YAZILDIĞI DİL :**

**TEZİN SAYFA SAYISI:**

**TEZİN KONUSU (KONULARI) :**

1.

2.

3.

**TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :**

1.

2.

3.

4.

**Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.**

**İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstrakt ve thesaurus'ları kullanınız.**

1.

2.

3.

**Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.**

**1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum**

**O**

**2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir**

**O**

**3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezin tamamının fotokopisi alınabilir**

**O**

**Yazarın İmzası :**

**Tarih : ...../...../.....**

<b>ÖNSÖZ</b> .....	I
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>HUME'DA NEDENSELLİK</b>	
1. Hume'un Hayatı ve Eserleri .....	6
2. Hume'un Epistemolojisi ve Ontolojisi .....	9
3. Hume'un Nedensellik Anlayışı .....	23
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>KANT'TA NEDENSELLİK</b>	
1. Kant'ın Hayatı ve Eserleri .....	53
2. Kant'ın Epistemolojisi .....	57
3. Kategoriler (Saf Kavramlar) .....	68
4. Sentetik <i>a priori</i> Yargıların Epistemolojik Temeli .....	75
5. Neden-Etki Yasası: Sentetik <i>a priori</i> Bir Yasa .....	78
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b>	
<b>HUME VE KANT'IN NEDENSELLİK ANLAYIŞLARININ</b>	
<b>KARŞILAŞTIRILMASI</b> .....	92
<b>SONUÇ</b> .....	107
<b>KAYNAKÇA</b> .....	112

## ÖZET

Bu yüksek lisans tezi, David Hume ve Immanuel Kant'ın nedensellik (neden etki yasası) anlayışlarını karşılaştırmaktadır. Hume'un neden-etki yasasına ilişkin görüşü, hala ciddi olarak tartışılmaktadır. Hume neden-etki yasasının nesnel bir temeli olmadığı görüşündedir. Kant ise bu konuda Hume'dan etkilenmesine karşın onun nedensellik anlayışının eksik ve yetersiz olduğu görüşündedir. Kant, nedensellik yasasının Hume'un iddia ettiği gibi psikolojik değil, nesnel olduğu görüşündedir.

Tezimizin birinci bölümünde öncelikle Hume'un nedensellik anlayışının felsefi çerçevesini oluşturan epistemolojisi ve ontolojisi ele alınmakta ve sonrasında ise Hume'un neden-etki yasasına ilişkin görüşü eleştirel bir gözle irdelenmektedir. Hume, neden ile etki arasında zorunlu bir bağlantı olmadığı iddiasındadır. Ona göre bu bağın nesnel bir temeli olmayıp tamamen psikolojik bir şartlanmadan ibarettir.

Tezin ikinci bölümünde ise önce Kant'ın bilgi felsefesi ele alınmakta ve sonra da onun nedensellik görüşü işlenmektedir. Çünkü Kant'ın nedensellik yasasına ilişkin görüşü esas itibarıyla onun bilgi felsefesine dayanmaktadır. Kant, nedensellik yasasının zihnin bir saf kavramına dayandığı ve bu yüzden *a priori* ama sentetik bir mahiyet arz ettiğini düşünmektedir.

Tezin üçüncü ve son bölümünde ise Hume ile Kant'ın nedensellik anlayışları eleştirel bir gözle karşılaştırılmaktadır. Bu bağlamda Hume ve Kant'ın nedensellik anlayışları arasındaki farklılıklar ve benzerlikler belirlenmeye çalışılmıştır. Kant, Hume'un nedensellik görüşünün ancak bir dereceye kadar doğru olduğunu düşünür. Ona göre Hume'un nedensellik yasasının salt *a priori* ve dolayısıyla analitik bir yasa olmadığı konusunda isabet ettiğini ama nedensellik yasasının nesnel bir temeli olmadığı şeklindeki görüşünde ise yanıldığını öne sürmüştür, zira Kant'a göre nedensellik yasa sentetik *a priori* bir yasadır.



## ABSTRACT

In this thesis I have tried to compare and contrast Hume's and Kant's theory of causation. Hume's theory of causation is still being debated in philosophical circles. According to Hume, the law of cause and effect, which lies at the basis of science, is not *a priori* and hence analytic, but rather it is *a posteriori*. He also claims that there is no necessary connection between cause and effect in nature. He asserts that the idea of necessary connection is simply psychological. On the other hand, though Kant says that Hume awakened him from his dogmatic slumber on this issue, he differs from Hume on the nature of the law of cause and effect. According to Kant, the law of causation has an objective basis in nature and it is synthetic *a priori*. That is to say, for Kant the law of causation is neither *a posteriori*, nor analytic.

The thesis is composed of three sections. In the first section, I have tried first to outline Hume's epistemological and ontological framework and then critically examined his theory of causation. Hume asserts that there is no necessary connection between cause and effect because the idea of necessary connection has no basis in perception of things. He instead thinks that the idea of necessary connection between cause and effect is purely psychological.

In the second section of the thesis I have tried first to look at Kant's epistemological theory and then critically examine his theory of causation. Kant says that the law of causation is not empirical as Hume asserts. On the contrary, for Kant cause and effect is a pure concept of the mind, and therefore the law of causation is synthetic but *a priori*.

In the third and last section of the thesis you will see a comparison of Hume's and Kant's theory of causation. In this section, I have tried to show the differences and similarities between Hume's and Kant's theory of causation. I think both have contributed enormously to the theory of causation, as their theories are still discussed extensively in the philosophical literature.

## ÖNSÖZ

Konusu içinde “Var olan her şeyin bir nedeni vardır” önermesiyle felsefe tarihinde birçok filozofun felsefi sorunsalında yer etmiş bir konu olarak nedensellik, genel olarak başta varlığa varoluş anlamını katan, imkanını belirleyen nedenin niteliğine açıklık getirmek ve neden-etkinin gerçekliklerini belirlemek olarak iki temel anlama sahiptir. Aynı zamanda nedensellik, bilginin nitelikleri, sınırları, öznenin bilgi nesnesiyle ilişkisi, doğa bilimlerinin yasalarının gerçeklikleri, dolayısıyla gündelik bilgimize kadar uzanan bir alanda da karşımıza çıkan bir sorunsaldır. Bu nedenle çalışmamızda Hume ve Kant’ı incelerken nedenselliğin başlıca anlamlarını ve ilişkili olduğu alanları belirlemek, konunun sınırlarını çizmek açısından faydalı olacaktır.

Hume ve Kant’ın nedensellik anlayışlarını ele aldığımız bu tezin amacı, öncelikle konuyu ele alış tarzları ve eleştirileri bakımından büyük farklılıklar gösteren bu iki filozofun nedensellik anlayışlarına açıklık getirmek, konuyu felsefi sistemlerinde nasıl konumlandıklarını anlaşılır kılmak, son olarak da aralarındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koyabilmektir.

Çalışmanın araştırma ve yazım aşamasında her türlü yardımını ve desteğini esirgemeyen başta danışman hocam Sayın Doç. Dr. Şahabettin Yalçın’a ve diğer tüm hocalarıma teşekkür ederim.

Serap ELDERE

Muğla/2008

## GİRİŞ

Felsefe tarihine baktığımızda nedenselliğin iki farklı açıdan değerlendirildiğini görürüz. Bunlardan ilki nedenselliği ‘yasa’ olarak ele alır ve meydana gelmiş her olayın bir nedeninin olması gerektiğini öne sürer; ikinci görüş ise nedenselliği ilke olarak görür ve neden-etki arasında nedenden etkiye geçmeyi mümkün kılan zorunlu bir bağıntının varlığına dikkat çeker. Nedenselliği bir yasa olarak gören görüşe göre varolan her şey bir nedene tabidir ve etki, ancak nedenin varlığı dolayısıyla varolur. Nedenselliği ilke olarak anlayan görüşe göre ise neden ile etki arasındaki geçişin düzenli olmasını sağlayan bir zorunluluk bulunmaktadır. Nedensellik yasasının ve ilkesinin imkanı ya da varlığı konusunun tarih boyunca birçok filozofun epistemoloji, ontoloji ve metafizik görüşlerinde yer aldığını ve bu alanlarda devrim sayılabilecek görüşlere kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Nedensellik-belirsizlik, nedensellik-özgür irade, nedensellik-olumsallık, nedensellik-belirlenimsizlik, nedensellik- rastlantısallık gibi konular nedenselliğin kapsamı altında ele alınan sorunlardır.

Felsefi bir kavram ve eğilim olarak determinizm de nedensellik ilkesi üzerinde temellenir. Determinizm kelime anlamı itibarıyla evrende olup biten her şeyin nedensellik ilkesi üzerine kurulduğunun, ister insanlık tarihindeki olay ve olgular için ister doğa bilimlerinin yasaları için evrende zorunlu olarak sonucun nedenden çıktığının düşünülmesidir. Buna göre her şey kendisi dışındaki başka bir şey tarafından belirlenir dediğimizde açıkça nedensellik ilkesinden bahsetmiş oluruz.<sup>1</sup>

Nedensellik sorununun Hume ve Kant felsefesinde kazandığı niteliği ortaya koymadan önce Hume ve Kant’tan önceki filozoflarda nedenselliğe ilişkin yaklaşımları genel çizgileri ile ele almanın, sorunun niteliğinin anlaşılması açısından yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu amaçla nedenselliğin tarihsel arka planını ve bu birikimin Hume ve Kant’a olan etkilerini ortaya koymaya çalışacağız.

---

<sup>1</sup> Gökberk (1999), s. 37

İlk olarak Milet Okulu'nda evrende var olan nesnelere "ilk nedeni"ni yani *arkhesini* ortaya koymak amacıyla "neden" araştırmalarının yapıldığını görürüz. Ancak nedensellik üzerine ilk önemli sorgulamanın Aristoteles tarafından yapıldığını biliyoruz. Aristoteles *Metafizik*'te tümeller sorununu ele alır. Tümel olanı ortaya koyma çabası, aynı zamanda tikel olanın bilgisinin de ortaya konması ve evrensel nedenlerin, ilkelerin belirlenmesi demektir. Bu bakımdan nedenlere ilişkin belirlemeler, Aristoteles'in ontolojik ve mantıksal düzlemdeki öğretilerinin temelini oluşturur. Bir nesneyi bilmek demek, o nesnenin nedenlerini de ortaya koymuş olmak ve bir olgunun ya da olayın açıklanması ile onun nedenlerinin ortaya konması demektir. Aristoteles bütün bir gerçeklik alanının dört neden ile açıklanabileceğini söyler ki bunlar; maddi neden, formel neden, fail neden ve ereksel nedendir.

Dört neden biçiminden maddi ve ereksel neden, Aristoteles'in nedenselliği ele alış tarzı bakımından önemlidir. Duyulur dünyanın bilgisine ulaşmak için, varlıkların maddi ve ereksel nedenlerini ortaya koymak gerekir. Madde ve erek varlıkların varolması için karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler ve maddesiz erek, ereksiz de madde olamaz. Yalnızca salt erek olarak Tanrı'nın böyle bir gereksinimi yoktur. Diğer varlıklar içinse varlıkların oluşum süreçleri, her varlığın kendi ereğine yönelmesiyle açıklanabilir ve bu süreçte madde belirlenen ve açıklananı, erek ise belirleyen ve açıklayanı temsil eder. Bu anlamda madde kendi ereğine ulaşmadıkça varlık kategorilerinden herhangi birine yerleşemez. Ereğin varlığı varlık yapan, belirleyen, açıklayan ilke olduğunu söyleyebiliriz.

Zorunluluk kavramını koruyup, rastlantı kavramını dışarıda bırakan bir görüş olarak mekanist dünya görüşünden bahsetmek nedensellik açısından gerekli görünür. İlk Çağ'ın düşünce odağı arkhe sorununun temelini atomları koyan Demokritos'a göre, evrene kesin bir mekanizm ve zorunluluk hakimdir. Buna göre olup biten her şey belirli bir nedenden zorunlu olarak meydana gelmiştir. Bir olayın nedenini bilmek aynı zamanda rastlantıyı da ortadan kaldırır. Demokritos'un mekanist doğa anlayışının yeterince yayılmamasının nedeninin Aristoteles'in gölgesinde kalan bir görüş olduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles'in

doğa görüşü genel anlamıyla erek, rastlantı ve zorunluluk kavramlarına dayanmaktadır ve bu anlamda Demokritos'a nazaran daha çok benimsenmiş bir evren görüşüdür.<sup>2</sup>

Öte yandan, Skolastik dönemin filozoflarına baktığımızda nedensellik konusunda Aristoteles'in etkilerini görürüz. Dört nedeni kabul eden Hıristiyan filozofların dinsel öğretileri bakımından fail neden üzerinde dururlar. Skolastik felsefede Tanrı, mutlak anlamda var olan evren düzeninin tek açıklayıcısıdır. Böylece neden olarak Tanrı, Aristoteles'te sahip olduğu fail neden işlevindeki gibi, her şeyin kendisinden çıktığı ve meydana geldiği bir belirleyici olarak ele alınır.

Aydınlanmaya geldiğimizde, örneğin Descartes'ta Tanrı anlayışına, dualizme ve mekanizme dayalı bir neden-etki ilişkisi görürüz. Bu farklı temeller, Descartes'ın nedensellik anlayışında farklı ifadelerle dönüşür ve fail neden dünyadaki değişmelerin içindeki sürekliliği açıklamak için kullanılır. Burada neden, varlığın oluşumuna etken olması bakımında ele alınırken, canlı varlık olarak insanı tanımlamak mekanizmle mümkündür ve insanı anlamak, olgudaki mekanik süreci anlamlandırmaya dayandırılır. Descartes, ruh ile bedeni iki farklı töz olarak ele alarak ruhla bedenin karşılıklı olarak birbirlerinin nedeni olabileceklerini ifade eden Descartes'e göre, nedensellik bakımından, şimdiki zaman ve gelecek zamana hiçbir biçimde bağlı değildir. Bu durumda bir nedenin varolması için ilk kez ortaya konmuşçasına tekrarlanmalıdır. Bu da Tanrı'nın dünyayı her an yaratması anlamına gelen 'sürekli yaratma' öğretisine yol açar. Sürekli yaratma öğretisine göre, ruh ve beden arasında töz olarak bir bağlantıya ihtiyaç vardır ve bu bağ Tanrı olarak düşünüldüğünde, tüm uçurumları kapatma ve çelişmeleri önleme yetkisine sahiptir.

Görüldüğü üzere, nedensellik Antik Yunan'dan Aydınlanmaya kadar, filozofların bilgi teorilerinde, ontolojilerinde ve metafiziklerinde önemli bir yere sahip olmuş, rasyonel açıdan Tanrı, ruh, beden gibi varlıkların etkileşimlerini açıklamak için kullanılmış, bunun yanında empirik alanda mekanik açıdan

<sup>2</sup> Gökberk (1999), s. 37

yapılmış doğa yasası belirlenimlerinde temel olma görevini üstlenmiştir. İşte tüm bu süregelen tanımlamaların karşısında alışıla gelmiş nedensellik anlayışlarını bertaraf edici ve yerinden sarsıcı tanımlamayı yapan Hume'dur.

Hume'a baktığımızda nedensellik sorununa ilişkin köktenci eleştirisinin günümüze kadar etkisini görmekteyiz ve bu etki sayesinde kendisinden sonraki tüm filozoflar nedensellik anlayışlarını ortaya koyarken ister istemez Hume'un eleştirileriyle yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Hume'a göre doğa yasalarına ulaşmanın yolu, empirik bilginin sağladığı tekil bilgilerden tümelin bilgisine ulaşmaktır. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* ve *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* adlı eserlerinde bilgi felsefesini ve ontolojisini koyan Hume, bilginin kaynağına duyu deneyimini yerleştirir ve ona göre duyu deneyiminin sınırları aynı zamanda bilginin de sınırlarını oluşturur. Metafizik alana giren Tanrı, töz ve ruhun ölümsüzlüğü gibi konular, duyu deneyimine dayanmayan, insan aklının kurgulamalarıdır. Bu nedenle duyu deneyiminden gelen bilgilerin kesinliği apaçıktır. Her deneyim bize tekil algıların bilgisini ve izlenimlere kaynaklık eden idenin bilgisini verir, ancak genel-geçer doğa yasalarına ulaşmak tümelin bilgisine ulaşmakla mümkündür ve tümevarım yöntemi çağrışım yasaları yoluyla tekil algıları bütün haline getirilir. Bu yasalar; benzerlik, karşıtlık, özdeşlik, zamansal ve mekansal yakınlık, nitelik, nicelik ve nedenselliktir. Hume'a göre olgu sorunları ile ilgili kesin bir bilgiye sahip olmak için nedenselliği anlamak gerekir.

Hume, nedenselliğin ve neden ile etki arasında varolduğu düşünülen zorunlu bağıntı ilkesinin istisna kabul etmeden *a priori* olmadığını, tamamen deneyimle kazanıldığını savunur. Belli bir neden-etki ilişkisi pek çok kez tecrübe edilmiş olsa dahi, geçmişte tecrübe ettiğimiz neden-etki ilişkisinin gelecekte de tekrarlanacağını mantıksal bir zorunluluk içinde dile getiremeyiz. Akıl, bilgileri tecrübe olmadan sağlayamaz ve bütün doğa yasalarını, değişme ilkelerini yalnızca deneyimle açıklayabiliriz. Ancak zihin ne kadar zorlansa da Hume'a göre, nedende etkiyi bulamaz ve nedenden etkiye geçmemizi sağlayan zorunlu bir

bağıntının doğası yalnızca psikolojik kaynaklı alışkanlıklara dayanır. Bu nedenle Hume'un nedenselliği nesnel değil, öznel bir kimliğe sahiptir.

Onsekizinci yüzyılın sonlarına geldiğimizde ise nedensellik sorununa ilişkin tanımlamalara Kant'ın eleştiri felsefesi eklenir. Transandantal felsefenin kurucusu olan Kant'a göre, nedensellik bir bilgi sorunudur. Bu anlamda bilgi, kendinde şeyler olan numenlerden etkilenmesiyle hissetme yetimizin fenomenlerden aldığı tasarımları saf (*a priori*) formlar olan zaman ve mekânın altına yerleştirmesi, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin altına gelen çoklu tasarımların sentez işlemi ile birlikli hale gelmesi olarak tanımlanabilir. *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Prolegomena*'da ifade bulan nedensellik, en genel anlamıyla zihnin nesnel dünyasını düzenlemek için kullandığı *a priori* bir bağlantı kategorisidir. Buna göre empririk veriler nedensellik ilkesi için yeterli koşul değildir ama nedensellik ve zorunlu bağıntı kavramlarını görünür kılan da deneyimin kendisidir. Bu bakımdan nedensellik Kant'a göre deneyimle görünen ama *a priori* olmasından dolayı bizde hali hazırda bulunan sentetik *a priori* bir ilkedir.

Sonuç olarak görülüyor ki, nedensellik sorunu en kapsamlı araştırmalarını, örneklendirmelerini ve eleştirilerini Hume'un emprizmi ile Kant'ın eleştiri felsefesinde bulmuştur. Hume ve Kant'ın nedensellik anlayışlarını ele aldığımız bu araştırmada, nedenselliği yalnızca bir bilgi sorunu olarak değil, aynı zamanda ontolojik ve metafiziksel bağlamda da değerlendirdik. Her iki filozofun felsefesinde nedenselliğin doğa yasaları ve metafizik açıdan ne anlama geldiğini, nedenselliğin, filozofların başta bilgi teorileri olmak üzere, zaman-mekân görüşleri ve nedensellikle bağlantılı özgürlük anlayışları açısından da belirlemeye çalıştık.

Tezimizin birinci bölümünde Hume'un nedensellik anlayışını, ikinci bölümde Kant'ın nedensellik anlayışını ve üçüncü (son) bölümde ise bu iki filozofun nedensellik anlayışlarını karşılaştırdık.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### HUME'DA NEDENSELLİK

#### 1. Hume'un Hayatı ve Eserleri

David Hume, 26 Nisan 1711'de Edinburgh'da doğmuştur. Hume, hukukçu bir aileden gelir, ama babasının hukuku bir meslek olarak tercih etmesine ilişkin isteklerini karşılıksız bırakır. Bir süre Bristol'da ticaretle ilgilenir fakat ticaretin kendine göre bir uğraş olmadığını anlar ve yazınsal etkinlik isteğinin ağır bastığını hissederek Fransa'ya gider. Burada geçirdiği zamanda (1734-7) *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)* adlı eserini yazan Hume için bu kitap tam bir düş kırıklığıdır. Hume kitabı için "...hiçbir edebi girişimim benim *İnceleme*'m kadar talihsiz olmamıştır. *Adeta ölü doğmuş bebek muamelesi* görmüş ve fanatikler arasında bile herhangi bir mırıltı yaratmayacak düzeyde kalmıştı"<sup>3</sup> der.

1737'de Fransa'dan dönen Hume, annesi ve kardeşiyle birlikte İskoçya'da yaşamaya başlar. 1741-2'de *Ahlaksal ve Politik Denemeler*'i (*Essays, Moral and Political*) yazar. Bu eserdeki denemelerinde eleştiri, felsefe, ahlak ve politika gibi konulara değinir. Bu eserin başarısından etkilenerek *İnceleme*'yi yeniden kaleme alır. 1745'te Edinburgh Üniversitesi'ne etik ve ruhaniyat felsefesi kürsüsüne başvurur ancak bu girişimi başarısızlıkla sonuçlanır. Bir yıl özel öğretmen olarak çalıştıktan sonra General St. Clair'in yanında sekreter olarak göreve başlar. *İnceleme*'nin tekrar kaleme aldığı ilk bölümü, 1748'de *İnsan Anlağı Üzerine Felsefi Denemeler (Philosophical Essays concerning Human Understanding)* başlığı altında yayımlanır. 1748'de ikinci bir basım yayımlar ve Hume bu kitaba şimdi taşıdığı ismi verir: *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma (An Enquiry Concerning Human Understanding)*.

Aynı yıl çalışmalarının en iyisi olarak gördüğü *Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*'yı (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*) yayımlar.

---

<sup>3</sup> Ayer, s. 15



1752’de kendisine ün kazandıran *Politik Söylemler’i (Political Discourses)* yayımlanır. Aynı yıl Edinburgh’da Avukatlar Fakültesi’nde kütüphaneci olarak işe başlar ve İngiltere tarihine ilişkin okumalar yapar. 1759’da *Tudor Hanedanı Altında İngiltere Tarihi (History of England under the House of Tudor)*, 1761’de *Jül Sezar’ın İstilasından VII. Henry’nin Tahta Çıkışına Dek İngiltere Tarihi (History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII)* adlı eserleri yayımlanır. 1757’de doğal din tarihi üzerine bir denemesi olan *Dört Savi’nı (Four Dissertations)* yayımlar. 1763’de Paris’e gider ve İngiltere Büyükelçiliği’nde sekreterlik yapar. 1769’da Edinburgh’a geri dönen Hume, 1776’da hayata veda eder. 1776’da ölmeden dört ay önce *My Own Life* adlı oto biyografisini kaleme almıştır.

1752’den önce yazılmış olan *Doğal Din Üzerine Diyaloglar (Dialogues concerning Natural Religion)* ölümünden sonra 1779’da yayımlanır. İntihar ve ölümsüzlük üzerine denemeleri de 1777’de adı verilmeden ve 1783’de Hume’un adı altında yayımlanır. Yakın arkadaşı Adam Smith tarafından kaleme alınan Hume’un öz yaşam öyküsü 1777’de yayımlanır. Hume burada eserlerinden alınan bir kısımda şöyle betimlenir: yumuşak doğalı, huyunu denetleyebilen, açık, toplumcul ve neşeli, bağıllık duyabilen ama düşmanlığa biraz duyarlı ve tüm tutkularında büyük bir ılımlılık gösterebilen bir insan.<sup>4</sup>

Şimdi de kısaca en önemli eserlerinde hangi konuları ele aldığını özetleyerek bu bölümü bitirelim. *İnceleme*’nin giriş bölümünde Hume, insan bilimlerinin tüm bilimlerle yakından ilişkili olduğunun ve diğer bilimlerin temelinde olması gerektiğini açıkça vurgular. Bu durum ahlak, politika, mantık ve estetik alanında da böyle olmalıdır. Mantık, insan zihninin işlemleri ve ilkeleri, akıl yürütme tarzlarını belirlerken, ahlak ve estetik beğeni üzerinedir, politika da insanların toplumsal durumlarını belirleyen alanlarla ilgilidir. Matematik ve din de yine insan tarafından sınırları belirlenen ve ele alınan bilimler ve düşünce alanlarıdır. İster doğa bilimlerinin bilme tarzı olsun isterse de insani bilimlerin, bilimede tek tarz, deneyim olmalıdır der Hume. İnsan doğasının ilkesi aynı

---

<sup>4</sup> Copleston (1998), s. 69

zamanda tüm bilimlere de dayanak oluşturur nitelikte olmalıdır ve bunun yolu da insan biliminin temeline deneyimi oturtmakla olur. İnsan alanına ilişkin bilgileri iç ve dış gözlem vasıtasıyla edinebiliriz, ancak Hume bu gözlemlerin de görgül olaylardan, tümevarımsal bir yöntemle oluşturulmasında ısrarcıdır. Evrendeki her bilgi türünü insan zihninin edimi olarak gören Hume için insan bilimlerinin bilme tarzının büyük ölçüde Newton biliminin yöntemlerini olanaklı kılması gerekir.

Hume *Araştırma*'da ise insan biliminin iki bilme tarzıyla ele alınması gerektiğine değinir. Bunlar eylemde bulunan varlık ve akıl sahibi olan varlıktır. İnsanı eylemde bulunan bir varlık olarak ele almak kuşkusuz ikinci tipe göre daha kolay ve kesin bilgi verir niteliktedir. Ancak akıl sahibi olarak varlık, zihinsel edimlerinin ışığında bizi insan bilimleri için daha sağlam ve güvenilir bilgiye götürecektir.

*İnceleme*, tamamlanmış haliyle üç ana başlıktan (üç kitaptan) oluşur. Birinci ana başlık zihin üzerine olup; izlenimler, ideler, bunların sentezleri ve bağlantıları, zaman ve mekan, bilgi ve olasılık, kuşkucu felsefesi ve bunlara karşı çıkışları ele alır. İkinci ana başlık tutkular yani kendini beğenmişlik, kendini küçük görme, sevgi ve nefret, istenç, vb. üzerinedir. Eserin son bölümü de ahlak üzerine yazıları yani erdem-erdemsizlik, adalet-adaletsizlik gibi konuları kapsar. Hume, *Araştırma*'da ise *İnceleme*'de de ele alınan felsefenin farklı türleriyle, idelerin kaynağı ve çağrışımı, kuşkuculuk, olasılık, zorunlu bağıntı, özgürlük, hayvan aklı, mucizeler ve Tanrı düşüncesi gibi konularda yoğunlaşmıştır.

*İnceleme*'nin soyut ve anlaşılmaz yapısını bertaraf edici bir eser olarak *Araştırma*'yı yayımlaması Hume'un faydasına olmuş, çünkü bu sayede daha çok anlaşılma imkanı bulmuştur. *Araştırma*'da *İnceleme*'ye göre daha yalın bir dil kullanılmış ve kuramlar daha az örnekle fakat daha anlaşılır ifade bulmuştur. Genel olarak tezimizin konusu gereği Hume'un epistemolojisi ve ontolojisinin tüm boyutlarıyla ele alındığı bu iki temel kaynak üzerinde duracağız.

## 2. Hume'un Epistemolojisi ve Ontolojisi

Hume *İnceleme* ve *Araştırma*'sında genel olarak epistemolojisinin ve ontolojisinin dayanaklarını ve sınırlarını belirler ve aynı zamanda moral felsefe alanında bir insan bilimi kurma çabasını gözler önüne serer. Emprizmin en yalın halini felsefesinin temeline yerleştiren Hume, rasyonalist metafizik sistemleri kaçınılmaz bir eleştiriye tutacak ve aynı zamanda bunların bilimler açısından zararından da bahsedecektir. Eleştirilerini metafizik ve Tanrı kavramları üzerinde yoğunlaştırırken, tüm evreni algının nesnesine indirgeyen kuşkucu tavrını hiç kaybetmez. Tüm emprizminin temelinde, doğal bütün fenomenleri testedilebilirliğin açık kıldığını savunan Newton'un yoğun etkisi vardır diyebiliriz ve bu etkiyle yalnızca doğanın nesnelileriyle sınırlı kalmadan, inşasını yaptığı yeni insani biliminin de tarzını belirler.

Hume'a göre insan bilimini kurmak demek bir anlamda diğer bilim dallarında gelişme göstermek demektir. Doğrudan bir etkiyle bu bilimi kurma, her soruya mümkün olan kesin cevapların verilmesine olanak sağlayacaktır. İnsan bilimini kurma çabasının amacı başta bütün bilimlere temel dayanak noktası oluşturmak, sonra da sözde metafizik ve batıl inançlara dayalı sistemlere kuşkuyla yaklaşp çürütmektir. Hume biliminin temeline deneyi yerleştirir ki insan zihni ancak deney yoluyla açıklık getirildiği takdirde anlam kazanacak, başka türden bir açıklamayı anlaşılmaz kılacaktır. Bu anlamda Hume'a göre deneyin dışına çıkan tüm açıklamalar ölçsüz ve hatalı olarak varlığını devam ettirir. Newton kadar Hume üzerinde etkili olmuş bir diğer görüş de Locke'un önderliğini yaptığı İngiliz Emprist Okulu'nun sahip olduğu gelenektir. Bu okul metafizik sistemlere kuşkucu bir tavırla yaklaştığı gibi insan bilgisinin sınırlarını, ölçütlerini, insanın görev ve sorumluluklarını belirlemeye çalışmıştır.

İncelendiğinde görülür ki Hume, Locke'un idelerin ve izlenimlerin bilginin içerikleri olduğu görüşünü devam ettirmiştir. Locke gibi Hume da zihinsel içerikleri alguların oluşturduğu kanaatindedir. Ancak kullandığı terminoloji Locke'tan farklıdır. "İzlenim" kavramı Hume'da alguların yalnızca bir bölümünü ifade eder ve idelere yol açan daha canlı algı anlamını taşır. Bu kullanımın

kavramın alışıldık kullanımından farklı olduğunu Hume *Araştırma*'da açıkça belirtir. Locke ise izlenim kavramını algılarımızı tanımlamak amacıyla salt “algı” kavramı olarak kullanır. Aynı zamanda Locke'un insan doğasına ilişkin bir bilim ortaya koyma çabası Hume'un oluşturmayı amaçladığı insan bilimine kaynaklık etmiştir. Ancak Hume'un kurmaya çalıştığı bilimin bilme tarzında daha çok Newton etkisi vardır.

Hume'a göre, insan, doğasından ötürü iki farklı bilme tarzıyla ele alınmalıdır. Bunlar eylemde bulunan ve akıl sahibi varlıktır. İnsan akıl sahibi bir varlık olsa da anlama yetisi sınırlıdır. Ancak sınırları belirlemekle sahici metafizik ve sahici olmayan metafizik ayrımı yapılmış olur. Sahici metafizik, insanın anlama yetisinin sınırlarının ortaya konduğu bir alan iken, sahici olmayan metafizik ise anlama yetisinin sınırlarının belirlenmesinde insanın deneyim yoluyla ulaşamayacağı ruhlar âlemi, dünyanın kökeni gibi konularla ilgilidir. Hume anlama yetisinin sınırlarını belirleme çabasını şöyle dile getirir:

“Bilgi edinmeyi bu karışık sorulardan kökünden kurtarmanın tek yolu, yani sahici metafiziği kurmanın yolu, insanın anlama yetisinin doğal yapısına ciddi bir soruşturma ile girmek, gücünün ve yeteneklerinin kesin bir analizi ile, kısım ve yeteneklerinin sınırlarını çizerek, onun böyle belirsiz ve karışık konulara hiç uygun olmadığını göstermektir”.<sup>5</sup>

Hume bu karışık ve belirsiz konuları karışık felsefe olarak nitelendirip, amacının bu felsefenin temellerini sarsmak olduğunu ifade eder.

Hume, *İnceleme*'nin girişinde matematik, doğal felsefe ve doğal dinin kurulmaya çalışılan insan bilimine bağlı olduğunu, bu bilimlerin insanların bilgi edimlerinin altına konduklarını, onların güç ve yetileri doğrultusunda yargılandıklarını açıkça ifade eder. İnsanın anlama yetisinin sınırlarını belirlemek aynı zamanda Hume'un oluşturmaya çalıştığı insan biliminin de temelini

---

<sup>5</sup> Hume (1976), s. 9

oluşturacaktır. Bu tarz bir insan biliminin temelinde deneyim oturtulmalıdır. Başka bir ifadeyle, insana ilişkin bilgimiz de deneyimle sınırlıdır. Buna göre:

“...deneylerimizi en sonuna dek izleyerek ve tüm etkileri en yalın ve en az sayıda nedenlerden açıklayarak tüm ilkelerimizi olanaklı ölçüde evrensel kılmaya çabalamamız gerekse de, gene de açıktır ki, deneyin ötesine geçemeyiz; ve insan doğasının en son kökensel niteliklerini keşfettiğini ileri süren herhangi bir varsayımın haddini bilmez ve kuruntulu olarak yadsınması gerekir”<sup>6</sup>

İnsan doğasında deneyimin ötesinde kalan her konunun anlaşılmazlığı ve bilinemeyeceğine dikkat çeken Hume için, deneyimle gelen algılar da mahiyetleri bakımından birbirinden farklıdır. Hume insan zihninin algılarını güçlülük ve canlılıklarına göre ikiye böler. Bunlar ideler ve izlenimlerdir. Hume’a göre izlenim dış dünyanın zihnimize bıraktığı izler, ideler ise duyum izlenimlerinin bellekte saklanan daha az canlı ve silik kopyalarıdır. Hume’un algıları ikiye bölmesi bunlar arasındaki sıraya, iklimiğe ve canlılığa bağlıdır. İzlenimler dolaymsız ve güçlü, ideler ise dolayimli ve izlenimlere göre daha sönüktürler. İzlenimler hissettiğimiz, gördüğümüz, arzuladığımız andaki algılarımızken; ideler de silik ve belirsizdir, başka idelerle karıştırılmaya yatkındırlar. Bu anlamda ideler izlenimlerin birer temsilidir ve izlenimlerden türemişlerdir.

İzlenimlerin idelerin varlığına kaynaklık etmesiyle ilgili görüşüne verdiği örneğinde Hume, organlarında herhangi bir hasar olan, kör ya da sağır birinin ses ya da renklerle ilgili bir deneyimi olamayacağına göre, nesnelere ilişkin izlenimi olmadan idesinin de olmayacağını iddia eder. Buna göre düşünmenin tüm malzemesi iç ve dış duyumdan gelir diyebiliriz. İdelere çözümlediğimizde kopyası olan basit idelere ayrıştıklarını görürüz. Eğer felsefi bir idenin anlaşılır kılınması gerekiyorsa o halde bu kavramın türediği izlenimi belirlemek yoluyla açıklığa kavuşabilir ve izlenimi saptanmayan ideler şüpheli olacaklardır.<sup>7</sup> Hume doğrudan

<sup>6</sup> Hume (1997) s. 42

<sup>7</sup> Hume (1998), ss. 24-5

ve dolaylı algılar - doğrudan algılar gündelik deneyimlerimiz; dolaylı algılar rüyalar, delilik gibi - arasında yaptığı ayrımı izlenim ve idelere de uyarlar.

Hume idelerin izlenimlerin kopyası olmasına karşı olabilecek örneklerin varlığını da kabul eder. Buna göre idelerin bağlı oldukları izlenimlerden bağımsız olarak ortaya çıkmasının tamamen imkânsız olmaması gibi çelişik olması da kabul edilecektir. Örnek olarak, daha önce mavinin bir tonuyla karşılaşmamış birinin renk çemberinde o tonun eksikliğini bulabilmesi, bazı basit idelerin her zaman izlenimlerden kaynaklanmadığı anlamına gelebilir, ancak bu örnekler sayıca çok azdır ve Hume bunlara yeterince açıklık getirmeden üzerinde fazla durmamayı yeğler.

Öyleyse soyut idelerimiz zayıf ve kapalıyken, zihin onlar için sınırlı bir kısmı ayırır ve diğer benzer idelerle karıştırabilir. İzlenimler (iç ve dış duyumdan gelen veriler) ise idelerden daha güçlü ve canlı olduklarından, onlarda idelerdeki gibi hataya düşmek daha zordur, bu nedenle izlenimlerimizden bahsederken hataya düşmeyiz. Hume'a göre bu anlamda açıklığa kavuşması gereken sorun, idelerin hangi izlenimlerden türediğini bulmaktır ve bu durum açıklığa kavuşmazsa karışıklığa sebebiyet verebilir.

Hume izlenim ve idelerin birbirine benzemesinin doğuracağı karışıklığı önlemek için izlenim ve ideleri, yalın ve bileşik olmak üzere ikiye ayırır. Yalın izlenimler ve ideler, yapıları dolayısıyla ne ayırım ne de ayırma kabul edecek türdendir. Bileşik algılar ise yalınları tersine bölünebilir ve ayırt edilebilirler. Her yalın izlenime bir yalın ide denk düşer. Her yalın idenin onu andıran bir yalın izlenimi, her yalın izlenimin de ona karşılık düşen bir yalın idesi vardır. Hume'a göre yalın olan izlenimler her zaman ideleri öncelerler. Çünkü ideler izlenimleri üretmezler, izlenimlerin ideleri öncelemesi aynı zamanda izlenimlerin idelerin nedenleri olmasına da kaynaklık eder. Hume bu fikri doğrulamak için şöyle bir örnek verir; Eğer bir kişi önceden sahip olduğu bir duyusunu (gözü, kolu gibi) kaybederse, bir süre sonra deneyimi ve dolayısıyla izlenimi olmayacağından düşüncesini de yitirmiş olacaktır. Bir izlenimin idenin sebebi olması halinde

neden, deneyim ve onunla gelen izlenim iken, etki ise izlenimin idesidir. Kısacası izlenimler idelerin nedenleridir diyebiliriz.

İzlenimlere baktığımızda Hume'un izlenimleri duyum izlenimleri ve düşünüm izlenimleri olmak üzere ikiye ayırdığını görürüz. Duyum izlenimleri kaynağını bilinmeyen nedenlerden alırken; düşünüm izlenimleri ise büyük ölçüde idelerimizden doğan bir izlenim türüdür. Eğer izlenimler bellek tarafından alınır ve yerini düşünceye bırakırsa düşünüm izlenimi olurlar. Bunlar istek, isteksizlik, umut ve korkular olarak sayılabilir. Aslında Hume'a göre düşünüm izleniminin kökenini oluşturanlar da yine duyum izlenimleridir.

Deneyim yoluyla elde ettiğimiz izlenimleri yinelememizi sağlayan Hume'a göre iki yolun varlığından bahsedebiliriz. Bunlar bellek ve imgelem (hayal gücü) dir. İzlenim zihinde ya belleğin ya da imgelemin idesi olarak bulunur. Bellek ideleri imgelem idelerinden daha diridir; belli her türlü deneyimi dirilikle saklarlar. Bellekteki değişmez yapının tersine imgelemin daha özgür bir yapısı vardır diyebiliriz. Çünkü izlenim belleğin idesi iken canlılığını korur ve bu durumdayken izlenimle ide arasında bir konuma sahiptir, ancak izlenim canlılığını yitirdiği zaman - ide olduğu zaman - imgelemin idesi haline gelir. Hume'a göre bellek, izlenimlerimizi yinelememizi sağlayan bir yetidir ve izlenimlerin daha sönük halleri olarak ortaya çıkabilir. Burada izlenimlerimizi yinelememizi sağlayan da imgelemdir. Hume belleğin idelerinin sıra ve konumlarını koruduğunu, imgelemde ise böyle bir sıranın olmadığını söyler; bununla birlikte bellekte ideler arasında ayrılmaz bir bağ varken, imgelem ve ideleri arasında böyle bir bağın olmadığını ve imgelemin daha çok çağrışırma özelliğine sahip olduğunu ifade eder.

Hume'a göre bütün yalın idelerimiz imgelem tarafından birleştirilebilir ya da ayrılabilir ve bu, yumuşak bir kuvvet tarafından yapılan, aynı zamanda Hume'a göre dillerin de birbirleriyle yakından ilişkili olmalarına sebep olan; benzerlik (*resemblance*), zamanda ve mekanda yakınlık (*contiguity*) ve neden-etki (*cause and effect*) gibi üç tür niteliğe sahip olan imgelem yapısıdır. Nedenselliğin

bu ilkeler yoluyla açıklanışı Hume'un epistemolojisinin önemli bir kısmını oluşturur. Hume genel olarak bu ilkelerle ilgili şöyle der;

“Bir resim doğal olarak düşüncelerimizi aslına yöneltir (benzerlik); bir binadaki bir daireden bahsetmek doğal olarak diğerleri üzerine yapılacak bir soruşturmayı veya konuşmayı da beraberinde getirir (bitişiklik); eğer bir yara hakkında düşünecek olursak, kendimizi onu izleyen ağrı üzerine düşünmekten zor alıkoyabiliriz (neden-sonuç)”<sup>8</sup>.

İzlenimlerden idelere geçişi sağlayan bu ilkeler aynı zamanda idelerin de birbirine bağlanmasını sağlarlar. Neden-etki (nedensellik) bu imgelem yapılarının en önemlisidir.

Hume'a göre yalın idelerden doğan bileşik ideler üçe ayrılır. Bunlar ilişkiler, kipler ve tözlerdir. İlişki sözcüğünün tanımı gereği nesnel duruma ilişkin belirlenimlerimiz felsefi ilişkidir ve felsefi ilişkinin yedi tanımı vardır. İlk olarak *benzerlik*, felsefi ilişkinin temelini oluşturur. Benzerlik zorunlu olmasına karşın her zaman ideleri birbirine bağlamaz ve çağrışım üretmez. İkincisi *özdeşlik*dir. Özdeşlik tüm ilişkilerde vardır ve varoluşsal sorgulamayı hedef alır. Üçüncüsü *uzay-zaman* ilişkisidir. Bu ilişki “uzak, bitişik, yukarıda, aşağıda, önce, sonra” gibi karşılaştırmalardan doğar. Dördüncüsü *nicelik* ilişkisidir ve sayı bildirir. Beşincisi *nitelik* ilişkisi, aynı iki nesnenin aynı niteliklere sahip olması durumunda, sahip oldukları niteliklerin derecelerinin ele alındığı ilişkidir. Altıncı ilişki olarak *ayrıklık*, varoluş ve varolmayış idelerini ele alır ve birbirinden ayırır. Yedinci ve son ilişki de her ne kadar doğal bir ilişki olsa da felsefi ilişki olarak da ele alınan *neden-sonuç* ilişkisidir.

Tözler ve kiplere ilişkin Hume, her ikisinin de yalın idelerimizin toplamları olduğunu ifade ederken, soyut idelerimiz tikel olana ilişkin olduğundan bireyselliği temsil ettiklerini öne sürer. Nitelik ve niceliğin kavramda ayrılmaz bütünlüğünden yola çıkarak Hume “Anlık nitelik ya da niceliğin her birinin

<sup>8</sup> Hume (1998), s. 28



derecelerinin sağın bir kavramını oluşturmaksızın onların herhangi bir kavramını oluşturmaz”<sup>9</sup> der. Bunun sonucu olarak da nitelik ve niceliğin birleşmemesi durumunda nesnelere duyulanamaz ve izlenimleri oluşmaz. İdelerin izlenimlerden doğmasını, bu nedenle nitelik ve nicelik bakımından da idelerin izlenimlerin temsilleri ve kopyası olmalarını, nitelik ve niceliğin birleşmez yapıda olmaları gerektiğine bir örnek olarak gösterebiliriz. Hume soyut idelerin her ne kadar genel olsalar da kendinde bireysel olduklarını belirtir ve nasıl ki olgusalılığı oluşturduğumuz açılar orantısız bir üçgenin varlığı saçma olacaksa düşüncesi de saçma olacaktır. Buna göre aralarında benzerlik kurduğumuz nesnelere ayırt edici nitelik-niceliklerine ve diğer özelliklerine rağmen aynı adla adlandırırız. Bu nesnelere birbirlerini andırdıkları gibi genel düşünceler de tikel olanları çağrıştırır. Hume soyut idelerin de doğasını böyle açıklar ve tikel olanlar anımsama yoluyla benzerlerine eklenerek tümel (genel) olurlar, genel ifadeler de içlerinde tikeli barındırırlar. Hume’a göre “Herhangi bir büyük sayıdan söz ettiğimizde - örneğin bin - anlığın genellikle ona ilişkin yeterli bir düşüncesi değil, ama yalnızca altında sayının kapsandığı basamaklara ilişkin yeterli bir düşüncesi yoluyla böyle bir düşüncüyü üretmek için bir gücü vardır”.<sup>10</sup> Tek bir sözcük tarafından diriltilecek alışkanlıklarımız vardır ve bunları başlatan da yine bir tikel kavramdır. Hume düşüncelere belli ilişkiler yüklemekteki alışkanlığımızın da sözcüklere bağlı olduğunu, zihnin ideleri zorunlu ve yaralı oldukları derecelerde ortaya koyduğunu ve bunun açıklanamaz bir doğası olduğunu ifade eder. Buna göre “Eğer düşünceler doğalarında tikel ve aynı zamanda sayılarında sonlu iseler, temsillerinde ancak alışkanlık yoluyla genel olabilir ve altlarında sonsuz sayıda başka düşüncüyü kapsayabilirler”.<sup>11</sup> Zihindeki tüm tasarımların yalnızca tikel olacağını vurgulamakla da Hume’un Berkeley’in “tümel tikellerden oluşur” görüşüne katıldığını söyleyebiliriz.

Zihin, kavramı oluşturduktan sonra ancak kavrama ait nitelik ve nicelikleri belirleyebilir. Her izlenimin kesin olduğunu söylüyorsak, her ne kadar izlenimler

<sup>9</sup> Hume (1997), ss. 57-8

<sup>10</sup> Hume (1997), s. 61

<sup>11</sup> Hume (1997), s. 63

kadar olmasa da, idelerin de kesin olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda Hume'un "var olan her şey bireyseldir" yargısına vardığı açıkça ifade edilmiş olur.

Hume izlenim ve ide ayrımını açıkladıktan sonra zihnin işlevleri hakkındaki yaklaşımlarını dile getirir. Zihnimize gelen tüm anlamlı öğeler diğer bir ifadeyle bilgi ikiye ayrılır. Zihnin bu işlevi "Hume Çatalı" adıyla da formüle edilir ki bunlar idelerarası ilişkiler (*relations of ideas*) ve algı konularıdır (*matters of fact*). İdealararası ilişkiler, ispata dayalı sezgisel olarak kavranan geometri ve aritmetik gibi deneyimden bağımsız, kesinliğinden şüphe edilmeyen, zorunlu ve apaçık bilimlerin önermeleridir. Bu önermeler yapıları gereği evrende var olmasalar da bilinebilirler ve olumsuzlamaları mantıksal çelişki yaratır. Algı konularının ise gerçekliklerine ilişkin saptamalarımız daha fazla olabilir; ancak idealararası ilişkiler ile gerçeklik bakımından benzer bir yapı sergilerler.

Algı konuları empirik yolla doğruluk değeri bulunan, olumsuzu mantıksal bir çelişki yaratmayan, olumsal, açık ve kesin olmayan önermelerdir (doğa bilimlerinin önermeleri gibi). Olguları ilgilendiren bütün akıl yürütmelerimiz algı konuları kapsamına girer ve aynı doğaya sahiptirler. "Yarın güneş doğmayacak" ve "Yarın güneş doğacak" önermeleri aynı derecede anlaşılardır. Biri kabul edildiğinde diğerinin de kabul edilmesi mantıksal olarak mümkündür ve her iki önermenin olumsuzlaması da çelişki yaratmaz. Bu açıdan bakıldığında Hume'a göre somut olguların akıl yürütmeleri neden-etki ilişkisi üzerine temellenir ve yalnızca bu ilişki sayesinde hafıza ve duyu kanıtlarının ötesine geçmemiz imkanı olur. Aynı zamanda neden-etki arasındaki ilişkinin tamamlayıcı bir yapısı da vardır. Örneğin çölle kaplı bir adada bir saat veya başka bir alet bulan biri, burada daha önceden yaşamış insanların olduğu sonucunu çıkartacaktır. Bu durumda kişi daha önceki deneyimlerinden saatin biri tarafından oraya getirildiği kanısına varacaktır. Eğer sonuç olarak bir saat varsa saatin oraya gelmesi sağlayan bir neden de vardır. O halde açıktır ki Hume için nedensellik ilişkisinin, olgulara dayanan algı konuları içinde irdelenmesi gereken bir yapısı vardır. Şimdi de salt algı bilgisine dayandırdığı nedenselliğini açıklamadan önce Hume'un bilgi teorisinde hangi konulara kuşkuyla yaklaştığını belirleyeceğiz.

Hume empirist görüşlerinin zorunlu bir sonucu olarak din ve metafizik alanına ilişkin bilgilerimizin temelinde de izlenimleri koyma çabasındadır. Ona göre bilginin bütün formları idelerarası ilişkilere ya da algı konularına ait olmalıyken, metafizik ve din konularına ait izlenimlerimiz mevcut olmadığından bunlar her iki zihin işlevinin kapsamında incelenemez.

Kuşkucu bir tavırla Hume, dış dünyanın varlığı sorununu ele aldığı anda, dış dünyanın varlığının sorgulanmaz bir yapıda olduğunu, çünkü dış dünyanın bizden bağımsız yapısını kabul etmemiz gerektiğini ve tüm akıl yürütmelerimizde bunun kabulünü gözetmemiz gerektiğini açıkça ifade eder. Buradan öteye geçerek “Neden cisimlerin var olduğuna inanırız?” sorusunu sormak daha açıklayıcı olacaktır. Amaç, cisimlerin var olduğuna yönelik kabulümüzü temellendirmek ve niçin cisimlerin varlığının bizden bağımsız bir yapısı olduğunu sorgulamaktır.

Hume’a göre cisimlerin bizden bağımsız doğasını bilmemizi sağlayacak olan yollar duyu, akıl ve imgelemdir. İlk olarak duyu ve akıl yoluyla nesnelere bizden bağımsız doğalarını bilemeyiz der Hume, çünkü duyular yalnızca tekil algının bilgisini verebilirler, akıl ya da imgelem yardımı olmadan varoluşun bilgisini vermezler. Aynı zamanda zihnin, algının bize mi yoksa dış dünyaya mı ait olduğunun farkına varamadığından yola çıkarak, aklın da cisimlerin bizden bağımsız yapılarını tek başına bulamayacağını düşünebiliriz. Çünkü algıları nesnelere ayırt etsek de birinden diğerine geçişte, akıl yürütmemizin dolaylı olarak gerçekleşmediğini bilmeliyiz. Bu durumda geriye bir tek imgelem kalır ki, imgelem algılar arasındaki boşluğu doldurur. Burada Hume, nesnelere değişmez yapısına yönelerek “Nesnelere algılara değişmez bir sabitlikle gelmesi nasıl gerçekleşir?” sorusunu sorar:

“Biraz yokladıktan sonra bulacağız ki, kendilerine sürekli bir varoluş yüklediğimiz tüm o nesnelere kendilerine özgü bir değişmezlikleri vardır ki onları varoluşları algımıza bağımlı olan izlenimlerden ayırt eder. Şimdi gözümün önünde uzanan bu dağlar ve evler ve ağaçlar bana her zaman aynı düzende görünmüşlerdir; ve gözlerimi kapayarak ya da başımı çevirerek

görüşlerini yitirdiğim zaman, çok geçmeden en küçük bir başkalaşma bile olmadan bana geri döndüklerini bulurum. Yatağım ve masam, kitaplarım ve kâğıtlarım kendilerini aynı biçimdeş yolda sunarlar ve benim onları görmemdeki ya da algılamamdaki herhangi bir kesintiden ötürü değişmezler”.<sup>12</sup>

Hume ayrıca “Odamdaki bir saatlik bir ayrılıktan sonra geri döndüğüm zaman, ateşi bıraktığım durumda bulamam. Fakat sonra orada olayım ya da olmayayım, ister yakında ya da ister uzakta olayım, diğer durumlarda benzeri bir zaman içinde buna benzer bir değişimin meydana geldiğini görmeye alışırım”<sup>13</sup> diyerek, nesnelere algımıza gelişinde bir değişiklik olsa dahi değişmelerinin düzenliliği sayesinde gelecekteki durumlarına ilişkin kanılarımız değişmeden kalacağını ifade eder. Fiziksel nesnelere varlığının bizden bağımsız yapılarını ortaya koymakla metafiziksel iddiaları çürüten Hume, kuşkucu tavrına ruh, töz ve benlik kavramlarını soruşturarak devam eder.

Hume benlikle ilgili ilk olarak benliğin, dolaylımsız bildiğimiz, sürekliliğini duyumsadığımız, deneyimden bağımsız, kanıtlamaya ihtiyaç duymadan emin olduğumuz bir yapısı olduğunu öne süren rasyonalist filozofları hedef alır. Rasyonalizmde bunun en öne çıkan temsilci Descartes’tır. Hume *Araştırma*’da kuşkuculuğunu ele alırken Descartes’ı örnek olarak gösterir. Descartes’e göre benlik bilgisi rasyonel bir sezgiyle elde edilebilir ve zihnin değişmez yapısının yanında, *cogito* ile kendi zihnimiz, algılar, istekler ve hisler değişse bile değişmeyen tek töz olarak kalır. Descartes’a göre der Hume, kendisinden kuşku edemeyeceğimiz bir ilkeden yola çıkarak akıl aracılığıyla kendimizi inandırıcaya kadar devam ettiririz. Ancak Descartes’in öne sürdüğü gibi akıl yoluyla ulaşabileceğimiz böyle bir ilke yoktur. Descartes’a göre bu ilke *cogito* iken, Hume’a göre kendisinden şüphe edilmeyecek tek ilke deneyimle gelen algının bilgisidir. Descartes gibi benliğin töz olduğunu düşünen empirist

<sup>12</sup> Hume (1997), s. 193

<sup>13</sup> Cevizci (2002), s. 56

filozoflardan Locke'a göre benlik mahiyeti hakkında bilgi sahibi olunmayan bir tözken, Berkeley ise tinsel tözün mutlak varlığını kabul etmektedir.<sup>14</sup>

Hume ruh ve benliğe ilişkin idelerimizin kaynağının izlenimlerden geldiği görüşüne karşıt olduğu gibi, böyle bir benlik fikrine sahip olmamız da mümkün değildir. Çünkü eğer tinsel töz idesine sahip olacaksak, bu ide yalnızca düşünüm izlenimleri arasında aranmalıdır. Ancak Hume düşünüm izlenimleri ile de bir töz idesine sahip olamayacağımızı söyler. Buna göre benlikle ilgili tüm çıkarımlarımız yalnızca algılarımıza dayanabilir ve benlik dediğimiz şey “algı demeti”nden başka bir şey değildir.

Deneyimin tüm verilerini ortadan kaldırdığımızda benliğinde ortadan kalkacağını düşünen Hume için aksini düşünmek bu anlamda yersiz olur. Böylece Hume, benlik ya da ruh kavramın hangi izlenimden kaynaklandığı sorusuna verilecek, deneyimden bağımsız temellendirilen her türlü cevabın saçmalıklardan ibaret olduğunu ifade ederek bu kavramlara ilişkin öne sürülen rasyonalist ve rasyonalist öğeler içeren bazı empirist tavırların önüne katı empirizmiyle bir duvar örer.<sup>15</sup>

Hume'un kuşkuculuğunu doğadaki nesnelere duyulmayan öznenin bağımsız yapısını ve ruh, töz, benlik gibi kavramlara ilişkin olarak sıraladık. Elbette ki Hume'un septik tavrı yalnızca bu konularla sınırlı değildir. Zaman ve mekanın bölünebilirliğine, süre gelen nedensellik ilişkisi tanımlamalarına, zorunlu bağıntı fikri ve özgürlük anlayışına getirdiği eleştirilere de değinmek gerekir.

Zaman ve mekan düşüncesini tarih boyunca felsefeciler tarafından ele alınmış paradoksal konular arasına yerleştiren Hume için, “zaman ve mekanın sonsuz bölünebilirliği” konusu, algılamamızın sınırları dolayısıyla büyük bir eleştiriye maruz kalacaktır ve algılarla sınırlı duyumlamanın ne zamanı ne de mekanı sonsuz bölünebilen nitelikleriyle belirlemesi mümkün değildir. Eğer bölünebilme sonluyla sınırlıdır dersek, Hume'a göre imgelemin ve duyu

<sup>14</sup> Yalçın, s. 25

<sup>15</sup> Hanratty, s. 64

izlenimlerinin bölünmeyi en aza indirgediğinden bahsetmiş oluruz. Buna göre bir kâğıda mürekkep döktüğümüzü ve ona belli bir mesafeden baktığımızı varsayalım. Lekeyi ancak belli bir mesafeden görebiliriz ve uzaklaştıkça artık lekeyi göremez hale geliriz. Ancak bunun sebebi Hume'a göre yalnızca algılarımızla alakalıdır. Çünkü bilgimiz, algılarımızın nesnelere olan mesafeleri bakımından da, bizde görüntüsünün oluşması için nesnelere gelen ışığı alma kapasitesi olarak da sınırlıdır. Bölünebilmenin imkanını algılarla sınırlayan Hume için zaman ve mekan da bölünmez bir yapıya sahip olacaktır.

Hume'a göre ideler mekanın birer temsilleridir ve gerçeklikleri yadsınmaz. Mekanı en küçük birimlerine ayırdığımızda her bir parçasının olgusal mekan özelliği taşıdığını biliriz. Olgusal deneyimin sınırlarıyla belirlendiğinden, mekanın sonsuz bölünme özelliği yoktur. Hume bunu şöyle ifade eder: "...sonsuz sayıda parçalar düşüncesi bireysel olarak sonsuz bir uzam düşüncesiyle aynıdır; ve sonlu hiçbir uzam sonsuz sayıda parça kapsama yeteneğinde değildir; ve buna göre sonlu hiçbir uzam sonsuza dek bölünebilir değildir".<sup>16</sup> Etrafımızdaki nesnelere bir an baktığımızda onları görürüz, gözlerimizi kapatıp tekrar açtığımızda, nesnelere arasındaki mesafeye ilişkin bir idemiz, dolayısıyla da mekana ilişkin bir izlenimimiz oluşur. Hume'a göre bu izlenimler iç izlenimlerimiz olamaz. O halde onu deneyimden gelen türlü idelere bağlı olarak düşünmek gerekir. Önümüzde duran masa tek başına bize mekanın düşüncesini verebilir. Mekânın varlığını duyumladığımız masanın varlığından ötürü bilebiliriz. Bu nedenle mekanın varlığı algılamaya bağlı olarak sınırlı bir yapıya sahiptir.

Hume'a göre zaman da, ardı ardına gelen algılarımızın bütünlüğünü temsil eden soyut bir idedir ve birbirine bitişik anlardan meydana gelir. Hiçbir an bir öncekine veya bir sonrakine eş değer değildir. "1737 yılının şimdiki 1738 yılı ile çakışmaması ile aynı nedenle, her kıpı bir başkasından ayrı ve ona sonsal ya da önsel olmalıdır".<sup>17</sup> Bu anlamda zaman sonsuz bölünmez anlardan oluşur. "Zaman düşüncesi, ..., bize uzay düşüncesinin türlü türlü olduğundan daha çok büyük bir türlü olma"

<sup>16</sup> Hume (1997), s. 67

<sup>17</sup> Hume (1997), s. 68

kapsayan ve yine de düşlemede belirli bir nicelik ve nitelikteki tikel bir bireysel düşünce tarafından temsil edilen bir soyut düşünce örneğini verecektir".<sup>18</sup> Anların ard arda gelmesini duyumladığımız ölçüde zamana ilişkin idemize sahip olabiliriz. Hume bunun için uykuda olan bir insanın algıları kapalı oldu için, zamana ilişkin bir idesinin de olamayacağını örnek olarak gösterir. Hume algıların bu ölçütleri konusunda Locke'a katılır ve algılarımızın sınırları doğrultusunda duyumlayacağımızı ve dışsal nesnelere ilişkin idelerimizin olmayacağını ifade eder. O halde diyebiliriz ki, ardışık algılarımızın olmadığı durumlarda zamana ilişkin kavramımız da olmaz ve zaman, nesnelere değişse bile onların algılanan ardışıklığı sayesinde bilinebilir.

Hume'a göre mekanın parçaları bölünmez ve bir aradayken, zamanın parçaları bir arada olamazlar ve biz zamanı yalnızca ardışık olarak idelerimize gelen duyumlamalarımız sonucu bilebiliriz. Buna göre zaman ve mekan değişebilir nesnelere, ardışık ve ayrı idelerinden, izlenimlerinden ya da nesnelere başka bir şey değildir. Hume'un zaman ve mekan görüşünü O'nun ünlü bilardo topu örneğiyle ilişkilendirerek şöyle ifade edilebiliriz:

"Önce oyuncunun kolu hareket eder, bu hareket bilardo sopasının hareketi ile çakışır, ardından bilardo sopasıyla topun uzamsal bir temas içinde oldukları an gelir, ardından bilardo topunun, etrafındaki nesnelere görece devinim içinde olduğu bir dönem yaşanır, sonra top ikinci bir topa anlık olarak uzamsal bir temasa girer, bunun ardından her iki topun da devinim halinde oldukları dönem gelir ve sonra eğer oyuncu vuruşunda başarılı olmuşsa, birinci topun üçüncü bir topa uzamsal temas içinde olduğu an gelir".<sup>19</sup>

"Bölünmez parçalardan bir araya gelme" ile ilgili olarak diyebiliriz ki, mekan olgusal olduğu için hiçlikten meydana gelmiş olamaz. O halde mekan bölünebilir idelerin bir araya gelmesinden oluşmuştur ve zihne görme ve dokunma duyuları aracılığıyla gelir. Nesnelere renkli ve dokunulabilir özelliklere sahip olduklarında

<sup>18</sup> Hume (1997), s. 70

<sup>19</sup> Ayer, s. 93

mekana ait idelerimiz oluşabilir. Buradan çıkarılacak yargıyla Hume, zaman ve mekanın algılarımızla sınırlı olduğunu, sonlu olduğunu ve sonlu olanın sonsuz sayıda parçaya bölünebilir olmasının çelişkiyi imlediğini belirtir. Bu anlamda zaman ve mekan nesnelere varoluş tarzlarını ve düzenlerini temsil eder.

Hume mekanın sonlu bölünebilirliğine karşı çıkacak düşünceleri iki yanıyla ele alır. Bunlardan ilki mekanın sonsuz sayıda bölünebileceğini iddia edenlere karşıdır. Sonsuz bölünebilme düşüncesi karşısında zamanın ve mekanın duyumlamanın sınırlarıyla belirlendiğini belirten Hume'a ikinci karşı çıkış, daha önce de belirttiğimiz mekanın matematiksel noktaların bir araya gelmesinden oluştuğu görüşüne ilişkindir. Ona göre mekan, matematiğin sonsuz sayıdaki hiçliği temsil eden noktalarından değil, olgusal noktaların bir araya gelmesiyle oluşur. Matematikçilerin zamanın ve mekanın bölünemezliği ilkesine karşı çıkacaklarına yöneltilecek soru, açıktır ki eğer bir mekan düşüncemiz olmasaydı onun hakkında nasıl olur da varlığa varma çabamız olurdu? Mekan düşüncemiz parçalara ya da alt düşüncelere bölünebilir olsaydı bile sonsuz sayıda parçadan oluşmaz ve sonsuza dek bölünmez. Buna göre mekan gerçekte vardır ve "...matematiksel noktaların olanağına karşı kullanılan tüm uslamalar dikkatimize değmez salt skolastik sözcük oyunlarıdır".<sup>20</sup> Hume mekanın bölünebilirliğini gözetken her türlü düşüncüyü sofistçe görür. Hume'a göre bu karşı çıkışların sebebi, küçük nesnelere ilişkin örneklerde duyuların ve imgelemin sınırlarının zorlanmasıdır. Hume şimdiye kadar ele alınmış zaman ve mekan belirlemelerini yapanların kendisinin bu düşüncesini anlamada zorluk çekeceklerini ifade eder. Bilinmelidir ki belirlemeler doğru olduğu sürece anlaşılmakta zorluk çekmezler.

Geometriye gelince, Hume, geometrinin birimleri olan çizgi, nokta ve yüzey gibi kavramların karşılıklarının doğada mevcut olmadığını, bu kavramların gerçekliklerinin olmadığı ileri süren, bu kavramların karşılıkları olan bir çizgiyi, yüzeyi ya da noktayı doğada bulamayacağımızı savunan düşüncüyü saçma bulur ve kavranan her şeyin algıda mevcut olacağını, algıların meydana gelmesinin

---

<sup>20</sup> Hume (1997), s. 69



yalnızca deneyim yoluyla sağlanacağını belirtir. Geometri bölünebilir parçalardan meydana gelmiştir. Geometrik cisimler mekanda varolan cisimlerdir ve bu durumda mekanda varolanların sonsuz bölünmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Çünkü matematik ve geometri Hume'a göre söylenenlerin aksine sonlu parçalardan oluşur.

Görülüyor ki Hume için her türlü bilginin temelinde değişmez ve vazgeçilmez olan deneyim yer almaktadır. Kuşkucu irdelemelerinin temelinde dayanak noktası olarak deneyimin bilgisini koyan ve ister nesnel dünyaya ilişkin olsun ister sahici metafizik alanına; bütünüyle rasyonalist tanımlamaları bilgi teorisinin dışında bırakır. Bu tavrı şimdiye dek süre gelen nedensellik ilişkisi için de geçerli olacak ve neden-etki ilişkisine, aralarında var olduğu düşünülen zorunlu bağıntıya ilişkin açıklamaları, bu idelerin temeli “alışkanlıklara dayalı psikolojik bir çıkarım” a dayanır ifadesiyle devam edecektir.

### 3. Hume'un Nedensellik Anlayışı

Kuşkucu bir tavırla dış dünyanın varlığını, töz kavramını ve benlik kavramını yeniden ele alıp inşa eden Hume için doğa bilimlerinin yöntemini sosyal bilimlere ve ahlaka uyarlamak empirizminin temellerini oluşturur. Tüm metafizik öğeleri maddi dünyanın deneyiminden kesin bir çizgiyle ayırıp tüm bilginin malzemesine algıları koyan Hume, doğa bilimlerinin tümevarımsal yöntemine de kuşkuyla yaklaşmıştır.

Hume'a göre biliyoruz ki doğa bilimleri, tikel olgulardan veya tekil gözlemlerden hareket ederek tümel yasalara ulaşır. “Saf su deniz seviyesinde 100C’de kaynar” dediğimizde tek tek gözlemlerimiz sonucu bilimsel tümel bir yasaya ulaşırız. Defalarca gözlemlese ve deneyimlese de suyun deniz seviyesinde 100C’de kaynadığını görürüz. İşte burada Hume doğadaki olayların geçmişte meydana geldiği gibi tekrarlanacağını bilmemizin psikolojik bir alışkanlığa dayandığını iddia edecektir. Acaba bizi doğadaki bu düzenliliğe inandıran alışkanlığın mantıksal temelleri nedir?

Hume'un bilgi teorisinin temelinde yatan nedensellik eleştirisi, o zamana kadar süregelen nedensellik anlayışını tersine çevirme çabasıdır. Her sonucun izlediği bir nedeninin olması zorunluluğu ne anlama gelir? Odunu ateşe attığımızda yanıp kül olacağını biliriz ve odunu ateşe attığımızda yanarak kül olur. Ancak odunun yanıp kül olması kadar yanmaması da mümkündür ve bu durumun çelişğini düşünmek bizi hataya düşürmez çünkü doğanın yasaları somut olgu yasalarıdır ve somut olguların çelişğini düşünmek mümkündür. Bu anlamda nedensellik zorunlu değilse, bunun sebebi, doğa yasalarının tersini düşünmenin çelişik olmamasıdır. Ona göre biz belli bir nedenin bir etki tarafından izlendiğini ve benzer durumlarda yine benzer nedenleri benzer etkilerin izleyeceğini bekleriz. Bu anlamda doğa yasalarının temelinde bulunan nedensellik ilkesi psikolojik alışkanlıklarımızın bir ürünüdür ve doğada mutlak anlamda nedenin ardından sonucun gelmesi gibi zorunluluk yoktur. Hume'a göre neden-etki ilişkisinin tanımı şöyledir:

“BİR NEDEN ‘bir başka nesneye önsel ve bitişik bir nesne olarak’ tanımlanabilir ‘ve orada ikinciyi andıran tüm nesnelere ile benzer önsellik ve bitişiklik ilişkileri içine koyulmuşlardır’; Eğer bu tanım nedene yabancı nesnelere çekildiği için kusurlu olarak görülürse, yerine şu öteki tanımı geçirebiliriz; “BİR NEDEN bir başka nesneye önsel ve bitişik bir nesnedir, ve onunla öyle bir yolda birleşmiştir ki, birinin düşüncesi anlığı ötekinin düşüncesini oluşturmaya, ve birinin izlenimi ötekinin daha diri bir düşüncesini oluşturmaya belirler.”<sup>21</sup>

Hume'a göre nedenselliğin tanımını yaparken onu metafiziğe maruz bırakacak her türlü kavramdan uzak tutmak gerekir. Çünkü nedensellik deneyim yoluyla bilinebilecek bir ilişkidir. Hume nedenselliği ele alış tarzında büyük ölçüde Newton'dan etkilenmiştir. Newton *Principia* adlı eserinde “hakkında

---

<sup>21</sup> Hume (1997), s.174

deneysel kanıtlara sahip olmadan hiçbir şey ortaya konulamaz”<sup>22</sup> der ve bu görüş Hume’un nedensellik üzerine yaptığı belirlemelerinde etkili olmuştur.

Nedensellik ilkesi çağrışım yasalarına bağlı bir ilkedir ve neden ve etki arasında değişmez bir birliktelik vardır. Nedensellik; bitişiklik, zamansal ardıllık ve değişmez birliktelik tarafından açıklanmaya çalışan felsefi bir ilişki gibi görünse de aynı zamanda doğal bir ilişkidir. Hume’a göre çağrışım yasalarının yardımıyla nedensellik doğal bir ilişki olarak açıklanmalıdır. Nedensellik ilişkisini belirlemek için de deneyimin ötesine geçmeye gerek yoktur çünkü nedensellik, ancak bu sayede doğal bir ilişki olma özelliğine sahip olur.

Hume nedenselliğin kaynağını belirlerken ilk olarak nedensellik ilkemiz hangi izlenimlerden doğar? sorusuyla ilgilenir ve nedenselliğin nedenler arasındaki bir ilişkiden türediğini düşünür. Hume’un nedenselliği ele alış tarzıyla ilgili önemli bir nokta da zamansal ardıllık ve bitişiklik için söyledikleridir. Hume ilk olarak bitişikliği ele alır ve bitişikliliği bir anlamda zorunlu olarak görür. Biz deneyimlerimizi yalnızca mekandaki nesnelere yoluyla gerçekleştiririz ve mekanda nesnelere birbirine bitişik halde bulunurlar. Mekansal olarak bitişiklik söz konusu olabilir ancak nedensellik ilkesinin nihai bir temeli değildir çünkü nesnelere hem var olabilir hem de olmayabilir. Bunlar nedenselliğin gerçekliğini ispatlayan ilkeler sayılamazlar.

Hume’a göre neden-etki ilişkisine akıl yürütme ile ulaşamayız. Bu ilişki, deneyim yoluyla bazı objelerin birbiriyle bitişik olarak algılamamızla ortaya çıkar. Bir obje duyulur nitelikleriyle neden ve sonucu ortaya çıkarmaz. Tecrübe nedensellik ilişkisinin bilinebilmesi için gerekli olan önemli bir temeldir. Hume’a göre nedenler ve etkiler akılla değil, tecrübeyle elde edilirler. Doğadaki olayların da birbirine benzemesi ve bunların bilinmesi de yine aklın temellerine değil, tecrübeye dayanır. Nedensellik ilişkisinde, nedenler etkileri tek başlarına ortaya koyamazlar ve zihnin, her ne kadar araştırırsa ve incelese de, sonucu neden içersinden bulabilmesi mümkün değildir. Etki nedenden tamamıyla farklı bir yapıya sahiptir ve bu yüzden de etki nedenin içinde asla keşfedilemez.

<sup>22</sup> Ayer, s. 42

Hume varolmaya başlayan her şeyin bir nedeni var mıdır? Yok mudur?" sorusunu sorduğunda, nedensellik ilişkisi bakımından ele alınırsa, nesnelere birbirine bağladığı düşünülen zorunlu bağıntının doğasının bu şekildeki bir düz mantık inancından soyutlanmasının gerektiği sonucuna ulaşır. Çünkü neden ve etki düşüncesi birbirinden ayrı olarak düşünülebilir. Ona göre; "Hiçbir çelişki ya da hiçbir saçmalık imlemediği düzeye dek bu nesnelere edimsel ayrılığı olanaklıdır; ve öyleyse salt düşüncelerden ilerleyen bir uslamlama tarafından çürütülmeye kapalıdır; ki onlarsız bir nedenin zorunluluğunu gösterme olanaksızdır".<sup>23</sup> Hume'a göre her şeyin bir nedeni olsaydı, o zaman var olmuş olan her şey nedeni ile eşdeğer olmalıydı. Asıl sorulması ve araştırılması gereken, varolan her şeyin bir nedeninin olmasının gerekli olup olmadığıdır. Nedensellik deney ve gözlem yoluyla ortaya çıkan bir yanılsama olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, neden ve sonucun arasındaki bağı doğrulamada duyuların ve belleğin şüphe edemeyeceği sağlam delillere ihtiyacımız vardır. Hume bunu bir örnekle açıklar; 15 Mart Sezar'ın senatoda öldürülmesinin tarihidir ve bu durum görgü tanıkları ve seyirciler tarafından onaylanmış olacaktır. Bu olay aklımıza geldiğinde, okuduğumuzda veya anımsadığımızda, bellek ya da duyumlamadan daha diri olarak aklımıza ilk harfler gelecektir. Sonucun nedeniymiş gibi görünen, aktarılan tüm zincirler ne tam bir kanıt ne de bir inançtır. Çünkü Hume'a göre bunlara ilişkin bir izlenimimiz ya da var olduklarına dair olgusal bir inancımız yoktur.

Hume'a göre nedenselliğin varoluşunu ancak deneyim yoluyla saptayabiliriz. Deneyimlediğimiz nesnelere ve olaylar zamansal ardılık ve bitişiklik ilişkisi içindedir ve daha sonra bu nesne ve olaylara benzer durumlarla karşılaştığımızda daha önce deneyimlediğimiz nesne ve olaylarla aralarında bir ilişki varmış gibi algılarız. Sürekli birliktelik nedenselliği açıklamamıza yardımcı olur ancak o da nesnelere ya da olayların neden ve etkileri arasında var olan zamansal ardılık özelliği gibi, açıklamalarda tek başına yeterli değildir.

---

<sup>23</sup> Hume (1997), s. 105

Sayınca fazla örnekle karşılaştığımızda dahi birbiriyle ilgisizmiş gibi görünen nesnelere ve olaylar arasında bir zorunlu bağlantının var olduğunu düşünürüz. Hume'a göre zamansal ardılıktaki, her zaman sonucun nedeni izlemesi yani önce bir olay ya da nesnenin neden olması, daha sonra buna bağlı olarak sonucun ortaya çıkması gerekir. Bu iddiasının karşısına çıkabilecek "Neden ve sonucun eş zamanlı olarak ortaya çıkması" fikrine tamamen karşı çıkar. Ontik olarak bir olayın sonucuna nedeni olmadan ulaşamayız ve neden ile etki eş zamanlı olamazlar. Çünkü bir neden sonucuyla eş zamanlı olacaksa bu doğadaki bütün nesnelere ve olaylar için geçerli olmalıdır, dolayısıyla nedenler etkileri önceler. Hume neden ve sonucun eş zamanlı olduğunu düşünmenin saçma olduğunu söyler ve bu konu üzerinde fazla durmaz. Doğadaki bazı olaylar her ne kadar eş zamanlı gibi görünse de, bunların nedeni ve etkileri iki farklı olayın değil, tek bir olayın parçalarıdır ve bu sebeple aralarında zamansal ardılık olmadığı düşünülebilir. Ancak bu yalnızca bir yanılsama olabilir ve eş zamanlılığı gözetip zamansal ardılığı ortadan kaldırdığımızda Hume'un açıklamaya çalıştığı nedensellik ilişkisi tehlikeye düşecektir.

Dış dünyanın bizden bağımsız yapısıyla ilgili, bir şeyi oluşturan nedensellik yasası olmaksızın, neden-sonucun zamansal ardılığı gözetilmeksizin, varlığı bizim dışımızdadır. Doğa nesnelere bizim dışımızda varolan nesnelere. Buna göre nesnelere bizden bağımsız gerçeklikleri vardır. Hume nesnelere öznenin bağımsız, dışsal varlığının kabulünü daha fazla irdelemez ve şöyle der:

"İlk olarak, hangi nedenle var oluşunun bir başlangıcı olan her şeyin bir de nedeninin olmasının zorunlu olduğunu söyleriz? İkinci olarak, niçin belli tikel nedenlerin zorunlu olarak belli tikel etkileri olması gerektiği varlığına ulaşırız; ve birinden ötekine yaptığımız çıkarsamanın ve buna duyduğumuz inancın doğası nedir?"<sup>24</sup>

Hume'a göre bu sorular bizi daha çok ilgilendirmelidir. Nedensellikte neden ve etkiyi bir arada tutan bir bağ vardır. Hume'un verdiği bilardo topu örneğinde;

<sup>24</sup> Copleston (1998), s. 87

istekayla beyaz topa vurduğumuzda beyaz topun doğrusal bir çizgide hareket ederek sarı topa vuracağını düşünürüz. Ancak topların farklı şekilde hareket etmesi muhtemeldir. O halde bizi topların doğru bir çizgide ilerleyeceğine inandıran ayrıcalıklı fikir nedir? Hume tüm akıl yürütmelerimiz sonunda bu ayrıcalıklı fikri akıl yoluyla bileceğimizi söyler. Çünkü her etki nedenden ayrıdır. Her zaman akla tutarlı gelebilecek birçok muhtemel sonuç ortaya çıkabilir. Buna göre: “*A priori* olarak akıl yürüttüğümüzde ve herhangi bir objeyi veya nedeni, aklımıza görüldüğü gibi, tüm gözlemlerden bağımsız olarak ele aldığımızda, bu bize hiçbir zaman herhangi ayrı bir objenin kavramını onun nedeni gibi sunamaz; olsa olsa bize aralarındaki ayrılmaz ve bozulmaz bağı gösterir”.<sup>25</sup>

Hume somut olgularımızın akıl yürütmelerinin doğasının neden-etki ilişkisi olduğunu ve neden-etki ilişkisine dair akıl yürütmenin ve sonuç çıkarmamızın temelinde de tecrübenin olduğunu söyler. Daha da ileri giderek tecrübeden çıkaracağımız sonuçlar nelerdir? diye sordüğümüzde Hume şöyle der; “Neden-etki işlevlerinin tecrübesini edindikten sonra bile bu tecrübelerden çıkardığımız sonuçlar akıl yürütmemiz ya da zihnimizin herhangi bir işlevi üzerine temellenmezler”.<sup>26</sup> Biz biliriz ki, doğadaki objelerin bizim bilmediğimiz bazı kuvvetleri ve nitelikleri vardır. Örneğin ekmeğin ağırlığı, rengi, kokusu hakkında, hatta besleyiciliği hakkında bilgimiz olabilir ancak bedene tam etki ettiğinde nasıl bir güce sahip olduğunu bilemeyiz. Bununla birlikte bu gizil güçler, hissedilir benzer niteliklerle karşılaşıldığında, benzer bilgiyi beraberinde getirmesini bilmemiz gibi bir eğilimimiz vardır. Hume bu noktadan sonra tecrübenin benzer niteliklere de atfedilip edilemeyeceğini sorgulamaya başlar. Bunun böyle olması bir tür akıl yürütme ya da sezgisel bir durum değildir. Hume’a göre insanın bilgisi ve akıl yürütmeleri böyle bir argümanı sağlayacak niteliklere sahip değildir.

Hume akıl yürütmelerimizi ispat edici ve somut olgularla ilgili olan moral akıl yürütmeler olarak ikiye ayırır. Bu akıl yürütmelerin yanlışlaması çelişik değildir ve ispatlanamaz. Eğer geçmiş yaşantımıza, tecrübelerimize güvenme ve bunlardan çıkarımlarda bulunma yolunu seçersek kısır bir döngünün içine

<sup>25</sup> Hume (1998), s. 36

<sup>26</sup> Hume (1998), s. 37

sürükleniriz. Tecrübe yoluyla elde ettiğimiz bilgilerin temelinde benzerlik ilkesi vardır. Doğanın nesnelere ve olayları arasında benzerlik ilkesi bulunur ve bize bu denli bir tecrübe bilgisini kazandıran da doğanın kendisidir. Birbirine benzer nedenler benzer etkileri ortaya çıkartırlar. Doğaya ilişkin yasaların ortaya çıkışı da deneysel tüm sonuçlarımızın toplamıdır. Özel bir olaya ilişkin bilgimiz birbirine benzer tek biçimli olayların çokluğunun deneyimiyle gerçekleşir. Bu bilgi yalnızca kesin objelerin bilgisi olmalıdır. Genel olarak baktığımızda benzer nedenlerin benzer etkiler doğuracağını sezgisel olarak da kesin olarak da bilemeyiz. Edindiğimiz tecrübelerin değişebileceğini göz önünde tutarsak, yalnızca alışkanlıklarımıza güvenmek de yanlış olur çünkü nesnelere doğalarında değişme olabilir. Hume bu bilgiyi sağlayanın tek başına akıl yürütme ya da geçmiş yaşantılara ait tecrübeler olmadığını da göstermiş olur.

Hume'a göre benzer çıkarımlarımızı nedenden sonuca götüren adetler ve alışkanlıklardır. Alışkanlık bize önceden verilmiş değildir ve deneyim yoluyla kazanılır. Hume, ısının kaynağının alev olduğunu ve ağırlığın kaynağının katılık olduğunu çıkarsamamızın alışkanlıkların sonucu olduğunu zorunlu olarak kabul eder. En azından doğru bir iddia öne sürdüğünü bilir. Tecrübelerden elde edilen her çıkarım, akıl yürütmenin değil alışkanlıkların ürünüdür. Felsefenin konuya ilişkin diğer yorumlarından kendini ayrı bir yerde tutan Hume'a göre somut olgulara ve gerçek nesnelere ilişkin bilgimizin kaynağı hafıza ve duyulara dayanır. İnancın doğasını oluşturan şey hafıza ve duyulara gelen bilginin aynı zamanda alışkanlıklarla hayal gücüne de kaynaklık etmesidir. Buna göre nedenlerin etkileri doğurmaları, neden düşüncesinin ardından etki düşüncesinin gelmesi ve birinden ötekine geçme alışkanlıklarımızın ürünüdür. Yağmur yağdığına yağmurun yağmasına sebep olan nem miktarının belli bir seviyeye ulaştığını biliriz. Burada yağmurun yağmasına sebep olan nem neden, yağmurun yağması da etki olacaktır.

Sonrasında Hume'un üzerinde durduğu sorular nedenselliğe daha çok açıklama getirir niteliktedir: Niçin bir nedenden sonuca çıkarsama yaparız? ve deneyime bağlı olarak var olagelmüş her şeyin bir nedeni var mıdır? Genel olarak

bakıldığında insan zihni iki olay arasındaki ilişkinin bir zorunluluk taşıyıp taşımadığını bilmez. Ateşe kuru bir odun attığımızda zihnimiz odunun ateşi söndüreceğini değil, arttıracığını düşünür. Düşüncemizin nedenden sonuca geçişi akıl yoluyla değil, tecrübe ve alışkanlıklar yoluyla gerçekleşir. Hume'a göre alışkanlık keyfi değildir ve doğaya uygundur. Ancak alışkanlıklar hiçbir zaman kesin bilginin yerine geçemezler.

Hume'a göre nedeni olmayan hiçbir varlık yoktur, varolan her şeyin bir nedeni vardır ve buna inancımız da alışkanlıklara bağlıdır. Hume'a göre bazı gizil olayların neden-etki ilişkileri doğada gördüğümüz neden-etki ilişkileri gibi açık olmayabilir. Gizil olayların sonuçlarını tecrübeyle değil de aklımızla ulaşmaya daha çok eğilimliyizdir. Hume bu türden neden-etki idemizi salt metafizikten arındırır ve bu gizil temeline de alışkanlıkları koyar.

Neden-etki temelinde olan bir diğer ilke benzerliktir. Benzerlik ilkesine göre, benzer nedenler benzer etkileri doğururlar. Defalarca kez tekrarlamalar, bir sonraki kanıtlamaya ilişkin bilgimizde deneyim yoluyla kazandığımız tecrübelerimize dayanmamızı sağlayacaktır. Hume'a göre alışkanlıklarımız bizi geleceğin geçmiş gibi olacağı düşüncesine götürecektir. Buna göre yaşantının teorik ve pratik kısımları alışkanlık sayesinde temellenir ve geleceğin geçmişe benzemesi yalnızca olasılıktır.

Hume'a göre duyu izlenimlerimizin kaynağı algıdır. Bellek ve imgelem arasındaki ayrım belleğin imgelemden daha diri ve kuvvetli olduğuna ilişkindir. İmgelemdeki bilgilerimiz bellekteki bilgilerimizin yerine geçmeye çalışırsa bunun ayırtına da alışkanlıklarımız sayesinde varırız. Neden-etki ilişkisinde aradaki bağı kurmamızı sağlayan da yine alışkanlıklarımızdır. Buna göre:

“Bu dünyaya aniden getirilmiş olsaydık, bir bilardo topunun hareketini itme ile diğerine iletceği sonucunu önceden çıkarabilirdik ve bir olaya dair kesin yargımızı vermek için onun olup bitmesini beklemeye ihtiyacımız olmazdı. Alışkanlığın bu tür bir etkisi, en güçlü olduğu anlarda, sadece doğal cehaletimizi



örtmez, kendi kendini bile gizler; sadece en yüksek derecede görünür olduğu için, kendini olmamış gibi gösterir”.<sup>27</sup>

Alışkanlığın çıkarımlarımız üzerindeki etkisine açıklık getirdikten sonra Hume nedensellik irdelemesine olasılık kavramını açıklayarak devam eder. Olasılık şans kavramıyla aynı anlama gelir ve “Var olagelmiş her şeyin bir nedeni vardır” dediğimizde olasılık ve dolayısıyla şans kavramından uzaklaşmış oluruz. Ancak olaylar ve nesnelere nedenlerin zorunluluğunu yadsırsak, şans kavramını kabul etmiş ve olasılık kavramına mahal vermiş oluruz.

Şans Hume’a göre eşit şartlardan oluşur. Buna göre bir zarın dört yüzü aynı şekilde işaretlenmiş, diğer iki yüzü de farklı şekilde işaretlenmiş olsun, zarı attığımızda dört tane yüze işaretlenmiş şeklin diğer iki yüze oranla daha yüksek bir olasılıkla gelmesini beklememiz doğal bir inancı da beraberinde getirir. Çünkü çeşitli olayların bir aradalığı ve zihnin bunları birlikte algılaması belli bir inancı doğurur. Bu durumda inanç, bir objenin daha sağlam ve güçlü kavramı olarak karşımıza çıkar. Ancak bu olasılık ve şans kavramına ilişkin varacağımız kesin yargı değil, olması muhtemel bir beklentidir. Bu beklenti de belirli bir inanca sahip olmamızı sağlar. Hume’a göre;

“Birkaç görünüm ya da kısa ve ani görüşün aynı anda meydana gelmesi, fikri hayal gücü üzerinde daha sağlamca yerleştirir, ona üstün bir güç ve şiddet sağlar, tutkular ve duygulanımlar üzerindeki etkisini daha hissedilir kılar ve, kısacası, inancın ve kanının doğasını meydana getiren bir güvene ve emniyete neden olur”.<sup>28</sup>

Hume’a göre nedenlere etki eden olasılık veya şanslar üzerindeki muhtemellik aynı orandadır. Nedenselliğin olasılığı aşan bir yanı vardır ve “Yarın güneşin doğması olasıdır” önermesi ile “Tüm insanların ölmesi olası bir durumdur” önermeleri arasında olasılığın mahiyeti bakımından ayıt edici büyük bir fark vardır. Hume bu farklılığı anlamlandırmak için insan aklının üzerinde

<sup>27</sup> Hume (1998), s. 33

<sup>28</sup> Hume (1998), s. 63

durduğu yargıları üçe ayırır. Bunlar bilgiler (tanıtlamalar, *demonstrations*), deliller (ispatlar, *proofs*) ve olasılıklardır (ihtimaller, *probabilities*). Hume insan aklının bu üç yönüyle ilgili İnceleme’de şöyle der: “Bilgi ile demek istediğim şey düşüncelerin karşılaştırılmasından doğan inancadır. Tanıtlar ile, neden ve etki ilişkisinde türetilen ve kuşku ve belirsizlikten bütünüyle özgür olan uslamamalar. Olasılık ile, henüz belirsizliğin eşliğinde olan kanıt”.<sup>29</sup>

Buna göre, bilgiler idea ilişkileriyle gerçekleşen kanıtlamalardır, deliller ve olasılıklar ise olgu sorunlarına ilişkindir ve deneyimden çıkan, şüpheye yer vermeyen kanıtlamalardır. Böylece “Yarın güneş doğacaktır” önermesi ihtimal bir önerme niteliği kazanır ve olgu sorunlarının olası olduğu değil de, tersini söylemenin çelişki yaratmayacağı vurgulanmış olur. Hume’a göre gerçek bir varolmanın algı konularıyla ilgili idelerini, doğrudan algılar sayesinde emin hale getirebiliriz. Buna göre Hume, geleceğe ilişkin hükümlerimizden ya da geleceğe ilişkin olgulardan emin olamayacağımızın da altını çizer. Çünkü geleceğe ilişkin bir algılamamız deneyimi gerçekleşmediğinden henüz mevcut değildir ve bir tahminden öteye geçemez.

Olasılığa gelince, Hume olasılığı ikiye ayırır. Bunlardan biri şansa dayalı olasılık, diğeri ise nedenlerden doğan olasılıktır. Bir şeylerin şansla meydana geldiğini, ya da şansın bir neden olduğunu öne sürdüğümüzde, bu düşüncenin, bir şansın diğer şanstın üstün olması gibi bir düşünceye yol açtığını da bilmemiz gerekir. Bu da şanssız ardsal bir sebebe bağlamamız anlamına gelir ve sakıncalı bir hal alır. Hume, şansız nedensellikte tam zıt bir durumda görür ve nedenselliğe aykırı olduğundan şansa yer vermez. Hume şansa ilgili şöyle der:

“Şans kendinde olgusal bir şey olmadığı için,..., bir nedenin olumsuzlaması olduğu için, anlık üzerindeki etkisi nedenselliğin etkisine aykırıdır; ve imgelemi olumsuz olarak görülen nesnenin

<sup>29</sup> Hume (1997), s. 140

varoluşunu ya da varolmayışını düşünmek için bütünüyle ilgisiz bırakmak ona özseldir”<sup>30</sup>

Hume’a göre şans bir nedenin olumsuzlamasıdır ve şansla gelen kavramlar neden-etki bağlamında düşünülemez. Kavramlar ideleri temsil eder ve yalnızca salt idelerle neden-etki ilişkisinin mahiyetini kavrayamayız. Önemli olan, şans durumlarının düşünce ve imgelem üzerindeki etkisidir. Buna göre, belirli olan ve biri ötekine göre daha güçlü olasılıkta olanda belirli durumlar gerçekleşir ve zayıf olan olasılık güçlü olan karşısında yeniktir. Hume’un şansların olasılığını açıklamasının sebebi, buradan nedenlerin olasılığını açıklamaya geçmesidir. Şansların olasılığını böyle betimlerken asıl nedensellik ilişkisi için önemli olan olasılık türüne geçtiğimizde, bunların nedenlerin olasılığı olduğunu görürüz.

Hume’a göre nedenlerin olasılıklarının tüm çeşitleri, idelerin izlenimlere bağlanmasından doğar. Deneyimlerimiz arasında aykırılık vardır ve birbirine benzer olaylar arasındaki farklılığı bilmemiz gerekir.

“Bir kez herhangi bir nesneyi izleyeceğini bulduğumuz şeyin sonsuza dek onu izleyeceği vargısını çıkarırız; ve eğer bu düzgü her zaman pekin olarak tanınmıyorsa, bunun nedeni yeterli bir sayıda deneyin olmayışı değil ama sık sık aykırı örneklerle karşılaşmamızdır; ve bu ise bizi ikinci olasılık türüne götürür ki bu deneyim ve gözlemimizde bir aykırılık olduğunu imler.”<sup>31</sup>

Hume’a göre nesnelere bize her zaman göründükleri halleriyle gelmeyebilir. Böyle olmasaydı bizi yanılgıya düşürecek olan yalnızca bir olaya ilişkin verdiğimiz ilk yargılarımız olurdu. Buna göre birden farklı nedenin olasılıklı olarak varolması muhtemel bir durumdur ve birbirlerine benzer durumlar arasında nedenlerin aynı, etkilerin farklı olması gibi bir durum, ya da aynı olayda nedenlerin birden fazla olmasından kaynaklanan etkilerin de çeşitlilik göstermesi ve bir nesne ya da olaya ilişkin yargının benzer nesne ve olaylara verdiğimiz yargılarla bir aynı olmayacağını altı çizilmiş olur. Burada bir tür değişim söz konusudur ve

<sup>30</sup> Hume (1997), s. 140

<sup>31</sup> Hume (1997), s. 145

değişimin sebebi de nesnelere her zaman bize göründükleri hallerinde olmayışındandır.

Nesnelerdeki görünüşler ve inançlar arasında dolaylı bir bağlantı vardır. Görünüşlerden doğrudan inançlara alışkanlıklar sayesinde geçiş yaparız. Ancak Hume'a göre bunun örnekleri tüm akıl yürütmelerimiz arasında az bir yer kaplar ve bu tür akıl yürütmeler alışkanlıklardan dolayı olarak doğarlar. Hume alışkanlığı bir dürtü olarak değerlendirir ve bu dürtünün benzer örneklerde de kendini ortaya çıkaracağını söyler. O halde geçmiş deneyimlerden doğan tecrübeler ilk haliyle değişmeden kalacaktır, bu duruma aykırı düşecek nedenlerle ilgili olarak Hume şöyle der; "...aykırı nedenler eksik bir inanç üretirler, ve bunu ya alışkanlığı zayıflatarak, ya da bizi genel olarak hiçbir deneyimlerini edinmediğimiz durumların zorunlu olarak deneyimini edinmiş olduklarımıza andırımlı olmaları vargısına götüren o eksiksiz alışkanlığı bilerek ve daha sonra değişik parçalarda birleştirerek yaparlar".<sup>32</sup>Hume buradan bazı temel vargılara ulaşır. İlk olarak; bir algılarda tamlik olmayacağı için aykırılık olasıdır ve geçmişteki bir deney gelecek için olasılığı tanımlar. İkincisi; olasılığın parçaları sayıca fazla olsalar bile aynı doğaya sahiptirler. Üçüncüsü; parçalar bütünü niteliklerini taşırlar, parça olarak birleştiklerinde bütünü oluşturur ve fayda sağlarlar.

Olasılık böylesine parçalanmış olsa bile, parçaların inancın bütünsel yapısını oluşturduğu bir gerçektir. Olasılık ve olanaklılık doğalarında benzer olduklarından aynı etkiyi üretmelidirler. Hume'a göre birbiriyle ilintili ve benzer durumlarda, birbirine geçiş doğrudan olurken, aksi durumlarda ya da karşıtımda güçsüz olan güçlü izlenime yenik düşer. Konuyla ilgili kabul edilmesi ile bütün kavram karmaşalarına ve belirsizliklere bir son verecek olduğunu düşündüğü tanımını Hume şöyle ifade eder:

"Herhangi bir nesnede kendinde görüldüğünde bize onun ötesinde bir vargı çıkarmak için bir neden sunabilecek hiçbir şey yoktur; ve, Nesnelere sık ya da değişmez birlikteliklerinin

---

<sup>32</sup> Hume (1997), s. 148

gözleminden sonra bile, deneyimlerini edinmiş olduklarımızın ötesinde herhangi bir nesne üzerine herhangi bir çıkarsamada bulunmamız için hiçbir neden yoktur”<sup>33</sup>

Çıkarsamayla Hume ilk olarak, izlenimler arasında, birinden diğerine geçişte, izlenimlerin azalışı, inancın bir diğer dizgeye geçmesinin zayıflaması ya da artması halinde geçişin kuvvetleneceğini ifade eder. İkinci olarak, bellekte daha yeni olmuş deneyim öncekilere göre daha diridir. Üçüncü olarak belirteceğimiz de bir nesneden dolaysız olarak çıkarsama yapıldığında inandırıcılığın daha güçlü ve diri olduğudur. Son olarak da diyebiliriz ki; olaylar arasındaki benzerlik ne kadar kuvvetli ise, bir olaydan diğerine geçiş de o kadar kolay olur.

Bu belirlemeler ışığında söylenebilir ki, deneyimlediğimiz ölçüde olayların izlenimleri bizde daha kuvvetli ve diri olacaktır. Örneğin, yazının bulunduğu ilk zamandan bu yana yazıla gelmiş eserlerden, olayların gerçekliğinden şüphe etmek saçmadır. Ancak yazın tarihinden öncekileri deneyimleyebileceğimiz herhangi bir kamt yoktur. Hume bununla ilgili şöyle der; “Eğer inanç yalnızca kökensel bir izlenim tarafından iletilen belli bir dirilikten oluşmuş olsaydı, geçişin uzunluğu yoluyla bozulur ve sonunda bütünüyle yok olması gerekirdi; Ve, evrik olarak, eğer belli durumlara inanç böyle bir yokoluşa yetenekli değilse, o dirilikten ayrı bir şey olmalıdır”<sup>34</sup>

Hume’a göre duygularımızı açıkça belli etmekle ima etmek arasında, bir izlenimle düşünce arasındaki fark kadar fark vardır. Bunun gibi düşünme ile deneyimleme arasındaki fark da, düşünmenin deneyim gibi tutku ve izlenim üzerinde deneyim gibi bir etkisinin olmayışıdır. Sonuç olarak Hume’a göre inanç bellekte çok daha diri ve kuvvetlidir. Neden-etki ilişkisinden türemiş olanlar da yine bellekte büyük bir yer kaplarlar. Buradan hareketle kuşku götürmez olarak varacağımız yargı, nedensellikte alışkanlıklarımız büyük rol oynadığı, olaylar

<sup>33</sup> Hume (1997), s. 151

<sup>34</sup> Hume (1997), s. 155

arasındaki benzerlik ne kadar fazlaysa birinden diğerine geçişin o kadar kuvvetli olacağı, kısacası alışkanlıkların imgelem üzerinde etkili olduğudur.

Hume, doğadaki bazı olayların, nedenlerden olağan sonuca geçmemesinin sebebinin gizil güçlere atfedilmesine karşı çıkar. “Nedenlerin olası etkilere bağlanması alışkanlıklar sonucu değerlendirilir” görüşüne Hume’un verdiği yanıt; bir olayın tekrar sayısının o olayın nedeninin etki üzerinde kesin hüküm vermemize yansımaması gerektiği ve olası tüm sonuçları değerlendirmemiz gerektiğidir.

“Görünümlerin büyük bir miktarı burada bir olayla varolduğuna göre, onlar bu olayı hayal gücü için güçlendirip doğrularlar, inanç diye adlandırdığımız duyguya neden olurlar, ve deneylerin eşit bir miktarı tarafından desteklenmeyen ve geçmişin geleceğe taşınmasında düşünce için o kadar sıklıkla yinelemeyen karşıt olay yerine onun objesini tercih ederler”.<sup>35</sup>

Genel olarak baktığımızda, nedensellik sayesinde nesnelerin ya da niteliklerin var oldukları düşüncesini çıkartabiliriz. Nesnelerin varolduğuna ilişkin bir irdeleme ise, kesinlikle Tanrı’nın varoluşuyla ilgili irdelememizden farklı olduğunu bilmeliyiz. Tanrı’yı varolan olarak ele almamız ve ona inanmamız, herhangi bir şekilde Tanrı’nın gerçekliğine bir değer katmaz. Nesneyi kavramamızla Tanrı’yı kavramamız arasında inanç (*belief*) farkı vardır. Bununla birlikte inandıklarımız ve inanmadıklarımız arasında kesin bir fark olmalıdır. İnanç, doğrudan izlenimlerimizle ilişkili ya da çağrışımla gelen diri bir düşünce olarak da tanımlanabilir.

Düşünceler ve izlenimler arasında dirilik ve kuvvet bakımından fark vardır ve düşüncelerde meydana gelebilecek değişiklikler ancak kuvvet ve dirilik bakımından olabilir. Tikel bir nesnenin düşüncesinde ancak kuvvet ve dirilik bakımından artma ya da azalma olur. Hume’a göre ancak başka türden bir değişiklik o düşünceyi değiştirir ve bundan böyle başka bir düşünce olmasını

<sup>35</sup> Hume (1998), s. 65

sağlar. Hume bununla ilgili olarak verdiği örnekte, bir rengin belli bir tonunda yalnızca canlılık ve parlaklık oynaması yaparsanız o hala aynı renk olarak kalır ancak yapılacak farklı müdahaleler o rengi değiştirir ve bir başka renge dönüştürür demektir. Bu durumda nesnelere varoluşlarıyla ilgili inancımızı değiştirmez ya da yitirmeyiz; inanç izlenimler için çağrışımlı en diri düşüncedir.

Hume'a göre düşünme yetisine yön veren (etkinleştiren ve diriltiren) bir nesnenin varlığı, düşünmeyi etkin ve diri kılar. Buna göre, bir arkadaşımızın fotoğrafı sürekli gözümüzün önünde olduğunda ona karşı duyduğumuz sevinç, acı, üzüntü gibi hisler devamlılığını korur. Ancak resim ortadan kalktığında bu hisler (izlenimler) devam etmez ve ortadan kalkarlar. Buna göre izlenimlerin devamlılığından yine nesnelere sorumludur ve bu deneyim sayesinde gerçekleşir. Hume izlenimlerle ilgili düşünceleriyle Katolik inancına sahip olanların eski aziz ve rahiplerin eşyalarını gördükçe inançlarının daha diri kalması arasında benzerlik kurar.

Hume'un inancın etkin noktasına izlenimleri koyması, düşüncenin izlenimlere yakın olması gerektiğinin kanıtıdır. "İnanç öyleyse bir düşüncenin izlenimlerin etkilerine öykünmesine neden olduğu için, onu bu niteliklerde de onlara benzer kılmalıdır ve herhangi bir düşüncenin daha diri ve yeğin bir tasarımıdan başka bir şey değildir."<sup>36</sup> Hume bu sayede, nedenselliğin bir alışkanlığa dayalı akıl yürütme olmasından ötürü, istenç ve tutkular üzerinde nasıl bir etkisi olacağından bahseder. Ona göre tutkular inançla bağdaşık haldedir ve acı duygusu inanca haz duygusundan daha yakındır. Bazı durumlarda inancın konusu olan tutkular deneyimin yerini tutabilirler. Haz ve acının zihinde iki farklı görüntüsü vardır. Bunlar izlenimde ya da düşüncede olabilirler ve eylemlerimizin üzerinde farklı etkileri vardır. Bu iki farklı görünüş sayesinde Hume doğadaki eylemlerimizde aşırıya kaçmadığımızı, her düşüncenin eylemlerimiz üzerinde etkili olamayacağını söyler:

"Düşüncenin öyle bir karasızlığı ve etkinliği vardır ki, her şeyin, özellikle iyilik ve kötülüklerin imgesi her zaman anlıkta dolanıp

<sup>36</sup> Hume (1997), s. 136

durur; ve eğer anlık bu tür her boş tasarım tarafından devindirilecek olsaydı, hiçbir zaman tek bir kıpı için bile olsa barış ve dinginlik bulamazdı”.<sup>37</sup>

Bununla birlikte inancın imgelem üzerindeki etkisine değinen Hume’a göre imgelem gerçekliğe – ki bu ancak deneyim yoluyla bulunabilir – ne kadar yakın olursa haz duygusu da o kadar artar. Hume, nedenselliğin doğrulanmış düşüncelere sağlamlık ve dirilik getirmesi, düşüncenin kabulü ve anlığı onlarla uyumlu kılmada gerçekliğin etkin olduğunu söyler. Hume bunun için şöyle bir örnek verir;

“Trajedi yazarları her zaman masallarını, ya da en azından başlıca oyuncularının adlarını tarihte bilinen bir pasajdan alırlar; ve bunu seyircileri aldatabilmek için yapmazlar; çünkü her durumda gerçekliğe çığnenmeksizin uyulmuş olmadığını açıkça kabul ederler; ama bunu tasarladıkları olağan dışı olayların imgeleme daha kolay bir kabulünü sağlayabilmek için yaparlar”.<sup>38</sup>

Hume’un nedenselliğin doğasına ilişkin tanımına dönersek, bitişiklik ve zamansal ardılığın önemini daha nedenselliğin ilk tanımlarını verdiğimizde vurgulamıştık; neden ve etki birbirine bitişik ve ardıldır. Ne var ki Hume, neden ve sonucun sürekli birlikteliğinin nedenselliğin doğasını açıklamada yeterli olmayacağına, nedensel olan ve nedensel olmayan ilişkilerinin ayrımını yapmamızı sağlayacak olan zorunlu bağıntı kavramına açıklık getirmemiz gerektiğine vurgu yapar. Hume’un zorunlu bağıntıya ilişkin asıl vurgusu şüphe götürmez ki, nesnelere veya olaylar arasındaki mutlak bir zorunluluğa değil, bir nesne veya olaydan bir başka nesne veya olaya geçerken zorunlu bağıntı kavramının ortaya çıktığı yönündedir.

Hume aralarında değişmez birliktelik olan nesnelere birbirine bağlanmasının sebeplerini ve nasıl bir kuvvetle bağlandıklarını irdeledikten sonra,

<sup>37</sup> Hume (1997), s. 136

<sup>38</sup> Hume (1997), s. 138



bü bağı, nedensellik ilişkinin temelini oluşturduğunu düşündüğü zorunlu bağıntı (*necessary connexion*) ilkesinde aramaya uğraşır ve olaylarla nesnelere arasında zorunlu bir bağıntının varlığından bahseder. Onun amacı var olduğu düşünülen zorunlu bağıntı idesinin kaynağının ne olduğunu göstermeye çalışmaktır. Zorunlu bağıntının kaynağında deneyimlerimiz ve tecrübelerimiz vardır ve bir nesnenin var oluşunu başka bir nesneden çıkarmamızın tek yolu deneyimdir. Buna göre:

“Tikel bir olaylar türü her zaman, tüm durumlarda, bir başkası ile bitmiş olduğu zaman, artık birinin görünüşü üzerine ötekini önceden bildirme ve bize herhangi bir görgül olay ya da varoluş konusunda güvence verebilecek o biricik uslamlamayı (nedensel çıkarsama) kullanma konusunda hiçbir duraksama göstermeyiz. Sonra nesnelere birine neden ötekine etki deriz”.<sup>39</sup>

Hume zorunlu bağıntının doğasını moral felsefeyle ilişkilendirir ve bazı kavramları açıklığa kavuşturduğumuzda, doğa felsefesindeki açıklık kadar, moral felsefede de bir açıklığa kavuşabileceğimizi söyler. Ona göre güç (*force*), kuvvet (*power*), zorunlu bağıntı (*necessary connexion*) kavramlarını tanımlamak, moral bilimlerin kesinliğe ulaşmasını imkanı kılar. Bununla ilgili olarak Hume “İnsan bilimleri başka bilimler için biricik sağlam temel olduğu için, böylece bu bilimin kendisine varabileceğimiz biricik sağlam temel deneyim ve gözlem üzerine kurulmalıdır”<sup>40</sup> der ve güç ya da zorunlu bağıntı kavramını ve bu kavramların kaynaklık ettiği izlenimleri saptar.

Hume’a göre zorunlu bağıntı idesi bir izlenime bağlı olmalıdır, ancak bunu doğada gözlemleyemeyiz. Duyularımız böyle bir izlenimi sağlamaz, o halde zorunluluk fikri bir iç izlenimden türemiştir ve nedensellik ilişkisinin örnekleri çoğaldıkça ortaya çıkan bir idedir. Bu anlamda zorunluluk kaynağını nesnelere değil, zihnimizde bulur. Zorunlu bağıntı nedenleri ve etkileri birleştirirken zihnin birinden ötekine geçmesini sağlar. Zorunlu bağıntının ortaya çıktığı izlenim, aklın tecrübelerle ilgili olarak geçmişten geleceğe yaptığı geçiştir ve Hume’a göre doğadaki düzenlilik bu geçişi imkanı kılar. Hume bunu şöyle ifade eder;

<sup>39</sup> Copleston (1998), s. 89

<sup>40</sup> Copleston (1998), s. 70

“Yeterli bir sayıda andırımı gözledikten sonra, dolaysızca anlığın bir belirleniminin bir nesneden her zaman eşliğinde olan bir başkasına geçtiğini duyarız. Zorunluluk, o zaman, bu gözlemin etkisidir, ve anlığın içsel bir izleniminden ya da düşüncelerimizi bir nesneden bir başkasına taşıyan bir belirlenimden başka bir şey değildir.”<sup>41</sup>

Zorunlu bağıntı ilkesi neden, sonuca bağlayan bitişiklik ve zamansal ardılıktan daha önemli bir ilkedir. Nesnenin bilinen niteliklerinde onların neden ve etkileri açıkça görünmez. Neden ve etki nesnenin bilinen niteliklerine dayanmaz.

Bir nesne ya da olayı diğer bir nesne ya da olayla birlikte gözlemlemişsek, bunlardan birine neden diğerine de etki deriz ve aralarında zorunlu bağıntının olduğunu kabul ederiz. Zorunluluğun nesnelerin doğasından değil de zihnin nesnelerin doğasından çıkardığı bir bağlantı idesi olduğuna değinmiştik. Buna göre neden ve sonucu birleştiren zorunlu bağıntı idemiz, zihnin nedenden sonuca geçmesini sağlar. Zihnimizin geçmiş deneyimlerden edindiği sürekli birliktelik fikrinin oluşturduğu alışkanlık sayesinde geleceğin geçmişe benzemesinin beklenmesi, örneklerin çeşitliliğine ve çokluğuna bağlıdır. Örneklerin çokluğu geçmişte edindiğimiz alışkanlıkların tekrar edeceği fikrini doğurur. Açıkça ifade edilir ki, zorunlu bağıntı idesinin kaynağında da bu vardır.

Eğer doğanın belli bir düzenliliği olmasaydı ve örneklerin çokluğunu içinde barındırmıyorsa, doğanın herhangi bir işlemi üzerinde akıl yürütmemizin ve çıkarımda bulunmamızın imkanı olamazdı. Nedensellik ilişkisinin ve zorunlu bağıntı idesinin oluşmasının sebebi bizim alışkanlıklarımızın da sebebi olan doğadaki tek biçimliliktir. Hume, doğanın düzenliliğinin mantıksal temelleri ve doğa bilimlerindeki çıkarım türünde tikellerden tümelleri türetmemizi sağlayan şeyin ne olduğu sorusuna verilen nedensellik ilkesi cevabını, izlenimi olmayan ide olarak düşüncesiyle eleştirir. Kuvvet, güç gibi bağıntı ideleri için de tek bir neden-etki durumunda kuvvet ya da zorunluluk idesini verecek hiçbir şeyin

---

<sup>41</sup> Copleston (1998), s. 91

olmadığını, hiçbir cismin bu idenin kaynağı olacak kuvveti belli etmediğini ifade eder.

Kuvvet idemiz, içimizdeki bir duygudan ya da bilinçten kopya edilmemiştir. Kuvveti bilmek demek nedeni, sonucu ve aralarındaki ilişkiyi bilmek demektir. Biz yalnızca bunları üreten idenin bilgisine sahip olabiliriz ama onu üreten kuvveti bilemeyiz. Zihnin kendi üzerindeki egemenliği sınırlıdır ve zamana göre değişebilir. Zihnin sınırları da ancak deney-gözlem yani tecrübe yoluyla bilinebilir. Bu anlamda Hume'a göre hiçbir güç ya da bağlantı idemiz yoktur.

Nedenler ve etkiler incelendiğinde, dış objeler arasında zorunlu bağıntı fikrini görmek mümkün değildir. Buna göre mekan, hareket, sertlik gibi nitelikler, kendi içinde bütün olan ve kendisinden başka bir şeye işaret etmeyen niteliklerdir. Hume bu durumu şöyle açıklar; "Evrenin görünümleri devamlı bir değişim içindedir. Ve bir obje diğerini aralıksız şekilde izlemektedir; fakat tüm makineyi çalıştıran gücü bizden tamamıyla gizlenmiş durumdadır ve cismin hiçbir hissedilir niteliği içinde asla kendi kendini göstermez".<sup>42</sup>

Buna göre cisimler tek başlarına, hareketlerinde ya da işlevlerinde bu gücü ortaya koymazlar. Ruh-beden etkileşimiyle de ilgili olarak, Hume'a göre, ruhumuz bize irade sağlar ve bedenimiz irade doğrultusunda harekete geçer ve eylemde bulunur. Ruhsal tözün (*substance*) maddi töz üzerinde bir etkisi yoktur. Hume'a göre töz düşüncesi duyum izlenimlerimizden türeyen bir şey değildir.

Töz düşüncesi varlığı durumunda yalnızca düşünce izlenimlerimizden türeyebilir. Ancak tözün düşünce izlenimlerinden gelmesi durumunda tutku ve duygularımıza indirgenerek açıklanması gerekir. Hume'a göre "bir tözün düşüncesi imgelem tarafından birleştirilen ve kendine ayrılmış özel bir adları olan bir yalın düşünceler toplamından başka bir şey değildir, bu ad yoluyla ki

---

<sup>42</sup> Hume (1998), s. 69

kendimize ya da başkalarına o toplamı anımsatmamız olanaklı olur”.<sup>43</sup> Hume töz konusunu fazla irdelemez, ruhsal ve maddi tözü aynı yolla ele almaya çalışır.

Hume’un değindiği diğer bir konu da, irademizin bazı organlarımızla işbirliğinde olması, bazılarında da olmamasıdır. Buna göre tecrübeden bağımsız bir otoritenin idaresini düşünemeyiz, irademizin etkilerini tecrübemiz sayesinde öğrenebiliriz. Tecrübe bize bir olayın aralıksız olarak bir diğerini nasıl izlediğini öğretir. Hume güç fikrini de tecrübelerle dayandırır ve buradan hareketle şöyle der;

“Güç fikri, hayvani bir güdülenmeyi ortaya çıkardığımız veya organlarımızı kendilerine özgü kullanım ve hizmetleri doğrultusunda çalıştırdığımızda, içimizde bulunan gücün bilincinden ya da kanısından kopya edilmemiştir. Hareketlerin iradenin yönetimine riayet etmesi, diğer tüm doğal olaylarda olduğu gibi, sıradan bir tecrübe konusudur; fakat sayesinde bunun ortaya çıktığı güç ya da enerji, yine diğer doğal olaylarda olduğu gibi, bilinmez ve algılanmazdır.”<sup>44</sup>

Gücü bilmek demek, nedenin içindeki sonucu ortaya çıkarma koşullarını bilmek demektir ve biz güç fikrini doğrudan değil, dolaylı olarak bilebiliriz. Hume’a göre genelde dikkatli inceleme yapan filozoflar objelerin birleşmelerinin, nedeni ve sonucu bir arada görmemizin, bağıntı fikri olmaksızın yalnızca tecrübe yoluyla meydana geldiğini bilebilirler. Bazıları ise bağıntı fikrini yüce bir varlığın, Tanrı’nın gücüne bağlarlar. Bu, doğadaki olaylar arasındaki bağıntıyı *üstün bir yaratıcı güce* bağlama eğilimidir. Hume, böyle bir fikre sahip olmak için sebebimiz olmadığını, tecrübe dışı varlığı tecrübelerimizin kaynağı olarak gösteremeyeceğimizi söyler. Ayrıca Hume, sözü edilen yüce varlık fikrine nasıl sahip olduğumuzu sorgular. Kendi zihnimiz için bile biçim veya kuvvet hakkında bilgi sahibi değilken, Tanrı fikri için de cehaletimiz devam edecektir. Görülür ki Hume’a göre zorunlu bağıntı fikri yüce bir yaratıcı fikrinden de bağımsızdır.

<sup>43</sup> Copleston (1998), s. 78

<sup>44</sup> Hume (1998), s. 73

Hume'a göre nasıl ki zihnin beden üzerindeki etkileri hakkında bilgi sahibi değilseniz, tek örneklerde de neden-sonucu ve aralarındaki zorunlu bağıntıyı da bilmeyiz. Doğanın tümüne baktığımızda, zorunlu bağıntı fikrine ilişkin algılanabilir bir örnek bulamayız.

Neden ve etki olguları, arasında birbirine zorunlulukla bağlı olduğunu düşündüğümüz bir bağla bağlıdır. Benzer örnekler tekrarlandıkça zihin alışkanlık gösterir ve nesnelere ya da olaylar arasında bunların birbirine bağlandığını düşündüğümüz zorunlu bağıntı ilkesine sahip olduğumuz yargısına varırız. Hume'a göre akılda hissettiğimiz bu bağ, zorunlu bağıntı fikrinden kaynaklanan bir kanı ve izlenimdir. Zorunlu bağıntıya ilişkin Hume, objelerin birbirine bağlandıklarında, birinin diğerinin kanıtı olduğu durum için, düşüncemizde edindiğimiz bağ fikridir der ve kuşkuculuk karşısında bu düşüncenin yıkılmaz özellikte olduğunu söyler.

Eğer nesnelere arasındaki geçişten ve bir bağdan söz edebiliyorsak; bu ancak nedensellik fikri olabilir. Hume'a göre somut olgu ve varoluş üzerine tüm akıl yürütmelerimiz nedensellik ilişkisi üzerine temellenmiştir. Bunu bilimlerle ilişkilendirerek şöyle der; "Tüm bilimlerin dolaysız tek yararlılığı, bize gelecek olguları, nedenleri sayesinde, nasıl kontrol edeceğimizi ve düzenleyeceğimizi öğretmeleridir. Bu nedenle, düşüncelerimiz ve soruşturmalarımız her an için bu ilişki çerçevesinde yoğunlaşmaktadır".<sup>45</sup> Ancak Ona göre nedensellik ilişkisi hakkındaki bilgimiz eksiktir, neden-sonuca dair varacağımız kesin bir hüküm ve kavram da olamaz.

Hume'a göre belirli sesler, kokular hep bunlarla ilintili nesnelere eşlik ettiğinden, biz onları yersel olarak birlikte algılarız ve bunu nesnelere ait bir özellik gibi imleriz. Düşünme yetimiz nedenlere bağlıdır ama bu bağ zorunlu değildir. Hume her işlemde bir gücün olduğunu ve gücün nedenlerden soyutlanamayacağını söyler. Eğer nesnelere arasındaki bu etkin gücün bilgisini taşıyamıyorsak, bu gücün tüm işlemlerde zorunlu olduğunu düşünmek yersiz olacaktır. Hume arasında zorunlu bağıntı kurduğumuz nesnelere, zorunlu

---

<sup>45</sup> Hume (1998), s. 82

bağıntıya sebep olan güç ve etkinin niteliklerini, nesnelere dışında bir yerde aradığımızda, yapmış olduğumuz felsefe tarzının dışına çıkacağımızı söyler.

Sonuç olarak nesnelere arasındaki bağıntıların sebeplerini nesnelere dışında aramak yersizdir. İçsel algılarımız arasındaki bağıntı, tıpkı nesnelere olduğu gibi anlaşılmalıdır ve deneyim dışında başka bir yolla bilinemez. Güç, kuvvet ve zorunlu bağıntı ideleri için belirlenimlerini Hume'a göre herhangi iki nesnenin ya da olayın, ne kadar ilişkili olsalar da, hiçbir zaman bize bir güç düşüncesini ya da aralarındaki bir bağıntının düşüncesini veremeyeceklerini bilmeliyiz. Bu düşünce nesnelere ya da olayların birliğinin yinelemesinden doğar ve yineleme nesnelere herhangi bir şey saptamaz ya da açıkça herhangi bir şeye neden olmaz; ama yalnızca nesne ya da olaylardan birinden diğerine geçiş yapmamızı sağlayan alışkanlıkları üretirler ve zihin üzerinde bir etkide bulunurlar. Buna göre bu alışkanlık sayesinde gerçekleşen geçiş güç ve zorunluluk ile aynı şeydir ve bunlar nesnelere değil, algıların nitelikleridir ve içsel bir izlenimin ürünüdürler.

Zorunlu bağıntının tanımını yapan, neliğini belirleyen Hume'a göre nedensellik ilkesini belirleyen bazı kurallar vardır ve Hume şöyle bir sıralama yapar: Neden ve sonucun zamanda ve mekanda bitişiktir, neden sonucu önceler, ilişkiyi oluşturacak olan neden ve etki arasında değişmez birliktelik vardır, aynı nedenler aynı etkileri üretirler ve bu durumda sonucun kaynağı başka bir şey olamaz ve deneyim yoluyla sağladığımız bu ilke aynı zamanda felsefi akıl yürütmelerimizin de kaynağıdır, farklı nedenlerin aynı sonucu ortaya çıkardığı durumlarda bunun nedenlerin aralarında bulacağımız ortak niteliklerden olduğunu bilebiliriz, herhangi bir nesnede neden artar ya da azalırsa sonucun da nedene orantılı olarak artıp azaldığını görürüz – Hume burada deneyimin sayısının etkili olup olmadığını sorgular, birkaç deneyime dikkat etmemiz gerektiğini söyler ve şöyle bir örnek verir; belirli bir ısı insana haz verir, ısıyı düşürdüğümüz zaman hazda da azalma olacaktır, ancak ısıyı tekrar arttırdığımızda hazzın artacağını söyleyemeyiz çünkü hazzın acıya kayması gibi bir durum olabilir – son olarak da neden ve sonucun değişmez birlikteliğinden yola çıkarak neden ve etki arasındaki

bir anlık bir ayrılmanın bile etkilerin nedenlerinin o nedenler olmaktan çıkmasına sebep olabilir der.

Hume'un güç, kuvvet ve zorunlu bağıntı idelerine getirdiği açıklamaları, nedensellik ilişkisine getirdiği belirlemelerine kaynaklık eder. Nedenselliğin Hume açısından tanımlanmasını yaptıktan sonra, nedenselliğin belirlenmesinde açıklık getirilecek kavramlardan bir diğerini yani özgürlüğü ele alabiliriz. Bu anlamda tanımlamalarda kullandığımız kavramların sınırlarını bilebilmek önemlidir. Eğer kavramlar insanın deneyim kapasitesini aşan, zihinsel sistemlerin alanlarına ilişkinse, o zaman bu kavramları açıklamadaki yetkilerimiz sınırlı olur ve kendimizi amaçsız, sonu gelmez bir mücadelenin içinde buluruz. Doğal dünyanın konularında ya da moral konularda olsun özgürlük ve zorunluluk insanlık tarihi boyunca dikkat çeken bir konu olmuştur.

Hume için neden-etki ilişkisi bakımından zorunlu bağıntı ve zorunluluk kavramı büyük önem taşımaktadır. Hume'un epistemolojisi ve ontolojisinde belirleyici yeri olan nedensellik ve zorunlu bağıntı fikri, özgürlüğü ele alış tarzıyla da yakından ilgilidir. Hume'un nedensellik anlayışına baktığımızda, neden ve sonucun arasındaki bağıntı deney ya da akıl yoluyla kavranamaz bir yapısı olduğunu, nesnelere ve olayların sürekli birlikte gözlemlenmeleri sonucu zihnin alışkanlığın etkisiyle birinden diğerine geçtiğini ve doğadaki her şeyin de bu nedensellik ilkesine bağlı olduğunu açıkça ifade edilmiş olarak buluruz. Eğer doğadaki her şey bu prensibe tabiyse, o zaman nesnelere ve olaylarda özgürlüğü bulamayız. Nesnelere ya da olaylar bu anlamda zorunluluğa tabidirler. Hume'a göre zihnin yetenekleri, doğanın nesnelere ve olaylarının nesnel zorunluluğunun ortaklığı gibi, her bireyde ortaktır. Bireylerdeki nedenselliğin doğadaki olaylara benzerliğini Hume *İnceleme*'de ve *Araştırma*'da doğadaki nesnelere aynı zeminde olanlar için de zorunluluk kabul edilebilir olarak görür. Ona göre şimdiye kadar yapılmış özgürlük belirlenimleri ve tartışmaları kelimeler üzerine dönmüştür ve bu kavramlara açıklık kazandırmak gerekir.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Hünler, s. 86

Eğer nesnelar arasında benzerlik olmasaydı ve sürekli bir değişme olsaydı zorunluluk olmazdı. Zorunluluk ve nedensellik; benzer objelerin birbirine bağlı olması ve zihnin bir objeden diğerine alışkanlık etkisiyle geçişini Hume doğadaki tekbiçimliliğe atıfta bulunarak açıklar.

Evrensel olarak kabul edilecek olan, dışsal nesnelarda özgürlüğün olmadığıdır. Hume özgürlüğü ele alış tarzıyla ilgili ilkin bir cismin ya da eyleminin bir başkasının nedeni olduğu varısına nasıl ulaştığımızı irdeler. Biz tekil örneklerde yalnızca cisimler arasındaki değişmez birlikteliği bilebiliriz ve bu da zorunluluk ilkesini doğurur. Doğa insan eylemlerinde kendi içinde olduğu gibi aynı işlerliğe sahiptir. Buna göre:

“İnsanlığı ister eşeylerin, isterse çağların, hükümetlerin, koşulların ya da eğitim yöntemlerinin ayırımına göre irdeleyelim, doğal ilkelerin aynı biçimdeşlikleri ve kurallı işlemleri seçilebilir. Benzer nedenler yine benzer etkiler üretirler; tıpkı doğanın öğelerinin ve güçlerinin karşılıklı eylemlerinde olduğu gibi”.<sup>47</sup>

Hume’a göre, zorunluluğun özünü oluşturan insan eylemlerindeki benzerliktir. Güdüler ve eylemler arasındaki birlik, doğanın işlemlerindeki gibi aynı değişmezliği gösterdiği için, bu tekbiçimlilik sayesinde, zihin bizi birinin varoluşundan diğerinininkine geçirecek yetkiye sahiptir.

İnsan doğası ilkelerinde ve eylemlerinde ortak olarak bulunan bazı tutkular ve eğilimler (yükselme hırısı, para hırısı, kendini beğenmişlik, kibir, dostluk, cömertlik, yardımseverlik gibi) aynı özelliklere sahiptir. *Araştırma*’da verdiği örnekte Hume bu durumu şöyle ifade eder; eğer uzak memleketlerden biz gezginle karşılaşarsak, o uzak diyarlarda yaşayanların şimdiye kadar tanıdığımız insanlardan farklı olarak kıskançlık, ihtiras ve oç alma gibi duygulardan sıyrılmış; yalnızca dostluk, sevgi, ruh cömertliği ve halkın iyiliğini daima kendi çıkarlarının üstünde tutan yapıda insanlar olduğunu söylediğinde, gezginin söylediklerinin

<sup>47</sup> Hume (1997), ss. 354–5



uydurma olduğunu anlar, adamın yalancılığını ortaya çıkarmaya çalışırdık.<sup>48</sup> Buna göre verilen örnek, insanlığın doğasının, doğadaki nedensellikte benzer yapıda olduğunun bir kanıtıdır.

İnsanlığın her zaman aynı tutku ve eğilim yapılarına sahip olduğunu gösterecek en iyi alan tarihtir. Hume bunu şöyle ifade eder: “Yunanlıların ve Romalıların kanılarını, eğilimlerini ve hayatlarının akışını mı öğrenmek istiyorsunuz? Fransızların ve İngilizlerin mizacını ve eylemlerini iyice inceleyin: ikincilerden elde etmekte olduğunuz gözlemlerin çoğunu birincilere aktarmakla fazla yanlış yapamazsınız”.<sup>49</sup> Tarih bu anlamda bize yeni bir bilgi vermez. Tarihi incelemek bize ancak insanlar arasında bir fark olmadığını gösterecektir. İnsanların güdü ve eğilimleri doğadaki nesnelere gibi tek biçimlidir ve bu evrensel olarak kabul edilen bir ilkedir.

İnsanların davranışlarının bu tekbiçimliliği üzerine edindiğimiz tecrübeler, insanın doğası ve eylemleri hakkında ipucu verir. Aksi halde insanlar hakkında genel eğilimlerimiz olamazdı. Hume tekbiçimliliğe ait kesin tavrını şöyle betimler:

“...bizim gelecek hakkındaki bütün çıkarılarımızı gerçekleştirdiğimiz şeyin, geçmiş tecrübelerimiz olduğuna ve her zaman bitişik olarak gördüğümüz objelerin gelecekte de hep bitişik olacakları sonucunu çıkardığımızı göre, insan eylemlerinde tecrübe edilmiş bu tek biçimliliğin sayesinde onlar hakkında çıkarımlar yaptığımız bir kaynak olduğunu kanıtlamak gereksiz görülebilir”.<sup>50</sup>

Hume burada; kişilikler, önyargılar ve tutumların yarattığı farklılıkları göz ardı etmez ancak genel olarak tekbiçimliliğin kapsayıcı özelliğinin ağır bastığını vurgular. Aykırı bir neden genel bir çıkarımı yok edemez. Akıl sayesinde biz, tüm deneyimlerimizi gözden geçiririz, daha az sayıdaki kazanımları çok sayıda

<sup>48</sup> Hume (1998), s. 90

<sup>49</sup> Hume (1998), s. 89

<sup>50</sup> Hume (1998), s. 95

olandan ayırırız ve geri kalana inançla bağlarız. Eğer bu aykırı örnekler sayıca diğerlerinden fazla olursa bile yine de nedensellik ve zorunlu bağıntı kavramlarımızı yitirmeyiz. Bu aykırı örnekler de Hume'a göre ancak bizim bilgimizdeki eksiklikten kaynaklanabilir, zorunlulukta herhangi bir değişme olmaz. Hume'a göre eğer tekbiçimlilik olmasaydı ahlak, tarih, politika ve yaptığımız eleştiriler de olmazdı. Bu açıdan zorunluluk öğretisini kabul etmek kaçınılmazdır. Bunun gibi nesnelere isimleri değişse de zihnimizdeki izlenimleri değişmiyorsa, tarih boyunca insanlara da tekbiçimlilik hakim olmuştur.

Deneyim yoluyla bilebileceğimiz insan doğasının ortak özelliği, güdü ve eğilimlerdedir. Buna göre eylemler eylemde bulunanın durumu ve huyunu bize belli eder ve Hume'a göre bu artık değişmez bir olgu olarak görülebilir. İnsan eylemleri genel olarak güdü karakterlerden etkilenir ve Hume'un özgürlüğü ele alırken büyük ölçüde ahlaksal kanıttan faydalandığını görürüz. Nasıl ki doğanın eylemlerinde birbirine benzer olaylardan birinden diğerine geçiş yapıyorsak, insan eylemlerinde de bu denli yanılıgsız bir benzerlik kurduğumuz olaylar arasında geçiş yapabiliriz. Ahlaksal kanıt insan eylemlerinden çıkan duyguları, güdüleri ve durumları irdeler. Hume neden ve etki düşüncesinin değişmez birliktelik ve benzerlik ilkeleriyle bir arada bulunması ve yargılarımızın birine neden diğerine de etki denmesi, zihnin bu ikisi arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu kurgulaması ile başta insan eylemleri olmak üzere ahlaki yasalarda insan doğasının benzerlik göstermesi arasında bağ kurar.

Hume tanımlamalarındaki ısrarını kesin bir tavırla, her türlü eleştiriyi göze alarak; neden, etki, zorunlu bağıntı ve özgürlük üzerine söyledikleriyle sürdürür. Çünkü Hume için tek bir nedensellik anlayışı vardır ve nesnelere arasındaki değişmez birliktelik doğanın yapısından, alışkanlıklar sonucu nesnelere ve olaylar arasında var olduğunu düşündüğümüz bağ fikri de öznenin yapısından kaynaklanır. Burada özgürlüğü kabul etmek demek, zorunluluğu yadsımak anlamına gelir. Hume'a göre özgürlük ve zorunluluk birbirlerine zıt kavramlardır ve zorunluluk ortadan kalktığında nedenlere ilişkin yargılarımız da ortadan kalkar ve nedenlerin ortadan kalkması şansın oluşmasına mahal verir. Bu nedenle Hume

şans ve özgürlüğü aynı şeyler sayar. Biz biliriz ki her şeyin bir nedeni vardır ve şans yalnızca olayın gerçek nedeni hakkındaki bilgisizliğimizden kaynaklanan olumsuz bir kavramdır. Doğadaki ve insan eylemlerindeki bazı olaylar bizi şansa inanmaya sürüklese de, aslında şans çelişik bir kavramdır ve deneyime kesinlikle aykırıdır. Bu haliyle şans özgürlükle aynı akıl yürütme biçimine tabidir. Hume bunu şöyle ifade eder:

“Bir suç ya da zarar verici herhangi bir eylem o tutkuyu uyandırdığı zaman, bu ancak onların kişi ile ilişkileri ya da onunla bağlantıları yoluyla olur. Ama serbestlik ya da şans öğretisine göre, bu bağlantı bir hiçe indirgenir, ve insanlar tasarlanmış ve önceden amaçlanmış eylemlerden en rastlantısal ve ilineksel olanlar için olduğundan daha fazla sorumlu tutulamazlar. Eylemler kendi doğalarında yitici ve geçicidirler;... eğer iyi ise onuruna, kötü ise kötü-ününe etkide bulunmazlar”.<sup>51</sup>

Hume’a göre insanlar her eylemlerinden mesul tutulmamalıdır. Çünkü bir anda yapılmış eylemlerin sonuçları, insanın kişiliğine etkide bulunmaz. İnsan bu davranışlarından mesul değildir ve pişmanlık duyduğu takdirde suçları silinir.

Zorunluluk Hume’da nesnel anlamda değil, onu nesnel arası geçişte algılayan öznel anlamda bir gerçekliğe sahiptir. Özne nesneden bu belirlenimi çıkartırken, belirlenimin yokluğu özgürlüğü oluşturur. Hume’a göre özgürlüğü ve zorunluluğu, “ruhun yetenekleri, zihnin etkileri, iradenin işlevleri” gibi konulardan başlayarak ele almak bir hatadır. Ona göre özgürlük, eylemlerin güdülerini ve isteklerinden ortaya çıkar. Zorunluluğun temelinde özgürlüğün güdüler ve mizaçla sınırlandırılması yatar. Ona göre tüm insanlar zorunluluk ve özgürlük konularında hemfikirdirler, yalnızca kelimeler fikir ayrılıklarına sebep olabilir. Hume tanımında özgürlük, “iradenin belirlenimlerine göre hareket etme ya da etmeme gücüdür”.<sup>52</sup> Bu şu anlama gelir; eğer biz hareket etmek istiyorsak hareket ederiz ya da hareket etmek istemezsek de hareket etmeyiz. Özgürlük o

<sup>51</sup> Hume (1997), s. 362

<sup>52</sup> Hume (1998), s. 102

halde Hume için zincire vurulmamış ve mahkum olmamış biri için evrensel olarak kabul edilebilir. Özgürlüğün iki koşutu da eylemlerin somut olgularla birbirilerini tutmaları ve kendi içlerinde tutarlı olmalarıdır.

Farklı görüş açılarından irdelendiğinde özgürlük ve zorunluluk gibi birbirine zıt iki kavramdan özgürlük fikrinin daha kabul edilir olmasının şüphesiz belirli sebepleri olacaktır. Bunlardan ilki, kendimizi zorunluluk altında hissetmektense özgür eylemde bulunan varlık olarak görmek daha tercih edilir görülür. İkinci olarak yanlış bir akıl yürütmenin ürünü sayılan özgürlükte, eylemin zorunluluğunun kanısı, eylemde bulunanda değil, eylemde bulunamı gözlemleyende bulunur. Biz her ne kadar eylemlerimizde özgür olduğumuzu düşünsek de, bizi gözlemleyen bir kişi, eylemlerimizin zorunlulukla sıkı sıkıya bağlı olduğunu görür, bu zorunluluğu eylemlerimizin ve güdülerimizden çıkarsayabilir. Üçüncü nedene de Hume dini koyar. Yanlış bir kam zorunluluğun din ve ahlak için zararlı olabileceğini düşünürken, Hume göre tam tersine zorunluluğun din ve ahlak gibi alanlara faydalı bir yapısı vardır.

Tüm insan doğasında ortak olarak bulunan bu tek biçimlilik gibi ahlak ve dinin temelinde de özgürlük ve zorunluluk vardır. Eğer ahlak ve din için zorunluluğu ortadan kaldırırsak, toplumlarda tam bir kaos ortamı hakim olur. Buna göre din ve ahlak alanındaki zorunluluk insan eylemlerini bağlayıcı bir yapıya sahiptir. Ahlak ve din çerçevesinde, insan eylemlerini biçimlendiren yasaların kaynağında ödül ve ceza yer alır.

Diğer bir yandan, insan eylemlerinin kaynağının, amaçlarının ve yöneticisinin Tanrı olduğunu savunan görüşü ve tekbiçimliliği, insanın doğasında olmayan ama ona atfedilmiş, gizil güçler tarafından oluşturulmuş olmasına ilişkin düşünceyi Hume itirazlarla karşılar. Eğer eylemlerimizin kaynağına mutlak anlamda tüm iyiliklerden pay almış ezeli ebedi varlığı koyarsak ya insan eylemlerinin yargılanmaz bir hal aldığı ya da Tanrı'ya atfedilen tüm iyiliklerin geçersiz olacağını görürüz. Çünkü zorunluluk nereye uzanırsa uzansın, bunun kaynağı sınırlı veya sınırsız bir varlık olsun, neden olarak kabul edilecek varlık her zaman tüm eylemlerin sonuçlarından mesul tutulur ve övgüyü ya da yergiyi

kabullenmelidir. Bu durumda insan eylemlerinin kaynağındaki üstün yaratıcı fikrini açıklamamız pek de mümkün görünmüyor. O halde Hume dinin temeline de özgürlüğü koyduğunu söyleyebiliriz.

Dinin ve ahlakın temeline özgürlüğü koyan Hume için, eylemlerin dayanağı olarak Tanrı kavramı, insan eylemlerinin genelindeki tekbiçimlilik hariç diğer durumlarda ne rasyonalistlerin ne de metafizikçilerin anladığı gibi bir yer bulmaz. Ahlaki bakımdan kötülük kavramı mutlak olarak vardır ve Tanrı kavramının dışında olmalıdır. Bu haliyle biz özgürlüğün soruşturma alanını insan eylemleri alanıyla ve insanın algılamalarının sınırlarıyla belirleriz, tıpkı insan bilimlerinin sınırlarını bilebildiğimiz gibi.

Sonuç olarak insandaki güdü ve davranışlar doğadaki nedensellikte aynı özelliklere sahip olduğu için, insan eylemleri zorunluluğa tabidir, tıpkı nedenselliğin sürekli birlikteliğe dayalı alışkanlıklardan türeyen çıkarım olması ve nesne ve olaylar arasında var olduğunu düşündüğümüz zorunlu bağıntı fikri gibi. Bu anlamda zorunluluk ve özgürlük birbirine zıt kavramlardır ve özgürlük fikrini düşünmek demek zorunluluğun ortadan kalkması demektir ki, özgürlük ve şans aynı anlama sahip olduğundan, Hume doğa olaylarında ve insan eylemlerinde özgürlüğe yer vermez.

Genel olarak bakıldığında din ve ahlak hem metafizik sistemlere karşı çıkan hem de dini öğelerin gerekliliğinden bahsetmesi, kararsız ve tutarsız varsayım ve örneklerine rağmen, kurmaya çalıştığı insan bilimlerinin bilme tarzını algılarla sınırlı tutması ve bunda ısrarcı tavırları başta nedensellik, zorunlu bağıntı, septisizm, zaman-mekan ve özgürlük konularında Hume'un tutarlı tavrı dikkatlerden kaçmaz.

Hume'un *İnceleme ve Araştırma*'da vardığı genel kanı okuyucuda iki izlenim bırakır. Bunlarda ilki kendi emprist felsefesi, ikincisi de rasyonalist ve metafizik sistemlerin dogmatikliğine getirdiği kuşkucu yaklaşımlardır. En önemli iddiası olan nedensellik ilkesi irdelemesi, hem doğa bilimlerinin alışıldık tarzda bilme anlayışına sorgucu bakış açısı getirme, hem de süre gelmiş nedensellik

tartışmalarına sarsıcı yaklaşımı bakımından önem taşır. Felsefeyi batıl ve boş inançlardan kurtarma çabası, emprist geleneğin bir gerekliliğini oluştururken aynı zamanda kurmaya çalıştığı insan bilimlerinin de tarzını belirler. Hume'un nedensellik ilkesi üzerine getirdiği eleştirel görüşler kendisinden sonraki felsefe tarihine etkili olmuş, Hume'la birlikte gelen bu yeni açıklama ve bilme tarzı başta Kant olmak üzere, birçok filozofun epistemoloji ve ontoloji anlayışlarında yer bulmuştur.

## İKİNCİ BÖLÜM

### KANT'TA NEDENSELLİK

#### 1. Kant'ın Hayatı ve Eserleri

Immanuel Kant 22 Nisan 1724'te Königsberg'de doğmuştur ve tüm yaşantısını Doğu Prusya'da geçirmiştir. Yaşantısındaki düzenlilik, dakiklik ve sakinlik genç yaşlarından ileri yaşlarına dek sürer. Kant'ın 1732'de Collegium Friedericianum'da başlayan öğretim hayatı, 1740'da kendi kentindeki üniversiteye girmesiyle devam eder. Kant'ın düşüncelerinde önemli bir etkiye sahip olan mantık ve metafizik profesörü Martin Knutzen, tam anlamıyla bir Wolff izleyicisidir ve Kant'ın erken eleştiri dönemlerinde bu etki açıkça hissedilir. Kant hocasından aldığı doğa bilimleri ve matematik derslerini büyük bir ilgiyle takip eder ve bu dönemlerde Newton bilimine olan ilgisi daha da artar. İlk kitabını 1744'te yazmaya başlar ancak babası vefat edince geçimini sağlamak amacıyla dokuz yıl özel öğretmenlik yapar. 1755'te Kant-Laplace adıyla bilinen *Genel Doğa Tarihi ve Gökler Teorisi* ortaya çıkar. Yine aynı yıl Königsberg Üniversitesi'ne atanır ve burada eğitmen olarak göreve başlar. 1756'da *Yer Sarsıntılarının Nedeni Üzerine* ve yine aynı yıl *Fiziksel Monadoloji*, 1758'de *Hareket ve Hareketsizlik Kavramları Üzerine Yeni Öğretiler*, 1762'de *Dört Kıyas Biçiminin Sahte İncelikleri*, 1763'te *Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanabilmesinde Tek Kant Temeli* ve aynı yıl *Olumsuz Nicelik Kavramını Dünya Bilgeliğine Sokma Denemesi* eserleri yayınlanır.

1764'te Berlin'den ve 1769'da Jena'dan gelen şiir kürsüsü tekliflerini geri çevirir. 1764'te *Doğal Teoloji ve Ahlakın Açık Seçikliği Üzerine Bir Araştırma* ve 1766'da *Bir Ruh Görücüsünün Düşlerinin Metafizik Düşler Yorumuyla Yorumu* eserleri yayımlanır. Kant 1770 yılında Königsberg'e mantık ve metafizik profesörü olarak atanır. Bu tarihten başlayarak yirmi yıl süren bir zamanda Kant, eleştirel felsefesinin tüm detaylarını ortaya koyar. Sırasıyla, 1781'de *Saf Aklın Eleştirisi*'ni, 1783'de *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*'yı, 1785'de *Ahlak Metafiziğinin Temel İlkeleri*'ni, 1786'da *Doğa*

*Biliminin Metafiziksel İlk İlkeleri*'ni, 1787'de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımını, 1788'de *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni, 1790'da *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni, 1793'te *Salt Akıl Sınırları İçerisinde Din*'i, 1794'te *Her Şeyin Sonu*'nu, 1795'te *Sürekli Barış*'ı ve *Edebi Barış Üzerine Felsefi Deneme*'yi, 1797'de *Ahlak Metafiziği*'ni ve 1798'de *Pragmatik Açından Antropoloji*'yi yayımlar. 12 Şubat 1804 yılında seksen yaşında girdiği komadan çıkamaz ve vefat eder.

Birçok kaynakta, Kant'ın yaşantısıyla ilgili, genelinde sakin ve pek de canlı olmayan bir yaşam sürdüğü yazar. Bununla birlikte titizliği, ahlak ilkelerine sıkı sıkıya tutunmuş yaşantısı ve benimsediği ödev ilkelerine bağlı olduğu vurgulanır. Kant kişilik özelliği olarak da, her ne kadar sakin ve içe dönmüş bir yaşantı sürdürüyse de, toplumcul yönleri ağır basan, ince ve iyi huylu bir karaktere sahip olarak bilinir.<sup>53</sup>

Nedensellik anlayışını tüm yönleriyle ele aldığı eserlerine baktığımızda, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, genel olarak transandantal felsefenin tüm yönlerini açıkça ortaya koyma çabasındadır. Bu ünlü çalışması, Kant'ın doğa bilimlerinin, matematiğin ve insan zihninin bilme sınırlarını ortaya koyduğu eseridir. İlk basımının anlaşılmadığını gözeterek bulanıklığı gidermek düşüncesiyle Kant, ilk olarak 1783'te *Prolegomena*'yı yayımlar ve ardından 1787'de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin üzerinde bazı değişiklikler yapılmış haliyle ikinci basımını yayımlanır. Bu eserin daha çok kavramsal çözümler ve akademik bir ciddiyetin üslubuyla yazıldığı düşünülmelidir. Bu nedenle Kant, kitabının anlaşılmasız yapısını kabul eder ve şöyle der:

“Ben akademik yöntemi seçtim ki, bu yöntem düşüncenin ve nüktenin özgür hareketinden sakınır. ...Bu konuda daha büyük bir nükte gücüne ve yazar olarak daha fazla bir çekiciliğe sahip olabilseydim bile, yine de bunları bir yana bırakırdım. Çünkü şundan hiç kuşku edilmemelidir ki, böyle yapmakla, okuyucudan beni kabul etmesini, ikna olmasını ve

<sup>53</sup> Copleston (2004), s. 13



beni alkışlamasını beklemedim; tersine ondan güçlü bir kavrayış bekledim”.<sup>54</sup>

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin anlaşılmaazlığının haklılığını; basite indirgenme ve bu nedenle konunun anlam bütünlüğünün bozulmasından duyduğu endişeden kaynaklandığını birinci basımın önsözünde açıkça ifade eder.

*Saf Aklın Eleştirisi*, ilk olarak, insan aklının sınırlarını aşan konulara yani metafizik konulara açıklık getirme çabası içinde karşımıza çıkar. Metafiziği dogmatikliğın elinden kurtararak akıl düzeyine indirgeme, Kant için aynı zamanda yeni bir metafizik alanı bilgisi oluşturmak anlamına gelir. *Eleştiri*'de ve *Prolegomena*'da metafiziğin bu yeni inşasının yanında, “Saf matematik nasıl bilinebilir?” ve “Saf doğa bilimi nasıl bilinebilir?” gibi bilginin sınırlarını belirleyici sorulara sentetik *a priori* bilginin imkanını irdileyici, kesinlik ve açıklık ilkeleri gözetilerek cevap aranır.

Sentetik *a priori* bilginin imkanı elbette ki bilginin kaynağı sorunuyla iç içedir. Bilginin kaynağına ilişkin Kant, 17. yy rasyonalizmiyle emprizmin görüşlerinin tek yanlılığından yola çıkarak, rasyonalistlerin duyum bilgisini küçümsemelerini ve empristlerin duyum bilginizi düzenleyen zihnin kavramsal yönünü yadsıdıklarını; buna karşın, duyumla gelen empirik bilginin zihinde kavramlar aracılığıyla birlikli hale getirildiğini ve biçimlendirildiğini savunur.<sup>55</sup>

Bilgi, en yalın tanımıyla bilen suje ile obje arasındaki ilişkiden doğan bir etkinliktir. Doğa nesnelere ve bilen özne arasındaki ilişki Kant'tan önce birçok kez ele alınmıştır. Ancak Kant'ın kendinden önceki tanımlamaları yerinden sarsacak, zihnin nesneye uygunluğu değil ama nesnelere zihne uydukları yönündeki iddiası, dehanın “Kopernik Devrimi” olarak adlandırılacaktır. Kant'ın bu kabul edilmesi zorunlu genel geçer bilgi görüşü, tıpkı Kopernik'in astronomi alanında yaptığı dünya merkezli evren sistemi yerine güneş merkezli evren görüşünün hakim oluşunun bilimsel devrim niteliği taşıması gibi, epistemoloji ve ontoloji alanında bir devrim niteliği taşır.

<sup>54</sup> Cassirer, ss. 95–6

<sup>55</sup> Goldmann, ss. 110–2

“Şimdi metafizikte de objelere ilişkin *iç-görü* konusunda aynı şey denebilir. Bu *iç-görü*, eğer objenin yapısına, özelliğine uyarsa, ondan hareketle *a priori* olarak bir şeyin nasıl bilinebileceğini bir türlü anlayamam; ama buna karşın eğer obje *iç-görü* yetimizin, gücümüzün özelliğine uyarsa, bu bilmenin olanağını bütünüyle pek güzel tasarlayabilirim”.<sup>56</sup>

Bu durumda kabul görececek olan; objelerin bize verilmeden önce onlar üzerinde önceden saptadığımız *a priori* bilginin imkandır. Doğa her zaman bütünlüklü yapıda algılanması gereken bir gerçeklik alanıdır ve Kant’a göre doğanın kendisinde bulmaya çalıştığımız bütünlük, cisimlerin empirik varlıklarından değil, deney yargılarının temelinde olan aklın kategorilerinde yatmaktadır. Bilgide nesnelere zihne uymasının, aynı zamanda bizden bağımsız bir dış dünya fikrini de bertaraf ediciliği dikkatlerden kaçmaz. Kant, Kopernik’in bilimsel devriminin kendi epistemolojik devrimine uyarlanışını *Eleştiri*’nin ikinci basımının önsözünde şöyle ifade eder:

“...objelerin bilgimize uyması kabulüyle metafizik güçlüklerde daha iyi ilerleyip ilerlemediğimiz sınıp denenmelidir. Bu, nesnelere bize verilmeden önce onlar üstüne bir şeyler saptanması gereken *a priori* bir bilginin arzulan olasılığına daha uygun düşer. Aynı durum *Kopernikus*’un ilk düşüncesinde ortaya çıkar; şöyle ki Kopernikus, bütün yıldızlar kümesinin, gözleyicinin çevresinde döndüğünü varsayan gökcisimlerinin hareketlerine ilişkin açıklaması tutmayınca, o zaman yıldızları durağan bırakan ve onların çevresinde gözlemciyi döndüren varsayımın (helio-sentrik evren yorumunun) daha başarılı olup olmadığını denedi. Şimdi metafizikte de objelere ilişkin *iç-görü* (*Anschauung*) konusunda aynı şey denebilir”.<sup>57</sup>

Kant’tan önceki bilgi kuramcılar, özellikle empiristler, bilginin neliğini incelerken, nesneyi ön plana alıp özneyi pasif bir konuma getirmişlerdir. Kant ise

<sup>56</sup> Bozkurt, s. 75

<sup>57</sup> Bozkurt, ss. 74–5

nesne ve özne kavramlarının sıra ve konumlarını yeniden ele alıp, bilgide aktif olan yanın özne olduğunu vurgulamıştır.

*Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, bilginin yapısı, sınırları ve insan için anlamını ortaya koyar. Buna göre nesnelere zihnin anlama yeteneğine uygunluğuna göre algılanabilir olacaklardır. Zihnin belirleyiciliği, algı yoluyla gelen duyumları forma sokma ve anlama yeteneği ile birlikli hale getirmektir. Aynı zamanda Kant'ın bilgi teorisinin temelini oluşturan bu görüş, zihnin nesneyle olan ilişkisinde ve yargılarında nasıl bölümlenmesi gerektiğinin de belirleyicisi olmuştur. Kant'ın nedensellik anlayışını ayrı bir başlık altında incelemeye önce, onun yargıları bölümlediği bilgi teorisini, kapsamına giren transandantal estetik ve transandantal analitik bölümlerini ele alacağız. Bilgi teorisini bu açıdan değerlendirmek aynı zamanda Kant'ın nedensellik anlayışını da açıklamış olmakla eşdeğerdir.

## 2. Kant'ın Epistemolojisi

Kant'ın bilgi teorisinin temel dayanağı bilginin iki yönüne yaptığı vurgudur. *A priori* ve *a posteriori* ayrımını Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "Saf Aklın Problemleri" başlığı altında irdeler. *A priori* ve *a posteriori* kavramları analitik ve sentetik kavramların ayrımından önce gelen giriş kavramlarıdır. Bu nedenle analitik-sentetik yargı ayrımına geçmeden önce, başta nedenselliğin de içinde bulunduğu *a priori* kavramlara ve deneyimin algıya dayalı bilgisini temsil eden *a posteriori* kavramlara açıklık getireceğiz.

Kant'a göre bütün bilgimiz deneyle başlar ancak bundan hareketle bütün bilgimizin kaynağını deneyden aldığını söyleyemeyiz. Nedenselliğin de içinde bulunduğu *a priori* ilkeler için Kant şöyle der:

"...tüm bilgimizin deneyim ile başlamasına karşın, bundan tümünün de deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz. Çünkü pekala olabilir ki deneyim bilgimizin kendisi bile izlenimler yoluyla aldıklarımızın ve kendi bilgi yetimizin (duyusal izlenimlerin yalnızca vesile olmalarıyla) kendi içinden sağlandıklarının bir bileşimidir,...öyleyse daha yakından

araştırılması gereken ve hemen ilk bakışta yanıtlanamayacak bir sorudur: Deneyimden ve giderek tüm duyum izlenimlerinden bağımsız bir bilgi var mıdır? Bu tür bilgi *a priori* olarak adlandırılır ve kaynağını *a posteriori*, e.d. deneyimde bulan *görgül* bilgidен ayırt edilir”.<sup>58</sup>

O halde deneyimle gelen bütün izlenimlerden bağımsız bir bilgi, *a priori* bilgidir. *A posteriori* bilgi ise kaynağını deneyimden alır ve empirik bilgiyi temsil eder. Kant’ın bu ayrımı açıkça bilginin kaynağına yönelik bir ayrımdır. Kant’a göre *a priori* bilginin en önemli özelliği zorunlu, geçerli ve evrensel olmasıdır. Bu özellikler aynı zamanda *a priori* bilginin güvenilir olduğuna işaret eder. Matematik ve geometri tüm bu özellikleri taşıyan bilimler olarak saf *a prioridir* ve zihnin ürünü olarak da nedensellik ilişkisi böyle saf *a priori* bilgiyi temsil eder.

*A priori* bilgi için her ne kadar deneyimden bağımsız zorunlu olan bir tanım getirsek de yine de Kant, görgül olaylara dayanan *a priori* bilginin imkanından bahseder. Daha önceden dayanıksız temelde bulunan bir evin yıkıldığını gözlemleyen bir kişi, temeli sağlam olmayan başka bir evle karşılaştığında onun da diğer temeli sağlam olmayan evler gibi yıkılacağını bilir. Bu örnek görgül olaylara dayalı bir *a priori* bilgiyi bize verebilir.<sup>59</sup> Ancak mutlak anlamdaki *a priori* bilgi zorunlu gerçekliğe sahiptir, deneyim bilgisinden yani izlenimlerden bağımsızdır ve *a priori* bilgiyi de ikiye ayırmak mümkündür. Bunlar karışık ve saf *a priori* bilgilerdir. Karışık olanlar empirik bilginin içinde bulunduğu, saf olanlar da içinde hiçbir empirik ögenin bulunmadığı *a priori* bilgilerdir. “Her değişimin bir nedeni vardır” dediğimizde bunun *a priori* olduğunu ancak saf olmadığını bilebiliriz çünkü değişim yalnızca empirik görülden gelen bir kavramdır.

*A priori* bilginin öğelerinin saf olması ancak “soyutlama” işlemiyle bilinebilir. Kant’a göre cisimlerde renk, koku, tat gibi özellikleri kaldırdığımızda geriye cisimlerin *a priori* kavramları kalacaktır. Saf *a priori* görümler zihnimize

<sup>58</sup> Kant (1993), B2

<sup>59</sup> Dursun, s. 28

aittir ve deneyimden bağımsızdır. Buna göre eğer bir binanın içindeki tüm eşyaları çıkarırsak binanın boş hali *a priori* olarak kalır. Bilginin bu ayrımı Kant'ın epistemolojisinde önemli bir yere sahiptir ve yargı biçimlerinin ayrımıyla paralellik gösterir.

Kant'a göre yargı dediğimiz şey zihnin bir aktıdır ve içinde kavram ile nesne bir bütün halinde bulunur. Analitik yargılar Kant'a göre içermeyi, düşünmeyi ve çelişkiyi temsil ederler. Yüklemin kavramı öznedeki gizli olarak içerilir ve yüklemi elde etmenin yolu özneyi çözümlenmekten geçer. Örneğin "Altın sarı bir metaldir" dediğimizde 'sarı' ve 'metal' kavramlarının 'altın'da içerildiğini görürüz. "Bütün cisimler yer kaplar" dediğimizde 'yer kaplama' 'cisim' kavramında düşünülmüştür. Bu düşünme Kant'a göre kavramda içerilmez. Ayrıca bütün analitik yargıların olumsuzluğu aklı çelişkiye götürür.

Kant'a göre çelişki ilkesi analitik yargılar için bir doğruluk göstergesidir. "Çelişki önermesi öyleyse tüm çözümsel bilginin evrensel ve bütünüyle yeterli ilkesi olarak geçerli sayılmalıdır".<sup>60</sup> Kant'a göre bir analitik yargı ya kabul edilmeli ya da tamamen reddedilmelidir. Buna göre "Dörtgen dörtkenarlıdır" dediğimizde 'dörtgen' kavramını kabul edip 'dörtkenarlıdır' önermesini reddetmemiz mümkün değildir. Analitik yargıların kavramları deneysel, fakat yargıları *a priori*dir. Kant'a göre özdeşliği açık olan önermeler totolojilerdir. Örneğin "İnsan insandır" gibi özdeşliği açık önerme ona göre "boş" bir önermedir ve yararlı kullanımları yoktur. Totolojik olmayan analitik yargılara da Kant "örtük" önerme der ve bunların ilk bakışta analitik yargı gibi durmadıklarını ancak çelişme ilkesiyle test edilebilir olduklarını ifade eder.

Sentetik yargılar ise, öznedeki verilenin ötesine geçerek düşünmemizi sağlarlar. Sentetik yargılar yeni bir bilgi verir ve açıklayıcıdır. Sentetik yargılarda özne ve yüklemi birbirinde içerilmiş değil, birbirleriyle ilişkili kavramlardır. Bu anlamda yüklem öznenin kapsamını artırır. Sentetik yargılarda analitik yargıların aksine bir sentetik birlikten bahsedebiliriz ve bu birliğin dayanağı aynı zamanda

---

<sup>60</sup> Kant (1993), A152

bilgimizi de genişletir.<sup>61</sup> Kant birbirinde içermeyen özne ve yüklemi birbirine bağlayan ve sentez oluşturan bir “üçüncü şey” den bahseder.<sup>62</sup> Bu üçüncü şey daha çok yargının temelinde bulunan ve sentezi olanaklı kılan görüdür.

Kant’a göre analitik ve sentetik yargılar da kendi içlerinde ikiye ayrılır ve bunlar, analitik-sentetik yargı tipleriyle, bilginin kaynağını temsil eden *a priori* ve *a posteriori* bilgi arasında yapılan çaprazlama ilişkiyle elde edilir. Buna göre dört yargı sınıflaması; Analitik *a posteriori*, Analitik *a priori*, Sentetik *a posteriori* ve Sentetik *a priori*dir. Bir yargının hem analitik hem de *a posteriori* olması çelişik olduğundan birinci tip yargılar boş bir sınıfa işaret eder. Bunun karşısında Analitik *a priori* yargılar çelişmezlik ilkesine dayanırlar, deneyimden bağımsız ve zorunludurlar. Sentetik *a posteriori* yargılar olumsal yargılardır, doğru ya da yanlış değer alabilirler ve yalnızca deneyimle temellendirilirler.

Sentetik *a priori* yargılar ise hem bilgimizi genişletir hem de tümel ve zorunludur. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ve *Prologomena*’da Kant’ın öne sürdüğü ve dayanak noktalarını belirlediği eleştirisinin temel savı da budur. Çünkü sentetik *a priori* bilgilerin yapısını anlamak aynı zamanda saf aklın problemini de çözmek demektir. Sentetik *a priori* yargılar Kant’a göre ilk olarak matematiğin ikinci olarak da doğa bilimlerinin temelinde bulunur. Tecrübeden kaynaklanan doğa bilimleri, özleri itibarıyla deneyimin bilgisinden bağımsız halde bulunan saf doğa bilimlerine dayanır. Buradan hareketle Kant, hiçbir zaman tecrübeden elde edemeyeceğimiz, tersine bilimlerdeki algı ve tecrübenin kendisine dayandığı üç temel *a priori* ilkeyi belirler. Bunlar, nedensellik, kuvvetlerin eşitliği ve doğada hiçbir şeyin yok olmadığına dayanan ilkelerdir.<sup>63</sup> Bunların içinden nedensellik, deneyimin en önemli belirleyicisi ve empirik bilginin kendine dayandığı sentetik *a priori* bir ilkedir.

Şimdi matematik, doğa yasaları ve metafiziğe ilişkin üç tür soru karşımıza çıkar. “Saf matematik nasıl mümkündür?”, “Saf doğa bilimi nasıl mümkündür?”

<sup>61</sup> Dursun, s. 47

<sup>62</sup> Kant (1993), A155/B194

<sup>63</sup> Tuğcu, ss. 48–9

ve “Bir yönelim, bir bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?”. Kant ilk sorunun cevabını *Saf Aklın Eleştirisi*'nin “Transandantal Estetik” bölümünde hissetme yetisinin saf görüleri olan zaman ve mekan formlarıyla birlikte ele alırken, ikinci sorunun cevabını ise aynı kitabın “Transandantal Analitik” bölümünde anlama yetisinin saf kavramları kategorilerle ilişkilendirerek açıklar, metafizikle ilgili olan kısım ise “Transandantal Diyalektik” bölümünde incelenir. Tezimizin konusu gereği ilk iki bölüm üzerinde duracağız ve Kant’ın nedensellik anlayışını kategorilerin üçüncü grubu olan ilişki kategorileri yani deneyimin analogileri başlığı altında ele alacağız.

Kant bilgi teorisinin oluşumunda büyük oranda rasyonalist ve empristlerin bilgiyi edinmemizle ilgili görüşlerinden etkilenmiş, ancak bilgiyi rasyonalistlerin kavramlara, empristlerin duyu yoluyla gelen algılara indirgemelerine katılmamıştır. Çünkü Kant’ın eleştiri felsefesinde bilgi ne salt kavramlar yoluyla ne de salt empririk yoldan bilinebilir. Bu anlamda o, algı ve kavram olarak bilginin iki yönünü ortaya koymaktadır.<sup>64</sup> Kant’ın “algısız kavram boş, kavramsız algılar kördür” sözü tam da bunu belirtmektedir. Çünkü kavramlar kendi başlarına bize bilgi veremezken, salt duyu verileri olarak algılar da bilgiyi oluşturmada yeterli değildirler.

Kant, nesnelere bize verdikleri sürece bilgiyi oluşturmada hissetme yetisi tarafından alındığını, zaman ve mekânın hissetme yetisinin *a priori* formları olduğunu ve nesnelere aldığımız tasarımların *a priori* formlar olan zaman ve mekânı göre birlik kazandığını açıklar. Buna göre “...hissetme yetisi aracılığıyla nesnelere bize verilirler ve yalnızca o bize görüleri sağlar”.<sup>65</sup> Hissetme yetisine gelen görüler saf formlar aracılığıyla anlama yetimizle kavram olma özelliğini taşıyacaklardır. Hissetme yetimiz, nesneden duyuusal anlamda etkilenmemizi ve onların tasarımlarını almamızı sağlar. Zaman ve mekân yalnızca hissetme yetisinde nesnelere verili olan tasarımlar alınırken ortaya çıkar. Çünkü bu iki form nesneye ait değildir, yalnızca bizim nesnelere alma yetimizde bulunurlar.

<sup>64</sup> Heimsoeth, s. 79

<sup>65</sup> Kant (1993), B33

Zaman nesneden elde edilen empirik bir kavram değildir. Kant bunu nesnelere mekanda eş zamanlı ya da ardıl olmalarının imkanına dayandırarak açıklar. Zamanın eş zamanlı değil, ardışık bir yapısı vardır, çünkü nesnelere mekanda ardışık olarak bulunurlar ve değişik zamanlar tek bir zamanın birer parçalarıdır. Kant, zamanı devinim ve değişim kavramıyla açıklarken, bu kavramları özdeşlik ilkesine dayandırarak, zamanın devinim ilkesini sentetik *a priori* olmasını sağlayan önemli bir ilke olarak görür.<sup>66</sup> Kant'a göre zaman tüm fenomenlerin biçimsel *a priori* koşuluyken, aynı zamanda dış duyumun da dolaylı formudur. Çünkü fenomenler mekanda ardışık halde bulunurlar. Mekandaki tüm tasarımlarımız dış duyumun formu altında oldukları gibi, zaman formunun da altında olmak zorundadır.

Zaman ve mekan bilen öznedeki *a priori* olarak hali hazırda vardır ve özne dışında herhangi bir yerde bulunmaz. "...Tüm görüngüler zamandadırlar dersek, o zaman önermenin geçerli bir nesnel doğruluğu ve *a priori* evrenselliği vardır".<sup>67</sup> Bu durumda zaman ve mekanın fenomenler bakımından gerçekliğinden bahsedilebilir çünkü duyularımızın konusu nesnelere ilişkindir ve yalnızca nesnelere bakarak, zaman ve mekanın nesneliliğinden bahsedemeyiz. Nesnelere zaman ve mekanın içinde bulunmazlar, bu formlar özneldir ve bizim dışımızda gerçeklikleri yoktur. Bu nedenle mekanda görülen hiçbir şey nesnenin kendisi değildir ve mekan nesnelere kendilerine ilişkin bir formu değildir. O halde dış dünyanın gerçekliği biz onları zaman ve mekan formuyla tasarladığımız ve kavramlar altına yerleştirdiğimiz sürece vardır diyebiliriz.

Duyumda her şey duyusal bilginin kaynağı olarak zaman formu içindedir. Bu haliyle yalnızca fenomenlere ilişkin bilgimiz mevcutken numenler hakkında bilgi sahibi olamayız. Çünkü numenler duyu algısı olarak bilinemezler ve onlar hakkında herhangi bir bilgimiz olamaz. Buna göre görünen anlamındaki fenomene karşılık olarak görünmeyen, görüngüsünü beli etmeyen yani "kendinde şey" dediğimiz ise numenlerdir. Fenomen ve numen ayrımını Kant aynı zamanda nesnelere duyu ve zihin verileri olarak ayrılmasında da zemin olarak görür.

<sup>66</sup>Kant (1993), B49

<sup>67</sup>Kant (1993), A35/B52



Kant'a göre numenlerin bir olumlu bir de olumsuz anlamı vardır diyebiliriz ve bu ayrımı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şöyle dile getirir:

“Eğer numen ile *duyusal sezgimizin nesnesi olmadığı ölçüde* bir şeyi anlıyorsak ve böylece onu sezme yolumuzu soyutluyorsak o zaman bu *olumsuz* anlamda bir numendir. Ama numen ile *duyusal olmayan sezginin* bir *nesnesini* anlıyorsak, o zaman özel bir sezgi türünü, eş deyişle anlksal sezgiyi varsaymış oluruz ki, bize özgü sezgi kipi değildir ve olanağını bile anlayamayız. Bu *olumlu* anlamda numen olacaktır”.<sup>68</sup>

Kant'a göre hissetme yetisi olumsuz anlamdaki numenle eş değerdir. Bu anlamda numenin Kant için vazgeçilmez bir yeri vardır çünkü numenler empirik bilgiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Ona göre bilgi, özne ile numenlerin etkileşiminin bir sonucu oluşur. Numenler hissetme kapasitemizi etkilerler ve bilginin hammaddesini sağlarlar. Bilgi bu anlamda hissetme kapasitemizden gelen duyusal içerik ve *a priori* formlar olan zaman, mekan ve saf kavramlar olan kategorilerin etkileşimiyle oluşur. Ancak bizler nesnelere kendinde şeyler yani numenler olarak değil, bize göründükleri halleriyle yani görüngüler, fenomenler olarak bilebiliriz.

Dış dünyanın nesnelere yalnızca zaman ve mekan formu altında bilinmesinin olanağı, Kant'ta, zamanın ve mekanın transandantal olarak ideal olması demektir. Kant'ın transandantal idealizm görüşüne göre, bizim yalnızca zaman ve mekan formlarının altında olan varlıkları bilebilmemiz, bütün varlıkların zaman ve mekan formu altında olmasını gerektirmez. Biz “kendinde şey” dediğimiz numenleri de bilemeyiz ancak numenlerin varlığını da yadsıyamayız. Burada belirtmek gerekir ki Kant'ın ve Berkeley'in idealizmleri birbirinden farklı anlamdadır. Berkeley'e göre gerçek olan varlık öznedir ve mekan formu altında duran cisimler bizim düşüncelerimizdir. Oysa ki Kant, duyu verileriyle gelen görülerin kavramlaştırılmış gerçekliğini kabul etmektedir, bu da duyulara verilen doğa bilimlerinin araştırma alanı olan doğanın öznel gerçekliğini

<sup>68</sup> Kant (1993), B307

temsil eder. Kant Berkeley'in numenleri zaman ve mekan formu içinde düşünmesine de karşı çıkar, buna göre eğer mekanın numenlerin bir özelliği olduğunu ileri sürecektir olursak, mekan kavramı olgusal olmayan bir anlama işaret etmiş olur ve bu da Kant'ın mekanın yalnızca fenomenler için geçerli olan hissetme yetimizin *a priori* biçimi olduğunun tam karşıtı bir düşüncedir. Kant eleştirisini şöyle devam ettirir:

“...eğer uzay ve zamanı olanakları açısından kendilerinde şeylere ait olmaları gereken özellikler olarak görürsek, ve eğer o zaman içine düştüğümüz saçmalıklar üzerine düşünürsek..., bu durumda cisimleri birer görünüşe, birer yanılsamaya indirgeyen akıllı Berkeley'e içerleyemeyiz. Giderek bu yolda zaman gibi bir şey-olmayanın kendi için kalıcı olgusalıma bağımlı kılınan kendi öz varoluşumuz bile onunla salt bir yanılsamaya çevrilmiş olacaktır – bir saçmalık ki, şimdiye dek hiç kimse onunla suçlanmamıştır”.<sup>69</sup>

Kant'ın idealizm ve ben bilinci konusunda ayrıldığı bir diğer filozof da Descartes'tır. Descartes'ta iç deneyimimiz dışsal deneyimden bağımsızdır ve önsel olarak kendi bilincimiz bizde mevcuttur, Kant'a göre ise içsel deneyimimiz ancak dışsal deneyimimiz yoluyla olanaklı olabilir ve kendinin bilincinde olmak, dışsal şeylerin bilincinde olmak yoluyla imkandır. Buna göre “...kendi varoluşunun zamandaki algısı ancak dışındaki olgusal bir şeyin varoluşu yoluyla olanaklıdır. Zamandaki bilinç böylece zorunlu olarak dışsal şeylerin *varoluşları* ile bağıntılıdır, yalnızca bana dışsal şeylerin *tasarımları* ile değil”.<sup>70</sup> Kant'ın bilinç anlayışı bu anlamda Descartes'inkinden tamamen ayrılır ve Kant'a göre kendi varoluş bilincimiz fenomenlerin dolaysız bilincine ulaşmakla olanaklıdır. Eğer Kant'ın Descartes'a karşı öne sürdüğü bu düşünceye imgesel olan tasarımlarımızdan yola çıkarak oluşturduğumuz ben bilinci konusunda bir karşı çıkış söz konusu olacaksa, burada Kant tikel algılar yoluyla güvenilirliği sağlayabileceğimizi ifade eder.

<sup>69</sup>Kant (1993), B71

<sup>70</sup>Copleston (2004), s. 116

Buna göre Kant, kendi idealizminin ne Descartes'in deney içerikli (olanaklı) idealizmiyle ne de Berkeley'in mistik, dogmatik idealizmiyle karıştırılmaması gerektiğinin önemini vurgular. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu bu "Transandantal İdealizm" görüşünün özü, duyular yoluyla algıladığımız gerçekliğin "kendi genellik ve zorunluluk temelini, bizde bilen sujedeki, bütün halindeki bir koşullar sisteminde"<sup>71</sup> bulmasıdır. Dış dünyanın bilinmesinde, zamanın bu edimselliği sayesinde, değişmelerin yalnızca zaman formu altında olabileceğini söyleyebiliriz. Kant zamanın kendisini bir nesne olarak değil de, nesnenin tasarımılanmış bir özelliği olarak görür. Sentetik *a priori* bilgi edinmenin koşulu olan bu saf formlar için Kant şöyle der:

"Zaman ve mekan buna göre iki bilgi kaynağıdır ki çeşitli sentetik bilgiler bunlardan *a priori* türetilebilirler. Özellikle saf matematik mekânın ve ilişkilerin bilgileri açısından parlak bir örnek sunar. Zaman ve mekan birlikte alındıklarında, tüm duyusal duyumun saf biçimleridir ve böylece *a priori* sentetik önermeleri olanaklı kılarlar"<sup>72</sup>.

Bundan sonrasında Kant saf *a priori* bilginin matematik, geometri ve doğa yasalarında nasıl olanaklı olabileceğine açıklık getirir. Transandantal felsefe kendisini sentetik *a priori* bilginin olanağını sorgulamakta bulur. Kant bunun daha önce yapılmadığını ve matematik, geometri ve doğa biliminin duyumdaki nesnelerin gerçekliğini verdiğini söyler.

Kant'a göre sentetik *a priori* bilgi olan matematik ancak duyumun *a priori* kavramları olan zaman ve mekan kavramlarıyla birlikte açıklık kazanır. Kant'ın transandantal idealizmi aynı zamanda matematiğin sırf bir kuruntu olarak sayılmasına engel olur ve matematiğin *a priori* yapısını garanti altına alır. Bu durum geometri için de geçerlidir ve geometrinin duyular nesnelerindeki gerçekliğini açıklar.

<sup>71</sup> Heimsoeth, s. 84

<sup>72</sup> Kant (1993), A39/B56

Kant'a göre tüm matematik yargılar sentetik *a priori*dir. Şimdiye kadar matematik mantığın ilkeleriyle açıklamaya çalışıldıysa da, matematik yalnızca salt mantık ilkeleriyle açıklanamaz. Kant burada matematiğin empirik yanına değil, *a priori*liğine vurgu yapar. Matematik için, aynı zamanda bir devrim niteliği taşıyan görüşe göre, iki kenarı eşit bir üçgen çizen ve üçgendeki orantının farkına varan bir kimse, aynı zamanda zihninde bir kavramla karşı karşıya kalacaktır. Çünkü nesnelere zihindeki kalıpların yani kavramların altına düşerler ve bu da *a priori* bilginin imkanıyla gerçekleşir.

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımının giriş bölümünde verdiği örnekte Kant'a göre, ' $7+5=12$ ' önermesi her ne kadar çelişmezlik ilkesine dayalı gibi görünse de aslında sentetik *a priori* bir önermedir. Burada '7' ile '5' in toplamının altında, toplam sayısı yani '12', bu sayılar altında düşünülmüş değildir. Bu iki sayının toplam kavramı altında ne kadar düşünülse de '12' sayısını bulamayız. "Demek ki  $7+5=12$  önermesiyle insan kendi kavramını genişletir ve birincisine, onda düşünülmeyen bir kavram ekler, yani aritmetik önerme her zaman sentetiktir".<sup>73</sup> Kant haklılığının büyük sayılar örnek alındığında, matematik önermelerin sentetikliğini daha açık görebileceğimizi ifade eder. "...biz kavramımızı istediğimiz kadar evirip çevirelim, görünün yardımı olmadan, sırf kendi kavramlarımızı öğelerine ayırmamızla toplamı hiçbir zaman bulamayız".<sup>74</sup> Bu örneğiyle matematik yargıların sentetik *a priori* olduğunu kanıtlamış olan Kant'a göre, geometrinin önermeleri de sentetik *a priori*dir. "İki nokta arasındaki en kısa çizgi bir doğrudur" önermesi sentetik bir önermedir. Burada 'doğru' kavramı nitelikseldir ve 'en kısa' kavramıyla beraber 'en kısa çizgi bir doğrudur' yargısının içinde içerilmezler. Ancak bir sentez yardımıyla bu kavramlar birleşir ve bir sentetik yargı oluştururlar. Bununla birlikte Kant'a göre geometrinin kurgusu tekil şekillerden önce bizde hali hazırda mevcuttur. Çünkü tekil şekiller, *a priori* form aracılığıyla kavranır ve tersi düşünülemez.

<sup>73</sup> Kant (2002), s. 29

<sup>74</sup> Kant (2002), s. 29

Matematik ve geometri hiçbir zaman numenlerle ilişkili değildirler çünkü gerçek nesnelere doğrudan bağlantı içinde zaman ve mekan formu altında bulunan nesnelere ilişkindirler. Tüm nesnelere mekan formundadır, yani görünüşler geometrinin içine konulan şeylerden başka bir şey değildirler. Başka bir ifadeyle, duylara gelen dış dünyaya ait nesnenin bilgileri, geometrinin *a priori* formlarına uygun olmalıdır. Matematik ve geometri yalnızca kavramlar yoluyla değil, saf görünümün içeriği altında bilinebilir ve kavramların çözümlenmesiyle bilinemediklerinden analitik değil, sentetik *a priori*dirler.

Kant Transandantal Estetik bölümünde zaman ve mekanın birer kavram değil görü olduklarını (*Anschauung*), bizde deneyimden önce *a priori* hazır formlar olarak bulduklarını ve deneyimin ön koşulu oldukları sonucuna varır. Geometri ve devinim yasalarının olanağı da yine bu formların bizde hali hazırda bulunmasına dayanır.

Metafiziğe gelince, Kant *Prolegomena*'da genel sorunu olan metafizik bilginin içeriğini, "hakiki metafizik" diye ayırdığı kısmının da sentetik *a priori* olduğunu söyler. Burada metafizik-hakiki metafizik ayrımı yapılır. Ona göre metafizik yargıların hepsi analitiktir ve hakiki metafizik yargılara araç olmalıdırlar. Deneysel kavramlar gibi hakiki metafizik kavramlar da sentetiktir ve sentetik *a priori* kavramlar metafiziğin amacını oluştururlar. Analitik yargılara yalnızca kavramları açıklığa kavuşturmak için başvurulur ve hem analitik hem de sentetik olma özelliği ile metafizik yargıların önemli bir özelliği vurgulanır. Bu anlamda transandantal idealizm, metafiziği de garanti altına alır. Kant'ın deyimiyle Transandantal idealizm, "...metafiziği şimdiye kadar hep aldatan ve onu köpükten balonları yakalamak gibi onu çocukça çabalara götüren transandantal kuruntuyu önlemek için tek araçtır".<sup>75</sup> Aksi halde fenomenler numenlerin yerine bulunduğu antinomiler (çatışkılar) ortaya çıkar, yani görünüşler deneyle sınırlandırılmalıdır, eğer deneyin sınırları aşılsa işte o zaman bir kuruntuyu imleyebilirler.

---

<sup>75</sup>Kant (2002), s. 69

Görülüyor ki, Kant, bilginin iki kaynağından birini yani hissetme yetisinin, işlevlerini ve bilgiyi nasıl tasarım haline getirdiğini açıklama çabasıdadır. Bu çaba nedenselliğin ve bu sayede deneyimin imkanını ortaya koymakla devam edecektir. Bir anlamda sentetik *a priori* bilginin diğer yönü olan düşünme edimini gerçekleştirme için tasarımlar anlama yetisinin saf kavramları yani kategorilerin altına getirilmesiyle mümkün olur. Kant'ın kategorilere verdiği önemi, deneyim bilgisinin temelini oluşturmaları, olmazsa olmaz ilkeleri olmaları bakımından ve ilişki kategorisi altında sıralanan neden-etki ilişkisinin, deneyimin bağlı olduğu zorunlu koşul olmasından çıkarsamak mümkündür.

### 3. Kategoriler (Saf kavramlar)

Kant'a göre bilginin ilk kaynağı hissetme yetisidir ve nesnelere bilgilerin duyulardan aldığı tasarımlarını *a priori* saf formlar olan zaman ve mekan formu altına getirir. Bilginin bu empirik yönünün yanında bir de zihinsel yönü vardır. Bilginin zihinsel yönünü oluşturan kavramlar, kendi işlevlerini, deney aracılığıyla değil, deneyle gelen tasarımları birlikli hale getirmeyi sağlayan saf bir form inşa etmekle tamamlar. Bu kavramlar olmasaydı, yalnızca deney verileri ile genel-geçer zorunlu bilimsel yasalar oluşmazdı dediğimizde, burada deneyin imkanını sağlayan algıdan farklı bir yargının varlığı söz konusu olur.

Kant'a göre verili görü malzemesi, aklın yargı formunu belirleyen kavramın altına sokulmak zorundadır. Empirik bilginin bir kavrama bağlanması ve genel-geçerlik kazandırılması zorunlu bir koşuldur; bu kavram da zihnin sentetik *a priori* bir kavramdır ve saf bir görü yerine bu görünümün yargıya bağlanma tarzını belirler.<sup>76</sup> *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 'Transandantal Mantık' başlığı altında Kant, bilginin zihinsel yönünün vurgulandığı ve bu saf kavramlarının belirlendiği 'Transandantal Analitik' bölümünde, bilginin ikinci kaynağından yani anlama yetisinden ve onun saf kavramlarından bahseder.

Hissetme yetisinin saf formları olan zaman ve mekan görüleri ile alınan duyu verileri anlama yetisinin formları altına getirilir ve kavram elde edilir.

<sup>76</sup> Cassirer, s. 114

Anlama yetisi kelimenin tam anlamıyla “kavramlar kuran ve yargılayan düşünme”<sup>77</sup> olarak tasvir edilebilir ve anlama yetisinin bu boyutu etkin bir özellik taşıy diyebiliriz.

Anlama yetisinin *a priori* formları olması kaynağını Aristoteles’ten alır. Aristoteles *Organon* adlı eserinde, doğru bilginin imkanını, bilen öznenin nasıl bilebildiğini, bilincin hangi kurallar tarafından belirlendiğini araştırmış, bilincin ve bilinç dışı nesnelere aynı ilkeler tarafından belirlendiği görüşünden hareket etmiştir. Buna göre bilinci belirleyen ilkeleri bilebilirsek, bilinç dışı gerçekliğin belirleyici ilkelerini de bilebiliriz. Bilincin bu ilkelerini ise kategoriler aracılığıyla bilebiliriz. Aristoteles’te kategoriler, yargıda bulunmada ve sonuç çıkarmada mantıksal dizge içinde ele alınmıştır ve buna göre kategoriler, varlığın her yerde ve her zaman ortaya çıkan özellikleridir.<sup>78</sup>

Kant’ın bölüme ‘Transandantal Mantık’ adını vermesinin sebebi, düşünmenin yeni bir felsefesinin yapılması gereğidir ve bu da yeni bir mantık anlayışını beraberinde getirir. Çünkü adı geçen mantık kavramı, genel ve formel mantıktan ayırt edilmelidir. Hissetme yetisinden aldığı tasarımlar ile anlama yetisinin *a priori* kavramlarını, nesnel gerçeklik formlarını açığa çıkarmak ve onların amaçlarını belirlemek transandantal felsefenin yani transandantal mantığın görevidir.

Kant bu bölümde anlama yetisinin saf kavramlarını mantık yasaları olarak ele almaz. Hissetme yetisinin saf formlarının zaman ve mekan olması gibi, anlama yetisinin de saf kavramları vardır ve bunlar kategorilerdir. Bu anlamıyla kategoriler düşünmemizin ilkeleridirler. Kant “kavramsız görüler kördür” ifadesiyle bilginin bu ikinci kaynağının önemini vurgular. Anlama yetimiz bizim dış dünyadan edindiğimiz alguların objelerini kavramamızı sağlayan bir yetidir. Bu anlamda düşünme olmasaydı yalnızca algular bize objelerin bilgisini

<sup>77</sup> Heimsoeth, s. 84

<sup>78</sup> Tuğcu, s. 52

sağlayamazdı. Anlama yetisi algıları hissetme yetisinin formları zaman ve mekanın ötesine, nesneyi “kavrama” ya götürür.<sup>79</sup>

*Prolegomena*'nın ikinci ana sorunu “Doğanın kendisi nasıl olanaklıdır?” sorusunun altında Kant, hissetme yetimizle edindiğimiz tasarımların bir bilinçle zorunlu olarak ilişki içine sokulması ve anlama yetisinin saf kavramlarıyla düşünülmesi yolunda deneyin olanaklılığını vurgular. Deneyin olanağının açıklanmasıyla doğanın da olanaklılığını bilebileceğimizi söyleyen Kant, doğanın yasallığının üstünde “yasa koyucu” bir düşünme yetisi olan anlama yetisinin özelliklerini açıklar, sentetik *a priori* bilginin temel koşul olduğunu savunur ve “...doğanın genel yasalarını deney aracılığıyla doğada değil, tersine genel yasaya uygunluğuna göre doğayı kendi duyusalığımızda ve anlama yeteneğimizde bulunan deney olanağının koşullarında aramız gerektiği”<sup>80</sup>ni belirtir. Böylece anlama yetisi zorunluluk teşkil eder ve kendisi yasalarını doğaya buyuran yasa koyucudur.

Gördüğümüz gibi anlama yetisinin kavramları, düşünmenin formlarını oluştururken aynı zamanda deneyimin ve bilginin kural koyucu ilkelerini temsil eder. Burada belirtmek gerekir ki, nasıl numenler hissetme yetisinin formlarının altına düşmüyorsa, anlama yetisi tarafından da bilinemezler. Bilgide, bizi ilgilendiren kuşkusuz kendinde şeyler değil, deneyin olanaklı koşulunun nesnesi olan görüngüler yani fenomenlerdir.

Kant'ın kategorileri, aklın nesnelere ele alışı sistematik hale getirir ve *Prolegomena*'da, kategorilerin metafiziğinin nasıl ve hangi noktalarda yapılması gerektiğine ilişkin bilgi verdiğini söyler. Bu aynı zamanda genel olarak yargıya varmayı ve anlama yetisinin çeşitli öğelerini açıkça ifade etmeyi de sağlar. Anlama yetisinin tüm kavramları kategorilerle büyük bir paralellik gösterir. Kant kategorilerin önemini *Prolegomena*'da şöyle ifade eder: “Bununla ayrıca tüm deneyin olanağının *a priori* ilkeleri de, geçerli deneysel bilginin olanağı olarak tamı tamına belirlenecektir. Çünkü bunlar, tüm algılamayı anlama yetisinin o saf

<sup>79</sup> Heimsoeth, s. 85

<sup>80</sup> Kant (2002), s. 112



kavramları altına sokan önermelerden başka bir şey değildirler".<sup>81</sup> Anlama yetisinin kavramlarını belirlemeye ilk olarak kategorilerin mantıksal tablosunu açıklayarak başlayabiliriz:

### 1. Niceliğe Göre

Tümel

Tikel

Tekil

### 2. Niteliğe Göre

Olumlu (Evetleyici)

Olumsuz (Değilleyici)

Sonsuz

### 3. İlişkiye Göre

Kategorik (Kesin)

Hipotetik (Koşullu)

Ayrık

### 4. Kipliğe Göre

Problematik (Sorunlu)

Assertorik (Onaylayıcı)

Apodeiktik (Zorunlu)

Kant düşüncesinin yargı üzerindeki işlevini dört ana grup altında toplar. Birinci gruptaki mantık kategorilerinde, tekil ve tümel bilginin kesin bir ayrımı verilir. Kant'a göre eğer bunlar birbirine karıştırılırsa birliğin sonsuzla karıştırılması kadar hataya götürücü olurlar. İkinci gruptaki kategorilerde de sonsuz yargılarla olumlu yargıların ayırtına varılmalıdır. Burada "Ruh ölümlü-olmayandır" dersek olumsuzlamanın ruha sonsuz niteliğini verdiğini görürüz. "Ruh ölümlü olandır" ve "Ruh ölümlü olmayandır" önermeleri ruhun bölümlerini

<sup>81</sup> Kant (2002), s. 85

oluşturur ve transandantal mantık açısından sonsuzluk ancak sınırlandırmayla bilinebilir. Üçüncü gruptaki kategoriler için Kant şöyle der: "...tüm düşünce ilişkileri (a) yüklemle özne ile, (b) zeminin sonucu ile, (c) bölünmüş bilginin ve bölümlenmenin tüm üyelerinin birbirleri ile ilişkileridirler. İlk yargı türünde yalnızca iki kavram, ikincisinde iki yargı, üçüncüsünde birbirleri ile ilişkileri içinde çok sayıda yargı irdelenecektir".<sup>82</sup> Buna göre bir koşullu önermede, iki koşulun kendilerinde doğrulukları belli olmadığından bunlar ancak mantıksal dizge altında ele alınabilir. Ayrıklık ise, iki ya da daha çok önermenin birbirleriyle olan ilişkilerini ele alır. Birbirleriyle ilişkili bu önermeler bir bütünün parçalarını oluştururlar. Dördüncü gruptaki kiplik kategorileri yargıların içeriklerine katkıda bulunmaz ama genel olarak düşünce ile bağlantı içine geçmelerini sağlarlar. Problematik yani sorunlu yargılar, olumlamayı ya da olumsuzlamayı seçenekli olarak alan yargılardır ve mantıksal olanağı ifade ederler. Assertorik onaylayıcı yargılar mantıksal edimselliği ya da gerçekliği bildirirler. Apodeiktik yani zorunlu önermeler ise onaylayıcı önermeyi anlama yetisinin bu yasalarıyla *a priori* olarak düşünürler ve bunun mantıksal zorunluluğunu ortaya koyarlar. Genel olarak kiplik kategorilerinde bu üç kategori bir arada çalışırlar.

Aristoteles'te kategoriler bütün bir varlık alanının formlarıyken, Kant'ta yalnızca anlama yetisinin formlarıdır. Aristoteles'in mantık kategorileri on tane'dir. Bunlar, töz, nicelik, nitelik, görelilik, yer, zaman, durum, iyelik, etki ve edilgidir. Burada zaman ve mekan hem aklın hem de varlığın kategorisi olarak ele alınır. Oysa ki Kant'ta zaman ve mekan birer saf görüdür ve anlama yetisinin de *a priori* formları olmaları nedeniyle – Kant'a göre kategoriler *a priori* temsillerken, zaman ve mekan saf görüdürler. Bu iki *a priori* alan bilginin ikili yanını temsil ettikleri gibi birbirlerinden, birinin temsil yani kavram değerinin de saf görü olmaları bakımından tamamen ayrılırlar – kategorilerin sayısı on iki tane'dir.<sup>83</sup>

Kant'a göre bu mantıksal çizelge tek başına deneyi olanaklı kılmaz. Genel olarak mantığın görevi yargıları analiz etmektir ama Kant'a göre zihinde önceden herhangi bir tasarım olmaksızın, bu analiz mümkün olmayacaktır ve bu yüzden

<sup>82</sup> Kant (1993), B99

<sup>83</sup> Gökberk, s. 71

mantık ancak zihin sayesinde nesnelere tasarımları üzerine çalışabilir. Kant mantığın analizlerini de önceleyen bu kavramlara transandantal kavramlar adını verir ve bunları mantığın kavramlarından tamamen ayırır. Hissetme yetimizle edindiğimiz tasarımlar üzerine uygulanan a priori kategorileri, deneyle birlikte nedenselliği ve bütün bir doğanın bilgisini imkanı kılan anlama yetisinin kavramlarını Kant, Aristoteles'in kategoriler dizgesine bağlı kalarak şu şekilde sıralar:

### 1. Niceliğe Göre

Birlik

Çokluk

Bütünlük

### 2. Niteliğe Göre

Gerçeklik

Olumsuzlama

Sınırlandırma

### 3. İlişkiye Göre

Töz

Neden-Etki

Birliktelik

### 4. Kipliğe Göre

Olanak-Olanaksızlık

Varlık-Yokluk

Zorunluluk-Olumsuzluk

Kant'ın nedenselliği incelerken öncelikle, kategorilerin içeriklerini, gerçekliklerini ve görevleriyle ele almak gerekir. Neden-etki ilişkisinin de içinde bulunduğu bu tüm kategori gruplarını, birinci gruptaki nicelik kategorileri altında evrendeki tüm nesnelere birlik (tekil), çokluk (tikel) ya da bütünlük (tümel)

kavramları altında kavrarız. İkinci gruptaki kategorilerde olumluluk ve olumsuzluk nesnelere yüklenen bazı özellikleri bildirirler. ‘Hayvan canlı bir varlıktır; ama akıl ve kavrama yeteneği olmayan bir varlıktır’ gibi bir önermeye baktığımızda, ‘hayvan’ olmanın ‘canlı’ bir varlık olmasından olumlu bir niteliğe, ‘kavrama yeteneğinin olmayışı’ndan ötürü de olumsuz bir niteliğe sahip olduğunu biliriz.<sup>84</sup> Sonsuzluk kategorisinde de nesnenin verili ve onda olmayan özellikleri bu kategorik özelliklerinden sıyrılır. Üçüncü gruptaki ilişki kategorileri nedensellik yasası ve bu yasanın kullanımının deneyimin bilgisini oluşturması bakımından önemlidir. Kant’a göre doğa bilimleri ve matematik bu ilişki kategorilerinin bilgisinden oluşurlar. Buradaki töz kavramı bir şeyin niteliğini ve niceliğini belirlediği için öncelikli olması gerekir ve ilişki kategorilerinin ilki tözdür. Töz kavramı “‘şey’le nitelikleri, gücün kaynağı ile bu gücün etkisi arasında bağ kurar”.<sup>85</sup> İkinci ilişki kategorisi nedenselliği ifade eder. Kant’a göre neden-etki arasındaki ilişki yani nedensellik ilişkisi doğa yasalarında, metafizikte ve diğer tüm bilgilerin temelindedir ve önemli bir etkiye sahiptir. İlişki kategorilerinin üçüncü grubunu birliktelik kategorisi oluşturur. Aynı zamanda “karşılıklı bağıllık” adını verebileceğimiz bu kategoride, evrendeki varlıkların eylemlerini oluşturan parçalarının karşılıklı bir bağ içinde olduğu ifade edilir ve bunun nedeni, evrende cisimlerin karşılıklı birbirini çekmesi, canlıların hareket etmesi ve hareketin nedeni olmaları bakımındandır. Birliktelik buna göre etki-tepki ve karşılıklı ilişki bağlamında bir karşılıklı değişmeyi temsil eder. Dördüncü gruptaki kategoriler de modalite yani kiplik kategorileridir. Olanak, gerçeklik ve zorunluluk kategorileri bir anlamda insan bilgisinin kavramlarını oluştururlar ve bunlar olmadan bilgi düşünülemez. İster bilimsel bilgide isterse günlük hayattaki bilgilerimizde olsun, kavramlarımızı bu kategorilere bağlı olarak oluştururuz. Buna göre herhangi bir şeyin önce olanaklı olup olmadığına bakar daha sonra ona olanaklı dediğimizde bu gerçekliğine işaret eder ki, bir şeyin gerçek olması neden-etki ilişkisine tabi olmasına yani zorunlu olmasına dayandırılır.

---

<sup>84</sup> Heimsoeth, s. 88

<sup>85</sup> Heimsoeth, s. 89

Kategorilerin üçerli gruplar olarak ele alınması, tüm *a priori* bölünmelerin ikili olmasına karşın (zaman-mekan gibi) üçüncü kategorinin oluşması, ikinci kategorinin kendi grubundaki birinci kategoriyle ilişki içine girmesinden kaynaklanır.<sup>86</sup> Kant bunu şöyle ifade eder:

“*Tümlük* (bütünlük) Birlik olarak görünen Çokluktan başka bir şey değildir, *Sınırlama* Olumsuzlama ile birleşmiş Olgusalıktan, *Ortaklık* bir karşılıklı belirlenim içindeki Tözlerin Nedenselliğinden, son olarak *Zorunluluk* Olanığın kendisi yoluyla verili Varoluştan başka birşey değildir”.<sup>87</sup>

Genel olarak baktığımızda kategoriler tablosu, felsefenin kuramsal yanını temsil eder. Kant’a göre dört ana gruba ayrılan kategoriler iki temel başlık altında incelenebilir. Bunlardan ilki hissetme yetisinin nesnelere ikinciler de bu nesnelere varoluşlarıyla ilgilidir. Kant, ilkinde matematiksel diğerine de devinimsel (*dynamical*) kategoriler der. Birincileri ilişkililik göstermezken ikinci gruptakiler gösterirler. Kant kategorilerle aynı zamanda, kavramların nesnelere ilişkilerini bir yana bırakarak, kavramlarla oluşturulan bilginin kendisiyle özdeşliğini mantıksal kurallar altında oluşturmaktadır.

#### 4. Sentetik *a priori* Yargıların Epistemolojik Temeli

Şimdi burada sorulması gereken bir soru karşımıza çıkar; Bütünüyle *a priori* zihinsel kökene sahip olan kategorilerin gerçeklikleri nasıl temellendirilir? Bu sorunun yanıtını vermek aynı zamanda nedenselliğin imkanını da açıklamak demektir. Kant’a göre hissetme kapasitesinin tasarımlarına birlik veren anlama yetisidir. Nesnelere kavramları *a priori* koşullar olarak deneyimin bilgisinde yatarlar ve kategorilerin nesnel geçerlikleri de bunlara dayanır. Deneyim nesnelere zorunlu olarak *a priori* koşullara bağlıdır çünkü deneyimin imkanı bu *a priori* koşullarla gerçekleşebilir. Anlama yetisinin tasarımlara mantıksal birlik vermesi, transandantal bir içerik sağlar ki mantık bu işi tek başına başaramaz. Bu nedenle

<sup>86</sup> Caygill, s. 99

<sup>87</sup> Kant (1993), B111

Kant'a göre, kategoriler salt mantık kavramları olmanın ötesinde, bilgiyi oluşturmaya yarayan anlama yetisinin saf kavramlarıdır.

Kant bu konuyu “Kategorilerin Transandantal Dedüksiyonu” başlığı altında irdeler. Ona göre kategoriler olmadan deneyim bilgisini edinmek mümkün değildir. Kategoriler zihnin kavramları olduklarına göre, burada bir bilginin nesnesi bir de bilgiyi oluşturan özne vardır ve buradaki transandantal argüman şöyle ifade edilebilir:

“Deneyim, öncelikle bir deneyin içerikleri çokluğunun ard arda gelişinden oluşur. Ard arda sıralanan bu verilerin deneyimlenebilmeleri, onların bir bilinç için, bir birlik içinde bir araya getirilmelerine veya birleştirilmelerine bağlıdır. Deneyimin birliği, şu halde, deneyimleyen öznenin veya benliğin birliğini gerektirir. Benliğin söz konusu birliği de, deneyimin bir nesnesini oluşturur. Gerek benliğin gerekse benliğin kendisinin nesnelere deneyimi zihnin sentetik edimlerine bağlıdır, fakat bu edimlerin kendileri, onlar mümkün deneyimin koşulları oldukları için, deneyimlenemez. Bu sentezleri mümkün kılan şeyler de kategorilerdir”.<sup>88</sup>

Bu haliyle fenomenler duyuşsal tasarımlardır. Bilgimizden ayrı olan bu tasarımlar yani deneyim nesnelere söz ettiğimizde, onların birlikli temsil ve tasarımlarının deneyiminden söz etmiş oluruz. Deneyim bu anlamda yalnızca öznenin zihnindeki bir tasarımdan çok nesnel bir düzenin varlığını gerektirir. Kant'a göre benlik ve nesne, kendinde şeyler (numenler) değil, deneyimin zorunlu unsurlarıdır. Nesnenin ve bilincin bilgisi, benliğin gerçekleştirdiği saf *a priori* kavramların yani kategorilerin varlığını gerektirir. Aynı zamanda Kant'a göre kategorilerin birlikli yapılarının kaynağında benlik bulunmaktadır. Ona göre her bilgi ve her bilme edimi, bilen bir bilincin varlığını zorunlu kılmaktadır. Zihnin doğası ve yapısı gereği, her bilmede potansiyel olarak bir “kendi kendini bilme” mevcuttur.

---

<sup>88</sup> Cevizci (2002), s. 229

Benlik Kant'a göre çoklu yapısının (arzuların, anıların, beklentilerin, tavırların toplamı olarak) yanında birlikli yapıya sahiptir ve nesnelere birlik kazandıran da bilincin bu ikinci yönüdür. Buna göre empirik bilinç, bilincin değişen koşullarına bağlı olup bu yanları temsil ederken, bilincin empirik yanından ayrı saf yanına transandantal bilinç denir ki bu yan, bilincin değişmeler karşısında değişmeden kalan birlikli yönüne işaret eder. Bilincin transandantal yönü duyu verilerinden ve algılardan önce gelir, onlara düzen verir ve anlamlı hale getirir. Bu birlik, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerden meydana gelir.<sup>89</sup> Dolayısıyla nesnenin kendinde şey yani zihinden bağımsız varlığı söz konusu değildir, varoluşu nesne tarafından "inşa edilen" fenomendir. Fenomenler ilk olarak hissetme kapasitemizin saf görülerine geldiklerinde belirli çokluk içindedirler ve bu çoklu yapının düzenlenmesi, birlik haline getirilmesi anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler tarafından gerçekleştirilir. Buna göre zihin fenomenlerden ayırt ederek aldığı tasarımları hissetme kapasitesinin saf görüleri olan zaman ve mekan formu altına getirir. Burada çokluk halinde bulunan malzeme birlik kazandırılmak üzere bir senteze tabi tutulur. Bu sentezi gerçekleştiren de kategorilerdir. Deneyim, birliğini kategorilere borçludur. İşte kategoriler bu haliyle tüm imkanlı bilginin ön koşuludur. Kategoriler yalnızca fenomenlerle yani deneyim bilgisiyle ilgilidirler. Bu anlamda kategorilerin olanağını deneyim nesnelere uygulanmasında bulabiliriz.

Sentetik *a priori* ilkelerin bilinmesinin olanağının da ön koşulu bir anlamda fenomenlerle sınırlı kalmasıdır. Buna göre önemli bir husus, "... arı anlağın tüm ilkelerinin deneyim olanağının *a priori* koşullarından daha öte bir şey olmadıkları, giderek olanaklarının kendisinin bile bütünüyle bu bağıntı üzerine dayandığıdır".<sup>90</sup> Fenomen-numen ayrımıyla aynı zamanda kategorilerin dolayısıyla nedenselliğin saf ve nesnel kullanımlarını da belirlemiş oluruz.

Anlama yetisinin en önemli özelliği yargılamadır. O halde Kant yargıları ikiye ayıracaktır. Buradaki ayrım algı yargıları ve deney yargıları olmak üzere iki biçimlidir. Kant'a göre yargı eğer nesnel geçerliğe sahipse deney yargısı, öznel

<sup>89</sup> Cevizci (2002), ss. 233-4

<sup>90</sup> Kant (1993), B294

geçerliğe sahipse de algı yargısı olur. Başlangıçta bütün yargılarımız algı yargıları iken yalnızca özne için geçerliliklerinden bahsedilir. Daha sonra özne bu yargıları nesneyle ilgi içine sokar ve evrensel geçerli olması sağlanır. Bu durumda deney yargılarının nesnel geçerliği ancak onlar anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin altına sokulduğu ve nedenselliğe bağlı oldukları sürece gerçekleşebilir. Eğer yargı bir nesneyle uyuyorsa, bu nesne hakkındaki tüm yargılar da birbiriyle uyuyurlar. Buna göre “Güneş ışınları taşa vurursa o taşı ısıtır” dediğimizde, bunun bir algı yargısı olduğunu biliriz, öznel bir içeriği vardır, ancak zorunludur diyemeyiz, her ne kadar gözlemlerimiz güneşin taşı ısıttığını doğruluyor olsa da. Ancak “Güneş taşı ısıtır” dersek, bu yargı deney yargısıdır ve zorunludur. Çünkü bu haliyle neden kavramı, yargılardaki yerini alır. O halde algı yargıları daha çok öznel özellikler taşır ve henüz tasarımlar kategoriler altına yerleştirilmediğinde nesnel gerçeklikleri söz konusu değildir. Kant algı ve deney yargıları arasındaki farkı *Prolegomena*’da şöyle ifade eder:

“Odamın sıcak, şekerin tatlı, vermutün acı olduğu yargıları sırf öznel geçerli yargılardır. ... Bu yargılar sadece iki duyumun aynı özneyle, yani ‘ben’ ile ilgisini dile getirirler. Bu nedenle de nesne için geçerli değildirler. Bunlara algı yargıları adını veriyorum. Deney yargılarında durum başkadır. ... Onun geçerliği özneyle veya onun o zamanki durumuyla sınırlanamaz. Bu nedenle bütün bu yargılara nesnel yargılar diyorum. Örneğin ‘hava elastiktir’ dediğimde, bu yargı önce bir algı yargısıdır, yalnızca duyularımda iki durumu ilgi içine sokuyorum. Eğer bu yargıya deney yargısı denmesini istiyorsam, bu bağlantılılığın, onu genel geçer yapan bir koşula bağlı olmasını isterim. Yani, benim ve herkesin aynı algıları, aynı durumlarda, her zaman zorunlu olarak birbirine bağlanmasını isterim”.<sup>91</sup>

##### 5. Neden-Etki Yasası: Sentetik *a priori* Bir Yasa

Neden-etki, bir ilişki kategorisi olarak, altına koyulan algıyı, yargıda bulunmak için belirler. Bu kategori kavramı kendisi tüm olanaklı deneyin dışında kalsa da

<sup>91</sup> Kant (2002), ss. 80–1



saf anlama yetisi kavramıdır, altına gelen algıları belirler ve nesnel olarak geçerli hale getirir. Deneyin olanağını ortaya koymak için, yargıda bulunmanın ve anlama yetisinin unsurlarını belirlemek gerekir. Deneyin olanağını ortaya koymak aynı zamanda deneyin *a priori* koşullarını belirlemek anlamına gelir.

Ancak nedensellik altında kavranabilen deneyimin *a priori* koşullarını Kant şöyle sıralar: Hissetme yetimizin saf formları olan zaman ve mekan görülerine gelen tasarımlar çokluk içindedir ve bunlara birlik kazandırmak, belli bir bilgi oluşturacak özümsemeyi ve bağlantı oluşturmayı gerektirirler: “Benliğin bu sentezi ayrıca *a priori* uygulanıyor, e.d. görgül olmayan tasarımlar açısından uygulanıyor olmalıdır. Çünkü onsuz ne uzay ne de zaman tasarımlarına *a priori* iye olabiliriz; bunlar ancak kökensel alıcılığı içindeki duyarlılığın sunduğu çoklunun birleşimi yoluyla üretilebilirler”.<sup>92</sup> Sentez, bilgedeki farklılıkları ve çeşitliliği birbirine kaynaştırma ya da ulaştırma eylemi anlamına gelir. Kant sentezi bir anlamda, “ruhun kör fakat kaçınılmaz bir işlevi” olarak tasvir eder ve sentezin iki yönünden bahseder, bunlardan ilki kavramadır. Kavrama ile çeşitliliği zaman ve mekan içinde yeniden üretirken, sentezin diğer türü yeniden üretim ile önceden ürettiğimiz parçaları yenileriyle karşılaştıkça yeniden üretiriz. Sentezi gerçekleştiren muhayyile yeteneğinin yeniden üretimi ile fenomenler zorunlu sentetik birliğin *a priori* koşulu olarak yeniden üretimi imkanı kılarlar. Muhayyile, deneyimi önceler ve *a priori* ilkelere dayanır. Bunun sebebi, deneyimin gerçekleşmesinin fenomenlerin yeniden üretimine bağlı olmasıdır. Yeniden üretim de ancak muhayyile yeteneği aracılığıyla olur.

Sentezin gerçekleşmesi sırasında duyumla gelen bir “alma” işlemi söz konusudur. Bilginin deneyimle başlayan kısmında sözünü ettiğimiz alma işlemi, tasarımı kazandırır. Bu süreç pasiftir çünkü zihin bu aşamada “kendinde şeyler” den etkilenir. Kant’a göre hissetme kapasitesinin alma işlemi karşısında anlama yetisinin “kendiliğindelik” (spontane) özelliği vardır. Anlama yetisi bu sayede hissetme yetisinin aksine aktiftir. Bir nesnenin biçimi ancak anlama yetisi aracılığıyla bilinebilir, bunu muhayyile yeteneği sağlayamaz. Anlama yetisinin

---

<sup>92</sup> Kant (1993), A100

saf *a priori* kavramları olan kategoriler bilinç birliğinin tasarımı ve nesnenin yüklemidir. Kategoriler muhayyile yetimizin sentezine birlik verir, bu birlik sayesinde sentez bize bir bilgi sağlayabilir. Ancak burada kategorilere dayanan sentezin kendisi değil, sentezin birlik veren yönüdür.<sup>93</sup> Sentez Kant'a göre transandantal bir yapıya sahiptir. Çünkü yalnızca zihinde *a priori* bir koşul olarak değil, aynı zamanda *a priori* bilginin olanağının koşulu olarak da yer alır. Sentez olmadan nesnelere bilgisine sahip olamayız ve bu da anlama yetisinin işidir. Kant'a göre:

“Bir çoklunun bağıntısı bize hiçbir zaman duyular yoluyla verilemez...; çünkü bu tasarım yetisinin kendiliğindenliğinin bir edimidir. Ve bu yetiyi duyarlıktan ayırmak için anlık olarak adlandırmak gerektiğinden, tüm bağıntı, ister bilinçli olsun isterse bilinçsiz, ister sezgi çoklusunun isterse birçok kavramın olsun, ... anlağın bir edimidir. Ve bu edime bireşim genel adını veriyoruz”.<sup>94</sup>

Çoklu tasarımı ilişkilendirme ve birleştirme işlemine de Kant “çoklunun sentezli birliğinin tasarımı” adını verir. Kant'ın sözünü ettiği bu birlik, düşünen bir özne tarafından oluşturulur. Ona göre anlama yetisinin sentezi ancak bilincin birliği içersinde mümkündür. Her algılama ve düşünme bilincin nesnesi olmadan nesnel gerçekliğe sahip değildir. O halde Kant'a göre “düşünüyorum”, tüm algularımıza eşlik etmelidir. Aksi halde “ben” için düşünülmesi imkansız bir şey tasarlanıyor olur ki, bu da olanaklı değildir. Özneye hissetme yetisine gelen çoklu tasarım arasındaki ilişki “saf bilinç” olarak adlandırılır ve empirik bilinçten ayırt edilir. Öznenin bu denli önemli yere sahip olması aslında nesnelere olanağının benlik tarafından kavramlarına bağlı olduğu gerçeğini de beraberinde getirir. Tüm sentez anlama yetisi tarafından oluşturulur ve anlama yetisi sayesinde çokluk halindeki tasarım saf bilincin içine alınır. Kategorilerin uygulamasının anlamlandırması ve nedenselliğin açıklanması, nesnel deneyim için kategorilerin önsel koşul olması demektir. Nesnenin nesne olmasının ön koşulu kategoriler ile ilişkili olmasına bağlıdır. Kant *Saf Aklın Eleştirisinde* bunu

<sup>93</sup> Deleuze (2002), s. 16

<sup>94</sup> Copleston (2004), s. 93

şöyle ifade eder; “Benimki dediğim bir sezgide kapsanan bir çoklu anlağın bireşimi yoluyla özbilincin *zorunlu* birliğine ait olarak tasarımlanır ve bu ise kategori yoluyla olur”.<sup>95</sup> Tüm bunları açıkça ifade ettikten sonra Kant, “Anlama yetimizin sentez malzemesi hangi kategori altına girer ve bunu nasıl bilebiliriz?” sorusuna cevap arayacaktır.

Kant’ın cevabı anlama yetisine gelen tasarımların kategorilere nasıl uyarlanacağına yönelik olmalıdır yani “Nedensellik fenomenlere nasıl uyarlanır?” sorunuyla ilişkilendirilmelidir. Kant bunun cevabını verebilmek için, birbirinde tamamen farklı ancak birbiriyle bağıntı içinde olan hissetme kapasitemiz ve anlama yetimizin arasında bir tür aracılık gücü olan ve bunları birbirine bağlayan muhayyile yetimizin kendisini bir şema olarak değil, ancak onun bir işlemi olarak görür.

Sentez aşamasında muhayyile yetimiz iki şekliyle ya saf *a priori* bir şema yani kavrama ya da yeniden üretici olabilir. Zaman ve mekanın farklı parçalardan oluşması – her tasarımın zaman ve mekana bağlı olmasından dolayı – ve bu parçaların yenilenecek yeniden üretilmesi sayesinde, sentez olmadan zaman ve mekan tasarımlarımızın da olamayacağını söyleyebiliriz. Sentezin şemadan tamamen farklı olmasını Kant şöyle betimler:

“... birbiri ardına beş nokta koyacak olursam, ... bu beş sayının bir imgesidir. Buna karşı, salt genel olarak bir sayıyı düşünecek olursam, bu ister beş isterse yüz olsun, bu düşünce daha çok bir çokluğu (örneğin bin) belli bir kavrama uygun olarak bir imgede tasarımlamak için bir yöntem tasarımıdır, bu imgenin kendisi değil, çünkü böyle bir sayı durumunda imgeyi ancak güçlkle göz önüne getirebilir ve kavramla karşılaştırabilirim imgelem yetisinin bir kavrama imgelem sağlamaya yönelik bu evrensel işleminin bu tasarımını bu kavramın şeması olarak adlandırıyorum”.<sup>96</sup>

<sup>95</sup> Copleston (2004), ss. 95–6

<sup>96</sup> Kant (1993), A140/B179/B180

Sentez ve şemanın her ikisi de, bir yandan kavramsal belirlemelerin, bir yandan da zamansal ve mekansal belirlemelerin üst üste çakıştırıldıkları bir işlem olarak tasvir edilebilir. Sentezde şemadan farklı olan, sentezin an içinde gerçekleşen bir muhayyile yetisi olması ve belirli bir zaman ve mekanda gerçekleşmesidir. “Bu bir masadır” dediğimizde, kavrama uygun bir zaman ve mekan sentezi gerçekleştirmiş oluruz. Sentez daha çok bir tür kavrama sürecini ifade eder. Kavram bu anlamda, sentezi yapılan çeşitliliğin içerildiği form olarak karşımıza çıkar. Şemada ise durum sentezdekinden daha farklıdır. Kavramdan yola çıkarak, şemanın görevi zaman ve mekan formu altındakileri tanımaktır diyemeyiz. “Bu bir masadır” dediğimizde, bu kez şemanın tüm zamanlarda geçerli olmadığını görürüz. Şema daha çok bir yeniden üretme etkinliğine sahiptir ve bu, zamanda ve mekanda kavrama uyan bir nesne üretmek anlamına gelir. O halde, şemanın düşünülerek verilmiş bir yargı olmasından ziyade, belirleyen yargının bir tür boyutu olduğunu söyleyebiliriz.<sup>97</sup>

Bu durumda sentez ile şema arasındaki ilişki, şemanın kavrama tasarım sağlaması yönündedir. Sentez tikel yönüyle hissetme kapasitemizden gelen çoklu tasarımlara, genel yönüyle de anlama yetisinin kavramlarına benzerlik gösterir. Kant’ın bunlarla bağlantılı olarak özellikle vurguladığı bir diğer husus zihnin nesneyle değil, nesnenin zihinle olan uygunluğudur, nesnenin zihne uygun olmasıdır ki bu da ancak muhayyile yetisi ile gerçekleşebilir. Kant’ın transandantal şeması fenomenlerin çoklu tasarımlarını ve kategorileri bir araya getirir yani kavramları fenomenlere uygular. Bu anlamda Kant kategorilerin fenomenlere uygulanabilirliğinin zamansal koşullarını da belirlemiş olacaktır. Tasarımlar iç duyunun formu olan zamanın altına geldiklerinden, bu haliyle zaman hem hissetme kapasitemizin saf bir formudur hem de anlama yetisinin formu olarak nesnelerin bilinmesinin temelini oluşturur. “Buna göre, kategorilerin görüngüler üzerine uygulanışı aşkınsal zaman belirlenimiyle olanaklıdır ki bu, anlık-kavramların şeması olarak, görüngülerin kategorilerin altına alınmasının aracıdır”.<sup>98</sup> Bu sayede zaman ve mekanın tersine anlama yetisinin saf

<sup>97</sup> Deleuze (2007), ss. 97–8

<sup>98</sup> Kant (1993), B178

kavramları olan kategoriler transandantal dedüksiyonun konusu haline gelirler. Bir nesne duyu deneyiminin konusu haline gelecekse, bu ancak deneyimin nesnesi, kategorilere tabi olduğu sürece mümkündür. Aynı zamanda Kant bir şeyin duyu deneyiminin nesnesi olabilmesi için neden-etki bağıntısı içinde zamansal ardışıklık ilişkisine tabi olması gerektiğine de vurgu yapar.

Kant'ın nedensellik anlayışının buraya kadar ele alışımız, daha çok bilgi teorisini oluşturan transandantal estetik ve transandantal analitik bölümlerinin altında irdelenmiş haldedir. Anlama yetisinin saf kavramları olan kategorileri açıklamakla aynı zamanda Kant'ın nedensellik anlayışına da açıklık getirmiş olduk.

Kant nedenselliğin ilkelerini 'Deneyimin Analogileri' başlığı altında ele alır. Deneyimin analogileri, büyüklük olarak (nesnelerin büyüklüğü) zamanla olan ilişki, ardışıklık olarak zamanda ilişki ve eş zamanlı olarak zamanda olan ilişkidir. Anlama yetisinin kuralları fenomenlerin zamandaki konumlarını *a priori* olarak belirler ve bu *a priori* ilkeler doğa yasalarının bilgisini olanaklı hale getirir.

Kant *Prolegomena*'da "dinamik ilkeler" olarak tanımladığı ilkeler aynı zamanda deneyin olanaklılığının koşulunu oluşturur. Mutlak suretle anlama yetisinin *a priori* kavramlarına tabi olan fenomenler, ilişki kategorisi için, töz kavramının altına, ard ardalığı ve neden-etki ilişkisi altına ya da eş zamanlılığı için birliktelik kavramı altına gelmelidirler. Kant'a göre ilişki kategorileri diğer kategoriler içinde, deneyin özünü oluşturan anlama yetisi kavramları olarak bulunurlar. Bu kavramlar olanaklı deneyin koşulları *a priori* ilkelere dayandığı sürece geçerli olacaktır. O halde "... bütün şeyler, deney nesnelere olarak, sözü edilen bu koşul altında zorunlu olarak *a priori* bulunurlar".<sup>99</sup> Kant'ın burada bahsettiği koşullar ilişki kategorileridir. İlişki kategorilerinin bir diğer özelliği de, deney yargılarını algı yargılarından ayırt etmeyi sağlamalarıdır. Zaman ve mekanın bir görü parçası olarak fenomenler belirli bir büyüklük kavramı altında bulunurlar ve bu da algıların birbirinden ayırt edilmesini sağlar. Bu da matematiğin doğaya uygulanmasını sağlar. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde

<sup>99</sup> Kant (2002), s. 95

değindiği deneyin analogilerinde görümler meydana getirilişinden ve numenlerin sentetik birliğinden çok, fenomen algılarının sentetik birliğine dikkat çekmek ister. Sentetik birliğin imkanı zamanda gerçekleştiğinden, bu yasalar da zamana tabi olmalıdır.

Kant'a göre anlama yetisinin yalnızca olanı ya da verilenleri işleme koymakla kalmayıp aynı zamanda ilkelere de kaynaklık eden bir yönü vardır. Bu ilkeler olmadan fenomenlerin nesnesinin bilgisine ulaşmamız mümkün değildir. O halde anlama yetisi bütün deneyimin de zorunlu koşulu haline gelir. Anlama yetisinin bu ilkeleri kategorilerin nesnel anlamda kullanımını verir ve kategorilerin tablosuyla, ilkelerin düzenliliğine ulaşabiliriz. Anlama yetisinin bu ilkelerini şu başlıklarla tekrar belirtebiliriz:

### 1. Görünün Aksiyomları

*(Axioms of intuition)*

### 2. Algının Sezgileri

*(Anticipations of perception)*

### 3. Deneyimin Analogileri

*(Analogies of experience)*

### 4. Empirik Düşüncenin Postülaları

*(Postulates of empirical thought as such)*

Kant bu şemayı belirlerken başlangıçta ilkeleri matematiksel ve doğa yasalarıyla ilişkilendirerek ele alınabileceğini söyler. Ancak Kant'ın ilgilendiği daha çok bu ilkelerin iç duyuyla olan ilişkileri ve konumlarıdır. Çünkü Kant'a göre anlama yetisinin bu ilkelerini belirlemekle de matematik ve doğa yasalarının imkanını ortaya koymuş oluruz. Kant'ın nedensellik çözümlenmeleri, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin üçüncü grubundaki ilişki kategorileri arasında yer alır.<sup>100</sup> Tezimizin konusu gereği bu ilkelerden yalnızca deneyimin

<sup>100</sup> Kant (1996), B200/A161

analojilerini ele alacağız ve Kant'ın nedenselliğini bu bağlamda bir kez daha inceleyeceğiz.

Üçüncü kategori grubu olarak deneyimin analogilerinin ilkesi: “*Deneyim ancak algıların zorunlu bir bağlantısının tasarımı yoluyla olanaklıdır*”<sup>101</sup> önermesine dayanır. Kant'a göre empirik bilgi, nesneyi algılar yoluyla belirleyen bir bilgidir ve algıların sentezidir, ancak algıda kapsanmaz. Algıların deneyimde bir araya gelmesi olumsaldır ve zorunluluğu algıların kendisiyle açıklanamaz. Bu yolla deneyim de algıların zorunlu bağıntılarının bir tasarımıdır diyebiliriz.

Fenomenler zaman formu içinde süreklilik, ardışıklık ve eş zamanlılık kurallarına tabidirler, bu kurallar aynı zamanda deneyimin analogilerini de oluşturur ve fenomenlerin nesnel yönünü belirler. Kurallarda fenomenler benliğin sentetik birliğine tabidir. Algılarımızın tümü zamansal ilişkideki sentetik birlik altındadır - *a priori* belirlenmiş olarak zaman görüşünün altındadırlar - ve bu da deneyimin analogilerinin kurallarını oluşturur. Bu kurallar fenomenlerin tabi olduğu bir kategori grubudur ve numenlerin nasıl töz olduklarını, neden olup sonuca nasıl etkide bulunduğunu ya da nasıl bir arada olduklarını bilemeyiz. Yalnızca fenomenler aracılığıyla da bu bilgiye ulaşamayız, çünkü anlama yetisi kavramları altına getirilmedikleri sürece onları da bilemeyiz. Kant ilişki kategorilerinin bilgisine nasıl ulaşacağımızı şöyle betimler: “...: tasarımlar bir tür yargılarda yüklemlemlerle ilgisinde özne olarak, başka bir tür yargılarda sonuçla ilgisinde neden olarak, üçüncü bir tür yargılarda da hepsi birlikte bir olanaklı bilgi bütünü oluşturulan parçalar olarak bir aradadırlar”.<sup>102</sup> Kant'a göre nesnelere ya da olayların nedenselliğinden çok, şeylerin anlama yetisi kavramları altına nasıl konacağını bilmemiz gerekir ki bu da zorunluluk taşır.

Deneyimin analogilerini kesinlikle numenler olarak değil, fenomenler ile sentetik *a priori* ilkeler haline getirilmiş ilkeler olarak düşünmek gerekir. Buna göre ilişki kategorisi ilkeleri, fenomenlerin sentezinde doğa yasalarına ilişkin bilginin birliğinin koşulu olurlar. Kant ilişki kategorisi ilkelerini açıklarken

<sup>101</sup> Kant (1993), B219

<sup>102</sup> Kant (2002), s. 99

kategorilerin şemalarından faydalanır. Bunlar töz, neden-etki ve birliktelik kategorileridir. Deneyimin ilk analogisi tözün kalıcılığına ilişkin olacaktır. Kant'ın nedensellik anlayışını açıklarken, bağlantılı olduğu tözün kalıcılığını ve nedensellik için önemini temsil eden birinci analogisine kısaca değinelim.

Kant'a göre töz değişmeden kalan, ne artan ne de azalan bir yapıya sahiptir. Ancak deneyimin ilkelerine tabi olan her şeyin varoluşu töze dayanır ve töz dış varlıkta değişmeden kalan özü temsil eder. "Tüm görüngüler kalıcı olanı (töz) nesnenin kendisi olarak, değişebilir olanı onun salt belirlenimi, e.d. nesnenin bir varoluş kipi olarak kapsarlar".<sup>103</sup> Zaman görüşüne baktığımızda, tüm fenomenlerin kendisinde olduğu, kendisi değişmeden kalan iç duyunun formudur. Kant'a göre fenomenlere baktığımızda da, değişmeden kalanın zaman olduğunu görürüz. Değişim zamanın kendisini değil, zaman içindeki fenomenleri ilgilendirir. Buna göre nesnelere değişmeden kalan töz iken, değişen ise tözün belirlenimleridir. Tözün içsel varlığını kalıcılık temsil ederken dışsal varlığını yani nesne yönünü, değişmeye açık yapısıyla ilinekler temsil eder. O halde değişimi töz için kullanamayız ancak Kant'a göre, "başkalaşım" töz için kullanılacak bir kavramdır. Çünkü töz yalnızca kalıcılık anlamıyla doğruluk kazanabilir. Başkalaşan her şey kalır, yalnızca durum değiştirir. "...yalnızca kalıcı olan (töz) başkalaşır ve değişebilen hiçbir başkalaşıma uğramazken, tersine bir *değişim* başkalaşabilir, çünkü kimi belirlenimler sona ererken başkaları başlar".<sup>104</sup> Kısacası töz, değişmeden kalan özü temsil eder.

Töz, Kant'a göre zorunludur ve fenomenler, şeyler ya da nesnelere tözlerin altında oldukları sürece deneyimde belirlenebilirler. Tözün kalıcı olma anlamının yanında, tözün empirik ölçütünün nasıl olması gerektiği, nedenselliğin bağlamında ele alınan zamansal ardışıklık ilkesine göre belirlenir ve Kant burada empirik ilkesini, değişimi neden-etki ilişkisine bağlayarak belirler. Buradaki ardışıklık her şeyin bir kural çerçevesinde ard arda gelmesi demektir. Görüyoruz ki Kant için töz, değişmeden kalan bir ilke iken, empirik olaylardaki değişimini nedensellik

<sup>103</sup> Kant (1993), B225

<sup>104</sup> Kant (1993), B231



ilişkisi içinde temsil edecektir. Bu anlamda tözdeki kahcılığı sağlayan, nedenselliğin mahiyetidir diyebiliriz.

Kant'ta nedensellik ilişkisi bir bilgi sorunu olarak karşımıza çıkar. Bilgiyi elde etmemizi *Saf Aklın Eleştirisi*'nde 'Transandantal Estetik' ve 'Transandantal Analitik' başlıkları altında irdeleyerek betimleyen Kant'a göre kategoriler bilgi öğretisinin bu kısımlarında önemli bir yere sahiptir. Anlama yetisinin bir kategorisi olan nedensellik, anlama yetisinin nesnelere dünyasını düzene koymada kullandığı *a priori* bir ilke olarak karşımıza çıkar. Nedensellik aynı zamanda hiçbir deneyim bilgisinden elde edilmeyecek zorunlu bir niteliği de ifade eder. Kant'a göre mantık aracılığıyla bilebiliriz ki neden ve etki arasındaki bağ bizde *a priori* olarak mevcuttur. *A priori* bizde hali hazırda bulunan bu ilkeyi algının kendisine bakarak da çıkarabiliriz. Kant'ın *Prolegomena*'da verdiği güneşin taşı ısıtması örneği bu duruma ilişkin verilecek en belirgin örnektir. Buna göre "bir cisme yeterince uzun bir süre güneş ışınları vurursa, ısınır"<sup>105</sup> dediğimizde nedendeki zorunluluk açıkça bilinemez, ancak ona göre, bir önerme deney yargısını yani deneyimi temsil ediyorsa o halde zorunluluğu açıkça ifade edilmiştir. Diğer bir yandan Kant neden kavramının nesnelere ya da şeylerin kendisine ait bir özellik olmadığını, nedenin ya da nedensellik ilişkisinin deneye eklenen *a priori* bir ön koşul olduğunun da altını çizer. Kant'a göre neden ve etki arasındaki zorunlu bağıntı da *a prioridir*. Ona göre zorunlu bağıntı, anlama yetisinin nesnelere ve olaylar ya da şeyler arasındaki bağıntıları *a priori* düşünmesini sağlayan tek bir kavram değildir.<sup>106</sup>

Bir nedenden sonuca ulaşmak, sonucun zorunlu olarak nedenden gelmesi gerektiğini göstermez. Buna göre empirik veriler nedensellik için elde edilecek tek geçerli ilke değildir. Kant'a göre neden ve etki ilişkisinde, nedenin kendisinde sonucu belirleyici bir özellik vardır. Neden ve etki algının kavramları değil, salt anlama yetisi kavramlarıdır. Nedensellik ilişkisi ile fenomenlerin ardışıklığını bilebiliriz ve ancak bu yolla fenomenler deneyimin nesnelere haline gelirler.

<sup>105</sup> Kant (2002), s. 100

<sup>106</sup> Copleston (2004), s. 54

Fenomenlerin tasarımları bilincin nesnelere, muhayyile yetisinin sentezi altına girerler ve bu sebeplerden her zaman ardışık tasarımlara tabidirler.

Kant, neden ve etki arasındaki ayrımın kavrama, anlama, tam algı (*apprehension*) kavramlarıyla tanımladığını, etkinin nedende içerilmiş olduğunu ve nedenin sonucu öncelemesi gerektiğini belirtir. Etki kavrandığında nedeni izlemelidir ve anlamının sentezinde, bir olayın kavranması başka olaylardan ayırt edilmez. Buna göre, nedene A sonuca B dersek, B sonucu kavrama sırasında ancak A'yı izleyebilir yani, A nedeni B sonucunu önceler. “Örneğin akıntıda yüzen bir tekne görüyorum. Irmağın akışı içinde teknenin aşağı konumunu algılayışım yukarı konumunu algılayışımı izler ve bu görüngünün ayrımsanışında teknenin akıntıya göre önce aşağıda ve sonra yukarıda algılanması olanaksızdır”.<sup>107</sup> O halde diyebiliriz ki, neden ve etki arasındaki ardışıklık, fenomenlerin algılanmasında temel oluşturur ve zorunludur. Algılarımızdaki bilinçte meydana gelen “öznel ardışıklık” tamamen nesnelere ait olan “nesnel ardışıklıktan” ileri gelir. Bu aynı zamanda fenomenlerin birbirine göre ayırt edilmesini de sağlar ve yalnızca kavrama açısından değil, fenomen açısından da bir ardışıklıktan söz edebilmemizi imkanı kılar.

Kant'a göre olaylar ve nesnelere arasındaki sonucun nedeni izlemesi olayındaki zorunlu zamansal ardıcılık hem sonuca ulaştıktan sonra tekrar nedene gidilemeyeceğinin hem de verili bir zamanda ilerlemenin zorunlu olduğunun temelinde yatar. Neden ve etki arasındaki ardışıklık zorunludur ve bu zorunluluk olmadan nesnenin örneğin mekanda ve zamanda ardışık olarak konumlanması hiçbir durumda bilinemez.

Fenomenlerde nedenselliğe bağlı olmak, empirik yön ve kurallılık sayesinde – varolan her şeyin bir nedeni vardır – deneyimin kendisi gibi olumsal olmayı beraberinde getirecektir. Buna göre : “...ancak önceleyen görüngüler üzerine birçok olayın çakışan sonuçlarının algılanması ve karşılaştırılması yoluyla bir kuralı ortaya çıkarırız ki, ona uygun olarak belli görüngüleri her zaman belli olaylar izler; ve ilk kez bu yolla ki, kendimiz için neden kavramını üretmemiz

<sup>107</sup> Kant (1993), A192/B237

olanaklı olur”.<sup>108</sup> Kant’a göre nasıl zaman ve mekan deneyim yoluyla ortaya çıkan ve deneyimi önceleyen formlarsa, nedensellik de deneyimi önceler, deneyim yoluyla bilinebilir ve bilinçte hali hazırda mevcuttur. Bu anlamda *a priori*dir ve neden-etki arasındaki ilişki, nedenden sonuca varma konusunda zorunluluk taşır.

Kant’a göre bir nesne ya da olayın varolduğunu algıladığımızda, algının tasarımında bir şeyin öncelendiği düşüncesi hali hazırda mevcuttur, bu önceleyen yani neden sayesinde, fenomen zamansal bir anlam kazanmış olur. Eğer neden sonucu zorunlu olarak önceliyorsa, bu aynı zamanda hissetme yetimizin zorunlu bir koşulu ve alguların biçimsel koşulu ise, zamanın da vazgeçilmez bir yasası haline gelir. Buna göre geçmiş zamandaki olaylar ve nesnelere gelecek zamandaki olayları ve nesnelere belirler. Hissetme kapasitemiz ile aldığımız nesne tasarımları olarak fenomenler, birbirlerine karşı konumlarını zorunlu bağıntıyla zamanın içinde belirlerler, etki nedeni evrensel bir kurala göre izler ve buradan hareketle belirli bir fenomen dizisi meydana gelir. Buna göre neden, zamansal ardışıklık ilişkisi açısından fenomenlerin nesnel bilgisinin koşuludur. Ancak bu sayede nedensellik ilişkisi deneyimin ön koşuludur denebilir. Neden ve etki, “...bizim sadece deneyden açık kavramlar olarak çekip çıkarabildiğimiz öbür saf *a priori* tasarımlarla (örneğin zaman ve mekan) birliktedir; çünkü biz bunları deneyin içine yerleştirmişizdir ve bunları bu yüzden her deneyde önceden uygulamaya koymuşuzdur”.<sup>109</sup> Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nde bu durumu şöyle ifade eder: “Görüngülerin ardışıklığında nedensel ilişkinin ilkesi buna göre tüm deneyim nesnelere açısından da geçerlidir (ardışıklık koşulu altında), çünkü kendisi böyle bir deneyimin olanağının zeminidir”.<sup>110</sup>

Tüm bu zorunlu ardışıklık ilkesi altında Kant, neden ve sonucun eş zamanlı ortaya çıkması gibi karşıt örneklerin varolabileceğini kabul eder. Örneğin açık bir hava serinken odanın içi sıcak olabilir, odanın sıcaklığı sonucu, odanın içinde bulunan sobanın neden olmasıyla eş zamanlı olabilir. Bu örnekte neden ve etki herhangi bir zamansal ardışıklık içinde değildir ve Kant doğadaki birçok

<sup>108</sup> Kant (1993), B241/A196

<sup>109</sup> Cassirer, s. 126

<sup>110</sup> Kant (1993), B247/A202

örnekte bu eş zamanlılığı görebileceğimizi belirtir. Zamanın düzenliliği sayesinde henüz neden bitmeden etki ortaya çıkar ve aksi durumda sonucun oluşması imkanı da azalır. Ancak Kant bu örneklerin üzerinde fazla durmaz ve neden-etki arasındaki nedensellik ilişkisinin en önemli belirleyicisinin zaman olduğunu vurgular. Zamansal ardışıklık neden ile bağlantılı olan sonucun empirik ölçütüdür.

Kant birinci analogide tözün kalıcı olma özelliğine değinmişti. Buna göre, eylemin ve kuvvetin bulunduğu her yerde töz de vardır ve fenomenlerin kaynakları tözdedir. Ancak eylemin kendisinden eylemin kalıcılığını yani tözü nasıl çıkarabiliriz? Neden ile ilişkili etki, bir olayın değişebilen niteliklerinden çıkarsandığı için, değişme sonrası değişmeden kalabilen tek dayanak da tözdür. Nedensellik ilkesine göre eylemler, fenomenlerdeki değişimin temel ilkesidir ve bu nedenle eylemin kendisi değişen bir yapıya sahip olamaz, yani tözü gerektirirler.

“Nedensellik ilişkisine göre neden ve etkiyi birbirine bağlayan bağ nedir?” sorusuna Kant, zamanın yanında bir de “büyüklük” kavramıyla yanıt arar. Buna göre neden ve etki arasında zamansal ilişki yanında büyüklük farkı da vardır. Kant’ın başkalaşım olarak tanımladığı nedensellik ilişkisi içindeki olaylar ve nesnelere, nedenden etkiye geçiş zaman koşulu gerektirir ve sonucun meydana gelmesiyle, neden ve etki arasında büyüklük derecesi mevcut olur; çünkü büyüklük zamanın kendisinde olan bir niteliktir. O halde tüm olayların ve nesnelere meydana gelmesinin temel sebebi, bunların nedenselliğin sürekli eylemi altında yatmalarıdır, bu anlamda olay ve nesnelere meydana gelmesi süreklilik yasasına tabidir demek doğru olur.

Kant’ın nedenselliğe ilişkin belirlenimleri zaman ve zamanın ardışıklığı üzerine temellenmiştir. Zaman nasıl ki hissetme yetimizle gelen tasarımlarımızın yerleştirildiği saf bir görüyse, nedensel ilişkinin de temel koşuludur. Kant’a göre zihin bilincin birlikli yapısı ile fenomenler için neden ve sonucun sürekli bir belirlenimini *a priori* olanaklı kılar. Nedenler bizi etkilere zorunlu olarak götürür ve bu da zamansal ilişkinin empirik geçerli olmasını sağlar.

Kant üçüncü analogi ilkesi olan empirik düşüncenin postülaları başlığı altında tözlerin etkileşimlerinin ve bir arada olmalarının eş zamanlılığını inceler. Buna göre eş zamanlılık kelime anlamıyla da anlaşılacağı üzere bir ve aynı zamanda olmayı temsil eder. Tözlerin eş zamanlı algılanmasının ön koşulu olarak nedenin sonuca göre ya da sonucun nedene göre zamandaki koşullarının belirlenmesi gerektiğinden bahseder. Bunu yapabilecek olan da “neden” dir. Yalnızca neden sonucun zamandaki konumunu belirleyebilir. Her töz kendi içinde, nedenselliğin nedenini ve sonucunu kapsar. Fenomenlerdeki tözlerin eş zamanlı olma koşulu, baştan sona birbirleriyle “etkileşim ortaklığı” (*communitiy of interaction*) içinde olmalarıdır.

Kant’a göre tözlerin eş zamanlılıklarının bilgisi mekanda karşılıklı etkileşim halinde oldukları sürece bilinir ve bu aynı zamanda bir şeyin deneyim nesnesi olup olmadığının da bilinmesinin ölçütüdür. “Eş zamanlılık nasıl bilinebilir?” sorusuyla devam edersek, birbirini takip eden nedenler ve etkiler olarak etkiden nedene geçişimizi rahatlıkla sağlandığı zaman ve bunların aynı mekanda varolduğunu bildiğimizde eş zamanlılık mümkün olur. Nasıl ki ardışıklık ilkesini gözetmemiz, ardı ardına gelen şeyleri nedensellik ilişkisiyle bağlantılı olarak düşünmemizi sağlıyorsa, eş zamanlılığın kendisi de, aralarında nedensellikten söz ettiğimiz şeylerin dinamik bir ilişki içinde bulunmalarıyla güvence altına alınabilir ve birinin neden diğerinin de etki olarak görülmesi mümkün olur. Buna göre eş zamanlılıkta, anlaşılacağı üzere, neden ve etkideki gibi, nedenden etkiye doğru nedenin her zaman etkiyi öncelemesi gibi bir ilişki yoktur; tersine neden ve etki arasında, eş zamanlı oldukları sürece, hem nedenden etkiye hem de etkiden nedene doğru giden karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Böylelikle neden ve etkinin aynı zamanda kavrandığı bir sisteme de ulaşmış oluruz.<sup>111</sup> Deneyim analogileri ile başta nedensellik olmak üzere zorunlu bağlantı kavramına da bir kez daha açıklık getirmiş olduk ve böylece Kant için nedensel ilişkinin ve nedenle etki arasındaki zorunlu bağıntının *a priori* imkanını değerlendirdik. Şimdi ise Hume ve Kant’ın nedensellik anlayışlarını karşılaştıralım.

<sup>111</sup> Cassirer, s. 127

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### HUME VE KANT'IN NEDENSELLİK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Birinci bölümde de belirttiğimiz gibi Hume için bilginin kaynağı deney ve gözlemdir. Hume, algılara dayalı bilgi anlayışını aynı zamanda insani bilimlere de uyarlama çabasındadır. Olgulara dayalı kurulan insan bilimi, böylece doğa bilimlerinin dayanak noktası olacaktır. Hume, *İnceleme*'de ve *Araştırma*'da genel olarak, mantık, matematik, ahlak, din, politika ve estetik bilimlerinin insanın bilme tarzıyla yakından ilgili olduklarını ve insanın bilme yönünün yanında toplumsal yanlarını da ele aldıklarını açıkça ifade eder. Hume'a göre tüm bu bilimler bilme tarzlarına göre birbirinden ayrılırlar ve insan zihninin iki temel soruşturma alanı vardır. Bunlardan ilki, idea ilişkileridir ve matematik, aritmetik, geometri gibi kesinliğini kendi içinde barındıran bilimleri kapsamı içine alırlar. İkinci soruşturma alanı ise olgu konularına ilişkindir. Nedensellik ilişkisinin hakim olduğu alan da burasıdır ve doğa bilimlerinin ve insani bilimlerin temelinde bulunur. Bu alana ait kanıtlar alışkanlığa dayandırılmaları bakımından ne kadar güçlü olsalar da yine de kesinliklerinden emin olamayız. İdea ilişkilerinin tersini düşünmek bizi çelişkiye götürürken, olgu konularına ait önermelerin tersini düşünmek çelişik değildir. Bilginin yalnızca empirik unsurlarla açıklanacağını düşünen Hume'a Kant'ın yanıtı eleştiri niteliğinde gelişecektir.

İlk olarak, Hume'un bilgiyi olgulara indirgeyen katı empirizminin karşısında, Kant'ın bilginin kaynağına iki unsurla yaklaşması durmaktadır. Kant'a göre bilgi ne yalnızca algılardan gelen salt empirik verilerle elde edilecek kadar somut içerikli, ne de yalnızca tüm öğeleri rasyonel olacak kadar kavramsaldır. Kant, eleştiri felsefesini açıklarken, empirik bilgiyi kavramsal bilgidен kesin bir çizgiyle ayırır. Buna göre bilginin iki unsuru vardır ki bunlar, hissetme yetimizden gelen algıların tasarımları ve anlama yetimizin kavramlarıdır. Bilgi, hissetme yetimizin *a priori* formları olan zaman ve mekana gelen duyu verilerini anlama yetimizin *a priori* kavramları olan kategorilerle bir kavram altına

alınmasıyla gerçekleşir. Kant'ta önermeler kaynağı bakımından ikiye ayrılır. Bunlar *a priori* ve *a posteriori* önermelerdir. *A priori* önermeler doğrulukları deneyle kanıtlanmayan, akılla bilinen önermeler iken, *a posteriori* önermeler doğruluğu ancak deney ve gözlem yoluyla kanıtlanan önermelerdir. Bu önermeler arasında çaprazlama yapılarak dört çeşit önerme tarzı elde edilir. Elde edilecek dört önerme tarzından yalnızca sentetik *a priori* önermeler bilimsel bilginin temelinde olabilirler. Çünkü bilginin sentetik yönü algılardan gelen duyu tasarımlarımızı, *a priori* yanı sıra ise hem saf görümler olan zaman ve mekan ile alınmayı, hem de anlama yetisinin kavramları olan kategorilerle kavram altına getirilmeyi ifade eder. Bilginin bu iki unsurundan herhangi biri eksik olamaz. Hume'da her bilme edimi algılara dayalı olgusal bir tarza dayanırken, Kant'a göre algı olmadan kavramın içeriği boş kalacak ve kavramlar olmadan da algılar yönünü bulamayacak yani bir mana taşımayacaklardır.

Yargıların birbirinden farklı yapısını belirleyen Kant, analitik-sentetik önermeler ayrımını ve sentetik önermelerin önemini daha önce kimsenin görmediğini söyler. Sentetik *a priori* yargılar için Hume'un tavrı kesin ve nettir. Bu türden yargıları nedensellik ilişkisi altında irdeleyen Hume'a göre, verili bir kavramı öznenin – Hume'a göre tüm nesnelere bizim dışımızda olan varlıklardır - ve kendisinden tamamen bağımsız olarak başka bir kavramı aralarında zorunlu bir bağıntı varmışçasına birbirine bağlandığı ve birine neden diğerine de etki dediğimiz bu *a priori* bilgi, tamamen bizim alışkanlıklarımızdan kaynaklanır ve temelinde deneyim vardır. Kant'a göre ise sentetik *a priori* kavramlar bizde hali hazırda bulunan kalıplardır ve kendileri deneyimden tamamen bağımsızdır. Matematiğin ve doğa bilimlerinin yasalarının oluşmasında en temel öge de bunlardır.

Kant'a göre Hume, matematiği analitik yargılardan oluşan bir alan, metafizik konuları ise sentetik *a priori* yargılar olarak görür. Hume bu anlamda nedenselliği daha çok metafizik alanda ele almış olur ve nedenselliği Kant'ın yaptığı gibi *a priori* matematik alanına götürmez. Ancak Kant'a göre Hume bu

şekilde düşünmemiş olsaydı, saf aklın bu denli eleştirisi önce Hume tarafından ele alınmış olacak ve taklit edilemez bir üslupla daha ilgi çekici hale gelecekti.

Hume'a göre nesnelere bizim dışımızda kendi başına varlıkları temsil ettikleri itibarıyla, zaman ve mekânın "kendinde şeyler"e uygulanabilirliği de beraberinde getirirler. Kant için ise zaman ve mekân, fenomenler bakımından gerçekliğinden bahsedebileceğimiz, duyuşsal bilgimizin kaynağıdır, bu anlamda numenlere uyarlayabileceğimiz formlar değildirler. Çünkü numenler duyu algısı olarak bilinemezler. Kant'a göre bizi antinomiden ve çelişkiden kurtarabilecek tek şey, zamanı ve mekânı bizden bağımsız yani numenler olarak görmekten vazgeçmektir. Bizim zaman ve mekândan bağımsız hiç bir şey düşünmeyişimiz, bu formların zihnin bir parçası olduğu anlamına da gelir. Zaman ve mekânın transandantal olarak ideal olmasının nedeni, bu formların numenlere uygulanabilir olmamaları, aksine bilginin *a priori* ve evrensel zorunlu koşulu olmalarındandır.

Hume, empirist bir tavırla zamanı ve mekânı algılarla sınırlı duyumlanmanın ürünleri olarak görür. Kendisine dek yapılmış zaman ve mekân tanımlarını sonsuz bölünebilirlik dahilinde paradoksal olarak nitelendirir. Çünkü zaman ve mekân deneyim yoluyla elde ettiğimiz izlenimlerdir. Hume'a göre mekân nesnelere kendisinde algılayacağımız belirgin bir niteliğe sahipken, zaman için daha çok içsel bir izlenimin ürünü demek doğru olacaktır. Kant'a göre ise zaman ve mekân, algılara dayalı bir ide değil, algının bilgisinin kendisinden meydana geldiği, *a priori* saf görülerdir ve nesnelere zaman ve mekân içinde olduğunu, bizden bağımsız bir gerçekliklerinin olduğunu söyleyemeyiz. Kant'a göre zaman ve mekân yalnızca hissetme yetimiz tasarımları alırken ortaya çıkan, nesnelere kendisinde bulunmayan ve yalnızca bizde hali hazırda bulunan saf görülerdir. Buna göre zaman iç duyumun formu, mekân da dış duyumun formudur ve yine zaman dış duyumun da dolaylı formudur. Her iki filozof için de nesnelere mekânda zamansal olarak ardışık halde bulunması önem taşır. Zaman, Hume için ardı ardına gelen algıların bütünlüğünü temsil ederken, Kant için ise nesneden duyumladığımız tasarımlar mekânda ardışık halde bulunurlar ve ardışık olan



değişik zaman parçaları tek bir bütünsel zamanı temsil ederler. Ancak Hume için bu bütünlük algıların bir özelliğini temsil eder, zaman ve mekânın kendisi bölünebilir parçalardan oluşurken, Kant, zaman ve mekânın bölünemez yapıda olduklarını ifade edecektir. Görülüyor ki Hume'a cevap hakkı doğsaydı, şüphesiz Kant'ın bu düşüncesini rasyonalist olarak nitelendirir ve karşı çıkardı. Hume'a göre zaman ve mekân algılarımızın ürünleridir ve sonlu algıların sonsuz bölünmeyi temsil etmesi bizi çelişkiye götürecek kadar hatalı bir düşüncedir. Çünkü zaman ve mekân nesnelere varoluş tarzlarını ve düzenlerini temsil eder.

Zaman ve mekân konusunda Hume ve Kant arasında farklılık yaratan bir diğer unsur aritmetik ve geometri bilimleridir. Hume zaman ve mekânın matematiksel belirlenimlerine karşı çıkmış ve mekânın matematiksel öğelerden meydana geldiği görüşünü reddetmiştir. Buna göre zaman ve mekân olgusal öğelerden oluşurken, aritmetik ve geometri ise mantıksal öğelerle ifade edilirler, yani tamamen birbirinden farklı alanların konularıdır. Kant'a göre ise aritmetik ve geometri sentetik *a priori* bilgi biçimleridir. Bu formların bizde *a priori* hazır görümler olması ve tasarımlarımızın hissetme yetimizin formları altına gelmesi, daha sonra çoklu halde bulunan bu tasarımların anlama yetisinin kavramlarıyla birlikli hale getirilmesi doğa biliminin, matematiğin ve metafizik bilginin imkanını oluşturur. Nedensellik ilişkisi çerçevesinden baktığımızda, Hume'a göre zaman ve mekân, nesnelere zamansal olarak ardışık ve mekansal olarak birlikte algılamamızı sağlayan idelerdir. Nesnelere mekân içinde zamansal olarak ardışık halde bulunduğundan, biz nesnelere ya da olaylar arasında nedensel bir ilişki varmış gibi algılarız ve etkinin nedenden sonra geleceğini, geçmiş deneyimlerimize bakarak tahmin ederiz. Buna göre Hume için zaman ve mekân nedensel ilişkinin içinde gözlemlendiği idelerden başka bir şey değildir. Kant'a göre ise zaman ve mekân görümleri, nesnelere aldığımız izlenimler olmadıkları için, nedensellik de nesnelere kendisinden çıkarsayacağımız bir ilişki olamaz. Çünkü nedensellik bizim algılarımızdan bağımsızdır ve *a priori* bir kategori olarak bizde mevcuttur. Bu nedenle zaman ve mekân Kant'a göre, içinde nedensellik ilişkisini gözlemleyeceğimiz bir ide olarak değil, nesnelere arasındaki

nedensel ilişkiyi çıkarsamamızda ve bilgiyi oluşturmamızda temel olacak *a priori* formlar olarak ele alınmalıdır.

Hume'a göre algı konularına dayalı her deneyim nedensellik ilişkisi altında değerlendirilmelidir. Buna göre nedensellik ilişkisi, A gibi bir nedenin B gibi bir etkiyi meydana getirmesi ve bu birlikteliğin defalarca kez tekrar etmesi üzerine zihnin oluşturduğu psikolojik bir alışkanlıktır. Deney bize yalnızca neden ve etkinin birçok kez ard arda geldiğini gösterecektir. Böylece zorunluluğun doğası, zihnin alışkanlığından doğan bir içsel izlenimdir. Burada Hume'un vurgusu, zorunluluğun nedensellikten çıkarsanmayacak doğasını reddetmekte değil, bu bağın psikolojik çağrışım yasalarına bağlı alışkanlığın bir ürünü olarak görmekte yatar.

Kant'a göre, Hume'un vardığı bu yargı, vakitsiz ulaşılmış bir sonuç niteliği taşır. Çünkü Hume doğa bilimlerinin temeline oturtulacak bir neden kavramından şüphe etmez. Onun asıl sorunu, Kant'a göre, böyle bir ilkeye *a priori* olarak ulaşıp ulaşılmayacağı üzerinedir ve araştırılması gereken de aslında bu ilkelerin kökenidir. O halde Kant bu *a priori* ilkelerin kökenlerini araştırıp bulmaya, Hume'un eksik bıraktığı yanları tamamlamaya kendini hazır hisseder. Kant bu yolu açtığı için “dogmatik uyumdan uyanmamı ve araştırmalarımı kurgusal felsefe alanında yepyeni bir yön vermeme sağlayan David Hume'dur” der ve felsefi anlamda Hume'a hak ettiği yeri de verir. Kant'a göre: “Eğer insan başka birinin bize bıraktığı, bir temele oturtulmuş ama sonuna kadar geliştirilmemiş bir düşünceden işe başlar ve bu düşünce üzerine düşünmeye devam ederse, kendisine bu ışığın ilk kıvılcımını borçlu olduğu o keskin görüşlü adamın ulaştığı yerden daha ileri gitmeyi umabilir”.<sup>112</sup>

Kant'a göre transandantal felsefe haklılığını, aklı her ne kadar deneyle sınırlandırsak dahi, deney sınırlarını aşan bir kullanımı doğurmasında bulacaktır. Örnek olarak da, Hume'un deney yargılarını irdelemesinin onu kuşkuculuğa götürmesini gösterir. Kant'a göre kuşkuculuk, başlangıçta aklı transandantal olan her şeyin inkârına sürmüş, deneyin ilkelerinin de *a priori* ilkelere dayandığını

<sup>112</sup> Kant (2002), s. 13

anlayınca, Hume'un izlediği yol gibi akli deney yargılarından şüphe etmeye götürmüş ve bilimlerin güvenilirliğini tehlikeye düşürmüştür. Kant'a göre ise : "... akla nereye kadar ve neden, daha fazla değil de oraya kadar güvenebileceğini belirleyemeyen bilimde özel bir karışıklık çıktı; bu karışıklık, ancak aklımızın kullanımının sınırlarını biçimsel olarak ve ilkelere dayanarak belirlemekle ortadan kaldırılabılır ve ilerde böyle bir karışıklığa bir daha düşmek önlenbilir".<sup>113</sup>

Hume *Araştırma*'da teoloji ya da metafizik içerikli her türlü yapıtın sofuluk ve yanılsamadan öteye gidemeyeceğini ve yakılması gerektiğini ifade eder. Kant Hume'un metafizik eleştirisinde bir dönüşüm, aydınlanmanın hazırlığını ve eksikliğini görmüştür. Metafizik ve bu yoldaki *a priori* yargılar bir bilim olarak henüz temellenmemiştir. Hume ve ondan sonra gelen empiristlerin *a priori* yargılara karşı ilgisizliği, anlama yetisinin eleştirisini yapmak için Kant'a bir yol açmıştır. *Saf Aklın Eleştirisi* ile Kant aynı zamanda: "Aklın eleştirisi burada, Hume'un savaştığı dogmatizm ile onun buna karşı getirmek istediği Skeptisizm arasında bulunan gerçek orta yolu çizer – bir orta yol ki, diğer orta yollarla olduğu gibi onu neredeyse mekanik olarak (bir parça bir şey birisinden, bir parça bir şey de diğerinden alarak) kendi kendine belirlemesi hiç kimseye salık verilmez ve bu yol aracılığıyla hiç kimse daha iyi bir yolu öğrenmiş olamaz; bir orta yol ki, ancak, ilkelerle belirlenebilir"<sup>114</sup> der.

Kant'ın eleştirel yöntemi duyguların, anlama yetisinin ve aklın bilme yetisinin fenomenlerle sınırlı olduğunu göstermiştir. Nedensellik ilişkisi her seferinde *a priori* olarak belirlenmesinin koşullarını ortaya koymuştur.<sup>115</sup> Bununla Kant'ın tavrını ve yöntemini ortaya koyduğunu görürüz:

"Geriye kalan ve girebileceğim biricik yol buydu ve orada şimdiye dek akli deneyimden özgür kullanımında kendi kendisiyle bozuşmaya götüren tüm yanılgıları gidermenin bir yolunu bulmuş olmakla övünebilirim. Onun sorunlarını insan aklının yeteneksizliği gibi bir gerekçeyle geçiştirmedim; tersine,

<sup>113</sup> Kant (2002), s. 165

<sup>114</sup> Kant (2002), s. 180

<sup>115</sup> Baum, s. 45

bunları ilkelere göre tam olarak belirledim ve aklın kendini yanlış anladığı noktaları ortaya çıkarttıktan sonra, bunları ona tam doyum verecek bir yolda çözümlerim”<sup>116</sup>

Hume’un aksine Kant’a göre nedensellik ilişkisi salt deneyimden türemiş değil, anlama yetisinden türemiş *a priori* bir kavramdır. Kant için Hume’un açtığı yol, yalnızca tek bir açıdan değil, aklın bütün kapsamı ve sınırlarıyla ele alınmalıdır. Kant saf aklın sınırlarını belirlemekle ilgili *Prolegomena*’da şöyle der:

“Aynı şekilde Hume’da böyle bir biçimsel bilimin olanaklı olduğunu sezmemişti ve gemisini emin bir yere getirmek için, - her ne kadar orada kalıp çürüyecek olsa da - onu kumsala (skeptisizme) oturttu. Oysa benim için önemli olan, o gemiye eksiksiz bir deniz haritası ve pusulasıyla donatılmış bir kaptan vermektir ki, yer kürenin bilgilerinden çıkarılmış dümencilik sanatının emin ilkelerine göre, gemiyi kendisine uygun görünen yere emin bir şekilde sürebilsin”.<sup>117</sup>

Kant’a göre Hume nedenselliği psikolojik kaynaklı bir kurala indirgemıştır ve aslında Hume’un görüşünde olduğu gibi, nedensellik kavramının kaynağı algıların birbirini izlemesinden kaynaklanmaz. Nedensellikten yola çıkarak ya da zorunlu bağıntının doğasından hareketle nesnelerin bilgisini elde edebiliriz. Nesnelerin ve olayların arasında var olan zorunlu bağıntının hakkında ne bilebiliriz? Kant bu soruya cevap verirken Hume gibi kuşkucu bir tavır takınmaz.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin bir bölümünde kuşkuculuğa karşı kendi tavrını belirtir. Kant’a göre saf aklın sınırlarını belirlerken, onu her türlü kuşkudan uzak tutarak değerlendirmek gerekir ve ancak bu sayede saf aklın genel-geçer ve zorunlu bilgisini sağlayabiliriz. Kant’a göre Hume özellikle nedensellik ilkesi üzerinde durarak, yaklaşımının hiçbir iç görü ya da *a priori* temele oturtmamıştır. Hume için nesnelere ve olaylar hiçbir şekilde yasanın zorunluluğundan değil,

<sup>116</sup> Bozkurt, s. 85

<sup>117</sup> Kant (2002), s. 17

deneyim sürecinde oluşan bir tür alışkanlık diye adlandırılan zorunlu bağıntıdan meydana geliyordu. Bu anlamda akıl deneyim ve algılanabilir olanın ötesine geçemezdi. Kant'a göre ise akıl, kendisinden şüphe edilmeyecek olan *a priori* bilginin olanağını temsil eder.

Kant Hume'u kuşkucular arasında en akıllıca olarak bulduğunu belirtir. Bunun sebebi ise Hume kuşkuculuğunun başlangıçta doğru bir yolda ilerlediğini düşünmesidir. Ancak Hume deneyim bilgisini salt algılara dayandırdığı için, *a priori* ve *a posteriori* bilgiyi ayırt edememiştir. Kant'a göre Hume, aklın *a priori* yetilerini bir kuruntu olarak görmüş, bunların deneyimden ve doğa bilimleri yasalarından kaynaklanan birer alışkanlık – yanılsamaya dayanan zorunluluk ve kendilerine evrensellik yüklediğimiz algılara dayalı olumsal kurallar – olduğunu ifade etmiştir. Kant'a göre Hume, doğa yasaları ve dolayısıyla nedensellik ilişkisi için de aynı kanıdaydı. Hume'a göre zihnimiz nedenden etkiye geçişini evrensel ve zorunlu olarak tamamlamaz ve deneyim olmadan kavramımızı arttırabilen, evrensel zorunlu olan bir ilkenin varlığı mümkün değildir. Kant'a göre Hume:

“Balmumunu aydınlatan güneşin aynı zamanda onu eritirken buna karşın kili sertleştirmesi olgusunu hiçbir anlamının bu şeylerin önceden sahip olduğumuz kavramlarından bulunamayacağını ve yasal olarak çıkarsamanın ise hiçbir biçimde söz konusu olamayacağını, ancak deneyimin bize böyle bir yasayı öğretebileceğini belirtir”.<sup>118</sup>

Hume'a göre ise zorunlu bağıntı ilkesi, neden ve etkinin deneyimde sürekli birlikteliğinden ve zamansal ardışıklığından kaynaklandığına inanılan bir ilke, deneyim sayısı tekrarlandıkça ortaya çıkan bir ide, aklın nedenleri ve etkileri birleştirirken birinden diğerine geçmesini sağlayan bir bağ ve aklın tecrübeye bağlı geçmişten geleceğe yaptığı bir tür geçiştir.

Hume'a göre nedenin zorunluluğu üzerine yapacağımız her kanıtlama yolu boş bir safsatadan öteye gitmez. Çünkü Hume için her şeyin bir nedeninin olması

<sup>118</sup> Kant (1993), A766/B794

demek, varolmuş her şeyin nedeni ile eşdeğer olması demektir. Bu sebeple bizi nedenden etkiye geçirecek bağın varlığını bilebilmemiz ancak duyuların ve algıların kanıtlamalarına dayandırılabilir. Hume'a göre, nesnelere veya olayların arasında bulunan bitişiklik, ardışıklık ve benzerlik ilişkilerinin varlığını yadsıyamayız fakat bu nesne ve olaylarda zorunlu bağıntı fikrini aradığımız zaman hataya düşeriz çünkü zorunlu bağıntı nesnelere kendisinden yola çıkılarak bulunacak bir ide değildir. Nedenden etkiye geçiş, izlenimden ideye geçiş kadar zor ve anlaşılmaz bir yapıya sahiptir ve zorunlu bağıntının anlaşılmaz yapısı deneyim yoluyla bilinebilir.<sup>119</sup> Hume'a göre bizim neden ve etkinin arasında var kabul ettiğimiz zorunlu bağıntı idesi, doğanın düzenliliği yoluyla ortaya çıkar. Buna göre nedensellik ilişkisinin ve zorunlu bağıntının sebebi doğanın tek biçimliliğinden kaynaklanan alışkanlıklarımızdır. Kant *Prolegomena*'da, Hume'un zorunlu bağıntı üzerine akıl yürütmelerini şöyle betimler:

“... akıl bu kavramla kendi kendisini tamamıyla aldatmakta, onu yanlış yere kendi çocuğu saymaktadır; çünkü bu kavram, deney tarafından hamile bırakılarak, bazı yasaları çağrışım yasası altında toplayan ve buradan çıkan öznel zorunluluğu, yani alışkanlığı, kavrayıştan çıkan nesnel zorunluluk yerine süren hayal gücünün gayri meşru çocuğundan başka bir şey değildir”.<sup>120</sup>

Kant'a göre ise, zorunlu bağıntı tasarımları birbirine bağlar ve onları bir kural altına yerleştirir, bu da yalnızca tasarımlarımızın zamansal ardışıklık ilişkisi içinde olmaları ile mümkün olur ve nedenselliğin kaynaklık ettiği bir durum haline alır. Verili deneysel ilişkiyi nedensellik içinde almakla neden ve etki arasındaki zamansal ilişkiyi de kesin ve zorunlu hale getirmiş oluruz. A nedeninin B etkisi tarafından izlenmesi, birinden diğerine yaptığımız geçiş keyfi olmaktan çıkar. Etkinin nedeni izlemesi bir yasayı gerektirir. Eğer bu durum yasaya bağlı olmasaydı, algı yalnızca duyusal izlenimler halinde, öznel bir durumu sergilerdi. Kant'a göre ise öznel bilgiyle nesnenin bilgisini elde edemeyiz ve algının yalnız kendisiyle ardışıklığı nesneye katamayız ve nesnelere öznellikten ayırt edemeyiz.

<sup>119</sup> Hume (1997), s. 173

<sup>120</sup> Kant (2002), s. 9

Alguların düzenini zorunlu olarak görmemizi sağlayan zorunlu bağıntıdır ve ardışıklığı mümkün kılar.

Kant'a göre bize verili olan kavramın ötesine geçemesek de, zorunlu bağıntı ilkesini deney ile *a priori* olarak bilebiliriz. Daha önce katı olan balmumu erimişse, bunun sebebi olan güneşin önceden var olduğunu *a priori* olarak bilmemiz mümkündür. Ancak deneyim olmadan etkiden nedene ya da nedenden etkiye geçişi *a priori* olarak bilmenin imkanı yoktur. Kant'a göre Hume gibi diğer kuşkucuların ve dogmatik filozofların zihnin sentetik *a priori* önermelerini gözden kaçırmaları, zorunlu bağıntı ilkesini yalnızca nesnel olmayan bir boyutta ele almalarına sebep olur. Ona göre Hume genel olarak kuşkuya düşmekte haklıdır, ancak başka bir boyutuyla ki, o da kuşkuculuğu yalnızca olgusal konular üzerine toparlanmış ve bu nedenle aklın kendisinde hali hazırda bulunan *a priori* formları yani zihnin kavramsal yönünü yadsımıştır.

Nedenselliği anlama yetisinin *a priori* bir ilkesi olarak gören Kant için, kalıcı olan *a priori* yasalar vardır ki, zihin bunlar aracılığıyla bir şema oluşturur. Bu şema zamanda kalıcılığı temsil ederken aynı zamanda değişmeden kalan *a priori* ilkeleridir. Bir nesne veya olayın nedeninin ya da nedenselliğinin olgulara dayalı olarak bilmemiz mümkündür, ancak zamanda ardışık olarak birbirini izleyen nesne ya da olayların arasındaki zorunlu bağıntıyı *a priori* ilkeler sayesinde bilebiliriz. Burada değişmeden kalan töz zihnin *a priori* yasalarına göre bilebilen ben'den başka bir şey değildir.

Kant'a göre neden her zaman etkiyi önceler. Bunu bir kural haline getiren bizim *a priori* ilkelerimizdir. Bu ilkeler olmadan bir nesnenin bir değerini izlediğini söylememiz olanaksızdır. Çünkü *a priori* ilkeler olmadan nesnelere ve olayların ardışıklığına ait bir fikrimiz olmaz ve neden ve etkinin ardışıklığını da bilemeyiz. Kant bu iddiasının şimdiye kadar yapılan nedensellik ilişkisi belirlemelerine ters düşeceğini kabul eder. Onlara göre der Kant birçok olay sonucu etkinin nedeni izlemesinin bir kural olduğu sonucuna varırız ve bir neden kavramını oluşturabiliriz. Ancak bu kural Kant'a göre olgusal olacak, evrensellik

taşımayacak ve *a priori* değil tümevarım yoluyla elde edilmiş olacaktır. Buna göre:

“... olaylar dizisini belirleyen kuralın bir neden kavramı olarak bu tasarımın mantıksal duruluğu ancak onu deneyimde kullandıktan sonra olanaklıdır; ama bu kuralın zamandaki görüngülerin sentetik birliğinin koşulu olarak görülmesi gene de deneyimin kendisinin zemini olmuş ve öyleyse onu *a priori* öncelemiştir”.<sup>121</sup>

Kant’ın deney analogileri olarak adlandırdığı üçüncü tür kategori biçimleri yani ilişki kategorisi ilkeleri açısından, eğer bir yasa nesnel olarak genel-geçer bir deney yasası olacaksa, zaman içinde varoluşunun belirlenmesi zorunluluk taşımaktadır. Bu açıdan deney yargılarının imkanı, anlama yetisinin *a priori* kavramları ile genel bir birlik içinde olmaları ile mümkün olur. Hume ise akıl ile nedenselliğin olanağını hiçbir şekilde kavrayamayacağımızı öne sürer. Kant’a göre aslında varolma kavramı, kavramın tamamen dışında bir öznenin varlığı ve olayların ya da nesnelere bir arada oluşu hakkında da en başında bir fikrimiz olamaz. Ancak Kant’a göre Hume’un yaptığı gibi nedenden etkiye ya da etkiden nedene yaptığımız çıkarımları ve aralarındaki zorunlu bağıntı fikrini yalnızca alışkanlık sonucu oluşan bir kuruntu saymak da hata olur. Çünkü Kant bir konunun altını ısrarla çizer ki, nedenselliğe ilişkin tüm yargılarımız deneyden önce bizde *a priori* olarak mevcuttur ve deneyimle ortaya çıkarlar.

Kant’ın yargıları deney yargıları ve algı yargıları olarak ikiye ayırması, bu yargıların mahiyetleriyle ilgili ayrımlarına vurgu yapmakla beraber, öznel gerçekliğe sahip olan algı yargılarının nesneyle ilgi içine sokulmasıyla evrensel geçerli yasalar haline gelmesini sağlaması, bilginin akla dayalı yönünü de ortaya koyar. Fenomenlerden aldığımız tasarımlar kategoriler altına yerleştirildiğinde nesnel gerçeklikleri ve herkes için genel-geçer kabulleri söz konusu olacaktır. “Güneş taşı ısıtır” dediğimizde, taşın ısınmasının nedeninin güneş olduğunu gözlemleyebiliriz ve bunu neden-etki ilişkisi içinde değerlendirebiliriz. Hume ise evrensel zorunlu bilginin imkanını akla dayandırmaktan uzaktır. Bilgiyi ikiye

<sup>121</sup> Kant (1993), A196/B241



ayıran Hume'a göre, bir şekilde yadsınmaz gerçeklikleri olan, deneyimden bağımsız ideler arası ilişkiler olarak ve somut olguları içeren, empirik bilgiye dayanan, nedensellik ilişkisi içinde düşüneceğimiz algı konuları olarak bilginin bu iki yönünden bahsedebiliriz. Hume ve Kant her ne kadar nesnel gerçekliği nesneyle ilişkilendirmeleri bakımından benzer kanıda olsalar da içerik bakımından farklı yoldadırlar. Hume, dolayimsız olarak salt empirik bilginin ışığında ilerlerken ve nedenselliğin salt empirik bilgiyle ortaya çıkan bir ilişki olduğunu söylerken, Kant'a göre ise bizde algı yargılarının gerçekliği, tasarımların kategoriler altına getirilmeleriyle sağlanır ve nedensellik ilişkisi bu anlamda genel-geçer zorunlu bir yasa haline gelir. Oysa ki Hume için evrensel zorunlu yasalara ulaşmak algı konularının çelişliğini düşünmenin imkanı dolayısıyla kuşkuyla yaklaşılacak bir genellemeden öteye geçemez. Şüphesiz Hume için "Güneş taşı ısıtır" önermesi, defalarca güneşin taşı ısıttığını gözlemlediyssek de, çelişğinin mümkün olduğu kuşkuyla yaklaşılacak nedensel bir ilişkiyi temsil eder. Ancak Kant'a göre bu önerme artık bir deney yargısıdır ve güneş ve taşın ısınması arasında kurduğumuz nedensel ilişki, kavramlarımıza uygun ve sentetik *a priori* olduğundan artık kuşkuyla mahal vermeyecek zorunlu ve kesin bir yasadır.

"Bir taşa uzun süre güneş ışınları vurursa, taş ısınır" önermesinde der Kant, ilk bakışta neden kavramına ait bir zorunluluk bulamasak da, eğer bir önerme deney önermesi olacaksa bunun zorunlu ve genel-geçer ilkelere tabii olduğunu yadsıyamayız. Ama burada dikkat edilmesi gereken husus, neden kavramının nesnelere kendisinden değil, <sup>35</sup> yani nesnenin kendisini neden olarak bilemeyiz - deneyimden çıkartabileceğimiz bir kavram olmasıdır. Bu sebeple neden kavramı şeylere değil, deneye eklenecek bir kavramdır ve Kant'a göre, anlama yetisi deneyle ilgi içine sokulduğu müddetçe ve deneyi anlama yetisinin bir edimi olarak gördüğümüz sürece, nedenselliğe ve nedenle etki arasındaki zorunlu bağıntıya ait yargımız oluşacaktır.

Dış dünyanın varlığıyla ilgili Hume'un görüşlerinde daha kesin bir tavır görürüz. Dış dünyanın varlığını sorgulanmaz bir biçimde kabul eden Hume için,

akıl yürütmelerimizin sonunda karşılaşacağımız gerçeklik de budur. Cisimlerin bizden bağımsız doğalarını akıl ve duyu yoluyla bilmeyeceğimiz için geriye bir tek imgelem kalır ki, bununla nesnelere duyularımıza değişmeden gelen yapılarını bilebiliriz. Böylece metafizik olan her türlü belirlenimi bir yana atan Hume, ruh ve benliğe ilişkin tüm idelerimizin izlenimlerimize bağlı olduğunun da vurgusunu yapar. Böylece deneyim olmadan benliğin de yapısına ulaşamayız ve rasyonalist her türlü tanım boşa çıkarım yapmaktan öteye gidemez. Kant'a göre ise dış dünyanın bizden bağımsız bir yapısı imkanı değildir. Çünkü nesnelere tasarımları hissetme kapasitemizle zaman ve mekan formu altına alınıp anlama yetisinin kavramlarıyla birlikli hale getirilmeden, dış dünyanın varlığına ilişkin bir bilgimiz olamaz. Bu haliyle nesnenin bilgisi yalnızca zihnin bir işlevi olarak karşımıza çıkar. Hume'un bu katı empirizmini bertaraf edici bir tavırla Kant, deneyimin bilgisinin zihindeki bir tasarımı ve nesnel düzenin varlığını gerektirdiğini savunur. Kant'a göre bilinç Hume'un dediği gibi deneyim sonucu oluşturduğumuz bir algı toplamı değil, deneyim için gereken ve bizde bulunan bir unsurdur. Benlik saf *a priori* kavramlarla yani kategorilerle bizde nesnenin ve bilincin deneyimini sağlar. Kant bilincin empirik ve salt yanını ayırırken, değişen koşullara bağlı yanları temsil eden empirik bilinci saf transandantal bilinçten ayırır ve bu salt bilinç değişmeden kalan birlikli yanı temsil eder. Transandantal bilinç anlama yetisinin kavramlarından meydana gelmiştir. Hume'a göre benlik empirik bilginin bir getirisiyken, Kant'a göre bizde mevcut olan kategorileri temsil eder ve empirik unsurlardan transandantal yanıyla tamamen ayrılır.

Hume ve Kant'ın nedensellik anlayışlarının karşılaştırmasını bu şekilde sıraladıktan sonra, her iki filozofun nedensellik anlayışlarıyla ilgili olan özgürlük anlayışlarına da kısaca göz atmakta fayda görüyoruz.

Hume'a göre doğadaki nedensellik tek nedensellik türüdür ve insan eylemlerini yargılamakta de doğadaki yasalardan yola çıkarak akli yürütmelerde bulunuruz. Hume'a göre insanların eylemleri ve davranışlarında zorunlu bağıntı vardır ve çağlar geçse de bu zorunluluk korunur. İnsan davranışlarına etki eden güdü ve gereksinimler hep aynı yapıdadır. Bu örneklerde neden ve etki arasındaki

bazı yanlışlayan türler olsa da, yine de genel kuraldan vazgeçilmez. Aksi halde insanlar hakkında genel yasalara varmamızın imkanı olamazdı. Hume insan eylemlerindeki zorunluluğun altını çizer ve özgürlüğü de yadsır. Zorunluluk zihnin nesnelere sürekli birlikte gözlemlemesi sonucunda ortaya çıkar. Özgürlük eğer zorunluluğun yerine kabul edilirse, özgürlük nedenden etkiye geçmeyi ya da geçmemeyi temsil edebilir ve bu da Hume'un söylemiyle bir gevşeme ya da tarafsızlıktan başka bir şey olmayacaktır.

Bunların karşısında Kant doğadaki nedensellik ilişkisini tek nedensellik türü olarak görmez. Çünkü bu durumda insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmış oluruz. Anlama yetisi, akıl alanında bilimsel bilginin yasalarını oluşturur ama özgürlüğün nedenselliği bu alanın içine girmez. Çünkü bu nedenselliği karşılayacak bir deneyim bilgisi Kant'a göre yoktur. Bu özgürlük ancak pratik akıl sahasında ele alınacak bir ide olarak karşımıza çıkar. Burada asıl sorun doğadaki zorunluluğun özgürlüğün nedenselliğiyle birleşmesinin olanağı olarak karşımıza çıkar. İnsan akli sayesinde yalnızca duyumlayan bir varlık olarak görülmez ve düşünme insana ait bir özelliktir. Aklın nedenselliği duyular dünyasındaki sonuçları bakımından özgürlüğü ifade eder. İnsanın davranışları öznel koşullar nedeniyle doğa yasalarına bağlı olmaz. Çünkü aklın nedenleri zaman ya da mekanın öznel koşullarından etkilenmeden davranışlara kurallılığı sağlarlar. Özgürlük yalnızca, doğal zorunluluğun insanın fenomenal yanına, özgürlüğü ise insanın *numenal* yanına bağlamakla kurtarılmış olur. Bu iki kavramın aynı anda ortaya çıkması uzlaşmayı zorunlu kılacaktır. Uygulamada tek ve aynı davranışta birleştiklerinde ise, bu birleşmeyi engelleyecek zorluklar da her zaman ortaya çıkacaktır. Buna göre akıl sahibi tüm varlıkların davranışları fenomenal olmaları bakımından doğal zorunluluğun altındadır.

Sonuç olarak bakıldığında, Hume'un nedenselliği, özgürlük açısından tam bir açıklığa kavuşturamadığı açıkça görülür. Zorunluluk ve özgürlük aynı anda, aynı varlığa aynı ilişkileri içinde yüklendiğinde bir çelişki ortaya çıkar. Bununla birlikte Hume'da görülen açık tavır, nedensellik ve zorunlu bağıntı fikri zihnin içsel izlenimlerinden kaynaklanan psikolojik kaynaklı bir ilkeye bağlanarak

açıklanması, oluşturulmaya çalışılan moral felsefe alanını tamamen deney ve gözleme dayalı empirik içerikli olarak belirlenmeye çalışılmasıdır. Kant zorunlu bağıntı fikrinin deneyle elde edilemeyeceği konusunda Hume ile aynı fikirdedir. Ancak Kant'a göre nedensellik ve zorunlu bağıntı anlama yetisinin *a priori* bir kategorisidir ve anlama yetisi saf kavramları algı formları ile elde edilen algılara uygulanabileceğinden, nedensellik ve zorunlu bağıntının bilinebilmesi için deney gerekli bir koşul olarak sunulmuştur. Özgürlüğün empirik alanda herhangi bir geçerliliği olmadığından, akıl için bu kavram bilinmez kalabilir ve özgürlük insanın kendi başına bir varlık olarak ele alınacağı pratik akıl alanında ahlak yasalarıyla kanıtlanan aklın bir idesi olarak tanımlanabilir.

## SONUÇ

Nedenselliği kendisinden şüphe edilebilecek bir yapıda gören Hume'dan önce, nedensellik ilkesi, en yüksek derecedeki gerçeklik ilkesi görülür ve kabul edilirdi. Hume'un itirazı, neden ile etki arasında mantıksal bir zorunluluğun olmadığına yöneliktir. Hume neden ile etki arasındaki ilişkinin *a priori* olarak bilinemeyeceğini, bu ilişkiye tecrübelerimizin kaynaklık ettiğini öne sürer. Hume'un buradaki temel amacı, rasyonalist felsefenin metafizik olan tüm sistemlerine karşı çıkmaktır. Bununla birlikte Hobbes ve Locke gibi empirist çizgide yer alan, ancak ilk nedenin varolmasının zorunluluğunun mantıksal olarak belirlenmesi gereken görüşleri de yermiştir. Hume'u nedensellik eleştirisine yönlendiren en önemli etken kanımızca, kendisinin dogmatik olarak nitelendirdiği batıl ve boş inanca dayalı bilme tarzlarından felsefeyi kurtarmak ve arındırmaktır. Hume, insan zihninin düzey ve kuvveti ile idelerin ve akıl yürütme etkinliğinin işlemlerini ortaya koymayı ve insan doğasının ilkelerini açıklamayı hedeflemiştir diyebiliriz.

Nedensellik başlangıçta mantıktaki öncül-sonuç ilişkisine dayandırıldıysa da, Hume'a göre zorunlu bağıntı mantıksal temellere dayandırılarak açıklanamaz. *A priori* olarak olgu sorunlarına, deneyimden bağımsız, bir nedenin etkisinin nasıl gelişeceğini bilemeyiz. Bu haliyle geçmişteki tecrübelerimizden faydalanarak geleceğe yönelik ancak tahminlerde bulunabiliriz. Hume'a göre olguya dayalı konularda herhangi bir kesinlik olmadığı halde insanlar bunu böyle kabul etmekte ve kabullerini eylemlerine yansıtmaktadırlar. Hume neden ve etki arasında yapılan deneyimin kesin bir bilgi vermediğini ifade eder. Buna göre deney bize yalnızca A ve B gibi bir olayın sürekli tekrarlanan birlikteliğini sağlar. Zorunlu bağıntı, A ve B olaylarının sürekli gözlemlenmesi sonucu, zihnin alışkanlıklara dayalı olarak oluşturduğu içsel bir izlenimdir. Burada baktığımızda Hume'un nedenselliğinin bilimsel yasalar açısından pek de faydalı olmayacak yanları olsa da, Hume, kendi içinde tutarlılığını kaybetmemiş ve Kant'a göre kendi sorgulama alanını oluşturmuş ve bunu başarabilmiş bir filozoftur.

Hume'un nedensellik eleştirisinde, neden ve etki arasında bağlantının ontolojik değerinin olmadığını ve bu ilişkiye ilişkin bilginizin problem yarattığının altını çizer. Tümevarım konusunda ise Hume'un tümevarım yöntemini ne tamamen kabul ettiğini ne de tamamen reddettiğini söyleyebiliriz. Hume'un sorusu daha çok, geçmişte edindiğimiz tecrübelerden, geleceğe ilişkin yaptığımız çıkarımların yapısının ne olduğu ve bunun neden-etki ilişkisi arasında nasıl bir yere sahip olduğuna ilişkindir. Bizim geçmişi geleceğe aktarmaktan kaçınmadığımız bilinir, ama sanıldığı gibi geleceğin geçmiş gibi olduğunun zorunluluğunu gösterecek bir kanıt da yoktur.

Bizi nedenselliğin doğasına inandıran unsurların başında Hume benzerlik ve sürekli birliktelik ilkesini ele alır. Buna göre biz doğaya baktığımızda benzer nedenlerin benzer etkilere sebep olduklarını tecrübe ederiz ve geleceğe ilişkin çıkarımlarımızda bu ilkeyi gözetiriz. Aslında Hume'a göre, neden-etki kavramlarımız temelinde sürekli birliktelik ilkesine dayanırlar. İlk kez karşılaşılan bir olayın neden olarak etkisinin ne olacağı konusunda benzerlikten faydalanmadan hiçbir şey söyleyemeyiz. Biz yalnızca iki olayın sürekli birlikteliklerini deneyimledikten sonra, neden ve etkiye ilişkin kavramlarımız oluşur. Bu anlamda nedenselliğin bilgi açısından tek gerçekliği sürekli birliktelik ilkesiyle sağlanabilir. Ayrıca nedenselliğin özgürlükle ilişkisine değinen Hume için özgürlük ne doğanın kendisinde ne de ahlaki açıda insan eylemlerinde bulunan bir kavram değildir. Doğadaki belirlenmişliği sağlayan nedenselliği oluşturan bazı ilkeler ve doğadaki tek biçimlilik gibi, insan eylemlerinin de tek biçimli olmasını sağlayan bazı özellikler vardır. Özgürlüğü daha çok şans gibi olumsuz bir kavramla açıklayan Hume kesin bir tavırla, özgürlüğün negatif bir anlam taşıdığını ve başta doğada ve dolayısıyla insan eylemlerinde özgürlük gibi negatif bir kavrama yer verilemeyeceğinin altını çizer.

Hume'un nedenselliğe ilişkin açıklamaları karşısında diyebiliriz ki, Kant'ın eleştirel tavrı, bir yandan rasyonalistlerin yalnızca deneye dayalı bilgiyi reddedişlerine, bir yandan da empiristlerin zihnin kural koyucu kavramsal yanını dışarıda bırakan bilgi görüşlerine karşı gelişmiştir.

Kant'ın felsefesine baktığımızda algı ve kavram birlikteliğinin bilginin iki yönünü oluşturduğunu görürüz. Kant'a göre yalnızca deney ve gözlemin sağladığı verilerle genel-geçer zorunlu yasalara ulaşmak mümkün değildir ve bilginin hem *a priori* yönü hem de algılara dayalı yönü olması gerekir. Kant için bilgi sorunu algının formları ve anlama yetisinin kavramlarını kabul etmekle cevap bulabilir. Bilgi Kant'a göre deneyimle başlayan ama zihnin kavramlarıyla devam eden bir süreci vardır. Bilginin, dolayısıyla da deneyimin var olabilmesi için, nesneden alınan tasarımların *a priori* görümler yani zaman ve mekan ile alınması, alınan tasarımların anlama yetisinin *a priori* kavramları olan kategoriler tarafından birleştirilmesi ve birlikli hale getirilmesi gerekir. Buna göre zaman –mekan ya da anlama yetisi kavramları deneyimle elde edilmez yani bunlar zihnimize *a priori* formlar olarak mevcuttur.

Kant'ın, nedenselliği anlama yetisinin *a priori* formları içinde alması, aynı zamanda nedenselliğin zihnin deneyim için temel kavramı olmasının da kanıtını içinde taşır. Nedensellik Kant'a göre, salt olarak algılanacak, doğrudan deneyimden elde edilecek ya da Hume'un dediği gibi subjektif alışkanlıkların ve çağrışım yasalarının ürünü olacak bir ilke değildir. Buna göre Kant'ın nedenselliğe ilişkin söylemleri daha çok Hume'un nedensellik anlayışına başta böyle bir ilkeye şüpheyle yaklaştığından dolayı takdir edici, ama nedenselliği zihnin kavramsal yönünden uzaklaştırdığı için eleştireci bir tavır sergiler. Ancak Kant Hume'a, kendisinin dogmatik uykusundan uyandırdığı için minnettar olduğunu da belirtmeyi ihmal etmez.

Nedensellik Kant'a göre, anlama yetisinin saf kavramı olup, nesneden gelen tasarımın birlikli hale getirilmesidir ve nedensellik sayesinde fenomenlere ilişkin bilgimiz oluşabilir. Nedenselliğin kendisi ve nedenle etki arasındaki zorunlu bağıntı Hume'un kabul ettiği gibi sürekli biraradalığa indirgenir ise, nedensellik ve zorunlu bağıntı yalnızca subjektif bir zorunluluk taşıyacaktır. Oysa Kant için nedensellik özel bir sentezin ürünüdür. Çünkü A gibi bir nedenden B gibi bir etkiye geçiş söz konusudur. Nedenselliği sürekli biraradalık ve benzerliğe dayandırarak açıklamak ve kaynağını deneyime dayana bir alışkanlık olarak ele

almak, Kant'a göre ancak keyfiliğin bir ürünü olabilir. Kant'a göre ise bu keyfiliği önlemenin tek kuralı ise zamansal ardışıklıktır. Zamansal ardıcılık, neden ve etki açısından aynı zamanda nesnelerin deneyimlerinin olanağını da oluşturur. Kant neden ile etki arasında belirli bir zaman aralığının olabileceğini vurgularken, aynı zamanda neden ve etkinin aynı anda ortaya çıkma koşulunu da göz önünde bulundurur, ancak etkinin nedenden ayrılmasının yegane empirik ölçütü de zamansal ardıcılıktır.

Kant'ın nedensellik anlayışının iki temel görünüşü vardır. Bunlardan ilki doğadan edindiğimiz nedensellik, diğeri ise özgürlükle gelen nedensellik. Nedensellikte anlama yetisinin zamansal olarak ilk kavramı neden, diğeri de etkidir. Bu deneyimin olanağının yasasını ifade eder ancak, nedensel bağda koşulların bütünlüğü elde edilemeyeceğinden akıl kendiliğinden idesini oluşturur ve bu özgürlükle meydana gelen zamansal ilişkiyi içinde barındırmayan nedensellik türüdür. Bu da Kant'a göre pratik alanda incelenebilir. Doğadaki nedensellik fenomenal dünya için geçerlidir. Olanaklı deneyim doğanın nedenselliğinden oluşur dolayısıyla saf aklın sınırları içinde kalarak özgürlüğün bilgisini elde etmek mümkün değildir ve bu alandaki özgürlük negatif bir anlam taşır. Çünkü doğa yasalarının meydana gelişini rastlantısallıktan uzak olmalıdır.

Görülüyor ki Hume ve Kant'ın başta bilginin kaynağına ilişkin açıklamaları olmak koşuluyla, bilgi teorileri ve dolayısıyla nedensellik anlayışları birbirinden farklıdır. Ontolojik anlamda ayrımı da beraberinde getiren bu fark, başta Kant'ın nedenselliği ele alırken büyük oranda Hume'dan etkilenmesini de sağlamıştır. Hume için kendisinden şüphe edilmeyecek tek gerçeklik alanı deneyime dayalı algının bilgisiyken, Kant için bilginin algıya ve zihnin kavramlarına dayanan iki yönü vardır. Hume zaman ve mekanı sonsuz bölünmeyen algıyla sınırlı bir bütün olarak ele alırken, Kant zamanı ve mekanı hissetme yetisinin saf formları olarak ele alır ve *a priori* nitelikleri üzerinde durur. Hume için dış dünyanın nesnelere öznenin bağımsız kendiliğinden bir yapıya sahipken, Kant'a göre kendinde şeylerin bilgisine ulaşmak mümkün değildir ve algının konusu ancak fenomenlerle sınırlı olabilir. Hume'a göre nesnelere ve olaylar arasındaki nedensel



ilişki ve zihnimizi nedenden etkiye geçişini sağlayan bağıntının zorunluluğu çağrışım yasalarına bağlı alışkanlıklarımızın bir ürünüyken, Kant'a göre nedensellik anlama yetisinin zihinde hali hazırda bulunan *a priori* bir ilkesidir ve tüm deneyimin imkanını oluşturur. Zorunlu bağıntı da neden ve etki arasındaki zamansal ardılığa bağlı olarak gelişen *a priori* nedenselliğin koşuludur.

Tezimizin konusunu oluşturan Hume ve Kant'ın nedensellik anlayışlarının karşılaştırılmasının önemi, deneyim sonucunda edindiğimiz bilimsel yasaların imkanının değerlendirilmesi açısından anlaşılabilir. Karşılaştırmamız, epistemolojide yer etmiş, birbiriyle ilişkili nedensellik anlayışlarının farklarını ve felsefi değerlendirmede hangisinin bilimsel yasalar açısından daha kabul görür olduğunu göstermektedir. Her ikisi de kendi içinde tutarlı olan bu anlayışlardan şüphesiz bilimsel yasaların gerçekliklerine bir kesinlik ve genel-geçerlik sağlayacak olan anlayış tarafımızca kabul edilebilir olacaktır.

## KAYNAKÇA

AYER, A. J. *Hume*, Çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.

BAUM, Manfred. “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, *Cogito*, Sayı; 41–42, s. 31–54  
Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

BOZKURT, Nejat. *Kant*, Say Yayınları, İstanbul, 2005.

CASSİRER, Ernst. *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, Ege  
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1988, 1. Baskı.

CAYGILL, Howard. *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing. Oxford, 2006.

CEVİZCİ, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002.

CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007.

COPLESTON, Frederick. *Berkeley&Hume*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi,  
İstanbul, 1993.

COPLESTON, Frederick. *Kant*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul,  
2004.

DELEUZE, Gilles. *Kant’ın Eleştiri Felsefesi*, Çev. Hüseyin Portakal, Cem  
Yayınevi, İstanbul, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev. Ulus\_Baker, Öteki Matbaası,  
İstanbul, 2007.

DURSUN, Yücel. *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, Elips Kitap  
Yayınları, Ankara, 2004.

GOLDMAN, Lucien, *Kant Felsefesine Giriş*, Çev. Afşar Timuçin, Metis Yayınları, İstanbul, 1983.

GÖKBERK, Macit. *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.

HANRATTY, Gerald. *Aydınlanma Filozofları Locke-Hume ve Berkeley*, Çev. Tuncay İmamoğlu-Celal Büyük, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.

HEIMSOETH, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2007.

HUME, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.

HUME, David. *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. Serkan Ögdüm, İlke Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

HÜNLER, Solmaz Zelyüt. *Dört Adalı Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

KANT, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993.

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1996.

KANT, Immanuel. *Gerçekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002.

TUĞCU, Tuncay. *Immanuel Kant ve Transandantal İdealizm*, Alesta Yayınları, Ankara, 2001.

YALÇIN, Şahabettin. "Hume ve Benlik", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı; 32, s. 19–31, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.

## KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı Soyadı : Serap ELDERE**

**Doğum Yeri: Bandırma/Balıkesir**

**Doğum Yılı : 1984**

**Medeni Hali : Bekar**

## EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

**Lise 1998-2001 : Bandırma Şehit Mehmet Gönenc Lisesi**

**Lisans 2001-2005 : Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe**

**Bölümü**

**Yabancı Dil : İngilizce**