

DAVID HUME'UN NEDENSELLİK KAVRAMI

Azmi AYDIN

Hacettepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

98541


Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin
Felsefe Anabilim Dalı için Öngördüğü
YÜKSEK LİSANS TEZİ
Olarak Hazırlanmıştır

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

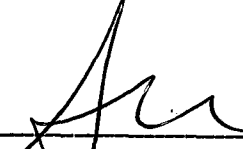
Ankara
Eylül, 2000

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu çalışma, Jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı, YÜKSEK LISANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan 

Yrd. Doç. Dr. Cemal GÜZEL (Danışman)

Üye 


Doç. Dr. Kurtuluş DİNÇER

Üye 

Doç. Dr. Harun TEPE

Üye 

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ÖZEL


Üye 

Yrd. Doç. Dr. Levent AYSEVER

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

...../...../.....


Prof. Dr. İbrahim TANYERİ
Enstitü Müdürü

ÖZET

Tezimizin konusunu, 18. Yüzyılda, David Hume'un (1711-1776), nedensellik kavramı üzerine yaptığı eleştirel çözümlemesine yönelik olarak yapılan yanlış değerlendirmeler oluşturmaktadır. Tezimizin amacı, bu yanlış değerlendirmelerin hangi noktalarda ortaya çıktığını ve bunların neden yanlış değerlendirmeler olduklarını belirlemektir.

Birinci bölümde, Hume'un bilgi görüşünü ve nedensellik eleştirisini ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümde, Hume hakkındaki yanlış değerlendirmeleri üç altbölüm altında ele almaya çalıştık.

Birinci altbölümde, Hume'un nedensiz varolmanın olanaklı olduğunu savunduğunu ileri süren değerlendirilmenin yanlış olduğunu, Hume'un "varolan herşeyin bir nedeni vardır" savının *a priori* bir tanıtılmasının mümkün olmadığını ileri sürdüğünü ve Hume'un nedensellik eleştirisinin temelinde bu kavrama ilişkin bilginin kaynak ve sınırlarını araştıran bir araştırma olduğunu belirlemeye çalıştık.

İkinci altbölümde, Hume'un tümevarımın temellendirilip temellendirilemeyeceğini araştırdığını ve çalışmasının sonucunun negatif olduğu yolundaki görüşün bir yanlış anlama olduğunu göstermeye çalıştık. Çünkü, Hume, tümevarım tartışması, kendisinden önce başlamış bir tartışma olmasına rağmen, bu konuyu tartışmaz. Hume'a göre, geleceğin geçmiş gibi olacağına ilişkin *a priori* ve deneysel bir zorunluluk olmamasına rağmen, yani, doğanın düzenliliği, insanlar böyle bir zorunluluk olduğuna inanırlar. Hume, bu inancın kaynaklarını ortaya koymaya çalışır.

Üçüncü altbölümde, Hume'un nedensel ilişkileri açıklamada kullandığı sürekli birliktelik tanımının yetersiz ya da gereksiz olduğunu ileri süren değerlendirmelerin yerinde olmadığını belirlemeye çalıştık. Çünkü, Hume, zaten

her sürekli birlikteliğin nedensel olmadığını belirtir ve bunlar arasında ayrım yapmaya çalışır. Hume'un sürekli birliktelik kavramına bir başka eleştiri de şudur: Neden ve etkinin bilgisine iki nesnenin sürekli birlikte gözlenmesinden doğan alışkanlıkla değil sürekli birlikte olan iki nesnenin neden ve etki olduklarının açıklanabilir olmasıyla ulaşılmaktadır. Bu eleştiriye, Hume'un sürekli birliktelik kavramına bağlı kalınarak cevap verilebilir. Burada, bu açıklamanın, Hume'un sürekli birliktelik kavramına dayandığını göstermeye çalıştık.



SUMMARY

This thesis focuses on the misinterpretations of David Hume (1711-1776) critical analysis of the notion of causality in the 18th century. The aim of the thesis is to determine what these misinterpretations are and why they are to be called as “misinterpretations”.

In the first chapter, we try to shed light upon Hume’s epistemology and his criticism of the notion of causality. In the second chapter, we try to examine various misinterpretations of Hume’s account, under three sections.

In the first section, we argue that what the argument that Hume put forward was not that it is possible to exist without a cause, but rather that it is not possible to prove the principle “everything has a cause” on an *a priori* basis. We also try to show that Hume’s criticism of the notion of causality is one which essentially seeks to determine the source and the limits of our knowledge concerning this notion.

In the second section, we try to show that it is a misinterpretations of Hume to argue that he was trying to find out whether induction can be proven or not, and that his conclusion was negative. The reason is that Hume does not discuss the problem of induction, even though the debate concerning the problem has started before him. What he really is concerned is to show that even if there is no necessity, either *a priori* or on basis of experience, for the future to be just like the past, that is, the nature is uniform, human beings believe so, and Hume tries to examine the sources of this belief.

In the third section, we try to show that it is erroneous to believe that the notion of “constant conjunctions” that Hume uses to explain causal relations, is not sufficient, nor even necessary. For Hume himself argued that not all constant conjunctions are causal relations, and he tries to distinguish among them. Another

criticism directed to Hume's notion of constant conjunctions is this: the knowledge regarding cause and effect is reached, not through the habit of observing two objects being constantly conjoined, but through the possibility of explaining whether these objects are cause and effect. This criticism can be met by invoking the very notion of constant conjunctions; in this dissertation, we try to show that this explanation rests upon the notion of constant conjunctions itself.



İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	i
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: HUME'UN BİLGİ GÖRÜŞÜ VE NEDENSELLİK ELEŞTİRİSİ...:	7
I. 1. İnsan Zihninin İki Tür Algısı: İzlenimler ve İdealar.....:	10
I. 2. İnsan Aklının İki Soruşturma Alanı: İdea İlişkileri ve Olgu Sorunları.....:	12
I. 3. Olgu Sorunlarına İlişkin Akılyürütmenin Kökeni: Neden Etki İlişkisi.....:	13
I. 4. Neden Etki İlişkisinin Zorunluluğu Hakkındaki Bilgimizin A priori Olduğu Savı Üzerine Hume'un İtirazları.....:	15
I. 5. Neden Etki İlişkisinin Zorunluluğu Hakkındaki Bilgimizin Deneysel Olduğu Savı Üzerine Hume'un İtirazları	17
I. 6. Neden Etki İlişkisi Hakkındaki Bilgimiz Üzerine Hume'un Savı.....:	18
I. 7. Nedenin Tanımı	21
I. 8. Zorunlu Bağlantı.....:	23
II. BÖLÜM: HUME HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELER.....:	28
II. 1. Hume'un "Nedenin Zorunluluğu" Konusunda Yanlış Değerlendirilmesi.....:	28
II. 2. Hume'un "Tümevarım" Konusunda Yanlış Değerlendirilmesi.....:	38
II. 2. 1. Hume'un Skeptik ve İrrasyonalist Olduğuna Yönelik Bazı Değerlendirmeler.....:	40
II. 2. 2. Hume'un Skeptik ve İrrasyonalist Olmadığına Yönelik Bazı Değerlendirmeler.....:	44
II. 2. 3. Hume'un Olasıcı Olduğuna Yönelik Bazı Değerlendirmeler.....:	52
II. 3. Hume'un "Sürekli Birliktelik" Konusunda Yanlış Değerlendirilmesi.....:	55

II. 3. 1. Sürekli Birliktelik Kavramının Yetersiz Olduğuna Yönelik Bazı İtirazlar.....	: 58
II. 3. 2. Sürekli Birliktelik Kavramının Gereksiz Olduğuna Yönelik Bazı İtirazlar.....	: 62
II. 3. 3. Sürekli Birliktelik Kavramına Alışkanlık-Açıklama Ayrımıyla Yapılan Bazı İtirazlar.....	: 64
SONUÇ	: 69
KAYNAKÇA	: 75



GİRİŞ

Neden etki ilişkisi konusunda Hume'un yeri, bu ilişkinin doğasını tartışmaya açmış ve yerleşik olanı eleştirmiş olması bakımından özeldir. Çünkü, Hume'dan önce, nedensellik ilkesi, en yüksek gerçeklik ilkesi diye görülmekte, zorunluluğa ve tam geçerliğe sahip sayılmaktaydı. Hume'un bu görüşe itirazı, neden ile etki arasında herhangi bir mantıksal zorunluluk taşıyan bağlantı olmadığını ileri sürmekle oldu (Diemer 1990: 106-107). Geçmişte nedensellik ilişkisi, mantıktaki öncül ve sonuç ilişkisine benzetilmiştir. Hume, bunun yanlışlığını ileri sürer. Descartes felsefesinde, skolastik felsefede olduğu gibi neden etki ilişkisinin, mantıksal zorunluluk taşıdığı düşünülmüştür. Bu görüşe ilk ciddi karşı çıkış Hume'dan gelmiştir (Russell 1996: 442). Hume, neden ile etki arasında var olduğu düşünülen zorunlu bağlantının mantıksal olarak desteklenemeyeceğini ileri sürer. Bu, rasyonalistlerin, *a priori* bilme olanağına karşı ileri sürülmüş bir savdır. *A priori* olarak, olgu sorunları konusunda, deneyden bağımsız olarak, bir nedenin etkisinin ne olacağını *bilebilir* miyiz? Belli bir neden etki ilişkisini pek çok kere tecrübe etmiş olsak dahi, yine de, geçmişte tecrübe ettiğimiz neden etki ilişkisinin gelecekte de tekrarlanacağını mantıksal bir zorunluluk içinde söyleyebilir miyiz? Genel olarak söylüyoruz, ama bunu söylemeye hakkımız var mıdır ve bu hakkı nereden elde ediyoruz? Hume'un bilgi kuramının açığa çıkardığı sorulardır bunlar. Olgu sorunları hakkında, kesinlik taşıyan yargılarda bulunmak mümkün olmadığı halde, insanlar böyle kabul etmekte ve buna göre eylemektedirler. Neden?

Hume, nedenle etki arasındaki ilişkinin *a priori* olarak bilinemeyeceğini göstermek ister. Bunun yerine, bu ilişki hakkındaki bilgimizin tecrübeden çıkmakta olduğunu ileri sürer (Hume 1976: 24). Hume'un temeldeki amacı, rasyonalist felsefecilerin metafizik sistemlerine bir tepkidir. Bu felsefeciler, kendinden açık ilkelerden yola çıkarak, bütün bir bilgi sistemi oluşturmak istemişlerdir. Onlar, sonuçların, kendinden açık öncüllerden elde edilmiş oldukları

düşüncesi içindeydiler. Ama, Hume, bu tarz içinde felsefe yapan düşünürlerin, aynı yöntemi kullanmalarına rağmen, tamamıyla birbiriyle ilgisi olmayan, farklı ve bağdaşmaz sonuçlara ulaşmakta olduklarından hareketle, bu bilgi teorisini eleştirmiş ve yerine yenisini geliştirmek istemiştir (Dicker 1998: 2). Descartes'ın açık ve seçik fikirler kuramı, Leibniz'in yeter sebep ilkesi, felsefi aklın tüm gerçekliğin altında yatan zorunlu ilişkileri ortaya çıkarabileceği umuduna dayanıyordu. Hume'un rasyonalistlere yönelttiği eleştiri, bu umuda karşıttır (Cottingham 1995: 88).

Hume'un nedensellik eleştirisi, empirisist çizgide yer alan, ancak, bir ilk nedenin var olmasının zorunluluğunu mantıksal olarak tanıtlamak isteyen Hobbes ve Locke'a da yöneliktir.

Rasyonalist ya da empirisist bir sav olsun, Hume için, “nedenin zorunluluğu için üretilmiş olan her tanıtlama bir aldatmacadır ve safsatadır” (Hume 1997: 105).

Hume'un çalışmalarında kanımızca iki temel vardır. Bu temellerden ilki, felsefidir. İkincisi ise, dogmatik yaşantı tarzına olan karşıtlığıdır. Özellikle, onu nedensellik eleştirisine yönlendiren etkenlerden birinin bu dogmatik yaşantı tarzına olan karşıtlığının olduğunu düşünüyoruz. Hume *Treatise* 'de, Bacon'ı onun şu sözleriyle anar:

“Hakikatten uzaklaşmamak için, herhangi bir derecede dine dayanan her anlatıya ve aynı şekilde, yalan ve masala iştahlı bütün yazarlarda bulunacak her şeye kuşku ile bakılmalıdır” (Hume 1976: 107).

Hume, felsefeyi, batıl ve boş inançlara dayalı olmaktan kurtarmaya girişir (Hume 1976: 3) ona göre, batıl ve boş inançlara dayalı bir felsefe, gerçekte felsefeyi gözden düşürmektedir (Hume 1997: 39). Nedensellik ilkesi, Hume'un döneminde teolojii desteklemek üzere kullanılmıştır. Hume'a göre bu temelsizdir. O, hem teologlara hem de Tanrı'nın varoluşunu nedenin zorunluluğu postulasıyla kanıtlamaya çalışan doğa felsefecilerine karşıdır (Zabeeh 1995: 53).

“Tüm etkileri en yalın ve en az sayıda nedenlerden açıklayarak tüm ilkeleri evrensel kıılma çabası, bu tarzdaki felsefe anlayışı, deneyin ötesine geçmek mümkün olmadığı için yadsınmalıdır; insan doğasının en son kökensel niteliklerini keşfettiğini ileri süren herhangi bir sav haddini bilmez bir kuruntuadır” (Hume 1997: 42).

Hume, insanın anlama yetisinin düzey ve kuvvetini ve sahip olunan ideaların ve akılyürütme etkinliğinin işlemlerini ortaya çıkarmağı ve insan doğasının ilkelerini açıklamağı kendine görev kabul eder (Hume 1997: 40-41). Neyi, nereye kadar, nasıl *bilebiliriz*?

Hume’un nedensellik kavramı üzerine geliştirdiğı eleştirel görüşleri kendisinden sonra felsefe tarihinde etkili olmuştur. Hume’dan bu yana, günümüz düşünürlerinin bir kısmında, gerek Hume’un ortaya koyduğu problemleri çözmek üzere gerekse de, onun amacının ve sonuçlarının neler olduğunu ortaya koymaya çalışan etkin ve canlı bir tartışmanın devam etmekte olduğunu görüyoruz. Bu tartışmada, bazı felsefeciler tarafından, Hume’un bazı görüşlerinin yanlış değerlendirildiğı ileri sürülür.

Biz bu çalışmada, Hume üzerine yapılan değerlendirmelerin tamamını kapsayan bir çalışma yerine, yapılan yanlış değerlendirmelerin ve bunların nedenlerinin neler olduğunu göstermeye çalışacağız. Buna göre, çalışmamızı üç bölüm altında geliştireceğiz. Birinci bölümde, Hume’un bilgi görüşünü ve nedensellik eleştirisini ortaya koymaya çalışacağız. Hume’un nedensellik eleştirisine yönelik yanlış anlamaları, ikinci bölümde tartışmaya çalışacağız. İkinci bölüm, ‘nedenin zorunluluğı hakkındaki yanlış değerlendirme’, ‘tümevarım hakkındaki yanlış değerlendirmeler’ ve ‘sürekli birliktelik hakkındaki yanlış değerlendirmeler’ olmak üzere üç ayrı altbölüme ayrılmıştır. Sonuç’ta ise, çalışmamızın genel bir değerlendirmesini vereceğiz.

Bu çalışmayı yürütürken, değerlendirmelerini kullanacağımız felsefecileri, yanlış anlama örnekleri olarak ele alacağız. Hiçbir felsefeciyi, bir bütün olarak

Hume'la karşılaştırma yoluna gitmeyeceğiz. Bundaki amacımız, Hume'un nedensellik eleştirisine yönelik yanlış değerlendirmeleri sınıflandırmaktır. Bu nedenle, bu çalışmada faydalanacağımız felsefecilerin değerlendirmelerini, yeterli olduğunu düşündüğümüz kadarıyla kullanacağız.

Şimdi sırasıyla, Hume'un nedensellik eleştirisini yanlış anlayan değerlendirmelerin neler olduğunu ve bunlara verilebilecek cevapları kısaca belirtmek istiyoruz.

Nedenin zorunluluğu hakkındaki yanlış değerlendirme adlı altbölümde, Hume'un nedensellik eleştirisini, “nedensiz var olmanın olanaklı olduğu” yolunda bir görüş olarak gören bir değerlendirmeyi ele alacağız. Buna göre, Hume, nedensellik kavramını eleştirirken, belli bir şeyin var olmasının, belli bir nedeni olmadan gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini ileri sürmüştür. Bu değerlendirmesinin yanlış olduğunu, çünkü, Hume'un, nedensiz var olmanın olanaklı olup olmadığını değil, neden etki ilişkisi hakkındaki bilgimizin nereden ve nasıl kaynaklandığını araştırdığını göstermeye çalışacağız. Hume'a göre, insanlar, geçmişte elde edilmiş tecrübeyi, “gelecek geçmiş gibi olacaktır” sayılısıyla geleceğe aktarmaktalar. Bu aktarmanın temelinde ise neden etki ilişkisi bulunmaktadır. Fakat, neden etki arasında zorunlu bir bağlantının olduğu gösterilemez. Çünkü, bu zorunluluğa dair, ne deneysel ne de mantıksal bir kanıt vardır. Hume'un nedensellik eleştirisi, bize, “nedensiz var olmanın olanağına” ilişkin bir eleştiri olarak görünmemektedir.

Tümevarım hakkındaki yanlış değerlendirmeler adlı altbölümde, Hume'un “neden etki arasında ve gelecekte olup biteceklere ilişkin olarak herhangi bir zorunluluk olmamasına rağmen, insanların böyle düşündüklerini ve geleceğin geçmiş gibi olacağı konusunda emin oldukları” saptamasını yaparak, bu emin olmayı sağlayan şeyin ne olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla yürüttüğü soruşturmasının, skeptik bir tümevarım eleştirisi olduğunu ileri süren görüşü ele alacağız. Bu görüşe göre, Hume, insanların, tümevarımsal olarak akılyürütmekten kaçınamayacaklarını ileri sürmüştür. Ama, yine Hume'a göre, tümevarım

geçerlenemeyecek bir akılyürütme olduğu için irrasyoneldir, çünkü, geleceğin geçmiş gibi olmaması olanaklıdır. Bu nedenle insanlar tümevarımsal olarak akılyürüttüklerinde mantıksız ve irrasyoneldirler. Bu değerlendirme, bize, Hume, kitaplarında bir tümevarım tartışması yapmadığı için yanlış görünmektedir. O, insanların, geçmiş tecrübelerini geleceğin ölçütü olarak görmelerinin altında yatan “geleceğin geçmiş gibi olacağı” sayılıısının, tecrübenin kendisiyle de, tecrübeden bağımsız olarak akılla da desteklenemeyeceğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Sürekli birliktelik hakkındaki yanlış değerlendirme adlı altbölümde, üç ayrı değerlendirmeyi tartışacağız: Bunlardan ilki, Hume’un, nedenin tanımını yapmakta kullandığı sürekli birliktelik kavramının tam bir neden tanımı için yerinde olmadığı, çünkü nedensel olarak görülmeyen ancak, yine de sürekli birlikte olan ilişkilerin var olduğunu ileri süren görüş. İkincisi, sürekli birliktelik kavramının, yetersiz olmakla birlikte gereksiz de olduğunu, çünkü, tek bir kez tecrübesi edinilmiş olsa bile, bundan neden etki ilişkisi hakkında genel bir sonuç elde edebileceğimizi ileri süren görüş. Üçüncüsü, insanların, belli bir nedeninin etkisinin ya da etkinin nedeninin ne olduğu konusunda, onların sürekli birlikte olmalarının verdiği alışkanlıkla değil, sözkonusu neden etki arasındaki ilişkinin bir açıklamasıyla karar verdiklerine ilişkin görüşü tartışmaya çalışacağız.

Sürekli birliktelik konusunda, ilk değerlendirmeye ilişkin olarak, bu değerlendirmenin yanlış olduğunu, çünkü, Hume’un, zaten böyle ilişkilerin var olduğunu düşündüğünü, ancak neden etki arasında, onların sürekli birlikte olmalarının dışında başka hiçbir şey gözlenemeyeceği için, nedensel olarak sürekli birlikte olan ilişkilerle, nedensel olmadan sürekli birlikte olan ilişkilerin ayrımını yapmaya çalıştığını göstermeye çalışacağız. İkinci değerlendirmeye ilişkin olarak ise, bu değerlendirmeye ilişkin verilen örneğin zorlama bir örnek olduğunu ve Hume’un sürekli birliktelik tanımına uygun düştüğü için yanlış bir değerlendirme olduğunu göstermeye çalışacağız. Üçüncü değerlendirme ile ilgili olarak, Hume’un üzerinde durmadığı, ancak, Hume’un kavramlarından çıkarılabileceğini düşündüğümüz bir yolda değerlendirme yapılabileceğini düşünüyoruz. Buna göre, insanların, iki olay ya da nesne sürekli birlikte oldukları

için, mekanik bir şekilde, onların neden etki ilişkisi içinde olduklarını düşünmediklerini ve bir açıklama aradıklarını kabul etmekle birlikte, bir kuram altına alınacak bu açıklamanın yine sürekli birliktelik kavramından çıkmakta olduğunu gösterilebileceğini ileri süreceğiz.



I. BÖLÜM: HUME'UN BİLGİ GÖRÜŞÜ VE NEDENSELLİK ELEŞTİRİSİ

Hume, *İnsan Doğası Üzerine Araştırma ve İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*¹ adlı kitaplarında her şeyden önce, insanın doğal yapısının bilimi olarak tanımladığı moral felsefe alanında bir insan bilimi kurmak ister (Hume 1976: 3). Onun bu işi yapmak istemesinin iki gerekçesi vardır.

İlk gerekçesi şudur: Tüm bilimler insan doğası ile önemli ya da önemsiz bir ilişki içindedirler. Matematik, doğal felsefe hatta doğal din bile, belli bir ölçüde insan bilimine bağımlıdır. Çünkü bunlar, insanın güç ve yetileri tarafından bilinirler ve değerlendirilirler (Hume 1997: 40). Yine, mantık, ahlak, eleştiri/estetik ve politikada, bizi insan zihniyle ilgilenmeye götürecek hemen her şey vardır. Mantığın amacı, akılyürütme yetimizin ilkelerini ve idealarımızın doğalarını açıklamaktır; ahlak ve eleştiri, beğeni ve hislerle ilgilidir; yine politika, insanları toplumda birleşmiş ve birbirlerine bağımlı görür. Bu nedenle Hume için, insan doğası üzerine bir araştırma bütün bu bilimlerin merkezine yönelik bir araştırmadır (Hume 1997: 40-41).

İmdi Hume'a göre, başka bilim dallarında gelişme ve ilerleme göstermek, öncelikle bir insan bilimi kurmaktan geçmektedir. Bu bilimin kurulması Hume için önemlidir. Çünkü ona göre, insan biliminde içerilmemiş olan önemli hiçbir soru yoktur; ve insan bilimi kurulmadan önce, belli bir kesinlikte cevabı verilecek hiçbir soru yoktur (Hume 1997: 40-41).

Hume'un bir insan bilimi kurmak amacıyla yürüttüğü çalışmasının ikinci gerekçesi ise “sözde metafizik ve batıl inançlara” dayalı olan felsefe anlayışını

¹ *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)* 1740'ta ilk yayımlandığında Hume'un beklediği başarıyı elde edememiştir. Bunun üzerine Hume çalışmasını kısaltarak *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma (An Enquiry Concerning Human Understanding)*'yi 1748'de yayımlamıştır.

sarsmaktır. Bu da ancak insanın doğal yapısının bilimini kurmaktan geçmektedir. Bu gerekçe kanımızca, aslında daha önde gelen bir gerekçedir. Çünkü, onu bir insan bilimi kurmak için çalışmaya sevk eden düşünce budur. İnsan biliminin kurulmamış olması, sahici olmayan metafizik ve batıl inançlara yaşam alanı bırakmaktadır. Eğer Hume bir insan bilimi kurabilirse, bununla insan doğasının yapısını ve anlama yetisinin sınırlarını gösterebilecektir.

Hume, insanın doğal yapısının biliminin iki ayrı tarzda ele alınabileceğini belirtir. Bu, insanın iki özelliğinden kaynaklanır: İlkinde insan daha çok eylemde bulunan bir varlık olarak; ikincisinde ise, daha çok akıl sahibi bir varlık olarak göz önünde bulundurulur (Hume 1976: 3). İnsan akıl sahibi bir varlıktır ama bununla birlikte, anlama yetisinin sınırları çok dardır (Hume 1976: 6). Bu yüzden, anlama yetisinin sınırlarının nereye kadar olduğunu göstermek önemlidir. Eğer bu yapılabilirse, sahici metafizikle, sahici olmayan metafiziğin ayrımı yapılabilir. Sahici metafizik, sınırlarının eleştirisi yapılmış bir insan bilimidir, sahici olmayan metafizik ise, sınırlarının ne olduğunu bilmeden, örneğin, dünyaların kökeni, entellektüel sistemin ya da ruhlar aleminin iç düzeni gibi insan yetilerinin tümüyle ötesinde kalan alanlarda (Hume 1976: 66), yani, insanın, anlama yetisinin ulaşamayacağı alanlara girmeğe yeltenen, boş gururunun verimsiz çabalarından doğan yaygın batıl inançların hileleridir (Hume 1976: 8).

Hume, insanı akıl sahibi bir varlık olması bakımından ele almak üzere, insanın bu yönüne ilişkin olarak sahici olan ve sahici olmayan metafizik ayrımı üzerinde yapmak istediği çalışmayı şöyle belirliyor:

“Bilgi edinmeyi bu karışık sorunlardan 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” (Hume 1976: 9).

Burada, Hume'un "karışık sorunlar", "belirsiz konular" ibareleriyle kastettiği sözde metafizik ve batıl inançların savlarıdır. Hume, çalışmasının sonucunda şu sonuçlara ulaşmak ister:

"Şimdiye kadar sadece batıl inançlara sığınak, saçmalığa ve yanlışlığa da bir örtü görevini gören bu karışık felsefenin temellerini sarsabilirsek mutluluğumuz daha büyük olacaktır" (Hume 1976: 13).

"En cüretli yobazlığı ve batıl inancı hiç olmazsa susturmak ve bizi bunların saçma iddialarından kurtarmak için tartışmayı sona erdirici bu türlü bir kanıtlamadan daha uygun bir şey yoktur" (Hume 1976: 89).

Hume, tasarladığı insan biliminin kurulmasında, bu bilimin sadece gözlem ve deneye dayalı olarak kurulması gerektiğini belirtir (Hume 1997: 41). Bu yönelimiyle Hume, sosyal bir konu olarak, toplumdaki batıl inançların egemenliğine karşı duyduğu tepkiyi ve bu batıl inançların egemenliğini sarsmak üzere geliştirmek istediği insan bilimini, zaten kendisinden önce başlamış olan belli bir felsefe yapma tarzı üzerinde kurmak ister. Bu tarzdaki felsefe anlayışı ise, sahip olduğumuz bilgiyi edinme yolumuzun deneyden başka bir şey olmadığını ileri süren empirisizmdir.

"İnsan bilimi öteki bilimler için tek sağlam temel olduğu için, bu bilime verebileceğimiz tek sağlam temel de tecrübe ve gözlemdir" (Hume 1997: 41).

"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" (Hume 1997: 42).

I. 1. İNSAN ZİHNİNİN İKİ TÜR ALGISI: İZLENİMLER VE İDEALAR

Hume, kendine sadece gözlem ve deneyi temel aldıktan sonra, insanın bütün zihin algılarını canlılıklarına göre idealar ve izlenimler¹ olarak ikiye ayırır. İzlenimler, işittiğimiz, gördüğümüz, hissettiğimiz, arzuladığımız ya da istediğimiz andaki algılarımızdır; canlı algılarımızdır. İdealar ise, bu izlenimlerin zihindeki daha az güçlü ve daha az canlı kopyalarıdır. Buna göre, düşünmenin bütün malzemesi, temeli gözlem ve deney olmak üzere, dış ya da iç duyumuzdan gelmez. Bunların karışımı ya da bileşimi zihin ve istemeye aittir (Hume 1976: 13-14).

Hume, algıları idealar ve izlenimler olarak ikiye bölmekle birlikte, algıların yalın ve karmaşık olarak da bölünebileceğini düşünür. Bu iki ayrı bölmenin sonucu olarak yalın izlenimler ve yalın idealar ile karmaşık izlenimler ve karmaşık idealardan bahseder. Yalın izlenimlerle yalın idealar arasında tam bir eşleşme olmasına rağmen, karmaşık idealarla karmaşık izlenimler birbirleriyle birebir eşleşmezler. Örneğin, Paris'i görmüş olsak da, onun bütün ayrıntılarıyla bir düşüncesini oluşturamayız. Bu noktada Hume'un kuvvetle ileri sürdüğü, “her yalın izlenimin, bir yalın ideası vardır” ile “tüm yalın idealarımız ilk ortaya çıkışlarında, kendilerine karşılık düşen ve sağın olarak temsil ettikleri yalın izlenimlerden türerler” savlarıdır (Hume 1997: 46-47).

Hume, algıları idealar-izlenimler ve yalın-karmaşık olmak üzere iki farklı gruba ayırdıktan sonra, izlenimleri de kendi içinde ikiye ayırır. Dış duyum izlenimleri ve iç duyum izlenimleri. Bizim bunları edinimimiz şöyledir: İlk önce, izlenim duyularımıza çarpar ve şu ya da bu tür bir haz ya da acı duymamıza yol açar. Bu izlenimin zihinde bir kopyası oluşur, bu o izlenimin ideasıdır. Bu şekilde oluşan yalın idealar zihinde işlendiklerinde, onlardan örneğin, umut, korku, istek

¹ Hume bu sözcüğü kullanırken biraz ihtiyatlıdır. Çünkü, izlenimlere, idealara yol açan, zihnin daha canlı algıları derken, bu sözcüğün alışıldık kullanımının bu anlamı içermediği konusunda okuyucuyu uyarır (Hume 1976: 14). İzlenim sözcüğü ile Hume canlı algılarımızın ruhta üretiliş yolunu değil, sadece algıların kendilerini anlatır. İdealar sözcüğünü ise kökensel anlamında

gibi iç duyum izlenimlerimiz çıkar (Hume 1997: 50). İzlenim, zihinde iki şekilde bulunur; ya belleğin bir ideasıdır ya da imgelemin bir ideasıdır. Belleğin bir ideası durumundayken, henüz canlılığını korumaktadır ve böyle olmakla bir izlenim ve idea arasında bir yeredir, ama izlenim canlılığını tamamen yitirdiği zaman, yani tam bir idea olduğu zaman imgelemin ideasıdır (Hume 1997: 51).

Hume, izlenimlerle ve idealarla ilgili olarak bunları söyledikten sonra, “zihnin bu ideaları işleminin yönteminin ne olduğu” sorusunu sorar. Zihnin ideaları işlerken, dayandığı üç tür çağrışım ilkesi vardır.

İdeaların bağlantıları ya da çağrışımları konusunda, Hume öncelikle şunu belirtir. İdeaların, bellekte ve imgeleminde olmalarına göre taşıdıkları canlılıklarda farklılık vardır. Bu yukarıda belirtilmişti. Bundan başka, insanın imgelem gücünün, ideaları düzenleme ve değiştirme özgürlüğü vardır. Örneğin insanın edebi çalışmaları bu yetisiyle ilgilidir. Ancak, ideaların çağrışım ilkeleri, imgeleminde olduğu kadar özgür değildir. Onun evrensel ilkeleri vardır. Açıklanabilirliği sağlayan bu ilkelerdir (Hume 1997: 51-52).

Bu bağlantı ilkeleri ise üç tanedir

- 1- Benzerlik (*resemblance*);
- 2- Zamanda ya da yerde bitişiklik (*contiguity in time or place*);
- 3- Neden ya da etki (*cause or effect*)¹;

Örneğin, bir resmin bize aslını çağrıştırması benzerlik ilkesi ile ya da bir binanın bir dairesinden bahsedilmesinden başka daireler düşüncesinin doğması bitişiklik ilkesi ile bir yara düşüncesinin bir acı düşüncesini birlikte getirmesi neden ve etki ilkesi ile olur (Hume 1976: 18).

kullanır. Bununla amacı Locke'un bu sözcüğü kullanılışı arasındaki farkını ortaya koymaktır. Buna göre, Locke'ta bu sözcük tüm algılarımızı anlatmak üzere kullanılmıştır (Hume 1997: 46).

¹ Hume, idealar arasında üç tür bağlantı ilkesi ayırt etmekle birlikte, dördüncü bir ilkedden daha bahseder. Bu idea, kontrast ya da karşıtlıktır. Ama bu, nedenlilik ve benzerliğin bir karışımı olarak görülebilir (Hume 1976: 18).

I.2. İNSAN AKLININ İKİ SORUŞTURMA ALANI: İDEA İLİŞKİLERİ VE OLGU SORUNLARI

Böylece, yukarıdaki belirlemeler temelinde Hume, insan aklının herhangi bir soruşturmasında konu edineceği iki obje, iki alan olduğunu söyler. Bu, ya idea ilişkileri üzerine bir soruşturmadır ya da olgu sorunları üzerine bir soruşturmadır. Buradan iki tür bilme çıkar; ilk soruşturma tarzına ilişkin olarak tanıtlayıcı bilme ya da sezgisel bilme ve ikinci soruşturma tarzına ilişkin olarak, moral bilme (Hume 1976: 20, 31)¹.

Bu iki bilme türü arasındaki fark şöyledir: İdea ilişkileri üzerine sezgisel ya da tanıtlayıcı olarak söylenecek her ifade bir kesinlik taşır. Buna geometri, cebir, aritmetik bilimlerinden örnekler gösterilebilir: Üç kere beş otuzun yarısına eşittir önermesi ya da hipotenüsün karesi iki kenarın karelerinin toplamına eşittir önermesi kesinlik ifade eden önermelerdir. İşte bu çeşit önermeler, sadece ve sadece düşüncenin işleme ile ortaya çıkarlar ve evrende varolan hiçbir şeye dayanmazlar (Hume 1976: 21-22).

Oysa olgu sorunlarına ilişkin moral bilmede, ileri sürülecek önermeler belli bir kesinlikten yoksundurlar. Bu tür bilmede elimizdeki delil ne kadar kuvvetli olursa olsun, yine de tanıtlayıcı bilmeyele aynı iç yapıya sahip değildir ve kesinlik taşıyamazlar. Çünkü, herhangi bir olgu sorununun tersini düşünmek mümkündür, bu, hiçbir çelişki içermez ve zihin tarafından kolaylık ve seçiklikle, gerçekliğe aynı derecede uygunmuş gibi kavranır. Örneğin, “yarın güneş doğacaktır” önermesi “yarın güneş doğmayacaktır” önermesinden daha çok ya da daha az anlaşılır değildir (Hume 1976: 23). Ama idea ilişkileri üzerine

¹ Hume, bu ayrımla birlikte, olgu sorunlarına ilişkin başka bir ayırım daha yapar. Buna göre, üç tür kanıtlama (*argument*) vardır: Tanıtlamalar (*demonstrations*), ispatlar (*proofs*) ve ihtimaller (*probabilities*). İlki, idea ilişkilerine ilişkin kanıtlamadır. Diğer ikisi ise olgu sorunlarına ilişkin. İspatla kastedilen, deneyimden çıkan ve şüpheye yer bırakmayacak kanıtlamalardır. Böylece, yarın güneşin doğacağına ihtimali olduğu söylenemeyecektir. Bu, Hume’un nedensellik eleştirisi yaparken, ispat halinde olan olgu sorunlarının da olası olduğunu söylemediğini, sadece, tersini düşünmenin çelişki yaratmamasını vurgulamak istediğini görmemizi sağlayacaktır (Hume 1976: 47).

akılyürütmenin tersini düşünmek bir çelişki içerir ve zihin tarafından hiçbir zaman seçik olarak kavranamaz.

Ancak, biz yarın güneşin doğacağından eminiz. Ya da yine olgu sorunlarına ilişkin herhangi bir önermenin, örneğin, boşluğa bırakılan bir cismin düşecek olmasından da eminiz.

Hume'un burada gördüğü problem şudur:

“Duyularımızın o andaki tanıklığının ve belleğimizin kayıtlarının ötesinde, gerçek bir varolma ve olgu sorunu hakkında emin olmamızı sağlayan delilin iç yapısının ne olduğunu soruşturmak merak değer bir konudur” (Hume 1976: 23).

Biz, olgu sorunları konusunda, gelecekte ne olacağına ilişkin olarak nasıl emin oluyoruz? Emin olmamızı sağlayan elimizde nasıl bir delil var ve bunun iç yapısı nedir?

Problemi açığa çıkaran Hume'un şu savıdır: Gerçek bir varolma ve olgu sorunu hakkında ancak, doğrudan algı sözkonusu olduğunda emin olunabilir; bunun dışında, geçmişe ya da şimdiki ana ait olmayan, yani geleceğe ilişkin olan hiçbir olgu sorunu hakkında emin olunamaz.

I.3. OLGU SORUNLARINA İLİŞKİN AKILYÜRÜTMENİN KÖKENİ: NEDEN ETKİ İLİŞKİSİ

Hume bu problemin çözümünde ilk olarak, bellek ve duyularımızın tanıklığının ötesine gitmenin kökeninde yatanın ne olduğunu araştırır.

“Olgu sorunları hakkındaki akılyürütmelerin hepsi N e d e n – E t k i ilişkisine dayanıyor gibi görünmektedir. Sadece bu ilişki yoluyla bellek ve duyularımızın tanıklığının ötesine gidebiliriz” (Hume 1976: 24).

Hume savına ilişkin olarak şu örnekleri verir:

İssız bir adada, bir saat bulan bir kişi, orada daha önce başkalarının yaşadığı sonucuna ulaşır. Ya da karanlıkta, konuşan bir ses işittiğimiz zaman, orada bir kişinin bulunduğunu düşünürüz. Bu türden akılyürütmeler, bir olgudan başka bir olguya, arada bir bağ varsayarak geçiş yapar. Geçiş yapmağı sağlayan bu bağ da neden etki bağıdır (Hume 1976: 24).

Şimdi olgu sorunları hakkında ortada olan bir olgudan, ortada olmayan bir olguya geçiş yapmamız neden etki ilişkisiyle olduğuna göre, bize neden etki bilgisini kazandırmanın ne olduğunu ortaya çıkartmak gerekecektir. Öncelikle Hume bu cevabın ne olamayacağını söylemekle işe başlar.

“İstisna kabul etmeyen genel bir önerme olarak bu bilgiye hiçbir zaman *a priori* akılyürütmelerle ulaşılmadığını; bu bilginin, belirli nesnelere sürekli olarak birbirine bağlı olduğunu gördüğümüzde, tümüyle tecrübeden çıktığını ileri süreceğim. Neden ve etki bilgisine, hiçbir zaman *a priori* akılyürütmelerle ulaşılmaz” (Hume 1976: 24).

Bu, Hume’un takipçisi olduğu felsefe anlayışının sürdürdüğü bir tartışmadır ve Hume bu tartışmada yerini alır. Neden etki ilişkisine ilişkin bilginiz *a priori* bir bilgi değildir, deneyin bilgisidir. Belirli nesnelere sürekli olarak birbirlerine bağlı olduklarını görmemizin kazandırdığı deneyin bilgisi.

Hume’un, nedensellik ile ilgili görüşlerini biraz daha ayrıntılı olarak belirlemeye geçmeden önce, onun ortaya koyduğu sistem hakkındaki düşüncelerini aktarmak istiyoruz. Hume’un bu düşüncelerinin, kendi gözüyle, onun felsefe tarihine olan katkısını yansıtabileceğini düşünüyoruz.

Bu sistem, Hume’a göre, basit ve anlaşılması kolay bir sistemdir. Üstelik pek çok konudaki tartışmayı ortadan kaldıracak bir öneridir.

“Uygun bir kullanıma ile, her tartışmayı eşit derecede anlaşılabilir kılacak ve bu kadar uzun zaman metafizik akılyürütmeleri elinde tutan onların

kınanmasına yol açan anlaşılmaz dili yok edebilecek bir öneri” (Hume 1976: 16).

Hume’un bu yöntemine göre, eğer, bir felsefi terimin herhangi bir anlam ya da idea olmaksızın kullanıldığından kuşkulandığında, “Bu sözde idea hangi izlenimden çıkarılmıştır?” sorusunu sormak tartışmayı bitirmek için yeterli olacaktır (Hume 1976: 17). Örneğin Tanrı ideası. Bu idea, izlenimi olan bir idea değildir. Hume’a göre, kendi zihnimizin işlemleri üzerine düşünmemizden ve iyilik ile bilgelik özelliklerini sınırsızca büyütmemizden çıkar.

Bir anlaşmazlığın çözülemeyerek sürüp gitmesi, terimlere farklı ideaların yüklenmesindedir, oysa birkaç anlaşılabilir tanım tartışmaya toptan son verebilecektir (Hume 1976: 66).

I. 4. NEDEN ETKİ İLİŞKİSİNİN ZORUNLULUĞU HAKKINDAKİ BİLGİMİZİN *A PRIORI* OLDUĞU SAVI ÜZERİNE HUME’UN İTİRAZLARI

Hume, olgu sorunlarına ilişkin bilginin neden etki ilişkisine dayalı olduğunu belirledikten sonra, neden etkiye ve bunlar arasındaki zorunlu bağlantıya ilişkin bilginin nereden kaynaklandığını araştırır. Buna göre, onun için, bu bilgiyi edinmemizin iki yolu olabilir. Tecrübe ya da tecrübeden bağımsız akılla bu bilgiyi ediniriz. Ancak Hume, neden etki ilişkisinin birbirlerini zorunlulukla gerektiren bir ilişki olduğunu hesaba katan bir savın, bu iki yolla da temellendirilemeyeceğini düşünür. Şimdi, Hume’un, tecrübeden bağımsız, *a priori* olarak bu temellendirmenin yapılamayacağına dair görüşlerini aktarmak istiyoruz. Daha sonra, tecrübenin de herhangi bir kanıtlama sağlayamayacağına dair görüşlerini aktaracağız.

Daha önce hiçbir tecrübesine sahip olunmayan bir nedenin, hangi etkiyi doğuracağı *a priori* olarak bilinemez. Bu bilgi o neden ve etki ilişkisinin tecrübesiyle elde edilebilir.

“Bir kimsenin önüne bir nesne konsun; bu nesne o kimse için tümüyle yeni ise, duyulabilir niteliklerinin en özenli incelemesi bile, bu nesnenin nedenlerini ve etkilerini bulamaz... neden ve etkiler akıl ile değil tecrübe ile bulunabilir” (Hume 1976: 24-25).

Hume, başka bir örnek olarak bilardo toplarının çarpışmasını örnek verir. Buna göre, hareket halindeki bir bilardo topunun, duran bir bilardo topuna çarpmasının sonucu olarak, çarpılan topun hareket kazanacağı, eğer ilk kez tecrübe edilen bir şeyse, bilinemez; bunun rastlantı da olsa bilineceğini varsaysak dahi, çarpışan topların, hangi yönlere hareketini devam ettireceği üzerine birbirinden daha tutarsız olmayan varsayımlar oluşturabiliriz. Öyleyse niçin, onlardan birini tercih ediyoruz. Hiçbir *a priori* akılyürütme bu tercih için bize herhangi bir temel gösteremez (Hume 1976: 26-27).

“Gözlemin ve tecrübenin yardımı olmaksızın herhangi bir tek olayı belirlemeğe ya da herhangi bir neden ya da etki çıkarsamağa çalışmak uydurma ve rasgeledir” (Hume 1976: 27).

“*A priori* akılyürütürken, ve bir obje ya da nedeni her türlü gözlemden bağımsız olarak, sadece zihne görüldüğü gibi ele aldığımızda, bu neden bize, kendisinden ayrı bir obje olan etkisi hakkında fikir veremez” (Hume 1976: 28).

İlk kez karşılaşılan bir nesnenin tek bir örnek üzerinden etkisinin ne olacağına dair hiçbir şey söylenemez, belki analogi, tecrübe ve gözlem yoluyla akıl yürütülebilir ama *a priori* olarak hiçbir şey söylenemez. Hume bu belirlemeyle, neden etki ilişkisi hakkındaki bilgimizin, deneyden bağımsız *a priori* olarak bilinemeyeceğini ileri sürüyor. İkinci reddinde ise, neden etki ilişkisinin zorunluluğu hakkındaki bilgimizin tecrübeye dayalı olarak da bilinemeyeceğini ve neden etki arasında bir zorunlu bağlantının var olduğunun temellendirilemeyeceğini ileri sürer.

I. 5. NEDEN ETKİ İLİŞKİSİNİN ZORUNLULUĞU HAKKINDAKİ BİLGİMİZİN DENEYSEL OLDUĞU SAVI ÜZERİNE HUME'UN İTİRAZLARI

Hume, ilk kez karşılaşılan bir nesnenin nedenleri ve etkileri konusunda *a priori* olarak bir şey söylenemeyeceğini belirtmişti. Ama, eğer belli bir neden etki ilişkisi hakkında tecrübe sahibi isek, söyleyecek bir şeyimiz olacaktır. Belli bir nedeni ve etkiyi pek çok kere gözlediğimizde, benzer bir durum tekrar karşımıza çıktığında, bir nedenin etkisinin ne olacağını söyleyebiliriz. Ancak, bir nedenin etkisinin ne olacağını kesinlik taşıyacak şekilde söyleyebilir miyiz? Hume'un cevabı hayırdır.

“Neden ve işlemleri hakkında tecrübemiz olduktan sonra bile, bu tecrübeden çıkan sonuçlarımız akılyürütmeye ya da anlama yetisinin herhangi bir sürecine dayalı değildir.... Duyularımız ekmeğin rengi ağırlığı ve yapısı hakkında bilgi verir; fakat ne duyu ne de akıl, bize ekmeği insan bedeni için besleyici ve destekleyici kılan nitelikler hakkında bilgi verebilir... Tecrübelerini edindiklerimize benzer etkilerin meydana gelmesini bekleriz. Daha önce yemiş olduğumuz ekmeğe benzer renkte ve yapıda bir cisim verildiğinde, deneyi tekrar etmekte bir sakınca görmeyiz ve bizi benzer şekilde besleyeceğini ve ayakta tutacağını kesinlikle öngörürüz. İşte temelini bilmek istediğim zihin ya da düşünce süreci budur” (Hume 1976: 29).

İnsanlar hep geçmişteki neden etki tecrübelerinin gelecekte de aynı biçimde süreceğinden emindirler ve geçmiş tecrübeyi gelecek zamanlara, sadece görünüşte benzer olabilecek objelere yaygınlaştırmaktadırlar. Hume'a göre yapılan bu yaygınlaştırma kesinlikten yoksundur. Belli bir akılyürütmeye dayanmaz ve tanıtlamasızdır (Hume 1976: 30).

Örneğin, bulutlardan düşen ve başka her bakımdan kara benzeyen bir cismin tuz tadına ve ateşin yakıcılığına sahip olmasını açık ve seçik olarak düşünebiliriz. Anlaşılır olan ve seçikçe kavranabilen bir şey çelişki belirtmez ve yanlışlığı herhangi bir tanıtlayıcı kanıtlama ya da soyut *a priori* akılyürütme ile ispatlanamaz (Hume 1976: 31).

Geçmişten geleceğe çıkarımın sezgisel ve tanıtlayıcı olmadığını belirleyen Hume, bu çıkarımın kesinliğinin deneysel olarak da gösterilemeyeceğini söyler. Çünkü bu kanıtlanmayı kanıtlanması gerekenden beklemek olacaktır. Tecrübeden çıkarılan bütün çıkarımlar, temellerinde, geleceğin geçmişe benzeyeceğini kabul eder. Doğal olayların akışının değişebileceği ve geçmişin gelecek için bir kural getirmeyebileceği kuşkusuna varsa, her türlü tecrübe yararsız olur. Geçmişteki birörneklik, gelecekte de birörnekliğin süreceğinin ispatı olamaz. Eğer biz bunun böyle olacağını kabul edersek, kanıtlanmayı kanıtlanması gerekenden beklemiş oluruz (Hume 1976: 33).

Hume'un yukarıdaki örneği, onun, daha önce sözünü ettiğimiz, idea ilişkileri hakkında tanıtlayıcı ve olgu sorunları hakkında moral akılyürütme ayırımında temelini bulmaktadır. Her olgu sorununa ilişkin akılyürütmenin tersini düşünmek mümkündür.

Böylece Hume, neden etki ilişkisinin zorunluluğu hakkındaki bilgimiz üzerine yönelttiği itirazlar ile, neden etki ilişkisinin zorunlu bir ilişki olduğunun ne *a priori* olarak ne de deneysel olarak tanıtlanabileceğini ileri sürer.

I. 6. NEDEN ETKİ İLİŞKİSİ HAKKINDAKİ BİLGİMİZ ÜZERİNE HUME'UN SAVI

Hume'un, "olgu sorunları hakkındaki akılyürütmelerimizin iç yapısı nedir?" sorusuna verdiği cevap neden etki ilişkisi hakkındaki bilgimizdi. "Neden etki ilişkisi hakkındaki akılyürütmelerimizin temeli nedir?" sorusuna ise cevabı "tecrübe" idi. Ama, Hume, tecrübenin, neden etki ilişkisinde bir zorunlu bağlantının var olduğunu gösteremeyeceğini belirler. Bundan sonra Hume, "tecrübeden çıkan sonuçların temeli nedir?" sorusunu sorar. Şimdi Hume'un neden etki ilişkisi hakkındaki bilgimizle ilgili savının ne olduğunu görmek için, bu soruya nasıl ve ne cevap verdiği bakmak istiyoruz.

Hume'a göre, bizi, geleceğin geçmiş gibi olacağını sayıltılmaya götüren, benzerlik düşüncesidir. Biz şimdiki zamanda, geçmişteki belli bir neden ve etkiye “benzer” bir durum gördüğümüzde, geçmişte elde ettiğimiz sonucu şimdiye ya da geleceğe taşıyoruz. Yani, benzer görünen nedenlerden benzer etkiler bekleriz. Oysa bu incelenmesi ve eleştirilmesi gereken bir durumdur. Çünkü, bir kanıtlama içermez (Hume 1976: 32).

Burada Hume, karşı bir kanıtlama yapmak yerine, bu sayıltının kanıtlanmasız olduğunu göstermek ister. “Bu yolla, bilgimizi genişletmesek de hiç olmazsa bilgisizliğimizin farkında oluruz” (Hume 1976: 34).

Eğer bu sayıltı, bir kanıtlama içerseydi, yani akıl tarafından oluşturulsa, belli neden etki ilişkileri en başından itibaren bir mükemmellik içinde bilinirdi. Oysa biz ancak, uzun süreli deneylerden sonra, belli bir olay konusunda sağlam bir güvene ulaşırız. Ya da bu uzun süreli deneylerin sonucu bir kanıtlama sayılacak olursa, bu da yine, aynı sorunun konusudur: “Bu çıkarsama hangi kanıtlama sürecine dayalıdır?” (Hume 1976: 32).

Hume, ‘güneş örneği’nde¹ olduğu gibi, insanları geleceğin geçmiş gibi olacağı sayıltısına götüren ilkenin, bir akılyürütme olmadığını ve bu ilkenin akılyürütmeyle aynı ağırlıkta ve aynı yetkede olan alışkanlık olduğunu ileri sürer. Yani, ısı-alev, ağırlık-katılık gibi iki nesnenin sürekli birlikteliklerini gördükten

¹ Hume’un bu örneğinin, kendi savına uygun olarak seçilmiş bir örnek olduğunu düşünmek mümkün. Çünkü, olgu sorunlarına ilişkin akılyürütme verilebilecek başka örnekler vardır; ‘boşluğa bırakılan her cisim düşer’. Bu örnek üzerinden baktığımızda, diğer örnekten farklı olduğu düşünülebilir. Olabilir ki, güneş gücünü yitirir ve tekrar ‘doğmayabilir’. Ama, nasıl olur da, boşluğa bırakılan bir cisim düşmeyebilir? Bu örnek için de Hume aynı şeyleri söyleyecektir. Yani, boşluğa bırakılan bir cismin düşmemesi zihnimiz için bir çelişki yaratmaz. Belki de neden etki ilişkisi içinde, güneşin yarın doğacak ya da doğmayacak olması sağın bir örnek olarak verilemez. Çünkü, güneşle ilgili neden etki ilişkisi şöyle olabilir; ‘güneş doğduğunda ısı ve ışık verecektir’. Burada, güneşin ‘doğması’ neden, ısı ve ışık vermesi ise etkidir. Şunu söylemek istiyoruz ki, Hume’un verdiği örneğin neden etki ilişkisi kalıbı içinde olmaması önemli değildir. Onun söylemek istediği kanımızca, olgu sorunlarına ilişkin olarak zihnimiz için çelişki yaratacak hiçbir önerme dile getirilemez.

sonra, alışkanlık kazanarak, bunlardan biri ortaya çıktığında, öbürünü bekleriz (Hume 1976: 37-38).

Bu nedenle Hume için, “alışkanlık insan hayatının yüce kılavuzudur” (Hume 1976: 39). Tek başvurulacak kaynak deneyin yol göstericiliğidir. Hume’a göre, tecrübenin yetkesini, aptal ya da deli olanların dışında, hiç kimse tartışamaz. Tecrübe insan hayatının büyük kılavuzudur. Ama, bir filozof, tecrübeye bu yetkiye verenin ne olduğunu incelemek ve onu eleştirmek hakkına sahip olmalıdır (Hume 1976: 32).

Hume’a göre, alışkanlık olmasaydı, duylara doğrudan gelenin dışında, her olgu sorunu hakkında tümüyle cahil olurduk Her türlü eylem, teorik düşünmeyle birlikte durur kalırdı (Hume 1976: 39).

İşte, herhangi iki tür nesnenin her zaman birarada ortaya çıktığını öğrendikten sonra, bunun tekrar edeceğine ilişkin olarak alışkanlık zihni bir inanmaya götürür (Hume 1976: 40). Burada Hume’un kullandığı ‘inanma’ kişilere göre değişen bir inanma değildir. Onun temeli yine, tecrübedir. Varolan bir izlenim ile bir ilişki tarafından üretilen canlı bir ideadır (Hume 1997: 119). İdeaya fazladan bir şey eklemeyi, onu daha güçlü ve canlı kılar (Hume 1997: 122). İnanç, nesne ile duylara ya da belleğe gelen bir şeyin alışılmış sürekli birlikteliğinden doğmadır (Hume 1976: 40).

“Olgu sorununa ilişkin her türlü inanç, bellek ya da duylara verilmiş olan bir objeden ve bu objeye başka bir obje arasındaki alışılmış biraradalıktan çıkmaz. Ya da başka bir deyişle, bir çok defalar herhangi iki tür nesnenin... her zaman birarada ortaya çıktığını öğrendikten sonra... alışkanlık, zihni... inanmağa götürür” (Hume 1976: 40).

Hume soruşturmasını bu noktadan sonra, bu inancın ve onun kaynağı olan alışılmış biraradalığın iç yapılarına yöneltilir. Hume’un neden etki arasındaki zorunlu bağlantı ideamızın zihnimizde nasıl ortaya çıktığına ilişkin düşüncelerine geçmeden önce onun neden tanımını vermek istiyoruz. Çünkü, Hume, nedenin

tanımını yaparken, kendi dönemi için yerleşik bulunanın tersine neden etki arasında nesnel anlamda bir zorunlu bağlantı olmadığını ileri sürer. Bunun yerine zorunlu bağlantıya öznel bir geçerlilik tanıyarak, nesnel anlamda, neden etkinin sadece sürekli birlikte bulunmalarının belirlenebileceğini söyler.

I. 7. NEDENİN TANIMI

Hume, iki ayrı kriterden hareketle iki neden tanımı yapar:

a) Benzer nesnelere her zaman benzer nesnelere birarada olduğunun tecrübesine dayanarak yapılan tanım:

“Neden, ikinci bir nesnenin izlediği bir nesnedir, öyle ki, ilkinde benzeyen bütün nesnelere, ikincisine benzeyen nesnelere izler”.

Ya da bir başka deyişle diyor Hume ve şu tanımı veriyor:

“Öyle ki, birinci nesne olmasaydı ikincisi hiçbir zaman varolamazdı”.

b) Bir nedenin belirmesinin, zihni, alışılmış bir geçişle her zaman etkinin ideasına götürmesinin tecrübesine dayanarak yapılacak tanım:

“Neden, bir başka nesnenin izlediği ve belirmesi düşüncüyü her zaman o nesneye götüren bir nesnedir” (Hume 1976: 63; Hume 1997: 174).

Hume, buradaki iki tanımın da, nedene yabancı yan durumlardan çıkarıldığını ve bunun giderilemeyecek bir sakınca olduğunu söyler. Ama ne de, nedenin etkisi ile bağlantısı üzerine daha yetkin bir tanıma ulaşılabilir.

Hume, yukarıdaki tanıma uygun olarak, neden etki ilişkisinin iki özelliğini ayırt eder: İlk özellik, neden ile etkinin bitişiklik (*contiguity*) ilkesidir. Her neden ve etki her zaman birbirine bitişiktir. Birbirine uzak nesnelere arasındaki neden etki

bitişikliği, yine onların arasındaki birbirine bitişik olan nedenler zinciri içindedir (Hume 1997: 102).

İkinci özelliği ise, ardışıklık (*succession*) ya da öncelik (*priority*) ilkesidir. Deneyden görüldüğü kadarıyla, neden ve etki ilişkisi için söylenebilecek iki özellik budur. Neden ve etki birbirine bitişiktir ve art ardadırlar (Hume 1997: 103). Bu iki unsuru tamamlayan başka bir şey daha vardır. O da, bu iki ilişkinin bir çok örnekte saklandığının algısıdır. Yani, neden ve etki arasındaki bitişik ve önce olmanın hep birlikteliğidir, sürekli birlikteliğidir (Hume 1997: 111). Ama ne var ki, Hume için bu yeterli değildir Çünkü, insanların nedensel bir ilişki görmediği, ama yine de birbirine değen ve peşi sıra gelen ilişkiler vardır. Bu açıklamayla yetinildiğinde, nedensel olan ve olmayan ilişkiler arasındaki ayrım yapılmamış olacaktır. Bu ayrımı yapmayı sağlayacak olan şey ise, zorunlu bağlantı kavramıdır (Hume 1997: 103)¹.

Peki nerededir bu zorunlu bağlantı? Hume'un önerdiği şudur:

“Zorunlu bağlantının doğasını ortaya çıkarabilmek için, ilişkinin doğrudan gözlenmesinden vazgeçmek” gerekir (Hume 1997: 111).

Nesnelerin sürekli birlikteliklerinin saptanmasından sonra, her zaman bir nesneden başka bir nesneye çıkarsama yapıldığına göre, çıkarsamanın zorunlu bağlantı üzerine değil de, zorunlu bağlantının çıkarsama üzerinde dayandığı görülebilir (Hume 1997: 112). Yani, biz zorunlu bağlantı var olduğu için, neden ve etki arasında zorunlu bağlantıya hükmetmiyoruz, tersine, bir nesneden başka bir nesneye geçmemiz, bir zorunlu bağlantı kavramı ortaya çıkarıyor.

¹ Hume, *Treatise*'de bitişiklik ve ardışıklık ilişkilerini, neden etki arasında gözlemlenebilecek iki ilişki olarak belirler. Ancak, bu belirlemesini *Enquiry*'de tekrarlamaz. Belirtildiği üzere, bu iki ilişkinin sürekli birlikte oldukları algılanmadıkça yeterli olmayacaklardır. Bundan başka Hume, *Treatise*'de bu iki ilişkinin, nedensellik ilişkisine özsel oldukları konusunda tereddütlüdür. Nitekim, Hume eleştirmenleri, neden etki ilişkisinde, bitişiklik ya da ardışıklık içinde bulunmayan karşı örnekler vererek Hume'u eleştirmişlerdir. Ne var ki, Hume için, bu iki ilişkinin nedensellik ilişkisine özsel olup olmadıkları çok önemli değildir. Çünkü o, neden etki arasındaki zorunlu bağlantı ideasının kaynağını araştırmaktadır ya da onun amacına uygun bir ifadeyle, o zorunlu bağlantı ideasının kaynağının ne olduğunu göstermeğe çalışmaktadır (Hume 1997: 102-103).

I. 8. ZORUNLU BAĞLANTI

Yukarıda, Hume'un göstermesi gerekenin, neden ile etki ilişkisinin bir zorunlu bağlantı olmadığını ve sadece sürekli birliktelik olduğunu söylemiştik. Çünkü, belli bir nedenin belli bir etki yapacağını kesinlik içinde ifade edilebileceği savının temellendirilmesi ancak, neden ile etki arasında bir zorunlu bağlantı olduğu savının temellendirmekten geçer. Hume'a göre ise, bu temellendirilemez. Bu durumda neden ile etki arasında geriye kalan gözlenebilir ilişki, sadece, iki olayın sürekli birlikteliğidir.

Zorunlu bağlantı ideasına, bütün idealarımızın izlenimlerimizin kopyalarından başka bir şey olmadığı ya da daha önce dış veya iç duyularımızla duymadığımız bir şeyi düşünmemizin imkansız olduğu belirlemesi (Hume 1976: 51) içinde bakıldığında, zorunlu bağlantı ideasının bir izleniminin bulunması gerekmektedir (Hume 1976: 52).

Oysa, örneğin, çevremizdeki nesnelere baktığımızda ve nedenlerin işlemleri üzerinde durduğumuzda hiçbir zaman, etkiyi nedene bağlayan ve birini öbürünün kaçınılmaz sonucu kılan bir zorunlu bağlantı bulamayız. Gördüğümüz sadece birinin öbürünün ardından geldiğidir (Hume 1976: 52).

“Herhangi bir nedenin kuvveti zihin tarafından bulunabilir olsaydı, tecrübe olmadan da, etkiyi önceden bilebilir ve sadece düşünce ve akılyürütlemeyle, bu etki üzerinde kesinlikle karara varabilirdik” (Hume 1976: 52).

Hume'un daha önce kullandığımız ifadesine göre,

“Bir izlenimden türetilmiş olmayan hiçbir ideamız olmadığına göre, eğer gerçekten bir zorunluluk ideamız olduğu ileri sürülecekse, bu ideayı ortaya çıkaran bir izlenim bulmalıyız” (Hume 1997: 163).

Hume daha sonra, bitişikliği nedensellik ideasına özsel olarak görmez: “Ahlaksal bir idea bir tutkunun sağ ya da sol yanına yerleştirilemez” (Hume 1997: 224).

Bu noktada Hume, zorunlu bağlantı ideasına nereden ve nasıl sahip olduğumuzu sorar ve bu amaçla, bu ideanın kendi zihnimizin işlemleri üzerine yönelttiğimiz düşünmeden çıkıp çıkmadığını; herhangi bir iç izlenimin kopyası olup olmadığını araştırır. Bu, Hume'un analizine göre şöyledir:

“Zorunlu bağlantı ideasının kendi zihinlerimizin işlemleri üzerinde düşünerek elde edilip edilmediğine; herhangi bir iç izlenimin kopyası olup olmadığına bakalım” (Hume 1976: 53).

“Zorunluluk ideası belli bir izlenimden doğar. Duyularımız tarafından iletilen hiçbir izlenim yoktur. Öyleyse bu idea, belli bir iç izlenimden çıkmış olmalıdır” (Hume 1997: 171).

Vücudumuzu hareket ettirebilmemiz ya da zihin yetilerimizi kullanabilmemiz, bizde her an bir iç kuvvet bilinci yaratır. İşte kuvvet ideasını buradan elde ederiz; bu iç duyum (*reflection*) ideasıdır. Ama yine bu, bütün öbür doğal olaylar gibi, sadece tecrübe ile bilinen bir olgudur ve hiçbir zaman nedenin içinde olan, onu etkiye bağlayan ve birini öbürünün kaçınılmaz sonucu kılan bir kuvvetten yola çıkılarak önceden görülemez (Hume 1976: 54).

Cisimlerde ya da zihin-beden ilişkilerinde, nedenin işleyişinde herhangi bir kuvvet ya da neden ve ondan çıktığı sanılan etkisi arasında herhangi bir bağlantıyı anlamaksızın sadece, bir olayın bir başkasını izlediğini ortaya çıkarırız. Bir olay bir başkasını, ama hiçbir zaman aralarında bir bağ gözleyemeyiz. Olaylar, hiçbir zaman bağlı değil, yalnızca birarada görünürler. Buna göre, hiçbir bağlantı ya da güç ideamız yoktur ve bu kelimeler hem felsefi akılyürütmelerde hem de günlük hayatta kullanıldıklarında mutlak olarak anlamsızdır (Hume 1976: 61).

Hume'a göre zorunlu bağlantının tek durumlar sözkonusu olduğunda bir izlenimi yoktur. Ancak, tek durumların gözlemi çoğaldığında, yani belli bir neden etki ilişkisinin gözlenen örnekleri çoğaldığında bir zorunlu bağlantı izlenimi duyarız (Hume 1976: 62).

İmdi, biz belirli bir tür olayın her zaman, başka bir belirli tür olayla birlikte geldiğini gözlemişsek, nesnelere birine neden, ötekine ise etki deriz ve aralarında bir zorunlu bağlantı (*connection*) olduğunu kabul ederiz. (Hume 1976: 62). Zorunluluk, nesnelere değil, zihinde olan bir şeydir. Nesnelere değil, algıların niteliğidir. Nedenleri ve etkileri birleştiren zorunluluk, zihnin birinden ötekine geçmesinde yatar (Hume 1997: 171).

Burada tek bir örneğin, sayısı çok örnekten farkı, sadece, zihnin geçmişte gözlemlediği sürekli birlikteliklerin yarattığı alışkanlık ile, o daha önce gözlemlediği etkiyi beklemesidir. Yani, tek örnek sözkonusu olduğunda beklenecek herhangi bir etki olmayacaktır. Ama, çok örnek sözkonusu olduğunda, geçmişte ortaya çıkan etki beklenecektir. İşte, zorunlu bağlantı ideasının çıktığı izlenim budur; hayal gücünün geçmiş tecrübelerle ilgili olarak yaptığı bu geçiştir (Hume 1976: 62).

Hume'a göre, eğer doğada düzenlilik olmasaydı, biz hiçbir şekilde doğanın işlemleri konusunda hiçbir çıkarım yapamazdık ve akılyürütemezdik. Ancak bu düzenlilik yoluyla ki, doğa hakkında zorunluluk ve nedenlilik ideamız vardır. Bu ideaları sağlayan, doğanın birörnekliğidir (Hume 1976: 67, 69).

Hume, insanların bir çifte standardına işaret ederek şunları söylüyor; "insanlar zorunluk öğretisini bütün yapıp etmelerinde ve akılyürütmelerinde kullanırlar ama, sözlü olarak bunu kabul etmezler". Bunun nedeni şudur. Sürekli birarada olan nesnelere alışılmış algısı, onların arasında bir geçiş yaptırır zihne, bu zorunluluk ideasını oluşturur, ama kendi zihin işlemleri sözkonusu olduğunda ise insanlar eylemlerinde böyle bir zorunluluk hissetmezler. Oysa, aynı zorunluluk bütün nedenlerde ortaktır (Hume 1976: 75-76).

Kısaca özetlemek gerekirse, Hume için bilgimizin kaynağı deneydir. İzlenimler deneyin içeriğini oluştururlar. Deneyden edindiğimiz her izlenim için zihnimiz bellekte ve imgelemde bir idea üretir. Zihnimizin ürettiği idea, kaynağı olan daha canlı izlenimin soluk kopyasıdır. İdealar ve izlenimler yalın ya da

karmaşık olabilirler. İki tür izlenim vardır: Dış duyum izlenimleri ve iç duyum izlenimleri. Dış duyum izlenimleri ile zihinde idealar üretilir, zihindeki bu ideaların işlenmesiyle iç duyum izlenimleri ortaya çıkar. Bu iç duyum izlenimlerinin kaynağı doğrudan dış duyum değildir. Dış duyum izlenimleriyle oluşmuş ideaları zihnin işlemesiyle belirirler. Yani, zihnin kendi içeriklerini gözlemleyişinden kaynaklanırlar. İç duyum izlenimleri de, dış duyum izlenimleri gibi bellekte ve imgelemde kopyalanır ve idealar üretilir. Buna göre, Hume için, hakkında konuşulabilecek olan düşünceler, dış duyum izlenimine sahip olduğumuz düşüncelerdir.

İki nesnenin neden ve etki olarak belirlenebilmesi için, onları nedensel kılan bağlantının bir dış duyum izleniminin bulunması gerekmektedir. Hume'a göre nedensellik kavramımız bir iç duyum izleniminin kopyasıdır. Çünkü, buna ilişkin bir dış duyum izlenimimiz yoktur. Biz, belli bir düzen içerisinde daima sürekli birlikte gözlemlediğimiz iki olayın gelecekte de aynı düzen içinde ortaya çıkacağı yolunda belirleniriz. Bu belirlenme, hayal gücünün geçmiş tecrübeye bağlı olarak yaptığı bu geçiş, neden etki ilişkisi ideamızın kaynağıdır.

Ancak Hume, daha farklı bir anlatım yolu izler. Bilgimizin kaynağını tecrübe olarak ve bunun etkisini zihinle ilgisi bakımından izlenim ve idea ayrımıyla açıkladıktan sonra, olgu sorunları ve idea ilişkileri ayrımı yapar. Olguya ilişkin bilginiz neden etkiye dayanmaktadır. Neden etkiye ilişkin bilginiz, tecrübeye dayanmaktadır. Tecrübe ise neden ve etki adı verilen iki nesnenin ya da olayın sürekli birlikteliğinin gözlemine dayanmaktadır (Burada hemen belirtmek isteriz ki, aslında Hume'un göstermek istediği tam da, neden etki kavramlarımızın tecrübemizden önce değil, sonra ortaya çıkan kavramlar olduklarıdır. Çünkü, belli bir sayıda tecrübe elde ettikten sonra, bu kavramlar tecrübeden önce varolan kavramlarmış gibi düşünölmeye başlanır ve bu öncelik neden etki kalıbı içinde olgulara atfedilir). Tecrübe sadece geçmiş ya da şimdiki ana ilişkin bilgi vermekle yeteneklidir. Sahip olduğumuz bir tecrübe, her ne kadar doğanın düzenliliği sözkonusu olsa da, geleceğe yasal bir şekilde aktarılamaz. Çünkü, geleceğin geçmiş gibi olması için mantıksal bir gerekçemiz yoktur. Fakat insanlar neden etki

ilişkisiyle daima geleceğin geçmiş gibi olacağına emindirler. Ama Hume'a göre bu eminlik bir yasallık taşımamaktadır. Böylece Hume, bunun neden bir yasallık taşımadığını ve bize emin olma duygusunu veren bu ideamızın kaynağının ne olduğunu göstermek amacıyla, neden etki ilişkisine ilişkin bilgimizin sınırlarını göstermeye girişir.



II. BÖLÜM: HUME HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELER

Hume'un nedensellik eleştirisini ve bu eleştirinin bağlı olduğu genel kavramsal çerçeveyi belirledikten sonra, bu bölümde, Hume'un nedensellik eleştirisine yönelik yanlış değerlendirmeleri ele alacağız. Yanlış değerlendirmeleri ortaya koymaya çalışırken, genel olarak, felsefecilerden değil, değerlendirmelerden hareket ederek, Hume'un hangi noktalarda yanlış anlaşıldığına örnekler vermeye çalışacağız. Bu nedenle, herhangi bir felsefeciyi Hume ile bir karşılaştırma içinde ele almayacağız. Ancak, 'Hume'un Nedenin Zorunluluğu Konusunda Yanlış Değerlendirilmesi' başlıklı altbölümümüzde, Thomas Reid'in görüşlerini daha geniş olarak aktaracağız. Çünkü, Reid, görüşlerini geliştirirken, Hume ile doğrudan bir polemik içerisinde olmuş ve onu çürütmeye çalışmıştır. Diğer iki altbölümümüzde ise, Hume hakkındaki yanlış değerlendirmeleri temsil edebilecek ve örnek gösterilebilecek değerlendirmeleri tartışmaya çalışacağız.

II. 1. HUME'UN "NEDENİN ZORUNLULUĞU" KONUSUNDA YANLIŞ DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde ele alacağımız konu, Reid'in, Hume'un nedensellik eleştirisi üzerine yaptığı değerlendirmedir. Bu değerlendirmede Reid, Hume'u, nedensellik eleştirisi yaparken, nedensiz var olmanın mümkün olup olmadığını soran bir kişi olarak görür. Reid'e göre, Hume "var olan herşeyin bir nedene sahip olmak zorunda olduğu" şeklindeki nedensellik ilkesinden şüphe etmiştir. Aşağıda, Reid'in bu düşünceye nasıl ulaştığını ve Hume'un nedensellik görüşünün bu değerlendirmeden farklı olduğunu göstermeye çalışacağız.

Şimdi, öncelikle, Reid'in Hume'a yaptığı eleştiriyi kısaca görmeye çalışalım. Reid'e kalırsa Hume'un felsefesi yarım bir skeptisizmdir. Reid'e göre

Hume, ne insan doğasının ne de bilimin var olduğunu kabul etmektedir. Nedensellik ilkesini yadsımış, hem kendi varoluşuna hem de başkalarının varoluşuna inanmamıştır (Reid 1970: 15).

Reid, Hume'un insan doğasını ve bilimin varlığını reddederken skeptik bir tutum içinde olduğunu düşünür. Reid'e göre Hume bir skeptiktir, ama yarım skeptik (Reid 1970: 81). Bunu şöyle gerekçelendiriyor Reid: Öncelikle Hume, dış dünyanın varoluşuna ilişkin soruyu cevaplanamayacak bir soru olarak bırakmıştır (Reid 1970: 78). Bununla birlikte izlenimlerin ve ideaların olduğuna inanmıştır (Reid 1970: 81).

Reid, bu savını desteklemek üzere, Hume'dan şu alıntıyı yapıyor:

“İzlenimlere gelince, ki onlar duyumlardan doğarlar, onların son nedenleri, bence, insan aklı tarafından mükemmel bir şekilde açıklanamaz; ve daima, onların, nesnelere doğrudan doğruya mı doğdukları, yoksa zihnin yaratıcı güçleri tarafından mı üretildikleri, yoksa varlığımızın otoritesi tarafından mı çıkartıldıklarının kesinliğine karar vermek imkansız olacaktır” (Reid 1994a: 457)¹.

Bu, Reid'e göre, yarım bir skeptisizmdir. Çünkü, akıl, izlenim ve ideaların varlığına bir inanç besliyorsa, aynı şekilde, dış dünyanın varlığına da inanç beslemelidir. Bunlardan birini kabul etmeyip diğerini kabul etmek, yarım bir skeptisizm olmaktadır.

Reid, Hume hakkındaki ikinci savını ise şöyle dilegetiriyor: Reid'e göre, “Varolmaya başlayan her ne olursa olsun, bir nedene sahip olmak zorundadır” (Reid 1994a: 442). Bu Reid için bir ilk ilkedir². Reid'e göre bu ilke doğrudan bir

¹ Reid'in yaptığı bu alıntı *Treatise*'in 'Duyuların ve Belleğin İzlenimleri' başlıklı kesiminde yer almaktadır (Hume 1997: 109).

² Reid 'zorunlu doğrulukların ilk ilkeleri' adıyla altı türden ilk ilke ayırır. Bunlar, dilbilgisel ilk ilkeler, mantıksal aksiyomlar, matematik aksiyomlar, beğeni (*taste*) aksiyomları, moral aksiyomlar ve metafizik aksiyomlar. Nedensellik ilkesi, yani, “varolmaya başlayan her ne olursa olsun kendisini üreten bir nedene sahip olmak zorundadır” ilkesi metafizik aksiyomlardan biridir. İki tane daha metafizik ilke vardır. İkinci ilk ilkeyi Reid, “duyularımızla algıladığımız niteliklerin bir özneye sahip olmak zorunlulukları, ki buna cisim denir, bilincinde olduğumuz düşüncelerin bir

kanıttır ve doğrudan akılyürütmeye kanıtlanabilir Ama Hume, felsefe tarihinde ilk kez, varolmaya başlayan şeylerin bir nedene sahip olmak zorunda olup olmadığını sorgulayan kişi olmuştur (Reid 1994a: 455).

Reid'e göre, duyularımız ve kavramlarımız arasındaki bağlantı ya da başka bir ifadeyle neden etki arasındaki bağlantı ve dış dünyanın varlığına inanç, alışkanlıklarla, eğitimle, tecrübeyle ortaya konamaz (Reid 1970: 68). Ne de, Hume'un gösterdiği gibi, akılyürütmelerle ortaya konur. Çünkü, bütün akılyürütmeler ilk ilkelerden çıkmak zorundadır. Bu ilk ilkeler, bize doğamızın yapısıyla verilirler ve biz onların zorunluluğu altındayızdır. Akıl onları ne yok edebilir ne de yaratabilir, ama onlarsız da bir şey yapamaz (Reid 1970: 87).

Reid, Hume'u eleştirirken onun dış duyum ve iç duyum ideaları ayırımına yönelir. Ona göre, bu ayırım kusurludur ve bütün mantık kurallarına aykırıdır. Çünkü, iç duyum ideaları zaten dış duyum idealarını içermektedir. Duyum zihnin bir işlemidir ve biz iç duyumla, duyum kavramına sahip oluruz. Hume, neden etki ilişkisini ve bu ilişkiye ilişkin bilgimizi açıklarken, derhal, bunlara ilişkin kavramınızın dış duyum ideası mı yoksa iç duyum ideası mı olduğu, dış duyum ideası ise, hangi duyumun kopyası, eğer iç duyumsa, zihnin hangi işleminden kopyalandığı sorusunu sorar. Oysa, Reid'e göre, insan bir yerinde acı hissettiğinde ya da bir ağaç gördüğünde, sadece bunların kavramını edinmez, aynı zamanda onların varoluşuna inanç da duyar. Bu inanç da, ideaların kıyaslanmasından elde edilmez. Algının kendi doğasında vardır (Reid 1970: 268).

Reid, "varolmaya başlayan her ne olursa olsun bir nedene sahip olmak zorundadır" ilkesi üzerine üç sav ileri sürülebileceğini düşünüyor. Buna göre, bu ilke ya 'hakkında hiçbir delilimizin olmadığı ve insanların temelsiz olarak safça kabul ettikleri bir kanıdır' denebilir ya 'akılyürütmeye doğrudan kanıtlanabilir bir ilkedir' denebilir ya da 'o kendiliğinden açık (*self-evident*) bir ilkedir ve kanıtla

özneye sahip olmak zorunluluğu, ki buna zihin denir" sözleriyle ifade ediyor. Sonuncu metafizik ilk ilke ise, "nedendeki tasarım ve zeka (*intelligence*), etkideki işaretler ya da belirtilerden, kesinlik içinde çıkartılabilir" ilkesidir (Reid 1994a: 452-457).

(*proof*) ihtiyacı yoktur' denebilir. Reid doğal olarak ilk iki savı yadsır ve üçüncü savı, "varolmaya başlayan her ne olursa olsun bir nedene sahip olmak zorundadır" ilkesinin doğruluğunun ölçütü olarak belirler (Reid 1994a: 455).

Reid, ilk savı, bütün felsefeyi, bütün dini, duyulur nesnelere ötesine ve yaşamımızdaki sağduyuya götüreceği olan bütün akılyürütmeyi bitireceğini söyleyerek hemen reddeder.

Reid, Hume'u da savunucularından biri olarak gösterdiği ikinci sav ile ilgili olarak, bu savı savunabilmek eğer bütünüyle olanaksız değilse, çok uç ispatlar bulunmak zorunda kalınacak bir sav olarak değerlendirir. Reid'e göre bu savın altında yatan birkaç sav vardır. Temelde bunlar, soyut bir akılyürütme içinde, bu ilkenin tecrübeyle temellendirmesini yaparlar. Ancak, bunlar çeşitli belirsizliklere yol açarlar.

Reid ilk iki savı reddettikten sonra, kendi savı olarak üçüncü savı ileri sürer: Bu sav, nedensellik ilkesini bir ilk ilke ya da kendiliğinden açık (*self-evident*) bir ilke olarak görür. Reid bu sava temel olsun diye iki gerekçe gösterir:

İlk gerekçe: "Varolmaya başlayacak olan her şey bir nedene sahip olmak zorundadır ilkesi insanoğlunun evrensel kabulüdür" (Reid 1994a: 456). İkinci gerekçe "bu ilke insanoğlunun hayatının üzerine kurulu olduğu bir ilkedir" (Reid 1994a: 457)¹.

¹ Felsefe tarihinde sağduyu (*common sense*) temelinde felsefe yapma tarzıyla belirlenen akımın temsilcisi olan Reid, sorunu kendine özgü bir yaklaşımla ele alır. Sağduyu, sıradan insanların evrensel inanç ya da kanularına başvurduğu ifade eder. Böylece sıradan insan algıladığının idealler ya da izlenimler değil, ama güneşin kendisi olduğuna inanır. Ama Reid sıradan insanların inançlarına başvurmakla yetinmez. Ona göre, felsefi olarak idealler diye bir şey yoktur. Bir ağacı algılamamız onun varoluşunun biçiminin, uzaklık ve büyüklüğünün inancının verir. Bu ideallerin karşılaştırılması yoluyla elde edilmez, algının doğasında içerilir. Bu kökensel ve doğal yargılar, doğanın insan zihnine vermiş olduğu donatımın bir parçasıdır... Yapımızın parçalarıdır ve aklımızın tüm buluşları onlar üzerinde temellenmişlerdir. Bunlar, insanlığın sağduyusu denilen şeyi oluştururlar ve bu ilk ilkelerin herhangi birine açıkça aykırı olan şey saçma dediğimiz şeydir (Copleston 1998: 170-171).

Şimdi Reid'e göre Hume'un savından doğan belirsizliklerin neler olduklarına ve kendi savı olan, neden etki ilişkine ilişkin bilgimizin bize doğamızda verildiğini bu nedenle onu bir ilk ilke yapanın ne olduğuna ilişkin düşüncelerine geçmek istiyoruz.

Reid'in Hume'un savında gördüğü ilk belirsizlik şudur: Öncelikle nedensellik ilkesinin doğru ifadesi, “varolmaya başlayacak şeyler bir nedene sahip olmak zorundadırlar” şeklinde olmalıdır. Nedensellik ilkesi “varolmaya başlayacak olan şeyler bir nedene sahiptir” şeklinde tanımlanamaz. Buna göre bu önerme olanaklı bir önerme değil, zorunlu bir önermedir. Reid'e göre bu tür bir önerme, kendi doğasından dolayı, tümevarımla kanıtlanamaz. Çünkü, tecrübe bize sadece, ne olmakta olduğunu ya da ne olmuş olduğunu bildirir, ne olması gerektiğini değil (Reid 1994a: 455).

İkinci belirsizlik olarak Reid, deney temelindeki genel maksimlerin, tecrübelerimizin miktarıyla orantılı olasılık derecesine sahip olduklarını söyler. Yani, genel maksimlerimizin genişliği, tecrübelerimizin genişliği kadardır. Bu yüzden, deney temelindeki maksimler hep, istisnalara yer bırakacak şekilde anlaşılmalıdır. Ama, insanlar, asla nedenlerin zorunluluğu ilkesinin, içinde bir sınırlama ya da istisna barındırdığını düşünmezler. Örneğin gravitasyon yasası deney ve tümevarımla kanıtlanmış bir yasadır. Ancak bir felsefeci deneyle, bazı cisimlerde gravitasyon yasasına uymayan bir maddenin var olduğunu gösterirse, bu yasanın sınırlanması gerekecektir. (Reid 1994a: 455-456).

“Açıktır ki, insanlar asla, nedenlerin zorunluluğunu istisna ya da sınırlama kabul eder türde bir doğruluk olarak gözönünde bulundurmamışlardır (Reid 1994a 456).

Üçüncü belirsizlik olarak Reid, doğadaki her değişimin edimsel olarak bir nedene sahip olduğu konusunda deneyden tatmin edici olabileceğini düşünmediğini belirtiyor. Dahası, gözlemlerimiz içinde bulunan doğadaki değişimlerin büyük bölümünün nedenleri bilinemez durumdadır. Bu nedenle, deneyden, bu değişimlerin bir nedeni olup olmadığını bilemeyiz.

“Nedensellik, bir duyum nesnesi değildir. Nedensellik üzerine tek tecrübemiz, eylem ve düşüncelerimizin düzeni içindeki bazı güçlerin ortaya çıkışıyla sahip olduğumuz bilinçlilik (consciousness). Ama bu tecrübe, başlamış ya da başlayacak bütün şeyler bir nedene sahip olmak zorundadırlar şeklinde genel bir sonuç çıkarmada çok dar bir temeldir. Bu nedenlerle bu ilke, soyut akılyürütmeden çıkabileceğinden daha fazla tecrübeden çıkartılamaz,” (Reid 1994a: 456).

Böylece Reid, “varolmaya başlayan her ne olursa olsun, onu ortaya çıkaran bir nedene sahip olmak zorundadır” ilkesinin deney temelinde temellendirilemeyeceğini belirleyerek Hume’a karşıt bir argüman ileri sürer.

Reid, hem Hume’un nedensellik ilkesini yadsıdığını düşünerek onu eleştirmekte, hem de, Hume’un ileri sürdüğü gibi, onu ediniş tarzımızın deneysel kökenli oluşuna itiraz etmektedir. Reid’e göre, nedensellik ilkesinin deneysel kökenli olduğunu ileri sürmek yanlıştır. Çünkü, nedensellik ilkesi, zorunlu olarak doğrudur, oysa tecrübe zorunluluk bilgisi vermez (Reid 1994b: 521). Ayrıca, tecrübe bize gözlediğimiz yüzlerce değişiklik içinde tekin nedenini göstermez, bu nedenle, asla, bize her şeyin bir nedeni olmak zorunluluğunun var olduğunu öğretmez. Bu noktada, Reid’in Hume’un “nedensiz varolmayı” ileri sürdüğüne ilişkin olarak Hume’dan aşağıdaki parçayı alıntılıyor.

“Varolmaya başlayan bir şey, bir varolma nedenine sahip olmak zorundadır ifadesi felsefedeki bir maksimdir. Bu, yaygın olarak, herhangi bir kanıt talep edilmeksizin, bütün akılyürütmelerde şüphesizce kabul edilir. Bu, sezgide temellenmiş maksimlerden biri olarak ve sözle reddedilebilen, ama kalben şüphe duyulmayan maksimlerden biri olarak varsayılır. Ama, eğer biz, bilgi ideasıyla bu maksimi incelersek, onda böyle bir sezgisel kesinlik işareti olmadığını keşfederiz” (Reid 1994a: 456)¹.

Reid bu alıntıya şöyle cevap veriyor;

¹ Reid’in yaptığı bu alıntı *Treatise*’in ‘Niçin her zaman bir neden zorunludur’ başlıklı kesiminin giriş sözleridir (Hume 1997: 104).

“Şeylerin nedenlerini bilmek isteği, insanların evrensel bir duygusudur, ama bir şeyin nedensiz olabileceğini söylemek, bir gaddarın sağduyusunu bile rahatsız eder” (Reid 1994a: 456).

“Dünyanın başlangıcından beri, insanlar şeylerin nedenleri araştırmıştır. Şeylerin bir nedene sahip olup olmadıkları sormak ne kadar acıdır. Onlar, asla bu soruyu düşünmemişlerdir. Sonunda bu soru sorulmuştur. Başka felsefeciler tarafından ileri sürülemeyecek bu kadar komik ne vardır?” (Reid 1994b : 522).

“Ne varoluş ne de onun modları; etkin (*efficient*) bir neden olmadıkça başlar ilkesi, insan zihninde çok başlarda görülen bir ilkedir ve bu ilke o kadar evrensel ve insan doğasında o kadar yerleşiktir ki, en katı skeptisizm dahi onu yok edemez. Bu ilke üzerinde biz tanrının rasyonel inancını elde ederiz. Ama onun kullanımı sadece bu değildir. Her insan bununla yönetilir, her gün, her saat. Eğer, bir insanın bunu zihninden dışarıya atması mümkün olsaydı, o, sağduyu adı verilen her şeyi bırakmak zorunda kalırdı” (Reid 1994b : 603).

Reid’e göre, insanoğlu felsefeye ilk kez başladığından beri, şeylerin nedenlerinin ne olduğunu sormuştur ve felsefeyi başlatan bu sorudur. Oysa Hume bundan şüphe etmiştir.

“Hume, şeylerin bir nedeni olup olmadığını soran ve şüphe eden ilk kişidir. Ondan daha önce bu soru sorulmamıştır. Hume şeylerin bir nedeni olmadan olabileceğini varsaymıştır” (Reid 1994a: 456).

Reid’in buna ilişkin olarak verdiği örnekler şunlar: Örneğin, bir çocuk oyuncağı çalındığında, bunun bir kişi tarafından yapıldığını bilir. Ya da yolda bir ceset bulunduğunda, bu duruma ilişkin sorulacak soru, o adamın nasıl öldüğüdür. Reid’e göre bu durum Hume’un görüşlerine uyarlansa ve Hume da jüri üyesi yapılırsa, Hume, o olayın bir nedeni olup olmadığını ya da nedensiz olup olmadığını sormakta ısrar ederdi (Reid 1994a: 457).

Reid’e göre, Hume’un neden tanımı kabul edildiğinde şunlar boşlukta kalacaktır: İlk olarak, gündüz ile gecenin birbirlerinin nedeni olmadığı söylenemeyecektir. İkinci olarak, herhangi bir şey, herhangi başka bir şeyin nedeni olabilir, çünkü, nedenle etkinin sürekli birlikteliğinden başka bir şey esas

değildir. Üçüncü olarak, biz, her olayın bir nedeni olması zorunluluğuna ilişkin bir sebebe sahip olamayız. Sayısız olayda, sürekli birlikte olunan belirli koşulların var olduğunu gösteremediğimiz zaman, onun bir nedeni olduğunu söyleyemeyiz. Dördüncü olarak, bu dünyayı yaratan bir neden olduğuna dair bir düşüncemiz olamaz. Çünkü, böyle bir etkiyle sürekli birlikte olan koşul yoktur. Aynı şekilde, doğada tek olan hiçbir şey hakkında bir nedene sahip olamayız.

Reid, nedensellik ilkesiyle, Tanrı inancının rasyonel olarak temellendirilebileceğini düşünür. Bu ilkeye göre, bir değiştiren ve bir de değişen olmak zorundadır. İlk durumda bir aktiflik ikinci durumda bir pasiflik vardır (Reid 1994b: 603). Oysa, Hume, nedenin sadece, etkiye öncel (*priority*) bir şey olduğunu ve neden etkinin sürekli birlikte olduğunu ileri sürmüştür (Reid 1994b: 604). Bu neden açıklamasına göre, Reid, evrenin varoluş nedeninin açıklanamaz olduğunu söyler. Reid'e göre, Hume, kendi neden kavramından hareketle düşünmektedir (Reid 1994b: 608). Ama, Hume'un neden tanımı verilebilecek tek tanım değildir (Reid 1994b: 627).

Reid, Tanrı inancını temellendirmek üzere, etkin neden kavramının, bir etkiyi üretecek güç ve isteme sahip bir varlık olarak düşünmemek için bir sebep olmadığını söylüyor. İşte nedenin doğru anlamı budur. Bütün herşeyin başlangıçsız ve sonsuz bir ilk nedeni olmak zorundadır. Doğada bir olay doğa yasasına göre ortaya çıktığında, bunu doğa yasası olarak adlandırırız. Ama, bir olayın etkili nedeni olarak bu yeterli değildir. Bir yasa, rasyonel bir varlığın zihninden çıkan bir şeydir (Reid 1994b: 627-28).

Reid'in, Hume'un nedensellik hakkındaki eleştirisi üzerine yaptığı değerlendirmeye ilgili olarak şunları söylemek isteriz. Hume'un, neden etki ilişkisinin zorunlu bir ilişki olarak görülmesinde önemli rol oynayan "geleceğin geçmiş gibi olacağı" sayılısının geçersizliğini göstermeye çalışırken yaptığına benzer olarak, Reid de bu ilkenin deneysel olarak kanıtlanamayacağını göstermeye çalışır. Ancak, aralarında bir fark vardır. Hume için, neden etki ilişkisi hakkındaki bilgimiz deneyseldir, ama tam da deneysel olması nedeniyle,

bu ilişkinin zorunluluğu tanıtlamacı bir tarzda gösterilemez. Çünkü, o bir olgu sorunudur ve tersini düşünmek akıl için bir çelişme doğurmaz ve geleceğin geçmiş gibi olmaması için herhangi bir neden yoktur. Reid ise, bu ilkenin deney temelinde gösterilemeyeceğini, bir sağduyu ilkesi olarak, bize baştan verilmiş olduğunu göstermek için kullanır.

Hume, “nedensiz varolmayı” ileri sürmemiştir. Özellikle neden etki ilişkisi konusunda konuşurken, o sadece, ‘neden’ ve ‘nedensellik’ ideamızın kökeninin ne olduğunu, onu nasıl bildiğimizi ve ona ilişkin bilginin sınırlarının ne olduğunu araştırmış ve buna ilişkin sonuçlar elde etmiştir. Hume’un çalışmasında ana ilgisi asla ontoloji değildir (Chappell 1995: 77). Hume’un sadece algıların var olduğunu savunduğunu düşünmek, onu epistemolojik olarak değil daha çok ontolojik olarak ele almayı doğuracaktır. Hume *Treatise*’de şöyle söylüyor:

“İdeasını oluşturamayacağımız nesnelere varoluşuna inanmak için hiçbir sebebimiz yok” (Hume 1997: 112).

“Algıları, izlenimleri ya da ideaları olmayan hiçbir şeyin zihnimizde olmayacağını felsefeciler tarafından evrensel olarak kabul edildiğini ve ayrıca kendi kendine açık olduğunu gözlemleyebiliriz. Dış nesnelere, ancak, bu algılara yol açtıkça bizce bilinir olur” (Hume 1997: 96).

Bu iki alıntıdan Hume’un sadece algıların var olduğunu savunmadığı görülebileceğini düşünmekteyiz. Hume’un ileri sürdüğü, izlenime ve ideasına sahip olunmayan varlıkların yokluğuna inanmak için hiçbir sebep olmadığıdır. Eğer biz bir şeyin izlenimine ve ideasına sahipsek, o şey dış bir nesne olarak vardır. Burada, Hume’un özellikle nedensellik eleştirisinde, ontolojik olarak “nedensiz varoluşun mümkün olup olmadığını” sözkonusu etmediğini, ancak epistemolojik olarak neden etkiye ilişkin bilginin nereden kaynaklandığını tartıştığını söylemek yerinde görünüyor.

Hume’un sadece algıların var olduğunu savunduğunu sanmakla, ki Reid böyle düşünmüştür, Hume’un bütün çalışması, epistemolojik olmaktan daha çok ontolojik olarak değerlendirilecektir. Yukarıda bahsedildiği gibi, Hume için,

izlenimi ve ideası olmayan bir dış gerçeklik savunulamaz. Hume, maddi ya da maddi olmayan tözsel varlıkların varoluşunun olmadığını göstermeye çalışır (Robison 1995: 88).

“Sorular soru, neden kavramının doğru, işe yarar ve doğa bilgisi bakımından şart olup olmadığı değildi; çünkü bundan Hume hiçbir zaman şüphe etmemiştir; soru acaba bu kavramın akıl yoluyla *a priori* düşünülüp düşünülemediği, böylelikle de tüm deneyden bağımsız bir iç hakikati, dolayısıyla daha yaygın, sadece deneyin nesnelereyle kısıtlı olmayan bir kullanılabilirliği olup olmadığıdır... Söz konusu olan onun kökeniydi (Kant 1995: 7).

“Neden etki bilgisine nasıl ulaşmaktayız?” Hume bu soruya iki cevap verilebileceğini düşünür. Ya *a priori* akılyürütmeyle bu bilgiye ulaşmaktayız ya da deneysel akılyürütmeyle. Hume’un savı, neden etki bilgisine deneysel akılyürütmeyle ulaşıldığıdır. Neden etki bilgisine *a priori* akılyürütmeyle ulaşılmadığı, Hume’un özellikle vurgulamak istediği bir noktadır. Hume’un neden etki ilişkisine yönelttiği eleştiri onun nedenselliği yadsımaya yönelik değildir.

“Reid, Hume’un zorunlu bağlantı kavramını reddettiğini söylemekte haksızdır. Çünkü, Hume, bu kavramı öznel bir kavram olarak kabul etmiştir, ama onun nesnel geçerliliği olup olmadığını sorgulamıştır. Ama bir fenomen olarak öznel bir varlığının olduğunu kabul etmek zorunludur. Bunun açıklaması olarak da Hume, alışkanlığa başvurmuştur. Hume, Reid’in söylediği gibi nedenselliğin kesinliğini yıkmış değil, onun nesnel geçerliliğini yıkmıştır (Brown: 1994: 968).

Son olarak, bu konuda Hume’un bir mektubuna yer vermek istiyoruz:

“Herhangi bir şey nedensiz olarak meydana gelebilir şeklinde saçma bir önermeyi asla savunmadığımı söylememe izin veriniz. Ben sadece, bu önermenin yanlışlığı üzerindeki güvenimizin ne sezgiden ne de ispattan gelmediğini, ama başka bir kaynaktan geldiğini iddia ettim” (Burton 1998: 97).

Hume, nedensellik ilkesinin doğru olduğu konusunda çoğu felsefeciyle uyuşur, ama o, özellikle kendisinden önceki felsefecilerle bu ilkenin

doğruluğunun nasıl bilindiği konusunda aynı fikirde değildir. Çünkü, onlar, belli bir durumda nedenin etkisinin ne olacağını *a priori* bilebilir olduğunu savunmuşlardır. Buna karşılık Hume, nedensellik ilkesinin ne kendinden açık ne de tanıtılma olduğunu savunmuştur. Nedensellik ilkesi, sadece empirik genellemedir (Dicker 1998: 133).

II. 2. HUME'UN "TÜMEVARIM" KONUSUNDA YANLIŞ DEĞERLENDİRİLMESİ

T. Rosenberg (1993: 75)'e göre Hume, genellikle, tümevarım problemini bulan kişi olarak kabul edilir ve bu buluşu nedeniyle yüceltilir. Benzer şekilde K. Popper da, tümevarım sorununu 'Hume'un sorunu' ifadesiyle belirler (Güzel 1998: 43) ve onu, tümevarımlı akılyürütmelerin kabul edilemezliğini göstermiş olarak değerlendirir (Güzel 1998: 53).

Hume'un tümevarım problemi ile ilgili olarak ileri sürdüğü kabul edilen görüşlerine ve bununla ilgili değerlendirmelere geçmeden önce, onun bu kavramı hangi bağlamlarda, nasıl ve ne amaçla kullandığını belirlemeye çalışmak istiyoruz.

F. Zabeeh'e göre (1995: 50, 69), Hume'un metinlerinde, tümevarım kavramı Bacon ve Locke'un kullanıldığı anlamda kullanılmaz. Hume, bu sözcüğü sadece iki kere kullanmıştır ve bu kullanımlar da, tümevarımın esas anlamına ilişkin değildir. D. Owen da (1995: 140) benzer bir tespiti yapar: Tümevarım sözcüğü *Enquiry*'de kullanılmamıştır. *Treatise*'de ise sadece iki kere kullanılmıştır. Bu nedenle, Hume'un çalışmalarının bir tümevarım tartışmasını içerdiğinin düşünülmesi karşısında Owen şunları söylemektedir:

"İlginçtir, -tümevarım problemi- sık sık Hume'un asla kullanmadığı tümdengelsel ve tümevarımsal akılyürütme zıtlığı içinde alınır. Hume'un zıtlığı, tanımlayıcı akılyürütme ile moral akılyürütme arasındadır" (Owen 1995: 140).

P. J. R. Millican ise, yine, Hume'un yaptığı tartışmayı, geleneksel tümevarım tartışmasından farklı bir tartışma olarak görür. Geleneksel Aristotelesçi geleneğe göre, tümevarım, gözlenmiş olandan gözlenmemiş olana bir akılyürütme olmaktan daha çok, tekil durumlardan genel ilkelere ya da etkilerden, nedenlere akılyürütmedir. Örneğin, 'gözlenmiş tüm A'lar, B'dir, o halde, her zaman tüm A'lar, B'dir. Ama Hume'un tartışmasına uygun olan ifade, "gözlenmiş tüm A'lar, B'dir, o halde (şu anda izlenimine sahip olduğum) A, B'dir" (Millican 1995: 95).

"Hume tümevarım sözcüğünü kullanmamıştır, onun yerine "çıkarım" ya da "olası savlar" ya da "tecrübeden çıkan akıl" ibarelerini tanıtlayıcı ya da tündengelsel olana karşıt olarak kullanmıştır. Ama, "çıkarım" ve "akıl" sözcüğünü farklı şekillerde kullanmıştır" (Zabeeh 1995: 50).

Hume'da "akıl" ve "akılyürütme" kavramları da farklı kullanılır. Bu kavramlar Hume'da tek bir anlama sahip değildir (Winters 1995: 229). O akılı iki farklı anlamda kullanır. Aklın geleneksel kullanımını eleştirirken kullandığı bir akıl kavramı vardır. Buna göre, akıl "gözlenmemiş olan hakkında" bizim nasıl inanç sahibi olduğumuzu belirleyemez. Hume, "gözlenmiş olandan gözlenmemiş olana geçiş yapmamız" ve "gözlenmemiş olan hakkındaki" inancımıza neden olan şeyin yine akıl olduğunu ileri sürerken akılı ikinci bir anlamda kullanır. Bu inancın oluşmasında biz geçmişten geleceğe ya da gözlenmişten gözlenmemişe "akılyürütürüz" ve "çıkarım" yaparız (Winters 1995: 234).

Hume için "moral" kavramın anlamı, tanıtlayıcı olana karşıtlığı dile getirir, ama o, matematiksel bir anlam da taşımaz, sayısal olasılık değildir, sadece gözlenmişten gözlenmemiş olana tahminde bulunmadır. Tanıtlayıcı akılyürütmeye göre daha az kesinlik ifade eder (Millican 1995 : 96).

Hume'un tümevarım konusundaki düşünceleri iki uç noktada yorumlanır. İlki, geleneksel bir görüştür. Hume'u baştanbaşa skeptik olarak görür. Bu yoruma göre, Hume için, olgu sorunlarına ilişkin akılyürütmeler tamamen değersizdir.

Diğer uç ise, -özellikle son yıllarda pek çok kişi tarafından desteklenmiştir- Hume'un skeptik olmadığını, sadece "rasyonalist" felsefecilerin savlarının makul olmadığını göstermek istediğini ileri sürer. Bu görüşe göre, Hume'un yaptığı, "rasyonalizm"e *reductio ad absurdum* uygulamaktır (Millican 1995: 91).

Bu görüşlerin doğrultusunda Hume'un tartışmasının, tümevarım tartışmasına benzerlikler göstermekle birlikte, bir tümevarım tartışması olmadığını ve bu nedenle, Hume'un nedensellik eleştirisinin, tümevarımsal akılyürütmeyi yadsıyan bir eleştiriye varmadığını belirlemek yerinde görünüyor. Hume, geçmişten geleceğe ilişkin olarak yapılan çıkarımların zorunluluğunun tanıtlayıcı olarak gösterilemeyeceğini, ancak deneysel olarak da gösterilemeyeceğini tartışmaktadır. Deneysel akılyürütme, geleceğin geçmiş gibi olacağını kanıtını sağlayamamakla birlikte, deney ve tecrübe insanoğlu için başvurulacak tek kaynaktır. Şimdi, yukarıda belirttiğimiz iki farklı değerlendirme örneklerini birlikte tartışmaya çalışacağız.

II. 2. 1. HUME'UN SKEPTİK VE İRRASYONALİST OLDUĞUNA YÖNELİK BAZI DEĞERLENDİRMELER

Hume'u tümevarım konusunda skeptik gören görüşe bir örnek olarak H. Reichenbach'ın yorumu gösterilebilir.

Reichenbach, I. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ile, Hume'a verdiği cevabı değerlendirirken, Hume'u hayali olarak şöyle konuşturuyor: "Biz bir neden olup olmadığını bilmemekteyiz; herhangi bir durumda biz gözleme dayanan tümevarımsal çıkarıma gideriz; gel-git örneğinde, olayın ayın konumu ile ilişkisini bularak nedeni belirleriz: Ama benim eleştirdiğim şey de işte bu tümevarımsal çıkarımdır. Nedensellik ilkesini, yani her olayın mutlaka bir nedeni olduğu varsayımını ispatlasanız bile, bu tümevarımsal çıkarıma geçerlik kazandıramazsınız" (Reichenbach 1993: 80).

Reichenbach'a göre, Hume tümevarım konusunda iki sonuç elde etmiştir. İlk sonuca göre, tümevarım analitik değildir. Çünkü, tümevarımla elde edilen bir çıkarımın, tersini düşünmek mümkündür. Bu da, tümevarımsal çıkarımın mantıksal bir zorunluluk taşımadığını gösterir. Örneğin, şimdiye değin görülen bütün kargaların rengi siyah olmasına rağmen, biz yine de, beyaz renkli bir karga düşünebiliriz. Bu bir olasılık olduğunda, tümevarımsal bir çıkarıma güven duyma anlamını yitirir.

İkinci sonuç ise şudur: Bu şekilde geçersiz kılınan tümevarımın, geçerlilik kazanabilmesi için Hume tecrübeyi sözkonusu etmiştir. Ama, bu da tümevarımı geçerli kılmaz.

Reichenbach şöyle anlatıyor: Tecrübeye başvurarak, yanılığa düşmeden, tümevarımsal çıkarımın pek çok kere kullanılmış olması, yine tümevarım yöntemini geçerli kılmaz. Bu mantıksal olarak yanlıştır. Çünkü, tümevarımı geçerli kılmak üzere kullanılan çıkarımın kendisi tümevarımsaldır. Tümevarımın geçerliliği, tümevarımla elde edilmiş olan başarıya bağlanmaktadır. Bu da bir döngüdür.

Hume'un çalışmasının bu konudaki sonucu Reichenbach (1993:64-65)'a göre, şudur: "Tümevarımsal çıkarım geçerli kılınamaz". Bu sonuç üzerinde Reichenbach başka sonuçlara ulaşır:

"Hume'un tezi doğruysa, bizim öndeyi aracımız işlemez nitelikte demektir; yani geleceği kestirme olanağımız yok demektir". Örneğin, yarın suyun yine aşağıya doğru akacağını gösteren hiçbir kanıt yoktur elimizde (Reichenbach 1993: 66).

Kanımızca, Reichenbach'ın verdiği örnek Hume'a atfedilebilecek bir örnek olarak görünmüyor. Hume "geleceği kestirme imkanımız yok", dememektedir ya da "yarın su yukarıya doğru akabilir" dememektedir. O, suyun daima aşağıya doğru akacağını söyleyen akılyürütmenin mantıksal olarak geçerli kılınamayacağını söylemektedir. Reichenbach, Hume'un tümevarımı geçerli

kılmak için tecrübeye başvurduğunu, ancak bunun da bir döngü içinde, kanıtlanmak istenenin kanıtlanmış kabul etmek olduğu için, yine bir geçerli kılınma olmadığını söylüyor. Hume bunu şöyle ifade etmiştir:

“Varoluş hakkındaki bütün kanıtlamalarımız neden etki ilişkisine dayanır: Bu ilişkiyle ilgili bilgimiz de tümüyle tecrübeden edinilir ve deneysel olarak çıkarılan bütün sonuçlarımız, geleceğin geçmişe uygun olacağı sayılıştısından hareket eder. Böylece bu sayılıştıyı olası kanıtlamalarla ... ispata çalışmak, açıkça bir çember üzerinde dönmek ve soruşturulanın kendisini verilmiş saymak olur” (Hume 1976: 31).

“Bu çıkarım, ne sezgisel ne de tanımlayıcıdır... Deneyseldir demek, kanıtlamayı kanıtlanması gerekenden beklemek olur. Çünkü, tecrübeden çıkan bütün çıkarımlar, geleceğin geçmişe benzeyeceğini kabul eder” (Hume 1976: 33).

Burada, Hume’un söylemek istediği, olgu sorunlarına ilişkin *a priori* ya da deneysel olarak hiçbir kanıtlamanın ileri sürülemeyeceğidir. Kendisine hep bir zorunluluk atfedilmiş olan neden etki ilişkisinin bu niteliğini ortaya çıkaracak, herhangi bir kanıtlama olamaz. Hume bu satırlarında tümevarımı reddetmiş olsaydı, şunları söylemesi yerinde olmazdı:

“Aptal ya da deli olanların dışında hiç kimse tecrübenin yetkesini tartışmağa ya da insan hayatının bu büyük kılavuzunu bir kenara atmağa kalkış”amaz (Hume 1976: 32).

Kanımızca, Hume’un sözkonusu ettiği, “biz benzer olarak bir çok kez neden etki ilişkisini gözlemiş olsak dahi yine de, tümevarımı geçerli kılamayız” savıdır. Hume’un bu savı geliştirmesinin altında yatan düşünce şudur: Tümevarım bir kanıtlama olarak görülecekse, bu tecrübeye başvurularak dahi yapılamayacaktır. Çünkü, olgu sorunlarına ilişkin hiçbir kanıtlama olanaklı değildir. Kanımızca, Hume, tümevarımsal akılyürütmenin hiçbir şekilde kanıtlı bir akılyürütme olamayacağını söylemektedir.

Hume’un tümevarıma yönelttiği eleştiri, Reichenbach (1993: 66, 77)’a göre, empirisizmi yıkmış ve empirisizmin klasik dönemini sona erdirmiştir.

Reichenbach Hume'un neden etki ilişkisinin kaynağı olarak gösterdiği "alışkanlık" kavramını, elde ettiği sonucun yıkıcılığını hafifletmek için kullandığını ve alışkanlıkla tümevarımı eşitlediğini söylüyor. Hume'un "alışkanlık" kavramıyla, mutlak ve zorunluluk taşıyan bilginin, empirisizm için de geçerli olmadığını, tek başvurulacak kaynağın deney olduğunu ve alışkanlığın edinilmesinde, deneysellik taşımayan hiçbir şey olamayacağı için, ancak neden ve etki denilen iki olayın, sürekli birlikte olmasının dışında başka bir etkenin rol oynayamayacağını vurgulamakta olduğunu düşünemez miyiz? Yani bu söylediklerini empirisizme ve tümevarıma ilişkin zayıflık bulguları olarak değil, tespitler ve hatta vurgular olarak göremez miyiz? Reichenbach, Hume'un, rasyonalizmin etkisinden kurtulamadığını söylerken, buna Hume'un tümevarımı geçerli bir bilgi aracı saymama tutumunda olmasını neden gösteriyor (Reichenbach 1993: 69).

Hume'un nedensellik eleştirisinin açtığı yol üzerinde Reichenbach, "kesin nedensellik arayışından vazgeçilerek, nedensel yasalar yerine, olasılık yasalarına başvurulmalıdır" savını ileri sürer (Reichenbach 1993: 114). Çünkü, Hume, tümevarımın geçersizliğini göstermiştir. Geleceğe ilişkin öndeyilerde bulunmanın bu yolu kapandığına göre, geçmişe ait bilgiyle, geleceğe ilişkin bilgi arasında bir ayırım yapılmalıdır ve geleceğe ilişkin bilgi olası bilgi olarak, istatistiki yasalara bağlanmalıdır. Bu hali içinde nedensellik yasası, "belli bir yüzde ile eğer o halde daima" kalıbı içinde ifade olunur (Reichenbach 1993: 114).

Hume'un nedensellik eleştirisinde irrasyonalizme ulaştığı yolundaki bir başka değerlendirmeyi yapan, A. Musgrave (1997)'e göre, bu irrasyonellik, Hume'un soruşturmasında aşağıdaki akılyürütme zinciri içinde ortaya çıkar:

- 1- Tümevarımsal olarak akıl yürütmekteyiz ve bunu yapmak durumundayız.
- 2- Tümevarımsal akılyürütme geçersizdir.

3- Tümevarımsal olarak akıl yürütmek mantıksızdır.

O halde bizler mantıksızız ve öyle olmak durumundayız (Musgrave 1997: 207).

II. 2. 2. HUME'UN SKEPTİK VE İRRASYONALİST OLMADIĞINA YÖNELİK BAZI DEĞERLENDİRMELER

Kanımızca, A. Ayer'in, Hume üzerine yaptığı değerlendirme, daha doğru bir değerlendirmedir. Bize göre, Reichenbach'ın, Hume'un sonuçlarından hareketle, tümevarımın, mutlak ve zorunlu sonuçlar verecek bir yöntem olarak geçerli kılınmadığı konusunda söyledikleri yerindedir. Ama, Hume tarafından yapılan tartışmanın, tümevarımın işe yaramazlığını göstermek amacı ile yapıldığını söylemek ne kadar yerindedir?

Empirisist düşüncenin tümevarımın konusunda, mutlak ve zorunlu sonuçlar verecek bir yöntem düşüncesinde olduğunu ileri sürersek, onun karşıtı bir yöntemi temsil eden rasyonalizmden ayırım noktasını yok etmiş olmaz mıyız? Acaba, deneyi kendine temel alan empirisizmin, kendini bu temelde yükseltmesinin nedeni, mutlak ve zorunlu çıkarımlar olamayacağını ileri sürmek değil midir? Böyle kabul edildiğinde, deneyin verisini ölçüt alan bir çalışmanın, böyle bir sonuç vermesi doğal görülebilecektir.

Ayer, genel olarak tümevarım problemini, "geçmiş deneyden türetilen belli deneysel önermelerin gelecekte de geçerli olacağını kanıtlayacak bir yol bulma" problemi olarak görüyor. Ama, aslında, ona göre bu gerçek bir problem değildir. Ayer'e göre, tümevarım probleminin çözümü için, ya saf biçimsel bir ilkeden yola çıkılabilir ki, bu durumda, bir totolojiden olgular üzerine bir önerme çıkarılabileceğini kabul etmek yanlına düşülür ya da deneysel bir ilkeden yola çıkılabilir ki, bu durumda da, kanıtlanması gereken şey yalnızca kabul edilmiş olur (Ayer 1998: 27).

Ayer, Hume'un idea ilişkileri ve olgu sorunları ayrımını doğru bulur (Ayer 1998: 9). Ona göre Hume, felsefe tarihinde, "felsefe yapma etkinliğinin temelde analitik" olduğuna örnek gösterilebilecek bir felsefecidir (Ayer 1998: 29). Ayer'in analitik felsefeden anladığı, "biçimsel olarak doğru bir önerme anlatmayan ya da deneysel bir varsayım anlatmayan bir tümcenin gerçek anlamdan yoksun olduğunu savlamaktır (Ayer 1998: 31).

Ayer'e göre, Hume'un, "bir olayın bir başka olayla nedensel olarak bağlantılı olduğu savlandığında, savlanan şeyin ne olduğu" sorusu analitik bir sorudur. Üstelik Hume bu soruyu sorarken, amacı, nedenselliğin bir tanımını yapmaktır, yoksa nedenselliği yadsımak değildir. Hume bu soruya üç cevap vermiştir Ayer'e göre:

İlki, nedensellik bağlantısı mantıksal değildir; çünkü, nedensel bir bağlantı, iç çelişkiye düşmeden yadsınabilmektedir.

İkincisi, nedensel yasalar, deneyden analitik olarak türetilemez; çünkü, bunlar sonlu sayıda deneysel önermeden çıkarılamaz.

Üçüncüsü, nedensel bağlantıları, tikel olaylar arasında geçerli olan bir gerektirme bağlantısının terimleriyle çözümlenmek bir yanılgıdır; çünkü, böyle bir bağlantının varoluşunu saptama yönünde en hafif eğilimi olabilecek bir gözlemi kavramak imkansızdır (Ayer 1998: 32).

Ayer, Hume'un neden tanımını kabul etmemekle birlikte, nedenselliğin doğasının ne olduğu konusunda ortak görüşte olduklarını söylüyor. Çünkü, Ayer'e göre, belli bir neden ve etkinin sürekli birlikte gözlenmediklerini söylemekle birlikte, yine de, onların neden ve etki olduklarını söylemek iç çelişkili değildir. Yani, sürekli birlikte olunmasa da, bir şey başka bir şeyin nedenidir denebilir. Ama, Hume'un neden tanımına göre bu sözkonusu olamaz.

Ayer, kendisinin Hume ile ortak olduğu bir başka noktanın şu olduğunu söylüyor: Tümevarımın doğruluğunun saptanması için, tümevarımın pratikteki başarısından başka bir yol yoktur (Ayer 1998: 33). Hume'un kendisinin de söylediği gibi, bu bir döngüsel kanıtlama olmakta. Ayer de, böyle kabul ediyor, çünkü, bu şekildeki bir doğrulama, sorunun kendisini, kanıtlama olarak görmektedir. Ama, bundan başka yol yoktur ve deney sonuçlarına, işe yaradığı ölçüde inanmak gerekir. Deneyin başarısı, onun böyle süreceğini mantıksal güvencesini vermez, ama, bir güvence edilmesi mantıksal açıdan olanaksız olan yerde de güvence aramamak gerekir (Ayer 1998: 27-28).

Tümevarımsal akılyürütmenin pratikteki başarısına güvenmekten başka bir yol olmadığını düşünen Ayer'e göre, bundan daha iyi bir doğruluk saptaması da gerekmemektedir. Hume da bu düşüncededir, ama o bundan başka bir doğruluk saptamasının gerekmediği üzerinde çok fazla direnmemiş ve bu ayrımı yeterince açıklığa kavuşturamamıştır. Bu nedenle, Hume hakkında çok yanlış ve düşük değerlendirmeler yapılmıştır (Ayer 1998: 33).

Ayer'in söyledikleri önemli görünüyor; çünkü, yukarıda Reichenbach'ın Hume hakkında konuşurken, tam da, Ayer'in burada belirttiği nokta üzerinde durduğunu görebiliriz. Gerçekten de, Hume, tümevarımı mantıksal olarak geçerli kılınması için çalışmamıştır, o sadece, başvurulacak tek kaynağın tecrübe olduğunu ve onun sınırlarının ne olduğunu göstermek istemiştir. Nitekim, Hume'un amacının, mantıksal zorunluluk taşımak iddiasında olan *a priori* akılyürütmeleri eleştirmek olduğunu belirttiğini hatırlarsak, bu sonuç, baştaki amacıyla tutarlılık göstermektedir.

Ayer, Hume'un ulaştığı sonuç üzerinden, kendisini de bir empirisist kabul ederek, empirisizme yönelik, "deneyci ilkelerle, zorunlu olarak doğru bilginin açıklanmasının olanaksız olduğu" biçimindeki karşı çıkmaya şöyle cevap veriyor: (Bu cevabın aynı zamanda, Hume'a yapılan yanlış eleştirilere de bir cevap oluşturabileceğini düşünmekteyiz).

Ayer'e göre, deneysel olan hiçbir genel önerme, mantıksal olarak kesin doğrulukta olamaz. Ne kadar çok olumlu örnek olursa olsun yine de, o önermenin çürütülebilirliği ortadan kalkmaz. Buna göre de, hiçbir deneysel önermenin zorunlu ve evrensel olarak doğruluğu gösterilemeyecektir. Ayer'e göre, deneye dayalı hiçbir önermenin zorunlu ve evrensel bir doğruluk taşımayacağı savı, yanlış bir şekilde, skeptisizm olarak görülmektedir, ancak bu skeptik bir sav değildir. Çünkü, bir önermenin geçerliliğinin mantıksal güvencesinin bulunmayışı, ona inanmanın irrasyonel olduğunu gerektirmez. Hatta tam tersine, esas irrasyonel olan, bir güvencenin bulunmayacağı yerde -ki Ayer için bu imkansız- o güvenceyi aramaktır (Ayer 1998: 49-50).

Hume'un, "gelecek daima geçmiş gibi olacaktır" sayılısının irrasyonel olduğunu göstermeye çalıştığını düşünebilmek mümkündür. Çünkü, biz hep, geleceğin daima geçmiş gibi olacağını düşünüyoruz, oysa buna ne deneysel olarak kanıt vardır, ne de mantıksal olarak. Deneysel olarak kanıt yoktur, çünkü, deney olandan başkasına ilişkin bir şey söyleme olanağına sahip değildir. Mantıksal olarak kanıt yoktur, çünkü, tersini düşünmek akıl için bir çelişki içermemektedir. Geriye kalan, sınırlı da olsa deneyin yol göstericiliğidir. Musgrave'ın öncüllerine şu ek yapılarak bir çıkarıma gidebilir miyiz?

- 1- Tümevarımsal akıl yürütmekteyiz ve bunu yapmak durumundayız.
- 2- Tümevarımsal akilyürütme, "geleceğin geçmiş gibi *olacağı*" koşuluyla geçersizdir.
- 3- Tümevarımsal akıl yürütme, "geleceğin geçmiş gibi *olacağı*" koşuluyla mantıksızdır.

O halde, bizler "geleceğin geçmiş gibi olacağı" koşuluyla tümevarımsal akıl yürütürken mantıksızız ve öyle olmak durumundayız.

"Geleceğin geçmiş gibi *olabileceği*" için deneysel kanıt vardır, ama mantıksal kanıt yoktur. Neden gelecek geçmiş gibi olsun? Buna göre, geleceğin geçmiş gibi olacağını söylerken yaptığımız, tümevarımsal akilyürütme, mantıksal

olarak geçersizdir. Ama, “geleceğin geçmiş gibi olabileceği”ne ilişkin zorunluluk vermemekle beraber deneysel kanıt vardır. Bu kanıtı uygun olarak eylemek değil, eylememek mantıksız olacaktır. Bu yorumun Hume’un göstermek istediğine uygun olacağını düşünmekteyiz. Geleceğin geçmiş gibi olacağına ilişkin olarak sahip olduğumuz kanıt, mantıksal değil, deneyseldir. O, “tümevarım mantıksal olarak geçersiz olduğu için, ona uymak mantıksız ve yanlıştır”, “daima aşağıya akmış olan dere, yarın yukarıya da akabilir” demediğinin açık olduğunu ve dediklerinden de bunların çıkmadığını düşünmekteyiz. Yukarıda Ayer’in de belirttiği gibi, gelecekte ne olacağına ilişkin kesinlik taşıyan bir bilgi ve buna ilişkin bir akılyürütme aramak ve bulmak, imkansız olduğu sürece irrasyoneldir. Rasyonel olan da, tersi gerçekleşene kadar deneyin rehberliğine bağlanmaktır.

Tümevarım kavramının anlamına ilişkin olarak, Hume’un kullanımın, geleneksel kullanımdan farklılık gösterdiğini belirtmiştik Buna göre, Hume’un savlarına uygun olan akılyürütme, “gözlenmiş tüm A’lar, B’dir, o halde -şu anda izlenimine sahip olduğum- A, B”dir olarak ifade edilebilir (Millican 1995: 95).

Ekmek beni Pazartesi günü beslemiştir,
 Ekmek beni Salı günü beslemiştir,
 Ekmek beni Çarşamba günü beslemiştir,
 Ekmek beni Perşembe günü beslemiştir,
 Ekmek beni Cuma günü beslemiştir,

Ekmek beni Cumartesi günü de besleyecektir.

Kanımızca, Hume’un tümevarım tartışması altına alınan görüşleri bu çıkarımda gösterilebilir. Hume, geçmişte edinilen tecrübeden hareketle, aynı tecrübenin gelecekte de gerçekleşeceğine dair emin olmamızın bir inançtan ibaret olduğunu belirlerken, “gelecek geçmiş gibi olacaktır” sayılısının zorunlu ve genel geçer mantıksal bir ilke olmadığını ve ancak gelecek geçmiş gibi olmayabilecek olsa da, tecrübenin yol göstericiliğine başvurmaktan başka bir yol olmadığını ileri sürdüğünü düşünmekteyiz

Çünkü Hume'a göre, geleceğin geçmiş gibi olabileceğine ilişkin, genel geçer bir yasa olarak tümevarım geçerlenemez. Ancak, tümevarımsal olarak akıl yürüttüğümüze göre, geçmiş tecrübelerden geleceğe ilişkin tekil öndeyiler çıkarabiliriz. Böylece, tekil öndeyilerimiz, genel geçer bir yasalık taşımayacağından, tümevarımın sınırlı bir kullanışı sözkonusu olabilecektir. Bunun, Hume'un tümevarıma ilişkin eleştirisine, yani onun kaynağının ve sınırlarının ne olduğunu göstermek çabasına aykırı olmadığını düşünmekteyiz. Geleceğe ilişkin tek başvuru kaynağı deneyin kılavuzluğudur.

Hume'a bu tarzda bir yaklaşımı T. L. Beauchamp ve T. A. Mappes'ta (1995: 73) görmekteyiz. "Tümevarım Konusunda Hume Sahiden Skeptik midir?" başlıklı yazılarında, Hume'un, tümevarım konusunda skeptik olmadığını belirleyerek, K. Popper, J. Bennett, W. Kneale ve F. L. Will'i Hume'u yanlış değerlendirmekle eleştirirler. Bu düşünürlere göre, Hume, 1- Tümevarımsal işlemlerin rasyonel temellendirme sağlamayacağını düşünmüştür; 2- Rasyonel ve rasyonel olmayan inanç arasında ayırım yapmamıştır; 3- Olgusal "bilgimizi" irrasyonel olana indirgeyen bir epistemoloji geliştirmiştir ve 4-Tümevarım eleştirisiyle, kendi empirik yöntemini yok etmiştir.

Daha yukarıda bahsettiğimiz gibi, Hume, kendi empirik yöntemine bağlı kalarak, olgu sorunlarına ilişkin, mantıksal olarak zorunlu, genel geçer olan *a priori* bilgi elde edilemeyeceğini ve ancak, deneysel olarak da, bu zorunluluğun ve genel geçerliliğin sağlanamayacağını ve olgu sorunlarında zorunluluk aramaktansa, onun zorunluluk taşımayan geçerliliğini kılavuz edinmekten başka yol olmadığını ileri sürmüştür.

O, sadece, rasyonalist yaklaşımlara karşıttır, tam bir tümevarım tartışması yapmaz. Yani, saf aklın, olgu sorunlarını tanıtlayıcı bir şekilde kanıtlamayacağını göstermekle sınırlı bir iş yapmıştır. Hume'un niyeti, genel ve kuşatıcı bir tümevarım temellendirmesi yapmak değildir. Onun skeptisizmi, sadece aklın

rasyonel kullanımına ilişkindir, “olgu sorunlarına ilişkin akılyürütme” derken kullandığı sağgörüye değil.

Hume’u yanlış yorumlayanlar, Hume’un “hiçbir tümevarımsal çıkarım, *a priori* olarak, rasyonel bir şekilde, desteklenemez” savını, “hiçbir tümevarımsal çıkarım, rasyonel olarak temellendirilemez” şeklinde yorumlamışlardır (Beauchamp-Mappes 1995: 76-77).

Bu yazarların Hume’a atfen aktardıkları tarzda Hume’un hiçbir ifadesi olmamakla beraber, -çünkü, Hume, herhangi bir temellendirme peşinde değildir- söylediklerinin yerinde olduğunu düşünüyoruz. Hume’un, genel ve kuşatıcı bir tümevarım temellendirmesi -yani, tümevarımsal işlemlerin tam bir yapısını ve standartlarını ortaya koyan genel bir temellendirme- yapmadığını fark etmek önemlidir. Böyle bir çalışmaya girmediği için, bu konuda Hume’un bir skeptik olması düşünülemez bile.

“Hume’un tümevarım tartışmasıyla ilgili bütün bölümleri, aklın rasyonalist anlamına karşıtır; Hume, ilk olarak, tanıtlayıcı akılyürütmenin, tümevarımda olduğu gibi, olgusal sonuçlar elde edemeyeceğini ve ikinci olarak, tümevarımın, tanıtlayıcı akılyürütmeyi gerektiren mantıksal zorunlulukla belirlenmiş olmadığını gösterir. Bu onun, tümevarım konusundaki rasyonalizm karşıtlığının temel noktasıdır” (Beauchamp-Mappes 1995: 76-77).

Hume’un “bütün olgusal inançlarımızın, akıl temelinde değil, sadece içgüdüsel temelde” olduğunu düşündüğünü kabul etmek yanlıştır. Çünkü, Hume, bazı tümevarımsal sonuçların rasyonel bazılarının da, rasyonel olmadığına inanır. O, olgusal inançların sadece içgüdüsel temelde olduğunu düşünmez. Ancak, bazılarının böyle olduğunu düşünür. Örneğin, *Treatise*’de, “Neden ve Etkileri Yargılama Kuralları” adlı bölümde, bu ayrımı yapar. Böylece, olgusal inancımızın geçerliliğinin koşullarını belirleyerek, bunun dışında kalanları eler. Yine, insan aklını üç türe ayırdığında da, -bilgiden gelen, ispatlardan gelen ve olasılıklardan gelen- niyeti aynıdır (Beauchamp-Mappes 1995: 84).

İnancı tanımlarken Hume'un bir fark gözettiğini ve bunu vurguladığını görüyoruz. Bu inanç, herkesin keyfi, kendine göre bir inancı değil, temeli deney olan, dengeli kavramdır, canlı bir ideadır.

Acaba Hume, tümevarımsal çıkarımın, rasyonel olarak temellendirilemeyeceğini söylerken, tümevarımsal çıkarım yapmaktan vazgeçmemizi mi söylüyor? Hayır (Dicker 1998: 90).

“Bir çok defalar herhangi iki tür nesnenin –alev ile ısı, kar ile soğuk gibi- her zaman birarada ortaya çıktığını öğrendikten sonra, alev ya da kar duyulara yeniden verilirse, alışkanlık zihni ısı ya da soğuk beklemeye ve böyle bir niteliğin varolduğunu, bunun da daha yakından bakılınca kendisini göstereceğine inanmamıza götürür. Bu inanç, zihnin bu gibi yandırmalara sokulmasının zorunlu sonucudur” (Hume 1976: 40).

Hume'a göre, geçmişteki tecrübeyi geleceğe aktarma alışkanlığından kaçınılamaz. Ancak, Hume'un bu açıklaması, genelde kabul görüldüğü üzere psikolojik bir açıklamadır. Hume'un bu psikolojik ilkesi, mantıksallıktan ya da rasyonellikten bağımsız bir şekilde işler. Öyle ki, alışkanlığın bu psikolojik ilkesi olmasaydı, gelecek hakkında ne bir inanç ne de bir beklenti sahibi olunabilirdi (Dicker 1998: 90).

“Alışkanlık, insan hayatının yüce kılavuzudur. Tecrübemizi bize yararlı kılan ve gelecekte geçmiş olaylar zincirine benzer olaylar beklememizi sağlayan yalnız başına bu ilkedir. Alışkanlığın etkilemesi olmasaydı, bellek ve duyulara dolaysız olarak gelenin ötesinde, her olgu sorunu konusunda tümüyle cahil olurduk.... Her türlü eylem, teorik düşünmenin ana kısmı ile birlikte durur kalırdı (Hume 1976: 39).

Hume'un bu yaklaşımı öyleyse irrasyonel değil midir?

G. Dicker'e göre, biz, tümevarımın ancak eğer o temellendirilebilirse rasyonel olduğunu ve Hume'un savı olarak da, tümevarımın temellendirilemeyeceğini öncül olarak alırsak, sonuç 'tümevarım rasyonel değildir' olur. Ama, biz neden ilk öncülü reddetmeyelim ki? Niçin tümevarımın temellendirilmek zorunda olduğunu kabul edelim? Tümevarıma güvenmek, onun

rasyonelliğinin bir parçasıdır, bu nedenle tümevarım rasyoneldir, makuldur, o temellendirilemese bile (Dicker 1998: 91-93). Daha önce sözkonusu ettiğimiz gibi, olgu sorunlarına ilişkin olarak zorunluluk içeren bir temellendirme yapılamayacağı savı, onun savlarını değerlendirilirken kullanılıyor. Böylece kaçınılmaz olarak, onun söyledikleri yanlış değerlendirilmiş oluyor.

Zabeeh'e göre (1995: 69), Hume, doğa felsefecilerinin dayanaksız tümevarım ilkesini, tümevarımın *a posteriori* mantığı ile yer değiştirmiştir.

II. 2. 3. HUME'UN OLASICI OLDUĞUNA YÖNELİK BAZI DEĞERLENDİRMELER

Yine, Hume'un sonuçlarının irrasyonel olduğunu ama bundan olasılık kuramlarıyla kaçınılabileceğini ileri süren D.C. Stove (1995: 29-30)'a göre, göre, Hume olasılık kuramlarına yol açmıştır. Şimdi, Hume'un nedensellik eleştirisinde, olasılık kavramıyla ilgili olarak söylediklerinin neler olduğunu belirlemeye çalışacağız.

Hume, geçmiş tecrübelerimiz temelinde, gelecekle ilgili beklentilerimizin derece farkını ve geçmiş tecrübelerimizin arasında ayırım yapılabilecek özellikler olduğunu ortaya koymak amacıyla, olasılık kavramı altında ikili bir ayırma gider; ilk ayırım "rastlantılar olasılığı" ve ikinci ayırım "nedenler olasılığı"dır. Hume rastlantılar olasılığından ne anladığını şöyle ifade ediyor:

"Dünyada rastlantı diye bir şey olmadığı halde, herhangi bir olayın gerçek nedenini bilmememiz, anlama yetisini o şekilde etkiler ve buna benzer bir inanç ya da kanı doğurur.

Kesindir ki, taraflardan herhangi birindeki rastlantı imkanlarının baskınlığından doğan bir ihtimal vardır; bu baskınlık arttıkça ve karşıt rastlantı imkanlarını aştıkça, olasılık orantılı bir artış gösterir" (Hume 1976: 47).

Kanımızca Hume'un belirlediği bu olasılık türünde, birbirine alternatif olan tarafların bulunması gerekmektedir. Tarafların birbirlerine göre olasılığıdır sözkonusu olan. Nitekim burada Hume, zar örneğini vermektedir. Eğer, bin yüzünde aynı sembol ve tek bir yüzünde farklı bir sembol bulunan bir zar olsaydı, hangi yüzün üste geleceğini tahmin etmede zihin bütün yüzlerin üste gelmesini eşit derecede görürdü. Fakat, deneye sokulup da, bin yüzde de bulunan sembolün çoğunlukla üste geldiğini görünce, zihin bu yönde belirlenecektir (Hume 1976: 48).

Nedenler olasılığını ise şöyle tarif ediyor Hume;

“Durum, rastlantı ihtimalinde nasılsa, nedenler ihtimalinde de öyledir. Belirli bir etkiyi ortaya çıkarmada tümüyle birörnek ve değişmez olan bazı nedenler vardır ve bunların işleyişlerinde şimdiye kadar herhangi bir aksama ve düzensizlik görülmemiştir. Ateş her zaman yakmış, su her insanı boğmuştur... Fakat başka nedenler vardır ki, bunların daima daha düzensiz ve belirsiz olduğu bulunmuştur; her kullanan için, ravent her zaman müşhil etkisini göstermemiştir. Ama felsefeciler bunu doğadaki bir düzensizliğe bağlamazlar; bunu kısımların belirli kuruluşundaki birtakım gizli nedenlerin işleme engel olmasına yorarlar” (Hume 1976: 48-49).

İdea ilişkileri ve olgu sorunları ayırımına uygun olarak, Hume, kanıtlamaları üçe ayırır: “tanıtlamalar”, “ispatlar” ve “olasılıklar”. İspatlar ve olasılıklar, olgu sorunlarına ilişkin akılyürütmeyle ilgili olarak, geçmişi geleceğe aktarma alışkanlığımızın iki ayrı tarzıdır. İspat, şüpheyi yer bırakmayacak kanıtlamalardır. Buna göre, yarın güneşin doğacak olması ihtimal olmaktan çıkar. Çünkü, şüpheyi yer bırakmayacak kadar ispata sahiptir. Ama, olasılıklar ise, belli bir nedenin her zaman aynı etkiyi vermemesi ya da belli bir olayı her zaman aynı başka olayın takip etmemesidir.

Yine Hume'un olasılıkla ilgili başka bir kavramı ise ‘moral’ kavramıdır. Moral sözcüğü olası anlamına gelmektedir. Ama, tanıtlamalı olmayan anlamındadır. Çünkü, buradaki olası matematiksel bir içerikte değildir. Hume'un “olası akılyürütme”si, ne bir hesaplama, ne de sayısal olasılıklarla ilgili bir kavramdır. Gözlenmişten, gözlenmemişe tahminde bulunmadır. Olasılığın

matematiksel yönünü dile getirmek için olasıcı (*probabilistic*) sözcüğü tercih edilmelidir (Millican 1995: 96). Olası akılyürütme olasıcı (*probabilistic*) çıkarım anlamına gelmez. Hume, tanıtıli bilgiye karşı olarak, olası (*probable*) sözcüğünü geniş bir anlamda, olgu sorunlarına ilişkin bütün akılyürütmeleri kapsayacak bir anlamda kullanır (Mackie 1974: 15-16).

Tanıtlayıcılık taşıyan akılyürütme doğanın düzenliliğine dayanır, ancak Hume'a göre doğanın düzenliliği temellendirilemez, olası da değildir, çünkü, bu ilke döngüseldir. Olasılık, nedensel ilişkilere dayandığı için döngüsel olacaktır.

Kısmen Hume'un sonuçlarından yola çıktığını söyleyen Stove'a göre, Hume, tümevarımsal çıkarımların geçerlenemeyeceğini göstermiştir. Tecrübeden elde edilen, gözlenmemiş hakkında genelleştirme imkanı sağlamadığına göre, tecrübeden çıkan bütün akılyürütmeleri irrasyonel kabul etmek gerekir. Ancak bu irrasyonellikten kurtulmak için orta bir yol vardır. Bu da, olası çıkarımların ve bu çıkarımlardan bazılarının tümevarımsal olduklarını kabul etmektir. Yani, olası tümevarım vardır (Stove 1995: 29-30).

Olasıcı bir tümevarım kuramının mümkün olup olmadığı bir yana, Hume'un böyle bir sav ileri sürmediğini ve kanımızca söylediklerinden de böyle bir kuramın çıkmayacağını düşünmekteyiz. Nitekim Hume bunu şöyle ifade ediyor:

“Olası çıkarımlar, geleceğin geçmişe uygun olacağını kanıtlanamaz. Bütün olası argümanlar, gelecek ve geçmiş arasındaki bu uygunluğun var olduğu varsayımı üzerine kurulmuşlardır, bu nedenle onu kanıtlayamazlar. Bu uygunluk, bir olgu sorunudur ve eğer kanıtlanmak zorundaysa, tecrübeden başka hiçbir kanıtı kabul etmeyecektir” (Hume 1997: 549).

II. 3. HUME'UN "SÜREKLİ BİRLİKTELİK" KONUSUNDA YANLIŞ DEĞERLENDİRİLMESİ

Hume, nedenle etki arasında hiçbir izlenime sahip olmadığımızı, bir olayın ya da nesnenin, bir başka olay ya da nesnenin nedeni ya da etkisi olduğuna ilişkin olarak herhangi bir gözlemimiz ve tecrübemiz bulunmadığını belirleyerek, belli bir neden etki ilişkisi hakkında söylenebilecek olanın, onların bitişik (*contiguity*) ve ardışık (*succession*) oldukları ve bu iki belirlenimin, birçok örnekte saklı olduğunun algılanmasından çıkan sürekli birliktelik (*constant conjunction*) olduğunu ileri sürer. Yani iki şeyin nedensel olarak birbirlerine bağlı olmaları üzerine söylenebilecek şey, onların bitişikliğinin ve ardışıklığının sürekli birlikteliğidir. Bu noktada, yapılan ana itirazlar şunlardır: Nedensel bir ilişkiyi, sürekli birlikte olan iki şeye indirgemektedir ve böyle yapmakla, nedensel olmadığı halde sürekli birlikte olan ilişkileri nedensel ilişkiler tanımının altına almaktadır. Bundan başka, nedensel olan ve olmayan sürekli birliktelikleri aynı yapıda görmektedir. Başka bir itiraz ise, bir ilişkinin nedensel sayılması için, mutlaka sürekli birlikte olmadığına ilişkin örneklerin var olduğu ileri sürülerek yapılan itirazdır. Nedensel olduğunu açıkça bildiğimiz kimi olaylar vardır ki, bunlar bir kere dahi gerçekleşse, o olayın nedensel ilişkili olduğunu söyleriz. Genel olarak, sürekli birliktelik kavramına dayalı nedensellik açıklaması, bu kavramın, yerinde bir neden tanımının belki içinde olması gereken, ama tanım için yeterli olmayan bir kavram olduğu, ya da hatta, bu kavrama hiç gerek dahi olmadığı yolunda görüşler vardır. Bir başka söylenebilecek olan itiraz ise, bizim bir olayın nedensel olduğunu, onun içindeki iki olayın, sürekli birlikteliğini gözlemekten doğan alışkanlık ya da inanç ile değil, açıklanabilirliği ile karar vermekteyiz. Bir şeyin bir başka şeyin nedeni olup olmadığı ancak, bu açıklama sonucu ortaya çıkan bir şeydir. Yoksa, hiçbir soru sormaksızın, hep sürekli birlikte olan iki şey arasında, daima böyle oldukları için nedensel bir ilişki vardır denmemektedir.

Hume "sürekli birliktelik" kavramını neden etki ilişkisini tanımlarken kullanır. Buna göre, nedensel olarak birbirlerine bağlı olduklarını düşündüğümüz

ve neden etki adını verdiğimiz iki olay ya da nesne arasında gözlemleyebileceğimiz tek ilişki onların sürekli birliktelikleridir.

Şimdi, Hume'un bu kavrama nasıl ulaştığını, kendi verdiği bir örnek üzerinden aktarmak istiyoruz. Neden etki ilişkisine örnek olarak bilardo toplarının çarpışması verilebilir. Hareket halindeki bir top, duran bir topa çarptığında, açıktır ki, çarpışma anında iki top birbirine dokunmuş ve vuruş ile devim arasında hiçbir aralık olmamıştır. Bu, neden etki ilişkisinin, zamanda ve yerde bitişiklik koşuludur. Benzer olarak, çarpan bilardo topunun hareketi, çarptığı topun hareketinden öncedir. Bu da, neden etki ilişkisinin zamanda öncelik koşuludur. Ama bununla bitmez. Bu türdeki başka tecrübelerimiz üçüncü bir koşulu doğurur: neden etki arasındaki sürekli birliktelik koşulu.

“Nedende, bitişiklik, öncelik ve sürekli birliktelik koşullarının dışında hiçbir şey bulamam. İlk top hareket halindedir; ikincisine dokunur; hemen ikincisi harekete geçer: ve deneyi aynı ya da benzer toplarla, aynı ya da benzer koşullarda tekrarladığımda, bir topun hareketi ya da dokunması üzerine her zaman hareketin ötekinde devam ettiğini görürüm. Sorunu hangi şekle çevirirsem çevireyim ve ne denli yoklarsam yoklayayım, daha öte hiçbir şey bulamam (Hume 1997: 548).

Nesnelere baktığımızda ve onların nedenleri üzerinde durduğumuzda, Hume'a göre, gördüğümüz sadece, birinin gerçekten olgu olarak, ötekinin ardından geldiğidir. Dış duyulara görünenin hepsi bu kadardır. (Hume 1976: 52, 58, 61, 75).

Hume, *Enquiry*'de ve *Treatise*'de sürekli birliktelik kavramını nedenin tanımını olarak verir.

“Neden, ikinci bir objenin izlediği bir objedir, öyle ki, ilkinde benzeyen bütün objeleri ikincisine benzeyen objeler izler” (Hume 1976: 63).

Treatise'de de felsefi ve doğal ilişki ayrımına göre yine iki tanım yapar¹.

Felsefi ilişki bakımından yaptığı tanım şudur:

“Öncekine benzeyen bütün objelerin, sonrakine benzeyen objelere öncelik ve bitişiklik ilişkisi içinde oldukları yerde, bir nedeni, başka bir objeye öncel ve bitişik olan bir obje olarak tanımlayabiliriz” (Hume 1997: 174).

Ancak nedenin bu tanımı Hume için yeterli değildir. Çünkü, ona göre, bizim nedensel olarak ilişkili olduklarını kabul etmediğimiz, birbirine ardışık ve bitişik olan başka olaylar ve nesnelere olabilir

“Bir nesne bir başkasının neden olarak görülmezsizin ona bitişik ve öncel olabilir. Göz önüne alınması gereken bir ZORUNLU BAĞLANTI vardır; ve bu ilişki yukarıda sözü edilen öteki ikisinden çok daha önemlidir” (Hume 1997: 103).

Hume bu noktada, nedensel olan sürekli birlikteliklerle, nedensel olmayan sürekli birliktelikler arasındaki ayrımı, insanların zorunlu bağlantı ideasıyla ayırdıklarını belirtmiş görünüyor. Zorunlu bağlantı ideası ise neden etki denilen nesne çiftlerinin sürekli birlikteliğinin gözlenmesinden doğan bir iç izlenim ideasıdır.

Hume bu neden tanımları için şu saptamayı yapar: Bu tanımlar nedene yabancı yandurumlardan çıkarılmıştır. Ancak bu sakınca giderilemez. Nedenin etkisi ile bağlantısını sağlayan belirli bir özelliği ortaya çıkarabilecek daha yetkin hiçbir tanıma ulaşamaz (Hume 1976: 64).

¹ Hume *Treatise*'de, yedi tür felsefi ilişki belirler. Bunlar, benzerlik, özdeşlik, bitişiklik, nitelik, nicelik, aykırılık, neden etkidir (Hume 1997: 55, 97). Bunlardan, benzerlik, neden etki ve bitişiklik

II. 3. 1. SÜREKLİ BİRLİKTELİK KAVRAMININ YETERSİZ OLDUĞUNA YÖNELİK BAZI İTİRAZLAR

Bu itirazlar, nedensel olmadan sürekli birlikte olan ilişkilerin bulunduğu hareketle, bir neden etki ilişkisi için, sürekli birliktelik açıklamasının yetersiz olduğu ya da yetersiz olmakla birlikte gereksiz de olduğunu ileri sürerler. Bunu A. Denkel, şöyle ifade ediyor:

“Kimi felsefeciler Hume’un kuramına fiziksel dünyada nedensel olmayan düzenlilikler de bulunduğu gerekçesiyle karşı çıkıyor. Örneğin gece-gündüz, yeşil ve kırmızı trafik ışıkları gibi ve bunlara benzer kimi başka durumların, genellenebilen değişmez birlikteliklerin nedensellik için zorunlu olduğu savını çürüttükleri öne sürülerek, bu durum Hume’un açıklamalarına karşıt bir örnekmiş gibi sunuluyor. Bu yapılan belki kimi Hume yorumlarının eleştirisi olabilir, ama bunu Hume’un kendi görüşlerinin eleştirisi saymak, kanımca bu filozofu yanlış anlamaktır” (Denkel 1997a: 265)

Bu itirazların yanı sıra, Hume’un nedensel ilişkinin zorunluluğuna duyulan inancı, neden etki adı verilen iki nesnenin sürekli birlikteliğinin yarattığı alışkanlığa bağlayan savına da itiraz edilir ve neden etki arasındaki ilişkinin alışkanlıkla elde edilmediği ve onun açıklanabilir olması gerektiği ileri sürülür. Şimdi sıraladığımız bu itirazları tartışmak istiyoruz.

İlk olarak, sürekli birliktelik kavramına, nedensel olmayan sürekli birliktelikleri örnek vererek, bu açıklamanın yetersiz olduğu yolundaki itirazlara bakmak istiyoruz. Örnek olarak bu itirazlar şunlardır:

“İki şeyin sürekli birliktelik durumunda bulunması... bu türden birlikteliklerin, bizim neden etki bağlantısı içinde gördüğümüz durumların tümünü içermekle birlikte, yalnızca öyle olanlarla sınırlı kalmadığını da görüyoruz. Gerçekten, canlı bir insanın başıyla gövdesinin sürekli birliktelik içinde bulduklarının gözlemlenmesine karşın, bunlardan birinin ötekini nedeni olduğunu söylemiyoruz.” (Hacıkadıroğlu 1985: 28).

doğal ilişkileri oluştururlar. Felsefi ilişki ideaların kıyaslanmasıdır ve doğal ilişki idealar arasındaki çağrışımdır. Buna göre benzerlik, neden etki ve bitişiklik doğal ilişkilerdir (Richards 1995: 374).

“Olaylar arasındaki -bizde bulunan- zorunlu bağlantı prensibinin, alışkanlıkla çağrışım yoluyla meydana geldiği kabul edilse bile, acaba nasıl oluyor da alışkanlıkla çağrışım, bazı hallerde bu hassaya malik olabiliyor, bazılarında olamıyor?” (Levy-Bruhl 1986: xxv).

Zorunlu bağlantı ideasının, nesnelere arasında değil de, zihnimize ortaya çıkan bir idea olduğunu Hume göstermiş olsa bile ve bununla da, nedensel olan ile olmayan sürekli birlikteliklerin ayrımının yapılabileceğini düşünüyor görünse de, yine de bu, nedensel olan ile nedensel olmayan sürekli birliktelikler arasında bir ayrım yapmağı sağlayabilecek midir?

“Nedensel olmayan sürekli birliktelikler, nedensel olan sürekli birlikteliklerdeki aynı zorunluluk hissini verecek kadar büyük miktarlarda gerçekleşemez mi ve bu açıklama nedenselliği, kısmen de olsa, zihinsel bir tesadüfe havale etmeyecek midir?” (Rosenberg 1994: 74).

Benzer bir başka eleştiri de M. Bunge'nin yaptığı eleştiridir. Bunge, nedenselliğin, sürekli birlikteliğe indirildiğini, bu indirgemenin modern zamanlarda J. Glanvil, daha sonra Malebranch tarafından yapıldığını ama en popüler olarak Hume'da gerçekleştiğini belirtiyor (Bunge 1959: 42).

Bunge, Hume'un “nedensel ilişkinin sürekli birliktelik” olduğu yolundaki savına karşılık şu örnekleri veriyor: “Savaşlar acıya neden olur” ve “Kırmızı elmalar tatlıdır” (Bunge 1959: 43). Bunge'ye göre, “Savaşlar acıya neden olur” önermesi açık bir şekilde nedensel bir önermedir. Buna karşılık, “Kırmızı elmalar tatlıdır” önermesi bir karşılıklı ilişki (*correlation*) bildirir, çünkü, hiç kimse, tatlılık gibi bir niteliği, kırmızılık gibi bir başka niteliğin nedeni olarak görmez. Ama, her iki önerme de, “C ise, daima E” genel formuna uymaktadır. Bunge'ye göre, bu örnek, Humecu nedensellik formülünün, nedenselliği uygun bir şekilde kavramsal olarak sınırlamak için yeteri kadar spesifik olmadığını göstermektedir. Çünkü, her ikisi de bir sürekli birliktelik taşımaktadır. Birinci örnek, nedensel bir bağlantıyken, ikincisi bir ilişkidir.

Bunge, bu durumu şöyle yorumluyor. Ona göre, Hume'un formülü zayıftır, o, bir bağlantıyı (*connection*) değil, bir ilişkiyi (*relation*) ifade eder¹.

Bunge'ye göre Hume'un formülü, nedenselliği, koşulluluk, simetrisizlik ve istisnasızlık olarak görür, ama, o neden ve etki arasındaki ilişkinin ne biriciklik karakterini ne de genetik karakterini hesaba katar ve nedenselliğin etkerliğini ve üreticiliğini kabul etmez, kısaca, etkinin neden tarafından üretildiğini değil, sadece, ona düzenli bir şekilde katıldığını söyler. Fakat, bir karşılıklı ilişki yasası, nedensel bir yasa değildir, çünkü, bir varlığın başka bir varlık tarafından verildiğini söylemez (Bunge 1959: 44).

Bu noktada Bunge başka örnekler veriyor: Bir manivelanın iki ucu kesin bir şekilde biraradadır, ama onlar birbirleriyle nedensel bir şekilde bağlantılı değildirler. Ya da bir üçgenin kenarları ve açıları, diğer tarafı kesin olarak belirler, ama nedensel olmayan bir şekilde.

Bunge, Hume'un düşüncesini ontolojik olarak kusurlu bulur. Çünkü, ona göre, nedensellik, epistemolojik değil, ontolojik bir kavramdır. Bu soruya, modern empirizm nedenselliğin saf bir şekilde, epistemolojik olduğunu söylemiştir. Özellikle Hume, nedenin etki ürettiğinin empirik olarak doğrulanamayacağını, sadece neden olarak adlandırılan olayın, değişmez bir şekilde etki olarak anılan olay tarafından izlendiğini söylemiştir. Bunge'ye göre, nedensellik bir ilişki kategorisi değil, bir bağlantı kategorisidir. Nedenselliğin ontolojik olması, her ontolojik kategori gibi, epistemolojik problemler doğurur (Bunge 1959: 6).

Burada, nedensellik problemini ele alırken, ontolojik anlamda, olup biten her şeyin bir nedeni olduğu konusunda Hume'un bir şüphe taşımadığını, ancak epistemolojik anlamda bizim bunu nasıl bildiğimizi hesaba kattığını düşünürsek,

¹ Bağlantılar, ilişkilerin bir alt sınıfıdır. Biz eğer, "A kişisi B kişisinden daha uzundur" dersek, A ve B kişileri arasında bir ilişkiyi dile getiririz. Ama, eğer "A kişisi, B kişisinin yardımcısıdır" dersek, bu iki kişi arasında bağlantısal bir ilişkiyi ifade etmiş oluruz (Bunge 1959: 6)

Bunge'nin eleştirisi yerinde görünmemektedir. Onun eleştirisinin temelinde daha çok, Hume ile olan yaklaşım farklılığı yatıyor görünüyor. Çünkü, nedensellik ilkesinin ontolojik bir ilke olduğundan hareket edersek ve Hume'un yazdıklarını da bu tarzda görürsek, Bunge'nin verdiği örnekler yerinde örnekler olur. Ancak, neden ile etki arasındaki ontolojik bağlantı, Hume'un tartışmadığı bir konudur. Bununla birlikte, neden etki arasındaki ontolojik bağlantıyı gösterecek herhangi bir izlenime sahip değiliz. Tek sahip olduğumuz şey ve bildiğimiz tek şey, onların düzenli sürekli birliktelikleridir. Bu bakıma, Hume'un söyledikleri, neden ile etki arasındaki ontolojik bağlantının ne olduğuna dair değil, bu ilişkinin sadece zihnimize düşen, bilgimize konu olan, epistemolojik yönüdür. Biz nedensel ilişki dendiğinde, istisnasız olarak, bir olayın neden, bir başka olayın da onun etkisi olduğunu söylemekteyiz. Bunu Hume da kabul etmekle birlikte, bu şekilde tanımlanan nedensel bir ilişkide, ancak iki olayın sürekli birlikteliğinden ve bunun yarattığı alışkanlıktan bahsedilebileceğidir. Burada, Hume'un sorduğu, bizim bu ilişkiyi aslında nasıl bildiğimizdir ve nereye kadar bildiğimizdir.

Denkel'in belirlediği gibi, bizce de, Hume'un neden tanımına karşı örnekler vermek çok yerinde görünmemektedir. İki nedenden dolayı böyle düşünüyoruz.

İlk olarak, öncelik ve bitişiklik ve bunların sürekli birlikteliği, neden etki ilişkisi içinde olan olaylarda gözlemlenebilecek olan özelliklerdir. Hume'un savı, bunlardan başka gözlenebilir bir özelliğin olmadığıdır. Bu nedenle, bu kavrama itiraz, karşıt örnekler vermektense daha çok, neden etki ilişkisinde gözlemlenebilir olan başka bir özelliğin gösterilmesi ile olacaktır. Üstelik böyle bir özelliğin, sürekli birliktelik kavramından çıkmamış olması gerekecektir. Çünkü, Hume'un savı, neden etki ilişkisi hakkındaki zorunlu bağlantı ideamızın, onların sürekli birlikteliğinin gözleminden doğan idea olduğudur. Eğer zorunlu bağlantı ideasına dayanarak bir neden tanımı yapılacaksa, bu, Hume'un ilk kez karşılaşılan bir nedenin etkisinin ne olacağını, deneye girmeden ve analogiden de faydalanmadan bilinmeyeceği yolundaki savına da cevap olmak zorunda kalacaktır.

İkinci olarak Hume, başka bir amaçla da olsa, bütün sürekli birlikteliklerin nedensel sürekli birliktelikler olmadığına zatên farkındadır. Bu nedenle, onun farkında olduğu bir ayrıma ilişkin örnekler vermek, kanımızca, Hume'un tartışmasından uzaklaşmak demektir.

Hume için, herhangi iki nesne, hiçbir zaman aralarında bir bağlantı ideası vermeyeceklerdir. Bu idea, onların birliğinin tekrarlanmasından doğmuştur, tekrarlanma nesnelere herhangi bir şey ortaya çıkarmaz ya da herhangi bir şeye neden olmaz, ama yalnızca ürettiği alışıldık geçiş yoluyla zihin üzerinde bir etkide bulunur. Buna göre, bu alışıldık geçiş zorunluluk ile aynı şeydir ve bunlar sonuçta nesnelere değil ama algıların nitelikleridir ve ruh tarafından dışsal olarak cisimlerde algılanmazlar ama içsel olarak duyulurlar (Hume 1997: 171). Böylece, Hume'un, nedensel ilişkiyi sürekli birliktelikten ibaret bir şey olarak görmesi, dış nesnelere algıdaki niteliğinden ibarettir.

II. 3. 2. SÜREKLİ BİRLİKTELİK KAVRAMININ GEREKSİZ OLDUĞUNA YÖNELİK BAZI İTİRAZLAR

Yukarıda aldığımız örnekler, sürekli birliktelik kavramının yetersiz olduğuna dayanmaktaydı. Şimdi, bir başka itirazı, sürekli birlikteliğin yetersiz olmakla birlikte gereksiz olduğuna yönelik itirazı söyleyebiliriz. Bu itiraz şöyledir: Doğada, tikel fakat gerçek nedensel ilişkiler vardır. Örneğin, kar yağdığında, kayarak düşülmesinin nedeni ayağın kaymasıdır, ama benzer her durumda düşülmediği gibi, aslında kayarak çok ender düşülür. O halde, kara basıp ayağın kaymasının düşme nedeni olması için benzer durumlarda defalarca düşmüş olmak gerekmez. Bu görüşün iddiasına göre, tikel bir nedensellik ilişkisi evrensel bir genellemenin örneklenmesi olduğu için ve o ölçüde nedenseldir. Böylece, tikel bir nedensellik önermesinin geçerliliğinin düzenlilik ifade eden evrensel bir önermeye bağlı olmadığı iddia edilebilir (Irzık 1989: 87)¹.

¹ Irzık bunu Norman Malcolm'un verdiği bir örnek olarak kullanmaktadır.

“Olgu sorunları hakkındaki bütün akıl yürütmelerimizde, en üstün kesinlikten en zayıf moral delil cinslerine kadar düşünülebilecek bütün güven dereceleri vardır” (Hume 1976: 89).

Bu alıntıyla birlikte, buradaki örneğin Hume’un açıklamasına aykırı olmadığını ve tutarlı olduğunu düşünüyoruz. Hume’un neden etki ilişkisi hakkındaki birinci savına göre, kara ilişkin hiçbir tecrübe yaşanmadıkça, karın, kendisiyle temasta olan nesneyle ilişkisinde bir kayganlık taşıdığı söylenmesi imkansızdır.

Biz kar üzerinde bazen düşüyor ve bazen düşmüyorsa, bununla kar üzerinde kayarak düşmenin olası olduğunun tecrübesini kazanacağız. Bu da Hume’un görüşleriyle tutarlıdır. Bu örnekte neden etki ilişkisini, kar ve kayma olarak belirlemek bu ilişki gerçekleşmedikçe yerinde olmayacaktır. Kar üzerinde kayarak düşülmüşse, yani bir neden etki ilişkisi gerçekleşmişse ancak, bu olayın, Hume’un sürekli birliktelik açıklamasına uygun olup olmadığını sorulabilecektir. Buna göre, kayma ve düşme bitişik midirler ve kayma düşmeye öncel midir? Her kayarak düşüldüğünde öncelik ve bitişiklik sürekli birlikte midir? Bu örneğin yerinde olmadığını onu biraz değiştirerek göstermeye çalışmak istiyoruz. Ateşi, yanıcılığını tecrübesine sahip olduğumuz bir nesneye dokundurduğumuzda bu nesne yanacaktır. Ama, her ateş yaktığımızda, bu ateşin, daha önce yakmış olduğu şeyleri, onlara dokunmadan yakmasını bekleyemeyiz. Alışılmış etkisini göstermesini beklememiz için, onu yanıcı bir nesneye dokundurmamız gerekecektir. Benzer şekilde, -belki burada karın üzerindeyken onunla temas halinde olmamak mümkün değil ama, karın kayganlık özelliğine karşı tedbir almak insan için mümkündür- her kar yağdığında daha önce kar üzerinde kayarak düşmüş olanların düşmesini bekleyemeyiz. Burada, örneğin sadece kendine özgü bir özelliğinin Hume’un görüşlerini eleştirmekte kullanılmakta olduğunu düşünüyoruz. Bu özgülük, karın üzerine yağdığı her şeyle olan zorunlu temasıdır.

II. 3. 3. SÜREKLİ BİRLİKTELİK KAVRAMINA ALIŞKANLIK-AÇIKLAMA AYRIMIYLA YAPILAN BAZI İTİRAZLAR

Hume'a, neden etki ilişkisinin alışkanlıkla değil, açıklanabilir olmakla elde edildiği ileri sürülerek yapılan eleştiri ise şudur:

“Eğer Hume'un savı doğruysa, ne zaman A'larla B'ler arasında yinelenen bir birliktelik gözlersek, hiç duraksamadan A'nın neden, B'nin de etki olduğunu ifade etmeliyiz. Ancak nedensel çıkarımlar, Pavlov'un köpeğinin otomatik beklentilerinden fazlasını içermektedir... B'ler A'ları ne kadar sıklıkla izlemiş olurlarsa olsunlar, her zaman otomatik olarak A'nın B'ye neden olduğunu söylemiyoruz.... Nedensel bir bağ olduğunu öne sürmek için, sözkonusu olayın bilimsel kuramımızla bağdaşık olacak genel bir örgüye uyması gerekir” (Cottingham 1995: 87).

Hume'a yapılan eleştirilere iki ayrı şekilde cevap verilebileceğini düşünmekteyiz. İlki, sürekli birliktelik açıklamasının, neden tanımı için yetersiz ve gereksiz olduğunu göstermek amacıyla verilen örneklerin zorlama örnekler olduğunu gösterilebilmesidir. İkincisi ise, neden etki ilişkisini alışkanlıkla değil, açıklanabilir olmasıyla elde ettiğimizi ileri süren sava karşılık, böyle bir açıklamayı aradığımızı, ancak bu açıklamanın başka sürekli birlikteliklere başvurmak olduğunu gösterilebilmesidir.

İlk olarak, verilen örneklerin, neden etki ilişkisini taşıdığına inandığımız ilişkilere yapıcı farklı ilişkiler olduğunu ve böyle olmakla zorlama örnekler olduğunu ve zihin yanılmasıyla dayandıklarını göstererek reddedilebilir. Bu noktada, bu ayrımı yapmakta Bunge'nin kullandığı anlamlarda “ilişki” ve “bağlantı”yı açıklamak için verdiği örnekler yerinde görünebilir. Ama yine de, kanımızca, Hume'a göre iki nesne birbirleriyle ilişkili de olsa, bağlantılı da olsa, onların bu niteliğine ilişkin olarak algılanabilecek tek şey sürekli birlikte oluşlarıdır. Üstelik, Hume'un tam da, Bunge'nin yaptığı ayrımı bizim nasıl yaptığımızı belirlemeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bu nedenle, insanların, nedensel olan sürekli birlikteliklerle nedensel olmayan sürekli birlikteliklerin ayrımını nasıl yaptığını ortaya koymaya çalışan bir sava, bu ayrıma dair örnekler vermekle itiraz

etmek yerinde görünmüyor. Bazı ilişkilerin bağlantılı, bazılarının ise ilişkili olduğunu, onların tek özelliği olan sürekli birlikteliklerinden elde ediyoruz. Aralarında ne fark var ki, bir kısmını bağlantı ve bir kısmını da ilişki kategorileri altına alıyoruz, soru kanımızca budur.

Hume, nedensel olmayan sürekli birliktelikler de olabileceğini söylerken buna ilişkin örnekler verseydi bu yol açıcı olabilecekti. Çünkü, ‘tahterevalli’ örneğinde görülebileceği gibi, verilen karşıt örneklerin yanılısamaya dayanan örnekler olduğunu düşünüyoruz –bu örnek nedenle etkinin sürekli birlikteliğine değil, nedenin etkiye öncelliğine yönelik bir itirazdır. Bu örnekte, tahterevallinin bir ucuna oturulması neden, öteki ucun havaya kalkması ise etki olarak belirlenir ve neden etkinin eşzamanlı olabileceğine örnek sayılır. Kanımızca, tahterevallinin iki ucu birbirinden bağımsız bir olay ya da nesne çifti değildir. Bu örnekte yerinde olan neden etki belirlemesi şöyle olmalıdır: Tahterevalliye oturmak nedendir, oturuşun ucun aşağıya ve karşı ucun da havaya kalkması, ikisi birlikte etkidir. Çünkü birbirinden bağımsız olan nesne çiftleri, oturan kişi ve iki ucuyla birlikte tahterevallidir. Benzer şekilde gece-gündüz, birer nesne çifti değildir. Sadece betimdirler. Adımların peşi sıralığı, kafa baş vb. örnekler hep, kanımızca yanılısamaya dayanan örneklerdir¹. Örneklerin zorlama oldukları gösterilse dahi, bunun, sürekli birliktelik açıklamasını çok fazla güçlendirmeyeceğini düşünüyoruz. Çünkü, bu kavram, kendine dayanarak temellendirilebilir olmalıdır.

Şimdi yukarıda belirttiğimiz ikinci cevaba ilişkin olarak, Hume’un üzerinde durmadığını düşündüğümüz bir yaklaşımla, ama onun sürekli birliktelik kavramına ait açıklamalarından yola çıkan bir değerlendirme yapmak istiyoruz. İlk kez karşılaşılan bir neden etki ilişkisinde, nedenden etkiyi ya da etkiden nedeni çıkarmamız mümkün değilse ve benzer ilişkileri ne kadar gözlemiş olsak da, yine de, onların aralarında sürekli birlikte olmalarından başka bir algıya sahip değilsek,

¹ Benzer değerlendirmeler için bkz. Denkel 1997b: 96, 106.

buna göre, neden etki ilişkisi hakkındaki bütün söyleyebileceklerimiz, temelde, sürekli birlikteliğin kendisinden kaynaklanmak zorunda olacaktır.

Buna göre, kanımızca, bir sürekli birlikteliğin nedensel olup olmadığının ayrımını, tecrübesine daha önce sahip olduğumuz ve geçerliliğine inandığımız başka sürekli birlikteliklere geri giderek yaptığımızı düşünmekteyiz. Birbirleriyle tutarlık gösteren ve birbirlerinin devamı olan sürekli birlikteliklerin sağladığı inanç, iki türdeki sürekli birliktelikleri ayırmamızı sağlamaktadır. Buna göre, gece-gündüz örneğini ele aldığımızda, gece ve gündüze ilişkin, onların sürekli birlikteliğini ‘nedensel’ görmemizi engelleyecek başka türdeki sürekli birlikteliklere inancımız vardır. Eğer, bu birliktelik hakkında, hiçbir sürekli birliktelik tecrübemiz olmasaydı, gece ile gündüzün birbirinin neden ve etkisi olduklarını kabul etmek zorunda kalacağımızı ileri süreceğiz. J. Cottingham’ın, bir ilişkinin neden etki ilişkisi olup olmadığını bilmede, gerekliliğini ileri sürdüğü açıklanabilirlik özelliği, geçmişte gözlenmiş sürekli birlikteliklerle şu anda gözlenmekte olan sürekli birlikteliklerin birbirleriyle tutarlı olup olmadığına ilişkin belirleme olarak ortaya çıktığını düşünüyoruz. Diğer bir anlatımla, sürekli birlikte olan olay ya da nesne çiftleri de kendi içlerinde başka sürekli birliktelikler oluşturmaktalar. Buna göre, tecrübesi edinilen her yeni neden etki sürekli birlikteliği, daha önce tecrübesi edinilmiş sürekli birlikteliklerle geri götürülerek onların tutarlılığı aranmaktadır. Bu tutarlılığın bulunması ya da bulunmaması neden etki ilişkisinin açıklamasını oluşturmaktadır.

Buna göre, Cottingham’ın, bir ilişkinin nedensel olup olmadığını belirlemede yetersiz gördüğü sürekli birliktelik tanımı, onun aradığı açıklanabilir olma özelliğini de taşımaktadır.

Geçmiş tecrübelerimiz ölçü alındığında tutarlılık taşımayan ya da bir başka bir tutarlılık olanağı oluşturan yeni sürekli birliktelik tecrübelerimiz sözkonusu olduğunda ise, belirleneceğimiz inanç, altında daha çok sayıda sürekli birliktelik örneği bulunanın sağlamış olduğu tutarlılığının yanında olacaktır ve farklı tutarlılık dizisindeki sürekli birliktelikler, insan zihninde farklı kavramlar

oluşturarak ayrılacaklardır. Olay dizilerindeki tutarlılığı mümkün kılanın, doğanın düzenliliği olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim, Hume'un sürekli birliktelik kavramı da, doğanın düzenliliğini varsayan bir kavramdır. Ancak, doğanın düzenliliğinin değişebilir olması bir çelişki yaratmayacaktır.

Eğer, Hume'un gösterdiğinin tersine, neden etki arasında onların sürekli birlikteliğinden başka mantıksal bir öge bulunsaydı, nedeni ya da etkisi bilinmeyen hiçbir etki ya da neden olmazdı.

Nedensel olan sürekli birlikteliklerle, nedensel olmayan sürekli birlikteliklerin ayrımında Hume inanç kavramını kullanır. Ona göre, nedensel akılyürütmelerdeki inançla inançsızlık arasındaki ayrım (Hume 1997: 117), inancın, hali hazırdaki bir izlenimle ilişkili ya da çağrışımlı bir canlı idea olmasıyla belirlenir (Hume 1997: 118). Buna göre, Hume, nedensel olan sürekli birliktelikleri, nedensel olmayan sürekli birlikteliklerden ayıranın inanç olduğunu belirler. İnanç, bir nesneden bir başka nesneye geçiş yaparken, eğer aralarında nedensel bir ilişki varsa doğar.

“İnanç, yalnızca, nedensellikten doğduğu için ve bu ilişki yoluyla bağlantılı olmadıkları sürece bir nesneden bir başkasına hiçbir çıkarsama yapamayacağımız için...” (Hume 1997: 127)

Levy-Bruhl'e göre, Hume'un bu görüşü yerinde değerlendirilememektedir.

“İşte burada, Hume'un en ince görüşlerinden biri *belief* (inan) tabiriyle andığı şeyin tahlilinin yeri vardır. *Belief*, çok defa inan şeklinde tercüme ediliyor, fakat Hume'un bu kelimeden anladığı, hem *objektiflik duygusu* hem de *objektiflik hükmüdür* (sentiment et jugement d'objectivite). Zira, Hume'un göstermek istediği şey, zaten şudur: Eğer biz, bazı bağlantıların objektif olduklarına hükmediyorsak, bu, bizim bu bağlantıların, başka bağlantılardan farklı olduklarını hissettiğimiz içindir. Yapıtılı olduğunu bildiğimiz bir tasarımla, objektif olarak gerçek saydığımız diğer bir tasarım arasında, bunları özü birbirine benzer bile olsa, bir kuvvet, canlılık, renklilik ve sağlamlık farkı vardır. Hasılı bunlar, üzerimizde aynı etkiyi yapmazlar ve biz bunları, aynı tarzda *duymayız*” (Levy-Bruhl 1986 xxv).

Denkel ise, nedensel düzenliliklerle, nedensel olmayan düzenlilikler arasındaki ayrımı deney ile saptamanın güç, hatta bazı durumlarda imkansız olduğunu belirtiyor. Ama bu ayıramamazlık, iki tür düzenliliğin kendilerinin ayrılamaz olduğu anlamına gelmemektedir. Kaldı ki, Hume, nedensel düzenliliğin bulunduğu durumlarda, sürekli birliktelik gözleminin, nedensellik kavramını nasıl temellendirdiğinin hesabını vermektedir. Ve onun söyledikleri, nedenselliğin ontik yapısını belirlemeği amaç edinen şeyler değildir (Denkel 1997a: 266).

Son olarak, Hume'un, nedensel olan sürekli birliktelikleri ayırmada, onlara duyduğumuz inancın, salt bu ilişkiden çıkan, bu ilişkiye özgü bir inanç olduğu belirlemesine ek olarak, yukarıda bahsettiğimiz, her sürekli birlikteliğin, kendi türündeki sürekli birlikteliğe geri götürüldüğünü ve inanca tutarlılık sağlayanın ve inancın canlılığını pekiştirenin bu olduğunu düşündüğümüzü belirtmek istiyoruz.

SONUÇ

Tezimizde, David Hume'un nedensellik kavramına ilişkin çözümlenmeleri -bu kavrama ilişkin bilginin kaynaklarını ve bilginin sınırlarının nereye kadar olduğunu göstermeye çalışan bir eleştirel çözümleme- ve bu çözümleme üzerine yapılan değerlendirmelerdeki yanlış anlamaları ele almaya çalıştık.

Tezimizin birinci bölümünde, Hume'un, kendi ifadeleriyle amaçlarının ne olduğunu ve genel olarak bilgi görüşünü ve bu görüşün bir parçası olan ve tezimizin ana konusunu oluşturan nedensellik eleştirisini ortaya koymaya çalıştık. Hume, insanların, "geleceğin geçmiş gibi olacağını"dan emin olduklarını gözlemler. Bize bu emin olma duygusunu veren nedir? Hume, bu soruyla başladığı araştırmasında, kısaca ifade edildiğinde, olgulara ilişkin olarak bilginin kaynağının neden etki ilişkisine dayandığını, bu ilişkiye ilişkin bilginin ise *a priori* olarak bilinmediğini fakat tecrübe ile bilindiğini, tecrübeden algıladığımızın ise sadece iki olay ya da nesnenin bitişik ve ardışık olmasının sürekli birlikteliğinin algısı olduğunu, bundan öte neden etki arasındaki bağlantıya ilişkin hiçbir izlenimimizin olamayacağını belirler. Buna göre, nesnelere, bize gelecek hakkında emin olmamızı sağlayacak hiçbir veri yoktur. Bunun sonucunda Hume, neden etki bağlantısının nesnel geçerliliğinin gösterilemeyeceğini, ancak nedensellik kavramına sahip olduğumuza göre, bu kavramımızın başka bir kaynağı olması gerektiğini düşünür. Sürekli birlikte olan olay çiftlerinin pek çok kez gözlenmiş olmasından, bu olayların bağlantısına ilişkin bir alışkanlık kazanırız ve bu alışkanlıkla, sürekli birlikte olan olayların gelecekte de bu birlikteliğinin devam edeceği yönünde bir inanç sahibi ya da huy sahibi oluruz. Buna göre, geçmişte hep sürekli birlikte gördüğümüz bir A ve B olayında, A'yı yeniden gözlemlediğimizde zihnimiz hemen B olayına geçiş yapar. Bu birlikteliğin sürekliliği ve düzenliliği bu iki olay arasında bir zorunlu bağlantı düşüncesi uyandır. İşte, neden etki arasında zorunlu bir ilişki olduğuna ilişkin nedensellik kavrayışımızın yapısı budur. Doğanın düzenliliğinin ya da neden etki ilişkilerinin düzenliliğinin değişmesi mümkün olduğu için, nedensellik

kavramımızın zorunluluk içeren bir kavram olduğunu ileri sürmek haksızlık olur. Ancak, olgulara ilişkin olarak, bütün bilgimizin kaynağı deney olduğuna göre, neden etki arasındaki ilişki zorunlu olmasa da, yaşamın tek kılavuzu tecrübe olarak kalacaktır.

Tezimizin ikinci bölümünde, Hume'un nedensellik eleştirisi üzerine yöneltilen değerlendirmeleri üç altbölüm altında toplamaya çalıştık.

İlk altbölümde, Hume'un nedensellik eleştirisinin, ileri sürüldüğü gibi, nedensiz varoluşun olabileceğini içermediğini göstermeye ve Hume'un tezinin neden etki arasındaki bağlantının ontolojik yönüne değgin olmadığını, bu ilişkiye ilişkin bilgilerimizi problem yaptığını belirlemeye çalıştık.

İkinci altbölümde, 'akılyürütme', 'akıl', 'moral akılyürütme' kavramlarına Hume'un yüklediği anlamları belirlemeye çalıştık. Bunun üzerinde, Hume'un tümevarım altına alınan görüşlerinin, geleneksel tümevarım tartışmasından farklılıklar taşıdığını ve Hume'un genel bir tümevarım tartışması yapmadığını, bu nedenle, toptan ne tümevarımı reddettiğini ne de yadsıdığının söylenemeyeceğini belirlemeye çalıştık. Onun sorusu kanımızca, geçmişte kazandığımız tecrübelerden, geleceğe ilişkin olarak yaptığımız çıkarımların yapısının ne olduğu ve burada neden etki ilişkisinin nasıl yer aldığı sorusudur. Buna göre, biz geçmişte geleceğe aktarmaktan kaçınamayız, ancak, sanıldığı gibi geleceğin geçmiş gibi olmak zorunda olduğunu gösterecek herhangi bir kanıtlama yoktur.

Üçüncü altbölümde ise, 'sürekli birliktelik' kavramını ele almaya çalıştık. Hume'a göre, neden ile etki arasında onların sürekli birlikte olduklarının ötesinde başka herhangi bir şey algılanamaz. Aslında, neden etki kavramlarımız sürekli birliktelik kavramına dayanırlar. Eğer, biz iki benzer olayı hep birlikte görmeseydik, böyle bir düzenlilik olmasaydı, neden etki kavramlarımız olamazdı. Burada Hume'a yöneltilen eleştiriler, neden etki ilişkisini tanımlamak için bu kavramın yeterli olmadığı ya da gereksiz olduğu üzerinedir. Diğer bir eleştiri ise, neden etki hakkındaki bilgilerimizi alışkanlıkla değil açıklama ile elde ettiğimiz

üzerindedir. Hume'a göre neden etki bağlantısı üzerine gözlemlenebilecek tek ilişki sürekli birlikteliktir. Çünkü, ilk kez karşılaşılan bir olayın neden olarak etkisini ne olacağı konusunda, analogiden faydalanmadığımızda hiçbir şey söylenemez. Biz ancak iki olayın hep sürekli birlikte olduklarını gördükten sonra, bu kavrama ilişkin düşünceler oluştururuz. Neden etki ilişkisinin epistemik temeli onların sürekli birlikteliğidir. Hume, bu sürekli birlikteliğe ek olarak, zorunlu bağlantı kavramını bağlar. Ancak, bu kavram *ad hoc* bir bağlamadır. Neden etki ilişkisinin gözlenebilecek bir izlenimi değildir, zihinde oluşturulan bir yapıntı, bir iç izlenimdir.

Hume'un bu kavramının eleştirisi yapılırken, sürekli birlikte olan ama bizim nedensel olarak ilişkili görmediğimiz olay çiftleri örnek verilerek eleştirilmeye çalışılır. Hume, birbiriyle sürekli birlikte olan ancak nedensel olmayan ilişkiler de olabileceğini belirler. Ancak, bu iki türdeki sürekli birliktelikler arasında onlara duyulan inanç farklılığını ayırım noktası olarak belirler. Bu nedenle, Hume'a aykırı verilen örnekler, Hume'un savına 'dokunamaz'lar. Çünkü, Hume'un sürekli birliktelik kavramının yerinde olmadığını ileri sürmek için, neden etki arasında daha başka bir unsurun gösterilmesi gerekmektedir.

Hume üzerine yapılan değerlendirmelerde ortaya çıkan yanlış anlamaların sebepleri görebildiğimiz kadarıyla şunlardır: Öncelikle, Hume'un evrensel sonuçlarının, dönemsel bir tartışmadan kaynaklandığının ve anlaşılabilirliğinin onlara referansla olanaklı olduğunu gözden kaçırılmıştır. Bu nedenle anakronik değerlendirmeler sözkonusu olmuştur. Bununla ilişkili olarak ve ayrıca, Hume'un kavramlarının kendi bağlamları içinde ve metinlerinde yerine göre farklı anlamlarla yüklü olduğunun belirlenemediğini düşünüyoruz. Hume'un çalışmasının adı, "insan doğası" ve "insanın anlama yetisi" kavramlarını içermesine rağmen, nedensellik eleştirisinin ontolojik içerime sahip olduğu düşünülmüştür. Buna, Hume'un "nedensiz varolmayı" ileri sürdüğünün savlanması örnek gösterilebilir. Başka bir yanlış anlama nedeni ise, Hume'un nedensellik savının bütünlüklü bir değerlendirmesinin yapılamaması olduğunu

düşünüyoruz. Bu nedenle, Hume'un amaçları tam olarak değerlendirilememiştir. Buna tümevarım tartışması örnek gösterilebilir. O, temelde, böyle bir tartışma yürütmemiş olmasına rağmen, böyle anlaşılmış ve değerlendirilmiştir. Hume'un çalışmasının başta gelen bir karakteri olarak onun negatif değeri görülememiştir. Yani, bir şeyin ne olmadığını göstererek o şeyin ne olduğu konusunda bir açıklık sağlamaya çalışmak. Çünkü o, temelde ne neden etki ilişkisine ne de tümevarıma ilişkin bir kanıtlama yapmaya girişir. Bu konulara ilişkin yapılan kanıtlamaların geçersizliğini *reductio ad absurdum* yolu ile göstermeye çalışır.

Hume'un çalışmasının araştırma tarzını ve yöntemini gözönüne aldığımızda ise şunları söylemek isteriz:

Kanımızca, Hume'un, nedensellik eleştirisini yaparken, onun araştırma tarzı, ilerledikçe gelişen ve hesaplanmamış yeniliklerle karşılaşan bir araştırma değildir. Ta en başından sonu bilinen ve ona göre yürünen bir araştırma yolu vardır Hume'un. O, neden etki arasındaki zorunlu bağlantının nerede olduğunu aramaktan çok, onun nerede olduğunu göstermek amacıyla yürümüştür. Hatta öyle denebilir ki, edebi bir anlatı kurguluyormuşcasına, nedensellik düşüncemizin izlenimini aramakta olduğunu okuyucuya düşündürür, ancak adım adım ilerleyerek onun bir 'dış' izlenim değil de, bir 'iç' izlenim olduğunu bildirir. Belki de, bunca emin olduğumuz bir kavram hakkında okuyucuyu, sonucun keskinliğine hazır duruma getirmek amacındadır Hume. Ancak uzun zamandır süren bir tartışmaya ve pek çok itiraza yol açtığına göre, Hume'un ikna edicilikte başarıya ulaştığı söylenemez gibi görünüyor. Ama şunu sormak gerekir: Bu tartışmanın bu kadar sürmesi, acaba ne kadar felsefenin kendisinden kaynaklanmaktadır ve ne kadar felsefecilerden kaynaklanmaktadır? İkinciyle ilgili olarak Deleuze'dan şu alıntıyı yapmak istiyoruz:

“İki tür felsefi itiraz vardır; ilki, teorinin cevap verdiği ya da teorinin kendisini sağlayan problemin doğasını hesaba katmadan, ortaya çıkmış olan teoriyi eleştirir. Bir felsefecinin söylediği sanki, yaptığı ve istediğiymiş gibi sunulur. Oysa kayda değer itiraz, ancak, sorunun iyi bir soru olmadığı, nesnenin doğasını yeteri kadar odak almadığı ya da daha

farklı bir yoldan sorunun sorulması gerektiği şeklinde itirazlar olmalıdır” (Deleuze 1991: 105-107).

Bu değerlendirmenin doğrultusunda başka bir görüş daha aktarmak istiyoruz:

“Felsefede ilerleme, felsefecilerin verdikleri yanıtlarda değil, sordukları sorularda aranmalıdır. Bu ölçütü Hume’a da uygulayabiliriz” (Reichenbach 1993: 68).

Yanıtı sorusundan daha az önemli olan bir merak, tam bir merak olabilir mi? Çünkü, sorunun önemi yanıtının öneminden kaynaklanmakta olsa gerekir. Ama, yine de, yanıtı kavuşmak için önce sormaya başlamak gerekir. Gerçekten de, Reichenbach’ın söylediği gibi, Hume’un sorusu, verdiği yanıtın daha önemlidir, çünkü, yanıtın yanlış olduğunu varsaysak bile, bu yanlışlık soruyu ortadan kaldırmaz.

Çalışmamızı, *Enquiry*’nin son cümleleriyle tamamlamak istiyoruz. Hume, şöyle söylüyor:

“Elimize bir kitap aldığımızda.... soralım: İçinde nicelik ve sayı üzerine soyut bir akılyürütme içeriyor mu? Hayır. Olgular sorunu ve varoluş üzerine deneysel bir akılyürütme içeriyor mu? Hayır. Öyleyse onu ateşe atın: Çünkü o safсата ve yanılsamadan başka bir şey içeremez” (Hume 1976: 135).

Aruoba (1974: 59)’ya göre, Hume’un eserlerinde ne ‘soyut akılyürütmeler’ ne de ‘deneysel akılyürütmeler’ vardır. Ama, onun kitapları ateşten kurtulacak kitaplardır. Çünkü, boş laf ve kuruntudan ibaret değıllerdir, insanın yapısının neliğini ortaya koyan bilgilerdir onlar.

Fogelin de (1994: 96-97), *Hume’un Tümevarımsal Skeptisizmi* başlıklı bir değerlendirmesinde, Hume’un “idea ilişkileri ve olgu sorunları” ayrımının, idea ilişkilerine ait bir sav mı, yoksa olgu sorunlarına ilişkin bir sav mı olduğu sorar. İdea ilişkileri epistemolojik bir kriterdir ve doğruluğu *a priori* bilinir. Olgular sorunları ise, hem epistemolojik hem de mantıksal bir kriterdir ve bir olgu

sorununun tersini düşünmek mümkündür. Buna göre, Hume, kendisine destek sağlamayan bir sav ileri sürmüştür.

Bize kalırsa, kesinlik arayan bir düşünme için, bu doğru gibi görünmektedir ancak, Hume'un kendi savının, savında dilegetirdiği gibi, kesinlik taşımaması, savının ruhuna uygundur ve onun savının gücünü düşürmekte değil, tersine tutarlı olmakla güçlendirmektedir.



KAYNAKÇA

ARUOBA, Oruç

1974 · *David Hume 'un Bilgi Görüşünde Bilgilerin Kesinliği Problemi ve Bilgi Çeşitleri (Yayımlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi)*
Ankara: Hacettepe Üniversitesi

AYER, Alfred J.

1998 *Dil, Doğruluk ve Mantık*
(Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu),
İstanbul: Metis Yayınları

BEAUCHAMP, T. L. ve MAPPES, T. A.

1995 "Is Hume Really a Sceptic About Induction"
David Hume Critical Assesstments II
Edited by Stanley Tweyman
London: Routledge

BROWN, Thomas

1993 *The Works of Thomas Reid*
Edited by William Hamilton
Bristol: Thoemmes Press

BUNGE, Mario

1959 *Causality*
London: Oxford University Press

BURTON, J.

1998 *Life and Correspondence of David Hume*
Michigan: UMI

CHAPPEL, V. C.

1995 "Hume on What There Is"
David Hume Critical Assesstments III
Edited by Stanley Tweyman
London: Routledge

COPLESTON, Frederic

1998 *Berkeley ve Hume*
(Çev. Aziz Yardımlı),
İstanbul: İdea Yayınları

COTTINGHAM, John

1995 *Akılcılık*
(Çev. Bülent Gözkan),
İstanbul: Sarmal Yayınevi

DELEUZE, Gilles

1991 *Empiricism and Subjectivity*
(Trans. Constantin V. Boundas),
New York-Oxford: Columbia University Press

DENKEL, Arda

1997a *Düşünceler ve Gerekçeler I*

İstanbul: Göçebe Yayınları

1997b *Düşünceler ve Gerekçeler II*
İstanbul: Göçebe Yayınları

DICKER, Georges

1998 *Hume's Epistemology and Metaphysics*
London: Routledge

DIEMER, A.

1990 "Felsefe",
"Ontoloji"
Günümüzde Felsefe Disiplinleri
(Çev. ve Der. Doğan Özlem)
İstanbul: ara yayıncılık

FOGELIN, R. J.

1994 "Hume's Scepticism"
The Cambridge Companion to Hume
Edited by David Fate Norton
Cambridge: Cambridge University Press

GÜZEL, Cemal

1998 *Sağduyu Filozofu: Popper*
Ankara: Bilim ve Sanat

HACIKADİROĞLU, Vehbi

1985 *Bilgi Felsefesi*
İstanbul: Metis Yayınları

HUME, David

1976 *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*
(Çev. Oruç Aruoba),
Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları

1997 *İnsan Doğası Üzerine Araştırma*
(Çev. Aziz Yardımlı),
İstanbul: İdea Yayınları

IRZİK, Gürol

1989 “Nedensellik Kuramları-1”
İstanbul: Felsefe Tartışmaları Dergisi 5. Sayı

KANT, Immanuel

1995 *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe*
Prolegomena
(Çev. İ. Kuçuradi, Y. Örnek),
Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları

LEVY-BRUHL

1986 “Önsöz”
İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma
(Çev. Selmin Evrim),
İstanbul: Milli Eğitim Basımevi

MACKIE, J. L.

1974 *The Cement of the Universe*
Oxford: Oxford University Press

MILLICAN, P. J. R.

1995 "Hume's Argument Concerning Induction: Structure and Interpretation"
David Hume Critical Assesments II
Edited by Stanley Tweyman
London: Routledge

MUSGRAVE, Alan

1997 *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*
(Çev. Pelin Uzay),
İstanbul: Göçebe Yayınları

OWEN, David

1995 "Hume's Doubts about Probable Reasoning: Was Locke the Target?"
Hume and Hume's Connexions
Edited by M. A. Stewart and John P. Wright
Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press

REICHENBACH, Hans

1993 *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*
(Çev. Cemal Yıldırım),

İstanbul: Remzi Kitabevi

REID, Thomas

1970 *An Inquiry into the Human Mind*
Chicago: The University of Chicago

1994a *The Works of Thomas Reid*
Essays on the Intellectual Powers of Man
Edited by William Hamilton
Bristol: Thoemmes Press

1994b *The Works of Thomas Reid*
Essays on the Active Powers of Man
Edited by William Hamilton
Bristol: Thoemmes Press

RICHARDS, T. J.

1995 "Hume's Two Definitions of Cause"
David Hume Critical Assessments III
Edited by Stanley Twyman
London: Routledge

ROBISON, W.L.

1995 "Hume's Ontological Commitments"
David Hume Critical Assesstments III
Edited by Stanley Twyman
London: Routledge

ROSENBERG, A.

- 1993 "Hume and the Philosophy of Science"
The Cambridge Companion to Hume
Edited by David Fate Norton
Cambridge: Cambridge University Press

RUSSELL, Bertrand

- 1996 *Batı Felsefe Tarihi*
(Çev. Muammer Sencer),
İstanbul: Say Yayınları

STOVE, D. C.

- 1995 "Hume, Probability and Induction"
David Hume Critical Assesstments II
Edited by Stanley Tweyman
London: Routledge

WINTERS, B.

- 1995 "Hume on Reason"
David Hume Critical Assesstments I
Edited by Stanley Tweyman
London: Routledge

ZABEEH, F.

- 1995 "Hume's Problem of Induction"
David Hume Critical Assesstments II
Edited by Stanley Tweyman
London: Routledge

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ