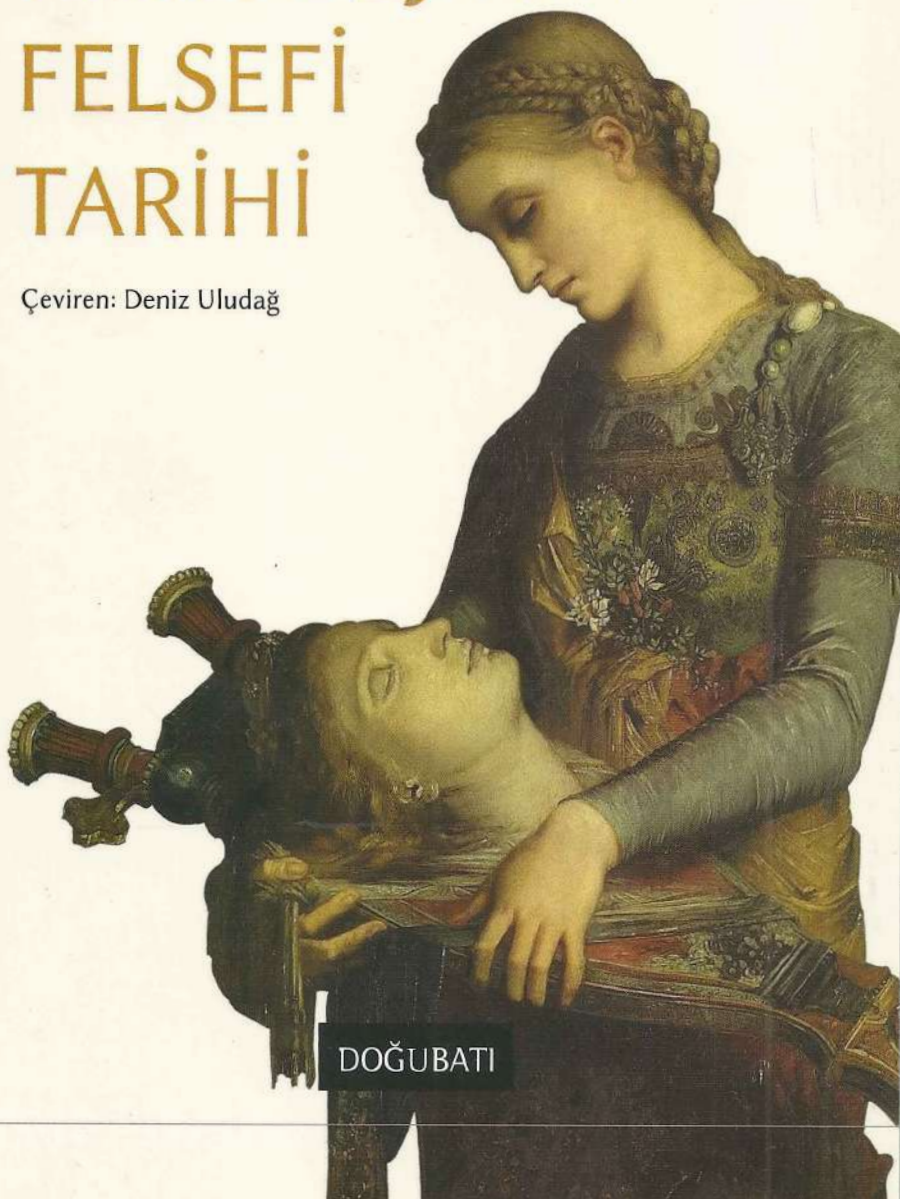


Daniel N. Robinson

PSİKOLOJİNİN FELSEFİ TARİHİ

Çeviren: Deniz Uludağ



DOĞUBATI

Daniel N. Robinson

Psikolojinin Felsefi Tarihi

Daniel N. Robinson

Psikolojinin Felsefi Tarihi

Çeviren: Deniz Uludağ

DOĞUBATI

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

© *The University of Wisconsin Press*

İngilizce Özgün Metin

An Intellectual History of Psychology

İngilizceden Çeviren

Deniz Uludağ

Yayına Hazırlayanlar

Meyra Yürükoğlu

Emin Aygün

Kapak Tasarımı

Harun Ak

Baskı

Tarcan Matbaacılık

Ocak 2020

Doğu Batı Yayınları

Kültür Mah. Becerikli Sok.

No: 20/5 Kızılay/Ankara

Tel: 0 (312) 425 68 64 - 425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-625-7030-01-4/ Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-249 Psikoloji-1

Kapak Resmi: Gustave Moreau, *Orpheus*, 1865.

Daniel N. Robinson (9 Mart 1937-17 Eylül 2018)

ABD’li felsefe profesörü. Temel ilgili alanı psikolojinin kavramsal ve felsefi temelleri olan, psikoloji felsefesi, psikoloji tarihi, ahlâk felsefesi, zihin felsefesi, felsefe tarihi, hukuk felsefesi gibi çeşitli birçok konu üzerine akademik çalışmalar ve eserler üreten Daniel N. Robinson, uzun yıllar Georgetown Üniversitesi’nde psikoloji profesörü olarak görev yaptı. 1991 yılından itibaren Oxford Üniversitesi’nde ders verdi. New York Şehir Üniversitesi Nöropsikoloji Bölümü’nde doktora derecesi kazandı. Amerikan Psikoloji Derneği’nin iki bölümünde başkanlık yaptı; bunlardan biri olan Psikoloji Tarihi Bölümü’nden *Ömür Boyu Başarı Ödülü* ve diğeri Teorik ve Felsefi Psikoloji Bölümü’nden *Seçkin Katkı Ödülü* aldı. PBS için hazırlanan “The Brain” (Beyin) ve “The Mind” (Zihin) adlı televizyon serilerinde başkanışman olarak görev yaptı. *Psychology and Law* (Psikoloji ve Hukuk), *Philosophy of Psychology* (Psikoloji Felsefesi), *The Insanity Defense from Antiquity to the Present* (Eski Çağlardan Günümüze Delilik Savunması), *Praise and Blame: Moral Realism and its Application* (Övgü ve Suçlama: Moral Realizm ve Uygulanışı), *Consciousness and Mental Life* (Bilinç ve Zihinsel Yaşam) vb. kırktan fazla eserin yazarlığını veya editörlüğünü yaptı. En fazla ilgili gören çalışması *Psikolojinin Felsefi Tarihi* kendi alanında klasikleşmiş, belli başlı Batı üniversitelerinin psikoloji ve felsefe bölümlerinde okutulmakta olan bir eserdir.

Deniz Uludağ

1988 yılında doğdu. 2013 yılında İzmir Ekonomi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler ve Avrupa Birliği Bölümü’nden mezun oldu. *Bilimsel Bir Kültür Teorisi* (Bronislaw Malinowski), *Eski Çin’de Dinler*, (Herbert Allen Giles), *Antropoloji ve Modern Yaşam* (Franz Boas), *Ateşin Kökenine Dair Mitler* (James George Frazer) çevirdi.

İÇİNDEKİLER

Üçüncü Basıma Önsöz	11

1. Bölüm: Felsefi Psikoloji

I. Konunun Tanımlanması	17
Tarih Tasarımı	21

II. Helenik Dönemde Psikoloji:

Presokratik Dönemden Diyaloglara.....	35
Geliştirici Koşullar.....	37
Felsefe: İyonyalıların Keşfi.....	42
Presokratik Psikoloji.....	43
Evrenmerkezcilik – İnsanmerkezcilik.....	44
Platon ve Psikoloji.....	49
Bilgi ve Bilinebilirlik Meselesi.....	51
Davranış Meselesi.....	67
Yönetişim Meselesi.....	70
Hippokrates.....	77
Özet.....	80

III. Hellenistik Dönem:	
Aristoteles, Epikürosçular ve Stoacılar.....	81
Aristoteles (385-322) ve Felsefi Gelişim	81
Aristoteles ve Ruh	87
Aristoteles'te Öğrenme ve Bellek.....	93
Aristoteles ve Bilgi Meselesi	94
Aristoteles ve Tümmeler	99
Aristoteles ve Platonculuk	101
Davranış Meselesi.....	102
Aristotelesçi Miras	107
Stoacı ve Epikürosçu Psikoloji.....	110
IV. Patristik Psikoloji: İnancın Otoritesi	121
‘Karanlık’ Çağlar	121
Hellenistik Dönemden Patristik Döneme	122
Bilgi Meselesi	131
Davranış Meselesi.....	139
Patristik Miras.....	143
Galenos (takriben MS 130-200) ve Bilimsel Alternatif.....	149
V. Skolastik Psikoloji: Aristoteles’in Otoritesi	155
Korku ve Büyü.....	160
Charlemagne ve Yeniliğin Başlangıcı.....	166
(Aristotelesçi) Rasyonalizmin Dirilişi.....	168
Skolastik Psikoloji	171
DeneySEL Bilim	185
Ockhamlı William’ın Psikolojik Sentezi.....	189
Şövalyelik, Onur ve İdeal Yaşam.....	192
Skolastik Psikoloji ve Çıkarımları.....	197
VI. Rönesans’ta Doğa ve Tın	201
Rönesans Var mıydı?.....	201
Hümanizm, Bireycilik ve Rönesans Şehri.....	204
Petrarca (1304-1374).....	207
Marsilio Ficino (1433-1499) ve Hermetizm	212
Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)	216

Doğa ve Tın.....	218
Yeniden Teyit Edilen Dindarlık: Luther ve Savonarola	222
Psikoloji ve Cadı Yargılamaları	227
Hazır ve Nazır Akıl	232
Leonardo da Vinci (1452-1519).....	236
Rönesans Var mıydı?.....	240
Kent (Yeniden).....	243

2. Bölüm: Felsefeden Psikolojiye

VII. Ampirizm: Deneyimin Otoritesi	249
Uzlaşıl... ..	250
Francis Bacon (1561-1626)	255
John Locke (1632-1704)	266
George Berkeley (1685-1783)	279
David Hume (1711-1776) ve İskoç Aydınlanması	287
Thomas Reid (1710-1796) ve “Sağduyu” Hareketi	300
Yararcılık ve Ampirizm	312
VIII. Rasyonalizm: Zihnin Geometrisi.....	323
Doğuştan İdealar	324
Metodolojik Rasyonalizm.....	327
René Descartes (1596-1650)	328
Descartes ve Hayvanlar.....	340
Benedict de Spinoza (1632-1677)	341
Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716)	352
Immanuel Kant (1724-1804)	360
Rasyonalist Miras	374
IX. Materyalizm: Aydınlanmış Makine	377
Hayrette Bırakan Bir Alternatif.....	377
Makine Metaforu	379
Düalizmden Monizme	388
Thomas Hobbes (1588-1679) ve Sosyal Makine	393
Refleks	402
“L’Homme Machine” (Makine İnsan)	410
Bilimsel Bağlam	416

3. Bölüm: Bilimsel Psikoloji

X. 19. Yüzyıl: Bilimin Otoritesi.....	421
19. Yüzyıla Duyulan Minnettarlık Üzerine Bir Not	421
Fransız Aydınlanması Düşünürlerinden Kalan Miras	422
Kant'ın Mirası	428
19. Yüzyılda Ampirizm	429
Darwin ve İlerleme İdeası	440
19. Yüzyıl Materyalizmi.....	446
Refleks Üzerine Yeni Bir Değerlendirme	461
“İdealist” Alternatif.....	462
Karl Marx (1818-1883).....	470
Nietzsche ve İrrasyonalizm	474
Özet.....	478
XI. Sistemden Uzmanlığa:	
Can Alıcı Yarım Yüzyıl (1870-1920)	479
Karşılaştırmalı Psikoloji-Antropomorfizmden	
Davranışçılığa	483
Psikolojinin Tanımlanması: Doğa Bilimi,	
Zihin Bilimi, Sosyal Bilim?	492
Klinik Psikoloji ve Bilinçdışı.....	506
19. Yüzyıl İcadı	528
XII. Çağdaş Formülasyonlar	530
Metafizik Yöntemler.....	530
Davranışçılık.....	545
Çağdaş Davranışçılık: B. F. Skinner.....	560
“Gestalt” Psikolojisi (Kıta'daki Yanıt).....	569
Fizyolojik Psikoloji	578
Psikolojinin Tanımlanması	584
Dizin	593

ÜÇÜNCÜ BASIMA ÖNSÖZ

Bu, yirmi yıl kadar önce başladığım ve şimdi olduğu gibi, o zaman da psikoloji tarihine adanmış metinlerdeki boşluğu gidermek için tasarlanmış bir çalışmanın muhtemelen son basımı. Bu tür kitaplar yazan başka isimlere duyulan saygı ile bu isimlerin uğrattığı sükutuhayalin yol açtığı tuhaf karmaşıklığı deneyimlenmeksizin bu tür bir projeye soyunmak mümkün değildir; üstelik, öyle tahmin ediyorum ki bu isimlerin bir kısmı, elinizdeki çalışmanın önceki basımlarına benzer tepkiler vermiştir. Burada, hem üzerinde durulan şeyler hem de yapılan yorumlardaki farklılıklar için geniş bir yer ayrılmıştır; ayrıca belirli yaklaşım ve yöntemlerin önemi, bağlantıları ve gücüyle ilgili olarak, yazarların düşüncelerindeki farklılıklar için büyük bir alan yaratılmıştır.

Benim açımdan, sistematik bir psikolojinin temel hatlarının Helenik ve Helenistik Yunan'da^{*} çizildiği yıllar önce ol-

^{*} Helenik Yunan ile Helenistik Yunan arasındaki ayırım Büyük İskender'in öldüğü MÖ 323 yılına dayanır. İskender'in yapmış olduğu seferler Yunanlıları Asya kültürüyle tanıştırmış, bu temasların sonu-

dukça açık bir şekilde görülmekteydi ve bunu açık bir şekilde görmek hâlâ mümkün. Whitehead'ın söylediği gibi, felsefenin tümüyle Platon için önemsiz bir olay olması savunabilir bir düşünceyse, o halde psikoloji tarihinin de Aristoteles için önemsiz bir düşünce olduğunu söylemek mümkündür. Bu, şu anda tümüyle açık bir şey değilse eğer, bunun tek nedeni, çağdaş düşünürlerin güncel teori ve yaklaşımlara, hayatın ahlâki ve politik boyutlarını katmak adına gösterdikleri çabada isteksiz olmalarıdır. Bu isteksizlik, bizzat psikolojiyi –bir doğa bilimi olarak– biçim verilmiş bir şekilde ele alma alışkanlığına dayanmaktadır (bu da Aristoteles'e duyulan başka bir minnettir), fakat böylece, bir girişim olarak bilimle ilgili tasarımı, bizzat amaç ve yöntemleriyle Aristoteles'in kendi biliminden daha kısıtlı görmek gerekir.

Bu disiplinin genel hatları Antik Yunan filozofları ve bilim insanları tarafından çizildiyse, daha spesifik ve ayrıntılı özellikleri Bacon, Newton, Galileo ve Descartes tarafından miras olarak bırakılmıştır. Dolayısıyla Locke'un dikkat kesileceği figürler onlardı; 19. yüzyıl Fransız Aydınlanması düşünürleri ve Aydınlanma'nın diğer bilginleri de, ellerinin altında zihinle ilgili bir bilim olduğuna inanacaktı. 19. yüzyılda metodoloji metafiziğin hızına yetişene kadar, "çağdaş psikoloji" olarak kabul ettiğimiz şeyin temel özelliği oluşmuştu. Nitekim bizler 19. yüzyıl psikolojisinin gündemini izlemeye devam etmekteyiz. Şayet davranışçılık, "bilişsel devrim" veya psikobiyolojik yaklaşımlar yeni gibi görünüyorsa, bunun tek nedeni bu konuyla ilgili tarihi unutmuş olmamız veya hiçbir zaman bunu öğrenmemiş olmamızdır. Bu bakımdan yanılğıya düşen bizler, eski zamanlarda ilerlemeyi durduran benzer çıkmaz sokaklara sap-

cunda geleneksel Antik Yunan kültüründe köklü değişiklikler olmuştur. Helenistik çalışmalar Antik Yunan'da MÖ 323 ile MÖ 146 yılları arasındaki teşebbüslere odaklanırken, Helenik Dönem izole edilmiş ve uygarlıkları dış güçlerden çok fazla etkilenmemiş olan Yunanların yaşadığı daha önceki döneme işaret etmektedir. (ç.n.)

ma riskini göze alırız. Siyasi ve sosyal tarih geleceği söylemez, çünkü siyasi ve toplumsal olaylar benzersizdir ve temelde tekrarlanmaz. Fakat düşünsel tarih geleceği *söyler*. Şüpheli veya dikkat dağıtıcı sonuçlara yol açan zayıf temelli bir argüman, bu özellikleri her bir oluşumda devam ettirecektir. Düşünsel Batı tarihinin önemli dönemlerinde psikolojik düşünceye yön veren temel argüman ve sonuçları bu çalışmanın ilk ve sonraki basımlarında okuyucunun önüne koydum. Bunlardan hangisinin geçerli ve bütünsel olduğunu ve hangisinin dikkat dağıtıcı ve hattâ yanıltıcı olduğunu değerlendirmek okuyucunun görevidir.

Wisconsin Üniversitesi'ne göstermiş olduğu sıradışı destek için ne kadar teşekkür etsem azdır. Allen Fitchen'in bu ve önceki basımlarda duyduğu güveni boş çıkarmadığımı umut ediyorum. Elizabeth Steinberg'ün cömertçe sunduğu editoryal destek ve Sylvan Esh'in titiz ve dikkatli düzenlemeleri bu kitabı birçok bakımdan geliştirdi. Arda kalan kusurların hepsi bana aittir.

Eşim ve sevgili arkadaşım Francine'e ikimiz için yirmi yıl önce yaratmış olduğu sevgi ortamına ve sıcaklığa müteşekkirim. Bu kitap –tıpkı yazarı gibi– ona adanmıştır.

1. Bölüm:

Felsefi Psikoloji

I.

KONUNUN TANIMLANMASI

Yakın tarihe kadar, bilgeliğe ulaşmak adına, bilimsel veya felsefi konular bizzat öznesinden koparılıyordu; psikoloji, sosyoloji, ekonomi, fizik vb. şeyler *icra* edilir, ardından ise bu tür alanların *tarihi* incelenirdi. Bu artık daha iyi bildiğimiz bir şey. Halen dikkat edilmesi gereken önemli farklılıklar olmasına rağmen, tüm düşünsel uğraşların, içinde bulunduğu tarihsel ve kültürel koşullardan ortaya çıktığı, üstelik bunların bir bakıma kendi tarihsel ve kültürel ortamlarının izini taşıması gerektiği artık daha fazla kabul görmektedir. Böylece temel sorunların, ortaya âniden çıkmaktan ziyade, genellikle belirli bir zaman süresince aktarıldığı görülmektedir; aynı zamanda bilginin üretilmesi ve belirli meselelerin çözümüne ilişkin tüm girişimlerin kendi içerisinde devam eden bir geleneğe, hattâ özünde bir kültüre sahip olduğu bilinmektedir. Bu durum, ne yeni alanların gelişimi ve araştırma yöntemleri için engel teşkil eder, ne de az rastlanabilecek bir düşüncenin beklenmedik bir şekilde ortaya çıkmasına mâni olur. Aksine, orijinal ve faydalı standartlar oluşturan ve bu tür çabalara büyük bir anlam ve değer katmaya devam eden şey bilgi kültürüdür, düşünce kültürüdür.

“Bilgi kültürü” ile kastedilen etnik, milli, dinî ve ırksal ayrımların ötesine geçen bir dizi gelenektir; bunların insanın özülle bir şekilde yakından ilintili gelenekler olduğunu söylemek mümkündür. Aslında, özgür ve yaratıcı sorgulama boş yere tahmin yapmak, iddiada bulunmak, heyecanlı yorumlar getirmek, akıl oyunları oynamak gibi görülür –bunlar, sürekli gelişim gösteren hayata bağlı olan bizler için esas olan şeylerdir; fakat bu tür faaliyetlere toplum ve yönetimler gönülsüz olarak izin ve destek verirler; hayatın bir parçası olan bizler de bu tutumu gösteren toplum ve yönetimlere acır, onları ayıplarız.

Psikoloji, düşünce kültürünü yaratan disiplin ve uğraşılardan birisidir. Psikolojinin nasıl ortaya çıktığı, bu disiplinin kişilerin bireysel olarak psikolojik yaşantılarını nasıl somutlaştırıp açığa çıkartarak bir inceleme konusuna dönüştürdüğü bu kapsamlı çalışmanın önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bununla birlikte psikoloji, günümüzdeki şekliyle ele aldığımızda bir hayli farklıdır, öyle ki, psikolojinin artık birçok farklı uzmanlık alanı bulunmaktadır; örneğin uzman olmayan bir kişi, katiyen tümleşik konu bulunmadığı sonucuna varabilir; bu mazur görülebilir bir çıkarımdır. Karşımıza çıkan bu olgu tarihsel gelişimin bir neticesidir.

Elbette buna açıklık getirecek olan, özellikle psikolojik vakaları içeren konunun tarihidir, bu William James’in ironik bir şekilde ifade ettiği gibi “önemsiz nahoş bir konu”dur. İlkçağlardan beri bu konu, araştırma ve incelemelerin merkezindedir. Genel iddiaların aksine psikoloji katiyen “yeni bir konu” değildir; bu alandaki kapsamlı deneysel programlar nispeten yeni olsa dahi bu konunun eski olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla üniversitelerdeki deneysel bilim ortamının, tüm konu alanlarında bir hayli yeni olduğu unutulmamalıdır. Örneğin 19. yüzyılın ilk yarısına kadar üniversitelerde kimya araştırmaları için ayrı bir tesis sağlanmıyordu, üniversitede

tesis kullanımının Almanya'daki öncüsü Liebig'dir.* Elbette akademik düşünürler ve bilim insanları kendi araştırmalarına bundan çok daha uzun bir süre önce kalkışmışlardır, fakat deneysel olarak yürütülen bilimsel çalışmaların ancak 19. yüzyılda tanınmaya başlanarak üniversitelerin resmî işleyişinde yer aldığını görüyoruz. Dolayısıyla ilk psikoloji laboratuvarı, diğer disiplinlere özgü bu tür laboratuvarlar kurulduktan çok kısa bir süre sonra, yani 1879 yılında Wundt tarafından Leipzig'de kurulmuştur.

Tüm bunlara rağmen, bir yanıyla psikolojinin yeni olduğunu gene de kabul etmek mümkün müdür? Antikçağlardan beri tıp ve fizik gibi ilimler üzerine araştırmalar –üniversite ortamında yürütülmediği halde– gerçekleştirilmedi mi? Bu soruyu yanıtlamak bir hayli güçtür, çünkü verilecek cevap, geçmişine kolayca ulaşılamayacak ve tanımlanamayacak bazı eski faaliyetlerle ilintilidir. Peki, bunlara karşın bilimsel bir araştırmanın niteliği nedir? Ayrıca bir araştırmanın psikolojik olarak nitelendirilmesi için konusu ne olmalıdır? Aristoteles'in günümüze ulaşmış birçok çalışmasında hayvanlar âleminin algı, duygu ve davranışları üzerine gerçekleştirdiği sistematik incelemelere rastlanılır. Psikolojik meseleler üzerine yazdığı yazılar çok ayrıntılı ve teknik olmakla birlikte, günümüzde sıkça karşımıza çıkan psikolojik deney ve süreçlere de işaret eder. Dolayısıyla psikolojik süreçlere ilişkin ruhbilimsel araştırmaların ve bilimsel teorilerin kökenini Aristoteles'ten yola çıkarak tarihlendirmek kesinlikle uygun olacaktır, böylece bu konunun ortaya çıkışını görmek için MÖ 4. yüzyıla kadar geri gidilecektir. İlerleyen yüzyılların çoğu için benzer iddialarda bulunulabilir, çünkü sonraki dönemlerin neredeyse tamamında psikolojik

* 803-1873 yılları arasında yaşayan Justus Baron von Liebig, biyokimya, organik kimya tarımsal kimya üzerine yaptığı çalışmalarla tanınır. Yaşadığı dönemde laboratuvar temelli kimya eğitimini hayata geçirmiştir. (ç.n.)

durumlar, süreçler ve niteliklerle ilgili bilimsel ve tıbbi bir kayda ulaşmak mümkündür.

Konuyu yeni veya olgunlaşmamış görme eğilimi, psikolojinin, özünde ne olduğuyla ilgili belirli bir eleştirel kabule sahip olunmamasından kaynaklanır. Eğer bazı zorlama tahminlerde bulunarak, psikolojiyle ilgili temel meselelere uygun olmayan deneysel araştırma yöntemleriyle (mümkün görünmeyen) sonuçlara ulaşılsaydı, psikolojiyi tarihlendirmek amacıyla eski dönemlerdeki deneysel projeleri incelemek için hiçbir neden bulunamazdı. Bu yüzden, yalnızca ne tür bir psikolojik konu üzerine gidileceği belirlendikten sonra, Wundt'a ve Leipzig laboratuvarına veya bu hususta Platon'un diyaloglarına odaklanmak bir anlam ifade eder.

Ayrıca psikolojiyi yeniyetme görme eğilimi, eleştirel olmayan bir inançtan kaynaklanır, böylece tamamen farklı dönemlerde gerçekleşen benzer eylemlerin ortak amaç ve görüşlerle ortaya çıktığı düşünülebilir. Eski astrologlar gökyüzündeki hareketlere göre yıldız haritaları ve modelleri oluşturmuştur, bu faaliyetler günümüzde kozmoloji ve astrofizik alanlarında yapılanlardan farklı değildir. Bununla birlikte eski astrologlar çabalarını bir görüşe ve bir dizi varsayıma dayandırmıştır, o dönemde bu çabaların batıl inançtan başka bir şey olmadığına hükmedilmiştir. Psikolojinin yalnızca belirli bir çağın psikologlarının yapabileceği bir şey olarak algılanmasına yol açacak herhangi bir tanımlama hem yanıltıcı hem de sorunludur. İlk olarak, daha temel bir tanımlama yok ise, katkıda bulunan kişilerin en baştan psikolog olarak belirlenmesinin hiçbir yolu yoktur. İkinci olarak, faaliyetler ve araştırmalar kişisel çıkarları yansıtan –ilginç ya da tuhaf– düşünceler değil ise, psikologların üstlenmesi gereken görev, bu konu üzerine çalışan eski araştırmacılar tarafından kendilerine miras olarak bırakılan bazı mesele veya sorunları ele almak olmalıdır. Açıkça görülüyor ki, önemli bir çalışmayı tümüyle anlamak için yalnızca güncel uygulamalara bakmak veya uzun sürelerde ortaya çıkan benzer

araştırmalar yapmak yeterli değildir. Psikolojinin doğasını kavramak ve psikolojinin hem eşsiz hem de diğer konularla ilintili olduğunu saptayan bir tanımlamaya ulaşmak için psikoloji tarihinin incelenmesi elzemdir.

Tarih Tasarımı

Genellikle bir insanın kendini tanıması gerektiği düşünülür, buna önem verilir: Kendini bilmek kişinin yalnızca kendi kişisel özelliklerini bilmesi değildir, aynı zamanda onu diğer insanlardan ayıran şeyleri, bir insan olarak doğasını bilmektir... Kendini bilmek neler yapabildiğini idrak etmektir ve kimse, deneyene kadar, kendinin ne yapabileceğini bilemez, insanın ne yapabildiğine dair tek ipucu kendi yaptığı şeylerdir.

R. G. Collingwood'un bu cümleleri, yazdığı *The Idea of History* (Tarih Tasarımı) adlı kitabın giriş kısmında karşımıza çıkmaktadır.¹ Onun öğretilerini izleyen bir kimse, psikolojiye ilişkin en iyi yaklaşımın ne olduğunu söyleyebilir ve psikolojinin neye dönüşebileceği konusunda öğretici tahminlerde bulunabilir; bunlar tarihin ışığında geliştirilen, daha önce yapılmış olanların adıyla (veya cismi olup ismi olmadan) yapılan kayıtlardır. Fakat Collingwood'un anlatmaya devam ettiği gibi, tarih araştırmalarında, isimleri ve zamanları göstermenin ötesinde şeyler vardır. Collingwood için tarih bir tür bilimdir; üstelik tarih,

¹ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, New York [Türkçesi: R. G. Colingwood, *Tarih Tasarımı*, Doğu Batı Yayınları]. Bu alıntı giriş kısmının 10. sayfasından edinilmiştir. Bu çalışmaya Collingwood'un yakın iş arkadaşı T. M. Knox sayesinde ulaşabildik. T. M. Knox bu makaleleri Collingwood 1943 yılında, henüz 54 yaşındayken, öldükten sonra düzenlemiştir. Bu basıma yazdığı önsöz Collingwood'un *The Idea of History*'deki tasarımını anlamak için bir hayli önemli ve açıklayıcı bir yazıdır.

geçmiş olayları meydana getiren etken ve koşulları belirleyerek mevcut sorulara yanıt bulur:

Genel itibarıyla bilim, halihazırda bildiğimiz şeyleri derlemez, şöyle veya böyle kalıplarla düzenlenmez. Bilim, bilmediğimiz bir şeyi bulmaya ve bilinmeyeni keşfetmeye çabalar.²

O halde Wundt'un 1879 yılında Leipzig'de bir laboratuvar kurmak için kaynak sağladığını bilmek ya da Freud'un aynı yüzyılın sonunda rüya yorumlarını uzunca bir süre kaleme aldığından haberdar olmak gerçeklere sahip olmak demektir, fakat bu, gerçeklere anlam kazandıran açıklamalara sahip olmak demek değildir. Bu, mantığa işaret eden hiçbir şeyi ve benzer girişimlerin altında yatan dürtüleri bilmemek demektir; psikoloji tarihindeki bu önemli figürlerden herhangi birisinin seçtiği konunun ya da üstlendiği bu tür önemli bir projenin temelini açıklayan hiçbir şey yoktur. Her ne olursa olsun mevcut durumu savunmak için biyografiler –bazen önem arz etseler de– öne sürülmemelidir. Eğer anılar mükemmel ve tarafsız olsaydı, üstelik bu anıları aktaranlar hatasız ve tam bir uzlaşi içerisinde olsalardı, tarihinin bir görevi kalmaz veya varlığı önemsizleşirdi, böylece biyografiler faydalı bir hal alırdı. Biyografiler –özellikle retorik kullanımında– kusurlu ve eksiktir, hattâ bazen selektiftir. Kameranın kusursuz hafızası bile çekim sırasında yalnızca tek bir tarafı kaydeder. Dolayısıyla kamera bazen gerçek eylemden uzak durur; üstelik kamera her halükârda ayrıntıları anlamlandırıp tüm koşulları yakalayacak kadar geniş bir görüş açısına sahip değildir.

Meseleyi özetlemek gerekirse, karmaşık, yaygın, noksan olay ve düşünceleri kavramaya çalışırken *yorumlama* vazgeçilmezdir. Söz konusu düşünsel tarih olduğunda, konuyla alâkalı içerikler gözlemcinin belleğini oluşturan çerçevenin ötesine geçer.

² Collingwood, *The Idea of History*, s. 9.

Bu tür bir tarih sözcüklerden oluşur ve bunlar –kılıçlar, tanklar ve döviz kurlarının aksine– farklı zamanlarda farklı şekillerde, aktarımdan çok düşünmeye dayalı kullanıma sahiptirler. Düşünsel tarih, geçmişteki diğer araştırma formlarının karşılaştığı tüm engellerle gölgelenir, hattâ bundan fazlası olur. Gerçek tanıklıklar, dönemin fikirlerini doğru bir şekilde yansıtmamakla birlikte, ispata giden dar yollarda –cehalet, korku, tembellik veya kafa karışıklığının dışında– sapmalar yaşanır. Böylece kelimeler kendi kendine bir sonraki tahminin önüne engel getirmiş olur; bu durumda günümüzdeki analistler de önyargıya kapılırlar, kafa karışıklığı yaşarlar. Dolayısıyla yaptıkları kayıtlara gölge düşer.

Bu önyargılar, modern çağın en büyük tarihçilerinden biri olan Giovanni Battista Vico (1668-1744)³ tarafından net bir şekilde ortaya konulmuştu. İnsanların, her türlü nicelikten ziyade, daima uzak tarihin cezbediciliğine kapıldığıyla ilgili hususlarda ikazlarda bulundu. Bu durumun yol açtığı önyargılar yalnızca değerlendirme ölçütlerimizde değil, aynı zamanda niceliksel olarak da hatalara yol açabilir, bunlar varlık, nüfus veya yaşam süresi gibi hususlara ilişkin yürütülen tahminlerin neden olduğu yanlışlar olabilir. Bunun yanında, Giovanni Battista Vico büyük oranda kendi halkı hakkında yazı yazan kurnaz şovenistlere de dikkat çekti.

Vico'ya göre, yapılan hataların büyük bir çoğunluğu, dönemin bilim insanlarının, ortaya koydukları düşünceler ile o ça-

³ Giovanni Battista (veya Giambattista) Vico'nun en çok erişilen ve T. G. Bergen ile M. H. Fisch tarafından çevrilen çalışması için bkz. *The New Science of Giambattista Vico*, Cornell University, New York, 1970. Bu, aynı çevirmenlerin 1948 yılında yaptıkları çevirinin bir özetidir. Vico'nun tarihyazım yöntemi "Gerçek Homer'in Keşfi" ["Üçüncü Kitap", *Yeni Bilim*] adlı çalışmada bir hayli iyi sergilenmektedir. Kendinden önceki tarihçiler hakkındaki eleştirileri, yaptıkları hataların anlatımı ve kendi yaklaşımı için bkz. *Elements*, Birinci Kitap, Sec. II. Skolastik halefiyete ilişkin yanlışlar için bkz. XIII, 146 *Elements*.

ğın özelliklerini aynı görme eğilimiyle ortaya çıkar. Vico, genellikle, bilim insanlarının yaşadıkları dönemi tümüyle temsil etmediklerini kabul eder. Ona göre bilim insanları düşünceleri, eğitim seviyeleri ve hattâ temel değerler bakımından kendi çağdaşlarından ayrılır. Aristoteles'in ruh teorisini ya da Sokrates'in erdem kavramını idrak etmenin önemi, bu tür kavramları "Atinalıların" nasıl idrak ettikleriyle öğrenilemez. Aristoteles'in ruh teorisinin ya da Sokrates'in erdem kavramı anlayışının taşıdığı önem, bu kavramların bir "Atinalı" tarafından nasıl idrak edildiğiyle kavranamaz. Ortalama bir Atinalı muhtemelen nadiren bu konular üzerine düşünüyordu; sıradan bir Atinalı bahsi geçen konuları Aristoteles veya Sokrates ile tartışma ayrıcalığına erişebilseydi, bu filozofların yaklaşımlarını tuhaf bulabilirdi. Bu tür konulara ilişkin popüler görüşleri gün yüzüne çıkarmamız için eskiçağlardaki mit ve törenler ile dönemin şiir, yazı ve oyunlarını da araştırmamız gerekmektedir. Halkın sahip olduğu idrak bu şekilde tespit edildiği takdirde, insanların fikriyle bilgelerin fikrinin neredeyse tamamen farklı olduğu görülecektir.

Diğer yandan Vico, görgü tanığının anlattığı hikâyeye fazla güvenilmemesi uyarısında bulunur. Örneğin Tacitus'un kendi zamanındaki olaylarla ilgili yazması, fikir olarak bu olaylara yakın olduğunu göstermez. Tacitus kendi döneminde dünyaya at gözlüğüyle bakıyordu. Yaptığı yolculuklar sınırlıydı. İki dilde konuşuyor ve okuyordu. Kaynakları ilkel bir teknoloji üzerine inşa edilmişti. Çağdaş bilim yöntemlerinden –bu yöntemler dilbilimciler, arkeologlar, fizikçiler vb. tarafından son dönemde geliştirilmiştir– yoksun bir Tacitus veya Heredotos veya Livius, eski dönemi yalnızca kendilerinden önce gelenlerin gözleriyle ve masallarıyla inceleyebilirlerdi.

Son olarak Vico, *scholastica successionis civitatum*'un yani "devletlerin skolastik halefiyetinin (ya da vasiyetinin)" sebep olduğu dört bir yanı saran yanılgılardan bahseder. Bu yanılgılar bizi, iki ülkedeki düşünsel gelişimin sırayla geliştiğine, ikinci-

sinin doğrudan ilkinin etkisiyle oluştuğuna inanmaya iter.* Mesela Abelardus yeryüzünün hareketi hakkında 12. yüzyılda konuştu, dolayısıyla Copernicus okuma alışkanlıklarında cömert davranıp Abelardus'un (ya da Cicero veya Aristarkhos veya Nicole Oresme'in) fikirlerini almış olmalıydı. Bu bakış açısına göre bir fikir, durgun nehirde uyuklayan zihinlerin üzerine filozofların attığı parıldayan eşsiz bir çakıl taşıdır. Fikir, önce bir kültürü, akabinde de bir sonrakini sırayla düşünmeye sevk eder. Tarihçinin iddiası, dipten gelen dalganın özüne inmek, yani tüm gelişliğimizin kökenini en baştan incelemektir. Aristoteles gibi Vico da bu tür düzenli bir zincirin nadir bir durum olduğunu biliyordu. Bizlerin yaptığı şey ise hem bir sorgulama hem de derine inmeyen bir tür teori inşası olarak kalmaktadır. Herhangi bir dönemde, ister farklı zamanlarda isterse birbirinden bağımsız olsun, başkaları tarafından değer verilen bir düşünceye rastlamak güçtür. Bu yüzden fikirlerin yalnızca bir kronolojiye bağlanması sadece fikirler tarihini başarısızlığa götürmeyecek, aynı zamanda gerçeğin örselenmesine neden olacaktır. Kısmi bir güven duygusu içerisinde, daha önce hiçbir kayıta rastlamadığımız bir olayın ilk kez meydana geldiğini söyleyebiliriz. Fakat bir düşüncenin ilk kez ortaya çıkışını ya da belirli hassasiyetler taşıyan bir fikri tarihlendiremeyiz.

Yunanlar felsefeyi hem bir disiplin olarak hem de kurallarla bir dizi soru etrafında tertiplenen bir araştırma formu olarak icat ettiler. Dar anlamda bakıldığında onlar ilk filozoflardı. Fakat bu noktada Thales'i "iyi olmak zordur" diyen ilk insan olarak kabul etmek gülünç olacaktır. Bizler başkalarının karşılıklıları sorunlarla nasıl baş ettiklerini, başkalarının neyi önemli bulduklarını ve olayları neticelendiren etkenleri öğrenmek için fikirler tarihini inceliyoruz. Kronoloji, çalışmalarımız için vaz-

* *Scholastica successionis civitatum* mefhumuna kitabın ilerleyen kısımlarında, bilim ve psikoloji ilişkisi anlatılırken, tekrar değinilecektir. (ç.n.)

geçilmez bir araçtır, fakat kesinlikle bir amaç değildir. Nasıl ki modern bir gökbilimciden, gezegenlerin Caesar'ın öldüğü gündeki konumunu bize söylemesini istiyorsak, tarihçiden de olayların ne zaman gerçekleştiğini bize anlatmasını bekliyoruz. Fakat bizim beklentimiz bunun daha da ötesindedir. Bizler gökbilimciye inanırız, çünkü hesaplamaları yasalara (yasalar eleştiriyile, nesnel ölçümlerle ve çoklu gözlemle oluşturulur) dayanır. Bizlerin tarihçiden beklediği de asgari ölçüde budur. Burada arzu edilen şey, yapılan açıklamalarla birlikte tarihin değişmez “yasalar”ının ortaya çıkarılması değildir, aksine bu açıklamaların, mevcut en iyi kanıtlara göre düzenlenmesi ve böylece neler olduğu ve neden olduğuyla ilgili en doğru çerçeveyi çizmesidir.

Tarih Tasarımı'nın son sözünde Collingwood çarpıcı bir kararlılıkla psikolojiyi bir perspektif içerisine yerleştirmeye kalkışır. Psikolojinin temel hatasının fen bilimleriyle özdeşleşmesi olduğunu öne sürer; üstelik bu stratejinin, uygulanan yöntemlere adapte edilmesinin tamamen uygunsuz olduğunu ve bu tür girişimlerin beyhude kaldığını iddia eder. Collingwood, psikolojinin kendi sorularını yanıtlayabilmesinin, psikolojide kullanılan yöntemlerin tarihsel metotlarla değiştirilerek mümkün olduğunu savunur:

Psikolojiyi tarihsel alanın üstünde görmek ve psikolojinin insan doğasıyla ilgili sabit-değişmez yasalar tesis ettiğini düşünmek, yalnızca belirli bir tarihsel dönemdeki geçici koşullarla insan hayatındaki daimi koşulları karıştırma hatasına düşerek mümkündür.⁴

Collingwood'un ortaya koyduğu bu önemli noktanın kıymetini bilmek için psikoloji adına sunulan bu çözüm yollarını kabul etmek zorunda değiliz. İnsan davranışının etkenleriyle –insan algısı ve duygusunun özellikleriyle beraber– ilgilenen bir bilim

⁴ Collingwood, *The Idea of History*, s. 224.

dalı, çağdaş dönemde, yeniden yaratmayı umabileceğimizden çok daha çeşitli ve zengin bir laboratuvara ulaşacaktır. Collingwood'un açıklamasındaki bu kısım kusursuzdur ve eğer psikoloji üzerine çalışma yürüteceksek, bizi tarih üzerine yoğunlaşmaya teşvik edecek olan işte bu noktadır.

Bu yüzden, düşünsel tarih olarak tanımlanan şeyin ne olduğunu ortaya koymak isteyen bir kişinin kronolojiden farklı bir yola başvurması gerekir. Dolayısıyla psikolojinin düşünsel tarihine girmek isteyen bir kişi akademik psikolojiden çok daha fazlasıyla ilgilenmelidir. İlerleyen sayfaların öncüllerini yalanladığı düşünülebilir, çünkü bu çalışmada kronolojik bir sıra takip edilecektir. Fakat bunun gelenek ve kolaylık için verilen bir ödün olduğu unutulmamalıdır; ayrıca bu, *scholastica successionis civitatum*un yarattığı bir yanılgı gibi görülmemelidir. Bir çağ, çarpışan bir çift bilardo topunda olduğu gibi bir sonrakine ivme kazandırmaz, buna karşın, düşünce kültürünün kurucuları ve takipçileri vardır. Fikirler canlı tutulur, fikirler yalnızca kendilerini ortaya koymazlar. Önemli fikirler üzerine kafa yorulan bir yerde –fikirler üretken bir dönemde geliştirilse dahi– mevcut dönemsel koşulların yitip gideceğini düşünmek yanıltıcı olabilir.

Şüphesiz psikoloji hakkındaki derin bilgiler –Sokrates'ten bu yana– Yunan düşüncesinden etkilenmiştir. Gene de Sokrates felsefesinin incelenmesi tek başına yeterli değildir. Sonradan gelen nesiller Platon'un diyaloglarını edilgen bir şekilde özümsemek yerine onları farklı bağlamlarda türlü amaçlarla yorumlamışlardır. Genel olarak “Yunan düşüncesi” yeni bir kimse tarafından geliştirilir, bu kimse kısa bir süre sonra başka birisinin çok benzer şeyler söylediğini keşfeder. Buradan hareketle ilerleyen bölümler, dönemlerin birbirini takip etmesinden ziyade meselelerin –örneğin bilgi meselesi, davranış meselesi, değerler meselesi– bir araya getirilmesiyle de kolayca düzenlenebilirdi. Doğruyu söylemek gerekirse bu meseleler, bir çağda görülen bir şeyin doğrudan o şeyin öncelinden miras

kaldığı söylendiği takdirde ortaya çıkar, yani gerçekte hiçbir ilerlemenin olmadığı aşikâr iken kronolojik değerlendirmede bu duruma itibar edilir.

Bununla birlikte, “büyük meseleler” modelinin beraberinde getirdiği en az iki kusur bulunmaktadır. Öncelikle bu meselelerin bünyesinde gereksiz birçok şey barındırdığı söylenebilir, çünkü neredeyse her dönemde, benzer büyük meselelere aynı mesafede duran cevaplar geliştirildiği görülmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, insanlığın iyiliği ya da kötülüğü meselesi üzerine ileri sürülen düşünceler, çağdaş ilim bakımından, Aristoteles’in yaşadığı dönemdekine göre ne daha kapsamlı ne de daha moderndir. Gene de çağlar boyunca fikir zenginliği her ne kadar derinleşememiş olsa da, olay zincirlerinde ve delil yasalarında az da olsa ilerleme kaydedilmiştir. En nihayetinde bilgi bazı alanlarda depolanmıştır, üstelik bu alanların kronolojik olarak bir araya getirilmesi uygun görülmektedir. Bilgi en çok fen bilimlerinde birikim sağlar; çağdaş psikolojinin bilim ailesine dâhil olma uğraşısıyla ilgili olarak da bizden psikolojinin bağlı olduğu bu bilimlerin sağladığı gelişimi araştırmamız istenir.

Muhtemelen kronolojik modelin –ki bu modelde bir yazar tüm kısıtlamalardan sıyrılır– benimsenmesinin altında daha güçlü bir neden yatmaktadır. Bu neden, basit bir ifadeyle söylemek gerekirse, delilleri derlemenin ve bu delilleri bir seferde belirli bir dönem içinde yorumlamanın daha kolay olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca önemli sorular ve bunlara korkusuzca verilen yanıtlar, her medeni çağda defalarca ve genellikle birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkmaktadır. Bu olguyu bir başkasına söyleyebiliriz, ama gösteremeyiz; bunu gösterebilmemiz için, kitapları da tıpkı senfoniler gibi notaya dökmemiz gerekir, üstelik okuyucuların da –eşzamanlı olarak çalınan yaylı, üfleme ve vurmali enstrümanların notalarını okur gibi– bunları deşifre etmesi gerekir.

İstemeyerek de olsa ardışık bir yaklaşım sergilendiği ve uyarılara kimse kulak asmadığı için, düşünsel tarihin ayrı dönemlerinin tanımlanmasında halen bazı sorunlar vardır. Örneğin Helenik Dönem gerçekten sonlanmış mıdır? İlim ve düşünce dünyası halen adaletten bahseder, hakikati arar, bünyesinde türlü türlü demokrasiler barındırır. Yalnızca hayal gücü daha zayıf olanlar “Helenik” düşüncenin Atinalılarda bulunduğunu ve bunun Eski Yunanlarda olduğunu dile getirecektir. Madem Roma sanatı ve edebiyatına ilişkin tüm formlar tümüyle bu Helenizmden etkilenmişti, *Roma* uygarlığındaki ya da Augustus dönemindeki benzer ifadeleri hangi kavramsal temele dayanarak savunuruz? Amerikan Anayasası gerçekten bir *Amerikan* anayasası mıdır, yoksa John Locke’un yönetim öngörüsü müdür? O halde bu, bir *İngiliz* anayasası veya Roma Cumhuriyeti’nin değiştirilmiş bir şekli midir?

Tarihsel süreksizliğe ilişkin herhangi bir önermeyi incelemek için bu gibi sorular gündeme getirilebilir, bunlar geçerli arayışlardır. Buradaki temel fikri popüler bir örneklerle daha ayrıntılı ortaya koyabiliriz. Farz edelim ki, belirli bir zaman dilimini “İtalyan Rönesansı” olarak tanımlamay ve bilindik tarihlere –yani 1350 ile 1600 yılları arasına– adapte etmek istiyoruz. Bunu yaptığımız takdirde en az dört önermede bulunmuş oluruz: ilk olarak, eski bir zamanda, yeni doğanları sonradan etkileyecek klasik bir bakış açısı geliştirildi; ikinci olarak, bu eski çağ yok oldu ya da uzun süren bir uyku dönemine girdi; üçüncü olarak, belirli bir zamanda bu uyku dönemi bitti, yeni bir perspektif oluştu ve başarıya ulaşıldı; son olarak, bu uyanış, önemli bir farklılıkla yenilenip kendi doğal akışını sürdürdü.

Bu önermelerin sürdürülmesi ya da reddedilmesi, bir “çağ”ı tanımlarken yararlanmak istediğimiz şeyin ne olduğuyla ilintilidir. Rönesans düşüncesi, muhtemelen, Ortaçağın sonlarındaki Tomistik Aristotelesçilikten ziyade Karanlık Çağın Yeni Platonculuğuna daha yakındı. Bizler “Rönesans” kelimesiyle, klasik Atina’yı ünlü yapan şeylerin yeniden doğuşunu ima et-

tiğimiz takdirde, İtalyan Rönesansı'nın kalıcı izler bırakan tek bir filozof bile yetiştirmediği gibi kabul etmesi güç bir gerçeği açıklamak zorunda kalırız.⁵ Dönemin yere göğe sığdırılamayan hümanizmine gelecek olursak, çok az sayıda Yunan filozofunun bu düşünceyi öğütlediği görülecektir. Fakat bu yaptığımız da tahmin yürütmekten başka bir şey değildir. Vico, Hegel ve Spengler'a saygım sonsuz olmakla birlikte, parmak basmak istediğim diğer bir nokta, tarihin döngüsel olmadığı ve bazen görüldüğü üzere, belirli siyasi ve felsefi eğilimlerin mutlaka tekrerr ettiğidir. Bu durumu yaratan koşullar her zaman ikincisine (üçüncüsüne, dördüncüsüne vb.) göre farklılık gösterir. Bu yüzden Rönesans'ı, Atinalıların yaşadığı dönemdeki zamanın ruhunu yeniden yarattığına ya da 18. yüzyıldaki Virginia bölgesinin "Ortaçağ" atmosferini oluşturduğuna dair ileri sürülen fikirlerin tarihsel olarak savunulabilir bir tarafı yoktur. Bu tür açıklamalar metaforik olmanın ötesine gidemezler ve gülünç sonuçların doğmasına sebep olurlar.

Eğer âni tarihsel geçişlerin yapaylığını –zorla kabul ettirilen fikirleri yüklenmek gibi bir derde kapılmadan– açık bir şekilde tanımlarsak, nitelendirmelerin akılda kalıcı olmasını sağlayabiliriz. Tarih, ne sabit ne de döngüsel olduğu için (geçmişe yönelik bir gereksinim yok ise düzeni ve tekrarı beklemeden) değişimi keşfetmeye hazırlıklı olmalıyız. İkinci bilardo topunun hareket etmesi gereken yerde (fizik yasalarımıza sebat etmemiz gerekse de), aynı koşul Kral için geçerli olmayabilir. Örneğin Kral o sırada uyuyor olabilir. İnsanları ve olayları genel kalıplara oturtuğumuz takdirde, insanların bizimle farklı olmaktan ziyade daha benzer olduklarını göreceğimizi unutmamamız gerekir. İnsanlar farklı konular üzerine düşünüyor diye farklı şekilde düşünüyorlar diyemeyiz; ya da insanların farklı koşullara sahip oldukları için algılarının tümüyle farklı olduğunu veya savu-

⁵ Bu gözlem kitabın 6. Bölümünde Erasmus, Luther, Pico ve diğerleriyle birlikte kapsamlı olarak ele alınacaktır.

nabilecek bir düşünceleri olmadığını söyleyemeyiz. “Onlar” en nihayetinde “bizler”dir; aksi takdirde incelemelerimiz bir tür karşılaştırmalı anatomiye indirgenecektir.

Bu mevzuyu basit bir aile metaforuyla ele alacak olursak; çeşitli dönemleri birbiriyle akraba olarak görmemiz mümkündür; her bir dönem farklı özelliklere sahip olmasına rağmen, gene de hepsinde benzerlikler bulunabilir. Örneğin bazı aile mensupları arkasında günlük, portre, fotoğraf ve hattâ güzel bir vasiyet bırakır. Bazıları ise yalnızca iyi niyet ve hoşgörüsünü sergileyebileceği bir şey bırakır. Bazıları da sırra kadem basar; az söyler, az gezer, hiçbir şey yazmaz. Nadiren uzak kuzenler, kardeşlere kıyasla daha fazla ortak özellikler gösterir, bazı çocuklar ise tüm aile fertlerinden farklı görünür.

Tarihsel araştırmaları bir tür şecere olarak ele aldığımız takdirde, entelektüel arzumuzu yalnızca süslü ve gösterişli şeylerle doyurmakla kalmayız, aynı zamanda bazı tuzaklara da kapılırız. *Scholastica successionis civitatum* yanılışına davet çıkarmış oluruz. Mesela beşli ölçü, kromatik armoni ya da Meryem Ana tablolarının geni yoktur. John Amca’nın varlığını ve kardeşinin yoksulluğunu onların soyunu araştırarak anlamaya çalışmayız. Bu metaforu kendi sınırına taşımak için –onların yetiştirme yöntemlerini ölçerek– dönemler arasındaki farklılıkları açıklamayız. Bu yüzden kitabın –Batı uygarlığının çeşitli dönemlerine yer verilen– ilerleyen bölümlerinde yalnızca coğrafi unsurlar ele alınmaktadır. Doğruyu söylemek gerekirse, burada Arap dünyasındaki Ortaçağ bilim insanlarına değinmemekle birlikte, Aristoteles’in psikolojik kuramlarının incelendiği bölüme de birkaç sayfadan az yer verilmektedir.

Tüm bunların ışığında açıkça görülmelidir ki, tarih tasarımı bir tür izah kuramıdır. Bu, deneysel olgulara dayanan bir kavram ya da bilimsel bir yasa gibi, tarihsel gerçeklerle benzer bir ilişkiye sahiptir. Örneğin insani mefhumların beşerî kavramlardan yoksun şekilde bir araya getirildiğini farz etsek bile, bunların, görüntü ve seslerin –ki bunlar hiçbir zaman anlamlı

ya da tutarlı bir ilişki içerisinde değildirler— altında yok olup gittiğini düşünebiliriz. Bununla birlikte, dünyada vuku bulan olayların nedensellik mefhumundan yoksun olduğu da düşünülebilir. Kavramsal yetilerimizden ötürü bunlar akla gelebilecek şeylerdir; aksi takdirde birbirinden farklı olaylar da en nihayetinde açıklanabilir hale gelirdi. Bizler yalnızca birbiriyle bağı olan ve nedensel olarak ilişkisi bulunan olaylar arasında, rastlantılar ve belirli olaylar arasında ve ayrıca tesadüf ve benzerlikler arasında ayırım yapabilmekteyiz. Üstelik tarihten, kavramlar ve yasalardan oluşan benzer bir derleme olarak bahsetmekteyiz; ya da tarihe, yalnızca benzer türdeki ussal-bilişsel analizlerle açıklanabilecek önemli tarihsel olayların yaşandığı bir inançmış gibi değinmekteyiz.

Tarih tasarımı temeline, bir olayı evvela neyin tarihsel kıldığıyla ilgili bir değerlendirme yatar. Geceleyin düşen her yaprağı veya çıkan her sesi tarihsel bir olay olarak düşünmeyiz, ki bu tür olaylar tarihlendirilebilir ve bu olayların nedenleri tespit de edilebilir. Gene de bunları tarihsel olarak sınıflandırmayız, çünkü tarihsel anlayış, cansız maddelerin yer aldığı fiziksel faaliyetleri tek başına kapsamına almaz; insani katılım ve çaba gerektirdiği düşünülen bu tür olayları bütünsel olarak ele almaya çalışır. Genel anlamda “tarih” tek başına fiziksel olan her şeyi dışarıda bırakır. Gecenin bir yarısında duyulan sesler insanların, kurumların veya tüm ulusların eylemleriyle ilgili olduğu zaman tarihsel bir geçerliliğe sahip olurlar. Bir izah kuramı olarak tarih tasarımı toplumsal, siyasi, ahlâki ya da düşünsel olayların muhakeme edilmesiyle gün yüzüne çıkar; bu olayların anlaşılabilmesi için söz konusu olayları yaşamış olanların algılarının, mantıklarının, niyetlerinin, motivasyonlarının ve anlayışlarının dikkate alınması gerekir. Dahası, bunların muhakeme edilmesiyle birlikte, bu olayların oluşmasında kişilerin yeterli gerekçelere sahip olduğu anlaşılır. Yani algısal, niyetli, güdüsel ya da bilişsel olarak farklı karakterlere sahip bireyler ikame ediyor olsalardı, burada aynı olaylar meydana gelmezdi.

Gene de bunun pek işe yarayan bir hakikat olduğunu söyleyemeyiz. Elbette, her şey farklı olsaydı gidişat farklı olurdu, demek, genel geçer bir doğruya işaret eder. Ancak tarih tasarımının ortaya koyduğu değerlendirme, “her şey”e ilişkin bir değerlendirmeyle vuku bulmaz, yalnızca bazı şeylerle –spesifik, emsali olmayan insani şeylerle– ortaya çıkar. Tarih, insani edimlerin doğurduğu bir şey olarak görülmektedir; hattâ tarihin, gerçek kişilerin ahlâki, psikolojik ve kavramsal niteliklerinden beslenmediği düşünülmektedir. Gene de dikkate alınması gereken husus şudur ki, bu, ne “büyük adam” teorisinin tarihsel olarak sessiz bir kabulüne ne de “psikotarih”e ilişkin örtük bir savunmadır.

Olayların yalnızca insani edimlere ilişkin varsayımlar üzerinden tarihsel olarak değerlendirildiğini söylemek, bu tür edimlerin “büyük” şahıslarla ya da unutulmaz kişilerle ortaya çıktığını söylemek değildir. Bunu dile getirmek, tarihsel olayın, bir kimsenin erken çocukluk dönemindeki tecrübeleri, aşağılık kompleksi, su korkusu gibi “psikolojik geçmiş” ile yorumlanması gerektiğini söylemek hiç değildir. Aksine, (en azından geçici bir varsayım olarak) kabul edilen şey şudur ki, insanlık tarihindeki olaylar beşerî eylemlerle başlar, beşerî eylemler insani değerlendirmelerle oluşur; dolayısıyla olaylar, tarihsel olarak duruma dâhil olan kişilerin anlayışları ve eylemleri arasında bir bağ kurulduğunda gelecek nesiller için anlaşılabilir hale gelir. Biliyoruz ki tarih, ilmin empati yoluyla disipline edilmesidir.

Psikolojinin ele aldığı konular tefekkür kadar eskidir. Psikolojiye ilişkin konunun kapsamlı olarak ele alınışı insan toplumlarının ortaya çıkışına kadar uzanır. İnsanlık, hangi dönemde olursa olsun, sahip olduğu bilginin geçerliliğine kayıtsız kalmamıştır; insanlar kendi davranışlarının altında yatan nedenlere ilgisiz durmamıştır. Uzak atalarımız sosyal örgütlenme, çocuk yetiştirme, rekabet, otorite, bireysel farklılıklar ve şahsi güvenlik gibi meselelerle bizden daha az mücadele etmemişlerdi. Bu meselelerin üstesinden gelmek için kişinin, ne kadar bilgisiz

olursa olsun, hayatın psikolojik yönlerine ilişkin içgörülere sahip olması gerekir.

Psikolojiyi yeni bir disiplin olarak ele alma geleneğini sürdürecektir olursak, bu konunun dışında farklı bir şeyi hesaba katmamız gerekir. Bu bağlamda, Archimedes'in yaşadığı dönemde fiziğin yeni bir şey olduğunu; ya da geometrinin Eukleides tarafından "bulunduğunda" ve Thales tarafından "icat edildiğinde" yeni ortaya çıktığını ifade etmemiz gerekir. Fakat Archimedes suyun kaldırma kuvveti yasasını keşfetmeden uzun bir süre önce yelkenli gemilerin denize açıldığı da bir gerçektir. Çevre = 2. π . r herhangi bir kimse tarafından bilinmeden önce, özdeş daire sütunlar inşa ediliyordu. Bizler eski çağlardaki fizikçilerin ve geometricilerin birer gemi yapımcısı ve taş ustası olduğu kanaatinde değiliz. Ayrıca eskiden mağarada yaşayan insanların kendi çocuklarını iyi davranışlarından ötürü ödüllendirdikleri için mutlak psikologlar olduklarını da düşünmüyoruz. Halk arasındaki yaygın inancı da kayıtlar dikkate değer bir edinim birikimi olduğunu göstermektedir, fakat zanaat –ne kadar kumsursuz olursa olsun– bilim değildir, üstelik tesadüfi başarılarla tekrür eden bir disiplin de değildir. Eğer psikoloji yeni ise, en az bilimsel bir disiplin kadar yenidir; ancak burada muallak olan, psikolojinin bir statü edinmiş ya da edinmeye çalışmış olup olmadığıyla ilgilidir. Her ne olursa olsun konuya ilişkin temeller bilimsel amaçlardan önce gelmektedir. Bu temeller felsefidir, üstelik bunlar bizi araştırmamızın kaynağına götürmektedir.

II.

HELENİK DÖNEMDE PSİKOLOJİ: PRESOKRATİK DÖNEMDEN DİYALOGLARA

Hem Montana eyaleti kadar büyük bir alanda hem de üç yüzyıldan daha kısa bir sürede, antik dünyanın Yunanca konuşan insanları Thales, Anaksagoras, Empedokles, Parmenides, Zenon, Pythagoras, Protagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozoflar; Aiskhylos, Sophokles, Euripides ve Aristophanes gibi oyun yazarları; Herodotos, Thukydides ve Ksenophon gibi tarihçiler; Hippokrates gibi hekimler; Perikles gibi politik liderler; Phidias gibi heykeltıraşlar; ayrıca bu isimlerle ilişkilendirilen çeşitli ekol ve gelenekler ortaya çıkardılar. Bu zaman dilimi –MÖ 530’da Pythagorasçılarının ekol ve cemiyetlerinin ortaya çıktığı yıllar ile iki yüzyıl sonra Aristoteles’in düşüncelerinin ortaya çıktığı yılları içine alan periyot– daha önceki çağlarda öngörülememiş bir dönemi, klasik Yunan’ın Helenik dönemini kapsar.

Helenizm, “ölmüş, beyaz, Avrupalı erkekler”den oluşan bu ünlü seçkin zümrenin günümüze taşınmasında önemli bir role sahiptir, bu noktada Helenizme vefa borcumuzu ödemek için

birkaç kelime etmek faydalı olacaktır. Öncelikle Antik Yunanlar her ne kadar yabancılara kuşkulu gözlerle bakmış ve az çok kendi kültürlerinin üstünlüğüne inanmış olsalar da, o dönemdeki kanaat önderleri elde ettikleri başarıları ırksal ya da etnik koşullara bağlamadılar. Büyük İskender, fethettiği topraklara Helenizmi yaymak için birleştirici bir tasavvur ve çaba ortaya koymuştu, ancak birbirine benzer bu toprakların birçoğunda baskı kurmaya pek gerek duyulmamıştı. Üstelik daha aydın Yunan kesimi Helenizmi kendi uygarlık ve kültürüne; eğitim, öğretim ve estetiğe; düzenli bir aile ve devlet içerisindeki yaşantıya ilişkin değerler bütünü olarak görüyordu. MÖ 436-338 yılları arasında yaşamış olan İskrates bunu *Panegyrics* kavramıyla, yani Helenik kültür düşüncesini (*paideia*) paylaşan herkesin “Yunan” olduğunu belirten bu en yakın kavramla ifade ediyordu. Antik Romalılar için bu düşünceyi paylaşmak o kadar önemliydi ki, o dönemde Plinius Roma’yı bir Yunan şehri ilân etmek istiyordu! O zamandan sonra geçen yüzyıl boyunca İngiltere ve Avrupa’da yaşayan halklar tarafından –onların büyük yerleşim yerlerinde– bütünleşik ve ortak bir kültür benimsendi ve geliştirildi. Anglo-Avrupa medeniyetinin özünde “Yunan” olarak adlandırılabilmesi bakımından bu kültür Helenizme çok şey borçluydu.

Öğrenciler neredeyse her akademik konuda Antik Yunan dünyasına dikkat kesilmektedir; bu dikkat, bir tür Batılı şovenizminden ziyade, çok etkili bir entelektüel geleneğin kökenini belirlemede faydalanılan önemli bir araç olarak görülmelidir. Klasik dönem sonrasında ortaya çıkan medeniyetlerin bilinen bazı kusur ve başarıları vardır, bu kusur ve başarıları gün yüzüne çıkarmak için kültürel olarak aktarılan birtakım düşünce kalıbı mevcuttur; bu düşünce kalıplarının nasıl geliştirilebileceğini ve yeniden düzenlenebileceğini öğrenebilmek için derinlemesine araştırmalar yapmak gerekir. Avrupa tarihi açısından gözler önüne serilebilecek en iyi örneklerden birisi Roma uygarlığıdır, çünkü Roma uygarlığı taşıdığı özellikler bakımından kendisini

bilinçli biçimde “Helen” olarak tanımlıyordu. Bugün bile her bilim insanının, bilginin ve entelektüelin meşgaleleri, Helen uygarlığının bıraktığı miraslardır; bu miraslara o uygarlığın yol açtığı bazı yanlışlar da dâhildir.

Gene de Helenizmle ilgili bir araştırmadan bahsedildiğinde akla doğrudan “Batı” gelmemelidir. Helenik ve Helenistik etkiler Roma’nın ötesine ulaşmıştır, üstelik zamanla büyük bir alana yayılarak Hint yarımadasının da ötesine varmıştır. Bu etkileri, sanatta ve felsefede tamamıyla görmek mümkündür; ayrıca İskenderiye ve Roma askerî gücünün Yakındoğu dünyasından çekildikten sonra ardında bıraktıklarına bakıldığında da bu etkiler görülebilir. Örneğin Helenistik dekoratif sanatlar, MS 4. yüzyıla kadar Yakındoğu Asya’nın varlıklı bölgelerinde tercih edilmekteydi. Kısacası, başlangıcı dışında, Helenik uygarlığın bölgesel olmak gibi bir özelliği yoktur ve bu, az da olsa, türevleriyle modern zamanlara kadar bu şekilde sürmüştür. Bu yüzden tarihçiler –özellikle de fikirler tarihi üzerine çalışan tarihçiler– için belirli bir medeniyete ilişkin anlayışlar asıl gaye olmalıdır; bu aynı sonuçlar doğurabilecek hiçbir alternatifte mahal vermeyecek tek bir gaye olmalıdır. Bu temel gayenin özü –ortaya çıkardığı geniş kapsamlı meselelerden ve konulardan ötürü– felsefe olmalıdır. Bu noktada, eşi benzeri olmayan bu üretken medeniyetin hangi etkenlerle geliştiğine odaklanmamız gerekir.

Geliştirici Koşullar

Yazı yazmayı bilmeyen toplumlar –resim ve heykel, ezgi ve şarkı, şiir ve dans gibi bellekte kalıcı bir yeri olan– okuryazarlık gerektirmeyen şeyler geliştirerek kendilerini ölümsüzleştirdiler. Hem bu tür toplumlarda yaşayan hem de antik dünyada Yunanca konuşan insanların çoğu, devamlılık arz eden tarihi bu yöntemlerle kaydetmek zorundaydılar, üstelik onların kendi gelenek ve inançlarını sonraki nesillere aktarabilmeleri için

daha kalıcı bir yöntem geliştirmeleri gerekiyordu. Böyle bir dünyada dans şiire, şiir koroya, koro tiyatroya, tiyatro da diyaloga evrilmişti. Yunan dünyasında, hayattaki karışıklıklara ve olasılıklara dayanan dramatik ve şiirsel tasvirler felsefeye dönüştü. Bunun temellerini, yüzyıllarca Yunan düşüncesi ve tasavvuruna şekil veren Homeros'un MÖ 8. yüzyılda yazdığı destanlarda görmek mümkündür.

Homeros İlyada ve Odyseeia'da halihazırda gelişmiş olan bir insan doğası kavramıyla birlikte beşerî koşulları da belirleyen faktörleri ortaya koyar. Bu eserlerde belirli duyguların belirişini ve vücudun (kalp, göğüs ve karın gibi) çeşitli bölgelerinin kontrol altına alınışını anlatan destansı sözlerle karşılaşırız; üstelik uykuyu bölmek için ya da rüyaları veya insan suretindeki ölümlüleri bir forma sokmak için şeytanlar gönderebilen tanrılara rastlarız, ki burada tanrılara yakıştırılan başka davranışlar da ön plandadır. Bu epik şiirlerde güçlü bir şekilde ortaya çıkan şey, hem kişinin kendini anlama ihtiyacıdır hem de düşünce ve imgelerimizi neredeyse klinik bir biçimde irdeleyerek bunları gün yüzüne çıkarma isteğidir. Ayrıca bu eserler, sembolik olarak, ilk bakışta belirsiz bir izlenim vermekle birlikte esasen bütünsel ve çoklu açıklamalar içerir. Kesinlik veya yanılmazlık gibi bir iddia mevzubahis değildir; ya da anlatılan destanların son sözü söylemek gibi bir savı yoktur. Mesela Homeros'un Truva savaşının nedenlerine ilişkin yaptığı değerlendirmeleri ele alalım. Bu savaş Helen'in düşüncesizliğinin bir neticesi olarak mı başlamıştı? Bu savaşın nedeni "en güzel" olarak rakipleri arasından Aphrodite'yi seçen Paris miydi ya da ilk başta şölene davet edilmeyen İris'in kırgınlığı mı savaşa sebep olmuştu? Bunun nedeni, gururu incinen Yunanların her ne pahasına olursa olsun intikam almak için yanıp tutuşan büyük öfkeleri miydi? Agamemnon ve erkek kardeşi Menelaos (Helen'in kocası) gibi adamların kişisel özellikleri miydi –üstelik bu iki kardeşin babası Atreus'un acımasız eylemleri diğer masumların da başını yakmamış mıydı? Önünde sonunda okuyucular, en masum ve basit noktadan yola

çıkarak karmaşık olaylar zincirinin düğümünü çözerler; enine boyuna düşünülüp çizilen yol haritalarının, tesadüfi veya kutsal bir müdahaleyle bozulabileceğini görürler.

En nihayetinde destanlar düzenli bir devlete, derinleşen anlaşmazlıkları çözmek için ihtiyaç duyulan makul yöntemlere ve attığımız her adımda ihtiyaç duyduğumuz karakter ve cesarete dikkat çeker. Ayrıca tefekkür tanrılarda ve kader tanrıçalarda karşılık bulduğu halde, Homeros'un insan davranışına ilişkin tanımlamaları genel anlamda doğaya uygundur, hattâ biyolojiktir. Örneğin destandaki bir kimse bedenden gelen dürtülerle hareket eder. Başka bir kimse hayati organları zarar görünce ölür. Ölümden sonra bazı hayalî şeyler ortaya çıkar, (nadir durumlar hariç) bunlar insan dışı kalıntılardır; taze hayvan kanıyla canlanırlar, ancak kısa süre sonra tamamen insan olmaktan sıyrılıp tekrar hayalet gibi bir varlığa dönüşürler. Ölümsüzlük, yalnızca tanrılara mahsustur, üstelik bu, damarlardan akan özel bir madde olan *ikhor* (irin) sayesinde mümkündür. Bunun dışında ölümlülerden ayırt edilebilecekleri özellikleri, doğal olaylara karşı sahip oldukları sıradışı güçleri, dayanıklılıkları, becerileri ve ustalıklarıdır.

Homeros'a göre tanrıların ölümlüler arasında gözdeleleri vardır, hattâ tanrılar bazen onları dünyaya getirirler, ancak genel olarak Olympos'ta yaşayan tanrılar, insan hayatını çoğu zaman küçük ve kısıtlayıcı görmelerine rağmen, insanlarla meşguldürler. Bu yüzden teveccüh sahibidirler, dolayısıyla onlara karşı bir öfke veya kıskançlık duyulmaz. Ancak diğer yandan hayatta ve akılda zuhur eden sorunlara bir cevap ya da çözüm getirmeye de uğraşmazlar. Esas gerçekler ve bunların doğurduğu sonuçlar hakkında bizler kendi başımıza bırakılırız, çünkü bu meselelerde tanrılar kendilerini sınırlandırır. Büyük Zeus bile kendi tasarladığı mutlak neticeyi bildiği halde kader tanrıçalarına danışır. Bu bakımdan Homeros'un Helenizm kültürüne yaptığı muazzam katkı, felsefi dönem öncesinde olmasına rağmen, felsefi bakış açısıyla tamamen bağdaşmaktadır.

Şüphesiz MÖ 7. yüzyıldan 4. yüzyıla kadar Yunan yaşantısının düşünsel atmosferi ve arka planı bu çalışmalardan ilham alarak gelişti. Fakat yazınsal olarak tek etki sahibi Homeros değildi. Aynı yüzyılın ilerleyen dönemlerinde Hesiodos'un çalışmaları da etkili oldu. Hesiodos'un *İşler ve Günler* adlı çalışmasında, mevsim döngüleri içerisinde, toprağa iyi bakan ve yeryüzünü gözetken, düzenli ve üretken çalışmalar yürüten doğadaki çiftçinin geliştirdiği etik değerler kayıt altına alınmıştır. *İşler ve Günler*'de anlatılmak istenen tek şey kırsal yaşantı değildir, burada aynı zamanda toplumsal ve etik hususiyetlere de methiyeler düzülmektedir. Homeros ve Hesiodos'un bakış açıları Yunan düşüncesine mutedil ve ölçülü bir nitelik kazandırdı, bu şekilde insan yaşantısının tüm canlılar, tabiat güçleri ve tanrılarla birlikte daha geniş bir çerçevede konumlandırıldığı bir dünya görüşü empoze edildi. Örneğin, Akhilleus en sonunda sakinleşip ölen çok sevdiği dostu Patroklos'un intikamını almak için hazırlıklar yapacağı zaman atlarını göreve çağırır, bu sırada atlardan birinin kendisine onu yüzüstü bırakmayacaklarını söylediğini duyar. Eğer bu sözler tanrıların inâyeti ise, bu sözlerin aktarılmasını söyleyen kimdi ya da neydi? Bu bakış açısıyla irdelendiğinde insan yaşantısı ve bizim özel güçlerimiz doğadan üstün değildir, fakat doğaya ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Yüzyıllar sonra Aristoteles, politik bir devletin, yani *polis*in, tamamen doğal bir varlık olduğunu ve tabiatı gereği bir nevi sosyal bir hayvan olduğunu iddia edecektir. Böylece Aristoteles'in Homeros'la tamamen ortak bir felsefi tavır geliştirdiği görülmektedir.

Yunanlar Olymposluları onurlandırır ve kâhinlerin geleceği görme gücüne inanırlardı, ancak onlar ne Doğu dünyasında bilindiği gibi bir "kehanet"e sahiptiler ne de kutsal ve karşı konulmaz bir gerçekler bütünü'nün kendi tasarruflarında olduğunu iddia etmekteydiler. Epik şiir hayatın gündelik işleyişine katkıda bulunacak metafor yönünden bir hayli zengindi. Yahudi çağdaşlarının ya da Hristiyan haleflerinin aksine, antik

dünyadaki Yunanlar, açığa çıkmış gerçeklere ya da karşı gelinmez ahlâki prensiplere sahip değildiler. Onların tarihe ve de doğaya hükmetmek için prensipleri yoktu: Onlar için doğanın kalıbına uygun yaşamak, kişinin kendi doğasına sadık kalması demekti, çünkü ikincisi ilkinin bir parçasıydı.

Bunun hem pozitif hem de negatif etkileri vardır. Pozitif etkisi, bu tür esin kaynaklarının eksikliğine karşı, hayatın ruhsal yanlarına ilişkin özgür yorumlara ve yaratıcı bir yaklaşıma olanak sağlamış olmasıdır. Bu, başta göze çarpan bir şey olmamasına karşın hem felsefenin ilerlemesinde hem de sorgulayıcı ve hattâ kuşkucu bir zihnin gelişiminde büyük bir rol oynamıştır.

Negatif etkisi ise şu şekilde karşımıza çıkar: dinî ilkelerden oluşan bir prensipler bütünü olmaması, yalnızca Yunan halkının politik bütünlüğünde daha önce hiç olmadığı kadar büyük sorunlar yaşanmasına sebep olmakla kalmamış, aynı zamanda farklı topluluklarda çeşitli batıl inançların özendirilmesine neden olmuştur. Klasik edinimler, tarihî kayıtlarda yerini almasına rağmen kalabalık Yunan halkının büyücülük, tahmin, kehanet ve beddua gibi kavramlara tamamen bağlı kaldığı bilinmektedir. O dönemin parlak zihinlerinin bu tür şeyleri küçümsemediği, Platon'un *Devlet* (İkinci Kitap, 364) ve *Yasalar* (Onuncu Kitap, 909b; XI, 933a) adlı eserlerinde açıkça görülmektedir. Tüm bunlara rağmen, başka birçok şeyde olduğu gibi, filozoflar ortak kültürün dışında kaldılar.

Bu noktada başka bir şeye daha kısaca dikkat çekmek gerekir. Sıkça dile getirildiği üzere, Yunanların resmî bir dinî nizamı bulunmadığı için hiçbir zaman tam mânâsıyla laik bir devletleri olmamıştır. "Klasik" olarak adlandırdığımız dönem –bir hayli farklı şekilde olsa da– bir bütünlüğü temsil eder: bu dinî, politik, ahlâki ve estetik bir bütünlüktür. Katı bir dinî tutuculuğun meydana çıktığı yerlerde genellikle felsefi itirazlar tetiklenir. Gene de ekseriyetle Antik Yunanlar inançlarını geniş bir yelpazeye oturttular; bu geniş zemini din ve ahlâkla, aile yaşantısı ve *polis* içerisindeki değişebilir fikirlerin yarattığı ortak çı-

karlarla ve ayrıca yaşamsal niteliklerin birbiriyle kurduğu bağla oluşturdular. Dolayısıyla MÖ 6. yüzyıldaki Yunanistan'ın dinî yapısı ne kurgusal ne de şahsi idi. Aksine, medeniydi.¹ Felsefe, ortaya çıktığı zamanda, yüzyıllar boyunca halihazırda saygı duyulan ve doğal özelliklere sahip bir teolojik dışavuruma göre daha az tehlike teşkil ediyordu.

Felsefe: İyonyalıların Keşfi

MÖ 7. yüzyılda yaşayan İyonyalıların durumu Yunan dünyası için eşsizdi. Ege adalarında ve Küçük Asya'daki –diğer bir deyişle Anadolu'daki– sahil kentlerinde yaşamalarına sebep olan şey, ilk olarak anakarada kıtlığın ortaya çıkması ve sonra ticarette vuku bulan cezbedici olasılıklardı. İyonyalıların anayurdu, Atinalıların anavatanı anlamına gelen Attica'nın büyük bir kısmını kapsıyordu. Eğer modern zamandaki göçmen deneyimlerine ilişkin tarih geçerli olsaydı, tüm dünyada yer değiştiren yurttaşların “ırk üstünlüğü” düşüncesine sahip olduklarını varsayabilirdik. Asimilasyon korkusu hareket halindeki insanlar için daimi bir koşulmuş gibi görülebilir. Dolayısıyla ilk Homerosçu âlimlerin, İyonya'da bulundukları için, bu geleneği sürdürmeleri gerektiği düşünülebilir. Bir birey ileride kendi çocukluk kültüründen uzaklaşabilir; kendi erdemini gayretle öne çıkarabilir ve biricikliğini muhafaza edebilir. 7. yüzyılın İyonyalıları, kuvvetle muhtemel, Atinalı kuzenlerine göre daha “Yunan”dı.

İyonyalı Yunanlar, genel olarak kültürel geçmiş göz önüne alındığında, tamamen farklı düşüncelere ve geleneklere sahip başka kültürlerle kurdukları gündelik temaslar sayesinde felsefe daha fazla yöneltiler. Ticaret onları yabancı malların yanı-

¹ Yunanların dinî tutumuna ilişkin bilgi sahibi olmak için W. K. C. Guthrie'nin nitelikli çalışmasına bkz. *The Greeks and Their Gods*, Beacon Press, 1950. Fakat şunu belirtmem gerekir ki, benim yorumlarım Guthrie'ninkilerle aynı değildir.

sıra yabancı inançların da içine soktu. Mısır'la kurdukları ilişkiler onların ilerleyen zamanda anıtsal mimaride gelişim göstermelerinin esas sebebiydi; ayrıca onlar, Yunanların spekülatif bir bilime dönüştürdüğü felsefi düşünceleri bu sayede belirli dinî doktrinlerle aktarabildiler. Bu yüzden İyonya kolonileri ve İtalya'da kurulan kolonilerde felsefeye öncülük eden kişilerin ortaya çıkması hiç şaşırtıcı değildir. Örneğin Milet'te Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes; Efes'te Herakleitos; Klazomenia'da Anaksagoras; Samos'ta Pythagoras ve Kolophon'da Ksenophanes düşüncelerini ürettiler. İyonyalıların İtalya'daki etkisine baktığımızda ise karşımıza şu isimler çıkmaktadır: Tarentum'da Philolaus, Akragas'ta Empedokles ve Elea'da Zenon ve Parmenides. Ayrıca onlara Trakya'da bulunan ve Karadeniz kıyısını merkez alabileceğimiz İyonya kentlerinin kuzeyinde yaşamış olan Protagoras, Demokritos ve Leukippos'u ilave edebiliriz. Onlar, Platon ve Aristoteles'in tartışacağı meselelerin ana hatlarını oluşturan, iki bin yıl boyunca tasavvuru ele geçiren ve âlimlerin zihinlerinde etki yaratan isimlerdir. Bildiğimiz kadarıyla bu gidişat Athena'nın otoritesini kurduğu Atina'da neticeye kavuşacaktır.

Presokratik Psikoloji

Presokratiklerin bakış açılarını ve katkılarını değerlendirirken iki hususu akılda tutmak ayrıca önemlidir. İlk olarak, Presokratiklerin yazdıkları yazıların çok azına sahibiz, öyle ki çok az bir kısmı gerçekten kendi düşüncesini kaydetmiştir; ikinci olarak, sonradan gelen, güvenmemiz gereken anlatıcıların çoğu kuşkulandırılmayacak gibi değildir. Şayet Thales ya da Pythagoras düşüncelerini papirüse yazmış olsalar bile, ortada buna ilişkin hiçbir delil bulunmamaktadır. Anaksimandros'un ilminden geriye kalan şey beş cümledir; Anaksimenes'ten ise geriye yalnızca bir cümle kalmıştır. Herakleitos'un elimizde yaklaşık olarak 140 fragmanı bulunmaktadır; muhtemelen bunların

birkaç düzinesi dikkate değerdir. Bu bağlamda Empedokles ve Demokritos açısından daha şanslıyız, Protagoras'ın durumunda ise daha az şanslı olduğumuzu söyleyebiliriz. Bütüne baktığımızda, Presokratik dönemdeki önemli figürlerin edimimleri, günümüz metniyle iki yüz sayfadan daha azına tekabül eden bir yazılı metinle doğrudan incelenebilir. Gene de söylentiye dayalı kanıtlar, bu isimlerin tüm kitaplardan sorumlu olabileceğini iddia etmektedir. O halde açık bir şekilde söyleyebiliriz ki, bizler onların yaptığı katkıların muhtemelen yüzde birine sahip çıkabiliriz.² Onlar hakkında bildiğimiz şeylerle, sonradan gelen düşünürlerin onlarla ilgili söyledikleri arasında bir denge kurmanız gerekir; genellikle karşıt sistemlerin oluşturulmasına yönelik atılan adımlarla birlikte geliştirilen eleştiriler, bu dengenin kurulmasında bize yardımcı olabilir. Mevcut durumda Presokratikleri göz önünde bulundurmak yeterli olacaktır. Bunun için onların geliştirdikleri psikolojik kuramların yanı sıra, Sokratik çalışmalarla ve sonraki ekollerle ilgili ele alınan konulara bakmak faydalı olacaktır.

Evrenmerkezcilik – İnsanmerkezcilik

Genellikle Sokrates'in, kendinden önceki düşünürlerin aksine, felsefi sorgulamaları göklerden indirip insani meselelere yönlendirdiği söylenir, ki bunu hem Sokrates'in kendisi hem de antik dönemdeki diğer anlatıcılar dile getirmiştir. Yani Sokrates dikkati evrenden alıp insana çekmiştir. Platon'un geliştirdiği psikolojik kuramların emsalsiz olduğu yadsınmamakla birlikte, bunların daha önceki felsefi geleneklerden tamamen

² Miletos'taki Heredotos etkisi için bkz. Heredotos, Birinci Kitap, 17-22; Beşinci Kitap 23-25. Ayrıca bkz. J. S. Bury ve arkadaşları tarafından düzenlenen kitap: *The Cambridge Ancient History*. Macmillan, New York, 1926, s. 87 -97; James Henry Breasted, *A History of Egypt*, Charles Scribner's Sons, New York, 1912; Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford, 1952.

farklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu eski gelenekler, çok eski Doğu mitolojileri sayesinde evrene, yani tüm varlıkların kaynağına odaklandı; her zamankinden daha karmaşık olan varlıklar dışında temel bileşenler var olmaya başladı. Bu eski gelenek Pythagoras ve Parmenides'in öğretilerinde de örneklerle açıklanmıştır. Pythagoras ve Parmenides'in felsefesine ilişkin kısa değerlendirmeler, Sokratiklere miras bırakılan mesele ve yöntemlerin anlaşılmasını sağladı. Ancak bundan önce dahi, Sokrates'e ve çevresine kozmolojik meselelerden uzaklaşmalarına neden olabilecek birtakım baskılar uygulandığını belirtmek gerekir. Bunun altında yatan nedenlerin yalnızca düşünsel olmadığını vurgulamakta fayda vardır.

Presokratiklerden olan Protagoras ve Anaksagoras, göğün sınırlarını keşfetmeye çalıştıkları için geleneksel Atinalı toplumun gazabına uğradılar. Sıradan Atinalılar işler iyi gittiği müddetçe felsefi yorumlara tahammül etmeye razıydı, fakat şehrin siyasi, mali ya da askerî varlığı tehlikede olduğu vakit bir günah keçisi bulmakta gecikmiyorlardı. Bu sebepledir ki Presokratiklerin Fragmanları genellikle belirsizdir. Bu yüzden Pythagorasçılar bilgeliklerini gizli tutmaya çalışırdı, ayrıca Helenik çağın pek hoşgörülü olmadığını kanıtlayan Perikles döneminde birçok sansür uygulaması vardı; ya da yapılan spekülasyonlar tamamen yayılmadığında hoşgörülü davranılabiliyordu.

Nicias'ın biyografisinde yer alan Plutarkhos'un *The Lives of the Noble Grecians and Romans* (Soylu Yunan ve Romalıların Hayatları) çalışmasındaki bir bölüm bu bakımdan bir hayli açıklayıcıdır:

İnsanlar doğa filozoflarına hoşgörülü davranmazlardı, üstelik gök yasaları hakkında konuşan teorisyenlerin –insanlar onları böyle adlandırıyordu– faaliyetlerini örtbas ederek kutsal gücü zayıflattıklarını düşünüyorlardı... Bu nedenle Protagoras sürgün edildi, Anaksagoras hapse atıldı... Sokrates ise bu tür bir ilimle ilgili hiçbir kaygısı olmamasına

rağmen öldürüldü... Daha sonra yalnızca Platon'a saygı duyuldu... çünkü o doğal gereklilikleri kutsal görüyor ve bunları üstün ilkeler olarak ele alıyordu... bu çalışmaların tüm insanlar için değer sağladığına inanılıyordu.³

Presokratiklerin görüşleri, temel mesele ve sorunlardan ortaya çıktı. Genel itibarıyla dikkatlerini çeken konular metafiziksel-di, ilgilendikleri şeyler hakiki varlığa ilişkin sorunlardan farklı değildi. Şeyler nasıl var oluyordu, bu varlıkların kökeni neydi? Bu noktada Pythagoras ve Parmenides'in bu tür sorulara nasıl yaklaştıklarını hızlı bir şekilde incelemek yol gösterici olacaktır.

Sessizlik yemini eden cemaate mensup bir filozofun konuşmayı göze alması, onun hâlâ biraz da olsa özgüvenli yorumlarda bulunduğunu gösterir, ki Pythagoras da başlangıçta matematiksel etkenler ile gerçek varlıklar, gözlemlenebilir olaylar ve şeyler arasındaki ilişkiye işaret ederek bunu yapmıştır. Bu ilişkilerden en fazla bilineni Pythagoracı kuramdır, yani bu, hem düzlem geometrisine ilişkin soyut bir aksiyomdur hem de tüm hakiki doğrusal üçgenlerin elde edilmesine dayanan bir ilişkidir.

Daha ince bir ilişki biçimi müzikte bulunur, bu özellikle sayılar ve müzik arasındaki ilişkidir. Müzik armonisi kuramını geliştiren Pythagoras, buna rağmen, müziğin doğurduğu önemli neticelerle çok daha az ilgilendi. Gerçek şu ki, belirli bir ahenge sahip olduğu görülen her tür müzikal algı, aralarında bir bağ kurulabilecek belirli sayılarla notalara döküldüğünde, doğanın gözlemlenebilir olduğu ve tüm yönleriyle benzer bir kökene sahip olduğu anlaşılır. İlk dört tamsayı (tetrad), yani

³ Plutarkhos, *The Lives of the Noble Grecians and Romans*, İngilizce çev. John Dryden, 1864, yeni basım Random House, New York, 1932. Ksenophon'un *Memorabilia* adlı çalışması, Sokrates'in hikâyesini içermesi ve bu hususta doğrulayıcı amaçlar edinmesi bakımından önemlidir. Üstelik Sokrates'in ölümünden en az otuz yıl sonra yazılmıştır.

1, 2, 3 ve 4 birincil olarak ele alındığında, Pythagorasçı öğreti birincinin noktaya, ikincinin doğruya, üçüncünün düzleme ve dördüncünün cisme karşılık geldiğini ileri sürer. Diğerlerinden soyutlanan bu dört tamsayı, katı cisimler dünyasında iyi kötü üretken bir role sahiptir. Böyle bir edinim için, bu tür yöntemlerle ortaya konan maddi dünyada özdeksel olmayan araçlar kullanılır. Bu yüzden ruhun dünyasındaki soyut sayılar, deyim yerindeyse, maddi dünyanın sindirilmesiyle kullanılır. Benzer bir şekilde akıl yürütüldüğünde, canlılar üzerinde geçici olarak somutlaştırıcı etkiye sahip ruhların benzer yapıcı güçler kazanaacağı düşünülecektir; insan doğasının zihinsel ya da ruhsal tarafının aslında maddi dünyayı yaratmadığı anlaşılacak, doğadaki değişebilir ve kusurlu olan nesnelerin soyut ruhsal kavramlarla anlaşılacağı görülecektir. Bu yüzden soyut olan ile nesnel olan, ideal olan ile “gerçek” olan, ruhsal olan ile maddi olan arasındaki bu gerilimle, psikoloji tarihinde ve özellikle Platon’un felsefe psikolojisinde defalarca karşılaşılacaktır.

Şimdi ise döneminin en özgün düşüncelerini ortaya koyan Elealı Parmenides’e (MÖ 515) göz atacağız, gerçi buradaki mevcut kayıtlar gene parça parça olmakla birlikte farklı yorumlara da açıktır. Teorilerini açıklamak için şiirsel bir yöntem tercih eden Parmenides, *Doğa Üzerine* adlı bir çalışmada kendi felsefesini ortaya koyar. Bu çalışmada Parmenides hakikate giden türlü yolları eleştirel bir şekilde sorgular.

Şiirde eleştirme görevini bir tanrıça üstlenir, bu tanrıça Parmenides’i diyalektik bir yöntemle hakikate götürür. Ayrıntılı tahlillerle Parmenides’in ulaştığı önemli neticeler, ebedi ve değişmez olması gereken hakiki varlığı –neyin gerçek olduğunu– ortaya koyar ve bu tür hakiki varlıkların asla duyularla keşfedilemeyeceğini açığa çıkarır. Bu tezin şu iddialara dayandığı düşünülebilir: Varlığın farklı zamanlarda katiyen aynı olamayacağını belirtmek çelişkili bir yaklaşımdır; üstelik var olan bir şeyin hiçlikten meydana geldiğini iddia etmek tutarsızlıktır. Esasen durum buysa, Herakleitos’un da iddia ettiği gibi, eğer

aynı dereye iki kez girmek mümkün değil ise (başka bir deyişle, her şey her yerde sürekli akış halindeyse), o zaman aslında her şeyin var olduğunu söyleyemeyiz, çünkü ortaya koyacağımız her şey adlandırma şeklimizle bile değişecektir. Deyim yerindeyse, bu şey fark edilmeden uçup gitmiş olacaktır. Fakat öte yandan, var olan her şeyin, olmayan şeylerden geldiği, bu olmayan şeylerin var olmama durumunun da kesinlikle mütemadi bir değişim içinde olduğu sonucuna varmak zorunda kalırız. Bu kısırdöngüden sıyrılmak için öncelikle algılar âlemini hakiki varlık alanı gibi reddetmemiz gerekir, çünkü yalnızca algılar bu tür belirsizliklere sahne olur. Algıların sökülüp atılmasıyla birlikte geri kalan şey soyut, sabit ve sonsuz bir âlemdir, ki bunlara yalnızca akılla erişilebilir.

Platon'un da bu meseleye dair düşüncesi bu bölümün ilerleyen kısmında açıklığa kavuşacaktır. Burada Parmenides ile birlikte Pythagoras, Anaksagoras, Herakleitos, Anaksimandros ve MÖ 6. yüzyıl ile 5. yüzyılın sonlarındaki Yunan dünyasının yeni düşünsel hareketinin kurucuları arasında yer alan diğer düşünürlere işaret etmek yeterlidir. Bu düşünürlerin öğretileri önce Sokratikler ve daha sonra Aristoteles tarafından özenli tahlil ve incelemelerin konusu haline gelecektir. Bu gelişmenin başından sonuna kadar genel mesele, "gerçek varlık"la ilgili olmaya devam edecektir. Özgün Parmenidesçi (Eleatik) formda gerçek varlık, insan psikolojisine dair örtük bir kuramla ilişkilendirilmiştir. İleride Platon tarafından da savunulacak olan bu kuramda insan duyuları görüngüler âlemine hapsedilmektedir, oysa gerçek olan şey duyuların ötesindeki bir âlemin varlığıdır.

Felsefi öğretileri ve hattâ yöntemleri farklı olmasına rağmen Presokratik düşünürler, genel itibarıyla dört başlık altında toplanabilecek bir dizi ortak meseleyi paylaştılar, o zamandan beri üzerine düşünülen meselelere bu dördü rehberlik etti. Bunlar en geniş anlamıyla teoloji, fizik, etik ve psikolojidir. Filozofun vazifesi, bu dört meseleyle ilgili birçok farklı sorunu aydınlatıp çözüme kavuşturacak olan birleştirici ilkelerin keşfedilmesini

sağlamaktır. Platon'un diyaloglarında, yalnızca gerçek varlıkla ilgili değil, aynı zamanda varoluşun kendisiyle, özellikle de insan varoluşuyla ilgili olarak bu dört alana genel kuramları dâhil etmeye yönelik daimi bir çaba olduğu gözlemlenmektedir.

Platon ve Psikoloji

Düşünceleri Sokrates'in (MÖ 469-399) yörüngesi etrafında şekillenen filozoflar, doğa üzerine en temel tartışmaları başlatan isimler oldular ve böylece felsefe tarihinde sonradan gelecek olan birçok şeyin harekete geçmesine vesile oldular. Bu düşünür grubu Atinalıların Spartalılara kaybettiği yok edici bir savaşın akabinde bir araya geldi. Sokrates'in etrafında toplanan filozoflar bu savaşın kaybeden tarafındaydılar. Bu insanların dikkatlerini çoğunlukla etik, politik ve erdemli yaşama dair meselelere yöneltmeleri bu bakımdan hiç şaşırtıcı değildir. Eğer kozmolojik yorumlara karşı yürütülen çalışmalar üzerinde toplumsal bir baskı oluşmasaydı, yalnızca yakın tarihte böylesine kıvrak zihinler insani meseleler üzerine eğilirdi.

İkinci ve belirleyici olan Peloponnesos Savaşı'ndan (MÖ 431-404) sonra, bu genç ve orta yaşlı Atinalı entelektüellerin ters gitmeye başlayan şeyler üzerinde durduklarını görürüz; onların Perikles Çağı'ndaki (övgüler düzülen?) hümanizmin nasıl başka bir yöne evrildiğiyle ilgili yaptıkları araştırmalar karşımıza çıkar. İlgilendikleri meselelerin çoğu bize Platon'un diyaloglarıyla ulaşmıştır. Platon, Sokrates'in ölümünden sonra meşhur *Akademi*'yi kurmuş ve çalışmalarını toparlamıştır. Ancak Sokrates ve Platon'un kimlikleri, her ikisi de yeterince uzun bir şekilde gözlemlendiğinde, tıpkı Akşam Yıldızı ve Sabah Yıldızı'nda olduğu gibi, birbirine karışır.

Sokrates bir üstad idi, kendisini Atinalıların pazar ve meclislerinde uçuşan ve vurdumduymazların vicdanına iğne batıran bir "atsineği" olarak görüyordu. Muhtemelen Platon yalnızca onu kendi çocukluk döneminden tanımakla kalmıyordu,

aynı zamanda Sokratik yörüngeye dâhil birçok kimseyle de tanışıyordu. Bir sonraki nesle Ksenophon tarafından aktarılan samimi yorumlar hariç Sokrates'in hayatına ve fikirlerine ilişkin elimizdeki tek kayıtlar Platon tarafından yazılan kapsamlı diyaloglardır. Bu bağlamda, Platon Sokrates'e sadık bir öğrenci olarak hareket etmiş olmasına rağmen, Platon'un *İkinci Mektup*'ta onun için öne sürdüğü türlü iddialar bir hayli belirsizdir:

Bu, kesinlikle Platon'un eseri değildir ve olmayacaktır; burada süslenen ve yenilenen çalışmalar Sokrates'e aittir.⁴

Diyalogların çoğunu Platon'un kendisi türetmiş olmalıdır; aynı şekilde, ilk zamanlardan son zamana kadar bakış açılarında muhakkak birçok temel değişiklik olmuştur. Dolayısıyla diyaloglar içerisinde aradığımız –kaçınılmaz– genellemelerin, ister istemez tartışmalı olduğu bir gerçektir. Burada açık olan şey, devletteki başarısızlıkların –Perikles Çağı'nın ardından gelen belirgin ahlâki çöküşle birlikte– öğretilerin muhafazakâr yapısını açıklamada ve Platon tarafından felsefi olmayan dünyevi meselelerin de dikkate alınmasının yarattığı tereddüde en azından izahat getirmede bir faydası olduğudur. Diğer yandan liderlik için eğitilen, varlıklı bir ailenin çocuğu olan Platon her türlü politik seçenekten feragat edişini şu şekilde aktarmaktadır:

Şehrimiz atalarımızın kurum ve teamüllerine göre yönetilmiyordu artık... Yasanın ifadesi ve teamüllerimiz daha büyük bir yozlaşmayı ve kabalığı açığa çıkarıyordu... Bunları düşündüğümde, her şeyin karmakarışık bir hal aldığı

⁴ Alıntı yapılan *İkinci Mektup*'ta şüpheli bir özgünlük söz konusudur. Fakat *Yedinci Mektup*'ta (Bölüm 341) açıklanan benzer bir kanaat buradaki özgünlüğü daha iyi pekiştirmektedir. *İkinci Mektup*'un tercümesinde, "süslenmiş" kelimesi yerine "idealleştirilmiş" kelimesini kullanabiliriz. Konuyu bu bağlamda ele aldığımızda Platon, Sokrates'in öğretilerini süslemekten fazla şeyler yaptığını itiraf ediyor olabilir.

gördüm, başım dönmeye başladı... Mevcut devletlerin istisnasız tamamının onarılması mümkün olmayan kötü bir yapıya sahip olduğunu fark ettim... Bu yüzden, gerçek fel-sefeye övgüler düzerek şunu söylemek zorundayım ki, kabul etmemiz gereken tek şey, devletler için iyi olanın bireyler için de iyi olması gerektiğidir.⁵

Bu diyalogların düşünsel yelpazesi tümeldir. Diyaloglarda, Presokratikler tarafından ortaya konulan tüm sorunlarla birlikte sadece Sokratiklerin tasavvur ettiği diğer meseleler de ele alınmaktadır. Bizler bu konuyu dar bir grupta inceleyeceğiz; bu bağlamda psikoloji tarihindeki neticeler ile bunun güncel psikolojik ilim üzerinde neticeleri ele alınacaktır. Daha ayrıntılı bir ifadeyle söylemek gerekirse bu konu dört temel meseleyi içermektedir: (1) Bilinebilirlik meselesi, (2) bilgi meselesi, (3) davranış meselesi ve (4) yönetim meselesi. Bunlardan ilki, gerçekten var olanla ilgili Platoncu duruşu içerir. İkincisi, bilinebilirlik hususunda duyu, algı ve belleğin rolünü ve kısıtlamalarını dikkate alır. Üçüncüsü, psikolojik ve psikosoyal gelişmeleri, davranışı belirleyen etkenleri ve rasyonel (ussal) ve duygusal yatkınlıkları irdeler. Dördüncüsü ise kişilerarası yaşantının toplumsal, ailevi ve ahlâki boyutlarını inceler.

Bilgi ve Bilinebilirlik Meselesi

Diyalogların çok az bir kısmı tek bir meseleye hapsedilmiştir. Örneğin bunlar –*Charmides* (ölçülülük), *Lysis* (arkadaşlık) ve *Laches* (mertlik) olarak karşımız çıkar– rastlantısal ve kısa olma eğilimindedirler. Büyük eserler geniş kapsamlı ve yoğundur. Bu eserlerin neredeyse tamamı hakikat meselesine ve herhangi bir şey hakkında hakiki olarak söylenebilecek şeylerle ilgili meseleye asgari ölçüde değinmektedir.

⁵ Platon'un *Mektuplar*'ına ilişkin bir derleme için bkz. Glen R. Morrow, *Plato's Epistles*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1962.

En saf ve rahatsız edici şekliyle bakıldığında bilgi meselesi şu soruların altında yatar: Bilinebilir olan şeyi kesin bir bilme iddiası olmaksızın nasıl açıklığa kavuşturabiliriz? Henüz bilinebilir olarak tanımlamadığımız şeyi aramak için nasıl bir samimi iddiada bulunabiliriz? Üstelik bilinebilir olarak gördüğümüz bazı alanları tanımlasak bile, hangi bilgi kaynağı en geçerli kaynaktır ve bunlardan hangilerinin bizi yanıltma ihtimali vardır? En nihayetinde herhangi bir şeyi bildiğimizden nasıl emin olabiliriz? Bu noktada belki de tamamen kuşkuculuk felsefi açıdan en savunulabilir yaklaşım olabilir –fakat böyle bir kuşkuculuğun dahi kendi içerisinde başka savunulabilir bir alan yarattığı varsayılabilir!

Erdem, yönetim ve sosyal örgütlenmeyle ilgili meselelerde, Sokratiklerin ortaya koyduğu gibi bir felsefe için, bu ontolojik ve epistemolojik meselelerin açık bir şekilde ele alınması gerekir. Yaptığımız sorgulamalarda geçerlilik sağlayamadıkça ve elde edilen neticelerde hakikati tesis edemedikçe adalet, cesaret ya da sevgi gibi meseleler üzerine kafa yormanın anlamı yoktur. Bu yüzden uygulanabilir bir epistemolojinin gelişimi, evvela daha kapsamlı bir Sokratik vazife için olmazsa olmazdır. Bunun için bilinemeyenden bilinebilir olanı, mutlak düşünceden hakikati, aldatıcı tezahürden gerçeği ayırt edecek bir epistemolojiye ihtiyaç vardır.

Bilgi meselesiyle ilgili Sokratiklerin aldığı tavır kısmen bulgusal kısmen de tepkisel idi. Buradaki tepki başlıca Sofistlerin öğretilerine karşıydı. Bunu en belirgin şekilde Menon diyalogunun –yakın zamanda Tesalya’dan Atina’ya gelen genç bir aristokrattan sonra bu ad verilmiştir– açılış sahnesinde görüyoruz, ki burada sofist Gorgias etki sahibidir. Menon, diyalogun ana figürü olduğunu ispatlayan bir köleyi beraberinde getirir.

Menon muzip bir tavırla Sokrates’e, erdemli hayata giden yolu gösterdiği Teselyalı arkadaşlarının olduğu Teselya’ya kendisiyle birlikte dönebileceğini ve bu sayede Sokrates’in bu hakikati kendisiyle paylaşabileceğini umut ettiğini söyler. Her

zaman tetikte olan Sokrates ise, erdemin ne olması gerektiğiyle ilgili Menon'un görüşlerini öğrenmek için onun yapacağı açıklamayı bekler ve ona erdemli bir hayata dair öngörüsü olmadığını söyler. Tahmin edebileceğimiz üzere Gorgias'tan bazı ipuçları alan Menon, tipik bir sofist paradoks ortaya koyar:

O halde, bilmediğin bir şeyi nasıl soracaksın Sokrates? Sorgulayacağın kortuyla ilgili öne ne süreceksin? Ayrıca istediğin şeyi bulsan bile, bunun senin bilmediğin şey olduğunu nasıl bileceksin? (80)⁶

Menon'un karşı çıkışı tüm sorgulamaların imkânsız olduğu iddiasına dayanır, çünkü (1) eğer bizler bilgisiz isek sorgulama için başlangıç noktamız yok demektir ve (2) bizler bilgi sahibi isek, ortada sorgulama yapmak için neden yoktur. Sokrates verdiği yanıtta, Menon'un kölesinin genç ve eğitimsiz bir "barbar" olduğu gerçeğini kullanır. Kumda çizdiği geometrik şekiller üzerinden köleye soru sormaya başlar. Sokrates, Pythagorasyen kuramın bir versiyonu olduğunu öne sürdüğü bir dizi soru yöneltir, köle de bu sorulara "evet" ya da "hayır" şeklinde yanıtlar verir. Adım adım soruları yanıtlayan Menon'un kölesi, kavramsal bir hataya mahal vermeden, bir karenin köşegeni ve yüzölçümünü arasındaki bağlantıyı idrak eder. Sokrates ise katiyen cevabı vermez. O, içgörü belirene kadar yalnızca bir dizi mantık-matematiksel adımla köleye yaklaşır. Bu alıştırmaya Sokrates'in bilgi kuramının ilk ilkesini, yani bilginin bir anımsama olduğunu kanıtlamaya yönelik bir kanıttır. Bilen kimse hakikate sahiptir, bunu öğrenemez; aksine felsefi yönlendirme sayesinde gerçeği hatırlar.

⁶ Diyalogların bulunduğu güncel bir çalışma için bkz. *The Dialogues of Plato* (Platon'un Diyalogları), 2. basım, İngilizce çev. Benjamin Jowett, Random House, New York, 1937. Burada ve sonra kullanılan parantez içerisindeki numaralar Stephens tarafından yazılan standart Yunanca orijinal metne atıfta bulunmaktadır.

Sokratik psikolojinin (ve epistemolojinin) tamamında bu durumun merkezियeti mübalağa edilemez, çünkü bilginin bel-
lek olduğuna inanıyorsak, bilgiyi açığa çıkaracak diyalektik
yöntemi kabul ederiz. Üstelik ayrı bir önem arz etmeyen bir
yeri deneyimlemiş oluruz; eşsiz öneme sahip bir yeri yansıtırız.
Sonuç olarak diyalektik yöntem bir tür sohbetten ibaret de-
ğildir. Bilakis öncüllerine dair özenli bir tasvir ve eleştiridir,
anlamılarına ilişkin bir incelemedir ve elde edilen çıkarımlara iliş-
kin bir değerlendirmedir. Sorgulayan kimse bu süreçte yalnızca
doğru olanı değil, aynı zamanda neden daha önce bu gerçeği
fark etmede başarısız olduğunu da öğrenir. Elbette bu “öğren-
me” hatırlamadan başka bir şey değildir.

Bilgi arayışında deneyimin sahip olduğu yere baktığımızda,
diyalogların bundan daha tutarlı olması beklenemezdi. Pytha-
goras'ın dolaylı etkisi ile Parmenides ve Zenon'un doğrudan
etkisi altında Sokrates, hakikate giden yolda duyuları reddeder.
Theaitetos (161), *Timaios* (43) ve *Devlet*'teki “Mağara alegori-
si”ne baktığımızda, Sokrates'in, felsefenin temel vazifesini gö-
rüngü dünyasının reddi olarak tanımlandığını görürüz.

Diyaloglarla geliştirilen teoriyi bütün yönleriyle idrak ede-
bilmek için etkili bir rakip düşüncüyü göz önünde bulundurmak
faydalı olacaktır. Ünlü sofist Protagoras, “İnsanın her şeyin ölç-
çüsü olduğunu” iddia ederek, belirli bir bilginin varlığı konu-
sunda şüpheli bir yaklaşım sergilemiştir. Onun bu yaklaşımı,
maksadı olmayan bir öznelliğe varabilecek bir iddia taşıyor-
du. Eğer beşerî bilgi, bizim kendi gerçek ve olası deneyimle-
rimizde (benzer duyular, algılar ve anılar gibi) sınırlı kalıyor ise,
üstelik bunlar her birey için şahsi ve biricik ise, o halde insan
genel olarak yalnızca her şeyin ölçüsü değil, aynı zamanda her
insanın ölçüsüdür.

Theaitetos'ta Sokrates, Protagoras'ın bu özdeyişine doğru-
dan karşı çıkar:

Genel itibarıyla onun öğretisini çok beğeniyorum; bir insana görünen şey o insan için gerçektir. Fakat söylevinin başlangıcı beni şaşırttı. Protagoras, *Gerçek*'in başında, tüm şeylerin ölçüsünün domuz veya köpek suratlı bir babun ya da algılama yetisi olan yaratıklar içinden başka bir tuhaf yaratık olduğunu neden söylemedi, bilmiyorum. Bu sıradışı bir başlangıçtı, hattâ biraz tepeden bakan bir bilgiçlik sayılabilirdi; zira biz bilgeliğinden dolayı bir Tanrı gibi ona hayranken, zekâsı bakımından, herhangi bir insan bir yana, küçük bir kurbağadan bile ileri olmadığını göstermiş oldu. Başka bir deyişle, her insanın algı yoluyla tasarladığı şey kendisi için gerçekse, bir insanın izlenimi hakkında en iyi hükmü o insanın kendisi veriyorsa, ondan başka hiç kimse düşüncesinin doğru veya yanlış olduğunu söyleme yetkisine sahip değilse, buna karşın, sıklıkla söylediğimiz gibi, herkes düşüncelerini kendi başına oluşturuyorsa ve bu düşünceler daima doğru ve gerçekse, o halde, sevgili dostum Protagoras hangi hususta başkalarına ders vermeye ve büyük paralar kazanmaya geçecek kadar bilgeydi ki? Ayrıca, madem her insan kendi bilgeliğinin ölçüsü ise, neden biz daha bilgisiz sayılalım ve onun okuluna gitmek zorunda kalalım?*

Diyalog ilerledikçe Sokrates duysal konumun zayıflıklarına dair örnekler sunar. Yalnızca vahşi hayvanlar kuvvetli duyulara sahip değildir, aynı zamanda bebekler de bu tür duyulara sahiptir. Fakat bu varlıkların yalnızca görebildikleri için bildiklerini söylemek mümkün değildir. Veyahut başka bir şekilde irdelemek gerekirse, biz artık görünür olmasa da şeyleri bilmeye devam ederiz. Bilgi, her daim ve yalnızca bir algı ise, algıdaki nesneler ortadan kalktığında bilgi yok olup gidecektir. Yalnızca bu değil, ayrıca sürekli değişen duyular âleminde oturma bizim sürekli akış halinde olacaktır.

* *Age* (161). [Alıntı için ayrıca bkz. Platon, *Diyaloglar*, Theaitetos, (162), çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, 2015, s. 476-477. (ç.n.)]

Bu yüzden hasta Sokrates, ayakta duran Sokrates, yaşlanan Sokrates tamamen farklı olacaktır. Ancak Sokrates'i bilenlerin aslında bu değişen görüngülerden ötürü kafası karışmaz. Bilakis ruh, duyuların aksine, bu değişen özellikler sayesinde gerçek, değişmez, esas Sokrates'i, yani tüm değişikliklere rağmen var olan Sokrates'in gerçek şeklini okuyup keşfedebilir: "Bu yüzden bilgi duysal izlenimlerden ziyade bunlarla ilgili muhakemeye dayanır." (186)⁷

Diyalektik analiz yöntemi başarı ya da başarısızlık ölçüsü üzerinden ele alındığında, *Theaitetos*'un başarısız olduğu görülür. Aslında Sokrates, nihayetinde bilginin ne olmadığını ortaya koymasına karşın, bilginin ne olduğunu tespit etmede yetersiz kalmıştır. Sokrates, duyularla edinilen bazı gerçekçi bilgiler ile zihnin bildiği belirli genel ilkeler arasında bir ayırım yapmada başarıya ulaşır (185). Ayrıca o, doğru olabilecek ama çoğunlukla yanlış olan düşünce ve tanımla, yanlış olamayacak bilgi arasındaki farka dikkat çeker (188). Diğer bir yandan Sokrates, *Theaitetos*'u kendi bellek kuramını ortaya koymak için kullanır ve bunun için balmumuna benzettiği izlenimlerin yer aldığı deneyimlere başvurur. İzlenimin kalıcılığı, deneyimin sıklığına ve bu balmumunun saflığına bağlıdır (191-195). İlk iddia geleneksel çağrışım iken, ikinci iddia insanların zihinsel özelliği ve niteliğine dair kalıtsal farklılıkların başka bir Sokratik ifadesidir. Bu fikirler özgün olmalarına rağmen, *Theaitetos*'u, noksan kısımlarıyla bilişsel psikolojiyi geliştirmeye yönelik atılan bir adım olarak değerlendirmeliyiz. Bununla birlikte, *Theaitetos*'un başarısız olduğu noktalarda Devlet, netlik ve kapsam bakımından başarıya ulaşır.

Platon'un *Devlet*'i, siyaset bilimi açısından genel itibarıyla temel bir çalışma olarak görülür, öyle olmasına rağmen, bunu aynı zamanda gelişmiş ve sistemli bir psikolojinin okunabileceği bir çalışma olarak da görmek mümkündür. İkinci Kitap'a

⁷ *Age*.

baktığımızda, bir araya gelenlerin bir kısmı (Glaukon, Thrasy-makhos ve Adeimantos) Sokrates'ten adaletin temel özelliklerini tahlil etmesini ve adil insanın her zaman adil olmayandan nasıl daha mutlu olduğunu saptamasını ister, Sokrates ise böyle bir vazife için “çok iyi gözlere” sahip olunması gerektiği hususunda onları uyarır (368). Bu yoruma açıklık getirmek için miyop bir kimseye dair bir metafora başvurur, bu kimse uzaktaki harfleri yalnızca büyütüldüklerinde okuyabilmektedir. Bu yüzden, bireyin doğasını ve işlevlerini incelemek için, görüşü mü-kemmell olmayan düşünürün de inceleme alanını genişletmesi gerekir. Dolayısıyla, insan doğasının resmini net bir şekilde görmek için insanın kendi doğasını genişletebildiği bir Devleti (*polis*) olması gerekir. Düşünür, kusursuz bir Devleti inşa ettiği takdirde kusursuz insanı ortaya çıkaracak bu özellikleri mutlaka kavrayacaktır (İkinci Kitap, 368-369).

Bu diyalogun psikolojik özelliklerini toparlamaya çalışırken, fikir verici olan bazı alıntılar ayıklamak gibi cezbedici bir eğilim ortaya çıkar; bu alıntılarla, Platon'un tüm çağdaş psikoloji ekollerini öngördüğü ya da onun, diğer taraftan, dar bir toplum içerisindeki insan yaşantısında aynı şekilde yer alan dar görüşlere dair büyük bir gayretle fikrini paylaştığı ileri sürülmektedir. Örneğin biz, bununla ilgili olarak, tanrılar tarafından, bazılarının kural koyması bazılarının da hizmet etmesi için farklı çerçeveler çizilen, altın, gümüş, bronz ya da tunç olarak sınıflandırılan yurttaşların olduğu, Üçüncü Kitap'ta yer alan bölümleri ortaya koyabiliriz (415). Beşinci Kitap'ta [(459-460) Sokrates, buradaki olası kurgulardan birinde, bir liderin halkına yalan atmak zorunda kalabileceğini de dile getirir]] bu konuyla yakından ilintisi olan bir bölüm yer alır, bu bölümde Koruyucular sınıfını yaratmak adına önceden düzenlenen evlilikler ve kontrollü soy yetiştirme gibi fikirler öne sürülür. Böylece Sokrates'in av köpeği yetiştiriciliğiyle ilgili uygulamalarıyla karşılaşılır.

Hiç şüphe yok ki *Devlet*'teki psikolojik kuramlar doğuştancıdır. Bu kuramlar beşerî özellikler ile insan aklının oluşumundaki güçlü kalıtsal etkilere ilişkin varsayıma dayanır. En azından eski diyaloglardaki Sokratik psikoloji, tüm deneyimlerden önceki ruhun içinde yer alan “gerçek formların” bulunması bakımından ayrıca doğuştancıdır; esasen bu doğumdan evvelki ruhtur (*Phaidon*, 73-76).⁸ Ancak birçok bölümde vurgulanan şey eğitim, deneyim ve düşünce ile önemli kişiler arasındaki ticaret ilişkileridir. Neticede, kesinlikle Sokratik ideal standartlardaki insanlardan olmayan Menon'un kölesi, gene de dik üçgenin “gerçek formuna” dair sahip olduğu bilgiyi açığa çıkarır (hatırlar).

Sokrates, bizzat insanlığımıza dair bir gelişmeyi daha net görme ihtiyacı duyar. Diyalogların taşıdığı anlamı kavramak için bizlerin yapması gereken şey, bu diyaloglardaki satır aralarına geri dönmektir. *Devlet*, yazarı çevreleyen koşulların tekrar değerlendirilmesiyle başka bir açıdan da kavranabilir. Perikles'in Atinası Spartalılar tarafından hezimete uğratıldı. *Yasalar* diyalogunda, Yunan'ın Perslilerin saldırısından kurtulmasının Atinalıların Salamis ve Artemis'teki zaferlerinden ötürü değil, Spartalıların Maraton ve Plataea'da galip gelmelerinden kaynaklandığı iddia edilir (IV, 707). Aynı diyalogda Platon, deniz savaşlarının korkaklığı beslemesinden endişe duyar –ki bu savaşlarda Atinalılar kendi güvenlikleri için geri yaslanmıştı. Bu yüzden fedakâr, güdümlü, düzenli ve geleneksel olan Spartalılar, *Devlet* yazılana kadar örnek teşkil etmekteydi.

Platonik püritenlik ve sofuluğun kökenine ulaşmak için Orpheusçuluğa dair tarihsel olayları ya da Sicilya'daki gizemli inançları araştırmamız gerekmez. *Yedinci Mektup*'ta ve *Yasalar*'da Platon, Sparta'nın 5. yüzyıldaki siyasi düzenine ve askeri başarılarına büyük bir saygı duyar. Platon'un gösterdiği tek çaba, Atinalılar ile Spartalılar arasındaki temel kültürel ve ah-

⁸ *Age*.

lâki gerilimi ortadan kaldırmaya yönelik uğraşıdır: bu, yasa ve özgürlük, pragmatizm ve ahlâki mutlakiyetçilik, olgu ve değer, tutku ve akıl, güç ve adalet arasındaki gerilimdir. İdeal devletin çeşitli kurumları ve faaliyetleri bu düzlemde tartışılır; bizler, çığ gibi büyük bir uğultuyla düşen bir çağda kendilerine yer bulmaya çalışan ve sanki kendi yıkılan derme çatma yapıları altında umutlu ve makul bir düzen bulmaya çabalayan cesur bir düşünür grubunun uğraşısına tanıklık ederiz. Onların artık kendilerinden, kendi sadakatlerinden ve zorunluluklarından kuşku duyduklarını görürüz. Önceki yüzyılda yaşamış olan kendinden emin İyonyalıların aksine, onlar Homeros'un tanrıları tarafından terk edilmiş gibidirler. Thales'in özdeyişleri ve Anaksagoras'ın iyimserliği bir hayli basit görülür, ki son saatlerinde Sokrates hüznü ve hasretle dolu bakar (*Phaidon*, 97). Dolayısıyla bu açıdan irdelediğimizde *Devlet*, bu dünyadan ümidi kesen memnuniyetsiz ve hoşnutsuzların bir manifestosu haline gelir:

Filozoflar kral olmadıkça veya bu dünyadaki krallar ve hükümdarlar ruha ve felsefi güce sahip olmadıkça, üstelik politik akıl ve azamet tek bir elde toplanmadıkça, doğal yetenekleri sayesinde kendini iki ödevden yalnızca birine adayanlar diğerlerini kenara çekilmeye mecbur ederler (Beşinci Kitap, 473).

Sokratiklerin memnuniyetsiz ve hoşnutsuz olarak betimlenmesi onların kasvetli ve kötümser olduklarını göstermez. En kederli diyalogların bulunduğu *Phaidon*'da bile hoş bir mizaç ve duruş karşımıza çıkar. Bizler Sokrates ve öğrencilerini bir çağın aydın ve mütefekkir öğrencileri olarak tanırız, üstelik herhangi bir dönemde yaşamış olan bu tür filozofların kendilerini 'duyulmayanlar' olarak algıladıkları, hattâ "doğal yeteneklere sahip olanlar" tarafından da 'işitilmezler' olarak görüldüklerini fark ederiz. Onlar, eleştirmenler olarak polemikçilerin edindikleri gücü gözlemlemişlerdir; polemikçilerin ise sahip oldukları tek yeti, kitlelerin duymak istediği şeyi söyleyebilme becerisiydi.

Onlar, azametinin özünden ziyade, tüm bir halkın tuzaklarla yanıltıldığını gördükleri için, bilgiyi kazanılabilecek bir araç olarak görüp, algıyı reddettiler. Değişim denizinde sallanan bir dünyayı izledikleri için, asla değişmeyecek ve adı koyulmayacak bir doğruyu aradılar. Tutku ile hareket eden bir halkın kötü talihini fark ettikleri için, kendilerini şahsi olmayan akla adadılar ve 17. yüzyıla kadar rasyonalizm (uşçuluk) olarak bilinen şeyi hâkim düşünce kılmak için çokça tartışma yürüttüler.

Platon tarafından *polis*, ölçülülük, cesaret ve adalet gibi erdemlere sahip olanlar tarafından öncülük ve hizmet edilen bir şey olarak tanımlanır. Bu kişilerin özellikleri kalıtım ve öğretimle garanti edilir. Yasa, mevcut duyular için kördür, adalet ise çeviktir. Nüfus özenle düzenlenir, her kent 5.040 yurttaşla sınırlanır (1'den 10'a kadar tüm sayılar tarafından bölünebilen bir sayı olduğu için böyle bir rakam ortaya konmuştur). Platon MÖ 430 yılındaki vebadan bahsetmez, ama kalabalık bir topluluğa karşı getirdiği tavsiyelerin kısmen bu tür kaygılardan türediği söylenebilir. Bir diğer saptadığımız şey ise, Perikles'in geçmişe dönük yaptığı değerlendirmelerden yola çıkarak gerçekleştirdiği düzenli ayırımların olduğu toprak reformlarına –ki bunların Pythagorasçı sayıbilimle bir bağı olmasa da– yapılan vurgudur. En fazla üzerinde durulan şey ise eğitimidir. Erdemden yoksun epik şiirler –tıpkı kurgusal çalışmalar ve “panharmonik” müzik gibi– tanrılar arasında yasaklanır. Şüphesiz, *Devlet* hakkında 1940'larda kafa yoran Bertrand Russell, bu çalışmayı tümüyle arlanmaz bir totalitarizm olarak görüp ciddiye almamıştı.* Tüm ütopyalarda olduğu gibi Platon'un devleti de kalıcı problemleri, dikkatlice oluşturulmuş formül ve yöntemlere başvurarak çözmeyi amaçlıyordu.

* Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, 14. basım, Simon and Schuster, New York (Birinci basım, 1945). Özellikle bkz. s. 100-105. [Ayrıca bkz. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (3 Cilt), çev. Ahmet Fethi, Alfa Yayınları. (ç.n.)]

Burada daha çok Platon'un ütopyacılığından ziyade *Devlet*'te ileri sürülen bilgi kuramıyla ilgileniyoruz. Bu, *Yedinci Kitap*'taki "Mağara alegorisi"nde daha açık bir şekilde sergilenmektedir; burada Sokrates, derin bir mağarada yaşayan bir duvara dönük tutsaklardan bahseder, onlar bilmedikleri gölge formlarını duvarda görürler. Tutsaklara göre gölgeler gerçektir, bu gölgeler kendi kendilerine hareket ederler. Fakat tutsaklar arasından iyi talihe sahip olanı kaçır ve gün ışığına doğru yol alır. Böylece ilk kez gerçeğe yüz yüze gelir ve sahip olduğu tüm eski bilgilerin bir illüzyondan ibaret olduğunu anlar. Keşfini paylaşmak için geri dönen bu yeni doğan "filozof" çıktığı yolculukta kör edildiği gerekçesiyle mağaraya kapatılanlar tarafından azarlanır ve böylece bu kişi mağaradaki yaşantısından artık keyif alamaz hale gelir.

Geldiğimiz bu noktada, *Theaitetos*'ta Protagoras'ın saldırısı ile *Menon*'daki kölenin çıkışlarını birleştirerek Sokratik bilgi kuramının temel özelliklerini kabaca açıklayabiliriz. Öncelikle gerçek bilgi, hakikatin daimi ilkelerine dair bir bilgidir ve görüngülere göre değişmez. Bu, duyularla aktarılan bir bilgi değildir, bilakis akıl yoluyla incelenen deneyimlerin aktarıldığı bir bilgidir. Bu doktrini, daha anlaşılabilir olması için, "rasyonalizm" olarak adlandırırız ve bu ifadeyi, dünyaya ilişkin bilginin algısal bir öz niteliğe sahip olmaktan ziyade bilişsel olduğunu belirtmek için kullanırız.

Tüm gerçek bilgiler bu bağlamda birer anımsamadır. Gerçek bilgiye sahip olunabiliyorsa, ama bu bilgi algı yoluyla elde edilmiyorsa, işte o zaman bilgiye ulaşılmamıştır, aksine bilgi ortaya çıkarılmıştır. Başka bir deyişle, Menon'un kölesinin gösterdiği gibi, deneyimden önce ebedi gerçeklere sahip oluruz. Bu gerçekler ruhun içinde hapsolurlar ve bilinç için –yalnızca felsefi (diyalektik) eğitim yoluyla– kullanılabilir hale gelirler. Bu doktrin doğuştancılığın bir türüdür; bu noktada doğuştancılığın önerdiği şey şudur: Felsefeyle keşfedilen şey her daim ruhta mevcut bulunan şeydir. Ayrıca bu teori, insanlar arasında

doğuştan gelen önemli farklılıklar olduğunu varsayar, öyle ki bazı zihinler ne başkalarınınkinden kadar hızlı olacaktır ne de bazı karakterlerinki gibi erdemli olacaktır, burada çevrenin ne kadar eğitildiğinin hiçbir önemi yoktur. Bilakis bazıları zekâ ve erdem bakımından başkalarına göre doğal olarak daha üstün olacaktır. Onlar, hakkıyla ve kaçınılmaz surette, daha az talihli olanları yönetecek ve koruyacaktır. Durum böyle olunca, doğuştancılık bazen elitizm olarak adlandırılabilir. Doğruyu söylemek gerekirse, Platon *Akademî*'sinde yer alan eğitim programının tamamı halka yönelik, *hoi polloi*, bir eğitim şekli olarak değil de, bir avuç birinci sınıf insanın, *kaloî kagathoi*, erişebildiği bir düzen olarak tasarlanmıştır. Son olarak, ebedi gerçekler, maddi duylara bağlı olmadıkları için, doğumdan önce ve ölümden sonra ruhun içinde oldukları için, onlar fiziksel varlığı olmayan bir doğanın gerçekleridirler. Onlar soyut ilişkilere sahiptirler, özel bir formdaki ideadılar, üstelik onlar evrenin nihai gerçeğini tesis ederler. Bu doktrin felsefi idealizmin bir versiyonudur, ki bu felsefi idealizm, geçtiğimiz yirmi üç yüzyılda yaşamış olan neredeyse her büyük filozofun dikkatini çekmiştir.

Peki, bu Platonik “idealar” (ideler) hakkında neler söylenebilir? Platon’un yazılarına her açıdan bakıldığında, muhtemelen hiçbir şey onun idealar kuramı olarak adlandırılan şeyin incelendiği kadar yakından incelenmemiştir; diyalogun ünlü çevirmeninin –Benjamin Jowett– Platon’un “kuramı”nın açık bir şekilde ortaya konmadığına ilişkin uyarısına rağmen, yıllar içerisinde değişiklikler olmakla birlikte, Platon’a türlü tahminlerle yaklaşılmıştır.⁹ Zira bizler, Jowett’in de tasarrufuyla, Platon üzerine birleşik bir kuram oluşturmak için, özellikle de

⁹ *The Dialogues of Plato* (Platon’un Diyalogları), s. 874. Okuyucular Jowett’in Dizinini okuyarak Platonik felsefeye dair faydalı düşünceler edinecektir. Bu Dizin, yalnızca terimlerin alfabetik bir listesi değil, aynı zamanda terimlerin bağlam içerisindeki anlamlarının bir analizidir.

erken dönemden son döneme kadar olan diyaloglar boyunca onun ulaştığı farklı felsefi konumların ışığında bunu yapmak için kendimizi zorlamayacağız. Fakat onun diyaloglarında Platon'un kuramı bir hayli nettir ve bu diyalogların hiçbir kısmında çelişki yoktur: Platonik "idealar" olgulara işaret etmezler, onlar şeyler hakkında değildirler, üstelik bu idealar ne bedenin içinden gelirler ne de bedenle birlikte ölürlər. Sokrates dilin kökenini incelerken, şeyler için bir tür sezgisel idea paylaşmadığımız müddetçe şeylere isim bulamayacağımızı ve onlar üzerinde mutabık kalamayacağımızı iddia eder (*Kratylos*, 389).¹⁰ Kalıcı olmaları nedeniyle bu idealar Tanrının zihninde ortaya çıkmış olmalıdır (*Timaios*, 28),¹¹ ki bedeni terk ettikten sonra arınmış ruh buna bağlanır (*Phaidon*, 81).¹² Şeylerin sahip olduğu niteliklerin (örneğin iyilik, adalet) aksine, bu idealar şeylerin kendisini (örneğin iyi, adil) gözler, bu onları algı dünyasından çıkarmanın başka bir yoludur. *Parmenides*'te karşımıza çıkan Sokrates, tüm gerçeği hiçbir şey olarak ele almak yerine bir idea olarak ele almaktan vazgeçer, çünkü böyle düşünerek "boş bir dipsiz kuyuya düşeceğine" inanır (130). Fakat Sokrates, daha az gergin olduğu zamanlarda, "bir idea olmadan hiçlik olacağını düşünmeye başlar" (130). *Phaidon*'daki Sokrates ise; *Parmenides*'in yıllar önce tahmin ettiği gibi, bu dipsiz kuyulardan korkmamayı öğrenmiştir, böylece o artık idea olmayan tüm şeyleri reddetmeye bir hayli hazır gibi görünür.

Metafizik bakış açısına karşı psikolojik bir gözle baktığımızda, Platonik idealar olarak adlandırılan kuramlarda bir bütünlüğe ulaşmayı denememize gerek yoktur. Kökenler hususunda bilmemiz gereken tek şey, söz konusu ideaların doğuştan olması gerektiğidir; çünkü onların sahip oldukları gerçekler, duyumsal deneyimlere ilişkin verilerin değiştirilmesi ve çarpıtıl-

¹⁰ *Age*.

¹¹ *Age*.

¹² *Age*.

masıyla aktarılamazlar. Şunu söyleyebiliriz ki –“doğal yeteneklere sahip olanlar” yalnızca gördüklerini bildiği için– filozoflar a priori (önsel) bildikleri şeyleri görürler.

Bu bağlamda Platonik idealar doğuştan geldiği halde, genel bilgi kuramı statik değildir. Burada, zaten verilen eğitime halihazırda dikkat çektiğimiz üzere, Koruyucular için önerilen eğitim programına baktığımızda, Sokratiklerin bilişsel gelişim için evre teorisine^{*} dayanan bir görüşü paylaştıklarını açık bir şekilde görürüz. *Yasalar*'da öğretmen olan yabancı bir Atinalı, çocukluk dönemindeki erdem ve kötülüğün küçükler için yalnızca haz ve acı olarak bilindiğini belirtir (II, 653). Çocuklar içgüdüsel olarak haz duydukları şeyleri sevdikleri ve acı duydukları şeylerden nefret ettikleri için, eğitimcinin temel vazifesi, gerçek erdemın sevgi nesnesinden, kötülüğün ise nefret nesnesinden geldiğine emin olmaktır. Ayrıca, erdeme yönelik derslerin müzikle etkin bir şekilde aktarılmasında kritik gelişim aşamaları vardır, çünkü erdem esas olarak beden ve zihin arasındaki uyumlu bir ilişkiye dayanmaktadır (*Yasalar*, II, 653-654; VII, 790-791). Buradaki amaç, ebeveyn ile çocuk arasında –çocuğun ritmik bir şekilde sallanarak– yakın bir bağ kurmasını sağlamaktır:

Bakımlarını sağlamak ve gece gündüz hareket ettirmek onlar için iyidir... en küçükleri buna daha çok ihtiyaç duymaktadır: eğer mümkünse, bebekler daima denizde sallanıyormuşçasına yaşamalıdır. (*Yasalar*, VII, 790)

Aynı tema *Devlet*'te de karşımıza çıkar (III, 377, 441-442). Çocuklar deyim yerindeyse ahenksizdirler. Akıl ve tutku, erdemın tesis edildiği eşsiz bir uyum yaratabilir. Müzik, dans ve diğer jimnastiklerden faydalanmak gerekir, çünkü çok genç bir zihin akılcı ilkeleri doğrudan özümsemeyebilir. Bu yüzden

^{*} Evre teorileri: Biyolojik, fiziksel, ruhsal, bilişsel, motor, ahlaki vb. bir gelişmenin birbirini izleyen ve tamamlayan bir dizi evrenden geçerek gerçekleştiğini savunan gelişim teorilerinin genel adı. (ç.n.)

erken dönem eğitimde kalıp dersler yerine metafor kullanılır. Eğitimdeki başarı kuşkusuz “balmumunun niteliği”ne bağlıdır; üstelik, nadiren de olsa, alt sınıfa mensup çocuklar bir Koryucunun hayatına erişebilecektir (*Devlet*, II, 375-376). Buna rağmen eğitim almak isteyen bir kimsenin önceden kaderini belirleyen ve baskın gelen şey kalıtsal farklılıklardır.

Kalıtım üzerinde bu şekilde odaklanılıyor olunması Platon’un epistemolojisinde genel olarak tutarlıdır. Platon’un, temel bilginin doğrudan algıyla edinilemeyeceğine yönelik tatmin edici bir kanıtı sahip olması için, erdemin kökenini bulmak amacıyla deneyimin ötesine bakması gerekir. Deneyimler çıkarıldığında geriye kalan tek şey kalıttır. Sonraki eğitim kendi içindeki uygun genetik yapıdan yararlanır, bu olmadığında eğitim başarısız olacaktır. Bununla birlikte bireyin, doğru yapı oluşturulduğunda, yetişkinlik aşamasında çabuk kavrama yetisi doruğa ulaşacaktır, bu, felsefeyle ruhtaki örtük bilgi ortaya çıkarılarak gerçekleşecektir.

Bu tür kavramların etrafının muğlak bir şekilde çevrelenmesi, belirli ve temel bir bilgi ögesine, yani bizim uzay bilgimize yönelik Sokratik yaklaşım dikkate alınarak en aza indirgenebilir. *Timaios*’taki aynı konuşmacı, evrenin kökeni ve insanlar dâhil olmak üzere yaşayan tüm şeylerin öğretilmesiyle ilgili görev verir. *Timaios* ideaların gerçekliğiyle ilgili soru sorar (51) ve algıyla şekillenen gerçek fikirler ile zihnin, gördüğü idealar arasında bir ayırım yapmaya başlar, ancak duyularla bunu ne görebilir ne de kavrayabilir. Duyulara başvurarak ve yalnızca akıl yoluyla tasarlayarak düşününce, *Timaios* üçüncü “doğa”ya, yani uzaya yönelir:

... ve bu, duyuların yardımı olmaksızın, bir çeşit yapay akılla kavranır ve hemen hemen gerçek değildir; bizler bunun, bir rüyadaymış gibi seyredilerek, bir yerde gereksinim duyulan ve uzayda yer kaplayan varlıkların tümü olduğunu söyleriz. (*Timaios*, 52)

Kant'ın felsefesinde, uzayın doğasının duyuşsal olmadığı yönünde temel bir iddia vardır, dolayısıyla Kant felsefesini inceleyenler uzay algısına ilişkin kuram hakkında daha kapsamlı bir tartışmayla karşılaşacağız. Fakat burada, eski bir diyalogda, Timaios'un, uzayın herhangi bir yerdeki bir nesne olmadığını, üstelik bunun bir fikir ya da inanca ilişkin mutlak bir kavram olmadığını iddia ettiğini görürüz. Bunu öğrenmek mümkün değildir, ayrıca konumlandığımız nesnelerin bu konuya ilişkin çıkarsamalarda bulunulmasına olanak veren herhangi bir özelliği yoktur. Açıkçası bu bir şey değildir, bu bir tür *sezgisel bilgidir*, ya da Timaios'un ifadesiyle bir tür yapay aklıdır.

Düzenli eğitim almış ve tecrübe kazandırılmış bir çocuğun uzay algısı noksansız olacaktır, örneğin bir okçu olarak daha fazla uzmanlaşacaktır. Gene de eğitim ve tecrübenin uzay algısını kendi içerisine herhangi bir şekilde aktardığını söylememiz mümkün değildir. Uzay algısı doğal bir yeti gibi *a priori* olarak var olur. Görünür nesnelerin olduğu bir dünyanın deneyimlenmesi bir tür yetidir, bu örtük kalan kapasitenin dahi ortaya çıkmasını sağlayabilir. Demek ki incelenmekte olan kuram doğuştancıdır, ancak bu kuram eğitime de büyük bir rol biçer, dolayısıyla rasyonalite bu bağlamda uzay algısı gibidir. Zihin, doğası gereği rasyoneldir ve sezgisel gerçeklere sahiptir. Her halükârda izlenecek yol felsefi düşüncedir.

Peki, Platonik bilgi kuramını ve psikolojik teoriyi kısa bir özetle ele alarak bu konuya dâhil etmek mümkün müdür? Ne yazık ki hayır, çünkü burada tek bir teori veya bir tartışmadan doğan herhangi bir teori yoktur. Buradaki anlaşmazlık, Platon'un kuramındaki doğal "gerçek formlar"ı dikkate alan düşünürler ile *Akademi*'nin öğretilerinin gerçek varlığa sahip olup olmadığıyla ilgilenen düşünürler arasındaki ilkelerden doğar. Ayrıca, tüm diyaloglar içerisinde yer alan ilgili bölümlerde Sokrates ve arkadaşlarının –algı ve görüngüler âlemi hakkında kuşkucu olsalar da– pratik ve realist insanlar oldukları aşikârdır, öyle ki onlar algısal delilleri önemli bir şey olarak ele almış-

lardır. Onların düşüncelerine göre algı, belirli olgusal bilgileri açığa çıkarmıştır. Fakat algı, genel kavramlara ilişkin bilgiyi öngörmede başarısız olmuştur. Dolayısıyla algı inancın temelini oluşturabilir, üstelik belirli bir inanç bile doğru olabilir. Ancak felsefi bilgi (bilgelik) bir tür fikir veya inanç değildir. Örneğin bir doktor, bazı semptomlara dayanarak, bir hastanın diyabeti olduğuna inanabilir. Bir mistik ise, bir kristal kürede gördüğü bir şeye dayanarak aynı hastanın diyabet olduğuna inanabilir. Gerçek şu ki, eğer bu hasta diyabet ise, hem doktorun hem de mistiğin “doğru inançlar” beslediğini, fakat sahip oldukları bilginin net bir şekilde farklılık gösterdiğini söyleyebiliriz. Sokratik bakış açısıyla bakıldığında felsefi bilgi her ikisinden de farklıdır. Doktorun yaklaşımının aksine bu, ihtimalden ziyade kesinliğe dayanan bir meseledir. Ayrıca bu bakış açısı, mistiğin yönteminin aksine, ussal ilkelere, yani *logosun* hüneriyle gelişmektedir.

Davranış Meselesi

Senin düşüncene göre, çobanlar veya sığırtmaçlar kendilerinin ya da efendilerinin iyiliğini değil, koyunlarının veya öküzlerinin iyiliğini düşünerek onlara bakarlar... devletleri yönetenler kendileri için gece gündüz çalışmazlar... sen adil olan ve olmayan hakkındaki düşüncelerinin yoldan tümüyle saptığının farkında bile değilsin... adil olan, adil olmayanla kıyasla her daim kaybeder.

Devlet, I, 343

Thrasymakhos'un burada yaptığı şey, Sokrates'in iyilik kuramına karşı bir meydan okumadır. Thrasymakhos, daha modern terimlerle, zenginin vergi ödemekten kurnazlıkla kaçınırken, yoksul ve âdil insanların borç batağına saplandığına dikkat çeker. Salt bir vatandaştan başka bir şey olmayan tiran, bu davranışından ötürü hapsedilmesi gerekirken, gücüyle, varlığıyla, serbestliğiyle ve emirlere gösterdiği sadakatle övgüye değer bu-

lunur. Onun adil olmayan arkadaşı da adil olana karşı üstünlük sağlar. Her alanda,

ileri seviyedeki bir haksızlık, adalete göre daha fazla bir güce, özgürlüğe ve hâkimiyete sahiptir. (*Devlet*, I, 344)

Daha sonra, *İkinci Kitap*'ta Glaukon, tartışmaya Gyges'in yüzük efsanesiyle devam eder. Bu hikâye Lidyalılardan alınmıştır, anlatılanlara göre Gyges kendisini görünmez kılacak sihirli bir yüzük keşfeder. Gyges kısa süre içerisinde krallığı kontrol altına almak için bu yüzüğü takar, onunla kralı öldürür, kraliçeyi kaçıır. Kendisini hiçbir zaman bulamayacaklarını anlayınca her istediğini yapmaya başlar; Glaukon'a göre bu durum ceza korkusu olmadığı zaman herhangi birisinin yapacağı şeyin açık bir göstergesidir.

Sokrates'in işi hiç kolay değildir. Öncelikli olarak kanıtlanması gereken şey, bu yolun –ki çoğu kişinin davranışsal olarak bu yolu izleyeceği beklenir– olan ya da olması gereken yol olmadığıdır; daha sonra ise Sokrates'in, olan ve olması gereken arasındaki gediğin fikriyattaki noksanlıklardan meydana geldiğini ispatlaması gerekir. Sokrates, ruhu devlete benzeterek iddiaları çürütmeye başlar. Devlet üç sınıfı (tüccarlar, savaşçılar ve yardımcılar) içerdiğinden ruh da şu üç ilkeyle birbirine bağlanmıştır: akıl, arzu ve tutku (Dördüncü Kitap, 441). Erdemli insan bu üç ilkeyi uyumlu hale getiren insandır; ahenk sağlamak için akıl arzuyu kontrol eder ve tutku, akla yardımcı olarak, kararlılığı pekiştirir. (Dördüncü Kitap, 443). Akıl ve arzunun zıt kutuplar olduğuna ilişkin görüş, Homeros destanları kadar eski ve psikanalitik teoriler kadar yenidir. Platon'un felsefesinde ahenk daimi bir temadır, üstelik *Devlet*'te, ruhsal güce ahenk katmaya yönelik duyulan ihtiyaca vurgu yapmak için sıkça müzikal metaforlardan faydalanılır. Antik Yunan tıbbında müzik, tedavi etme amacıyla kullanılmıştır, öte yandan Spartalı hâkimler yurttaşlarının dinlediği müzik türlerini düzenlemede bir hayli titiz davranmışlardır.

Pythagoras'a hem bu noktada hem de başka noktalarda büyük bir minnet duyulur, tıpkı, doğru yaşam şekli hakkında sorgulamalarda bulunan Platon'a duyulduğu gibi. Pythagorasçıların büyük düşüncelerle amaçladıkları şey ruhun arındırılmasıydı. Sokratiklerin ahenk ve müziğe verdikleri önem, salt metafor üzerine yoğunlaşmak ya da eleştirel olmayan batıl inançları belirtmekten ziyade genel bir kozmolojik kuramın bütünsel özelliği üzerineydi. Bu açıdan bakıldığında görüngüler âlemi metafordur, halbuki nihai gerçekler soyut ilişkilerde bulunur. Bu, tıpkı dik üçgenin şeklindeki gibi, bazı dışyüz grafiklerle ortaya konmaz, bu yüzden insanın gerçek şekli akıl, arzu ve tutku arasındaki benzer (uyumlu) bir ilişkiyle gösterilmektedir.

İçinde barındırdığı unsurlar bakımından uyumsuz olan bir ruh, ölmek üzere olan bir hasta gibidir. Böyle bir durumda "mutluluk" sorusu tamamen konunun dışında kalır. Bir kimse tadı ne kadar hoş ve güzel olursa olsun, zehirli olduğunu bildiği bir iksiri içmez. Zevk alınan bir ânin intihar için ussal bir bahane olarak kullanılması mümkün değildir, buna alternatif olarak geliştirebileceğimiz tek fikir, bir delinin böylesi bir davranışı çok ilginç bularak yapabilecek olmasıdır. Dolayısıyla bu iksiri içen kimse ya delidir ya da etki edeceği sonuçlardan bihaberdir. Tıpkı Gyges'te olduğu gibi, akıllı arzusunun kurbanı olanlar, ussal bir varlığın doğasını yansıtan bir hayat yaşamamaktadırlar.

Yanlış hareket içeren ve adil olmayan davranışlar, kötüler veya cahiller tarafından sergilenir. *Timaios*'ta (86) da belirtildiği gibi hem çılgınlık hem de cehalet ruhun hastalıklarıdır. Bu yüzden adil olmayanın adil olana göre daha mutlu olup olmadığı hakkında soru sormak, hasta bir kimsenin sağlıklı bir kimseye göre daha mutlu olup olmadığını sormak kadar abestir. Öyleyse bile, böyle bir kişi ya deli ya budala ya da çocuk olmalıdır. Böylece davranış meselesinin, bilgi probleminin yalnızca bir başka yüzünü açığa çıkardığına tanık oluruz. İştahı aklına söz geçirenler, adil olmayan kimselerdir. Tıpkı algısal bilgisi

zayıf olanlar gibi onlar da ne yapması gerektiğini bilmezler; duyuşsal hazları tarafından yönlendirilenler ne yapmaları gerektiği konusunda başarısız olurlar. Ahlâki görelilik, yalnızca Protagoras'ın epistemolojisi doğru görülseydi gerçek olabilirdi, çünkü şayet her insan bir şekilde tüm şeylerin ölçüsü olsaydı, insanların davranışı kişisel beğenilere ve hoşnutsuzluklara dayandırılarak meşrulaştırılırdı. Böylece Menon'un kölesi, tıpkı sonra olduğu gibi, eğitimden önce de üçgenler hakkında doğru tahminlerinde bulunurdu; yaptığı tahminler birbiriyle çelişse dahi durum değişmezdi. Eğer Sokrates, Protagoras'ın epistemolojik göreliliğini reddetmek zorunda kalsaydı, Thrasy-makhos'un, Glaukon'un ve Adeimantos'un ahlâki göreliliğini de benzer sebeple reddetmek zorunda kalırdı. Pythagorasçı kuram kendi gerçeğini kamuoyuna dayandırmamaktadır. Ahenk yasaları insani arzulara bağlı değildir. Her ikisi de felsefi sorgulamayla ulaşılabilir bir hal alır, öyle ki bu, ölçülülük, adalet ve ruhsal sağlığa dayanan bir yaşama karşı dosdoğru ayrı bir yol gösterecektir. Menon'un kölesinin eğitime ihtiyacı olduğu gibi Devletteki tüm yurttaşların da buna ihtiyacı vardır. Dolayısıyla bu tartışmalar zinciri Sokratik yönetim kuramı için bir çerçeve oluşturmaktadır.

Yönetişim Meselesi

*Batı Felsefesi Tarihi'*nde Bertrand Russell, Platon'un kahramanca duruşunu mitolojik unsurlardan arındırmaya çalışır:

Her daim Platon'u anlamak değil övmek doğru bulunmuştur. Bu, büyük insanların ortak kaderidir. Benim amacım ise tam tersi. Platon'u anlamak istiyorum, fakat onu –sanki Platon günümüzde totalitarizmi destekleyen bir İngiliz veya Amerikan vatandaşıymış gibi– daha az yüceltmek istiyorum.¹³

¹³ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, s. 105.

Russell, Platon'un *Devlet*'ine ilişkin geleneksel tanımı totaliter olarak görmekte son derece haklıdır, fakat kendisi de ataerkil yönetimlerin değişmeyen karşıtlarıyla yüzleşirken benzer zorluklara davet çıkarır. Platon, demokrasinin erdemlerinden bihaber değildi. Bir soylu gibi yetişti, Russell'ın da böyle yetiştiğini söyleyebiliriz.¹⁴ Ayrıca kendisi, yurttaşların yaşantısının, sadece farklı adlar taşıyan yönetim biçimleri altında, nasıl da benzer şekilde ilerlediğinden haberdardı. Platon'un Sparta'ya duyduğu saygı ve Sirakuza tiranlarına karşı beslediği büyük umutları, faşist bir yapıya indirgemek makul değildir. Bilakis Platon, Devlete tüm otoriteyi devretmek için, kendi psikolojik ve metafiziksel kuramlarından yalnızca belli çıkarımlar elde etmiştir. Ruhu yönlendiren şeyler akıl, arzu ve tutku gibi melekelendir, dolayısıyla benzer durum *polis* için de geçerlidir.

Peki, Platon'un Lord Russell'a yanıtı nasıl olurdu? Öncelikle gözlemlediğimiz şey şudur: Adil insan ile adil Devlet ussal kurallar altında yaşayan şeylerdir; ikisi de idrake dayanan bir bilgelikle arzularını kontrol edebilmekte ve bunları belirli bir ahenk içine oturtabilmektedir. İnsanlar ve devletler bu tür bir ahenk kabiliyetiyle doğmakla birlikte, bu kabiliyet, ancak felsefi olarak aydınlanan bir kimsenin liderliği ve rehberliği altında gerçeğe dönüşmektedir. Sahip olduğumuz et yığının acı ve hazlarına rehberlik edilmediği müddetçe, bunlar –ki çocukların kontrol edilişindeki tek kaynaklardır– yetişkinlerin hayatına tahakküm etmeye devam etmektedirler. Görüngüler âlemindeki mutlak duyuusal deneyimler sadece bedenın ruha bağıllığını pekiştirir, beden ruhun hapishanesi (*desmoterion*) olur.

Beden ile ruh arasındaki çatışma Platon'un *Philebus*'unda daha açık bir şekilde anlatılır, bu çalışma üç farklı türde haz ve acı verici olan deneyimlere dair bir tartışmayı kapsar. Burada,

¹⁴ Örnek için bkz. America: 1938-1944, II. Cilt, *The Autobiography of Bertrand Russell*, Atlantic Monthly Press, Little, Brown, Boston, 1968. Lord Russell, Perikles çağındaki Atina'da karşılaşabileceğimiz denli şiddetli bir hoşgörüsüzlükle karşı karşıya kalmıştır.

örneğin, kaşıntı gibi kaşınarak dindirilebilen tamamen *bedensel* bir niteliğe sahip hisler vardır; örneğin yemek yeme umuduyla mutlu bir şekilde yatırılan güçlü bir açlık hissi gibi hem beden hem de ruhun dâhil olduğu hisler; özlem ve sevgi gibi yalnızca ruhun içerisinde gelişen çeşitli hisler (*Philebus*, 46b). Beden ve ruhun birbirlerine tutundukları bu tür durumlarda duyguda güçlü bilişsel bir unsur bulunur, ancak bu unsur olmadan da beden hisleri olabilir.

Ruh ya sahip olduğu melekelerin belirli bir ahenk kazanmasıyla ya da bunlardan birinin diğerleri üzerinde kurduğu tahakkümle yönetilecektir. Devlet için de benzer durum geçerlidir. O halde karşımıza çıkan soru, politik toplulukların nasıl, kim tarafından ve hangi amaçla örgütleneceği ve yönetileceğidir. Burada “demokratik olarak,” “halk tarafından” ve “halkın mutluluğu için” gibi yanıtlar verilmesi, Platon’un toplumsal ve felsefi çözümlemelerine ilişkin tüm dayanaklarının gözden kaçırılması demektir. İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki, her bir yurttaşın kendi arzusuna göre onurlandırılabilmesi makul bir devlet yoktur. Örneğin çocuklara ne danışılabilir ne de onlara budala, deli veya suçlu gözüyle bakılabilir. Bunların tamamının doğruluğu sorgulanmış olsaydı bile oybirliğiyle tavsiye edilen yalnızca birkaç kararla karşılaşırız. Bu yüzden çoğunluğun tahakküm kurma olasılığı kaçınılmazdır. Peki, burada azınlıkların, sesleri duyulsa dahi, asla takip edilemeyecekleri bir düşünceye sahip olmalarının ne gibi bir faydası vardır? Bu yalnızca isyan tohumlarını ekebilecek bir şeydir. Üstelik tarih, “hakikatin çoğunluğa” göre gerçekleşeceği yönünde çok az görüş sunar. Perikles’in gücünü kazandığı aynı çoğunluk, alçaklık ettiği ve para yediği gibi şeylerle suçlayarak onu hızla alaşağı etmiştir. Platon’un Lord Russell’ın da yararına olacak şekilde hatırlatacağı şey, çoğunluğun aynı hızla Sokrates’i ölüm cezasına çarptırdığı olurdu:

... bu konuyla ilgili olarak şunu gerçekten söylemeliyim ki o, benim bildiğim, kendi zamanındaki tüm insanlardan daha erdemli, daha adil ve daha iyiydi. (*Phaidon*, 118)

Platon, krallara verdiği öğütlerde çoğunluğun çıkarlarını temsil etmiştir; ayrıca, ısrarlı bir şekilde, yönetim şekli ne olursa olsun aynı tavsiyelerde bulunmuştur. Fakat Platon halkın çıkarları ile onların bu konuda sahip olduğu bilgi arasında fark olduğuna inanmıştır. İnsanlar kendi kötülükleriyle, cehaletleriyle ve hattâ dalkavuklukla mutlu olabilirler. Hoşnutluk Devlette veya yurttaşlıkta erdem için bir kriter olamaz. Gerçek mutluluk –ki bu bilgelik, adalet ve ölçülülüğü barındıran bir yaşama yol açan ruhsal ahenktir– yurttaşlar tarafından keyfi çıkarılacak bir şey ise, insanlar bu mutluluğa yönlendirilmelidirler. Çünkü bu tesadüfen bulunabilecek bir şey değildir. Tüm adil devletler için uygun hedef budur. Bunu başarabilmenin tek yolu içeride barış koşullarının sağlanması, saldırgan komşulara karşı uygun savunmanın geliştirilmesi, hukuk kurallarının tesis edilmesi ve karşı konulamayacak kudretli orduların inşa edilmesiyle mümkündür. Yurttaşlara sadece eğitimle ışık tutulabilir ve yalnızca yasalar bu insanları eğitim almaları için zorlayabilir. Gençler felsefi rehberlikten fayda sağlayacak olduklarında, onların yetişkin modelleri ve liderleri sahip oldukları evler ve oyunlarla gençlere örnek teşkil etmelidir. Adalet düşüncesini öğrenen bir çocuk, sonradan yetişkinlerin şehvet düşkünü olduğu, şairlerin erdeminin yitirdiği, liderlerin hilekâr ve kurnaz olduğu bir kentte başıboş bırakılamaz. Eğer buradaki amaç uyum ise, uyumsuzluğu yaratan kaynaklar ortadan kaldırılmalıdır. Bunu yaratan kaynaklardan bazıları doğadaki genetik sakatlıklardır (örneğin kusurlu doğanlar), dolayısıyla bunlar “açığa çıkarılmalıdır (buna sebep olan unsurların ortaya çıkarılması gibi). Üremeye düzenleme getirilmesiyle bu tür kusurlar asgariye indirilebilir. Platon’un hayalî devleti, çağdaş demokrasilerin sahip olduğu standartlara göre gerçekten sert gibi görünmektedir. Bunun-

la birlikte Amerika'da bile akraba evliliğine, zihinsel engellilerin evliliğine ve hattâ belirli kalıtsal bozuklukları olanların evliliğine yasak getiren yasalar vardır. Halk eğitimi zorunludur, müfredat devlet kurumları tarafından tesis edilir, dinî törenlere izin verilmez, genetik danışmanlık yaygındır ve “özürlülerin” kürtajlâ alınması teşvik edilir. Bu liste büyük ölçüde genişletilebilir. Bunlar, artık 20. yüzyılın cumhuriyetçi demokrasilerinin geleneksel uygulamalarıdır, üstelik hiçbir tarihte olmadığı kadar liberaldir. Bunun üstüne bir de müstehcenlik, karalama, hainlik, edepsiz teşhir ve ırksal, cinsel ve dinî temellerde yapılan ayırımcılığa karşı yasalar vardır. Bu yasaklamaların her biri şahsi özgürlüklerin kısıtlanmasına yol açar, bunlardan bazıları açık bir şekilde ataerkilliğe ve ahlâki temellere dayanır.

Platon, “totalitarizmi” herhangi bir yönetim şeklini sınırlayan bir yaklaşım olarak görmezdi, hattâ o, bunun sınırlayıcı bir yaklaşım olmadığını ilk kabul edenlerden olurdu. Aksi yönde bir yaklaşım, geri kalan tüm yurttaşların dinî, estetik, entelektüel ve ahlâki ifadesine yönelik olarak kontrol gücünü herhangi bir kişiye veya tüzel yapıya devreden bir yaklaşımdır. Bu analizden yola çıkacak olursak, yurttaşları bu tür *tüm* kısıtlamalardan yalnızca anarşi kurtarır, elinde kontrol gücünü bulunduran herhangi bir yönetim, en azından kontrolün zorla uygulandığı bu bölgelerde diktatörce bir yönetimdir.

Herhangi bir yönetim şeklinde yurttaşlar ile resmî görevliler arasında düzenlenen açık veya örtük bir anlaşma vardır, çünkü “Devlet insanların ihtiyaçlarından dolayı ortaya çıkar; hiç kimse kendi kendine yetemez, bunun yanı sıra hepimizin birçok isteği vardır” (*Devlet*, II, 369). Gördüğümüz üzere Platon bir tür Toplumsal Sözleşme teorisi ileri sürer ve öncelikli olarak insanları komünal olarak birbirine bağlayan faktörleri mutlak şekilde kabul eder. Eğer bu güdülenme sonradan gelen herhangi bir yönetim tarafından görmezden gelinir ya da engellenir ise, bu yönetimin yerine ya yenisi gelir ya da toplumsal örgütlenme tuzla buz olur. Dolayısıyla Platon'un “totaliter”

rejimi örtük bir sözleşmeyi görmezden gelmez; bilakis sözleşmeyi genişletmeyi amaçlar, bunu da Devletin –hâlâ bir Devlet olarak kalırken– her bir yurttaşın hayatını sürdürebilmesine yönelik yaptığı bir dizi katkıyı genişleterek sağlamayı hedefler. Platon –hem kendi erken eğitimi hakkında hem de soylu yurttaşın sonraki hayatına ilişkin yürüttüğü tartışmalardan da açık bir şekilde görüleceği üzere– bir Devletin gündelik yaşantının her bir noktasını kontrol etmesini tahayyül etmemiştir:

Çocuklar oyuna doğru bir yerden başladıklarında, bizlerin önceden edindiği şeylerin de yardımıyla, iyi alışkanlıklar edindiler, böylece tüm eylemlerinde edindikleri alışkanlıklar onlara eşlik etti ve onları geliştirecek bir ilke yarattı... Bu yüzden eğitilmişler, kendilerinden öncekilerin tümüyle ihmal ettikleri şeyleri giderip kendileri için daha az yasa çıkaracaklardır. (*Devlet*, IV, 425)

Platon'un sınıfa dayalı sabit ayırıcı bir yasa tavsiye etmediği aşağıda daha nettir:

Devleti tahlil ederken, farklı yaratılıştakileri her bir farklılığa göre genişletmemiz gerektiğinden ve aynı zamanda bu farklılıkların bireyin gerçekleştirmiş olduğu uğraşılardan etkilendiğinden hiç bahsetmedik. (*Devlet*, V, 454)

Bu, nihayetinde ebedi belleğe dayanan ve bilgi kuramına gereksinim duyan bir yönetim problemidir. *Protagoras*'taki fikrî çatışma bu durumu açık bir şekilde ortaya koyar, ayrıca Sokrates, en sonunda, yalnızca *Devlet*'te bulunan argümanını, tereyağından kıl çeker gibi büyük çelişkiler içerisinden çekerek açığa çıkarır. Protagoras'la girdiği tartışmanın başlarında Sokrates bu büyük Sofiste dersini vermeyi başarır. Genç arkadaşı Hippokrates'in görüşlerini yansıtan Sokrates'in sunduğu düşünce şuydu: Bir kimse yapması gereken bir şeyde bir üstad ile çalışmalıdır. Örneğin Hippokrates bir heykeltıraş olmayı dileyseydi Phidias'la çalışmak isterdi. Yahut amacı tıp olsaydı Asklepios

uygun öğretmen olacaktı. O halde Hippokrates'in olmak istediği şey, Protagoras'ın etkisiyle onun zihnine sunulan şey midir? Hippokrates'in erdemin doruklarına ulaşmayı dilemesiyle ilgili olarak Protagoras'ın verdiği yanıtta yola çıkarak Sokrates şu soruyu sorar: Evet, ama erdem öğretilabilir bir şey midir?

Sokrates'in Protagoras'la ikna edici olmayan diyalogu şüpheciliğin bir sonucu olarak tezahür etmiştir, ki bunu *Devlet*'in ilerleyen kısmında görmemekteyiz; ortalara gelindiğinde ise aralarındaki anlaşmazlık giderilir. İlk çalışmalarda Sokrates deyim yerindeyse kendi kazdığı kuyuya düşer; erdemin öğretilabilir bir şey olup olmadığına ilişkin pedagojik bir yaklaşımla soru sorduğu an, tüm felsefi hareket varlık sebebinin (*raison d'être*) yitirir. Ancak *Devlet*'te bu meseleyle ilgili olarak temeli daha sağlam bir yaklaşımla karşılaşırız. Ruhun içinde bulunan bir tür ahenk olarak tanımlanan erdem, âhengin duyumsanmasından daha fazla öğretilebilecek bir şey değildir. Âhengin farkına varma ve bunu uyumsuzluktan ayırt etme kabiliyeti, hastalıklı olmayan duyuların bütünleşik bir özelliğidir. Gene de müziğin deneyimlenmesi önemlidir. Çünkü bu doğal kabiliyetin fark edilmesi ve dinleyicinin bundan faydalanması açısından önemlidir. Erdem için de aynısı geçerlidir. “Doğadaki tesadüfler” hariç her birey dünyaya iyiyi kavrayabilme yeteneğine sahip bir ruhla gelir. Aydınlanmış bir toplumun yol göstericiliğiyle sevgiye ulaşmak ve erdemin farkına varmak için, çocukların ahlâki gelişiminin aydınlanma aşamalarından başarılı bir şekilde geçmesi gerekir. Yalnızca *Timaios*'taki uzay algısıyla ve *Menon*'daki geometriyle bağ kurularak değinilen bu düşünce, *Devlet*'te ve *Yasalar*'da tam ifadesini bulur. Filozof, bir öğretmen veya hoca gibi tam mânâsıyla bir eğitimci değildir; filozof, öğrenciyi kamufle edilmiş sonsuz evrenin taşıdığı gerçeklerle farklı bir şekilde yüz yüze getiren kişidir. Bu kutsal yolculuk ancak duyular âleminden feragat edildikten sonra, hattâ yalnızca diyalektik yöntemi, şimdiye kadar bilgelik olarak kabul edilen çelişkileri ve yanıltmacaları açığa çıkardıktan sonra baş-

layabilir. Bu yüzden, en temel hususlarda ele alındığında, yönetişim meselesinin çözümü eğitimidir (*paideia*), ki bu kültürel uyum olarak anlaşılmıştır. Devletin ve içerisinde yaşayan tüm insanların niteliği tamamen bu eğitimin sahip olduğu özelliklerle belirlenir. Eğitim ne tercihe dayandırılabilir ne de başa gelen herhangi bir kimseyle idare edilebilir.

Hippokrates

Helenik çağın farklı birçok yaratıcı teşebbüsüne dikkat çekmede genellikle ihmalkârdır, bu yüzden Sokrates ve öğrencileri tarihsel açıdan çok büyük bir önem taşırlar. Bu teşebbüslerden Yunan tıbbı, Yunan draması kadar yüksek bir sıraya konabilir, çünkü belirli noktalarda Hipokratik yöntemin Sophokles, Aiskhylos ve Euripides'in yazınsal yöntemleri kadar orijinal olduğu görülür. Aslında Aristoteles'in doğa felsefesiyle etkili olan biyolojik uygulamalarını incelediğimizde, Hipokratik ekolün ve genel olarak Yunan ilminin geçmişteki etkilerini dikkate almamız gerekir.

Hipokratikler diyaloglar içerisinde kısaca ele alındığı halde, Antik Yunan'ın tıbbi ilmi birçok bakımdan Aristoteles'in doğa yazılarına nüfuz etmiştir. Presokratiklerin tartışmalarından gördüğümüz kadarıyla, felsefi ve bilimsel araştırmaları birbirinden ayıran sabit bir çizgi bulunmamaktadır. Felsefe ve fizik, ahlâk ve kozmoloji aynı temelde yatan *logosun* yalnızca tezahürünü değiştirir. Pythagorasçılar bu görüşü kabul ederler, öyle ki onların etiği ve teolojisi geometriyle tamamen iç içe geçmiştir. Yunan hekimler bu bütünlüğe doğa kavramına katılmış gibi görünmektedirler. Felsefenin diyalektik ve spekülatif unsurları Platon *Akademisi*'ne mensup kişiler tarafından baskın hale getirilene kadar ve "gerçek formlar" felsefi etkinin konusu olarak gözlemlenebilir doğanın yerini alana kadar, tıp ve felsefe birbirinin tamamlayıcısı olmuştur. Temel mesajı deneyimsel kanıtlara karşı kuşkuculuğu içeren Platonik idealizm, hem tıp uygu-

lamalarıyla hem de her gün birçok doktor tarafından medikal kliniklerde ortaya çıkarılan bu uygulamaların bulgularıyla pek bağdaşmıyordu.

Hipokrates'i bizzat tarihlendirmek bir hayli zordur. Platon'un diyaloglarında Hipokratiklere değinilir, üstelik Hipokrates'in diyaloglardan eski olduğu öne sürülür. Genellikle MÖ 400'lerde yaşadığı düşünülür. Hipokrates'in tıbbi fikirleri için çoğunlukla Galenos'a borçluyuz, fakat Galenos'un en eski el yazmalarından oluşan çalışmalarının tercümesi Galenos'tan sekiz yüz yıl sonra yaşayan yazarlar tarafından yapılmıştır.¹⁵ Bu durum Hippokrates'e atfedilen çeşitli ilmî eserlerin doğruluğunun ispatlanmasını güçlendirdiği halde, birçok farklı kaynaktan edinilen varsayıma dayanan yeterli kanıtlar mevcuttur; bu kanıtlar, çok eski olmalarına rağmen, Hipokratik kuram ve buna ilişkin genel yaklaşımın temel özelliğini yeniden inşa etmemiz açısından önemlidir.

Bu yaklaşım uzlaşmaya açık olmayan bir deneySELLİK içerir. Felsefe daha spekülATİF bir hale geldiği için Helenik hekimler filozofların sağlık ve hastalıkla ilgili kavramlarına çok daha az ilgi duymuş olabilir. Yunan tıbbından felsefi olarak geriye kalanlar Pythagorasçılığın kalıntılarıydı, yani her türlü hastalık ahenk EKSİKLİĞİ olarak görülüyordu. Hippokrates ve adını taşıyan ünlü yemin, önemli ölçüde Pythagorasçı öğretiyE borçludur. Pratik biyologlar olarak Hippokrates'in takipçileri, bedeni kendi içerisinde etraflıca ele aldılar, özellikle vücut salgılarının hassas ve uyumlu bir dengeye ihtiyaç duyduğunu düşündüler. Bu, hezeyan açısından olağandışı bir şey değildi, üstelik hezeyanı belirli gıdalarla ve müziği harmanlayarak tedavi etmek mümkündü. Terapi açısından perhiz tamamlayıcı bir role sahipti. *Salgın Hastalıklar* üzerine yapılan Hipokratik çalışma-

¹⁵ Hipokratik sistem hakkındaki en güvenilir edisyon W. H. S. Jones tarafından yapılmıştır: *Hippocrates*, 3. Cilt, Putnam, New York, 1923. Jones'un önsözü bu konuda bir hayli açıklayıcıdır.

larda genellikle ateşli hastalıktan ve soğuk algınlığından, yani salgıların “akıntısından” ve şiddetinden söz edilir. Benzer şekilde, tıbbi çözümlerde uyku ve dinlenmeyle birlikte huzur ve ölçülülüğe odaklanılır. Bir sonraki bölümde Aristoteles’in bellek ve algı kuramlarının, dinlenme veya huzur kavramı ile melekelerin kavranmasına ayrıca yeniden yön verdiğini göreceğiz. Fakat Hipokratikler tarafından yapılan belirli incelemelerden daha önemli olan bir şey de onların gözleme duydukları bağlılıktır. Yunan tıbbı bu bakımdan oldukça ileri seviyedeydi. Bu, duyular âleminin daimi bir anımsatıcısı olarak işlev görüyordu, ayrıca olguların bir araya getirilmesinde uygulanan deneysel yöntem, öğrenmek ve anlamak isteyenlerin tehlikeden uzaklaşmasını sağlıyordu.

Hippokrates (veya ona atfedilen öğretilerden sorumlu olan her kim ise), kafanın iki tarafında da gerçekleşen yaralanmaların karşı tarafı spazmlara yol açtığını kaydetmiştir. Bunun yanı sıra hem beyindeki kan akışıyla ilgili hem de algı, hareket gibi çok sayıda psikolojik süreç ve işlevi olan beynin rolüne ilişkin güncelliğini hemen hemen muhafaza eden Hipokratik ilmi eserler mevcuttur. Psikolojik yatkınlıklarla ilgili Hipokratik *Salgısal* kuram, bazı insanları (ve dolayısıyla onların çocuklarını!) değişmesi mümkün olmayan soğukkanlı bir mizaçla, bazılarını ise hırçın ve kolerik bir yaratılışla bağdaştırmıştır. Bu tür psikolojik yüklemelerin gerekçeleri yalnızca gözlemlere değil aynı zamanda mizaç konusunda ailevi benzerliklere dayandırılmıştır. Dolayısıyla kişiliğe dair bu tür bir genetik tip-teorisi, Platon *Akademisi*’ndeki öjenik kuramları güçlendirmektedir. Gene de Hippokrates ve onun takipçileri çoğunlukla deneysel bilimin modern ruhuna ve klinik gözleme yaklaşmıştır. Özellikle Platonik “hipotez” versiyonunu, tüm söylemin aşikâr gerçeklerle başlaması gerektiğini ifade ederek ve bunu hastaların iyi şekilde bakılması ve hastalıklarının anlaşılmasındaki karşıt hipotezleri dikkate alarak reddettiler. Tüm bunların ışığında Hipokratikler semptomlar, terapiler ve edinilen neticelerden

oluşan bir tür el kitabı derlediler. Bu süreçle birlikte Gale-
nos'un çevirileri ve bu çevirilerin sağladığı etkiyle, Hipokra-
tiklerin iki bin yıldan fazla bir süre boyunca tıbbi uygulama ve
teoriler üzerine bir tesiri olmuştur. Onlar, ustaca olduğu ka-
dar, daha net bir şekilde, hem insanın biyolojik gerçeklerine
değinen hem bu gerçekler arasındaki ilişkiyi ele alan hem de
psikolojik bir süreci açıklamak için geliştirilen bir kuramı da
kapsayan psikolojik bir felsefeye ihtiyaç duydular.

Özet

Sokratik filozofların edimimleri Platon tarafından hem “yeni-
den canlandırıldı” hem de ölümsüzleştirildi. Sokratik filozoflar,
psikoloji ilminde sonradan ortaya çıkan ve yüzleşilmesi gere-
ken temel problemlerin çoğunda gelişme gösterdi. Onlar hata
ihtimali bulunan algısal bilgi ile yalnızca akıl sayesinde müm-
kün kılınan genel ilkelere dair bilgi arasındaki ayırım üzerinde
ısrarla durdular. Bununla birlikte öne sürülen bilgi, anlaşıldığı
kadarıyla, doğuştan ruhta (akılda) yer eden şeyin anımsanma-
sıdır. Bu kuramlar, hem bilişsel teorilerin hem de düşünsel ve
duygusal genetik teorilerin günümüzdeki emsalleridir. Sokra-
tikler, Devletin siyasi ve ahlâki boyutlarının gençler üzerindeki
etkisine vurgu yaptılar; bunu çağdaş psikolojide keşfedilen şey-
lere göre çok daha geniş bir kapsamda gerçekleştirdiler. Siyase-
tin, ahlâklılığın, sanatın ve psikolojinin karşılıklı şekilde bağlı
olduklarına ilişkin tespitleri geliştirilmeyi beklemektedir. İde-
alist felsefenin geliştiği bu dönemle birlikte, Yunan tıbbında
pratik ve gözleme dayalı yöntemler önemli ölçüde gelişmiştir.

III.

HELENİSTİK DÖNEM: ARİSTOTELES, EPİKÜROSÇULAR VE STOACILAR

Aristoteles (385-322) ve Felsefi Gelişim

Vico'nun Antikçağların yüceltilmesine karşı yaptığı uyarının duymazdan gelindiği bir an vardır, o da Aristoteles'in gerçekleştirdiği tüm başarıların bir kenara itildiği andır. Aristoteles bir filozof-bilim insanıdır, üstelik başka herhangi bir şahsa göre ilmî alanlarda daha doğru ve kalıcı bir etkiye sahiptir. Birden fazla saygıdeğer tarihçi onu yaşadığı dönemde her şeyi bilen son kişi olarak tanımlamaktadır.

Bildiğimiz kadarıyla Aristoteles inişli çıkışlı bir hayata sahiptir. Yirmi yıl boyunca – muhtemelen *Akademi*'nin kurulduğu MÖ 367 yılı ile üstadının öldüğü MÖ 347 yılları arasında– yalnızca diyaloglardan birine, *Parmenides*'e katılmış olmasına rağmen, Platon'un sadık bir öğrencisiydi. Aristoteles Chalcidice'in doğu kıyısında İyonyalılarından kalan Stageira'da doğdu. Babası, II. Philip'in babası ile Büyük İskender'in büyükbabası, Makedonya kralı II. Amyntas'ın şahsi hekimi idi. *Akademi*'nin sahip olduğu prestiji, bu kuruma eğitim alması için on yedi yaşındaki evladını gönderen bir ailenin ilgi ve amacını ölçerek görmek mümkündür.

Werner Jaeger'e bakarak Aristoteles'in felsefi gelişimini üç evreye ayırmak oldukça yaygın bir tutumdur.¹ İlk aşamada, özünde Platoncu olan Aristoteles, günümüzde kaybolan diyalogların yazarı, "idealar"ın araştırmacısı olarak ele alınır. Hayatının ikinci aşaması, MÖ 347 yılında Platon'un kuzeni Speusippus'un *Akademi* yönetimine al atmasıyla şekillenir. Bu durum Aristoteles'in Atina'dan ayrılma nedeniydi ya da yalnızca bir tesadüftü. Sonraki on iki yıl boyunca (MÖ 347-335), yoğun yaşantısına Pythias'la yaptığı evlilik, İskender'e verdiği dersler (MÖ 334-336), Assos'ta Platonculardan oluşan gruba verdiği yön ve hem felsefi hem de bilimsel meseleler üzerine temelden geliştirmesi gereken yeni bir değerlendirme de dâhil olmuştur. Üçüncü aşama ise II. Philip'in ölmesiyle ve İskender'in MÖ 335'te iktidara gelmesiyle başlar. Artık Aristoteles Atina'ya döner, kendi okulu Lyceum'u kurar ve hayatının on üç yılını alan, gelecek nesiller tarafından "Aristotelesçilik" olarak adlandırılacak düşünce şekline kendini adar –Aristoteles'in kendi çalışmalarının önemli bir kısmı bugüne ulaşmadığı için bu düşünceler sonradan gelenler tarafından ortaya konmuştur. İskender'in 323 yılındaki ölüm haberiyle birlikte Aristoteles, Eğriboz adasındaki Chalcis'ten ayrıldı, çünkü Atinalıların artık tüm Makedonya sempatizanlarına saldırarak koyu milliyetçiliklerini açığa çıkarma rahatlığına erişeceklerini fark etmişti. Anlatılanlara göre Aristoteles "felsefeye karşı ikinci kez günah işlenmemesi için" şehri terk etmişti.

Söylentiye dayanan kanıtlarda Aristoteles'in *Theaitetos*'u tamamlayıp *Parmenides* üzerine çalışarak Platonik çemberi tamamladıktan sonra *Akademi*'ye gittiği iddia edilmektedir. Aristoteles'in bu diyalogda ortaya koyduğu beklenmedik sorgula-

¹ Werner Jaeger'den Aristoteles'in felsefi gelişimi hakkında bizlere kalan kapsamlı bir biyografi için bkz. Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, Clarendon Press, Oxford, 1934. Fakat günümüz ilminde Jaeger tarafından yazılan bu açıklayıcı biyografiye itirazlarda bulunmaktadır.

maların Stageira'daki bir genç tarafından ileri sürülmüş olması gerektiği Werner Jaeger tarafından ikna edici bir şekilde savunulmaktadır.² Doğruyu söylemek gerekirse, Aristoteles'in eski diyaloglarına sahip olmadığımız halde, *Akademi*'de geçerli olan kuramlarla bağdaşan önemli birçok dolaylı kanıta sahibiz. Kanaatimizce bunların bir kısmı (örneğin *Eudemos* ile Platon'un *Phaidon*'unu ve *Gryllus* ile Platon'un *Gorgias*'ını karşılaştırdığımızda) eski Platonik çalışmaların yalnızca güncel halleridir.³ Bu eski çalışmalar arasında Protrepikos ("arayış")⁴ –ki bu bir diyalog olmaktan ziyade neredeyse geleneksel Platonculuğu temsil eder– hakkındaki fragmanlara sahibiz. Bu çalışmada Anaksagoras'ın gökkubbe üzerine düşünmeye dair yaptığı bir savunmayı ve Pythagoras'ın otoritesine başvurduğunu görürüz. Burada duyular âlemine değer verilmekle birlikte idealar dünyasının üstünlüğü ilân edilir:

Dolayısıyla, insanın içindeki iyilik adına her şeyi yapmamız gerekir; üstelik bunu, beden içindeki iyi olan bu şeyleri, ruhta bulunan iyilik için yapmamız gerekir... Bilgelik nihai erektir.⁵

Ya felsefeyle uğraşmalıyız veyahut hayata veda etmeliyiz... çünkü diğer her şey tamamen saçma veya ahmakça gelmektedir.⁶

Aristoteles'in ruha ve onun idealarına aşırı ölçüde bağlılık gösteriyor olması, yaklaşan bir devrimin üstü kapalı bir şekilde ustaca ortaya çıkarıldığının belirtisidir:

² *Age.*, I. Bölüm.

³ *Age.*, II. Bölüm.

⁴ Aristoteles, *The Protrepicus (Protrepikos)*, İngilizce çev. Anton-Hermann Chroust, Notre Dame Üniversitesi Yayınları, 1964.

⁵ *Age.*, s. 9.

⁶ *Age.*, s. 44.

... duyum sayesinde hayat tercih edilir ve yaşama değer verilir, ayrıca duyum bir tür bilgidir...⁷

Genel olarak baktığımızda Aristoteles'in ilk dönemlerdeki düşünsel sorumluluğunun Platonculuğa bağlı olduğu aşikârdır. Sonraki yıllarda başlattığı devrim, özgün bir eleştirel sentez olduğu için tamamen Platonculuğa karşı bir saldırı olarak görülmeyebilir. Platon ve Aristoteles'in ölümünden sonraki yüz yıllarda filozoflar yaygın olarak iki ekolü birbirine uyumlu ve kendi aralarında tamamlayıcı olarak görmekteydiler, temel düzeyde ihtilaf içerisinde değildiler.

Bununla birlikte Aristoteles'in kayıp diyalogları ile onun MÖ 335-322 yıllarında ele aldığı günümüze ulaşan bilindik çalışmaları arasında dikkate değer farklılıklar vardır. İlk olarak *Akademi*'deki eski Aristoteles, felsefenin halihazırdaki geleneksel problemleriyle yüzleşen bir öğrenciydi. Helenistik Dönemin ortamı ve yapısı onun için uygun değildi. Hem kendi görüşlerini hem de İskender'in Yunan kültürünü tüm imparatorluğa yayma ve dayatma kararlılığını göz önünde bulunduran Aristoteles diyalektik yöntemin pek bir faydası olmadığını kabul etmek mecburiyetinde kaldı. Lyceum'da eğitim vermek için hazırladığı materyaller, ders notlarının yazılı formlarıydı, yani bunlar gece konuşmalarının birer ürünü değildi.

Aristoteles araştırmalarında sınırları ve detayları bakımından da Platonik gelenekten ayrıldı. Platon'un diyaloglarından daha derin bir çalışma olamaz; ancak bu diyalogların çoğu, günümüzde (Aristoteles sayesinde!) ilmi ve bilimsel uğraşların özü olarak kabul edilen maddi içeriklerden yoksundur. Genel ilkeler ve olaylara dayanan bilgiler arasındaki bu boşluk Aristoteles'in kendi öğretisiyle doldurmaya çalıştığı şeydir. *Devlet*'teki Platoncular olması gereken bir devlet düzenini kibarca tartışırken, Aristoteles birbirinden farklı ve gerçek 158 adet devlet düzenini (veya anayasayı) bunların dayandığı temel nok-

⁷ *Age*, s. 31.

ta ve maddeleri tahlil ederek incelemiştir. Bu çabanın sonucu olarak yalnızca *Atinalıların Devleti* ortaya çıkmıştır. Aristoteles ve öğrencileri tarafından hazırlanan bu titiz çalışma, diğer devlet düzenleri üzerinde nasıl muazzam bir çaba sergilendiğini gözler önüne sermektedir. Ayrıca Platon, diyaloglarından biri olan *Timaios*'ta "bir tür yapay aklı" esas alarak yaptığı uzay algısına yönelik bir açıklamayla yetinmiştir, Aristoteles ise tüm kitaplarında görme, dokunma, tatma, duyuşal bütünleşme ve insan olmayan hayvanların duyularıyla ilgili konulara yer vermiştir.

Son olarak Platoncular bir olayı açıklamak için yalnızca birkaç etkeni ele almanın yersiz olduğunu önemsememe hususunda bir hayli istekliydi. Ne Aristoteles ne de onun çağdaşları böyle bir lüksü paylaşamazdı. Aristoteles'in Platonculuğu içineleyici bir tarzda ele aldığı ender kısımlar, Platoncu programın dışlayıcı unsurlarına yöneltilmiştir.

Bunun belirtilerini Aristoteles'in *Metafizik* adlı çalışmasının iki versiyonunda görmek mümkündür: eski versiyonda idealara ilişkin bir tartışmada birinci çoğul şahıs kullanılır, sonraki versiyonda ise üçüncü çoğul şahıs kullanılır.⁸ Buradaki dilbilgi geçişi önemlidir. Sonraki versiyonda bulunan gerçeklik alanına ve idealar alanına ilişkin görüşü paylaşanlar, üstelik bu versiyonda görüngü alanını yalnızca gerçeğe dair bir bozukluk olarak görenler "onlar" olmaktadır, ilk versiyonda ise tamamı "bizler" şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Metafizik adlı çalışmasında Aristoteles, tümevarımlı usavurmayı geliştirdiği ve tümel bilgi kuramı ve meselesini ilerlettiği için Sokrates'ten övgüyle söz eder.⁹ *Theaitetos* ve *Menon*'da Sokrates, belirli olayların algılanışı ile genel idealar arasında ayırım yapar, ikincisinin algı yoluyla edinilemeyeceğini belirtir.

⁸ Jaeger, *Aristoteles*, VII. Bölüm, II. Kısım.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*. Kitap A (I). Parantez içerisindeki rakamlar Yunanca metindeki satırları gösterir. Bu numaralar gelenek olarak tüm çevirilerde kullanılır.

Örnek olarak da “kedi” kelimesini kullanır. Burada karşımıza belirli bir kedi çıkar, fakat biz (bilişsel olarak) bunun yalnızca bir kedi olduğunu biliriz, çünkü bu, bizim genel kedi ideamız tarafından yapılan bir tanımlamaya karşılık gelir. Basit olarak ifade etmek gerekirse tümele ilişkin mesele şudur: tekil üstü sınıflar (diğer bir deyişle tümeller) örnek olarak ele alınmadığı sürece tek bir kedi tanımlanamayacağı için, tümel kedi gerçek midir?

Skolastik felsefede, gerçek varlıkları bu tür tümellerle bağdaştıranlar *realistler* olarak biliniyorlardı, tikel şeylere “kedi” gibi sıradan isimler verildiğini iddia edenlere ise “nominalist” deniyordu. Sokrates kozmosun herhangi bir yerinde mükemmel, dört bacaklı, miyavlayan ideal kedinin ideal sütü içtiğini iddia etmemişti. Sokrates kesinlikle bu tür bir realist değildi. Onun öne sürdüğü şey, bir kedinin ne olduğuna dair gerçek bilginin kedinin tümel olarak gerçek ideasına dayanıyor olmasıydı; kedinin gerçek formunun herhangi bir tikel kediye karşılık gelebilecek bir şey olmamasıydı. Çünkü herhangi bir tikel kedi ideale yaklaşımdan öteye geçemez, kedilere ilişkin algısal bilginiz sadece kedi hakkındaki gerçek bilgiye yaklaşmak demektir. Fakat buradaki algı yalnızca nitelikle ilgili olacaktır, üstelik tek başına ideali keşfetmede yeterli olmayacaktır. İdeal olan elbette ideadır: öyle ki, her bir tikel örnek ortaklık taşır, ancak taşıdığı ortaklık yalnızca kusurlu ve eksik yönlerdir.

Sokrates, Aristoteles’in sayesinde tümel bir sınıf ile onun algısal emsalleri arasındaki bağlantıyı koruyan kişi olarak tanındı, fakat sonraki Platonculara bu bağlantıyı bozdukları için sitem etti:

* Nominalizm: Kavramların gerçek anlamda bir varlıkları olduğu düşüncesini tümüyle inkâr eden, tüm tümel kavramların tek tek şeylerin aralarındaki ortaklıklar üzerinden gidilerek oluşturulmuş genel adlardan, göstergelerden veya sözcüklerden öte anlamlar taşımadığını ileri süren felsefi anlayış, adcılık. (ç.n.)

Sokrates tümelleri ya da tanımlamaları birbirinden ayrı görmemiştir; fakat onlar diğerlerinin varlığını ayrı tuttular, üstelik bu onların İdealar olarak adlandırdığı şeydi.¹⁰

Aristoteles hayvanlar ve cansız doğaya ilişkin gözlemlenebilir olguları barındırdığı kendi felsefi sistemini temellendirmek için bu tür idealist düşüncelere göğüs gerecekti.

Aristoteles ve Ruh

Aristoteles'in insanlar ve insan olmayanların psikolojik süreçleriyle ilgili en çok tartışılan ilmi eseri *Ruh Üzerine* (De Anima), değindiği varsayımları "deneyimlerle uyumlu" bir halde ortaya koymayı amaçlayan bilimsel bir çalışmadır (402b). Bu çalışmada yalnızca argümana (*dialectikos*) dayanan bir araştırma yönteminden kaçınılır; bu, *Akademi*'nin geleneklerinden uzak durmak için Aristoteles'in yaptığı şeyin bir simgesidir.

Bu bilimsel çalışmanın ilk bölümünde Aristoteles duyguları (öfke, cesaret, iştah) ve duyuları ruhsal koşullar olarak tanımlar, üstelik bunların sadece bir bedenin içerisinde geçerek var olabileceğini iddia eder.

Ruhun bu tür tüm "duygulanımları" şu şekilde tasarlanmalıdır: "Maddileşmiş formüle edilebilir tözler." Bazen bu, "bedenden türeyen özellikler" olarak daha açık bir şekilde tercüme edilir. Bu düşüncüyü bünyesinde barındıran cümlelerin tamamı şu şekilde tercüme edilmiştir: "Buradan açık bir şekilde çıkarılacak sonuç, ruhun empatik hislerinin, maddi bedenden türeyen özellikler olarak anlaşılması gerektiği yönündedir" (*De Anima*, I. Kitap, I. Bölüm, 403a; 24-25). Basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, insan ve hayvan psikolojisine dair geliştirilen bir anlayış, yaşamın maddi (biyolojik) koşullarına ilişkin sahip olduğumuz bilgiye dayanır ve bu bilgi doğrultusunda şekillenir.

¹⁰ *Age.*, XIII. Kitap, 4, 30-33.

Aristoteles psikolojisinde belli başlı fizyolojik özelliklere sıkça rastlanır, psikolojik konulara değinilmese dahi özellikle fizyoloji dâhil edilir. Örneğin *Fizik* adlı eserinde Aristoteles, ruhun “bedendeki şeylerin nitelik değiştirmesiyle” ortaya çıktığını ileri sürer (248a). Aynı çalışmada Platonik düşünsel süreçlere ilişkin kavramları karmaşık bularak itiraz eder; buna karşılık, sükûnet kuramını önerir: hassas ve organize bir algı ve idrak için ruhun dinginliğe erişeceği bir koşula sahip olması gerekir. Aristoteles bazı çocuklar ile yaşlıların algılamasındaki sıkıntıları “büyük ölçekli huzursuzluklara (dinlenememe durumuna)” yorar, ayrıca bu tür sıkıntıları “vücuttaki şeylerin” bir şekilde başkalaşması olarak tanımlar.¹¹ Uyku ve rüyalar (*De Somniis*) üzerine yapmış olduğu bilimsel çalışmada gene duyu-sal-biyolojik süreçlere başvurarak bu fenomene açıklama getirir ve şaşırtıcı bir şekilde rüyaların bilinçli haldeyken gerçekleş-tirdiğimiz deneyimlerimizin neticesini ve duygularımıza dayandığını ortaya koyan modern hipotezi sunar.¹² En karmaşık psikolojik özelliklerde bile bellek tamamen biyolojik koşullarla ele alınır. Daha sonra kısa bir şekilde tekrar değineceğimiz *De Memoria et Reminiscentia* (Bellek ve Anımsama Üzerine) adlı çalışmasında Aristoteles, “maddi ortam içerisinde bir imgenin aranmasını” anımsama olarak ele alır ve yeniden çocukların, yaşlıların ve hastaların belleklerindeki kusurları biyolojik anomalilere göre açıklar.

Aristoteles’ten önceki filozofları incelediğimizde, nitelikleri bakımından birçok yerde doğal ve biyolojik bir psikolojik yönelimin olduğunu ortaya koyabiliyoruz. Bu durum kuşkusuz çoğu Presokratik için geçerlidir, ayrıca bunun *Timaios*’taki belirli pasajlar için geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Aristoteles’in hiçbir selefi, fizyolojik psikolog unvanını onun gibi hak etmemiştir. Aristoteles psikolojiyi ça-

¹¹ *Age*.

¹² Aristoteles, *De Somnis*, I. Bölüm, 459b; III. Bölüm, 462b.

lışmalarında konu olarak ayrıntılı bir şekilde ele alan ilk kişiydi, üstelik bu çalışmalarda yapmış olduğu açıklamaları organizma biyolojisine ilişkin varsayımlarla şekillendirmişti. Aristotelesçi psikolojideki –burada kesinlikle felsefeden bahsetmiyorum– bedenin tümüyle radikal materyalist bir kalıba sığmadığı aşikârdır; filozof, konuyu açıklığa kavuşturmak için tüm yolları denemektedir. Ancak öğrenme, bellek, uyku ve rüyalar, alışkanlıklar, algılar, hayvan davranışı, duygu ve motivasyon gibi daha dar meselelerde Aristoteles’in yaklaşımı doğalcı, fizyolojik ve deneyseldir.

Bununla birlikte Aristoteles, Demokritos’un katı materyalizmini reddetmiştir. Demokritos akıl (*nous*) ve ruhu aynı görmüş ve ikisini de atoma indirgemedi ısrarcı olmuştur (*Rub Üzerine: De Anima*, 405a). Aristoteles 407b’de Platonik ruhu uyum veya orantı olarak gören Platonik kuramı reddeder, çünkü ona göre uyuma ilişkin bu tür varsayımlar biyolojik sistemler açısından belirgin değildir. Ayrıca Aristoteles 408b’de özellikle ruhu akıldan ayırır, ikincisi ruh içerisinde bir şekilde barınır, fakat ruhun aksine ölümsüzdür. İşte bu akıl yalnızca belirli akli melekelerle dayanmaz. Üstelik akıl, yaşlılık sürecinin tedavi edilmesinde belirgin bir role sahiptir.

Yaşlılık dönemindeki zihinsel ve düşünsel faaliyetler yalnızca ruhun derinliklerindeki bazı kısımların zayıflamasıyla çürür; aklın kendisi zarara uğramaz (408b).

Aristoteles ruha ilişkin hiçbir geleneksel kuramdan memnun değildi, bu yüzden I. Kitap’ta bu kuramlara dair bir eleştiriye yer verdi. Ruhun tek bir işlevi olduğuna inananların taşıdığı yanılgıları onların noksanlıklarına bağlayarak bir sonuca vardı. Diğer taraftan biyolojik sistemlerin farklı boyutlarda çeşitlilik gösterdiğini belirtti ve her bir temel işleve uygun bir ruhsal (yani güdüsel) ilke olması gerektiğini ileri sürdü. Aristoteles’in tanımladığı işlevler beslenmeye dayalı, algısal ve lokomotordur; yalnızca insanlar kavranabilir soyut ilkeler sayesinde “tümelleş-

tirici” bir melekeye (*epistemonikon*) sahiptir. Gelişmiş bir işlevi (yani akli) olan herhangi bir hayvan da daha az gelişmiş işlevlere (algı, lokomosyon* ve beslenme) sahip olacaktır. Bu işlevlerin her biri kendisini bir melekede veya çeşitli melekelerde gösterebilir. Örneğin algı, dokunmayla sınırlandırılabilir ya da beş duyunun tamamı iyice geliştirebilir (II. Kitap, III. Bölüm). Ussal olma durumunda bile tek bir hayal gücü olabilir veya yalnızca tasarlama gücüne de sahip olunabilir.

Aristoteles “tüm insanların doğası gereği bilmek istediğine” yönelik gözlemlerle *Metafizik*e başladığında ve ardından hemen “duyuların bundan aldığı zevk” ile ilgili bir örnek eklediğinde bizler, bilmeye ilişkin algılama yöntemlerine verilecek önemi görmeye başlarız. *Ruh Üzerine* adlı eserde, hayvanlar âleminin her üyesinin duyuşsal deneyimlere sahip olduğu varsayımından yola çıkıldığı için, duyunun temel “hayvan” tanımına bağlı olarak ele alınabileceğini öğreniriz. Bu, Aristoteles’in genel psikolojisindeki en önemli özelliktir. Bir amacı olmayan doğa hiçbir şeydir; her tür hayvanın özel duyuşsal organları vardır; hayvanların tamamının sahip olması gereken bu tür organlar, açık bir şekilde, araç olarak kullanılması için tasarlanırlar.

Aristoteles tarafından geliştirilen algısal kuram duyuşsal *bütünleşmeye*, yani kendi içinde duyuşsal olmayan bir sürece vurgu yapar. Mesela bir fincan kahveyi ele alalım. Bu sıcak, hafif tatlandırılmış, koyu kahverengi ve sıvı bir şeydir. Çeşitli niteliklere sahip duyuşsal organlar bu özelliklerin her birine sırasıyla tepki verir: ısı, tat, renk ve kıvam. Ancak bu *deneyim* onlardaki niteliklerin ayrıştırılması değildir. Bilakis bu bir bütündür, tamamen bütünleşik bir deneyimdir, öyle ki kahve koyuluğu, sıcaklığı, tadı ve kıvamı başta olmak üzere yoğunluğu bakımın-

* Lokomosyon: Genel olarak, bir yerden başka bir yere hareket etme kabiliyeti olarak kullanılan bir kavramdır. ABD’li önemli psikologlardan biri olan K. Lwein, bu kavramı, bir bölgenin veya birçok bölgenin taşıdığı değer nedeniyle kişinin kendi yaşam alanında ruhsal mânâda yer değiştirmesi anlamında da kullanmıştır. (ç.n.)

dan diğerlerinden ayrı tutulacaktır. Bu yüzden, Aristoteles'in tarif ettiği bu "beş duyu"ya ek olarak, bir *sağduyu* (*koine aisthesis, sensus communis*) kuramı da mevcuttur. Sonuncusu bir duyu olarak değil, tüm duyular için ortak bir süreç olarak ele alınmalıdır, bu deneyimler farklı duyu organlarından gelen farklı desteklerle pekiştirilir.

Aristoteles, *Ruh Üzerine* (II. Kitap) çalışmasındaki beş duyuya ilişkin genel ve özel nitelikleri değerlendirdikten sonra, akıl ve bilgiyle edinilen düşünceye dair meselelerin –ki bu meseleler İdealar kuramında varsayıldığı üzere esasen doğal olmayabilir– her şeyden önce nasıl ortaya çıktığıyla ilgilenir. Aristoteles'in getirdiği çözüm edimsel olanı potansiyel olanı ayırmaktır: akıl düşünme potansiyeline sahiptir ama bunun gerçekleştirilmesi için dünyaya göre eylemek gerekir. 17. yüzyılda John Locke tarafından dile getirilebilecek bir cümleyi Aristoteles, deneyim ve öğrenmeden önce zihnin geldiğini ifade ederek şu şekilde izah eder:

Düşünülen şeyin taşıdığı özelliğin, şimdiye dek fiilen hiçbir şey yazılmamış olan bir levhanınki gibi olduğu söylenebilir: bu tam olarak akıl için de geçerli olan şeydir. (429b-430a)

Bu yüzden akıl, dış dünyadaki duyular yoluyla edinilen bilginin sağladığı bir dizi karmaşık süreç olarak ele alınır. Bu mekanizma ve süreçler olmaksızın, üzerinde çalışılacak algısal-bilişsel süreçlere dair hiçbir şey gerçekleşmeyecektir. Bu yüzden dış dünyanın duyusal organlar üzerinde fiziksel tepkilere yol açması gerekir, bu tepkiler etken nesneleri göstermek, yansıtmak veya kodlamak için ortaya çıkarlar.

Günümüz düşünürleri, Aristoteles'in özde materyalist psikolojiye olan bağlılığının boyutunu halen tartışmaktadır. Aklın tüm boyutlarına dair Aristoteles'in sahip olduğu fikir nihayetinde az önce belirtilen şeylerdeki gibi bedensel özelliklere indirgenebilir bir kanı mıydı? *De Anima* çoğunlukla bu sonuca varılmasını sağlamakla birlikte burada bazı istisnalar veya as-

gari muğlâklıklar söz konusudur. Aristoteles'e atfettiğimiz kuram kısmen onun genel psikolojik sistemini nasıl anladığımıza kısmen de analizinde kullandığı birtakım önemli terimlerin nasıl çevrildiğine bağlı olacaktır. Örneğin akıl tartışılırken *psyche*, *nous* ve *epistemonikon* gibi kelimeler kullanılır, fakat bunlar eş anlamlı kelimeler değildir. *De Anima*'da ve bizzat doğa tarihi üzerine yazdığı yazılarda açık bir şekilde görüldüğü üzere Aristoteles, gelişmiş türlerin düşünsel güçleri olduğu gerçeğini kabul etmiştir. Aristoteles'in özenle gerçekleştirdiği etolojik gözlemler, Darwin'in yüzyıllar sonra ortaya koyacağı gibi, hayvanların yalnızca beslenme, üreme, duyu ve devinim gibi değil aynı zamanda zekâ, hisler ve güdü gibi "psşik" melekelerle sahip olduğu sonucuna varmasına yol açmıştır. Onun için insanları diğerlerinden ayıran şey, öğrenme ve belirli şeyleri hatırlama becerilerini öteye taşıyan bu güç ya da melekedir; tümel kavramları kavrama yetisini yukarı çeken bir melekedir. Bu gerçek aklın (*nous*), yani soyut akılcılığın sahip olduğu gücün ispatıdır.

De Anima'da geçen *epistemonikon* terimi çeviriye pek elverişli değildir. Bu kelimenin en uygun ifadesi "tümellerle bir konunun kavranması" şeklindedir. Buradaki en ilginç taraf ise, Aristoteles'in söz konusu melekenin ilerlemediğini iddia etmesidir: "epistemonikon ou kineitai." Aristoteles'i göz önünde bulundurarak madde kavramının devinimle aynı olduğunu anımsadığımızda, onun ruha dair eşsiz bir meleke önerdiği sonucuna varırız; birisi insan ruhuna sahiptir, diğeri ise madde'nin özünden tamamen farklı bir şeydir. Bu yorumlamaya yönelik olarak, Aristoteles'in akıl kuramının, ussal faaliyetin en üst seviyesinde materyalist değil düalist olduğu ileri sürülebilir. Bu mesele, tıpkı zihin-beden mevzusunda olduğu gibi, Aristoteles'in ilmi içerisinde tartışılacak ve daha sonraki bölümlerde sıkça karşılaşılabilecek bir meseledir.

* Etoloji: Hayvan davranışlarını karşılaştırmalı olarak inceleyen bilim dalı. (ç.n.)

Aristoteles'te Öğrenme ve Bellek

Soyut akılcılığın gücü ve onun yarattığı siyasi ve ahlâki olanaklar dışında, Aristoteles'in insanlar ve insan olmayanların psikolojilerine dair kuramları doğalcı ve biyolojiktir. "Doğalcılık" ile kastedilen şey, psikolojik yaşantıyı yönlendirdiği varsayılan süreçler ve ilkelerdir, bunlar için genellikle biyolojik dünyadaki faaliyetlerden yararlanılır. Fenomenleri açıklamak için hiçbir "doğaüstü" veya ruhsal gerekliliğe başvurulmaz. Aristoteles'in yaklaşımı büyük ölçüde etolojiktir. Açıklanması gereken şey, varlıkların sahip olduğu özel fiziksel tasarımlarla ortaya çıkan güç ve işlevlerin şeklidir, bunlar varlıkların karakteristik olarak hayatlarını sürdürdükleri yaşam formlarına uygun şekilde gelişir. Aristoteles gözlem ve sınıflandırmaya büyük bir merak duymuştur. Doğayı kavrayışındaki ilişkilendirmeler *teolojiktir*, dolayısıyla doğal dünyanın işleyişinde bir erek ya da *telos* olduğunu görmüştür. Buna göre, doğal fenomenler hakkında getirdiği açıklamalar genellikle dil ve teleoloji* mantığıyla çerçevelenir. Hayvanlar ve insanlar bir şey elde etmek *uğruna* ya da belirli bir hedefe ulaşma *amacıyla* bir şeyler yaparlar. Benzer şekilde cansızlar dünyası da yasalarla yönetilir, bu olgu ussal bir tasarım ve amacın göstergesidir. Bu durumda, türlü süreçler ve işlevler hizmet ettikleri daha büyük hedefler veya erekler doğrultusunda anlaşılırlar.

Öğrenmeye ilişkin temel ilkeler, Aristoteles'in daha önce değinilen *Bellek ve Anımsama Üzerine* adlı kısa çalışmasında geliştirilmiştir. Bu yazıda Aristoteles, bellek gücünün kaynağı olarak tekrarlamayı önermiş, ayrıca öğrenilecek öğelerin bir arada tutulduğu çağrışımsal bir mekanizma tasarlamıştır. Bu teoriye göre duyular ruhun içerisinde belirli şeyleri devindirir. Bunlar zamanla oturur, fakat yeterince ortaya çıkarılırlarsa,

* Teleoloji: Evren ve evrende olan şeylerin sadece mekanik olarak meydana gelmediğini, belirli bir amaç ve hedefe varmak için planlandığını kabul eden düşünce biçimi, erekbilim. (ç.n.)

yeniden canlandırılabilirler ya da en azından, benzer koşullar altında gelecekte bunların bir benzeri oluşturulabilir. Tekrarlama yoluyla (davranış veya alışkanlıkla) belirli devinimler, hata yapmadan diğerlerini takip eder veya başkalarından önce gelirler. Geçmiş olayları hatırlama girişimlerimiz, yalnızca doğru içsel olayları göstermeye yönelik çabalaradır. İşte bu yüzden bir dizi olay ve nesneyi anımsamaya çalışırken, uygun serinin başlangıcını bulmamız gerekir. Bunu yaptığımız takdirde, daha önceki çağrışımlarla oluşturulmuş bütün bir zinciri harekete geçirmiş oluruz.

Aristoteles doğa bilimleri üzerine yazdığı ilmî eserinde (*Fizik*) benzer kavramlar geliştirdi, bu çalışmada Aristoteles tüm hislerin en sonunda duyuşsal deneyime kadar izlenebildiğini iddia eder, üstelik ahlâki hislerin kendi içerisinde biyolojik süreçleri kontrol altına aldığını dahi söyler: “Tüm ahlâki fazilet, bedensel haz ve acılara bağlıdır” (247a). Bu yüzden Aristoteles çağrışımcılık prensibi için bir “haz ilkesi” ilave eder, böylece *Akademi*’nin geleneksel öğretilerinden biraz uzakta kendi ahlâk felsefesine geçer.

Aristoteles’in çalışmalarından ruh, bellek ve anımsamayla ilgili edindiklerimiz yalnızca bu ilmî eserler ise, onun bilgi kuramının deneyci, öğrenme kuramının çağrışımcı ve psikolojisinin de özünde davranışsal biyolojinin bir şekli olduğu sonucuna varabiliriz. Kısaca ifade etmek gerekirse, Aristoteles’in psikolojisi az çok günümüzdeki gibidir. Bunun böyle olmadığına tanık olduğumuz diğer çalışmaları mantık, siyaset, etik ve retorik üzerine yazdığı yazılardır. Bu noktada onun düşünceleriyle Platon’un kiler arasındaki farkın azaldığını görürüz. Aristoteles’in psikolojik kuramının bu yönünü, onun bilgi ve bilinebilirlik meselesindeki yaklaşımını inceleyerek anlayabiliriz.

Aristoteles ve Bilgi Meselesi

Aristoteles’in farklı eserlerinde ortaya koyduğu görüşler onun tutarsız görünmesine neden olabilir, çünkü o, bu eserlerin ba-

zılarında deneyim ve pratiğe vurgu yaparken, bazılarında aklın doğuştan gelen belirli eğilimlerine vurgu yapar. Gene de her bir eserin misyonu farklıdır. Örneğin *De Anima*'da yokluk algısı olmasa hiçbir bilginin olmayacağı iddia edilir (423a 3-10), burada Aristoteles özünde psikolojik ve psikobiyolojik meseleleri irdeler. Üstelik algısal bilgiyi ön plana çıkarır. Bununla birlikte *Posterior Analytics* (Sonsal Analitik) adlı çalışmasında ele alınan konu bilimsel metodolojidir. Halbuki *De Anima*'da doğal süreçlere yer verilirken, diğer çalışmada delil ve argüman kurallarıyla ilgilenilmiştir. *De Anima*'da odaklanılan şey, algı ve öğrenme ile güdülenme ve duygu mekanizması olmuştur. *Sonsal Analitik*'te karşımıza çıkan şey ise, süregelen değişimlerin olduğu bir dünyada kesin bilginin halen nasıl mümkün olabileceğiyle ilgilidir.

Aristoteles, Herakleitos tarafından geliştirilen değişim teorisine bir hayli hâkimdi. *Akademi*'nin bu kuram yüzünden duyularla ilgilenmeyi bıraktığını ayrıca biliyordu. Herakleitos duyular âleminin sürekli değişen doğasına dikkat çekti ve bilgiye dair görelî bir tutum geliştirilmesini savundu. Bununla birlikte Sokratikler, olasılıklardan daha fazlasını üretmeyen bir yaşam üzerine çalışırken küçük bir değer buldular. Bu yüzden Herakleitos'un değişken dünyasının ardına baktılar, "aynı dereye iki kere girilmeyeceğini" gördüler ve gerçek formlara dair "ideal" bir dünyayı ve sonsuz matematiksel ilişkileri keşfettiler.

Aristoteles *Sonsal Analitik*'te ebedî gerçekleri bulmaya çalışır ama bunu *Akademi*'de geçerli olan teorilerle aynı fikri taşımadan yapar. Bunun yerine Aristoteles'in takındığı tavır I. Kitap'ın sonunda belirtmeye başlar:

Bilimsel bilgiye algısal yaklaşıp ulaşmak mümkün değildir... birisi [şeyleri] belirli mevcut bir yer ve zamanda algılamalıdır: ancak birisinin, eşit ölçüde tümel ve doğru olanı, her durumda, anlaması mümkün değildir. (87b)¹³

¹³ Aristoteles, *Posterior Analytics*, II. Kitap, 19. bölüm.

Bu noktada, “eşit ölçüde tümel ve doğru olanı” bilmek için yapmamız gereken şey, belirli hakikat standartlarına sahip olmaktır; bunlar, özdeksel dünyanın çoğalan ve değişen olgularını düzenlememize imkân tanıyan ve özünde bilişsel olan bir doğanın standartlarıdır. Bu standartların bilinebilir olması için, herhangi bir fiziksel olay veya nesne, aklın sahip olduğu kapasiteyi veya yatkın olduğu şeyi tetiklemeli ya da harekete geçirmelidir, ki böylece bilişsel olarak bir anlama sahip nesne veya olayın özellikleri ortaya koyulacaktır. Aristoteles nesnelerin ve olayların bu tür özelliklerden yoksun olduğunu ve aklın bunları türettiğini iddia etmez. Bilakis onun vardığı sonuç, bir şeyin bilinebilir olması ve bu şeyi bilmek için, bu nesne ve olayların bir şekilde bilme yöntemimizle uyuşan özelliklere sahip olması gerektiği yönündedir.

Dış dünyanın bilinen özellikleri on kategoriye ayrılır:¹⁴ (1) Töz (bir şeyin ne olduğuyla ilgilidir), (2) nitelik (örneğin bu, beyaz bir şeydir), (3) nicelik (beyaz şey üç metre uzunluğundadır), (4) bağıntı (beyaz şey kırmızı şeyden uzundur), (5) mekân (bu şeyin olduğu yer), (6) zaman (bu şey dün oradaydı), (7) konum (bu şey köşede durmaktadır), (8) durum (o, nallanmış bir attır), (9) etki (su toplayan yeri yarmıştır), (10) etken (o yarılmıştır; başka bir deyişle, yarılma durumundan etkilenmiştir). Bu kategoriler, nesneleri ve olayları belirli bir yer ve zaman içerisinde sınıflandırabilmemiz, değerlendirebilmemiz, kıyaslayabilmemiz ve konumlandırabilmemiz için uygulanır. Bunlar herhangi bir nesne veya olayın bilinmesini sağlayabilecek kapsamlı kategorilerdir. Algılarımız bu kategorilerden beslenir, fakat bunlar algılarımızın kendi kategorileri değildir. Aslında bunlar algılama eyleminden önce mevcut olmayan kategorilerdi; algı nesneleri –örneğin zamana, mekâna, niteliğe ve diğerlerine göre– sınıflandırılmıyordu.

¹⁴ Aristoteles, *Categories*.

Aristoteles'in *Kategoriler* adlı çalışması bir deneme girişimidir. Bu, *Kategoriler*'in bilişsel veya psikolojik bir eser olduğu anlamına gelmez. Fakat Aristoteles'in ortaya koyduğu psikolojik olmayan bağlamda bile kategoriler, özdeksel dünyaya ilişkin ilkeler ve birleşik bilgiler dünyasındaki aklî yatkınlıklar olarak görülür; ya da en azından bütünleşme ihtimali yararlanılabilecek bir şey olarak görülür. Gene de kategorilerin tam mânâsı şudur: "Eşit ölçüde tümel ve doğru olanı" içeren bilgi kategorileri ve bilimsel olmayan bilgiler.

Bu, Aristoteles'in bu tür bilimsel bilgiyi mümkün hale getirdiği ve buna tanıtılama^{*} adını verdiği bir şeydir yalnızca. "Tanıtılama" kavramı modern zamanlarda kullanılır, bu yüzden birisi, Aristoteles'in gerçek bilgiye ulaşmak için yalnızca ampirist bir yöntem geliştirdiğini düşünmeye meyledebilir. Fakat bu doğru değildir. Aristoteles'e göre bilimsel bilgi *tanıtlayıcı* bilgidir; bu, deneysel tanıtılamanın modern anlamını taşımaz, ussal veya mantıksal tanıtılamanın anlamını taşır. İlk bakışta bu durum naif bulunabilir ve Antikçağın karakteristik bir özelliği olarak görülebilir. Ancak Aristoteles durmak bilmez bir gözlemciydi. Onun açık tavuk yumurtalarını farklı gelişim aşamalarında kırarak embriyolojiyi keşfettiğini¹⁵ ve tutulma sırasında ayın gölgesini gözlemleyerek yeryüzü şeklinin doğruluğunu ortaya koyduğunu hatırlatmamız gerekir.¹⁶ Aristoteles, bilgi toplama gibi zor bir işin yerine mantığı geçirmeyi niyet eden bir düşünür değildi. O üstün yeteneklere sahip bir bilim insanıydı ama

* Tanıtılama: Basitten karmaşığa doğru giderek, daha önce doğru kabul edilmiş önermelerden çıkarılan bir önermenin doğruluğunu kanıtlamaya dayanan matematiksel akıl yürütme yöntemi. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, öne sürülen bir savın doğruluğunu, deneysel veya mantıksal yolla ispat etme, demonstrasyon. (ç.n.)

¹⁵ Aristoteles, *History of the Animals*, IV. Kitap, 3. Bölüm, İngilizce çev. A. L. Peck. Harvard, Cambridge 1970.

¹⁶ Aristoteles, *On the Heavens*, II. Kitap. 14. Kısım.

öncelikli olarak bir filozoftu, bu yüzden mutlak olgular ile tanımlayıcı kanıtlar arasındaki farkı biliyordu.

Aristoteles'in üzerinde uğraştığı tanıtılamalar, keşfettiği 'ta-sımsal' kanıtlama yöntemleriyle temellendirildi. Bu tür büyük önermeyle ortaya koyulan bir argüman, bir doğa yasası olabilir; küçük önerme ise doğa olayı olabilir, burada varılan sonuç önemli ve tanıtlanmış bir sonuçtur. Sokrates'in ölümlü olduğu yalnızca ölmüş olduğu için söylenmez. O yaşarken ölümlü olduğu biliniyordu. Bütün insanlar ölümlüdür ve Sokrates bir insandır. Bu nedenle Sokrates'in ölümü yalnızca bir olgu değil, aynı zamanda düşünülmüş bir olgudur. O halde bilimsel bilgi, her bir durumu kapsayan genel (tümel) ilkelere sahip olması bakımından algıdan ayrılır.

Genel yasalar hakkındaki araştırmalar başka bir şekilde yönlendirilir: Aristoteles'in bilgi kuramının genel özelliğiyle, yani onun teleolojik niteliğiyle. Bir fenomeni açıklamak için onun öncül nedenini tanımlamaktan daha fazlası gerekir. Burada yapılması gereken şey ereğin –yani şeylerden oluşan daha geniş bir şemanın içine her şekilde nasıl sığıldığının– tanımlanmasıdır. Tıpkı Aristoteles'in *Fizik*'te belirttiği gibi:

Ereğin olmadığını farz etmek saçmadır, çünkü tasarlanmış etmenleri gözlemlemeyiz. Sanat tasarlanmış bir şey değildir. Eğer gemi yapma sanatı tahtadan ibaret olsaydı, doğa ile aynı sonuçlar ortaya çıkmış olacaktı. (*Fizik*, 199b)

Fiziksel-nedensel bir yasa, bir olayın tamamen açıklanmasını sağlayamaz, çünkü nedensel yasa, bu tür yasaya dayalı ilişkilerle gerçekleştirilecek bir hedefi, planı veya ereği ortaya çıkaramaz. Zira insan bilgisine dair en gelişmiş formlar, genel yasaların bilimsel keşfiyle sınırlandırılmazlar, ancak bu yasaların ötesinde, esasen bu formların erek ve nedenlerine ilişkin metafiziksel

* Tasım: İki öncüle dayalı bir çıkarımdır. Genel olarak tasım, doğru kabul edilen iki hükümden üçüncü bir hüküm çıkarma yolu şeklinde tanımlanabilir. (ç.n.)

bir sorgulama yapılması gerekir. Doğa idaresiz ya da ereksiz değildir. Gökkubbenin kusursuz düzeni, mevsimlerin döngüsel tekrarı, doğum, gelişim, ölüm ve çürüme silsilesi –doğanın sureti, ustaca tasarımın ispatını taşır. Bu yüzden herhangi bir şeyi açıklamak, bu şeyin büyük tasarıma nasıl girdiğini göstermektir, üstelik bunun için mutlak gözlemi ve tümel ilkeleri aşan ussal güçler ve yöntemler gerekir.

Aristoteles ve Tümeler

Daimi bir mesele olan tümeler meselesine, felsefi spekülasyonların çoğaldığı her dönemde “mutlaka çözüm bulunmuştur.” Aristoteles, bu durumun asgari bir formunu yalnızca semantik olarak kabul etmiştir. (13. yüzyılda bunun sadece semantik olduğunu iddia eden filozoflar vardı). Gene de bunlar, bahsi geçen meselenin hem algısal hem de bilişsel boyutlarıdır, üstelik birçok psikolog, meseleye ilişkin tartışmanın gereksiz olduğu önermesini kendi geliştirdikleri araştırma ve kuramla desteklemiştir. “Tümel kedi”yi anımsayarak ve bir kimsenin kedinin ne olduğunu üç yaşındaki bir çocuğa nasıl öğreteceğini belirleyerek, bu bilişsel ve algısal unsurlara ilişkin bir ışık görebiliriz.

Hangi hayvanlar “kedi,” “köpek,” “kurt,” “aslan” vb. olarak tanımlanmalıdır? Atılacak ilk ve en basit adım ailenin evcil hayvanı (bu durumda bir kediye) eve getirip çocuğa göstererek buna “kedi” demesidir. Bu sıkça yapılırsa, bir Tekir gösterildiği zamanda bile birçok çocuğun buna “kedi” demesini öğretecek yetkiye sahip oluruz. Fakat bunun büyük grice olan şekliyle bir evcil hayvan olduğu varsayılırsa, onu yerini bir Siyam alır. Çocuk buna hâlâ kedi mi diyecektir? Eğer öyleyse, öncelikle öğrenilen şey ne olmuştur? Aynı çocuk, sadece birkaç sene içerisinde, şeylerin tüm türlerini –boy, ağırlık, renk, huy ve sağlık durumuna ilişkin tür içindeki büyük farklılıklara rağmen– doğru bir şekilde tanımlayacaktır. Şüphesiz burada cezbedici olan şey, bu başarılı eylemi “uyarıcı genelleştirme”ye (veya Aristoteles’in

tümevarım olarak tanımlayabileceği şeye) bağlamaktır. Ancak genellemek gerekirse, bu çocuk belirli örneklerin genelleştirilebildiği belirli bir sınıf veya üst tür hakkında fikir sahibi olmalıdır. Başka bir deyişle, bertaraf etmeye koyulduğumuz en “tümel” şeyi üstlenerek bu eylemi anlatma riskini göze alırız.

Aristoteles’in bu mesele hakkındaki yaklaşımını incelemek için *Sonsal Analitike* dönmemiz ve bu çalışmanın en başındaki tanımını belirtmemiz gerekir: “Argümanlardan yola çıkarak verilen ya da alınan eğitim, önceden varolan bilgiye dayanır” (99b-100a). Eserin sonunda varolan bilginin bulunduğu duyuya gönderme yapılır. Son bölümde Aristoteles’in, reddediyor gibi görünmesine rağmen, bilgi hakkında doğuştancı bir kuramı savunduğu görülür. Aristoteles, başta doğuştancı anlatımı horgörürken daha sonra bunun mecburi bir unsur olduğunu belirtir:

Onlara (bilgi durumlarına) doğuştan beri sahip olmamız tuhaf, demek ki tanıtlamadan ziyade daha hassas bir şekilde beslediğimiz kaygılara sahibiz. Öte yandan, eğer onları elde edersek ve onlara daha önce sahip olmazsak, önceden varolan bilginin temeli olmadan nasıl kavrayabilir ve öğrenebiliriz? (99b)

Aristoteles’in burada verdiği tek yanıt şudur: Doğuştan bilgi sahibi değilizdir (böylece İdealar hakkındaki doğuştancı kuram reddedilmiş olur), ancak sonradan duyu algısıyla sağlanan anlama becerisine gerçek mânâda sahip oluruz. Ayrıca duyular özel olarak yalnızca kendilerini açığa çıkarırken, onların “öz evrenseldir” (100b) önermesinin taşıdığı mânâ, aklın tümel olanı deneyimsel verilerle inşa edeceği yönündedir. Bu katıyen geleneksel Platonculuk değildir. Gene de bilgi meselesinin tümel-tikel yönüne bir çözüm olarak, *Theaitetos*’ta bir tür uzlaşmaya rastlamak mümkündür.¹⁷ Duyular tek başına bilgiyi

¹⁷ Platon, *Diyaloglar*, *Theaitetos*.

aktarmazlar, ancak bilgiyi çekip çıkarabilecek bir usavurumu aktarırlar.

Aristoteles ve Platonculuk

Hem *Nicomachean Ethics* (Nikomakhos'a Etik)¹⁸ hem de *Rhetoric* (Retorik)¹⁹ eserlerinde açıkça görüldüğü üzere, Aristoteles insan psikolojisini geliştirmekte olan bir süreç olarak tasavvur etmiştir. Platoncular akla yönelik yaklaşımlarında iki aşamalı olarak ilerleyen kuramcılardı. Bu yaklaşımlar doğal olarak İdealar kuramını izlemiştir. Çünkü İdealar sonsuzdur ve doğmadan önce ruhta bulunurlar, bu noktada yalnızca iki muhtemel psikolojik durum mevcuttur: Biri kişinin bilgisiz ya da dengesiz olması, diğeri ise kişinin bilgili olması. Duyuların gerçek bilgiye hiçbir katkısı yoktur, bu nedenle bir ömür boyunca edinilen salt deneyimlerde, bir mağaranın en derinine iner gibi, yaşlı bir adamın çocukluğu bulunabilir. Aristoteles, bu ikili kavramı bir kenarda tutma ve gündelik deneyimlere ilişkin olguları kabul etme arzusuyla, güçlü bir psikolojik gelişim kuramı yarattı. Bir çağrışımçı olarak Aristoteles, öğrenme ve bellekte eyleyişin sahip olduğu rol ile ödül ve cezanın sahip olduğu role vurgu yaptı. Sosyal bir gözlemci olarak gençler, erişkinler ve yaşlılar arasındaki farklılıklara duygu, akıl, cesaret, sadakat ve güdülenme bağlamında dikkat çekti. Aristoteles yaşlılığın algılama yetilerinde bir düşüşe yol açtığını biliyordu, üstelik bu onun daha büyük teorisiyle, yani her türlü düşünsel uğraşının ister istemez değişeceğine yönelik kuramıyla tutarlılık gösteriyordu. Aristoteles için büyüme ve çürüme, insanın muazzam psikolojik kabiliyeti de dâhil olmak üzere, doğal dünyada sonsuz bir ilişkilene içerisindeydi. Bazı ussal ilkeler yok olmaktan kurulabilirken, kişinin ruhu ve onun sıradan melekeleri için aynı durum geçerli değildi.

¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1153b.

¹⁹ Aristoteles, *Retorik*, 1389a-1389b.

Aklın kökenleri biyolojik özelliklerimizle, gelişimimizin ilerleyişiyle ve akıl ile duyu arasındaki mütemadi alışverişle iç içe geçmiştir. Varolan şeyler, bir erek için vardır ve bizim ereğimiz olmak, vücut bulmak, düşünmek ve ölmektir. Çarkın işleyişinden sorumlu bir “itici güç” vardır, gerçekliğe dair genel plan ve ereklere ortaya koyan bir “kozmik akıl” mevcuttur: bu, gökkubbenin muazzam düzeninin tesis ettiği şeyin Aristoteles tarafından alınması demektir. Fakat buna rağmen Aristoteles, hiçbir zaman Sokrates ve Phaidon’un iyimser yanını aktarmamıştır. Aristoteles’e göre, insan ile insan tarafından üretilen doğal güç arasındaki ilişkide büyük bir yarıлма vardır. Bir plan vardır, ancak bunun kendini tamamen açığa vurması pek muhtemel değildir. Akıl evrimleşir, deneyim öğrenilir, toplumlar gelir geçer. Burada izlenecek en iyi yol, kişinin hayatı ussal bir formda yaşaması ve esas doğasının parçası olan potansiyellerinin (*potentials*) farkına varmasıdır. Ufukta görünen şey Stoacılıktır.

Davranış Meselesi

Politika’nın Yedinci Kitabı’nda Aristoteles, devlet idaresine yönelik ilkeleri ve bunların neredeyse ayırt edilemeyen bireysel izzetlerini sunar.²⁰ Platon, *Devlet*’i, bireyin büyütölmüş bir model olarak sunmak için seçmiş olsa bile, Aristoteles’in bireye gösterdiği özen, neredeyse Devlete ilişkin bir tartışmayı doğuran aşamaların ilkidir. *Nikomakhos’a Etik* adlı eserinde Aristoteles için öncelikli olan insandır; “insan, doğası gereği, diğerleriyle birlikte yaşayan politik bir varlıktır” (1169b). Bireyin (1094a) ve Devletin (*Politika*, 1252a) her eylemi, iyiyi amaçlar; aksi takdirde bu eylemler istemsiz gerçekleşir, dolayısıyla eylemin tesadüfen ya da bilgisizce gerçekleştirildiği hükmüne varılır (*Nikomakhos’a Etik*, 1110b).

²⁰ Aristoteles, *Politika*, 1252a.

İstemli gerçekleştirilen tüm eylemlerin kendi ereği doğrultusunda iyiye hizmet ettiğini ortaya koyan bu durum, Aristoteles'in doğaya ilişkin genel teleolojik kuramına dair yalnızca bir örnektir. Yüzyıllardır belirli dönemlerde bu kuramın üzerine gidilir, çünkü ya Aristoteles'in buna ilişkin ifadelerinin ya da doğadaki olguları açıklamaya yönelik tasarımlarının genellikle kıymeti bilinmemiştir. Bu yüzden onun sosyal, politik ve psikolojik spekülasyonlarının aslı tarafı, bu meseleye daha fazla dikkat kesilmesi gerektiğini bize gösterir.

Sonsal Analitik Birinci Kitap'ta (özellikle 73a-73b), *Fizik* İkinci Kitap'ta (196a-197b) ve *Metafizik* Birinci Kitap'ta (tamamında) Aristoteles, nedensellik ve zorunluluk kuramına dair fikrini belirtir. Aristoteles mütemadiyen fikrini korur, burada kolaylık sağlaması için *Fizik*'te bahsi geçen konu hakkında sunulan versiyonu inceleyebiliriz. Buna İkinci Kitap'ın ikinci bölümüyle başlayabiliriz, kitabın bu kısmındaki üstün-körü diyebileceğimiz beyanlara göre, şeylerin yalnızca nedenleri bilindiği takdirde anlaşıldığı söylenebilir. Aristoteles *şeyi* bilmek ile *nedenini* (194b) bilmek arasında bir ayırım ortaya koyar, sonra da bir olayın “neden”ini bildiğimizi söylediğimiz farklı duyuları tartışarak devam eder. Sunduğumuz açıklamalarda “neden”e ilişkin dört genel duyu mevcuttur ve bunlar Bernini'nin “Nehirler Çeşmesi” (veya Dört Nehir Çeşmesi) heykeli kullanılarak şu şekilde örneklendirilebilir:

1. Heykeli incelediğimiz takdirde, nedenini yapılan şeyin tözüne, örneğin taşa dayandırdığımız bir duyuyla karşılarız. Burada kastedilen şey Aristoteles'in “maddesel neden” dediği şeydir.
2. Bir öbek ile bir heykel arasındaki fark ikincisinin diğerine göre belirli bir forma sahip olmasıdır; burada bahsedilen ne tekdüze herhangi bir formdur ne de rastgele bir şeydir. Bundan heykelin nedeni olarak bahsederek, Aristotelesçi bir biçimsel neden kavramına başvurmuş oluruz. “Bir üçge-

nin iç açıları toplamı neden 180 derecedir?” gibi soruları yanıtladığımızda aynı durum geçerlidir. Cevap bir üçgenin 180 dereceyle sınırlanan bir şekil olarak tanımlanmasıdır: bu onun tözüdür ya da “biçimsel nedeni”dir.

3. Heykele dönecek olursak, birisi heykelin nedenini, çekiç ve keskiyle üzerinde yapılan değişikliklere dayandırabilir. En ince ayrıntısına kadar bu değişiklikler çalışmayı sonuca götürür. Bu eylemlere dayanan nedensel bir açıklama, Aristoteles’in “etkin neden” olarak adlandırdığı şeyi ifade eder.

4. Fakat biz Piazza Navona’da bulunuyorsak ve birisine “Nehirler Çeşmesi”nin nedenini soruyorsak, yanıtın taş, niteliğe ve çekiçlemeye atıfta bulunması pek muhtemel değildir. Olası cevap şu şekilde verilecektir: Bernini. Bu heykellerin nedeni, heykeltıraşın imgelemi veya yaratıcılığında yatar; heykeltıraşın taşı, yeri veya kesme âletlerini seçmeden önceki niyeti bile bu nedenin bir parçasıdır. Bu bağlamda “Nehirler Çeşmesi”nin nedeni, sanatçının nedeni veya ereğidir.

Sonuncusu Aristoteles’in “ereksel neden” olarak tanımladığı şeydir. Ereksel neden kavramı Aristoteles’in nedensellik kuramının teleolojik unsurudur, üstelik bu, Ortaçağ teologları ve filozoflarının Hristiyan inancına bilimsel bakış açısı kazandırdığı bir unsurdur. Bilim, en azından David Hume’un yarattığı etkiyle birlikte (bkz. bu çalışmanın VII. ve X. bölümleri), etkin nedenlerin incelenmesinde oldukça sınırlı kalmıştır; batıl inançlar olmasa da herhangi bir teleolojik açıklama biçiminin “metafiziksel” olarak değerlendirilmesi kısıtlanmıştır. Gene de burada “ereksel neden”le uğraşmamız gerekir, esasen bunu, neredeyse her alanda, hattâ deneysel bilimde yapmamız gerekir, ayrıca hedef ve ereklerine göre algılamamız gerekir. Aslında kendimizi ve diğerlerini sorumlu tuttuğumuz sürece, Aristotelesçi bir ereksel neden kavramını kabul ederiz. Övgüye değer veya kusurlu eylemlerin nedeni, örtük bir hedef veya erek ola-

rak ele alınabilir. Bu ereğin kendisinin, nesnel ya da tartışmasız bir şekilde iyi olmasına gerek yoktur. Bazen Aristoteles'in ereksel nedeninin yalnızca iyi bir yönelimi olduğu iddia edilmiştir, fakat onun ereksel nedeni birçok yerde açıklığa kavuşturduğu görülmektedir, "yapılan bazı şeyler için olan şeyler" iyi olabilir ya da yalnızca görünüşte iyi olabilir (*Nikomakhos'a Etik*, Üçüncü Kitap, 4. bölüm).

Aristoteles'in akıl yürüttüğü şey şudur: ereksel nedenler kendi içerisinde doğanın bir parçası olan insan dünyasına dair meselelerde ortak ise, o halde doğa ereksel nedene sahip olmalıdır. Bu doğrultuda bakıldığında, kuşlar yavrularına bakabilmek için yuva yaparlar, filler saygılarını göstermek için kralların önünde diz çökerler. Modern bir pencereden bakıldığında Aristoteles (gene) naif görünebilir. Güdülerin ve yönelimlerin bir önceki etmenlerle (etkin şekilde) kendilerini var ettiği gerçeği fark edilemediği için küçümseyici bir tavırla Aristoteles'i mazur görmeye niyetleniriz. Her ne olursa olsun Bernini'nin sahip olduğu imgelemin izi, eğitimi, dini, yapıtında kullandığı taşın bedeli vb. şeylere göre izlenebilir. Ancak *De Anima* ve *Politika*'daki Aristoteles, "şartlandırma" ve "davranış değiştirme"-ye ilişkin önemli ölçüde bilgi sahibiydi, üstelik bunların bahsi geçen meseleyle kesinlikle bir alâkası olmadığını iddia ederdi. Buradaki mesele erek veya yönelimin nasıl oluştuğu değildir. Bilakis üstünde durulan mesele veya önerme, ereksel nedene "sebeb" olan şey ne olursa olsun, ereksel neden kavranana kadar, sonuçların asla tamamen anlaşılamayacağıdır. Bach'ı Berlioz'a tercih etmek için "şartlı" olabilme ihtimalimiz, tercih etme gerçeğini ortadan kaldırmaz. Teleolojik açıklamaların barındırdığı erdemler ve kötülükler üzerine çaba harcamayan bir kimsenin, yalnızca embriyolojik gelişim veya evrimsel teori hakkındaki güncel bir tartışmayı incelemesi gerekir; ya da bilimin, ereksel nedenleri kendi kavramsal araçlarından bertaraf edip etmediğini öğrenmek için kozmolojiden yararlanması gerekir.

Aristoteles teleolojiye başvurur ama determinist kuramlara karşı gelir. Ona göre determinist kuramlar ne hatayı ne de dehayı açıklar. İstisnalara önem verilinceye dek tüm olaylar zorunlu görünecektir. Örneğin determinist bir kimse, ereği reddettiği için, bir gemiye baktığında yalnızca ağacı (tahtayı) görmek zorunda kalacaktır, gemiyi yapan kişiyi hesaba katamayacaktır. Sonuç olarak determinist ve teleolojik önermeler iç içe geçer. Şeyler ister zorunluluktan isterse tasarımıyla ortaya çıksın, mutlak sonuçtan asla şüphe duyulmaz. Şeyin ne olduğunu bilemeyebiliriz, fakat diğer taraftan onun olduğu şeyden emin olabiliriz. Bu yüzden *Fizik* çalışmasında bile Aristoteles, zorunluluğa kuvvetli bir şekilde karşı çıkarak, sonraki yüzyılda ortaya çıkan Stoacı tevekkülün temellerini atmıştır.

Şimdi davranış ve yönetim için Aristotelesçi yaklaşıma geri dönebiliriz; bu, genellikle Platoncu unsurdan sıyrılan bir yaklaşımdır. Zorunluluk kuramından vazgeçen Aristoteles, erdeme yönelik doğuştancı kuramı geliştirebilmiştir: “Ahlâki erdemlerin hiçbirisi doğayla bize zuhur etmez” (*Nikomakhos’a Etik*, İkinci Kitap, 4, 19-20. Bölümler).

Bu noktada ampirist bir alternatif sunulur: “Davranışla birlikte mükemmel bir şekilde yaratılmışız” (19-20). Söz konusu mükemmellik, “erdemle uyumlu ruhun faaliyeti” olarak iyi bir ifadeyle tanımlanmıştır (19-20, I. Kitap, 7. Bölüm, 1098a). Aristoteleci düzende erdem, düşünsel ve ahlâki yatkinliklerden meydana gelir. Bunlardan ilki felsefi bilgelik ve zekâ olarak ayrılır. Ahlâki yatkinlikler özgürlüğe ve hoşgörüyü yol açar. (I. Kitap, 7. bölüm, 1098a, 1103a). Bu ayırmadan oluşan erdeme ilişkin her iki sınıf “eğitim ile bakım” ve ayrıca öğretim, gelişim ve davranışla ortaya çıkar.

Aristoteles etiğin kökenini *ethos* kelimesiyle ifade eder, bu da davranış veya uygulanan bir beceridir (1103a). *Akademi* üyelerinin tutkulara verdiği merkezî role karşı çıkan Aristoteles, tüm erdemlerin yönelim ve seçime dayandığının üzerinde durur, ayrıca ona göre tutkuyla harekete geçen eylemler istem-

siz olduğu için, erdem tutkular tarafından hesaba katılmaz (1106a). Bu, insan olmayan hayvanları cesaret ve ölçülülük gibi erdemlerden ayrı tuttuğu şeyin temellerinden birisiydi. Tutkular tarafından kontrol edilen davranış, ussal unsurlardan yoksundur. Üstelik işe yaramaz spekülasyonlarla erdem olarak farz edilen bir form sağlıklı değildir. Erdemli insan erdemli eyleyen kimsedir, çünkü buna niyet eder: yani erdem onun ereğidir, bu yüzden onun davranışındaki ereksel nedendir (1105b).

Bu davranışçı ölçüt Aristoteles'in görüşüyle tutarlıdır, ona göre eylemler hazzı ve acıdan kaçınmayı amaçlar (1140b). Bu örüntü çocukluk döneminde oluşur ve bu yüzden değiştirilmesi çok zordur (1105a). Yalnızca katı bir eğitim, davranış olarak, haz arayanlardan erdem arayanlara dönüştürmede başarılı olabilir (1. Bölüm, 179b-180a). Platonculuğun izleri, yalnızca iyyinin ruh ve erdem arasındaki bir uyumla (başka bir deyişle, bir tür âhenkle) tanımlanmasında değil, aynı zamanda Aristoteles'in ölçülülük üzerine yaptığı tanımlamada da bulunabilir. Ona göre erdem, "iki kıskaç arasındaki şeydir (1107)": aşırılık ve yoksunluk. Erdemli hayat, Aristoteles'in altın oranıyla yönlendirilen şeydir. Bireyin ve Devletin erdemi, aşırılık ve yoksunluğun değişmez bir ifadesidir, ayrıca orta derecede mutlak bir iyyinin en uç şekilde ifade edilmiş şeklidir. Aşırılıkla iyi bir monarşi tiranlığa, aristokrasi oligarşiye dönüşür; politik gücü mülkiyete dayanan timokrasi ise demokrasiye dönüşür (1160b).

Aristotelesçi Miras

Antikçağlardan 17. yüzyıla dek hiçbir şahsiyet psikoloji tarihi açısından Aristoteles kadar önemli olmamıştır. Onun en önemli katkısı, insan yaşamının ahlâki ve politik boyutlarını, bir yandan doğaya ilişkin çok geniş olan kavramları bir tarafa ayırırken, diğer yandan aklın düşünsel ve güdüsel özelliklerini doğa bilimlerine oturtmak olmuştur. Temel süreçler düzeyinde bakıldığında onun psikolojisi, biyolojik ve etolojiktir; yüzyıllar

sonra Darwin'in geliştireceği düşüncelerden pek farklı olmayacak şekilde temellendirilmişti. Onun kendi ampirizm versiyonunda bilimsel gerçekler, yalnızca duyuların doğruluğuna sunulmadığı halde, Aristoteles duyular dünyasının geçerliliğini ve önemini kabul etti. Bu süreç içerisinde yaptığı çalışmalarda Aristoteles, duyuları birer nesne olarak ortaya koydu.

Aynı ampirist öğelerle Aristoteles, genel hatlarıyla bağlantı ilkesi etrafında şekillenen ve pekiştirmeyele güçlendirilen, ilk öğrenme yasalarını tasarladı. *Politika* çalışmasında bir nebze de olsa kaderci kalıtımsalcılıktan geri adım atmasının dışında Aristoteles, *polis* içerisindeki psikolojik yatkınlıklar üzerinde rol oynayan erken deneyim, eğitim, alışkanlık, uygulama ve yaşantıya sürekli vurgu yaptı. Bu şekilde insan psikolojisini, yurttaşlık eğitimi ve ahlâk felsefesine bilimsel mânâda esas teşkil edebilecek gelişimsel bir özne olarak sundu.

Aristoteles'in genel olarak bilim üzerindeki etkisi birçok spekülasyona neden oldu, üstelik bir ölçüde kafa karışıklığına da sebep oldu. Sonradan gelen düşünürler onun çalışmalarını karşı gelinmez bir otorite olarak bellediler. Bunun sorumlusu elbette Aristoteles'ti. Şeylerin ilk prensiplerini arayanlara ussal bir tavır geliştirdi, böylece bilim tarihi onu haklı çıkarmak zorunda kaldı. Ancak bu yönelim, Aristoteles'in ampirik olarak ele aldığı meselelerin kısa zamanda genişlemesine neden oldu ve bu yönelimin mantıksal kesinlikliklerin ulaştığı noktaların ötesinde olduğu anlaşıldı. Aristoteles'in ahlâki öğretisi koşullara ve önermelere gönderme yapar, öyle ki bunlar, "genellikle," "az çok" ve "çoğunlukla" şeklinde ele alınırlar. Aristoteles, ahlâki ve politik yaşam şartlarının evrensel ilkelere göre yönlendirildiğine her ne kadar ikna olmuş olsa da, hayatın karmaşıklığını aklında tutmaya devam etmiş ve geçmişte kesinlik teşkil eden şeylerden yararlanma konusunda yetersiz olduğu sonucuna varmıştır. Ereksel nedenler doktrini dinî tartışmalarda merkezî bir konu haline gelmiş olmakla birlikte, onun dört katlı nedenellik kuramı bilim insanları için tartışmasız bir değer oldu.

Ayrıca bağımsız bir okumayla bakıldığında onun ereksel nedenleri, teolojik olarak tarafsız olduğu sürece, teorik bilimden farklı değildir.

Aristoteles Yunan'daki klasik yaklaşımın son döneminde yaşadı. Onun eserleri, bu çağın adını ve ne olduğunu duyuran eserlerdir. Esasen bu çağ, Batı medeniyetinin doğuşundan başka bir şey değildi. Aristoteles bilinen ve bilinebilir olan her şeyi ince eleyip sık dokumak için çabaladı. Şayet üzerimizdeki etkisi daha az olmuş olsaydı, yanlışlıklarını keşfetmekten bu kadar gurur duymazdık. Bir eleştirmenin üzerinde ısrarla durduğu şey doğru olabilir: "Bilim, mantık veya felsefede neredeyse her ilerleme Aristoteles'in öğrencilerine karşı muhalefet edilerek kaydedilmek zorundaydı."²¹ Bununla birlikte, ne bilim ne mantık ne de felsefe o olmadan kolayca kavranabilir.

Onun politik yazılarına ilişkin eleştirilere, yalnızca sağlıklı bir bakış açısına sahip olduğu için değil, aynı zamanda elitizmi ve en zalim şekilde tâbi kılma formlarını desteklediği için de katılabiliriz. Bunun için yalnızca "doğal köleler" ve kadınlar hakkındaki yorumlarını dikkate almak yeterlidir. Ne var ki onun *Politika* eserinde daha az dikkat gösterilen şey, özgürlüklerin kazanıldığı ve korunduğu anayasalcılığın gelişimidir. Hem *Politika* hem de *Nikomakhos'a Etik* eserlerinde Aristoteles, yurttaşların hakları ile Devletin ihtiyaçlarını dengelemeye çabaladı. Elbette kurduğu denge, insan doğasının özü ve Devletin temel işleviyle ilgili sunduğu görüşe dayanıyordu. İnsanların ussal, meraklı ve sosyal olmalarından yola çıkarak disiplin, özveri ve ilkesel otoriterliğin evrensel olarak kabul göreceğine inanıyordu. Yalnızca nedeni olmayanlar (örneğin "doğal köleler," çocuklar ve deliler) buna karşı gelebilirdi. Aristoteles yasalarla yönetilen bir topluma mutlak suretle destek veriyordu, ancak bu yasalar, temel ilke olarak gördüğü yurttaşların refahını

²¹ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York, 1945, s. 202.

sağlayacak etik değerlerle yönetiliyordu; bunlar, insanın sahip olduğu potansiyelin tümünü gerçekleştirmesi olarak anlaşılıyordu. Toplum, hukuk, etik ve kamusal yararlar harmanlanmış bir bileşim olarak tanımlanan bu şey anayasalcılıktan oluşur; muhtemelen Aristoteles'in psikolojisini bu denli tümleşik ve sistematik bir şekilde geliştirerek tesis eden şey de budur.

Stoacı ve Epikürosçu Psikoloji

Aristoteles sonrası felsefeye genel bir giriş yaparken şunu belirtmekte fayda var ki, sonraki dönemde gelen felsefi akımların neredeyse hepsi Aristoteles'e borçludur, buna kendini Aristoteles'i eleştirmeye adanmışlar da dâhildir. *Stoic Philosophy* [Stoacı Felsefe (1969)] adlı çalışmasında J. R. Rist, "Aristoteles sonrası" ifadesinin, aslında Aristoteles'in ortaya koyduğu çalışmaların *yön verdiği* felsefeyi adlandırmada kullanıldığını gözlemlemiştir.

Bir önceki bölümde dünyanın fiziksel özelliklerine gösterilen Presokratik ilgiden bahsettik ve bu ilgiyi Sokrates ve onun öğrencilerinin değer odaklı felsefesiyle karşılaştırdık. İyonyalı Presokratikler kendi felsefi düzenlerini ticaret ve gelişen refah ortamı içerisinde ilerlettiler. Sokrates ve Platon Akademisi, Atinalıların Spartalılar tarafından ezici bir şekilde yenilmesinden sonra büyük ölçüde ün saldı. Tarihin mekanik nedensellik yasalarının cezbediciliğine direnmemiz gerektiği halde, imparatorluk dönemlerinde materyalist felsefelerin devamla gelişim gösterdiğini ve yıkımın ardından tinsel-idealist felsefelerin ortaya çıktığını ayrıca kabul etmemiz gerekir. Önemli istisnalar olmakla birlikte, düşünürler eleştirmenler kadar savunucudurlar, üstelik onların sözde düşünce sistemleri hayatta geçerli olan ussallaştırmalardan genellikle biraz daha fazlasıdır. Bunun yarattığı etki iki yönde işler: politik ve ekonomik güçler felsefenin karakterini belirler, ekonomik güçler bunların bir döne-

mini tanımlayan perspektifleri ve kurumları sürdürmek veya değiştirmek için çalışır.

Stoacı felsefenin en önemli temsilcisi olarak MÖ 336 ile 265 yılları arasında yaşayan Kıbrıslı Zenon'la birlikte, her ikisi de Anadolu'da yaşamış olan Kleanthes (takriben MÖ 331-232) ve Khrysispos (takriben MÖ 280-206) gösterilirler. Mıllattan sonra yaşamış olan Stoacılar ise şunlardır: Seneca (takriben MÖ 4 ile MS 65), Epiktetos (takriben MS 50-138) ve İmparator Marcus Aurelius (MS 121-180). Epiküros (MÖ 341-270) Samos'ta dünyaya gelmiştir, ailesi Atinalı olmasına rağmen, eğitimini ilk olarak Platon ve Demokritos gibi felsefenin usta öğretmenlerinin de yaşamış olduğu Anadolu'da almıştır. Onun en bilindik ruhani soydaşı şair Lucretius'tur (MÖ 99-45). Lucretius'un *De Rerum Natura* (Şeylerin Doğası Üzerine/Evrenin Yapısı) adlı eseri, Epikürosçu düşünceye bağlı ilkelerin mısralara dökülmüş halidir.

Stoacılık ile Epikürosçuluğun kendi içerisinde rekabet halinde olduğu bir gerçektir, buna rağmen her ikisi de birtakım ortak özelliklere sahiptir, bilhassa ilk ortaya çıkış evrelerinde. Her ikisi de artan etkiye sahip Kinik ve Kuşkucu okullara cevap verme ihtiyacıyla hareket etmiştir. Bunlar, Sokrates'in alçakgönüllülükle kabul ettiği bilgisizliği metafiziksel zirveye taşıyan ve hiçbir şeyin bilinmeyeceğine dair zekice oluşturulan argümanları kanıtlamayı tasarlayan okullardır. Bu yüzden hem Zenon hem de Epiküros'un temel motivasyonu, bu felsefeye yeniden saygı duyulmasını sağlamaktır. Bu durumda, Stoacılık kendi tarihi boyunca hiçbir zaman Epikürosçuluğun radikal materyalizmini almamış olmasına rağmen, her iki sistem de duyulan kuşku bakımından doğa bilimine dayanıyordu, ki bu *fizikselcilik* olarak adlandırılabilir. Bu iki Monistik felsefe, evrenin nihai olarak tek bir edime, kuvvete, elemente veya "şeye" indirgenebileceğini düşünmüştür. Bu, Epikürosçular için atom, erken dönem Stoacıları için ise ateşe veya etere benzer bir şeydi. Stoacılar, genellikle *logos* gibi bunu "yaratıcı ateş" ola-

rak adlandırmış ve aynı fiziksel terimlerle bunun kutsal olduğunu düşünmüştür. *Logos* “söz” (ki ilk başta da söz anlamında kullanılmıştı) veya “plan” olarak çevrilebilir, ayrıca “maksat” veya “bir şeyin maksadı” olarak da anlamlandırılabilir.

Hem Stoacı hem de Epikürosçu filozoflar her şeyin dâhil edildiği bir felsefi sisteme kendilerini ayrıca adanmışlardır; bu sistemin temel ilkeleri politik ve ahlâki kaygılarla ortaya çıkan fiziksel fenomenler için geçerliydi. Hem Sokratiklerin özdeksel dünyayı görmezden gelme eğilimi içinde olduğu ve epistemoloji ile etik hakkında soyut meselelere odaklandığı noktalarda hem de Aristoteles’in kendi politik ve ahlâki kuramlarını müspet bilimlerden, ahlâk kurallarından ve siyasetten azat ettiği yerlerde, Stoacılık ve Epikürosçuluk bu sınırları yapay bir şekilde ele aldı.

Fakat bu bakış açısının ilerleyebilmesi için elverişli bir ortamı ihtiyacı vardı. Platon’un söz sahibi bir çağdaşı olan Demokritos (MÖ 460-370), Peloponnesos yıkımını izleyen yıllarda radikal, materyalist bir felsefe geliştirmeye çabaladı. Atomculuğun kurucularından biriydi, bütün doğanın sonsuz alan içerisinde dağılmış madde parçacıklarının toplamından daha fazla olmadığını gösterdi. Demokritos o dönemlerde bir kuşkucu olarak görülüyordu. Sokratikler tarafından ciddiye alınmamasının sebebi sunduğu kanıtların yanlış olması değil, bağıntısız olmasıydı. MÖ 404 yılından 350 yılına kadar Atinalı filozoflara temel olarak karşı çıkılmasının sebebi, Atinalıların iktidarının sona erdiğini göstermek ve Atina’nın yeniden doğuşuna zemin hazırlamaktı. Bu ortamda atomculuk işe yaramazdı. Fakat MÖ 300 yılında dünya ne Platonik “idea” modellerini ne de gerçek formları kullanmaya hazırды. Batı’nın ilk hakiki hükümdarı İskender idi ve peşinden örgütsel becerisi daha fazla olan insanlar geldi. MÖ 300 yılından MS 1. yüzyıla kadar Batı dünyası emperyalistti. Etik bir biçimde tanımlamak gerekirse yayılmacıydı. Dolayısıyla kullanılan dil hukukun, yönetimin ve

maliyenin diliydi. Bu dönemde konuşulan felsefenin sesi Stoacı ve Epikürosçularla yankılanıyordu.

Epikürosçu felsefe psikolojik bir iddiayla başlar: buna göre tüm bilgi duyuyla ortaya çıkar. Aristoteles aynı şeyi kastetmese de bunu reddetmezdi. Epiküros için bedenın özdeksel yapısı, bellekte kaydedilen ve kavramsal formlarda ortaya çıkan deneyimlerdir. Bütün olarak bu kavramlar, esasen deneyimle kabul edilen öğelerle temsil alanı bulur. Bu yüzden, alışıldığı üzere, “elma” kelimesiyle gerçek bir elmanın eşleşmesi, kelime duyulduğunda bir elma beklentisinin (*prolepsis*) doğmasıyla neticelenir. Tek doğrulama yöntemimiz bunu deneyimlemek olduğu için, deneyimin gerçekliği ya da geçerliliğine ilişkin sorular anlam taşımaz. Tüm deneyimler maddi varlıklar arasındaki, özdeksel dünya ile özdeksel duyu organları arasındaki etkileşimlerin (çarpışmaların) sonucudur. Rastgele çarpışmalar rastgele sonuçlar doğurabilir, tıpkı patolojik sonuçlar doğurabilen bir hastalık gibi. Gene de düzgün bir şekilde işleyen duyu organı orada olan şeye olduğuna tepki verir. Ruhun kendisi ortak öğelerden (ateş, rüzgâr ve hava) oluşan bir tür özdeksel yapıdır, burada uyarımla yayılmayı mümkün kılan ve bedenın içinde bulunan adsız bir dördüncü öge mevcuttur. Bu son öge en güç algılanan şeydir, fakat gene de özdekseldir. Buradaki faaliyetlerin bir sonucu olarak haz ve acı kapasitesine sahibizdir. Hayatın işleyişi –yaşantıyı muhafaza etmek için– bu olguları ve işlevleri merkezine alır.

Acıyı asgaride tutmaya çalışanların birçok hazdan feragat etmeleri gerekecektir. Cezadan kaçınmak için yasalara riayet edecekler ve övgü toplamak için “doğru” olanı yapacaklardır. Bununla birlikte, onlar tedbirli olmak için kendilerini politik ve toplumsal alanlardan uzak tutarlar, çünkü bu alanlarda düş kırıklığı, tehlike ve üzüntü yaşama olasılığı bir hayli kuvvetlidir. Anlaşılan o ki mutluluk huzurdur; kargaşa [*apatheia* (kayıtsızlık)] olmaması için arkadaşlığın ve ılımlılığın muhafaza edilmesi, beyhude heveslerden vazgeçilmesi gerekir. İnsan hayatı,

atom çarpışmalarının ebedi tarihindeki kısa bir bölümünden ibarettir. Diğer tüm varlık biçimlerinde olduğu gibi bu hayat, sonsuz sayıdaki atomal şekilden yalnızca birini yansıtır. Sonsuz zamanda tüm olası şekiller en azından bir anlığına meydana gelir. (Bu yüzden Epikürosçu kanıya göre kendi dünyamızdan farklı olmayan başka dünyalar vardır.) Bu durumda, hayattaki tek mütevazı hedef hem nelerden haz alınacağını ortaya çıkarmak hem de acı ve ıstırapı en aza indirmek için ılımlı bir şekilde hareket etmektir.

Peki, bunun Stoacı bakış açısından farkı nedir? Ayrıntılara bakıldığında bu iki sistemin birbirine bazen taban tabana zıt olduğu görülür. Stoacılar ussal bir ilkenin (*logos*) tümele rehberlik ettiği görüşüne bağlıdır, halbuki Epikürosçular tüm hadiselerin istatistiksel olduğunu düşünür. Önde gelen Stoacılar, aynı bağlamda, tümel tarihe ilişkin döngüsel bir kuramı savunmuştur; bu, tümelin yaşam-üretim ilkesinden (*logos spermatikos*) gelen ve sonsuza kadar tekrar eden bir oluşum ve çözülme kuramıdır. Elbette Epikürosçular bu tür bir görüşü doğrulayacak bir deneyimde bulunmamıştır. Üstelik Stoacılar insan yaşamı içerisinde ifade edilen bu ussal ilkeyi bulduğu için, her bireyin toplum ve Devlet hakkındaki meselelerde ussal nedeni teşvik etmek için bir göreve (*kathekon*) sahip olduğu sonucuna varmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki Epikürosçular bir görev olmaksızın da iyi yaşayabilmektedir.

Ama geniş bir düzlemde bakıldığında ikisi arasındaki benzerlik daha belirgindir, tıpkı Antik Roma dünyasının başvurduğu kaynaklarda olduğu gibi. Her ikisi de nihayetinde bir düzen, uyum, nezaket ve tevazu içeren bir hayata vesile olur. Her ikisinin de etik temelleri fiziksel yasalara dayanan kozmolojik bir kuramı temel alır. Böylece ikisi de doğayı yaşam ve yönetim şekli olarak öne sürer. Stoacılar ve Epikürosçular, kendi psikolojilerine ilişkin detaylarda bile, zıtlıkları kadar ortaklıklar da sergilerler. Epikürosçu bakış açısında bilgi duyuyla başlar. Stoacılar ise duyusal olaylar zihinsel imgeyle (*phantasia*) başlar.

İkisi de çağrışımsal bir formu kabul eder, üstelik her ikisi de temel duyuların genel kavramları (*kataiepeis*) meydana getirdiğini öne sürer. Esasen, algılarımızın geçerliliğine yönelik kriterleri belirleme çabası gösterildiğinde, Stoacılar genellikle şeffaflık ve faydaya dayalı bir tür istatistiksel testi savunmuştur. Onlar, Epikürosçuların yaptığı gibi, doğanın kendi işleyişinde istatistiksel olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmediler, fakat genellikle doğayla ilgili bilginizin olanaklılık seviyesinin üstüne çıkmadığını rahatlıkla kabul ettiler.

Stoacı düşüncenin merkezi elbette bir ussalcılık etiğidir; bu, hayatın duygusal tarafı ile tefekkür ve özdenetimin sahip olduğu gücü karşı karşıya getiren bir etiktir. Genellikle bir tutku veya duygudan bahsetmek için kullanılan *Pathos* (acıma) kelimesi bile, Stoacı bağlamda çoğunlukla bir tür ruhsal hastalık olarak veya psikopatolojiye varabilecek bir şey olarak düşünül-
dü. Hem Platon hem de Aristoteles ussal ve dürtüsel güçler arasındaki gerginliğin doğasına vurgu yaptılar. Gene de Aristoteles, ikisini de hayvan yaşamının doğal bir parçası olarak gördü ve ussal varlıklar için nihayetinde önemli olan şeyin, tutkularını ifade etmek için duydukları istek olduğunu fark etti. Yunanların “yatkinlik” için kullandığı kelime şudur: *hexis* (*hexe-
is*). Bunun, örneğin öfke ve sevgi gibi iyi ya da kötü *hexis* olduğu söylenebilir. Birisinin karakteri, belirli bir duyguyu (*pathos*) açıklamaya yönelik olarak, önemli ölçüde kişinin yatkinliğiyle (*hexis*) ifade edilir. Bu Stoacı argümanın, duygulardan feragat edilmesiyle sonuçlandığı söylenebilir! Bu noktada Stoacı ve Epikürosçuların düşünce hareketleri, temel argümanları farklı olsa bile, yeniden daha koşut bir hal alır.

Yukarıda belirtilen şeylerin ışığında geri kalan tek şey materyalizm meselesidir, öyle ki bu mesele Stoacı ve Epikürosçu psikolojileri zıt kutuplara yerleştirebilmektedir. Bu noktada, öncelikli olarak, antik dönemdeki yorumcular tarafından Zenon’un, materyalist psikoloji gibi bir şeyi ortaya çıkaran kimse olarak bilindiğini ve Stoacıların aşkınsal özelliklerinin sonraki

gelişime katkı sağladığını belirtmemiz gerekir. Fakat konumuz bu değildir. Materyalizm meselesinde, Stoacı ve Epikürosçu kozmoloji ve teolojiye ilişkin bir kıyaslamadan ziyade, onların psikolojik kuramlarını değerlendirmek çok daha önemlidir. Stoacılar ussal bir ilk nedenden yana olduklarını söylemiş, Epikürosçular ise bunu genellikle reddetmiştir; her ikisinin de ussal kapasiteyi kanıksadığı gerçeğinin bununla bir ilgisi yoktur. Benzer şekilde, her ikisi de etik esaslarını mutluluk arayışına dayandırmıştır. Epiküros ve Lucretius özdeksel yapımızdaki haz ve acının izini Zenon'a göre daha açık bir şekilde sürdü, fakat her iki ekol "haz ilkesi"ni tamamen doğal olarak gördü ve doğamızın yasalarıyla yönetildiğini kabul etti. Bu yüzden, genel analiz düzeyinde ele alındığında, erken (yani MÖ) Epikürosçu ve Stoacı psikolojilerde her ikisi de insanın zihinsel yaşantısını öncelikli olarak deneyimsel verileri alan bir şey olarak sunar, üstelik bu veriler mutlu ve muntazam bir rahatlık hedefiyle davranışı örgütleyerek genel kavramları oluşturur. Farklı yollarla olmakla birlikte, her ikisi için de insan doğası, doğanın aynasıdır ve doğa tanımında tamamen aynı terimlerin kullanıldığı anlaşılır.

Zenon ve Epiküros'un Atina'da öğrettiği felsefe yalnızca Yunanların değil aynı zamanda Romalıların zihninde büyük bir etki yarattı. Aslında, her iki felsefe Atina'da geliştiği halde, temel felsefi özellikleri bakımından Atinalı değildi. Elbette her biri Platonik ve Aristotelesçi etkinin izlerini taşıdı, özellikle *Yasalar*'da Platon ve etik incelemelerde Aristoteles'in izinden gidildi. Zenon ve Epiküros doğa filozoflarından bile daha ah-lâkçıydılar. Fakat fiziği ve etiği birbirinden ayrı tutmayı başaran Aristoteles'in aksine Zenon, Epiküros ve onların öğrencileri, Presokratiklerden beri görülmemiş olan felsefi bir bütünlük tasarladılar. Felsefelerini tıpkı yönetim, akıl ve doğal yasalara dayandığı anlaşılan tüm insani çabalarda olduğu gibi doğadan ilham alarak geliştirdiler. Beşerî yasalar da bunun üzerine kuruldu.

Stoacı ve Epikürosçu felsefeler –Atinalı olmasalar da– Yunan teolojik düşüncesinin evrimini güçlü bir şekilde yansıtır; daha önce belirttiğimiz üzere bunlara Akademi ve Lyceum’da az da olsa değinilmiştir. Yunan ekonomisi ve felsefesi evrim geçirdikçe, aynı şey Yunan dinine ilişkin görüşte de gerçekleşti. *From Religion to Philosophy* (Dinden Felsefeye)²² adlı çalışmada F. M. Cornford, bu evrimin izini, kadere (*moira*) razı gelen tanrıların olduğu ve şansa (*lachesis*) bağlı erken Homeros döneminden, zamanla kaderin yerini aklın aldığı ve Zeus’un hem insanların hem de tanrıların işleri üzerindeki mutlak gücünün azaldığı Perikles Çağı’na kadar sürer. Aynı şekilde, birinin hakkı olan şeyi verme veya adil bir paylaşım yaparak dağıtma (*nomos*) anlamına gelen ilk *yasa* kavramı (*nomos*), Zeus’un istencinin bizzat doğa yasası olduğu yönünde bir inanca dönüşmüştür. MÖ 6. yüzyıldan 4. yüzyıla kadarki yaygın dinî görüşlerde olagelen değişiklikler bu denli yüzeysel bir şekilde ortaya konmuş olsa bile, Stoacılığın köktenci veya diriltici yönünü fark etmemiz mümkündür. Stoacı filozoflar, kendi çağdaşlarının *moira*, *lachesis* ve *nomos* gibi şeylere daha büyük ve saf bir şekilde saygı göstermek bir yana bunlardan daha fazla uzaklaştıklarını gördüler. İstenç üzerindeki mevcut vurguyu korumakla birlikte, özgürlüğün sınırlı bir şey olduğunun üzerinde durdular: Kaderimizle irademiz arasında bir uyum olduğu ve kaderimiz değişmez *nomos* ile bir uyum içerisinde olduğu müddetçe özgür olduğumuzu belirttiler. *Vatikan Fragmanları*’nda gördüğümüz üzere Epiküros, doğanın ihlal edilmemesi, bilakis ona riayet edilmesi gerektiğine önemle dikkat çeker (XXI. Fragman); mahrum olduğumuz şeyle ilgili yakınmamamız gerektiğini, aksine elimizdeki her şeyin kaderin bir armağanı olduğunu fark etmemiz gerektiğini (XXXV. Fragman) ve ölümün bizim

²² F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. Harper and Row, Harper Torchbooks, New York, 1957.

ortak bağımız ve paylaştığımız geleceğimiz olduğunu (XXX. Fragman) ileri sürer.²³ Aynı gelenekte ama bundan dört yüz yıl sonra Epiktetos (MS 60-120), Stoacı zihni tanımlayan, sadelikle hareket eden bu temel düşünceyi özetledi:

Hiçbir şey hakkında asla, “Onu kaybettim,” demeyin, yalnızca “Onu geri verdim,” deyin.²⁴

MÖ 4. yüzyılda ortaya çıkışıyla birlikte Stoacı felsefe, doğalcılığa bağlı kalarak ahlâki bir adanmışlığı beslemeye çabaladı. Lucretius maddi ve devinimsel doğacı yasalar tasarladı, ayrıca Epikürosçu geleneği, sağduyu doğruluğunu ve eğitici algıyı kendi iddiasına dayandırdı. Öte yandan Lucretius, var olan ve meydana gelen şeylerle ilgili açıklama yapmaktan öte çaba göstermediği kitabında, Caesar ve Pompei’ye herhangi bir fikir sunamaz. Bize ne adil davranışı adil olmayan davranıştan nasıl ayırt edebileceğimizi söyleyebilir ne de ölümden başka hayata dair herhangi bir ereksel neden keşfedebilir.²⁵ Stoacı *Düşünceler*’de²⁶ bile Marcus Aurelius, bize bu davranış ilkelerini ve yaşantımızı belirli bir düzene oturtabilecek zevkleri öğreterek, nihayetinde sessiz bir boyun eğişten daha fazlasını, eski bir zaffer nidâsını sunuyor.

Genellikle, Stoacılığın bir şekilde Romalıların zihninde, yani imparatorluğun tinsel ve politik yapısında doğal karşılandığı

²³ Epiktetos’un *Fragmanlar* derlemesi, *The Stoic and Epicurean Philosophers* (Stoacı ve Epikürosçu Filozoflar) içerisinde yer alan *Vatican Fragments* (Vatikan Fragmanları) yeni basımı, ed. Whitney Oates, Random House, The Modern Library, New York, 1940.

²⁴ *Age.*, Epiktetos.

²⁵ Lucretius, *De Rerum Natura*. İngilizce çev. Palmer Bovie, New American Library, Mentor Books, New York, 1974.

²⁶ Marcus Aurelius, *Düşünceler*. [Türkçe çevirileri için bkz. Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Yayınları, 2016; Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Yunus Emre Ceren, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018. (ç.n.)]

iddia edilir. Fakat Stoacılık, bizzat Stoacılığı inşa eden başlıca kişilerin farklı sorunlara odaklandığı ve farklı dönemlerde yazıldığı bir sistemdi. Üstelik yalnızca Stoacılar arasında değil, aynı zamanda belirli bir konuşmacının yazılarında da çatışma noktaları mevcuttur. Gene de her biri Roma psikolojisinin bir yönünü ortaya koyar, üstelik bizler Stoacı düşünce ile Roma hayatının gerçekleri arasındaki bağı değerlendirme fırsatı yakalarız.

Roma'daki ilk Stoacıların rağbet görmesi, Roma döneminin baskın özelliğiyle açıklanabilir, yani hukukla. Hukuk, yalnızca kısasa kısas tehdidinin üstesinden gelmek için, ilkeli olmalıdır. Yurttaşların doğru ve yanlış olduğuna inandığı şeylerle güncel ve anlaşılır bir bağ kurmalıdır. Bir kısıtlama biçimi olarak, kendisini daha yüksek bir iyiye göre gerekçelendirmelidir. MÖ 3. ve 2. yüzyıllarda Romalıların karşı karşıya kaldığı açmaz, tarihsel ahlâki kısıtlama ile muazzam refahın getirdiği beklenmedik fırsatlar arasındaki uyumsuzluktan az değildir. Kendi dini ve toplumuyla Roma, dingin ve tutucu bir cumhuriyetçi hayatın erdemini savunmuştur. Roma, gene de sınır tanımayan bir imparatorluk olarak, tüm dünyadaki malları ve kaynakları mal düşkünü kurnaz yurttaşları için ulaşılabilir hale getirdi.

İnsan ussallığındaki kozmik *logos*un yansımasına odaklanan Stoacılar, insan topluluklarını ayrı bir tür olarak görmeye başladılar. Stoacı felsefeyle birlikte “insan hakları” –bunlar *insan* olmanın getirdiği insana özgü ahlâki ve politik seçeneklerdir– ile ilgili şeyleri ve ussal varlıkların oluşturduğu toplulukların ortak meskeni (*oikos*) olarak dünyayı duymaya başladık. İnsanlık ve içinde barındırdığı diğer değerli sakinleriyle birlikte doğal dünya arasında giderek derinleşen ayırımda olduğu gibi, Hıristiyanlığın evrensel kardeşliğinden de öncelikle beklenen şey budur.

Diğer taraftan Epikürosçu materyalizm, aşkınsal bir ruhu kabul edemezdi. Bilakis, ruh bedeni etkiliyor ise, bu ruh bir nevi bedeninin kendisinden gelmelidir ve dolayısıyla onun yok olması gerekir. Bu yüzden kişinin ölümsüz olması söz konusu değildir, tıpkı öbür dünyada cezalandırma olacak korkusu gibi.

Bu nedenle tek meselemiz günü gününe yaşadığımız hayatla ilgili olmalıdır. Son tahlilde erek acılardan arınmaktır. Şöhret, güç ve zenginlik arayışı genellikle hayal kırıklığı ve kedere yol açtığı için önerilen şey ılımlılıktır, tutkunun kendiliğinden reddedilmesidir ve ihtiraslı olma halinin bir tür delilik olarak kabul edilmesidir. Sokrates, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi hem Stoacılar hem de Epikürosçular, gerçek mutluluğu muhafaza etmede araç olarak tefekküre vurgu yaptılar. Stoacılar, Platon'un aksine, ölümlü bir ruhun iyiliği için, sıkıntılı bir hayatla elde edilecek refaha gerekenden daha az bir şekilde tefekkür edilmesini uygun gördü. Bu yüzden Roma aristokrasisi, başka bir şekilde hoş vakit geçirmek için tüm coşkusunu felsefe incelemelerine aktardı. Kültürel susamışlıkları, dışarıdan yüzlerce Yunan düşünürü getirmelerine ve böylece Helenleşmenin önünün açılmasına neden oldu. Cicero ise, Stoacı felsefeyi eleştirdiği halde, Roma hukukunu Stoacı mantıkla özdeşleştirdi, Neron ise Epiküros'un derslerini grotesk bir karikatürle karaladı. Durumculuk (*sitüasyonizm*), etik görecelik ve materyalizm refah dönemlerinde erdemli bir rahatlığa yol açtı, ancak daha büyük güçler Roma'yı parçalara ayırmaya başladığında, İmparatorluk ahlâki olarak savunmasız kaldı. Roma'nın kendi kazanımlarında zirveye ulaşmasını Lucretius şu şekilde gözlemleyebilmiştir: "İnsanların yaşam için ihtiyaç duyduğu neredeyse her şey, onların kavrayışlarının altında yatıyor... varoluş sağ salim olmaktır."²⁷ Fakat iki yüz yıl sonra, Augustus'un yüceliği gerileyip barbarların ayak sesleri kuvvetlendiğinde, Marcus Aurelius tüm çağa dönüp bakarak şunları söyleyecekti:

Sen, hükümdarlık melekelerinden hoşnut olmayarak ebedi zorluklara katlandın.²⁸

²⁷ Lucretius, *De Rerum Natura*. IV. Kitap.

²⁸ Marcus Aurelius, *Düşünceler*.

IV.

PATRİSTİK PSİKOLOJİ: İNANCIN OTORİTESİ

‘Karanlık’ Çağlar

Roma uygarlığının düşüşünü ve Avrupa’da Hıristiyan dünyasının ortaya çıkışını kapsayan bu dönemin, hem dizginlenemeyen batıl inançlardan oluşan “karanlık” bir kesiti hem de düşüncenin felç geçirdiği bir zaman dilimini kapsadığı iddia edilir. Rönesans, kendi zaman dilimindeki her şeyi, “karanlık” ve “Ortaçağ” şeklinde, klasik Yunan ve Roma’dan ayrı tutarak görme alışkanlığına sahiptir, bu dikkat etmemiz gereken bir şeydir. Peki, bu yüzyılların sayfalarını çevirdiğimizde karşımızda kimleri bulabiliriz? Kısa bir sıralama yapmak gerekirse şu isimler karşımıza çıkar: Epiktetos, Origenes, Plotinos, Porphyrios (Porphyry), Jerome, Augustinus, Boethius, Anselmus, Petrus Abelardus (Pierre Abélard), Robert Grosseteste, Roger Bacon, Thomas Aquinas (Aquinoğlu Thomas), Ockhamlı William. Bu isimlerin yazıları ve edinimleri hakkında ayrıca belirtmemiz gereken şey ise, bildiğimiz üzere gerçek anlamda ilk üniversiteyi yaratmış olmalarıdır; üstelik mimari olarak, her biri başyapıt olan yüzden fazla “Gotik” katedral inşa etmişlerdir; bunun yanı sıra Roma yasalarını, yerel koşullara uygun hale getirip,

birleşik bir kültür ve medeniyetin temellerini atmak için kanunlaştırarak yayımlamışlardır. Tüm bunlara bakıldığında bu dönem o kadar da karanlık değildir.

Genel hatlarıyla bakıldığında MS 500 ile 800 yılları arasında, düşünce ve kavrayış ışığının sönümlendiği, kalıcı başarılarla ilişkin kayıtların yok olacak denli zayıfladığı yeterince gerçektir. Fakat burada bir suçludan bahsedilecekse, o da bir Hristiyan kilisesinin ortodoksluğu veya batıl inançları değil, hem içeride yaşananların hem de dışarıdan gelen saldırıların çöküşe yol açtığı Roma uygarlığıdır. Milattan sonraki ilk dönemlerde kentler politik, ekonomik ve ahlâki tutarsızlıklar nedeniyle yozlaşmıştı. Tanrısallaştırılan imparatorlar artık genel olarak silik bir karaktere sahipti. Dönemin yetkili biyografi yazarları, mutlak gücün getirdiği anlamsızlıkları kalıcılaştıran, *Scriptores Historiae Augustae* (Augustus'un Tarih Yazmaları) adlı bir çalışma hazırlamıştır. Çoğu zaman Atina, felsefi olarak, hâlâ Hristiyan seyyahlar açısından hedefti ve Yunanca onların öğrendiği bir dildi. Ancak Justiniaus hükümdarlığında Yunanca Roma'da ölü bir dil haline geldi, bu da kültürel çöküşün başka bir işaretiydi. Fakat en belirgin işaret, dönemin daha parlak zihinlerinin ifadesiyle *bulaşıcı nostalji* idi.

Helenistik Dönemden Patristik Döneme

“Atomlardan ve bir boşluktan” oluşan Epikürosçu evren, hem ihtilaf meselesiyle hem de alâkasız bir kaderle yönetilen, neredeyse hiçbir anlamı olmayan bir karmaşadan ibaretti. İnsanların tek umudu, bilinebilir doğal yasalarla bağdaşan ve arkadaşlarıyla geçinebilecekleri bir yaşamdı. Maddenin yok edilmezliği vaaz edilirken Epiküros, beden “parçalanmış” hale geldiğinde özdeksel ruhun varlığını anlamlı bir şekilde hâlâ sürdürebileceğini reddetti. Epiktetos bu Epikürosçu materyalizme tepki olarak şunları söylemişti:

Bizler gibi Epiküros da doğal varlıklar olduğumuzu idrak eder, fakat sahip olduğumuz iyiliği ruh içerisinde değil, bu ruhu taşıyan kabuk içerisinde konumlandırır, yani farklı herhangi bir şey söyleyemez.¹

Epiktetos kendini yararlı bir felsefeye adadı. Sağduyu veya kişisel deneyimlere aykırı olanların verdiği derslere tepeden baktı. Nasıl ki yalnızca konuşmak yerine felsefi bir yaşam süren filozoflar üzerinde ısrarla durduysa, gerçek olduğu bilinen her hissi biçim bakımından onaylayan bir felsefe üzerinde de ısrarla durdu. Elbette bu tür bir olgu, hem istencin gerçekliği hem de özündeki tinsel doğaydı. Kehaneti şarlatanlığa indirgeyen Epiküros'un aksine Epiktetos geleceği kapsayan tinsel bir ilişkiyi şevkle kabul etti, ancak bunun altında zayıflık ve korku arayanları kınadı (II. ve VII. Kitap).² Evlilik ve çocuklara karşı verilen Epikürosçu öğütler, sosyal yaşamın temellerini yıktığı için Epiktetos tarafından yerildi (III. ve VII. Kitap).³ Duyuların ispatına ilişkin Platoncu kuşkular hor görüldü, çünkü Epiktetos "duyuya sahip olan ve bu yokmuş gibi davranan bir kimsenin durumunun ölümden beter" olduğunu düşünüyordu (I. ve VI. Kitap).⁴ Tümüyle bakıldığında Epiktetos, hayatın işleyişinde aklın merkezî rolünü yeniden ileri sürdü; aklın rehberlik ettiği algının vazgeçilmezliğini ve doğruluğunu; prenslerin ve kralların emirlerine direnme istencinde bir bireyin gücünü; doğayla ve rasyonel ilkelerle ahenk içerisinde yaşamaya adanmış bir hayatın getirdiği gerçek mutluluğu; zenginliğin, şöhretin ve dünyevi gücün fani olduğunu; ayrıca insan yaşantısının ere-

¹ Epiktetos, *Discourses* (Söylevler), İngilizce çev. P. E. Matheson, *The Stoic and Epicurean Philosophers* (Stoacı ve Epikürosçu Filozoflar), ed. Whitney Oates, The Modern Library, New York, 1940 (Random House basımı).

² *Age.*, II. ve VII. Kitap.

³ *Age.*, III. ve VII. Kitap.

⁴ *Age.*, II. ve VI. Kitap.

ğinin iyilik olduğunu tekrar dile getirdi. Bunlara tektanrıcılığı ekleyerek, Aristoteles gibi, nasıl ki her sürüde bir çoban ve her ailede bir baba var ise cennetin de bir hâkimi olduğu hususunda insanları ikna etti.

Marcus Aurelius *Düşünceler* adlı eserinde Epiktetos'tan bir hayli etkilendi, üstelik sırf bu yüzden, Roma'nın resmî felsefesi 3. yüzyıla kadar Stoacı kaldı. Gene de Romalılar kendilerini Zenon, Kleanthes ve Epiktetos'un savunduğu vakur ve zeki yaşantıdan bir nebze olsa uzaklaştırdılar. Bizler felsefenin neyi gözlemlediğine ilişkin değil ne uğruna savaştığına dair bir örnek olarak Epiktetos'u okumaya çabalarız. Epiktetos'un çağdaşları arasındaki edebiyatçılar daha çok Horatius, Martialis ve Juvenalis ile hareket ettiler. Aslında Epikürosçu öğretinin hızla yozlaşmasıyla birlikte, 2. yüzyılın üst sınıf Romalıları, felsefi materyalizmi gelişigüzel yaşanan cinsellik, ahlâki gevşeklik ve fazilet yolundan ayrılma gibi şeyleri gerekçe göstererek karaladılar. Neron'un hükümdarlığı (MS 54-68) gidişatı belirledi ve yarım yüzyıl içerisinde Romalılar onun bir devlet düşmanı olarak yargılandığını unuttular. Bunun yerine yozlaşmayı bir güç simgesi olarak hatırladılar.

İmparatorluk yıkıma doğru giderken iki farklı radikal çözüm mevcuttu: Stoacı tevekkül, erdem ve özgürlük ile skeptik aldırmaçlık ve yergi. İlki, açık nedenlerden ötürü, serbest yaşayan aristokratlar için kabul edilebilir bir şey değildi, çünkü onların yaşam içerisindeki konumları imparatorun hüsnüniyetine bağlıydı. Kuşkuculuk, gülünç bir şeye indirgenmediği müddetçe, genellikle çok ince noktalar taşır ve yurttaşların olağan koşuşturmalar içerisinde benimsediği şeylerden tamamen uzaktır. İnsanın esasen rasyonel bir hayvan (Platon), sosyal bir hayvan (Aristoteles) ve ahlâki bir hayvan (Epiktetos) olduğunu iddia eden Antikçağ filozofları, temelde bizlerin genel olarak *psikolojik* hayvanlar olduğunu kabul etmişti. Bu yüzden algılarımızın genelde yanıltıcı veya doğru olduğunun iddia edilebilmesi için, bildiğimiz veya yanlış olduğuna kesin olarak inandığımız

şeylerin bize anlatılması gerekir. Hayatın gündelik gerçeklerine dayanarak yalnızca madde olduğumuzu söylemek beyhudedir. Zor zamanlar yaşayan Caesar'ın geçici heveslerle bizzat kendi hayatını tehlikeye attığını, Vandalların kültürümüzü yok etmekle bizi tehdit ettiğini ya da vebanın çocukları öldürdüğünü gördüğümüz vakit doğa yasalarını anlayacağımızı iddia etmek, felsefeyi ciddi değerlendirmelerden tamamen uzaklaştırmak demektir. Bu yüzden, hayatın –akla gelebilecek her şekilde– Stoacı düzeni bozduğu bir zamanda, bir kimse, hakikatin gerçek olduğunu inkâr ederek Stoacı öğretiyi onaylayabilir ya da Kuşkucuları izleyerek tüm yargıları askıya alabilir. Bu yüzden 2. ve 3. yüzyıllardaki hiçbir alternatif şimdi olduğundan daha zorlayıcı değildi.

Hıristiyanlığın yükselişine sebep olan koşulların getirdiği gizli tertipler yalnızca genel hatlarıyla ölçülebilir. Buradaki genel politik ve ahlâki koşullar açısından, Roma'ya ve Roma İmparatorluğu'nun dünyasına yapılmış olan göç dalgalarını dikkate almak gerekir. Artık iktidarda olan göçmenler, kendi geleneklerini ve topluluklarının inançlarını da yanlarında getirerek, Roma ve Hıristiyan düşüncesinin çeşitli ve egzotik yönlerinin iç içe geçmesini sağlamıştır. Yeni dünyanın liderleri açısından Hıristiyanlıkla uzlaşılması daha önemli bir hâl aldıkça, değişim her iki yönde gerçekleşti. Bununla ilgili olarak sonraki bölümde daha fazla şey söylenecektir.

Geleneksel Roma'da uygulama ve bakış açılarının çökmesiyle birlikte, daha eğitimli sınıflar arasında kamusal kinizm artarak görüldü. Tertullianus'un hor görülen çalışması *De Spectaculis*⁵ bundan yıllar evvel dünyevi Roma'yı Kıyamet Günü'yle

⁵ Tertullianus, *De Spectaculis*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, H. Hoppe, Vienna, 1939. Tertullianus'un İngilizcede en çok erişilen kısaltılmış yazıları için bkz. *The Fathers of the Church: Tertullian (Apologetical Works) and Minucius Felix (Octavius)*, İngilizce çev. Rudolph Arbesmann, O.S.A. New York, 1950. Afrika Beyi Skapula'ya gönderdiği mektupta Tertullianus her insanın uygun gördüğü

le tehdit etmiştir. Hristiyanların Neron, Trajanus ve (hattâ) Marcus Aurelius'un iktidarındaki zulmü, zavallı ve umutsuz Hristiyan olmayanlara hem cesaret verici ve romantik bir model hem de ileride buna karşılık verecek bir zemin hazırladı. Plotinos ve Origenes gibi eski dinî filozofların belâgati, gerçek bir filozofun örnek bir yaşam sergilediğine dair Stoacı buyrukla örtüştürmüştür. Origenes'in şehvetten yoksun bir varoluşa kendisini adanmış olması, bizzat hadım olmasıyla belgelenmiştir. Hristiyanlık ölüm karşısında –ruhun bedeninden hapsinden kurtulup Yaratıcısıyla yeniden bir araya gelmesini sağlayacak (Platonik) ölüm şöleniyle yüzleşerek– Stoacı tevekkülü aşmıştır. Hristiyanlık, yorgun ve bitap düşmüş köylülere, öbür dünyada ebedi bir hayat sunmuştur.

Patristik filozoflar Stoacılıktan doğa kavramını yasa olarak aldılar. Platonculardan da duyuların üstünde ideaların nihai gerçekliği fikrini aldılar ve bunu geliştirdiler. Aristotelesçilikteki –Cicero, Seneca ve Epiktetos yöntemiyle– *logos* kavramını (yani evrenin altında yatan ussal ilkeyi) özümstediler, tıpkı Plotinos'un yaptığı gibi:

Madde, Ruh değildir; Zihin değildir, Hayat değildir, İdeal İlke değildir, Ussal-İlke değildir; sınır veya çizgi değildir, çünkü madde yalnızca belirsizliktir: ürettiği şey için bir güç değildir?⁶

şekilde ibadet etme hakkına sahip olduğunda ısrarcı bir tavır sergiler. Tertullianus *Savunma*'sında, İsa'nın seleflerinin bir fetüsün bile hayatını almayacaklarını duyurarak, yeni doğan çocukları öldüren Romalıları yola getirdi. Ayrıca Tertullianus ince zekâ ile muhakeme gücünü kaynaştıran nadir eleştirmenlerden biriydi. Tertullianus Romalıların putperestlik gibi aşırılıklarını yerdı ve aynı zamanda Origenes'in kendisini hadım etmesini şu soruyla yargıladı: "Eğer Tanrı insanların hadım olmasını isteseydi, onlara bunu yapamaz mıydı?"

⁶ Plotinos, *Enneadlar*, Üçüncü Kitap, 6, 7. İngilizce çevirisi için bkz. Pantheon Books, Random House, New York.

Bunlar Yeni Platonculuğun kurucularından birinin kelimeleridir, bu kişi Hıristiyan olmamasına rağmen Patristik dönemin muhtemelen ilk önemli düşünürlerindendi. Fakat bu dönem incelendiğinde, “Hıristiyan” kavramı, yüzyıllar sonra kullanıldığı kadar açık bir anlama sahip değildir. Roma’nın imparatorluk olarak genişlemesi ve bu şekilde çöküşe geçmesi farklı inançları bir araya getirdi; her biri, az da olsa, diğeri tarafından dönüşüme uğratıldı. Plotinos (205-270) ve onun en önemli öğrencisi Porphyrios bu konuda aydınlatıcı bir role sahiptir. Plotinos Mısır’da doğdu ve İskenderiye’de Tertullianus’un da akıl hocası olan Ammonius Sakkas’la çalıştı. Burada, önemli bir eleştirilenle ve erken Hıristiyan öğretisinin önemli bir savunucusuyla düşünsel bir kuşağa ortak oldu. Porphyrios Atina’da eğitim almış Roma’ya yerleşen bir Suriyeli idi. Roma’da Platonculardan oluşan kafa dengi bir gruba rastlamıştı. Burada altı çizilmesi gereken bir diğer nokta, o dönemde düşünce dünyasının artık giderek dağıldığıdır. Eski sıkı felsefi sistemler mezheplere ayrılıyordu ve klasik yazarların tuhaf bulacağı kavramlar alttan alta yayılıyordu. Patristik döneme farklı bir çağ olma niteliği kazandıran şey, dönemin önemli figürlerinin tümüyle Hıristiyanlık iddialarını savunmaları değil, bilakis hepsinin –daha büyük bir kültürün ifadesi olan klasik dönem filozoflarının inançlarıyla gelişen– kardinal inançların otoritesini yeniden tesis etmeye çalışmalarıdır. Kısacası onlar, bir sosyal birlik formuna kavuşabilmek için felsefi bir birlik arıyorlardı. Bu yüzden zaman zaman Hıristiyan öğretisini sorgulayabilen Plotinos’un, tektanrıcılığı da savunduğu görülür. Üstelik bu savunma, bireyin önemsizliği ve ölümsüzlüğüne kadar uzanacaktı, fakat bu, düşünsel bir ilkeden yoksun olan saf maddenin esasen “kötü” olması demek değildi. Bu, Plotinos ve Porphyrios’un –Hıristiyan olmasalar– Patristik dönemin temsilcileri oldukları, üstelik Tertullianus ve Origenes gibi –bu bağlamda– ünlü Kilise Babaları oldukları anlamına gelir.

Peki, kendi kendine zarar verme eylemlerini veya dinî nedenlerden dolayı cinsel ilişkiye girmeden yaşamalarını veya âciz sofuluklarını nasıl anlamak gerekir? Erken Hıristiyan dönemindeki yaygın psikoloji, daha önceki gelişmelerin bir senteziydi, fakat bu sefer felsefeler oldukça garip bir şekilde kavranıyordu –putperestliğin kökenlerini tasfiye etmeleri gerektiğini tuhaf bir şekilde idrak etmişlerdi, genellikle ilk bağlamı oluşturan unsurlar ele alınıyordu. İlk Hıristiyan topluluklar arasında oldukça yaygın bir şekilde görülen etten vazgeçiş, ahlâki çıkarım bakımından zengin olan radikal bir düalist *ontolojiye* dayanıyordu. İşte tam da bu noktada karşımıza iki dünya çıkmaktadır: Maddi dünya (birçoğu bu dünyanın Şeytan tarafından yönetildiğine inanıyordu) ve Tinsel dünya. Maddi dünya ruhu ayırıştırır. Arındırılmamış bir beden, saygın bir ruhu barındırmaya uygun değildir. Yiyecek bile –bedeni, tapınak gibi bir şeyden kulübeye benzer bir şeye dönüştüren– iç ortama “engel” olabilir. Et yiyenler iç dünyalarını bir mezbaha haline getirdiler. Duyumcular şeytanın oyun alanıydı. Günümüz köktenci İslâmcıları gibi, ilk Hıristiyanların da sahip olduğu bu inanç, kadınların örtünmesini ve onlara göz kulak olunmasını şart koştu, evlenmemiş kadın ve erkeklerin sosyalleşme cesaretini kırdı ve başka katı kurallara dayattı. Çoğu insanın başarısızlığa uğradığı bir deneyim ya da sınav olan hayat, hem beraberinde getirdiği sonsuz lanetle hem de heves ve dürtü yüzünden ilerleme kaydedemez.

Bahsi geçen bu uygulamalara erişim bir dizi unsurla sınırlandırıldı. Genel olarak, toplumun alt tabakası böylesi bir ilgiye ve dikkate değer görülmedi. İçki servis eden bir kadının davranışına yönelik tutumlar, mekân sahibinin karısına yöneltilen tavırlardan bir hayli farklıydı! Bu, Platoncu ve Aristotelesçi sınıfı bilincinden kalma bir etki miydi? Bu, evrensel kardeşlik ve doğal eşitlik inancıyla bağdaştırılabilir bir şey miydi? Burada dikkat edilmesi gereken husus, sofuluğun görüldüğü ve keşiflerin inzivaya çekildiği bazı büyük bölgelerin, Yunan kültürü

ve öğretilerinin merkezi olan alanlar içerisinde bulunmuş olmasıdır. Burada akla gelen ilk yer Antakya'dır. Bu tür merkezler kendi içerisinde bilge ve münzevi kişilere, yaptığı iyilik ve riyâzetlerle* bilinen aziz kişilere sahipti. Bazıları Paul'un öğretilerini takip ederek, evlilik kurumunu dahi bu dünyanın, bu yozlaşmış maddi âlemin işlerine bağladı. Sonuç olarak, tinsel üstünlük aurası bekârları, bakireleri, dul kadınları ve dindarlardan oluşan cemiyetleri çepeçevre sardı.

İlk Patristik bilginlerin öğretileri genel olarak yalındı ve dogmatik değildi. İmparatorluğun dört bir yanındaki sıradan halk, bu yeni inançtan gelen bazı unsurlar bulmak zorundaydı, üstelik Tarsuslu Paul'den mistik Origenes'e kadar, Hristiyan misyonerler boyun eğmeye ve uyum sağlamaya istekliydiler. Bununla birlikte temel ilkelerde uzlaşım yoktu. Bu ilkeler o zamandan beri Hristiyan inancının merkezinde kaldı: öyle ki, her insan Tanrının evladıdır; sadece bir Tanrı vardır; bu dünyaya hem Tanrıya kulluk etmek için hem de Onun ışığındaki ebedi bir yaşamda sevap işlemek için geldik; ruh insan hayatının özüdür; ruhun ihmal edilmesi cezalandırılacak bir günahıdır; yeryüzündeki hiçbir güç ne Tanrının düzenini etkileyebilir ne de dünyevi bilgelik bu düzeni açığa çıkarabilir; Tanrının inayeti her şeyin nedenidir; Onun inayeti, insanları birbirine bağlamak içindi, O tek Oğlunu kurban etti ve sonra Oğlu insanların kefareti yüzünden öldü; ve bu kutsal ölümle ruhun umudu yeniden doğdu, böylece Tanrıdan merhamet dileyebildik.

Bu tür kısa, gözüpek ve açık beyanlarla Roma Kilisesi'nin kurucuları, başta Yahudi Hristiyanlar olmak üzere, bir alternatif sundular. Dirayetsiz tiranlar ve bilgisiz aşiretlerin yıpratmış bir imparatorluk için kardeşlik önerisinde bulundular. Karşılaşılan kitlesel bir açlık, veba ve savaşın getirdiği acımasız

* Riyâzet: Az yiyip içme, az uyuma, çok ibadet etme, nefsin arzuladığı şeylerin aksini yapma, dünya lezzetlerinden sakınmak suretiyle nefsi terbiye etme, ahlâkı güzelleştirme. Perhiz. (ç.n.)

ölümler karşısında hem ebedi bir hayat hem de nefesine hâkim olma erdemi ile etten vazgeçmeyi önerdiler. Mazlumlar, köleler ve sürgünler için, Tanrının herkesin babası olduğu söylenerek, Onun soyundan geldikleri güvencesi verildi. Putperestler ve suçlular ile avareler ve yozlaşmışların günahlarından arınmaları gerektiğini söylediler. Yoksullar dünyanın anlamsızlığı fikri ile teselli buldu; aristokratlar, müreffehlerin kendi kardeşleri için yapabildikleri hayır işleriyle avundular. Halihazırda genç Konstantin'den kalan ordu çoğunlukla Hıristiyan idi ve aslında Hıristiyanlar ordunun temelini teşkil ediyordu. En önemli zaferleri Hıristiyan bayrağı altında kazandılar. Bu yüzden Stoacıların felsefi spekülasyonlardan geri durmaları, soytarıların kendilerini imparatorun kuvvetli birer destekçisi olarak görmeleri ve Vizigotların Roma'ya saldırı planının olması bakımından, imparatorluğun hem kalbinde hem de aklında yatan şey Hıristiyanlıktı.

Hıristiyanlık, felsefe içerisinde sağlam bir temelle başlamadı. İlk takipçilerinin çoğunu Mısır ve Nil vadisi, Yunanistan, Anadolu, Suriye ve İspanya'daki az eğitimli tabaka oluşturdu. Sözcülerinin konuşmaları, Roma ve İskenderiye'deki belâgatle örtüşmüyordu. Aslında Tertullianus, neredeyse beş yüz yıldır çeşitli şekilde devam eden ve dudak bükülen bu entelektüalizm karşısı harekete katkı sağlamıştı. Gene de felsefe başarısızlığa uğramıştı. Hıristiyanlığa geçenler –geçtiğini varsaydıklarımız– filozofların yolundan gitmeyi denediler ve bunu yetersiz buldular. Üstelik felsefi bir temel için argümana ve kamusal söyleme ihtiyaç vardı, ayrıca yalnızca dinin güven duyduğu yorumlarda açıklık vardı. Başlangıçta –ve bu güven elde edilmeden önce– inananlar, şu veya bu şekilde, kadın ve erkeklerden oluşan, genellikle yıllarca devamlılık gösteren bir çalışma grubunda, yani bir *didaskaleion*'da, bir araya geldiler. Liderleri, bir dizi metin yerine, doktrine ilişkin sorular üzerinden otoritesini kurar hale gelmişti. Fakat bu tür sayısız grupla ve tinsel liderlerin –tahmin edileceği üzere– çeşitliliğiyle iki yüzyılda öğrencilerden oluşan

topluluk, bir dizi dogmatik öğreti etrafında güç bela bir araya geldi. Eğer birleşme hiçbir zaman sağlanmamış olsaydı, yorum yapabilmenin bir bedeli olurdu. En azından bazı öğretiler *sapkınlık* olarak reddedilmek zorundaydı. Ayrıca, şayet tanınan bir Hristiyanlık olsaydı, kendisi ile hem Pagan hem de Yahudi yasa ve inançları arasında net ayırımlara gereksinim duyulurdu. Hristiyanlığın başlangıcından sonraki iki yüz yıl içerisinde, bu yöndeki hareketler yaygın ama başarısızdı. Fakat kısa bir süre içerisinde her şey bir imparatorluktan farklı olmayacaktı ve politik başarı ufukta belirmişti. İlk Hristiyanlığın evrimine rehberlik eden psikolojik ve toplumsal etmenleri inceleyebildiğimiz halde, 5. yüzyıldan önce kesin şekilde tanımlanmış bir Hristiyan *psikolojisini* ortaya çıkarmak çok zordur. Her bir *didaskaleion* kendine özgü doğa kavramı ile kutsal olanı bir araya getirdiği için, dünyanın her bir bölgesinde hâlâ eskimeyen putperest inançlara şu veya bu şekilde bağlı olduğu için ve yerleşik topluluklarda radikal sınıf yapısı olduğu için, üzerinde durulabilecek belirli bir bakış açısı pek yoktur. Fakat 5. yüzyılda elde edilen başarıyla birlikte gelen güven sayesinde, Kilise babaları titiz bir ussal çerçeve oluşturdular; bu çerçeveyi oluşturan şey, insan doğasına dair Hristiyan bir bakış açıydı ve bu bakış açısı psikolojik anlam taşıyan terimlerle öğretilebilmekteydi.

Bilgi Meselesi

Patristik dönemdeki tartışmaları, Yeni Platoncu bir Hristiyan inancı olarak tanımlamak ve bu tanımlamayı Origenes, Plotinos, Augustinus, Boethius ve diğerlerinden alıntı yaparak savunmak gelenekselleşmiş bir tutumdur. Bu, birçok bakımdan yanıltıcı olabilir. İlk olarak, Platon'un diyaloglarının sahip olduğu genişliğe ve tesire rağmen, Platonik kozmolojiyi içeren pasajlar Hristiyan teolojisine uyum sağlayamamaktadır. İkinci olarak, Platonculuktaki tinsellik kadercidir; Hristiyanlıkta ise

iyimserdir. Platoncular açısından ölü bedeni terk eden ruh, Gerçek Form ile bir sonraki tecessümü* evrende aramak için gezinir. Hristiyanlıkta ise ruh doğrudan Tanrıyla karşı karşıya gelir ve Onunla sonsuz yaşama doğru gider. Bütün olarak ele alındığında Platonculukta tefekküre dalınmış, içe bakış sağlanmış erdemli bir yaşam tavsiye edilir. Hristiyan yaşantısı, bu eylem ve reformlardan biridir. Platonculuk eşi benzeri olmayan bir rasyonalizmdir: diyalektik rasyonalizm sayesinde akıl, ruhun örtük bilgisine ulaşabilir. Gene de ilk Hristiyan inancında tüm bilgi öncelikle inanmakla başlar; bu, her şeyi yaratan ve dolayısıyla her şeyde bulunan Tanrıya dair aşkınsal bir farklılığa yol açar. Platoncular için us ışıktır. İlk Hristiyanlar için inanç hem ışık hem de yoldur. Kısacası, Platoncular bir kimse- nin “hakikate gözü kapalı olarak inanmasının” ne anlama geldiğini bilemezdi, üstelik ilk Hristiyanlar bu olmadan herhangi bir önemli hakikati bileceğini hayal bile edemezdi.

Şüphesiz ilk Hristiyan kuramcıları, mevcut felsefeleri keşfederken, kendi inançları ile Platon’un öğretileri arasında ortak birçok doğal ilişki olduğunu gördü. Tahmin edileceği üzere, bu kuramcılar dikkatlerini bu öğretilere vererek, Hristiyanlığın daha düşünsel bir yönde eğilim göstermesini sağladılar. Bu noktadan bakıldığında ilk Hristiyanların, Yeni Platoncular olarak okunması doğrudur. Hristiyan düşüncesinin Platonculuktan evrilmiş olduğu düşüncesi ise doğru değildir. Bu açık bir şekilde Aziz Augustinus’un *İtiraflar*’ında⁷ belgelenmektedir, bu çalışmada Augustinus, kendi felsefi iştahını gidermek için ilk olarak övgüyle bahsettiği Cicero’nun günümüze ulaşamayan *Hortensius*’una⁸ itimat eder. Aristoteles’in *Kategoriler*’inin ona

* Cisim ve vücut peydâ etme, hacimli ve vücutlu olarak aslı gibi görünme. Canlanma, göz önüne gelme, görünme. (ç.n.)

⁷ Aziz Augustinus, *The Confessions*, İngilizce çev. Rex Warner, Mentor, New American Library, New York, 1963.

⁸ *Age.*, III. Kitap, 4. Bölüm.

yarardan çok zararı olduğunu iddia eder,⁹ üstelik Platoncuları özdeksizliği gerçek mânâda öne çıkardıkları için överken,¹⁰ Tanrının inâyeti bu hakikati tanımlamak için Paul'ü yüceltmeye devam eder.¹¹ Augustinus Hristiyanlık tarihinin en etkileyici filozoflarından birisiydi –en azından Aziz Aquinolu Thomas'a kadar. Augustinus, Hristiyan düşünsel hayatının sonraki sekiz yüzyılını önemli ölçüde belirledi. Bilgi meselesine ilişkin incelemelerimiz Augustinus'la sınırlandırıldığında, eksik bir değerlendirmede bulunma riskimiz azalır. Augustinus'un terimleriyle, bilgi meselesini kavrayışımız, Tanrının nihai gerçek olduğunun idrak edilmesiyle ve insan istencinin nihai gayesinin Tanrı olduğunun bilinmesiyle başlar. Bu yüzden herhangi bir inceleme bu kavrayışa dayanmak zorundadır, aksi takdirde beyhude bir çabanın yanısıra yanılğı ve yozlaşmaya mahkûm olunur. Örneğin insan doğasını sadece bu süreçteki nedenleriyle incelediğimizde, Tanrının varlığını yeniden doğrularız.¹² Bu inceleme, duyuların tuzaklarından sakınmalı ve a priori Epikürosçu tanrısız materyalizmi reddetmelidir. Kısacası, incelemenin biçimsel özellikleri Platonculardan sonra bir kalıba oturtulmalıdır.

Augustinus muhterem Simplicius'u ziyaret ettiğinde, Platonculara duyduğu bağlılığı anlattı ve Simplicius, “bu dünyaya ilişkin temel bilgi arayışında diğer filozofların yanlış düşünce ve aldatmacayla dolu yazılarına başvurmayıp, her yerde Platoncu Tanrıyı ve Onun Kelâmını dile getirdiği” için ondan övgüyle söz etti.¹³ Gene de Platoncular yalnızca Tanrıyı göstermekteydiler; halbuki Hristiyanlar, inayet öncülüğündeki akılla, Tanrı-

⁹ *Age.*, IV. Kitap, 16. Bölüm.

¹⁰ *Age.*, VII. Kitap, 20. Bölüm.

¹¹ *Age.*, VII. Kitap, 21. Bölüm.

¹² *Age.*, V. Kitap, 5. Bölüm; VII. Kitap, 12. Bölüm.

¹³ *Age.*, VIII. Kitap, 2. Bölüm.

nın gerçekliğini ve buyruklarını açıklayabilmektedirler.¹⁴ Peki, nedir bu inayetin rehberliğindeki akıl? Bu, Augustinus'un ifadesiyle, bir iç duydur. Gerçeğin, yanılmanın, manevi hakkın, kişisel yükümlülüklerin ve kişinin kendiyle ilgili iç farkındalığıdır. Bu iç duyu, algının yargıcıdır ve bu yüzden algıya indirgenemez. İç duyu, beş duyunun aksine, algıladığı her bir farklı algıyı idrak ettiği gibi, algılandığını da idrak eder.¹⁵ Modern tabirle, bu içsel duyu bilincin kendisinden az değildir, aksine bilinçten daha fazla bir şeydir. Bu, cesur bir Freudcu yöntemle, *İtiraf*lar içerisinde karakteri çizilen ahlâki bir bilinçtir:

Bana bir kadınla yatmaktan kaçınmamı buyurdunuz... Ancak benim zihnimde bu hâlâ yaşıyor... alışkanlıklarımın bulunduğu yerdeki şeylerin imgeleri. Bu imgeler düşüncelerimi ele geçiriyor; uyanık olduğum zamanda güçsüz oldukları halde, uyku halindeyken yalnızca zevke yol açmakla kalmayıp aynı zamanda rızaya ve gerçeğe çok benzer bir şeye kadar ulaşıyor... Uykumuzda genellikle direndiğimiz, üstelik ereğimizi hatırlayarak ve erdemli bir şekilde bu ereğe uyararak bu tür baştan çıkarıcı şeylere rıza göstermediğimiz halde, bu şey nasıl cereyan ediyor?¹⁶

Augustinus için bu, yalnızca Tanrının gerçeklerini bilmeye yarayan aklın tasarımlarıyla gerçekleşmez. Bilakis bizi kutsal temsilciyle bilgilendiren bir akıl vardır ortada. Akıl kendini sayıyla, zamanla ve olgusal anılarla donatır; bu, Augustinus'u tek başına ikna eden Platoncuların bilgelik algısıyla fark edilebilecek bir şey değildir. Platoncular daha fazla ileri gidemediler, çünkü Tanrının Oğlu, kendisini Helenlere izhar etmeyi uygun görmemişti. Gene de İsa'nın yaşantısı her şeyi değiştirdi ve do-

¹⁴ *Age.*, VII. Kitap, 21. Bölüm; *On Free Will* (Özgür İrade Üzerine), II. Kitap, 15. Bölüm.

¹⁵ *Age.*, X. Kitap, 12, 13, 14. Bölümler; *On Free Will* (Özgür İrade Üzerine), II. Kitap, 4. Bölüm.

¹⁶ *Age.*, X. Kitap, 30. Bölüm.

layısıyla felsefenin tek başına hiçbir zaman keşfedemediği bu gerçekler ortaya çıktı.

Bu ilk Hıristiyan felsefesini aşkınsal bir psikoloji yapan şey ısrarıdır, öyle ki Tanrının çocukları olarak insanlar kutsal bilgeliği paylaşırlar ve bu olgu ile içerisindeki yalın inanç sayesinde, bizler evren anlayışımızı hakiki bir kozmik seviyeye çıkarabiliriz. Daha doğru bir şekilde ifade edecek olursak, Hıristiyan yemini lütfedilen tinsel çabayla bahşedilen bir inançtır, bu tinsel çaba en can sıkıcı meseleler hakkında inanan kişinin yanıt bulmasını sağlayacaktır: “Biz neredeydik ve nereden geldi bu evren, ayrıca bizim kaderimiz nedir?” Sahip olduğu rasyonalizmle, Hıristiyan teolojik söylemine kapsamlı öneriler sunan Platoncular, gerçek formlar ile Devleti dikkatli bir şekilde ayırmıştı. Yani, Platon’un kendi idealist yanına uygun olarak, Devlet işlerini, yalnızca ölümün aydınatabileceği mutlak değerler katiyen zorlaştırmamaktadır. Platon bir filozof-kral arzulanmıştı, aynı zamanda savunulabilir ve içinde kaybolunan önemsiz hırlaşmalardan ve vurdumduymazlıktan ziyade ussal ilkeleri olan örgütlü bir yönetim için çabalanmıştı. Nihayetinde felsefe, önerilen bir yaşam şekli olarak ortaya çıktı, çünkü insanları mutlu edecekti. Medeniyete, adalete, hakkaniyete ve erdeme vesile olacaktı. Kısacası, Platon gibi aristokratik şahsiyetlere imkân verilecekti ve onun yaşam çemberi, “bronz insanların” savaşıllığı sayesinde engele uğramadan yıllarca sürecekti. Şüphesiz *Phaidon* ve *Kriton* nihai aydınlanmaya ulaşılacağı ile ilgili vaadinde ölümsüzlüğe dair imalarında oldukça zengin bir içeriğe sahiptirler. Bu bağlamda Platoncu öğretisi, açık bir biçimde aşkınsal bir felsefe olarak nitelendirilebilir. Bu, duyu ötesinin varlığından, iyi özellikler taşıyan tinsel gerçeklerden ve yer-yüzündeki insanların sahip olabileceklerinden daha büyük bir anlam taşır.

Her ne olursa olsun Hıristiyanlık daha ileri gitti. Hıristiyanlık felsefi bir yaşamı değil, dinî bir yaşamı gerekli gördü; bu dinî yaşam, ihmal edildiğinde, cehalete yol açıp mutsuzluk do-

ğurmadı, fakat beraberinde günah ve çok büyük cezalar getirdi. Hristiyanlık, Platonik gerçek formları kaldırıp, yerine her şeyi görme gücü olan tüm gerçeklerin ebedi mimarını koydu –bu, sonsuz sevgisiyle, ebedi adalete doğru itinayla denge kuran bir mimardı. Devlet, insan doğasının daha net bir şekilde görülmesini sağlayan büyük bir kaya iken, Hristiyan bir kimse, Tanrının gerçekliğini pekiştirebilecek bir kum tanesiydi. Üzerinde durulan bu değişim, ilk Hristiyan ilmine şüphesiz psikolojik bir eğilim sağlıyordu. Tanrının sonsuz bir şekilde iyi olduğuna inanılıyordu, fakat dünyada kötülük de vardı. Eğer bu Tanrının yaptığı bir şey değil ise, Tanrının kontrolünün dışında bir şey olmalıydı, aksi takdirde, tezat oluşturacak şekilde, Tanrının hem iyi hem de kötüyü yaratan olması gerekirdi. Bu paradoksu dengeye getirmek için Augustinus, özgür irade ile belirlemecilik arasındaki bariz gerilime değindi. Bu, o zamandan beri hararetli bir şekilde tartışılan bir gerilimdi. Şayet tüm insanlar Tanrının çocukları ise, üstelik bu sayede onların ışıǰı görebilmesi muhtemel ise, onlar dönüştürülmemesi gereken insanlardır; onların ruhları tehlikeye karşı korunmalıdır. Bu mesele, her ikisi de *psikolojik dönüşüm* ilkesi olan, haklı savaş ile haklı adam öldürme kuramlarının temelini oluşturdu.

İlk Hristiyanların bilgiyi mesele haline getirmeleri, gerçeğin ortaya çıkarılmasından değil, aktarılmasından kaynaklanıyordu; putperestlerin, inanç ışıǰına hazır olması bunlardan birisiydi. Meseleyi bu koşullarda kavrayan Hristiyan düşünürler, salt rasyonalizmin aksine, insanın düşünce ve davranışlarını yöneten psikolojik unsurları daha derinden sorguladılar. *İtiraf*lar, özellikle bu yöndeki değişimin bir göstergesidir. Augustinus halkın aydınlatılmasına, suçun itiraf edilmesine ve dindarlığın gösterilip buna sebat edilmesine yönelik temrinler geliştirdi. Burada önemli olan nokta, onun *boşalma* (katarsis) hakkındaki psikanalitik ilkeyi keşfetmesi değil, Sokratik diyalektiği göz ardı ederek, hattâ reddederek, dikkatini başka bir tarafa çevirmesidir. Sokrates'in haklı öfke kuralına karşı yalnızca aklı

öğütlediği yerde, Augustinus çatışmanın kişisel ve psikolojik boyutlarını ortaya koydu. Zira Platonik diyaloglar, *derinlik psikolojisinin* karakterine ulaşamayacak şekilde aşkınsaldı. Aristoteles'in çalışmaları psikolojikti, birçok yönden aşkınsal değildi. Augustinus ise insan doğasını başka bir dünya ağızıyla tanımladı.

Augustinusçu epistemolojinin merkezinde bilgi ve bilgelik arasındaki ayırım yatar, ilki “dünyevi şeylerin ussal olarak idrak edilmesi”¹⁷ iken, ikincisi “ebedi şeylerin düşünsel olarak idrak edilmesidir.”¹⁸ Bu nedenle düşünsellik ile ussallık farklı melekelerdir. Aslında us, muğlâk dünyada ilerlerken bize yol gösterecek bir ışıktır, fakat us sonsuzun yüce bilgisiyle yalnız başına bizi teçhiz edemeyebilir. Üstelik “hangisinin tercih edileceğine veya öteleneceğine hükmetmek zor değildir.”¹⁹ Kutsal Üçleme (*Üçleme Üzerine*), X. Kitap'ta Augustinus, aklın ana karakterini değerlendirdi ve bunun kesinlikle maddi olmadığını ifade etti.²⁰ Aklın, bir töz olmasa da, ilgisini çeken şeyleri “ortaya çıkarmak” için, maddi duyuları yönlendirebildiğini düalist bir biçimde savundu. Gene de şeyler dünyasıyla ilişki kurulabildiği gerçeği bile, Augustinus'a bunun kendi başına bir şey olduğunu göstermemişti. O, kendinden önceki filozofları ağır bir şekilde eleştirmiş ve özellikle de aklın kendisi ile aklın ilgi duyduğu nesneleri karıştırdıkları için Epikürosçulara bir hayli sert çıkmıştı. Zıt kutuplardaki duyusal izlenimler ile ebedi bilgelik arasında benzer şekilde akıl karışıklığına yol açan çalışmaları sert bir şekilde eleştirmişti. Ona göre, duyusal aldatmacadan kurtulurken, akıl kendini bilebilir, kendi kendine derinleme-

¹⁷ Aziz Augustinus, *De Trinitate* [Üçleme (Teslis) Üzerine], XII. Kitap, 15. Bölüm, Basic Writings of St. Augustine, cilt 2, ed. Whitney Oates, Random House, New York, 1948.

¹⁸ *Age*.

¹⁹ *Age*.

²⁰ *Age*., X. Kitap, 6. ve 7. Bölüm.

sine düşünebilir, kendini sevebilir; yalnız bu şekilde Tanrıya ulaşılabilir.

Platon'un felsefesi, ilham olduğu şeylere karşın, ilk Hıristiyan bakış açısı incelendiğinde tehlike ve sorumluluklar taşıyordu. Örneğin Platoncu bilgi kuramında hatırlama, ruhun, bir bedene bağlanmadan önce, yaşamdan önce sahip olduğu hakikatleri hatırlamasına veya yeniden edinmesine gereksinim duyar. Açıkçası bu tür iki yönlü ebedi bir yaşam, her bir kişinin ruhunun Tanrı tarafından yaratıldığı hakkındaki Hıristiyan teoriyle ve benzer şekilde Âdem'in soyundan gelindiğine ilişkin teoriyle uyumsuzluk içerisindeydi. Buradaki sorun, ruhun (aklın) nasıl hem Platon hem de Hıristiyanlık açısından kabul edilen tümel gerçeklere sahip olabildiğinin açıklanmasıdır. Eğer her ruh, bir bakıma yeniden ortaya çıkıyor, fakat bir kimse için Tanrı tarafından yaratılana kadar var olamıyorsa, o halde ruhların şahsi bir kimliği olması gerekir, üstelik bunlar, yalnızca gerçek formlar âlemindeki ruhlar veya hayalet gibi gerçek dışı varlıklar da değildir. Fakat bu şahsi veya bireyleşmiş ruh, bireyselleşme sayesinde, tümel olanı ve bireyselleşmemiş olanı bilmekte yetersiz kalmaz mıydı?

Augustinus'a göre bu, her ruhla doğrudan konuşan Kutsal'ın sesi olmadığı için, yetersiz kalırdı. Öyle ki, insan akli Tanrının inâyetiyle bilgiye ulaşır. İnsan özgürlüğü öyle bir şeydir ki, birisi dinlemeyi tercih etmese de sözcükler hep vardır. Buradaki Platonik ve Hıristiyan yaklaşım arasındaki farklılıklardan birisi de yalnızca bilgi meselesi değil, ayrıca kişisel sorumluluk meselesidir. Helenistik felsefe, insan doğasını tutucu bir tavırla, özellikle ümitsiz terimlerle yargılar. Bilgeliğin sadık dostları, yani filozoflar bile bu dünyevi hayatta bir yere kadar gidebildiler. Nihai gerçekler, salt maddi varlıklardan sonsuza kadar uzak durdu. Bu gerçeklere, bir varlığın artık kişisel olmadığı ebedi bir zamanda erişilebilir. Önceki bölümde gördüklerimizle birlikte bunca şey arasında Aristoteles'in metafiziği ayakta kalır ve bu, Hıristiyan inancıyla bir hayli uyumsuzdur. Ancak He-

lenistik bakış açısı göz önüne alındığında, bazı insanları Aristoteles'in *Politika*'sındaki gibi – “doğal köleleri” hakikate doğru yol alanlar tarafından yönlendirilmesi ve kontrol edilmesi gerekenler olarak– görmek nispeten anlaşılabilir bir durumdur. Metaforik şekilde onlar tıpkı Platon'un bronz insanları gibidir, bunlardan bazılarının kaderi idare etmeye bazılarının ise hizmet etmeye ve yönetilmeye yazgılıdır. Nasıl ki doğal köleler kendi barbar masumiyetlerinden gerçek anlamda sorumlu değilse, aynı şekilde, efendiler de onları yönetmekten kaçındıklarında suçludurlar.

Hristiyan anlayışı bundan neredeyse tamamen farklıdır. Her birey, “İsa'yla kardeşir.” Her ruh Tanrının merhameti ve sevgisine şamil olur. Peki, hakikat yolundan ayrılanlara ne olacaktır? Bu noktada Patristiklerden iki cevap gelir; ilk olarak bu ruhların bazıları, geride kalanlarımıza Tanrı tarafından örnek olsun diye sunulmuştur. İkinci olarak, kibir ve şehvetlerinden ötürü Tanrının sesini duymayı reddeden insanlar vardır, bu insanlar hem burada hem de kuşkusuz öbür dünyada aşağılanmayı ve cezalandırılmayı hak eden kişilerdir.

Davranış Meselesi

Davranış meselesiyle ilgili yaklaşıma şimdi daha yakından bakabiliriz. Patristik felsefeyi neredeyse önceki tüm sistemlerden –Platonculardan bile– ayıran bir unsur varsa, o da daha önce konuşulmuş olan alenî eşitlikçiliktir. Platoncular, insanlar arasındaki farklılıkları açıklamak için psikolojik doğuştancılığı tereddüt etmeden kabul ettiler. Platon'un *Devlet*'teki bronz insanlara “yaraşır kurgu” su, öjenikler için değişmez bir gerekçe ve insanlığı doğru yoldan saptıran eşine az rastlanılır bir yorum olarak kullanıldı. Aristoteles ve Gezginler (nam-ı diğer Aristotular), anayasal olarak, yalnızca akıl yürütebilen ama aklın kendisinden yoksun olan doğal köle kavramından asla vazgeçemediler. Bu kökleşmiş geleneğin çöküşü ise *Tanrı Devleti*'nde ilân edildi:

O diyor ki, “Bırakın onlar denizdeki balıklar, gökteki kuşlar, yeryüzünde sürünen tüm sürüngenler üzerinde egemenlik kursunlar.” O, imgesini oluşturan kendi ussal varlıklarının herhangi bir şey üzerinde hâkimiyet kurmasını değil, ussal olmayan insandışı varlıklar üzerinde egemenlik kurması gerektiğini tasarlıyordu –yani insanın insan üzerinde değil hayvan üzerinde hâkimiyet kurmasını... İşte bu yüzden Kutsal Kitap’ın herhangi bir kısmında “köle” kelimesine rastlamıyoruz, ta ki Nuh oğlunu günahlarından ötürü bu isimle damgalayana dek.²¹

Bu noktada çizilen çizgi hayvanlar âlemi için her ne kadar tahlihsiz olsa da, Augustinus’un önceki nesil Stoacı filozoflarından yararlandığı görülüyor. Gene de Augustinus, bu çizgiyi insanların altına çizerek, yukarıda kalanlara oldukça geniş bir korumaya sağlamış ve vaatlerde bulunmuştur. Ayrıca ilk Hıristiyan düşünürler politik felsefe, adalet kuramları ve eğitim ilkeleri üzerinde ısrarla durmuştur –açıkçası bu durum ortodoks Platoncuları şaşkına çevirirdi. Doğal eşitlik hakkındaki varsayım, güçlü bir olasılığa işaret eder –bu ister istemez toplum ve ahlâk felsefesine neredeyse diğer tüm açılardan renk katacaktır. Bu yüzden Platoncular ve Patristikler arasında ne tür benzerlikler olursa olsun, onların görüşleri arasındaki bu farklılık nihayetinde baskın gelir. Augustinus, Plotinos, Porphyrios ve Simplicius, Platon’a farklı yönlerden borçlu olduklarını kabul ettiler. Hepsi Sokrates’in onurlu yaşantısına hayranlık duydu. Hepsi formlar teorisinde Hıristiyan aşkınsalcılığının özünü gördü. Düşünsel katkı bakımından Platoncuların otoritesine başvurmeyen Hıristiyanlığın ilk dört yüzyılında, ruhun ölümsüzlüğü hakkında tek bir satır bile yazmak zordu. Gene de Augustinus Tanrının ebedi şehri hakkındaki görüşünü paylaştığı zamanda, onun ilham kaynağı ne *Devlet*’ti ne de Hıristiyanların buyur-

²¹ Aziz Augustinus, *Tanrı Devleti* (The City of God), XIX. Kitap, 15. Bölüm.

ması gereken davranış maksimlerini ortaya koyan Platon'un *Yasaları*'ydı.

Şuna dikkat etmek gerekir ki, insanın hata ve sınırlandırma-larını açıklanma görevi eşitlikçiliğe dayandırıldığı zaman daha da zorlaşır. Augustinus ve özellikle onun öğrencileri için so-rumluluk, onların eşitlikçiliğinin aşkınsal niteliğiyle artıyordu. Yalnızca tüm insanların eşit olduğu varsayılmıyor, aynı zaman-da onların ilâhi müdahaleden dolayı böyle olduğu kabul edili-yordu. Eşitlikçilik ile aşkınsalcılık arasındaki bu ahenk yüzün-den, kötülük problemi en rahatsız edici meseleydi. Bu meseleyi çözmek için benimsenen şey özgür iradeydi. Eğer bu şey olma-saydı, ilk Hıristiyanlar Maniheizmden, yani bir kötülük tanrısı ile tehlike altındaki her ruhun yazgısıyla ebedi mücadele veren bir iyilik tanrısına duyulan inançtan biraz daha öteye giderdi. Kötülük, özgür irade olmaksızın, ilâhi kaynağa atfedilirdi; bu, yalnızca inanişâ ters düşen bir şey değildi, aynı zamanda günah ve kişisel sorumluluk kavramıyla da katiyen bağdaşmayan bir şeydi. Yalnızca irade özgürlüğünü savunarak, dünyadaki kötü-lüğü insan özelliğine indirgeyebilen ve aynı zamanda insanları ahlâki olarak sorumlu temsilciler olarak yüceltebilen Patristik filozoflar vardı. Özgür irade, bu istenen neticelere erişebilmiş olsa da, gene de başka çarpıcı meselelere yol açtı: mesela insan iradesi özgür ise, Tanrının olacak şeyler hakkında bilgi sahibi olduğunu söylemek mümkün müdür? Eğer Tanrı bu tür bir ön bilgiye sahip değilse, O'nun her şeyi bildiği söylenebilir mi? Bu ikilem Cicero tarafından ortaya konmuştu. Geleceğin önce-den görülebildiğine inanan Stoacıları sert bir şekilde eleştiren Cicero, Tanrının her şeyi bilen olduğunu inkâr etme pahasına insanın özgür iradesini kabul etti.²² Augustinus'un çözüm üret-me çabası, Cicero'nun vardığı sonuçla ilgili bir analizle başla-mıştır. Cicero'nun aklını öven, fakat inancın yerine koyduğu

²² Bu iddia Cicero'nun *De Divinatione* (Kehanet Üzerine) çalışma-sında yer almaktadır.

akıldan yoksun kaldığı için onu suçlayan Augustinus, önermenin gerekli olmadığını, aslında şu veya bu olmuş fark etmediğini ileri sürer:

İnançlı akıl ikisini de seçer; ikisini de kabul eder ve Tanrı inancıyla ikisini de muhafaza eder... Tanrı her şeyi olmadan önce bilir, bizler ise bildiğimiz kadarıyla özgür irademize göre hareket eder ve yalnızca dilediğimiz şeyi yapma ihtiyacı duyarız.²³

Koşullar, olası eylemlere ilişkin silsilede sınırlar oluşturabilir, gene de her zaman doğru olanı yapmak için çabalayabiliriz:

Kendi iradelerimiz, Tanrının arzuladığı ve O'nun önceden bildiği ölçüde güçlüdür; bu yüzden sahip olunan güç, her ne olursa olsun, belirli bir çerçeve içerisinde sınırlıdır.²⁴

Bu incelemeye göre davranış meselesi irade meselesidir; bir kimsenin, Tanrının evlâdı olarak kendi zorunluluklarının farkına varıp, Tanrıyı yaratıcı olarak kabul etmesi ve diğerlerini kardeş olarak görmesi gerekir. İradenin yerine getirilmemesi günahdır ve doğaya aykırıdır.²⁵ Doğa bize kötüyü salık vermez. Bunu yaptığımız zaman, yani kötüye niyetlendiğimizde, iyi bir doğaya zarar veririz.²⁶

Hristiyanlığa geçiş, tıpkı bilgi meselesinde olduğu gibi, davranış meselesini çözdü. Romalı vatandaşlar Caesar'ın uyarılarından kaçınmış olabilir, fakat bunların hepsi her şeyi gören Tanrı için aleniydi. Caesar'ın gözetiminde, cesurlar ödüllendirilmekte ve korkaklar cezalandırılabilmekteydi, fakat Tanrı her eylemin ardındaki gerçek motivasyonu bilebilmekteydi, üstelik O'nun ödül ve cezaları çok daha farklıydı:

²³ Aziz Augustinus, *Tanrı Devleti* (The City of God), V. Kitap, 9. Bölüm.

²⁴ *Age*.

²⁵ *Age*, X. Kitap, 17. Bölüm.

²⁶ *Age*.

Bir insan, yapması gereken şeyi gerçekleştirerek borcunu ödemediği takdirde, yapması gereken şeyin bedelini acı çekerek öder.²⁷

Patristik Miras

Augustinus Kilisenin yalnızca sesi değil, aynı zamanda en güvenilir ismiydi. Bütün olarak ele alındığında, Augustinus'un *İtirafı*'nı entelektüalizme o kadar fazla saldırdı ki, çok fazla sayıda kayıp yaşanmasına sebep oldu. *Tanrı Devleti* öbür dünyayı teşvik etmekle birlikte, "klasik" dönemin gerçekliğini yansıtan gündelik kentli yaşantısına duyulan büyük ilgiyi ister istemez azalttı. Augustinus'un "Tanrının inayetini her şeyin nedeni" olarak gören *Üçleme Üzerine* ve *Seçme Özgürlüğü Üzerine* çalışmaları, Stoacı bilim, Aristotelesçi mantık ve Platoncu rasyonalizmden beslenerek dikkatleri üzerine çekti. Sade ve tarafsız bir şekilde gerçeği aramanın ulu ve pozitif bir girişim olduğunu kabul edersek, Augustinus'un yarattığı etki hakkında sert yargılara varılmalıdır. Onun öğretileri ile yolunu izleyenlerin heves ve yetenekleri, yaratıcılığa ve kültüre zıt bir etki yaratarak korku ve boyun eğmeye yol açtı.

Gene de 4. ve 5. yüzyıldaki alternatiflerin arka planına baktığımızda, Hristiyanlığın gelişimi açısından burada izlenen yol çok daha iyi gibidir. Endişe ve korkuya rağmen insanlık, ilk olarak, doğal eşitliğe dair psikolojik ve teolojik bir kuramla tanıştı, üstelik bu, o zamandan sonra Batı dünyasına yol gösterici bir güç oldu. Tinsel aşırılık gibi görünmesine rağmen Patristik psikoloji, aşkınsal unsurları sayesinde, akı, kuşkuculuğun çıkmaz sokaklarından ve dizginlenemeyen materyalizmin nihilist kehanetlerinden kurtardı. *Tanrı Devleti* X. Kitap, 18. Bölüm'de Augustinus, Varro ve Hristiyan inancının kesinliğini taşıyan Yeni Akademi'nin diğer filozofları tarafından ortaya atılan be-

²⁷ Aziz Augustinus, *On Free Choice of the Will* (İradenin Özgür Tercihi Üzerine), III. Kitap, 17. Bölüm.

lirsizliklere karşı durdu. Aklın gerçekten kavradığı şey hususunda kuşkuçuluk, delilikten farksız bir şey olarak ifşa edilir. Şüphecililiğin temelleri yersiz bir güven üzerine kuruludur, çünkü bizler aldatıcı ve yanılabılır duyulara sahibizdir, neticede bu duyular maddenin sahip olduğu genel bir kısıtlılığı ve çürüme özelliğini paylaşan özdeksel şeylerdir. Tüm bunların yükünden kurtulmuş rasyonel akıl, kesinlikleri kavrayabilir ve gerçeğı öğrenebilir.

İrade ve yönelime odaklanıldığında, Patristiklerin güdülenme psikolojini büyük ölçüde ileriye taşıdıklarını kabul etmek gerekir. Augustinus, Pelagianların dine aykırı düşüncelerine yönelik geliştirdiğı karşı duruşla, iradenin özgürlüğünü doğruladı ve atfedilen ahlâki suçları ve Tanrının övölmesini haklı gerekçelerle temellendirdi. Pelagius, irade özgürlüğü konusundaki Augustinusçu tutumun her şeye kadir kutsallıkla uyuşmadığını iddia etti ve bu özgürlüğün Tanrının kayrasından bağımsız olduğu sonucuna vardı. Buna karşılık olarak Augustinus ahlâki arınmayı Tanrının lütfettiğı doğal bir iyiliğe bağladı, bununla sadece özdeksel yaratılışla elde edilememiş bir şeyi açığa çıkararak ilâhi inayetin gücünü açıkladı.

Diğer Patristik filozofların, yalnızca İlkçağ filozoflarını sert bir şekilde eleştirmek için eski gelenekleri muhafaza ettikleri, İrlanda'nın batı yakasından Suriye düzlüklerine kadar manastırları güvende tuttıkları doğrudur. Bu yüzden yıllar boyunca Avrupa düşüncesine bir karanlık çöktü kaldı; bu, açlığın ve korkunun yaşattığı, insanlarla ve kanunla beslenen bir karanlıktı. Hristiyanlığın bu uzun süreli sessizlikteki payını dikkate almamız gerekir, fakat burada ayrıca farkında olmamız gereken bir diğer şey ise, Hristiyanlığın düşüşünün ne kadar sürebilmiş olduğudur, çünkü bu beş yüzyıl boyunca yeni imparatorluklar kurulmuş, yeni barbar krallıklar iktidara gelmiş ve yeni tarikatlar ortaya çıkmıştır. Peki, bu krallık ve tarikatların hasımları olmasaydı, Avrupa'nın kaderi ne olurdu? Bu Hristiyanlar olmasaydı, Helenik kayıtları veya Roma Hukukunu muhafaza

etmek için kim uğraşacaktı? Kralın anlık istekleri ile her bir insanın onuru arasında duran şey ne olurdu?

Bu beş yüzyıllık dönemde hem laik hem de ruhani güçler gelişti. Çatışma ve rekabet öngörülebilir bir vahşetle hiddetlendi. Yurttaşlar yüzyıllarca kral ile Tanrının buyrukları arasında harap oldu. Modern dünya, büyük bir kral ile iyi bir papa kalıcı bir barış sağlayana, yani 800 yılında Charlemagne'a (Şarlman) III. Leo tarafından taç giydirilene dek bekledi. Bu uzun duraklama döneminde düşünsel hareket devam etmekle birlikte kamusal alanda daha az görüldü, daha az kendini hissettirdi, hattâ klasik dönemden beri ilk kez daha az belirgindi. Düşünsel hareket, 10. ve 11. yüzyıllarda kamusal alanda belirene ve kendisini hissettirecek unsurlar geri gelip, felsefi akıl yeniden uyanana dek bu durumdaydı. Augustinus'un otoritesinin yaratmış olabileceği olumsuz etki –ki onun yol açtığı olumsuz etkiler vardı– her ne olursa olsun, aynı otorite, akıl gibi bir anıtın inşa edildiği bir temel oluşturdu. Bizler, Augustinus'un inanç üzerindeki etkisini ve onun, "Us, insan hayatının efendisi olmalıdır,"²⁸ şeklindeki temel felsefi maksimini unutmamıza rağmen, tümüyle aşkınsal olan bir doğal güç üzerindeki etkisini muhtemelen kolaylıkla fark ederiz. Aslında Augustinus, kendi Hıristiyan yoldaşlarının batıl inançlarını ve masumane endişelerini pekiştirmek yerine, her türlü duyguyu ustan daha düşük bir seviyeye indirerek bu korkuları gidermeye çalıştı. Yalnızca şehvete değil, aynı zamanda korku saçan şeye karşı çıktı. Augustinus, pervasız propagandalar yapan tarikat üyelerinin davranışlarından kuşkulananmadan veya bunları kontrol ederek inanç yüklemeye çabalamak yerine, gerçeği bilmeye ve insanları bu tür bir güçle özgürleştirmeye uğraştı. İşte bu güç yalnızca akıldı: bu, yalnızca insanı hayvandan ayıran değil, aynı zamanda bilgeyi budaladan ayıran şeydi.²⁹

²⁸ *Age.*, I. Kitap, 8. Bölüm.

²⁹ *Age.*, I. Kitap, 9. Bölüm.

Belirli psikolojik süreçler ve işlevlerle ilgili olarak Augustinus, Aristoteles'in farklı melekeleri inceleyerek ve bunları genel bir akıl kuramıyla birleştirmeye çabalayarak başlattığı geleneği ayrıca sürdürdü. Bu görüşlerden bazılarının –yeterince makul olmakla birlikte– ispatında hatanın vuku bulacak olması, kuramın bağıntılılığının ve insan doğasının kavranışındaki analizin canlı tutulmasından daha az önemlidir. Kutsal Kitap (Kitabı Mukaddes), bir bakıma bu tür konular üzerine söylenen son söz olmakla birlikte bu, kesinlikle yegâne söz değildi.

Görsel algı konusunda Augustinus, “dokunsal-görsel” ekol olarak adlandırılabilir bir şeyin temsilcisiydi. Buna göre, gözler bir nevi kötü koku gibi yayılmalıdır; koku gibi hareket eden göz görünebilir şeylerle temas kurabilir. Üstelik bunların hepsi neredeyse anlık bir hızla gerçekleşir. Algı, konsantrasyon ve dikkatten etkilenir, bu yüzden genel bir *etkin* sürecin parçasıdır, fakat bu, dış nesnelerin yol açtığı salt bir pasif uyarım değildir. Algılarımız bir arada tutuldukları müddetçe bütünleşir. Bunun anlamı şudur: Bazı *bellek* süreçleri devamlılık arz etmelidir. Genel bütünleşme süreçlerine –belirli algısal olayların, günümüzde bilişsel *bütünler* olarak adlandırabileceğimiz şey içerisinde nasıl düzenleneceğini açıklamak için– yeniden başvurulur.

Bellek, önceki deneyimlerin depolandığı yere ayrıca dâhil edilir, üstelik bellek, bu sefer ya sadece üretken olabileceği ya da tamamen yaratıcı olabileceği bir imgelem formundadır. Bellek, merkezî olarak bütünleşmiş ve devam eden duyulara dâhil edilir, ki bu duyular bizim sahip olduğumuz *benlikler*dir. Burada Augustinus yalnızca felsefenin içerisinde hayatta kalan bir meseleye, yani sadece *kişisel kimlik* meselesine önem vermez, aynı zamanda Locke'un on üç yüzyıl sonra savunacağı kuramın eski bir versiyonunu sunar. Descartes'in da önceden yaptığı gibi Augustinus, kişinin *benliğine* dair kuşkuculuğun temellerini, kuşkunun kendinde var olması gerektiğini iddia ederek ortadan kaldırır (*Üçleme Üzerine*, X. Kitap, 14. Bölüm).

İnsan doğasının özdeksel ve tinsel yönleri arasındaki ilişkiye dair mesele –ki bu mesele özellikle duygusal haz konusuna dayanır– üzerine Augustinus, Yaradılış ile evlilik ve aile yaşantısına dair farklı bir düşünce geliştirdi. Daha fazla sözü geçen ilk Babalar (örneğin Aziz Jerome, Nissalı Gregor, Aziz Ambrose) Âdem ile Havva'nın, dünyaya gönderilmelerinin ardından, aralarındaki ilişkiyi tamamen birbirinden ayrı iki temelde tanımlayarak Yaradılışı kavradılar. Âdem ile Havva dünyaya gönderilmeden önce aralarında arkadaşça bir evlilik vardı, halbuki dünyaya gönderildikten sonra aralarında çok yakın bedensel bir ilişki mevcuttu. Evliliğin parçası olan cinsellik, bu yüzden insanın günahkâr doğasıyla ilişkilendirilir. Bununla birlikte Augustinus, evlilik bağının, tamamen doğal olan cinsellik bağına dâhil edilen bir arkadaşlık bağı olduğu yönünde bir sonuca vararak Yaradılışı farklı bir şekilde yorumladı. Bu bilgi alanında bulunabilecek bir kusur varsa, o da iradeyle (istençle) ilgili bir kusurdur, *inatçılıktır*; bu, nihayetinde evlilik menfaatinin (*bonus coniugali*) yerini cinsel doyumun almasıdır. Bu, Aristoteles'in çalışmalarından özü itibarıyla bağımsız gibi görünse de, Augustinus, tıpkı Aristoteles gibi, hayatın duygusal yönünü doğal olarak ele alır ve böylece duygusal olarak desteklenmesi veya ayıplanması gereken koşulları tanımlamaya çabalar. Sonuç olarak bunlar, duygusallık veya duygu değil, hislerin ahlâki durumunu belirleyen hislere sahip olmamızı sağlayan bağlamlardır.

O halde Augustinus'un çalışmaları içerisinde şekillenen Patristik katkıyı açık bir şekilde nasıl özetleyebiliriz? Yüzyıllar geçtikçe, psikolojinin bütünleşik bir özelliği haline gelmesinin yanı sıra gittikçe teolojik suretlerden sıyrılan ve ilk Hristiyanların gölgesinde kalan belirli önermelerden burada genel olarak bahsedebiliriz:

1. Patristikler, hem ilk doğa filozoflarına karşı durarak hem de Stoacı felsefedeki gelişmelerle uyumlu olacak şekilde, insanı dünyada eşi benzeri olmayan bir konuma oturttular. Bu önyargı, yalnızca etolojik veya evrimsel bir yaklaşımın oluşmasını engellemedi, aynı zamanda insan bilgisi, davranışı veya iradesi hakkındaki herhangi bir meseleye dair bilimsel ilkelere başvurmada caydırıcı oldu. Genel olarak bakıldığında –hayvanlar âlemi hem mutlak faydalı bir ortamda hem de Tanrının inayetiyle etkili olan bir alanda daha çok kendi haline bırakıldığı için– burada sunulan katkı olumsuzdu.

2. Doğanın dengesiyle ilgili olarak insanlığın sahip olduğu eşsiz konum yüzünden Patristik düşünürler, her bireyin kendi eyleminden sorumlu olduğunu iddia ettiler. Bireysel sorumluluğa yönelik bu bakış, kuşkusuz öteki dünyaya yönelik önemli çıkarımlarla Platon ve Aristoteles'in kaldığı yerden ilerlemektedir. *Vicdan* (törel bilinç), psikolojinin iyi kötü önemini gösterir.

3. Materyalist karşıtı inançlarıyla ilk Kilise filozofları, insanların psikolojik özelliklerinin ebediyen fiziksel incelemelerin ötesinde olduğuna binâen ruhsal-bedensel düalizm üzerinde ısrarla durdular. Ortodoks dinî terimlerle ifade etmek gerekirse, buradaki düalizm ruh ve madde arasındaydı; sonradan bu akıl ile madde arasındaki bir düalizme dönüştü. Bizim zamanımızda bu mesele zihin-beden sorunu olarak varlığını sürdürür. Yunanların ortaya çıkardığı bu meseleyi Augustinus, bin yılı aşkın bir sürede tatmin edici bulunacak şekilde çözüme kavuşturdu. Görünen o ki, bu katkı biraz karmaşıktı.

4. İnsanı ilgilendiren her alana dindarlığı taşıyan Patristikler, gündelik deneyimleri genellikle önemsiz buluyorlardı. Patristikler, her türlü algıdan şüphe ederek Platonik geleneği sürdürdüler ve bu geleneği bazı güçlü kutsal yazılarla

takdis ettiler. Bu, bazen tehlike arz etse de, makul bir entelektüalizm karşıtlığına yol açtı. Yarattığı en olumsuz etki, Kilisenin kendi politik otoritesini en sonunda resmî bir konna getirmesiyle yaşandı.

5. Rasyonalizm, mistisizmle harmanlanınca, “sezgicilik” olarak adlandırabileceğimiz bir psikoloji üretti; bu, hakikatle ilgili aşkınsal bir farkındalığa varmak adına aklın gücüne beslenen bir inançtı. Patristikler buna birçok ad verdi: “iç duyu,” “inanç ışığı” ve “inayet.” Bu, hareketlerimize yönelim veren etmendir ve dolayısıyla bizi sorumlu kılar. Burada sunulan katkılar bilinçdışı teoriler, bilinçdışı güdülenimle ilgili kavramlar ve ahlâki hassasiyetlerimizin doğuştan gelen kökenlerini ortaya koyan kuramlardır. Sezgideki yanılmanın bir noksanlığın göstergesi olduğunu düşünen Patristikler, psikolojik sapkınlığı hastalık olarak görerek bunun hakkında bir kuram ortaya koyuyorlardı. Daha da önemlisi onlar, bireysel psikolojiyi anlamaya yönelik salt davranış (tutum) hakkında düşünmenin yeterli olmadığını iddia eden farklı zekice bir düşünce geliştiriyorlardı; buna göre, bir eylemin, yalnızca yönelimin arkasında yatan şey göz önünde tutularak değerlendirildiğinde bilineceği söylenebilir. Bu yüzden Patristikler davranışçı değildiler.

Galenos (takriben MS 130-200) ve Bilimsel Alternatif

İkinci kısımda belirttiğimiz üzere, filozoflar ebedi ölçülemez şeyler üzerine eğilirken, Hipokratikler klinik gözlemler ve sağıltıcı sonuçlar elde etmeye devam ettiler. Yani Yunan tıbbını, Sokratiklerin spekülatif aşırılıklarına kayıtsız kalarak ve hattâ onlara düşmanca bir tutum sergileyerek, özünde ampirik bir bilim olarak geliştirmeye devam ettiler. Benzer bir uzmanlaşma Patristik dönemde de vuku buldu. Galenos ve öğrencileri –pagan felsefesini, barbarların ritüellerini ve Hıristiyan öğretisini bütünlüştürmeye çalışan Kilise babaları olarak– hastalık

tedavisi, acıyı dindirme ve ölüm ile hastalık nedenlerini anlama gibi acil meselelerle uğraştılar. Galenos yalnızca sonradan gelen tarihçiler için Hipokratik sistemi ayakta tutmadı, aynı zamanda sonraki bilim insanları için deneysel bilim düşüncesini canlı tuttu.

Onun en önemli psikolojik çalışması *Doğal Melekeler Üzerine*'ydi.³⁰ Bu çalışmada Galenos, filozofların biyolojiyle ilgili ileri sürdükleri test edilmemiş hipotezleri sert bir şekilde eleştirmekle kalmayıp, aynı zamanda biyoloji içerisinde herhangi bir yere sahip test edilmemiş bir hipoteze yönelik düşünciyi de özellikle eleştirmiştir. Buna rağmen Galenos'u radikal bir ampirist olarak ele almamaktayız. O, kendisini klinik tıbbın gerçeklerini ortaya çıkarmaya adanmış pratik yönü olan bir insandı, üstelik başarı vaad eden her türlü yöntemi uygulamaya geçirmeye hazır bir kimseydi. Rasyonel tümdengelimle karşı ampirik tümdengelim hakkında söylediği şey şuydu:

Bu tür bir tanıtlamayı tek başına kullanmak bizim alışık olduğumuz bir şey değildir, fakat aşikâr olgulardan elde edilecek güçlü ve inandırıcı deliller toplamak bizim alışık olduğumuz bir şeydir... bunlar aslında duyular tarafından fark edilebilir şeylerdir.³¹

Galenos'un kuramlarında doğuştancı unsurlar mevcuttur. Galenos'un bu çalışmasında yer alan tüm bölümler, hem büyük ölçüde Epikürosçulara hem de insanın dış uyaranlar yoluyla elde

³⁰ Galenos, *On the Natural Faculties*, İngilizce çev. Arthur John Brock, Putnam, New York, 1916. Bunu, *On the Affections of the Mind* (Aklın Duygulanımları Üzerine) başlıklı bir yazısı olmasına rağmen, onun en önemli psikolojik çalışması olarak görüyorum. Yukarıda adı geçen ikinci çalışması, en nihayetinde, salgılarla ilgili Hipokratik teori ile dengesizliklerin etkileri bakımından hezeyan, nöbet, içkicilik vb. şeyleri anlama çabasından farklı bir şey değildir. Sonuç olarak bu çalışma gerçek anlamda psikolojik bir değerlendirme değildir.

³¹ Galen, *On the Natural Faculties*, III. Kitap, 2. Bölüm.

edilen deneyimlere göre hareket eden maddi bir varlık olarak anlaşılması gerektiğini iddia eden Stoacılara karşı ortaya konmuştur. Galenos'un doğal melekelerle kastettiği şey, doğayla var olan şeylerdir; dolayısıyla bu şeyler hiçbir şekilde ampirik duyularla var olmazlar. Bu doğal melekeler arasına dâhil edilen şeyler, hem ruhsal hem de özellikle kendilerini eninde sonunda rasyonel ve düşünsel formda açığa çıkaran şeylerdir. Zira Galenos'un kuramı, Platonik ekoldekine göre pek farklı değildir:

Bu insanlardan bazıları, ruhun rasyonel melekeye sahip olmadığını açık bir şekilde beyan etmekle birlikte, duysal izlenimlerimizle bir yaşam sürdürdüğümüzü ve herhangi bir şeyi reddedemediğimizi ya da kabul etmediğimizi de açıkça dile getirmezler.³²

Bununla birlikte doğa, radikal ampiristlerden daha iyi bilir, çünkü o, yaratılış aşamasındaki her şeyi ustaca şekillendirir, üstelik varlıklara, dünyaya gelmelerinin ardından, burada onlara gene başka melekeler vererek, yani yavru için duygulanım ve önsezi, aynı soydan gelenler için ise sosyallik ve arkadaşlık gibi şeyler vererek ihtiyaçlarını karşılar.³³

Dolayısıyla duygularla, sosyal içgüdülerle, annelik dürtüsüyle, hayatın genel olarak duygusal boyutlarıyla ilgili olarak Galenos'un takındığı tutum kesinlikle doğuştancıdır. Galenos, özellikle canlı varlıkların dünyaya *tabula rasa* (boş levha) olarak geldiği yönündeki ampirik materyalizm düşüncesini, yani bilgi ve davranışların deneyimle gelen mekanik yönergeleri beklemesi gerektiği yönündeki fikri reddetti. Şekilsiz bir çamur olarak hayata başladığımızı ve deneyim yoluyla bilgeliğe ve erdeme ulaşacağımıza inanmak isteyen aşırı Epiküroşçular için – yani insan formunun dışarıdan kurduğu belirli bağlantılar

³² *Age.*, I. Kitap, 12. Bölüm.

³³ *Age.*

sayesinde temel karakterin inşa edildiğini düşünenlere— Galenos şunu önerir:

Nitekim doğal işleyişe yönelik bir açıklama olması bakımından, bağlantılar hakkındaki hipotezler tümüyle anlamsızdır. Çünkü en başta her bir organa Doğa tarafından doğuştan gelen bir meleke bahşedilmeseydi, canlılar yaşamaya devam edemezdi... diyelim ki bunlar herhangi bir özel meleke tarafından değil de özdeksel güçler tarafından yönlendiriliyor... böyle bir varsayımda bulunduğumuzda, eminim ki, doğal olanı veya psişik faaliyetleri ve hattâ hayatı tartışmak bizim açımızdan saçma olurdu.³⁴

Galenos, Patristik dönemdeki felsefi yoksunluğun bir tezahürü olarak görülmemelidir. İnsan doğasına ilişkin temel meseleler üzerine onun getirdiği düzen, doğuştan gelen (Tanrının bahşettiği) güçlere yönelik bir önlem niteliğindedir. Hattâ bu düzen, psikolojik olarak o kadar da eksik değildir. Temel ilkelere bakımından Galenizm, kendi ilerlediği yolda Yeni Platoncudur. Gene de bir bilim insanı olarak Galenos bu son iki iddiadan ötürü sıradışıdır. Çünkü o, mantık gücü üzerindeki deneysel verileri, bu iki iddia açık bir şekilde uyuşmadığı halde, kabul etme hususunda direndi ve ampirik içerikten yoksun bilimsel hipotezleri önemsemedi. Galenos, hem kalıtsal etkilere hem de insani koşullar üzerinde çok fazla etkiye sahip çevresel faktörlere karşı kuşkulu yaklaştığı için, insan ve hayvan hayatının psikolojik yönlerini kabul etme bakımından, yakın zamanda Karanlık olarak adlandırılacak bir çağ içerisinde kendisini rahat bir şekilde konumlandırdı. Gene de yüzyıllar sonra, Ortaçağ filozofları doğanın gerçeklerini ortaya çıkarabilecek yöntemler olarak gözlem ve deneylerin faydalarını bir kez daha gösterdiklerinde, Galenos'a çok büyük bir minnet duyulacaktı.

³⁴ *Age.*, II. Kitap, 3. Bölüm.

Bununla birlikte Galenos kendisini bir filozof olarak sunmamıştı. Bilakis bunun tam tersini iddia etmişti. Gene de onun tıp sistemi felsefi çıkarımlarla doludur. Atomcular tarafından geliştirilen şekliyle radikal materyalizme karşı olarak Galenos, kendisini organik dünyayı salt maddeden ayırdığı bir yaşam ilkesi önermeye zorlarken buldu. Bu ilkeyi *spiritus anima* olarak adlandırdı. Bu, sonraki yüzyıllarda Descartes'ın “can ruhları” (*animal spirits*)^{*} başta olmak üzere, *dirimselcilik* üzerine geliştirilen biyolojik teorilerde tekrar ortaya çıkacak bir ilkeydi. Galenos'tan sonra, materyalistler ile dirimselciler arasında teorik ve felsefi bir gerilim yaşanacaktı; materyalistler, maddi dünyayı yöneten yasaların yalnızca yaşayan şeyleri değil aynı zamanda insan hayatı ve insan aklını da sahiplendiği hususuna önem atfederken, dirimselciler, psişik niteliklerin fizik dışı, hayat verici *dirimsel* bir ilkeye başvurmadan tümüyle açıklanamayacağı üzerinde durur. Psikoloji tarihi boyunca süregelen ihtilafların önemli bir kısmı doğrudan veya dolaylı olarak bu gerilime dayanır.

Galenciliğin sahip olduğu başka bir özellik ise, özellikle sonraki çağlarda yetkin görüldüğü için Galenciliğe başvurulmasını sağlayacak olan canlı hayvanlar üzerinde yapılan cerrahi deneylerdir. Galenos'tan geri kalan ilmî eser ve raporlarda

* Burada ‘animal’ kelimesinin karşılığı dirimsel, yani canlıyla ilgili olan şeydir. *Ruhun Tutkuları*'nda Descartes, “can ruhları” (*les esprits animaux*) ifadesini aslında salt fiziksel şeyler için, yani cisimler için kullandığını belirtir: “Benim burada ‘ruhlar’ dediğim şeyler sadece cisimlerdir; bunların, bir meşaleden fırlayan kıvılcımlar gibi çok hızlı hareket eden son derece küçük cisimler olmaktan başka bir özellikleri yoktur.” Ona göre *can ruhları* vücutta, özellikle de beyin ve kalpte gezen kanın en ince ve canlı parçalarıdır. Bu öbeğin farklı Türkçe çevirileri olmakla birlikte burada Murat Erşen'in Türkçeleştirdiği kelime dizisinin kullanımı tercih edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Descartes, *Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen, Say Yayınları, 2. baskım, 2016. (ç.n.)

açık bir şekilde görülmekte ki, onun çalışmaları, üzerlerinde yaptığı deneylerden ötürü hayvanların çok fazla acı çekmesine neden olmuştur. Hem egemen dinî inançlar hem de Stoacılar, hayvanlar âleminden insan topluluklarını ayırmak için yüksek duvarlar örmüştür; bu durum göz önünde bulundurulduğu takdirde, Galenos'un vicdanına hiçbir şekilde kulak vermemiş olması şaşırtıcı değildir.

V.

SKOLASTİK PSİKOLOJİ: ARİSTOTELES'İN OTORİTESİ

İmparatorluk çağlarını içeren portreyi Firavun, İskender ve Caesar gibi figürler kullanılarak ana hatlarıyla resmetmek mümkündür. İmparatorluklar birtakım kurallarla düzene sokulur. Bunlar, güçlü figürlerden oluşan görünür bir zümre tarafından yönetilirler. Ekonomileri ise belirli bir para birimine ve birkaç temel varlığa dayanır. Komşularına karşı mümkün mertebe şeffaf politikalar gütmeyi ve olabildiğince savunma ve fetih stratejilerini açık bir şekilde belirtmeyi tercih ederler. Güvenlikte ve mükâfatta pay sahibi olacak tüm yurttaşların öğrenmesi gereken tek bir dili konuşurlar. Bu yüzden “imparatorluk” portreleri geometriktir. Her ne kadar büyük olursa olsun, bir imparatorluğu resmetmek için gereken tuval miktarı her zaman bilinir. Bir imparatorluğun başarılı olması durumunda, hemen o çağa odaklanılır. Yani bütün bir kültür dışa aktarılmış olur, üstelik bu kültür, alternatif kültürlerin değiştirildiği ve bunlara hükmedildiği bu tür bir doğaya sahiptir. Büyük başarıya ulaşan ve böylece tarihsel olarak belirlenebilir bir çağ yaratan imparatorluk, toplumsal hayatın her bir alanında kalıcı bir

iz bırakır. Dolayısıyla imparatorluk çöktüğünde, imparatorluğa tanımlayan hiçbir şey eskisi gibi kalmaz. Sanat, hukuk, edebiyat, iktisat, aile yaşantısı, din, siyaset... Bunların tamamı, her birine can veren şeyin düşüşüyle birlikte gerçekleşen değişimin belirtileridir. Olağanüstü bir dönem “ortaçağ” gibi yanıltıcı bir başlıkla sunulur, bu çağ üzerine çalışan bir tarihçinin yaşadığı sorun, mevzubahis çağın imparatorluk sonrası bir dönemi kapsamasıyla alâkalıdır; nitekim imparatorluğun çöküşünde ortaya çıkan bir şey, görkemli imparatorluk standartları içerisinde bile çok önemlidir.

O halde buradaki sorun, Ortaçağ döneminin ayırt edici özelliklerden yoksun olması değil, bu özelliklerin her birinin değişken olmasıdır. Ortaçağ dönemi, imparatorluk sonrası olmakla birlikte aynı zamanda ulus öncesidir. Modern zamanlarda kabul gören Avrupa ulusları, esasen Ortaçağ döneminin icatlarıydı. İmparatorluklar, imparatorluğa özgün bir özelliğe sahipken uluslar da ulusal bir özelliğe sahipti. Fakat burada bir çelişki yok ise, “değişken” ifadesiyle kastedilen şey esasen nedir? “Ortaçağ” şeklinde tanımlama yapmak ve bu dönemi küçümsemek için kullanılan yanıltıcı basmakalıp sözlere karşı bir koruma sağlamak için, bu meselenin karmaşıklığını kavramamız gerekir. Bu basmakalıp sözlere göre Roma’nın fethinden Rönesans’a kadar olan dönemde, düşünce ve inanç hem dizginlenmiş hem de homojenleştirilmişti, üstelik bu dönem, inancı itaatkârlığa hapseden feodal bir sistemi temsil ediyordu; ayrıca politik, ahlâki ve düşünsel üstünlük, düğ ve prens cemiyetlerinin içerisindeki ruhani bir elit kesim tarafından kuruluyordu.

Düşünce ve inancın homojenleştiği varsayımıyla ilgili olarak yapılması gereken tek şey, bu yanılgıyı açığa çıkarmak adına Ortaçağ tarihyazımının zorluklarının önemine işaret etmektir. Helenik veya Romalı olanı tanımlamak, belirgin bir biçimde Ortaçağ olanı özetlemekten çok daha kolaydır. Aslında Ortaçağ dönemi ne imparatorluk ne de ulusal olduğu için, bu dönemin taşıdığı özelliklerin araştırılması bir hayli emek ister. Bir-

den fazla kişiye uygulandığı zaman mütemadiyen muğlaklık teşkil eden düşünce ve inanç kavramları, 6. yüzyıldan 7. yüzyıla kadar –öncesi veya sonrasındaki herhangi bir eşdeğer zaman dilimine göre– muhtemelen daha heterojendi. Hiç kuşku yok ki bu, yaygınlaşmış bir boş kanıydı; fakat rasyonel olmayan bir olgu olarak bu boş kanı, bakış açılarındaki heterojenliğe yönelik gerçek bir işarettir. Yani inancı yeknesaklaştırmak için, bunu bir dizi öğretilabilir ilkeye indirgemek, rasyonel ve hattâ felsefe benzeri bir düzleme getirmek ve kesinlikle şüphe duyulmayacak bir formda tartışmak gerekir. Resmî dinler, yalnızca batıl zihniyeti bertaraf ettikten sonra kök salarlar. Batıl inancın yerini alırlar. İşte bu yüzden, 11. yüzyıla kadar dahi, Katolikliği bu dönemin ortodoks ve baskın bir inancı olarak bile tartışmıyoruz ve onun kültürel hegemonyasını 13. yüzyıla tarihlen-diriyoruz.

Roma dünyasının silinişi iç karışıklıklarla ve dış güçler tarafından gerçekleşti. Roma, Fransız orijine ve Cermen Avrupa'ya bağlı kavimler tarafından yıkıma uğratıldı. Bu insanların çok eski gelenekleri ve yasaları vardı, bunların çoğu Roma'dakilerden tamamen farklıydı. Salyan yasaları,* genellikle belirli ihlaller için öngörülen cezalara dikkat çeken bir dizi basit cümleden fazlası değildi. Örneğin o dönemin para birimiyle on iki solidus (veya solidi) bir köle almak için harcanan paraydı. Bu noktada, belirlenen para cezalarıyla muhtelif kişiler ve eylemlere verilen önemi görmeye başlıyoruz: mesela bir kız çocuğunu öldürmek 200 solidi, çocuk yapma çağındaki bir kadını öldürmek 600 solidi –şayet öldürülen kadın hamileyse 900 solidi idi. Aynı yasalar, evli olmayan bir kadının vücudundaki farklı bölgelere dokunulmasına veya karşı tarafın gövdesinin çeşitli parçalarının tahrip edilmesine karşı muhtelif para cezaları öngörüyordu: örneğin bir gözün kaybı, bir parmağınkine göre daha fazla ceza ödenmesiyle sonuçlanıyordu. Öyle sanıyorum ki, Roma huku-

* İng. The Salic Laws. (ç.n.)

kunun saf ve gelişmiş standartlarına göre tüm bunların değiş tokuş yapmaktan bir farkı olmadığını söylemeye gerek yok.

Feodal sistemler ise, esasen yüzyıllar boyunca sürekli olarak evrim geçiren çeşitli sistemlerdir. Bunlar, hiçbir zaman kargaşaya ve şiddet kullanımına dayalı bir ölüme yol açan gündelik tehditlerin salt bir alternatifi olmadılar. Temelde ekonomik bir sistem olarak feodalizmin, 2. yüzyıldan 5. yüzyıla kadar Roma yaşantısıyla büyük benzerlikler gösteriyordu; derebeyi veya baron, Roma beylerbeyi veya idarecisinin ekonomik bağlamda muadiliydi. Fakat bu sistemin altında yatan şey, klasik Roma ve Yunanistan'da görülen herhangi bir şeyden tamamen farklı olarak, yaşantının ve mülkiyetin özelleştirilmesi idi. Fetih orduları gücünü liderlerden alıyordu. Liderler zafer ganimeti sözü veriyor ve kendileri için devam eden saldırılarda kişisel güçleri ve başarıları korunduğu müddetçe sadakatlerini gösteriyorlardı. Dolayısıyla en baştan beri Roma'nın fethi, temel bir güdü olarak kişisel çıkarlara dayanıyordu. Bu çıkarlar Feodal beyliğe ve mülkiyete dönüştü; köleler küçük birer vasal ordusu haline geldiler.

Bir sınıf düzeni olarak feodalizm, lord veya baronu feodal dönem öncesi kabile topluluklarındaki şeflere çok benzer bir konuma getirdi. Şunu görmek gerekir ki, kıtlık ekonomiye ve ekonomi de bağlayıcı anlaşmalara gereksinim duyar, dolayısıyla burada otorite ihtiyacı belirir. Bu otorite –ister Antik Yunan yargıçlarına, konsoloslara, şeflere ve baronlara isterse de kralara verilsin– esas olarak toplumun büyüklüğüne ve tarihsel kaynaklara bağlıdır. Çağdaş Amerikalıların ulusal savunmada kendi hayatlarını feda etmeye istekli olmaları gerekir. Bu, serflerinkine oldukça benzer bir yükümlülüktür. Aynı Amerikalılar –varlık vergisi almak, vatan hainini kanun dışı ilân etmek ve diğer taraftan kamu davranışını düzenlemek gibi şeyler de dâhil olmak üzere– yasalarla köle ruhlu bir ilişkiye sahiptirler.

Elbette Amerikan vatandaşları bu yasaların oluşturulmasında ve değiştirilmesinde pay sahibidir. Ancak feodal yaşantı,

aynı zamanda, her iki tarafın anlaşmalarına dayanıyordu ve bu anlaşmalar kanun hükmündeydi.¹ Serf, efendisiyle fiziksel temas içeren bir ritüelle lordunun emrine giriyordu. Buradaki sembolizmin ardında yatan şey, bir şeylerin aslında ikincisinden ilkinе doğru geçmesidir; bir tür kutsal alan oluşturulması, neredeyse bedensel mülkiyetin korunmasına yönelik bir yemin edilmesi bunun göstergesidir. *The Making of the Middle Ages* (Ortaçağı Anlamak) kitabında R. W. Southern, başka bir üzüm bağıını elde etme amacıyla hareket eden özgür bir adamın talebini hikâye eder. Southern'ın, dönemin belgelerini incelerken belirttiği gibi, yalnızca Tanrıya kulluk edilse de, kölelik her insanın yazgısı olarak görülüyordu. Bu yüzden bazı insanlar "Tanrının kulları olarak serf oldukları" için bir Hristiyan gibi gerektiği şekilde itaat ediyorlardı, çünkü "tüm insanlar çalışır ve kulluk ederler; serf, Lordun özgür adamıdır ve bu özgür adam İsa'nın serfidir."² Yazarın söz ettiği bir diğer şey ise, tiranlığı kötüleyen aynı Yunanların kölelikten faydalandığıdır. Platon'un altın, gümüş, bronz ve demir insanları, yurttaşların hiyerarşik olarak sınıflandırıldığı, modern döneme kadar Batı dünyasındaki her politik topluluğa yayılan bir modeldir. Yunanistan'daki bir köle, savaşın kaybeden tarafıdır, soyu Helenik olmayandır ve borcunu başka bir şekilde ödeyemeyecek olandır. Roma İmparatorluğu'ndaki baskın ilerleyiş, Batı toplumunda önce tanrı-insanı ve böylece ardından köle-yurttaş ortaya çıkardı. Bunlar, yanlış Ortaçağ geleneklerini aklamak

¹ Vasal ve lord arasındaki mevcut yasal ve ahlâki yükümlülöklere ilişkin seçkin bir inceleme için bkz. Marc Bloch, *Feudal Society*, University of Chicago Press, 1961, 14. Bölüm. [Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Doğu Batı Yayınları, 2005. (ç.n.)] Konuyla ilgili orijinal belgelerin çevirileri için bkz. *The Records of Medieval Europe*, ed. Carolly Erickson, Doubleday, Garden City, N.Y., 1971, s. 161-163. Ayrıca bkz. R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, Yale University Press, New Haven, 1959.

² Southern, *Middle Ages*, s. 104.

için değil (ki her ne kadar bir şeyin soyunu aklamada gelecek nesillere dayanma işlevi taşıyıcılar da), bilakis söz konusu gereksinimlerin belirli bir çağa veya dinî yapıya özgüymüş gibi değerlendirilmesini önlemek adına tamamen dikkate değer görülmesi gereken şeylerdir.

Ne var ki çok farklı ve gelişmekte olan bir dönem için bu genellemeler kısmen geçerlidir. Batı dünyasındaki varlıklı bir kesim için geçerli olan politikalara ve düzenlemelere yönelik yazılı gerekçelere yalnızca Yüksek Ortaçağ'da (1100-1350 arası dönemde) rastlarız. Daha kesin bir tarihsel analiz bakımından, belgelere dayanan ve sadece reflektif unsurlarla ilerleyen tarihler için "Ortaçağ" terimi doğrulanmıştır. MS 500'den 1000 yılına kadar belirli insanları, hattâ belirli grupları inceleyebiliriz. Fakat tüm bir çağın karakterini anlamak için bu farklı noktaları bir yerde toplayamayız, dolayısıyla psikolojik tutumları olduğu gibi bir kenara bırakırız. Ortaçağ aklının kendi kendine nasıl boğuştuğunu ve önü sonu bilinmez bir dünyanın çevresinde nasıl pençelediğini yansıtabilecek ancak bir dizi veri elde edebiliriz.

Korku ve Büyü

5. ve 10. yüzyıllar arasında Batı'da hızla gerçekleşen değişimler, hem eski hem de modern standartlar bakımından muazzamdı. Charlemagne'ın Frank Krallığı ile Justiniaus'un imparatorluğunun son dönemi arasında çok ufak benzerlikler vardır, bunlar arasında karşılaştırma yapmak bile zordur. Dünyayı değiştirmeye çabalayan hâkim güçlerin hiçbiri İslâmiyet kadar mühim değildir. Muhammed'in (571-632) öğrencileri tarafından dayatılan dönüşümler ilerici, birikimli ve çok kuvvetliydi. Müslümanlık art arda İran (651), Suriye (636), Mısır (642), Kuzey Afrika (698) ve İspanya'da (711) galip geldi ve Bizans'ı kuşattı. Akdeniz'in artık Batının çıkarları doğrultusunda hareket etmeyeceği gerçeğinin birtakım ekonomik ve kültürel sonuçları

oldu. Ortaçağın, esasen İslâmi kontrol altındaki Akdeniz'in incelenerek anlaşılması gerektiğiyle ilgili Henri Pirenne tarafından uzun zaman önce bir araştırma yapılmıştı.³ O dönem vuku bulan şeylerle ilgili Pirenne'in bizzat getirdiği açıklamaların geliştirilmesi mümkün değildir:

Bir zamanlar bu devletleri her yönüyle birbirine bağlayan, yakınlaştıran ve neredeyse birbiriyle “akraba” yapan deniz, onlar arasında bir set oluşturdu. Bütün kıyıların sosyal hayat bakımından taşıdığı temel özellikler yüzyıllarca birbirine benzerdi; düşünce ve gelenekler, birbiriyle aynı veya çok benzerdi... Fakat sonra, bir anda, medeniyetin doğduğu topraklar koptu; Peygamber Kültü, Hristiyan İnancı'nın yerini, Müslüman hukuku Roma hukukunun yerini, Arap dili, Yunan ve Latin dilinin yerini aldı. Akdeniz bir Roma gölü iken, artık genel itibarıyla, bir Müslüman gölü haline geldi. Bundan böyle birleşik değil ayrıldılar, artık Doğu ve Batı Avrupa idiler. Aradaki bağ kopmuştu...⁴

Şu anda Avrupa olarak tanımladığımız dünyanın bir kısmı çevrelenmişti. Kuzey'de Danlar ve Saksonlar, Roma uygarlığının kalıntıları için daimi bir tehdit unsuruydular. Güney'de, İspanya'da, Arapların istilası ve korsanlığı karşı konulamaz bir güce sahipti. Ve elbette Doğu'da İslâmiyet hâkimdi. Bir zamanlar Akdeniz'in tümünde devam eden bu yaşam, artık Avrupa'nın güvenli olan merkezine sıkışmış, bununla da birlikte el değmemiş olan Kuzey'e doğru ilerleyememişti. Bunun yerine, feodalizme evrilecek bir kabile formuna dönüşmüştü. Bu, İslâmi fethin sonradan yaratacağı etkinin habercisiydi. Örneğin Suriye en büyük papirüs kaynağı olmuştu ve 650 yılından

³ Henri Pirenne, *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade*, İngilizce çev. Frank D. Halsey, Princeton University Press, Princeton, 1952. [Ayrıca bkz. *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, çev. Şadan Karadeniz, İletişim Yayınları, 2011. (ç.n.)]

⁴ *Age.*, s. 25.

11. yüzyıla kadar bu kaynak neredeyse tamamen kurutulmuştu. Avrupa bilimi ve matematiğine ancak 14. yüzyıldan sonra can verecek olan Arap sayı sistemi, Batı aklından ayrı kaldı.

Teknoloji, yerleşik yaşayan bir halkın başarısıdır. Bitmez tükenmez bir sorunla ve doğayla ebedi bir çatışma sonucu ortaya çıkar ve bir çözüm için direktir: Örneğin Mısırlı çiftçiler suya ihtiyaç duyuyorlardı ve Nil'deki su taşkınlarına karşı ekinleri koruma gereksinimi içerisindeydiler. Atinalılar ise dev sütünlarla bir tapınak inşa etme arzusunda idiler. Büyük ölçekte bakıldığında teknolojik çabalar göçebe bir hayat sürenler için beyhudedir. Sorun çözülene kadar koşullar göçebeleri yeni ama geçici bir eve zorlamaktaydı. Bu yüzden istila, korsanlık ve mahsul kıtlığının yarattığı tehdit ve gerçeklik, Avrupalıları yalnızca kendi kültürlerinden yoksun bırakmadı, aynı zamanda onları yeni bir kültür yaratabilecekleri kalıcı bir coğrafyadan mahrum etti.

Zamanın kendisi, Ortaçağ aklı için, modern akıldan çok daha az ölçülüydü. Aslında Ortaçağın zaman algısı, tüm çağla özdeşleştirmeye çalıştığımız pek çok uygulama ve inanç gibi sıradışıydı. Ortaçağ Hristiyanlığı için zaman, iki önemli ayırma sahipti: kişinin devam etmekte olan günahkâr yaşantısının kısılgı ve önemsizliği ile ruhun çektiği acı veya mutluluğun kozmik biçimde var olması. Bu nedenle:

*Her gün, her saat ve durmadan
Yaşamımı noktalamalıyım, ve bu ölümle
Yeniden başlamalı işe yaramaz dirim.*⁵

Hristiyan inancı ve onun vaftiz, ölüm ve diriliş gibi temel unsurları, bilimsel yorumdan yoksun bir zaman algısını besledi ve bu, Presokratik dönemden beri felsefede görülmeyen bir

⁵ Alıntı için bkz. Georges Poulet, *Studies in Human Time*, John Hopkins Press, Baltimore, 1956, s. 10. Poulet, farklı dönemlerde zamanın nasıl tasarlandığıyla ve dönemin edebî eserlerinde bu farklı idraklerin nasıl ortaya çıktığıyla ilgili çok değerli bir çalışma sunmuştur.

şeydi. Her gün bir tür yeniden doğuştu; bu, bizim tarih olarak bildiğimiz bilişsel bir silsileye bağlı değildi. Ortaçağ hayatı birbirinden kopuk bir dizi farklı âna tanıklık etti. Yaşanan hadiseler aniden vuku buldu, tıpkı tüm zamanı, her hayatı, bütün korkuları bir anda sonlandıracak olan kıyamet günü gibi. Marc Bloch bunu uygun bir dille şu şekilde ifade etmişti:

Bu insanlar,içeriden ve dışarıdan zapt edilemez birçok bas-kıya maruz kalarak, akıp geçen zamana giderek daha az tutundukları bir dünyada yaşıyorlardı, çünkü bunu ölçmek için gerekli donanımlara sahip değildiler... Gerçek şu ki, doğruluğa duyulan saygı, o çağın önde gelenlerinin bile aklına uzak kalan bir şeydi.⁶

Hem zaman algısına hem de ampirik düzenle pekiştirilmiş ve geçerliliği kabul edilmiş bir algıya sahip olmadan, doğal sebepler kavramı, serbest bırakılmış imgelemi yakalamakta başarısız olur. Ortaçağ akli, ki bu akıl bir saat gibi işlemediği için, bilimsel olarak geri gitmiştir. Her ne olursa olsun, ne insanların ne de dünyanın hayatta kalmak için çok zamanı vardı. Son, bir gözün açılıp kapanması gibi gelecekti. Peki, bunun için nasıl bir işaret belirecekti? –Tanrının kendi iradesini ortaya koyacağı zamanı tahmin etme konusunda kim bu kadar cesur davranacaktı? “İnsan nedir?” diye sordu, Charlemagne’in sarayında yaşayan Alcuin* ve bu soruyu şöyle yanıtladı, “Ölümün kölesi, gelip geçici bir gezgin.” Sonra şöyle devam etti, “İnsan, nasıl konumlandırılır? Tıpkı rüzgârdaki bir fener gibidir insan.”⁷ Bunlar kendini tanımlayan bir adam tarafından ortaya konan satırlardır: “Alcuin idi benim adım: Sevdiğim şey öğrenmektir.

⁶ Bloch, *Feodal Toplum*, s. 73, 75.

* Anglosakson teolog. Dilbilgisi, retorik ve Kitabı Mukaddes konusunda çok sayıda Latince eser yazdı. Özellikle, Batı’da eğitimin örgütlenmesi hususunda Charlemagne’a yaptığı yardımlarla tanınır. (ç.n.)

⁷ Alıntı için bkz. Peter Munz, *Life in the Age of Charlemagne*, Capricorn Books, New York, 1971, s. 119.

Ey sen! Ruhum için bu duayı okuyorsun.”⁸ Bu dönemde yaşayan erkekler ve kadınlar en sert koşullara katlandılar. Kilisenin gücü siyasiydi, fakat ne ahlâki ne de dinî dersleri, hiç bitmeyen âyinlerle ve paganların görüşleriyle kapana kısıtılmış kabilelerin büyük ve değişken bedenlerine nüfuz edebildi. Bu erkekler ve kadınlar, korkunç bir yıpranmışlıkla birlikte, ıstıraplı hayatlarını rasyonalize etmek için çabaladılar. Ölüm yalnızca bir kurtuluş olarak değil, aynı zamanda ölmüş atalarının çürümüş bedeninin güzel kokusu için de övüldü. Artık Tanrının mevcudiyetini anlayan bu bedendeki ruh, eski kabuğunu kutsamak için gene geri dönebilir. Bu yüzden bir saç tutamı, çürümüş bir kemik, bir sakal kılı belki de şeytana ve onun cinlerine karşı sahip olduğu şeyi koruma veya bunu iyileştirme gücüne sahip olabilir. Her ne kadar kocaman bir evrende yaşıyorsak da, insan ve bağlı olduğu gezegen, yıldızlar, ay, her bir ot sapı, tüm bunlar Tanrının her şeyi gördüğü bir alanı paylaşırlar. Ancak 13. yüzyılda Aziz Francis, Ortaçağ hayatının bu ruhunu, trajediden kurtulan şu güzel sözlerle tekrar edecekti:

*Tanrıya şükürler olsun, kardeş rüzgâr için,
Ve hava, bulutlar,
Her türlü ortam ve mevsim için.
Tanrıya şükürler olsun, kardeş su için.
Tanrıya şükürler olsun kardeşimiz, anamız yeryüzü için,
Yeryüzüdür bizi koruyan ve kollayan,
Türlü meyvelere el uzatan,
Ve çiçeklere can katan.
Tanrıya şükürler olsun, kardeşimiz, bedenlen ölüm için,
Onları hasta etmeyecek ikinci ölüm için.”⁹*

Ortaçağ aklının egemenliğini korku ve büyüden ötürü ayrı bir tarafa koymak yanıltıcı olacaktır, çünkü insani deneyimlerin

⁸ *Age.*, s. 122.

⁹ Aziz Francis, *The Canticle of Sun*, The Writings of St. Francis of Assisi, İngilizce çev. P. Robinson, Dolphin Press, Philadelphia, 1906.

her bir dönemi sağduyu bakımından yetersizlik teşkil eder. Hiç şüphe yok ki yaygın ölüm korkusu, sanatsal veya düşünsel bir doğaya daimi katkılar sunabilmiş azınlıklar üzerinde felç edici bir etkiye sahipti. Kitabı Mukaddes'ten, dünyanın sonunun 1000 yılında veya ona yakın bir tarihte geleceği anlamı çıkarıldı. Kıyametin kesin tarihinden bihaber olanlar veya başka bir tarihle kendini avutanlar için bile önemli olan şey, bir tarih olması ve bu tarihin çok uzak olmamasıydı. Hem kişisel hem de dünyevi bu sonun yarattığı korku, genel olarak, bunu kontrol etmek için icat edilen kesintisiz ussallaştırmayla destelenmiş gibi görünüyordu. Özgürlük olarak, kurtuluş olarak, yeniden doğuş olarak, kaçış olarak ve hattâ *iyi bir şey olarak* ölüm, o dönemin literatüründe çok sık rastlanılan bir temadır.

Batı'da zaman zaman ortaya çıkan yetkin ve büyük filozofların ilerleyişi Aziz Anselmus (1033-1109) ile başlar. Düşünsel uğraşların bu şekilde yeniden başlamasının, birçok Hıristiyanı da şaşırtmış olduğunu düşünürüz; aslında Hıristiyanlar 1000'li yılların başından beri buna hâlâ şaşırmaktadırlar! Elbette yeniden uyanışa yol açan daha az önemde etmenler de vardır, dolayısıyla bizler bunlardan birkaçını inceleyeceğiz. Her ne kadar bizlere bu meseleye büyük bir heyecanla önem göstermemiz gerektiği öğütlense de, modern akıl için bu tümüyle anlaşılır bir şey değildir: nitekim o dönemlerde dünyanın varlığını sürdüremeyeceğine inanan insanlar tarafından ilim, sanat, köklü kurumlar ve kültür ihmal edilerek kötüye gitmiştir

Gene de bunu kabul ederken, bu insanları ve onların uygarlıklarından bize kalan hikâyelerin farklı özelliklerini yargılamamak için dikkatli olmamız gerekir. Şayet Ortaçağ, kötü koşulları besleyen dayanaklardan ayrı tutmak istiyorsak yoksulluk, veba, korku, batıl inanç, heves, inanış ve beğeni gibi değişkenlerden kaçınmamız gerekir. Bunları tarihin akışı boyunca bolca temsil edilmiş şeyler olarak görürüz. Gene de burada farklı olan şey, okuryazarlık ve hattâ entelektüel olma bakımından kabiliyetli Ortaçağ yurttaşının, eğitilmiş türden bir aklın sahip

olabileceği bu önemli melekelerden kolayca tamamen vazgeçmesidir. Zira Ortaçağı emsalsiz kılan şey, mücadeleci kitleler tarafından toplanan kayıtlar değil, yol göstericilik ettiği var sayılan önemli figürler ile en iyi akıllar olarak kabul edilebilecek kişiler tarafından elde edilen kayıtlardır. Bu bakımdan, büyük klasik düşünürlerin sonuncusu olan Boethius (480-524) ile John Scotus Erigena (takriben 810-877) arasındaki düşünürlerin edinimleri önemsizdir. Bu zaman aralığı, İslâmiyet'in yayılması ve Batı toplumlarının dağılmasının aynı döneme denk gelmesiyle birlikte, kolayca "karanlık çağ" olarak tanımlanabilir. Gene de bu dönem, İrlanda'nın batısında Helenlerin dilini koruyan keşişlerin, yeniden gruplaştıkları bir asimilasyon süreci olarak görülebilir; bu süreçte krallar ve papazlar, barışçıl bir şekilde bir arada var olmak için ekonomik ve hattâ kültürel bir temel arayış içerisindeydiler; üstelik bu dönemde İslâmiyet'in öğretileri, felsefi eğilimi olan insanları, Hıristiyanlığın argümanlarını açık bir şekilde ifade etmeye zorladı. Ayrıca bu zaman diliminde Arap ve Yahudi bilginler, Yunan ve Roma'daki antik bilgeliğin üzerine derinlemesine düşünebildiler, böylece büyüyen imparatorluk düşünsel olarak güçlenmeye başladı.

Charlemagne ve Yeniliğin Başlangıcı

Charlemagne Papa tarafından kendisine taç giydirilmesini sağladığı zaman, geleceğin ne getireceğini bilen politik dehaların ender rastlanılan yeteneğini sergilemiş oldu. Bu olaya bağlanmış olabilecek herhangi bir dinî çağrışımdan fazlası olması bakımından taç giyme töreni, Batı dünyasının yeniden doğuşunu sembolize etmiştir; Batı dünyası, hem maddi hem de tinsel hükümdarlar tarafından paylaşılan bir dizi dinî ilke etrafında örgütlenen bir dünya olmuştur artık. Bu durumun doğuracağı sonuç, Avrupa'nın en azından kâfir bir düşmana karşı birleşme olasılığıydı. Batılı kral, artık başka bir doğruyu savunma iddiasında bulunabilecekti, üstelik uygulamalarıyla

İslâm'ın neferlerini etkilemesi bakımından büyük bir kimse olacaktı.

Charlemagne'dan büyük bir övgüyle bahsederek, onun kişisel bir katkı sağlayarak uluslar düzeyinde bir Avrupa topluluğu yarattığı yönünde haddini aşan bir değerlendirme yapmış olabiliriz. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, onun Roma Kilisesi ile yaptığı ittifak, birkaç yüzyıl boyunca taşralı olarak mimlenen bir grup insanın en azından topluluk hissini paylaşmasını sağladı. Otuz iki yıl boyunca (768-800) Frankların kralı olarak ve ölümüne kadar (814) Kutsal Roma İmparatoru I. Charles olarak hizmet etti.¹⁰ Kendisini halkının eğitim ve öğretimine adadı. Bir saray okulu kurması için Alcuin'i İngiltere'den getirtti ve imparatorluğun piskoposlarını, kilise ve manastırlara okulları dâhil etmeleri için teşvik etti. Bu okullar ve hattâ Alcuin'in sunduğu müfredat,¹¹ 12. yüzyıl icadı olan Ortaçağ üniversitelerinin temelini attı. O Perikles ve Anaksagoras'tan farklıydı. Charlemagne, öğrenime duyulan saygıyı geri getirdi ve böylece dört yüz yıldır Avrupa ilmini karanlık kılan kalın perdeyi kökünden söküp attı. Ekonomiye bir nebze de olsa istikrar getirdi, diğer taraftan başıboş olanlara asgari bir güven hissi verdi ve Ebro nehrinden Danimarka'nın güney ucuna kadar Avrupa'nın başlıca merkezlerine Hristiyanlığın bayrağını dikti. Batı dünyasının kurumları, fikirleri ve genel perspektifi, yani en geniş planda Greko-Romen bakış açısı muhafaza edildiği ölçüde, Charlemagne'ın modern Batı dünyasını yaratanlardan olduğu söylenebilir. O, korku veya büyü -her ikisine de karşı çıktığı halde- ortadan kaldırmadı, ne var ki bu tutumuyla hem düşmanları hem de akıl için uygun bir zemin yaratmış oldu.

¹⁰ Munz, *Life in the Age of Charlemagne*.

¹¹ Tüm Ortaçağ müfredatını içeren *trivium* [üç yol ağzı anlamına gelen bu Latince kelime, Ortaçağ üniversitelerinde ilk dört seneyi teşkil eden dilbilgisi, belâgat ve mantığa karşılık gelir (ç.n.)] Alcuin'in icadıydı.

(Aristotelesçi) Rasyonalizmin Dirilişi

Esasen 12. yüzyılda Rönesans'ın yaşandığı söylenebilir; 14. ve 15. yüzyıllarda göklere çıkarılan ardıllarıyla sadece düşünsel özellikler bakımından bir kıyaslama yapıldığı zaman bunu söylemek mümkündür.¹² Yeniden ortaya çıkan bu enerji ve umudun en açık göstergesi elbette görkemli Gotik katedrallerdir. Büyüklüğün erdem olarak görüldüğü bir çağda, yani günümüzde bile bu kiliseler devasa bir uyumun göstergesi olarak görülmektedir. Daha etkileyici olan şey ise, bunların neredeyse tamamının (Paris, Chartres, Amiens, Laon, Beauvais, Rheims, Le Mans, Tour, Orleans ve Mont. St. Michel'de, Canterbury ve Oxford'da, Prag ve Köln'de, ayrıca Avrupa ve İngiliz Adaları'nın dört bir yanında) iki yüzyıldan daha kısa bir sürede ortaya çıkmış olmasıdır. Bunların zuhur etmesiyle çakışan şeyler ise klasik Latincenin canlanması, önemli felsefi sorgulamaların yeniden başlaması ve en önemlisi Müslüman İspanya'dan, Aristoteles'in Arapça çevirilerinin Hristiyan Avrupa'ya geçmesiyle birlikte tüm düşünsel tarihin yeniden ortaya çıkışıdır.

Burada karşımıza çıkan en önemli figür İbn Sina'dır (980-1037). İbn Sina Aristotelesçi düşünceyi İslâmi bir yorumla yansıtmıştır; Aristoteles'in Batı'da yüzyıllardır mevcut bulunan eserlerinden daha fazlasını Batılı felsefi topluluklara yeniden tanıttı. Aristoteles hakkında yaptığı yorumlar, 13. yüzyıl Hristiyan teologlarının fazlaca sorgu sual etmesine neden oldu. Aristoteles'in dünyanın sonsuzluğuyla ilgili metafiziksel argümanları dikkatle incelendi –böylece Yaratılış'la doğrudan çelişen ve Hristiyanlığın Tanrıya duyduğu ihtiyacı giderecek argümanlar bulundu. Ayrıca Aristoteles'in günah kavramında hiçbir rolü olmayan etik sistemin tamamı ve buna göre dikka-

¹² Yeniden canlanan bu döneme ilişkin en yetkin ve ufuk açıcı çalışma için bkz. Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1927.

te alınması gereken düşüncelerle ilintili temel ahlâki kabuller değerlendirildi.

İbn Sina, Aristoteles'in bilimsel ve felsefi çalışmaları üzerine kafa yoran bir fizikçi ve üretken bir yorumcuydu. Yaşamını sürdüren ve fiziksel değişim sürecinde olan varlıklarla ilgili farkındalığımızın psikolojik sorunlar yarattığını gördü. "Benlik" duygusunu, hemen hemen tüm deneyimlerden bağımsız olarak, düşünen şey (Descartes altı yüz yıl sonra bunu *res cogitans* olarak sunacaktı) tarafından doğrudan bilinen bir şey olarak açıkladı. Onun farazi "uçan adam"ı, gözleri kapalı uzayda asılı dururken ve tüm dışsal uyarılardan korunurken bile kendi *benliğini* korumaya devam eder. Bu yüzden *kendini bilme* ussal varlığın bilişsel doğasına dayanır.

Deliverance (En-Necat) çalışmasının 6. İnceleme'sinde İbn Sina kendi psikolojik kuramlarını her yönden Aristotelesçi çizgiden ilerletmiş ve aynı zamanda Platonik kuramın güçlü telkinlerinden de yararlanmıştı. Çalışmasının *IX. Fasıl*'ında İbn Sina, tüm ussal kavramların temelinin maddi olmaması gerektiğini savunur, çünkü ona göre bu tür soyutlamalar özdeksel olarak temsil edilemez ve bu yüzden özdeksel duyularla nedensel ilişkiye giremezler. Duyular uyarımın özelliklerine (*bu ağaç*) karşılık verir, ancak ussal meleke bu "ağacın" *düşünülebilir formundan* soyutlanabilir ve böylece tümel bir kavram oluşur. Aynı sebepten ötürü, ussallığın özdeksel olmayan bu yöndeki temellendirmesi maddi olmayan bir ruha işaret eder, bu ruh dolayısıyla bozulma eğilimi gösteren değişikliklerden kurtarılır. Ruh ölümsüzdür.

Aristoteles'in otoritesi, ilk başta ağır aksak fakat kısa zamanda hızlı ve durmaksızın Yeni Platonculuğun geleneksel otoritesine meydan okudu ve onu bastırdı. Batı'da felsefi dirilişi başlattığını söyleyebileceğimiz Aziz Anselmus, önemli çalışmasını *Faith Seeking Understanding* (İnanç Arayışındaki İdrak) başlığıyla ortaya koydu ve Hristiyan yaşantısında algı ile aklın rolünü sabırla tartıştı. Gene de onun dayandığı temel

Aziz Augustinus'tur. Sonra karşılaştığımız şey ise Peter Lombard'ın (takriben 1100-1164) *Four Books of Sentences* (diğer adıyla *Hükümler*) adlı çalışmasıdır. Din felsefesi bakımından zamanının en etkili çalışması olan bu kitapta Lombard, inanç meselesinde aklın daha etkin bir konuma sahip olduğunu beyan eder. Gene de burada otorite Augustinus'a kalır: O, sahip olduğumuz niteliklerle Tanrıyı bulmamız için bizi yönlendirir, “doğamızın daha iyi olmadığı yerde aklımız vardır.”¹³ Fakat aynı zamanda Aristoteles'in otoritesine en büyük vurguyu yapan Petrus Abelardus'la da (1079-1142) karşılaşırız, Petrus Abelardus Aristoteles'e “hükümdarımız” der. Böylece gelecek iki yüzyılda Aristoteles, saygıyla ve yalın bir ifadeyle “Filozof” olarak anılır.

Rasyonalizmin yeniden canlanması tek veya küçük bir nedensel etkene indirgenemez. Bu tür bir küme içine aldığı birçok unsuru tanımlamak için yeterli değildir. Charlemagne'ın belirtmiş olduğumuz katkısı, I. Otto tarafından desteklenen ve sürdürülen bir katkıdır. I. Otto'nun Cermen krallığı, 10. yüzyılın adeta küçük bir Rönesans prototipiydi. Müslümanlar tarafından yaklaşık 846 yılında saldırıya uğrayan Aziz Petrus, artık tüm Hristiyan Avrupa'nın cesur bir şekilde sadakatine sahip oldu ve Roma Kilisesi keşişlerin ve misyonerlerin çabalarını daha etkin bir şekilde yönetebildi. Roma, artık eğitim hizmeti verebilme açısından yeterince güvenliydi ve hukuki olarak kendi klasik özelliğini yeniden tesis etmek için uygun bir ortama sahipti. İmparatorluk İslâm'a karşı güvenli bir hale gelmekle kalmayıp daha önce kaybedilen bölgeleri bile geri alabiliyordu. 1085'te İspanya'nın geri kazanımı Toledo'ya kadar ilerlemekle kalmamış, 1118'de Zaragoza'ya kadar ulaşmıştı. Şunu belirt-

¹³ Aziz Augustinus, *De Trinitate* [Üçleme (Teslis) Üzerine], XI. Kitap, 15. Bölüm, İngilizce çev. Whitney Oates, Random House, New York, 1948.

mek gerekir ki, kötü nâma sahip I. Haçlı Seferi (1096) yeniden canlanmanın bir öncülü değil, yalnızca bir ifadesiydi.¹⁴

12. yüzyılın sonunda Avrupa'yı İskender'in etkisi altındaki Atina'ya benzer bir durumda buluruz: savaş, veba ve kargaşaya karşı düzen, güven ve gelişmekte olan refah; büyük liderin iradesine boyun eğen siyasi istikrarsızlık; ve daha önce göze çarpan ama artık fethedilebilir olan, birleşme sağlamak için uyarıcı etkiye sahip düşmanlar. Kâbus sona ermişti, hem erkekler ve kadınlar hem de dünya kendi içerisinde hâlâ tek parçaydı, üstelik gelecek –yalnızca bir gelecek olduğu için– çok parlak görünüyordu.

Skolastik Psikoloji

The World of Medieval Learning (Ortaçağ İlim Dünyası) adlı eserde Anders Pilz, 1514 yılında yayımlanan ve İspanyol Peter'in gerçekleştirdiği bir çalışmadan alınan oldukça dikkat çekici bir resmi hatırlatıp tartışmaya açar. Bu basım her ne kadar İtalyan Rönesansı döneminde yer almış olsa da, bu resim özbeöz Ortaçağ'a aittir. Anders Pilz'in dediği gibi bu, "Ortaçağ düşünürlerinin gönderge sistemini özetleyebilen" bir resimdir.¹⁵ Bu "Porphyrion'un Ağacı"dır.

¹⁴ Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, s. 14.

¹⁵ Anders Pilz, *The World of Medieval Learning*, İngilizce çev. David Jones, Basil Blackwell, Londra, 1981, s. 56.



Porphyrios'un Ağacı

Burada Sokrates (kısaltılmış olarak, *Sortes* şeklinde ifade edilmiştir) ve Platon ağacın altına resmedilmiştir, Sokrates ayakta ve Platon bir sandalyede birlikte. Aralarında kalan ağacın en dibinde bazı kişilerin isimleri vardır (Henricus, Petrus ve diğerleri). Onlar, bireyler olarak herhangi bir sınıflandırmanın dışında kalırlar. Burada sınıflandırılabilen yalnızca bir türdür, belirli bir kişiyi içeren bağımsız herhangi bir öge değil. Fakat buradaki detaylar, tüm kişilerin bireysel bir şekilde üyesi olduğu tümel bir sınıf olan *homo* (insan) türlerinden doğar. *Homo*, insandışı varlıklarla birleştiğinde, *rasyonel* ve *irrasyonel* kategorilerdeki daha büyük bir hayvan sınıfından meydana gelir. Dolayısıyla bunlar, *corpus animatumun* veya *canlı beden*in temel kategorilerinden türerler. Canlı bedenⁱⁿ temel kategorileri duyuyla (*duyulur* şeyle) donatılmış ise hayvan olarak, duyudan yoksun (*duyumsuz*) ise bitki olarak nitelendirilir. Esas olan, özdek (*corporea*) ile özdeksiz (*incorporea*) arasında kalan, tüm ontolojik ayırımların temelini oluşturan, *töz* (*substantia*) kategorisidir. Ağacı enine boyuna ayrıntılı bir şekilde incelemek için ontolojik soy şemasını izlemek gerekir, böylece belirli isimlere ulaşmak mümkün olur. Bu ağaç, gerçek varoluşa sahip her şeyin düştüğü tümel sınıf *töz*üyle son bulur. Bu yapının tümü Aristoteles'in on maddelik kategorilerinden esinlenilerek üretilmiştir. Ortaçağın en temel tartışmaları, tümellerin doğası, bunların ontolojik duruşu veya bunları anlamak ya da bunların kaynağı olan şeylerle ilgili zihinsel süreçlerin rolü hakkındaydı. Porphyrios'un Ağacı, Skolastik psikolojinin doğurduğu meseleleri ve kuramları kavramak için faydalı bir çerçeve çizmeye devam etmektedir.

Batı düşüncesinin genel tarihini yazanlar arasında, Augustinus'un çalışmalarını "Yeni Platonculuğa" ve Aquinolu Thomas'ın çalışmalarını "Aristotelesçiliğe" indirgeme yönünde bir eğilim vardır. Bu yaklaşımın geçerliliği tartışmaya açıktır, ne yazık ki bu bağlamda ele alındığında tüm felsefeyi ya Platonculuğa ya da Aristotelesçiliğe indirgememiz mümkündür.

1225-1274 yılları arasında yaşamış olan Aquinolu Thomas'ın 15. yüzyıldan itibaren Roma Kilisenin düşünsel sesi olduğu doğrudur. Ayrıca doğru olan bir diğer şey ise, iki temel eserinde, *Summa Theologica** ve *Summa Contra Gentiles*," Aristoteles'ten ilham aldığıdır. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki, onun burada yaptığı şey, teksir değil ilham olarak fikir üretmektir. Örneğin Tomistik"" düşünce, yalnızca Aristotelesçi düşüncenin bilgisiyle yeniden inşa edilmeyebilir. İki filozof da çok farklı düşünsel iklimde, çok farklı yönelimler ve çok farklı hedeflerle kendi çalışmalarını gerçekleştirdi. Psikolojik insanın Ortaçağ görüşünü kavramak istiyorsak, Tomistik psikolojiye odaklanmamız gerekir. Aquinolu Thomas önemli meseleleri gündeme getiren tek ya da en etkili kişi değildi, fakat yalnızca onun çalışmaları kendi çağının tüm hâkim bakış açısını içermekteydi. Eğer psikolojik olan bölümü net bir şekilde kavramak istiyorsak, öncelikli olarak yapmamız gereken şey, 13. yüzyılda Aquinolu Thomas'ın ve onun Kilisesinin karşılaştığı problemleri değerlendirmektir. O halde şimdi Aquinolu Thomas'ın insan psikolojisiyle ilgili karşılaştığı sorunları gözden geçirelim ve sonra onun özünde Aristotelesçi olan çözümlemeleriyle devam edelim.

1. *İnsan, Tanrıyı bilebilir mi?* Bu, Yüksek Ortaçağın temel epistemolojik problemidir. *Sic et Non* (Evet ve Hayır) adlı çalışmasında Petrus Abelardus, Kitabı Mukaddes ve ilk Hıristiyan Babaları tarafından çelişkili bir şekilde yanıtlanan 158 teolojik soru sıraladı. Ayrıca o, tümellerin gerçek varlığını reddeden ve nominalizmi benimseyen 12. yüzyılın önde gelen temsilcilerinden biriydi: Petrus Abelardus, sadece bireysel varlıkların gerçek olduğunu ve tümel olarak adlan-

* *Summa Theologica*: Tanrıbilim Tümyapıt. (ç.n.)

" *Summa Contra Gentiles*: İnançsızlara Karşı Tümyapıt. (ç.n.)

"" Tomistik: Aquinolu Thomas'ın ortaya koyduğu düşünce ve ekolü temsilen kullanılan ifade. (ç.n.)

dırılan şeylerin yalnızca akıldaki kavramlara değinen belirli isimler olduğunu iddia etti. Aquinolu Thomas'ın etkili olduğu dönemde, doktrin haline gelmekte olan bir kuşkuculuk mevcuttu. Bu doktrin, Kitabı Mukaddes'in otoritesine karşı gelişen rasyonel bir talepti. Dolayısıyla insanın Tanrıyı bilip bilmediğiyle ilgili soru, daha büyük bir meselenin en önemli ayağıydı: *İnsan herhangi bir şeyi bilebilir mi?*

2. *Tanrıya karşı yükümlülüklerimiz nelerdir?* Bu soru, genel epistemolojik sorunun cevaplandığını varsayar; yani bizler, Tanrı ve Tanrının iradesiyle ilgili insanların bilebileceği şeyin farkındayızdır. Burada belirlenecek olan şey, insanın kendisine, Devlete ve hemcinsine karşı yükümlülükleridir.

3. *Günah nedir?* 9. yüzyılda Kilise öyle altüst olmuş bir haldeydi ki, Aşai Rabbani âyinini gerçekleştirmek için Papa, Charlemagne'a resmî bir teklifte bulunamazdı. 13. yüzyılda Hıristiyan uygulamalarının standart bir hale getirilmesi için yoğun çabalar harcandı. Kutsal Roma İmparatorluğu yasalara, anlaşmalara ve kavranılabilir bir temel ilkeler bütününe gereksinim duyan gerçek bir imparatorluktu. Devletler hukuku (*ius gentium*) olarak kabul edilen Roma'nın tarihî medeni hukuku, resmî bilimin merkezi olarak yeniden canlandı ve hem kraliyet hem de dinî mahkemelerin kararlarına dâhil edildi. Ancak bu, Justiniaus döneminde var olan inançtan ziyade, çok daha ayrıntılı bir inançla uyuşmak zorundaydı. Laik ve ruhani güçler artık öylesine karışmıştı ki, imanlı yurttaşlar yasal ve Hıristiyan bir yaşam için rehberliğe ihtiyaç duyuyordu. Günah kavramı tüm krallara, piskoposlara, çiftçilere vb. göre düzenlenmek zorundaydı, ki bu insanlar böylece Yaratan'a karşı sahip oldukları belirli yükümlülüklerin farkında olabilsinler.

4. *İnsan iradesinin doğası ve konumu nedir?* Kitabı Mukaddes, Tanrının her şeyin sebebi olduğunu iddia ederken, irade özgürlüğünün olduğunu da kabul etmişti. Önceki bölümde, bu görünürdeki çatışmanın Augustinusçu çözümü-

nü gözden geçirmiştik; bu çözüm 13. yüzyılın daha aydın ve eleştirel beyinleri için tümüyle yeterli değildi.

5. *İnsan için doğru yaşam biçimi nedir?* Klasik eserlerdeki bazı yorumlar, ruhun bedenle birlikte öldüğü sonucuna varma eğilimindeydi. Aquinolu Thomas, ruhun vazifesine ilişkin bir açıklama yapma gereği duydu ve bu, İbn Rüşd [nâmi diğer “Yorumcu” (1126-1198)] gibi İslâmî bir yetke tarafından aklın tuzaklarıyla yakalanmayacak bir şey olmaydı. İbn Rüşd’un Aristoteles hakkındaki yorumları, aklın ve düşüncenin tözüne dair istenmeyen boyutlarda gerçekçilik karşıtı ve tamamen özdeksel sonuçlara ulaştı. Batı’daki İbn Rüşdcü müritler (örneğin Brabantlı Siger, takriben 1240-1284), ruhun bedenle birlikte yok olduğunu iddia eden İbn Rüşdcü yorumdan etkilendiler. Çünkü bu yorum göre, bireye (şahsa) kişilik kazandıran şey ruhtur ve bu yüzden bireysel olan muhakkak yok olabilir bir şeydir. Yalnızca soyut akıl (*nous*) hayatta kalabilir ve tüm insanlar için aynı şey geçerlidir. Dolayısıyla şahsi olarak hayatta kalmak imkânsızdır.

Teolojinin yanı sıra bu gibi önemli birçok soru daha Aquinolu Thomas tarafından ele alındı. Gene de onun insan psikolojisi üzerine sahip olduğu geniş bakış açısının iskeletini oluşturmak için yaptığı değerlendirmeleri incelememiz gerekir. Bu iskeleti oluşturmaya Maurice de Wulf’un genel olarak Skolastik psikoloji üzerine yaptığı gözlemle başlayabiliriz.

Bilim dallarının Ortaçağ sınıflandırmasına göre psikoloji, fiziğin yalnızca özel bir bölümüdür, halbuki psikoloji buradaki en önemli bölümdür, çünkü insan, dünyanın özü, evrenin temel figürüdür.¹⁶

13. yüzyıla kadar insan doğasıyla ilgili Ortaçağ görüşü esasen Augustinusçuydu, yani özellikleri bakımından tanımlamak

¹⁶ Maurice de Wulf, *An Introduction to Scholastic Philosophy*, Dover baskısı, 1956, s. 125.

gerekirse Platoncuydu. İnsan bilincine dair bir metafor olarak hizmet eden Kutsal Üçlü, bu sebeptendir ki duyu, akıl ve idrak üçlüsü olarak görüldü. Bu melekelerden her biri, belirli bir tür hakkında bilgi sağlayabildi, ancak sonuncular (*nous, intellectus*), gerçeği bizzat idrak edebildiler.

Henüz 9. yüzyılda John Scotus Eriugena, Hristiyan inancı öğretilerini Platonik idealizmle birleştirerek iyi kötü kapsamlı bir psikolojik sistem sunabildi. Onun *Doğanın Bölümleri Üzerine*¹⁷ adlı çalışması, yazarlığını çevreleyen düşünsel ortam göze alındığında hayret vericidir. Bu çalışmada John Scotus Eriugena, araz (*accidens*)* ile töz (*substantia*) arasındaki Platoncu ayırımı yeniden doğrular ve duyuların yalnızca geçmişte olanı kavradığını iddia eder. Yani özdeksel edimler olarak duyular, yalnızca dünyanın özdeksel yönlerinden etkilenebilir. Bunlar, gelip geçici ve yavan türden şeyler oldukları için, Tanrının nihai ve yüce gerçekliğiyle doğrudan çok az bir bağlantı kurarlar. Bir yere kadar bu, ortodoks bir Platoncu öğretilerdir. Bahşedilmiş *akla* (*logos*) sahip algılayan kimse, evrenin gerçeküstü düzen ve tasarımını kavrayacak şekilde, bu ham fiziksel gerçekleri özümseyebilir. Bu daha yüksek ölçüdeki bilişsel güç bile sınırlıdır, çünkü bu şekilde açığa çıkan evrensel düzen yalnızca şeyler arasındaki bir düzendir; bu, etkilere dair bir düzen olmakla birlikte fiziksel olmayan şeylerin doğruları hakkında farkındalık yaratmaz. Pasif duyu ile aktif akıl ne zaman ki kendi özlerini zihninin tinsel dünyasına bırakırlar, işte o zaman doğa hakkındaki esas gerçekler kavranabilir. Çünkü bu gerçekler şeylerin üstündedir ve şeylerden önce gelir; çünkü onlar –ne yavuz ki

¹⁷ John Scotus Eriugena, *De Divisione Naturae*, IV. Kitap, 7. ve 9. Bölümler. Bu metnin iyi bir İngilizce çevirisi için bkz. *Selections from Medieval Philosophers*, Cilt 1. ed. Richard McKeon, Scribner, New York, 1929.

* Araz: Bağlı olduğu şey olmadan kendisi varolamayan; içinde bulunduğu durumun tanımlanmasında etkili olan ama yoksunluğunda söz konusu durumu değiştirmeyen şey, iline. (ç.n.)

onları keşfedecek olan fikirler— kendi başına özdeksel olmalıdır. Bu duruma insanlar açısından bakıldığında, insanlar da Tanrının aklında ebedi olarak devam eden bir tür düşünsel ideadır.

12. ve 13. yüzyıllarda gerçekleşen felsefi yeniden canlanışın ayırt edici bir özelliği de bu tür bir aşırı idealizmin reddedilmesidir. John Scotus Eriugena, duyusal olguların temel gerçeklere erişme yolu olduğunu reddetti ve böylece Platon'un bıraktığı noktanın ötesine katiyen geçmeyen bir idealizmin savunuculuğunu yaptı. Skolastik filozoflar –idealizm ruhunu asla terk etmeseler de– doğanın algılanabilir gerçekleriyle, ifade edilen hakikat ve olgular olarak ilgilenmeye istekliyidiler. Bu isteği Aziz Anselmus'un *Dialogus de Veritate* (Gerçek Diyalog) eserinde görüyoruz. Bu çalışmada, duyular hakkında yaratılan yanlış fikirler sayesinde aldatıcı olduğu düşünülen "iç duyular" reddedilirken, duyuların doğanın gerçeklerinde doğru bir yansımaya sahip olduğuna inanılır.¹⁸ Anselmus için gerçek, nihayetinde yalnızca akıl tarafından algılanır bir şeydir, fakat bu yaratıcı algı eyleminde akıl, duyulardaki nötrlükten faydalanır. Bu, Tanrının varlığı için onun ünlü *Ontolojik Savı*'na¹⁹ yol açan bir usamlama çizgisidir. Bu karmaşık ve zorlu savı incelememiz gerekir, bunu yaparken mevcut psikolojik yönelimi de belirtebiliriz. Anselmus, zihni ahenkli hale getirebilecek olan şeyin gerçek olduğuyla ilgili bir kuram geliştirdi. Aklın bir fiktirden etkilenmesi için, onu etkileyebilecek uyumlu bir melekeye sahip olması gerekir. Örneğin bir rengi görebiliyorsak, bunu yalnızca orada bir renk olduğu için değil, aynı zamanda doğa sayesinde görebiliyoruz, çünkü doğa, insani melekeleri, dünyanın bu özelliklerine duyarlı olacak şekilde donatmıştır.

¹⁸ Aziz Anselmus, *Dialogus de Veritate*, McKeon, *Selections*.

¹⁹ Aziz Anselmus'un ontolojik savı, *The Ontological Argument* adlı çalışmada ortaya konmuş ve tartışılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aziz Anselmus, *The Ontological Argument*, ed. Richard Taylor, Doubleday, Anchor Books, Garden City, New York, 1965.

Doğada bir şeye karşılık gelen öge veya sürecin olmadığı bir meleke yoktur. Akıl, gelişebilen bir melekedir: “Tanrıdan daha büyük bir şey olamayacağını” kavrayabilir. “Tanrıdan daha büyük bir şey olamayacağı” ihtimalini idrak ettiğimiz için, bu ihtimal dolayısıyla gerçekte var olan şeye işaret etmelidir.

Alelâde bir şey olarak baktığımızda ontolojik argüman ne “öznel” ne de önemsizdir. Bu bağlamda Tanrının varlığı, yalnızca birinin onu tasarlayabileceği gerçeğine dayanmaz. Üstelik bazılarının şüphe ettiği gibi, örneğin “kendisinden daha büyük bir şey olamayacak” bir adanın varlığıyla ilgili bir argümana gerek sinim duyulmaz, çünkü biz yalnızca bir tanesini düşünürüz. Öncelikle kendisinden daha büyüğü olmayan bir ada yoktur, çünkü bu tür bir ada ya evren ya da sonsuz şey olurdu, dolayısıyla bu bir ada olmazdı. Bu argümana göre biz, kavrama kapasitemiz fikrimize etki ettiği takdirde belirli bir kavrama sahip oluruz. Fakat bu dayatıldığında, kavramın kendisine uygun bir edim var olmalıdır. Bu, bir hayli karmaşık ontolojik argümana yönelik yaklaşımda atılan ilk adımdır.

Anselmus ne inançla aklın yer değiştirmesi gerektiğini öne sürüyor ne de Tanrının varlığının, bir kimsenin sahip olduğu bir fikre herhangi bir şekilde bağlı olduğunu iddia ediyordu. Şu ya da bu şekilde Platonik bir idealizm geliştirmiyordu. Bilakis, büyük ve saygın bir öğretmenin etkisiyle, akıl ve ruhun artık savaşımaya ihtiyaç duymayacağı, rasyonel temele dayanan bir inanca olanak sağlıyordu. Onun yaklaşımını, *Four Books of Sentences* adlı çok satan kitabıyla Peter Lombard devam ettirmiştir; bu çalışmada Peter Lombard, Tanrının nasıl bilindiğini ve algı yoluyla nasıl idrak edildiğini aktarmakla birlikte Ortaçağ inancını da anlatır. Bu son çalışmanın ulaştığı başarı, Platon ve Aristoteles’e uzanan büyük bir düşünce senteziyle birlikte Augustinus, Boethius, John Scotus Erigena, Aziz Anselmus ve Peter Lombard’ı kapsayan Tomistik Skolastik felsefe sentezinin 13. yüzyılda yuvalanmasına imkân sağladı.

Skolastik düşünceyi kapsayan bu fikir ve kuramlar hem form hem de köken olarak çeşitlilik göstermekle birlikte, bu sentez esasen iki insana dayandırılır: Albertus Magnus ve onun öğrencisi Aquinolu Thomas. Skolastik yaklaşımı ortaya koyan Aquinolu Thomas'ın yazıları aslında antik dönem filozoflarının miras bıraktığı meselelere, yani Hristiyan dininin gerçekleri olarak ele alınan şeylerle uyumlu bir şekilde çözülmesi gereken meselelere yönelik Skolastik çözümlerdir. Bilgi meselesine ilişkin bu yaklaşım oldukça açıklayıcıdır.

Aristoteles'le tutarlı bir şekilde Skolastik düşünce, duyulardaki olgusal bilgi ile, yani hayvanlara duyusal güç kazandırabilecek bir bilgi ile yalnızca usun kavrayabileceği ilkeler doğrultusundaki bilgi arasında ayırım yapar. Bu yüzden deneyim, her ne kadar şeyler hakkında bilgi verebiliyor olsa da, bize yasalar hakkında bir bilgi sağlamaz. Diğer ve daha klasik bir deyişle, deneyim yalnızca tikellerden oluşur, halbuki akıl tümelleri kavrar. Deneyim, duyudaki tikellerden gelir, akıl ise tümelleri soyutlar. Akıl ruhsal bir melekedir. Aslında ruh, kendi başına düşünsel bir ilkedir.²⁰ İbn Sina gibi Skolastikler de, ruhun bzulabilirliği yönündeki yadsımayı temel alan Aristotles'i fark etmiştir.²¹

İddia edildiği gibi düşünsel ilkeden yoksun olan hayvanlar, içgüdüsel yanıtlarla hayatta kalırlar. İnsanlar ise akıl yoluyla tümelleri kavrarlar ve bu onların her türlü soruna karşı sonu gelmez çeşitlilikte çözüm üretmelerini sağlar. İnsanlar karara varmada algısal veriyle sınırlı değildirler, ayrıca doğal fenomenleri içgüdüsel olarak kabul etmeye de meyletmezler.²²

²⁰ Aquinolu Thomas, *Summa Theologica* (Tanrıbilim Tümyapıt), Soru 75. 1. Bölüm. Aquinolu Thomas'ın çalışmasıyla ilgili tüm referanslar Anton Pegis'in İngilizce çevirisinin yer aldığı, Random House edisyonuyla yayımlanan *Basic Writings of Thomas Aquinas* (Aquinolu Thomas'ın Temel Yazıları) adlı esere dayanmaktadır.

²¹ *Age.*, Soru 75, Madde 6.

²² *Age.*, Soru 76, Madde 5.

Platon'a karşı Skolastik sistem yalnızca duyguların gerçek ve olgusal durumunu kabul etmez, aynı zamanda zihni bilgilendiren duyularla fizyolojik mekanizmalara önem verir.²³ Fiziksel ölüm nedeniyle ruhun besleyici ve duyuşsal melekeleri sönümlenir, çünkü bunların ifadesi için bir vücut gerekir. Fakat irade ve zihin hayatta kalır.²⁴

Aristoteles'i tevarüs eden Ortaçağ psikologları farklı zihin türleri arasında ayırım yapmıştır. Bunlardan ilki, düşüncenin mümkün kıldığı, "gizil zihin" olarak adlandırılan ruhsal güçtür. Dünyadaki olguları gerçekten anlamak için gizil zihin, "gerçek zihin" üzerinden yeni bir yol açar. Kendi içerisindeki işleyiş ve ilke üzerine derinlemesine düşünmek için ruh, "edinilmiş zihin" olarak işlev gösterir ve bunun ortaya çıkması için aklın verilere ve yansıtıcı güçlere sahip olması gerekir. Bu faaliyetlerin ardında gerçek ve edinilmiş zihinleri yönlendiren bazı neden-sonuç ilişkileri olmalıdır ve bu, Skolastiklerin "etkin zihin" (*agens intellectus*) olarak adlandırdığı şeydir. Etkin zihin sayesinde gizil olan şey gerçeğe dönüşür. Bu, kendi görünüşünden bir şeyin formunu soyutlayan gerçek zihindir. Duyular yalnızca özniteliklere sahip olabilir, fakat zihin bu formun farkına varabilir.²⁵ Artık burada Platonik bir süreç mevcut değildir, yani form, kesinlikle meydana gelen şeye neden olan bir fikir değildir. Bilakis form, bir ilke olarak maddedir, fakat duyular da sadece maddeye cevap verebilir, ilkeye değil. Bu yüzden bilmemiz gereken şey, duyuların cevap verdiği şey değil, soyut olan bilgidir. Bu, maddenin ilkesine dayanmakla birlikte, bu ilkeler kendi başlarına elbette madde değildirler. O halde bilgi psikolojisi, bilişsel bir psikolojidir, ampirik bir psikoloji değil.

Aristoteles için etkin zihin, diğer yanda örtük olan şeyi açığa çıkaran bir tür ışıktı. Bu, güneş gibi varolanı görünür kılar,

²³ *Age.*, Soru 77, Madde 5.

²⁴ *Age.*, Soru 77, Madde 8.

²⁵ *Age.*, Soru 79, Madde 3.

böylece etkin zihin, gizilgüç (potansiyel) olarak kalan şeyi hayata geçirir. Bu yüzden etkin zihin, aklın ilkelerini keşfetmesini sağlayacak şekilde tikelleri aydınlatan bir iç ışıktır. Aquinolu Thomas için bu iç ışık, insan bilgisinin şeylerin temel ilkelerine ulaşabilmesine neden olan Tanrının bir inayetidir.²⁶ Bu iç ışıkla mümkün kılınan soyutlamalar –ki bunlar özdeksel olmadığı halde– madde dünyasından (Platonik olarak) koparılmazlar, fakat maddenin duyuşal olmayan bir yönünü açığa çıkarırlar. Bu özelliklerin veya ilkelerin şeylerin özü olduğundan emin olabiliriz, aksi takdirde duyuşal delilden soyutlamaları türetmeyiz: *Abstrahentium non est mendacium* (“Soyutlama yalan değildir!”). Madde ile ilke ve nesne ile form arasındaki bu bağlantı akıl tarafından keşfedilmiştir, icat edilmemiştir. Maurice de Wulf, Tomistik bilgi kuramına ilişkin analizinde şundan söz etmiştir:

Doğrudan gerçekliğin kendisini algılıyoruz, burada öznel değişikliğimizi idrak edemiyoruz. Duyu ile zihin arasındaki uyum sayesinde bunu algılıyoruz... Hakikat, gerçeklik ile akıl arasındaki uyumdur.²⁷

İnsanın dünyevi yaşantısında beşerî bilgi noksanıdır, çünkü insan akli kutsal özü kavrama açısından eksik donatılmıştır. Usun eksik yönleri insanların Tanrıdan uzaklaşmasına neden olmasın diye, inanç kişilerde bulunan bir şey haline geldi. Gene de inanç ve us çatışmaz, çatışamaz, çünkü her ikisi de benzer hakikatleri arar:

İlim ve inanç aynı özne içerisinde ve aynı nesne hakkında olamaz; fakat birisi için ilmin nesnesi ne ise, diğeri için de inancın nesnesi o olabilir.²⁸

²⁶ *Age.*, Soru 79, Madde 4.

²⁷ Maurice de Wulf, *An Introduction to Scholastic Philosophy*, s. 125.

²⁸ Aquinolu Thomas, *Summa Theologica*, Soru 2. Madde 4.

Skolastik rasyonalizmin sınırlı bir yapısı vardır. Akıl yalnızca hakikati aramamızı sağlayabilir. İnancın yardımıyla bile rasyonel akıl bu hayattaki her şeyi bilemez. Bir tür olarak biz insanların sınırları vardır, aynı zamanda her birey bir diğeri gibi aynı rasyonel melekelerle sahip değildir. Tüm insanlar etkin zihne sahiptir, ancak etkin zihin herkeste aynı ölçüde bulunmaz.²⁹ Bu yüzden edinim ve kavrayışta farklılıklar vardır. Ayrıca aklın işleyişi deneyimlerle edinilen veriler üzerinden icra edildiği için, deneyimleri sınırlı olanlar (örneğin çocuklar) veya çarpık deneyimlere sahip olanlar (örneğin hastalar), fakirleşmiş bir zihne sahip olacaklardır.³⁰ Ruh ile beden bir arada olduğu dünyevi hayatta, duyulardan kaynaklanan zihinsel simgeler olan “tayflar” dışında zihnimizin herhangi gerçek bir şeyi anlaması imkânsızdır. Aquinolu Thomas’ın belirttiği gibi, “insan, duyulur şeylerle tasalanarak anlaşılabilir şeyleri düşünmekte zorlanır.”³¹ Bu tayflar, dışsal nesnelere anlam veren algının imgeleridir. Çocuklar, deliler ve zayıf düşenler gerçeği olduğu gibi belleğe yerleştirmede başarısızdırlar ve bu yüzden anlamakta da yetersiz kalırlar. Fakat onlar için bile, ruhun artık duyulara ihtiyaç duymadığı ve artık duyulabilir şeylerden soyutlanması gereken hakikatin olduğu bir öbür hayat vardır.

Yukarıda belirtilen şeyler ışığında, bilgi kapasiteleri bakımından bireyler arasındaki farklılıklar, bazılarını kaçınılmaz olarak yönetime götürürken bazılarını da köleliğe sürükler. Âdem’in günahından önce bizler masum bir ortamda yaşadık. Bu ortamda bile bazıları yol gösterdi, bazıları ise bu yolu izledi, fakat bunlar ortak rızayla gerçekleşti. Şunu belirtmek gerekir ki, masum bir ortam içerisinde kölelik menfur bir şeydir.³² Gene de artık bizimkisi bir masumiyet durumu değildir. İlk günah ve iradedeki zayıflıklara bakıldığında, görevimizi algılayama-

²⁹ *Age.*, Soru 79, Madde 6.

³⁰ *Age.*, Soru 101, Madde 2.

³¹ *Age.*, Soru 84, Madde 7, Soru 94, Madde 1.

³² *Age.*, Soru 96, Madde 4.

maktan veya algıladığımızda harekete geçememekten dolayı başarısız oluruz. Her iki durumda da günah aklı kurallara aykırıdır.³³ Akılda ebedi yasaları oluşturan şey aklı kurallardır. Bir kimse nasıl ki ışığı sayesinde güneşi fark ediyorsa, ebedi yasalar konusunda da, “her rasyonel varlık, bunu birtakım düşünceler sayesinde az ya da çok bilir.”³⁴ Bilme ayrıcalığına erişenler, daha az şanslı olanlara açık bir şekilde yol göstermelidirler. Hükümdarın iradesi aslında bir devletin yasalarıdır, fakat bunun için hükümdarın, yaratılan görevlerle ilgili sorumlulukları yerine getirmesi gerekir.

Skolastikler ampirik ve rasyonel unsurları bir araya getiren genel bir epistemolojik sistem geliştirmenin yanısıra öğrenme, bellek, davranış, duygu ve dil gibi daha belirgin psikolojik işlevleri de incelediler. 12. ve 13. yüzyıllardaki temel düstur, “öncelikle duyuda olmadan, zihinde hiçbir şey olmayacağıdır.” Bu bağlamda Skolastiklerin *uyguladığı* psikoloji ampiriktir. Ortaçağ öğrencileri, olgularla ilgili olarak belleklerine fayda sağlamak için benzerliğe ve canlılığa inanıyorlardı.³⁵ Üstelik evcil hayvanları, onlara güzel şeyler vererek ve vurarak terbiye etme suretiyle eğitiyorlardı! Ayrıca rüyalara sıradışı bir ilgi gösteriyorlardı, bu konuda en az diğer çağlarda gösterilen kadar bir ilgi mevcuttu. Ancak bunlardan herhangi birinin bilimsel bir psikolojinin geleceğinden daha önemli görülmesi, daha sınırlı ve doğaya deneysel yaklaşım sergilemesine rağmen Ortaçağ psikolojisinin keşfiydi. Bu yaklaşım Grosseteste tarafından ortaya konulmuş ve John Duns Scotus ile Ockhamlı William tarafından geliştirilmiştir.

³³ *Age.*, Soru 73, Madde 7.

³⁴ *Age.*, Soru 93, Madde 2.

³⁵ Belleği geliştirmek için çağlar boyunca kullanılan tekniklere dair ilgi çekici bir inceleme için bkz. Frances A. Yates, *The Art of Memory*, University of Chicago Press, 1966.

Deneyssel Bilim

Robert Grosseteste, hem tümevarım hem de deneyssel doğrulama ve yanlışlama hakkında iki temel yöntemsel problemi fark eden ve bununla ilgilenen ilk Ortaçağ yazarı olabilir – ki onun fark ettiği bu problemlerin ortaya çıkışı, Yunanların geometrik ispat kavramının deney dünyasında uygulanmasıyla gerçekleşmiştir. Robert Grosseteste, Yunan geometrik yöntemini modern deneyssel bilime dönüştürerek deneyssel araştırma ve rasyonel yorumlamaya dair sistematik ve tutarlı bir kuram ortaya koyan ilk kişi olabilir...³⁶

12. yüzyılın felsefi edinimlerini sıraladığımızda, en başa rasyonalizm ile deneycilğin, yani Aristotelesçi mantık ile Aristotelesçi deneysselciliğin etkin birleşimini yerleştiririz. Bu noktada hatırlamamız gereken şey, Aristoteles'in bir bilim insanı olarak temel başarısızlığının Platon'dan miras kalan idealizme bağlı kalmasından ve bunu asla tümüyle reddetmemesinden kaynaklandığıdır; bu öyle bir bağlılıktır ki, Aristoteles'in bilimin olağan gerçekleri için bile bir tür ussal gerekçeye ("ereksel neden") gereksinim duymasına neden olmuştur. Bu, ayrıca onu kanıtlayıcı, mantıksal yapıda ve biçimsel bir bilimsel izahat modeline sürüklemiştir. Aristoteles, hayvanlar âlemindeki alışkanlıkları ve olayları çok dikkatli bir şekilde gözlemleyen bir doğabilimciydi. Bu yüzden İskender'e kendi birliklerini başka yerlerden örnekler bulup getirmeleri için ısrarcı olmuş, ay tutulması üzerine derinlemesine düşünmüş, Libya ve benzeri yerlerde neden daha çok hayvan türü olduğuna açıklama getirmiştir. Tüm bu alanlarda modern ilmin ruhunu yakalamanın yanı sıra bunun temellerini atacak birçok şey yapmıştır.

Grosseteste ile onun Oxford'daki meslektaşları ve kısa bir süre sonra Albertus Magnus ve Paris'teki meslektaşları, Aris-

³⁶ A. C. Crombie, *Grosseteste and Experimental Science*, Clarendon Press, Oxford, 1953, s. 10-11.

toteles'ten kalan mirasın tarihsel olarak ayrılmış unsurlarını bir araya getirmeyi başarmıştır. Yunanların optik üzerine yaptıkları çalışmaların ve Eukleides'in matematiğe dair yazdığı yazıların o günkü çevirilerinin yardımıyla bu isimler, deneysel yöntemler aracılığıyla bilimsel ispatlarda bulunmak için bilinçli bir şekilde harekete geçtiler –başka bir deyişle, doğal olayları kesin bir şekilde kaydettikten hemen sonra, doğayla bağlantı kurmak için mantıksal analizler ürettiler. Bu program, Aristoteles'in kendi programının doğal bir uzantısı veya bunun geliştirilmesi olarak görülebilir, fakat her iki durumda bu, geç Rönesansta ilerleyecek olan bilimsel anlayışa yönelik geliştirilmiş kavramlarla ilgili öngörüsül bir işlev görmüştür.

12. ve 13. yüzyıllardaki dinî ortodoksluğun, bu bilimsel girişimler üzerinde geliştirici bir etkisi vardı. Peter Lombard yazdığı eserlerde Tanrıyı bulmak için ikna edici argümanlar sunmuştu ve onun getirdiği kavram gerçek anlamda teolojik bir yönergeydi. Aquinolu Thomas'ın bilimin hakikatleri ile inanç arasında –birinin diğeriyle çatışmadığını savunarak– şeklen bir ayırım yapmadan önce, Petrus Abelardus (ondan önce yaşamış olan İbn Sina gibi), algı ile yalnızca özdeksel âlemdeki nesnelere yer veren düalist bir psikoloji önermişti. Daha da önemlisi, Grosseteste gibi ortodoks inanca sahip bir kimse Ereksel Neden'le, yani Tanrıyla ilgili en ufak bir kuşku duymamıştır ve bu yüzden, sapkınlık korkusu olmaksızın etkin nedenleri irdeleyebilmiştir. Epikürosçu materyalizmin daimi bir düşmanı olarak onun ortaya sunduğu deliller takdire şayandır. O hiçbir zaman doğanın yalnızca özdeksel olduğu fikrini kabul etmedi, bu yüzden doğanın özdeksel olan yönlerini ayrıca keşfetme ihtiyacı duydu ve muhtemelen bu alanda daha özgür hareket etti.

Yunan tıbbi çalışmalarının çevirileri ise 12. ve 13. yüzyıllarda büyük ölçekte ulaşılabilir hale geldi. Hipokratik ekol ve onun Galenos'a kadar uzanan nesillerinin hastalığa yönelik yaklaşımları yeknesak pratiklerden oluşuyordu. Nütrisyonist (beslenme üzerine uzmanlaşan) Diokles, Antakya'dan gelen

salatalıkların bağırsakları doğru çalıştırdığını gördü, üstelik bu etkileşimden hareketle mantıksal yapı hakkında dur durak bilmeden incelemeler gerçekleştirdi. Fakat kas, sinir ve atardamarda uygulanabilir olan tasımsal koşulları incelemeyi gerekli görmedi. Yunan tıbbi gözlemsel, ilişkisel ve uygulamalıydı; kısacası günümüzdeki tıbbi uygulamalar gibi klinikti. Ortaçağ bilim insanlarına fikir sahibi olacakları gelişmiş tıp yöntemleri kaidi, bunlar herhangi bir araştırma dalı, örneğin optik, fizik ve astronomi için de faydalıydı. Elbette ortaya çıkan olgusal bilgi, (rasyonel olarak) genel bir kurama bağlı olmadıkça, bilimsel bir netice sağlamazdı. O halde gerekli olan şey, bir hipotezle gözlemsel alana girmek, bu hipotezle öngörülen olayları kaydetmek ve sonra, gözlem ve hipotez birbirine tümüyle uyumluysa, gerçekleşmesi gereken etkiler zincirini ortaya çıkarmaktı.

Bu çağın yaklaşım ve bakış açısına dair yenilik iki pasajla değerlendirilebilir. Bunlardan biri Roger Bacon diğeri John Duns Scotus'un yazdıkları eserlerde yer almaktadır. İlki Roger Bacon'ın *Opus Majus* (Büyük Yapıt) adlı çalışmasıdır:

Artık deneysel bilimin ilkelerini ortaya koymak istiyorum, çünkü deney olmadan hiçbir şey yeterince bilinemez. Bilgi edinmenin iki yolu vardır: Usavurma ve deney. Usa vurmayla bir sonuca varırız ve bu sonucu tasdik ederiz, ancak bu noktada ne sonuç kesinleşir ne de şüphe ortadan kalkar, dolayısıyla akıl, deneyle gerçeği keşfetmediği sürece, hakikatin sezgisine dayanır... O halde Aristoteles'in ifadesiyle ispatu savurmadır, bizim koşullu olarak anlayabilmemize neden olan şeydir, üstelik ispat doğru deneyle birlikte gelir ve bu, boş bir ispat olarak anlaşılmamalıdır. Bu sebeple, fenomenlerin altında yatan gerçeklerden şüphe duymaksızın yararlanmak isteyen kimse kendini deneye vermesi gerektiğini bilmelidir.³⁷

³⁷ Roger Bacon, *Opus Majus*, Cilt 2. IV. Kısım, 1. Bölüm, İngilizce çev. Robert Belle Burke, Pennsylvania Press, Philadelphia, 1928.

Bu yeni bilimin değerini pekiştirmek isteyen Roger Bacon'ın gerçekleştirdiği deneylerin hepsine yeniden göz atmamıza gerek yoktur; örneğin bu deneylerden biri, güneş ışığının prizma kullanılarak tayfa ayrılmasıdır. Onun düşüncesindeki tazelik, kullanılan sözcüklerin kendisinde açıkça görülür. Roger Bacon, Aristoteles'in ispat yöntemine yönelik rasyonel yaklaşımını reddetmemekle birlikte, kontrollü gözlemdeki yadsınamaz, hakiki olguları buna dâhil eder. Akıl (iç duyu), algı (dış duyu) ile birlikte çalışır ve kesin bilgiyi pekiştirir. Bunun tasıma ilişkin kesin bilgi olmadığını unutmamak gerekir; yani bu, Aristotelesçi tanıtlama fikrinin yol açtığı türden tamamen mantıksal bir kesinlik değildir. Bilakis ampirik olarak kesin bilgidir; bu, ne Platon'un ne de Aristoteles'in doğrulamak istediği bir şeydi.

Benzer düşüncenin ayrıca John Duns Scotus tarafından ileri sürüldüğünü görebiliriz:

Deneyimle bilinen şeyin ne olduğuna gelecek olursak, bununla ilgili şunu söylemem gerekir: Bir kişi, her bir bireyi deneyimlemese dahi, aynı zamanda birçoğunu deneyimler; her zaman onları deneyimleyemese bile, gene de bu kişi her daim ve her durumda bunun böyle olduğunu yanılsızın bilir. Bunu, ruhunda yatan bu öneri sayesinde bilir: 'Bağımsız olmayan bir nedenden ötürü, birçok durumda, her ne olursa olsun, nedenin doğal etkisidir bu.' Bu öneri, yanılgıya içerisindeki duyularla elde edilmiş olsa bile akıl tarafından bilinir.³⁸

"Oxford ekolü"nü oluşturan Robert Grosseteste, Roger Bacon ve Duns Scotus epistemolojiye yönelik getirilecek yeni bir yaklaşımı başarılı bir şekilde çerçevelendirmeye başlamışlardı, bu yaklaşım Ockhamlı William (1300-1349) tarafından resmîyet kazanacak ve onu bilim tarihindeki en önemli konumlarından

³⁸ John Duns Scotus, *Concerning Human Understanding*, Political Writings, İngilizce çev. Allan Wolter, Thomas Nelson and Sons, Londra, 1962.

birine taşıyacaktı. Duns Scotus ampirik bilginin doğruluğunu savundu. Ockhamlı William daha ileri giderek, herhangi bir tümel kavramın şekillendirebileceği prensiplere ilişkin gözlemlere yer verdi. Meşhur nominalist yaklaşımıyla iddia ettiği şeye göre tümeller, deneyim yoluyla öğrenilen tikeller grubunu belirtmek amacıyla algılayan kimseler tarafından bulunan isimdir. Tikellerle duyuşal ilişki kurulmadığında, hiçbir tümel tasarlanamaz. Mantık bizi bilgi arayışında çok ileri götürecektir. Belirli bir noktada bizlerin, belirli gerçeklerden yana olan mantığın biçimciliğini ıslah etmesi veya terk etmesi gerekir.

600 yıldır bilimsel açıklamalara rehberlik eden "Ockham'ın usturası" ilkesi, birçok kişi tarafından bir âlet olarak biliniyordu. Grosseteste, Aquinolu Thomas ve Duns Scotus, tıpkı Ockhamlı William gibi "gereksiz yere nedenleri çoğaltmak" konusunda isteksizdi. Ockhamlı William, seleflerini aştığı yerde, aklın kendi doğasını daha özenli inceliyor, tümellerin ve dolayısıyla tikellerin gerçekliğini değerlendirmeye çalışıyordu. Rönesans bilginlerinin Ockhamlı William'ın yazılarının değerini daha iyi anlamış olmaları şaşırtıcı değildir; bu saptama, Ockhamcılığın kuramlara aykırı olmasından ötürü değil, özünde psikolojik olmasından dolayı kolayca yapılabilir. Ockhamcılığın kuramlara aykırı olmasından ötürü değil, özünde psikolojik olmasından dolayı kolayca yapılabilir.

Ockhamlı William'ın Psikolojik Sentezi

Ockhamlı William, hem öncülü olan Skolastiklere hem de kendi çağdaşlarına göre daha bilinçli bir psikolojik yaklaşım geliştirdi. Aquinolu Thomas, Duns Scotus ve Albertus Magnus, insan aklına dair meseleyle ilgilenmişler ve algı, bellek ve iradeye yönelik psikolojik ilkeleri ortaya koymuşlardı. Gene de bu anlamda gösterdikleri çaba *preteorik*, yani kuram-öncesiydi; üstelik genellikle dinî içeriğe sahip temel meselelerden de kaçtıkları uzaklaşmıyorlardı. Buna karşın Ockhamlı William, kesin bir kuramsal tutum içerisinde belirli psikolojik ilkeler önerdi ve dinî meselelerle bağlantı kurmak için bu ilkeleri kullandı.

Diğerleri insan doğasının keşfinde başlangıç noktası olarak teolojik hakikatleri alırken, Ockhamlı William teolojik kavramların oluşma şeklini kavramak adına insanın psikolojik yatkınlıklarını kullanmayı tercih etti. Onun yaklaşımı herhangi bir psikolojik bilimsel çalışmada doğru dürüst yer almamasına rağmen, bu yaklaşım kendi ilmine tamamen nüfuz etmiştir.

Oswald Fuchs, Ockhamlı William'ın psikolojisine ilişkin çok faydalı bir derleme hazırlamıştır.³⁹ Ockhamlı William'ın kuramlarının temelinde alışkanlık (*habitus*) kavramı vardır; Ockhamlı William'ın Latincesiyle –teknik ve felsefi olarak aynı zamanda Romalıların Latincesiyle– *habitus* (alışkanlık), edinilen bir yatkınlık, kusursuz bir durum veya koşul olarak anlaşılmalıdır. Bu, bireyde nitel bir değişikliği temsil eder, öyle ki kolayca yapılabilir ya da rahatça algılanabilir veya uğraşmadan harekete geçirilebilir bir şeydir, ki başlangıçta bu eylem ve deneyimleri uygulamanın zor ve noksan olduğu yerlerde bunlar hayata geçirilebilmektedir.

Alışkanlıklar bireyi belirli bir tarzda davranmaya ittiği için, bunlar ya doğuştan gelen koşullar olarak sunulmalı ya da edinilen şeyler olmalıdır. Tıpkı Aristoteles'in yaptığı gibi, *Menon*'daki Platonik çözümün yarattığı memnuniyetsizlik yüzünden Ockhamlı William, alışkanlıkların sonradan edinilmesi gerektiğini iddia eder, çünkü bunlar esasen belirli nesnelere yönelik eğilimlerdir. Örneğin bizler düzgün giyinme alışkanlığıyla dünyaya gelmeyiz, çünkü anne karnındaki yaşantımız katiyen modayı öngöremez. En sıradan alışkanlıklarımız deneyim ve pratik gerektirse bile, herhangi bir alışkanlığın farklı bir şeyden kaynaklandığını farz etmek için bir sebep var mıdır? Ockhamlı William'ın buna yanıtı açıktır, *hayır*: Tüm alışkanlıklarımız deneyimlerin neticeleridir; ahlâki alışkanlıklar veya “erdemler” dâhil olmak üzere bunların hiçbirisi doğuştan değil-

³⁹ Oswald Fuchs, *The Psychology of Habit According to William of Ockham*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y., 1952.

dir. Aristoteles'in öğrenme üzerine çağrışımsal kuramı benzer şekilde ampirik olmasına rağmen, onun *Nikomakhos'a Etik* (Üçüncü Kitap) kitabında bir *tabula nuda* (çıplak levha) olarak yeni doğmuş ruh tanımlamasında açık bir şekilde görüldüğü gibi ve ayrıca *Sonsal Analitik* (İkinci Kitap, 100a) kitabında deneyim ve uygulama yoluyla bildiğimizi iddia ettiği ilkelere olduğu gibi, Aristoteles bu konu bakımından tutarlı değildir. *Kategoriler*'de alışkanlık, özünde değişmeyen bir şey olarak yorumlanır (8a-9b) ve *Metafizik*'te belirli alışkanlıkların doğuştan olduğu düşünülür (Beşinci Kitap, 1022b). Dolayısıyla Ockhamlı William'ı yalnızca Aristotelesçi olarak değerlendirmek gerekir. Aynı zamanda içgüdüler ile benzer fizyolojik eğilim ve alışkanlıklar arasında daha belirgin ayrımlar yapılmaktadır, bunlar düşünsel olarak belirli aşamalarda görülen ve terk edilme veya çatışma durumuna göre değişebilen şeylerdir.

Tümeller meselesiyle nominalist görüşleri tutarlı olan Ockhamlı William, alışkanlığın verili bir eyleme yol açtığında ısrarcı olurken, belirli nesnelere karşı meyledildiğini ve bunun alışkanlık halindeki bu eyleme yönelik belirli uygulamalarla kuvvetlendirildiğini iddia etmiştir. Gene de doğanın aksine akıl, genel kategoriler yaratmayı (kesinlikle) başarabilir, bu kategoriler, algılanabilir benzer bir doğaya ait eylem ve nesnelere dâhil edilir. Bir soyutlama süreciyle (veya daha modern bir deyişle, davranışçıların "uyarıcı genelleştirme" olarak ifade ettiği şeyle) akıl, birbirine benzeyen birtakım nesnelerle her zamanki gibi bağ kuracaktır. Ockhamlı William, büyük bir dikkatle, süreci sadece *natura occulta* olarak, yani saklı veya gizli doğal bir süreç olarak tanımlayarak, bunun nasıl olduğu üzerine spekülasyon yapmaktan kaçınır. Aklın (*extra animam*) dışında tümel yoktur, ancak bu, devamlı edinilen deneyimlerin akabinde akılla elde edilen bir şeydir.

Ockhamlı William tutku ve arzulara ayrıca değinir, ona göre bu ikisinin alışkanlıklarla birlikteliği sayesinde arzu edilir bir davranış türü harekete geçirilir. Ockhamlı William, iradedeki

bazı eylemlerin ahlâki olduğunda ısrarcı bir tavır sergilediği halde, bunların irade eylemleri olduğu için öznel bakımdan ahlâki olduğunu iddia eder; yani ahlâki eylemler, tıpkı diğer alışkanlıklar gibi sonradan edinilirler ve bu yüzden zorunlu olamazlar. Bunların sahip olduğu herhangi bir mutlaklık, deneyimlerimizle değil, Tanrı tarafından türetilmelidir.

Ockhamlı William Skolastik dönemin sonuna uygun bir figürdür. İnsan psikolojisine verdiği değerin yanısıra deneyim, deney ve doğal nedenselliği merkeze alma şekli Rönesans'a giriş niteliğindedir. Dante 1321'de, Ockhamlı William 1349'da öldü. Dante Ortaçağ yaşantısının –alegorinin gerçek, şüpheli bir olgu ve doğal bir tehdit olduğu bir hayatın– ayırt edici romantik formu bakımından, sembolik olarak son sözcüsüydü. Ockhamlı William ise, sembolik olmanın ötesinde, gelecek bir çağın, bir güven çağının, bireyseliğin ve “doğal büyü,” cadı avı, batıl inanç ve geliştirilmeye çalışılan bilimsel bir dünya görüşünün muazzam şekilde birlikte var olduğu bir dönemin ilk sözcüsüydü.

Şövalyelik, Onur ve İdeal Yaşam

Ortaçağı diğer tarihsel dönemlerden ayırmaya yarayan çeşitli kurumlar, inançlar ve uygulamalardan hiçbirisi şövalyelik kadar özgün değildir. Bu, Ortaçağdaki popüler psikolojinin somutlaşmış halidir, tıpkı Skolastik felsefe'nin dönemin akademik psikolojisinde cisimleşmesi gibi. Ayrıca şövalyelik, Skolastik felsefe gibi, kolay bir sınıflandırmaya karşı durur. Öteki dünyayla ilgili bilişsel bir geçeklik yaratma konusunda Ortaçağ zihniyetinin olgu ve metaforlara nasıl da kolayca uyum sağladığını anlayıp, bunun yalnızca bir düşünce olduğunu idrak etmeye başlıyoruz. *The Waning of the Middle Ages* (Ortaçağın Günbatımı) eserinde Huizinga, Ortaçağ aklının bu özelliğini şu şekilde betimlemiştir:

Laik yaşamın görkemli bir şekli olan şövalyelik kavramı, etik bir idealin belirlediğini varsayan bir estetik ideal olarak tanımlanabilir. Kahramanlık mefhumu ve romantik düşünce bunun temelini oluşturur. Fakat Ortaçağ düşüncesi asil yaşama dair ideal formlara, dinin bağımsızlığına müsaade etmemiştir. Bu sebeptendir ki, dindarlık ve erdem bir şövalyenin hayatının özü olmalıdır... 1300 yılından sonra Avrupa'nın her bölgesinde rastladığımız şövalyeliğin ihtişamlı bir şekilde canlanması, Rönesansla halihazırda gerçek bir bağ taşır. Bu naif bir başlangıçtır.⁴⁰

Doğal düzen düşüncesine, Skolastikler kadar ciddi olmakla birlikte, daha az eleştirel bir şekilde kendini adayan Ortaçağ sakinleri, dünyayı birtakım kurulu ve değişmez düzenlemelerden, yüce Kilisenin hiyerarşik emirlerinin getirdiği düzenlemelerden oluşan, şövalyelerin ve soyluların elinde güvende ve gelişen bir şey olarak algılıyorlardı. Burada halk tabakasından bir kimse için –ister kendi halinde bir çiftçi, ister sıradan bir tüccar, isterse terbiyeli bir kasabalı olsun– bir şey fark etmiyordu. Herhangi bir kimse, Tanrıya bir rahip veya şövalye olarak doğrudan kulluk etmediği müddetçe, bu kişinin konumu büyük ölçüde önemsizdi. Bu sırada görünür olmaya başlayan alt ekonomik sınıflar, bu rahiplere ve aristokrat sınıflara mensup kimselerin sahip oldukları gücün artmasına karşı geldiler. Artık güçlenen akılda ebedi düzen ve toplumsal eşitlik kavramları vardı; üstelik Tanrının iradesi her ikisini de canlandırıyordu.

Bu noktada eleştiri getirmekten çekinmememiz gerekir. Örneğin Kudüs'ü (Kutsal Mezar'ı) geri almaya yönelik sergilenen umarsız çabalara, Balkanları Türklerin ele geçirmek üzere olmasına ya da insan bedeni ve hayatının onurlu durmak adına

⁴⁰ Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, Doubleday, Garden City, N. Y., s. 69-71. [Bu kitabın Türkçe çevirisi için bkz. Johan Huizinga, *Ortaçağın Günbatımı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 1997. (ç.n.)]

kurban edildiği tuhaf ölümcül oyunlara sempati duyabilir veya tepeden bakabiliriz. Bunlar, daha derin bir değerler dizisiyle birlikte, bizzat algıda oluşan daha temel bir önyargının belirtileri veya bağıntılardır:

Realizm –Ortaçağ algısıyla birlikte– antropomorfizme sürüklenir. Bir fikre gerçek bir varoluş atfedilerek, aklın bu fikri canlı bir şekilde görmesi istenmiş ve bunun yalnızca kişileştirilerek etki edeceği düşünülmüştür. Bu, sembolizmle aynı şey değildir. Sembolizm iki fikir arasındaki gizemli bağlantıyı ifade eder... Sembolizm, tüm doğayı ve tüm tarihi kapsayan bir dünya kavramı getirdi. Bu, modern bilimin sunabileceğinden bir kat daha sıkı bir birlikteliktir. Sembolizmin dünya imgesi kusursuz düzen, mimari yapı ve hiyerarşik bağlılıkla ayırt edilir.⁴¹

Buna paralel olarak, Skolastik filozoflar ve genel olarak avam kesimi, doğayı büyük bir çerçeve içerisinde yorumladılar; her bir parçayı gediğine oturtarak, her eylemi nihai bir erekle birleştirerek ve her olayın alametiyle ilgili bir kehanette bulunarak bunu gerçekleştirdiler. İnsanı sarmalayan iki ebedi koşul, aşk ve ölüm, tasavvur edilemez karmaşıklık ve biçimcilik ritüelleriyle donatıldı. Her çağda varlığını asla yitirmemiş olan salt duygu-sallık, hazdan önce onura gereksinim duyan zarif bir aşkın kalın perdesiyle gizlendi; yani hazzın koşulu olarak fedakârlıkta bulunmak ve acı çekmek gerekiyordu. Alegorinin hüküm sürdüğü edebiyatta, özellikle büyük bir etki yaratan *Roman de la Rose** (Gülün Romansı) adlı eserde erdemliler, azizler, kötü ruhlar ve düzen sağlayıcılardan önce âşıkların birlikteliği gelirdi –ta ki sonunda gül koparılan dek.

⁴¹ *Age.*, s. 205.

* *Le Roman de la Rose*: Guillaume de Lorris ve Jean de Meung'un yazdığı, iki kısımdan oluşan, Fransız Ortaçağ şiiri ve şövalye romansı türünde bir eser. (ç.n.)

Şövalyelik ideali, belirli ve farklı işlevlere hizmet etmek için, ilâhi bir yaradılış olarak insanlardaki Ortaçağ inancını temsil etti ve korudu. Üst sınıflar, ortaya çıktıklarından beri, tıpkı gezegenler için kutsal olan "7" rakamının var olmasına benzer bir sebeple, Tanrı tarafından seçilmişlerdi ve kutsaldılar. Dünyanın kendisi Tanrının eserine ilişkin bir sembol veya metafor olarak görülmeye değerdir, üstelik bu doğru bir şekilde görüldüğü zaman, kişi düzen, sembol ve ulviyet bulacaktır. İnanç ışıktır; akıl ise rehber; işte budur cefa, onur ve tevazunun yolu. Tıpkı Platon'un filozof-kralı gibi, papayla birlikte, onun koruyucuları şövalyelerle birlikte ve İdeaların nihai gerçekliğine sahip sembollerin olduğu bir dünyayla birlikte, Ortaçağ akıllı, esasen bir uygarlığın çöktüğü yerde, bir cumhuriyet yarattı.

Skolastik kuram ile şövalyelik idealinin birbirine paralel gelişimini gözlemlerken, ikincisinin ilkinin göre daha bilinçli bir şey olduğunu ileri sürmüyoruz. Gezgini şövalyelere ne övgüler düzülürse düzulsün, ilim açısından bunun kesinlikle bir mükâfatı olmayacaktır. Bilakis, bizler bu gelişmeyi paralel olarak tanımlıyoruz, çünkü hem Skolastik felsefe hem de şövalyelik, Yüksek Ortaçağın ortak özelliğini yansıtır, ama bunu farklı bir yolla yaparlar. Yurttaşlar farklı sınıfları ayırt eder, onların her biri farklı sorumluluklara sahiptir. Aquinolu Thomas bu farklılıkları daha resmî bir şekilde ortaya koymuştur:

Her şey kendi işleyişi uğruna vardır, çünkü işleyiş bir şeyin nihai mükemmelliğidir.⁴²

Gene de türler–Tanrının onlar için sahip olduğu farklı bir plan yüzünden– yalnızca eğilimleri bakımından farklılık göstermez, bununla birlikte kişiler, aynı türe mensup diğer üyelerden ayrıca farklılık gösterirler, üstelik "bunun en önemli göstergesi, hepsinin aynı olmamakla birlikte diğer konularda farklılık göster-

⁴² Aquinolu Thomas, *Summa Contra Gentiles* (İnançsızlara Karşı Tümayıt), Soru 6, Madde 2.

mesidir.”⁴³ Soyluların 13. yüzyılda kendi özel yükümlülüklerini öğrenmek için ne *Summa Contra Gentiles*’i okumasına gerek vardı ne de Aquinolu Thomas’ın Tanrının her bireyi ilâhi serüvene katılması için eşsiz olarak tasarladığını fark etmek için sarayların sosyal düzenlemelerini incelemesine gerek vardı. Ne var ki, bu kapsamlı bakış açısı ışığında şunu sormamız mümkündür: Yüksek Ortaçağ, Roma’nın son dönemlerinde imparatorluğu tümüyle saran Stoacılığın kasvetli yapısından nasıl kurtulmuştur? Elbette bazı yönlerden Ortaçağ görüşü Stoacı olarak değerlendirilmelidir. Her önde gelen Hıristiyan temsilcisi, tümeller ile buna bağlı tüm içerikleri üzerinde Tanrının gözü olduğunu ve kendi varoluşlarının ve kaderlerinin O’nun iradesine borçlu olduğunu kabul ederler. Buradan bakıldığında onlar, 17. yüzyılın rasyonalist gökbilimcilerinden veya günümüzdeki herhangi bir deterministten çok farklı değildirler. Bu, Ortaçağ düşüncesindeki Stoacı unsurlara yönelik değerlendirmeye kısıtlama getirmesi bakımından yeterince büyük bir farklılıktır. Ortaçağ Hıristiyanları için Tanrı, insan ilişkilerinde özerkliğe ve belirsizliğe imkân tanımak suretiyle, insanlara (ve yalnızca bu tür varlıklara) özgür irade bahşetmiştir. Özgürlük için ödenen bedel elbette sorumluluktur. Günahın yalnızca kişinin tercihi doğrultusunda gerçekleştiği söylenebilir. Eylemlerimiz yalnızca gönüllü olduğu ölçüde övülmeye veya suçlanmaya değerdir. Skolastik felsefe, hayvanın iştahını uyaran nesnelere doğru veya onlara karşı hareket eden içgüdüsel bir eğilimi kabul eder; Skolastik düşünceye göre hayvanlar refleksiftir, reflektif değil. Rasyonel bir varlık olarak insan kendi arzularını kontrol edebilir, bu sayede birtakım eylemlere karşı gelebilir. Hem insan hem de hayvan eylemleri, onların kendi içinde var olan bir ilkeye göre vuku bulur; halbuki hayvanlar yalnızca iştah ilkesine sahiptir, insanlar ise düşünsel il-

⁴³ *Age*.

keye.⁴⁴ Buna göre, günah işlememizin nedeni bizzat iradenin akli kontrol altına alması ve aklın da bu kötülüğü fark etmede başarısız olmasıdır.⁴⁵ Bu, Sokrates'in üzerinde ısrarla durduğu, cehalete bağlı eylemlerin istemsiz olduğu yönündeki görüşle tamamen uyumludur. Bu yüzden rasyonel olduğumuz ölçüde ve duyular tarafından yanlış yönlendirilmediğimiz müddetçe, irademiz de iyi olanı arayacaktır. Eğer akli reddedersek, kendimizi suçtan uzak tutmakla birlikte, insan olmanın getirdiği her şeyi kaybedebiliriz.

Skolastik Psikoloji ve Çıkarımları

1100'lü yılların başından itibaren geçen iki yüz elli yıllık süreç Batı tarihinin en yaratıcı dönemlerinden biriydi. Yalnızca Roger Bacon, Robert Grosseteste, Duns Scotus ve Ockhamlı William gibi düşünürler bilgiye yönelik yaklaşımı tanımlayıp teşvik etmekle kalmadı, aynı zamanda devletin başındakiler dahi yeni bilgileri paylaştılar. Sonraki aşamada öne çıkan kişi Kutsal Roma İmparatoru ve Sicilya Kralı II. Friedrich (1194-1250) idi. O, felsefi ve bilimsel meselelerle ilgili soruları hem krallıktakilere hem de Arap düşünürlerine yönelten kişiydi. Felsefeyi ve dini bir kenara koyup, yırtıcı kuşlar üzerinde deney yapan, kuşların gözünü kapayarak avlarının yerini koku alarak tespit ettiklerini kanıtlayan bir şahıstı. II. Friedrich'in, İbranice'nin doğuştan gelen evrensel bir dil olup olmadığını belirlemek için bazı çocukları hiç konuşulmayan sessiz bir yerde yetiştirdiği söylenir. Ayrıca balıkları işaretleyip, ömürlerinin uzunluğunu belirlemek için onları göle taşıdığı anlatılır.⁴⁶

⁴⁴ Aquinolu Thomas, *Summa Theologica*, Soru 6, Madde 2.

⁴⁵ *Age.*, Soru 6, Madde 2.

⁴⁶ II. Friedrich'in saray içerisindeki yürüttüğü bilimsel çalışmalara ilişkin müthiş bir irdeleme için bkz. Charles Homer Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Frederick Ungar, New York, 1924, 12. ve 15. Bölümler.

II. Friedrich bu açıdan bakıldığında kendi zamanınınında kolay rastlanılabilecek türden bir politik lider değildi –gerçi hangi dönemde bu tür bir krala rastlamak olağandır ki? Fakat o, yeni bir tür öğrenmenin, yani bilimsel öğrenmenin öncüsüydü. Ne Skolastik düzeni reddetmiş ne de Rönesans'ın kusurlu yönlerini izlemiştir. II. Friedrich Skolastik felsefenin bir ürünüydü, tıpkı Grosseteste, Scotus ve Ockhamlı William gibi. Skolastik felsefe, gerçeklerden oluşan tek bir bütün veya yöntemlerle bir araya gelen bir kalıp değildi. Bir kült veya bir Hıristiyanlık versiyonu da değildi. Skolastik felsefe bir hareketti ve aslında düşünsel tarihin tuvalini dolduran diğer öğretiler kadar kapsamlı ve farklıydı.

İnsan yaşamının yaradılıştaki merkezî konumuna göre, Skolastik felsefe –teolojik olduğu için– buradaki önceliği psikolojik temele verdi. Buna göre insan özgür iradesi, akli ve zihni olan bir hayvandı; insan kutsal bir imgeyle yaratılmıştı; insan günahla doğmuş ve her zaman suç işlemeye yatkın olmuştu; ve tıpkı Tanrı gibi insan da bizzat yaptığı işlerle biliniyordu. İnsanın bu nitelikleri sonraki iki yüz yıl boyunca hem genişletilecek hem laikleştirilecek hem de Rönesans hümanizmine dönüşecekti. Şövalyelik ideali, insanlık onuruna dönüşecekti. Çok pratik bir dünyada ağır baskılar altında olan ama hâlâ tinsel formunu koruyan deneyselcilik, ilk başta doğal büyü, sonra da doğa bilimi olarak ortaya çıkacaktı. İnsanlar, Kutsal'ın çocukları olarak, papa ve kral gibi otoritelere meydan okuyacaklardı. Bu aşamaya Ortaçağ'da gelinmedi. Bilakis bunun zemini hazırlandı. Büyük bir tasarı içerisinde deneysel bilim ve insan aklının eş zamanlı keşfedildiği bir dönem olarak Ortaçağ, aşkınsal mirastan uzaklaşarak psikolojiyi modern anlatıma yaklaştırdı. Skolastiklerin psikolojiyi yeniden keşfetmemiş olması, Helenik ve Helenistik Yunanlar tarafından zihni nesne olarak görme eğilimini ele almama tutumu olarak anlaşılmalıdır. Bu noktadan bakıldığında Rönesans daha iyiye gitmemiştir. Skolastikler, doğayı ustalıklı idare etmekten çok sistemleş-

tirmişlerdir. Neticede deneysel bilimin sistematik karakterini tanımayı başarmış, ama gerçek deneysel programlara önyak olmada başarıya ulaşamamışlardır. Bu konuya Yunanlardan daha uzak durmuş ve benzer şekilde bedelini ödemişlerdir: dolayısıyla teknik olarak çok fazla gelişim gösterememiş oldular.

Onlar, kısa süren ampirizmlerini bir kenara koyarsak, özünde rasyonalisttiler; yani onlarınki genel anlamda pratik olmayan bir yoldu. Fakat yön verdikleri çağ, tarihte hep görülenin aksine, bizim bildiğimizin de ötesine hâkim olmuştur. Bu, Skolastiklerin düşünsel özgünlüğünün bir ölçütüdür, öyle ki bizler, Skolastik argümanların kendi içerisinde reddedildiği bir dönemi, yani bilimsel ve felsefi sorgulamanın olduğu “modern” dönemi, 17. yüzyıl gibi bir çağla özdeşleştiririz. Örneğin Newton, Galileo, Descartes, Hartley, Hobbes, Francis Bacon ve John Locke’un, Skolastik kaynaklara açık bir şekilde atıfta bulunmaları ya da Skolastik düşüncenin arka planındakilere karşı kendi kuramlarını sunması, bu açıdan ilginç olmanın ötesine geçen bir göstergedir.

Skolastikler kayıtlar bizzat kendi konuşmalarına dayanır ve onlar yöneltilen iddialara karşı müthiş bir savunma geliştirebilirler: öyle ki onlar, 1150 yılından 1300 yılına kadar olan dönemde eski Yunan uygarlıklarıyla mukayese edilebilir bir döneme kıyasla, mantığa yönelik daha özgün ve önemli katkılarda bulundular; üstelik bu katkılar, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarına kadar incelenmedi ve başka yerlere yayılmadı. 13. ve 14. yüzyıllarda psikolojiye dair derin bilgi, çağdaş psikolojiyi tanımlayacak çeşitli meselelere bir hayli yakınlaştı, ki 18. yüzyıla kadar bunun bir benzeri görülmedi. Özellikle Skolastikler, rekabet halindeki doğuştancılık ile çevrecilik, duyumculuk ile kavramcılık, özgür irade ile determinist davranışçılık, ruh-beden materyalizmi ile düalizmi ve ayrıca bireycilik ile toplumsal determinizm hakkındaki değerlendirmeleri incelediler; bunlar sahip olduğumuz en iyi inceleme standartlarıyla dahi sofistike, derin, imalı ve olgun değerlendirmelerdi. Skolastik

düşünce –felsefi argümanların değerlendirilmesinde, ilk adım olarak dilsel analize ihtiyaç duyan Sokratik felsefe hariç– diğer ekollere kıyasla daha çok tanındı. Skolastikler, Aristoteles’ten daha kapsamlı bir şekilde, rakip bilim felsefelerini incelediler ve ayrıca gözlem, mantık ve hipotezle gerçekleştirilecek ayrı işlevler oluşturmaya çabaladılar. Bu dönemdeki ilmin büyük bir kısmı, modern imgelemle artık sorun yaşamayan teolojik detaylara kendini adanmıştı, böylece yüksek değerler olarak alınan şeyler kolayca yansıtılmıştı –gelecekteki tarihçiler, bilginlerimizin çoğunun neden kendilerini mekanik detaylara hasrettiklerini muhtemelen merak edeceklerdir. Fakat onlar, sorunlarını çözmek adına etik, politik, yasal ve (olumsuz olsa bile) bilime kalıcı katkılar sundular. Şimdiye kadar kaydedilenler bunlar. Bizimkiler ise henüz tamamlanmadı.

VI.

RÖNESANS'TA DOĞA VE TİN

Rönesans Var mıydı?

Tarihçiler zihinlerinde âni tarihî geçişler yaşarlar ve bunlar dünyadaki olaylardan çok daha fazladır. Aynı zamanda, tarihçilerin bakış açılarında dramatik değişimlerin yaşandığını ve bunların nadiren de olsa görece büyük bir ölçekte gerçekleştiğini görürüz. Hem Augustus dönemi ile 7. yüzyıl arasındaki süreç hem de Homeros dönemi ile Perikles Çağı arasındaki süreç bu bakımdan halihazırda iki örnektir. Daha yakın bir zamanda oluşan bakış açılarında ise, daha kısa sürede kuvvetli bir değişim gerçekleşmiştir: bu zaman dilimi, Charlemagne'ın ilk imparatorluğu ile 12. yüzyıldaki felsefi diriliş arasındaki döneme karşılık gelmektedir.

Yan yana getirdiğimiz bu dönemlerden herhangi birine bağlı öğeleri karşılaştırırken kurumlardaki, toplumsal organizasyonlardaki, politik süreçlerdeki, estetik üretimlerdeki ve felsefi ve psikolojik eğilimlerdeki farklılık dereceleri ve oranıyla ayırım yapılır. Bu da incelenen her dönemin durumunu daha şaşırtıcı hale getirir, öyle ki tarihsel olarak genel anlamda Rönesans'a odaklanılır ve tarihsel olaylara ilişkin kronolojiler

ender görülen bir durumla bağdaştırılır. Bu, daha eleştirel bir okuyucu veya yazara, döneme özgü herhangi bir şeyi reddederken bu durumu dengeleme noktasında, cazip gelen bir odak noktası veya vurgudur. Fakat bu, önü alınması gereken dengelemedir. Hiç kuşku yok ki Rönesans, 15. yüzyılda Floransa'da gelişti ve 16. yüzyılda Avrupa'da bir değişim dalgası yarattı. Bu dalga sosyal ve politik kurumların tümüne ya dokundu ya da onları tamamen değiştirdi. Ortaçağ kasabası Rönesans şehrine dönüştü. Şövalyelik ortadan kayboldu, yerini patronajlık aldı. İlimlerdeki dinî öğeler, ilk başta yerini beşerî çalışmalara bıraktı ve sonra yavaş yavaş doğal bilimlere doğru adım attı. Buna Devlet ve Kilisenin tümüyle müdahil oluşu rekabeti doğurdu, bu durum bazen oldukça sert mücadelelere yol açtı. Laik otorite gelişti ve ekonomi, teolojiye meydan okuyan ilk Devlet bilimi olarak ortaya çıktı.

19. yüzyıl düşünürleri ve sanatçıları bir terim bulduklarında, halihazırda Ortaçağ Avrupası'nda mevcut bulunan akımlara dair salt bir gelişimi belirtmek için "Rönesans" terimini ortaya atmışlardı. Walter Pater, T. A. Trollope ve John Ruskin gibi yazarlar, bir yeniden doğuş fikrini, özellikle hayata yönelik klasik yaklaşımın yeniden doğuşuna yönelik bir fikri açık bir şekilde göstermek istediler. *Rönesans* teriminin buradaki Viktoryen kullanımını tartışmamız gereksizdir, çünkü bu isim 19. yüzyılda ortaya atıldığı halde, klasik bakış açısını yeniden yarattıklarını iddia edenler aslında Rönesans döneminin bilginleriydi. Peki, bu tür bir iddiaya karşı ne yapılabilir? Onlar, kendi rollerini belirli bir değerler ve kurumlar bütününe yeniden düzenlemeye kalkışan yeni klasikçiler olarak ortaya koyarak, tarihsel bağlam içerisinde açık bir şekilde kendilerini Rönesans'ın temsilcileri olarak gördüler. Kendilerinden hemen önce gelenlerin bakış açısını taşıdıklarını reddettiler. Üstelik insanlığın evrimsel bir doğaya sahip olduğunu kabul ettiler, sonuç olarak bu, tarihsel bakış açısını doğuran bir şeydir. Bu önemli iddialar, insanların

ve toplumun Ortaçağdaki görüşlerinin, yani her bireyin ebedi düzen hakkındaki görüşlerinin habercisiydi.

Peki, Rönesans diye bir şey var mıydı gerçekten? Bu terim düşünceye ve felsefi bir yaşama yönelik duyulan yeni bir bağlılığa denk düştüğü halde, 1350 ile 1600 yılları arasında Avrupa'da kesinlikle Rönesans yoktu. Eğer bu terimle kastedilen şey, klasik eserlere, özellikle klasik felsefi ilmî eserlere dair yeni bir değerlendirmenin aksettirilmesiyse, burada sadece Lorenzo Valla'yı (1405-1457) hatırlatmamız yeterli olur. Muhtemelen dönemin en ünlü filozoflarından olan Lorenzo Valla, Epiküros hariç hemen hemen her Yunan ve Romalı düşünürü küçük görürdü.¹ Marsilio Ficino'nun Cosimo de' Medici'nin desteğiyle Floransa'da kurduğu Yeni Platoncu "Akademi" ve bununla birlikte Pietro Pomponazzi'nin Aristotelesçiliği, Rönesans bilginlerinin antik felsefeye duydukları ilgiyi doğrulamak için yeterlidir. Fakat 11. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar cereyan eden hummalı felsefi düşüncelerin ışığında, bu ilginin bir yeniden uyanış olduğunu güçlükle söyleyebiliriz! Üstelik ticaretin gelişimi, bankacılık kurumlarının tesis edilmesi, muazzam kamu ve dinî eserlerinin üstlenilmesi gibi şeyler tümüyle Rönesans'ın özellikleridir, fakat bunlar katiben bir anda ortaya çıkmış şeyler değildir. Her birinin izi Charlemagne'a, Almanya'daki Otto ve ardıllarına, İtalya'daki Lombardlara ve Fransa'daki Normanlara kadar peşisıra sürülebilir. Rönesans'a kadar bunların her biri belirli bir istikrar ve merkeziyete kavuşmuş olmakla birlikte, hiçbirisi yeni değildi.

Şayet birisi bu terimi benimserse –ki bu terim bir tarihçinin sözlüğüne aktarıldığı takdirde hiçbir argüman bu terimi kaldırmakta başarılı olmayacaktır– bizler kaçınılmaz olarak döneme özgü özellikleri yakıştırmak durumunda kalırız. O dönemde bir şeyin doğmadığını değil de doğduğunu beyan etmek daha

¹ E. Cassirer, P. O. Kristeller ve J. H. Randall, *The Renaissance Philosophy of Man*, University of Chicago Press, 1948, s. 147.

çok ses getirirdi. Tüm niyet ve amaçlar doğrultusunda Rönesans literatüründeki bir tema, yazın dünyası için oldukça yenidir; bunu Platon'un Akademisi'nde veya Lyceum ya da Marcus Aurelius'un sarayında onaylayabilecek çok az kişi vardı. Bu, Rönesans'ta ifade edildiği gibi, Alim Filozofların, yani Skolasitiklerin üniversitelerinde bile kabul görmeyecek bir temadır. Bu, dünyanın insanlık için belirttiği şeyle birlikte, az ya da çok onların yapacakları şeyi gerçekleştirecekleri bir *insanlık onuru* temasıdır. Bu görüşle ilgili olarak Ficino'nun 1474'te yazdığı şu satırlardan belki de daha açık bir anlatım yoktur:

Tümel inayet, bizzat tümel nedenin kendisi olan Tanrıya bağlıdır. Dolayısıyla, genel olarak hem canlı hem ölü her şeyi düşünen insan, bir tür tanrıdır... İnsan tekbaşına bu tür mükemmelliklerle doludur, insan öncelikle kendine hükmeder –ki bu, hayvanların yapabildiği bir şey değildir– sonra ailesine hükmeder, devleti yönetir, uluslara hükmeder ve tüm dünyayı idare eder. İnsan, sanki yönetmek için doğmuş gibi, köleliğe katlanamaz. Üstelik, kamu yararı için ölümü göze alır, ki bu da hayvanların yaptığı bir şey değildir... Ruhumuz günün birinde, bir anlamda, her şeye, hattâ bir tanrıya dönüşebilecektir.²

Hümanizm, Bireycilik ve Rönesans Şehri

Daha önce hiç olmadığı kadar, talihsiz kimselerin durumunu iyileştirme çabası göstererek, kamusal sorumluluk üstlenen ve bunu devlet işlerinin en tepesinde konumlandıran içinde yaşadığımız bu çağ, hümanizmin her zaman insanlığa değindiğini düşünmemize neden olmaktadır. Dinî ortodoksluk ve güç arzının kıt olduğu düşünsel ve kültürel bir dönemde yaşadığımız için, hümanizmi din karşıtı bir şey olarak düşünme ve dolaşısıyla Rönesans hümanizmini Kiliseden uzak bir hareketmiş

² Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, İngilizce çev. J. L. Burroughs, *Journal of the History of Ideas*, Nisan 1944.

gibi görme eğilimindeyizdir. Bunlar yanlış düşüncelerdir. Hıristiyanlığı göz önünde bulundurmadan Rönesans'ı kavramak imkânsızdır. Rönesansı talihsiz kimselere yönelik sergilenen bir özgecilik, hayırseverlilik veya geniş çaplı bir fedakârlıkla katıyen karıştırmamak gerekir. Her şeyden önce bu, inişli çıkışlı yeni bir bireycilik türüydü. Eski çağlar, büyük becerilerle donatılmış karakterlerin boy gösterdiği kahramanlık destanlarına ev sahipliği yaptı, fakat o insanların veya bizlerin "kişilik" olarak adlandırdığı şeyin Rönesans'a özgü mefhumu farklıydı. Rönesans'ta kişilik, çok yönlü ve organik olarak ele alınır, değişen koşulların bir sonucu olarak gelişir; ve ancak bireyler toplum içerisinde bir konuma oturdukları ve esasen kendileri için bir yaşam formu seçtikleri vakit, kişilik sabit bir form olarak benimsenir. Nasıl ki artık bir kimsenin baba mesleğinin bu kişinin çalışma hayatının gelecekteki seyrini belirlediği varsayılmıyorsa, artık bir kimsenin kökeninin bu kişinin hayatındaki dengeyi belirleyen bir şey olduğu da varsayılmıyor. Artık insan doğasına yönelik yeni bir bakış açısı var ve bu, kendi gelişimi için yaratılmış yeni bir yer olma özelliği taşıyor: işte bu yer kenttir.

Kent şüphesiz Rönesans'ın en büyük başarılarından biriydi. 15. yüzyılın eşsiz Rönesans şehri Floransa, ilk başta Medicilerle belirmişti; onların parayla ilgili üstün becerileri 1389-1464 yılları arasında yaşamış olan Büyük Cosimo'dan, 1519-1574 arasında yaşamış olan I. Cosimo de' Medici'ye kadar azalmamıştır. Yalnızca İtalya'nın iktisadi ve mimari yüzünü yeniden yaratmakla yetinmeyen bu aile, aynı zamanda babaları olarak gördükleri iki papazla, X. Leo ve VII. Clement'le, kendilerini çevreleyerek üzerlerindeki riskleri azalttılar. Gene de Rönesans şehri, büyük krallardan ve tüccarlardan daha fazlasını yaparak, bireycilik duygusunu büyütüp sınırsız imkânlar sağlayarak kendisini ayakta tuttu. Ortaçağ şehrinde ise, sadece bir avuç öncülük eden figüre yer vardı. Tüm imparatorluklar gibi Kutsal Roma İmparatorluğu'nda da kral sıkıntı yaratacak şe-

kilde inisiyatif sahibiydi ve papanın buna müdahil olması söz konusuydu. Kentleşme, sert ekonomik ve kültürel rekabet için biçilmiş kaftandı, öyle ki bir anda beliren kazançlı bir durumla ve ansızın ortaya çıkan kahramanlarla birlikte insanların talihinin birdenbire döndüğü görülüyordu. Yeri geldiğinde ismi bilinmeyen birisinin maddi gücü birçok şeye el veriyor, bazen kazanç elde eden ünlü birisi oluyordu.

Bireysel fazileti besleyen kent yaşamının bu yöndeki ehliyeti Rönesans aydınları tarafından açıkça tanındı. 15. yüzyılın başlarında Floransa şansölyesi Leonardo Bruni, *History of the Florentines* (Floransalılar Tarihi) adlı eserini yazdı. Bu kitapta, şehrin başarısındaki önemi, kent yaşantısının Roma İmparatorluğu'nun veya herhangi bir imparatorluğun boğucu ve nizami etkisine kapılmadığı gerçeğine bağladı. Aristoteles'in *Politika*'sından ve Platon'un *Devlet*'inden etkilenen Bruni, kendi çağdaşlarının yaşadıkları kentlere derin bir biçimde saygı duymalarına neden oldu ve yalnızca kent yaşantısının imkân tanıdığı azamete erişilebileceğinin taahhüdünde bulundu.³ Bruni'nin kent övgüsü ve şehre ilişkin Rönesans düşüncesi, medeniyet ve kültür içerisinde doğduğumuz, üstelik bizim için en iyisinin kutsal olana ulaşmak olduğu fikrine dayanıyordu.

Hümanizm ruhu bireycilik olmasına rağmen, bu kavramla yalnızca düşünsel uğraşların tanımlanması amaçlanmıştır; zaten düşünsel uğraşlar İtalya'nın kent merkezlerindeki entelektüeller için uygundu. Üstelik bu uğraşlar, mukaddes hümanist edebiyat (*litterae humaniores*) veya şimdiki kullandığımız adıyla "beşerî bilimler" etrafında dönüyordu. Bu alanı kapsayan konular Yunan ve Latin klasikleriydi, buna karşın Rönesans düşünürleri felsefi özgünlüğü bir kenara bırakarak felsefi analiz yapmada pek dikkatli değildi. O halde Rönesans hümaniz-

³ Eugenio Garin, *Science and the Civic Life in the Italian Renaissance*, İngilizce çev. Peter Munz, Doubleday, Garden City, N.Y., 1969, s. 21-48.

mi ne kendi bilincindedir ne de modern anlamda insancıldır. Floransa'da ilk kez bir vergi, artan oranda düzenlendiğinde, ki bunun amacı yoksulları rahatlatmaktı, zengin Floransalılar muhaliflere direnç gösterdiler. Dolayısıyla hümanist hareket olarak adlandırabileceğimiz şey, ayrıcalıklı sınıfların soylu ve onurlu amaçlar doğrultusunda ortaya koydukları şövalyelik yapısının bir nevi sonuydu ve buradan evrilen bir hareketti. Düşünsel bir hareket olarak hümanizm, Skolastiklerin dikkat verdiği şeye kıyasla daha geniş bir yelpazeye ve farklı bir tür klasik bilime kendini adadı. Ahlâki bir aygıt olarak hümanizm, aristokratlar ve onları biçimlendirilen çemberin kültürel, sanatsal ve düşünsel imtiyazlarını korumayı niyet edindi (ya da en azından buna çabaladı).

Petrarca (1304-1374)

Bazı tarihçiler tarafından Rönesans'ın babası olarak gösterilen Büyük Petrarca, *On His Own Ignorance and That of Many Others* (Kendisinin ve Başkalarının Bilgisizliği Üzerine)⁴ başlıklı yazısında, yere göğe sığdırılamayan Yunan ve Romalıların çelişki ve zayıflıklarını ispat etmek için her yola başvurur. Aristoteles'in etik çalışmalarındaki mutluluğa yönelik yaklaşımları üzerine yorumlar yapan Petrarca'nın önerisi şu şekildedir, ki bu öneri onun tepkisindeki sert havayı göstermek için yerindedir:

O, herhangi bir dindar yaşlı kadın ya da herhangi bir inançlı balıkçı, çoban veya köylünün sahip olduğu mutluluk hakkında kesinlikle hiçbir şey bilmiyordu –Bunu daha üstü kapalı bir şekilde söylemeyeceğim, yalnızca bunun farkına vardığım için daha mutluyum... Bir gece kuşu güneşi ne kadar görebiliyorsa, o da mutluluğu ancak o kadar görebilmiştir.⁵

⁴ Petrarch, *On His Own Ignorance*, İngilizce çev. Hans Nachod, *Renaissance Philosophy of Man*.

⁵ *Age*, s. 74.

Bu, Skolastiklerin itinalı analitik çabalarını ve Rönesans yorumcularının yürüttüğü daha geniş gündemleri katı bir şekilde ayıran bir pasajdır.

Petrarca'nın tek bir çalışması bile psikolojik bir eser olarak görülmez; benzer şekilde onun düşüncelerinin büyük bir kısmının felsefi olmadığı iddia edilir. Ondan sonra gelen Voltaire gibi ve kendinden önce yaşamış olan Diogenes gibi, Petrarca'nın kendi çağında büyük önem arz eden düşünsel hareketteki konumu, arkadaşları üzerindeki anlık tesiriyle, yazdıklarının gündelik etkileriyle, siyasetin ve ticaretin önde gelen isimleri üzerinde bıraktığı izle ve gelişim gösterenlerle –ki bunlar Aristotelesçi düşünce benimsedikleri halde– yaptığı atışmalar sayesinde daha fazla önem kazanmıştır. Arkadaşı Donato için kendi bilgisizliği üzerine yazdığı “kitap” gerçek anlamda uzun bir yazıydı. Petrarca bu yazıda Aristoteles'in rasyonalizmine şairane bir tutkuyla saldırır, insanın ancak inanç ve ölümsüzlüğe sahip olduğu zaman mutlu olabileceğini iddia eder ve bu iki özelliğin Aristoteles'in *eudaimonia** üzerine yazdığı eserlerde dikkat çekici bir biçimde eksik olduğunu öne sürer.⁶ Petrarca'nın otoriteleri İncil, Aziz Augustinus ve Cicero'dur, burada balıkçı ve dindar yaşlı kadınlardan bahsetmek mümkün değildir. Petrarca, Aristoteles'i bir filozof olarak reddetmez, bizzat felsefeyi –özellikle Aristoteles'in felsefesini– reddeder, çünkü ona göre Aristoteles'in felsefesi insanı iyi veya mutlu kılmada başarısızdır.

Bilmek bir şey, sevmek başka bir şeydir; anlamak bir şey, istemek ise başka birşeydir.⁷

Burada veya başka bir yerde Petrarca'nın Rönesans düşüncesi-nin temel unsurlarından biri olduğunu görebiliriz. Fakat onun düşüncesinin dinî bir kuşkuculuk olmadığını belirtmek gere-

* *Eudaimonia*: mutluluk, (ç.n.)

⁶ *Age.*, s. 75.

⁷ *Age.*, s. 103.

kir. Bilakis, buradaki tam tersi bir durumdur. Petrarca, Skolastik tahlillerin puslu havasından uzakta, daha saf ve sağlıklı bir inanç atmosferini yeniden yaratma endişesindeydi. Muhalliflerinin Aristotelesçi düşünceye sahip olduğunu görmüştü; Petrarca'ya göre, onların Platon'a yönelik küçümseyici tavırları ya Hristiyan inancının gülünç duruma düşmesine ya da mantık ilkelerinin bu tür bir inançla yeniden bağdaşmak için ayak diremesine neden oluyordu. Dolayısıyla karşıt muhaliflerin düşüncesi Ortaçağ felsefesinden başka bir şey değildi. 14. yüzyılla birlikte Skolastik felsefe inanışa ters düşecek birçok şeye davetiye çıkarmıştı, öyle ki Skolastik düşünce Aristotelesçi sistemi, isteksiz kuşkuculara temel inanç ve küçük çaplı öğrenimi aşılacak için uygun görmüştü. O halde Petrarca'nın, diğer bir deyişle Rönesans hümanizminin babasının, o kadar şey arasından kesin bir şekilde ifade özgürlüğüne de sert çıkıyor olmasına çok şaşırمامamız gerekir.

Özgürlük kelimesi o kadar hoştur ki, herkesin üzerinde büyük bir etki bırakır, çünkü Cüretkârlık ve Yürekli bayağı kalabalığın hoşuna gider, çünkü onlar Özgür gibi görünürler. Bu yüzden gece kuşları, kartalları umarsızca aşağılarlar.⁸

O dönemdeki yaygın düşüncenin taşıdığı başka bir özellik daha vardır: bu özelliği kuşku, hattâ felsefi spekülasyona ve düşünsel özgürlük üzerindeki ayrı bir konuma yönelik düşmanlık olarak adlandırabiliriz. Petrarca ve çağdaşları kararlı bir eğilim içerisindeydiler. Bir kişi ya da bir fikrin değeri, pratikteki etkileriyle değerlendirilir. Bu eğilim göz önüne alındığında, tüm Rönesans'ın yüksek düzende felsefi bir sistem üretmede başarısızlığa uğrayacak olması pek şaşırtıcı değildir. Üstelik düşünsel özgürlüğe karşı gelişen muhafazakâr tutum, kendi aşırı formuyla birlikte en nihayetinde cadı avına ve Engizisyonun zulmüne neden olacaktı. Fakat anıtsal üretimlerin hayat verdi-

⁸ *Age*, s. 121.

ği bu çağın sanat ve mimarisinde edinilen başarıların ne denli önemli olduğu her daim hatırlanacaktır.

Gotik katedraller, Platonik düşüncenin belirsiz ve ruhani özelliğini taşısa bile, Rönesans şehri Aristoteles'in kategorilerinin sistemli ve makul yapısını sergiler. Fakat Petrarca'yı her ikisiyle birlikte tanımlamanın çelişkili bir tarafı yoktur. Petrarca felsefi tartışma bağlamından inancı çıkarmaya uğraştı, ve aynı zamanda, insanların antik düşünürlerin beyan ettiği şekilde yeniden yaşantıya katılmalarına çabaladı ve onları kazanmaya çalıştı. Felsefeyi dinden ayırarak, veya ayırmaya çalışarak, ve felsefenin eskisi gibi pratik bir işlev kazanması için çaba göstererek, en nihayetinde Galileo'nun deneysel bilimine katkı sağlayacak Ortaçağ döneminin sonlarında yaşanan gelişmelere katkı sundu. Onun Aristoteles'e yönelik eleştirilerinin felsefi bir sonucu yoktu; Rönesans Aristotelesçiliği çoğunlukla Aristoteles'in eserlerinin idrak edilmesini buyurmuyordu. Gene de Aristotelesçiler düşünsel sonuçlara ulaşmışlardı. Aristotelesçilerin otoritesi, 14. yüzyılda felsefe ve bilimi geciktirmeye, hattâ baskılamaya başlamıştı. Ciddi kısıtlamalar olmamakla birlikte, modern dünyanın bu otoritenin üstesinden gelene kadar başlamadığına dair genel bir izlenim vardır. Petrarca'nın bunda merkezî bir rol oynadığını söylemek bir nebze de olsa doğrudur.

Mimari, bir çağın ruhunu doğrudan kendi ifadesiyle temsil eder. Burada yapmamız gereken tek şey, Rönesans saraylarının perspektif ve hatları ile Gotik katedrallerin "primitif" noksanlıklarını karşılaştırmaktır. Her ikisinin de güzelliğini inkâr etmeden veya birinin diğerinden üstün olduğunu iddia etmeden, Rönesans yapılarındaki kibirliliği, gösterişi ve hattâ şovmenliğini, bir Chartres ya da bir Mont St. Michel'in muazzam kusursuzluğuyla mukayese ettiğimizde— kabul ederiz. Bu ayırım ilk olarak, Viktoryen İngilteresi'ndeki "Gotik uyanış" içerisinde çok önemli bir role sahip olan John Ruskin tarafından irdelenmiştir. Rönesans'ın temsil ettiği harekete ve Ruskin'in analizinde Petrarca'dan yola çıkarak hatırlattığı muhafazakâr-

lığa yönelik daha bütünsel bir anlayış geliştirebiliriz. Gotik ve “Yüksek” Rönesans hakkında söylediği şeylerle Ruskin, bir çağın gerçeklerini özetler ve özgürlük hissinin yaşanmasını ve bu yaşayan metaforun eski çağlardaki kalıntılarını tek seferde aktarır:

Kölelerin yaptığı süsler mevcuttur; süslerle ilgili temel ekoller Yunanların, Ninovalıların ve Mısırlılarınkilerdir; fakat onlardaki kölelikler farklı türdendir. Yunan usta-işçiler, bilgi ve güç olarak Asurlulardan veya Mısırlılardan daha ilerideydi. Ne onlar ne de çalıştıkları kişiler, herhangi bir şeyde kusur olmasına tahammül edemezlerdi; işte bu sebeple onların kendilerinden aşağıda olanlara yaptırmayı kararlaştırdıkları herhangi bir süs yalnızca geometrik formlardan oluşuyordu... Bunlar belirli bir çizgi ve kurala icra edilerek ve mutlak bir hassasiyetle çalışılarak icra edilebiliyordu... Buna karşılık Asurlular ve Mısırlılar, herhangi bir şeyin doğru formuyla ilgili daha az bir bilgiyle, kendi heykel figürlerinin çırak-işçiler tarafından icra edilmesine izin vermekten memnundular, bununla birlikte onlar uygulanan yöntemi her işçinin erişebileceği bir standarda getirip sonra işçileri katı bir disiplinle eğittiler, öyle ki onların belirlenen standardın altına düşme şansları yoktu... İşçi, her iki düzende de köleydi... Süslemelerin üçüncü bir türü ise Rönesans döneminde görülür, ki burada bayağı detaylar başat bir hal alır, beceri sergilemede her bir küçük parçaya gereksinim vardır, bu parçaları icra eden kimse tasarım ustasının sahip olduğu kadar büyük bir bilgiye sahiptir; üstelik bu kişi bilgi ve beceriye sahip olmak için ayrı çaba gösterir, bu kişinin öz gücü altında kalınır, ve bütün yapı iyi eğitilmiş bir budalanın sıkıcı bir sergisine dönüşür... Fakat Ortaçağda, özellikle de Hıristiyanlıkta, süsleme düzeninde bu kölelik tamamen ortadan kaldırılmıştır; Hıristiyanlık, büyük şeylerin yanısıra küçük

şeylerde de, her ruhun bireysel değerini bilmişti... Bu çok büyük bir paradoks gibi görünmektedir, fakat gene de en önemli hakikat şudur ki, hiçbir mimari tümüyle soylu olamaz. Bu kolayca ispat edilebilir bir şeydir. Çünkü mimarın tüm bu mükemmelliği yapabildiğini varsaysak da onun her şeyi kendi eliyle icra etmesi mümkün değildir, mimar tıpkı Eski Yunanlarda olduğu gibi kendi işçisini köleleştirmek zorundadır... Bir kölenin iş yapma kapasitesi, icra edilen şeyi aşağı çeker; aksi takdirde mimarın kendi işçisini olduğu şekilde kabul etmesi gerekir ve onların zayıf yönleriyle birlikte güçlü yönlerini göstermesine müsaade etmesi gerekir, ki bu durum Gotik bozuklukların görülmesine yol açacak, fakat tüm çalışmalar, bu çağın zihninin gerçekleştirebildiği kadar soylu bir hal alacaktır.⁹

Marsilio Ficino (1433-1499) ve Hermetizm

Ficino, Cosimo de' Medici'nin ilgisini çekmiş ve Floransa'da 1462 yılında yeniden Platonik Akademi'nin kurulmasına önayak olması için Cosimo tarafından seçilmiştir. Hiçbir zaman salt bir yeniden doğuş olmayan Rönesans Platonizmi, Aristotelesçi otoriteye meydan okuyan bir hareket veya tavırdan fazlasıydı. Burada Aristotelesçilik veya Aristoteles'ten, karşıt görüş veya "hasım" taraf olarak söz etmeye devam etmek önemlidir, çünkü Aristoteles'e yönelik sergilenen eleştiri ve küçümseyici eylemlerin büyük bir çoğunluğu, filozofun sistemini kavramaya yönelik bir hataya dayandırılıyordu. Ayrıca rasyonel olarak Tanrının varlığını ve doğanın kendi nihai doğasını ispat etmeye yönelik çaba, başlı başına Aristoteles'in yöntem ve argümanlarından oluşan Skolastik bir uğraştı; bu Skolastik uğraşı, Aristoteles'in gösterdiği çabayla aynı değildi, üstelik Aristoteles'in mantıklı bir çerçeve içerisine düzgünce oturttu-

⁹ John Ruskin, *The Stones of Venice*, Say. II, Reuwee, Wattley and Walsh, Philadelphia, s. 159-171.

ğu toplum, siyaset, biyoloji veya psikoloji gibi alanlarda kesin bir görüşe sahip değildi.

Cosimo de'Medici, Ficino'yu kendi kurduğu yeni akademinin başına geçirmenin yanı sıra düzgün bir bilgi akışı için onun Yunan el yazmalarının tercümesiyle meşgul olmasını sağladı. Bu tercümeler arasında üzerinde en fazla ısrarla durduğu *Corpus Hermeticum*'du; bu, Hermes'in öğrencilerinin klasik dönem öncesi mistik sırlarını içerdiği düşünülen derleme bir kitaptı. Hermes'in doğrudan Zerdüşt'ün soyundan geldiğine ve onun kanından gelenler arasında Orpheus, Aglaophemus ve Pythagoras olduğuna dair bir inanç vardı. Buna göre Platon'un kutsal felsefi ilhamı ilk olarak Mısır'ın gizemli dinlerinden türemiştii ve dolayısıyla bu dinler en saf teolojiye sahip olanlardı. Ficino, *Corpus Hermeticum* çevirisine "Pimander" başlığını verdi ve bu eser dönemin en çok okunan ve büyük etki yaratan el yazmaları haline geldi. Bu el yazmalarının en önemli koruyucularından birisi de Giovanni Pico della Mirandola'ydı (Bunun için ilerleyen sayfalara bkz.). Bu yazılar Papa VI. Alexander tarafından bile hoşgörülle karşılandı.¹⁰

Rönesans'ın eski yapıtlara duyduğu yoğun tutku, kısmen de olsa, Yunan ve Roma'nın en saf ve felsefi dönemlerinin ve o tarihten sonra sürekli kötüye giden medeniyetlerin genel inancına dayanıyordu. Bu doğrusal bakış açısına ek olarak tarihin geriye doğru, Atina ve Roma'nın ötesinde Yunan bilgeliliğinin kökenine gidebileceği ve birisinin tinsel enerjinin mutlak tözünü bulacağı iması vardı. Mısır her zaman Rönesans inancında derin bir hayranlık uyandırdı ve *Pimander*, Mısır'a yönelik büyük bir merak dalgası yarattı. 17. yüzyıl düşünürü Isaac Casaubon tarafından MS 100 ile 300 yılları arasında farklı kişilerce kâğıda döküldüğü ispatlanan Hermes efsanesi, Rönesans

* Pimander: İnsanların Çobanı. (ç.n.)

¹⁰ Marsilio Ficino, Cassirer ve diğerleri, *Renaissance Philosophy of Man*. Ayrıca bkz. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. University of Chicago Press, 1964.

yaşantısının tinsel taraflarına hükmetti. Yorumlamadaki hüneri ve tercümedeki becerisiyle Ficino, temel temalar ile Eski Ahit'teki konular arasında kusursuza yakın bir bağ kurdu. Bu hayret verici bağdan bile daha fazla umut veren şey, buradaki hayatı sürdüren bir bireyin doğaüstü güçlere hükmedebileceği ve Kozmik ruhu paylaşabileceğiyle ilgili olarak *Corpus Hermeticum*'un dayandığı olasılıklardı. Mısırlı rahipler gerekli tüm ilâhileri gün yüzüne çıkarmış, gizli tüm astrolojik konumları keşfetmiş ve en sağlıklı sayı kombinasyonlarını ve alfabe dizilerini belgemişlerdi. Tüm özler, tılsımlar, yiyecekler ve törenlerle ilgili kehanette bulunmuşlardı. Eski becerilerini deneyimleyenler cennetin gücünü toplayabiliyor ve Birlik'e katılabiliyordu. Güneşi kozmik ilginin merkezine yerleştiren, dünyanın hareket ettiğini kabul eden ve Copernicus'un savunduğu, tuhaf görünen ve aynı etkiye sahip spekülasyonların ilkesel olarak doğruladığı Hermetizm idi. Bu, Mecûsî'ye,* –yani bir tür büyüye– rahiplik statüsünü uygun gören mistik bir bilgelikti. Son olarak Hermetik doktrine ilişkin diğer bir temel inanç ise, insanın değişimin temsilcisi, doğanın seyrini değiştirebilecek rasyonel-tinsel bir güce sahip olduğudur. Pico'nun çok etkileyici bir şekilde ele aldığı insanlık onuru kavramında, Hermetik uyanışa borçlu olduğunu fark ederiz. Bunun simya için, yeni (Copernicus) astronomisi için ve 16. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar bilim olarak kabul edilen şeyin iyi bir şekilde aktarılması için büyük bir nimet olduğu kanıtlandı. Giordano Bruno'nun yere göğe sığdıramayan Kopernikçilik savunması, bilimsel değer bakımından yaptığı etkiye bakıldığında, en son tahlilde, Hermetizmin ötesinde bir şey değildi. Bununla beraber, insan iradesi ve onuru hakkındaki en ateşli iddiaların büyük bir çoğunluğu, yeni Hermetizme sıkı sıkıya tutunanlar tarafından

* İng. Magus: Zerdüşť dinine inanan ve ateşe tapan kimse; Zerdüşť, Mecûsa âit, ateşe tapanlarla ilgili. (ç.n.)

ortaya atıldı. Aslında Rönesans'ın bizzat iradeye odaklanmasında, büyük ölçüde *Pimander*'den alınan ilhamın etkisi vardır.

Ficino, farklı bir eserinde, insanın Tanrı gibi bir şey olduğunu yazacaktı; ona göre insan hayvanları yöneten, hem yaşamı hem de ölümü öngören ve başkalarına emir verendi:

Açık bir şekilde görülmekte ki, insan doğal olayların tanrısıdır, çünkü insan bunların hepsini yaşar ve hepsini geliştirir. Sonuç olarak o, tüm maddelerin tanrısıdır, çünkü insan bunların hepsini işler, değiştirir ve tümüne şekil verir. O, *bedenini* farklı ve muazzam yönetir, üstelik insan, ölümsüz Tanrının vekilidir, hiç şüphe yok ki insan da ölümsüzdür.¹¹

Ficino iki tür büyü olduğunu söyledi; biri, dinî ritüellerle kötü ruhları birleştirenler tarafından uygulanan bir büyü, diğeri de “doğal nedenleri doğal özdeklere kendi zamanına tâbi tutanlar tarafından” uygulanan yüce bir büyü.¹² Bunlar arasında bile büyük bir gururla gösterişli numaralar sergileyen, merak uyandıran türler vardır. Fakat nasıl ki Kutsal Kitap ile uyumlu bir şekilde bilginin gelişmesine *gerek* varsa, astrolojiye tıpla dâhil olan doğal büyü formuna da ayrıca *gerek* duyulur.

Rönesans hayatı ve düşüncesinin birçok yönünde olduğu gibi, Ficino ve Hermetizmden gelen bu yöntemlerde, eskilerin en kötüsünü muhafaza ettiği ve yenilerin en iyisine ön ayak olduğu ifade edildi. Hermetizm, kendi ikiyüzlü düşünceleriyle, anlamsız astrolojik ve perhiz hokkabazlıklarıyla ve ateş âyinleriyle, dönemin en parlak zihinlerinin bir kısmının ve sıradan halkın üstünü batıl inanç ve korkunun yarattığı ağır bir perdeyle örterek onları kontrol altında tuttu. 16. ve 17. yüzyıldaki büyücülük kısmen bu dönemin mirasıdır, tıpkı sorun çözmek için icat edilen âyinler ve işkenceler gibi. Büyük sanatçılar Hermetik öğretilerden ilham almışlardır; diğerleri aynı öğretilerle

¹¹ *Age.*, s. 147.

¹² *Age.*

günahkârlığa sürüklenmişlerdir. Tüm bunlara bakıldığında Ficino, birtakım çelişkili yönelim ve ihtimalleri örnekler. Doğa ve Tin'e yönelik muhalif seçenekler, Hermetik sistem içerisinde örtük olarak bulunuyordu. “Doğal büyü”deki gelişimle bu sistemin bir parçası, en nihayetinde deneysel bilime ve Francis Bacon’ın doğanın idaresiyle ilgili yöntemlerine ilgi duyulmasına yol açtı. Diğer parçası ise, “tinsel büyü” vasıtasıyla, dehşet verici şeytan çıkarma bayağılıklarına, cadı avına ve kendi kendine zarar verme gibi şeylere uyum sağladı.

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)

Rönesans dönemimin Floransalıları tarafından geliştirilen bu hümanizm şeklinin daha kalıcı özelliklerinden biri de iyimserlikti. Dönemin önde gelen sözcülerinin tümünü ilerleme fikri etkiledi. Kendilerini değişimin temsilcileri olarak gördüler. Neticede bu, özgürlük düşüncesinin baskın unsurudur. Muhtemelen hiç kimse bu fikre ilişkin iddialarda Giovanni Pico kadar tutarlı veya Rönesans söylemini öne çıkarmada onun kadar inandırıcı değildi. Pico’nun *Oration on the Dignity of Man*¹³ (İnsanlık Onuru Üzerine Söylev) adlı eseri, insan topluluğunun eşsiz olduğunu kanıtlar, hattâ insanların tanrısal standartlarda olduğunu ortaya koyar! Pico bu denemede, meleklerin bile sahip olmadığı değişme özgürlüğünü insanlara bahşettiği için Tanrıya şükreder. Hayvanların kendi içgüdülerine bağlı olduğunu, kendi türlerinin buyruklarını düşünmeden yerine getirdiklerini iddia eder. Ona göre, tinsel mükemmelliğe sahip melekler kendilerini ebediyetle ve kalıcı bir şekilde Tanrının inayetine adarlar. Bununla birlikte, ne içgüdüsel ne de mükemmelleşmiş olan insan, her iki yönde hareket etmekte özgürdür; insan tamamen içgüdüsel ve duyuşsal bir varoluş seviyesine inebilir ya da akıl yoluyla melekliğe yakın bir konuma yükselebilir:

¹³ Giovanni Pico della Mirandola, Cassirer ve diğerleri, *Renaissance Philosophy of Man*.

İnsan, duyarlı ise, hayvanlaşacaktır. Rasyonel ise cennetsel bir varlık haline gelecektir. Düşünsel ise bir melek ve Tanrının çocuğu olacaktır... Buna kim hayran kalmaz, bukalemun gibi olanlarımız mı?¹⁴

O halde, burada Ficino'nun muhafazakâr Yeni Platonculuğuna ve kalıtımsalcılığına bir yanıt verilir. Esasen insan, yatkınlığı olan bir şey olarak Tanrı tarafından “damgalanmıştır” ama insanın yatkın olduğu şey özgürlüktür. Tanrı, insanı hayvanların maruz kaldığı kötü yapısal özelliklerle sınırlamamıştır:

İnsanlık dünyaya geldiğinde, Tanrı hayatın her türlü tohumunu ve mikrobunu bahsetti.¹⁵

Burada açıklanan düşüncenin Haeckel'in maksiminde modern bir karşılığı vardır: “Bireyoluş, soyoluşu yineler”: her gelişmiştir, olgunlaşmaya giden yolda, daha az gelişmiş olan gelişimsel aşamalarda ilerleme kaydeder. Pico, elbette burada embriyolojik bir teori yerine psikolojik bir teori geliştirmiştir: kişiler hayatındaki zorluklarla yüzleştikçe akıl ve zihinlerini kullanabilirler, dolayısıyla bunlar gelişir ve ilerler, veya kendilerini daha düşük yaşam formlarının paylaştığı hayatta kalmaya yönelik daha ilkel aygıtlara hapsedebilirler. Tüm felsefi sistemlerin en nihayetinde belirli ilkeler üzerinde mutabık kaldığına inanan Pico, insanlık açısından gerçek insani yaşamın yalnızca fedakârlık, deneyim, eylem ve tefekkür olduğunu ve bunların rasyonel güçler tarafından birleştirildiğini iddia eder. Ficino'yu reddetmez; onun argümanlarını özümser. Kuşkucuları dışlamaz; onları tartışmaya dâhil eder. Doğa yasalarının Stoacı değişmezliğini inkâr etmez; yalnızca onların dayandığı noktayı dışarıda bırakır. Pico, filozoflara aynı fikirde olmadıkları için suçlama yönelten kiniklere karşı Platon, Aristoteles, Scotus, Thomas, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün, doğru anlaşılmaları halinde, önemli

¹⁴ *Age.*, s. 225.

¹⁵ *Age.*

bir mutabakata vardıklarını ve temel konularda birbirleriyle asla çelişmediklerini iddia eder.¹⁶

Onun yarattığı doğrudan etkiye ek olarak, Giovanni Pico kendi yeğeni ve biyografi yazarı olan Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) aracılığıyla Rönesans düşüncesini dolaylı olarak etkiledi. Amcasının bir kahraman ve dahi olarak görülmesi, ki Gianfrancesco için öyle değildi, Giovanni'nin ısrarla dilediği *pax philosophica* (barış felsefesi) ile cezbedici bir hal almıştı. *Examen Vanitas Doctrinae Gentium* (1520) çalışmasında, üslup ve yorumlamalarındaki eksikliklerden ötürü Aristoteles'e sert bir şekilde karşı çıkarak, sonraki iki yüzyılın Aristotelesçilik karşıtı tavrı için emsal teşkil etti.¹⁷

Doğa ve Tin

İki Pico'yu birlikte ele almak önemlidir, çünkü ikisi de Rönesans'a has düşünsel çelişkilerini gözler önüne serer. Bu çelişkiler, Reform'daki psikolojik ve toplumsal özelliklerin birçoğunun önceden görülmesine sebep oldu. Geldiğimiz noktada insanın karakterine dair anlatılan tarih iki büyük başlık altında özetlenebilir: "Doğa" ve "Tin." İlkinin altında doğalcılık, Stoacılık ve materyalizme; nihayetinde bilimsel determinizm ve mantıksal olguculuğa rastlarız. İkincisinin altında ise bunların yakın karşıtlarına rastlanılır: tinselcilik, idealizm, aşkınsalcılık, psikolojik belirlenmezlik ve Romantizm. Neredeyse her yüzyılda denge değişmekle birlikte temel konular kaskatı bir şekilde sabit kalmaktadır. Helenistik dönemde bu karşıtlık, Platonik İdeaların gerçekliğini sonlandırmıştı. Skolastikler arasındaki bu karşıtlık, nominalist-realist biçiminde ortaya çıkmıştır. Rönesans'ın bireyselci atmosferinde bu, Yeni Platoncular ile Aristotelesçiler arasında bir mücadele haline dönüşmüştür. 18.

¹⁶ *Age.*, s. 245.

¹⁷ Charles B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola and His Critique of Aristotle*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967.

ve 19. yüzyıllarda anlaşmazlığı yaratan koşullar “ampirizm” ile “idealizm” arasında tezahür etmiştir.

Bu beş yüz yıllık dönemin en iyi tarafı, anlaşmazlıkları çözmek adına getirilen inceleme yönteminde mantığın kullanılmasıydı –burada özellikle de Aristoteles’in belirtici ispatlama yöntemlerine başvurulduğunu da söylemek gerekir. Doğanın tanımlanması *Kategoriler*e göre yapılıyordu ve doğaya ilişkin hakikatlerin, tasımın yanılmazlığıyla keşfedilmesi ve korunması gerekiyordu. Aristoteles’in *Historia Animalium* (Hayvanların Tarihi) ve diğer doğa temelli çalışmaları ya gözardı edildi ya da bu çalışmalara hiç rastlanılmadı. Rasyonalist Aristoteles ilme hükmetti, ayrıca etolojist ve ampirist Grosseteste, Roger Bacon ve Duns Scotus gibi isimlerin kısa süreli de olsa tanınmasını sağladı.

Patristik dönemin ilk yıllarından itibaren teologlar, Aristoteles’in yeni inanç üzerindeki düşünsel hegemonyasına yönelik duydukları endişeleri dile getirdiler. Romalıların Tanrısı Jüpiter gibi sabırsız Tertullianus, onu salt bir pagan olduğu için reddetti. Plotinos, onu sanki Epikürosçu felsefeye bağlıymış gibi okudu. Augustinus’ın *Düşünceler*’inde Platon eski bir kayıt haline gelir, ondan öncelikle onur duyulur fakat felsefesi kendini dinî öneme sahip konularda ikincil bir konuma düşürür. 12. ve 13. yüzyıllarda Aristoteles’in yeniden keşfedilmesi, yalnızca Platonculuğun otoritesine meydan okunmasına neden olmadı, aynı zamanda eserleri kısa sürede Kutsal Kitap’la ilgili meselelere bile hakemlik etmeye yarayan Aristoteles’e derin bir saygı duyulmasına yol açtı. Aquinolu Thomas’ın Kutsal Kitap’tan yola çıkarak yaptığı rasyonel incelemelerle savunmaya çalıştığı 15. yüzyıldaki inanç, birçok bilginin yaşadığı dönemde, sadece mantık ve retorik bir dalı haline gelmişti. 15. yüzyıl Floransalıların çevresinde çeşitli bilimsel akımların olduğunu görürüz: (1) Aristotelesçiliğin üstesinden gelme vaadinde bulunan Platonculuğun bir sistem olarak yeniden doğuşu; (2) Yeni Platoncu saldırıları karşılamak için donanımlı bir şekilde yenilenmiş

bir Aristotelesçilik; ve (3) Giovanni Pico'nun, tüm felsefi görüşlerin hakikat için araştırıldığı ve barışçıl şekilde büyük bir Hristiyan tasarıyla özdeşleştirildiği *senkretizmi*, diğer bir deyişle Giovanni Pico'nun *bağdaştırmacılığı* (*senkretizm*). Bunlara dördüncü bir akım daha eklenebilir, ki bilginlerin geleneksel araçlarını kullanan bu hareket kavramsal veya hedef olarak ilmi değildi. Bu, kitaplardan uzak duran, analizlerden kendini çeken ve ispatlardan kaçınan anti-entelektüel bir hareketti. Bunun en açık şekli, Girolamo Savonarola'nın ifadesiyle belirtmek gerekirse, törenle "gereksiz şeylerin yakılması" olarak tezahür etti. Bunun en acımasız şekli ise, açtığı yolla Savonarola'nın halk tarafından yakılması olmuştur. Aşırı dindarlık ve nefret arasında Lorenzo Valla ve Gianfrancesco Pico gibi ılımlı yorumcuların çabaları ayakta durmaktadır: Lorenzo Valla, pagan filozoflar arasında hepsinin sıradan Hristiyan inancı reddetmelerine neden olacak çelişkiler bulunduğunu gördü; Gianfrancesco Pico ise, Locke'yu bir ampirizm formuna Aristotelesçiliği oturtarak gözü bozan merceklerle Aristoteles'i okudu ve sonra da duyuları mükemmel olmadığı için onu reddetmek üzere harekete geçti!

15. yüzyılda Kilise kendi konumunu politik olarak sağlamlaştırabilmişti. Eş zamanlı olarak Kilise, kendi öğretilerini de ayrıca sağlamlaştırmayı gerekli görüyordu. Skolastik felsefe, entelektüel bir elit grubun hakikati olmanın ötesine asla geçememişti. Yalnızca Ockhamlı William, kardeşlik duyguları içerisinde sapkın düşünceleri kurcaladı. Fakat Rönesans'a kadar seküler alanda hem ikinci yüzyıldan beri olduğundan daha eğitilmiş ve güçlüydü hem de iktisadi ve askerî konularda Kili-seyle arası giderek açılıyordu. Felsefi tartışmalar artık yalnızca akademik çalışmalar olarak kalmıyordu. Kısaca söylemek gerekirse, felsefe güncel konularla ilgili hale gelmişti. Kalabalık Floransa şehrinde geçen bir kimse, sokak sokak gezerek çeşitli yorumlarda bulunan köşebaşı filozoflarının yarattığı dalgayla karşı karşıya kalıyordu; üstelik yapılan yorumların hepsi, antik

bilgelikle en ufak bir yakın bağı olsa bile, iğneli sözler ve alıntılarla kanıtlara dayandırılıyordu. Düşünceler politikleşmiş, entelektüeller cesurlaşmıştı. Hem laik hem de ruhani otoriteler, hakikati kendi özel yöntemleriyle belirlemeyi uygun gördüler, bununla birlikte 1478'de İspanyol Engizisyonu başlatıldı. İki yüz yıl boyunca Doğa ve Tin savaş içerisinde olacaktı: Doğa'da insan aklı ve gücü neredeyse sınırsızdır, insan bedeni ve becerisi harikulâdedir, insanın hayatı ve yaşadığı yer makuldür ve bireyin aklı öğrenmeye heveslidir –üstelik Doğa'da, insanlık onuru denen şey kayıtlarla kanıtlanabilen bir konudur; Tin'de ise, dünya dışı tasavvura dayanan merak ve korku duygusu vardır, üstelik körü körüne ve sofuca feragat etme durumu mevcuttur.

Rönesans, bu faydasız ama eskimeyen çatışmada belirsizliğe mahal vermeyen kanıtlar bırakmıştır. Doğa ve doğalcılık, ampirizm ve materyalizmle kurdukları tarihî bağla birlikte, Rönesans şehrinin sanatında, mimarisinde, politik organizasyonunda ve ayrıca güçsüzlerin, köreltilenlerin ve fakirlerin acımasız ve dehşet verici bir şekilde sömürülmesi hususunda eşit oranda dile getirilirler. Aynı zamanda Rönesans doğalcılığı, geometriyi alıp estetik seviyesine çıkarmış ve ayrıca yozlaşma ile hilekârlığı bilimsel bir seviyeye taşımıştı. *Metafizik*'te Aristoteles, başarı veya başarısızlığı, tüm eylemlerimizin kaçınılmaz ereksel neden temelinde meşrulaştırabilmekteydi. Aristoteles'in *Politika*'sı ve Platon'un filozof-kralı, Machiavelli'nin *Hükümdar*'ını artık neredeyse tasımsal bir gereklilik haline getirmişti.

Sayıları ve emek güçlerinden ötürü her çağda büyük bir önem teşkil eden bilgisiz ve yoksul kesim, artık giderek kalabalıklaşan ve gelişmekte olan kentlere sıkışıp kalmıştı; onlar artık mahrum oldukları şeyle ilgili doğrudan bilgi sahibiydiler. Augustus döneminden beri eğitilmiş ve refah içindeki elitlerle çok yakın olan ve bundan ötürü sürekli onlarla ticari ilişkiler kuran en alt sınıflar artık farklı bir konumdaydılar. Ussal gelişime sıradan insanların katkısı olmadı, fakat bu insanlar küçük ama önemli şeyler elde ettiler; insanlık onuru, irade özgürlüğü, erek-

sel nedenler, zorunlu hakikatler vb. Aslında bunların tamamı çok kuvvetli tesiri olan şeylerdi. Maalesef geri kalan şeyler Tin ve tinselliğin zayıf bir bileşimi oldu. Ereksel nedenler ile zorunlu hakikatler, daha basit şeylerle özüksendikleri zaman, kader ve çaresizlik hissi yaratırlar. Bu yüzden ermiş, dindar ve âşık kimselerin bile bir kısmını kalıba sokan Tinsel öğretiler, yalgın ruhları da besledi; bunun için dilencilik yapacak bir cadı, gerekli şeyleri ortaya koyacak bir kehanet, yazgıyı gösterecek bir burç aradılar. Rönesans tinselciliği, Hıristiyan idealinin zirvesine ulaşmış ve fanatizm bataklığına batmıştı. Bu hareketler arasındaki veya içerisindeki çelişkileri bizler Doğa ve Tin olarak tanımladık, bunlar 17. ve 18. yüzyıllardaki filozoflar ile 19. yüzyıldaki psikologların ilerleyecekleri yollardaki sapacakları farklı yönleri belirleyecekti.

Yeniden Teyit Edilen Dindarlık: Luther ve Savonarola

Bizler doğrudan teolojik ihtilaflarla ve iddialarla ilgilenmeyiz; şayet bunu yapsaydık, Martin Luther ve Girolamo Savonarola'yı tek bir başlık altında ele alamazdık. Üstelik bu isimlerin yeni bilgiye yönelik dindarca yaklaşımlarının getirdiği sansür-cü ve baskıcı tutumları hakkında ithamda bulunamazdık. Şunu belirtmek gerekir ki, bir bakımdan her ikisinin de birçok ortak noktası vardır. İkisi de işçi sınıfı bir aileden gelmişti, ikisi de rahipti ve ikisi de hayatlarının ilk döneminde yetenekli öğrencilerdi ve klasiklere merak duyan kitap kurtlarıydı. Her ikisi de lükse, gösterişe ve imtiyaza şiddetle karşıydı. İkisi de cüretkâr ve savaşıydı. Sahip oldukları ünle maddi yönden hiçbir şey kazanmadılar. Her ikisi de zerre kadar kuşkusu olmayan mütedeyyin Hıristiyanlardı. Bununla birlikte sebebi derinlerde yatan ek bir benzerlikleri daha vardı: Luther ve Savonarola hayatlarının anlamını gizemli bir duyuyla yücelterek kendi yaşamlarını buna adadılar ve birçok şeyin üstesinden geldiler, üstelik ikisi de, kendi yöntemleriyle, tarihin yüksek medeniyet-

ler olarak kabul ettiği tüm tuzaklara karşı kitlelere yoğun bir husumet duygusu aşıladılar.

Savonarola'nın Medicileri küçümseyişinde herhangi bir sınıır veya sıkıntı yoktu. Onun belâgat becerisi ve örnek yaşantısı, oradaki yurttaşların 1497 yılında "gereksiz şeyleri yakmalarına" sebep oldu ve onu Floransa'nın fiili diktatörü konumuna getirdi. "Gereksiz şeyler" ise resimler, kitaplar, değerli taşlar ve günümüzde büyük değer atfedilen insanlarla ilişkili sembollerdi. Savonarola bir zamanlar rahat içerisinde olan din adamlarına şiddetli bir inkâr hayatı dayattı ve bunun tüm Hıristiyanlar, papalar ve prensler dâhil olmak üzere herkes için model olması gerektiğini iddia etti. Kendi eylemlerini Kutsal Kitap'a ve doğrudan ilâhi vahye dayandırarak meşrulaştırdı; ikincisi ona insanların ve ulusların kaderini tahmin etme imkânı sağlıyordu. Savonarola'nın en büyük ilham kaynağı, ona zuhur etmiş olan, Tanrının gladyatörü olarak hizmet etmesini sağlayan, karanlık seslerle, bulutlu gökyüzüyle ve diğer birçok güçlü delaletiyle büyük bir görünüme sahip, yanan bir kılıçtı.

Luther ise, mistik etkilerle rahip hayatına yöneldi, onun durumunda korkunç bir bakış açısı vardı. Yoksul kökeni ile mistik deneyimlerini kıvrak zekâsıyla birleştirerek Wittenberg'de teoloji profesörü olarak kendine yer buldu. 95 Tez'i Kale Kilisesi'nde hoş karşılandı. Öncülü Savonarola gibi Luther de, Kiliseyi zenginleştirmek adına yoksullar üzerinde yürütülen vergi uygulamasını eleştirdi. 95 Tez, Luther'in John Tetzel'in endüljansına karşı doğrudan verdiği yazılı yanıtı, endüljansın devam ettirilmesiyle II. Julius'un Aziz Peter için yaptığı planın yarattığı masrafların ortadan kaldırılması amaçlanıyordu; bu, X. Leo'nun olduğu Luther zamanında da yürütülen bir çalışmaydı. Fakat bu ihtilaflar, Luther ile Kilisenin işleyişinden sorumlu olanlar arasında oluşan buz dağının yalnızca görünen kısmıydı. Reform'a yol açacak bu anlaşmazlığın özünde, Hıristiyanlığın kavramsallaştırılmasına yönelik rekabet yatıyordu.

Luther'in teolojisinin karmaşık ve güç algılanan unsurlarla dolu olduğu noktada, psikolojisi apaçıktır. İnsan doğası kavramı tamamen türetilmiştir, yani özgün değildir. İnsanlık hakkında bilmek istediği her şey Yeni Ahit'te bulunabilir; aslında inandığı ve her daim bilinen şeylerin büyük bir çoğunluğu Paul tarafından verilmektedir. Erasmus'la özgür irade meselesi üzerine yürüttüğü yazılı tartışmada Yunanların, Romalıların ve Skolastiklerin "Vebanın (Şeytanın) felsefeden türediği" şeklindeki örnek gösterilen meseleye katkı sunmaya yönelik çabalarını özetler. Kutsal Kitap'ın Luther'e anlattığı şey, Tanrı iradesinin her şeyin sebebi olduğudur, işte bu yüzden insan iradesi hiçbir şey ifade etmemektedir. Kaderci ve takdiri ilâhi tutumu onun Erasmus'a alaycı bir yanıt vermesine neden olur¹⁸ ve herhangi birisi, Luther'in bizzat zekice bir oyun oynadığı yönünde bir kanıya kapılabilir düşüncesiyle şunu ekler:

İzin verin de bu ihtilafın içerisindeyken peşinde olduğum şeyin –ki bunun zihninizin derinliklerine işlemesine müsaade etmenizi diliyorum– benim için önemli, gerekli ve aslında sonsuz bir şey olduğunu, ve ayrıca böyle büyük öneme sahip bir şeyin –tüm dünya, yalnızca kavga ve karmaşa içerisinde atılmakla kalmamış tam bir kaos ortamına dönüşmüş ve hiçliğe indirgenmiş olsa bile– ölümü ortaya koyması ve savunması gerektiğini söyleyeyim... Şikâyet etmeyi bırakın, kendi çıkarlarınız doğrultusunda değişmeyi bırakın; bu karmaşa yukarıdan kaynaklandı ve oradan yönetiliyor, üstelik bu karmaşık durum, Dünyadaki tüm hasımlar sokaktaki çamur gibi olana dek son bulmayacak.¹⁹

Onun akla yönelik saldırısı,²⁰ gereksiz şeylerin yakılmasının retorik bir versiyonudur:

¹⁸ Yates, *Giordano Bruno*, s. 121.

¹⁹ *Age.*, s. 128-130.

²⁰ *Age.*, s. 185-186.

Makabiler Kitabı* günümüz düzenine sahip Üniversitele-
rin ne olduğuyla ilgili şunu söyler: “Üniversiteler –Kutsal
Kitap ve Hristiyan inancı hakkında çok az şey öğretilen,
içerisinde kâfir öğretmen Aristoteles’in adı İsa’dan bile
daha fazla geçen, ‘Yunanlara özenen’ ve ‘putperest âdetleri
olan’– ahlâk yoksunu okullardır.” Bundan sonra benim
tavsiyem, şimdiye kadar Aristoteles’in en iyi olduğu düşü-
nülen *Fizik*, *Metafizik*, *Ruh Üzerine* ve *Etik* kitaplarının ta-
mamen ortadan kaldırılmasıdır... Bu menfur, kibirli, alçak
kâfirlerin nice iyi Hristiyanı yalan yanlış sözlerle aldattı-
ğını ve yoldan çıkardığını görmek beni derinden yaralıyor.
Tanrı günahlarımızın bedeli olarak onları başımıza musal-
lat etmiştir.²¹

Luther’in psikolojisi, birçok Patristik örnekte olduğu gibi, in-
sanın günahla doğduğu yönündeki inançla başlar. Ortaçağ şö-
valyelik törenleri ile Rönesans’ın sunduğu koruyucu fırsatlar,
cennette dâhil edilecek hayır işleri için bir kapı araladı, Luther
ise bu noktada tüm kapıları kapadı: ona göre hayır işleri kötü
bir ruh tarafından icra edilemez ve iyi bir kimse kötü bir şeyden
sorumlu olamaz. Kısacası ruh arınana kadar tehlike altındadır
ve bu tehlikeyi genel olarak ortadan kaldırabilecek özgeci veya
görmekli bir şey yoktur (Protestan ahlâkı olarak adlandırılan
şeyin izi yalnızca daha dolambaçlı bir yolla Luther’e kadar gi-
der). Ruhun arınması et yemekten vazgeçmeyi gerektirir; bu
nuktada Luther ile Platon arasındaki farklılıklar çok çarpıcı

* Eski Ahit’in dört kitabına verilen ad: İkinci dereceden kuralları
içeren *Makabiler I ve II* Suriyeli Antiokhos Epiphanes ve haleflerine
karşı Makabilerin mücadelelerini anlatır; *Makabiler III ve IV*, Kilise
tarafından tanınmamıştır. (ç.n.)

²¹ Martin Luther, *Twenty-Seven Articles Respecting the Reformation of
the Christian State*. Introduction to Contemporary Civilization in the
West, Cilt I, ed. J. Buchler ve diğerleri, Columbia University Press,
New York, 1946, s. 630.

değildir. Luther'in psikolojisindeki merkezî şey iradedir, çünkü bizim tinsel durumumuz yalnızca yönelimlerimize göre değerlendirilebilir ve yönelimlerimiz ya Tanrı ya da Şeytandan esinlenir. Tanrının esin kaynağı inâyettir. Onsuz umut yoktur; onunla da korku ve tehlike yoktur. Bu, onu çok isteyenlere ve Kutsal Kitap'taki mistik etkilerle onu edinmeye kendini hazırlayanlara gelecektir. Tanrının inayetindekiler Tanrının hizmetindedirler. Geri kalanlar günahkârdır ve bu durum papaları, piskoposları, rahipleri ve kralları tamamen kapsar.

Hiristiyan'ın Özgürlüğü Luther'in askere dikkatsizce yaptığı bir çağrıydı.²² O bu çalışmada, her Hiristiyanın temel siyasi özgürlükleri üzerinde durdu; her Hiristiyanın kendi başına Tanrıya karşı sorumlu olduğunu, Hiristiyanların kimseye karşı köle değil herkese gönülden hizmetkâr olduğunu iddia etti. Mesajı geniş ve heyecanlı bir gruba ulaştı, fakat Köylüler Savaşı (1524-1525) patlak verdiğinde, kızgın ve şaşkına uğramış Luther, *Against the Thievish, Murderous Hordes of Peasants* (Hırsız, Cani Köylü Sürüsüne Karşı) başlığı altında hızla sert bir tartışma başlattı. Bütün olarak ele alındığında Rönesans bir çelişkiler çağı ise, Luther'in hayatı buna uygun bir örnektir. Onun çalışmaları, Dante'nin meşru monarşiye karşı beslediği klasik tutucu korkularla dolup taşmış ve aynı zamanda Locke'un liberal reforma duyduğu bağlılığa büyük etki yapmıştır; eserleri, Pico'nun her insanı kapsayan güçlü değerlerinden ve önemsiz işlerin geçiciliğiyle ilgili Augustinusçu duygulardan beslenmiştir; ayrıca Valla'nın Yunanların hakir görülmesini reddetmesi ve onun kendi durumunu özünde Aristotelesçi çizgiyle açıklamak için sergilediği Tomistik yaklaşım Luther'i de etkilemiştir.

Luther, Reform'u yaratmadı; kendi mesajını verdi. Bu, ortaya yeni çıkan bir grubun mesajıydı, bu şeyin gücü, yüzyıllardır mevcut olmakla birlikte sadece yakın zamanda anlaşılabilmişti. Onun bu büyük gücüyle ilgili olarak varmamız gereken sonuç,

²² *Age.*, s. 634-647.

Luther'in sahip olduğu isyan ve reform ruhunun, on binlerce kişi tarafından peşinden gidildiğinde dünyayı ne kadar öteye taşıyacağını kendisinin bile asla fark edememiş olmasıdır. Luther, tıpkı Savonarola gibi sömürüye ve korku tellallığına karşı başarılı oldu, çünkü daha fazla korku uyandırdı. Kiliseyi kitlelerle tehdit etti, tahmin edileceği üzere Kilise de kitleleri tehdit etti. Aklın ona rehberlik etmiş olduğu yerde, bunun gücünü aleni olarak küçümsedi. Neticede fikirlerin çatıştığı alandan akıl çekildiğinde orada yıkım, kavga ve dövüş benimsenir.

Psikoloji ve Cadı Yargılamaları

Cadılara yönelik zulüm ve idamların en şiddetli olduğu dönem 1400 ile 1700 yılları arasındır. Sonradan Rönesans, Elizabeth Dönemi ve Newton Çağı dâhil edilerek bu dönem “karanlık” ve “Orta”çağ olarak anılmıştır! Bu korkunç deneyim yerel değildi. İngiltere’de (İskoçya’daki gibi olmasa da) ve Venedik’te (İtalya’nın tümündeki gibi değilse de) Avrupa’nın geri kalanına göre daha az idam gerçekleşti, fakat bu sıradışı hadiseler bir hayli yaygındı. Cadıların sorgulanmasına, yargılanmasına ve cezalandırılmasına yönelik bir rehber-kitap olan *Malleus Maleficarum*²³ (Cadıların Çekici), şüpheli cadılara uyarlanan ve uygulanan özel yöntemleri dikkatli bir şekilde not eden Dominikan Rahipler Heinrich Kramer ve Jakob Sprenger’in resmî girişimleriyle 1486 yılında yayımlandı. Fakat Kral I. James kendi çalışması olan *Daemonologie* (Şeytanbilim) ile bir yüzyıldan daha uzun bir süre sonra bu çalışmanın birçok kişi tarafından duyulmasını sağlayacaktı.²⁴ Her iki çalışma da, ilerleyen dönemde “cadı kuramı” olarak adlandırılan şeyle birlikte,

²³ Henry Kramer and Jacob Sprenger, *Malleus Maleficarum* (1486), İngilizce çev. Montague Summers, Benjamin Bloom, New York, 1970.

²⁴ James I, *Daemonologie, Minor Prose Works of James VI and I*, ed. James Craigie, Scottish Text Society, Edinburgh, 1982.

eski hukuk ilkeleri ile Hıristiyan Batı'nın gelişmiş psikolojisinin hüznü bir alışıma dayanmaktadır.

Cadılar tarih boyunca hep vardı, Romalıların *On İki Levha Kanunları*'nda yasal açıdan ele alınmışlardı. Tarih boyunca cadılar, ki onlar genellikle dul veya bekâr kadındılar, avuç içlerini veya çay yapraklarını okumuş, ya kehanetlerde bulunmuş, ya bitkisel tedaviler uygulamış ya da yalnızca tavsiye vermişlerdi; bunun dışında lanetlenmişler, yaptıkları şeyler mucize olarak görülmüş ve aynı zamanda her türlü büyük felaketten ötürü suçlanmışlardı. Dünya sanatı ve edebiyatında öne çıkan cadılar huşu, hürmet, korku ve nefret karışımı duygularla ele alınmaktadır.

Laik hukuk, Batı'da din psikolojisinin gelişiminden evvel, büyücüler tarafından gerçekleştirilen "ak" ve "kara" büyüler arasında bir ayırım yaptı ve yalnızca ikincisini yapanları [*malejicia* (mel'unları)] cezalandırdı. Cadılık, herhangi bir zararı olmayan veya arzu edilen neticeler doğurduğu zaman, ya yasalarla açık bir şekilde cezalandırılmıyor ya da otoritenin gözünden kaçıyor. Roma İmparatorluğu ve Konstantin'den sonraki Hıristiyan Avrupa'nın doğu bölgelerinde, daha aydın politikaların uygulandığı klasik Yunan bilim ve felsefesiyle daha yakın ve süregelen bir ilişki vardı. Dünyanın bu bölgelerinde (örneğin Suriye) cadıların, savunmasız olduğumuz başka hastalıklardan mustarip oldukları düşünülüyordu. "Cadılık nöbeti" diğer enfeksiyonlardan veya belalardan farklı değildi, üstelik papazlar veya keşişlerin yaptığı *egzorsizm* (şeytan çıkarma) tıpkı hazımsızlık tedavisi gibi yapılıyordu.

Gene de Batı'da daha analitik düşünen metafizik yazarları arasında cadılık, büyük dinî neticelere yol açan bir soruya mahal verdi: İrade sahiden özgür müdür ya da Şeytan kendi iradesi olduğunu iddia edebilir mi? İkincisi kabul edildiği takdirde dünyevi ve nihai değerlendirmenin ahlâki temelleri sarsılır, çünkü hiç kimse bundan tamamen mesul tutulamaz. Dolayısıyla cadıların gerçekten doğaüstü güçlere sahip olduğuna

yönelik kabulde, bu gücün cadıların gönüllü kabulünden kaynaklanıyor olması gerekir. Ayrıca, bu güç doğal düzenin dışından geliyorsa, bunun kaynağı sadece Tanrı veya şeytan olabilir. Kötü bir güç olarak bunun kökeni artık bir sır değildir: bu, şeytanın işidir. Buradaki mantığın doğurduğu mutlak sonuç, cadıların kendi güçlerinin şeytanla yaptıkları örtük bir anlaşmadan (*pactum implicitum*) türediği ve onların bu yüzden sadece bir suçlu değil aynı zamanda sapkın olduğu, cezalarının ise ölüm olduğudur.

Bu kuram oturana kadar, önceki yüzyıllarda hızla yayılmış olan türlü barbar ilkel gelenekler üzerinde Roma medeni hukukunun ilkeleri geliştirilmiştir. Sonuç olarak cadı yargılamaları kanıtların elde edilmesi, değerlendirilmesi, sanıkların korunması ve suçun belirlenmesi için oldukça gelişmiş yöntemlere sahipti. Örneğin yasalar herhangi bir kimseye yönelik suçlamada bulunanların kimliğine ihtiyaç duymasına rağmen, cadılar söz konusu olduğunda, suçlayanların kimliği cadılar misilleme yapmasınılar diye saklanmaktaydı.

Roma hukukunda işkenceye uzun bir süre müsaade edildi ve esirler sorgulanacağı zaman buna gereksinim bile duyuldu. Fakat 1400'lerde mahkeme salonunda işkence yapılamayacağına dair özenle belirlenen bir ilke vardı, üstelik işkence yoluyla edinilen itiraflar sonraki bir zamanda mahkeme karşısında tekrar edilmek zorundaydı. Ayrıca hamile bir kadına işkence etmek veya acı verecek uygulamaları tekrarlamak müsaade edilebilir şeyler değildi. Gene de esas itibarıyla bunların hiçbirinden cadı olarak yargılanan kadınlar faydalanamadı. Tekrar tekrar işkence edildiler ve buna nadiren de olsa hamile kadınlar maruz kaldı. Onları suçlayanlar gizli tutuluyordu. Onları koruyanlar cadılığın bilindik iyi kötü "bulaşıcı" eğilimlerinden ötürü genellikle aynı sapkınlıktan suçlu bulunuyordu.

Kanıt açısından öncelik itirafa veriliyordu. İtiraf vakalarının büyük bir çoğunluğunda cadıların infaz edildiğini ve infazın yalnızca doğru ceza olarak değil aynı zamanda anlaşmadan kur-

tuluş olarak görüldüğünü bu noktada anımsamakta fayda var. Bununla birlikte itiraf, hükümlerin dayandırıldığı tek gerekçe değildi. Hükümün verilmesinde meşhur “yüzme testi” de vardı: Bu testte zanlı bir sarnıcın içine bırakılır, suyun ortasına yerleştirilene kadar uzun saplarla tutulur ve sonra batıp batmadığına bakılırdı. Şayet zanlı suya batmamışsa, suyun üzerinde kaldırma gücü olduğu inanılan şeytanın suçluya hükmettiği varsayıldı. Ayrıca “gözyaşı testi” vardı; bu testte ise, Tanrının zanlıya duyduğu sevgi hakkındaki ifadeler ve tek Oğlu’nu onun ruhu için kurban etmesiyle ilgili sözler canlandırılarak zanlının ağlama kapasitesi ölçülüyordu. Ağlama başarısız olduğunda, ki burada I. James her ne kadar bir cadının “timsah” gözyaşlarına kanılmaması için dikkatli olunması yönünde uyarı yapsa da, cadı şeytanla yaptığı anlaşmadan ötürü nedametini yitirdiğini açıkça göstermiş oluyordu.

16. yüzyıla gelindiğinde John Weyer –cadıları reddetmediği halde– cadılığa tıbbi alternatifler sunacaktı. Çok sıradan bir düşünceyle, yaşlı kadınların suda batmamasının, kemiklerinin muhtemelen daha hafif olmasından kaynaklandığını ifade edecekti. Weyer’in *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*²⁵ adlı çalışması, anormal davranışlar üzerine çağdaş psikiyatrik bakış açısının başlamasına katkı sağladı. Kitap 1563 ile 1583 yılları arasında altı baskı yaptı. Bu döneme kadar, Tréves Piskoposu Peter Binsfeld gibi diğer ortodoksluk savunucuları da, “şeytanları savunan birkaç tıp insanının” cadılar ile şeytanların ilişki içerisinde olduklarını ve cadıların uçabildiklerini reddettiğini iddia etmişti. Fakat Weyer’de hususi bir belirsizlik hâkimdir ve kendisi nesnel bir bakış açısına sahiptir. Weyer ne Şeytan’ın gerçekliğini ne de akıl hastalığına kapılan delilerin vardığını reddeder. Bilakis yaşlıların zayıflayan zihni-

²⁵ Johann Weyer, *De Prestigiis Daemonum* (1563), İngilizce çev. John Shea, *Witches, “Devils and Doctors in the Renaissance”*, ed. George Mora, *Medieval and Renaissance Texts and Studies*, Binghamton, N.Y., 1991.

ni ve psikolojik sıkıntıları dikkate alır ve hileyle yaratılabilen yanılsamalarda şeytanın mekânı gibi bir şey olabileceğini göz önünde bulundurur. Gene de Weyer fiziksel kanıtları dikkate almaktaydı. *Elbette* kadınlar su üstünde kalma eğilimindedirler, bu basit bir yasadır. Weder için ise bu yalnızca doğanın bir gerçeğidir ve Hippokrates zamanında beri bilinen ve tinsellikten bağımsız bir hakikattir. Weder güzelavratotu, afyon, banotu ve tütün gibi uyuşturucuların bu tür etkileri arttırabildiğini ve kendi başlarına bu tür şeylere yol açtığını gözlemledi. Ayrıca zihinsel bozukluk biçimleri okült güçlerin veya varlıkların katılımına gerek duymuyordu. Ona göre kendilerini cadı olarak kabul eden zavallılar, genellikle melankoliden mustariptirler. Bu yüzden onlar bir engizisyon mahkemesi üyesinin değil de hekimin bakımına muhtaçtırlar.

Batıl inançlara karşı mücadele eden, bilimsel yönü olan başka figürler de vardı. Paracelsus (1493-1541) *On Diseases That Deprive Man of Health and Reason*²⁶ (İnsan Sağlığı ve Aklını Yoksun Bırakan Hastalıklar Üzerine) başlığı altında bir ilmi eser kaleme aldı ve bu kitabın önsözünde Avrupalı ruhban sınıfının bu hastaları “hayaletvari varlıklar” olarak adlandırdığını, halbuki onlar için “doğanın tek bir kökeni” olduğunu belirtti. Bu çalışmada kendi tıbbi kuramını ortaya koyarak Galenci kurama karşı çıkıyordu; gene de, şeytan işi olarak hâlâ bir kategoriye –*Obsessi*– ayrı yere koyuyordu. Bu yüzden radikal batıl inançlara karşı düşmanlık besleyenlerin bile daha hafif batıl inançlara karşı elleri kolları bağlıydı.

Bu has sapkınlık için edilen binlerce ve on binlerce zulme yol açan, cadıların veya hastalıklıların sahip olduğu güçlerle sebep olduğu söylenen birçok vaka, doğal bir şekilde oluşabilecek koşullardan farklı değildi. Bu tür durumlarda tıp dok-

²⁶ Paracelsus (Theophrastus von Hohenheim), *The Writings of Theophrastus Paracelsus on Diseases that Deprive Man of Health and Reason*, İngilizce çev. Gregory Zilboorg, *Four Treatises of Theophrastus von Hohenheim Called Paracelsus*, Cilt I.

torlarından semptomların doğal olup olmadığıyla ilgili fikir alınması sıradışı bir şey değildi. Bunun tarihe yaptığı katkıyla birlikte cadılık olgusu, müzakere görüşmelerine tıbbi “bilirkişi tanıklığı” uygulamasının dâhil edilmesinde rol oynadı. Benzer şekilde, doğa ve doğal süreçlerle ilgili bilfiil çalışmalar yürüten kişiler için, kendi faaliyetleri ve cadıların gerçekleştirdiği gizli faaliyetler arasındaki farkı açığa çıkarma bakımından bu daha da önemli bir hal almış oldu. Dolayısıyla o yüzyıllarda bilimsel çalışmaların gerçek doğasına dair daha fazla retorik ve hattâ korumacı iddialarla karşılaşılıyor. Doğa bilimleri ile büyü arasındaki sınırlar 1400’lerde çok belirgin değildi. 1600’lü yıllarda bu sınırlar daha net olsaydı, cadılığın yarattığı paniğe sebep olan şeylerle, endişe yaratan bu sürece yönelik yapılacak daha fazla şey olurdu.

Hazır ve Nazır Akıl

Thomas Macaulay *History of England* (İngiltere Tarihi) kitabını yazdığında, anlaşılan o ki Erasmus’un etkisi altındaydı:

Her yerde, eski olana tutkuyla bağlanarak yeniliğin faydalı olacağına çok kuvvetli gerekçelerle ikna olsa bile, birçok kuşkudan ve kötü bir şey olacağına yönelik önsezilerden ötürü eski olana razı gelen bir insan grubu vardır. Diğer yandan her yerde umutlu, çarpıcı spekülasyonlarda bulunan, her zaman ilerleyen, varolan şeylerin noksanlıklarını hızla fark eden, gelişimle meşgulken önemsiz risk ve sakıncaları zihninden uzak tutan ve gelişim için her türlü değişime itimat eden başka bir insan grubuna rastlarız. Her iki grubun düşüncelerinde onaylanacak şeyler olmakla birlikte her iki örneğin de ortak bir çizgiden çok uzak olmadıkları görülecektir.²⁷

²⁷ Thomas B. Macaulay, *History of England*, Harper and Row, New York, 1849.

Erasmus, bu bakımdan Savonarola ve Luther'le aynı gruba dâhildir: Erasmus ruhban sınıfına karşı mücadele eden bir reformcudur. Üstelik, tıpkı yaşlı Savonarola ve genç Luther gibi, ilham kaynağı Kutsal Kitap olan bir bilgidir. Gene de bu noktada aralarındaki benzerlikler aniden ortadan kalkmaktadır. Erasmus olağanüstü ehliyeti her çağda ve her koşulda ortaya çıkan evrensel özelliklere sahip bir dahidir. Dehasıyla yön verdiği hayat ve devlet meseleleri ne ulusal ne de dönemseldir. Martin Luther henüz 1517 yılında John Lang'e yazdığı bir mektupta ileriye dönük hedefleri açısından Erasmus'un hesaba katılamayacağından bahseder, çünkü "Erasmus için insanın kendi fikri ilâhî şeylerden kesinlikle daha üstündür."²⁸

Konuyla alâkalı açılardan bakıldığında Rönesans, seleflerine göre daha fazla "Orta" çağ olma özelliği taşıyordu. Biri antik diğeri modern olmak üzere iki bin yıllık bir döneme denk düşer. 16. yüzyılın en parlak zihinlerinin aklını meşgul eden en can alıcı soru ise, bir dönemin kendinden sonrakine sessizce yol açıp açmadığı veya yeni olanın kendinden öncekinin bitmesiyle doğup doğmadığıyla ilgiliydi. Erasmus, bu olasılıklardan ilki için, dönemin diğer isimlerinden daha fazla umutluydu ve bunun için çalıştı, fakat başarısız oldu. Başarısızlık kaçınılmazdı. Onun yaşadığı zaman umutsuzluğun, kışkırtıcılığın, dalavere-nin ve amansız düşmanlığın olduğu bir dönemdi. Onun mizacı ise uzlaşmacı, nüktedan, medeni ve canayakındı. Cadılar yakılırken astrologlara saygı duyulduğunu ve içine cin kaçmış bedenleri arındırmak için iksirler uydurulduğunu fark ettiği için Erasmus'a layık olduğu değeri gösteriyoruz. Dönemin düşünürleri arasında doğruluk arayışının yerini tahkir ve ihtişam almıştı diyebiliriz. Avrupa kendi içerisinde kral ile papaz, akıl ile tutku, dinî itaat ile devrim arasında ayrılmıştı. Erasmus kolay olmadığını bildiği halde bunları bir araya getirmeye çalıştı.

²⁸ Heinrich Boehmer, *Martin Luther: Road to Reformation*, Simon and Schuster, New York, 1957, s. 160.

Bu noktada eğer Luther'in insan doğasıyla ilgili kutsal kitaba göre bir düşünceye sahip olduğu söylenebiliyorsa, Erasmus'un da Erasmusçu bir görüşe sahip olduğu söylenebilir. Bu tür gereksiz eşsözlerden (*tautology*) kaçınmak gerekir, çünkü Erasmusçu görüş özgündür. Onun Hıristiyan mefhumu, ancak "Aziz Sokrates"e duyduğu sadakatle kabul edilebilir. Ortodoks inançla ilgili temel meselelere yönelik duruşu –*Deliliğe Övgü*'deki²⁹ teologlara yönelik serzenişine bakmaksızın Kuşkuçulara³⁰ duyduğu sempatiyi gördüğümüz müddetçe– kabul edilebilir bir duruştur. Erasmus için Yunanca veya Latince öğrenilecek başka bir şey kalmamıştı, artık klasik yazıları geliştirmeye yönelik herhangi bir istek de duymuyordu. Erasmus, geçmişe büyük bir hayranlıkla ve saygıyla bakan Florentine Graecophiles'in aksine, en ünlü antik dönem yazarlarına karşı bile önemli eleştiriler getirdi. Lorenzo Valla'ya³¹ duyduğu hayranlık, büyük ölçüde Valla'nın eskileri hakir görme hevesinden kaynaklanıyordu.

Şunu belirtmek gerekir ki, Erasmusçu psikoloji sağduyu (ortakgörü) psikolojisidir, pratik ve eklektiktir. Erasmus'un *Colloquies* (Diyaloglar) adlı eserinin her bir sayfasında Erasmusçu psikolojiye rastlanılır; kendisi hem Sorbonne Fakültesi hem de Trento Konsili tarafından suçlanmakla birlikte, bu küçük çalışmalar her ikisi tarafından da ödüllendirildi.³² Bu diyalogların odak noktası egzorsizm (şeytan çıkarma) ve simyayla ilgile-

²⁹ Erasmus, *The Praise of Folly*, İngilizce çev. Hoyt Hopewell Hudson, Princeton University Press, Princeton, 1941. [Ayrıca bkz. Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Yücel Sivri, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016. (ç.n.)]

³⁰ *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, Library of Christian Classics, Cilt XVII, Westminster Press, Philadelphia, 1969.

³¹ Bkz. *The Epistles of Erasmus*, çev. Francis Morgan Nichols, Cilt I, #26, Longmans, Green, Londra 1901.

³² *Erasmus: Ten Colloquies*, İngilizce çev. Craig R. Thompson, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1957.

nenlerdi. Erasmus bu iç karartıcı ve anlamsız ikiliyi yermekle kalmadı, aynı zamanda onların meşru olduğu yönündeki iddiaları da reddetti. Muhtemelen bu çalışmadaki parçalardan en iyisi “Kharon” başlığı altında olandır: Kharon, Styx nehri boyunca ölülerin ruhlarını getiren Yunan mitolojisindeki bir kayıkçıdır. Kharon ve Alastor arasındaki diyaloglarda, Alastor taşıdığı yükün doğasıyla ve onunki gibi işe sahip bir kimsenin karşılaştığı çeşitli problemlerle ilgili Kharon'u sorgular. Erasmus savaşın, özellikle de “adil savaş” olarak adlandırılan şeyin bayağılığını ortaya koymak ve adam öldürmeyi meşrulaştıran yobazların icat ettiği bayağı rasyonalizasyonları resmetmek için diyalogları kullanır. Kharon, cadı yakanların odununu apaçık besledikleri için ormanlardan hayıflanır. Alastor Fransızların ve İspanyolların ruhlarının hafif olduğu yönündeki iddiaların doğru olup olmadığını sorar! Daha sonra, savaş zamanında zenginleşen ve ün salan işe yaramaz piskoposlar görür: “Onlar yaşamdan ziyade ölümden kazanç elde ederler.”³³

The Alchemist (Simyacı) başlıklı bölümde “budalalık etmekten başka bir şey bilmeyen” sanatın efendisi, büyük bir Üniversite aliminin tamahkâr kalbinde kendine yer edinen dolandırıcıdan başka bir şey değildir, *A Pilgrimage for Religion's Sake* (Din Uğruna Kutsal Bir Yolculuk) bölümünde başka bir budala ortaya çıkar, bu seferki Meryem Ana'nın kendisine kumarbazların, iffetli kadınların ve onlar gibi olan diğer kimselerin isteklerinden yakındığı bir yazı gönderdiğine inanır. Bu mektubun gerçek olduğunu bilir çünkü mektuptaki elyazısı Aziz Bede'nin kitabesine yazılmış “muhterem” yazısıyla eşleşir. Böylece Erasmus, sırasıyla, kibirliliği eleştirir, egzersizme çok sert çıkar, büyük bir sevinç içerisinde batıl inancı yok eder; bunun dışında, azizlerin hayatlarından çıkarılması gereken dersleri bize hatırlatır.

³³ *Age.*, s. 116.

Erasmus ne bir bilim insanı ne de filozoftu. Bu mevkiler geleneklere göre ödöl olarak verildiği için Erasmus bir oyun yazarı ya da bir devlet adamı da değildi. O aklı başında bir gözlemciydi ve bu yüzden doğa durumunu savundu. Onun mektupları, diyalogları, denemeleri ve özdeyişleri, doğrudan dünyadaki meselelere, şarlatanlara, savaş çığırtkanlarına, gösterişlilere ve budalalara değiniyordu. Eserleri yalnızca parlak bir zihnin ve sıcakkanlı bir kalbin uğraşını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda onun sağduyulu, açıkgozlü ve evrene karşı samimi bir şekilde yaptığı değerdendirmelerle hassasiyetini ve tarafsızlığını gözler önüne serer. Dolayısıyla Erasmus, Rönesans hümanizminin en asil yüzüdür.

Leonardo da Vinci (1452-1519)

De Divisione et Utilitate Scientiarum (Bilimlerin Bölüm ve Faydaları Üzerine) adlı çalışmasında Savonarola felsefeyi öne çıkarttı ve açık bir şekilde etik, iktisat ve siyaseti geri planda tuttu. Fakat bunun Savonarola'nın kendi fikri olduğuna inanabilir miyiz? Rönesans Floransası'ndaki en önemli güçlerden biri olan ve klasik yazılı eserleri küçük düşüren bir kimsenin, felsefeyi en üst seviyede tutarken siyaseti geri seviyede tuttuğuna inanmamız mümkün müdür? Aynı çalışmada esas bilimin teoloji olduğunu ve geri kalanlarının ikincil olduğunu rahat bir şekilde görebiliriz. Bu yüzden Savonarola'nın dar görüşlü ilmî eserini dikkatli bir şekilde okuduğumuzda, felsefenin, öncelikle teolojinin kölesi olduğunu, sonra da Skolastik analizin zorluklarına rağmen, esasen tinsel olduğunu fark ederiz.

Rönesans'tan kalan kayıtlara bakıldığında belki de o çağın inanç ve tutumlarını en açık şekilde gözler önüne seren şey resimlerdir. Bu açıdan dönemin metinleri de faydalıdır, ancak bu metinlere yönelik uygulanan sansürden ötürü yazılara çoğu zaman tümüyle güvenilmemektedir. Savonarola'nın kafa karıştıran felsefesiyle, Raffaello'nun takriben 1509 yılında resmettiği

Atina Okulu freski birbiriyle çelişir. Platon ve Aristoteles'in ön plana çıktığı bu eser yedi temel bilim etrafında şekillenir. Bu çalışma, Rönesans ilminin ayırt edici Skolastik havasını en az Valla, Pico veya Ficino tarafından yazılan makaleler kadar etkili bir şekilde yansıtır. Raffaello resme bakan kişinin zihninde şüpheyi mahal vermez: insan yaradılışını zarif bir şekilde kategorilere yerleştirir; bu kategoriler birbiriyle çakışmak yerine birbirini tamamlar; insani keşif farklı seviyelerde ortaya çıkar ve bu, bir alt seviyedekine göre daha değerli ve doğrudur; üstelik burada, Aristoteles'in de dediği gibi, felsefe (metafizik) Kralıdır.

Raffaello'nun bu freske unutulmaz isimleri esaslı bir şekilde dâhil etmesi sanat tarihçileri açısından önemlidir. Bu, Rönesans sanatçılarının edindiği statünün ve onların bu statünün farkında olduklarının büyük ölçüde ispatıdır. Fakat bu çalışmada daha açık olan şey –ve bunu önemli yapan diğer yüzlerce nokta– Rönesans aklıdır, ki bu akıl ebedi hakikatler ararken Skolastik çözümler de üretmiştir. Buradan açık bir şekilde anlaşılabileceği gibi, Rönesans dönemindeki Aristotelesçilik tartışlarının birçoğunun tek alternatifi felsefeyi tümüyle reddetmektir. Metaforik olarak şunu söyleyebiliriz ki, Rönesans düşünürleri dünyayı sadece iki mercekten biriyle inceleyebilmiştir: ya felsefe, yani Skolastik felsefe ya da teoloji, yani tinsellik. Kategorilerden kaçınmak tümüyle doğayı terk etmek anlamına geliyordu, çünkü “doğa” nitelik, nicelik, öz, durum ve konumun dışında bir şeydi. Şayet Rönesans'ın istisnai felsefi akıllarını büyük ölçüde Skolastik geçmişle karşılaştırmamız gerekirse, buna Erasmus ve Leonardo da Vinci'nin, derinliği olmayan farklı ifade araçlarıyla, kategorilerden kaçınmadığını ve doğayı terk etmediğini belirterek başlarmamız gerekir.

Herhangi bir çalışmada yalnızca belirli bir durumu ele almak ve tek bir pasajı dahi atlamak her daim tehlikelidir. Bununla birlikte, birisine Rönesans düşünce yapısına dair kısa bir hatırlatıcı açıklama yapmak istendiğinde, Leonardo da Vin-

ci'nin *A Book on Painting* (Resim Üzerine Bir Kitap) adlı çalışmada onun modern çağı tamamen öngören çıkarımını aşabilmek bir hayli zordur:

Çoğu kişi, gösterdiğim kanıtların, cahilce yaptıkları değerlendirmeleri büyük saygı gören belirli insanların yetkesine karşı olduğunu ileri sürerek, beni makul bir şekilde eleştirebileceğini düşünecek, çalışmalarımın apaçık deney konusu olduğunu dikkate almayacaktır. Bu hükümler doğruyu yanlıştan ayırt etmek için yeterlidir –ki bu da insanların mümkün ve ölçülü olan şeyi görmesine yardımcı olur; gene de bunlar cehaletinizi örtmek için kâfi değildir; bu iyi bir netice yaratmadığı takdirde, kendinizi çaresizlik içerisinde derin bir hüzne bırakmanız gerekecektir.³⁴

Ayrıca aynısı onun fizyoloji üzerine yazdığı şey için de geçerlidir:

Beşerî yaratıcılıkla, bazı makinelerin yardımıyla, aynı sonuca giden çeşitli icatlar yapıldığı halde, kesinlikle hiçbir icat ne daha güzel ne daha basit olacak ne de bu amaca Doğa'dan daha fazla hizmet edecektir.³⁵

Leonardo da Vinci ruhla ilgili olarak da benzer düşüncüyü, yani ılımlı doğalcılığı devam ettirir, "Tüm sırları ilhamla bilen insanların babası, keşiflerin imgeleminden"³⁶ ve ruhun tinsel yapısından sıyrılır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, Leonardo hiçbir hayvana acı çektirmemek için et yemez, etik anlayışı kendi doğa felsefesi kadar esastır ve buna açık bir şekilde bağlıdır.

Leonardo da Vinci bilim ve mühendislikle ilgili her türlü konu hakkında yüzyıllar boyunca dikkatleri üzerine çekecek

³⁴ *The Literary Works of Leonardo Da Vinci*, ed. Jean Paul Richté, Cilt I, Phaidon Press, Londra, 1970, s. 116-117 (#12).

³⁵ *Age.*, II. Cilt., s. 100-101 (837).

³⁶ *Age.*

yazılar yazdı. Onun birçok fikir ve icadından daha iyileri bizim zamanımıza kadar geliştirilemeyecekti. Nasıl ki çeşitli aygıtlarla ilgili yaptığı çizimler halen makine mühendislerini bilgilendiriyorsa, anatomi eskizleri de hâlâ biyoloji öğretiminde kullanılabilmektedir. Bir mucit ve ressam olarak dehası büyük ölçüde kabul görmekte ve konuşulmaktadır, ona tapmamamız için bir neden yoktur. Çağdaş psikoloji için önem teşkil eden konularda, görsel algıyla ilgili büyük katkılar sundu. Geometrik perspektif ilkelerini keşfetti ve geliştirdi; devam eden süreçte derinlik algısı için gerekli olan koşulları tanımladı. Aynı zamanda yanılzamaya, görünür büyüklükteki bozukluklara, renk zıtlığına, kenarlardaki parlaklık artışına ve devinim algısına yol açan faktörler üzerine çalıştı. Cesur bir bakış açısına sahipti ve araştırma yöntemleri bu doğrultuda ilerliyordu. Tüm bilginin algıyla başladığı yönündeki kanaati Aristoteles'le paylaşıyordu. Onun kelimeleriyle ifade edecek olursak, “bilgelik deneyimin kıızıdır.”³⁷ Leonardo da Vinci akla gereken önemi gösteriyordu, kendisi büyük bir kapasiteye sahipti, fakat deneysel olguları reddeden rasyonalizm biçimine kökten karşı çıktı. Ona göre akıl ve duyu bilinebilir dünyanın farklı özelliklerini deneyimliyordu, akıl belirli matematiksel gerçeklikleri öngörmeye, duyu ise doğa olaylarının muhtemel sebeplerini ortaya çıkarmaya yarıyordu. Matematiksel tözden yoksun bir bilime itimat etmiyor ve gelişiminin son aşamasındaki herhangi bir bilimin matematiksel formda olacağını iddia ediyordu. Bu, bize Kartezyen bilimi çağrıştıran ve ayrıca Leonardo da Vinci'yi bir kuramcı olarak rasyonalist geleneğe oturtmamıza imkân sağlayan bir şeydir. Gene de o, doğayı “matematikleştirme” girişiminden önce duyuyla ilgili doğru ve açık bir delile gereksinim duyan bilimsel bir çalışma için ideolojik olmayan türden bir ampiristti.

³⁷ *Age.*, s. 240 (#1150).

İnsanın ahlâki yaradılışı konusunda Leonardo da Vinci pek modern değildi, esasen Platonik bir konumda duruyordu. Başarısızlık ve ahlâki yoksunluğu kötü bir deneyime ve tembel bir tutuma dayandırmak istese de, insanların kendi özyapılarına göre değiştiğine inanıyordu: ona göre doğa bazı insanları altın, bazılarını bronz, bazılarını da başka şekillerde yaratıyordu. Bununla birlikte, “İnsan en büyük yanılgıya kendi fikriyle kapılır” düşüncesi, insan psikolojisinin aşkın şekilde kuramlaştırılmasına karşı yeterli bir uyarı gibi görünmektedir. İnsanı bilmek için, onun gibi anatomi, coğrafya ve mekaniği ele alarak çalışmak gerekir. Bu yöntem gözlemseldir, doğal bir perspektif taşır ve nicel açıklamalar içerir. Newton, “Hypothesis non fingo!” (Hipotez kurmuyorum!) sözüyle deneyciliği ölümsüzleştirmeden önce Leonardo da Vinci bunun temelini atmıştı.

Rönesans Var mıydı?

Rönesans felsefesinin psikolojisiyle ilgili bu kısa analizi başladığımız soruyla bitiriyoruz. 1350 ile 1600 yıllarını kapsayan dönemde yeni bir felsefi sistemin ortaya çıkmadığı doğrudur; öyle ki entelektüel çevredeki hâkim tema Skolastikler tarafından belirlendi; büyücülük, simya, ruh çağırma, işkence, korku ve mistisizm bu dönemde çok fazla görüldü; temel sorunlar ve ihtilaflar, teolojik meseleler etrafında toplanmaya devam ediyordu; üstelik politik yaşantıya yön veren ana değişken, ebedi güç arayışıydı. Fakat burada doğru olan bir diğer şey ise, güçlü ve büyüyen bir orta sınıfın kendisini ortaya koymaya başlamış olmasıydı; öyle ki kuşkuculuk daha fazla yayıldı; okuryazarlık ve eğitim oranı çok ama çok büyük seviyelere ulaştı; eşi benzeri görülmemiş bir ilgiyle sanat ve mimari yaratıldı; bilim ve mühendislik antik dönemden beri sahip olmadığı bir statüye erişti; insan ve içinde yaşadığı gezegen, giderek artan bir şekilde, doğalcılık olarak adlandırdığımız bu düşünce sistemini özümsemi. Çok sık bir şekilde dile getirdiğimiz gibi, düşünsel

çağlar ansızın başlayıp bitmezler. Leonardo da Vinci ampirizm ve deneyseliğin önemiyle ilgili öğütlerde bulunurken, Calvin kaderciliği destekliyordu ve Calvin'in yolundan gidenler Leonardo'ya göre çok daha fazlaydı.

Rönesans doğalcılık ve tinselcilik arasındaki büyük zıtlıklar bakımından önem taşır; bu, her ikisi tarafından belirgin ve basıkılayıcı bir şekilde ortaya konan seçenek ve yükümlülükler içeren bir dönemdir. Calvin'i ve Erasmus'u okumak bizi Atina'ya, Pythagoras tarafından önerilen ihtiyatlı ve doğru yaşama ve Anaksagoras'ın makul hakikatine geri götürür. Katolik Kilise, ihtilaf yaratan bu baskılar yüzünden sıkıntı yaşamaya başladığında, çeşitli mezheplere ayrıldı ve ne gariptir ki, Hıristiyanlığın ilk babalarının kurduğuna çok benzer tinsel bir hayat için uğraş verdi. 15. ve 16. yüzyıllardaki refomcuların veya ortodoksların samimiyetini ya da bilgisini –kendi inançları arasındaki benzerlikleri ve bunların Platon ile Aristoteles veya Augustinus ile Aquinolu Thomas veya Pythagoras ile Anaksagoras'tan ayrıldığı noktalara dikkat çekerken– ciddiye almamazlık etmiyoruz. Üstelik tarihsel olduğu ifade edilen ve savunulan şeylerin sıklığını gözlemleyerek onların ilgilendikleri şeyleri de önemsizleştirmiyoruz. Her çağda, hem hayatın maddi koşullarındaki aşırılıkları cezalandıran hem de körü körüne bağlılığı, disiplini, inkârı ve tevazuyu salık veren ya da dayatarak bizi bunlardan kurtarmaya çalışanlar vardır. Başarılı olmaları halinde, başkalarının hayatının bunlardan fazla olması gerektiğini; insanların yapabileceği şeyleri yapması gerektiğini; mutluluk, onur duygusu ve kişisel gelişim ile bireysel başarıya yönelik imkânların yiyecek ve barınma kadar önemli olduğunu; doğanın görüldüğü gibi olduğunu; ve ne yazık ki görünmeyen bir şey olmadığını algılamak çok uzun sürmez.

Rönesans, düşünsel özgürlüğün yeniden doğuşuna tanıklık etti, üstelik laik bilginin gelişmesine ve yayılmasına imkân sağladı. İtalya'da kamu üniversitelerinin henüz 12. yüzyılda ortaya çıkması, yüksek öğrenimi yalnızca manastır duvarlarının öte-

sine taşımakla kalmadı, aynı zamanda çalışma ve tartışmalar için uygun başlıklar altında pratik konular ortaya koydu. Padua Üniversitesi bu hareketin merkeziydi. Burada Pomponazzi, Aristotelesçiliği teolojinin temeli olarak değil de natüralizmin ve insanın sahip olduğu koşullara yönelik sistematik bir yaklaşımın temel unsuru olarak yeniden alevlendirmişti. Wade'in gözlemiyle aktarmak gerekirse:

Onun [Pomponazzi'nin] çalışmaları incelendiğinde... modern tarihçi, Rönesans dönemindeki Padova'nın kafa yorduğu beş problemle (Tanrının varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, maddenin doğası, özgür irade ve iyi ile kötü, başka bir deyişle inayet) karşı karşıya kalır, bunlar Voltaire'in Cirey'de mücadele ettiği sorunlarla aynıdır... üstelik bu, Sartre, Camus ve 20. yüzyıldaki diğer varoluşçuların dikkatini yönelttiği şeylerle de fevkalâde benzerlik gösterir.³⁸

Laik üniversiteler, matbaanın icadı, Bizans'ın çöküşüyle birlikte klasiklerin göçü, ulus devletinin yükselişi ve papanın otoritesini kontrol eden kralların güç kazanması, Hermetik hakikatlerin mistik doğalcılığı ve iki yüzyıl önceye dayanan Skolastik entelektüalizm, tamamen orijinal bir harman yarattı. Kişisel güç arayışının bir grup aristokratla sınırlandırıldığı yerde, Rönesans yurttaşları açık bir şekilde doğayı kendileri için araştırdı: ortodokslar buna dinî olarak çabaladı; Hermetikler buna büyüyle baktı; hümanistler ise siyasi ve düşünsel olarak yaklaştı. Pragmatizmin daha önce, Augustus Roması'nda bile, hiç bu kadar büyük bir ölçüğe ulaştığı görülmemişti. Bu dönem içerisinde batıl inanç ve mistisizmden kaynaklanan korkular bile esasen pragmatikti. Tıp, özellikle de Arap tıbbı, İbn Rüşt ile birlikte büyük ölçüde teolojik (Skolastik) içerikten yoksun Batı aklını tekrar hatırladı. İbn Rüştü örtük mesaj, materyalizmin

³⁸ Ira O. Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1971, s. 63.

mesajıydı, üstelik bunu kavrayanlar, doğalcılığı ilave ettiler. Pomponazzi'yle birlikte, Aristotelesçiliğin İbni Rüşdcü formu, "iki hakikatlı" bir evrene doğru sürüklendi: algıyla beslenen rasyonel hakikatler ile sezgiyle ortaya çıkan inanç hakikatleri. İkincisi ispatın ötesindedir ve bu sebeple ikincisinin ilkinin işleyişinde önemli bir rol oynaması gerekmez. Dönemin önde gelen hümanistlerinin –Erasmus, Thomas More, Montaigne– İbn Rüşdcü bilimi aynı noktada kabul etmeye ihtiyaçları yoktu.

Rönesans, Doğa ile Tin'i, her birini yüceltebilecek şekilde ayırmayı başaramadı. İkisinin de bir arada olması yönünde gereksinim duyan Rönesans düşünürleri de ya diğerlerinin inançlarına bağlandılar ya da her birinin yalnızca diğerinin farklı bir formu olduğu hususunda kendilerini inandırmaya çalıştılar. İkisini birbirinden ayırmak ve günümüze kadar bağdaştırılamayan bir fikri geliştirmek 17. yüzyıl filozoflarına kaldı.

Kent (Yeniden)

Dikkatleri üzerine çekmeyi sağlayan kasvetli 20. yüzyıl manzaralarından bir kısmı, modern kentlerin griyle sarmalanmış alanlarıdır. Her gün binlerce beden, barınacak bir yer aramak için ve mimari olarak kabul edilen meçhul cam bloklarda başarı elde etmek için savrulup durur. Bu durumda tarihî Rönesans kentlerinin seyyahlar için daha çekici bir hal alması pek şaşırtıcı değildir. Ayrıca bu çekicilik herhangi bir binanın muhteşem güzelliğinden veya herhangi bir sanat koleksiyonundan fazlasına dayanır. Bu şey, kentin kent olarak taşıdığı eşsiz düzen ve uyum anlayışına dayanır. Buradaki önemli nokta, kent düşüncesini icat edenin Rönesans dönemi olmasıydı, en azından bu düşünce, bizim zamanımızda zayıf da olsa, hayatta kaldı. Floransa'nın kurucuları belli başlı estetik, pratik ve politik kaygılar etrafında bir kent planlamak için hareket ettiler. Aslında 15. yüzyıla kadar hiçbir felsefi görüş bilinçli bir kent planlaması

olarak somutlaşmadı.³⁹ Bu görüş 1404-1472 yılları arasında yaşamış olan Leon Battista Alberti'ye aitti ve bunun gerçekleşmesi V. Nicolaus dehasının bir sonucuydu. 1397-1455 yılları arasında yaşayan V. Nicolaus, aynı zamanda bir papa olarak, Roma'yı yeniden inşa etti. Alberti ile V. Nicolaus arasındaki ilişkisi C. W. Westfall şu şekilde değerlendirir:

Alberti'nin mimari kuramı ile Nicolaus'un papalık yönetimindeki programı bir arada cereyan eder. Papa kendi vasiyetnamesinde yapılara yönelik amacını ana hatlarıyla belirtti, mimar ise kendi ilmi eserinde bu tür yapılara yönelik tasarım ilkelerini tanımladı. İlkelerin kalıcı anıtı olan yapılar, aynı zamanda kent haline gelecek mimari yapılar olacaktı, böylece Tanrıya duydukları sevgiden ötürü *güzel bir sanat eseriyle* uğraşan yurttaşların faaliyet göstermesine olanak sağlanacaktı. Kiliseyi yöneten Papa, hiyerarşinin altında yer alanları aktif bir şekilde Tanrıyı aramaları için harekete geçirerek, bu *zarafetin bir sureti* olacaktı. Roma ve içerisindeki yapılar, Nicolaus'un örnek niteliği taşıyan uygulamaları açısından uygun düzenlemeler olacaktı.⁴⁰

15. yüzyılda Roma ve Floransa'nın önde gelen mimarları yalnızca tasarımcı değildiler. Onlar, tabiri caizse, kentin değerini arttıran bir öğretmen, ahlâki bir temsilci ve öncüydüler; onlar Augustinusçuluğa bağlı kılavuz filozoflardı. Yapısal olarak planlanmış güzel ve düzenli bir alanda yaşayan erkeklere, kadınlara ve çocuklara, bu güzellik ve düzeni empoze etmek için kendi hayatları ve istekleri üzerinde belirli yükümlülükler daimi olarak hatırlatılacaktı. Bu bakımdan Rönesans kenti beklenmedik bir icattan ziyade şövalyelik gayesinin mantıksal bir

³⁹ 15. yüzyıldaki kent planlamasının kökenleriyle ilgili bir kaynak için bkz. Carroll William Westfall, *In This Most Perfect Paradise: Albeni, Nicholas V, and the Invention of Conscious Urban Planning*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1974.

⁴⁰ *Age.*, s. 62.

uzantısıydı. Topluluklar dağınık ve kırılğan bir hale geldiğinde, fedakârlık ve onur için insanın potansiyelini diri tutan şövalyeler ortaya çıktı. 15. yüzyıl İtalya Kilisesi'nin askeri ve iktisadi güvenliğiyle birlikte, kale şeklindeki kent fikrinin yerini etkin bir şehir anlayışı aldı. Bu geniş kapsamlı sorumluluklarla bile kent, temel şövalyelik karakterini muhafaza etti. Başka bir ifadeyle kent, finansal ve siyasal entrikaların yarattığı daha modern baskılar altında bile, sembolik bir değer taşımaya devam etti –kent Ortaçağın önemli bir sembolüydü. Kasvetli gökyüzüne karşı Şövalye silüetlerinin resmedildiği yerde –ne zaman ki talihsizce işlenen bir suçla ilgili herhangi bir çizim ürpertiye yol açar, böylece çocukların ahlâki duyguları kabarır ve bu şekilde köylü ve rahiplere Tanrının adalet ve merhamet ruhu aşılırsa– artık orada şehrin ana hatları belirmiş olurdu. Bu bölgenin çevresinde kiliseler ve evler, toplantı salonları ve kent alanları, bahçeler ve pazarlar belirli bir plana göre yerleştirilirdi. Sokaklar bunları işlevsel hale getirecek şekilde tasarlanırdı. Her friz* ve konsol yalnızca bir yapıyı süslemekle kalmıyor aynı zamanda bir hikâye anlatıyor, bir ders öğretiyor, bir değeri anımsatıyor, bir yükümlülüğü seslendiriyor ve asıl bir duyguyu hissettiriyordu. İşte bu, psikoloji ve kentin mimari yansımasıdır. Rönesans döneminin Floransa ve Roması, modern standartlara göre bile daha büyük ölçekli şehirlerdi. Bu şehirler, medeni dünyanın bildiği veya yaptığı herhangi bir şeyi daha da güzelleştirebilecek yerlerdi. Büyük zenginliklere, neredeyse tüm becerilere ve dönemin tüm yetenekli kimselerine sahiplerdi.

Tüm bunların bir de karanlık tarafı vardı. Antik Yunan, aristokratlar ile çiftçiler arasında ortak yaşama dair bir düzenlemeye sahipti. Atinalıların yarattığı büyük etkiyle, çiftçi sınıfı devlet işlerinde hâlâ büyük bir önem teşkil ediyordu. Ortaçağ

* Friz: Mimari olarak bir yapının saçağında veya bir duvarın üst tarafında pervaz gibi dolaşan oymalı ve süslü silme. (ç.n.)

kasabaları veya büyük kalelerde yaşayan topluluklar da bu gele-
neği korudu. Romalı patrikler bile toprağı kutsadı, üstelik hu-
zur ve barış için merkezden uzak bölgelerdeki kırsal alanlara
ulaşmanın yolunu aradılar. Bununla birlikte Rönesans kenti,
etkili bir kent olarak, bunu değiştirmeye başladı ve bu değişim
dur durak bilmeden ilerledi. 15. yüzyıla birlikte büyük kent-
lerin ihtiyaçları doymak bilmez bir hal almaya başladı. Kırsal
bölgeler yalnızca tedarikçi bölgeler haline geldi; kırsalda yaşı-
yanların neredeyse ilkel oldukları düşünülüyordu. Artık kentli
olma ve kentlilik bir kültürdür ve kent bir üst idealin ve sahip
olunan hakların yarattığı gerçeğin sembolüdür. Yani kentin bir
zamanlar sunduğı imkânlar artık kendi vatandaşlarına sun-
duğı gerçeklerle gizlenir. Hayat üstesinden gelinmesi gereken
bir şey halini alır ve mükemmellik arayışı başarı mücadelesine
dönüşür. Şövalyelik ideali –şövalyelerin yerini bankacılar aldığı
için– kendi yolundan saparak içe dönük bir kahramanlık ritüe-
line dönüşür. Kent kontrol edilemeyecek bir düzeye gelir ve sırf
sunduğı hizmetlerin karşılığı olarak yurttaşlarını kullanmaya
ve onlardan faydalanmaya başlar. Değerlerin yerini moda, ha-
masetin yerini rekabet, itidal ve fedakârlığın yerini tasavvur
edilemez fakirlik alır. Sosyolojik olarak bakıldığında, modern
dünya Rönesans kentiyle başlar; ne gariptir ki bu dönem klasik
yaşam idealini tekrar uyandırmıştır.

2. Bölüm:
Felsefeden Psikolojiye

VII.

AMPİRİZM: DENEYİMİN OTORİTESİ

Umuda kapılmamalıyız. Tedavisi olmayan hastalığımızı satmayalım Ampiristlere.

William Shakespeare, *Yeter Ki Sonu İyi Bitsin*, 1602.

Ampirik bir yasa, gözlemlenen bir tekbiçimlilik; bunun daha basit yasalarla çözüleceği varsayılır, fakat ampirik yasa henüz bu yasalarla çözülememiştir.

S. Mill, *A System of Logic* (Bir Mantık Sistemi), 1846.

O sadece bir Rasyonalistti (yani herkesin anlayabileceği şekilde söylemek gerekirse, nihayetinde bir Ateistti.)

Sanderson, *Ussher's Power of Princes'a*
(Ussher'in Hükümdar İktidarı) Önsöz 1670.

Rasyonalizme göre us belirli ögeler sunar,
bu ögeler olmadan deneyim mümkün değildir.

Fleming, *Philosophical Vocabulary*
(Felsefe Sözlüğü), 1857.

Ampirik filozoflar karıncalara benzerler...
Rasyonalistler ise örümceklere.

Bacon, *Apothegms* (Özdeyişler), 1626.

Uzlaşa...

Rasyonalizmi, sanki ampirizmin ve materyalizmin mekanik “nedeniymiş” gibi sunan psikoloji tarihçilerinin benimsediğı, önemli ölçüde savunulmayan bir uzlaşım vardır. Bu yorumdan yola çıkarak bakıldığında ampirizm, rasyonalistlerin yönelttiğı iddialara karşı verilen uzun bir cevap olarak görülmeli, materyalizm ise ampirizmle elde edilen bir çıkarsama olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla (tekrar ve tekrar) öğrendiğimiz şey, modern ampirizmin “babasının” (bu kişinin John Locke olduğu söylenir), modern rasyonalizmin efendisi René Descartes tarafından geliştirilen “doğuştan idealar” kuramını alaşağı etmek için yola koyulduğudur. Bu tezi kabul edenler için, Descartes’ın *Essay Concerning Human Understanding* (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme) adlı çalışmasından Locke’un asla söz etmemesi ve gördüğümüz üzere Descartes’ın “doğuştan idealar” kuramına olan bağıllığı özellikle reddettiğinden bahsetmemesi sorun teşkil etmiyor gibi görünmektedir. Korkusuzca ilerleyen rasyonalizm tarafından zayıflatılan bu uzlaşımın inançtan yoksun olduğunu Locke’un “sezgisel” bilgi değerlendirmesinde veya “zihnin özgün eylemleri” kuramında veya ahlâk düşüncesinde görürüz. Genel olarak bakıldığında bu üç “izm” düşünsel tarih boyunca yan yana bulunur. Bunlardan herhangi birinin, diğer ikisinin sahip olduğu özelliklere tamamen karşı olduğuna veya kesin bir muhalif tutum sergilediğine nadiren rastlanılır. Dolayısıyla önemli yanlarına bakıldığında, hangisinin önce ele alındığı fark etmez, çünkü hiçbirisi zamansal bir öncelik gerektirmez.

O halde mevcut anlatıma ampirizmle başlamanın ne faydası vardır? İlk olarak ampirizm çağdaş psikolojinin hâkim sesidir ve kendi ilkesel iddiaları, okuyucuya rasyonalizm ve (hattâ) materyalizmden daha yakın gelebilir. İkinci olarak, ampirizmin “babası” olarak adlandırılacak birisi varsa, bu onur Francis Bacon’a ait olmalıdır, onun hedefi tek başına rasyonalizm değil,

aynı zamanda Skolastik düşünceydi. Bildiğimiz üzere Bacon'ın düşüncesi, Rönesans hermetizmi ile Skolastik ampirizmi ortaya çıkarır. Dolayısıyla Bacon'ı incelerken önceki iki bölümü kavramak önem taşır; elbette bu, yeni ampirizmin incelenmesi anlamına gelir. “Yeni” ampirizmle kastettiğim şey, Bacon'ın metafiziği ile eski Skolastik psikolojiyi karşılaştırmaktır. Bacon dünyayla ilgili sahip olduğumuz bilginin anlık deneyimlerle elde edildiği tezini savunmuştu; onun yaptığı şey Aquinolu Thomas, Ockhamlı William ve 13. ile 14. yüzyıllardaki diğer birçok yorumcunun aksettiğinden fazlası olmayacaktı. Fakat Bacon insan bilgisiyle ilgili olarak kuramdan öte bir şey önerdi; bilginin izleneceği yetkin bir yöntem ileri sürdü. Bu da yeni bir şey değildi, çünkü Grosseteste, Roger Bacon ve Oxford ekolünün diğer üyeleri yüzyıllar önce aynı sonuca ulaşmışlardı. Fakat Bacon, algısal bilgi alanına değinmede başarısız olan veya bu alanı hariç tutan eski ampiristlerin ele aldığı konulara yer vermek için metodolojik ampirizmin kapsamını genişletti.

Bugün bildiğimiz şekilleriyle rasyonalizm ve ampirizm, kaçınılmaz olarak Platonik ve Aristotelesçi temelden geliyordu. Fakat ikisinin de kökeni doğrudan Rönesans hümanizmi, hermetizmi ve kuşkuculuğuna dayanıyordu. Tarihçiler, Aristoteles'in otoritesi alt edilene kadar modern bilim devrinin başlamadığını dile getirirken, genellikle deneysel bir tutumun ortaya çıkışından ve salt mantıksal yaklaşımların keşfinden vazgeçildiğini söylerler. Gene de bu deneysel tutum –ki bu tutuma fazlasıyla sahip olanlardan birisi Aristoteles'ti– zaten büyük ölçüde 16. yüzyılın “doğal büyü” olgusunun içinde geliştirilmiştir.

Aristoteles'in kendi ampirik bakış açısının aksine, ki bu bakış açısı doğanın bağımsız ve tarafsız gözlemine dayanıyordu (bu, maddi dünyanın ve hayvanlar âleminin özyapısını keşfetme arzusuyla kuvvetlenen bir tutumdur), Rönesans ampirizmi ve deneyseliği, genellikle doğayı kontrol etme ve kullanma, doğaya uyum sağlama ve sadakat gösterme ve ayrıca doğayı değiştirme güdülerine dayanıyordu. İşte bu fark, Rönesans bilimi

ve teknolojisi arasındaki bağlantıyı ve Yunan ilminin teknolojiye yönelik kayıtsızlığının şaşırtıcı olmadığını büyük ölçüde gösterir. Bu noktada Rönesans'ın bizzat temel görev olarak bellediği şeyi gerçekleştirmede başarısız olmasıyla ilgili başka bir örneğe daha sahibiz: klasik bakış açısının yeniden doğuşu.

Rönesans rasyonalizmi, Hermetik mirasın "tinsel büyüüne" Anaksagoras ve Aristoteles'in en iyi şekilde temsil ettiği klasik rasyonalizm versiyonundan daha fazla kapıldı. Skolastikleri hakir görmeleri sebebiyle Skolastik düşüncenin Aristotelesçi temellerine benzer şekilde baktıkları için, Giordano Bruno gibi Rönesans rasyonalistleri, büyük hakikatlere yönelik tasımın muntazam gerçekliğinin ötesini görmeye çalıştı. Bunlar ilk olarak ebedi Platonik İdealarda bulunuyordu ve daha yakından bakınca, bunlara büyük olasılıkla *Corpus Hermeticum*'un klasik öncesi öğretilerinde rastlanılıyordu. O halde modern dönem, Rönesans bilimiyle veya onun Aristotelesçi kuşkusuyla başlamamıştır. Aslında bu çağ, 1561-1626 yılları arasında yaşamış olan Francis Bacon'ın *Novum Organum* çalışmasının öncülleri olan Erasmus'un gösterişsiz kuşkuculuğu ile Gianfrancesco Pico'nun cüretkâr kuşkuculuğunu tümüyle dışarıda bırakarak da başlamamıştır.

Öyle görülüyor ki modern çağ, Rönesans'ın reddedilmesiyle başladı, bu da demek oluyor ki modern çağ, doğalcılık ile tinselciliğin büyük bir özenle ayrılmasıyla doğmuştur. Modern olarak adlandırılan bu dönem, küçük projelerin yerine büyüklerinin geçtiği ve bilimsel tevazunun, sınırsız büyü erişiminin yerini aldığı bir çağ olarak görülmelidir. Rönesans, felsefi olarak muhafazakâr, bilimsel olarak radikaldi. 17. yüzyılda bu, hem muhafazakâr hem de radikal kalıplar reddedilmediği için tersine çevrildi. Leonardo modern çağı ilân etti, Francis Bacon ise bu dönemi tanımlamaya çalıştı. Bu bölümün başında onun alıntılanan görüşlerinde ifade edildiği gibi, Bacon Rönesans'ta uygulanan ampirizmi doğru bulmadı. Sınırlı materyallerle inşa edilmeye çalışılan kuramları sert bir şekilde eleştirdi; onun

sözleriyle aktarmak gerekirse bunlar, “muğlâk ve sınırlandırılmış birkaç deneydi.”¹ Bacon, Aristotelesçi ampirizm formunu, hem önceki metafizik bir önyargıyla birlikte gerçekleştirilen deneylere hem de “deneyden” memnun kalması gerekenlere bakarak küçük görmekle birlikte, kendine ait bir ampirizmi öneriyordu: yani doğrudan, gerçek dünyanın fizikî olgularını öğrenme amacıyla doğanın tarafsız bir şekilde teorik olarak gözlemlenmesini salık veriyordu. Bacon’ın yorumlamalarında Aristoteles’le olduğu kadar mistisizmle de aykırı düştüğü bu ampirizm formu, tam da Gianfrancesco Pico’nun Aristotelesçiliğin ölümcül kusuru olarak yorumladığı şeyin aynısıdır! Gianfrancesco’nun görüşü, bizzat Aristoteles’in epistemolojisini hatalı duysal verilere dayandırıyordu; Bacon’ın savı ise, onun kendi bilimini duysal olgularla sınırlandırmamış olmasıydı. Elbette bu çelişkili suçlamalardan öğrendiğimiz şey, her çağın Aristoteles’i büyük ölçüde kendi istediği şekilde okuduğudur.

Bacon tarafından başlatılan ampirik hareket, bizzat bilimsel bir hareketti. Bu hareket içerisinde yorumlanan ampirizm, epistemolojik otoriteyi doğrudan deneyime veren kapsayıcı bir felsefedir. Üstelik bilginin tümüyle ilgili temel verileri meydana getiren duyu delillerini ele alır. Bu delillerin bir araya getirilmemesi halinde bilginin var olamayacağı, sonraki tüm düşünsel süreçlerin bu delilleri kullanması gerektiği ve yalnızca geçerli bir çerçeve oluşturan bu delillerin gerçek dünya hakkında önermelerde bulunduğu belirtilir. Peki bu, rasyonalizmden nasıl ayrılır? Bizim zamanımızda ele alınan şekliyle rasyonalizm Descartes, Spinoza ve Leibniz’in yarattığı felsefi sistemlerin bir ürünüdür. Bu isimlerden ikisinin, yani Descartes ve Leibniz’in matematikçi olarak öne çıkmaları tesadüf değildir. Descartes analitik geometrinin temelini atmış, Leibniz ise

¹ Francis Bacon, *Novum Organum*, LXIV, The Works of Francis Bacon, Cilt. I, Hurd and Houghton, Cambridge, 1878. [Ayrıca bkz. Francis Bacon, *Novum Organum, Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal, Say Yayınları, 2012. (ç.n.)]

Newton'dan bağımsız olarak kalkülüsü keşfetmiştir. 17. yüzyıldan sonra modern rasyonalistler, Pythagoras'a ait fikirleri ve Platon'un "sayı teorisi"ni, yani matematiksel, uyumcul ilişkiler sistemi olarak gerçek bir dünya görüşünü paylaştılar. Belirli bilgilerin mevcut olduğunu matematiksel kanıtlarla anlatan rasyonalistler, deneyimin muğlâk ve geçici olgularından uzak durma eğilimindedir. Yalnızca akıl, birtakım temel ve çürütülemez ilkelerin açık olduğu ve bunlardan yola çıkılarak, daha ayrıntılı olguların ve doğa yapısının rasyonel olarak kavranılabilir olduğu bir evreni keşfedebilir. Modern rasyonalizmin içerisinde Aristotelesçi kökenleri devam ettiren şey, deneyimin kafa karışıklığından başka bir şey yaratmaması halinde, algısal eylemlerin kategorik bir sistem olarak görülmesi gerektiğiyle ilgili görüştür. Akıl, duysal verileri ayrıştırması ve düzenlemesi için yaratılmış olmalıdır; duyuları yönlendirecek şekilde donatılmış olmalıdır, ki hayalî şeyleri gerçeklerden ayırabilsin. Rasyonalist duruş, şu veya bu şekilde a priori bir bilişsel kapasite içerir. Bu olmadan kayda değer bir deneyim mümkün değildir. Rasyonalizm, yerleşik bilginin tamamını, duysal delile ilişkin rasyonel bir analiz sonucu olarak ele alır. Bu tür bir delil, rasyonel bir yönlendirici ilke olmadan bir araya getirilemez. Dolayısıyla bilgimizi oluşturan birincil bir "done" vardır; bu, "düşünce yasaları" olarak adlandırılan doğuştan gelen bir eğilimdir.

20. yüzyılda davranışçılık ortaya çıkana kadar, rasyonalistler ile ampiristler arasında bozulmadan kalan bir uyum olduğunu ayrıca anlamamız gerekir. Bu ortak özellik belki de en iyi şekliyle "zihincilik" olarak tanımlanabilir. Ampirizmin önde gelen mimarlarının tamamı kendi epistemolojilerini, zihnin değişmez eğilimi olarak gördükleri şeye dayandırdılar. Başka bir deyişle, bu kişilerin felsefeleri, zihinsel yaşama dair olgulara açıklama getirmek için şeffaf bir şekilde tasarlanmıştır. Her ne kadar hepsi aklın duyularla donatıldığı konusunda aynı fikri paylaşıp da, hepsi de felsefenin vazifesinin bunun nasıl ortaya çıktığı ve ne anlama geldiğini belirlemek olduğu hususunda

hemfikirler. Bu nedenle ampirik gelenek, algı konusundaki yaptığı vurguya rağmen, zihin karşıtı değildir. Elbette rasyonalizm sonuna kadar zihinseldir. Az ya da çok mevcut bu koşullara bakıldığında, burada ampirizmin ve ampirik bilimin önemli ilk savunucusuna, Francis Bacon'a dikkatimizi yöneltebiliriz.

Francis Bacon (1561-1626)

Francis Bacon üst düzey bir ailede dünyaya geldi, fakat Bacon'ın yıldızı ailesinin sahip olduğu üne kıyasla daha fazla parladı. Francis Bacon önde gelen başarılı bir avukattı; art arda Kraliyet Meclisi, Hükümdar Muhafızlığı, Mühür Bakanlığı ve Kraliyet Şansölyesi mensubu oldu; 1618 yılında gözdesi olduğu I. James tarafından Verulam Baronu unvanını aldı. 1621 yılında rüşvet aldığı yönündeki suçlamadan ötürü görevinden ayrılmak zorunda kalması yaşadığı zamanın ruhunun bir yansımasıydı. Geçerliliği olan bu suçlamanın sorgulanabilir bir tarafı yoktu, üstelik tüm İngiltere'de sadece kendi vazifesiyle ilgilenebilen bir Yargıç hiç olmamıştı.

Kıta'da popüler olan ve Cermen devletlerini tüketen yoksullukla alevlenen Luther'in Reform'u, İngiltere'de farklı bir temelde özümsemi. Orada, yüzyıllardır süregelen Kilise ve Krallık işlerinde korkunç bir yarıma meydana gelmişti. Henüz 12. yüzyıl İngilteresi'nin kralları, dindışı mevzularda Egemenin iradesine bağlı olan bölge yasalarını ileri sürerek Roma'dan bağımsızlık elde etmeye çabalamıştı. II. Henry ile Canterbury Piskoposu Thomas Becket arasındaki, 1170 yılında ikincisinin ölümüyle son bulan ünlü hesaplaşmayı, krallığı kölelik formuna indirgeme korkusu salan bir Roma Katolikliği dalgası izledi. Ortaçağın sonları ile 16. yüzyıldaki türlü entrikaların tamamı İngiliz, Avrupalı ve papalık güçleri arasındaki hassas kuvvet dengelerini korumak için oluşturuldu. VIII. Henry döneminde Avrupa reform hareketi, İngiliz kralının sıradışı bir adım atmasıyla Avrupa'daki papalık otoritesini tehdit etti. 1533 yılın-

da Henry, Catherine'le mevcut ve çocuksuz evliliğini geçersiz kıldığı zaman, papa bunu reddettiği halde, Anne Boleyn'le evliliğini yasal olarak ilân etti. Üç yıllık evlilikleri içerisinde Anne zinayla suçlanarak –ki onun suçu her ne kadar bir erkek varisinin hatası olarak görülse de– idam edildi. Gene de bu evlilik bir kız çocuğu yani Elizabeth'i kazanmak açısından yeterince uzun sürmüştü, ki ilerleyen dönemde I. Elizabeth, uzun süre başta oturan en azametli kraliçe olacaktı.

Elizabeth dönemi (1558-1603) Shakespeare'in çalışmalarından daha fazlasına ev sahipliği yapmamış olsaydı bile bu dönem gene de düşünürlerin ilgisini çekerek. Fakat Elizabeth devri, zaten ardında bir kültürel kazanım hazinesini bıraktı. Ayrıca bu dönem, Kalvenizmin İngiliz düşüncesinde hâkim olduğu bir dönemdi, öyle ki Püritenlerin kendi kutsal gece ibadetlerine başladığı ve uzun süredir papalık fermanlarıyla savrulan bir tahtın bizzat kolladığı intikam anını bulduğu bir devirdi. Katolikler Aşai Rabbani âyinine daha fazla izin vermedi. Kurbanlar ve ikonlar kiliselerden çıkarıldı. Şüpheli bulunan Katoliklerin evlerine girildi ve arama yapıldı. Roma'nın buna yanıtı V. Pius'un fermanıyla Elizabeth'i aforoz etmek ve İngiliz Katoliklere Elizabeth'in yasalarını görmezden gelmeleri yönünde talimat vermek oldu. Elizabeth'in doğum koşullarının hatırlatılmasıyla birlikte, ezilen Katolik çoğunluk Henry'nin herhangi bir gayrimeşru çocuğunun bu tacı artık daha fazla hak etmediğini düşünerek Kraliçeyi yargıladı. Öngörülebilir bir İrlanda isyanına zemin hazırlandı ve bu durum birçok hayata mâl oldu, üstelik bu, İngiltere tarihinde o güne kadar neredeyse eşi benzeri görülmemiş bir bedeldi. Bunu İspanya'yla yapılan savaş izledi ve İspanya Armadası'nın bozguna uğratılması, yaşadığımız yüzyıla kadar İngiltere'nin okyanuslardaki hâkimiyet dönemini başlattı. Fakat ne askeri başarı ne de sanatsal icralar, dinî olarak zulme uğramış hasımlarının haykırıışlarını dindirebildi. Katolik çoğunluk ve küçük bir Püriten grup çileden çıktı. Elizabeth'in kuzeni Mary, yıllarca "İskoç Kraliçesi"

olarak sürgün hayatı yaşadı ve Elizabeth'in herkes tarafından hissedilen meşruiyetine karşı daimi bir tehdit oluşturdu, çünkü Mary Stuart, VII. Henry'nin büyük torunuydu, üstelik onun soyu lekelenmemişti. Elizabeth 1587 yılında idam edildi ama o zamana kadar Mary Stuart'ın oğlu VI. James çoktan 21 yaşını aşmış, İskoç kralı olmuş ve Protestanlığın savunucusu olarak kayıtlara geçmişti. VI. James 37 yaşında I. James olarak İngiltere'de tahta çıktı. İki yıl içerisinde Bacon'ın ilk büyük eseri *The Proficiencie and Advancement of Learning*, [Bilginin Mahareti ve İlerlemesi (1605)] ortaya çıktı. Elizabeth'in ölümüyle birlikte yenilenme ve yeniden bağlanış vakti gelmişti. 1642-1649 yılları arasındaki iç savaşlarla birlikte gene kan dökülecekti, fakat I. James dönemi (1603-1625) barış ve temel tesis edecek bir süreç olacak, bu da İngiliz ilminin geri dönüşü olmayan bir yola çıkmasını sağlayacaktı. Bu yolculuğun en büyük önderlerinden birisi Bacon'du ve pusulası *Novum Organum*'du.

Novum Organum'da gelişen birçok idea ilk olarak *Bilginin İlerlemesi*'nde tasarlandı, bu taslak işlevi gören bir çalışmaydı. Bacon'ın çalışmadaki tasavvuru çok katmanlıydı: bunlar, düşünsel konularda doğru otoriteyi tanımlamak; az bilinen konular hakkında inceleme alanları oluşturmak; daha önce belirtilen konuları bağdaştırabilecek yöntemler sunmak; ve herhangi bir teşebbüsün çaba göstermeye degeceği yönünde dayanak oluşturmak gibi şeylerdi. Yöntem meselesiyle ilgili olarak *Bilginin İlerlemesi* yetersiz bir metindir, fakat buradaki noksanlıkların üstesinden *Novum Organum*'da başarıyla gelinmiştir. Bacon'ın düşüncesindeki nihai hedef bir çırpıda özetlenebilir: herhangi bir teşebbüsün değeri, insan ırkına yönelik potansiyel fayda açısından değerlendirilir. Buradaki nihai ölçüt faydacıdır. Eğer bu tasavvur, insanlara hayatlarının gündelik işlerinde hiç denecek kadar az fayda sağlarsa, bu tasarımın değersiz olduğu yönünde güçlü bir varsayım belirir. Gördüğümüz kadarıyla bu nokta, Rönesans içerisinde serpilen pragmatik ruhun yalnızca gözüpek bir versiyonudur. Ayrıca burada insanların gerçekleştirdi-

ği çalışmaların değerini azaltacak Reform teolojisine yönelik bakış açılarının spesifik olarak reddedilmesi de söz konusudur. Bacon'ın sisteminde fayda ve değer aynı anlama gelmektedir. Bu henüz Hermetik gelenekten tamamen ayrılmamış bir pasajda açık bir şekilde anlatılmaktadır:

Fakat geriye kalanların en büyük hatası, bilgiye dair nihai veya en büyük amacı yanlış anlaması ya da yanlış bir yere koymasıdır. İnsanların öğrenme ve bilme arzusu taşımaları... nadide bir içtenlik içerisinde kendi akli kabiliyetleriyle gerçek bir açıklama yapmaları, bunu insanların yararı ve kullanımı için, Yaratan'ın görkemi ve insanlığın rahatlatılması için gerçekleştirmeleri... Fakat esasen bu, bilgiyi büyütecek ve güçlendirecek şeydir; bunun için tefekkür ve eylemin, ikisinin mevcut durumuna göre, daha yakın ve sıkı bir şekilde birleştirilmesi ve biraraya getirilmesi gerekir, tıpkı en tepedeki iki gezegenin, geriye kalanlar ile tefekküre dalanların gezegeni Satürn ve sivil toplum ile eylem gezegeni Jüpiter'in kavuşumu gibi.²

Peki, epistemik alandaki meşru otorite nedir? *Bilginin İlerlemesi*, Bacon'ın –sıkça karikatürleştirilen yazılarıyla aksedildiği gibi– hevesli ve radikal bir gelenekçilik karşıtı olmadığını bize gösterir. Bacon, çoğu kez Aristoteles'ten övgüyle söz eder, tıpkı kendisine öncülük eden diğer filozoflardan bahsettiği gibi. Bununla birlikte Yunan veya Roma öğretilerine yönelik katkı sunmada veya fikrini açıkça söyleme konusunda isteksizlik duydukları için eski yapıtları çekingen bir tavırla göz önünde tutanları (özellikle de Skolastikleri) suçlar:

Su, kaynak seviyesinden daha yüksek bir yerde çıkmayacaktır... dolayısıyla bilgi, Aristoteles'ten türer ve bu, sorgulama

² Francis Bacon, *Of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human, Works*, Cilt I, s. 134-135.

hürriyetinden farklı bir şeydir; bilgi, Aristoteles'in bilgisinden daha yüksekte tekrar doğmayacaktır.³

O halde buradaki yakınma eskilere değil, onların öğrencilerinedir. Benzer şekilde, Luther'in yolundan gidenler –ki bu insanlar Kiliseye yöneltilen suçlamaları savunmak için birçok eski eseri yeniden ortaya çıkarmıştı– eski yazarların sözcükleri ve dilbilgisel tarzlarıyla, Luther'in değindiği konulara göre daha fazla ilgilenir hale geldiler:

Sözcükler yalnızca cisimlerin imgeleridir... Onlara âşık olmak bir resme âşık olmak gibidir.⁴

Eskilere saygı duymayı güçleştiren şeylere ek olarak, bilginin ilerlemesine engel olan insan icatları vardır ve bunlar zihnin saf bir şekilde kandiğı icatlardır. Bacon bunlardan üçüne önem verir: astroloji, doğal büyü ve simya.⁵ Aristoteles'in Skolastiklerin "diktatörü" olması gibi mucizeler, ruhlar, ilüzyonlar ve büyücüler de ortak akla hâkim olurlar. Bu batıl inançların kökeninde yatan şeyin bir kısmı için "ereksel nedenler" hakkında çok fazla kafa yorar; bunu yaparken özellikle metafizik yerine fizik alanına bu ereksel nedenlere ilişkin tartışmaları dâhil eder. *Bilginin İlerlemesi*'nde ileri sürülen muhtemelen en modern düşünce, doğa bilimi ayrımının iki dala bölündüğü (fizik ve metafizik) konusu üzerinde durulması ve fizikle ilgili meselelerin, normalde metafiziksel analizlerde kullanılan salt mantıksal yollara göre daha farklı yöntemlerle ele alınması gerektiği yönündeki iddiadır.⁶ Bu ayırımı ek olarak Bacon, matematiğin metafiziksel meselelerde ayrı tutulması gerektiğini iddia eder ve böylece doğayı sayı teorilerine, ahenge ve buna benzer şey-

³ *Age.*, s. 128.

⁴ *Age.*, s. 120.

⁵ *Age.*, s. 127.

⁶ *Age.*, s. 224.

lere dayanarak kavramanın yollarını arayan rasyonalist (Yeni Platoncu) geleneğe karşı kararlı bir şekilde durur.⁷

Bilginin İlerlemesi'nin psikoloji tarihinde taşıdığı ayrı önem, doğa filozoflarının düşüncelerinde yeterlilik sağlayamadıkları konulara gösterilen ilgiden kaynaklanır. Burada Bacon, kuramsal ve deneysel psikoloji disiplinlerini adlandırmaksızın tek tek keşfeder. Bu noktalarla ilgili olarak son derece açık bir tutum sergiler:

Bu nedenle artık eski kehanetin bizi yönlendirdiği bilgiye ulaşmış oluruz, bu bize ait bilgidir; bunun bizi ne kadar yakından etkilediğini daha hassas bir şekilde ele almak gerekir. Bu bilgi –insani yönelimdeki doğa felsefesinin amacı ve koşulu olduğu için–gene de doğanın sınırları içerisindeki doğa felsefesinin yalnızca bir kısmıdır... Bizler İnsan Felsefesi veya İnsanlık ile ilgili iki kısımdan oluşan bir noktaya geçeriz: birisi, insanın ayrılmasını veya dağılmasını göz önünde bulundurur, diğeri ise biraradalığı veya toplumu. İnsan Felsefesi, ya Yalın ve Tikel ya da Birleşik ve Toplumsal olduğu için Tikel İnsanlık, insanın oluşunda benzer kısımlardan meydana gelir; yani Bedene dayalı bilgilerden ve Zihne dayalı bilgilerden meydana gelir... *biri diğerini nasıl açığa çıkarır ve biri diğerini nasıl geliştirirse...* birisi Aristoteles'i incelemekten onur duyar, diğeri de Hippokrates'i.⁸

Ve daha sonra bu yazıya şöyle devam eder:

Zihne dayalı İnsan Bilgisi iki kısımdan oluşur; birisi *ruhun ya da aklın tözünü ve ya doğasını* araştırır, diğeri ise bunların sahip olduğu melekeleri veya işlevleri inceler. Bunlardan ilki, *ruhun kökeniyle ilgili düşüncelerdir* ve bunun *doğuştan*

⁷ *Age.*, s. 225-226.

⁸ *Age.*, s. 236-237.

*mi yoksa sonradan mı olduğuyla ve maddi yasaların ne kadar uzağında olduğuyla ilgilidir.*⁹

Bu bölümleri Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sini anımsamadan geçemeyiz, fakat burada çarpıcı bir farklılık olduğunu kabul etmemiz gerekir: Bacon bu konuyu doğa biliminin bir dalı olarak gösterir ve deneysel doğaya ilişkin bir dizi meseleye indirger. Bu, Aristotelesçiliği yeniden ısıtıp sunmak değildir!

Bilginin İlerlemesi'nin son sayfalarında Bacon kendi beşerî kuramlarını ortaya koyar ve bunların şaşırtıcı bir şekilde doğuştancı oldukları anlaşılır. Bacon herkesin, doğuştan sahip olduğu birtakım kişisel özelliklere veya mizaca göre tanımlanabileceğine inanır; ona göre, bazı akıllar "büyük özdeklerle bazıları da küçüklerle orantılıdır,"¹⁰ ve bu kişisel özelliklerden bazıları "doğuştandır ve dışsal değildir" diğerleri ise rastlantısalıdır.¹¹ Ona göre doğuştan gelen belirleyici faktörler cinsiyet, yaş, uyruk, hastalık, yapısal bozukluk ve güzellik gibi şeyler içerir. Çevresel belirleyici faktörler ise özgürlük, soyluluk veya meçhul bir hayata doğmak, yoksulluk ve zenginlik; ve tüm bunların yanısıra yargıçlık, özel bir konuma sahip olmak, refah içerisinde olmak, sıkıntılı bir yaşam sürmek, sürekli talihli olmak (şans?), bazen talihli olmak, yükselişe geçmek (âni sıçrayış) ve adım adım yükselmek (mütevazı adımlar atmak) olarak sıralanır.

Bacon bu yazının hiçbir noktasında Hipokratik ve Galenci salgı teorisinden vazgeçmez, hattâ bu teoriyi sorgulamaz, fakat bu konuda Hipokrates veya Aristoteles'e göre daha az doğuştancıdır. Bacon, doğayla özel olarak neyin değiştirilemeyeceğini tartışan Aristoteles'in *Metafizik*'teki çizgisini (bağlam dışında) ayrı bir yerde tutarak, insan doğasının bile pratik, ödül ve ceza

⁹ *Age.*, s. 254.

¹⁰ *Age.*, s. 332.

¹¹ *Age.*, s. 334.

yoluyla değıştirilebildiğini iddia eder.¹² Havaya binlerce kez atılan bir taşın “yükselmeyi öğrenmeyeceği” konusunda Aristoteles’le aynı fikirde olmakla birlikte, salt özdeğin sabit yasaları ile bunların kapsadığı insan davranışı arasında ayırım yapar. İkincisi “katı” olmamakla birlikte belirli bir “esneklik” sağlar. Dolayısıyla erdem ve ahlâksızlık yalnızca veya büyük ölçüde alışkanlık olduğu için uygun bir yönetimle erdemli yurttaşlar yaratmak mümkündür. İşte bu bağlamda, insanın yapması gereken şeyden ziyade yaptığı şeyi tarif ettiği için Machiavelli’den övgüyle söz eder. Bacon insan doğasıyla, hem özü hem de bununla alâkalı edinilen hususlardan ötürü ilgilenir. Bu ikisi arasında ayırım yapabilmek, ikisinin de geliştirilmesine yönelik idare edilebilir özellikleri yönlendirmek ve insanlık koşulunu geliştirmeye yönelik idare edilebilir özellikleri yönlendirmek adına bir psikoloji önerir. Kısacası Bacon, Aristoteles’ten geriye kalan salt spekülatif şey ile Skolastik düşünürlerin geliştirmeden bıraktığı şeyi tamamlamak için “işlemsel” bir bilim talep eder.

Bacon kısıtlı bir ampirizme sahipti. İnsan psikolojisinin silinmez bir kalıtsal etkinin izini taşıdığı yönündeki görüşe bağlıydı. Onun insan davranışları ve beşerî edinimlerle ilgili bir sonuca varmak zorunda kaldığını farz edersek, dış koşullar yalnızca sınırlı bir çeşitlilik ve ölçütte değışiklik üretebilmiştir. Onun ampirizmi kesinlikle davranışçı bir ampirizm değildi. Bilakis metodolojikti. Bu ampirizm şimdi değineceğimiz *Novum Organum*’da güçlendirilmiştir.

Şayet *Bilginin İlerlemesi* yeni bir monarşinin nabzını yoklayan genç bir adamın çalışması ise, *Novum Organum* da bir Verulam Baron’un yüce makamından gelen tecrübeli ve saygın bir düşünürün yaptığı sert bir çıkıştır. Bu yüzden yaşlı bir adamın gösterdiği çabaya rağmen bu çalışma pek ihtiyatlı, ölçülü ve dengeli değildir. Bu çalışma öncekilere göre benzersiz bir

¹² *Age.*, s. 338.

etkiye sahipti. Bu, ilkinde 130, ikincisinde 52 tane olmak üzere, *Aforizmalar*'ın iki kitabı olarak yazılmıştır. II. Kitap'ta takdim edilen yöntemler açıklanır; bununla birlikte zekice, genellikle nükteli ve baştan sona iddialı olan I. Kitap'tan sonra, II. Kitap fazla iddialıdır, hattâ üstü kapalı yarım yamalak kuramlardan oluşan, Hermetik dokundurmaları olan, Skolastik ayırımlar içeren, etiketlemeleri olan bir derlemedir. II. Kitap'tan geri kalan tek şey, "Baconcu" yöntemin ne olduğunu tam olarak belirlemek için gerekli olacak bir doktora tezinden fazlası değildir. Neyse ki I. Kitap'ta Bacon'ın yöntemi kendini gösterir:

Deneyimin temelleriyle –deneyimlememiz gerekenlerle– ilgili olarak bu zamana dek ya sahip olduğumuz hiçbir şey yoktu ya da çok yetersizdik... Doğa tarihinde hiçbir şey ne gerektiği gibi araştırılmış ne teyit edilmiş ne tartılmış ne de ölçülmüştür; belirsiz ve anlaşılmaz bir gözlem, bilgi anlamında aldatıcı ve yanıltıcıdır. Eğer herhangi bir kimse bunu söylemenin garip bir şey olduğunu, Aristoteles'i büyük bir adam olarak göz önünde tutarak bunun haksız bir yakınma olduğunu ve onun çok büyük bir kralın servetiyle desteklenerek hayvanlarla ilgili tarihi bu kadar düzgün bir şekilde yazdığını düşünüyorsa... şu anda hakkında bilgi sahibi olduğumuz şeyi, onun doğru bir şekilde kavramadığı görülecektir. Çünkü kendi iyiliği için yazılan bir doğa tarihi... felsefe için geliştirilen bir tarih gibi değildir. Bunlar birçok bakımdan farklılaşır, fakat özellikle de şu sebeple farklılık gösterir: ilki yalnızca doğal türlerin çeşitliliğini içerir, deney içermez.¹³

Bacon'ın Aristoteles eleştirisi, Aristoteles'in nedenleri araştırmak yerine kendini yalnızca kaydetme ve isimlendirmeye meşgul etmiş olmasına yöneliktir. Ereksel nedenlerin taşıdığı önemin etkisi altında kalan Aristoteles, doğalcı bir tutumla

¹³ Francis Bacon, *Novum Organum*, XCVIII, Cilt. I.

metafiziği fizikle karıştırdı; daha da kötüsü, doğa fiziğini kendi incelemesi altında metafiziksel bir yöntemle ele alarak geliştirirken başarısız oldu. Aristoteles deneysel yaklaşımı keşfetmiş olduğu için, kendi vaktini farklı zamanlarda farklı yerlerde bulunan hayvan türlerini tanımlayarak yalnızca hayvanlar âleminin tarihine yönelik bir değerlendirmeye ayırmayacaktı. Bunun yerine çeşitliliğin fiziksel (etkin ve özdeksel) nedenleri hakkında araştırma yapacaktı. Bununla birlikte, Bacon'ın tasavvur ettiği deneyimler ise iki türdedir. Bunlardan birisini *Experimenta lucifera* (onlara ışık tutanlar), diğerini de *Experimenta fructifera* (onlara meyve verenler) olarak tanımlar. Bilim ikisine de gereksinim duyar. İlki, deneyi gerçekleştiren üzerindeki kuramsal önyargıdan tamamen kopararak, temel sebep-sonuç silsilesinde ilerleyen basit araştırmalardır:

Artık bu tür deneyimler takdire şayan bir niteliğe ve koşulla sahiptir: Bu deneyimler kesinlikle hiçbir şeyi atlamazlar. Bunlar, özel bir etki yaratma amacıyla değil, bazı etkilerin doğal nedenlerini keşfetmek amacıyla uygulandıkları için, hangi yöntemi kullanırsa kullansınlar, aynı doğru sonuca ulaşırlar,çünkü meseleyi ortaya koyarlar.¹⁴

Experimenta lucifera, başka bilim insanlarının başvurabileceği *Keşif Tablosu*'nda biriken bulguları ortaya çıkarır. Zamanla bu büyük *Tablo* tamamlanır ve araştırma soruları açık hale gelir. Bunun üzerine *Experimenta fructifera* muhtemelleşir ve bunların sonuçları yalnızca insanlığa büyük bir fayda sağlamakla kalmaz, aynı zamanda doğanın temel ve bozulmaz yasalarını gün yüzüne çıkarır. Eğer birisi Bacon'ın genişletmeye can attığı doğasının ne kadar engin olduğunu bilmek isterse, bunun cevabı çok açıktır:

Öfke, korku, utanç vb. şeyler için bir keşif tarihi ve tablosu oluşturuyorum; bunu bellek, anlama, ayırt etme, yargılama

¹⁴ *Age.*, XCIX.

ve çok daha fazlasına yönelik zihinsel faaliyet için yapıyorum; bunlar sıcak ve soğuk ya da ışık ve bitkilenme veya buna benzer şeylerden daha önemsiz olmadığı için bunu gerçekleştiriyorum.¹⁵

Bu çalışmanın genelinde, okuyucuya yönelik bulunulan tavsiyelerde ümitsizlik yoktur; faydalı bilgiye giden yolun ne kadar uzun ve zorlu olduğu önemsenmemekle birlikte, gidilen yolda edinilecek başarının ne kadar büyük olacağı dikkate alınır. Buradaki mesaj I. Kitap'ın 92. aforizmasında etkileyici bir şekilde aktarılmaktadır:

Bilimin ilerlemesinin ve yeni incelemelerle bilimin kökenine inilmesinin önündeki en büyük engel, insanın ümitsizliğe kapılması ve bu tür şeylerin imkânsız olduğunu düşünmesidir.¹⁶

Peki, yinelenen bu cesaretlendirici yorumları gerekli kılan koşullar nelerdir? Önce Bacon'ın içinde bulunduğu toplumsal ortamı, sonra da Hobbes, Descartes ve Locke'un ileri sürdüğü şeyleri anımsayarak bunu cevaplayabiliriz. Bir kez daha kör talihin sesi, sonun yakın olduğunu birçok rahiple duyurdu; nitekim yozlaşma ve ahlâki çöküş, dünyanın tepesindeki devasa bir yıkımın solgun bir suretiydi yalnızca. Hem bir kere daha hem de basmakalıp astrolojik araçlarla, Hermetik aşırılıkla ve İncil yorumlamalarıyla halk, zamanın geldiğine, altı yüz yılın akıp gitmiş olduğuna ikna edildi. İnsanlık bir kere daha "Âdem ırkının artığı" haline geldi ve metafizik şair John Donne (1573-1631) buna yalnızca feryat edebildi.

*Düşürdü onu dünya beşiğinden,
Kafası attı ve sakat bıraktı,
Her bir eklemine kıyarak evren bedeninin.
En soylu olanı, insan, ilk kez hissetti bunu; işte o zaman*

¹⁵ *Age.*, CXXVII.

¹⁶ *Age.*, XCII.

Hem hayvanlar hem de bitkiler, insanın lanetiyle perişan oldu.

Böylece dünya anında parçalandı,

O akşam bir dönemin başlangıcıydı.

Artık gördüğümüz şey İlkbahar ve Yaz idi,

Bir kadının elli günlük oğulları gibi.¹⁷

Bu ruh hali, Reform'un tükenmişliğiyle, Rönesans'taki kazanımların durma noktasına gelmesiyle, devlet yönetiminin çökmesiyle, yoksulluk ve açlıkla, veba ve iç savaşlarla yoğunlaşmıştı. Roma'nın düşüşü önceden bu tür bir şeye zemin hazırlamıştı, üstelik papalığın bitmemiş çöküşü benzer bir belirti vermişti. *Novum Organum*, bu ruh haline yönelik bir cevap olmasının yanı sıra bilimsel düşünceden kopuk bir çalışmaydı. Bacon bu tür şeylere son vermek adına çaba gösteren, başta Britanyalılar olmak üzere, bir dizi filozof arasında ilkti. Sadece birkaç on yıl sonra, Newton Çağı bu perdenin tamamen kalkmasıyla birlikte kendini duyuracaktı. Psikolojinin varlığı en açık şekilde "Newtoncu" bir psikolog tarafından, yani John Locke'la kabul edilmişti.

John Locke (1632-1704)

Locke'un geliştireceği ampirizme karşı gelen iki çatışmalı düşünsel hareket vardı. Her ikisi de, yani hem kuşkuculuk hem de rasyonalizm, birbiriyle ihtilaf içerisindeydi. Buna rağmen ikisi de ampirizmle daha fazla çatışma halindeydi. Rasyonalizm esasen bir Kıta hareketi olduğu (ve bu şekilde kaldığı) için ve bunun asıl mimarı olan Descartes'ın İngiliz çevresinde neredeyse öncü bir figür olamamasından ötürü, Locke'un *An Essay Concerning Human Understanding* (İnsanın Anlama Yetisi

¹⁷ John Donne, *Complete Poetry and Selected Prose*, ed. John Hayward, Random House, New York, 1936, s. 237. O dönemin ruhuyla ilgili dört dördlük bir analiz için bkz. Victor Harris, *All Coherence Gone*, University of Chicago Press, 1949.

Üzerine Bir Deneme) adlı çalışmasını –Descartes’ın *Meditasyonlar*’ında olduğu gibi– kendi yurttaşlarına cevaben yazdığını varsaymak mümkündür. Locke’un dönemindeki Cambridge, anti-ampirist argümanlarla dolu, yeniden canlandırılmış bir Platonculuk formuna ev sahipliği yapıyordu, Amsterdam’da kendi kendini sürgün ettiği dönemde Locke, Descartes’ın rasyonel felsefesini incelememiş olsa bile, kendi evinde buna yönelik yeterliliği sağlamış olacaktı.

Lutherci Reform’u, Kopernik devrimini, Calvin’i, genç Newton’ın evrensel yasalarını, I. Elizabeth’i, Bacon’ı ve iç savaşı bir çağın özümseyebilmesi çok zordu; herhangi bir şeyin rahatlıkla ve kalıcı bir şekilde bilinip bilinemeyeceği hakkında sorgulama yapmaksızın, bu çağın özümsemesi mümkün değildi. Bu yüzden Locke’un çağdaşları arasında Joseph Glanvill (1630-1680) gibi birtakım güçlü kuşkucular bulunuyordu; Joseph Glanvill’in *Sceptsis and Lux Orientalis*’i, insanın anlama yetisi olarak sunduğu şey için antik bir küçümseme formu canlandırdı. Yunan kuşkucu Pyrrho’dan adını alan Pyrrhonculuk (*Pyrrhonism*), yeni bir Skolastik düşünce olmanın eşiğindeydi. Bacon dönemindeki Kıyamet Günü görüşü, *Hiçbir Şey Bilmez-cilik*e evrildi ve Locke buna meydan okumak ve bu şeyi değiştirmek için harekete geçti. Locke yazdığı eserin giriş kısmında Bacon’ın sunduğu ana fikri dile getirdi:

Bu dünyadaki bir insanın konumuna sahip rasyonel bir varlığın, bağlı olduğu koşullara göre yönetebildiği ve yönetmesi gereken fikir ve eylemlerinin ölçüsünü ortaya çıkarabildiğimiz zaman, bilgimizden kaçan başka birtakım şeyleri dert etmemize gerek kalmaz.¹⁸

¹⁸ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Henry Regnery Co. Chicago, 1956. Bu dönemi idare eden kuşkucu güçlerle ilgili etkili bir çalışma için bkz. Margaret Wiley, *The Subtle Knot: Creative Scepticism in Seventeenth Century England*, Allen and Unwin, Londra. [Kitabın Türkçe çevirileri için bkz. John Locke, *İnsanın An-*

Ayrıca Locke denediği inceleme türünde şüpheyi mahal vermez. Psikolojik sistemleri ileride tartışılacak olan Hobbes ve Descartes'ın aksine Locke, zihinsel durumlar ve faaliyetlerin özelliğinde sorumlu olabilen biyolojik veya fiziksel faktörlerle ilgili meselelerde tamamen nötrdür. Özellikle de düşüncenin fizyolojik temeliyle ilgili her türlü meseleden uzak durur:

Şu anda zihinle ilgili herhangi bir fiziksel değerlendirmeden uzak duracağım; zihinsel tözün içerdiği şeyden ya da ruhumuzun hangi devinimler içerisinde olduğunu göz önünde bulundurmaktan kaçınacağım; vücudumuzdaki değişiklikleri incelemek için ya da organlarımızın herhangi bir duyusuyla ilgili veya anlama yetimizdeki herhangi bir *ideayla* ilgili bir şeye varmak adına kendime sıkıntı yaratmayacağım; ayrıca bu *ideaların* kendi formları içerisinde tamamen maddeye bağlı olup olmadığıyla ilgilenmeyeceğim.¹⁹

O halde bu çalışma beyni, devinimi veya teolojik ihtilafları konu almaz. Bu çalışma insan hakkındadır; Locke için bu, zihnin sahip olduğu ve bizzat yansıttığı ideallardan daha fazlası değildir. Locke'un felsefesi ideaların kökenine, geçerliliğine ve yararlığına atıfta bulunur; bunlar yalnızca "*bir insanın düşündüğü andaki idrak nesneleridir.*"²⁰ Düşüncelerimizin (başka bir deyişle anlama yetimizin) yalnızca iki kökeni vardır: duyu ve tefekkür. İlki maddi dünyadaki tikel nesnelerin duyusal olarak algılanmasıdır. Bizler "tümelleri," "türleri," "hakikatleri" ya da "ilkeleri" algılarız: Bizler şeyleri, yalnızca şeyleri duyumlarız. Duyu organları dünyadaki özdeksel şeyleri kavradığı için, zihnin kendi içeriklerini inceleyebileceği ayrı bir algısal meleke-

lama Yetisi Üzerine Bir Deneme, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, 2000; John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabcacı Yayınevi, 1996. (ç.n.)]

¹⁹ *Age.*, Giriş.

²⁰ *Age.*

si vardır. Bu meleke tefekkürdür ve zihin yalnızca deneyimle donatıldığı için, tefekkür duyuların edindiği şeylerden oluşur.

Gene de tefekkür yalnızca bunlardan oluşmaz. Ayrıca tefekkür, zihnin kendi işleyişini (başka bir deyişle kendi içeriklerini) sorgulama becerisini içerir ve bu işleyişler, idealarımız üzerindeki tutkuların etkilerini kapsar. Locke'un önerdiği bilgi kuramı birbirini etkileyen iki sürece dayanır. Bunlardan ilki duyudur; duyu, özdeksel dünya hakkındaki gerçek bilgiye ulaşır. İkincisi ise tefekkürdür. Tefekkür, genel duygusal durumumuz bağlamında birikmiş duyuları irdeleyebilen içsel bir duyudur. Nitekim anlama yetisini, uzaydaki kaydedilmiş öğelerin salt fotoğrafik sürecinden koparır. Buna karşılık tefekkürde insanın anlama yetisi psikolojik bir şeydir. Gene de bu tinsel bir şey değildir, çünkü hisler kendi başına ampirik mefhumlarla anlaşılmalıdır. Locke'un ampirik psikolojisi, mekanik duyularda bile çağrışımsaldır, fakat onun psikolojisi, herkesin bizzat hâkim olmak için algıladığı insan psikolojisinin akli niteliklerini katiyen reddetmez. Locke çağrışımsal psikoloji formunu geliştirmez. Üstelik erken Epikürosçu filozoflar ya da Rönesans İbn Rüşdcüleri tarafından oldukça dikkat çekici bir şekilde sergilenen materyalist formu da geliştirmez. Aslında algının yalnızca duyu organlarının faaliyeti olduğu yönündeki önermeyi bilhassa reddeder. Locke *Deneme*'de dikkatsiz insanlardan bahseder, bu insanlar meraklı oldukları şeyleri incelerken, iştme duyularında kusur olmamasına rağmen, ses çeşitliliğinden bihaberdirler.²¹ Algının oluşması için, zihin nesneye yönlendirilmelidir. Bu, pasif bir süreç değildir. Bilakis gözlemci ile bilinebilir dünya arasındaki aktif bir etkileşimdir.

Doğuştan idealarla ilgili meseleye Locke sert bir şekilde karşı çıkar. Dünyaya *boş bir levha* olarak geldiğimizi ve hepimizin bilgiye deneyimle ulaşacağını iddia eder. Ana rahmindeki çocuğun, duygusal donanımının önceden şekillenmesinden ötü-

²¹ *Age*., II. Kitap, 9. Bölüm, Madde 4.

rü temel duyuları deneyimleyeceğini, bu sebeple dünyaya belirli ilkel idealarla geleceğine, fakat ne olursa olsun bu tür ideaların, söylendiği gibi var olsalar bile, doğuştan geldiklerinin düşünülmemeyeceğini ayrıca belirtir.²² Bilgi tikel olduğu için özdeksel şeyler ve dolayısıyla bebek, doğmadan önceki bu tür şeylerle deneyimlenmiş olamaz, bebeğin “idealara” sahip olması mümkün değildir. Bu nedenle bir yetişkinin de sahip olmadığı duyularla ilgili idealarının olması mümkün değildir. *Deneme*’nin en bilindik pasajlarından birinde Locke, William Molineux (kendisi 20. yüzyılda çok kuvvetli olduğu kabul edilen deneysel bir meseleyi öngörmüştür) tarafından kendisine sunulan teklife alkış tutar:

Gerçek bilgiyi yaratan ve kabiliyetiyle geliştiren muhterem bilgin Bay Molineux’nün birkaç ay önce bana gönderdiği mektupta değindiği bir meseleyi aktaracağım şimdi: “Kör doğmuş ve artık yetişkin olan bir adam düşünelim; diyelim bu kişi aynı metalden yapılan ve aynı büyüklükteki bir küp ile küreyi, onlara dokunarak hangisinin küp hangisinin küre olduğunu tek tek hissedip gösterecek şekilde ayırt etmeyi öğrenmiş olsun. Bu küp ve kürenin bir masaya yerleştirildiğini ve kör adamın artık görebildiğini farz edelim: bu kişi dokunmayıp sadece görerek hangisinin küre hangisinin küp olduğunu artık ayırt edebilir mi?” Bu soruyu yöneltenin net ve keskin bir cevabı vardır: “Hayır. Bir kürenin ve bir küpün dokunma duyusunu nasıl etkilediğini deneyimlediği halde bu kişi, dokunma duyusunu etkileyen şeyin görme duyusuna yapacağı etkiyi henüz deneyimlememiştir...” Ben bu akıllı beyefendiyle aynı fikirdeyim... Kör adam, ilk bakışta hangisinin küp hangisinin küre olduğunu net bir şekilde söyleyemeyecektir.²³

²² *Age*., Madde 7.

²³ *Age*., II. Kitap, 9. Bölüm, Madde 8.

Locke düşünme ve algılamanın aynı süreç içerisindeki farklı kelimelerden başka bir şey olmadığını iddia eder. Algıyla meydana gelen idealar başlangıçta basittir, fakat bileşik deneyimler ve bellek yoluyla basit idealar karmaşık olanları şekillendirmek için bir araya gelirler. Gene de idealarımız, ne kadar karmaşık olursa olsun, deneyime dayanır ve reflektif melekelerden beslenir. Bildiğimizi söylemek idealarımızın olduğunu söylemektir. Bilginin kendisi “yalnızca idealarımızla bağlantılı ve uyuşan algılardır ya da bunlarla tezat ve uyuşmayan şeylerdir.”²⁴ Bu uyuşma (ve buradaki zıtlık) dört katmanlı bir mesele olarak ele alınabilir. İlki, ne olduğunun fark edilmesidir; yani bir şey yoksa yok demektir. İkincisi, “zihnin ilk eyleminin” kendisiyle ilintili bilgimize ulaşmasıdır; bu, zihinsel farkındalıktan başka bir şey değildir, yani birbiriyle bağlantılı belirli bilgilerdir (örneğin kitle ve ağırlık) ve hiçbir bağlantısı olmayan veya çok az bağlantısı olan şeylerdir (örneğin büyük sayılar ve yıllık yağış). Üçüncüsü, Locke’un bir arada varoluş olarak adlandırdığı şeydir; bizler bunu modern bir deyişle korelasyon olarak adlandırırız. Örneğin “altın” kelimesi yalnızca rengi, dövülgenliği, ağırlığı vb. şeyleri belirtir; öyle ki bu kelime ifade edildiğinde, biz alışlagelmiş ortaklıkla, buna karşılık gelen şeylerin özelliklerini biliriz. Sonuç olarak biz, gerçek varlıkla ilgili bilgiye sahibizdir, misal “Bu bir kitaptır.” Özetlemek gerekirse, şeyleri dört formda bildiğimizi farz ederiz: özdeşleyerek (örneğin kara ak değildir), bağlantı kurarak (örneğin bir bütün kendi parçalarının toplamına eşittir), bir arada değerlendirerek (örneğin mıknatıs demiri çeker) ve gerçekten var ederek (örneğin Big Ben Londra’dadır) biliriz.

Yukarıdaki bilme formları, sahip olduğumuz bilginin temelini boşaltır. Bunlar bilgi seviyelerini açıklamaz. Burada diğerlerinden daha fazla emin olduğumuz bazı şeyler vardır. Locke insan bilgisine dâhil olan kesinlikleri sezgisel, tanıtlayıcı

²⁴ *Age.*, IV. Kitap, 1. Bölüm, Madde 2.

ve duyuşal olmak üzere sıralar. Locke'un sezgisel bilgiyle kastettiğı şey gerçeğın ânı, ölçülmemiş farkındalığıdır. Örneğın daire üçgen değildir ya da kara ak değildir. Zihnin bu gerçekleri algılaması için başka hiçbir ideaya gerek yoktur ve bu bilgi formunu kötülemeye çalışan herkesin "kuşkucu bir akla sahip olması gerekir."²⁵ Sezgisel bilgi olmadan, tanıtlayıcı kesinlik mümkün olmazdı. Bu yüzden her biri, üçüncü bir şeye eşit olan iki şeyin, birbirine eşit olması gerektiğini kabul etmemiz için (nitekim bu, tümdengelimli kanıtların inkâr edilemezliğıyle kesinleştirilmiş bir kabuldür), tanımlamış olduğumuz türdeki bir sezgisel bilgi kapasitesine sahip olmamız gerekir. Sezgisel bilgi dirayet veya bilgeliğın temelini oluşturduğu için tanıtlayıcı bilgi uslamlamasının meyvesidir. Bu uslamlama yoluyla, karşılaştırma amacıyla gerçek anlamda bir araya getirilemeyen ögeler, *ideaların yan yana konumlandırılmasıyla* makul bir şekilde bir araya getirilirler. Sezgisel ve tanıtlayıcı bilgi arasındaki temel ayırimda, her ikisi de kuşkuya karşı dirayet gösterse de, öncelikli olarak, yalnızca sezgisel bilgi tamamen kuşkusuzdur. Örneğın "Kara ak değildir," cümlesi dile getirildiğı an hiç kimse bundan şüphe duymaz. Gene de herhangi birisi "paralel çizgiler arasına çizilen eşit tabanlı iki üçgenin eşit," olduğu söylendiğinde ilk bakışta şüphelenebilir. İkincisi ortaya konabilir ve ispatlandığında bunun kesinlikle doğru olduğu bilinir. Gene de bu kesinlik yalnızca ispatın peşinden gelir.

Sezgi ve tanıtılama tarafından zapt edilen kesinlik kutbu ile yalnızca olası ve muhtemel olan zıt kutup arasında (başka bir deyişle salt inanç veya düşünce kutbu arasında), tikellerin duyuşal bilgisi vardır. Duyusal bilgi iki türdedir: biri, tözlerin birincil niteliklerini, diğeri ise ikincil niteliklerini kavrar. Bunlar arasındaki ayırım esastır ve nihai olarak düşünce gerektirir. Locke'a göre *birincil nitelikler*, "duyularımız tarafından keşfedilir ve algılamasak dahi onlar [şeyler] içerisinde bulunurlar;

²⁵ *Age.*, IV. Kitap, 2. Bölüm, Madde 1.

örneğin özdek parçacıklarının kütlesi, şekli, sayısı, konumu ve devinimi. Biz fark etsek de etmesek de gerçek anlamda onların içerisinde oldukları.” *İkincil nitelikler* hakkında ise Locke’un kastettiği şeyi onun kendi kelimeleriyle anlatmak en iyisidir:

İkincisi, duyulur *ikincil nitelikler*, diğerlerine bağlı olarak, yalnızca sahip olduğumuz duyular tarafından birtakım idealar üretmek zorunda olan güçlerdir; diğer tarafta herhangi bir şey kendi nedeni içerisinde bulunurken, bu idealar kendi başına şeyler içerisinde değildirler... Duyularımız, özdeklerin ufak parçacıklarını ve duyulur niteliklerin bağlı olduğu hakiki yapıyı kuvvetli bir şekilde fark edebilseydi, kuşkusuz bunlar bizde çok farklı idealar ürettirdi; böylece altının sarı rengi artık yok olurdu ve bunun yerine belirli boyut ve şekildeki parçacıkların hayranlık uyandıran yapılarını seyrederdik.²⁶

Newtoncu “parçacıklar” hakikatin, örneğin “sarı” renginin deneyimlenmesine neden olan şeydir, fakat bu renk sadece etkidir, neden değildir. Bu, algısal organ ve süreçler üzerindeki nihai fiziksel özelliklerdir. Zira duyuşsal bilgi kısmen nesnel kısmen de keşfedilmiş bir şeydir. Fiziksel nesneler, belirli birincil niteliklere sahiptir, ki burada duyular algılamak için donatılmıştır. Bunlar boyut, şekil, sayı ve devinim içerirler. Gene de madde hem tikeldir hem de atomdur, üstelik duyular maddenin kendi temel seviyesiyle ilgilenemezler. Bunun yerine, temel element parçacıkları duyuları uyarır ve duyular, algılanan maddeyi bildirirler, ki maddenin ikincil nitelikleri algının kendi edindiği şeylerdir. Algılayan olmadığında bu nitelikler var olmayacaktır. Bunun sonucu olarak, “ikincil nitelikler ile bunların bağlı olduğu birincil nitelikler arasında anlaşılabilir bir bağlantı olmadığı” için, her daim “umarsız bir bilgisizlik” olacaktır.²⁷

²⁶ *Age.*, II. Kitap, 23. Bölüm, Madde 9 ve 11.

²⁷ *Age.*, IV. Kitap, 3. Bölüm, Madde 12.

Locke'un psikolojisinde kuşkucu bir unsur bulacak olanların ikincil nitelikler hakkındaki kuramdan başka bir şeye bakması gerekmez; buradaki iddia birincil ve ikincil nitelikler arasındaki bağlantının doğasından umarsızca bilgisiz kalmamamız gerektiğiyle ilgilidir. John Locke bunu özellikle ruh-beden problemi bağlamında ortaya koymaz, fakat maddenin hakiki fiziksel özellikleri ile bunlar tarafından üretilen psikolojik (algısal) etkiler arasında gerekli olan bağlantıyı öylece tesis etmenin mümkün olmadığı sonucuna varır. Buradaki şey yalnızca teknik bir mesele değildir. Yani bu mesele, maddenin temel bileşimlerini ayırt edebilecek araçlara sahip olmakla ortadan kalkacak bir mesele değildir. Örneğin altının atom altı bileşenlerini bilsek dahi, bu parçacıklar ile bunların ürettiği "sarı" deneyimi arasındaki bağlantıyı kurmamız mümkün değildir. Duyularımız, tıpkı sezgimiz ve aklımız gibi, hayatta kalmamıza olanak tanıyan bir doğa gibidir ve içinde bulunduğumuz ama her şey hakkında kesin bilgiyi üretmediğimiz dünyada gelişir. Bilgimiz bir noktaya kadar gidebilir, daha ötesine değil. Dolayısıyla bilgimiz her zaman sezginin izini taşır; bu sezme durumu, deneyimlerle ilintili olan belirli niteliklerin izidir, *çünkü* bunlar deneyimlenmiştir.

Bununla birlikte Locke kuşkucu bir neticeye varmaz. Hiçbir şeyin kesin olarak bilinemeyeceğini veya tüm bilgilerin yanıltıcı olduğunu ileri sürmez. Hayal ile gerçek arasındaki farkı söyleyemeyeceğimizi iddia edenlere ve her şeyin yanılsama olduğunu öne sürenlere Locke küçümseyici bir ilgisizlik gösterir. Locke hayattaki pratik meselelerle ilgilenir ve sofistliğe tahammül edemez. Bizler varoluşumuzla ilgili dolaysız ve sezgisel bir anlayışa sahibizdir ve bundan şüphe duyan herhangi bir kimseyle (Descartes?) tartışmaya değer bir durum yoktur.²⁸

²⁸ *Age.*, IV. Kitap, 2. Bölüm, Madde 14 ve IV. Kitap, 9. Bölüm, Madde 3.

Tüm bunların saptamasını yapan Locke, sonra aslında neyin bilinebileceğini tanımlar. Bilinebilir şeylerin tamamını üç kategoriye ayırır. Biz kendimizi *sezgi* yoluyla biliriz. Tanrıyı akıl (*tanıtlama*) yoluyla biliriz. Bilinebilir olduğu söylenen ve aslında varolan diğer her şey *duyu* yoluyla bilinir.²⁹ Nominalist ile realist arasındaki ihtilafta Locke kesin bir nominalist tutum sergiler. Tümel önermeler olarak adlandırılan şeylerin gerçekliği, tözleri bilinen fiziksel varlıklar konusunda ya totolojiktir ya da yalnızca doğru bir önermedir. Bu yüzden “altın dövülgendir” önermesi, “altın” kelimesinin bir arada olma anlamında dövülebilirliği içerdiğinde doğrudur. Bu yüzden onun dövülebilirliği bu önermeyle değil de, kendi hakiki, duyulur özellikleriyle saptanmamıştır: “Bizi bilgilendiren duyularımızın ötesindeki herhangi bir şeyin varlığını, Tanrının varlığı dışında, kesin olarak bilmek mümkün değildir.”³⁰

Bellek sayesinde doyuma ulaşmak için olayların daima tekrerrütmesine ihtiyacımız yoktur, çünkü bu olaylar hakkında bilgi sahibiyizdir. Nedenler ve bunların etkileri hakkında sahip olduğumuz bilgi, tekrar eden deneyimlerle üretilir. Bu bilginin dayanıklılığı ve canlılığı, deneyimlerimiz zevk ve acıyla çoğaldığı zaman gelişir. Bu süreçlerin olanak sağladığı kesin bilgi mükemmel olmamakla birlikte bu, “durumumuzun ihtiyaç duyduğu ölçüde büyüktür.”³¹

Bellek yalnızca zamanla zayıfladığı (başka bir deyişle “izi” çürüdüğü) için değil, aynı zamanda bellek depomuzdan istediğimiz şeyi almak için yeterince kabiliyetli olmadığımız için noksandır.³² Gene de duyumuzun keskinliğindeki sınırda, dikkat toplama becerimizde ve duyuların sağladığı şeyi belleğin akıl tutma becerisinde, gerçek dünya bilgisi tüm pratik amaçlar doğrultusunda kesinlik bakımından kuvvetle muhtemel doğ-

²⁹ *Age.*, IV. Kitap, 11. Bölüm, Madde 1.

³⁰ *Age.*, IV. Kitap, 11. Bölüm, Madde 13.

³¹ *Age.*, IV. Kitap, 11. Bölüm, Madde 8.

³² *Age.*, II. Kitap, 10. Bölüm, Madde 8.

rudur. En azından Lockecu ampiristler için yaptığımız şeyin bildiğimiz şeye bağlı olmasından ötürü, epistemolojik meselelerin çözümü, davranış probleminin çözümüyle aynıdır: Dolayısıyla Locke'un *Deneme*'si kısaca ahlâk meselesine bizzat değinir. Onun toplumsal davranış ve yönetim ilkeleriyle ilgili açılımı, 1690 yılında yayımlanan *Two Treatises on Government* (Yönetim Üzerine İki İnceleme) çalışmasında yer alır. İnsan hakları için takındığı tarihî tutumun ışığında ve yönetilen ile atanan liderler arasındaki bir "toplumsal sözleşme" fikriyle ortaya çıkan yönetimlerin meşruluğuna yönelik ısrarı göz önüne alındığında, Locke'un ahlâki meselelerdeki tutumunun bazen faydacı ve göreceli olduğu varsayılır. Yalnızca bu değil, ahlâki meselelerde kaçınılmaz bir şekilde içeriğe yönelik olan ampirizm de, zaman zaman epistemolojik bir sistem olarak önerilir. Burası Locke'un yönetim teorisinin inceleneceği bir yer olmamakla birlikte, bu tür meselelere dair ampirist tutumda, ahlâki önermeleri algı ve fikirlere indirgemeye gerek olmadığını kabul etmek için, Locke'un ahlâki meselelere yönelik yaklaşımını dikkate almayı bırakabiliriz.

Locke öncelikli olarak matematiksel önermelerin kesinliğini keşfederek ahlâk bilgisiyle ilgili kendi tartışmasını başlatır. Bunun için yalın ve kompleks idealar arasında bir ayırım yapması gerekecektir:

Basit idealar imgelemlerimizin kurgusu değildir, fakat bunlar, bizsiz üzerimizde etki yaratan şeylerin doğal ve düzenli ürünleridir... Dolayısıyla zihindeki şekliyle aklık ve karalık idesi, herhangi bir cismin ürettiği etkiye karşılık vererek, kendi kendine elde edilebilecek ya da elde edilmesi gereken şeylerle gerçek bir uyuma sahip olur... Bununla birlikte tözsel olanlar hariç tüm kompleks idealarımız, zihnin bizzat yarattığı ilkörmekler olarak, herhangi bir şeyin sureti olmayı amaçlamayan, kökenlerine dair hiçbir şeyin varlığıyla ilgilenmeyen, gerçek bilgi için gerekli herhangi

bir uyum istememektedir. Çünkü bu idealar kendisinden başka herhangi bir şey tasarlamadığı için, katiyen yanlış bir temsile meyilli olmamakla birlikte, herhangi bir şeye de benzemediği için, bizim gerçeği kavramamızda yanıltıcı değildir; öyle ki, tözsel olanlar hariç bunların tamamı bizim kompleks idealarımızdır; bunlar doğada sahip olduğu herhangi bir bağı dikkate almaksızın özgür tercihlerini oluşturan zihin ile ideaların birleşimidir.³³

Bu, kompleks idealarımızın gerçekte hiçbir ilgisi olmadığı anlamına mı gelir? Kesinlikle hayır. Kompleks idealarımız –tözlerle ilgili olanlar hariç– dış dünyadaki fiziksel varlıklarla ilgili idealar değildirler, fakat gene de ideadırlar. Tıpkı matematiksel idealar gibi gibidirler; bunlar, “beynin basit, boş, beyhude kuruntuları değildirler,”³⁴ üstelik ahlâki idealar, muntazam zihnin sezgisel ve tanıtlayıcı melekelerinden doğarlar. Dolayısıyla “ahlâki idealarımız, matematiksel idealar gibi ilkörnektirler; bütün ve uygun ideadırlar; üstelik bunlarda bulacağımız uyuşma ve uyuşmama, matematiksel olanlardaki gibi gerçek bilgi üretir.”³⁵ Locke’un iddiası, bir tür geçerliliğe sahip ahlâki önermelerin hareket ve şekil algımızı etkilediği yönünde bir iddia değildir; veyahut, örneğin yağmur yağdığını nasıl biliyorsak doğruluk kriterlerinin de aynı şekilde bilinebileceğini savunan bir iddia değildir. Bilakis Locke bildiğimiz şeylerin önemli bir kısmının “Yağmur yağıyor” ya da “Tren hareket ediyor” şeklinde bir bilgi olmadığını ileri sürer. Sahip olduğumuz bilgi baştan sona *ideadır*. Bu idea ya doğrudan duyusal tepkilerden geçerek gerçek nesnelerin fiziksel özelliklerine (yani *yalın bir ideaya*) ulaşır ya da basit ideaların zihindeki bileşimiyle birleşik yapılara yönelir. Mantıksal tanıtılmanın etkisiyle bu kompleks idealar, ahlâki kuramlarda kendine yer bulabilir ve matematikten ziyade ak-

³³ *Age.*, IV. Kitap, 4. Bölüm, Madde 5.

³⁴ *Age.*, IV. Kitap, 4. Bölüm, Madde 6.

³⁵ *Age.*, IV. Kitap, 4. Bölüm, Madde 7.

siyomatik gerçeklere bürünebilir. Sezgisel, tanıtlayıcı ve algısal bilme yöntemlerinden hiçbirisi mükemmel değildir veya bunlar her şeyi kapsamaz. Bir çemberin iç açısının 360 derece olduğunu ve her bir kenarının merkezinden aynı uzaklıkta olduğunu kanıtlamaya çalışan bir geometrici doğada böyle bir şekle rastlayamayabilir. Fakat bu tür bir şeklin “gerçekdışı” veya yalnızca zihnin yarattığı bir şey olduğu söylenemez. Doğanın bu tür bir şekli ürettiği ve bu şeklin bir çember olduğu, üstelik çemberin tanımlandığı, belirli diğer bazı özelliklerin de mutlaka bunları takip ettiği söylenir. Ayrıca çemberin doğası göz önüne alındığında, bunu nasıl adlandırdığımızın bir önemi yoktur. Bununla ilgili hakikatler, zihnin tanıtlayıcı melekesiyle saptanacak ve insan bilgisinin ulaşabileceği kesinlikte olacaktır:

Bilgiye ve kesinliğe ulaşmak için belirli idealara sahip olmamız gerekir: ayrıca bilgimizi gerçek kılmak için ideaların kendi ilkörneklerine yanıt vermesi gerekir... Ahlâki idealar bizim yarattığımız ve adlandırdığımız şeyler olduğu için bilgi daha az doğru veya gerçek olmayacaktır.³⁶

Peki, bu “ilkörnekleri” nasıl anlamak gerekir? Basit idealara ilişkin durumda, bunlar *temsildir*. Dışsal fiziksel nesneler, algı süreçleriyle ve algısal bilginin ilerlemesiyle, zihinde kendi içeriklerinin parçası olarak temsil edilir. Deneyim ve bellek, bu tür temsillerin ideaya dönüşmesine ve bağlanmasına yol açar, nitekim bu idealar, fiziksel nesne *niteliğindeki* fiziksel bir nesne *hakkında* herhangi bir şeyi ifade eder. Yani ucu sivri olan ve ucunda renkli bir sıvı bulunan bir nesne –deneyim ve belleğin bu tür kullanımlar hakkında bizi bilgilendirdiği ölçüde– “yazma aracıdır.” Bu tür araçların anlamsız olup olmadığı ya da bunun bir silah olup olmadığı ya da okuryazar bir toplum tarafından kullanılıp kullanılmadığı gerçek uygulamalara bağlıdır. Bu nedenle kompleks idealar –yani “yazma aracı”– fiziksel bir

³⁶ *Age.*, IV. Kitap, 4. Bölüm, Madde 8.

şeyi değil artık daha öteye vararak basit idealarla şekillenen ilkörnekleri ifade eder. Ucu sivri ve renkli bir sıvıyla kaplı olan bir nesne elbette bir kalemdir ve bu o kadar basit bir nesne değildir, çünkü bu nesnesin ideası kültürel bir üründür. Fiziksel nesnelerin “ilkörnekleri” zihnin dışında kalan şeyi ifade ederken, ahlâki ideaların ilkörnekleri zihinde oluşur ve gerçek, kesin ahlâki idealar üretir, insanlık durumuyla ilgili argüman ve gözlemlerimiz bunlara uygun hale getirilir. Burada Locke’un “ilkörnekleri” elbette rasyonalistlerin doğuştan gelen ahlâk duygusu kavramına rahatsız edici bir şekilde yaklaşır. Belirli bir yorum çerçevesinde, bu Lockeçu ilkörneklerin Kant’ın kesin buyruğuna sığraması, ahlâki önermelerin gerçekleri hakkında yürütülen bu tartışmanın en dar noktasıdır. Ayrıca burada Locke’un bir rasyonalist olarak sahip olduğu deliller eleştirilemez niteliktedir.

George Berkeley (1685-1783)

Genellikle Berkeley’nin başlıca psikolojik çalışması olarak *New Theory of Vision*³⁷ (Yeni Bir Görme Kuramı) adlı eser gösterilir; bu çalışma derinlik algısının deneyimsel ve geometrik belirleyicilerini saptar ve Hobbes ile Descartes’ı –bu tür algısal fenomenlerin ampirik temellerini “ay yarılsaması” olarak kabul etmedikleri için– eleştirir.³⁸ Görsel algıyla ilgili araştırma tarihiyle ilgilendiğimizde, Berkeley’nin kuramlarının dikkatle incelenmesi gerektiği ve bunların bugünkü amaçlarımız için önemli olduğu, filozofun kendisi tarafından yapılan özete baktığında anlaşılacaktır:

³⁷ George Berkeley, *An Essay Towards a New Theory of Vision* [Yeni Bir Görme Kuramına Yönelik Bir Deneme (1709)], Berkeley’s Works on Vision, ed. Colin M. Turbayne, Library of Arts, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1963.

³⁸ *Age.*, 75. Bölüm.

Uzaklığı gördüğümüz gibi büyüklüğü de görürüz. Üstelik nasıl her ikisini görüyorsak, bir insana baktığımızda da utanç ve öfkeyi aynı şekilde görürüz. Bu tutkular kendi başlarına görünmezdir; anlık görme nesnesi olan göz sayesinde çehredeki renk ve değişiklikler fark edilir, üstelik bir arada görüldükleri için bunlara anlam vermek güçtür. Yüz kızarmasının, bununla ilgili deneyim sahibi olmadan, mutluluğun mu ya da utancın mı göstergesi olduğunu değerlendirmememiz gerekir.³⁹

Bu pasajdaki en ilginç şey, yorumlanan ve anlamlı hale gelen basit duyularla deneyime yapılan vurgudur. Bu, tüm gerçekliğin kendi varoluşunu idrak etmesi gerektiği noktasında Berkeley'nin büyük ve çarpıcı iddiasına yönelik bir ipucudur. Bu iddia, 1710 yılında yayımlanan ve 1734'te revize edilen *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme) adlı etkileyici çalışmada geliştirilmiştir.⁴⁰ Bu çalışmayla Berkeley, "özel idealist," "özdeksizci" (immateryalist) ve "tinselci" gibi sıfatlar edinmiştir. Üstelik bu sıfatlar, Berkeley'nin küçük kitabını felsefede çok yanlış anlaşılan çalışmalardan biri haline getirdi.⁴¹

Berkeley'nin tezi, Locke'un *Deneme*'sinden bile daha fazla psikolojik bir felsefe içerir. Bu tezi yazdığı dönemde, Avrupa'nın üç "tipik" rasyonalisti (Descartes, Spinoza ve Leibniz) önemli çalışmalar ürettiler. Aslında üçü arasından bir tek Leibniz halen hayattaydı. Locke'un en bilindik felsefi denemesi çoktan bir klasik olmuş ve Newton'ın meşhur *Principia and Mechanics*'i Galileo'nun ortaya koyduğu bilgilerle birleşmişti, böylece ikisi de 17. yüzyılın şanlı bilimsel yaratıcılık dönemini

³⁹ *Age.*, 65. Bölüm.

⁴⁰ George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), Open Court Edition, La Salle, III., 1963.

⁴¹ A. A. Luce, *Berkeley's Immaterialism*, Russell and Russell, New York, 1968.

inşa etmişti. Bir sonraki bölümde rasyonel geleneği irdeleyecek olmamıza rağmen burada belirtebileceğimiz şey, 1700'lerde entelijansiyanın tümüyle özdeksel bir bakış açısı yaratmak için, Avrupa'daki rasyonalizm geleneğinin, hem Locke'un ampirizmiyle hem de Newton ve Galileo'nun ilmiyle işbirliği içine girmiş olduğudur. Aristoteles'in eskimek bilmeyen otoritesinin çöküşü ve Skolastik felsefenin sonunda reddedilmesi, halihazırda ateizm boyutuna varan dinî kuşkuculuk formunu yarattı. Materyalizm, bir asırdan fazla bir süredir kendi içinde bir dine dönüştüğü halde, kuşkucu yangına körükle gidiyordu. Bir sonraki kısımda inceleyeceğimiz Descartes'ın düalizmi bile kindar bir düalizmdi, buna göre insan topluluklarının gündelik işlerinin hepsi olmasa da çoğu, özünde mekanik olarak anlaşılabilirdi. Bu, Hobbes'un olgunlaşmış bir politik kuram olarak sunduğu toplumsal örgütlenmenin mekanik özelliği idi. Bu durumda Berkeley'nin ulaşmaya çalıştığı şey, materyalizmin geçerliliğini bütün izleriyle birlikte ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir. Berkeley bunu yaparken Locke, Descartes, Hobbes ve diğerlerinin çalışmalarındaki örtük veya açık materyalist içeriği reddeder. *İnceleme* ve *Yeni Bir Görme Kuramı* bu amaca sahiptir. Bu noktada *Yeni Bir Görme Kuramı*'nın daha sınırlı kalan hedeflerini göz önünde bulundurarak *İnceleme*'nin bir hayli karmaşık mantığını izlemek daha kolay olacaktır.

Görsel algının, özellikle de derinlik algısının rasyonalist tanımı, optikle ilgili geometrik kurama dayandırılıyordu. Descartes tarafından geliştirilmekle birlikte kökeni çok eskiye dayanan bu kurama göre, uzaktaki veya yakındaki nesneleri, varsayımsal bir üçgenden yola çıkarak, ele alınan göz aralığındaki bu nesnelerin oluşturduğu açılara bağlı olarak görürüz. Daha ötedeki nesne uzaklaşır, küçük tepe açısı Eukleides kuramındaki gibi tamamen görünür bir hal alır, böylece algısal veriler optik bilimine yön veren geometrik ilkelerle anlaşılabilir. Bu mantık yürütmeye bakıldığında algı olmazsa olmazdır. Yaklaşan bir nesnenin net bir şekilde görünmesi için gözlerin

yakınsaması, uzaklaşan bir nesne için gözlerin ıraksaması gerekir. Böylece göz kasları nesne ile gözlemci arasındaki uzaklığı bildirir. Yakınsallık veya ıraksallığın derecesini ölçerek gözlemci uzaklığı tahmin edebilir. Berkeley'nin bu analize doğrudan verdiği yanıt şudur: Kimse şeyleri bu şekilde göremez! Yaklaşan veya uzaklaşan bir nesneyi incelediğimizde, aslında ne gözlerimizin yakınsallığını ne de (görünmez) üçgenlerin (görünmez) tepe noktasında oluşan açığı hesaplayabiliriz. Ayrıca matematik bilgisi olmayanlar da optik ustaları kadar uzaklığı değerlendirme konusunda kusursuzdurlar ve şunu da söylemek gerekir ki optik ışın, çizgi ve açıların her daim bizim algısal değerlendirmelerimize dâhil olmaları pek olası değildir. Açık bir şekilde söylemek gerekirse, uzaklık kendi başına görülmez ve bu noktada "uzaklık algısı" hakkında konuşmak hiçbir anlam ifade etmez. Berkeley göz aralığının mesafe bakımından geçerli bir belirti olduğunu, fakat uzaklık algısını öngörmenin geometrik bir hesaplama değil deneyimle mümkün olduğunu kabul etmiştir. Başka bir deyişle, bizler yalnızca olayları ve nesneleri algılayabiliriz, "boş" mesafeleri değil. Dolayısıyla uzaklık ideasının kökeni geometri veya optikte aranmamalıdır, sıradan bir insan uzaklığı değerlendirirken bunlardan hiçbirini kullanmaz, fakat uzaklığı deneyimleyebilmede herkes için faydalı bir şey vardır. Bu şey duyudur. Bizler uzaklığa anlam vermeyi öğreniriz ve bunu geometrinin aksiyomlarıyla değil, duyuşal şeylerle ortaya koyarız:

Duyular arasında herhangi doğal veya zorunlu bir bağ olmadığı için göz hareketleriyle büyük ya da küçük mesafeleri algılarız. Fakat –zihin, daimi deneyim yoluyla, gözlerin farklı hareketlerine karşılık gelen farklı duylara sahip olup, her bir göze nesnedeki farklı bir mesafe ölçüsünü kattığı için– bu iki idea türüne bağlı olanlar arasında mütemadi veya alışlagelmiş bir bağ vardır, öyle ki zihin, gözün farklı hareketleriyle oluşan duyuyu çabuk algılamaz... fakat du-

yuyla bağlantılı olarak gene de alışıl gelmiş farklı bir uzaklık ideası algılar.⁴²

Yazdığı eserin altında yatan usavurumla ilgili fikir veren bu pasaj, Berkeley'nin bir deneyimin açıklamasını yaparken bunu tamamen başka deneyimlere dayandırıldığını gösterir. Berkeley özellikle rasyonalistlerin ve matematikçilerinkine benzeyen determinizm argümanlarını reddeder. Uzaklık ve derinlik değerlendirmesi yaparken, hepimizin doğru olduğunu bildiği şey hakkında fayda sağlayan bir "sağduyu" tanımı üzerinde ısrarla durur. Dokunma, duyma, koklama ve tat alma gibi diğer tüm deneyimlere benzer bir "sağduyu" standardı uygular. Ona göre, bir nesnenin şekli incelenirken parmakla dokunarak "hissedilen" şeyle "bakarak" hissedilen şey aynı değildir. Mesela aynı kelimeleri özdeş bir deneyim yoluyla değil de, tesadüfi bir öğrenim yoluyla kullanırız ve bunu benzer türlerde daha az yaparız.

Berkeley, bu çıkış noktasından hareketle, insan bilgisinin doğasına doğru büyük bir araştırmaya koyulur. Gerçek dünyayı bir deneyimler yığını, yani özdeksiz bir şey olarak ele alıp araştırmasına başlar. Peki neden? Berkeley, tamamen aynı temelde, görülen bir şey olarak uzaklık mefhumunu reddeder. Biz "uzaklığı" görmeyiz ve dolayısıyla "maddeyi" de görmeyiz. Bilakis yalnızca *görürüz*. O halde, baktığımızda gördüğümüz şey nedir? Berkeley bu soruyu şu şekilde yanıtlar:

İnsanlar arasında garip bir biçimde yaygın olan bir fikir vardır, buna göre evler, dağlar, nehirler, kısacası tüm duyulur nesneler bir varoluşa sahiptir, bunların varlığı, ister doğal ister gerçek olsun, idrak yoluyla algılananlardan farklıdır. Fakat bununla ilgili ne kadar büyükbir söz ve rıza olursa, dünyada bu prensip o kadar hatırd tutulabilir, fakat bunun

⁴² George Berkeley, *An Essay Towards a New Theory of Vision*, 17. Bölüm.

doğruluğunu kendi özünde bulacak olan kimse, şayet yanılmıyorsam, ortadaki çelişkiyle birlikte bunu algılayabilir. Az önce değinilen nesneler yalnızca duyuyla algılayabileceğimiz şeyler midir? Üstelik kendi idealarımız veya duyularımızın dışında neyi algılayınız? Ayrıca bunlardan herhangi birinin veya bunlardan oluşan herhangi bir bileşimin idrak edilmeden varolması gerektiği açık bir şekilde zıtlık taşımaz mı?⁴³

Bir yüzyıldan fazla bir süre sonra J. S. Mill maddeyi “duyunun kalıcı olasılığı” olarak tanımlayacak ve böylece kendisini istemeden de olsa Berkeleyci birisi olarak gösterecekti. Peki, burada Mill’in bir “öznel idealist” olduğunu söylemek mümkün müdür? Hayır, üstelik –bu ifade, maddeyi sahip olduğumuz idealar tarafından yaratılan bir varlık olarak tanımlıyorsa– aynı sebeple Berkeley’yi de bu şekilde adlandıramayız. Bir ormandaki ağaçları görmek için orada bulunmadığı takdirde, bu ağaçların gözden kaybolacağını iddia eden elbette Berkeley değildi. Berkeley’nin maddenin zihin tarafından icat edildiğini ileri sürmesi için, her ikisini de ayrı bir gerçeklikte düşünmesi ve böylece zihinden bağımsız olarak maddenin varlığına ilişkin kanıtlanabilir bir delil sunması gerekecekti. Bu Berkeley’nin kabul edebileceği bir düalizm değildi:

İnsan bilgisi doğal olarak iki başlığa indirgenebilir –*idealar* ve *ruhlar*... *İlki* düşünmeyen şeylerle ilgili idealar hakkındadır. Bunlarla ilgili bilgimiz silik ve yanıltıcıdır. Duyu nesnelerinin iki yönlü bir varlığa sahip olduğunu farz ederek çok tehlikeli yanlışlara sürükleniriz. Bunlardan biri *düşünülebilirdir* veya zihindedir, diğeri, *gerçektir* ve zihin dışıdır; düşünme yetisinden yoksun şeylerin, ruhlar tarafından algıla-

⁴³ George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 4.

nan varlıklardan farklı olarak kendi mevcudiyetleri olduğu düşünülür. Bu... kuşkuculuğun kökenidir.⁴⁴

Bu pasaj, materyalizmin kaçınılmaz olarak kuşkuculuğa yol açtığını ve kuşkuculuğun Berkeley'nin can düşmanı olduğu hususundaki görüşünü ortaya koyar. "Öznel idealist" tanımlaması genellikle kuşkuculuğun renklerine bürünür. Fakat Berkeley kuşkucuların çektiği zorluklara son verme ihtiyacı duyar. Bu konuda başarıya ulaşmanın tek yolu "sağlam ve gerçek bilgi" ile ilgili bir sistem inşa etmektir; bu sistem şey, gerçeklik ve varoluş gibi terimlerin ifade ettiği bir anlayışı içerir.⁴⁵ Birincisiyle ilgili olarak, *şey bir varlıktır*. İkincisi ise, radikal iki farklı türe sahiptir. Biri *ideayla* var olur, diğeri *ruhla*. İdea duyular aracılığıyla zihinde kendisini etkiler; bu tür oluşumlar "*gerçek şeylerdir veya gerçekten var olurlar; biz bunu reddetme yiz, fakat onları algılayan zihinler olmadan var olabileceklerini ya da zihin olmadan var olan herhangi bir ilkörnekle benzerlik gösterdiklerini reddederiz; çünkü bir duyu veya ideanın varlığı algıya dayanır, üstelik bir idea, yalnızca bir idea gibi olabilir*."⁴⁶

Bu yüzden Berkeley, Locke'un "ilkörnekler"ini reddeder. Aslına bakılırsa Berkeley'nin söylediği şey, Locke'un birincil ve ikincil niteliklerinin en nihayetinde yalnızca ikincil niteliklere indirgenmesi gerektiğidir. Devinim algılanmazsa, hiçbir şeydir; yalnızca algılanan sayı sayıdır; yalnızca algılanan form formdur. Buna göre, birincil nitelikler ve ikincil nitelikler denilen şeyler arasında renk, sıcaklık, soğukluk vb. şeyler bakımından bir farklılık olması mümkün değildir. "İdealar" –ki Berkeley'nin bu terimi kullanım şekli emsalsizdir– zihinde kalıcı ve geçerli şeylerdir, bunlar zihnin yokluğunda meydana gelmezler. İşte bu yüzden materyalistler gerçeği kavramada başarısız olurlar. Üstelik şu nedenledir ki, kendi duyularının gerçeklerini

⁴⁴ *Age.*, #86.

⁴⁵ *Age.*, #89.

⁴⁶ *Age.*, #90.

bırakan ve doğanın fiziksel yasalarının yalnızca sözlü diyarında gezinen bilimsel kuramcılar, totolojik olarak saçmalamak dışında bir şey yapmazlar. Bu yüzden “*günümüzde itibar edilen büyük mekanik ilkelerin*” yazarı olan Newton, maddenin karşılıklı çekimini doğru varsaydığı zaman, “*ben etkinin kendi dışında belirttiği herhangi bir şeyi algılayamam,*”⁴⁷ der, nitekim bu etki, algılanan etkiden başka bir şey olamaz. *Mekanik*’te yaptığı incelemede, zihnin dışındaki zaman, uzay ve mekânın varlığını kabul eden Newton için durum aynıdır; ayrıca bu, göreceli olanlar dışında bunlardan hiçbirini düşünmediğini itiraf etmesi gereken Piskopos Berkeley için de aynıdır. Dolayısıyla, “*devinimi tasarlamak için en azından iki cismi tasarlamak gerekir... Eğer var olan tek bir cisim olsaydı, bu cisim muhtemelen hareket edemezdi.*”⁴⁸

Berkeley’nin bakış açısına göre Locke’un idealar kuramı birçok açıdan karmakarışıktır. Bu kuram, hem zihinsel “*ilkörneklere*” doğrudan başvuruabilen maddi (birincil niteliklerden oluşan) bir dünyaya hem de ikincil nitelikleri yaratan ve algının bunlarla ilgilendiği ayrı, özel bir deneysel dünyaya umutsuzca düalist bir gereksinim duyuyordu. Daha da kötüsü, ikincisini ilkenden türetmenin hiçbir yolu yoktu. Berkeley’nin en önemli epistemolojik katkısını düalizmden kurtuluş ya da en azından bunu yapmak adına övgüyü hak eden bir girişim olarak kaydedebiliriz. Nihayetinde dünya, evren ve yaşayan her şey, Tanrının gözünde yalnızca ebedi olarak kontrol altında tutulan algılardır. Sözde özdeksel nesneler, Tanrının olan her şeyi gibi zihnimizde var olan şeylerdir. Bu, Berkeley’nin aynı anda kuşkuculuğu, materyalizmi ve ateizmi çürütme şeklidir. Berkeley materyalizmin ilerleyişini durdurma hususunda başarılı olamadı, dolayısıyla ateistleri de ikna edemedi. Gene de sonraki ampiristler, özellikle David Hume, *İnsan Bilgisinin*

⁴⁷ *Age.*, #103.

⁴⁸ *Age.*, #112.

İlkeleri Üzerine Bir İnceleme'de bilgi meselesine yönelik sergilenen duyusal olmayan yaklaşımlara karşı yapılan sert çıkışlar olduğunu gördü. Algının, gerçekliğin bilinebilmesinde ve değerlendirilebilmesinde tek ölçüt olduğunu ileri süren Berkeley, filozofların dikkatini felsefi meselelerin psikolojik boyutuna çekmeyi başardı. Kısacası, epistemolojiyi psikolojinin bir dalı haline getirdi ve bu ikisi o zamandan beri hiç ayrılmadı. Onun ampirizmi uç noktadaydı ve Berkeley'nin bizzat saçma bulunduğu sonraki formlar için gerekçe göstermesine yaradı. Onun algı kuramı, deneysel bilim dilinde ifade edildi ve sonradan gelen araştırmacılar için bir model oluşturdu. Bacon ve Locke'un gittiği yolu izleyerek, kelimeler ve onların belirttiği şeyler arasındaki ayrımı netleştirdi: (Kant'ın da ileride adlandıracığı şekilde) analitik ve sentetik önermeler arasında bir ayırım yaptı: bunlardan ilki mantıksal, ikincisi ise ampirikti. Bu ayırımları yaparak Berkeley, zorunluluğun doğanın değil de doğayı anlama çabamızı oluşturan mantıksal önermelerin özünde olması gerektiğinde ısrar etti. Böylece, Hume'dan önce davranmakla birlikte, elbette onunla aynı düşünceye sahip olmadı. Psikologların algıyla, algının içeriksel belirleyicileriyle, şeyler ile şeylerin (sözlü) ifadeleri arasındaki ilişkiyle ilgilendikleri ölçüde, Berkeley'nin *İnceleme*'si onlar için ufuk açıcıydı. Locke veya Hume kadar çok yazmamakla birlikte, Berkeley'nin düşüncesi siyasi, sivil ve ahlâki meseleler bakımından onlarınki gibi anlaşılamadı. Fakat tüm ampiristlerin ele aldığı belirli epistemolojik meselelerde ve bilgi kuramları ile psikoloji kuramları arasındaki belirli bağlantı noktalarında Berkeley'den sonra yapılan birçok ampirist katkıda onun çalışmalarından alıntılar yapıldı.

David Hume (1711-1776) ve İskoç Aydınlanması

İngilizce konuşan dünyadaki 20. yüzyıl felsefesi hemen hemen Hume'un yarattığı bir felsefedir. Herhangi bir koşulda bu kadar önemli bir figürü belirli bir yerde konumlandırma çabası

her zaman riskli olmuştur, çünkü onun etkisi her koşulda devam etmiştir. Gene de, Hume yeni bir felsefenin kurucusu ve babası olduğu kadar ve etkisini göstermeye devam eden birisi olarak, hem 18. yüzyıl düşüncesinin hem de Batı medeniyeti ve İskoç Aydınlanması'ndaki özel bir dönemin ürünüdür. Yalnızca Newton bilimde devrim yapmakla kalmamış, aynı zamanda John Milton, John Locke, Shaftesbury, Hutcheson ve Samuel Butler gibi bilge insanlar ilkçağlardan beri tanıklık edilmemiş olan politik bir liberalizme ahlâki ve düşünsel dayanak sağlamıştır.

Bunun dışında bilimi ve ilmi besleyen özel yerel koşullar mevcuttu. Edinburgh Üniversitesi dünyanın dört bir yanından öğrencileri çekerek hukuk ve tıp eğitiminin başlıca merkezlerinden biri haline gelmişti. William Cullen'ın *Nozoloji*'si henüz üne kavuşmayan Philippe Pinel tarafından Fransızcaya çevrilecek, akıl hastalığı tedavisinde reform yapmak ve Bağımsızlık Bildirgesi'ni imzalamak için Amerika'ya dönmeden önce Edinburgh'da Benjamin Rush tarafından incelenecekti. Glasgow, Aberdeen ve St. Andrews de aynı zamanda yükselişteydi. Modern ekonomi Adam Smith tarafından Glasgow'da açık bir şekilde dile getirilecek, onu kısa bir süre sonra kimyada Joseph Black izleyecekti; hemen hemen aynı zamanlarda Thomas Reid Aberdeen'de İskoç "sağduyu" felsefesini kuracaktı. Reid'in felsefesi Prusya'da Kant'ı derinden etkileyecekti. Reid'in öğrencisi Dugald Stewart, Thomas Jefferson tarafından tüm çağın önde gelen iki metafizikçisinden biri olarak değerlendirilecek (diğeri Antoine Destutt d'Tracy idi) ve Reid, Bağımsızlık Bildirgesi'ni imzalayan diğer bir kişi ve yeni cumhuriyetin hukuka dair en bilgili aklı James Wilson'ın desteklediği hukuki sistemin ardındaki ilham kaynağı olacaktı. Mimaride İskoçya, Robert Adam ve William Playfair gibi bilge insanlarla dünyada uyanışa yol açacak, aynı zamanda Sir Walter Scott üç kıtada okuyucuları edebî olarak kendine bağlayacaktı. İskoçya'daki eğitimciler Avrupa ve Amerika'daki okulların başı-

na çağrılacaktı. O zamanlar İskoç cerrahlar dünyanın en iyisi olarak kabul ediliyordu, üstelik o dönemde İskoç avukatlar da rakipsizdi. “Kuzeyin Atinası” Edinburgh ile İskoç yüksek kültür ve düşüncesinin diğer merkezleri, birçok yönden kalıcı izler bırakmıştı. Bu etkiler arasında David Hume’un 1739-1740 yıllarında yayımlanan, o zamanlar pek önemsenmeyen, fakat zamanla düşünen dünyada devrimsel bir etkiye sahip *A Treatise of Human Nature* (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme) adlı çalışması da vardı.

İnceleme, Britanya’daki iç savaştan yüzyıl, Locke’un *Deneme*’sinden ise yarım yüzyıl sonra baş gösterdi. Milton’ın 1644 yılında yazdığı *Areopagitica*’sı yayıncıların sansürüne öyle etkin bir şekilde saldırdı ki, J. S. Mill iki yüz yıl sonra *On Liberty* (Özgürlük Üzerine) çalışmasında bu eserin övgü dolu şerhini yaptı. Neticede düşünsel özgürlük hâlâ çok uzaktı, fakat Hume’un *İnceleme*’sinin yazıldığı zamanda, tamamen baskıcı otoritenin tarihî kaynakları oldukça azdı. Hume, Amerikan Devrimi’nin olduğu sene, Fransız Devrimi’nden ise 13 sene önce öldü. Şunu belirtmek gerekir ki, Amerikan Devrimi Milton, Locke ve Hume, Fransız Devrimi ise Voltaire, Diderot, Rousseau ve Montesquieu olmaksızın kavranamaz. Kanal’ın* iki tarafındaki düşünürler birbirlerinden habersiz değildiler. Voltaire birden fazla denemesinde İngiliz ampiristleri andı. Aslında Rousseau, Hume’la birlikte yaşamıştı ve Hume kendi isteğiyle ona küçük bir maaş bağlattı. Şunu belirtmek gerekir ki, herhangi bir bilgi veya sosyal uygulama dalında statükoyu savunan herkese karşı onurlu bir duruş sergileyen liberal argümanların sürekliliğini gösteren *İnceleme* halen büyük bir değere sahiptir.

İnceleme’nin giriş kısmında Hume, birçok yeni “doğa filozofunu” ayrı tutar, ona göre bu filozoflar hakikatin nedenini öne

* İng. *Channel* veya *English Channel*: İngilizlerin, Kanal veya İngiliz Kanalı olarak adlandırdıkları, bizde ise genellikle Manş Denizi olarak bilinen, Büyük Britanya’yı Fransa’dan ayıran kanal, deniz. (ç.n.)

sürmüştü. Bu filozofları “Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler vb.” isimler kapsıyordu.⁴⁹ Hume’un Shaftesbury ve Butler’ı dâhil edişi bu noktada kısa bir açıklama gerektirir, çünkü ikisi de ahlâk felsefesine ampirist yaklaşım sergileyenlerin öncüsüdür. Onlar 18. yüzyıl İngilteresi’ndeki belki de düzinelerce yazar arasından, bugün bizlerin psikoloji olarak adlandırdığı alana etiği yerleştirmeye çabalayan iki isimdi. Shaftesbury ve Locke birbirlerine çok yakındı, Locke, Shaftesbury’nin arkadaşı, sekreteri ve doktoruydu. Butler ve Hume ise aynı dönemde yaşadı. Hem Shaftesbury hem de Butler beşerî koşulların insan hayatının ahlâki ve etik boyutlarıyla anlaşılabilceğini göstermek adına sergilenen ikna edici güzel konuşmalara karşı mücadele etti. İkisi de kişisel çıkarlarımızın, toplumda yaşamak için duyduğumuz ihtiyaçların, eylemlerimizin neticelerini algılamayarak bunlardan ders çıkarma becerimizin ve nesneleri sözle ifade etme kapasitemiz ile bunlara ulaşmada uyumlu bir tutum sergilemenin nihai bir değerler kuramı oluşturduğunu iddia etti.⁵⁰ Bu görüşe göre ahlâki “mutlaklar” yalnızca ilgilendiğimiz şeyi algılamada doğal bir melekeye doğuştan sahip olmamızla ilgili olabilir; üstelik bu, yalnızca sosyal öğrenimden yararlanmamızla ve diğer insanların övgüsünü kazanmaya kendimizi adamamızla ilgili olabilir. Butler’ın ahlâki değer standardı olarak eyleme yaptığı vurgu ile karakterimizi yaratan araçlar olarak ödül ve cezaya verdiği önem, Hume’un yakın dostu Adam Smith tarafından tekrarlanacak ve Jeremy Bentham ile 19. yüzyıl yararcılığının öğrencileri tarafından sistematik bir felsefe haline getirilecekti. Hume, Shaftesbury ile Butler’ın yaptığı katkıların hakkını teslim etmek suretiyle, Butler’ın erdemle ilgili içgüdü kuramını veya Shaftesbury’nin

⁴⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Introduction, ed. L. A. Selby Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1973.

⁵⁰ Shaftesbury, Butler ve önde gelen diğer sentimentalistlerin denemelerinden oluşan faydalı bir derleme için bkz. *British Moralists*, ed. L. A. Selby-Bigge, Dover Books, New York, 1965.

kısaca değineceğimiz empati kuramını onaylamadığı halde, onların değerler meselesine yönelik tutarlı psikolojik yaklaşımlarına alkış tutuyordu. Onların rasyonalizmi ve Kutsal Kitap'ı ahlâkın doğasını ortaya çıkarmak için reddetmelerini onaylıyordu.

An Inquiry Concerning Virtue or Merit [Erdem ya da Liyakat Üzerine Bir İnceleme (1699)] adlı çalışmada Shaftesbury, tüm ahlâk kurallarını tasarlanan eylemlerle ilgili alana yerleştirmiş ve bu eylemlerin, insan gibi reflektif bir hayvan tarafından, doğal bir iştahın veya eğilimin duygulanımın ürünü olarak anlaşılması gerektiğini iddia etmişti. Darwin'in verileriyle değil de onun görüşünden yola çıkarak Shaftesbury, yaşayan her şeyi, hayatta kalmanın ortak güdü olduğu büyük bir sistem içerisinde çevreledi. Shaftesbury, insanın hayatta kalabilmesi ve mutluluğu anlaması için, kendi kendine hizmet eden duygulanımları, kamusal yarara hizmet etmesi için yönlendirilen duygulanımlarla dengeledi:

DOĞAL DUYGULANIMLARA SAHİP OLMAK...
TEMEL YÖNTEMLERE VE KENDİ HAZ GÜCÜNE
SAHİP OLMAK DEMEKTİR. BUNU İSTEMEK İSE
KESİNLİKLE İSTIRAP KAYNAĞI VE ACIDIR.⁵¹

Buradaki hedef kişinin kendi hazzıdır, ki buna *mutluluk uğraşısı* adı da verilir; üstelik bizler davranışımızın ahlâki boyutlarını muhafaza edecek şekilde bunu düzenlemeye başlarız. Hristiyan kilisesinin öğretilerine sadık olan Shaftesbury her şeye rağmen “dinî *vicdanın*, ahlâki veya doğal *vicdan* olduğu” sonucuna varır,⁵² ve ahlâki vicdan bir duygu veya duygulanıma şu şekilde dayandırılır: “Hiçbir *varlık* art niyetle ya da *kasten* kötülük yapamaz, kötülük yaptığı sırada ise duyarsızdır.”⁵³

⁵¹ Shaftesbury, *Inquiry Concerning Virtue or Merit*, Selby-Bigge, *British Moralists*.

⁵² *Age.*, s. 46.

⁵³ *Age.*

Diğer yandan Butler doğalcı erdem ekolünü devam ettirmiş ve determinist doktrinleri ayırarak netleştirip genişletmiştir:

İnsanları ahlâki yönetim muktedir kılar, onların sahip oldukları şey ahlâki doğadır, ayrıca insanlar algısal ve eylemsel ahlâki melekelerle sahiptirler... bizler bazı eylemleri, insanların erdemli oluşunun özgüllüğünden ötürü, doğal bir şekilde ve kaçınılmaz olarak onaylarız... ve bazılarını da çok kötü oldukları için onaylamayız. Sahip olduğumuz bu ahlâki onaylama ve onaylamama melekesi kendi deneyimimizle ve farkındalığımızla kesinlik kazanır.⁵⁴

Shaftesbury ve Butler'ın duyusal kuramları, Adam Smith ve Jeremy Bentham'la kısa sürede devrimci bir dönüşüm geçirdi; hiçbirisi bizlerin *en iyiye* duyduğumuz ebedi özleme doğuştan sahip olduğumuz düşüncesiyle yetinmedi. Smith'in *Theory of the Moral Sentiments* (Ahlâki Duygular Kuramı) çalışması, Hume'un *İnceleme*'sinden yaklaşık 20 yıl sonra, Bentham'ın *Principles of Morals and Legislation* (Ahlâk ve Yasama İlkeleri) çalışmasından ise yaklaşık 20 yıl önce ortaya çıktı. Shaftesbury ile Butler'ın cesurca ileri sürdüğü doğuştan gelen ahlâki duyguların daimî gelişimi, Benthamcı (Hume'un da hemfikir olduğu) faydacı ahlâk iddiası, siyaset teorisi tarihindeki en derli toplu parçalardan birisini öngörür. Tüm bunlara değinerek geldiğimiz noktada artık Hume'un *İnceleme*'sine değinebiliriz.

600 sayfalık çalışmanın girişinde Hume hedefiyle, temel varsayımıyla ve kendi eski ve zıt bakış açılarıyla ilgili olarak tereddüde yer bırakmaz. Edindiği görev, nihayetinde tüm diğer bilimlerin sınırını çizecek ve onları içine alacak bir insan bilimi belirlemektir. İnsan, yalnızca düşünen değil aynı zamanda değerli rasyonel bir cisimdir. İnsanı Bacon, Newton, Locke ve diğerlerinin yakın geçmişte ortaya çıkardığı “deneyimsel fel-

⁵⁴ Joseph Butler, *Of the Nature of Virtue*, Selby-Bigge, British Morals, s. 245.

sefe” yoluyla incelemek gerekir. Gerçek önem teşkil eden tüm meseleler en sonunda insan zihninin anlığıyla gözlemlenir, insan zihninin gücü yalnızca titiz ve kesin deney ve gözlemlerle açıklanabilir.

Her ne kadar sahip olduğumuz ilkelerin tamamını –deneyimlerimizi en üst seviyeye dayandırarak ve en az, basit nedenlerle tüm etkileri açıklayarak– mümkün olduğunca evrenselleştirmeye çabalamamız gerektiği halde, deneyimin ötesine geçemeyeceğimiz gene de kesindir; üstelik insan doğasının nihai özneliliklerini keşfetme iddiasındaki herhangi bir hipotez, evvela küstah ve asılsız olduğu için reddedilmelidir.⁵⁵

Mesela “Hipotez kurmuyorum,” demişti Newton!

Hume’un öncelikli hedefi insan bilgisinin sınırlarını belirlemektir; ne yazık ki bu hedef, bizim en genel ve düzgün ilkellerimizle birlikte, “bilginin gerçekliği hakkındaki deneyimlerimizi” ispat etmeyi başaramaz.⁵⁶ Başka bir deyişle bilgi, duyu ötesi gerçekler veya inkâr edilemez ahlâki maksimler vaat eden herkese sunulur. *İnceleme*’nin gövdesi üç ana başlıktan oluşur: İdrak (I. Kitap), tutku (II. Kitap) ve ahlâk (III. Kitap). Hume’un oluşturduğu bu düzenden daha iyisi yapılamaz ve biz Hume’un psikoloji felsefesini onun sunduğu düzene göre ele alacağız.

Zihnin içeriği yalnızca tecrübe yoluyla elde edilebileceği için buradan çıkarılan sonuç, insan anlığının genellikle algılara dayandırıldığıdır. Hume’a göre bunlar iki türdedir: İzlenimler ve idealar. İzlenimler duyuları, tutkuları ve duyguları içerir; bunlar yalnızca bir tür uyarım bildirisi. İdealar yalnızca önceki izlenimlerin zayıf bir şekilde iz bırakmasıdır. Hume’un kelimeleriyle belirtmek gerekirse, “Her basit idea, kendine

⁵⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 17.

⁵⁶ *Age*, s. 18.

benzeyen basit bir izlenime sahiptir ve her basit izlenime karşılık gelen bir idea vardır.”⁵⁷ Ayrıca basit deneyimler, deneyime karşılık gelen ideadan her zaman önce geldiği için, ikincisinin ilkinin sonucu olduğu konusunda ve bunun aksinin olmadığına emin olabiliriz. Başka bir deyişle, ortak deneyim, duyuyu yaratan zihinle (ideayla) ilgili idealist savla ters düşer. Doğuştan idealara da değinmek gerekirse, Hume bunu deneyimsel olarak doğrulanmadığı için önemsemez.⁵⁸

Sahip olduğumuz iki çeşit izlenim vardır: duyu ve tefekkür. Psikolojik özler olarak duyuların kökeni Hume’un izah edemeyeceği bir şeydir. Hume’a göre bir duyunun –yani bir şeyin canlı, bilinçli farkındalığının– bilinmeyen bir nedeni vardır; Hume işte bu noktayı işaret ederek, bu kadar çok atom, açı veya gramın nasıl tamamen *qualia* (zihinsel nitelikler) aracılığıyla algılanabildiğini kavrayamayan büyük bir filozof ordusuna katılır. Bir izlenime ve bu izlenime karşılık gelen ideaya sahip olduğumuzda zihin, tefekkür süreciyle farklı izlenimleri değerlendirir ve bir araya getirir. Tefekkürler de izlenimlerden oluşur, fakat bunlar duyuya yol açan ilk izlenimlerden daha da uzaklaşırlar. Belleğin çalışmasıyla bizler, izlenimleri tekrarlayabilir ve canlandırabiliriz, üstelik imgeleme salt idea formundaki izlenimleri yeniden inşa edebiliriz.⁵⁹ Bellek ile imgelem arasındaki ayrımı bir örnekle açıklayarak daha net hale getirebiliriz. Bir yakınımızın yüzünü hayal ederken belleğimizi kullanırız; yani basit bir şekilde gerçek bir duyuyu canlandırırız. Fakat toplumsal iyilik için devlet yönetiminin gerekli olduğunu düşündüğümüzde, artık herhangi bir şey “hayal etmeyiz.” Bilakis spesifik izlenimler ve idealardan oluşan bir bütünü soyutlarız, buna olanak sağlayan meleke ise imgelemdir.

⁵⁷ *Age.*, I. Kitap, 1. Bölüm, 1. Kısım.

⁵⁸ *Age.*, I, 1, 2.

⁵⁹ *Age.*, I, 1, 3.

Basit idealar bağlantılı hale gelir ve böylece kompleks idealar oluşur, bu tür birleşimleri oluşturan şeyler, “BENZERLİK, YAKINLIK VE NEDEN İLE ETKİ”dir.⁶⁰ Deneyim bize, birbirine benzeyen olayları ilişkilendirme eğiliminde olduğumuzu, ayrıca bunların zaman ve uzayda bir araya gelerek mutlak bir ardıllık hâli sağladığını öğretir. Çeşitli dayanıklı birlikteliklere neden olan benzerlik, yakınlık ve nedensellik şeklini beynin fizyolojisiyle açıklamak gerekir.⁶¹ (Şunu belirtmek gerekir ki, Hume’un fizyolojik tanımlaması Descartes’in tanımlamasından tümüyle çekip çıkarılmıştır ve bununla ilgili taşıdığı “izler” hakkında birçok referans vardır.) Gerçek maddi varlık meselesi üzerine Hume, Berkeley’yi mantıksal zeminde çürütemez ve bu yüzden şunu kabul etmekle yetinir: “*Bir cismin olup olmadığını sormak beyhudedir. Bu, tüm usavurumlarımızı kanıksamamız gereken bir noktadır.*”⁶² Bunun nedeni, şeylerde farklı gerçeklikler oluşması ve bunlarla algı arasında ayırım olması değildir. Bilakis, bundan imgelemlerimiz (şimdiye dek tanımlanan şekliyle) sorumludur ve bu, algılarımızın bir şey *olduğuna* inandırıldığımız ve inanmaya sürüklendiğimiz imgesel melekeye dayanır. Dolayısıyla Hume ayrı bir maddi dünya ile ayrı bir zihinsel dünya olduğunu kanıtlamaya çalışmaz. Onun yerine bu fikre bize zorlayan ilkeleri belirlemekle ilgilenir. Bu ilkeleri “sabitlik” ve “tutarlılık” olarak indirger. Dün baktığımız dağlara bugün geri dönüp tekrar baktığımızda, onların aynı yerde olduklarını görürüz. Bu deneyimler, nesnelerin farkında olmamızdan ayrı olarak, onların sürekli bir varoluşa sahip olduklarına bizi inandırır. Hume “aynı yerdeki” sabit ve tutarlı mekânda yalnızca bu tür şeyleri bulabileceğimizi kabul ederken tereddüt yaşamaz ve bunlar, Kant’ın verimli eleştirel zeminleri keşfedeceği türde meselelerdir. Her ne olursa olsun nesneler, zamanla birtakım

⁶⁰ *Age.*, I, 1, 4.

⁶¹ *Age.*, I, 4, 5; I, 4, 1.

⁶² *Age.*, I, 4, 2; I, 4, 4 (alıntılama s. 228).

değişikliklere uğrasalar bile, diğer nesneler karşısında belirli bir tutarlılık göstermeye devam ederler. Yani sadece nesnelerin varlığını sürdürdüğünü varsayarak (oradaki nesnelere tanıklık etmesek bile), tek başına algılar arası bir ilişki kurmak yerine nesneler arası bir ilişki kurabiliriz. Özetlemek gerekirse, orada nesneler olduğuna inanırız, bunu onlarla ilgili olan algımızdan ayırırız, çünkü yokluğumuzda onların var olmaya devam ettiğini farz ederiz ve aynı nesneleri, onları ilk algıladığımız yere döndüğümüzde, genel olarak aynı formda algıladığımız için böyle bir varsayımda bulunuruz. Yeni izlenimler artık hafızamızda yer eden eski izlenimlerle mukayese edilir ve aralarındaki benzerlik yakın ise, mevcut nesnenin idâme eden nesne olduğunu farz ederiz.⁶³

Bunun bizi getirdiği yer, kişisel izlenimler ile bunlara karşılık gelen ideaların, nasıl her zihni ilgilendiren zengin kavramlara yol açabildiği sorusudur. Kompleks ideaların, algıyla ilgili oldukça önemsiz sonuçlarla birlikte nasıl üretildiğini sorarız. Halihazırda belirttiğimiz üzere Hume'un buna yanıtı şu şekildedir: Kompleks idealar basit ideaların bir araya gelmesiyle oluşur, üstelik tüm idealar, eğer mutlak düşünceler değilse, yalnızca daha doğal olanların karışımıyla meydana gelebilirler. İkincisi ayrılmaz bir şekilde duyulara ve izlenimlere bağlıdır. Doğru bir şekilde adlandırdığımız “anlığımız” yalnızca bunlara işaret eder. Bu durumda Hume'un, II. ve III. Kitap'larda tutku ve ahlâkla ilgili geri kalan meselelere nasıl yaklaşacağını öngörebiliriz.

Hume önde gelen bir psikoloji filozofu olarak tutkuları epistemolojide merkezî bir yere koyar. Gurur, sevgi, tevazu ve nefret gibi tutkular hem idealar hem de duyularla bağlantılıdır; idea ve duyular tutkuların hissedildiği nesneler tarafından açığa çıkar.⁶⁴ Böylece “uygun” imgeler uygun tutkulara yol açar.

⁶³ *Age.*, I, 4, 2.

⁶⁴ *Age.*, I, 2, 4; II, 2, 5.

Hume iyilik, öfke, kötülük, kıskançlık, kibir, ihtiras ve saygı dâhil olmak üzere tutkulardan oluşan bir liste hazırlar. Tutkuları karşıt olan eşleriyle ortaya koyar ve onların yaşadığı deneyimlerden ve duygudaşlık olarak adlandırdığı iç duyudan kaynaklanan belirtilerini açıklar:

Herhangi bir haz veya acıya neden olmaksızın sevgiye veya nefrete yol açan güç ve zenginliğin ya da yoksulluk ve adillığın, kişinin sahip olduğu acı veya tatminle ortaya çıkan duygudaşlıktan türeyen ikincil bir duyu yoluyla bizi etkilediğini kanıtlamaya çaba göstermekteyim.⁶⁵

Bu durumda Hume'un Shaftesbury ve Butler'ın duygucu (duygudaş) geleneğine bağlılığını görmüş oluruz. Duygularımız doğaldır ve bunlar, duyular ve izlenimlerle ortaya çıkarlar, üstelik duygudaşlığın iç duyusu tarafından yönlendirilirler. Bu yüzden yüce duygularımız ve en sıra dışı özelliklerimiz (aşk, saygı ve özgecilik) temelde rasyonel düşüncelerimizden bağımsızdır. Örneğin mantığımız zorladığı için sevmeyiz; akıl ettiğimiz için kötü değildir. Bu duygular veya tutkular çağrışımın zamanıyla, davranışlarımızın ödüllendirici ve cezalandırıcı sonuçlarıyla ve benzerlik, yakınlık ve neden ile etki başlıkları altında özetlenen düşünce yasalarıyla üretilirler.

Tutkunun Hume'un epistemolojisine girişi, bu epistemolojinin merkezinde yer alan bir sebepten ötürü gerçekleşir: İnanç. Hume, Berkeley'nin madde paradoksuna yönelik sunduğu "çözümü" –yani bildiğimiz şeyi, sahip olduğumuz izlenimler ve tefekkür sayesinde bildiğimizi– kabul ederek, bilginizin inanış olduğu sonucuna varmak zorunda kalır. Felsefesinin görevi bu inanışa izahat getirmektir. Tek başına deneyim, sahip olduğumuz bilgi doğrultusunda, inancı açıklamak için yeterli değildir. Ampirizm bilgiyi açıklayabilirken –yani yağmur, köpek ve ay hakkında bildiğimiz şeyi açıklayabilirken– sahip olduğumuz

⁶⁵ *Age.*, II, 2, 9.

bu bilgiye dair inancı tek başına aktaracak bir deneyim yoktur. Bu durumda inanç, duyu ve izlenimden farklı bir şey olarak anlaşılmalıdır. Ne yazık ki bu, bizim sahip olduğumuz bilgiye dair bir histir:

İmgelem, tüm idealar üzerinde bir hâkimiyete sahip olmanın yanı sıra, idealara katılabilir, onları karıştırabilir ve çeşitlendirebilir... Hayalî nesneler tasarlayabilir... İmgelem, gözlerimiz nesnelerin gerçek renklerini görmeden, onları bir şekilde belirleyebilir... İmgelem melekesinin kendi başına inanca dönüşmesi, inancın özgün doğa veya idealar düzenine değil de kendi düşüncelerine ve aklın kendi hislerine dayanmadığının göstergesidir... İnanç, akılla hissedilen bir şeydir, öyle ki yargısal ideaları imgelemin kurgularından ayırır.⁶⁶

Bu argümanı, aklın daima tutkulara hizmet ettiği sonucuna vararak ilerletir. Daha yakından bakınca, rasyonel bir şekilde türetilmiş bir ahlâk sistemi olarak kabul edilen şey, haz verici bir bağlılıktan başka bir şey değildir. Bizler, belirli deneyimler ve eylemlerin tatmin edici bir olgu durumu yarattığı ölçüde ahlâklıyızdır. Ahlâki davranış “insanın doğal duygularından”⁶⁷ doğar, onlar bizim aklımızı etkiler fakat onların var olma sebebi bu değildir. Ahlâki erdem olarak adlandırılan şeyler “doğal” becerilerden daha istemli şeyler değildirler. Yani istemli bir şekilde güzel veya çirkin olduğumuzdan daha fazla istemli bir şekilde erdem sahibi değilizdir. Bir kimseyi nasıl boyundan ötürü ödüllendirmenin veya cezalandırmanın bir anlamı yoksa, erdeminden ötürü ödüllendirmenin veya cezalandırmanın da hiç-

⁶⁶ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, V. Bölüm, II. Kısım, *Essential Works of David Hume*, ed. Ralph Cohen, Bantam Books, New York, 1965. [Ayrıca bkz. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976. (ç.n.)]

⁶⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, 2, 5.

bir anlamı yoktur.⁶⁸ İnsanların yaptıkları şeylere dair hepimiz kendimizi ya kişileri överken ya da suçlarken buluruz, bunu anlamak mümkün olsa da, bunun mantık ilkeleri tarafından rasyonalize edildiğini veya savunulduğunu söylemek mümkün değildir:

Varoluşla ilgili tüm argümanlar neden ve etki ilişkisi üzerine kurulur... bu ilişkiye dair sahip olduğumuz bilgi tamamen deneyimden türetilir... tüm deneyimsel yargılarımız, geleceğin geçmişle benzer olduğu varsayımından ileri gelir.⁶⁹

Varoluşun mevcudiyeti varoluşla *algılanır*. Bu, varolan nesne veya olayın sebebiyete yönelik bir varsayımdır, yani aklın icadıdır, geleceğin geçmişle uyumlu olacağı yönündeki varsayımın göstergesidir. Ahlâki olarak değerlendirdiğimiz şeyler algılanan eylemlerdir, bunlar içimizde uygun veya uygun olmayan deneyimler oluşturur. Bir duruma ilişkin “doğru” veya “yanlış” olan şey inançlara, duygulara, yatkınlıklara ve aklın doğuştan gelen eğilimlerine ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Olaylar veya failer içerisinde “doğru” ve “yanlış” yoktur –kuvvetli sezgiye sahip insanların içindeki hisler için durum farklıdır.

Bir sonraki bölümde Hume’un nedensellik konusundaki fikrine geri döneceğiz ve onun genel olarak bilim felsefesine ve özellikle de psikolojiye dair bu fikirlerinin taşıdığı etkiyi tartışacağız. Hume’un psikoloji felsefesi belirli bir biçimde bazı düşünceleri bir araya getirir, çağdaş psikolojide bunlar genellikle karşıt bir ilişki içerisindedir. Epistemolojik olarak Hume çekincesiz bir ampiristti. Ona göre yalnızca iki bilgi şekli vardı: biri mantıksal ve tamamen sözlü olan tanıtlayıcı bilgi, diğeri ise salt deneysel olan olgusal bilgi. İdealar, yalnızca şeyler hakkında olabildiği için doğuştan gelemmezler. Gene de idealar doğuştan gelmemekle birlikte, hisler için aynı durum söz konusu

⁶⁸ *Age.*, III, 3, 4.

⁶⁹ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, IV. Bölüm, II. Kısım.

değildir. Hume'a göre bizler, belirli eylem çeşitlerine tutkuyla karşılık verecek şekilde meydana gelmişizdir. İştahımız ile haz ve acılarımız birleşerek idealarımıza ve izlenimlerimize canlılık verirler ve bilgimize inanç katarlar. Yaradılışımızın tam olarak bize hissettirdiği şey budur. Duyunun "anatomistler" tarafından kendi başına aklın doğal bir niteliği olarak anlaşılıp ele alınması gibi, aynı şekilde ahlâki hisler de bir şekilde bizim çevremizin parçası olarak görülür ve muhtemelen (nihai) biyolojik açıklamaya uygun bulunur. Bu durumda materyalizm, Hume'un psikolojisinde örtük bir özellik olarak karşımıza çıkar. Onun bilgi kuramı ampirik ve çağrışımcıdır: duygu kuramı doğuştancıdır; nihai ve açıklanmamış psikolojik kuramı materyalisttir. Hume, ampirik bir felsefenin er veya geç ya tekbençilik ya da psikolojik materyalizm halini alacağına ilişkin genel kaidede istisna teşkil etmez.

Thomas Reid (1710-1796) ve "Sağduyu" Hareketi

Thomas Reid psikoloji ve felsefe tarihinde kendisine yeterince değer gösterilmemiş bir figürdür, halbuki onun anlayışı, her iki disiplinde de defalarca yeniden keşfedilmiştir. G. E. Moore'un yaratıcısı olduğu ve "sağduyu" ekolü adı verilen 20. yüzyıl felsefe ekolü, genel olarak Reid'in sisteminin modern halidir. Bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz üzere Kant'ın Hume'a yönelik dolaylı "yanıtı" bile, kuramsal olarak modern davranış biliminin tarafsız ve pratik eğilimi olarak Reid tarafından ustaca öngörülmüştür. Modern yorumcuların Reid'e yeterince ilgi göstermeleri bilhassa şaşırtıcıdır, çünkü Reid İngiliz, İskoç ve Kıtadaki kendi çağdaşları tarafından çok okunmuş ve onlar üzerinde hayranlık uyandırmış bir isimdir. Reid muhtemelen döneminde çok belirgin bir figürdü. Neticede Reid'i "sağduyu" hareketiyle tanımlarız ve onun zamanında bu tür bir hareketin ne kadar uygun olduğunu anlamak için durup ayrıca düşünmemiz gerekir.

Bacon'dan Hume'a Britanyalı ampiristler arasında yer alan büyük figürlerin tamamı İngiltere'nin dışında etkiliydi. Locke, Fransa'daki en önemli reformcular tarafından kabul edildi, öyle ki Locke oraya iki uzun ziyarette bulundu. Onun *A Treatise of Civil Government* (Sivil Yönetim Üzerine Bir İnceleme) adlı çalışmasıyla birlikte insanların duyduğu özgürlük ve eşitlik ihtiyacına ve devletin yurttaşlarına karşı olan yükümlülüklerine yönelik ısrara yaptığı vurgusu, 1789 Devrimi'yle sonuçlanacak Fransız Aydınlanması ruhunu mükemmel bir şekilde tamamladı. Fransız filozofların 1533 ile 1592 yılları arasında yaşamış olan Montaigne'den, Britanya ampirizminin ise Bacon'dan geldiği söylenebilir, üstelik Locke'un denemesini Aydınlanma dünyasına armağan eden Fransız yayıncının, Montaigne'in toplu çalışmalarının 1724 yılındaki baskısından da sorumlu olmasını tesadüf ötesi bir şey olarak görmek gerekir.⁷⁰ Ayrıca Diderot'nun 1751 yılında yayımlanan *Ansiklopedi*'sindeki giriş kısmına d'Alembert'in önsöz yazmış olması da tesadüften fazlasıdır:

Hiçbir şey duyularımızın varlığı kadar kesin değildir. Dolayısıyla sahip olduğumuz duyuların tüm bilgimizin kökeni olduğunu ispatlamak için, duyuları göstermek yeterlidir... Düşünsel kavramları oluşturmanın tek yolu duyularımız üzerine derinlemesine düşünmek ise, o halde neden başta yalnızca düşünsel kavramlara sahip olduğumuz varsayılıyor?⁷¹

⁷⁰ Ira Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1971, s. 89.

⁷¹ Jean Le Rond d'Alembert, *Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot*, İngilizce çev. Richard N. Schwab, (alıntı için bkz. Giriş, s. 7), Bobbs Merrill, Indianapolis, 1963. [İlgili Türkçe kaynak için ayrıca bkz. D'Alembert ve Denis Diderot, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, 2005. (ç.n.)]

İngiliz ve Fransız filozoflar rasyonalizmle mücadele içerisindediler, bu mücadeleyi yalnızca epistemolojik zeminde değil, aynı zamanda politik ve toplumsal zeminde de yürütüyorlardı. Descartes'ın felsefesi, Malebranche'ın elinde bir din savunusu halindeydi ve ruhanî işlerle alternatif bir yaklaşım sergiliyordu. Hobbes'un *Leviathan*'ı, diğerlerine *Hobbesçuluk* formu olarak hizmet etti, öyle ki kralın kutsal hakları, yoksulların cefası ve gücün kötüye kullanımı gibi şeylerde, tamamen Eukleides kuramlarına uygun olarak, tümdengelimci mantık kullanıldı. Ampirik bilgi kuramcılarının aynı zamanda ampirik ahlâkçı ve siyaset kuramcısı olması tesadüf değildi; çünkü dikkate değer hususlarda onların bilgi kuramları *ahlâki* inceleme üzerine ilk araştırmalardı. Ahlâki inceleme birçok dilde ve ulusta farklı şekiller alacaktı: Haklar Bildirgesi, İnsan Hakları, Sağduyu vb. Thomas Reid bu hareketin merkezindeydi. Hume'un kuşkuculuğuna yalnızca Tanrıyı kurtarmak için karşı çıkmıyordu, bilakis inanç meselesinin ötesine kadar uzanan bir hareketin felsefi temelini muhafaza etmek için bunu yapıyordu.

Locke'un, matematiksel önermelere yönelik sergilenen benzer bir güvenle, ahlâki önermelerin kesinliğini kabul etme isteğini anımsadığımızda –Reid sağduyu prensiplerinin doğuştan geldiğine yönelik iddiada bulunmasına *rağmen*– ampiristler arasına Reid'i dâhil etmeyi daha çok isteriz. Locke ve Reid, yalnızca görmezlikten gelmeye gönüllü olmak kaydıyla, düzgün bir kategoriye koyabildiğimiz birçok filozoftan yalnızca ikisidir. Üstelik her ikisinde de rasyonalist ve doğuştancı ilkeye bir şekilde başvurma isteği, kuşkuculuktan sakınma arzusuyla ortaya çıkmıştır. Locke için ahlâk kurallarını ampirik olarak gözlemlenebilir unsurlara indirgemek, yalnızca bir tür ahlâki göreliliğe yol açabilir, bunun baskılanması halinde, politik önermelerin geçerliliği ortadan kalkar. Reid için Hume'un felsefesi sadece ateizme değil mantıksızlığa da yol açar. Hume, “*dindeki yanlışların tehlikeli, felsefedeki yanlışların ise yalnızca*

saçma olduğunu”⁷² iddia eder, Reid ise felsefi yanlışların gelişmesine olanak tanımamak için yola çıkar, ki bu sayede dinî yanlışlar engellenebilsin.

Reid’i “sağduyu” felsefesinin kurucusu olarak tanımlarken kastettiğimiz şey, onun kendi görüşünü batıl inançlara dayandırdığı veya sıradan insanların fikrini değiştirdiği değildir, söylemek istediğimiz şey, onun her insanın doğru olduğunu bildiği şeye uyumlu hale getireceği bir felsefeye ihtiyacı olduğudur –bu, filozofların kendi iddia ettikleri şeyden sıyrıldıkları zaman doğru olduğunu bildikleri bir şeydir. Ayrıca felsefi düşünce tarzına yönelik sayısız özgün iddiadan hiçbirisi, idealarımızın şeylerin özelliklerine bağlı olduğu düşüncesinden daha saçma değildir. Reid’e göre, “*Filozoflar bize genellikle bir cismin sınırlarını hissederek uzam ideasını anladığımızı söylerler ve bunu yapmak çok kolay bir şeymiş gibi bize anlatılır. Şunu itiraf etmem gerekir ki, bu ideanın nasıl hissedilebileceğini öğrenmek için çok fazla zorluk çektim, fakat nafile...*”⁷³ Berkeley’nin idealizm vurgusuna karşılık olarak Reid bu görüşü benimsemeyi ve bunun meydana getireceği şeyleri görmeyi uygun görür:

Duyularıma inanmamayı aklıma koyarım. Bir direğe kafa atar başımı yararım... Burnumu pis işlere sokarım; ve yaklaşık yirmi mantıklı, rasyonel eylemden sonra sarıp sarmalayıp bir tımarhaneye kapatılırım.⁷⁴

Akıl için duyulardan uzak duran Kartezyenlere yönelik Reid’in gözlemleyebildiği tek şey, “*ikisi de aynı noktadan geldiği*” için, kendi duyularını akılları olarak kabul ettikleri bir temelde

⁷² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 4, 7.

⁷³ Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Between Hume and Mill: An Anthology of British Philosophy 1749-1843*, ed. Robert Brown, Random House, Modern Library, New York, 1970, s. 161.

⁷⁴ Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, s. 175.

durduklarıdır. Reid'e göre Locke, Berkeley ve Hume duyu ile algı arasında ayırım yapmada başarısız oldular, üstelik "idea" kavramını kullanım şekilleri nihayetinde tamamen karmaşıktı. *Duyu*, akılda olan şeyin doğrudan deneyimidir, halbuki algı akıl dışında olan bir şeydir. Aşağıdaki iki cümleye dikkat edelim:

(a) Bacağımda bir ağrı hissediyorum.

(b) Bahçede bir gül görüyorum.

İlk cümlede, yani (a) cümlesinde, (hissetmek) fiili ile dilbilgisel bir nesne olarak (ağrı) kelimesi mevcuttur; "hissetmek" ve "ağrı" kelimeleri aynı şeye karşılık geldikleri için buradaki tek farklılık dilbilgiseldir. Bununla birlikte (b) cümlesinde (görmek) fiili ile (gül) nesnesi arasında yalnızca dilbilgisel bir ayırım değil, aynı zamanda gerçek bir farklılık da vardır.⁷⁵ Algılarımız, –ki bunlar "doğanın yarattığı" şeylerdir– doğadaki gerçek nesneler tarafından tetiklenirler. Konuşurken kullandığımız dilin doğasını oluşturan bu nesnelerdir. Bir şeyi algılamak bir nesne olması gerekmediğini düşünmeyiz. Böyle bir durumu derhal ve içgüdüsel olarak biliriz. Sertlik, soğukluk ve renk –devinim, sayı ve formdan daha az olmayacak şekilde– bedenimizin sahip olduğu özellikler sayesinde bizim tarafımızdan algılanır. Duyu, sertliğin doğal bir göstergesidir; bu, bir şeyin aynı anda olmayacağı ve olamayacağına yönelik iddiadan daha fazla kanıtlanabilir değildir:

Farz edelim ki sertlik kavramına sahibiz, buna nasıl inancak hale geliyoruz? Bu tür bir cismin niteliği var olmadıkça ideaların karşılaştırılmasıyla böyle bir duyunun hissedilemeyeceği aşikâr mıdır? Hayır. Peki bu, olası veya kesin argümanlarla kanıtlanabilir mi? Hayır. O halde bu inanca gelenek yoluyla, eğitim yoluyla veya deneyim yoluyla sahip olabilir miyiz? Hayır... Madem öyle, akli bir temele dayandırmadığı için bu inançtan kurtulmamız mı gerekir? Ne

⁷⁵ *Age.*, s. 173.

yazık ki buna gücümüz yoktur; inanç akla karşı üstün gelir ve bir filozofun sahip olduğu tüm argümanları alaşağı eder. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin yazarı bile, bu inanç için hiçbir neden görmemiş olsa da... kendi spekülative ve yalnız anlarında bunu güç bela zaptedebilir; bu kişi başka zamanlarda bu şeyin doğruluğunu kabul etmiş, üstelik bunu yapmanın onun için zorunluluk olduğunu itiraf etmiştir.⁷⁶

Hume'un gün yüzüne çıkardığı farz edilen idealarına yönelik duyular ve izlenimler hariç, her şeyin geçerliliğinden şüphe duyma isteği garip bir şekilde Reid'in kafasını karıştırmıştır. Dolayısıyla Reid, Hume'un duyular üzerinde durmayı neden gerekli gördüğünü sordu? Eğer nedensellik yalnızca akılda oluyorsa ve erdem, idealarımızın yalnızca sahip olduğu bir "canlı olma durumu" ise, neden duyular, izlenimler, idealar, inanç veya herhangi bir şeyin var olduğu kabul edilsin? Elbette buna ilişkin yanıt, Hume'un duyuları da dâhil olmak üzere tüm duyular, kendi çelişkilerinin yarattığı sonuçlar olmadan bile inkâr edilemez. Duyularımız hayal ürünü değildir. Acı çekmekten kaçınılırız; inancı kendi gerçekliğinin dışında yönlendirebilen bir nesnede hiçbir şey olmadığı halde, belirli izlenimler hariç hiçbir şeye inanmayız.

Reid'in analizine göre duyularımızın, algılarımızın ve inançlarımızın kökenini anlamak için, bedenimizin özü hakkındaki "doğal melekeler" kavramına başvurulması gerekir. Bu kavram, zihnin doğuştan idealara sahip olduğu anlamını taşımaz; bilakis bu, Locke'un "birincil" ve "ikincil" nitelikleri, Hume'un tefekkür ve izlenimleri ve Berkeley'nin "ideaları" hakkındaki doğal belirtilere ilişkin sınıflandırmaya yönelik kabulü kapsar. Doğal melekeleri kabul etmek için rasyonel gerçekler hakkında soru sormak, midenin yiyecekleri sindirdiğine yönelik mantıklı bir delil aramaktan veya neden midenin besinleri sindirdiğini sormaktan başka bir anlam ifade etmez. Gerçek dünyada ha-

⁷⁶ *Age*, s. 157.

yatta kalmamız için psikolojik olarak doğa nesnelerini bilmemiz gerektiğini Darwin'den önce Reid fark eder. Buna göre bizler, yeniden inşa etmek için dünyaya psikolojik olarak faydalı bir şekilde bağlıyızdır ve yapısal olarak da doğuştan bağlıyızdır. Sokaktaki bir insanın, yağmurdan eve girme ideasıyla kaçması mümkün değildir. Bu kişinin, yemek yeme ideasıyla hayatta kalması da mümkün değildir –yani bu şekilde hayatta kalma ideasını da sürdüremez. Bunu kuşkucu bir filozof da dâhil olmak üzere hiçbir filozofun yapması mümkün değildir. Mantıklı bir yaklaşımda hem hayat, yemek, ev, hem de bunlarla ilgili idealarımız arasında bir ayırım yapılamaz, burada şunu belirtmek gerekir ki, biz ve dünyamız mantıkla meydana gelmemiştir; mantık dünyayı yaratmamıştır; mantık, insan zihninin tümel olarak sahip olduğu bu olgularla çarpışarak bir yöne meyletmektedir.

Hiç kimse bir agnostik olarak David Hume'dan daha iyi referanslara sahip değildir. Gene de onun kuşkucu felsefesine, Rönesans'ın doğa ve tini ayırmakta yetersiz kaldığı noktada bir dönüş sağladığı için saygı duyulur. Berkeley'den daha fazla etkili olduğu için Hume, dünyayı Berkeley'dan daha fazla “psikolojik” olarak gördü, halbuki kendisi aynı zamanda Newton'ı övüyor ve hattâ aklı Newtoncılaştırmaya çalışıyordu. Herhangi türden bir düalizm geliştirmek kesinlikle Hume'un amacı değildi, fakat onun yazdıklarının etkisi, bizlerin tamamen farklı iki dünyada yaşadığını bildiriyordu: bunlardan biri nedenler, etkiler, ahlâki hakikatler ve benzerlerinin olduğu görünen gerçek dünya; diğeri ise yalnızca bilinebilir dünya, sonuç olarak nesnel ve tamamen varsayıma dayanan bir dünya. Onların psikoloji üzerindeki ayrı ayrı ve olası etkileri açısından Hume'un, felsefeyi psikolojik bir hale getirerek bilimsel bir inanç meselesi yaptığını söylemek mümkündür, oysa Reid psikolojiyi, doğal sebepler temeline dayandırarak, inancı bilimsel olabilecek konu haline getirdi. Benzer bir isim ise çalışmalarını IX. Kısım'da ele alacağımız, Reid'in çağdaşlarından olan David

Hartley’dir. David Hartley “refleks-şartlandırma” geleneğine bağlı ilk kuramcılardan birisidir ve onun *Observations on Man* [İnsan Üzerine Gözlemler (1749)] adlı çalışması, İngiliz ampirist ekolünün ortaya çıkardığı psikolojik materyalizmin ilk önemli ve olgun dışavurumudur. Reid bu eseri ölçsüz varsayımlarından ötürü eleştirdi –çünkü bu varsayımlar Newton’ın bilimsel uygulamalara ilişkin maksimlerine aykırıydı. Bu noktada Reid’in reddettiği materyalizm değil, spekülasyondur. Bu, Reid’in meydana çıkan Baconcu ve Newtoncu metodolojiye kendini adayarak Hartley’nin kuramlarına yönelttiği önemli bir suçlamadır:

Maddelerden yayılan kötü koku, koku alma sinirleri üzerinde bir izlenim bırakır; fakat bunu görme veya işitmede asla yapmaz. Hiçbir insan buna ilişkin en ufak bir sebep dahi göstermemektedir. Durum böyle olduğu halde, sinirler ve zihinsel algı üzerindeki bu izlenimlerin doğası hakkında bilgisiz olduğumuzu itiraf etmek, sahip olmadığımız bilginin üzerimizde yarattığı kibrin gururumuzu okşamasından ve felsefenin saflığını yanlış hipotezlerle bozmaktan daha iyi değil midir?⁷⁷

Bununla Reid, çağdaş psikoloji üzerinde ayrı bir etki yaratır –aslında o doğrudan Dugald Stewart ve dolaylı olarak James Mill ve hattâ John Stuart Mill üzerinde etkilidir. Thomas Reid felsefi açıklamaların her insanın sahip olduğu gerçek ve doğrularla uyumlu olmasını ister. Tüm varsayımsal açıklamaların ardındaki dolaylı delillerin yükü bertaraf edilmediği müddetçe bu tür açıklamalardan kaçınma gereksinimi duyar. Dünyanın gerçek olduğunu, duyuların bu dünyadan etkilendiğini ve algının bu dünyadan gelen bir bilgi olduğunu iddia eder. Fikrini –ki bu fikir dolaysız olarak bir realizm formu taşır– kuşkucular da dâhil olmak üzere herkesin dünyadaki hayattan öğrendiği

⁷⁷ *Age.*, s. 187.

şeye dayanarak savunur. Kendi realizmini hayatta kalma kural-larıyla savunmaya devam eder; ona göre kuşkucuların izlediği yol bizi kötü bir yola sürükler!

Zamanla Reid'in etkisi Avrupa'ya yayıldı, sonunda Ameri-ka'ya bile uzandı; ayrıca Amerika'da "sağduyu" hareketi, Ame-rikan pragmatizmi ve Dewey, James ve Peirce işlevselciliğiyle sonuçlandı. Bu etki daha sonraki bir bölümün konusudur. Pragmatizm ve işlevselciliğin temelini atmasının yanı sıra Reid, "meleke psikolojisi" olarak adlandırılan şeyi de yarattı; bu, bilgi ve davranış açısından esas teşkil ettiği kabul edilen insanın (ve diğer hayvanların) doğal melekelerini ortaya çıkarmaya kendi-ni adayan psikolojik bir araştırma şeklidir. Reid bu melekeleri içgüdülerle veya doğuştan gelen yatkınlıklarla temellendirerek, nihayetinde Galton'ın kalıtsal deha kuramlarına ve McDou-gall'ın duygusal içgüdü kuramına yol açan Britanya ampiriz-minin bir dalının oluşmasına önayak oldu. Bu arada meleke psikolojisi Gall ve Spurzheim tarafından benimsenecek ve fre-noloji* olarak aşırı materyalist bir kalıp içerisinde yer alacaktı. Gene de bunlar sonraya bırakılacak konulardır. Burada yalnız-ca Reid'in psikolojiye olan etkisinin nasıl nüfuz ettiğini açıkla-mak için bunları belirtiyoruz. Modern davranışçılar bile, kuram talep edenlere karşı kendilerini savunurken, "etki yasası"nın bir yasa olduğu yerde duyuyu açıklamaya çalışırken, nörolo-jik araştırma ve mekanizmalara yönelik kendi kayıtsızlıklarına açıklık getirirken ve kendi programlarına ilişkin ilkelerini dile getirirken, en sonunda Thomas Reid'in sağduyu argümanlarını alıntılarlar. Kalıtımsalcı ve çevresel düşünce ve uygulamalara –hümanist ve mekanikçiler gibi– yön vermede başarılı olan bir filozof, Reid'in gördüğünden daha fazla ilgi görmeye layıktır.

Reid'in epistemolojik görüşü sağduyu çerçevesinde olduğu için, genel olarak tutkular, duygu, özgür irade ve ahlâki dav-

* Frenoloji: Kafatasının biçimine bakarak insanın karakterini ve zi-hinsel yeteneğini inceleme. (ç.n.)

ranışla ilgili meselelerde sahip olduğu görüş aynıydı. Açıkçası çoğu hayvanlar âleminde de bulunabilecek bu özellikler, toplum için ve doğanın çocukları arasındaki barış için –ki bu çocukların kökeni doğanın kendisinden başka bir şey değildir– çok önemlidir. Örneğin doğal iştahlarda, alt tür olan tırtılın bile kendi “doğal” besinine ulaşana dek yüzlerce farklı yaprağı yemeyi reddettiği görülür; Reid bununla ilgili şu değerlendirilmede bulunur:

Doğal iştahlarımızın doğurduğu sonuçlar vardır, bunlar en az düşünen herhangi bir insanın aklına gelmeyecek kadar aşikârdır. Bunlardan ikisi bireyin korunmasını, üçüncüsü ise türlerin devamlılığını amaçlar.⁷⁸

Bu doğal yeteneklerden sorumlu olan aynı doğa (Tanrı) bizi düşünme melekesiyle donatmıştır, bu sayede bizler iştahımızı kontrol altında tutabilir, diğerlerine ve Tanrıya yönelik vazifemizin farkında olabiliriz. Düşünme temelli bu meleke Eukleides kuramları kadar aşikârdır, üstelik kuşkucular bile şüphe etmek için bu melekedен yararlanırlar. Bizim eylemlerimizin istemli olmasına olanak tanıyan bu melekenin ta kendisidir. Delilik, taşkınlık veya sarhoşluk gibi istisnalara dikkat çekenler, bunların istisna *olduğu* gerçeğinden çok daha fazla bu istisnaların farkındadırlar.⁷⁹ Bu melekelere sahip olanları yöneten kurallar hastalık, sakatlık veya (doğuştan gelen) yapısal bozukluk gibi şeylerle alaşağı edilmezler.⁸⁰

Geldiğimiz noktada Reid hakkındaki hükmümüzü onun tümeller sorununa yönelik yaklaşımını değerlendirerek sonuçlandıracağız, çünkü bu, bahsi geçen meseleye, özellikle de Hume’un “çözüm”üne değinir, öyle ki Reid algısal veya duyuusal

⁷⁸ Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, Deneme III, Bölüm 2, Kısım 1, MIT Press, Cambridge, 1969.

⁷⁹ *Age.*, Deneme II, Bölüm 3.

⁸⁰ Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Deneme II, Bölüm. 5 (“Of Perception”), MIT Press, Cambridge, Mass., 1969.

bir psikolojinin aksine bilişsel bir psikolojinin eski biçimlerini sunar.

Berkeley çağrışımsal bir ilkeye göre genel idealara –örneğin “kedi” ideasına– açıklık getirdi. Locke ve Hume’un da paylaştığı Berkeley’nin kuramı, tüm bu genel ideaların yalnızca kelimelerle bir araya getirilen tikel idealar olduğunu iddia eder. Dolayısıyla farklı, tikel kedilere defalarca karşılaştığımızda ve “kedi” kelimesini öğrendiğimizde, bu kelimeyi herhangi bir kediyi tek başına anlatmak için kullanırız; yani tüm kediler teker teker ele alınır. Hume sadece bu tanımlamaya katılmakla kalmayıp aynı zamanda bunu yakın felsefe tarihinin en büyük gelişmelerinden biri olarak değerlendirdi. Hume’un ifadesiyle belirtmek gerekirse:

Tikel bir idea, alışlagelmiş bir birleşmeyle genel bir terime eklenerek genel bir hal alır... Bu nedenle soyut idealar kendi temsillerinde genelleşebildikleri halde tek kalırlar. Akıldaki imge yalnızca tikel bir nesnedir.⁸¹

Sağduyu realisti olarak Reid, Humecu idealar kuramını mihenk taşı olarak görür ve bu kuramla ilgili olarak şu gözlemlerini aktarır:

İlk olarak Hume, her ideanın sonuç olarak bir nicelik ve nitelik fikrine indirgenmesi gerektiğini iddia ederek, örneğin “Bu bir çizgidir” ve “Bu üç inçlik bir çizgidir” dediğimiz zaman, farklı şeyler anlamamızı imkânsızlaştırır. Fakat böyle bir vaka da durum farklıdır: Örneğin herhangi bir kimse “çizgi” ideasına sahip olduğunda, bu kişi sadece tikel bir çizgi tahayyül eder. Zihninde bunun dışında bir şey canlandırmaz.

İkinci olarak Reid, Hume’la (ve nominalistlerle) gerçek dünyada “soyut” bir üçgenin olamayacağı konusunda aynı fikri taşır. Bununla birlikte nitelikler birçok tekil nesnede ortak olabilir, üstelik bunu biliyor olmamız, benzerlikleri tartmamız

⁸¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 1, 8.

için her bir tekil nesneyi zihinsel olarak canlandırmamızı gerektirmez.

Üçüncü olarak, “arslan” ideasına sahip olduğumuzda, tikel bir arslanın tikel bir koyunu yediğini düşünerek bu ideayı var etmeyiz; arslan ideasının koyun ideasını yemesi bu noktada eksik kalır:

Eğer idealar, duyu nesnesinden yalnızca güç ve canlılık bakımından ayrılıyorsa, buradan çıkacak sonuç şudur ki, aslan ideası bir aslandan daha az güçlü ve canlıdır.⁸²

Dördüncü olarak, benzerliklerinden dolayı tikellerden oluşan bir yığına yönelik bir terim belirlememizin ayrı bir nedeni olduğunu söyleyen Hume, ya genel idealara sahip olabildiğimizi kabul eder ya da bundan daha kötüsü, reddetmeye koyulduğu ilkelere başvurarak hipotezi destekler.

Beşinci olarak, genel olarak kullanılan bir kelimeyi ifade ettiğimizde zihnimizde tek bir idea yarattığımızı ileri süren Hume, insanlığın ortak deneyimlerine şiddetle karşı çıkar:

Bence bir çiftçi koyunlarından bahsedebilir ve bu çiftçi, imgeleminde tekil bir şey tasarlamadan, tüm koşul ve nice-liklerle kendi siyah sığırından bahsedebilir. Şayet bu doğ-ruysa, onun [Hume'un] genel idealar hakkındaki kuramı tümüyle çöker.⁸³

Son olarak Hume, kendi kuramıyla ilgili bir örnek sunar; mesela beyaz bir mermer alanda form ve rengin ayırt edilemeyeceğini söyler. Hume'un işaret ettiği şey, algılanan belirli bir açık renk tonuyla ilgili tikel bir dağılımın, “formdan” öte bir anlam taşımayacağıdır.

Tüm çağlarda ve dillerde ayırt edilemez olan şeylere ve aslında aynı olan şeylere insanlar ne kadar saçma bir şekilde

⁸² Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Deneme V.

⁸³ *Age*.

farklı isimler vermiştir? İşte bu yüzden tüm bilim ve eğlence kitaplarında şeklin yerine rengi, rengin yerine de şekli koyabiliriz.⁸⁴

Bu argümanlarda Reid, Ortaçağ realistlerinin düşündüğü gibi tümellerin gerçekliğini savunmuyordu. Berkeley, Locke ve Hume'un aktardığı çağrışımçı açıklamanın mantıklı ve pratik sınırlamalarına yalnızca dikkat çekiyordu. Reid, Hume'un "benzerlik" hakkındaki yoğun uğraşısının a priori bir melekeye gerek duyduğunu, aksi takdirde genel bir terimin tikellere uygulanabilmesinin mümkün olamayacağını iddia etti. Ayrıca insanların kelimelerin genel bir anlamını düşündüklerinde, tekil şeyleri zihinlerinde canlandırmadıklarını duyumculara hatırlatıyordu. Buna karşılık, akıl genel kavramlara sahiptir, bu kavramlar temsil edilen şeylerden zihinsel olarak bağımsızdır. Nesneler dünyası nasıl ki bizimle iletişim kurarken doğal bir dile sahipse, biz insanların dili de, zihnin genel olarak tikelleri ve maddeyi özgürleştirebileceği bir araca sahiptir. Bizler duyumlarız, algılar ve kavrarız. Bunlardan hiçbirisi diğer ikisinden daha "doğal" değildir; hiçbirisi bir kanıt olarak mantığa gerek duymaz.

Yararcılık ve Ampirizm

Modern yararcılığın fikir öncüsü Jeremy Bentham olmakla birlikte geçmişte bu alandaki temel fikirler antik Epikürosçular tarafından geliştirilmiş ve onlardan sonra gelen birçok önemli düşünür tarafından sahiplenilmiştir. Yararcılık ilkesinde, eylemlerin doğruluğu ve yanlışlığının sadece kendi sonuçlarıyla (dolayısıyla yakın anlamlılık, yani sonuççulukla) belirlendiği iddiası yatar ve bununla ilgili olarak göz önünde bulundurulması gereken tek sonuç, insanın mutluluğu veya derdiyle ilgili olmalıdır. Yararcılıkta özellikle reddedilen şey, bazı eylemlerin

⁸⁴ *Age*.

doğası gereği –ve sonuçlardan bağımsız olarak– yanlış olduğu tezidir.

Burada en çok karşılaşılan iki yararcılık versiyonu vardır, bunlar *eylem* yararcılığı ile *kural* yararcılığıdır. Bentham ile hemen onun ardından gelen halefleri tarafından geliştirilen eylem yararcılığı, her bir tekil eyleme sonuççu standartlar uygular. Kural yararcılığı ise, bunun yerine belirli türdeki eylemlerden kaynaklanan sonuçların topyekûn düşünüp taşınılmasını önerir. Örneğin kural yararcısı, belirli bir dolandırıcılık eyleminin mutluluğa net bir katkı sağlasa da, dolandırıcılığın uzun vadedeki sonuçlarının, kişilerin kendi aralarında çözüm bulduğu bir kural haline gelerek mutsuzluğa net bir katkı sağlayacağını iddia edebilir. Dolayısıyla bu kimse şu kuralı savunacaktır: “Dolandırıcılık yapmayın.”

Bentham, herkes kendi davranışlarına rehberlik etmesi gereken şeyi ortaya koyduğu için, yararcılığın etikle ilgili normatif bir sistem olduğunu düşünüyordu. Gene de Bentham’ın yararcılığa yönelik savunması aslında kişilerin öncelikle gerçekten ne yaptıklarıyla ilgiliydi. Fakat burada insan davranışına yönelik salt bir tanımlamadan sonuca varmak mümkün değildir. O halde söyleyebileceğimiz şey, Bentham’ın insan motivasyonu hakkındaki belirli psikolojik varsayımlara dayanan *betimsel* bir etiği en iyi şekilde sergilediğidir.

Dikkatimizi bu varsayımlara yoğunlaştırmadan önce, bu varsayımların farazi yapısına işaret etmemiz gerekir, bu noktada gündelik deneyimlere uyarak ilgi dağıtmamalıdır. Elbette yaptığımız şeylerin çoğu kendi mutluluğumuzu arttırmayı amaçlar. Bu nedenle karar ve eylemlerimiz zaman zaman yararcı ilkelerle açıklanabilir. Bu belirli zaman dilimleri, olası uzun vadeli haz veya özgürlükler için acıdan kurtulmanın karşılığında kısa vadeli sıkıntılara katlandığımız durumları içerir; mesela iltihaplanmış bir kör bağırsağın daha fazla sağlığa zarar vermemesi ve büyük rahatsızlıklara yol açmaması için ameliyatın kabul edilmesi gibi. Fakat bu tür düşünceler tüm eylem-

lerimize ve kararlarımıza rehberlik eder mi ve etmeli midir? Farz edelim ki, genel olarak dünyadaki mutsuzluğun arttığı ve belirli bir bilimsel teoriyi kabul etmemizden kaynaklı olarak ortada neredeyse herhangi bir haz olmadığı gösterilebilsin. Buradaki sorun, bu tür koşullar altında bu teoriyi kabul edip etmeyeceğimiz değildir. Bilakis buradaki sorun, teoriyi reddetmemizde veya kabul etmemizde “mutluluğun” bir ölçüt olup olmamasıdır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, insanların deneyimlediği “haz” ve “acı” tamamen veya ebediyen sabit değildir. Kısmen ikisi de genel olarak aile, okul ve kültürle yıllarca beslenerek ortaya çıkar. O halde hangi dönemde yararcı düşüncelerin bir kişinin hayatında özel bir hale gelmesi (ve buna izin verilmesi) gerekir? Okula gitmedikleri için mutlu oluyorlar diye çocukların okulu bırakmalarına müsaade edilmeli midir? *Eylem* yararcılığını güçleştirebilen bu soru dolayısıyla *kural* yararcılığıyla yanıtlanabilir: “Hayır. Çocukların okula gitmesi gerekir, çünkü uzun vadede eğitim, hazların niteliğini ve niceliğini artırır, üstelikle eğitilmiş hale gelen birey yoksulluk, işsizlik vb. şeylerin önünü kesebilir.

Fakat eğitim gerçekten bu etkilere sahip midir? Resmî eğitim genellikle inanç yitimine, uzun süreli şüpheyeye ve kafa karışıklığına, rekabetin engellenmesine ve başarısızlığa, büyük ama karşılıksız bir beklentinin yıkım yaratmasına yol açmamış mıdır? Dünya, eğitim yoluyla tüm insanlığın yok edilebileceği bir noktaya ulaştığı için –ki herhangi bir kimse bunun tahayyül edilebilecek en olumsuz “yarar” olduğunu düşünecektir– olası herhangi bir “haz” olası bir acıdan daha fazlasına sebep olmaz mı?

Bu örnekler, yararcılıkla ve yararcılığın bilindik ürünü olan davranışçılıkla bağlantılı birtakım zorluklar sergiler. Bu konuları son bölümde tekrar değerlendireceğiz ve bu kuramın daha önemli psikolojik birkaç yönünü gözden geçirerek sonuca varacağız.

Yararcılığın yükselişine açıklama getirmeye çalışırken, Thomas Reid'in en iyi öğrencisi Dugald Stewart (1753-1828) ile hem Stewart'ın hayranlık beslediği öğrencisi hem de Jeremy Bentham'ın siyaset teorisinin ana takipçisi ve önemli bir yorumcusu olan James Mill'a dikkat çekmemek olmaz. Böyle bir düşünsel nesil tarafından aktarılan izlenimler, 1830'larda İngiltere'de büyük bir politik reform hareketine yol açtı; bunlar Edinburgh, Glasgow ve Aberdeen'de yürütülen sessiz çalışmalarla ortaya çıkan, özünde felsefi olan şeylerdi.

Dugald Stewart'ın Reid'den çok etkilendiği doğrudur, öyle ki onun *Philosophy of the Human Mind* (İnsan Aklının Felsefi Öğeleri) çalışması, Stewart'ın Reid'in sistemindeki hatalı gördüğü özelliklerin değerlendirilerek düzeltilmesine adanmıştır.⁸⁵ Bunlarla birlikte Dugald Stewart, Reid'in Baconcu bilim üzerindeki ısrarını, algı ve düşünce hakkındaki yapısal belirleyicilerle ilgili kanaatini ve ahlâk bilimine uygun bir başlangıç noktası olarak ele aldığı “meleke” psikolojisini sürdürür. Gene de Stewart, sağduyuya başvuracak derecede bir güvene sahip değildi, üstelik Reid'in ihtilaflara ilişkin çözümlerde aklın rolünü kibirli bir şekilde umursamıyor oluşuna katılmıyordu. Genel olarak Stewart doğa bilimi, ahlâk bilimi ve matematik arasındaki farklılıklarla ilgilendi. (Ayrıca babası Edinburgh'da matematik profesörüydü). Onun James Mill üzerindeki etkisinin büyük ölçüde güçlü karakteriyle, politik görüşlerindeki liberallikle ve güçlü kişisel duruşuyla ilgili olduğunu varsayabiliriz.⁸⁶ Stewart'ın Mill'ın gelişimine yaptığı özel düşünsel katkılara bakarak şunu söyleyebiliriz ki, Stewart Reid'in yaygınlaşan psikolojisine özgü bir zihinciliğe duyulan güveni sarstı, ve

⁸⁵ Dugald Stewart, *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, Brown, *Between Hume and Mill*.

⁸⁶ Bununla birlikte Stewart'ın derslerinin, Mill'ın ahlâk felsefesine ömür boyu sürecek ilgisindeki kaynak olduğu görülmektedir. Bu bağlamda bir kaynak için bkz. Alexander Bain, *James Mill: A Biography*, Londra, Longmans, Green, 1882.

bu süreçte Hume'un mekanik çağrışımıcılığını korudu. Reid'in "doğuştan gelen zihinsel yaradılışları" teolojiyi zihinsel bilimlerde tutmak ve fiziği bunun dışında bırakmak için yeterince gizemli bir doğaya sahipti. Hume gibi Stewart da bu doğuştan gelen özelliklerin çoğunu dilde ve konuşmanın geleneksel özelliklerinde saptadı. Onun diğer bir öğrencisi Thomas Brown (1778-1820), Reid'in psikolojisi hakkında Stewart'ın yaptığı eleştiriyi düzgün bir şekilde kaleme alarak özetleyebilmişti:

Aynı anda aklın iki farklı halinin var olduğunu farz etmek apaçık bir saçmalıktır. Bu durumda aklın bütün hallerini –herhangi bir birey anlık olarak benzer durumlara sahip olabilse de– *sahip olduğumuz bilinç* olarak adlandıırırım... Bir *dörtayaklı* veya *hayvan* olarak görülen kurt, kaplan, fil ve diğer canlılarda da duyu, düşünce, tutku ve *bilinç* dışında bir şey yoktur. Bilincin histen farklı bir şey olduğu düşüncesinin yol açtığı yanlış –ki bu yanlışlığın kendi *objesi* olduğu söylenebilir–büyük ölçüde “Ben” şahıs zamirinin kullanımıyla doğmuştur.⁸⁷

⁸⁷ Thomas Brown, *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*, Robert Brown, *Between Hume and Mill*, s. 336. Thomas Brown'ın itirazı ile Ryle'in *The Concept of Mind* (Zihin Kavramı) kitabında “kategori yanlış” olarak adlandırdığı şeyin benzer olduğunu belirtmekte fayda vardır. Ryle, Oxford veya Cambridge'e gidip sınıfları, oyun alanlarını, ofisleri vb. yerleri gördükten sonra, “Fakat üniversite nerede?” diye soran yabancı bir ziyaretçiyi tasvir eder. Oxford Üniversitesi öğretmenlerin ve öğrencilerin bir zamanlar büyük ve boş bir alanda birbirini bulmasıyla var olmadı. İlk olarak, bir üniversite *ideası* ortaya kondu, sonra da bunu yer seçimi, binaların yapımı, nitelikli öğrencilerin kabulü vb. şeyler izledi. Böyle bakıldığında yabancı kimsenin “kategori-yanılgısı” tümüyle yanlış olmayabilir. Tüm binaları inceledikten ve Oxford'dakilerle görüşükten sonra bu kişinin gene de “Fakat üniversite nerede?” şeklinde bir soru sorması oldukça makuldür. Yani bu kimse ilk imtiyaza aşına olabilir, üniversitenin asıl niyetlerini ve taahhütlerini anımsayabilir ve şu anda olan şeyin

Brown katı bir çağrışımcılığı psikolojiye yeniden getirmek için Stewart'ı izledi, Mill ise ikisinin de yolundan gitti. Bununla birlikte, düşünsel devamlılığa dair izlenimler yeniden pekişmesin diye, Bentham'ın *Ahlâk ve Yasama İlkeleri* (1789) kitabının yayımlanmasından bir yıl sonrasına kadar, Mill'in kendi üniversite çalışmalarına bile başlamadığını ve Thomas Reid'in öğrencilerini bir hayli meşgul eden kılı kırk yaran felsefi meselelerle Bentham'ın ilgilenmediğini belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla yararcılık ile ampirizm arasındaki –çok yakın– bağlantıyı ortaya çıkarmak için Reid, Stewart, Brown, Mill ve Bentham'ı bağlayan yüzeysel ve birbirine yakın kronolojiyi görmezden gelmemiz gerekir.

Siyaset ile siyasi bir hareket arasındaki ayırım, ikincisinin ilkinden farklı olarak kendi savunmasını felsefede aramasında yatar. İnsanları belirli geleneklerden vazgeçmeye teşvik etmek istenirse, yeni siyasi alanlara girmeleri için insanları cesaretlendirmek arzulanırsa ve isyan ve ayaklanmaları körüklemek hedeflenirse, insanların eşzamanlı olarak ya kabul ettikleri ilkelerin ihlal edildiğine veya bu ilkelerin geçersiz olduğuna ikna edilmeleri gerekir. Hukuki bir toplum içerisindeki yaşamın, ne kadar bayağı ve kısıtlayıcı olursa olsun, genellikle anarşist bir yaşamdan daha iyi olduğu hissedilir. Bir kimsenin şartlarını –en azından prensipte– iyileştirmek, bu kişi hayatta olduğu ve hapsedilmediği müddetçe her zaman mümkündür, üstelik bu gerçek, kitlelerin liderlerine karşı silâhlanma cesaretini kırmak için çoğunlukla yeterlidir.

Salt felsefi doktrinler olarak, ne ampirizm ne de rasyonalizm zorunlu olarak herhangi belirli bir yönetim formuna sahiptir.

Oxford Üniversitesi *olmadığı* sonucuna varabilir. Brown'ın kategorik yanılgı versiyonuna göre, bir kimsenin “bilinç” veya “his” kelimesini kullanıp kullanmaması pek fark yaratmıyor gibi görünür. Bir kimse, “Diş ağrımın bilincindeyim,” şeklindeki ifadesinin “Dişim ağrıyor,” ifadesinden farklı olmadığını kabul etse bile, kişinin bu hissi gene de açıklaması gerekir.

Aristoteles rasyonel bir bakış açısıyla tiranlığa karşı çıkabilmiştir, Hobbes da aynı bakış açısıyla bunu savunabilmiştir. Hukuki bir toplumun, herhangi bir hukuk sistemine dayanması gereken temel ilkelerinin geçerliliğini deneysel veya ampirik olarak ispat edememesi durumunda, bu toplumun yasal ve etik niteliği, çoğunlukla felsefi rasyonalizmle ilişkilendirilen söylem ve yaratıcılık formuyla ister istemez belirlenecektir. Buna göre, yönetim başarısız olduğunda ve reform muallakta kalınca, felsefi rasyonalizm hukukla girilen savaşta masumane bir kayıp olur.

Felsefi karakterleri ampirik olan toplumsal karmaşa ve politik reform dönemlerinin yaşanma sıklığı ile felsefi karakterleri rasyonalist olan ulusların ortaya çıkış ve yeniden oluşum dönemlerinin sıklığı rastlantıdan ibaret olamaz. Bu noktada Atina'nın Sparta tarafından bozguna uğratılması, Roma'nın yükselişi, Avrupa topluluğunun oluşması ve Fransa ile Almanya'daki Reform sonrası dönemi takip eden aşırı rasyonel felsefeleri anımsamakta fayda vardır. Buna karşı geç dönem Roma'daki ampirik Stoacılık ve materyalizmi, Reform sürecindeki Avrupa'nın ampirik pragmatizmini ve 18. yüzyıldan beri İngiltere'deki siyasi ampirizmi hatırlayabiliriz. Bu büyük kültürel ve siyasi akımlarda ampirik eğilim gösteren bilgeler, temel ilkeler veya "belli" gerçeklerin var olduğunu çok fazla inkâr etmemişlerdir, çünkü bizzat kendileri farklı temel ilkeler veya "belli" gerçekler öne sürmüşlerdir. Artık "besbelli" olan şey, "kralların kutsal haklara sahip olduğu" düşüncesinden ziyade "tüm insanların eşit yaratıldığıdır." Bir ampirist olarak savunma gerektirmeyen bir konuma sahip John Locke, *Essay on Civil Government* (Sivil Yönetim Üzerine)* adlı ünlü çalışmasına, hiçbirini duyu deliline dayanmayan ve hattâ pek azı muhtemelen gözlemlenebilir olan çok sayıda iddiayla başlar. İnsanı kendi "doğa durumunda" imgelemeye çalışır ve şöyle bir sonuca varır:

* Diğer adıyla: *Yönetim Üzerine İkinci Deneme*. (ç.n.)

Benzer doğal avantajlarla doğmuş ve aynı melekeleri kullanan özdeş tür ve sınıftaki varlıkların –şayet beyleri ve efendileri kendi iradelerini açıkça göstererek birini diğerinin üstünde tutmuyorsa– boyun eğmeden ve baskı altında kalmadan diğerleriyle eşit koşullara sahip olması gerekir.⁸⁸

Fakat ampirik olarak bu doğa durumu nedir? Üstelik hangi gözlemler –ki bunların hiçbirisi ispatlanmış değildir– tüm bireylere doğuştan aynı şeylerin bahşedildiği ve bu bireylerin aynı ölçüde benzer melekelerle sahip olduğu sonucuna bizi götürür? Peki, beyler ve her şeyin efendisi (Tanrı) birini diğerinden üstün tutmuyorsa, buradaki sıradışı durum nedir? İlk firavundan beri tüm monarşilerin, tüm dinî otoritelerin ve kontrol mekanizmasına sahip tüm kurumların dayandırıldığı sıradışı durum bu değil midir? Üstelik Locke, doğa durumunun “her şeyi yönetmek adına bir doğa yasasına sahip olduğunu” söylerken, halihazırda Caesar’ı hükmetmeye ve yolundan gitmemeye zorladığı farz edilen “doğa yasası” bu değil miydi?

Bu durumda ampirizm ile faydacılık arasındaki bağlantının mantıksal değil, tarihî olduğunu kesin bir şekilde belirtmemiz gerekir. İngiltere’de Locke, Berkeley ve Hume ile Fransız Aydınlanması düşünürleri devlet işlerinde deneyimin otoritesini savunmuştur. En yüksek seviyede, ki siyasi hareketlerin felsefeden ilham alarak yararlanabileceği tek seviye budur, ampiristler gerçeği duyuyla, dürüstlüğü duyguyla ve ahlâklılığı hisle tanımlamıştır. Yeniden en yüksek seviyede ele alındığında Thomas Reid’in etkisi, bu ampirik iddiaları insanın yaradılışındaki doğal yapı olarak görünmesini sağlamıştı. Jeremy Bentham’ın *İlkeleri* ampirizm, sentimentalizm ve sağduyu felsefesinin birle-

⁸⁸ John Locke, *An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government: II. The State of Nature, in Social Contract*, ed. Sir Ernest Barker, Oxford University Press, New York, 1947.

şimiydi, buna karşın Bentham “*ipsedixitism*” olarak tanımladığı “sağduyu” ekollerini reddetmekteydi. Sezgicileri (örneğin Reid) çok sert bir şekilde eleştiren Bentham, gene de şu tür aforizmaların arkasında durabilmekteydi:

Haz, *kendi* içinde iyi bir şeydir... tek iyidir: acı, kendi içinde kötü bir şeydir; ve aslında, istisnasız kötü olan tek şeydir.⁸⁹

Bu *ipsedixitism* formu, elbette yalnızca Bentham’ın önemsemediği sezgicilerin kullandığı sezgiyle türetilir. Aşağıdaki pasajın yüzeysel ampirik dilinde bile rasyonalizmin güçlükleri görünmektedir:

Doğa, iki bağımsız efendinin yönetimi altına insanı yerleştirdi: *acı* ve *haz*. Onlar için bu, ne yapmamız gerektiğini belirlemenin yanı sıra ne yapmamız gerektiğine işaret eden şeyi gösterir... Onlar yaptığımız, söylediğimiz, düşündüğümüz her şeyi yönetir... Yararlılık ilkesi, bu bağımlılığı kabul eder ve bu sistemi kurmadaki amacın, mutluluğun temelini akıl ve yasa yoluyla inşa etmek olduğunu varsayar. Bunun sorgulamaya kalkışan sistemler duyu yerine sesle, akıl yerine beklenmedik değişikliklerle ve aydınlık yerine karanlıkla meşgul olurlar.⁹⁰

Burada Rousseau’nun “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur,” şeklindeki ifadesinin İngiliz versiyonuyla karşılaştık –yani Locke’un toplumsal sözleşme kuramının 18.

* *Ipse dixit*: Pythagorasçıların öğrencilerinin, bir idea ya da görüşün doğru olduğunu göstermek adına Pythagoras’a mâl ettikleri “ö dedi” anlamına gelen Latince ifade. Fakat sonradan bu ifade bir delile dayanmayan söz, ifade, körü körüne inanma anlamlarını taşıyacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır. (ç.n.)

⁸⁹ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Bölüm X., Kısım 11, *The Utilitarians*, Dolphin Books, New York, 1961.

⁹⁰ *Age*., Bölüm I., Kısım 1.

yüzyılın son dönemlerindeki ilerlemesiyle. Bentham ve James Mill 1808 yılında tarihî bir buluşma gerçekleştirdi ve bunun sonucunda “Benthamcılık” (Benthamite) kuruldu. Böylece İngiltere’deki yararcılık kısa sürede 1832 Reform Yasası’na neden olacaktı. Fransa’da, bunun kıta versiyonu halihazırda Napoléon’u yaratmıştı.

Bentham’ın psikolojiye yönelik katkısını görmezden gelmek güçtür. Yararcıların haz ve acıya yaptığı vurgu, bir yüzyıldan fazla bir süre önce ortaya çıkan duyumcu düşüncenin aslından felsefi anlamda uzak olduğu halde, Bentham’ın bu ilkeleri ele alma çabası bilime uzanan bir köprü yarattı. Bentham’ın “haz ilkesi” hem Thorndike’in araştırma ve kuramında hem de Freud’un teorilerinde kendine yeni bir ifade bulacaktı. Aslında davranış biliminin karmaşık “etki yasası” Bentham’ın “iki egemen” tespitinin yeniden ifade edilmesinden ibarettir. Bentham’ın yasal yönergeleri psikolojik olarak araştırma yapma gereksinimi doğuruyordu. *İlkeler*’in 16. Bölüm’ünde Bentham, yurttaşların yasal sorumluluklarını tesis etmek için ve onların mutluluk isteklerini ya da bu tür bir istekte bulunma becerilerini sınırlandırabilecek koşullara yönelik çok çaba sarf etti. Kendini delilik ve zihinsel yetersizliğin yarattığı sorunlara adan Bentham’ın burada dilediği şey âdeta bir Alfred Binet’dir:

Bir insan vücudunun ölçülebilen ısı miktarını göstermek için geçerli bir aygıt, yani termometreye sahibiz; fakat zekânın niceliğini gösterebilecek bu tür bir aygıtımız bulunmamaktadır.⁹¹

Psikoloji üzerindeki bu dolaylı etkilerin –ki bunlar Freud, Thorndike ve Binet’nin makaleleriyle pek ilintili değildir– yanı sıra Bentham, yazılarıyla ve James Mill vasıtasıyla doğrudan Amerikan psikolojindeki –özellikle de eğitim psikolojisindeki– gidişatı belirledi. Yararcılıktan pragmatizme uzanan köprü kısa

⁹¹ *Age.*, Bölüm XV., Kısım 44.

bir yoldur. Pragmatizmden davranışçılığa uzanan köprü ise daha kısadır. Daha sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere, bu köprülerin mimarlarından birisi de Charles Darwin'dir.

Bu bölümde ele alınan ideaların çoğu, hattâ hemen hemen hepsi, alternatif bir bakış açısına, yani rasyonalizme karşılık yazılmıştır. Locke'un *Deneme*'sinin bir bölümü Descartes tarafından ileri sürülen meselelere ayrıldı, tıpkı Hume'un *İnceleme*'sinin Locke'un ampirizmine meydan okuyanlara bir cevap olması gibi. *İnceleme* gene de salt bir savunma olmaktan çok daha ileri gitti ve aynı zamanda ampirist olan İngiliz ve İskoç filozoflar üzerinde rasyonel bir bakış yarattı. Şimdi dikkatimizi, büyük bir cesaretle duyu yerine zihni, deney yerine mantığı ve kaçınılmaz algısal olasılıklar yerine kesin gerçekleri tercih eden bu rasyonalizme yoğunlaştıracamız.

VIII.

RASYONALİZM: ZİHNİN GEOMETRİSİ

Sabit sınıflandırmaya ilişkin savunma, ilk olarak I. Kısım'da sunuldu ve sonra birçok kez tekrarlandı. Bu sınıflandırma, gene aynı düzende mevcuttur, çünkü “rasyonalizm” bir terimdir, nitekim bu terim hemen her türlü itirazda bizzat kullanılarak sağlam temellere dayandırılacak birçok anlamı akla getirmektedir. Örneğin 18. yüzyıl “Aydınlanması”nı, “Akıl Çağı” olarak ifade etmek ve bunu o dönemin başlıca mimarlarının yürüttükleri akla atfetmek şüphesiz alışıl gelmiş bir şeydir. Gene de birçoğu –Voltaire, Hume, Diderot, d’Alembert, Condorcet– ampiristtiler, en azından önceki bölümde verilen geniş tanımlamaya göre öyleydi. Tutkulu bir romantik ve idealist olan Rousseau bile kendi zamanının önemli siyasi meselelerine sürekli değinen bir ampiristti. Ayrıca halihazırda Locke’un ampirizminin sezgiyi hâlâ benimsediğini ve matematik kadar kesin olan ahlâki maksimlerin olabilirliğini gözlemledik. Gene de bir taraftan Locke, Berkeley, Hume, James Mill ve J. S. Mill, diğer taraftan Descartes, Spinoza, Leibniz ve Kant arasında temel farklılıklar vardır. Üstelik “psikolojilerin” ayırt edilebilir bir türü bu fark-

lılıklardan doğmuştur. Şimdiki bölümde, bu farklılıklardan en önemli ikisine odaklanacağız; özellikle bu iki farklılık arasında bir karşıtlık var gibi görünmektedir ve başlangıçta psikoloji biliminin iki farklı yol inşa etmesinde bu karşıtlığın önemli bir rolü olmuştur. Bu farklılıklardan birisi epistemolojiktir ve bunun merkezinde doğuştan idealar meselesi oturur. Diğeri ise metodolojiktir ve ampirik araştırma ve izahat yöntemlerine karşı rasyonel bir tutumla Epistemolojik önyargı âdeta yönleme ilişkin seçimi fiilen belirler, çünkü bu iki sorun içerisinde merkezîdir ve burada her birinin anlamını inceleyerek bir başlangıç yapmak en doğru şeydir.

Doğuştan İdealar

Platon'un bilgi kuramı temelinde doğuştancı olduğunu anımsamak gerekir. Platon birçok diyalogda ebedi gerçeklerin, doğmadan önce bile ruhlarımızda hapsedildiğini ve öğrenmenin iyi tasarlanmış bir hatırlama veya anımsama türü olduğunu iddia eder. *Theaitetos*'ta Sokrates, "İnsan her şeyin ölçüsüdür," şeklindeki harikulâde Humecu maksimi ciddiye almaz ve duyuların yeterli olduğunu, dolayısıyla köpek suratlı babunların filozof olarak nitelendirilebileceğini belirtir. Bir yandan idealar kuramına uzak duran Aristoteles'in aldığı Platonik mirasın büyük bir kısmı, bu kuşkuculuğu algısal ispatlara sürüklemiştir. Duyuların maddi dünyadaki değişikliklere duyarlı olduğunu kabul eden Aristoteles de değişmez ve tümel ilkelere yönelik araştırmada bunların bir faydası olmadığı sonucuna varır. Dolayısıyla olması gereken "ilk felsefe" metafizikti ve Francis Bacon'ın karşı çıktığı şey, işte bu derecelendirmeydi.

Bu noktada öncelikle bahsi geçen derecelendirmenin ardında yatan şeyle ilgili net olmamız gerekir. Aristoteles psikolojik yazılarında "sağduyu realisti" gibi görünüyordu, dolayısıyla bu bakımdan Thomas Reid'den farklı değildi. Aristoteles hayvanlar âleminin tümünde duyuların temel olarak doğru ve yararlı

olduğunu kabul etti, ona göre bunun aksi, hayatta kalmanın tehlikeye girmesi demekti. Aristoteles'in sıkça söylediği gibi doğa, amaçsız bir şey yapmaz. Duyular, algısal-motor sistemler, bellek ve öğrenme süreçleri –bunların hepsi tek organizma ve bütün türlerin hem bizzat yaşadıkları bölgeye hem de uzun vadeli çıkarlarına hizmet eden şeylerdir. Dolayısıyla olguları bir araya getiren bir aygıt olarak duyular esas teşkil ederler ve sıradışı koşullar hariç kendi bildirimlerinde güvenilir ve doğrudurlar. Bununla birlikte deneyimle elde edilen ispatın sağlayabildiği şey, tek başına bir açıklamadan ziyade bu açıklamanın gerektirdiği belirli şeylerdir. Örneğin kalbi olan bir hayvanın böbreği olduğunu gözlemleyebiliriz, fakat gözlemlediğimiz hiçbir şey bunun neden böyle olduğunu açıklamayacaktır. Dolayısıyla hem olguları hem de bu olgulara ilişkin açıklamaları içeren bilimsel bilgi, ampirik olmayan ve indirgenemez rasyonel değerlendirmelere dayandırılmalıdır. Sonuç olarak bir şeyi, yalnızca varlık nedeninin ne olduğunu bulabildiğimizde anlarız. İşte bu “ereksel neden”in dâhil olduğu noktadır ve bu nokta birçok ampirist kuramcının kibarca (ya da pek kibarca olmadan!) ayırdıkları yerdir.

Daha önce belirttiğimiz üzere Ortaçağ döneminde bu bakış açılarını destekleyen herkes arasında, bu kez tümeller meselesi biçiminde, bir mücadele yeniden ortaya çıktı. Göz bir seferde tek bir kedi görebilir, fakat zihin “tümel kedileri” bilir. Bu tür bir bilgi, bilme melekesinin duyusal olmadığını varsayar ve dolayısıyla bu, deneyimle *bilinemeyecek* bir bilgi formudur. Bu, deneyimin bize herhangi bir şey öğretebilmesi için zihnin deneyimden *önce* sahip olması gereken şey bilgidir. *Bilinen* ve *önce* kelimeleri, doğuştan idealar meselesinin temelidir. II. Kısım'da Aristoteles'in katı (Platonik) doğuştancı beyanlara yönelik itirazlarını gördük; bu beyanlara bakıldığında, bebeklerin dünyaya birçok şeyi bilerek geldiği ve sonraki hayatta öğrenmede çok fazla sorun yaşamadığı görülmüyordu. Aristoteles'in buna karşı geliştirdiği alaycı tavır, prototip oldu ve her nesil tarafından

doğuşancılığı etkisiz hale getirirken tekrarlandı. Elbette buna yönelik beylik yanıt, çocukların hakikatle ilgili değil dille ilgili olarak zorluk çektiği, onların dili kültürel olarak onaylanmış formda bunu ifade etmek için öğrenmesi gerektiğidir. Bu iddiaya yönelik çürütme ise, bu sözde “bilginin” her şeyden önce yalnızca dilsel olmasıdır. Sonra buna yönelik çürütmede ise, bu tür hakikatlerin yalnızca sözel olarak karşılık bulacağı hatırlatılarak, insanlık tarihindeki her okuryazar toplumun kendini ifade etmek adına terimler icat etmesi için bir sebep olmadığı belirtilir. Nihayetinde bu, zaferle neticelenecek bir tartışma değildir.

Aritmetik dersi alan herkes, bir kimsenin eklemeye bulunamayacağı kadar büyük bir sayı olmadığını bilir. Kimse bunu deneyimle bilmez, çünkü hiç kimse bu deneyi yürütmemiş ve bu tahminin başarılı olduğunu saptamamıştır. Bunu çıkarsamayla ya da genellemeyle bildiğimizi söylemek, diğer tüm çıkarsamaları izafe ederek tamamen kesin olmayan durumlara ilişkin olgulara yönelik bir ithamda bulunmak demektir. (Bu durum, pozitif tam sayılar küme serisinin keşfedildiğine defaatle inanan radikal ampiristlerin bir zamanlar Jean Piaget tarafından alaycı tavırlara maruz kalmasına neden oldu!) Eklemeye bulunamayacak kadar büyük bir sayı olmaması *mümkündür*. Hattâ bu, kesin ve su götürmez bir doğruluk taşır. Şayet bu bir çıkarsamaysa, o halde bu, duyuşsal bilgiyle veya deneyimle elde edilen türden bir çıkarsama değildir. Bu olgu, evvela deneyimle kanıtlanmadığı için, sonra deneyimle doğrulanmadığı için ve en nihayetinde bir olgu olduğu için, bir kimsenin katiyen deneyimle bileceği bir şey değildir. Dolayısıyla bu a priori olarak bilinir. *Yani deneyimle bilinemeyen şey* “doğuştan idealar” düşüncesinin temelidir. Bu şekilde kullanılan “doğuştan idealar” terimi, reşit olmayanların olgu veya olguların bilinçli bir şekilde farkında olmalarını gerektirmez, onlar yalnızca yeterli olgunluğa ulaştıklarında belli şeyleri kesin olarak bilecektirler. Bu bilgi tek başına olgunlaşmanın sonucu olacaktır, öğrenme ya da

deneyimin değil. Bu tezin savunucularının iddia ettiği tek Őey, deneyimi özümseyen ve bunun psikolojik karakterini belirleyen belirli doęuŐtan ideaların veya dūŐünceyle ilgili ilkörnekerin var olduğudur. Bu, psikolojik araŐtırma ve kuramı canlandırmaya devam eden a priori bir duydur. Üstelik bu, kesinlikle reŐit olmamaya tekabül etmeyen, belirli bir olgunlaŐma dönemine bağlanmayan doęuŐtan gelen bir mefhumdur. Eklemede bulunamayacak kadar büyük bir sayı olmadığını kanıtlayacak bir deneyim olmadığını bilmek için yetiŐkin olmayan birine sayı eklemek gibi bir beceriyi aŐılamamıza gerek yoktur. Bu kısımda incelenecek rasyonalistlerin hepsi, tanımlanan Őekliyle doęuŐtan idealar doktrinine katkıda bulunmuŐlardır.

Metodolojik Rasyonalizm

Rasyonalistler, doęa yasalarını keŐfetmeyi önerdikleri yöntemle ampiristlerden ayrılırlar. Buna göre rasyonalizm dūŐünceye, tefekküre, tümdengelimli kesinliğe ve ardıŐık halkaların aklın prensipleriyle bağlandığı, tartıŐmaya dayalı bir zincire kendini dâhil eder. Buradaki amaç, Őeylerin neden baŐka Őekilde değil de bu Őekilde olduğunu rasyonel ve anlaŐılır bir Őekilde açıklamaktır. Ampiristlerin geleneksel olarak bir Őeyin ne olduğunu keŐfettięi yerde, rasyonalistler ne olması gerektiği üzerine dūŐünürler. Ampiristlerin delili her zaman deneyimsel veriler olmuŐtur; rasyonalistlerin delili ise, aksiyomları ve önermeleri izleyen gerekli kanıtlar. Rasyonalist geleneğin tamamlayıcısı matematik olmuŐtur, özellikle de geometri. Eukleides'in kuramları epistemoloji modeli olarak –ve hattâ gerçeklilik modeli olarak– birçok rasyonaliste hizmet etmiŐtir. Burada sırasıyla nokta, çizgi, düzlem ve üç boyutlu cismi oluŐturan *tetraktis* (1, 2, 3, 4) kavramına göre oluŐturulan Pythagoras teoremini hatırlamak gerekir, öyle ki gerçekliğin kendisi sayılarla ortaya çıkar. Bir tür sözel geometri olan mantık, rasyonalistlerin kendi savunmalarını destekleyen bir yöntem oldu. Duyulara yönelik

kuşkucu bir tutum buna eklendiği takdirde, kalıcı gerçekler olduğuna dair bir inanç esas kabul ediliyordu; öyle ki bu sabit ve değişmez olan gerçeklere ilişkin öznitelikler ya da özlerin erişilmez duyuları içermesi baz alınıyordu. Görülmeyen bir gerçek, deneyimden bağımsız olarak akılda mevcut olmalıdır. Rasyonalistler, algının yerel ve geçici olgularını tamamen reddetmezler, fakat duyunun ötesinde akılla erişilebilir olan mantıksal bir sistemin gerçekliğine dâhil edilmeye gerek duyarlar.

Bilim öncesi dönemde psikoloji, büyük ölçüde rasyonalistler ile ampiristler arasında bir tartışma yaratıyordu. Copernicus'tan Newton'a kadar buradaki büyük düşünsel başarı, bu iki perspektifin birlikteliği idi. O dönemde bilim, radikal ampirizm yoluyla geliştirilemedi, hem de sistematik gözlem ve sınıflandırma için radikal rasyonalizm formları benimsendiği halde. Aristoteles ampirizm ile rasyonalizmin en iyi özelliklerini ustaca bir araya getirmiş, ne var ki her ikisini de "ereksel neden" üzerinde aşırı derece otorite sağlayan daha geniş bir metafizik altında toplamıştı. Bilim yasaları doğayı deneyime dayalı tanımlar, "olması gereken" şekilde değil. Aristoteles doğanın nasıl olması "gerektiği" hakkında peşin hüküm vermiş olduğu ve rasyonalistlerin halefi olan nesiller bu önyargılarla yönlendirildiği için modern çağ Aristoteles'in otoritesinin reddedilmesiyle başlar. Ampirist Bacon, İngiliz hareketini Aristoteles'ten ve onu Skolastik takipçilerinden ayırdı. Kıtada ise yeni çağın önde gelen sözcüsü René Descartes idi.

René Descartes (1596-1650)

Descartes Kıta rasyonalizm geleneğinde, Bacon'ın Britanya ampirizmindeki gibi bir duruş sergiler. Bacon'ın çalışmalarına nadiren değinen ve *Söylemler*'e başladığında onun *Novum Organum* çalışmasından muhtemelen bihaber olan Fransız filozof Descartes, tıpkı Bacon gibi, dizginlenemeyen kuşkuculuğu en zorlu rakibi olarak görüyordu. Hem bu bağlamda hem de

bilime yönelik Baconcu ve Kartezyen yaklaşımlar arasındaki önemli farklılıklara karşın, her iki filozof da ortak bir düşünsel mücadele alanını paylaşıyor: Rönesans kuşkuculuğu ve batıl inançlara yönelik alternatif üretme eğilimi.

Bacon'ın zamanındaki İngiliz ilminin kuşkucu ifadelerine halihazırda değindiğimiz için 17. yüzyılın başlarındaki Fransa'nın atmosferini betimlemek adına önceki bölüme çok fazla ekleme yapmamıza gerek yoktur. Copernicus'un *De Revolutionibus Orbium Coelestium* [Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine (1543)] adlı çalışması, Skolastik argümanlara karşı yeryüzünün devinimiyle ilgili kanıt geliştirdi. Aristoteles'in bu olasılığı göz önünde bulundurmaya can attığını ve en sonunda buna karşı ortaya koyduğu tavrı anımsamak gerekir, nitekim o jeosantrik alternatifi zaten zayıf görüyordu. Gene de geç Rönesans'ın gergin politik atmosferinde Aristoteles ile onun Skolastik öğrencileri arasındaki ayırımlar oldukça bulanıktır, zira Skolastiklere yapılan herhangi başarılı bir saldırı, bu filozofların bile çürütüldüğünü gözler önüne süren bir şey olarak kabul ediliyordu.

1609 yılında Johannes Kepler gezegenlerle ilgili devinim yasalarının ilk ikisini yayımladı; bu yasalar, gezegensel yörüngelerin eliptik olduğunu ve dahası güneşin bu dönüşlerin sabit merkezî olduğunu söylüyordu. Aynı yıl Galileo, kendi eliyle yaptığı bir teleskopla Jüpiter uydularını gözlemlemişti. Astroloji, teoloji ve Hermetik külliyyatın büyük bir kısmı, "7" rakamının ayrıcalıklı bir yere oturtulduğu "kutsal sayıbilim"e değişmez bir şekilde bağlıydı: örneğin yaradılışın yedi günü, haftanın yedi günü, yedi kız kardeş takımıydı (Ülker) ve yedi gök cismi. Galileo'nun gözlemleri ikinci bir sayım gerektirdi. Reformlarla birlikte gelen ve onu takip eden bu gelişmeler, Kilisenin sapkınlığa karşı duruşunu sertleştirdi. Bunun Avrupa'daki neticeleri İngiltere'dekine göre daha büyük ve kanlıydı. Descartes'ın yaşadığı zaman içerisinde (1600 yılında) Bruno kâfir görülmek yakılmıştı ve 1633'teki Engizitörlerden önce Galileo'nun

ismi anılmaya başlayacaktı, ki Descartes'ın Kopernik teorisini kabul ettiği *De Mundo* (Dünya) kitabı, bizzat saklanmasaydı aynı sene yayımlanacaktı. Descartes'ın doğumundan kısa bir süre önce Fransız Protestanlar ile Fransız Katolikler arasındaki savaşlar ülkeyi harabeye çevirdi. Aziz Bartholomeus Katliamı (1572), her ne kadar eziyetli ölümle ilgili dinî standartlar olsa da, amansız bir kırım senesinin habercisi oldu. Paris Üniversitesi'nde Aristotelesçilik karşıtlığı konusunda azimli bir tutum sergileyen Ramus, Katliam'daki ilk kayıplardan biriydi. Bu durumun bize gösterdiği şey, en azından Fransa'da, felsefi ortodoksluk ile Roma Katolik ortodoksluğunu ayıran çizginin, gözle görülemeyecek kadar ince bir çizgi olduğudur.

Dolayısıyla Descartes'ın yetiştiği ortamda şöyle bir atmosfer mevcuttu: bilimde artan edinimler, Hermetik mistisizmden geriye kalan birtakım şeyler, Montaigne'in takipçilerinin kasvetli kuşkuculuğu ve kapsamlı bir materyalizm, geleneksel otoritenin sert, misilleyici önlemleri ve Aristoteles'in bile hor göreceği düşünceden yoksun "Aristotelesçilerin" hissizleşmiş uyumculuğu, o dönemin atmosferini oluşturuyordu. Descartes'ın bu ortamdaki yetiştirilişi geleneksel ve üst sınıfa özgüydü, ilköğrenimini Cizvitler vasıtasıyla aldı ve bu yüzden matematik ön plandaydı. Onlardan öğrendiği şey, öğrenmenin kendisine saygı duymak, kendini Hristiyanlığın nihai amaçlarına adanmak ve bilimsel gözle bakmaktır; elbette bunu o dönemin bilgi çerçevesinde, Tanrının ebedi bilgeliğinin ve gücünün başka bir versiyonunda yapıyordu. Fakat bir yandan kendi tabii dehasıyla şüphe duymaya başladı. Onun hayatındaki en büyük felsefi başarıları, kendi şüphelerine karşı verdiği başarılı cevapların altında yatmaktadır. Onun bilime ve matematiğe yaptığı kalıcı katkılarda, optik ve özellikle de optik kırılmayı, cebri geometriye ve analitik geometriye adapte ederek uygulaması, felsefi sisteme büyük bir destek vererek rasyonalizmin delilleri olarak tamamlayıcı bir rol oynamıştır. Descartes'ın psikolojik

tezleri *Discourse de la m thode*¹ (Yöntem  zerine Konuşma) adlı eserde, *M ditations*² (Meditasyonlar)  alışmasındaki  kin-ci ve Altıncı Meditasyonda ve *Les passions de l' me*³ (Ruhun Tutkuları) kitabında bulunabilir. Geniş ve karmaşık sistemine ilişkin kendi  zeti 1644 yılında *Principe de la Philosophie*⁴ (Felsefenin  lkeleri) adıyla yayımlandı. Onun tartışmaya yol açan ve en etkili psikobiyolojik çalışması, yani *Le traite de l'homme ou la Formation du f etus*⁵ (İnsan  zerine İnceleme ve Fetüsün Oluşumu)  l m nden sonra, 1664 yılında yayınlandı.

Yöntem  zerine Konuşma içerisinde II. Kısım'da özetlenen Descartes'ın "yöntemi"⁶ önyargısız aklın kendi işini nasıl yürütmesi gerektiği hakkındaki yalnızca dört bölümden oluşan bir maksimdir: Bunlardan ilki, en ufak şüpheli bir unsuru bile ortadan kaldırmak için, açık ve net bir şekilde, akla hakikati sunacak şey dışında hiçbir şeyi gerçek kabul etmemektir; ikincisi, bir problemi mümkün olduğu kadar ayırt edilebilir unsurlara bölmektir; üçüncüsü, en küçük problemin çözümünden başlayarak adım adım en b   k problemin çözümüne kadar gitmektir; sonuncusu ise, bu şekilde ulaşılan neticenin istisnaya

¹ Ren  Descartes, *Discourse on Method*, in *The Method, Meditations, and Philosophy of Descartes*, İngilizce  ev. John Veitch, Tudor, New York, 1901. [Ayrıca bkz. Ren  Descartes, *Yöntem  zerine Konuşma*,  ev.  zcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, 2018. ( .n.)]

² Descartes, *M ditations*, Veitch, *Descartes*. [Ayrıca bkz. Ren  Descartes, *Meditasyonlar*,  ev. Engin Sunar, Say Yayınları, 2018. ( .n.)]

³ Descartes, *Les passions de l' me*, İngilizce  ev. E. Haldane ve G. R. T. Moss, *The Philosophical Works of Descartes*, Dover Publications, New York, 1955. [Ayrıca bkz. Ren  Descartes, *Ruhun Tutkuları*,  ev. Murat Erşen, Say Yayınları, 2016. ( .n.)]

⁴ Descartes, *Principles of Philosophy*, Veitch, *Descartes*. [Ayrıca bkz. Ren  Descartes, *Felsefenin  lkeleri*,  ev. Mesut Akın, Say Yayınları, 2017. ( .n.)]

⁵ Descartes, *Treatise on Man*, Descartes-Selections, ed. R. M. Eaton, Scribner, New York, 1927.

⁶ Descartes, *Discourse on Method*, 2. Kısım.

mahal bırakmayacak kadar yeterli ölçüde kapsamlı olduğunu garanti etmektir. Geometri ve cebiri birleştirmeyi bu yöntemle başaran Descartes, bunun tüm bilimlere büyük ölçüde yayılmasının kazanım olabileceğine inandı. Diğer yandan Descartes, bu büyük girişimde kendisine yardımcı olacak birtakım “ahlâki” maksimler benimser: böylece yaşadığı toprakların yasalarına uyacak ve inanca sıkı sıkı bağlı olacaktır; aklın ölçüsü bunun reddedilmesini gerekli görünceye kadar, sanki kanıtlanmış bir kesinlik varmış gibi, geçici olarak kuşkuculuğu benimseyecektir; kendi düşüncelerinin en azından kendi güç çevresi içinde olduğunu kabul ederken, herhangi bir bireyin kontrolünün ötesindeki meselelere yönelik bir tür stoacı feragati benimseyecektir.⁷

Yöntem olarak epistemolojiye başvuran Descartes, duyuların sınırı olduğunu kabul eder, dolayısıyla her şeyin yanılısına ve aldatıcı olduğu yönündeki kuşkucu fikri benimser. O halde, inancımızı haklı çıkarabilecek *herhangi bir şey* var mıdır? Görünür hayatın tüm dokusunun bir kurgu olduğunu varsaymak, bunun ebedi cehaleti bize temin eden doğanın bir icadı olduğunu farz etmek makul değil midir?

Nitekim bunların hepsinin yanlış olduğunu düşünmeyi istemekle birlikte, böyle düşünen birisi olarak, benim de kesinlikle bir şey olmam gerekiyordu; üstelik DÜŞÜNÜ-YORUM ÖYLEYSE VARIM gerçeğinin, Kuşkucuların ölçsüz varsayımlarıyla sarsılamayacak ve şüpheyi mahal verilmeyecek kadar kesin olduğunu gözlemlediğim için, araştırdığım Felsefenin temel ilkesi olarak, bunu tereddüt temeksizin kabul edebileceğim sonucuna vardım.⁸

Kuşkucuların duyduğu şüphe, nihayetinde kendi varoluşlarıyla ilgili çelişkiye düşmelerine neden olacak bir raddeye varır: Bu çelişki kuşku duyulması gereken şeyle düşünülmesi gereken

⁷ *Age.*, 2. Kısım.

⁸ *Age.*, 4. Kısım, s. 171.

şey arasındadır. Eğer cisimler bir yanılısma ise, hattâ tüm eylemlerimiz ve deneyimlerimiz gerçek olmasa bile, zihnî ideaları var olmak zorundadır; veya şüphe kendi başına mümkün değildir. Dolayısıyla varoluşa madde değil akıl kesinlik katar. Kusursuz üçgenin varlığı, ortada kusursuz bir üçgen olmasa bile ve hattâ bir üçgen özdeksel olarak asla oluşturulamasa bile, rasyonel olarak sağlanır. İnsan zihninin, noksan bir özdeksel dünyada bu tür kusursuz düşüncelere sahip olması, özdeksel olmayan bir kusursuzluk yaratıcısını gerektirir ve bu yaratıcı elbette Tanrıdır.

Birçok bulguyu gözden geçirdiği ve *Konuşmalar* içerisinde sonuca vardığı iki kısımda (V. ve VI. Kısımlar) Descartes kendi yönteminde biyoloji ve fizik bilimlerini kullandı. Akıllı ispatlamak adına kan dolaşımını ele alan Descartes, deneysel onay isteyenler için “İngiliz hekimin”⁹ yani William Harvey’nin dahice araştırmasına atıfta bulunur. Ayrıca onun yayımlanmamış incelemelerine de göndermede bulunur, bu incelemeleri, tartışmalı unsurlarından dolayı yaşarken yayımlamamaya karar verir. Bunlara Kopernik sistemini destekleyen eserler ve muhtemelen *İnsan Üzerine İnceleme* adlı çalışma da dâhildir. Ayrıca Descartes, gelecekte bunları ele alacak kişilere girift deneylerin içine dalmadan önce akılla ve eldeki mevcut olgularla başlamalarını öğütler, çünkü akıl ve mevcut olgular bilgi tümüyle olgunlaşana kadar gereklilik arz etmez. Descartes bulunduğu bu tavsiyeyle birlikte hipotezli tümdengelim temeli özelliğini ortaya koyar.¹⁰

Antik Yunan atomcuları ile idealistleri arasındaki ihtilaf, salt maddi gerçekliklerin aksine zihinsel durum üzerindeki örtük bir uyumsuzluğu göstermişti. Fakat Descartes, zihin-beden problemini bilim insanlarının ve benzer şekilde filozofların dikkatini çekecek şekilde ortaya koyan ilk kişiydi. Modern ma-

⁹ *Age.*, 5. Kısım, s. 184.

¹⁰ *Age.*, 6. Kısım, s. 193.

teryalizm ile antik atomculuk arasındaki farklılıkların –ki bu farklılıklar bir hayli büyüktür– Descartes’ın zihin-beden problemiyle ilgili analizin ve onun sunduğu çözümün bir neticesi olduğunu söylemek bile yerindedir. 19. yüzyılda fizyolojik materyalizm haline gelen psikolojik materyalizm, hem onun analiz yönteminin hem de getirdiği çözümlerin açıkça reddi üzerine kurulmuştur. Buna rağmen her ikisi de sağlam olduklarını kanıtlamıştır.

Bu noktada öncelikli olarak Descartes’ın çözümünden başlamak daha faydalı olacaktır: zihin ve madde niteliksel olarak farklı birer türdür, birbirinden bağımsızdır; hiçbir koşulda zihin maddeye indirgenmez. Bu nedenle Descartes düalisttir. Bununla birlikte düalizme, kendisini adadığı yöntemindeki kuşkuculukla ulaşır. Descartes İkinci Meditasyonda kendi *cogito ergo sum** ifadesini değerlendirir ve kendisinin ne tür bir şey olduğunu sormaya devam eder. Aristoteles’in insanın rasyonel bir hayvan olduğu şeklindeki tanımlamasını doğrudan reddeder, çünkü bu tanımlama bize neyin “rasyonel” olduğunu ve neyin “hayvan” olduğunu söylememektedir. Bu durumda sahip olduğuna inandığı beden, eller, ayaklar, açlık, susama ve bunun gibi çeşitli özellikler ile yürüme, duyma, uyuma gibi yaptığı bir dizi şeyi inceler. Fakat bunların hepsi yanıltıcı olabilir. Dolayısıyla en önemli özellik haline gelen şey *cogito*, yani düşünmektir. Bu yüzden Descartes’ın *düşünen bir şey* olması gerekir.

Beni aldatan aşırı güçlü ve... kötücül bir varlığın mevcut olduğunu düşünüyorum. Bedenin doğasına ait olduğunu söylediğim bu özelliklerin herhangi birine sahip olduğumu iddia edebilir miyim?.. Burada ilk bahsedilen şey beslenme ve yürüme gücündü; fakat bir bedenim olmadığı doğruysa, o zaman benim bilmukabele ne yürüyebildiğim ne de beslenebildiğim doğrudur. Algı ruhun başka bir özelliğidir;

* Descartes’ın “Düşünüyorum öyleyse varım,” ifadesinin Latincesi. (ç.n.)

ancak beden olmadan algının olması imkânsızdır... Düşünce de ruhun diğer bir özelliğidir üstelik burada kendime ait olan şeyin var olduğunu doğru bir şekilde keşfederim. Bu tek başına benden ayrılamaz. Bu yüzden ben, tamamen konuşan ve sadece düşünen bir şeyim, yani zihinim... ya da akılım.¹¹

Madde uzamlıdır ve dolayısıyla bir alan içerisindedir. Zihin ise uzamlı değildir. Ruhun bedeni etkilemesi, bedenle ruhun bir tür yakın temas kurmak zorunda olduğunu gösterir. Altıncı Meditasyonda sunulan bu sonuç, *Ruhun Tutkuları*'nın bütün konusudur. Buna dikkat kesilmeden önce, doğuştan ideaların varlığını bildiren Kartezyen felsefesine ilişkin yaklaşımların resmedildiği Altıncı Meditasyonda öne sürülen ve bilhassa zor olan bir noktayı belirtmemiz gerekir. Descartes, dış dünyanın duyuları etkilediği pasif bir algı melekesine sahip olduğumuz yönündeki ampirik (Aristotelesçi) iddiayı kabul eder. Bundan şüphe duymamakla beraber duyulur şeylerle ilgili bilginimizin bu şekilde yaratıldığını düşünür:

Şayet benim içimde ya da başka bir şey içerisinde bulunmuyorsa, bu ideaları şekillendirebilen ve üretebilen aktif diğer melekelerin benim için yararı olmayacaktır.¹²

Şunu kabul edebiliriz ki, spekülatif geometriye ilişkin hakikatler, pasif algı melekesini etkileyen hakikatler değil, gerçek figürler hakkındaki hakikatlerdir. Yalnızca akıl, genel hakikatleri fark edecek şekilde geometri figürlerini analiz edebilir. Descartes *Felsefenin İlkeleri*'nde, bu genel hakikatlerin bedenin duyularıyla kavranan varlıkları bilme konusunda, bazı yanlışlar olduğunu izah ederken açıkça Platonik bir tutum sergiler.

Descartes'ın başlıca psikolojik problemi ve düalistleri kızdıran şey, uzamlı maddi bir tözü (bedeni) etkileyebilen uzamsız

¹¹ Descartes, *Meditations*, 2.

¹² *Age.*, 4.

bir özdekle (ruhla), özdeksel olmayan bir durumu açıklamasıdır. İdeanın kütlesi yoksa, bir idea nasıl kasları hareket ettirebilir? Bunun görünürdeki imkânsızlığı, bazılarının ya her şeyi en sonunda maddeye indirgemede ısrarcı olarak materyalist bir monizmi kabul etmesine ya her şeyi en sonunda zihne indirgeme hususunda ısrarcı bir tutumla zihinsel bir monizmi kabul etmesine veya –her şeyin eninde sonunda ya birine ya diğerine ya da daha önce düşünülmemiş üçüncü bir alternatifine indirgenmesi gerektiğini ısrarla dile getirmek yerine– bu meselede hiçbir taraf seçmeden nötr bir monizmi kabul etmesine neden oldu. Descartes *Ruhun Tutkuları*'nda bu ikilemi çözmediği halde, düalist geleneği gerçek bir şekilde oluşturan bu durumu kabul etti. Bununla ilgili bir analizi de oldu.

Bu analize göre Descartes bedeni, bedenle ilgili imgelenebilecek her şeyden ayrı tutar: örneğin duyarlılık, devinim, uzam, oluşma, çürüme gibi şeyler. Bununla birlikte Descartes zihne, bedende kavranılamaz bir şey olarak anlam yükler: burada *düşünce* öne çıkar. Düşünceyi, gönüllü eylemi harekete geçiren ve hislerden sorumlu olan şey olarak ayırır.¹³ Algılarımızın çoğu, duyu sinirlerimiz üzerindeki dış nesne hareketlerinin bir sonucudur; sıcak, soğuk, ağrı ve açlık gibi hislerimizin çoğu benzer sinirsel mekanizmalara atfedilebilir.¹⁴ Gene de duygusal hislerimiz herhangi bir dış uyarının yokluğunda ortaya çıkabilir ve bunlar üzerindeki yansımaları yalnızca bedende var olmaz, dolayısıyla da bunlar yalnızca kendi bedenimize atfedilemez. Bunlar bedenin her kısmında, prensipte birleşen –kendi başına bir beden olmadığı halde– ruhsal alan içerisindedir.¹⁵ Beden öldüğünde ruh kabuğuna çekilir. Fakat beden yaşarken, ruhun iradesi –beyinden başlayarak deneyim, eylem ve hisle birlikte tüm sinirlere kadar can ruhlarının akışını düzenleme

¹³ Descartes, *Les Passions*, Madde 17.

¹⁴ *Age.*, Madde 23, 24.

¹⁵ *Age.*, Madde 30.

becerisiyle— bedeni etkisi altına alır. Descartes'ın tahmin ettiği en önemli şey, bu kontrol alanının beyin epifizi olduğudur, beyindeki diğer yapıların aksine bu bez, beynin iki tarafında aynı değildir ve beynin tam merkezinde konumlanır.¹⁶ Bireyler kısmen farklıdır, çünkü beyinleri farklıdır,¹⁷ fakat her durumda tutkular, beyin boşluklarında bulunan can ruhlarının akışıyla meydana gelir.¹⁸ Ruhun, can ruhlarını yönlendirme becerisi, yalnızca bunu yapma iradesiyle mümkündür. Tanrı sayesinde bu irade özgürdür.¹⁹ Descartes bunu şu şekilde açıklar:

Bir hayvanın bize yaklaştığını görürsek, hayvanın bedeninden yansıyan ışık her bir gözümüze onun iki imgesini tasvir eder. Göz sinirleri aracılığıyla bu iki imge, beynin iç yüzeyinde başka iki imge oluşturur... Bunun üzerine imgeler, can ruhlarının çevrelediği beyindeki küçük beze ışıır... Beyindeki iki imge bezde yalnızca bir imge oluşturur ve ruhu etkileyerek hayvanın şeklinin görülmesini sağlar... Dehşet verici bir nesne, belirli bir insan üzerinde, beyindeki bezle birlikte, korkuya sebep olacak bir izlenim yaratırken başka bir insanda cesaret ve güvene yol açan bir izlenim yaratır... Her beyin aynı şekilde oluşmaz.²⁰

Bu pasajda, Avrupa'nın dört bir yanındaki 18. yüzyıl bilim insanlarının zihnini işgal eden Descartes'ın *refleks* kavramının girizgâhıyla karşılaşırız. Onun ruha, duyuyla ve davranışla ilgili bu salt materyalist açıklamayı dâhil etme konusundaki isteksizliği, daha liberal bir dönemdeki çoğu seçkin halefi tarafından muhafaza edilmeyecekti. Gene de, Kepler'in astronomiye getirdiği aynı matematiksel temel üzerine biyolojiyi tesis etme girişiminde ilk bulunan kişi Descartes'tır. Tüm hayvan davra-

¹⁶ *Age.*, Madde 31, 32.

¹⁷ *Age.*, Madde 39.

¹⁸ *Age.*, Madde 37.

¹⁹ *Age.*, Madde 41.

²⁰ *Age.*, Madde 35, 39.

nışlarını ve birçok insan davranışını doğa bilimi içerisine yerleştirmek konusunda ısrarcı olan gene kendisidir. Ayrıca Aristoteles'in ereksel nedenleriyle ilgilenmeyi bırakmamızı,²¹ kör inanç yerine aklımızı kullanmayı ve kuşkularımız yerine inancı, yani kendi düşüncelerimizi koymayı öğütleyen de kendisidir.

Descartes'ın psikolojiye doğrudan yaptığı katkılar önemli bir etkiye sahipti. Onun materyalist düalizme katkısı, modern nöropsikolojinin mihenk taşıdır. Duyu ve eylem arasındaki refleks bağlantıları üzerine kaleme aldığı etkili yazıları, Ivan Pavlov'un araştırmalarına ve teorisine yol açan bir sorgulama hattı oluşturdu. Galileo tarafından paylaşılan şeyin bir versiyonu olarak geliştirdiği *Yöntem*, Bacon'ın *Novum Organum*'da talep ettiği gibi bilimi, boşu boşuna gerçekleştirilen olguları toplama ritüelinden kurtardı. Descartes insanın ayırt edici özellikleri olarak düşünce ve belirli his türlerini sunarken, 19. yüzyılda Wundt'un başlatacağı deneysel bilinç psikolojisine zemin hazırladı.

Descartes'ın etkisi –yazılarının ampirist geleneğe sonradan gelen eleştirmenlerdeki etkisi üzerinden– dolaylı olarak psikolojide hissedilir. Bu, (İngiliz) ampirik ve (Kıta) rasyonalist ekoller arasındaki ayrışma noktasını gösteren doğuştan idealar üzerine Descartes'ın takındığı tutumdur. Fakat Locke bile sezgi, imgelem, ahlaki öğretinin aksiyomatik doğası ve ideaların gerçekliğiyle ilgili getirdiği tartışmalarda ve onun ampirist olarak kuşkuculara karşı verdiği mücadelede, rasyonalizmden –reddettiklerine kıyasla– daha fazla şey alır. Descartes'ın spekülatif bilim ve psikoloji saflarındaki yeri hem başta gelir hem de çok sağlamdır. Descartes anti-ampirist değildi; sadece bir ampirist değildi. O bir anti-materyalist de değildi; sadece bir materyalist değildi. Bu yüzden onun iddialarından birine veya diğerine karşı çıkmak, bugün bile, yani ölümünden üç yüz yıl sonra, onun mevcudiyetinden kurtulmaktan daha kolaydır.

²¹ Descartes, *Principles of Philosophy*, I. Bölüm, XXVIII. Kısım.

Bir sonraki kısımda göreceğimiz üzere Descartes'ın düşünce üzerindeki toplam etkisi, genişleyip "Kartezyenizm" biçimini alarak, 18. yüzyıl Fransız filozoflarına karşı usanmaksızın mücadele etti. Yüzeysel düzeyde bakıldığında, Kartezyenizmle mücadeleye genellikle fizik üzerinden odaklanılmıştır, öyle ki Newton'ın edindiği başarıların ardından bu düşüncenin, absürd değilse bile, yanlış olduğu iddia edilmişti. Newton ile Descartes kıyasladıklarında, *Fransız Aydınlanması düşünceleri* temel farklılığın yöntemsel olduğunu iddia ettiler. Onlara göre Newton doğrudan deneyimin kanıtlarına dayandığı için başarılı oldu. Descartes ise, sırtını "Bilginlerin" tertipli rasyonalizmine dayadığı için başarısız oldu. Ayrıca Newton'ın kendisi "Hypothesis non fingo!" (Hipotez kurmuyorum!) demişti; bu, 18. yüzyıl yorumcularının işini, Newton ile Bacon arasındaki temel farkı bilim felsefesi hususunda ayırt etmeleri bakımından zorlaştıran bir cümleydi. Locke, Reid, Hume ve Fransız ampiristlerinin çoğu, doğru felsefe yapma yöntemini tartışırken Newton ile Bacon'ı açıkça eleştirdiler. Bu sebeple bilim ve felsefe aynıdır: onlar kendilerini gözlem ve deneyimle çerçevelendirerek ve doğayı *rasyonalize* etmenin cezbediciliğine dayanarak hakikati ararlar.

Fakat şunu biliyoruz ki, Newton birçok hipotez kurmuş, Descartes ise çokça gözlem yapmıştır, üstelik bu gözlemlere deneysel olanlar da dâhildir. 18. yüzyılın ortasında anti-Kartezyenizm, Descartes'ın vardığı bir dizi sonuca karşı olmakla birlikte onun yöntemini çok fazla reddetmedi. Her şeye rağmen, "her beyin aynı şekilde oluşmaz," iddiası, şayet "her insan eşit olarak yaratılır," şeklindeki iddialara yönelik doğrudan bir karşı gelme değilse, buradan çıkarılacak sonuç nedir? Bu, kralın "kutsal hakkı"yla ilgili mefhuma ve sınıf ile zümrelerin savunulmasına yönelik benzer gerekçeleri de beraberinde getirmez mi? Eğer, Descartes psikolojisinin de kabul ettiği gibi, insan ruhu hem yok edilemez hem de özdeksel olmayan bir şey ise, üstelik insan zihninin alâmet-i farikası deneyimi aşan bir

şeye dayanıyorsa, Kilisenin ve Taht'ın tarihsel otoritesine hangi temele dayanarak karşı çıkılabilir? 18. yüzyıl reformcularının, "Kartezyenizmi" bir fizik kuramından veya bir spekülasyon yönteminden ya da bir metafizik sistemden daha zorlu bir şey olarak gördüğünü dikkate almak gerekir. Kartezyenizm açıkça bir insan psikolojisi kuramıydı ve dolayısıyla da bir toplum ve yönetim kuramıydı. "Newtoncular" ile "Kartezyenler" arasındaki çatışma sona erdiği halde, 18. yüzyılda düşünsel Whigler ile Toryler* arasında düşünsel savaş yaşanıyordu.

Descartes ve Hayvanlar

Bilim insanlarının hayvanları kullanmasına ve hattâ onlara kötü davranmasına yönelik ilkesel bir kaygıyı dile getirenler, insan olmayan hayvanların "otomaton" veya bir tür makine olarak tanımlanmasından büyük ölçüde Descartes'ın psikolojik yazılarını sorumlu tutarlar. Descartes'ın yazılarında bu tür bir fikir bulunabileceği doğrudur; gerçi Descartes'ın insan olmayan hayvanlara algısal ve (hattâ) hem güdüsel hem de duygusal işleyişler yüklediği de doğrudur. Descartes hayvanların tümüyle rasyonellikten yoksun olduğunu varsayarak, onların uyarımı rasyonel olarak yorumlayamadığı ve dolayısıyla ilgili konularda

* *Whigler*, 1680 yılından sonra York dükünü tahttan uzak tutmaya çalışanların kullandığı isimdi. Kralın mutlakiyetçiliğine karşı din muhalifleri için hoşgörü yanlısı olan Whigler 1688 devriminde (II. İngiliz Devrimi) önemli rol oynadılar. Hanover hanedanıyla birlikte 1714 yılında iktidara gelerek yıllarca, özellikle ticaret burjuvazisinin desteğiyle, ülkeyi tek başlarına yönettiler. 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında muhalefete düşen Whigler, 1830 yılında tekrar göreve geldiklerinde 1832 Parlamento Reformu'nu yürürlüğe koydular. 19. yüzyıl ortalarına doğru Whig partisi *Liberal Parti*'ye dönüştü. Bu partiye muhalif *Tory Partisi*'ni günümüzde *Muhafazakâr Parti* temsil etmektedir. Karl Marx ve Friedrich Engels, özellikle serbest ticaret ve sınıfsal eşitsizliği ele alırken, bu iki gruptan ayrıntılı bir şekilde bahseder. (ç.n.)

bilinç sahibi olmadıkları sonucuna vardı. Bu noktada, gündelik hayata ilişkin kanıtları doğrudan sunarken, aklın otoritesinin göğüslemeye değer bir şey olduğunu her fırsatta söylemeye lüzum yoktur.

Benedict de Spinoza (1632-1677)

İspanyollar ile İngilizler arasındaki savaşla birlikte 1588 yılında İspanyol Armadası'nın yenilgiye uğraması, sadece Roma Katolik Kilisesi'nin tüm Avrupa üzerinde sahip olduğu nüfuzu kaybetmesine değil, aynı zamanda İspanya'nın kendi bölgesinde ortodoksluğu uygulamaya devam etmesinde güçlüğe yol açtı. İspanyol Engizisyonu tarafından Katolikliği kabul etmeye zorlanan birçok Yahudi ya alenen isyana kalkıştı ya da İspanya'dan gitmenin bir yolunu bulup, Katolik olmayan yurttaşları kabul eden devletlere yerleşti. Hollanda özellikle bu konuda hoşgörülüydü ve bu yüzden Spinoza ailesi 16. yüzyılın sonlarında oraya göç etti. Dolayısıyla Spinoza, o zamanlar entelektüel ortamlarda "yeni felsefe"nin (başka bir deyişle Descartes'in) popüler olduğu Amsterdam'ın Hristiyan mahallesinde bir Yahudi olarak büyüdü. Bu felsefeden aldığı şey, Yahudi cemaatinden aforoz edilmesi sonucunu doğurması bakımından yeteri kadar alışılmışın dışındaydı. Hem evinde hem de sinagogdaki eğitimle birlikte özümsemiği şey, onun önemli Hristiyan çevresinin dışına itilmesi için yeterliydi. Üstelik, en nihayetinde sezgiye akla uygun olandan bile daha fazla itibar gösteren Spinoza, Aydınlanma düşünürleri arasındaki konumunu muhafaza edemedi. Skolastikler arasında İbn Meymun, mutlakçılar arasında durumcu, gizemciler arasında "doğacı" ve kuşkucular arasında da mutlakçı denebilecek bir duruşa sahipti. Spinoza çok zor bir hayat sürdü.

Muhtemelen Spinoza'nın psikolojisine yönelik en iyi yaklaşım, Blaise Pascal'ın *Pensées* (Düşünceler) adlı çalışmasında mevcuttur:

Descartes'ı affedemiyorum. Felsefesinin tamamında Tanrıdan vazgeçmeye can atıyordu. Bununla birlikte, Tanrının tek bir dokunuşla dünyayı harekete geçirdiği yönündeki kabule destek vermesi gerekiyordu; zaten bunun dışında Tanrıya pek ihtiyacı yoktu.²²

Descartes'ın felsefi dizgesi Tanrının, maddenin ve zihnin ayrı ve bağımsız kategorilerini kanıksadı. Madde ve zihninin, Tanrısız varolabileceğini belirtilmediği halde, Tanrının tek bir dokunuşuyla, doğanın dengesi ile doğal olayların rasyonel olarak incelenebileceği Descartes'ın rasyonel psikolojisinde üstü kapalı bir şekilde ortaya konulur. Halihazırda onun ereksel neden incelemeleri ile etkin ve maddi nedenlere yönelik ilgisindeki sabırsız tavrını resmettik. Bu tutumlar bir tür Kartezyenizme dönüşür; bu Kartezyenizm türü dünyayı açıklarken tanrısal kaynağı kabul eder, fakat bilimsel ve felsefi incelemeyi yöntem ve sonuçlarla sınırlar; böylece teolojinin sabit kaldığı söylenebilir. Bu noktada kozmoloji, her şeyi meydana getirmek gibi yaratıcı bir eylemi Tanrıya bırakır –sonra da değişmez bilimsel kanunlara göre her şeyin doğal akışında gitmesine izin verir. Eğer tanrısal müdahale tekrar gerçekleşirse, bu yasaların askıya alınması gerekir, bunun sonucu ise mucizeden farksızdır. 18. yüzyılın Deistleri bu bakış açısını daha açık bir şekilde benimseyecekti, fakat böyle bir şey 17. yüzyılda çok daha riskliydi.

Pascal'ın aksine Spinoza kendi yaşadığı zamanda etkili değildi; bununla birlikte Leibniz, politik motivasyonu olan protestoculara rağmen, Spinoza'nın *Etika*'sındaki bazı argümanlardan etkilenmiş gibiydi. 19. yüzyılda Spinoza'ya duyulacak ilgi, Spinoza'nın determinist felsefesine yönelik sıklıkla suçla-

²² Blaise Pascal, *Pensées: Thoughts on Religion and Other Subjects*, İngilizce çev. William Finlayson Trotter, Washington Square Press, New York, 1965. [Türkçe tam metin çevirisi için bkz. Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018. (ç.n.)]

ma getiren belli başlı Alman Romantikleri arasında belirginleşecekti. Spinoza'yı tartışmak için Lessing, Schelling ve Fichte fırsat kolluyorlardı. Ancak burada, Spinoza'nın psikolojisini kısaca gözden geçireceğimizi belirtelim. Spinoza'nın psikolojisi, akıl ile tutku ve özgür irade ile determinizm arasında duyulan gerginliği açığa çıkarır, üstelik bu, çağdaş psikolojik düşüncenin bir parçasıdır. Ayrıca onun psikolojisinin yarattığı farkındalığa göre, bilim ya Tanrıyı tamamen bu tasarıma dâhil etmeli ya da Tanrıyı tamamen bunun dışında bırakmalıdır. O halde Spinoza, yeni felsefenin ne kadar yeni olduğunu açıkça gören birisi olarak önemli bir şahsiyettir.

Tıpkı Descartes, Leibniz ve Pascal gibi Spinoza da bilim konusunda uzman ve aktifti. Spinoza bir mercek ustasıydı ve optiğe ilişkin prensipleri tümüyle kavramıştı, bunlar elbette geometrik prensiplerdi. Descartes ve Leibniz gibi o da gözle görünür bir değişim dünyasında belirli bir gerçeğin olduğuna ikna olmuştu. Descartes'ın aksine, madde ve Tanrının farklı kategorilere indirgendiğini varsaymak için mantık veya deneyim içerisinde hiçbir neden bulamadı. Ona göre, Tanrı her şeyi yaratan ise, O'nun varlığı her şeyde olmalıdır, çünkü "hiçbir ortaklığı olmayan şeylerde, bir şey diğerinin nedeni olamaz."²³ Dolayısıyla Tanrı her şeyin nedeniyse, insan özgürlüğü hakkında konuşmanın hiçbir anlamı yoktur. İyi ve kötü hakkındaki bilğimiz özgür doğmadığımızı kanıtlamak için yeterlidir, çünkü öyle doğsaydık, bu zorlama bilgi var olmazdı.²⁴ Dolayısıyla farklı türde bir özgürlüğe sahibizdir. Tanrı "düşünen bir şey" olduğu için, düşüncelerimizde ya Onun da payı olacak ya da bu düşünceler kusurlu olacaktır. Şayet kusurluysa, tüm eylemlerimiz duygudan ziyade tutkuya mecbur kalacaktır. Bu ikisi

²³ Benedict de Spinoza, *Ethics*, Bölüm. I, Önerme. III, The Chief Works of Benedict de Spinoza, İngilizce çev. R. H. M. Elwes, Dover Publications, New York, 1955. [Ayrıca bkz. Benedictus Spinoza, *Eti-ka*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, 2011. (ç.n.)]

²⁴ Spinoza, *Ethics*, Bölüm. I, Önerme. LXVIII.

arasındaki ayırım önemlidir. Spinoza için sahip olduğumuz bir tutku, kendisi hakkında net bir ideaya sahip olmadığımız bir histir, halbuki taşıdığımız bir duygu, ayrı bir ideayla şekillenen bir histir. “Cinnet” denilen şey, tutkuya dair bir örnektir, halbuki arkadaşlarımıza duyduğumuz sevgi bir duygudur.

Bu oldukça ilginç bir ayırımdır. Aristoteles’in etiğe dair yazılarında ve Helenistik Stoacılığın büyük bir kısmında bu ayırımı özüne rastlamak mümkündür. Tutkuyla karşılık vermek için taşkın bir şekilde karşılık vermek gerekir; yani bilgiyle ve davranışımıza uyum ve denge getiren ilkelerle buna mecbur kalınmamalıdır. Aristoteles’in insan olmayan hayvanlardan esirgediği erdemın dayandığı noktalardan biri, hayvanların düşünme gücünden yoksun olduğu varsayımıydı. Onların seçimlerinin düşünceye değil bir tür tutkuya dayandığı varsayılıyordu, kontrole dayalı bir ilke bulunmuyordu, nitekim eylemlerinde erdem yoktu. Bu yüzdendir ki erdemli bir şekilde eylemek için düşünmek gerekir; üstelik bunun için bağılılığa ve tasarıma ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla Aristoteles açısından meyilli olduğumuz duygusal bir bileşenin olması lazım gelir. Örneğin adalet değil, adaletsizliğe karşı kızgın olmamız gerekir.

Özellikle Hristiyanlığın ilk dönemindeki Stoacı filozoflar, duygular hakkında geliştirdikleri kuramlarda daha radikaldiler. Duyguları hastalık veya illet olarak gördüler. Onlara göre, akılla değil tutkuyla eyleyen bir kimse, bozuk bir akıldan mustarıptır; *gerçek anlamda* şeylerin gerçek düzeninde –aklı kural-larda– bozukluk olanlar üzgün olmaktadırlar. Spinoza’nın tezi, felsefedeki bu eski geleneklere borçludur. Kendimizden önceki herhangi biri hakkında net bir ideaya sahipsek, o halde buna karşı eylemlerimiz veya yanıtlarımız, zorunluluğun değil bağılılığın neticesi olacaktır. Eylemlerimiz tutkuyla zorlanamaz, fakat zihnin kontrolündeki duygularla çözüme kavuşurlar.

Ancak açık bir ideaya sahip olmak ne demektir? Açık idealar, olguya ilişkin rasyonel farkındalıktan başka bir şey değildir, yani durum ne olursa olsun, bu *zorunlu* bir şeydir. “Zihin,” der

Spinoza, “duygular üzerinde büyük bir güce sahiptir ve onlara daha az bağlıdır, dolayısıyla da her şeyi zorunlu olarak anlar.”²⁵ Bu nedenle, Descartes kendi beden ve ruh (zihin) kavramında her ikisinde birbiriyle bir tür belirsiz bir ilişkiyi zorunlu görürken, Spinoza radikal bir şekilde psikolojik olan ile tinsel olanı ayırır: öğrenme, algı, bellek ve duygu bir beden gerektirir ve bunlar bedenin ölmesiyle son bulur.²⁶ Yalnızca Tanrı için son-raki yaşam vardır; düşünen bir şey olarak Tanrı, belirli bir bireyin tözü hakkındaki ideayı ebediyen muhafaza eder.²⁷ Çünkü bu töz zihnin kendisidir, zihin ebedidir.²⁸ *Önerme IV* kısmında bahsettiği üzere, hiçbir şey dışarıdan gelen bir şey olmadan yok edilemez. Zihin, kendine yetecek idealara sahip olduğu ve tamamen pasif olmadığı ölçüde (başka bir deyişle dışarıdan etkilenmemişse), yok edilemez.

Bu noktada Spinoza’nın tezi, Aziz Augustinus’un tezinden farklı değildir, üstelik Berkeleyci özellikler taşır. Fakat dikkatini doğrudan psikolojik neticeleri olan hususlara yönelttiğinde, Spinoza’nın psikolojisi radikal bir hal alır. Rasyonalizm bir tür duygusallığa dönüşür. Spinoza “iyi” ve “kötü” olarak adlandırdığımız şeyin, “haz ve acı duygusundan başka bir şey olmadığını” söyler.²⁹ Fakat haz ve acı, sırasıyla zihnin kendi gücü ve zayıflığına ilişkin farkındalığıdır.³⁰ Zihin, ebedi olarak sebat etmeye çabalayandır, bunun yalnızca kendi faaliyetiyle, yani açık idealarla mümkün olduğunu bilen gene zihindir. Pasif bir durum olarak tutku, geçici bir şey olarak algı ve saf rastlantısal

²⁵ *Age.*, Bölüm. V, *Önerme. VI.*

²⁶ *Age.*, *Önerme. XXI.*

²⁷ *Age.*, *Önerme. XXII.*

²⁸ *Age.*, *Önerme. XLI* [Hilmi Ziya Ülken çevirilerinde *ruh* olarak karşımıza çıkan kavram burada, metnin İngilizcesinde, tıpkı Descartes’in İngilizce çevirisinde olduğu gibi, *zihin* (mind) olarak verilir. (ç.n.)]

²⁹ *Age.*, Bölüm. IV, *Önerme. VIII.*

³⁰ *Age.*, Bölüm. III, *Önerme. LIII, LV.*

olayların kaynağı olarak salt imgelem, zihnin sebat etmesine müsaade etmeyecektir. Bunlarla donatılmış zihin, kendi zayıflığının farkındadır, kendi faniliğinden ve dolayısıyla acıdan korku duyar. Bununla birlikte akıl ve –daha önemlisi– sezgi, zorunluluğa ilişkin açık ideayı akla hatırlatır, ki burada sahip olunan şey hazdır. Bu şekilde yaratılan duygu en yoğun olandır, çünkü “diğer koşullar eşit olduğu zaman, zorunlu olduğunu düşündüğümüz bir duygu, mümkün, olumsal veya zorunlu olmayan bir duyguya göre daha yoğundur.”³¹ Ayrıca bir duygu yalnızca başka bir duygu tarafından etkilenebildiği için (*Bölüm IV, Önerme VI*), rasyonel olarak erişilen *uygun ideaların*, yalnızca doğru düşünsel amaçlara bağlanabilecek duygulara dayandığını görürüz. Spinoza’nın determinist psikolojisi açıktır:

Zihin, şöyle veya böyle, bu şeyi isterken belirlenir, nitekim kendisi başka bir nedenle belirlenmiştir... üstelik diğer şeyler gibi o da sonsuzluğa gider.³²

Nihai ya da ilk neden Tanrıdır. Zihin, zorunlu olan “uygun idealar” üzerinde bir karara vardığı ölçüde aktif, aksi takdirde pasiftir. Aktif olduğu zaman, kendi varlığını sürdürmeye uğraşır, yani haz için gayret eder. Bu haz uygun idealara sahip olduğu için, beden bu tür zorunlu bir bütünlük olmadığı için ve sonuç olarak hiçbir ortaklığı olmayan şeyler birbirinin nedeni olmadığı için, “beden düşünme açısından zihni belirleyemez.”³³ Gene de tüm idealarımıza, bedensel varlığımıza yönelik ideayı dâhil etmek doğamızda vardır, dolayısıyla da zihin, bedenin varlığını sürdürmesini tehdit eden şey tarafından tehdit edilir. Sezgisel olarak, bedensel ve zihinsel olarak varlığın sürdürülebilmesi durumu arasındaki bu duyusal bağlantıdan dolayı, bedenimizin faaliyetlerini korumaya uğraşırız. Bedene yönelik bir tehdidin, zihinsel faaliyete yönelik bir tehlide yol açtığına

³¹ *Age.*, Bölüm. VI, Önerme. XI.

³² *Age.*, Bölüm. II, Önerme. XLVIII.

³³ *Age.*, Bölüm. III, Önerme. II.

inandığımız için, bedenî zarar görmesi veya ölmesi durumuy-
la ilgili olarak bu ideaları baskılarız.³⁴

Spinoza psikolojisinin kategorileri tutku, duygu, akıl ve sez-
gidir. Hepsi de belirlenmiştir ve bu bağlamda irade, özgür ola-
rak tanımlanmaz. Bizi eşsiz olduğumuz zamanlarda eşsiz kılan
şey, şeylerle ilgili zorunlu nedenler hakkında açık veya uygun
ideaların var olmasıdır; şunu belirtmek gerekir ki, bu idealar
kaçınılmaz ve karşı durulmaz bir şekilde doğrudan Tanrıya
geri döner. Geri kalan her şey zihnî pasif durumlarını içerir,
bunlar ebedî ölüme giden sınırlı vakalardır. Hayatlarımız, zi-
hî faaliyetlerin varlığını ölümsüzleştirmeye adanacak şe-
kilde oluşturulmuştur. Yüzeysel olarak bakıldığında buradaki
güdü, bencilce bir haz arama ve acı önleme şekli gibi görü-
nür. Bu açıdan bakıldığında aydınlanmamış insanlar, akıldan
ziyade tahminle hareket ederler ve bu tahminin neticesinde
ve bağlantı yasalarıyla, bedensel ölümü en büyük acı olarak ta-
nımlarlar. Tanrı merhametli bir şekilde bize kuvvetli bir duyu
yerleştirmiştir; bu, aktif ve aşılabilir bir sezgisel farkındalıktır.
Fakat zihin, neyin iyi olduğuyla ilgili kendi tabiatını kavradı-
ğında bile, duygular bilginin doğruluğuyla dizginlenemezler,
yalnızca buna benzer bir bilgiyle üretilen başka ve karşıt bir
duyguyla bu mümkün olur.³⁵ Spinoza, teorilerine bu yönüyle
bakıldığında, İngiliz sentimentalistleriyle, Hume'la ve Kant'la
benzer bir noktadadır: rasyonel davranışın uygun hislere yol
açması veya bununla ilişkili olması dışında akıl, tek başına
ahlâkî bir davranış üretmeyecektir. İrademiz eylemlerimizin
özgür nedeni değil, zorunlu nedenidir.³⁶ Belirli bir iradeyi,
zorunlu olarak, eylem izler. Belirli bir Tanrıyı, zorunlu olarak
uygun idea –ki bu Onu işaret eden fikirdir– izler. Bu kıymetli
bir tekrarlama değildir. Spinoza eylemi başlatacak bir araca ihtiyaç

³⁴ *Age.*, Önerme. VIII.

³⁵ *Age.*, Bölüm. IV, Önerme. XIV.

³⁶ *Age.*, Bölüm. I, Önerme. XXXII.

duyar. Harekete ilişkin nedenler, faaliyetle ilgili doğrudan nedenler değildir, çünkü birisinin bir şeyi yapmak için bir nedeni olabilir, fakat hâlâ bunu yapamayabilir. Fakat harekete geçirecek neden belirli bir irade (istenç) arzusu doğurabilir, zaten eyleme de zorlayan şey budur. Dolayısıyla bu iradede hareket olacaktır. Fakat burada irade özgür değildir, çünkü ilk olaylarla zorunlu olarak birbirine bağlanır. Ayrıca son eylemin neticesi de özgür değildir, çünkü bu da irade tarafından zorlanmıştır. Şayet bu eylemin ahlâki bir değere sahip olması gerekiyorsa, o zaman onun uygun bir ideanın izini sürmesi gerekecektir ve bu şey, Tanrının zorunlu bir sonucu olacaktır.

On the Improvement of the Understanding (Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine) adlı yarım kalan eserinde Spinoza, hem kendi kuramına eklemeler yaptı hem de öğrenme ve bellek hakkında önemli birtakım modern kavramlar sundu; buna göre, örneğin bellek, bellenecek maddenin bağlamsal özelliklerine göre gelişir veya geriler; bellenen maddelere benzer maddeler sonradan bellendiğinde bellek zayıflar, bellek beyinsel bir süreçtir ve her idea gerçek dünyayla bağdaştırılmalıdır.³⁷ Ayrıca Spinoza, salt duyular veya algılar ile zihnin deneyimsel olarak aktif bir şekilde özümsemesi arasında geleneksel bir rasyonel ayırım yapar. Çeşitli bilme durumları arasında yalnızca düşünce salt deneyime bağlıdır. Buradaki en yüksek durum bir şeyin özünün bilinmesidir. Örneğin bir taş kalemin bir uca sabitlenmesiyle ortaya çıkarılan çizgi sayesinde bir çemberin özünü biliriz. Bir şeyin özünü bilmek için, bu şeyin varlığındaki gerçek şeyin ne olduğunu bilmemiz gerekir. Ebedi bir hakikati bilmek için, ebedi hakikat zerre kadar doğru olsa bile, bunun tersinin doğru olamayacağını bilmek gerekir. Dolayısıyla, hipotenüsünün karesi, karesi alınan kenarlarının toplamına eşit olmayan bir üçgenin dik üçgen olamayacağı hususunda Pythagorasçı

³⁷ Benedict de Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, R. H. M. Elwes, *Spinoza*, s. 15-31.

kuram ebedi bir hakikattir. Bu tür hakikatleri bilmek için ve aslında sıradan olguları dahi bilmek için bunları eşzamanlı olarak doğrulamak ve çürütmek gerekir. Nitekim her saptama bir olumsuzlama gerektirir. Örneğin Smith'in yaşlı bir adam olduğunu saptadığımızda, bu saptama eylemiyle birlikte, onun genç olma, kadın olma ve hattâ alüminyum olma durumunu reddetmiş oluruz. Doğrulamak sınırlamaktır. Tanımlamak sınırlandırmaktır. Zira sonsuz olan, ya tanımlanmamış olandır (ki Spinoza bunu reddeder) ya da kendini tanımlayandır. Dolayısıyla ebedi bir hakikati bilmek için kendini tanımlayan ve kendi nedeni olan duyuyu bilmek gerekir. Yani Tanrıyı bilmek gerekir.

Gene de Spinoza'nın "Tanrısı" ne Eski Ahit'teki Kadiri Mutlak'tır ne de Hristiyan Aristotelesçilerin insanlaştırılmış ilk nedenidir. Bilakis mantıkçıların tanrısıdır; teolojiden soyutlanan bir tür tümdengelimdir. Bir ateist olarak onun öngörülebilir konumu, bununla ilgili biraz şüphe var gibi görünse de, hâlâ ilmî olarak dikkat çeker; bununla birlikte Spinoza evrenin işleyişini, resmî bir argümanın ötesinde zaruri görüyordu. Kendine özgü bir biçimde konuştuğu halde, kendi yaşadığı döneme hitap etmiyordu. Öğrenme ve bellek hakkındaki çağrışımçı ilkelere yönelik yaklaşımı pek özgün değildi, üstelik onun motivasyonla ilgili egoist kuramından, rahatsız edici olduğu halde, Hobbes'tan –hattâ ondan da önce Montaigne'den– beri söz ediliyordu. Emsalsiz bir monizm formu için uğraşan Spinoza bir tür panteizm sundu. Düşünen bir şey olarak Tanrı, bir bakıma düşünen şeyler üreten belirli tözlere sebep olur. Dolayısıyla bu tür bir panteizm ya sapkınlık ya da delilik olarak yargılanmalıydı ve Spinoza'nın çağdaşları iki yargıda da bulunmaya can atıyordu. 19. yüzyıla kadar onun felsefesi herhangi bir büyük düşünür tarafından ciddiye alınmayacaktı; Spinoza'yı ciddiye alan Hegel ise onun felsefesinin önemli bir kısmını reddedecek ve kalan kısmını da kendi sistemine adapte etmeye zorlayacaktı.

Tüm bunlarla birlikte Spinoza'ya felsefe ve teolojinin farklı teşebbüsler olduğu konusunda ısrarcı olduğu için ayrıca minnettarız; öyle ki, teolojiye derin bir saygı ve kabul gösterilmesi gereken yerde, felsefenin, ucu nereye varacak olursa olsun hakikatle ilgilenmesi gerekir. Daha da ötesi, felsefe doğayla ilgili hakikatleri araştırır ve Tanrı doğa içerisinde (bu nedenle) zorunlu olan yasalar sayesinde bilinir. Zihinde haz yaratmaya çabalayan düşünen şeyler olarak bizler, özümüze ulaşmaya çaba gösterirken doğa tarafından sınırlandırılırız, üstelik bunu inkâr ederek acı çekeriz. O halde insan psikolojisinin hedefi kendini gerçekleştirmedir.* İşte bu sayede Spinoza, 20. yüzyıl hümanist psikolojilerinden bazılarına emsal teşkil etti. Spinoza, Descartes'ın öğrencisi olmadığı halde (örneğin özgür irade, düalizm ve doğanın bölümlere ayrılması konusunda ona kesinlikle katılmıyordu), Yunan bilgeliğinin yeterli olmadığına, Hıristiyanlığın Aristotelesçilikten daha fazlası olması gerektiğine ve hem tüm batıl inançlardan arınmış hem de doğa karşısında taraf tutmayan rasyonel bir varlığın hakikati bilebileceğine ilişkin tasavvurda Descartes'la ortak noktadaydı. Onun rasyonalizmi, materyalizme dönüşmeyen bir doğalcılıktı. Spinoza ne Berkeley gibi maddeden şüphe duydu ne de radikal materyalistler gibi zihinden kuşkulandı. Bu noktada ilk olarak Tanrıyı ele aldı ve başlangıç noktası olarak düşünen şeyi, maddeyi inceledi. Dolaylı olarak materyalizmi, maddeye başvurduğu için savundu, çünkü ona göre sadece materyalizm salt madde olan şeye başvurur, tıpkı yalnızca idealizmin düşünmeyi anlamak istediğimizde düşünen bir şeye başvurması gibi. Spinoza'nın karmaşık metafiziği sayesinde önlediği şey, düalizm ve materyalizm arasındaki olağan karışımının yarattığı ve kendisini tetikte bekleyen bir tür problemdir. Spinoza'dan önce filozofların çoğu, zihin veya madde ya da zihin *ve* maddeyi konuşturlardı. Fakat Spinoza zihin ve maddenin farklı bakış açılarıyla ince-

* İng. *self-actualization*. (ç.n.)

lenen aynı tözler olduğu, böylece zihin-beden problemine karşı çözüm olarak “iki taraflı” ve hattâ “çok taraflı” zekice bir formu ortaya koyduğu kendi temel aksiyomundan sonuç çıkarabilmişti. En genel düzeyde baktığımızda –ki bunun realizm olduğunu farz edersek– bizler mevcut her şeyin içimizdeki duyular, imgeler, bellekler ve benzeri şeyler vasıtasıyla oluşan bir ideayla tetiklendiğini iddia etmeye hazırızdır. Başka bir bakış açısıyla baktığımızda –sadece duyuların ve ideaların bilincinde olduğumuz için bunun idealizm olduğunu farz edersek– bu duyu ve benzeri şeylerin gerçekliğin bütününe oluşturduğunu kabul etmeye mecbur kalırız. Gene başka bir bakış açısından baktığımızda –bilgi yalnızca şeylerle ilgili olduğu ve bunlar düşünce alanına yalnızca maddi organlarımız üzerindeki maddi etkileriyle girebildikleri için bunun materyalizm olduğunu farz edersek– gerçeklik yalnızca maddeden meydana gelir.

Spinoza, bu iddiaları bahsedilen gerçeklere ilişkin belirli alışkanlıkların bir ürünü olarak ele alır, gerçeklerin kendisini değil. Bu noktada, türdeş tözler olan idealar ve nesnelere göre, monistik bir kuram sunar. Buna göre, her nesneye uygun bir idea vardır ve her ideaya uygun bir nesne. Buna karşın, bir ideaya sahip olmak için bir şeyle ilgili bir ideaya sahip olmak gerekir. Fakat en nihayetinde bir şeyin yalnızca niteliklerinin ne olduğuyla ilgili bir ideaya (salt algı seviyesinden daha yüksekte olmayan bir ideaya) sahip olmak için noksan ve belirsiz bir ideaya sahip olmak gerekir. Nesneyi bilmek için tözü bilmemiz gerekir. Töz, bir şeyin niteliklerinden arındırıldıktan sonra kalan şeydir –öyle ki bu, ebedi ve değişmez olarak kalması gereken şeydir. Şunu belirtmek gerekir ki bu idea, zorunlu olarak sonsuz bir ideadır, çünkü her nesneye karşılık gelen bir idea vardır. Üstelik bu noktadan bakıldığında, var olmaya çabalayan bir zihnin, uygun ve açık ideayı arayan bir zihin olması gerekir.

Spinoza’nın ebedi tözleri tek türdür, oysa bu tözler zihinsel ve fiziksel bir “taraf” sergilemektedir. Onun tözleri, evrendeki tüm temel ikiliklerden dolayı değil, onlarla ilgili açık bir dü-

şünceye sahip olmamamızdan ötürü bunu yaparlar. Buna ilaveten Tanrı ve Doğadan, örtük çelişkiyi tanımlamadaki noksanlıklar yüzünden ayrı varlıklarmış gibi söz ederiz. Tanrıya mükemmelliği, her şeye kadirliği ve her şeyi bilen olmayı atfedip, sonra da böyle bir varlığın belirli bir zamanda dünyayı yaratmış olduğunu iddia etmek saçmadır. Tanrının evreni yaratması için, Tanrının bir şeyin eksikliğini duyması ve buna çare olarak yaratmaya yönelik bir eylemi gerekli görmesi gerekirdi. Fakat bu doğru olsaydı, Tanrı Musevilerin veya Hıristiyanların evrensel ve mükemmel bir varlığı olamazdı. Bu durumda Spinoza, teolojiyi tutarlı kılmak ve tüm tözleri –tüm *tözel* şeyleri/düşünceleri tek tek– kapsamak için, bunların kendi tözsel birliklerinde ebedi olarak ele alınması gerektiğini akla uygun buldu. Buradan bakıldığında Tanrı ile Doğa, zihin ile madde ya da bilim ile felsefe arasında temel bir farklılık bulunamamaktadır. 19. yüzyıl Romantizminin öncülleri olan Goethe ve Coleridge, Spinoza’ya minnet duydu, üstelik onun sayesinde her ikisi de Romantizmin özü olan “Doğanın Dini”ne güç verecekti. Diğerleri ise Spinoza’nın yazılarında eski dinin yeni bir temellendirmesini keşfedecekti; gene başkaları yeni agnostisizmi bulacaktı. Platon ve Aristoteles gibi Spinoza da herkes adına bir şeylere sahiptir, fakat ondan beslenen bazı kişilerin düşündüğü şey, bunun her zaman öyle olmadığıdır.

Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716)

Descartes öldüğünde Leibniz yalnızca dört yaşındaydı. Kendisi Descartes ve “Kartezyenlerin” yön verdiği, yani Aristoteles’e karşı Descartes’a gösterilen saygının bir biçimi olarak hızla bilgiler dünyasına dönüşen, düşünsel bir ortamda yaşadı. Leibniz’in babası Leipzig’de felsefe profesörüydü; hem babası hem de annesi üniversitedeki çalışmalarını bitirmeden önce Leipzig’de öldü. Leibniz’in aydınlatıcı bir erken atmosfer içerisinde kutsandığını söylemek mümkündür. Kendisi yalnızca Yunanca

ve Latince klasikleri değil, aynı zamanda Bacon, Descartes ve Galileo'nun modern çalışmalarını da keşfetti. Londra'ya (kısa) ve Paris'e (dört yıllık) ziyaretleri, o dönemin en önemli düşünceleriyle Leibniz'in daha fazla karşılaşmasını sağladı. Büyük Kartezyen düşünürü Malebranche'la tanıştı; Pascal'ın matematik incelemeleri üzerine çalıştı ve Pascal'inkinden bile daha iyi bir hesap makinesi icat etti. Huygens sayesinde optiğe merak duydu; ayrıca Hobbes'un çalışmaları ebedi olarak hukuka duyduğu ilgiyi arttırdı, yakın zamanda sona eren Otuz Yıl Savaşları, barış ve hoşgörüye özlemle sarılmasına neden oldu. Bu girizgâhın yanısıra ifade etmemiz gereken bir diğer şey ise, Leibniz'in Newton'dan bağımsız olarak keşfettiği diferansiyel hesap yüzünden, Manş Denizi'nin bile ötesinde beş yıldan uzun bir süre boyunca konuşulan, ortaya atılan acımasız öncelik iddialarıdır.

Güneş Kral XIV. Louis, Leibniz doğmadan üç yıl önce Fransa kralı oldu ve Leibniz'den bir yıl önce öldü. Dolayısıyla dehasının yanısıra sahip olduğu büyük avantaj ve yaşadığı zamandaki ilham verici büyük düşünürler sayesinde Leibniz, modern tarihin en yüksek bilinç düzeyinde ve başarı odaklı döneminde yıllarını geçirdi. Bu cümlemin altını, XIV. Louis'nin hükümdarlığı süresince çalışmaları yayımlanmış veya o dönemde hâlâ hayatta olan eser sahiplerinin bir kısmını listelererek çizebiliriz: Hobbes, Locke, Descartes, Newton, Pascal, Spinoza, Gassendi, Leibniz, Malebranche, Huygens ve Molière. Ayrıca Galileo, XIV. Louis tahtı ele geçirmeden yalnızca bir yıl önce ölmüştü. Kral öldüğünde ise Voltaire henüz 21 yaşındaydı ve Hume'un *İnceleme*'si yayımlanmalı yalnızca 30 yıl olmuştu. Bu listede Leibniz'in çağdaşları veya ondan önce gelenler bulunmaktadır ve şunu söylemek gerekir ki, Leibniz bu isimlerden hiçbirisiyle aynı fikri paylaşmadı. Leibniz'in düşünceler tarihindeki rolü büyüktür, üstelik onun etkisi yayılmış ve yinelenmiştir. Çalışmalarında psikolojiye yaptığı spesifik katkılar, çok büyük olmadığı halde, su yüzüne çıkmakta ve böylece

Locke ve Descartes'la uyumsuzlukları açık bir şekilde gözler önüne serilmektedir. Leibniz, Locke'un ampirik psikolojisini reddederek insan bilgisi ve hislerinin genetik, bilişsel ve önemli zihinsel özelliklerini tekrar ileri sürmüştür. Ayrıca Descartes'ın düalizmine karşı çıkararak, zihin-beden problemini modern çağ içerisinde daha ilgi çekici bir şekilde yorumlayarak yinelemiştir. Nihayetinde bu bölüme onun anti-ampirik görüşüyle başlayacağız.

Locke'un 1690 yılında yayımlanan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* çalışması, 1688 yılında Leibniz'in dikkatini çekti. Hemen karşı yönde bir delil tasarlamaya başladı, buna rağmen hazırladığı *New Essays on the Understanding*³⁸ (Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler) başlıklı delili 1765 yılına kadar baş göstermedi. Bunun nedeni Leibniz'in çalışmasını bitirdiği yıl (1704) Locke'un ölmesinden ve Leibniz'in bunu bir hayatle tartışmak istememesinden kaynaklanır. Dolayısıyla *Yeni Denemeler*, Leibnizci katkılar dışında, yazarının ölümünden sonrasına dek ulaşılabilir değildi. Geri kalan çalışmaları gibi *Yeni Denemeler* de reflektif zihni etkilemeye devam etmektedir.

Locke *Deneme*'deki II. Kitap'a öncesi ve sonrasıyla tüm ampiristlerin temel iddiasıyla başlar:

Zihnin, söylediğimiz üzere, bütün niteliklerden yoksun, herhangi bir ideası olmayan beyaz bir sayfa olduğunu varsayalım; bu sayfa nasıl donatılacaktır? Neredeyse tükenmez bir çeşitlilikle resmedilen insanın yoğun ve sonsuz hayal gücünün bu muazzam kaynağı nereden gelmektedir? Akıl ve bilgiyle ilgili tüm özdekler nereden gelmektedir? Bu kaynağı tek bir kelimeyle yanıtlayabilirim, deneyim.³⁹

³⁸ Gottfried Wilhelm von Leibniz, *New Essays*, Leibniz -The Monadology and Other Philosophical Writings, İngilizce çev. Robert Latta, Oxford University Press, New York, 1898.

³⁹ John Locke, *An Essay on the Human Understanding*, II, 1, 2.

Leibniz'in yanıtı, ki bu önceki ve sonraki tüm rasyonalistler tarafından verilen bir yanıttır, sadece bazı *şeylerin* deneyime sahip olabileceği ve bu tür şeyler için belirli türde sahip olunan deneyimleri bir şekilde hazırlayan bir akıl olması gerektiği yönündedir. Locke'un konumunu (yanlış bir şekilde) Aristoteles'le özdeşleştirir ve Aristoteles'e bir cümle atfeder, üstelik bu cümle Duns Scotus tarafından da ona atfedilmiş bir cümledir, gerçi Aristoteles'in herhangi bir çalışmasında bu cümleyi aramamız da boşunadır: "*İlk önce duylularda olmayan hiçbir şey idrakte olmaz.*" Leibniz'in buna verdiği yanıt ise şu şekildedir: "*Anlığın kendisi dışında hiçbir şey idrakte olmaz.*"⁴⁰ *Yeni Denemeler*'in girişini Philalethes (uykunun arkadaşı) ile Theophilus (Tanrının arkadaşı) arasındaki bir diyalogla sürdürür,⁴¹ ilki ampirist diğeri ise rasyonalisttir. Philalethes'e Locke'un *Deneme*'sindeki (yukarıda alıntı yapılan) satırları verdikten sonra, Theophilus'un bilgi ve çözüm meselesine dair Leibnizci konumunu sunar:

Bu *tabula rasa*, sıkça söylendiği üzere, bana göre doğanın meydan vermediği bir kurgudan ibarettir... Yeknesak ve hiçbir çeşitliliği olmayan şeyler zaman, mekân ve soyut matematiğin diğer oluşumları gibi soyutlamadan başka bir şey değildir. Bunların ayrımlarında her ne olursa olsun hiçbir cisim yoktur ve bunu diğerlerinden ayıracak herhangi bir töz de yoktur... bu *tabula rasa*'dan sıkça bahsedenler, idealar ortadan kaldırıldıktan sonra geriye neyin kaldığını söyleyemezler... Ruhun bunu veya bu düşünceleri belirlemesi ve içimizdeki ideaları dikkate alması için deneyimin gerekliliğini kabul ediyorum; ancak hangi araçlarla deneyim sahibi olunabilir ve duyular nasıl idea oluşturabilir? Ruhun pencereleri, levhalara benzer mi, yoksa balmumu gibi midir?

Leibniz'e göre, ruhun içimizdeki ideaları dikkate alması için deneyim gereklidir. Deneyim, düşüncelerimize ortam yaratır,

⁴⁰ Leibniz, *New Essays*, Book II.

⁴¹ *Age*.

idealarımıza yön verir, dikkatimizi bir şeye çeker ve bizi belirli bir eyleme hazırlar. Bununla birlikte bir deneyimin basit bir sebepten bir idea yaratması ve bir deneyimin madde ile duyu organlarına ilişkin fiziksel bir karşılaştırmayı içermesi imkânsızdır, üstelik ideanın bu mekanik etkileşimlerle hiçbir alâkası yoktur. Fakat salt bir deneyim olmayan ve rasyonel, dikkatli bir akıl içerdiği varsayılan algı, idealara neden olabilir; ancak algı mekanik bir şey değildir ve mekanik olana indirgenemez.⁴² İşte Descartes'ın düalizmine yönelik ret tam olarak bu temele dayanmaktadır. Leibniz bu konuyla ilgili olarak ölmeden iki yıl önce yazdığı ve kendi metafiziğine yönelik bir özet olarak sunduğu *Monadoloji*'sinde bu durum çok açıktır:

Zaten algının ve ona bağlı şeylerin, *mekanik temelde anlaşılmasının güç olduğunu* kabul etmek gerekir... Ayrıca düşünecek, hissedecek ve algılayacak şekilde yaratılan bir makinenin olduğunu varsayalım; bu makine, içine bir mil sığabilecek boyutta, aynı oranlar korunarak, büyütülerek tasarlanabilir. Bizler, bu makinenin içini incelediğimizde, yalnızca birbiri üzerinde çalışan parçalar buluruz, üstelik algıyı açıklayacak hiçbir şeyle karşılaşmayız.⁴³

Algı eşsiz bir *psikolojik* olgudur. Bu sayede bilinçliyizdir. Algı, salt nicel (başka bir deyişle özdeksel) bir fenomenin benzeyemeyeceği şekilde nitelikselidir. Zihnimizin büyük milini inceleyen ve dönen çarklar ile inen çekiçleri gözlemlerken, milin algıya sahip olabileceği hiçbir şey olmadığını görürüz; milin, bu tür algılara sahip olmadığını ya da hareketli kısımların ilettiği kadarının dışında hiçbir şeyin farkında olmadığını keşfederiz. Leibniz'in miline son bölümde geri döneceğimizi belirtelim ve konumuza devam edelim.

⁴² *Age*.

⁴³ Leibniz, *Monadology*, #17.

Descartes tarafından geliştirilen zihin-beden etkileşimciliği bu yüzden Leibniz'in bir anlığına kafasını karıştırmış ve anlamsız gibi gelmişti. Leibnizci düşünceye göre zihin, hiçbir şeye indirgenemez, özyapısı kendisi dışında hiçbir kaynaktan türetilemez, uzamsal değildir, basit bir *monad* ve tözdür. Tüm basit tözlerde olduğu gibi zihin, bir nicelik olarak değil, nitelik olarak anlaşılmalıdır. Leibniz'in tabiriyle ifade edilecek olursa, zihnin özü uzamsal olmaktan ziyade *yoğundur*. Matematikte noktaya ilişkin verilen örnek açıklayıcıdır. Nokta çok küçük bir çizgi veya bir çizginin çok küçük bir kısmı değildir. Bu, uzam sıfıra yaklaştığı için ideal sınırdır. Benzer şekilde miktar kendi uzamsal özelliklerinden sıyrıldığı için, daha fazla indirmenin mümkün olmadığı bir sınır vardır. Bu sınır bir varlığın niteliğini oluşturur, boyutunu veya uzamını değil. Ayrıca bedenın sınırı da basit bir tözdür; yani bir *monaddır*. Beden, algılandığı gibi, basit tözlerin birleşmesiyle uzamsal hale gelen bir bileşimdir. Hiçbir basit töz diğerine benzemez. Her monad yalnızca ayırt edici bir nitelik değil, aynı zamanda niteliksel tam bir "birimdir." Boyutsuz olmak, monad olmadan değişmeye tâbi bir şey değildir. Monadın dışarıdan gelen bir edimin girebileceği veya değiştirebileceği bir penceresi yoktur. Bu açıdan bakıldığında, "zihin" ile "beden" arasında cereyan eden etkileşim şekline kafa yormanın hiçbir anlamı yoktur, çünkü her birisi, düzgün bir şekilde tasarlandığında, eşsiz, bağımsız ve nihayetinde uzamsızdır. Beden ve zihin bir arada var olur ve aralarındaki ilişki nedensel değil *ahenkli*dir (harmoniktir). Bir nota, iki rezonatör eşliğinde yüksek sesle verildiğinde, hangi rezonatörün diğerine sempatik titreşim yaptığını sormayız. İkisi de, doğru uyaranların varlığıyla kendi doğasının koşullarını karşılayarak meydana geldiği için paralel şekilde rezonans üretir. Zihin ve beden için de aynı şey geçerlidir. Önceden oluşturulmuş ahenge göre, ikisi de birbiriyle uyumlu bir şekilde var olur. Mekanik bir harekete gereksinim duyulduğunda, birinin eylemi diğerinden kaynaklanmaz. Her birinin eylemi, dışarıdan gelen bir "kronometrey-

le” diğeri ni bağdaştırmaz, ki kronometre, tüm saatlerin her bir anından emin olmak için zaman zaman devreye giren bir şeydir –bu görüş felsefi aranedenciler tarafından geliştirilmiştir.

Evren basit tözler yığındır, nitekim ahenkli çağrışımlar da bunlar var olmadan önce oluşmuştur. Ahenk Tanrının *modalitesidir*. Eğer monadın değişmesi gerekiyorsa, bu yalnızca içsel bir ilke yoluyla yapılabilir.⁴⁴ Bu içsel ilke, monad içerisinde yürüttüğü bir ilişkiler sistemi içerdiği için, algıyı oluşturur. Fakat bu, yalnızca algıladığımız değil, aynı zamanda algıladığımızı bildiğimiz bir *tamalgı* veya bilinçten farklıdır. Her monad içsel bir yapıya sahip olduğu ölçüde algısaldır. İçsel ilkesi hem belleğe hem de algıya olanak sağlayan monadı ruh olarak adlandırabiliriz.⁴⁵ Buna göre, hayvanların ruhu olduğu açıktır. Fakat onlar rasyonel ruha (başka bir deyişle zihne) sahip değildirler, çünkü ilkinin ardışık idraklerinin izini sürebildikleri ve hattâ koruyabildikleri halde, *zorunlu* hakikatlerin farkında değildirler. İnsanlar da, algıları bellek tarafından basit bir şekilde birleştirildiği ölçüde, “*alt hayvanlar gibi, yöntemleri kuram olmaksızın salt pratik olan ampirik hekimleri andıracak şekilde hareket etmektedirler. Doğruyu söylemek gerekirse, eylemlerimizin dörtte üçünde ampirik hekimlerden başka bir şey değildir.*”⁴⁶ Yalnızca bir kural ve zorunlu bir ilişki hakkındaki bilgimizde, insan yaşamına ilişkin insani niteliği eşsiz bir biçimde sergileriz.

Leibniz çağdaş psikolojinin temelini oluşturacak bir meseleyle daha önceki herhangi bir filozoftan daha fazla ilgilendi ve bunun hakkında yazdı. Bunu söylemek, Leibniz’in kesinlikle Freud’dan önce davrandığı anlamına gelmez. Leibniz’in bu kavramları kullanıyor olmasının, motivasyon nedenleriyle ve psikopatolojiyle en ufak bir ilgisi yoktu. Leibniz bunun yerine, monadların yok edilemezliği, algı ile bilinç arasındaki ayırım

⁴⁴ *Age.*, #11.

⁴⁵ *Age.*, #19.

⁴⁶ *Age.*, #28.

ve basit monad ile rasyonel zihin arasında bulunan farklılık üzerindeki konumunu desteklemek için bu kavramları kullanır. İddia ettiği üzere, rüyasız bir uykuda bile monadlar yok olmazlar (çünkü bunu yapamazlar) ve bu sebeple, bir şekilde etkilenmeden var oldukları için, tabiatı gereği algı vuku bulur. Gene de bizler, bu algının farkında değildiriz, çünkü bellek algıyı beraberinde getirmez.⁴⁷ Zihinde depolanan birtakım bilinçsiz (duyumsuz) algılar, bilince girecek şekilde toplanabilirler. Aslında ölüm uykusunu yüksek farkındalıktan ayıran aşamalı bir ölçeklendirme vardır. Bizler yakın basamaklarla birinden diğerine geçeriz ve bunlardan biri eşiği oluşturur. Üstelik bizler bunların çoğunun aktif bir şekilde farkında değildiriz, fakat başımıza gelen her şeyi akılda tutarız. Geçmişin temsili “*insanların düşündüğünden daha büyük bir etki*” yaratarak akılda kalır, üstelik “*bugün, gelecekle birlikte büyüktür ve geçmişle yüklüdür.*”⁴⁸

Spinoza’da olduğu gibi, Leibniz’i de psikoloji tarihinde uygun bir yere oturtmak kolay değildir. Ampirizm ve materyalizmin çift yönlü düşmanı olarak Leibniz, psikolojinin deneysel bir bilim olarak kurulmasına yol açan bu felsefi geleneğin içinde yer alamaz. Onun yazıları, bir kimsenin çağdaş deneycilerimizin araştırdığı çoğu şeyi ortaya çıkarabileceğine inandığını ve kolayca ortaya çıkarılamayan şeyin ortak deneyim yoluyla sıradan veya kolay bir şekilde elde edilebilir olduğunu açıkça gösterir. Halihazırda onun bilinçdışına ve alt algısal bilinç kavramına yönelik bulunduğu girişime değinmiştik. Deneysel psikolojinin bu bölümünün duyusal eşiklere ayrılmasında, Leibniz’in büyük katkısı vardır, fakat bu katkılar defalarca ortadan kaldırılmıştır. Locke’a karşı çıkışları bile, Protagoras veya Menon’da bulunabilecek şeylerden pek farklı değildi. Leibniz, ihtilaf içerisindeki Platoncu konumunu kabul eden ilk kişidir.⁴⁹

⁴⁷ *Age.*, #20, 21.

⁴⁸ Leibniz, *New Essays*, Introduction, s. 322-323.

⁴⁹ *Age.*, s. 358.

Bilinç bütünlüğü, bilinçteki bellek rolü ve bir taraftan bilinç diğer taraftan hem algı hem de bellek arasındaki farklılıklar üzerine yürüttüğü tartışmalar, geç 19. yüzyıl kuramsal ve deneysel psikolojisinde sık sık gün yüzüne çıkacaktı. Belki de psikolojiye yaptığı en önemli etki –burada bazı şeyler gözümünden kaçmış bile olabilir– Kartezyen düalizme yaptığı eleştiriden ileri gelir. Leibniz, buradaki kusurları ve çelişkileri gösterirken, Descartes’ın otoritesini yıkmak ve karmaşık olmayan bir fizyolojik psikolojiye alan açma noktasının özgürce düşünülmesi için çok şey yaptı. Leibniz zihinciliğin materyalizme indirgenmesine alkış tutmayacaktı –buna bilhassa karşı çıkmıştı– fakat diğerleri, onun uyarılarını dikkate almayacak ve onun başarılı Kartezyenizm çürütmeleri dışındaki şeylere odaklanacaktı.

Spinoza’nın aksine Leibniz, idealizmi felsefi öneme sahip bir konuma geri getirmek için çok az şey yaptı; bu nedenle onu, Hegelcilığe zemin hazırlayan gelenekle ilişkilendiremeyiz bile. Onun faaliyet ve birliğe yaptığı vurguda, ikisinin kalıcı özelliği ve her basit töz (buna zihin de dâhil), Brentano, James, Gestalt ekolü ve hattâ erken davranışçılıkta yeniden görüldü. Leibniz’in tekçiliği, daha önce de belirttiğimiz üzere, zihnin keşfedilmesi için beyni inceleyeceklerе güven telkin etti. Onun hayvanlara ruhu bağlaması ve yapı ile ilişkiye dair devamlılık arz eden çeşitli evrimsel seviyeler üzerindeki ısrarı, hayvan zekâsıyla alâkalı deneysel psikolojinin gelişimini kesinlikle yavaşlatmayacaktı. Doğuştan gelen özelliklerin varlığına sadık bir şekilde bağlılığı ve zihnin a priori yaradılışının zorunluluğuyla ilgili mantıki argümanları, tüm zamanların en muteber filozoflarından birisi için hareket noktası olacaktı; bu kişi Immanuel Kant’tı.

Immanuel Kant (1724-1804)

David Hume’un *İnceleme*’indeki felsefe, metafizik ve bilimle ilgili düşünceler, kafadaki soru işaretlerini gidermedi. Ras-yonalizm ebedi gerçeklerle ilgili arayışında kendi hedefinden

saptırıldı. Epistemoloji psikolojiye indirgendi, hem de çağrışımçı psikolojiye. *İnceleme*'nin inkâr ettiği şey, zorunluluğun doğadaki varlığının kanıtlanabilmesiydi. Mantığın bu tür bir zorunluluğu doğruladığı ve duyuların bunu algıladığı yadsındı. Burada, öznel zorunluluğun varlığı, zihinsel bir alışkanlık olarak doğrulandı. A ve B hem uzay hem de zaman içerisinde birlikte meydana geldiğinde, A her zaman B'den önce olduğunda ve bu algılanan birleşmeler sabit olduğunda, B'yi A'nın etkisi olarak değerlendiririz. Nedenselliğe duyduğumuz inançtan deneyim tek başına sorumlu olduğu için ve ilkesel olarak, "*tüm nesnelerin birbirine sebep veya sonuç (etki) teşkil etmesi mümkün olduğu*" için, "*herhangi bir şeyin her şeyi üretebileceğini*" kabul etmek zorunda kalırız.⁵⁰

Hume olayların neden olduğunu inkâr etmedi. Bilakis bu görüşe olan bağlılığımızın, deneyimden başka herhangi bir temele dayanamayacağını ve böylesi bir görüşün asla zorunluluğa dair ek bir yük alamayacağını iddia etti. A'nın her zaman B'yi izlemesi mümkün olabilir, ki herhangi bir kimse buna ilişkin bir istisna kaydetmemiştir, üstelik bu ikisi arasındaki mesafe kusursuz bir sabitlik taşır. Gene de bildiğimiz tek şey A ve B'dir. "*Aralarındaki herhangi bir bağlantı konusunda katıyen duyu sahibi değilizdir.*"⁵¹ Onlar arasındaki cismani bağlantıya ilişkin bilgi ve olay hakkında bilgi sahibiyizdir. Zorunluluk hakkında bilgi sahibi değilizdir. Yani deneyim yalnızca "A için B şudur" ve "A... için... B şart değildir" gibi bir yaklaşımı doğrulayacaktır; Aynı temelden bakıldığında, ahlâki ayrımlar akılla değil deneyimle türetilirler (üstelik hisler de buradan kaynaklanırlar).⁵² Ayrıca, gene aynı temelde, rasyonel meleke-lerin kendi başlarına yalnızca doğal maddi güçlerin bir sonucu olduklarını iddia edenlere karşı mantıksal olarak zorlayıcı bir

⁵⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, III, XV, L. A. Selby Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1973.

⁵¹ *Age.*, I, IV, V.

⁵² *Age.*, III, I, I.

argüman bulunamaz. Düşünce ve madde farklı gibi görüldüğü halde bile, deneyimin öne sürdüğü şey, “onların daimi bir şekilde birleşik olduğudur; öyle ki her koşulda var olanlar, maddi işleyişlere başvurulduğunda, sebep ve sonuç ideasına dâhil edildiğinde, kesinlikle şu neticeye varabiliriz: Bu devinim, düşünce ve algının sebebi olabilir, ki gerçekten de öyledir.”⁵³

Kısaca söylemek gerekirse *İnceleme*, ahlâki öğretileri rasyonel olarak anlaşılabilir alandan çıkardı, zorunluluğu sebep sonuç alanından çıkardı ve aklın kendisini bilgi, his ve davranışın belirleyicilerinden çıkardı. Zorunlu ahlâki buyrukları ortaya çıkarmak için tasarlanan rasyonel bir felsefenin başarısız olması gerekir. Doğada olması gereken şeyleri iyice kavramaya çalışan rasyonel bir felsefenin de aynı şekilde başarısız olması gerekir. *İnceleme*, doğa bilimini “gerekli” olmaktan, tinsel bilimleri ise “zorunlu” olmaktan çıkardı. Burada ampirik psikoloji geriye kalan tek şeydi.

Kant’ın psikolojiye yaptığı kalıcı katkıyı takdir etmeye, yaklaşık iki yüz yıldır filozofların sorgulamaktan yorulduğu bir soruyla başlamak gerekir. Kant’ın Hume’a getirdiği yanıt neydi?⁵⁴ Onun büyük başarısı *Critique of Pure Reason* (Saf Aklın Eleştirisi),⁵⁵ bu çalışmayı özetleyen ve aydınlatan *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (Gelecekteki Her Metafizığe Prolegomena)⁵⁶ ve *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (Ahlâk

⁵³ *Age.*, I, IV, IV.

⁵⁴ Hume-Kant ihtilafına ilişkin kısa ve sıradışı anlaşılabilirlikteki bir özet için bkz. L. W. Beck, *Once More unto the Breach: Kant’s Answer to Hume, Again, in Ratio*, s. 33-37.

⁵⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İngilizce çev. Norman Kemp, Smith, St. Martin’s Press, New York, 1965.

⁵⁶ Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1950. [Ayrıca bkz. Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 2011. (ç.n.)]

Metafiziğinin Temellendirilmesi)⁵⁷ eserlerinin altında bu sorunun yanıtı yatmaktadır. Örtük bir psikoloji kuramı, bu çalışmaların her bir bölümünden geçer ve aynı zamanda bu kuram genellikle açık olma özelliği taşır. Aşağıdaki tartışmada, Kantçı felsefenin tamamının iyi kavranma ihtimali düşüktür, fakat bu felsefedeki psikolojinin gün gibi açık olduğu görülecektir.

18. yüzyılın önde gelen filozoflarının tamamı, bir ayrımı belirtmede hızlı davrandılar; Platon tarafından ve pek çok skolastik tarafından bu ayrım, bir şey hakkındaki bilgimize ilave yapmaya uğraşan önermeler ile yalnızca semantik bir kimliği öne süren önermeler arasındaydı. Örneğin, bir cismin “uzamlı töz” olduğunu söylediğimizde, yüklenen terim (uzamlı töz), aslına bakılırsa, buradaki özneye ilgili kavramı (cisim/beden) içerir, öyle ki bu önerme, öznenin halihazırda kapsadığı şeye herhangi bir şey eklemesin. Locke, Berkeley ve Hume kendi epistemolojik çalışmalarındaki bazı bölümleri kelimeler ile şeyler arasındaki ilişkiye adadılar ve burada sıkça rastladığımız gerçek şuydu ki, yalnızca şeyler arasındaki fark, onları açıklarken kullandığımız kelimelerdeki farkı ortaya çıkarmaktadır. 18. yüzyılda ortaya çıkan bu geleneğin amacı, bu tür önermeleri tanımlamaktı, nitekim bu önermelerde ifade edilen şey “analitik” olarak konunun öznesinde mevcuttur. Kant bu yüklenen terimi devam ettirerek bahsi geçen önermeleri göstermek için başka şeyler de kullandı, üstelik ifade edilen şeyler, kendi öznesi tarafından mantıklı bir şekilde belirtilmemekteydi; yani bunlar, olgusal bilgimizi genişleten önermelerdi. İşte Kant bunları “sentetik” olarak adlandırır.⁵⁸ Mesela tüm cisimler ağırdır dediğimizde, sahip olduğumuz bir cisme ilişkin salt kavramı içeren şeyden farklı olan cisimler hakkında bir iddiada bulunuruz.

⁵⁷ Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, İngilizce çev. H. J. Paton, Harper and Row, Harper Torchbooks, New York, 1964. [Ayrıca bkz. Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002. (ç.n.)]

⁵⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, Giriş.

Aynısı “Fransızlar orta boyludur,” “Protein sağlığa iyi gelir,” şeklindeki ve buna benzer ifadeler için de geçerlidir. Mantıksal olarak bakıldığında Fransız olmak orta boya sahip olmayı gerektirmez; ayrıca protein almak da mantıksal olarak bir kişinin iyi bir sağlığa sahip olacağını göstermez. Filozofların analitik ve sentetik önermeler konusundaki genel konumlarına dikkat ettiğimizde, Kant’ın tüm analitik önermeler için ortak olan önermenin çelişki yasası olduğunu gözlemleyerek buradaki ayırımı daha kuvvetli bir şekilde biçimlendirdiğini görürüz.⁵⁹ “Masadaki insanın masadaki insan olmadığını,” söyleyemeyiz. Olumlu analitik bir yargıda, karşıt bir yüklem çelişki doğuracaktır. Bu, sentetik yargılarda geçerli değildir, çünkü “Fransızlar ortalamanın üstünde boya sahip bir halktır” cümlesinden bu tür bir çelişki doğmaz. Bu ayırım tüm ampirik filozoflara, özellikle de Hume’a, analitik önermelere ilişkin şu fikirleri paylaşmaları konusunda yol gösteren şeydir: Analitik önermeler, (a) mantıksal olarak zorunludur, yani onlar doğruysa, doğru olmaları gerekir, (b) muhtemel olana karşı kesindir, ve (c) deneyimle bilinenin aksine a priori’dir. Bu noktada $a = a$ çelişki yasasıyla zorunlu olarak doğru olduğu için ve ampirist değerlendirmeye göre deneyimdeki hiçbir şey zorunlu olarak doğru olmadığı için, $a = a$ durumunun a priori olarak bilindiği söylenir. Benzer sebepten dolayı, aynı filozoflar sentetik önermelerle ilgili şu iddiada bulunmuşlardır: Sentetik önermeler, (a) yalnızca bir ihtimal ve zorunlu olmaksızın doğru olabilirler, (b) yalnızca belirli bir hakikat olasılığı verebilirler, asla kesin değildirler, ve (c) sadece a posteriori olarak geliştirilebilir veya değerlendirilebilirler. Her rasyonel, a priori çıkarımda, “Fransız halkının orta boylu olduğundan” kuşku duyulacaktır. Bu koşullar ve ayırımlar göz önünde tutulduğunda Hume’un ahlâk, epistemoloji ve etik üzerindeki konumunu, bu meselelerin hepsini sentetik yargılarla ilgili alana yerleştirdiğini belirterek özetleyebiliriz.

⁵⁹ Kant, *Prolegomena*, Kısım 2.

Bilgi ya da değerler hakkında ne söylersek söyleyelim, bunlar yalnızca bazı zamanlarda ve sadece a posteriori olarak doğru olabilirler. O halde Kant'ın görevi, bazı sentetik yargıların a priori hakikatler olduğunu kanıtlamaktır ve Kant'ın Hume'a yanıtı, özü itibarıyla, a priori sentetik hakikatler olduğudur. Bir başka deyişle Kant'ın vazifesi, zorunluluğu ahlâk ve epistemolojiye döndürmek ve dolayısıyla metafiziği salt düşünceden kurtarmaktır.

Kant'ın analizine geçmeden önce, onun birçok bakımdan Hume'la mutabık olduğunu kabul etmemiz gerekir. Başlıca ampirik noktalardan biri üzerinde duran Kant'ın iddia ettiği şey, deneyimsel tüm yargıların sentetik olduğudur,⁶⁰ ona göre nesneler bizlere duyu aracılığıyla verilir, üstelik düşünce kendi başına, doğrudan veya dolaylı olarak, en nihayetinde önceden gelen duyarlılığa bağlıdır.⁶¹ Bu nedenle Kant, ampirizmi alaşağı etmeye çabalayan birisinden ziyade sınırlarını belirlemeye uğraşan biri olarak anlaşılmalıdır. Bu açıdan bakan bir kimse, *Saf Akılın Eleştirisi*'nde, ampirik akımın bir kenara atılmak yerine, doruğa çıkarıldığı değerlendirilmesinde bulunabilecektir.

Hume'un iddialarına yönelik olarak Kant'ın yaptığı analiz, tahmin edildiği üzere Hume'un nedensellik kavramı hakkındaki düşüncelerine odaklanır. Bu düşünceler ampiriktir ve Kant'ın bu ilkeleri, neden kavramını üreten deneyime göre belirlemesi gerekmektedir. Ne yazık ki deneyim bu kavramı üretemez; deneyim bu kavramla ilgili varsayımda bulunabilir. Buna ilişkin ispatlar onun ünlü *Deneyim Analojileri*'nde mevcuttur: "*Analoji ilkesi şudur: Deneyim yalnızca zorunlu bir algı bağının temsiliyle mümkündür.*"⁶² Kant bu tür üç analoji sunar. İlki nesne kalıcılığı kavramını ele alır. Bir nesnenin veya olayın herhangi bir gerçek varlığa sahip olması için, belirli bir zaman-

⁶⁰ *Age*.

⁶¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, A19.

⁶² *Age*., A176; B218.

da var olması gerekir. Fakat zaman, nesne veya olayla deneyimlenmez. Yalnızca sahip olduğumuz iç sezgi yoluyla –ki burada kalıcılık a priori olarak bilinir– görüngüler *belirli bir zamanda* meydana gelirler.⁶³ Bu ilişki kalıcılığa dayanmadığı sürece, ortada zamanla ilgili hiçbir bağlantı olmaz. Örneğin dumanın yükünü odunu tartarak, odunu yakarak ve külleri ölçerek keşfederiz. Madde duyularla korunmaz; yani odun artık ortadan gitmiştir ve artık hiçbir duman görülemez. Gene de anlığın a priori kategorisinden ötürü, düşünce kategorisinin *kalıcı* olduğunu söyleriz, dolayısıyla dumanın yükünün, bizzat odunun ağırlığı ile küllerin ağırlığı arasındaki fark olduğunu biliriz.⁶⁴ Yalnızca bir “tözün” bir görüngü olduğunu söyleyebiliriz, çünkü tözün var olduğunu zaman içerisinde varsayabiliriz. Bu da Kant’ı *İkinci Analoji*’ye getirir: “*Meydana gelen her şeyin, yani olagelen şeylerin, bir kurala göre izlediği bir şeyi olduğu varsayılır.*”⁶⁵ Kant’ın Hume’a yönelik cevabının özü, bu örtük prensiptir, üstelik bu, üzerine dikkatle düşülmesi gereken bir şeydir.

Hume nedenler kavramımızın (zamansal) yakınlık, sürekli biraradalık ve art ardalık açısından açıklanması gerektiğini iddia etmişti. Kısacası A ile B aynı yerde bulunurlar, sürekli birliktedirler ve değişmez bir sırayla A her zaman B’den önce gelir. Bu koşullarla karşılaşıldığında, “B’nin sebebi A’dır” deriz. İkinci Analoji’de Kant, art ardalığın kendi kaynağına ilişkin sorular sorar. Bizler zamanı “görmeyiz.” Zaman aralığını “algılamayız.” Akıntıdan aşağı doğru süzülen bir kayığın akıntıya karşı *gidebileceğini hayal edebiliriz*, fakat bu olayı herhangi bir sabit sırada kavramayız: kayık şimdi buradadır, sonra orada, sonra şurada ve bu böyle gider. Fakat “sonrakinin” ampirik temeli nedir? Çok basit bir biçimde ele alınacak olursa, anlık halihazırda (a priori) *zaman* kategorisine sahip değilse, burada

⁶³ *Age.*, A182; B225.

⁶⁴ *Age.*, A185.

⁶⁵ *Age.*, A189.

art arda olma durumu veya sürekli biraradalık olamaz. Biraradalıklar belirli bir zamanda oluşmakla birlikte zaman, nesne tarafından verilmez. A ve B olaylarının sürekli biraradalığından etkilenmemiz için, A ve B'yi olaylar şeklinde deneyimleyebilmemiz gerekir. A ve B'yi olay yapan şey, meseleleri devamlı kılan duruma yönelik verdikleri karşılıklardır. Örneğin devamlılık gösteren bir sessizliğe karşı çan seslerinin duyulması bir olaydır. Çan sesleri yalnızca devamlılık gösteren sessizlik durumundan sıyrıldığı takdirde olay olur. Üstelik çan sesleri, yalnızca çana tokmakla vurulmasından kaynaklanabilir, şayet algımız *belirli bir zaman* içerisinde hatasız şekilde sıralanmışsa. Anlığın a priori kategorisi olmadan –yalnızca duyu olmasına karşın– tokmağın çan sesine neden olduğunu değerlendirmek için, çanın tokmak sesine neden olduğunu değerlendirmekten daha iyi hiçbir dayanağa sahip olamayız. Gene de *asla* ikinci hatayı yapmayız. Sıralama olumsal değildir, üstelik a posteriori olamaz ve bunun salt olasılık olması güçtür.

L.W. Beck, İkinci Analoji'yle ilgili argümanı “Kant’ın Hume’a yanıtı” olarak yalın bir şekilde özetlemiştir:

K. “Meydana gelen her şeyin, yani olagelen şeylerin, bir kurala göre izlediği bir şeyi olduğu varsayılır.” (Kant’ın İkinci Analoji’si).

P. Olaylar, her bir kavrayışımız seri halinde olsa bile, kalıcı durumların nesnelliğinden ayırt edilebilir [Hume’un (a) görevindeki başarı]

H. Olaylar arasında, ampirik olarak tekrar etme eğiliminde olan birbirine benzer bazı çift şeyler bulabiliriz ve bu durumda tümevarımsal bir yargıda bulunuruz: Bu çiftlerin ilk üyeleri olan olaylar, ikincileri olan olaylara neden olurlar [Hume’un (b) görevindeki başarı].

P’nin işaret ettiği K’dır... H’nin ise P. Çünkü olaylar ayırt edilemezse, olayların çiftleri bulunamaz ve böylece H’nin

zorunlu koşulu P olur: H'nin işaret ettiği P ve P'nin işaret ettiği K olduğu için H de K'yi işaret eder. İşte Kant'ın Hume'a yanıtı budur.⁶⁶

Beck'in gösterdiği şey şudur ki, Hume'un nedenselliğe ilişkin değerlendirmesi, Kant'ın İkinci Analoji'sine ve dolayısıyla da mantıksal olarak *zorunluluk* ihtiyacına gerek duyar. Dolayısıyla Hume haksız değildir, fakat yalnızca, eğer o İkinci Analoji'yi doğru kabul eder ve İkinci Analoji'yi a priori bir sentetik yargıyla ele alırsa haklı olabilir.

H'de sunulan argüman (Hume'un “ardardalığı” ve “sürekli biraradalığı”), nedensellik kavramını, “ilk” ve “sonraki” için bizzat bir temel oluşturarak deneyimden çekebilir, ayrıca bu temel kendi başına deneyime dayanmaz, ancak bunun, evvela meydana gelmesi için, deneyim olduğu varsayılır: yani İkinci Analoji. Beck'in “H'nin işaret ettiği K'dir” cümlesiyle kastettiği şey budur. Dolayısıyla Humecu argüman Kantçı argümana işaret eder.

Kant'ın analizi, nedensel çıkarsamaların temeline ilişkin bu meseleyi aşar. *Saf Aklın Eleştirisi*, tüm bilgiye ilişkin temelleri ve ilkeleri keşfetmeyi amaçlar, bunu da ilk önce bir temelin kuşkusuz ampirik olduğunu kabul ederek yapar. Ancak Humecu tanımlama nedenselliği açıklamada yetersiz kaldığı için Kant ampirik tanımlamanın, nesnelerle çevrili hale gelmiş koşullar hariç, insan anlığıyla ilgili *herhangi bir şeyi* açıklamada yetersiz kaldığını iddia eder. Burada anlığın eriştiği şey yargıdır. Yargı mantıksal işlevlere dayanır. İkincisi duyuyla ilgili ispatlara yüklenir ve bunlar, deneyimin en ufak herhangi bir anlama sahip olması gerektiği takdirde, deneyimden önce olması gereken şeylerdir. Sezgisel olarak sahip olduğumuz mantıksal işlevler, aşağıdaki kapsamlı *Kategoriler Tablosu*'ndaki anlığa ilişkin saf kavramlardır.⁶⁷

⁶⁶ L. W. Beck, *Once More Unto the Breach*.

⁶⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, B106.

I. Nicelik Kavramı:	II. Nitelik Kavramı
Birlik	Gerçeklik
Çokluk	Yadsıma
Tümlük	Sınırlama
III. İlişki Kavramı	IV. Kiplik Kavramı
Ayrılmazlık ve Kalıcılık	Olanaklılık-Olanaksızlık
Sebepe-Sonuç	Varlık-Yokluk
Ortaklaşalık	Zorunluluk-Olumsuzluk

Bunlar sentezle ilgili salt kavramlardır,⁶⁸ buradaki bilgiler, a priori olma özelliğine sahiptir ve bunlar olmaksızın tutarlı bir deneyim imkânsızdır. Bu kategoriler genel olarak tüm deneyim imkânlarını içerir.⁶⁹ Bizler duyular dünyasını, halihazırda sahip olunan bu tür saf kavramlara ilişkin bir anlayışla karşı karşıya getiririz: bir şey varolur veya varolmaz ya da sınırlı bir şekilde varolur; A, ya olanaklıdır ya da olanaksızdır; ya B'yi izleyerek meydana gelir ya da bu şekilde olması gerekir. Biz, "Tüm insanlar ölümlüdür," şeklinde tümel önermeler tasarlayabiliriz, fakat bunun için sezgisel olarak tümlük kategorisine sahip olmamız gerekir, ki bunu verebilecek herhangi bir deneyim yoktur. Birçok durumda tümevarım veya genellemeyle ulaştığımız bu önermelerde, kategoriler yadsınamaz, fakat burada yalnızca hangi koşullar altında bunlara başvurulduğu aktarılmalıdır. Açıkça görülüyor ki, "tüm insanları" düşünmek "insanları" bilmeyi gerektirir ve bizler insanları yalnızca deneyim yoluyla bilebiliriz. Ancak deneyim yoluyla herhangi bir şeyin "tümünü" asla bilemeyiz. Bu çıkarsama süreci, nicelik mefhumunu kabul eder ve bir grup içerisindeki bu genelleme süreci, ilişkilendirme mefhumunu kabul eder.

⁶⁸ *Age.*

⁶⁹ *Age.*, B167.

Yukarıda belirtilen şey, Kant'ın ampirizme karşı ortaya koyduğu epistemolojik görüştür ve Kant için büyük önem taşır, üstelik bu, ampiristlerin haz ilkesine karşı Kant'ın başlattığı ahlâk görüşüdür. Hiç şüphe yok ki, eğer bir kimse ampirist bir epistemolojiyi kabul ederse, bu kişi aklın “hakikatlerine” dayanan bir ahlâk bilimine pek bağlı kalmayacaktır. Locke ahlâki önermeleri, geometrik önermelere benzeterek, aksiyomatik bir konuma oturtma isteğindeydi, fakat rasyonalistlerle yapılan bu ortaklık ne ikna ediciydi ne de uzun ömürlü. Doğal olayların biraradalığını zorunlu görmeyen Hume, ahlâki davranış olarak adlandırdığımız durumlarla ilgili biraradalıkları güç bela araştıracaktı. Kant epistemolojinin deneyime indirgenmesi durumunda, ahlâklılığın da başına aynı şeyin geleceğini kabul eder. Fakat bu noktada, epistemolojinin duysal alana indirgenemeyeceğine dair kendi ikna oluşunu kanıtlayarak ve düşünce dünyasını *içeren* duyu dünyasını oluşturarak, deneyim yasalarının akıl yasalarıyla yazıldığını göstermesi gerekir.⁷⁰ Dolayısıyla Kant'ın ahlâk metafiziği Descartes, Spinoza ve Leibniz'in kendilerini adadığı rasyonalist ahlâkın parlak bir başarısıdır. Ahlâki öğretiler, gerçek dünyada meydana gelmeyen şeylere dayandığı için değil de, gerçek dünya anlığımızın, bir kurala –ki bu kural olmaksızın onu anlamak imkânsızdır– dayanmasından ötürü aklın otoritesine sahiptir. Anlığın saf kavramları (başka bir deyişle doğal dünyanın dayandığı tüm bilgimiz üzerindeki mantıksal temelleri şekillendiren kategoriler) olduğu için, hayatın ahlâki boyutlarına ilişkin herhangi bir açıklamaya yönelik olarak, ahlâki yargıları kaçınılmaz, şeklen tümel ve kesin olarak zorunlu kılan a priori bir rasyonel ilke vardır. Bir insan, belirli eylemlerin belirli hislerle nasıl ve neden bağlandığını açıklayamadığı takdirde, “iyi” ve “kötü” kavramlarını değerlendirmede

⁷⁰ Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, İngilizce çev. Thomas K. Abbott, Library of Liberal Arts, Liberal Arts Press, New York, 1949, s. 70– 71.

yetersiz kalır. Bu büyük bağıllık bir kural benimser ve bu kural Kant'ın "kategorik buyruk" olarak adlandırdığı şeydir: *Öyle bir eylem ki, eyleminin maksimi evrensel bir doğa yasası gibi işlesin.*⁷¹

Çeşitli formlardaki kategorik buyruk, yasalara büyük bir saygı gösterir, insanın bir amaç olduğu ve kişinin başka bir amaç için bir araç olmadığı konusunda ısrarcıdır. Büyük bir öneme sahip yasa kavramı, iyi etkilerde bulunmayı niyet eden rasyonel bir hayvanı amaçlar.⁷²

Eylemlerin gözlemlenen sonuçlarına dair salt (ampirik) listeleme, bu niyeti katiben açığa çıkarmayacaktır, fakat bizzat bu eylemler, önce niyet olmadan gerçekleşemezler. Bu niyeti, yani niyete ilişkin gerçeği kabul etmek için, aynı zamanda iradenin özgürlüğünü de kabul etmek gerekir. Buradaki özgürlük, mecburi bir özgürlüktür; çünkü gerçek özgürlük, iradenin yasa yapmasına gerek duyar.⁷³ Yasaya duyulan saygı, sonradan kazanılmaz. Kategorik buyruk sonradan kazanılamaz. Olayların olgusal dünyası, eğer idrakte a priori salt ahlâki kavramlar bulunmuyorsa, ahlâki bir temelde değerlendirilemez. Bizler "genel" veya "rastlantısal" amaçlar değilizdir, üstelik sahip olduğumuz başka bir amaca yönelik hareket etmeyiz. Bizler zorunlu amaçlarızdır. Eylemlerimizin neticelerini, bize yapılmasını istemediğimiz şeyleri başkasına yapıp yapmamamız *gerektiğini* belirlemek için gözlemlemeyiz. Buradan şunu anlıyoruz ki, yaptığımız şeyin "bedelini ödemediğimiz" müddetçe, şu veya bu şekilde suçu asla öğrenemeyiz. Durum etiği vazedenler gene de anarşiye bir sınır çekerler. Üstelik anarşi lehine görüş sunabilecek olanlar bile, şayet bunu zerre kadar tartışacaklarsa, buna bir ilkeyle başlayacaklardır ve eğer bu ilke mantıksal güce sahip olacaksa, nihayetinde bu, kategorik buyruğa indirgenecektir – elbette bu noktada anarşistlerin iddialarıyla çelişki doğacaktır.

⁷¹ *Age.*, s. 19.

⁷² Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, s. 68-69.

⁷³ *Age.*, s. 98.

Kant'ın psikolojiye etkisi genel olarak bilinenden çok daha büyüktür. Kısa tarihsel verilerde onu ünlü bir filozof olarak kabul etmek, onun doğuştancılığa yaptığı vurguyu göstermek ve sonraki bazı filozofları etkilediğini belirtmek basmakalıp ifadelerdir. Kant'ın fiilen bir çeşit antropoloji oluşturduğuna ve sonraki dönemlerde ortaya çıkan içgüdü kuramcılarında önce davrandığını iddia edenler bile vardır. Kant katıyen böyle birisi değildi. Aslında şu tesiri de belirtmek gerekir ki, Kant kendisini yanlış anlayan birçok psikologu etkilediği kadar kendi uslamasının peşinden giden birçok isim de vardır. Sonraki kısımlarda bilişsel gelişim kuramlarını, Gestalt psikolojisini, genetik psikolojiyi ve ahlâki gelişimi tartışmak için fırsatımız olacak. Wundt, Freud ve Köhler ile onların öğrencilerinin düşüncelerini değerlendireceğiz. Sonraki bölümlerde, davranışsal ve fizyolojik psikolojiler dışında, Kant'ın felsefesine ilişkin temel unsurlara dayanmayan çağdaş psikolojik meselelere yer olmadığı netlik kazanacaktır. Düşünce ve dille ilgili doğuştan gelen mantıksal yapı, algı yapısına ilişkin a priori ilkeler, bilişsel ve ahlâki bilgi aşamaları, psikolojik değerlendirmeye dair kültürle ilintili olmayan veya kültürden bağımsız yöntemler –bunlar ve daha az önem taşıyan birçok konu, Hume'un duyumculuğunda zar zor tasarımlanacak şeylerdir. Kant rasyonalizmi kurtarmak için hareket etmedi. Doğruyu söylemek gerekirse Kant, Hume'a onu hakir görenlerden daha fazla hayranlık duydu. Bilginin sınırlarını ve bunu ortaya çıkaran koşulları saptamaya koyuldu. Bu sırada bilinci muhafaza etti.

Bununla birlikte, Kantçı felsefenin içinde barındırdığı bir takım olumsuz katkılar da vardır, en azından deneysel psikolojinin ortaya çıkışıyla ilgili olarak. Kant'ın değerlendirmesine göre, zihne dair hakiki bir bilim, koşullarla çelişen bir şeydi. Zihin, dış dünyanın aksine, gözlemlemeye çabaladığımız müddetçe kanıtlanmaz. Esasen bunun özünü gözlemlemeye yönelik gösterilen büyük çaba, bu noktada değişikliğe sebep olur. Ayrıca insan zihnini en iyi tanımlayan şey, a priori kategoriler veya

saf idraktır, üstelik gördüğümüz kadarıyla bunlar, deneyimle “verilmez” ve ampirik içeriğe sahip değildirler. Üstelik bunlar, zihnin zorunlu özellikleridir, olumsal veya rastlantısal değildirler ve buna bağlı olarak biyolojik ya da mekanik yasalara indirgenemezler. Biyoloji veya mekanikteki hiçbir şey, *zorunlu* bir şey olamaz, halbuki a priori kategoriler öyledir. Gene de kuvvetli pesimizmiyle birlikte Kant, dolaylı bir biçimde algı psikolojisine, yani bilinç çalışmalarına ivme kazandırmıştır:

Dolayısıyla, insan aklının tüm güçlerini aşan bir bilim olarak rasyonel psikolojinin tamamı buradaki eksikliği ispat eder; üstelik bize, deneyimin rehberliğinde ruhumuzu incelemek ve olumsal bir içsel deneyimle kısıtlar oluşturan bir içerikte sınırları aşmayan bu meselelerle kendimizi sınırlı tutmak hariç hiçbir şey kalmaz.⁷⁴

Onun bu pasajda karşı çıktığı şey, insan zihniyle ilgili tümdengelimci bilimin, gerçek dünyayı düzenleyen rasyonel ilkelerin keşfedilmesiyle, gerçek dünya hakkındaki bilgimizi genişleteceği düşüncesidir. Kant’ın anlığında bu tür bir görüş, bir odadaki kişi sayısını duvarlara aynalar asarak arttırabileceğimizi hayal etmek gibi bir şeydir! Aksine savunduğu şey, zihnin içeriğini doğrudan inceleyebileceğimiz *tek* fenomen olarak ele alan bir psikolojidir. Bu psikolojinin değeri, negatif bir türdedir –bu, bilinçli olgularla çarpışan rasyonalizme dayalı olguları eleştirmemize olanak sağlar. O halde, genel olarak bakıldığında, Kant’ın muazzam analizi deneysel psikolojeye ılımlı bir renk katmıştır. Kantçı eleştirel felsefenin uzun ve geniş gölgesinde

⁷⁴ Bu pasaj *Saf Aklın Eleştirisi* A382’den alınmıştır; burada “saf aklın yanılsamalı tasımı”ndan söz edilmektedir; sonra (B421’de) Kant, rasyonel psikolojiyi, onu bir doktrinden ziyade bir disiplin olarak geliştirdiği zaman faydalı bir şey olarak görür: “Bu... bizi bir taraftan ruhsuz bir materyalizmin kollarına atılmaktan ve diğer taraftan, bu hayatta kaldığımız sürece, kendimizi tamamen asılsız olan bir tinsellik içerisinde kaybolmaktan kurtarır.”

yazan Wundt, onun psikolojisinin metafiziksel ve t mdenge-
limli olmadığını sürekli belirterek, yalnızca bilincin olguları ve
i  yapılarıyla ilgilendiğini tekrar tekrar dile getirecekti. Kantçı
katkının bu kısmını daha sonraki bölümlerde inceleyeceğiz.

Rasyonalist Miras

17. ve 18. yüzyıl rasyonalizmi Platon, Aziz Augustinus ve Aquinolu Thomas'ın temel derslerinin çoğunu hangi ölçüde anımsatarak yansıtmış olursa olsun, Descartes, Leibniz, Spinoza ve Kant'a gölge düşürmez. *Theaitetos*, Protagoras'ın ampirist görüşlerine bir cevaptı; bu çalışmadaki argümanlar *Yeni Dene-
meler*'de Leibniz tarafından sunulanlardan pek farklı değildir. Spinoza ile Aziz Augustinus arasında önemli psikolojik mese-
leler üzerine cereyan eden söz birliği, daha fazla yoruma du-
yulan gereksinime işaret eder. Kant eşi benzeri olmayan bir figürdü, fakat birçok bakımdan onun eşiizliği, sorunları   z-
mede anti-rasyonalist bir yol izlemeyi gerektirmekteydi. Örneğin Kant'ın yaptığı itiraz Berkeley'e özgü idealizmle uzlaşmacı değildi, dolayısıyla matematiksel yargıların sentetik olduğunu iddia etti ve doğuştan ideaların varlığını –en azından bunları rasyonalist gelenek içerisinde tanımlayarak– inkâr etti. Kant'ın “aşkınsal estetiği” düzlem veya deneyim üzerindeki psikolojik ilkelere dayandırıldı. 19. yüzyıl yeni deneysel psikolojisi bu ne-
denle Kant'a bir yer bulmada zorluk çekecekti ve sonuç olarak bunu, bizzat onun psikolojik sisteminden kalanları göz ardı ederek başaracaktı. Psikolojinin bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkmasında önemli rol oynayanlar, fizik veya matema-
tiğin ulaştığı titizliği ve nesnelliği benzer bir girişimle uygula-
maya çaba gösterdiler. Fiziğin model olduğu yerde, rasyonalist gelenek bir y k ml l kt  ve matema-
tiğin model olduğu yerde bu girişim başarısız oldu veya başarısız gibi göründü. Zihin  zerinde Kantçı bir bakış açısını benimseyenler bile, ampirist yöntemleri kullanmayı gene de zorunlu gördüler. Elbette bura-

daki istisna Wundt'tur, onun çalışmaları daha sonra değerlendirilecektir. Wundt (rasyonel) içgözlem temelinde ampirik bir bilim inşa etmeye girişerek iki dünyadan hangisinin en iyi olduğunu araştırdı. Onun ulaştığı başarıyı değerlendirmek adına, artık çok fazla Wundtçu olmadığı tespitinde bulunabiliriz.

Felsefe ve felsefi psikolojide başka bir hareket olmadığı için, 20. yüzyıl psikologları gene de Leibniz'in Locke'a ve Kant'ın da Hume'a yanıtlarını aktif bir şekilde incelemeye çalışacaklardı. Argüman üretme ve analiz yapma, tercih edilen yöntemler olarak devam edecekti. Bununla birlikte, 17. ve 18. yüzyıllar içerisinde bile filozoflar tartışmalarını sürdürdüler, ortaya muazzam bir çaba çıktı, o dönemde filozoflar ve onlara benzer sıradan insanların imgelemine gerek duyulmuştu: *bilime* yönelik girişimler ya da Bacon ve sonra Newton'ın adlandırmasıyla "deneysel felsefe" ihtiyacı. İnatçı ve masumane bir pragmatik yöntemle, katkı sağlamak ve ilham almak için hem ampirizm hem de rasyonalizmden yararlanıldı, fakat ikisini birleştirmek mümkün olmadı. Zamanla ampiristler bunu iddia edecekti, her ne kadar ampirik filozoflar sonunda buna katkı sunmasa da. Buradaki lokomotif kuşkuculuk ve materyalizmdi: yani, bir nevi teknolojide güvence arayan Descartes'ın şüphe yöntemi. Buradaki materyalist temeller bir sonraki kısmın konusudur; kuşkucu bileşen hakkındaki konuya bu ve önceki kısımda yerterince değinilmişti.

Peki, buradaki rasyonalist miras neydi? Çağdaş psikolojinin problemlerini ve yöntemlerini gözden geçirirken, rasyonalist vizyona ilişkin bilinçli bir bağlılığa dair çok kesin olmayan bir kanıtla karşılaşırız. Araştırmalarda ele alınan şeyler, davranış mühendisliği, beyin fizyolojisi, sosyal davranış ve etkiler, insan öğrenimi ve bellek ile bireysel farklılıklardır. Yalnızca popüler bir kitleye değinen bu hafif yazılar, kendi içerisinde "zihinle" ilgilenmeye ve nadiren de olsa ruhu ele almaya devam etmekle birlikte monadları hiç ele almamaktadır. Fakat araştırmadan teoriye geçtiğimizde bu manzara değişir. Birçoğunun hemfikir

olduğu şey, 1970’lerde üç etkili kuramsal girişim olduğudur, ya da başka bir deyişle, en büyük ilgiyi idare eden üç teorik mesele bulunur: Bunlar (a) bebeklikten itibaren insanın aşamalı bilişsel kapasitesi, (b) insan dilinin anlaşılmasını sağlayan a priori melekeler, (c) hayvanlar âleminde gözlemlenen duygusal, sezgisel ve “ahlâki” eğilimler silsilesine ilişkin türe dayalı süreçler. Sonuncusu, yani (c) doğrudan dürtüleri Darwin’den alırken, (a) ve (b) rasyonalist geleneklerden gelir. Bu meseleleri araştırmak için kullanılan yöntemlerde, yalnızca bu güncel meseleler “ampirik” olarak tanımlanabilmektedir. Temelde *rasyonalist* meseleler olan bu şeyler, rasyonalist mirasın görünür belirtileridir.

IX.

MATERYALİZM: AYDINLANMIŞ MAKİNE

Hayrette Bırakan Bir Alternatif

Önceki iki kısımda İngiliz ve Kıta ampiristleri ile rasyonalistlerinin felsefi psikolojilerini, kendimizi 17. ve 18. yüzyıl içerisinde sınırlandırarak inceledik, bunu yaparken onların alternatif olacak düzeyde belirgin hale geldiği zamanı gözettik. III. Kısım'da, Platoncu ve Aristotelesçi sistemler arasındaki benzerliklerden söz edildi. Onu takip eden kısımlarda, şu veya bu ekolle özdeşleşmiş filozoflar arasında muadil benzerlikler bulundu. Rönesans'ta –aslında Rönesans'a kadar bile değil– belirgin bir ayırımın belirtilerini bulduk, bu ayırım tinselcilik ile doğalcılık arasındaydı. Ancak Rönesans'ta bile, belirgin çatlaklardan ziyade yalnızca belirtiler vardı. Büyük ayırım, Hume'un *İncelemesi* ile Kant'ın *Eleştirisi* arasındaki çözülemez çatışmada gerçekleşti. Bunun akabinde ampirizm ve rasyonalizm, radikal ayırımlara dayanan birtakım olasılıklar sunacaktı. Yunan atomcuları ve Platoncuları ayıran farklılıkların aksine, modern antagonizm toplumsal yapı, yasa, ahlâk, iktisat ve din bakımından zengin tavsiye ve çıkarımların bulunduğu tamamlanmış düşünce sistemlerini ortaya çıkaracaktı. Bununla mukayese

edildiğinde, 13. yüzyılda yaşanan ortodoks Hristiyanlar ile Ockhamcılar arasındaki ihtilaflar veya 15. yüzyıldaki Floransalı Aristotelesçiler ile Platoncular arasındaki sürtüşmeler neredeyse hiçbir önem teşkil etmez.

Kant'ın Hume'a yanıt verme girişimi genel anlamda yeterli olmuş olsa bile, gene de rasyonalizm ile ampirizm arasında büyük bir çatlak kalmaya devam etti. 17. ve 18. yüzyıllarda rasyonalistler ile ampiristler arasında felsefi ihtilaflar mevcuttu, benzer meseleler hakkında tartışmalar vardı ve bu tartışmalar genellikle aynı başlangıç noktasından doğuyordu. Hem Hume hem de Kant insan bilgisinin kaynağını, ahlâkın doğasını ve toplum özelliklerini açıklamak için çaba gösterdi. Genel olarak bakıldığında her ikisi de “*zihinsel* yaşam bilimi” üzerine çalıştı. İkisi de şaşırtıcı bir alternatif yaratamadı: yasa, ahlâk, akıl ve his en nihayetinde hareket halindeki maddelere yönelik birtakım ifadelerdi. VII. Kısım'da, Locke'un insanın özdeksel doğasına ilişkin meseleye değinmeyi reddettiğini belirttik. Berkeley materyalizmi açık bir şekilde reddetti ve muhalif bir tutum sergiledi. Hume, olasılığa eğildiği halde, en sonunda maddeyi “anatomistlere” havale etti.¹ Kant ise kendi felsefesine ilişkin biyolojik bir yorumun geliştirilebileceğini ve kategorilerinin nörolojik bir süreçten doğduğunun düşünülebileceğini fark ederek, böylesi kuşkucu bir materyalizmin zorunluluk unsurunu anlığa ilişkin saf kavramlardan söküp atacağını iddia eden söylemi hiçe saydı.² Kısacası ne Kant ne Hume ne de iki felsefi akımdaki herhangi bir eski figür, fiziği psikolojiden ayrılabilir bir şey olarak tasarladılar. Hepsi için bu, sadece bir bilim değil, bir *zihinsel* yaşam bilimi olmalıydı. Bununla birlikte aynı iki yüz yıl içerisinde üçüncü bir akım ortaya çıktı ve gelişti: Bu, fiziğe yakın ama mantığa uzak bir akımdı, rasyonalizm-ampi-

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, I, II, L. A. Selby Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1973.

² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İngilizce çev. Norman Kemp, Smith, St. Martin's Press, New York, 1965.

rizm ihtilafının koşullarını reddeden bir akımdı, yani bilimsel bir disiplin olarak psikolojinin temellendirilmesinde, rasyonalist ve ampiristlerin tertip ettiği her şeyden daha fazlasını yapan bir akımdı. Bu akım materyalizmdi. Materyalizmin 17. ve 18. yüzyıldaki rolü bu kısımda okuyucuya sunulacaktır.

Makine Metaforu

Her dönemin felsefi enerjisi, felsefi olmayan bir duruma ilişkin kavram ve olaylarla canlanır. Filozoflar dünyadaki olguları anlamaya ve açıklamaya çalışırlar ve bu olguları oldukları gibi ortaya çıkartmalıdırlar. Elbette bu olgular felsefenin dışında (evrende, maddi dünyada, insan zihninde, olgularda) da bulunurlar.

İlim beşerî bir çabadır, üstelik ilim ne kadar sınırlı ve teknik olursa olsun ya da kendi problemleri ve yöntemleri ne kadar kült ve ağır olursa olsun, insan zihninin alışkanlıklarından bir nebze de olsa sıyrılır. Bu alışkanlıklar içerisinde en kalıcı olanlardan birisi de, tarif edilmesi güç bir fenomeni kavramaya çalışırken, zihnimizi metafor kullanmaya ve teşbihte bulunmaya iten şeydir. Ayrıca bu tarif edilmesi güç çoğu fenomenden hiçbirisi, zihnin kendisinden daha büyük bir hüner ve beceriyle donatılmamıştır. Dolayısıyla felsefe ve sonra da psikoloji, dur durak bilmeksizin zihni kavramaya yönelik girişimlerinde şu tür açıklamalarda bulunmuştur, “o, ... gibidir” ya da “o, ... mış gibidir” veya “o, ... dan çok değildir.” Asırlardır farklı metaforlar ve teşbihler kimi zaman rağbet gördü kimisi zamanla etkisini yitirdi. Presokratikler, hidrolik ve hidrostatığe duydukları özel ilgiyle ve sadeleştirilmiş dört elementli fizikleriyle, psikolojik fenomenlerin toprak, hava, ateş ve suyun eşsiz bileşimiyle anlaşılması gerektiğine inanmaya yatkındılar. Kendini Pythagorasçı gizem dinlerinin köklerinden katiyen ayırmayan Platonculuk, zihinsel yaşamın betimlenemez niteliklerini tanımlamak amacıyla tinsel metaforlara odaklandı. Aristoteles, tasarım

hakkındaki su götürmez hakikatleri araştırarak ve tüm mantık dışı gerçeklerin olumsal doğasına önem vererek, zihnin bazı işlevlerinin biyolojik süreçlere “benzer” olduğunu ve diğerlerinin ise mantıksal ahlâki değerlere “benzer” olduğunu gösteren düalist bir psikoloji geliştirdi. Buna göre besleyici, duysal ve lokomotor melekeler vücutta yok olurken (ve vücut bulurken), zihin, mantıksal gerçek “gibi” hayatta kalır.

Presokratik dönemden İnanç Çağı’na kadar kullanılan metafor doğaydı. Rekabet içerisindeki felsefelere dair tüm ayrımlar ve karşıtlıklar, doğanın doğasına ilişkin farklı görüşler ve doğanın nihai doğasıyla ilgili fikir farklılıkları olarak anlaşılmalıdır. Doğa, yalnızca özdeksel midir, yoksa aynı zamanda tinsel midir? Sonsuz mudur, yoksa bir başlangıç var mıdır? Tanecikli ve istatistiksel midir, yoksa özel ve değişmez bir formda mıdır? Algılandığı gibi midir, yoksa deneyim salt yanılgı mıdır? Felsefenin bu soruları yanıtlamadaki başarısızlığı ve hayatta kalmak için bu tür sorular besleyen önemli uygarlıkların başarısızlığı, Hristiyan alternatifi hızla başarıya ulaşmasındaki temel nedenlerden ikisiydi. Patristik dönemden 17. yüzyıla kadar Batı dünyasında vahiy mutlak otoriteydi. Tanrı gerçeklikti ve doğa metaforu. Elbette bu, herkesin aynı görüşü paylaştığı anlamına gelmez. Aslında V. ve VI. Kısımlarda, zor da olsa bu meselelere yanıt bulmaya niyetli olanlar özellikle ele alındı. Fakat dünya, filozoflardan çok daha fazla insanla doludur ve hakikatin ötesini arayan bir avuç insan dışındaki herkes için Hakikat, İsa’nın hayatıyla ve İncil’le ortaya çıkmıştır. Başka bir seviye olup olmadığını öğrenmek isteyenler büyük Tomistik sentezi inceleyebilirler –bu, Aristoteles ile Hristiyan inancının, yani akıl ile inanın sentezidir.

Rönesans’ın, Batı zihniyetinin temel durumunu, bu daimi sorularla boğuşarak değiştirmedigini, sıklıkla ifade ettik. 1350 ile 1600 yılları arasındaki ana tartışmalar, Tanrıyı “doğal bir büyü” olarak görenler ile Onu “tin” olarak görenler arasındaydı. Ficino’nun Akademisi, kutsal yazıları değil, Platonculuğu Hı-

ristiyanlığa yeniden bağlamaya çalışıyordu. Pomponazzi'nin Aristotelesçi ekolü boş yere İncil'i tartışmadı, ayrıca bu ekol, dini bir türe karşılık gelen Gianfrancesco Pico'nun sapkınlıklarından da değildi. Üstelik yalnızca akademik meselelere değiniyordu. Dünyada genel olarak daha önemli konular vardı: savaş, veba, Reform, açlık vb. Neticede metafor olarak doğa ve gerçeklik olarak Tanrı tarihî konumlarını korumaktadırlar.

Rönesans'ın en önemli olayı, yani Copernicus'un dünyanın döndüğüne ilişkin teorisi, kendi yazarı tarafından Tanrının büyük tasarımına kıyasla son derece önemsiz bir olay olarak değerlendirildi. Benzer durumun Kepler'in ve Newton'ın kendi teorileriyle ilgili değerlendirilmeleri için de geçerli olduğu söylenebilir. Galileo, Locke, Descartes, Leibniz ve hattâ Spinoza için bile aynısı geçerlidir. Büyük felsefe ve bilim düşünürleri, 19. yüzyılın bile büyük bir çoğunluğunda, Hristiyan inancının ışığı altında çalışma yürüttüler. Elbette Hume boş ümitler uyandıran bir istisnadır, 17. yüzyıl kuşkucuları arasında bile bir istisnadır, ki orada bu tür çok kişi vardı. Kuşkucular, şüphelerini Tanrıya değil, insana yönelttiler; Hazreti İsa'ya değil, Aristoteles'e doğrulttular. Aslına bakılırsa kayda değer kuşkucuların da birçoğu rahipti.

Bu anlatılanlar ışığında, çağdaş psikolojinin göze çarpan bir özelliğini incelemek yol göstericidir: bu disiplinin önde gelen hiçbir sözcüsü, buna ilişkin yöntem ve meselelerden sorumlu olarak bilinen hiçbir figür ve güncel uğraşılara sonuç kuramı getiren hiç kimse, insan psikolojisinin kavranması amacıyla hayatın dinî boyutlarının zorunlu olduğunu tartışmadı. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, MS 200'den itibaren on beş asırda, dinî imalardan yoksun ciddi bir psikolojik çalışmaya ilişkin herhangi bir kayıt yoktur, üstelik 1930'dan beri insanın psikolojik boyutlarını kavramaya yönelik tinsel şartlara duyulan ihtiyacı dile getiren büyük bir psikolojik çalışma da bulunmamaktadır. Bakış açısındaki bu çarpıcı değişim, rasyonalist-ampirist gerilimin bir ürünü olarak açıklanamaz –Locke

ve Leibniz’de görüldüğü üzere. Ayrıca doğa bilimleri, doğa bilimleri içerisindeki birtakım olgusal keşifler üzerinden anlaşılmalıdır; ayrıca, bakış açısındaki kademeli bir değişim olarak bile anlaşılmalıdır, çünkü bu, tarihsel zaman ölçüsünde âni bir değişimdir. Elbette tüm nedenleri belirleyemiyoruz, ancak bunun kökenini fark edebileceğimizi söylemek makuldür. Bakış açısındaki dramatik dönüşümün kökeni –ki bu eski ve yaygın görüşten tarihsel olarak emsalsiz bir vazgeçıştır– farklı bir metaforun yarattığı cazibedir: bu cazibenin sahibi *makine metaforudur*.

Dikkatli bir okuyucu, fizikalist bakış açısının çok yeni olmadığını söylemek için hazırda bekleyecektir; çünkü Zenon ve Epiküros’a zaten bunun için minnet duyulur, Ptolemaios bunu kozmik bir kapsamda ele almıştır ve ayrıca Skolastikler, Presokratiklerin yaptığı gibi gökyüzündeki devinimlerin kesinliğini makine benzeri bir doğrulukla bağdaştırmıştır. Bu şekilde ele alındığında, her ne kadar tarihe ilişkin doğru bir okuma olsa da, salt metafor ile çekici bir metafor arasında ayırım yapmada; bir kimsenin inanç dengesine onay getiren ve buna uyan bir metafor ile yeni bir inanç yaratan metafor arasında ayırım yapmada; ve gerçekliği yansıtmak için üretilen bir metafor ile gerçeklik olarak kabul etmede inandırıcı olan bir metafor arasında ayırım yapmada başarısız olunur. O halde, psikoloji ile onun düşünsel atası arasında günümüzde mevcut olan radikal ayrılığın zeminini hazırlayan 17. ve 18. yüzyıl düşüncesinin mekanik felsefesinde ne olduğunu sormamız gerekir. Buna hangi yeni özellik eklenmiş veya hangi yeni özellik tanınmıştır? Aradaki ayrımı kim öncülük etmiştir? Bunu yanıtlamaya, Galileo’nun kendi çağdaşları ve onun hemen kendinden sonra gelenler üzerindeki sıradışı etkisini, o dönemin birtakım sosyopolitik koşulu ve bu koşullarla kesişen durumlarını kısaca ele alarak başlayabiliriz.

İngiltere ile Fransa’nın 17. ve 18. yüzyıllardaki politik atmosferine önceki iki kısımda değinildi. Reformla birlikte or-

taya atılan meseleler ve karşı Reform sırasında bunlara getirilen cevaplar, riskli ve tehlikeli bir şekilde belirsiz kaldı. Her iki ülkede de dinî zulüm 19. yüzyıla kadar devam edecekti, ayrıca dinî hoşgörü –ki her zaman bunu tartmak zor olmuştur– ancak bu yüzyılın sonunda politik bir maksim haline gelecekti. Buna ek olarak, ölümcül boyutlardaki Protestan-Katolik, Protestan-Protestan ve Katolik-Katolik kavgalarının yarattığı, kardeş Avrupa ulusları arasında bitmek bilmeyen çatışmalar vardı. Skolastiklerin yorumladığı şekilde ifade etmek gerekirse, kendi kaderini Aristotelesçiliğe bağlamış olan Roma Kilisesi, düşünsel özgürlük Paris’te hayatın kendisi kadar yüksek bir seviyeye geldiği zaman, felsefi meselelerde kesin bir taraf tutmayı gerekli gördü. Descartes’ın hareket noktasını şüpheye ve kuşku-kuculuğa dayandıran *Yöntem*’i sapkınlığa yaklaştı. Erasmusçu efsunla ve cüretkâr zekâyyla dolu Montaigne’in yazıları, ortaya çıkarılıp bunları daha popüler bir hale getirdi ve akabinde yasaklandı. Paris Üniversitesi’nin meşhur anti-Aristotelesçisi Ramus’un öldürülmesi, erken 17. yüzyılın liberal eğilimli filozoflarına, Aristotelesçiliğin otoritesine direnmeleri için bir sebep daha gösterdi. Fakat öncekilerin aksine onlar, *Metafizik*’in filozofunun yanlışlıklarını inkâr etmeyen bilimsel bir örneklemeye, yani Galileo’nun ivmeli devinim yasası ve Newton’ın genel devinim yasasına sahiptiler.

Tanrının varlığına ilişkin Tomistik kanıtlar arasında, devinim fenomeni esas teşkil eder. Aristotelesçi argümana temel bir sebeple dayanan skolastik ispat, devinim halinde olan şeyin, dışarıdan bir güç onu zorlamadığı müddetçe, dinlenme halini arayacağı yönündeki görüşle yola çıkar: yani ebedi devinim imkânsızdır ve bu sebeple kutsal dinamikler, yalnızca ihtiyaç duyulan gücü daimi olarak sağlayan Temel Kuvvet’e göre açıklanabilir. Gezegenler Tanrının iradesiyle hareket eder; bu, insan iradesinin sonucunda, insan eylemini hazır hale getiren bir metaforun ispatıdır. Şayet gezegenlerin eylemi Tanrının iradesine başvurma gereksinimi duymazsa, insanların eylemleri de

buna gereksinim duymayabilir. Bununla ilgili daha birçok mevzu ileride dile getirilecektir. Newton'ın gösterdiği şey, devinim halinde olan cisimlerin, kendi devinimlerine karşı gelen bir güç harekete geçmedikçe, devinimlerine ebedi ve sonsuz şekilde devam edecekleriydi. Basit bir şekilde söylemek gerekirse, cisimler devinime geçtiği zaman, Tanrı iradesinin devinimi sonsuza kadar devam ettirmek adına artık yapması gereken başka bir şey yoktu. Tanrı bir yana koyulduğunda –çünkü Newton'ın kendi yorumlarında değindiği nokta Tanrı değildi– *Aristoteles yanılmıştı*. O ayrıca hatalıydı ve Galileo bunu, bir cismin düşüş hızının, kütlesiyle (ağırlığıyla) orantılı olduğunu ileri sürerek kanıtladı. Üstelik o, yeryüzünün hareketsizliği hakkında ve güneşin hareketiyle ilgili olarak gene hatalıydı. (Fakat bu noktada Aristoteles'in dogmatiklikten çok uzak olduğunu hatırlamakta fayda vardır.)

Galileo'nun katkısı, Aristotelesçi bilimin temelindeki salt olgusal hataları gün yüzüne çıkarmada sınırlı kalmıştı, kendi yaşadığı çağda ve bizim dönemimizdeki etkisi ihmal edilecekti. Hristiyan inancındaki canlılık, kayaların ve tüylerin yere düşüş hızı hakkındaki bilge ama pagan Yunan düşüncesine asla dayanmadı. Bu inanç, Satürn'ün yörüngesindeki uydu sayısına daha az dayanıyordu, kaç tane olduğunun da bir önemi yoktu, çünkü hepsi aynı yerden geliyordu. Gene de ortodoks inanç, hakikati *keşfediş* şeklimize bağlıydı ve işte Galileo'nun tehdit ettiği şey tam olarak buydu.

Dialogues Concerning Two New Sciences (İki Yeni Bilim Üzerine Diyaloglar)³ adlı çalışmasında Galileo, esas itibarıyla mekanik bilimini icat etti ve bunu güçlkle değiştirilebilecek bir formda aktardı, üstelik buradaki kuram ve önermeleri *deneysel* bir ispatla birbirine bağladı. Galileo çalışmasının tama-

³ Galileo Galilei, *Dialogues Concerning Two New Sciences*, İngilizce çev. Henry Crew ve Alfonso de Salvio, Macmillan, New York, 1914. [Ayrıca bkz. Galileo Galilei, *İki Yeni Bilim Üzerine Diyaloglar*, çev. Yasemin Çevik, Elips Kitap, 2011. (ç.n.)]

mında Aristoteles'e, hakikati bilse bile, zor anlar yaşatır. Örneğin Aristoteles, Archimedes tarafından ortaya koyulan ve kanıtlanan kaldırma yasasının –taşıma noktasını kuvvet ve mukavemetten ayıran karşıt iki uzaklıkla belirlenen bir bağlantıyla mukavemeti besleyen güç– ilkeleri hakkında fikir sahibiydi. Galileo, Aristoteles'in kaldırma yasası hakkındaki gözleminin doğruluğunu kabul etmekle birlikte, bunu sıradanlık olarak nitelendirdi:

Evet, yaşadığı dönem içerisinde ona öncelik vermeye can atıyorum; fakat mevzubahis kanıta ilişkin zorluklar olunca, öncelik verilmesi gereken kişinin Archimedes olması gerektiğini düşünüyorum.⁴

Aristotelesçiliğe yönelik en büyük eleştiri Galileo'nun *Dialogue on the Two Great Systems of the World* [İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog (1632)]⁵ adlı çalışmasında ortaya çıktı. Kitabın ortaya çıkışını takip eden sene, eserin yazarı kendisini Engizisyonun önünde buldu ve mahkeme onu sapkın Kopernikçilikten vazgeçmeye çağırdı. Copernicus öleli 90 yıl olmuştu ve Galileo onun kuramını onaylanan tek filozof-bilim insanı değildi. Zira Engizisyonun başını ağrıtan yalnızca *İki Büyük Dünya Sistemi*'nin Kopernikçiliği değil, aynı zamanda diyaloglar içerisindeki Aristotelesçi duruşla dalga geçilmesidir.

Kepler (1571-1630) dikkate değer sade ve öngörülebilir güçlere sahip gezegen devinimlerine ilişkin üç yasa geliştirmişti ve bu yasalar yerkürenin güneş etrafındaki eliptik hareketi üzerinde duruyordu. Galileo (1564-1642), Kopernikçi-Keplerci kuramı kabul etti ve buna tamamlanmış bir yer mekani-

⁴ *Age.*, s. 110.

⁵ Galileo Galilei, *Dialogue Concerning the Two Great Systems of the World*, Classics of Modern Science, ed. William S. Knickerbocker, Appleton-Century Crofts, New York, 1927. [Ayrıca bkz. Galileo Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008. (ç.n.)]

ği gövdesi ekledi. Hem Galileo'yla hem de 1598'den 1602'ye kadar diğer büyük Padovalılarla çalışmış olan William Harvey (1578-1657), kan dolaşımı üzerine kaleme aldığı meşhur yazısını 1628 yılında yayımladı. Bu noktada Harvey'nin Francis Bacon'ın hekimi olduğunu da –tarihin bir cilvesi olarak– belirtmek gerekir, ancak Harvey, Galileo'nun bilimsel yönteminin müridi olarak görülmelidir: çünkü o, doğayı olduğu gibi dikkatli bir şekilde değerlendirmeye başlamıştır; elde edilen değerlendirmelere açıklama getirmek için mümkün olan en basit hipotezi geliştirmiştir; varsayımlarla mantıksal olarak ifade edilen neticeleri, doğrulanmış hipotezlerden elde etmiştir; ve sonuçları deneysel olarak test etmeye devam etmiştir. Başkalarının fikirleri, ne kadar mühim olursa olsun, hiçbir şey ifade etmez. Hakikat, bir testin sonrasında bulunmalıdır, ihtilafın sonunda değil. 1662 yılında kurulan Royal Society* tarafından benimsenen ibare, Galileo'nun yarattığı etkinin ifadesidir: *Nullius in verba.* (Kimsenin sözüne bağlı kalma / Kendin gör.)

Şüphesiz bilime, daha önce hiç olmadığı kadar yapılan en büyük katkı, 17. yüzyılda Isaac Newton'ın *Principia* çalışmasıyla sunduğu katkıdır. Newton (1642-1727) 17. yüzyıl Britanyalı entelektüellerin aziziydi, etkisi bilim sınırlarının çok ötesine yayılan bir adamdı. Kepler ile Galileo'nun kuramlarını mükemmel bir sentezle biraraya getirerek yerçekimi yasasını oluşturdu. Artık Aristotelesçilerin yaptığı gibi gökyüzüne ve yeryüzüne farklı bir fizik uygulanması gerekli görülüyordu. Galileo buna *İkinci Gün*'de olağanüstü bir şekilde açıklık getirmişti:

Yerküre hareketinin, üzerinde hiçbir etkisi olmayan tüm evrene kıyasla oldukça küçük ve önemsiz olduğunu varsayarsak bile, ... güçlkle karşılaşmayız.⁶

* Royal Society: İngiliz Kraliyet Bilim Akademisi. (ç.n.)

⁶ *Age.*, The Second Day.

Doğrudan gözlemin gerektirdikleri dışında hipotez kurmayan Newton, bu küçük ve önemsiz küreyi diğer birçok kürenin olduğu diyara yerleştirdi ve bunları insan gururu, inancı veya umuduna karşı kayıtsız kalan bir yasayla tamamen askıda bıraktı. *Principia*'nın III. Kitabı'nda felsefede "usavurma kuralı"nı sundu.

I. Kural:

Doğal şeylerin görüngülerini açıklarken, bunların sahip olduğu hem doğru hem de yeterli nedenlerinden daha fazlasına meydan vermememiz gerekir.

II. Kural:

Bu sebeple aynı doğal etkilerde olabildiğince aynı nedenleri saptamamız gerekir...

IV. Kural:

Deneyimsel felsefede, tahayyül edilebilecek herhangi bir karşıt hipoteze bağlı olmaksızın, kesin veya doğru olmaya çok yakın fenomenler aracılığıyla genel bir tümevarımla çıkarımda bulunulan önermelere bakmamız gerekir, ta ki istisnaları daha olası veya doğru kılabilen diğer fenomenler ortaya çıkana dek.⁷

1609 ile 1686 yılları arasında –yani bir ömürlük zaman diliminde– Kepler gezegen devrim yasalarını yayımlamıştı (1609), Galileo güneş ışınlarını, ayın pürüzlü yüzeyini ve Jüpiter "yıldızları"nı tanımlamış (1609) ve *Mekanik*'i icat etmişti (1632), Harvey *Excertatio* (Egzersiz) çalışmasını yayımlamıştı (1628), Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma* (1637) ve Robert Hooke'un mikroskobik anatominin temelini ortaya atan *Micrographia* [Mikrografik (1665)] çalışmaları yayımlandı. Bu

⁷ Isaac Newton, *Philosophae Naturalis Principia: I. The Method of Natural Philosophy, Newton's Philosophy of Nature*, ed. H. S. Thayer, Hafner Publishing Co., New York, 1953.

yaratıcı fırtınanın olası sonuçlarının aydın bir göz tarafından nasıl görüldüğünü merak edersek, ihtiyacımız olan tek şey Voltaire'in *Le Philosophe Ignorant* (Cahil Filozof) eserindeki görüşlerini anımsamak olmalıdır:

Tüm doğanın ve bütün gezegenlerin uyması gereken ebedi yasalar varken, bu yasaları hor gören bir buçuk metrelik küçük bir hayvanın istediği gibi, yalnızca geçici heveslerine göre hareket edebilmesi fevkalade sıradışı bir şey olur.⁸

Böylece metafor gerçekliğe dönüşmüştür.

Düalizmden Monizme

Descartes'ın günümüz ilmine katkısı, onun umduğundan başka neticeler doğurdu. Ölmeden üç sene önce Belçika'da Regius adında eski bir öğrencisi tarafından isimsiz olarak yayımlanan bir kitapçık aldı. Bu kitapçık, bir kilisenin kapısına çivilenmeye uygun bir şekilde, Descartes'ın tarzı taklit edilerek yazılmıştı. Zihnin doğası üzerine sert bir tartışmaydı ve konuyla ilgilenebilecek kişilere radikal materyalizmi tavsiye ediyordu. İçinde yirmi bir önerme sunuluyordu ve Descartes'ın özdeyişlerinden biriyle uyuşuyordu: "Dindarlıkta, hiçbir insan batıl inançlı ve ikiyüzlülerden daha kolay şekilde büyük bir üne kavuşamaz."⁹ Önermelerin kendisi uzlaşmacı değildi. Buna göre, zihin artık insanın düşüncelerine izin veren şeyden daha fazlası değildir; mantık zihin ile madde arasında herhangi bir ayırım gerektir-

⁸ Voltaire, *The Ignorant Philosopher*, A History of Modern Science, W. C. Dampier, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, s. 197. [Ayrıca bkz. Voltaire, *Cahil Filozof*, çev. Güzin Aker, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017. (ç.n.)]

⁹ Descartes'ın bu kitapçığa verdiği karşılık, kitapçığın kendi argümanlarını da içerir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *The Philosophical Works of Descartes*, İngilizce çev. Elizabeth S. Haldane ve G. R. T. Ross, Birinci basım, Cambridge University Press, 1911; sonraki basım için aynı isimle bkz. Dover Publications, New York, 1955.

mez; tüm düşünceler zihne gözlem ve gelenek yoluyla girer; hiçbir ideanın doğuştan geldiği söylenemez; algı beyindeki bir süreçtir.¹⁰

Regius, kendi isteğiyle ve muhtemelen 1646 yılında tamamlanan *Ruhun Tutkuları*'nı aceleci bir şekilde okuyarak bu bakış açısına vardı. Bu çalışma 1649 yılına kadar yayımlanmadı ve Descartes eserin yayımlanmasından pişmanlık duydu. Regius eserin ya ilk taslaklarından birini okudu ya da çalışmayla ilgili Descartes'la yaptığı sohbetlerden radikal materyalist düşüncenin desteklendiğine dair bir hükme vardı. Kitaptaki *Madde-lerden* birkaçı yorumlanabilmiştir. *Can ruhlarının* aslı, beynin izini sürer, buna göre durum uyarınının ürettiği türbülans, kas hareketlerine yansır. *Madde 16* içerisinde Descartes, uyarının ruh ile ruhlardan yoksun canlar tarafından herhangi bir müdahale olmaksızın düzenli bir hareket üretebildiğini özellikle belirtir.¹¹ Sadece düşünce ve tutku, kendi varlıkları için bir ruha gereksinim duyar. Algı, arzu ve hattâ rüyalar ile hayaller, be-densel hareketlerin bir sonucu olarak bir hayli makuldürler.

Descartes, Regius'un manifestosuyla ters düştüğü noktaları, önermeleri madde madde reddederek hızla kaydetti, Regius'un 12. Maddesi Descartes'ın doğuştan idealar meselesine karşı çıkar, Descartes'ın buna cevabı ise yol göstericidir:

Zihnin, düşünme melekesinden bir bakıma farklı doğuştan idealar gerektirdiği gibi bir şeyi hiçbir zaman yazmadım veya böyle bir sonuca asla varmadım; fakat kendimde, dış nesnelerden veya irademi belirlenmesinden değil de, yalnızca içimde olan düşünme melekesinden kaynaklanan belirli düşüncelerin var olduğunu gözlemlediğimde, yani böyle bir durumda... (bunları) "doğuştan" olarak adlandırdım.¹²

¹⁰ *Age.*, s. 433-434.

¹¹ *Age.*, s. 339.

¹² *Age.*, s. 442.

Gene başka bir zamanda Descartes, bir nesnede, onunla ilgili sahip olduğumuz ideayı içerdiği söylenebilecek hiçbir şeyin olmadığını gözlemleyerek, bu iddiaları çürütmeye devam eder. Dolayısıyla tüm idealar, tamamen nesnel bir töz olan salt uzamla elde edilemez bir niteliğe sahip olması bakımından doğuştandır:

Duyular tarafından bize şeyler hakkında, onları düşünerek canlandırdığımız şekilde, hiçbir idea sunulmaz. Hattâ öyle ki, idealarımızda, zihnimizde doğuştan olmayan hiçbir şey yoktur... Zihnimize duyu organları aracılığıyla, belirli maddesel hareketlerin ötesinde, dış nesnelerden hiçbir şey ulaşmaz.¹³

Ruhun Tutkuları'ndaki genel teolojik görünümüne sahip argümanlarının aksine Descartes, Regius'a verdiği yanıtta felsefi düalist bir argüman sunar: Buna göre, zihinsel imgeye benzeyen fiziksel uyarılarda hiçbir şey yoktur, üstelik psikolojik sonuçlar çıkarmamıza olanak tanıyacak uyarıyı tanımlarken de söyleyebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Sonraki kısımlarda da göreceğimiz üzere bu argüman, zihin-beden problemi üzerine geliştirilen çağdaş felsefi söylem içerisindeki inandırıcılığından hiçbir şey kaybetmemiştir.

Utrecht'te basılan kitapçık nispeten daha küçük bir rahatsızlığa sebep oldu. Bununla kıyaslandığı zaman, Pierre Gassendi (1592-1655) tarafından Kartezyenizme çıkarılan zorluklar, muazzam boyutlardaydı ve 18. yüzyılda olgunlaşan anti-Kartezyenizmin temel dayanağıydı. Gassendi yaşadığı zamanda çağının en büyük filozoflarından sayılıyordu. Takipçisi fazla ve coşkuluydu, yazıları etkileyiciydi ve bilim ile matematikteki hâkimiyeti ustacaydı, ya da en azından öyle görünüyordu. 1624 yılında *Paradoxes against the Aristotelians* (Aristotelesçilere Karşı Paradokslar) adlı metni kaleme dökerek özgür düşünür

¹³ *Age.*, s. 443.

kimliğini erkenden kabul ettirdi. Daha da önemlisi o, Epiküros ve sonra Romalı Epikürosçuların görüşlerine ilişkin bir uyanışın odağı haline geldi. Bu Epikürosçu uyanışın yarattığı basınç, (Kartezyen) tündengelim, yani “aksiyomatik” bilimin yerine gözlemsel bilimi yarattı, doğayı (buna insan doğası da dâhil) özdeksel olarak kabul ettirdi ve her fırsatta Aristoteles’in otoritesine karşı gelinmesini sağladı. Gassendi, kuşkucu olmadığı halde, tek alternatif dogma olduğu zaman kuşkucu duruşu benimsemeyi daha doğru buldu. Buradaki temel eğilim, Kartezyenizme kritik bir saldırı için yol göstermekti, buna karşı Descartes altı yılını alan basılı bir hale getirdiği bir yanıt hazırladı. Bu ihtilafın herhangi bir bölümünü Descartes’ın düalizmine değinmeden incelemeyeceğiz. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, Gassendi’nin eleştirisi kapsayıcıydı ve Craig Brush’un yazdığı gibi, “Modern felsefe, Gassendi’nin yaptığı itirazlara yok denecek kadar az bir önem gösterdi.”¹⁴

Descartes kendi *psikofiziksel* düalizmini İkinci ve Altıncı Meditasyonlarda sunar ve bu Meditasyonlara yönelik Gassendi’nin karşı ispatları monist alternatiflerdir. Düalizmin temel argümanlarına karşı Gassendi, Epikürosçu şikâyetleri kaleme alır: (1) Neden bedenlerin bir ruhun yardımı olmaksızın hareket etme gücüne sahip olduğu inkâr edilir? Ruh olmaksızın su akmaz mı, hayvanlar hareket etmez mi?¹⁵ Madem eylem türleri açık, o halde neden olduğun şeyi ispatlamak için “sözü döndürüp dolaştırıyorsun,” (Descartes)?¹⁶ (3) Kendinin “yalnızca düşünen bir şey” olduğunu söylerken neyi kastediyorsun? Mîsal bir rüzgâr, bir gaz ya da bir cisim olabileceğine dair diğer tüm olasılıkları neden hesaba katmıyorsun? Tek *bildiğin* şey

¹⁴ *The Selected Works of Pierre Gassendi*, İngilizce çev. ve ed. Craig R. Brush, Johnson Reprint, New York, 1970. Brush’un önsözdeki açıklamaları, Gassendi’nin yazılı metinlerinin doğruluğunu ortaya koymak açısından ayrıca yararlıdır.

¹⁵ *Age.*, s. 174.

¹⁶ *Age.*, s. 173.

düşünen bir şey olduğun ise, ve bunu kabul ettirsen bile, bu noktadan hareketle, kendinin aynı zamanda başka şeyler olduğu sonucuna da zorunlu olarak varman gerekmez mi?¹⁷ (4) Sen (Descartes) bile beynin algı ve eylemleri düzenlemesine ve birleştirmesine gerek duyduğun halde, zihin beyin olmadan nasıl düşünür?¹⁸ (5) Her ne kadar bazen duyular yanılabilir, bu sık olan bir şey değildir; genellikle bizler belirli bir algıyı –ister geçerli olsun isterse geçerliliği kuşkulu olsun– belirleyen araçlara sahibizdir.¹⁹ (6) Uzamsız bir zihin, uzamlı şeylere ilişkin hiçbir ideaya sahip olamaz. Zihin, maddi doğası gereği, yalnızca fiziksel olana karşılık vermek kaydıyla deneyimle donatılır. Biri kaba diğeri ince olmak üzere iki maddeden oluştuğunu ve yalnızca ilkinin görünür olduğunu söylemek mümkündür. Ancak *senin* veya zihninin uzamsız olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur.²⁰

Gassendi, yalnızca Descartes'ın düalizmine yönelik spesifik itirazlarda bulunmaz, aynı zamanda onun yazıları, her modernistin geçmiş bir çağı gösterdiğine yönelik tahammülsüz bir tavrı yansıtır. Gassendi, Paris'teki Peder Mersenne tarafından biraraya getirilen düşünce grubunun en tanınmış ismiydi. Hepsine de, Padovalı azizleri Galileo'nun ruhu aşılarmıştı, onun deneysel ve kuramsal bilimi otoriteye karşı nihai ve yenilmez bir reddediş teşkil etti. Locke, Gassendi'nin çalışmalarından haberdardı ve onlara hayranlık besliyordu, Locke'un ampirik felsefesi Gassendi'nin ilmî ruhundan –tamamen olmasa da– beslendi. Newton da eylemsizlik yasasını geliştirirken Gassendi'nin üstünlüğünü kabul etti. Günümüz düşüncesi Gassendi'nin herhangi bir yazısı veya keşfinden doğrudan etkinlenmediği halde, onun kendi çağdaşları arasındaki konumu kayda değer bir etkiye sahipti. Descartes'ın Keplerci bir temelde bi-

¹⁷ *Age.*, s. 189-190.

¹⁸ *Age.*, s. 194-195.

¹⁹ *Age.*, s. 266-268.

²⁰ *Age.*, s. 269-275.

yolojiye dayanma ve ruhu materyalizmden ayırırken yaşam bilimleriyle ilgili bir matematik oluşturma isteği, Gassendici bir istek olmakla birlikte tinsel kısıtlamalardan yoksundur. Descartes'ın fizik ve matematiği çürütülemez bir bilgi bütününde birleştirme arzusu, Gassendici programın tamamlayıcı bir özelliği olmakla birlikte, Galileo'nun deneyselcilığının yerini alan rasyonalist bir unsuru ortaya koyar. Gassendiciler modern çağın ilk doğal monistleriydi. Bu görüşün kökenini "Fransız Materyalizmi" olarak adlandırdığımızda, aynı zamanda Pierre Gassendi'nin bilimsel psikoloji tarihindeki rolünü de kabul etmiş oluruz. Gassendi verdiği ilhamla kıyaslandığında çok fazla araştırma yapmadı, fakat neredeyse eşi benzeri görülmemiş fikirlere sahipti.

Thomas Hobbes (1588-1679) ve Sosyal Makine

Hobbes hakkındaki tartışma, önceki iki kısmın herhangi birinde, şimdiki gibi kolay bir şekilde yer alabilirdi. Felsefe tarihine adanarak yazılan metinler, *Leviathan*'ın Birinci Kısımındaki fikirlere dayanarak Hobbes'u her zaman ilk ampirist olarak yazar:

Benim gördüğüm kadarıyla, insan zihnine doğal olarak aşıl-
lanan başka bir eylem yoktur, dolayısıyla zihnin kullanıl-
ması için insan olarak dünyaya gelmek ve beş Duyuyu kul-
lanarak yaşamak dışında hiçbir şeye gerek yoktur.²¹

Fakat iki bölüm sonra Hobbes, duyu ile akıl arasında ayırım yapmayı sürdürür, bunu yaparken ikincisinin "yalnızca Dene-
yimle edinilen" bir şey olmadığını ve sonuçlarla ilgili bir bilgi olan bilimin, duyu ve belleğin salt olgularından fazlası oldu-

²¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Kısım. I, Bölüm. 3, Pelican Classics, Penguin Books, England, 1974. [Ayrıca bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 1993. (ç.n.)]

ğunu belirtir.²² Dolayısıyla Hobbes, epistemolojik bir ampirist olduğu halde, metodolojik rasyonalizme de sıcak yaklaşır. Aslında onun bilimsel düşüncesinin en önemli kaynaklarından birisi Galileo'ydu; onun hipotezli-tümdengelim yöntemi, Francis Bacon'ın metodolojik ampirizmindeki eksikliklere tümüyle imkân sağladı.

Leviathan 1651 yılında, yazarı halihazırda altmış yaşını geçmişken ortaya çıktı. Hobbes'un ilk yazıları ve dersleri klasikler içerisindeydi. *Thucydides* çevirisi büyük saygı uyandırdı. Beş yıl boyunca (1621-1626) Francis Bacon'ın öğrencisi olarak yazmanlık yaptı ve sonra bir süreliğine II. Charles'a ders verdi. Zaman zaman Peder Mersenne'in "özgür düşünürleri"nin düşünsel faaliyetlerine dâhil oldu ve onlar aracılığıyla hem Floransa'ya hem de Galileo'ya ziyaretler tertip etti (1634-1637). Hobbes'un, kendi çağdaşları üzerindeki etkisi geç görüldüğü halde ve uzun yaşamı boyunca Descartes, Locke, Newton, Gassendi, Milton ve Galileo gibi isimleri kapsayan bilgelerin oluşturduğu uzun bir liste etkin olmakla birlikte, göz ardı edilmesi mümkün değildi.

Leviathan günümüz baskısıyla yedi yüz sayfaya yayılan ve konu bakımından beslenmeden demonolojiye* varan bir çeşitliliğe sahip uzun ve düzensiz bir çalışmadır. Buradaki kaygımız, yalnızca insanın ve toplumun materyalist perspektifini geliştiren ve savunan bölümlere dikkat çekmektir. Bütün olarak ele alındığında bu çalışma bahsi geçen perspektifle doludur, fakat Birinci Kısım (İnsan Üzerine) buradaki ilgimizi karşılamaktadır. Gene de buna dönmeden önce, *Leviathan*'ın genel amacından söz edebiliriz.

Bu çalışma, iç savaşın bitmesinden iki yıl sonra, yani Cromwell *Koruyucu* olarak adlandırılmadan iki yıl önce (1653),

²² *Age.*, Birinci Kısım, 5. Bölüm.

* Demonoloji: Şeytan ve cin bilimi olarak da bilinen, cin ve şeytanları inceleyen araştırma alanı. (ç.n.)

İngiliz entelektüelleri yönetim için olası alternatifler üzerine ciddi bir şekilde düşünüp taşınırken ortaya çıktı. Hobbes bir süreliğine (1646-1647) Fransa'ya sürgün edilmişti. 1649 yılında I. Charles'ın idam edilmesinin akabinde, amansız bir krallık karşıtlığı ile kral öldürme suçunun birbirine karıştırıldığı bir süreç cereyan etti. Bu durumda şunu söyleyebiliriz ki, *Leviathan* karışık görüşlerin karşılaştığı bir çalışmaydı. *Leviathan* mutlak monarşiyi savundu, fakat savunuyu bir kralın "kutsal hakları"na dayanmıyordu. Monarşinin yenilenmesi II. Charles'ı tahta yerleştirdi ve böylece en sonunda Hobbes'un talihi güvence altına alındı. Fakat yenilenen monarşi hâlâ maddi ve manevi enerjisinin temelini sarsan parçalara ayrılmış bir devletle karşı karşıyaydı; İngiltere'de uzun bir çaresizlik dönemi yaratan ve Hobbes'u *Leviathan*'ı yazmaya teşvik eden durum tam olarak buydu. Nitekim, evvela Francis Brown sonra da John Locke'ta olduğu gibi, Hobbes da kaçınılmaz sonun sesine, felaket tellallarına karşı çıkmaya çaba göstermekteydi:

Şimdiki şeyler yalnızca Doğada mevcuttur, *Geçmiş* şeyler ise sadece Bellekte; fakat gelecek şeyler asla var olmamıştır.²³

Kısacası Hobbes'un amacı, iç kargaşayı engelleyebilecek ilkeler oluşturmaktır. Onun yöntemi, hem insan doğasının savaşa ve barışa yol açan yanlarının hem de ulusal huzurun korunmasına etki edecek ve bunu idare edecek yönetim araçlarının belirlenmesini gerektirir. Burada makine metaforu benimsenir (her ne kadar Hobbes'un bunu bir metafor olarak düşündüğü kuşkulu olsa da) ve buna göre, Kepler ile Galileo fizik yasalarını nasıl keşfettiyse toplum yasaları da aynı şekilde idrak edilmelidir.

Hobbes mekanik biliminden yararlanarak aynı katılık ve kesinlikle bir toplum biliminin inşa edilebileceğine inanıyordu. Ona göre, akla sahip olan ve böylece sebep-sonuç ilişkisine varan insanların, atalarının katlandığı tehlikeli ve belirsiz bir ya-

²³ *Age*.

şamı devam ettirmek için hiçbir mazereti yoktur. Böyle hareket ediliyor olunması, rasyonel bir varlığın bile saçma davranabildiğinin basit bir göstergesidir. Hobbes temel saçmalıkları şu şekilde değerlendirmiştir: (1) *Yöntem* eksikliği; yani, hakkında uslamalarda bulunurken terimlerin anlamları üzerinde anlaşmaya varmadan önce usavuruma girişmemiz gibi. (2) Maddi olanla maddi olmayanın karıştırılması; öyle ki “hiçbir şeyin, beden/cisim dışında hiçbir yerde *güç* bulmadığı veya *soluk* almadığını, buradaki *uzamın cisim* olduğunu” kabul etmeden *telkin edilen İnanç* hakkında konuşmamız gibi.²⁴ (3) Tümel gerçeğinde süregelen inanç. (4) Gerçeklik yerine metaforun kullanılması. (5) Hiçbir deneyime dayanmayan hipostatik, ebedi-şimdi gibi vb. skolastik terimlere duyulan bağlılık. Hobbes bunların hiçbirini benimsemeyecektir. Kelimeler metaforik olarak adlandırılabilir; Cisimler ve Devinimler için ise aynı durum geçerli olamaz.²⁵ Hobbes yalnızca cisimler ve devinimler hakkında konuşacaktır. Başka bir deyişle, eğer insan bilimsel olarak anlaşılacaksa, hareket halindeki bir madde olarak anlaşılmalıdır; eğer toplum bilimsel olarak anlaşılacaksa, insan devinim olarak anlaşılmalıdır. Hobbes’un planı öncelikle bir tür biyofiziksel davranışçılık kurmak ve bundan *toplumbilim* görüşüne varmaktır.

İnsanın bilimsel analizi –yani biyofiziksel davranışçılık– *Leviathan*’ın IV. Bölümü’nde başlar. Temel değişken –buna uygun tanımlama 17. *yüzyıl değişkeni* olabilir– *devinimdir*. Hobbes hayvan devinimini inceler ve bunun iki şekilde olduğunu belirtir: *istemsiz* (“yaşamsal”) ve *niyetli* (“hayvansal”). İkincisi, yani tüm üzüntü ve eğlencemizin ya da bunun gibi şeylerin nedeni devinimdir, nitekim uzuvlarımız harekete geçmeden evvel, hareketi “ilk olarak zihnimiz tasarlar.” Devinimin kaynağını doğrudan gözlemleyemesek de bu, bedenin iç kısımla-

²⁴ *Age*.

²⁵ *Age*., Birinci Kısım, 6. Bölüm.

rındaki devinimden başka bir şey değildir, öyle ki devinim bedenin gereksinimlerini giderme arayışındadır. Nitekim devinim, tanımlı *arzular* altında sınıflandırılabilir ve iştahlardan kaynaklanır. Bazı iştahlar doğuştandır, örneğin yeme, içme ve acı çekmekten kaçınma gibi. Fakat arzularımızın büyük çoğunluğu “Deneyimden kaynaklanır.”²⁶ Elbette en temel arzu yaşamın korunmasıdır. Nihai iyiyi ve nihai kötüyü kendi arzularımıza göre değerlendiririz ve bunların başında yaşamın kendisi arzulandığı için, yaşamımızı koruyan veya tehdit eden şeyi iyi veya kötü olarak değerlendiririz. Yaşamak için hayatın gereksinimlerine erişmemiz gerekir: bu gereksinimler beslenme ve korunmadır. Kaynaklar sınırlı olduğu için, yönetimden yoksun olan bizler, komşularımızla savaş halindeyizdir. Kendi yok oluşumuzu önlemek için güç arayışındayızdır. Gücü elinde bulunduran veya bize güç veren şeylere değer gösteririz, üstelik bu, hemcinslerimize yüklediğimiz değer için de geçerlidir. “Bir insanın *Değeri* veya *Kıymeti*, başka her şeyde olduğu gibi onun *Bedelini belirler*, diğer bir deyişle bu, insanın *Gücü* ona biçilen bedel kadar çoktur.”²⁷ *Onur* olarak adlandırdığımız şey bundan fazlasıdır. Devletler, bir insanı kendileri için yapabileceği şeye göre ödüllendirirler. O halde bu insanın konumu ne mutlak ne de kalıcıdır. Kişinin konumu gücü yettiğince devam eder.²⁸ *Onurlu* olan şey zaferdir; *onursuz* olan şey ise yenilgi. *Kıymetlilik* elverişliliklerdir.²⁹ Güç arzumuz bizi nedenleri araştırmaya, yani bilimi elde etmeye motive eder. Şayet bundan yoksunsak, diğerlerinin tavsiyeleriyle yetinmemiz gerekir. Tanrıyı keşfetmek için nihai nedenler arıyor olsak da ve Tanrının doğasını asla bilmememize rağmen, nasıl ki kör bir adam *yanan* ateşin bizi ısıttığını söylüyor ve sıcaklığın hissedildiğini çıkarıyorsa,

²⁶ *Age.*

²⁷ *Age.*, Birinci Kısım, 10. Bölüm.

²⁸ *Age.*

²⁹ *Age.*

bizler de Onun varlığını çıkarsayabiliriz.³⁰ Dinin güç vermesi durumunda, bu iyi bir şey olarak değerlendirilir ve arzulanır. Bu, kültürden kültüre değişkenlik gösterecek ve belirli insanların karşılaştığı özel koşullardan etkilenecektir.³¹

Hobbes'un, monarşiye ve devletin mutlak gücüne duyduğu bağlılık, bu düşünceye tüm insanlığın doğal olarak eşit olduğu varsayımıyla ulaştığını öğrenen modern, Batılı okuyucu için hep şaşırtıcı olmuştur. Aslında *Leviathan*, belirli bir felsefi veya ahlâki temayülün kişiyi mantıksal olarak belirli bir siyasi veya sosyal programa sürüklediğini varsayanlar için ibretliktir. Doğal eşitlik argümanı XIII. Bölüm'ün başlangıcında okuyucuya sunulur, aşağıdaki uzun alıntı bunu gözler önüne serer:

Doğa bedensel ve zihinsel melekeler bakımından bizi eşit kılar; öyle ki, bazen bir insanın, açık bir şekilde, başka bir insana göre bedensel olarak daha güçlü veya zihinsel olarak daha hızlı olduğu görülebilir; fakat her şey göz önünde bulundurulduğunda, bir insan ile bir başkası arasındaki farklılık, birinin çıkarını gösterirken, diğerinin böyle bir çıkarı olmadığını iddia ettirebilecek kadar mühim değildir. Bedensel olarak en güçlü kişi kadar en güçsüz kişi de, kuvvetli olanı öldürmeye –gizli hilelerle veya benzer tehlike altındakilerle kurulan birliklerle–yetecek güce sahiptir.

Zihinsel melekelerle ilgili olarak... insanlar arasında güce göre daha büyük bir eşitlik olduğunu görüyorum. İhtiyatlılık bizzat Deneyimdir; deneyim zamana eşittir ve bu, eşit şeyler uygulayan tüm insanlara eşitlik sağlar. Muhtemelen bu tür bir eşitliği akla hayale sığdıramayan şey, tüm insanları... *bayağı* olmaktan ziyade en yüksek mevkiye sahip olduklarını düşünmeye iten bilgeliklerinin boş bir kibridir yalnızca... Çünkü insanlar kendi akıllarını yakından, baş-

³⁰ *Age.*, Birinci Kısım, 11. Bölüm.

³¹ *Age.*, Birinci Kısım, 12. Bölüm.

kalarınınkini uzaktan görürler. Fakat bu, insanların eşit olmadıklarının değil, bilakis eşit olduklarının ispatıdır. Zira herhangi bir şeyin eşit olarak dağılmasıyla ilgili olarak, herkesin kendi payıyla yetinmesinden daha büyük bir kanıt yoktur.³²

İnsanlar arasındaki bu temel eşitlik sayesinde, birinin bir başkasına yönelik saldırısını önleyecek yeterli bir engel yoktur. Yani bir şeyi yapma anlamında ortada apaçık eşitsizlikler varsa, güçlü olan fütursuzca hareket edecek, zayıf olan ise buna karşı gelmeden boyun eğecektir. Her bir birey diğerine karşı ve her bir grup diğer bir gruba karşı olduğu için ve her biri tıpkı diğerleri gibi hemen hemen benzer başarı şanslarına sahip olduğu için, savaş tohumları her yerde ve her zaman ekilidir. Doğal eşitlik hem güven hem de karışıklık yaratır. Gene de bunlar herkesin korktuğu zorlu bir ölüme imkân yaratır. Dolayısıyla güvenlik arzusu, her bireyin şahsi gücünü bir kralın otoritesine bağlamasını ister. Egemenin sorumluluğu “uyruklarını korumasını sağlayan güç” devam ettiği müddetçe sürer.³³

Leviathan, İngiliz Kanalı’nın her iki tarafına da 17. yüzyıl felsefesindeki temel gelişmeleri önemli bir şekilde entegre etti. Descartes’la birlikte Hobbes da maddeyi uzamla tanımladı. Gassendicilerin tarafında durarak, sadece cismin cismi etkileyebileceğini ve yalnızca devinim halindeki maddenin bilimsel bir incelemenin konusu olarak işlev görebileceğini iddia etti. Bacon’ın *Novum Organum*’una alkış tuttuğu halde, Galileo’nun çalışmalarında gerçek bilimin ne olduğunu fark etti, böylece olguyu her zaman besleme işlevi gören doğaya rasyonel bir yaklaşım getirdi.

Hobbes, açık olması gereken nedenlerden dolayı, 19. yüzyıl yararcıları tarafından büyük bir saygı gördü. Onun programı pragmatik, mekanik, nesnel ve –kavraması güç olsa da– eşitlik-

³² *Age.*, Birinci Kısım, 13. Bölüm.

³³ *Age.*, İkinci Kısım, 21. Bölüm.

çidir. Hayatta kalma ve refaha kavuşma arzusu dışında insan davranışıyla ilgili hiçbir kaynak bulamadı. Pierre Gassendi'nin başlattığı Epikürosçu uyanışın bu bağlamda geliştirici bir rol üstlendiğinden emin olamayız; gene de burada varsayımaya dayalı kanıtların önemli olduğunu da belirtmek gerekir. Hobbes'un psikolojisi materyalist, hedonist ve davranışçıdır. Hiç kuşku yok ki zihin, bedeninin geri kalanında olduğu gibi fizik yasalarına bağlıdır! Kişinin eylemlerine ilişkin nedenleri bilmek, kişinin arzularını ve ihtiyaçlarını bilmektir. Bunların en önemlisi, hayatta kalmaya yönelik temel, biyolojik gereksinimlerdir. Deneyim ve gelenekle edinilen diğer tüm ihtiyaçlar en sonunda güçlerini bunlardan elde ederler. *Leviathan*'ın sunuş kısmında Hobbes şunu yazmıştır: "Ödül ve Cezalar (ki bunlar kişinin görevini yerine getirmesi için Egemen her eklem ve organı harekete geçirirler), doğal beden içerisinde aynı şeyi yapan *Sinirlerdir...* *Uyum Sağlıktır, Fesatlık Hastalıktır ve İç Savaş Ölümdür*"³⁴ Platon insan doğasını kavramak adına yelpazeyi yeterince genişleterek *Devlet*'i incelemişti. Hobbes da devleti yalnızca "yapay bir insan" olarak gördü. Buradaki fark elbette Platon'un devletin amaçlarını erdeme göre değerlendirmesiydi, Hobbes ise bunu yararcılığa göre yaptı; Platon'un metaforu ruh, Hobbes'un makineydi.

Hobbes'un yalnızca modern zamanların ilk ve en etkili materyalist felsefe sistemlerinden birini değil, aynı zamanda en az taviz verilen *egoist* etik versiyonlarından birini başlattığını söylemek mümkündür. Kişinin hayatta kalma güdüsü üzerine yaptığı vurgu, ahlâklılık meselelerine değinirken sürekli olarak yeniden ortaya çıkar. Hobbes'un iyilik, özgecilik ve başkalarını ilkesel olarak önemsemek için kullandığı diğer ifadelerle ilgili olarak inandığı şey, en nihayetinde özel edinimlere ve özsaygıya göre çözümlenebilir olmalıdır.

³⁴ *Age.*, Introduction, s. 81.

II. Kısımda, Sokrates'in aşırı rasyonel iyilik kuramına bir alternatif olarak, Thrasyakhos tarafından sunulan *egoizmin* klasik bir savunmasını incelemek için ara vermiştik. Thrasyakhos, Gyges'in yüzüğünü taşıyan kişinin, kendisine görünmezlik sağlayan şeyden yararlanmayı reddedeceğine inanmak için hiçbir sebep bulamaz. Neden kimse intikam korkusu barındıranlar dışındaki her türlü arzunun doyumunu ötelemez? Örneğin Smith'in, ödüllendirilme veya karşılık alacağı bir zemin hazırlama arayışı dışında, Jones'u kurtarmasının sebebi nedir?

Özsaygı ile özgecilik arasındaki aşikâr gerilime yönelik Sokratik rahatlatma, aydınlanan bir bireyin yalnız kendi içinde iyi olan eylemlerde bulunabileceği kuramına dayanır. Bu nedenle iyilikten yoksun veya devletin ihtiyaçlarına kayıtsız olan eylemler aydınlanan kişi için mutluluk getirmez. Gene de çözüme yönelik bu tür teşebbüslerin Hobbesçu düşüncenin ekmeğine yağ sürdüğünü belirtmek gerekir. Hobbes, Sokratik kuramı kabul etse bile, hâlâ bireyin mutluluğunun temel güdü olarak hayatta kaldığını iddia edebilmektedir. Aslında Smith devletin çıkarına göre bir eylemde bulunur, fakat bunu haz aldığı için yapar.

Hobbes'un, materyalist felsefesinde olduğu gibi, *egoist* etiği de yeniden gözden geçirilecekti. Bu, hem tüm yararcı kuramların hem de bununla ilintili olan ve genellikle "durum etiği" olarak sınıflandırılan değer kuramlarının üzerinde durularak şekillenmektedir. 18. yüzyıl sentimentalistleri veya "empati" kuramcıları –ki Bernard Mandeville ve Francis Hutcheson'a halihazırda değinilmişti– egoizmin çekiciliğinden kendilerini alamıyorlardı. Bireyler, diğerlerinin doğuştan gelen ilgileriyle şekillenebilmektedir, fakat –belirli eylemler tarafından üretilen hazlar dışında– bu ilgiler nelerdir? Değer-yüklü düşünce ve davranışın kaçınılmaz bir şekilde bencil olduğu yönündeki önermeler, bir kimsenin kendi karakteriyle, yani *egosuyla* uyumlu zevk, düşünce ve eğilimleri uygun hale getirmesi gerektiği yönündeki önermeler için küçük bir başlangıçtır. Burada elbette

bireycilik ve liberalizmin tohumları atılmaktadır. Bu noktadan hareketle, Victoria İngilteresi'nin ticari niteliğini tanımlayan kişisel gelişim ve başarılarla yönelik hedefleri kapsayan gelişmeler olacaktı. Hobbes'un etiğiyle ilgili bu unsurlar, Tom Paine'in kitapçıklarında, devrim Fransası'nın krallık karşıtlığında, 1832 Britanya Reform Hareketi'nde ve hem hakların çoğalmasını hem de sorumlulukların azalmasını kutlayan özgürleşen yurttaşlar olarak yaşadığımız dönemde neredeyse her gün yeniden ortaya çıkacaktı. Şayet birisi –egoist faydalardan en fazla beslenen kimseler tarafından– hayal kırıklığını devam ettirdiği ve hattâ bunu büyüttüğü için yargılanırsa, bu kişi –Hobbes'un bile kavrayamadığı veya yanlış anladığı şekilde– Sokrates'in derin ve dayanıklı bir tabiata sahip olduğu sonucuna varabilir. Bir insan, kendisi için iyi olmayan bir eylemden keyif alabilir mi?

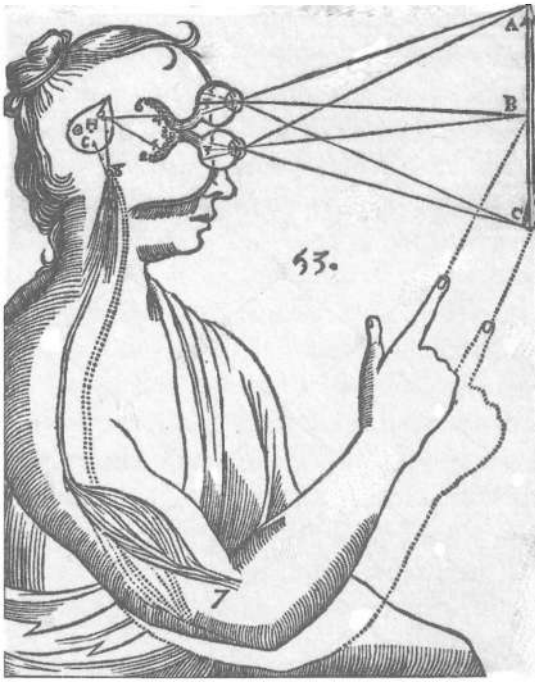
Refleks

İçinde yaşadığımız zaman, bilimsel olarak uzmanlaşma, yani “profesyonellik” zamanıdır. Psikoloji tarihini okuduğumuzda, Freud ve Wundt'un isimlerini klasik düşünürlerde bulmayı umarız. Tüm ilgisini felsefeye çevirmekle birlikte optik ve geometriye katkı yapacak zamanı bulan Descartes'a, devlet yönetimine duyduğu ilgi zihin kuramı oluşturmaya engel teşkil etmeyen Locke'a, hayal gücüyle astronomi, mekanik ve bilim felsefesini kavrayabilen Galileo'ya kolayca hayranlık besleriz. Hayranlığımız bu figürleri “evrensel dâhiler” olarak eşsiz kılar, bu sırada uzmanlık ilkeleri ayrı tutulur. Bu tutum anlaşılabilir olmakla birlikte, tarihsel olarak doğru değildir. Eğer Locke psikoloji tarihinde etkili bir figürse, ki öyledir, o halde Newton için de kesinlikle aynı durum geçerlidir. 17. yüzyıldaki bilgiler “profesyonel” değildi. Önemli noktalara bakıldığında, onlar bilimin bütünlüğünü modern çağ ölçüsüyle zar zor tahmin ederek benimsediler. Örneğin Newton, görme kuramına doğru, özellikle de renkli görme kuramına doğru sürüklendi, çünkü

evrensel yerçekimi yasasının *tümel* olduğuna ve bunun etkilerinin gezegen devinimlerinde olduğu gibi biyolojik bir sistemde açık olması gerektiğine inandı. Galileo'nun meslektaşı Borelli, yalnızca var olan sistemlerle Galileo'nun mekanik ilkelerini uygulamak için kasların fizyolojisini inceledi. Hem Descartes hem de Hobbes yeni bir bilim olan mekaniğe epistemolojilerini dayandırma arayışındaydılar. Descartes bununla birlikte zihindeki fizyolojik refleksler kuramını buldu. O ve bilimsel uğraşı gösteren çağdaşları için esasen fizikte olmayan bir "davranış biliminin" var olabilmesi anlaşılamaz bir durumdu. Zihnin biyolojik temeli üzerine yorum yapmaktan kaçınan (Gassendiciler yüzünden Descartes'ın yaşadığı ağır atmosferden dolayı böyle bir tutum sergilediklerini varsayabileceğimiz) Locke ve Hume bile meselenin "anatomistler" tarafından çözülmesi gerektiğinde hemfikir oldular. Yani materyalizm meselesine doğrudan değinmemekle birlikte hem Locke hem de Hume bunun *bilimsel* bir mesele olduğunu fark etti. Hume bunu açık bir şekilde ortaya koydu:

Kan dolaşımı... bir canlıda açık bir şekilde kanıtlandığı zaman... aynı prensibin tüm hayvanlar için geçerli olduğuyla ilgili güçlü bir varsayım oluşur... Bu anlayışla ilgili herhangi bir kuram veya insandaki tutkuların kökeni ve bağlantısı, şayet bizler benzer kuramın diğer tüm hayvanlardaki benzer fenomenleri açıklamak için gerekli olduğunu anlarsak, daha fazla söz sahibi olacaktır.³⁵

³⁵ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, IX. Kısım, Essential Works of David Hume, ed. Ralph Cohen, Bantam Books, New York, 1965.



Descartes'in Optik Algı Modeli

Descartes da oldukça benzer bir şey söylemekle birlikte hayvanları rasyonel alanın dışında bırakmıştı. Ancak Gassendi hayvanların bellek, arzu ve hattâ belirli bir tümevarımsal kapasitesi olduğunu iddia ederek bu kısıtlamaya karşı çıkmıştı. 17. yüzyılın ikinci yarısındaki mevcut bilimsel atmosferde Descartes'ın izlediği düalist yol, çoğu için dolambaçlı görünüyordu. Newton'ın fiziği Descartes'ın fiziğine karşı üstün geldiğinde, onun tüm konulardaki otoritesi, itibarsızlaşmasa da, sorgulanmaya başladı. Onun refleks kuramı, uyarım sonuçlarını harekette geçirmişti ve davranışlarımızın büyük bir kısmını kapsamak için tasarlanmıştı. Geri kalan her şeyin devinimini tanımlayabilen Newton yasalarının, hayvan devinimlerine doğrudan

uygulanabilir olduğunu iddia edenler oldu. (Bu noktada Voltaire'in görüşlerini hatırlamak iyi olacaktır, nitekim Newton'ın çalışmalarına Fransızların dikkatini çeken Voltaire'di.)

Descartes refleks mekanizmasını yukarıda gösterilen şekli kullanarak tasarlamıştı: Buna göre, imgedeki oklar optik sinirler tarafından beyne iletilir. Ters imge, beyin epifizine geçtiği zaman, optik kiyazma içerisinde düzelir. Motor sinirler, görsel izlenim gücüyle belirlenen oranda beyin epifizinden "ruhlar" alırlar. Descartes anlaşılması olanaksız ruhlar tarafından fiilen canlanan sinirler aracılığıyla oluşan bir mekanizma üzerine düşünülmüştür.

İnsan Üzerine İnceleme Descartes'in ömrü içerisinde yayımlanmasına izin verilmeyecek bir çalışmaydı. Bu çalışma ilk olarak, Descartes öldükten 12 yıl ve Gassendi öldükten 7 yıl sonra ortaya çıktı. Bu, onun en biyolojik çalışmasıdır ve burada Descartes'in gizli monist incelemesi yavaş yavaş ortaya çıkar. *İnceleme* heykel gibi bir bedene sahip bir model veya "makine insan" ideasına başvurur. Descartes, Condillac'tan önce davranıp bu heykeli duyu, motor ve refleks mekanizmalarıyla donatarak, ona güç ve işlevler katar. Bahsi geçen çalışma, geridenetim uygulamasını içerir, dikkat kaslarının oluşumuna vurgu yapar ve deneyimlerimizin (veya makinenin deneyimlerinin) niteliğini, beynin giriş ve çıkış gözeneklerine dolan ruhların eylemleriyle ilişkilendirir. Ruhlar kitlesel olarak ve diğer niteliklere göre çeşitlendirilerek özellik kazanır. Bu maddi farklılıkların bir sonucu olarak ruhlar, farklı duygulara ve bu duygulardan türeyen eylemlere aracılık edebilir. Akıl melekesi haricinde bu makine, neredeyse mükemmel bir gerçek insanı simüle eder:

Bu işlevlerin, mümkün olduğunca kusursuz gerçek bir insanın işlevlerini taklit ettiğini ve bunların, organların yatkınlıkları sayesinde, doğal bir şekilde bu makineyi sürdürdüğünü dikkate almanızı istiyorum –bu, bir saatin hareket ederken yaptıklarından ne az ne de fazladır... Bu nedenle...

onların cansız bedenlerde ortaya çıkan ateşleriyle dalgalandıran kan ve ruhları dışında herhangi bir bitkisel veya duyu-sal ruhu ya da hareket ve yaşamla ilgili herhangi bir başka ilkeyi düşünmek gerekli değildir.³⁶

Newton'ın devinim yasaları bu tür bir sistemi açıklamak için çok elverişlidir:

1. Değişime zorlayacak bir kuvvet etki etmediği müddetçe, her cisim hareketsizlik veya sabit devinim durumunu doğru çizgide sürdürür.
2. Devinimdeki değişim, harekete geçirme kuvvetiyle orantılı olarak gerçekleşir ve kuvvetin etkilediği çizgi yönündedir.
3. Her etkiye karşı eşit bir tepki vardır ya da iki cismin birbirini üzerindeki karşılıklı etkileri her zaman eşittir ve zıt yöndedir.

Bugün bizler, nesnelerin uygulanan kuvvete karşı gösterdiği tepki biçimini belirlediği için bu yasaları kabul ediyoruz. 17. yüzyılda bunlar “bilim” yasalarıydı, potansiyel olarak zihinsel yaşam mekaniğine bilardo topu modeli olarak uygulanabilecek şeylerdi. Descartes'ın “can ruhları” görüşü *vis nervosa* (sinir kuvveti) mefhumuna dönüştü ve refleks yasaları fizik bilimine doğru sürüklendi. Giderek artan bir şekilde İngiliz ampirizmi ve Fransız materyalizmi birbirine benzedi. Gassendiciler ve diğer anti-Kartezyenler, Kartezyen fiziğinin hatalarını (onun refleks kuramını kabul etmekle birlikte) ortaya koyabildiler ve İngiltere'deki ampirik “deneysel filozoflar” felsefeyi bilime in-

³⁶ René Descartes, *Treatise of Man*, Fransızca metin ile birlikte Thomas Steele Hall'un çevirisi ve yorumuyla, Harvard University Press, Cambridge, 1972. Bu mükemmel ve bir hayli ihtiyaç duyulan basım, Hall'un, Descartes'ın psikobiyolojik kuramını inşa ederken dayandığı Prekartezyen otoriteleri saptadığı önemli notlarını da içermektedir.

dirgeyen büyük bir programa adım atabildiler. Her iki çevrede de refleks kavramı merkezîydi. Britanya ampirizmi Locke'un *Deneme*'sinden beri çağrışımıcıydı. 18. yüzyılla birlikte bazı insanlar için daha zor hale gelen şey, ideaların çağrışımı hakkında konuşmaktan ziyade, daha büyük bir mekanik varlık içerisindeki daha büyük bir mekanik çağrışım hakkında konuşmaktı. Yer yer deneyler refleks fizyolojisine değinmeye başladı ve bu deneyler ile tüm psikolojik kuramlar el ele materyalizm asrına, yani 19. yüzyıla yürüdüler.

Muhtemelen 18. yüzyılda psikolojik materyalizmin evrimine dair en önemli keşif, elektrik sinyali vererek kurbağa kaslarının uyarılması üzerine yaptığı deneyin sonucunu 1786 yılında yayınlayan Luigi Galvani tarafından yapıldı. Temelde sinir-kas etkileşiminin elektriksel doğası keşfedilene kadar, Descartes'ın sistemindeki gizem kendini korudu. David Hartley (1705-1757) çağrışım mekaniğiyle ilgilenen bir bilim olarak psikolojiye yer vermiş olduğu *Observations on Man*³⁷ (İnsan Üzerine Gözlemler) kitabını henüz yeni yayımlamıştı. Hartley'nin tezi bilinçli bir şekilde Newtoncıydı, fakat zamansızdı. Thomas Reid, Hartley "bilimi" hiçbir gözlemlenebilir olguya dayanmadığı için onu reddeden çoğu filozoftan yalnızca biriydi. Bu yüzden yalnızca Galvani'nin keşfi sayesinde, gerçek bir mekanizmayla donatılan mekanik bir psikolojiyi geliştirmek mümkün oldu. Bu tür bir psikoloji çarpışan bilardo toplarının biyolojik muadiline, yani somut ve ölçülebilir bir şeye ihtiyaç duyuyordu. Galvani yalnızca sinirsel tepiyi keşfetmedi, aynı zamanda belirli bir elektrik yükü uygulayarak kasların kasılabileceğini de saptadı. Bu etki, büyük Alessandro Volta gibi bazı bilim insanları tarafından reddedildi, hattâ bu kişiler insan vücuduna elektrik yüklenemeyeceğini iddia ettiler. Bu iddia, si-

³⁷ David Hartley, *Observations on Man*, Between Hume and Mill: An Anthology of British Philosophy 1749-1843, ed. Robert Brown, Random House, Modern Library, New York, 1970.

nir bilimleri tarihindeki en sıradışı gösterilerden biri sayesinde ustalıklı bir kenara bırakıldı. Bir gün küçük bir çocuk uzun bir iple asıldı. Ayrı bir çubuktan sarkıtılan altın yapraklar, çocuğun burnunun hemen önüne koyuldu. Sonra cam bir çubuk, kedi kürküne hızla sürüldü ve çocuğun çıplak ayak parmaklarının ucuna doğru yerleştirildi. Altın yapraklar hemen çocuğun burnuna yaklaştı ve insan bedeniyle ilgili elektriksel iletim teorisi su götürmez gerçekler âlemine girdi. Gene deney, dogmaya karşı üstün gelmiş oldu.

Hemen hemen aynı zamanlarda David Hartley, delil olmaksızın, “her eylemin beden ve zihnin önceki koşullarına göre, mekanik nedenleri meydana getiren diğer etkilerdeki gibi aynı şekilde ve kesinlikte meydana geldiği,”³⁸ hususunda Hobbes’a karşı geliyordu. Robert Whytt (1714-1766) ise Stephen Hales tarafından yıllar önce uygulanan bir deneyi tekrarlıyordu. Hales başı kesilmiş bir kurbağanın kol ve bacaklarını sıkarak uyartılabildiğini gözlemlemişti. Hattâ buna göre, beyni olmayan bu kurbağa, kol ve bacaklarına verilen sancılı bir uyarandan kaçınıyordu. Bununla birlikte omuriliğin cerrahi müdahaleyle ayrılması tepkiyi ortadan kaldırmıştı. *On the Vital and Other Involuntary Motions of Animals* [Hayvanların Yaşamsal ve Diğer İstemsiz Devinimleri Üzerine (1751)] adlı yazısında Whytt, omuriliğin uyarıcıya aracılık ettiğini ve beynin faal olmadığında tepki verebildiğini iddia etmişti.³⁹ Hartley’nin üzerinde durduğu şey, Whytt’ın Newtoncu biyolojiyi yalnızca bir zaman meselesi olarak görüp gösteriş yaptığı ve dayatmacı olduğudur.

“Çağrışım” kavramı ve onun mekanik muadili “refleks arkı”

³⁸ David Hartley, *Observations on Man*, s. 84.

³⁹ Robert Whytt, *An Essay on the Vital and Other Involuntary Motions of Animals*, Hamilton, Balfour, and Neill, Edinburgh, 1751.

* Refleks arkı (*reflex arc*): Refleks işlevinin temsil ettiği ve duyu sinyallerini alan alıcı, bu sinyalleri omuriliğe taşıyan bağlantı ve motor sinyallerini kaslara taşıyan eylemci sinir hücrelerinden oluştuğu düşünülen nörolojik birim. (ç.n.)

18. yüzyılda benzer bir konuma sahipti –ve “çekim” olarak 19. yüzyıl fizyolojisi, 17. ve 18. yüzyılların fiziğine sahipti. Hartley, *İnsan Üzerine Gözlemler*’in giriş bölümünde, oturmuş olan fiziğe yeni geliştirilen psikolojiyi katıp, onları ayrılmaz bir şekilde birleştirerek sergiler:

Benim temel tasarımı... *titreşim* ve *çağrışım* doktrinlerini kısaca açıklamak, saptamak ve uygulamaktır. Bu doktrinlerden ilki duyu ve devimin performanslarıyla ilgilenen fikirlerden alınmaktadır, ki buna Isaac Newton *Principia*’sında yer vermiştir... John Locke ve diğer yaratıcı kişiler onun yaşadığı dönemden itibaren, düşünce ve duygulanımlarımız üzerinde *çağrışımın* etkisi olduğunu ortaya koymuştur.⁴⁰

Bunun üzerine bahsi geçen çalışmada zihinsel yaşamla ilgili 91 önerme sunulur, en basit duyularla birlikte diğerlerini de ele alan önermeler dil, duygu ve rüyaları açıklamak için tasarlanmıştır. Bunların hepsi duyu organları ile motor sistemler arasındaki mekanik bir etkileşimle ilgili görüşlere dayanır. Bu iki sistemin birleşimi beyindir. Uyarıldığı zaman titreşimler sinirlerin içerisinde oluşur ve beyne iletilir. Sonra uyaranlar ortadan kalkar, titreşimler sürer ve bunlar zamanla azalır. Bu görüşe göre bellek, geçmiş bir olayın uyardığı solan bir titreşimdir. Öğrenme, Newton’ın “ince kuvvetler” dediği, Hume’un ise “nazik kuvvetler” olarak tanımladığı şeyle ilgili bir bağlantının tesis edilmesidir: yani beyindeki fiziksel olaylar arasındaki bir bağlantının oluşmasıdır. Aşağıdaki kuram bununla ilgili neredeyse her şeyi söylemektedir:

Eğer herhangi bir A duyusu, B ideası veya C kas devinimi, herhangi diğer bir D duyusu, E ideası veya F kas devinimiyle yeterli sayıda ilişkilendiriliyorsa, eninde sonunda D

⁴⁰ David Hartley, *Observations on Man*, s. 5-16.

duyusuna bağlı basit idealar, E ideası veya F kas devinimi uyarılacaktır.⁴¹

Hume da bununla ilgili çok şey söylemişti. Değişmeden, birlikte ve art arda meydana gelen olaylara, genellikle nedensel olarak ilişki içerisindeymiş gibi bakılacaktı. Descartes, tinsel olmayan eylem mekanizmalarını tanımlarken, duyuşal-motor olayları gerçekleştiren anatomik düzeni halihazırda açıkça belirtmişti. Newton'ın "vibratiuncles" (titreşimcikler) olarak adlandırdığı şey, yalnızca *sinir kuvvetinin* (vis nervosa) eski bir formudur. Hartley, Leibniz'in "önverili harmoniler"ine bile destek bulur; bu, filozofları, maddi olmayan bir ruhun maddi bir bedeni doğrudan nasıl harekete geçirdiğine ilişkin açıklama yapmaktan uzak tutar. Bu durumda Hartley'nin yazısı 18. yüzyılın en büyük sentezlerinden birisidir. Hartley, Newton'ın fiziği (ve yöntemini) Descartes'ın fizyolojisiyle biraraya getirir; Leibniz'in koşutluğuna başvurarak teolojik ikilemlerden kaçınır; Locke ve Hume'un ampirik çağrışımıcılığını olduğu gibi kabul eder; Hume ve İngiltere'deki her aceminin yaptığı gibi, haz ve acının çağrışımlarımızı birbirine bağlayan tutkallar olduğunu iddia eder. Hartley'nin *İnsan Üzerine Gözlemler*i muhtemelen daha önce yayımlanan herhangi bir çalışmaya göre bünyesinde daha çağdaş psikolojik öğeler barındırır. Bu incelemenin 19. yüzyıldaki etkisi, sonraki kısımda da göreceğimiz üzere oldukça önemliydi.

"L'Homme Machine" (Makine İnsan)

Fransız Aydınlanması'nın bilginleri, ister ateist veya teist, isterse monarşist veya anarşist olsunlar, dogmaya karşı itaatsizlikte müşterek bir noktaya sahiptiler. Voltaire bu bakımdan odak noktasındaydı ve bu hareketin lokomotifiydi. İngiltere'ye hayranlık besliyordu, İngiliz halkından övgü dolu sözlerle bahsediyordu, onların eşitlikçiliklerine, Roma Kilisesi'ne karşı du-

⁴¹ *Age.*, s. 29.

ruşlarına ve hoşgörülerine methiyeler düzüyordu. Tarih, Voltaire'in aşırı derecede yüce gönüllü takdirlerini ortaya koyduğu halde, 18. yüzyıl Fransı'sında Katoliklerin baskıcı bir etkiye sahip oldukları şüphe götürmez. Felsefi görüş olarak kalıcı bir önem sağladığını söylemenin mümkün olmadığı Fransa'daki Aydınlanma, aslında düşünsel bir girişim olarak tavrı koyan *siyasi* bir hareketti. Bu grup içerisindeki en orijinal felsefi düşünürün Rousseau olması şaşırtıcı değildir, onun felsefi düşünceye sunduğu en önemli fikir, "toplum sözleşmesi" kuramına yaptığı katkılarda aranmalıdır.

Siyasi figürler olarak Aydınlanma'nın erkek ve kadınları, yeni bilimin ve yaşadıkları çağdaki felsefenin, ortodoksluğun aşırılığına karşı kendilerini koruyabilecek bir silah olduğunu anladılar ve dahası bunun, dinin geçerli hakikatleri ile inanların oluşturduğu kayıtsız kitle arasına set çekebileceğini gördüler. Tıpkı "siyasi sanat" gibi siyasallaşan felsefe de anlık sonuçlar doğurabilirdi, fakat bunlar kalıcı olamazdı. Bunlar insanları harekete geçirebilmekle birlikte üyesi olduğu iddiasında bulundukları disiplini geliştirmez. Voltaire kendisini Newton'a Fransız düşünürlerinden biri olarak sundu, fakat Newton'ın fiziğini hiçbir zaman tamamen kavramadı. Bu konuyla ilgili yeterli bilgiye, büyük ölçüde Mademe du Châtelet (Émile du Châtelet) sayesinde sahip olmuştur. Bu, Voltaire'in yalnızca *Principia'yı* tercüme ettiğini ve onun yasalarını ilahlaştırdığını söylemek değildir. Bilakis bu, Voltaire'in Newton fiziğine gerçek ilgisinin bilim dışı olduğunu belirtmektir. O, Kartezyenizm karşı çıkmak için Newton'da başka bir neden bulur. Benzer şey, Locke'un *Deneme'sini* Fransızcaya çeviren Condillac (1715-1780) için de söylenebilir, Condillac'ın *Essay on the Origin of Human Knowledge* (İnsan Bilgisinin Kökeni Üzerine Deneme) adlı çalışması Locke'un ampirik felsefesine ilişkin iyi analizlerden biri olmayı sürdürmektedir. Uyarıcı bir evrenin uzandığı yolda durup, bir deney sonucu olarak psikolojik özellikler yüklenen "duyulu heykel" düşüncesini ileri süren Condil-

lac'tı. Condillac'ın "heykeli" geç 18. yüzyıl ile erken 19. yüzyıl Fransız materyalist felsefesinin büyük bir kısmında şablon olarak kullanıldı. Fakat Condillac, özellikle zihnin özdeksel temeliyle ilgilenmedi, fizyolojisiyle daha az alâkadar oldu. Üstelik Locke'un sıradan bir öğrencisi değildi.⁴² Bilakis İngiliz ekolünün anti-metafiziksel alternatifinden büyüledi ve Voltaire'in övdüğü deney felsefesi kadar kendi kuzeni d'Alembert'in etkisi altında kaldı. Gene İngiltere bir insanı daha kendine çekmekle kalmadı, aynı zamanda Descartes'tan da çekip kurtardı. Onun düşmanı açık bir biçimde Kilise değildi, onun düşmanı dogmalardı, özellikle de din kisvesine bürünmüş felsefi dogmalar.

Aristotelesçiliğin Fransız din savaşlarının ilk zayıyatı olduğunu görmüştük. Galileo'nun "yeni bilimleri" Aydınlanma'nın kadın ve erkekleri tarafından Peripatetik (Aristocu) felsefenin koşulsuz reddi olarak görüldü; gene de onların Galileo'nun fiziğiyle ilgili sahip oldukları bilgilerin, Aristoteles'in *Metafizik*iyle ilgili sahip oldukları bilgilerden daha fazla olduğunu belirtmek gerekir. Kısa süre içerisinde Kartezyenizm yakın dönemde reddedilen *izmler* kadar otoriter görüldü. Fransız entelektüelleri, hem gerçekleri kabul etmekten kaçınan herhangi bir iddiaya karşı hem de – yalnızca sade bir inancın şefkatli ve alçakgönüllü diliyle yapılan önermeler hariç olmak üzere– deneysel veriler tarafından desteklenmeyen herhangi bir önermeye karşı artık hemfikirdiler. Bundan böyle Tomizmi veya Kartezyenizmi bilimsel olarak kabul etmeyeceklerdi. Daha da önemlisi yalnızca gelenek veya otoriteye önem atfeden kurum-

⁴² Étienne Bonnot de Condillac, *An Essay on the Origin of Human Knowledge, Being a Supplement to Mr. Locke's Essay on the Human Understanding*. Bununla ilgili en geçerli baskı Thomas Nugent'in 1756 yılında yapmış olduğu İngilizce çevirinin aynı şekilde üretilen kopyasıdır. Bu kopyanın Robert Weyant'ın önsözüyle basılmış hali için bkz. *Scholars' Facsimiles and Reprints*, Gainesville, Florida, 1971. Özellikle Weyant'ın s. 17-18'deki tartışmalarına dikkat etmekte fayda vardır.

lardaki yönetime, sosyal söyleme veya hayatın gündelik işlerine artık bağlı kalmayacaklardı.

Bir düşüncüyü tarihlendirmek mânâsızdır, büyük toplumsal hareketleri tarihlendirmek ise düşüncesizliktir. 18. yüzyıl bir devrim yüzyılıydı ama 16. ve esasen 17. yüzyıllar da öyleydi. Çok rahat bir şekilde Reform olarak ayrı tuttuğumuz dönemin toplumsal, siyasi ve iktisadi değişimleri, hâlâ günümüzde cereyan eden türden değişimlerdir, bunlar sıklıkla devrimci uğraşlar ve bunların sonuçlarıyla gerçekleşen değişimlerdir. Dolayısıyla Gassendi, Newton, Voltaire, Rousseau ve onların daha az etkiye sahip çağdaşlarının sınıf devrimiyle sonuçlanan yaklaşımlarıyla bir devrim yarattıkları yönünde tezler geliştiren bir kimseye karşı tek yapacağımız şey, bu kişiden özür dileyerek bu tezi daha iyi ve doğru şekilde ortaya koymaktır: Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz ki, Reform kurumlara yönelik bir saldırıydı ve bu saldırı otorite düşüncesine sarılmaktaydı. Hobbes'la birlikte, devlet yönetimlerinin meşrulaştırılması için insan hayatına güven sağlamaları gerektiği yönündeki yararcı kavramlar ortaya atıldı. Galileo ve Descartes, bilim insanları olarak, uzun zamandır kurumsal otoritenin savlarını koruyan Aristotelesçi tacın devredilmesine katkıda bulundular. Descartes'ın yaptığı ayrı bir katkı ise, başlıca çalışmalarını sıradan bir Fransızcayla yayımlamasıydı; bu, her önemli Fransız filozofun onun peşinden gitmek için benimsediği bir tarzdı. Locke, Hume ve onların Kıtadaki muadilleri Gassendi ve Condillac toplumsal gerçekliği kalıcı felsefi sistemlere dönüştürdüler. Bu, onların bir akımın savunucusu olduklarını göstermez. Gene de akımlara neden olduklarını ileri sürmemek mümkün değildir. Bu durumda onların katılımcı ve çok etkili isimler olduğunu belirtmeyi tercih edebiliriz.

VII. Kısımın başında ampirik felsefenin mantıksal bakımdan materyalizme *yol açmadığından* söz etmiştik. (Berkeley istekli bir ampiristti ve mütedeyyin bir immateryalistti.) Fakat zihnin yalnızca deneyimle donatıldığına inanan kişi ve duyula-

rın ötesinde hiçbir bilgi kaynağı bulamayan filozof için psikolojik materyalizme atılan adım kısadır, diğer taraftan mantığa atılan adım ise bunun tam tersidir. Condillac'ın heykel metaforu *özdeksel* bir metafordur. Hartley'nin titreşimleri –ki Hartley veya başka herhangi bir kimse bunlara tanık olmasa da– metafor olarak bile sunulmamakla birlikte, görünmeyen bir gerçeklik olarak sunulmuştur. Bu noktada, Locke ve Hume'un, duyu ve çağrışımla ilgili maddi nedenler üzerine kuram geliştirme cezbediciliğinden özellikle kaçındığı anımsanmalıdır. Hume'un bir çağdaşı olarak Hartley, her zaman ampiristler için geçerli olan materyalizmin çekiciliğini halihazırda sergilemişti. Hobbes, Galileo'nun otoritesine yenilmişti, Hartley de Newton fiziğinin otoritesine. Aslında Descartes'ın düalist psikolojisi, ampirik bir felsefenin uzantısı olmadığı için anlaşılabilir ve bu önemli bir şeydir.

1748 yılında *L'Homme Machine* (Makine İnsan) başlığını taşıyan bir kitap basıldı.⁴³ Kitabın yazarı Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) bir fizikçiydi, Büyük Frederick sarayının kendi kendini sürgün eden bir üyesiydi ve Fransa'nın ortaya çıkardığı en cesur psikolojik materyalistti. Yazdığı bu kitap, onun *Histoire naturelle de l'âme* [Ruhun Doğal Tarihi (1745)] adlı çalışmasının yarattığından daha büyük bir kargaşaya yol açtı, La Mettrie bir anda edindiği kötü şöhretle Bavyera'ya taşınmak zorunda kaldı. Her iki kitabı da nispeten kısa, ziyadesiyle tartışmalıydı, üstelik bunları felsefi veya bilimsel olarak adlandırmak güçtü. *Makine İnsan* çalışmasında ruh “aydınlanmış bir makine”ye ve insanın psikolojik melekeleri salt beyin fizyolojisine indirgenir. La Mettrie'nin bu iddialara ilişkin “kanıtları” bir tavuğun kafası kesildikten sonra koşmaya devam edebilmesi ve bir hayvanın yeni sökülen kalbinin kaynar sudan dışarı “fırlaması” gibi çok da alâkası olmayan gözlemlerden yola çıkılarak

⁴³ Julien Offray de La Mettrie, *L'Homme Machine*, Leiden, 1748. Kitabın M. W. Calkins tarafından yapılan İngilizce çevirisi mevcuttur.

kaleme alınır. Kendisine muharebe zayıatlarıyla ilgili hikâyeler anlatan subaylar sayesinde ve birtakım klinik gözlemlerle otoritesini güçlendirir. Her iki kitabında da modern nörofizyologların veya fizyolojik psikologların ciddiye alacağı pek bir şey yoktur, üstelik bunlar modern filozofların anlayışına göre yeniden göz atılacak çalışmalar olmayacaktı. *Makine İnsan*'ın önemi tarihseldir, fakat tarihsel olmasının nedeni resmî olarak mahkûm edilen herhangi bir kitaptan çok daha fazla bir etkiye sahip olması, özel bir etki yaratmasıdır. Bu çalışmanın önemi tarzında yatar: Bu kitap bünyesinde boşluklar barındırır, mağrurdur ve kendinde kusur bulacak ifadelerden yoksundur. Bu, kafa tutmak veya meydan okumak için yazılmış türde bir kitaptır. Bu kitap cüretkâr olmakla birlikte, karşı gelinmesi gereken mesele veya düşünceler üzerine pek açık değildir. Eğer düşman, insanların ölümsüz ve tinsel bir ruha doğuştan sahip olduğunda ısrar eden kişiler olsaydı, tavukların başının kesildikten sonra koşmasının hiçbir önemi olmazdı. Eğer bu düşmanlar, iradenin ruhla yönlendirildiğine ve ruhun etkisini beyinden yönettiğine inanan Kartezyenler olsaydı, kalbin suya düşme durumu mevzubahis olmazdı. İnsanın maddi yönlerini özetleyen La Mettrie, kendisinin salt madde olduğunu fakat bizlerin de bildiği gibi, *petitio principii* yanılığını kabul etmeden bunun materyalist yöntemlerle saptanamayacağını iddia etmeye devam etti.

Eğer La Mettrie'nin kendinden sonra gelenler üzerinde bir etkisi olmuşsa, bu kesinlikle Pierre Cabanis (1757-1808) üzerinde olmuştur. Cabanis, Napoléon'un senatörlerinden biriydi ve Fransız materyalist akımının önde gelen aydınlık isimlerindendi. Gene de hem La Mettrie hem de Cabanis psikoloji tarihinde –tarihin verdiği yetkiden daha fazla– ilgi görmüştür. Psikolojik materyalizmi bulan Gassendi ve Gassendicilerdi.

* *Petitio Principii*: Varsayılan bir savı kanıtlanmış gibi kabul ederek belirli çıkarımlarda bulunma, ele alınan bir meseleyi hiçbir kanıta dayandırmadan doğru olarak kabul etme, döngüsel nedensellikten kaynaklanan safsata. (ç.n.)

Hobbes bile doğrudan etki bakımından onlarla kıyaslanamaz. Her ikisi de, hekim La Mettrie ve Cabanis, felsefenin gerektirdiği ince zekâdan yoksun oldukları için, materyalistler ile düalistler arasındaki tarihsel çekişmeye çok az katkı sundular ve kendilerinden önce üretilen bilime yeni bir şey getirmediler. İkisi de Gassendici geleneğin ürünüydü ve Gassendici felsefenin yeni-Epikürosçu tutumunu sergilediler. İkisi için de duyu ve eylemden daha fazla azımsanacak bir şey olmayan mutluluk ve ahlâklılık, özdeksel koşullara göre kavranmalıydı ve bunlar bilimsel analizin konusuydu. İkisi de hakiki bir materyalist sistemi kaleme almadı. Aslında ikisi de Gassendi'yi tam olarak anlamamıştı. Elbette bu sistem her zaman vardı. Bu, Galileo ve Newton'ın sistemiydi. Ancak Galileo ve Newton'ın aksine Fransız materyalistleri fizikçi değillerdi, zeki filozof değillerdi ve genel anlamda bilim insanı bile değillerdi. Herhangi bir fark gözetmeksizin bakıldığında onlar psikofizik izomorfizmini* benimsediler, dolayısıyla fizik yasaları, toplum yasaları ve psikoloji yasalarının yalnızca aynı özdeksel ilkelerin üç versiyonu olduğuna inandılar. Ne gariptir ki, bu yazarlar –d'Alembert, La Mettrie ve Cabanis– tanınmış meslektaşlarından daha baskın bir çağdaş görüşe sahiptiler. Onların algıladıkları şey ile Locke, Hume, Leibniz ve Kant'ı şaşırtmayı başaramayan veya engelleyen şey, felsefeyle anatomiye birbirine bağlayacak imkânlardaki gelişmelerdi. Onlar, uyumluluk üzerine bile spekülasyon yapmaya zemin olmayan bir yerde, uyumluluğu geçerli bir hale getiren hevesli bir gruptu. Onlar, sonraki yüzyılı görmüştü.

Bilimsel Bağlam

Psikolojik materyalizm, bir boşluktan ortaya çıkmamakla birlikte, yalnızca Kartezyenizmin Gassendici çıkışının bir sonucu olarak anlaşılmamalıdır. Dikkatimizin çoğunu, 17. yüzyılın en önemli bilim insanına ve 18. yüzyıl bilimine büyük güç katan

* İzomorfizm: Eşbiçimlilik, eşyapılılık. (ç.n.)

kişiyi, yani Galileo ve Newton'a yönelttik. Fakat bilimsel ruha, küçük olmakla birlikte, yapılan başka birçok katkı vardı. Örneğin La Mettrie, Flemenk hekim Hermann Boerhaave (1668-1738) ile birlikte çalıştı; Boerhaave'nin kimya incelemeleri dirimselciliği reddetmiş ve tüm yaşamsal süreçlerin kimyasal süreçlere indirgenebileceğini iddia etmişti. Antoine Lavoisier (1743-1794) yoğunlaşan ve biriken kaynamış suyun buharı üzerine yapılan bir deneyde maddenin korunumunu ikna edici bir şekilde gösterdi. "Ne yaratılabilen ne de yok edilebilen" bir varlık olarak madde mefhumu, 18. yüzyılın sonlarındaki bir şeydi (her zaman olduğu gibi Antik Yunan yazarları dikkate alınmıyordu) ve bariz bir şekilde dinî çıkarımlara sahipti. Üstelik aynı Lavoisier kimyasal elementler kuramını geliştirdi ve felsefi bir atmosfer içerisinde bu kuram, doğanın gizemli çeşitliliğini temel yapıtaşlarına indirgeme vaadinde bulundu. La Mettrie döneminde gelişen materyalizm ile bilimciliğin önemine, tartışmaya girmeksizin, o dönemdeki önemli ve etkin bilim insanlarına işaret ederek vurgu yapabiliriz: Joseph Black (1728-1799), Charles Coulomb (1736-1806), Benjamin Franklin (1706-1790), Luigi Galvani (daha önce değinilmişti), Stephen Hales (1677-1761), Albrecht von Haller (1708-1777), Karl Linnaeus (1707-1778) ve Joseph Priestley (1733-1804). Daimi meseleleri eninde sonunda ve kesin olarak cevaplayabilecek olan 19. yüzyılın en parlak zihinlerinden bazılarını ikna eden bu grubun bilimsel başarılarıydı.

3. Bölüm:
Bilimsel Psikoloji

X.

19. YÜZYIL: BİLİMİN OTORİTESİ

19. Yüzyıla Duyulan Minnettarlık Üzerine Bir Not

Genel özelliklerine bakıldığında çağdaş psikoloji, 19. yüzyıldaki atılımların gerisinde kalır. Bu, çağdaş psikolojinin “köhne” veya zamanın gerisinde kaldığı anlamına kesinlikle gelmez. Gene de çağdaş psikologların enerjisini tüketen meselelerin, ister 19. yüzyılda açık bir şekilde ortaya konmuş olsunlar isterse eğitimsel ve kültürel arka plan içerisinde sunulmuş olsunlar, 19. yüzyılın eşsiz bakış açısıyla karşılandığını belirtmek gerekir. Çağdaş psikologların geliştirdiği disiplin yöntemlerine önemli bir katkıda bulunabildiğini iddia edenler arasından yalnızca B. F. Skinner (1904-1989) bu yüzyılda doğmadı. Diğer herkes –Piaget, Freud, Adler, Hull, Pavlov, Tolman, Köhler, Watson, Dewey ve James– şu anda değerlendirdiğimiz yüzyılın ürünleridir. Bu olgu, salt bir olgu olmamakla birlikte önerilerde bulunur ve açıklayıcıdır. Çağdaş psikoloji, modern fizik ve modern biyolojideki gibi “modern” değildir. Genlerle ilgili olarak moleküler biyolojide son dönemlerde gerçekleştirilen keşifler, genetiği Mendel’in güçlükle kabul edeceği bir disipline dönüştürdü, üstelik izafiyetle ilgili genel kuramlar, çağdaş fizikçilerin Newtoncu evrene Einsteinci merceklerle bakmasını gerekli kıldı.

Psikolojide bu durum gerçekten bir hayli farklıdır. Kuramsal problemlerin tamamı –kişilik ve çocuk gelişimiyle ilgi çalışmalarından duygu temelli nörofizyolojik araştırmalara kadar veya lisandan başlayıp toplumsal ve ulusal hareketlerin belirleyici etkenlerini kavramaya yönelik girişimlere kadar– doğrudan 19. yüzyıl “doğa filozofları” ve psikologlarının düşünce ve deneyleriyle izlenebilir. Fizikçiler artık Ohm’un yasalarının geçerliliğini test etmemekte ya da Maxwell’in *yer değiştirme akımının* esasen var olup olmadığını keşfetmeye çabalamamaktadır. Onlar enerjinin korunumu kanununu veya *açısal momentum* yasasını doğrulamak için bu deneyleri tekrarlamaya hayatlarını adamazlar. “Eter” bulmak için çaba göstermezler ya da ışığın tanecikli *veya* dalga mekaniği olması gerektiğini iddia etmezler. Fizikte hâlâ problemler vardır, bunlar mühim problemlerdir, üstelik bunların bazıları 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Fakat şimdi bu problemlerle ilgili olarak uygulanan şeyler 19. yüzyıl fiziği değildir. Aynı şey kimya için ve biyolojinin daha fazla gelişmiş dalları için de söylenebilir. Ancak çağdaş psikoloji, halen geçerliliğini koruyan 19. yüzyıldaki problemlere değil, aynı zamanda o yüzyılda gelişen birçok yönetime de sahiptir. Bu olgudan bile daha önemli olan şey, çağdaş bakış açısının büyük ölçüde o dönemin âlimleri tarafından miras olarak bırakılmasıdır. Bu, bir sonraki kısımda daha netleşecektir. Şu an için gerekli olan tek şey bunu hatırimızda tutmaktır, zira 19. yüzyıl filozofları ve psikologlarının psikolojik uğraşlarını keşfetmemize rağmen konumuz bir ölçüde de tarihseldir.

Fransız Aydınlanması Düşünürlerinden Kalan Miras

Locke’un yolundan giden Britanyalı büyük filozoflar kesin bir bilimsel yönelime sahipti. Hepsi Newton’a hayranlık beslemenin yanı sıra yeni “deneyimsel felsefeyi” öğütledi veya gerçekten bu felsefeyle meşgul oldu. Hartley gibi isimler de biyolojik psikolojinin yolundan gitti; J. S. Mill gibi diğer isimler ise bilim felsefesinin peşinden gitti. Ayrıca Fransa’da Locke ve Gassen-

di'nin öğrencileri, enerjilerini spesifik, deneysel meselelere yönelterek doğa bilimleriyle ilgilenen filozoflardı. Onlar, doğa ve ruh arasındaki ebedi gerilimde, sağlam bir şekilde doğalcılığın arkasında duruyordu. Ancak 18. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte Fransa, çalışkan bilim insanları ve filozofların oluşturduğu bir gruptan daha fazlasını bünyesinde barındırdı. Bu coğrafya, Aydınlanma'nın Fransız düşünürlerine ev sahipliği yaptı. Bu düşünürler, kendilerini ve onların dünyalarını gören Paris'in ortalama yurttaşlarının tavırları üzerinde, "saygın" filozofların yazmış olduğu yazılardan daha büyük bir etkiye sahip oldu. Fransız devriminin düşünsel temeli Descartes'la, Locke veya Newton'la hayata geçmedi. Bilakis bunun temeli filozof veya bilim insanı olmayan aydın halkın kadın ve erkekleriyle atıldı. Bu, yazarlar, hukukçular ve kendilerine hevesliler (*dilettantes*) olarak adlandıranlar tarafından gerçekleştirildi. Bu grubun en meşhur üyeleri elbette Voltaire, Diderot, Rousseau, Condorcet ve d'Alembert idi.¹ Helvetius ve Baron D'Holbach, bu merkezî grubun üyesi olmamakla birlikte, Fransız filozofların programındaki temel unsurların çoğundan esinlendiler ve bunları

¹ Bütünü kapsayan hiçbir liste 1647-1706 yılları arasında yaşamış olan Pierre Bayle'i göz ardı edemez. Bayle'in *Dictionnaire Historique et Critique* (Tarihsel ve Eleştirel Sözlük) adlı çalışması delil ve akıl ışığında otoritenin beyanlarını ortaya çıkarmak için kuşkucu akıl ve riayetsiz bir sorumlulukla Aydınlanma ilmini canlandırdı. Bayle'in on ciltlik *Sözlük*'ü ve bu konudaki yazıları, Locke ve Leibniz gibi ünlü çağdaşları gibi, onu da büyük sonuçlara ulaşan önemli bir figür yaptı. Daha sonra kendisi Voltaire tarafından göklere çıkarılacak ve ayrıca Berkeley ve Hume gibi farklı bakış açılarına sahip olan düşünürleri etkileyecekti. Lockeçu "birincil" ve "ikincil" nitelikler arasındaki ayrımı özet halinde açığa çıkarması hariç, Bayle gene de psikolojik analizler için çok az şey üretmiştir. Onun yakın dönem felsefesindeki takipçileri, cesaretinden ve körleşen zihinleri etkileyen saldırı anlatılarından ilham almıştır, fakat yazılarının büyük bir kısmının, psikolojideki temel meseleler hakkında sınırlı kaldığını da belirtmek gerekir.

dile getirdiler. Şayet J. S. Mill'i Bacon, Hobbes, Locke, Newton ve Hume tarafından üretilen ampirik geleneğin 19. yüzyılda ulaşılan en uç noktası olarak görmemiz gerekiyorsa, o halde Auguste Comte'un *La philosophie positive* (Pozitif Felsefe) çalışmasının kaynağını Fransız Aydınlanması olarak görmemiz gerekir. Mill ve Comte'a sonra kısaca dikkatimizi yönelteceğiz. Ancak 19. yüzyılın psikolojiye yaptığı belirli katkılara dönmenden önce, Aydınlanma'nın ana temasını bilmemiz gerekir.

Önceki kısımda Fransız materyalistlerinin siyaset veya ideolojiye göre bilimle daha az meşgul olduklarını belirtmiştik. Dolayısıyla La Mettrie, D'Holbach ve diğerlerinin çalışmaları, kendi yaşadıkları zamanda veya sonrasında bilim üzerinde az bir etkiye sahipti. Aynı durumun "ansiklopedistler" için de geçerli olduğunu söylemek gerekir. Ne d'Alembert ne de Diderot, bilim veya psikoloji alanında yürütülen çalışmalara ivme kazandıracak bir yöntem veya bulgu sundu. Fakat müşterek olarak ele alındığında Fransız Aydınlanması düşünürleri, ortodoksluktan sonraki tüm ayrılışlar için hareket noktaları sağladılar. Özgür düşünme yöntemi geliştirdiler ve bunu bir tür akıl, beceri, imgelem ve etkiyle statüko savunucularını kaçınılmaz olarak alay konusu ederek yaptılar. Yalnızca bir çalışmanın bu programı özetlemesi imkânsızdır; bu hareketi bir kişinin başlattığını söylemek de mümkün değildir; fakat Voltaire'in *İngiliz Ulusuyla İlgili Mektuplar*² her ikisini de başarmaya yaklaşmıştır. Aydınlanma'daki pek çok iyi kitap gibi bu kitabın da 1734 yılında parlamento tarafından yakılması için emir verildi. *Mektuplar* rastgele yazılarak, mükemmel bir biçimde dönemin etkin Fransızlarının merakına uygun şekle getirilmiştir. Bu yazılar Descartes'in öncülük eden çabalarına övgüler düzer, fakat onun metafiziğini kesin bir şekilde reddeder. Newton üstad olarak sunulur, Bacon ise müjdecisi. *Mektuplar*'ın basımı, Pas-

² Voltaire, *Philosophical Letters*, İngilizce çev. Ernest Dilworth, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1961.

cal'ın *Düşünceler*'ine kusur arayıp saldıran parlamento tarafından suçlu ilân edildi. Pascal'ın batıl inançları, tarihsel hataları, şansa duyduğu güven ve hissettiği keder Avrupa'nın en keskin kılıcıyla kesildi.

Voltaire 1778 yılında öldü. Yaklaşık elli yıl boyunca onun yazıları ve şahsiyeti, yayılmakta olan Aydınlanma ilminin merkezinde yer aldı. Voltaire aşırı ölçüde varlıklıydı ve onun etkisi, şair-tiran ve Avrupa'nın en liberal kralı Prusya'nın Büyük Frederick'iyile kurduğu yakın arkadaşlıkla daha da arttı. Voltaire örneği 1713-1784 yılları arasında yaşamış olan Diderot'ya güven verdi, Diderot'nun *Ansiklopedi*³si parlamento yüzünden zaman zaman acılı deneyimler yaşadı. Aslında Fransa'da yasaklanan çalışmaların çoğu, Voltaire aracılığıyla Prusyalı yayıncılara ulaşarak kendine yol buldu. Voltaire'in, Lockecu-Newtoncu felsefenin Kartezyenizmden üstün olduğu iddiası, Condillac ve Helvetius'u etkileyen duyumculuk ruhunu harekete geçirdi. Helvetius (1715-1771) *İnsan, Düşünsel Melekeleri ve Eğitimi Üzerine Bir İnceleme*³ kitabını yayımladı; 1900'lerden önce yazılmış olan bu eser, 20. yüzyıl çevreciliğine yaklaşan bir çalışma olarak iz bırakır. *İnceleme*'de kalıtsal farklılıklar önemsiz görülerek dikkate alınmaz; eğitim, ödül, ceza ve deneyimin etkileri bireyin karakterini ve başarısını belirleme açısından temel teşkil eder.

Ayrıca Voltaire, Diderot aracılığıyla, Baron d'Holbach'ın materyalist felsefenin oluşumunda rol oynadı, bu felsefe çok geçmeden tartışmalı ateizm şeklini alan bir materyalizmdi. La Mettrie kadar 1723-1789 yılları arasında yaşamış olan Holbach da Descartes'ın psikolojisiindeki mekanik kısımları ah-lâklılığa, duyguya, idrake ve dile açıklama getirmek için yeterli buldu. Mevcut dine karşı hakaret edici ve azarlayıcı bir şekilde

³ Claude-Adrien Helvetius, *A Treatise on Man: His Intellectual Faculties and His Education*, İngilizce çev. William Hooper, Londra, 1777.

dil uzatan Holbach'la birlikte tüm ansiklopedistlere kısa zamanda topyekûn ateist gözüyle bakıldı.

Voltaire'in binden fazla farklı kişiye toplamda yirmi bin kadar mektup yazdığı söylenir. Onun oyunları büyük kitleler tarafından oynandı, düşünceleri Fransız filozoflarını oldukça etkiledi. 18. yüzyıldaki herhangi bir kişiden daha fazla özgürlük, akıl, hukuk ve hümanist etikten bahsetti. Tanrıya inandı ama dindar değildi. Bilime inandı ama bilimsel literatüre katkıda bulunmadı. Diderot ve Helvetius gibi o da Cizvit eğitimi aldı ve ömrü boyunca aklın otoritesine saygı duydu. Voltaire çok iyi dersler çıkardığı için birçok kişi ondan korktu! Ne devrimciydi ne de günümüzdeki anlamıyla "demokrat" idi. Bununla birlikte, herhangi bir yönetimin nihai hükmünün yurttaşlarının refahına yaptığı katkıyla ortaya çıktığını iddia etti, nitekim bu düşünce Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde ölümsüzleşecekti. Hem Voltaire, ansiklopedistler ve orta sınıfın büyüyen gücü hem de kral ile *parlamento* arasındaki, *parlamento* ile kilise ve Cizvitler ile Jansenistler arasındaki çatışmalar –tüm bunlar devrim ve reformun tohumlarıydı. Şunu belirtmek gerekir ki, 19. yüzyıl biliminin ve doğa felsefesinin tüm öncü figürleri, destek ve ilham için Aydınlanma'nın düşünürlerine dönüp bakmıştır.

Onların geriye dönüp baktığında buldukları şeyi burada özetleyebiliriz. Bu noktada ilk olarak karşımıza çıkan şey, ilerleme ideasıdır. Voltaire'in çalışmalarında, özellikle de Diderot ve Condorcet'nin rasyonel materyalizminde, kişisel ve kültürel evrim düşüncesi defalarca keşfedilir. *d'Alembert'in Rüyası*⁴ adlı çalışmada Diderot, özdeksel kısımlarla ilgili derlediği bütün görüşleri ve maddi indirgeme ile müteakip evrimlerle hayat bulan heykele dair yapılan incelemeleri ortaya koyar. Ayrıca Condorcet (1743-1794), Devrimin intikamcı yobazla-

⁴ Denis Diderot, *d'Alembert's Dream*, Diderot's Selected Writings, ed. Lester G. Crocker ve İngilizce çev. Derek Coltman, Macmillan, New York, 1966, s.179-222.

rından –yani onların yeni özgürlüklerinden korunmaya çalışarak– gizlice yazdığı *İnsan Zihninin İlerlemesi Üzerine Tarihi Bir Tablo Eskizi*⁵ çalışmasında, 19. yüzyılın tamamını etkileyen ideayı, ilerleme ideasını, kâğıda döktü.

İkinci şey doğa ideasıdır. Şayet Voltaire, Diderot, d'Alembert, Condorcet, D'Holbach, Rousseau ve diğerlerinin herhangi bir nokta üzerinde anlaştıkları söylenebiliyorsa –ki bu grup arasındaki uyuşmazlıklar hatırı sayılır boyutlardaydı– üzerinde anlaşılan yer felsefi doğalcılık noktasıdır. Dünya ve içindeki her şey maddedir. Dünya devinim halindeki bir madde olarak idrak edilmelidir. Bu idraki mümkün kılan insan aklı, doğayı amaç edinmeli ve doğa yasalarını gün yüzüne çıkarmalıdır. Her şeyi asla bilemeyeceğimizi iddia eden Pascal'dır. Voltaire'in ona verdiği yanıt, bu yılları günümüze taşır:

Bir örümcek ile Satürn halkaları arasındaki muhtemel bağlantıları bilmediğimiz için kendimizi avutalım ve ulaşabileceğimiz şeyi incelemeye devam edelim.⁶

Doğa ideasını kapsama almak, gerçekliğin tüm alanlarını içerecek doğa yasaları ideasıyla mümkündü. Aynı dönemde Turgot ve fizyokratlar (*physis* = doğa; *krateo* = güç, egemenlik), arz ve talep yasasının mallar ve işgücü üzerinde “doğal” değer oluşturacağı bir “serbest piyasa” ekonomi politikasını savundular.

Üçüncüsü ise kişisel özgürlük ideası. Rousseau'nun en önemli yazısı insan aklından çıkmayacak bir tanımlamayla başlar: “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur.”

Bu, bir İngiliz tarafından Amerika'ya taşınan ve *İnsan Hakları* olarak çevrilen Aydınlanma ruhudur. Thomas Paine, Fransızca bir kelimeyi güç bela bildiği halde Devrim sonrası Mectis'in seçilmiş bir üyesi bile olacaktı.

⁵ Antoine-Nicolas De Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (1795), İngilizce çev. June Barraclough, Önsöz Stuart Hampshire, Noonday Press, New York, 1955.

⁶ Voltaire, *On the Pensées of M. Pascal*, Philosophical Letters, s. 144.

Kant'ın Mirası

Kant 19. yüzyılın başında öldü, ama o Materyalizm Çağı'ndan çok Akıl Çağı'nın üyesiydi. Kant 19. yüzyılın tamamı için Alman felsefesindeki gidişatı belirledi; bunun sonucunda, Alman "doğalcılığı" Fransa ve İngiltere doğalcı felsefelerinin güçlü ampirist unsurlarından hiç faydalanamayacaktı. Yani Alman felsefesi, Kant'ın aşkınsalcılığı üzerinde duracaktı.⁷ Doğalcılık ile aşkınsalcılığın birleşimi, eşsiz bir biçimde Alman yaradılışı olan Romantik İdealizmi ve bunun başlıca mimarı Johann Wolfgang von Goethe'yi doğurdu.

Almanca konuşan dünyayı *Sturm und Drang* (Fırtına ve Coşku) ruhuyla canlandıran Goethe'nin şiiriydi. *Sorrows of Young Werther* [Genç Werther'in Acıları (1774)] bir intihar salgınına yol açtı. Goethe'nin sahip olduğu doğalcılık, topyekûn Leibniz'in ruhçuluğuna karşılık geliyordu, ayrıca bu Spinoza'nın yaratıcı gücüyle eşdeğerdi. Buna göre, insan uçsuz bucaksız bir evrende umutsuzca tek başınadır, hayatın stresiyle hırpalanmıştır, yalnızca gerçekleştirdiği faaliyetlerle, yaşadığı *hayatla* kendini bulur. Hayatın amacı onu yaşamaktır, faaliyetler ve kişisel evrim daha yukarıya ve ileriye ulaşmaktır. Hayat aşk ve tutkudur. Kant'ın teleolojiyi reddedişi, Goethe'nin, insan hayatının tek ereğinin bu amacı tanımlayan faaliyetler olduğuna kendini inandırma gereği duymasıyla ilgiliydi. Doğa yalnızca karşıt güçlerin sistemidir: yaşam ve ölüm, aydınlık ve karanlık, sevgi ve nefret.

⁷ Son yıllarında Kant, bu aşkınsalcılığa karşı çıkmayı ödev edinmişti. Kantçı temeller üzerinde Romantik İdealizmi savunacak olanların yapması gereken sert çıkışları tümüyle aktaramadan öldü.

* Almanya'da 18. yüzyılın sonlarında Aydınlanma'daki yeknesak akılcılığa tepki olarak doğan, duyguların önemini, bireyin özgürlüğünü savunan edebî akım. (ç.n.)

19. Yüzyılda Ampirizm

VII. Kısım, Jeremy Bentham'ın yararcı felsefesiyle ilgili bir tartışmayla sonuçlandı ve bu felsefi sistemin başta J. S. Mill (1806-1873) olmak üzere birçok kişi tarafından değiştirileceği görüldü. Burada –bu sefer ampirik psikoloji olarak– Mill ile birlikte ampirizmin gelişimini ele alıyoruz.

Mill'in on beş yaşındayken Benthamcılık ve felsefi radikalizmi “çevirmesine” gerek yoktu. Onun *Otobiyoğrafı*'sinde⁸ bu çokça yinelenir. Babası James Mill'in Benthamcılık adına gerçekleştirdiği misyonerlik faaliyetleri çoktan göklere çıkarılmıştı. Mill yararcılığın temel özelliklerini hiç terk etmedi, fakat Bentham'ın bununla ilgili kurucu versiyonun mevcut zamandaki talebi karşılamada yetersiz olduğunu fark etti. Hukuk ve iktisatla felsefeye ulaşan Bentham'ın aksine, Mill'in arka planında klasikler, mantık ve bilim vardı. Bentham'ın 18. yüzyıl tümelcilerinin gösterişli standartlarıyla yazdığı yerde, Mill daha sistematik ve çok daha az sezgiseldi. Onun çağı Bentham'ın yaşadığı dönemden çok daha karmaşıktı ve Mill bu karmaşayı değerlendirdi. Bu nedenle bizler, *Özgürlük Üzerine*'deki Mill'de fizik, matematik veya mantığa göre özgürlüğün geçerliliğini “kanıtlamaya” yönelik bir çabayla karşılaşmayız. Aynı şekilde *Mantık Sistemi*'ndeki Mill'de de ekonomi veya toplumsal düşüncelere göre tümevarımsal yöntemin savunulduğunu görmeyiz. Mill 19. yüzyıla özgü sofistike, eğitilmiş ve görgülü bir beyefendidir. Kısacası o, günümüz anlamıyla modern bir kişidir.

J. S. Mill'in psikolojiye dair en önemli çalışması *Mantık Sistemi*'dir –System of Logic (1843). *Mantık Sistemi* hızla başarıya ulaştı ve yaptığı sekiz baskıyla birlikte bilim camiasına kılavuzluk etti. Bu çalışmanın büyük kısmı tümevarım ilkeleriyle ilgili tanımlara, olgulara yönelik salt rasyonel yaklaşımlardaki başa-

⁸ J. S. Mill, *Autobiography*. Bu çalışmayla ilgili en faydalı düzenleme F. E. Mineka (Toronto, 1963) tarafından yapılandır.

rırsızlıkları ortaya çıkarmaya, geçerli çıkarsamalar oluşturulurken kullanılması gereken yöntemlere ve bilimdeki tümdegenlimli süreçlerin rollerine adandı. Çağdaş bilim Mill'in "yöntemlerine" güvenmeye devam etmektedir; hipotezli tümdegenlime kolayca adapte oluşumuzu, *Mantık Sistemi*'nin bilimsel akıl üzerinde edindiği ivedi hükme bağlamamız mümkündür. Geç 19. yüzyıldakilerin çoğu Galileo okumadı, neredeyse hepsi Mill okudu.

Mantık Sistemi'nin deneysel psikolojinin ortaya çıkması açısından en önemli kısmı IV. Kitap'tır, özellikle de III. ve VII. Bölümler.⁹ Tüm bilimlerin temelini atan Mill artık dikkatini bir bilim konusu olarak insan doğasına yöneltir:

Hisli varlıkların düşünce, duygu ve eylemlerinin bilimin konusu olmadığı yaygın bir kanıdır, veya en azından konuşmalarda bunun çok yaygın olduğu ima edilir... Bu kanı idealarla ilgili birtakım kafa karışıklığı olduğunu gösteriyor, ki bu kafa karışıklığını gidermeye başlamak gerekir. Herhangi bir olgu, kendi içerisinde, sabit yasalara göre birbirini takip eden bilimsel bir konuya uygun olmalıdır, her ne kadar bu yasalar keşfedilememiş olsa da veya mevcut kaynaklarımızla keşfedilebilir olmasa da.¹⁰

Mill meteorolojiden bir örnek verir. Ona göre bizler yağmur üretmek adına öncül değişkenleri belirleyemeyiz, fakat hepimizin hemfikir olduğu üzere yağmur doğa yasalarının bir sonucudur. Dolayısıyla hava tahmini olasılıklara dayanan bir uğraşıdır ve her zaman da böyle olması muhtemeldir. Yani bu, *kesin* bir bilim olmamakla birlikte gene de bir bilimdir.

⁹ J. S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, Longmans, Green, Londra, 1900.

¹⁰ *Age.*, VI. Kitap, III. Bölüm, Kısım. 1.

İnsan doğasına yönelik bilimin açıklaması budur. Astronomide şu anda ulaşılan kesinlik, standartların çok üstündedir; fakat ... de/da Astronomi gibi bir bilim olmaması için hiçbir neden yoktur.¹¹

Mill psikolojinin insanın düşünce, duygu ve eylemlerini konu olarak içine aldığını ve bunların astronomide erişilen doğruluğa yakın bir ölçüde tahmin edilemeyeceğini belirtir. Gene de bu kısıtlama, psikolojinin bir bilim olamayacağını veya olmadığını göstermez. Bir bireyin bulunabileceği her durumu öngöremeyiz, üstelik bireyin karakterini şekillendirmek için biraraya gelen faktörler o kadar çeşitlidir ki, gelecekteki durumları bilsek bile, bireyin nasıl hareket edeceğini gene de tahmin edemeyebiliriz. Her şeye karşın, sebep olan eylemleri, hisleri ve düşünceleri, ayrıca bu bağlamda prensip olarak bilinebilir olan doğal nedenleri gene de kabul etmemiz gerekir. Mill'e göre aslında bazı yasalar halihazırda bilinmektedir, üstelik bunlar arasında merkezî olan çağrışım yasalarıdır ve Mill bunları aşağıdaki gibi özetler.¹²

İlk olarak, her zihinsel izlenime karşılık gelen bir idea olduğu yönünde Hume'un yasası vardır. X'i deneyimlediğimizde, X'i gerçek bir temsili olmaksızın hatırlayabiliriz. Buna göre bizler, algıladığımız şeyle ilgili bir ideayı ve zihinsel imgeyi oluşturabilecek şekilde dünyaya getirilmişizdir.

İkinci olarak, bağlantı yasası vardır, öyle ki iki uyarıcının tekrar eden, eşzamanlı (veya hızla birbirini izleyen) sunumu, diğeri sonradan sunulduğunda, her ikisini de düşünmemize neden olur. Tüm ampiristler tarafından atıfta bulunulan bu yasa, Mill'in bize aktardığına göre, en başarılı şekilde James Mill tarafından anlatılır, onun *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (İnsan Zihniyle İlgili Fenomen Analizi) adlı çalışması, bu yasayı "ustalıkla" ortaya koyar. Üçüncü yasa ise,

¹¹ *Age.*, Kısım. 2.

¹² *Age.*, IV. Bölüm, Kısım. 3.

kendi sunum sıklığı görece değiştirilebilir olan bir uyarının yoğunluğunu açıklayan bir yasadır. Bu yasaya göre çok yoğun bir X, daha sık bir şekilde sunulan daha zayıf bir Y gibi, zihnin üzerinde benzer bir etkiye sahiptir.

Bu saf veya temel Zihin Yasaları, sıradan deneysel araştırma yöntemleriyle meydana çıkarılmıştır; başka hiçbir şekilde ortaya çıkarılamamıştır. Gene de bu şekilde belirli temel yasalar elde edilmiştir; dolayısıyla bu yasaların gerçek fenomenleri açıklamaktan ne kadar uzak olduğu önemli bir bilimsel araştırma konusudur. Karmaşık düşünce ve his yasalarının bu temel yasalarla –yalnızca üretilme ihtimalinden ziyade– üretilmek zorunda olduğu açıktır.¹³

Mill'in ampirik psikolojisi, radikal türde bir ampirik psikoloji değildi. Mill, bireysel farklılıklara yol açan nedenlerle ilgili olarak elbette eğitim ve genel kültürel ortama önem verdi, fakat organik faktörlerin daha dramatik farklılıklardan sorumlu olabileceğine ve olduğuna aynı şekilde inandı. Nörofizyoloji ve nörolojide kaydedilen gelişmelere işaret etti ve beyin fizyolojisi ile zihin yasaları arasındaki ilişkiyi zamanla daha iyi anlayacağımıza inandı. Bununla birlikte, Locke ve Hume gibi, düşüncenin özdexsel temeline bağlı kalmayı reddetti, üstelik Hartley ve babasının mevcut verilerle doğrulanan açıklamalardan ziyade materyalist açıklamalara daha fazla güven verdiğini belirtti.¹⁴

Mill'in ampirik psikolojisinin muhafazakâr yönlere sahip olduğunu da söyleyenler vardır. Mill, psikolojinin ampirik yasalar geliştir(ebil)eceği yönündeki gerçeğe –ve ayrıca psikoloji biliminin insan davranışlarını, düşüncelerini ve hislerini tahmin etmeye yönelik girişimlerde mevcut bağlamın ötesine her zaman geçebileceği gerçeğine– şüpheyile yaklaşmıştır. Mill'in

¹³ *Age*.

¹⁴ *Age*., Kısım. 4.

“ampirik yasa” yoluyla kastettiği şey bir düzenlilik yasasıdır: Y, X’i izler veya bu ortamda onunla çakışır ve biz Y’nin X’i izleyeceğini veya buna çok benzeyen herhangi bir ortamda onunla çakışacağını çıkarsayabiliriz. Bununla birlikte, çok farklı bir bağlamda, aralarındaki bağlantının, şayet böyle bir şey varsa, ne olacağını kesin olarak belirleyemeyiz. İnsanın halleri sürekli değiştiği için ve tarih her daim farklı bağlamlar buyurduğu için, psikoloji yasaları ampirik olacaktır ve sınırlı bir genellik taşıyacaktır.¹⁵ Belirli ve sınırlı bir bağlamda davranış, düşünce veya hisle ilgili gerçek olguları tahmin etmemize olanak veren ampirik yasalar vasıtasıyla, daha genel yasalar çıkarsamak mümkündür. Bunlar yalnızca ampirik olmayacaktır, fakat kesin olacaktır. Gene de bu kesin yasalar için ödenen bedel, onların olgulara değil eğilimlere başvuracak olmalarıdır. Yani ampirik çağrışım yasalarıyla, Henry Jones’un yoğun uyarıcılar arasında zayıf olanlara göre daha güçlü bir çağrışım oluşturacağını yanlış bir şekilde tahmin edebiliriz. Mesela bunun geçerli olmadığı bir insan ırkı mevcut olabilir; fakat bizler, “durumsal yasalar” yüzünden, en ufak bir düşünce belirlediği takdirde çağrışımın oluşacağını çıkarsarız. Burada çağrışım yasasının, bir deneyin *kesin* sonucunu tahmin etmediğini veya tahmin etmeye bile kalkışamayacağını belirtmek gerekir. Bilakis bu, başka şeyler eşitken, bir şeyin oluşma eğilimini ifade eder. İnsani meselelerde başka şeylerin kesinlikle eşit olmadığını söylemek, bizim kesin yasalarımızın yalnızca test edilebilir olmadığını söylemektir, bunların yasa olmadığını söylemek değildir. Mill bu bilimi (daha önce keşfedilmiş olan) “etoloji” ismiyle yeniden yorumladı; bu isim ampirik psikoloji yasalarından çıkarsanır. Onun tasarladığı gibi etoloji, karakter bilimi olmalıydı veya bu disiplin düşünce, his ve davranış yasaları üzerindeki çevresel koşulların etkisiyle ilgilenmeliydi. Bu, “İnsan Doğasının Kesin Bilgisi” olmalıydı, ki buradaki önermeler de “yalnızca varsa-

¹⁵ *Age.*, Kısım. 5.

yımsaldır, üstelik olguları değil eğilimleri doğrular.”¹⁶ Elbette modern etoloji Mill’in beklentileriyle ufak bir benzerlik taşır. Şu an Mill’in etoloji planlarına yönelik ince zekâsını incelemek için uygun zaman değildir, fakat biz bu noktadan ayrılmadan önce dikkatimizi, bir eğilimi doğrulayan şeyle bir olguyu doğrulayan şey arasındaki belirsiz ayırma yöneltmeliyiz. Mill’in buradaki kelime seçimlerine dikkat çekmek faydalı olacaktır, çünkü birçok 20. yüzyıl düşünürünün (örneğin Ryle) felsefi davranışçılığı, gözlemlenebilir olguların aksine büyük ölçüde yatkınlık ve eğilim mefhumuna dayanır hale gelmiştir.

Muhtemelen bu çağrışım yasalarından biri olarak davranışçılığa çokça değinilmesi, bizi Mill’in yararcılık versiyonuna götürür. Mill, potansiyel olarak “en saldırganca ahlâksız davranış kuralları”¹⁷ şeklinde kabul gördüğünü düşündüğü Kant’ın kategorik buyruğu üzerine ve buna karşı, “mutluluk kuramı”nı benimser:

Nihai amaçlara ilişkin meseleler dolaysız kanıt için uygun değildir. İyi olarak kanıtlanabilen her neyse, kanıt olmaksızın iyiliği kabul eden şey için bir araç olarak gösterilmelidir.¹⁸

Tıp bilimini “iyi” bir şey olarak değerlendiririz, çünkü sağlığı korur, fakat sağlığın kendisinin iyi olduğunu göstermenin hiçbir yolu yoktur. Bunu kanıt olmaksızın kabul ederiz, nihai kabul, tüm veya neredeyse tüm insanlığın buna sahip olmaya çalışacağı gerçeğinden gelir. Yararlılığı hayvanların sağladığı iyilik ölçütünden daha fazla bir şey olarak görenlere Mill, bedensel veya hayvani hazlarla insan mutluluğunun sınırlandığını iddia eden yararcılıkta hiçbir şey olmadığı karşılığını verir. Yararcılık insan idrakinin gerçeklerini ve ihtiyaçlarını kabul

¹⁶ *Age.*, V. Bölüm, Kısım. 4.

¹⁷ J. S. Mill, *Utilitarianism*, The Utilitarians, Dolphin Books, Doubleday, Garden City, N.Y., 1961, s. 404.

¹⁸ *Age.*

eder ve insanlar için en büyük mutluluğun salt biyolojik doyuma bağlı olmadığını kabul eder. Hazlar hem nicelik hem de nitelik bakımından farklılık gösterir, üstelik hiçbir yararcı bunu inkâr etmez:

Şayet hazlardaki nitelik farklılıklarıyla ne kastettiğim veya bir hazzı diğer bir hazdan yalnızca bir haz olması bakımından, niceliğinin daha fazla olması hariç, daha değerli kılan şeyin ne olduğu sorulsa, tek bir makul cevap ortaya çıkar. İki hazda da, eğer ikisinin de deneyimine sahip olan herkesin veya hemen hemen herkesin belli bir tercihi varsa, tercih etmedeki herhangi bir ahlâki yükümlülük hissini hesaba katmaksızın bu, daha fazla kabul gören bir hazdır.¹⁹

Modern davranışçılık öğrencileri, pekiştireçle ilgili tanımlamada bulunan psikologlara göre değil, organizmalara göre bu mefhumun öncelini fark edecektir. Haz ile haz nitelikleri, bireyler çeşitli olasılıklara eriştikleri zaman, onlar tarafından aranan şeye göre, değerlendirilmelidirler. Acı, bireylerin davranışlarında kendi yargılarını ortaya çıkarabildikleri zaman kaçındıkları bir şeydir. Ayrıca, hayal gücü kuvvetli okuyucular, Kantçı ahlâklılığın bazı versiyonlarıyla bu görüşü bağdaştırmaya çalışmasınlar diye Mill kendi düşüncesini tamamen netleştirir:

Şunun farkındayım ki, aşkınsal bir olguda ve “kendi içindeki şeylerin” alanına bağlı nesnel bir gerçeklikte, ahlâki yükümlülük gören bir kişinin, yalnızca insan bilincine sahip olduğu için tamamen öznel olduğuna inanılan bir kişiden daha itaatkâr olmasının muhtemel olduğuna inanma eğilimi vardır. Fakat bir kimsenin ontolojiyle ilgili fikri ne olursa olsun, bu kişinin gerçekten zorlandığı güç kendi öznel hisleridir ve bu tam olarak kişinin kendi gücüyle ölçülür... Bu mevcut amaç için görev hissini doğuştan ve sonradan

¹⁹ *Age.*, s. 408.

olup olmadığını belirlemek gerekmez. Bu amacın doğuştan olduğu varsayılarak onun hangi nesneleri kendine doğal olarak bağladığı askıda duran bir sorundur... Bu durumda, eğer doğuştan bir şey varsa, doğuştan gelen hislerin başkalarının haz ve acılarına göre olması gerektiğine dair herhangi bir neden görmem mümkün değildir. Şayet sezgisel olarak zorunlu olan herhangi bir ahlâki ilke varsa, bunun böyle olması gerektiğini söylemem gerekir. Bu durumda sezgisel etik yararcılarla örtüşecektir.²⁰

Nitekim Mill, sezgicilerin (mesela Kant'ın) onun ahlâki sistemini her zaman kanıtlayabileceğinden kuşku duymakla kalmaz, aynı zamanda, o bir şekilde haklı olsa bile, yararcı sistemin kolayca "doğal" hazlar ve acıları sindireceğini iddia eder. Mill'in bakış açısına göre buradaki önemli nokta, ahlâki görevlerin sahip olduğu güce ilişkin kaynağın anlaşılmasıdır. Bu kaynak eylemlerimizin yol açtığı –ya da eylemlerimizin neticesinde öngörülen– haz veya acıdan başka bir şey değildir. Nihai ahlâklılık gibi bir şey varsa, yaptırımlar bu değerlendirmeden türer, hem de bir tek bu değerlendirmeden.

Yararcılık ile ampirizm arasında doğrudan bağlantı vardır. Ahlâklılık bilinebilir bir konu ise, o halde olgusal bir temele sahip olması gerekir. Ampirizm herhangi bir ahlâk felsefesine ilişkin unsurların gözlemlenebilir olmasına, yani prensipte test edilebilir olan önermelere ihtiyaç duyar. Bu nedenle yararcılık, onu savunanlara göre, *tek* bilimsel ahlâki sistemdir. İnsan eylemleri, gerçekleşen bu eylemlerin neticelerine göre değerlendirilebilir. Bu eylemlerin etkisiyle mutluluk üretildiğine hükmedildiği zaman, bahsi geçen eylemler ahlâki olarak değerlendirilebilir. Edimsel veya potansiyel alıcılar olarak değerlendirilen neticeler sancılı olduğu takdirde, eylemler ahlâka aykırıdır. Diğer tüm itirazlar yararcılara yöneltilmelidir. Diğer

²⁰ *Age.*, s. 432-433.

tüm standartlar edimsel insanlar üzerindeki öznel sonuçlara indirgenmelidir.

Mill'in ampirik psikolojisine ilişkin muhafazakâr unsurları gözlemledik ve şimdi bunları onun ampirik felsefesinin radikal karakteriyle netleştirmeliyiz. Matematiğin zorunlu hakikatlerini en azından tüm ampirik bilim alanının dışında bırakmayı isteyen Locke ve Hume gibi öncellerinin aksine Mill, bu hakikatlerin bile en sonunda deneyimle elde edilen çıkarsamalar olarak anlaşılması gerektiğini iddia etti. Maddeyi "kalıcı durum olasılıkları" olarak tanımlayan Mill, fenomenizmin temel epistemoloji olduğunu ileri sürdü. Bu nasıl bir değişiklik gösterirse gösterebilir idealizmle karıştırılmamalıdır, çünkü Mill maddeye kökten inanan biriydi. Mill epistemolojik ampirizme ilişkin prensiplerini mantıksal bir sınıra taşıdı, buna göre özdexsel dünyayla ilgili tüm açıklamaların en nihayetinde algısal karşılıklara veya göndergelere sahip olması gerekir. Nitekim matematiksel önermelerin gerçek dünyayla ilgili önermeler olması halinde, bunların duyu verilerinde ayrı kaynaklara sahip olması gerekir. Bu psikolojik bir mesele olmaktan ziyade felsefi bir meseledir, üstelik şu anki amacımızın da ötesindedir. Gene de burada Mill'in ampirizminin sahip olduğu bu özelliğin, tüm teşebbüslere duyulan şüphenin birçok çevrede tıpkı şu anda olduğu gibi yorumlandığını göstermek yeterlidir.²¹

²¹ J. S. Mill yalnızca kendi çağının en dokunaklı sözleriyle konuşmuyordu, aynı zamanda birçok bakımdan o dönemin havasını en doğru şekilde yansıtan birisi olarak konuşuyordu. Onun çağdaşları, örneğin denemeci John Morley, Mill için övgüler düzmüştü: "Bir gün Bay Mill'in felsefi prensiplerinin kesin değeri hakkında söylenecek çok şey olacak... Gene de bu yargılamalar devam edecek olsa da bizler, her halükârda onun ününün, kendi ülkesindeki her nesilde düşünsel itibar bakımından ya batacağı ya da çıkacağından emin olabiliriz." (*On the Death of Mr. Mill, in Nineteenth Century Essays*, University of Chicago Press, 1970.)

Mill yalnızca İngiliz geleneğinden değil, aynı zamanda Fransa'daki daha eski çağdaşlarından da etkilendi. Bunlardan başlıcası ve 19. yüzyıl deneyselsciliğinin en önemli figürlerinden biri Auguste Comte (1798-1857) idi, onun altı ciltlik *Cours de philosophie positive* (Poizitif Bilim Dersleri) adlı çalışmasında bir felsefe sistemi olarak pozitivizm inşa edildi. Kendi kabulüyle Comte, özellikle Condorcet'nin yukarıda değinilen *Eskiz*'iyle, kültürel evrim ve düşünsel ilerlemeye vurgu yaparak kendi düşüncesini şekillendirirdi. Ayrıca Comte, Fransız geleneğiyle, bu ideayı yalnızca siyasi olarak adlandırılabilcek bir harekete dönüştürmeye çalıştı. Kısacası Comte'un düşüncesi kültürlerin farklı üç evreden geçtiği yönündedir: Batıl inanca dayanan teolojik evre; Tanrının yerine geçen gizli fiziksel güçlere veya nedenlere dayanan metafiziksel evre; son olarak, batıl inanç ile metafiziğin yerine geçen pozitif bilime dayanan bilimsel evre. Bu üç evre de belirtilen sırada gerçekleşmek zorundadır. Biri ile bir sonraki arasındaki her bir geçişte kültür kendini "kritik bir süreç" içerisinde bulur. Uzun bir süre kitlelere cevap olmuş olan eski görüş, erdemleri çok az duyulanlarla ve dönemin en parlak zihinleriyle artık yer değiştirmelidir. Geçiş tamamlandığında, bu kültür "organik" bir sürece girer: Sentez ve keşif süreci ile gelişim ve düşünsel evrim süreci.

Condorcet'nin düşünsel ilerlemeyle ilgili olarak *Eskiz*'de öngördükleriyle aynı anlayışa sahip Comte'un pozitivist doktrini, her yeni bilimin, daha eski ve daha köklü olan bir bilimin ilkeleriyle meydana gelmesi gerektiğini gösterdi. Her bilim kendi problemlerine uygun yöntemler geliştirir. Açıklayıcılık, Comte'un bizzat tanımladığı sosyoloji bilimidir. Buradaki yöntem, evrimin çeşitli evrelerindeki kültürlerin bir karşılaştırmasıydı. Ayrıca diğer tüm bilimler, sosyal evrimin ürünü olduğu için, keşfedilen sosyoloji yasalarıyla daha iyi kavranacaktı. Zihnin doğrudan gözlemlenebilir olmadığı hususunda Kant'la aynı fikirde olan ve bizzat "psikoloji" olarak sunulan çoğu şeyin, filozofların zihin yasalarını içgözlemsel olarak keşfetme çabası-

dan başka bir şey olmadığını kabul eden Comte, psikolojiyi “bir saçmalık olmasa bile, boş bir hayal ve rüya” olarak reddeder.²² Zihin üzerinde çalışılacaksa burada yalnızca iki yöntemden yararlanılabilir: İlk olarak Comte’un “frenolojik psikoloji” olarak adlandırdığı ve sonradan bu kısımda tartışacağımız, beyin işlevleri ile zihinsel durum ve işlevleri arasındaki ilişkiyi inceleyen şeydir. Diğeri ise zihinsel yaşam *ürünlerinin* doğrudan gözlemi- dir, üstelik Comte için bu sosyolojidir. Comte, filozof-psikologların –iğneyle kuyu kazmaya kalkışmadıkları, zihinlerini kibirli bir şekilde ele almadıkları ve bununla birlikte *his* ve *duyguların* önemine değer verdikleri takdirde– hayvanlar âlemini inceleyeceklerine ve hakiki psikolojik ilkeleri keşfedeceklerine inanıyordu. Fakat onlar, insanın yalnızca rasyonel ve akıllı olduğuna inanarak, en çok ümit veren araştırma alanını da inkâr ettiler.²³

Comte’un pozitivizmi din, etik ve ekonomiyi kapsayacak ölçüde genişletildi. O ve onun öğrencileri, dünya dinler tarihinden farklı bir temele oturmayan bir bilim görüşü geliştirdiler. Bilim tüm problemleri çözecekti, tüm soruları yanıtlıyacaktı, her şüpheyi giderecekti. Onun gücünü inkâr etmek materyalizme kapılmaktı veya daha da kötüsü teolojik uyuşukluktu. Bilimsel yöntemlerden yararlanılması dünyayı düzeltmekti. Bir kez daha Bacon, Hobbes, Descartes ve Fransız Aydınlanması düşünürlerinin vaatleri katı bir inanca sahip olanlar için

²² L. Lévy-Bruhl, *The Philosophy of Auguste Comte*, İngilizce çev. Frederic Harrison, Swan Sonnenschein, Londra, 1903. Bu, Comte’un düşüncelerini İngilizce konuşan dünyaya ulaştıran çok önemli bir basımdır. Amerika’da 1850’lerde Henry Edger, pozitivizmi geliştirmek için çok şey yaptı, fakat Lévy-Bruhl pozitivist programı kapsamlı bir şekilde inceleyene kadar, İngiltere ve Amerika’da bu sisteme önemle yaklaşan çok sayıdaki düşünür bunu gerçek anlamda yapmadı. Bu bağlamdaki ilk Amerikan formları için bkz. Richmond, Laurin Hawkins, *Positivism in the United States – 1853–1861*, Harvard University Press, Cambridge, 1938.

²³ L. Lévy-Bruhl, s. 191–193.

sorun olarak ortaya çıktı. Ve artık bir kişinin yapabileceği iki tür açıklama olduğu söylendi. Bunlardan biri duyu nesnelere işaret etmektedir ve bu, bilimsel bir açıklamadır. Diğeri ise saçmalaktır!

Mill de, Comte'un pozitivizm versiyonuyla uyuşmadığı halde pozitivistti. Bilge bir tavırla frenolojiyi reddetti, çağrışımçı zihin yasalarını (ispat yöntemleri "içgözlemsel" olsa da) kabul etti ve bilimin ne olması *gerektiği* üzerine dogmatikleştirilen noktanın bile katı bir ampirizmden ayrılmasını reddetti. Bununla birlikte, onun etolojisi Comte'un sosyolojisini tamamlamayı amaçladı, çıkarsama kuralları pozitif bilgi sağlamak için tasarlandı, üstelik hakikatin nihai belirleyicisi olarak duyulara başvurusu açık bir şekilde Comtecuydu. Mill ve Comte'un ideaları tüm formülasyonların maruz kaldığı revizyonlardan geçti, buna da *Viyana Çevresi'nin* (*Wittgenstein, Schlick, Carnap, Reichenbach ve onların takipçilerin*) mantıksal pozitivizmiyle ulaştı. Ockhamlı William'dan beri tanıklık edilmiş olan rasyonalizme yönelik en tutarlı ve kritik karşı çıkış 20. yüzyılda bu kişiler tarafından sergilendi. Mantıksal pozitivistlere göre –ki onlar radikal ampiristler olarak da adlandırılabilirler– dünyanın gerçekleri *duyulardır*, üstelik tüm bilim yasaları ampirik önermelere de indirgenebilir. Duyu verilerini tükettiğimiz zaman, dünya veya kendimizle ilgili söylenebilecek hiçbir şey kalmaz. Bunlarla ilgili gelişmeler sonraki kısımda daha ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

Darwin ve İlerleme İdeası

Hem algısal bir olgu hem de edebi bir metafor olarak evrim, insan zihninde çok eskiden beri yer alan bir kavramdır. Aristoteles ve Empedokles bunun ontogenetik özelliği üzerine tartışır, ayrıca Goethe bunun kapsamını tarihsel süreçlerle genişletir. Yazdığı *Eskiz*'de Condorcet, insan deneyimini ilkel topluluklarla başlayan bir dizi evre olarak inceledi ve bunu

yaparken düzenli bir sırayla, ayrı dokuz seviyeyle, sonuncusu dil ve uyumlanmada bilimsel olmak üzere, çalışmasına devam etti.²⁴ Comte'un pozitivizmi benzer iddiaları daha biçimsel ve ayrıntılı bir şekilde dile getirdi.

Şunu belirtmek gerekir ki, evrim değişmez bir kavram ol- saydı düşmancıl bir doğaya sahip olurdu. Her çağ ve her kişi belirli unsurların meydana getirdiği veba, açlık, kuraklık, has- talık, güçsüzlük vb. zorluklara karşı durur. Bunlar, yazılı tarihte “sağlam kayıtlar”, “uygun örnekler” vb. şeyler üretildiği için, yalnızca hayatın hep var olan özellikleri değil, aynı zamanda hayatın algılanan özellikleridir. Mesela Sparta yönetimi, bu tür temellere dayanarak *Devlet*'i savunan Atinalı gençlere tavsi- yelerde bulundu. En güçlü maden en sıcak alevde tavlınandır. Kabile törenlerinde bile sertlik gelecekte başarıyı doğurur. Şa- yet *keşif* kelimesiyle kastettiğimiz şey Maxwell'in elektroman- yetik fenomenleri tanımlayan yasaların keşfine benzer bir süreç ise, o halde Darwin'e evrim veya doğal seleksiyonu “keşfetme” onuru bahsedilmez.

Darwin (ve bizzat Alfred Russell Wallace) isimlerinin keş- fettiği şey evrimdi, veya “ilerlemeydi.” Evrim tek başına müm- kün olmamakla birlikte kaçınılmazdı ve hattâ çok acımasız bir şekilde mekanikti. Darwin ve Wallace, Thomas Malthus'un *Essay on the Principle of Population* (Nüfus İlkeleri Üzerine Deneme) adlı eserindeki düşünceleri okudu ve kabul etti.²⁵

²⁴ Antoine-Nicolas De Condorcet, *Sketch*.

²⁵ Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population as It Affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, Mr. Condorcet, and Other Writers*. Bu denemenin Ken- neth Boulding önsözüyle tekrar üretilen ciltli basımı için bkz. Tho- mas Malthus, *An Essay on the Principle of Population as It Affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, Mr. Condorcet, and Other Writers* the University of Michigan Press, Ann Arbor, 1959. Ayrıca orijinal eser 1798 yılında Londra'da baş gösterdi.

Malthus insan ırkının üreme potansiyelinin sarsıcı olduğunu matematiksel bir ihtimamla gösterdi –fakat bu asla gerçekleşmedi. Yani insan sayısının *geometrik* olarak artması mümkün olmakla birlikte, bu tür bir artış meydana gelmez. Açıkçası, nüfusu sınırlama eğilimi gösteren karşı bir güç olması gerekir. “Varolma mücadelesi” olarak tanımladığı şeyde Malthus savaşı, vebayı ve açlığı nüfusun geometrik olarak artışını önleme eğilimindeki güçler olarak öne sürer. Onun yaptığı analize göre, nüfusun artış oranı gıda üretimindeki artış oranını aştığında, insanlar zorunlu olarak ölecektir.

Türlerin Kökeni çalışmasında Darwin, tüm yaşam sistemlerine Malthusçu kavramları uyguladı. Doğa güçlerini seleksiyonun kör etmenleri olarak sundu, ki bu “doğal seleksiyon” bir türün hayatta kalma olasılığını kolaylaştırır veya azaltır. Türler arasında geniş çeşitlilikler belirgindir. Çevrenin baskısı belirli değişkenleri kolaylaştırır ve böylece değişkenler artar. Darwin (1809-1882), Mendel’in genetikteki bulguları genel olarak bilinir bir hal almadan önce, çalışmasını yayımladı ve sonuç itibarıyla *Türlerin Kökeni* hayatta kalmayı içeren çeşitli özelliklerin yayılma şekli hakkında herhangi bir modern mefhumu kapsamadı. Esasen Darwin’in üzerinde spesifik olarak durduğu bu nokta yanlıştı. Bununla birlikte o, mutasyonların meydana geldiğini, bazı mutasyonlarda daha iyi uyum gösterildiğini, üstelik neticede mutasyonun sıklıkla temel bir türde gelişeceğini biliyordu. Aydınlanma’nın Fransız filozofları tarafından büyük bir keyifle kabul edilen ilerleme ideası artık kasvetli bir hal almıştı. İlerleme yalnızca yok oluşun bir neticesiydi. Buna göre eski formlar yok olurken, yeni hayatlar belirmekte ve muvaffak olmaktadır. Kendi kuramını arkeolojik bulgularla destekleyen Darwin, kilisedekilerin ve onlara benzeyen bilim insanlarının saldırılarına bıkmadan usanmadan karşı koydu. Buna göre, eğer İncil tüm yaşam formlarının aynı zamanda yaratıldığını ileri sürüyorsa, İncil yanılmaktadır. Şayet Hıristiyan öğretisi Tanrının bu kadar yaşam formunu yarattığını ve bundan fazla-

sı olmadığını iddia ediyorsa, Hristiyan öğretisi yanılmaktadır. Eğer filozoflar, irade ve beceriler vasıtasıyla bir insanın hayatta kalma olasılığını katiben aşmayan doğal bir bağlamdan kendini çıkardığını inanıyorsa, bu filozoflar yanılmaktadır. Mesela şimdi çok olan bir kuş türünü bulsanız, sonra değişen çevrenin gereklerine uyum sağlayamamış şimdikinden farklı bir soydan gelen kuş formuna sahip olacaksınız. İnsan, artık bizimle olmayan bir primat türünün başarılı bir değişkeni haline gelmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, evrim geçirmiştir.

Darwin'in en önemli psikolojik çalışması *İnsan ve Hayvanların Duyguları Dışavurumu*²⁶ adlı eseridir, bunun karşılaştırmalı psikolojiyi başlatan bir kitap olduğunu söylemek mümkündür. Darwinci kuramın önemli özellikleri artık büyük ölçüde bilindiği için, onun 19. yüzyıldaki psikolojik düşünce üzerindeki etkisi hakkında sadece birkaç söz söyleme gereksinimi duyarız. Darwinciliğin ziyadesiyle yarattığı en büyük etki, biyolojik organizasyon sürekliliği üzerine psikolojik insanın yerleştirilmesidir. *İnsan ve Hayvanların Duyguları Dışavurumu*'nda Darwin, *homo sapiens* de dâhil olmak üzere birçok türün yüz kas sistemini inceler ve yalnızca (halihazırda iyi bilinen) anatomik benzerlikleri değil, aynı zamanda benzer duygulara neden olan koşulların yarattığı yüz ifadesindeki benzerlikleri kaydeder. Kızgın bir köpek ile kızgın numarası yapan bir aktörün her ikisi de dudağını dişinin üzerine doğru çeker, dişini ortaya çıkarır ve sıkar. Uysallık, cinsel çekicilik ve melankoliyle ilgili belirtiler –bizlerin duygulanımın ifadesi için anatomik donanımı gerekli gördüğü yerde– filojeni (soyoluş) boyunca benzer bir doğaya sahiptir. Doğal seleksiyon, “elverişli alışkanlıklar” oluşturabilen bu türlere kolaylık sağlamıştır. Bu, çiftleşmeye neden olan davranışları üretecek şekilde inşa edilen sinir sistemlerindeki evrimi, dokuları zedeleyen uyarıcılardan

²⁶ Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Appleton Century-Crofts, New York, 1896.

kaçınılmasını ve besleyici gıdaların alınımını beraberinde getirir. Bizler, yalnızca uzun bir doğal seleksiyon sürecinde hayatta kalan mevcut türlerle değil, aynı zamanda bu türlerin davranış ve duygularıyla, onların basit türleri karakterize eden davranış ve hislerindeki ayrıntılı formları ortaya çıkaracağız. Teleolojik ifadelerle benzer şekilde dile getirmek gerekirse, Darwinci etoloji, yaşayan dünyadaki çeşitlilikleri hayatın nihai amacına göre açıkladı: Bu amaç yaşamın devamlılığıydı. Değinen amaca erişmek için çevrenin zorunluluklarına adapte olmak gerekir. Adapte olamayan türlerin nesli tükenecektir. Böylesi türler, yeni ve farklı bir forma evrilerek bizzat kendilerine son veremeliklerdir. Mecburi evrim yalnızca türlerin anatomisini değil, aynı zamanda kendi *işlevsel* fizyolojisini de içerir –bunun içinde alışkanlıklar, refleksler ve duyarlılık da vardır. Bu nedenle psikolojik evrim ile yapısal, anatomik evrim birbirine bağlıdır. Tıpkı ilk formların arketip özelliklerini daha ileri türlerin yapısal ince ayrıntılarında ayırt edebilmemiz gibi, ileri türlerin gelişmiş psikolojik donanımlarını ayrıca görebilir ve daha ilkel eğilim ve becerilerin izini sürebiliriz.²⁷

²⁷ Bu Darwinci önermeyle, “*ontogeni filojeniye yineler*” düşüncesine göre “biyogenetik yasası”na şekil veren Ernst Haeckel (1834-1919) idi. Fakat Henri Bergson (1858-1941), Darwin’in materyalist evrim kuramına karşı düşünsel bir akıma neredeyse tek başına öncülük etmeye çalıştı. Onun 1907’de yayımlanan *L’Evolution Créatrice* (Yaratıcı Evrim) çalışması, Gestalt psikologlarının çağrışımıcılarla yaptığı tartışmalara benzer şekilde evrimsel biyolojiye meydan okudu. Bergson rastlantısal süreçlerin, düzensiz bir şekilde, örneğin temel imgelemlerdeki gibi, son derece karmaşık ve işlevsel olarak birbirine bağlı sistemler üretebileceği yönündeki düşünceyi pek makul bulmuyordu. Bergson’a göre bir tek *yaratıcı evrim*, daha ileri türlerin delil olduğu biyolojik organizasyon aşamasına yol açabilirdi. Bu yaratıcı evrim, *élan original* (özgün ruh) tarafından beslenir ve bu, aynı zamanda özgür iradeyi yaratan kutsal bir temsilcidir. Bergson’un çağdaş psikoloji üzerindeki etkisinin ve özellikle de çağdaş Amerikan psikoloji üzerindeki etkisinin yeterli olmaması, bu tür kavramların deneysel

Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin üzerinden çok geçmeden, kuzeni Francis Galton (1822-1911) "kalıtsal zekâ" çalışmasını 1869'da yayınladı.²⁸ Galton hem koşulsuz olarak evrim teorisini hem de İngiltere'nin ulusal felsefesini inşa eden epistemolojik ampirizmini kabul etmişti. Bu ikisini biraraya getirmenin doğuracağı tek bir sonuç olabilirdi: duyuların kapasitesine dayanan bir zihinsel üstünlük kuramı! Galton, başarılı öğrencilerin çocukları üzerine yaptığı incelemesinde, matematiksel becerinin "aileden geldiğini" gösterdi, buna karşın mevcut verilerle ilgili çevresel yorumlamalar ılımlı bir yargılamayı kabul etti. Galton insan zekâsının neden bu kadar büyük bir değişkenlik gösterdiğini açıklamak için bir tek Darwinci kurama ihtiyaç duydu. Bu değişkenlik ölçüsünün önemli olduğu hususundaki inancını desteklemek için bir deneyscilik çağına ve gelişmekte olan ticari bir imparatorluğa ihtiyacı vardı. Galton, görüş keskinliği ve derinlik algısını içeren bu tür ödevleri seçerek, sadece radikal ampirizmin daha saf özelliklerinden birini yansıttı. Her hâlükârda bir "zihinsel ölçüm" geleneği başlatılmıştı; bu, Malthusçu tespitlerin eksikliğinden dolayı, o zamandan beri geometrik olarak gelişmektedir.

Darwinci biyoloji farklı insanlar için farklı şeyler ifade ediyordu ve bu durum hâlâ geçerlidir. Bazı Amerikan eyaletlerinde bu konunun öğretilmesi görece yakın bir zamana kadar yasaktı. Köktenci bir çizgideki dindarlar için bu düşünce tümüyle sapkınlıktı. Bu kurama göre dünyanın Kutsal Kitap'ta

doğrulama yöntemlerine indirgenememesi olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Bergsoncu ideaları yaygın psikoterapi literatüründe "varoluşsal psikoloji," "hümanist psikoloji" ve "Gestalt psikoterapisi" olarak tanımlandığını, üstelik dikkat çekici bir biçimde ve muhtemelen rahatsız edici bir şekilde konumlandırıldığını görürüz. Muhtemelen bunların en güçlü birleşimi Jean Piaget tarafından geliştirilen hipotezlerde bulunur, onun "bilişsel gelişme" hakkındaki tartışmaları, *yaratıcı evrime* yakın kavramlarla tamamen gölgelenmektedir.

²⁸ Francis Galton, *Hereditary Genius*, Macmillan, Londra, 1869.

belirtilenden daha eski olması gerekiyordu. Değınilen kuram, yeni formların sürekli yaratıldığını savunuyordu; köktencilik ise tüm formların özünde “büyük patlama” olduğunu diıretiyordu. Burada hayatta kalma mücadelesi içerisinde insandan talep edilen şey salt erdemden fazlasıydı ve insanın kendini kademeli olarak bertaraf etmesine izin verilmesiıydı. En iyi ihtimalle, Kıyamet Günü’nde buna acı dolu bir mesele olarak leke sürülmesiıydı.

Victoria’nın imparatorluğundaki orta sınıf tüccarlar için Darwincilik kısa zamanda meşru etik bir değer olarak yorumlandı. Fakirler “doğuştan” fakirdi. Buna göre, hepimiz doğal olaylara karşı ebedi bir mücadele verdiğimiz için ve yalnızca belirli “cinsler” bu gerekliliğe düzgün bir şekilde adapte olduğu için, “varlıklılının” ve “yoksulların” olması kaçınılmazdır. Galton’un bulgularında bu iki sınıfın sahip olduğu her bir konum kalıtsal olarak ebedileşmesi bile olasıdır.

Comtecu pozitivistizmin ve “üç aşamalı” kültürel evrim kuramının çokça etkisi altında olan Kıta düşünürleri için Darwinci model, birçok farklı düşünce akımını biraraya getirdi. Sinir sistemi evrimleşti, bilinç evrimleşti, yapı sayesinde işlev zorunlu kılındı. Freud’un kelimeleriyle kısaca ifade etmek gerekirse, “anatomi kaderdi.” Eş zamanlı olarak karşılaştırmalı kültür, karşılaştırmalı anatomi ve karşılaştırmalı psikoloji çalışmaları görünmeye başladı. Artık her şeyin bir anlamı vardı: ilerleme ideası, aydınlanmış makine, yararcılık, pozitif felsefe ve *Fırtına ve Coşku*’yla kuşatılan Genç Werther. Bir tarihçinin ismi ile müsemma “kahramansı materyalizm” tarafından bir devrim gerçekleştiriyordu.

19. Yüzyıl Materyalizmi

J. S. Mill’in çağrışımına hayranlık besleyen Alexander Bain (1818-1903), kendi metninde psikolojideki ilerlemeyi tanımladığı aşağıdaki yazıyı Mill’e 1851 yılında yazdı:

İlk bölümün... *duyu, arzu ve içgüdüleri* kapsayan taslağını yeni bitirdim. Bu bölümün tamamında ilgili kısımların özdeksel yapısından bahsetmeyi sürdürüyorum, amacım bu bölümde zihinsel fenomenlerin psikolojik temellerini tüketmek... Ayrıca her ne kadar *idrak* ile ilgili olarak *anatomi* bir açıklama getiremesem de veya bunu en azından şimdilik gerçekleştiremesem de, konuyla ilgili önceki bölümde yer alan durumun, *idrak* ve *duygunun* büyük bir avantaj elde etmesini sağlayacağını ve bir mânâda şimdiye kadar çıkan her şeyden tamamen farklı olacağını düşünüyorum. Tek dilediğim şey, fizyologların gerçek sonuçlar olarak değerlendirebileceği ve araştırmalarını sinir sistemine yönlendirebileceği şekilde psikoloji ve fizyolojiyi biraraya getirmek.²⁹

Özünde psikolojik bir dergi olan *Mind*'i kuran Bain'di. 20. yüzyıldan önce ortaya çıkan en etkili psikoloji metinlerini yazan Bain'di.³⁰ Bu ampiristi böylesi bir fizyolojik eğilime sevk eden şey nedir? Neden Locke, Hume ve hattâ Mill'in aksine, Bain ampirik çağrışımıcılığı fizyoloji bilimine bağladı? Bu soruları yanıtlamak için, Bain'in kendi katkılarından hemen önceki on yıllar içerisinde cereyan eden nörofizyolojideki olağanüstü üç gelişmeyi yeniden gözden geçirmemiz gerekir. Bunlar (1)

²⁹ Alexander Bain tarafından yazılan mektubun yer aldığı güncel ve harika çalışma için bkz. R. M. Young, *Mind, Brain, and Adaptation in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, Clarendon, 1970, s. 102-103.

³⁰ Young'ın da belirttiği gibi, Bain'in *The Senses and Intellect* [Duyular ve İdrak (1855)] ve *The Emotions and the Will* [Duygular ve İstenç (1859)] çalışmaları, neredeyse elli yıl boyunca Britanya psikolojisi için temel bir ölçüt olarak görülen iki ciltlik bir setten oluşuyordu. Her ikisi de Parker Publishing Co. tarafından yayımlandı. Bu ciltlerin kısaltma olmaksızın tartışmaya açıldığı yeniden basımı için bkz. Series A, cilt IV and V, of *Significant Contributions to the History of Psychology*, D. N. Robinson, University Publications of America, Washington DC, 1978.

Bell-Magendie yasası, (2) özgül sinir enerjileri yasası ve (3) frenoloji “bilimi.”

Bell-Magendie yasası Sir Charles Bell (1774-1842) ve François Magendie (1783-1855) tarafından adlandırılmıştır. Magendie bağımsız olarak omuriliğin duyu ve motor işlevlerine ilişkin anatomik ayrıştırmalar keşfetti. Yemekli bir toplantıda (1811) dostlarına elde ettiği bulguları aktaran Bell ise, neredeyse Magendie’nin haklılığını kaybetmesine neden olarak, kendi çalışmalarını daha kalıcı bir formda bilimsel makale yayımlayarak sundu (1822). Her ikisi de spinal (belkemiği) sinirlerindeki dorsal (sırt) çubuklarının kısıltılması veya enlemesine kesilmesiyle bir hayvanın hissizleştirilebileceğini gösterdi. Bu şekilde müdahale edilen hayvan, bedeninin uyuşturulan kısmını hâlâ *hareket* ettirebilmekle birlikte, o bölgeye verilen yoğun uyarılara yanıt vermiyordu. Benzer şekilde ventral (ön) kökün kesilmesiyle bir hayvandan acı çığıllıkları almak mümkündü, buna rağmen hayvanın uzuvlarını acıya sebep olan uyarandan çekmesi imkânsızdı. Bell-Magendie yasası birçok bakımdan psikolojik düşünce için önemliydi. İlk olarak bu yasa, Kartezyen duyu-motor işleyiş kuramı için gerekli görülen incelemelere açık ve anatomik bir kanıt sağladı. Muhtemelen buradaki en önemli nokta, bu yasanın duyu ve davranış incelemelerine yönelik deneysel yaklaşımda güveni pekiştirmesiydi. Bahsi geçen yasa, refleks oluşumundaki gerçek mekanizmayı açığa çıkarmadığı halde, refleks mekanizmasının dayanması gereken yapısal temeli öngörmüştür. Nitekim bu katkı, Stephen Hales ve Robert Whytt’ın çalışmalarından önemli deneysel destekler almanın yanı sıra, David Hartley’nin kuramsal bakımdan bol zenginleştirmelerinden beslenerek Descartes tarafından açılan inceleme hattını genişletti. 19. yüzyıl çağrışımçılarından en psikolojik olanı Bain’di. O fizyolojik psikolojiyle ilgili tasarımı bu yasanın önemini çabuk idrak etti.

Bell özgül sinir enerjileri yasasına ilişkin bir formu öngörmüştü, fakat bu yasa sahip olduğu övgünün büyük kısmını o

yüzyılın en önde gelen fizyologlarından birine, Johannes Müller'e borçludur; 1801-1858 yılları arasında yaşamış olan Johannes Müller'in *Handbuch des Physiologie des Menschen* [İnsan Fizyolojisi El Kitabı (1834-1840)] çalışması o dönemde en büyük otorite olarak görülen bir kitaptı. Artık sıradan bir şey haline gelen bu yasanın öne sürdüğü şey, deneyimdeki niteliğin nesnel uyarıcıyla değil, buna yanıt veren tekil sinirlerle belirlendiğidir. Ortodoks bir Kantçı olan Müller, bunu tek makul şey olarak değerlendirdi; ona göre, nesnel dünyayı olduğu gibi algılamayız, gene de duyu organlarımızın dönüştürücü yapısıyla yalnızca bazı şeyler hakkında bilgiye ulaşabiliriz. "Kendinde şey" gizemini korur. Bilgimiz duyu nesnelerinden soyutlanan ve duyu organlarıyla dönüştürülmüş öznelleştirilen bir bilgidir. Gene de felsefi idealizm bir yana, özgül sinir enerjileri yasası, deneyimin nitel ve nicel yönlerini sinirlere yerleştirdi; yani *tabiatı* gereği bu vuku buldu. Değinilen bu yasa, bilginin doğası artık ayrılmaz bir şekilde "bilgi organlarının" özelliklerine bağlı olduğu için, epistemolojiye biyolojik bir özellik kattı.

Bell-Magendie yasası ile özgül sinir enerjisi yasasının, gelişmekte olan fizyolojik psikolojiye önemli katkılar sağladığı noktada, Franz Joseph Gall (1758-1828) tarafından bir akım içerisinde ortaya atılan ve pekiştirilen "işlev lokalizasyonu" kavramının bu disiplini yarattığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte şunu da hızla ilave etmeliyiz ki, Gall ve onun frenolojisi, yalnızca fizyolojik psikolojinin başarıyla çürütebildiği kavramların sunulması açısından, fizyolojik psikolojinin görüngüsünü canlandırmıştır. Alexander Bain frenolojiden çok beslendi. Frenoloji İngilizce konuşan dünyaya G. Spurzheim'in *The Physiognomical System of Gall and Spurzheim*³¹ (Gall ve

* *İng.* "thing in itself": Bilen öznenen, bilinçten bağımsız olarak varolan, görünüşlerin veya görüngülerin temelinde bulunan, fakat deneyimlerimizin ötesinde olduğu için bilgisine ulaşamadığımız şey. (ç.n.)

³¹ G. Spurzheim Johann, *The Physiognomical System of Drs. Gall and Spurzheim*, Baldwin, Cradock, and Joy, Londra, 1815.

Spurzheim'in Fizyognomik Sistemi) ile Gall'in çevirisi *On the Function of the Brain and Each of Its Parts: With Observations on the Possibility of Determining the Instincts, Propensities, and Talents, or the Moral and Intellectual Dispositions of Men and Animals, by the Configuration of the Brain and Head*³² [Beyin ile Her Bir Parçasının İşlevleri Üzerine: Beyin ve Kafa Yapısına Göre İçgüdüler, Eğilimler ve Kabiliyetleri Belirleyen Olasılıklar Üzerine Gözlemler veya İnsan ve Hayvanların Ahlâki ve Düşünsel Yaradılışları (1835)] vasıtasıyla ulaştı. Başlığı burada sunduk, çünkü çalışmanın kapsadığı kuram başlıkta neredeyse tamamen ortaya dökülmektedir. Bu çalışmanın içerisinde Gall, frenolojiyle ilgili dört "inkâr edilemez gerçeği" sunmuştur:

Beyin, tek başına, zihnin organı olması bakımından büyük bir ayrıcalığa sahiptir... Ahlâk ve düşünsel eğilimler doğuştandır: bunların tezahürü organizasyona bağlıdır; beyin sadece zihnin organıdır; beyin, zihnin sahip olduğu temel güçler kadar, tikel ve bağımsız organlardan oluşur.³³

Sinir bilimleri açısından, Gall ve Spurzheim'in frenolojisine büyük bir hızla makul bir düşünür grubu tarafından karşı çıkmış olması iyi bir şeydir. Gene de bu otuz yıllık dönemin en iyi yanı bu tür şeylerin revaçta olmasıydı. Pek çok dergi Avrupa, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde filizlenen "bilime" kendini adanmıştı. Buradaki girişime ilişkin başarının önemli bir kısmı, Gall'in bir nöroanatomist olarak hak ettiği itibara ve Spurzheim'in yeni fikir üretmedeki becerisine kadar uzanabilir. Ayrıca frenolojinin ardındaki temel düşünce nörolojik klinikten, sağduyudan ve 19. yüzyıl psikolojisinin materyalist eğiliminden biraz destek almıştır. Mağara adamının bile kabul etmiş olması gereken şey, bir hayvanı hareketsiz kılmak için

³² François Joseph Gall, *On the Functions of the Brain and of Each of Its Parts*, İngilizce çev. Winslow Lewis, Marsh, Capen ve Lyon, Boston, 1835.

³³ Gall, *Functions*.

yegâne etkiyi avının kafasından elde edebileceğiydi, üstelik aynı mağara adamı kendi kafasına öldürücü olmayan darbeler aldığında, bu kabulün doğru olduğunu kesin bir şekilde görebilmişti. Yunan ve Mısırlıların tıbbi ile Rönesans döneminden kalan bilgiler, beyinle ilgili birtakım işlevi ortaya koymuştu. Descartes beynin deneyim ve eylemdeki rolünü, kendinden önceki herhangi bir isimden daha fazla açığa çıkarmıştı. Bazı bölgelerde Descartes ve Gassendicileri izleyen sayısız araştırmacı, beyin cerrahisini ilgilendiren hastalarından, kafası kesilmiş hayvanlarla ilgili zorlu incelemelerden ve savaş ve iç kargaşalarda travmatik olarak kafasından yaralanan kurbanlarla ilgili gözlemlerden elde ettikleri bulguları paylaşmaya başlamıştı. Elbette La Mettrie tüm meseleyi herhangi bir akımın ihtiyaç duyduğu tartışmalı bir zemine oturttu ve daha fazla tıbbi akla sahip Fransız Aydınlanması düşünürleri, La Mettrie'nin dolambaçlı yolunu izleyerek hem ruhu hem de zihni kesin bir şekilde beyne taşıdı. D'Holbach bu bakımdan ön plana çıkan bir isimdi.

La Mettrie'nin aksine Gall, esasen bir bilim insanı olarak kendini gösterdi ve La Mettrie'den sonraki birkaç on yılda kendini ortaya koyacak hatırı sayılır ölçüde daha fazla veriye sahipti. Gene de deneysel bulguların artan sayısından ziyade onun kuramının gelişimindeki daha önemli nokta, Locke tarafından başlatılan ve sonra İngiltere ile İskoçya'daki ampirik filozoflar tarafından geliştirilen "meleke psikolojisi"nin kesin bir şekilde yerleşmesiydi. VII. Kısım'da tartıştığımız üzere, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'si kadar eski olan "melekeler" ideası, 17. ve 18. yüzyıl İngilteresi'ndeki sentimentalistlerin kuramlarındaki yeni hayatı kabul etti. Gall'in zamanında, insanlarla yalnızca (akıldaki) "iç ışığını" değil aynı zamanda empati, adalet, sevgi, ahlâklılık vb. melekeleri bağdaştırmak yaygındı. Zaman zaman bu liste çok uzun hale gelebilmekteydi. Gall bu melekeleri kabul etti, ki bunu söylerken insanların bu tür özelliklere sahip olduğunu kabul ettiğini dile getirmekten fazlasını yapmadı. Bu melekeler olduğu için ve "beyin, tek başına, zihnin organı ol-

duğu” için, her melekenin serebral (beyin) korteksinde belirli bir temsile sahip olduğu sonucunu çıkarmak çok da zor olmamalıydı.

Frenolojiyi ciddi bir şekilde ele alanlar arasında Bain töz konusundaki tek bilge değildi. Bu ideayla bir hayli ilgilenmesi bakımından, Herbert Spencer’ın da güçlü bir figür olduğunu söyleyebiliriz, ki bu noktada Herbert Spencer’ın (1820-1903), Darwin teorilerinin en eski, en etkili ve en başarılı savunucularından biri olduğunu da hatırlamak gerekir. Tıpkı Bain ve Milll gibi Spencer da, psikolojinin doğa bilimleri arasında yer almasını ve salt spekülâtif felsefe disiplininin ayrılmasını önemsiyordu. Gall, bu tür bir özgürleşme düşüncesini makul bir şekilde ileri sürdü. Ahlâkın da, duyu ve hareket kadar, sinir sisteminin işlevsel fizyolojisine ve organizasyonuna göre anlaşılması gerektiğini iddia eden Gall, psikologlara bağımsız bir bilimin gelişmesi için gerekli olan temeli kapsamlı bir şekilde ortaya koydu. Buna ek olarak, frenolojinin geniş çaplı özellikleri Darwinciliği zorlamadı. İçgüdüsel dürtülere, kalıtsal alışkanlıklara, hayatta kalmaya yönelik refleks mekanizmalarına ve doğal olarak seçilmiş sinirsel süreçlere vurgu yapan Darwincilik, bir yönüyle, etolojik veya karşılaştırmalı bir frenolojiydi. Ve elbette Gall ve Spurzheim’in yolundan gidenlerin bakış açısı da bu yöneydi.

Spurzheim’in polemikçi tavrı ve bu yeni frenoloji biliminin kültü hareketi, birçok yerde hızla karşıtlık yarattı. Bu noktada en fazla eleştiri, gerçek anlamda deneysel olarak belirli frenolojik hipotezleri test eden Pierre Flourens (1794-1867) tarafından dile getirildi. Flourens, beyin yarımkürelerinin çıkarılması da dâhil, hayvanlar üzerinde cerrahi müdahalelerde bulundu ve ayrıca yeni ölmüş hastaların beyinlerinde çeşitli nörolojik semptomlar gösteren patolojik değişimlere dikkat çekti. Beyin zarının *bir bütün olarak* işlevi olduğunu, bir noksanlıktaki büyüklüğün kolayca beyin tümüne indirgenemeyeceğini ve benzer eksikliklerin bazı beyin bölgelerindeki birtakım lezyonlar-

dan kaynaklanabileceğini iddia eden Flourens idi. Flourens, Kartezyenizmin dirimsel ve düalist unsurlarını savunmak için mücadele ettiği halde, gene de frenolojik kuramın salt bilimsel noksanlıklarına dikkat çekmeyi başardı.

Gall, Darwin mühim çalışmalarını kaleme dökmeden önce öldü. Spurzheim, dört sene sonra, 1832’de ölene kadar üstadının sistemini savunmayı sürdürdü. Her ikisi de Bain ve Spencer’in dikkatini çekecek ve beğenisini kazanacak kadar uzun yaşadı, üstelik Bain ve Spencer işlev lokalizasyonu kavramı ile evrimcilik arasındaki bağlantıyı görebilen isimlerdi. Çok okunan kitabı *Principles of Psychology* (Psikolojinin İlkeleri) sayesinde Spencer kendisini ortodoks frenolojiden ayırdı:

Gene de bana öyle geliyor ki, çoğu fizyolog frenolojinin bir taslak olduğu gerçeğini yeterince anlamadı. Her kim bu meseleyi sakince düşünürse düşünsün, serebrumun’ farklı kısımlarının, *iyi kötü* farklı tür zihinsel eylemlere hizmet etmesi gerektiği yönündeki kanıya uzun süre direnemez. İşlev lokalizasyonu her türlü organizasyonun yasasıdır –ki burada bir istisnanın cereyan etmesi de fevkalâde olurdu. Neticede buna karşı herhangi başka bir hipotez bana göre savunulamazdır.³⁴

Bunu evrim teorisine bağlamaya çalışan Spencer, belirli özelliklerin kalıtımıyla ilgili maalesef Lamarccı kavramı kabul etti ve böylece bir türün öğrenme, bellek ve alışkanlıklarının sonraki nesilde görünmesini tartışmaya mecbur kaldı. Elbette Darwin aynı düşünceyi paylaştı. Fakat bu hatanın Spencercı sistemden tasfiye edilmesiyle bizler, tarihi belli olmayan bir zi-

* *İng.* Cerebrum: Serebrum, insan beyninin en büyük kısmıdır. Bir hayvanın istemli davranışlarının tümünü denetleyen ve düzenleyen, bilincini var eden, düşüncelerini meydana getiren, birtakım bilişsel fonksiyonlarındaki üretimin tümünü sağlayan beyin bölgesidir. (ç.n.)

³⁴ Herbert Spencer, *The Principles of Psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1896, s. 573.

hinsel işlev kuramıyla kalakaldık: Bu kurama göre, duyu lifleri beynin belirli bölgelerine yönelir; tekrarlı uyarım *bir şekilde* sinirsel iletme daha büyük bir imkân sağlar; kimyasal olarak önceki deneyimler beyin yarımkürelerinde depolanır; ve çağrışım ile ilgili “öznel psikoloji” yalnızca çağrışımın fiziksel olduğu “nesnel” veya nörofizyolojik psikolojinin öteki yüzüdür. Bu, ilkel bir organizasyonun evrimleşmiş formları olarak anlaşılması gereken insanın sahip olduğu nöroanatomik organizasyonuna göre yapılan Darwinci katkıya bir ilavedir. Dolayısıyla:

Psikolojiyi farklı bir bilim olarak konumlandıran iddialar... başka herhangi bir bilimle ilgili benzer iddiaların yanında, küçük olmak bir yana, çok daha büyüktür. Eğer psikolojik fenomenler, nesnel bir şekilde, yalnızca nervomüsküler³⁵ düzenlemeler olarak tasarlanıyorsa, ki burada yüksek organizmalar anbean kendi eylemlerini kuşatılmış biraradalıklara ve silsilelere adapte ediyorsa, psikolojinin özgünlük derecesi –her şeye rağmen– ayrı bir yerde konumlandırılır. Duyu veya bilinçle ilgili unsurlar, bir yandan etrafta yaşayan canlıların niteliği gösterilirken, diğer yandan nervomüsküler düzenlemelerin yorumlanması için kullanılır, dolayısıyla nesnel Psikoloji ayrı ve oldukça seçkin bir konum elde eder.³⁵

Bain ve Spencer neredeyse deneysel psikolojiyi buldular. Bu bilimin bağımsız bir statüye erişmesi için başarıyla mücadele ettiler. Ampirik felsefedeki öncüllerinin asla tümüyle beğenmediği bir formda çağrışım yasalarını ortaya koydular. Bu yeni bilimle yeni biyolojiyi sağlam bir şekilde birbirine bağladılar ve bu ikisi o zamandan beri hiçbir zaman tamamen birbirinden ayrılmadı. Açık bir şekilde Spencer *Psikolojinin İlkeleri* çalışmasının ilk bölümünü “Sinir Sistemi” olarak adlandırdı ve bu, neredeyse yüzyıl boyunca ders kitabı yazarların izlediği bir prensibi oluşturdu. İkisi de psikolojik araştırmalar yaparken

* *İng. nervo-muscular: Kasta dağılan sinirler. (ç.n.)*

³⁵ *Age.*, s. 141.

veya yürütülebilecek bu tür araştırmalarda bazı melekeleri ortaya koymada yetersiz kaldıkları için deneysel psikolojiyi kuramadılar. Nitekim deneysel psikoloji alanında, yalnızca psikolojiye adanmış bir laboratuvar tesis etmek için araştırmalar yürüten ve çok çaba gösteren, böylece kendisine “kurucu” unvanı verilen Wilhelm Wundt (1832-1920) idi.

Wundt 1879 yılında Leipzig Üniversitesi’nde ilk psikoloji laboratuvarını kurdu. Bu tarihle birlikte Darwin’in devrimi, bilim camiasının genelinde kabul görmeye başladı. Bell, Magendie, Flourens, Gall ve Spurzheim sinir bilimlerine çeşitli katkılarda bulunmuştu. Önemli isimlerden Hermann von Helmholtz (1821-1894) yalnızca görme ve duyma fizyolojisinde klasik çalışmalarda bulunmamış, aynı zamanda hem sinirsel tepinin hızını ölçmüş hem de enerjinin korunumu kanununun en zorlu versiyonunu geliştirmişti. Bu son iki katkı, 18. yüzyıl dirimselcilığının kalıntılarıyla kendince birarada mücadele ettikleri için anmaya değerdir. Sinir iletimi hızının yalnızca ölçülebilir olduğunu değil aynı zamanda *maksimum=120 metre/saniye* olduğunu keşfeden Helmholtz, hem ruhun beden üzerindeki büyük etkisiyle ilgili Kartezyen görüşle hem de zihnin gözlemle erişilemez olduğu yönündeki tarihsel kanıtla ilgili tartışmaya aynı anda son verdi. Eğer zihin bedeni etkiliyorsa, bunu beyin yoluyla yapar; üstelik hem iletim yolları hem de beyin, kendi görevini ölçülebilir fiziksel yollarla yerine getirir. Helmholtz, Müller’in öğrencileri arasından en ünlü ve bağımsız olanıydı, hem de Müller’in *El Kitabı*’ndaki dirimsel unsurlara en fazla ses çıkaran muhalifti. Wundt diplomasını aldıktan sonra birkaç yıl Helmholtz’un asistanlığını yaptı, bu sayede onun, kendi zamanındaki temel nörofizyolojik hakikatlere yakından tanıklık ettiğini söylemek mümkündür. O dönemdeki hiçbir Alman bilim insanının Helmholtz’un yarattığı fizikalist (başka bir deyişle anti-dirimselci) atmosferden kaçamadığı açık olmakla birlikte, aynı ölçüde Wundt’un psikoloji tarihinde eşsiz bir figür olduğu da ortadadır. Bugün bile onun *Principles of Physiological Psy-*

*chology*³⁶ (Fizyolojik Psikolojinin İlkeleri) çalışmasını, bu yeni bilimi eşsiz bir şekilde etkileyen deneysel, felsefi ve biyofiziksel meselelerde sergilediği hassas yaklaşımdan etkilenmeden okumak mümkün değildir. Birçok çalışması içinde en önemlisi budur. Bu, yazarın İngilizceye çevrilen tek kitabı değildi, üstelik bu, yazdığı eserler arasında en sistematik olandı.

Bain ve Spencer'la birlikte Wundt da psikoloji ve fizyoloji bilimlerini birbirine bağlama gereksinimi duydu. Bain veya Spencer'ın aksine Wundt bir bilim insanıydı –yani çalışma tarzı bakımından bir bilim insanıydı– ve sonuç olarak uygun yöntem ve ölçümlerin gelişimiyle çok daha fazla ilgilendi. Bunlar için, Leipzigli başka bir bilim insanı, Gustav Fechner (1801-1876) tarafından gerçekleştirilmiş olan güncel keşiflere önem verdi. Fechner 1860 yılında nirengi noktası olan *Elemente der Psychophysik*³⁷ (Psikofiziğin Öğeleri) adlı zihinsel ve fiziksel olaylar arasındaki ilişkiyi matematiksel olarak açıklamaya çaba gösteren kitabını yayımladı. Bu çalışmada Fechner yasası, duyu gücünün uyarının yoğunluğundaki logaritmik değeriyle orantısal olmasına bakılarak açığa çıkarıldı. Aynı çalışmada Fechner, tekrar tekrar gerçekleştirilen birtakım ölçümlerle deneklerin nasıl eğitileceğini göstermişti, böylece artık sağlıklı veriler elde edilebilecekti. Artık “ıçgözlem” tekniklerine mazeret bulmak gerekmiyordu. Comte'un psikoloji eleştirisi, Fechner yasasının ağırlığı altında ezilmiş gibi görünüyordu. *Psikofiziksel* yöntemlerin uygulanması basitti ve bunlar değişken fenomenlerle ilgilenmek isteyen herhangi bir niceliksel bilimde kulla-

³⁶ Wilhelm Wundt, *Principles of Physiological Psychology*, İngilizce çev. E. B. Titchener (1902 yılında yapılan Almandadaki 5. basımından), Macmillan, New York, 1904.

³⁷ Gustav Fechner, *Elements of Psychophysics*, İngilizce çev. Helmut Adler, ed. David H. Howes ve Edwin G. Boring, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1966. Bu çalışma özgün biçimiyle 1860 yılında yayımlanmıştır.

nılan yöntemlerden farklı değildi. Wundt kısmen onu överek şunları dile getirir:

Bu, Fechner'in doğru yolu bulmak ve takip etmek için gerçekleştirdiği hizmetti; bize, belirli sınırlar içerisinde, "matematiksel psikoloji"nin nasıl pratikte gerçekleştirilebileceğini gösterdi... Fechner, Herbart'ın "gerçek psikoloji" hakkındaki ideasının pratiğe nasıl dökülebileceğini gösteren ilk isimdi.³⁸

Fakat Wundt için, ne Herbart'ın³⁹ rasyonel-matematiksel tümdengelimli psikolojisi ne de Fechner'in düalizmi psikoloji biliminin temeli olarak hizmet edebilir. Aslında Wundt için önceki formülasyonların hiçbiri uygun değildi. Wundt, Britanya ampirist psikolojisi hakkında ise şunu söylemişti:

Çalışmalarının psikoloji içerikli bölümlerinde bu yazarlar, genellikle 18. yüzyıl İngiliz psikolojisi üzerinde durulan "ideaların çağrışımı" kuramını benimsiyorlar. David Hart-

³⁸ Wundt, *Principles*, s. 6-7.

³⁹ Johann Friedrich Herbart (1776-1841) Fichte'nin öğrencisiydi. Kant'ın Königsberg'deki kürsüsünün yerine geçti. Fichte'nin aksine matematiksel analizlere dayanan bilimsel bir psikolojiyi öngördü, görüşlerini *Psychologie als Wissenschaft* [Bir Bilim Olarak Psikoloji (1824-1825)] çalışmasında geliştirdi. Herbart'ın bilimsel psikolojisi, doğuştan idealara ve a priori kavramlara açık kapı bırakmadı. Bilakis, hisler de dâhil olmak üzere bilinçsizliğe dair unsurlar, fiziğin dinamik ve mekanik yasalarına göre anlaşılmalıydı ve bundan dolayı matematiksel olarak açıklanabilir ve anlaşılabilir olmalıydı. Bu nedenle Fechner'in psikofiziksel bilimini öngördü ve *Psikofiziğin Öğeleri*'nin ön-sözünde Fechner, ona duyduğu minneti şu şekilde itiraf eder: "Herbart yalnızca matematiksel yaklaşımın olasılıklarını gösteren ilk kişi olarak itibara değil, aynı zamanda böyle yaratıcı bir girişim için bu tür bir teşebbüste bulunan ilk insan olarak övgüye nail olacak; üstelik Herbart'tan sonra herkes bu hususta yalnızca ikinci olabilecek." (Fechner, *Elements of Psychophysics*). Davis H. Howes, and Edwin G. Boring.

ley'den Herbert Spencer'a kadar bu yazarlar, çağrışım doktrini umumiyetle bunu yapmaya çalıştığı için, iyi ve nitelikli bir nedenle bu kuramı benimsiyorlar.⁴⁰

Wundt'a göre psikoloji, "bilinç çeşitliliği" ile ilgilenmeli ve çağrışım yasalarından fazlasına ulaşmalıdır. Bilinç çeşitliliği, duyu nesnelerinden ve dış uyaranlardan daha fazla zihinsel ilişkiyi içerir. Hisleri, imgeleri, rüyaları, belleği, dikkati ve hareketi kapsar. Ayrıca kendini bu süreçleri incelemeye adanmış bu psikoloji türü, Wundt'un adını verdiği "deneysel psikoloji"dir. Bu bilimin zihni incelemesi gerekir, fakat Wundt, "zihin" aracılığıyla, uzun metafiziksel spekülasyon tarihinden kendini dikkatli bir şekilde uzak tutar:

"Zihin," "idrak," "akıl," "anlık" vb. şeyler... herhangi bir bilimsel psikoloji zuhur etmeden önce varolan kavramlardır. Naif bilincin her zaman ve her yerde bilgiye dair özel bir kaynak olarak içsel deneyime dikkat çektiği gerçeği, bir bilim olarak psikolojinin doğruları yeterli ölçüde ispat etmesinden ötürü kabul edilebilir. Bu doğrultuda "zihin," dayanak olarak içsel gözlemle ilgili her bir olguya atfettiğimiz bir konu olacaktır. Bizzat bu konu, bütün yönleriyle ve yalnızca kendi dayanağına göre belirlenmektedir.⁴¹

Burada Wundt –muhafazakârca ve oldukça karışık bir şekilde– Humecu bir manifestoyu miras bırakır. Psikolog, "zihin" vasıtasıyla, yalnızca içsel olayla ilgili bir gözlemle doğrudan bildirilebilecek bir şeyden daha fazlasını amaçlamayacaktır. Şayet zihin düşünür, hisseder, hatırlar, meşgul olur ve unutursa, o halde zihinle ilgili bir bilim düşünme, hissetme, hatırlama vb. belirleyici faktörlere yönelik deneysel bir araştırmadan fazlası olamaz. Kendi içindeki dayanakları tükendiğinde, ortada metafiziksel kalıntı kalmaz.

⁴⁰ Wundt, *Principles*, s. 9-10.

* İng. manifold of consciousness. (ç.n.)

⁴¹ *Age*, s. 17.

Wundt için “psikoloji,” deneysel psikoloji” ve “fizyolojik psikoloji” aynı konuya dair üç terimdir. Bu durumu kavramak için, Wundt’un “fizyolojik” terimini nasıl anladığını anımsamak ve ayrıca yazılarındaki sosyal psikolojinin konumunu bilmek gerekir. Geç 19. yüzyıl Alman bilim insanları fizyolojiyle temel olarak bilimsel, yasayla yönetilen bir yaklaşımı tanımladı. Bu terim, bugünkü anlamının aksine, özellikle biyolojik olaylara veya ölçülere başvurmaktan ziyade, “hayvan ekonomisi”ni düzenleyen tüm yasal uygulamalara bakıyordu. Öyleyse bu bağlamda, Wundt’un “psikoloji” ve “fizyolojik psikoloji” terimleri eş anlamlı olarak kullanılabilir. Peki, “deneysel psikoloji” için geçerli olan şey nedir? Bir sonraki kısımda daha da geliştirilecek olan deneysel psikolojide, Wundt’un “sosyal psikoloji” kavramı ile bizimkisi arasında bir ayırım yapılması gerekir. Onun sonradan “halk psikolojisi” üzerine gerçekleştirdiği çalışmaları, esasen bizim kültürel ve tarihsel antropoloji olarak adlandırdığımız şeye adanmaktadır. Wundt’a göre, insanlık tarihindeki olaylar elbette deneysel yöntemlere ulaşmanın ötesindeydiler ve daha da önemlisi bunlar, doğa bilimlerinin dilinde açıklanmadılar. Yani bir kimse insanlık tarihini “fizyolojik” olarak kavrayamaz, çünkü bu tarih yalnızca nedensel yasalara göre ilerlemez. Bu konuyla ilintili daha fazla şeye XI. Kısımda değinilecektir. Burada Wundt’un “sosyal psikolojiyi” psikolojinin bir dalı olarak değil de, kendi yöntemleri, ölçümleri ve açıklayıcı ilkelerini gerektiren ayrı bir konu olarak ele aldığını anlamak yeterlidir. Gene de hakiki psikoloji, “fizyolojik” ve “deneysel” psikolojiyle eş anlamlıdır. Bir kez daha belirtmek gerekirse bu, Wundt’u gene de yalnızca *biyolojik* bir psikolojiye bağlamaz. Wundt, zihnin maddeden başka bir şey olmadığını veya zihnin maddeye indirgenemez bir şey olduğu yönündeki akılcı iddiayı direkten materyalizm formunu düşünmeksizin reddetti. Yani uğraştığı bilimin metafiziksel tartışmalar içerisinde temellendirilmesini kabul etmedi. Bu noktadan sonra psikoloji, felsefenin bir dalı değildi. Psikoloji, bilinç içerikleriyle ilgili bir ana-

lize adanan deneysel bir bilim olmalıydı veya bu, onun belirttiği şekilde, çeşitliliği öne çıkaran bir deney olmalıydı. Sonuç olarak bu analiz, sinir sistemindeki yapı-işlev ilişkilerine bağlı eşdeğer analizleri bir noktada birleştirecektir. Wundt, Flourens-Gall ihtilafına karşı ilgisiz kaldı; Gall'in gerekli olgulara sahip olmadan konuştuğunun ve Flourens'in, frenolojiye karşı, talep ettiği olgulardan daha az lokalizasyon kuramını önemsedığının farkındaydı. *Fizyolojik Psikolojinin İlkeleri*'nde yaşayan hayvanların serebral korteksindeki doğrudan, elektriksel uyarımlarla ilgili yakın dönemde keşfedilen yöntemleri yeniden inceledi. 1870 yılıyla birlikte Fritsch ve Hitzig, köpeklerin serebral korteksindeki doğrudan elektriksel uyarımların etkileriyle ilgili incelemelerinin sonuçlarını yayımladılar. Kortikal yüzey üzerindeki duyu ve hareketin topografik organizasyonunu gösterdiler ve ayrıca duysal ve motor kapasitelerle bağlantılı olan, nispeten ayrı kortikal "şeritleri" gösterdiler. Onların çalışmalarına atıf yapan Wundt, "yapısal planın sıradanlığı"⁴² üzerine yorum getirecekti, her ne kadar 1875 yılının sıradan bir yıl olup olmadığı geçtiğimiz yüzyıl içerisinde ciddi bir şekilde sorgulansa da. Ayrıca Wundt, daha fazla ablatif cerrahi teknikleri ve çeşitli klinik inceleme yöntemleri oluşturmayı düşündü. Bu yöntemlerin her birinin ciddi kısıtlamaları olduğunu çabuk fark etti ve ayrıca bunlardan hiçbirinin, bilinçli ve sağlıklı bir insanda kolayca muhafaza edilen içgözlemsel verilerin yerini tutmadığını öngördü. Zihin-beden probleminin gelişen teknolojiyle birlikte ortadan kalktığının farkındaydı. O ayrıca, meseleyi çözme sorumluluğunun psikolojide olduğu yönündeki önermeye karşı âdeta modern, tepeden bakan bir göze sahipti. Çağdaş psikolojiyi tanımlayan başlıklar, yöntemler ve kuramlar Wundt'un zamanından bu yana büyük ölçüde değişmekle birlikte, deneysel psikolojinin bugünkü temel tavrının Leipzig laboratuvarından geldiğini söylemek mümkündür.

⁴² Wundt, *Principles*, s. 193.

Refleks Üzerine Yeni Bir Değerlendirme

Psikolojiye ilişkin daha önemli konular nörolojik araştırma ve kuramlarla değişirken dahi, beyin ve omurilik fonksiyonlarıyla ilgili daha temel araştırmalar, özünde mekanik bir bakış açısını pekiştiriyordu. Marshall Hall (1790-1857) bu gelişmelerin öncülerinden biriydi. O ayrıca Britanya Tabipler Birliği'nin kurucularındandı ve ABD seyahatlerinde kendi düşüncelerini dile getiren açık sözlü kölelik karşıtı bir kimseydi.

Whytt'ın geleneğine bağlı bir şekilde Hall, belkemiği refleksleri hakkında geniş bir araştırmaya soyundu; bu doğrultuda, eşgüdümlü ve bütünleşik davranışların yüksek merkezlerin herhangi bir düzenlemesi ve katılımı olmaksızın ortaya çıkabileceğini saptadı. Fakat araştırmalar ve klinik bulgular, bu tür davranışların bilinçten gelmediği sonucuna varması bakımından ona ayrı bir yol açtı. Bu sonucu desteklemek için ise şunları önerdi:

Serebrum, deyim yerindeyse taç giydirilen bir psişe gibi, bizzat zihnin organı olarak görülebilir.⁴³

Gerçek omuriliğe bağlı işlevler ne kadar da farklı! Bunlarda duyu, istem, bilinç ve psişe yoktur.⁴⁴

Gerçek omurga sistemi asla uyumaz.⁴⁵

[Omurga] fonksiyonundaki gizli etmen nedir? *Galvanizm* midir?⁴⁶

Hall'un çalışmaları, Johannes Müller'in etki yaratan *El Kitabı*yla geniş bir kitleye yayıldı. Ayrıca o, kendi icraları adına

⁴³ Marshall Hall, *Memoirs on the Nervous System* (1837; s. 70), *Significant Contributions to the History of Psychology*, ed. D. N. Robinson, Greenwood Publishing, Connecticut, 1978.

⁴⁴ *Age.*, s. 70-71.

⁴⁵ *Age.*, s. 74.

⁴⁶ *Age.*, s. 110.

sözcülük yapan bir kimseydi. Hall bu süreçte, biyolojik yönlü bir davranış bilimi için temel atarak, yeni geliştirilen teorik psikoloji alanı üzerine refleks kavramının daha sağlam bir şekilde yerleştirilmesine yardımcı oldu.

“İdealist” Alternatif

Kantçı mirasa bu kısmın başlarında kısaca değinildi, fakat bu mirasın en önemli etkileri ihmal edildi. Bunlar, Kantçı felsefeye ilgili Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) ve Hegel (1770-1831) gibi hemen onun ardından gelen isimlerin yaptığı yorumlardı. Onlar birlikte eşsiz bir idealist psikoloji formuna şekil verdiler, yaptıkları şeyler hâlâ Kıta psikolojisinin ilerleyiş tarzını etkilemektedir. Kantçı mirasın bu yönünü kısmen ihmal ettik, çünkü Kant bunu talep etmede bizzat istekli olmayabilirdi ve ayrıca bu akım henüz keşfettiğimiz ampirist ve materyalist görüşlerden de beslenmişti –bu yeni idealizm, ampirik ve fizyolojik psikolojilere açık bir şekilde karşı olunmasından beslenmişti. Tahmin edilebileceği üzere Wundt, Kantçı “doğa felsefesinden” doğan bir “rasyonel psikolojiden” çok farklı olmayan bu sistemi –spesifik olarak bilimsel psikoloji, genel olarak da doğa bilimleri üzerinde yalnızca olumsuz etkilere sahip olmasından dolayı– önemsemedi.

Alman idealizminin ortaya çıkışında Kant’ın rolü –ona yanlış bir rol biçildiği takdirde– merkezidir. Berkeley’nin öznel idealizmini reddettiği halde Kant, kendi metafiziksel düşüncesini “aşkınsal idealizm” olarak tanımladı, bununla özdeksel nesnelerin gerçek maddi dünyası ile sahip olabileceğimiz bu nesnelerin bilgi türleri arasında ayırım yapmayı düşündü. Kant için bu nesneler, asla ampirik olarak “kendilerindeki şeyler” şeklinde bilinemez olan “kendilerindeki şeyler” idi. Bilakis, bu noktada ampirik bilimiz, gerçek dünyayla ilgili bir aktarım meydana getirir; bu, kusurlu duyularla birlikte işleyen anlığın salt kategorileriyle icra edilen aktarımdır. “Bilmek” sadece du-

yumsamadan yorumlamaktır, fakat yorumlama durumunda nesnel doğayı kategorilere ayırırız. Bunu yapan zihin, bir “nesne” değildir ve bu yüzden doğal dünyayı bilmemiz bakımından kesinlikle bilinemezdir. Elbette bu, psikoloji *biliminin* güçbela hayal edilebilir bir şey olduğu yönünde ısrarcı bir tutum sergilenmesine yol açar. Burada Wundt Kantçı durumu şu şekilde özetlemişti:

Kant, psikolojinin kendini bir doğa bilimi seviyesine taşıma konusunda bizzat yetersiz olduğunu önceden söylemişti. Onun gösterdiği nedenler... sonraki zamanlarda sıkça tekrar edildi. İlk olarak Kant, psikolojinin tam bir bilim olamayacağını, çünkü matematiğin içsel duyularla ilgili fenomenlere uygulanamaz olduğunu, (zamanla) zihinsel fenomenler oluşturması gereken salt içsel algıların tek bir boyuta sahip olduğunu söyledi. İkinci olarak, psikolojinin deneysel bir bilim bile olamayacağını, çünkü içsel gözlem çeşitliliğinin gelişigüzel çeşitlendirilemeyeceğini dile getirdi –yani kişinin deneyimlerine sunulan başka bir düşünce konusu, incelemenin amacına pek uygun olmayabilir; üstelik gözlemle ilgili gerçek, gözlemlenen nesnelerdeki değişimi ifade etmektedir.⁴⁷

Bu itirazların, Wundt’a hayatını deneysel psikolojiye adanması bakımından engel teşkil etmediğini gördük. Fechner, Wundt’u tatmin edecek şekilde, matematiğin aslında “içsel duyu” fenomenlerine uygulanabileceğini göstermişti. Ona göre doğa bilimlerinin her bir dalı, bunları gözlemlene süreçinde kullandığı nesneleri değiştirmeliydi.

Wundt ortaya dökülen Kantçı itirazları ayımsamadığı halde Fichte, Schelling ve Hegel bu itirazları aksiyom olarak kabul etti. Fichte için, gene Kantçı gelenekte, insan iradesinin özgürlüğü, salt fiziksel süreçlerin belirleyici özelliğine karşın,

⁴⁷ Wundt, *Principles*, s. 8-9.

bilimsel psikolojiye dair meseleyi kestirip attı: Bunlardan hiç-biri olamazdı. Eğer bir psikoloji olması gerekiyorsa, bu, öznenin iradesini ve kendi (*ego*) eğilimlerini kabul eden tümdengelimli, felsefi bir disiplin olmalıdır. Bu, kendini olumlayarak, doğayı kendi iradesine uymaya zorlar ve bunun aslında kendi iradesiyle doğayı canlandırdığını söylemek bile mümkündür. İrade özgür olduğu halde, insan hayatının tinsel idealleri buna ödev kısıtlamasını dayatır, bu duruma aldırış etmemek kötülüğün özüdür. Bahsi geçen çeşitli unsurlar –doğaya kendi karakterini empoze eden benlik, ödevin aşkınsal doğası, iradenin özgürlüğü– içerisinde Kant’ın metafiziği, bir kişilik psikolojisi formunda tezahür eder.⁴⁸ Fichte’nin felsefi psikolojisinden Schelling’in ayrıldığı noktaya burada değinmeye gerek yoktur. Birçok önemli noktada Schelling ve Fichte aynı fikri paylaşıyordu; başka türlü belirlenmiş bir maddi dünyada irade özgürlüğü, bilimsel bir psikoloji tarafından bertaraf edilemeyecek bir düalizm gerektirir. Zihnin doğasını kavramamız gerekiyorsa, izlememiz gereken yöntem yalnızca kendini yansıtan ve kendi birliğine göre çıkarsamada bulunan bir zihinde yatar. Wundt, bu idealistlerin yöntemleriyle ilgili kuralları reddettiği halde, kendi psikolojisini onların bu konuyla –bilinç çeşitliliği deneyi– ilgili öne sürdüğü kurallardan ayıramadı.

19. yüzyıl Alman idealizminin doruk noktası Georg Friedrich Hegel’in felsefi ve mantıksal çalışmalarıdır, Hegel’in Avrupa düşüncesi üzerindeki etkisi bizzat Descartes ve Kant’ın etkisiyle denk bir seviyededir. Şu anki konu felsefe tarihi olsaydı bile, Hegelciliği kitabın en önemli kısımdan daha kısa şekilde anlatarak özetlemek bile mümkün olmazdı. Esasen, bir kim-

⁴⁸ Fichte’nin yaklaşımını tarihsel olarak anlamak için, büyük ilgi görmeye başladığı zaman, yazdığı eserlerle ilgili Almanya dışında yapılan yorumlara başvurmak faydalı olacaktır. Özellikle bu konuyu işleyen bir çalışma için bkz. C. C. Everett, *Fichte’s Science of Knowledge* (Chicago, S. C. Griggs and Company, 1892). Ayrıca bkz. E. B. Talbot, *The Fundamental Principles of Fichte’s Philosophy*, New York, 1906.

senin, uzman bir filozof olmadığı müddetçe, herhangi bir özet girişiminde bulunması risklidir. En üretken düşünürler gibi Hegel'in de düşünceleri zaman zaman değişim gösterdi. Onun yazıları, dâhilik ile yazınsal hantallığın ölümcül kombinasyonundan mustariptir. Hegel'in en çok ilgilendiği konular –Mutlaklık, Tanımlanamazlık, Ruh, Sanat ve Din– büyük edebî beceriye sahip olan yazarları bastırmak için yeterlidir, ki Hegel bunlardan biri de değildir. Onun sisteminin İngilizcedeki en açık yorumlamalarından biri oldukça eskidir, fakat W. T. Stace⁴⁹ tarafından hazırlanan çalışmada bununla ilgili bir tarih verilmemiştir, ancak bu çalışmada bile Hegelci ifadelere çok fazla vurgu yapılmaktadır. Russell, “tüm büyük filozoflar arasında anlaması en zor olan kişinin”⁵⁰ Hegel olduğu yönündeki görüşünü çoğu kez sert bir dille savundu ve bu, “Hegel'in neredeyse tüm doktrinlerinin yanlış olduğuna” inanan bir adamın görüşleriydi!⁵¹ Öyle bile olsa Hegel, fenomenolojiyi buldu, bazı heyecanlı kimseler tarafından alkışlarla yeni Aristoteles olarak ilân edildi ve Karl Marx'ın kendini bizzat “büyük düşünürün öğrencisi”⁵² olarak tanımlamasına neden oldu. Dolayısıyla Hegel görmezden gelinebilecek bir figür değildir.

Russell'in adlandırdığı şekilde, Hegelci “doktrinlerin” hepsi rasyonel ilk prensiplerden türer. Nedenin öznel doğasına yönelik Kant'ın ikazını tümüyle reddeden Hegel, nedene ilişkin hakikatlerin zorunlu, nizami ve ereksel olduğunu iddia etti. Buna göre zihin, akıl yoluyla dış dünyayı dikkatle inceleyebilir ve

⁴⁹ W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, Macmillan, 1924.

⁵⁰ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, s. 730.

⁵¹ *Age*.

⁵² Bu açıklama Karl Marx'ın *Kapital*'inin ikinci basımında ortaya çıkmıştır. Sonraki yıllarda Marx ortodoks Hegelcilikten uzaklaşmıştı, fakat bu akımdan etkilenen birisi olarak bir süre Hegelci tarih ve felsefenin önemli bir figürüydü. Kısa bir süre sonra Marx ve Engels, bu felsefeyi “baş aşağı çevirdi.”

bunu *kendi* nedenini ortaya çıkararak gerçekleştirir. Bu noktada bir ayırımı eklememiz gerekir; bu, Hegelci “neden ve sebep” ayırımıdır. Hegel, ampirik felsefenin yarattığı basınca tümüyle karşı olduğu halde, *zorunlu* sebepsel silsilelere karşı Hume’un argümanını rahatlıkla kabul etti. Hiçbir mantıksal köprünün, zorunlu bir doğanın fiziksel sebeplerine bağlı etkilerle ortaya çıkabilen bir şeyle inşa edilemeyeceğini kabul etti. Ona göre, sebepler mantıksal olarak etkiye yol açmadığı halde, nedenler bunu yapar. Stace bu vurguyu şu şekilde açıklar:

İzah, mantıksal zorunluluk ideasını içerir. Bu, kavranılmaz olmasından yakındığımız dünyadaki zorunlulukların bariz şekilde görülmemesidir sadece. Soğuk, buz oluşumuna neden olur. Bu yalnızca *olan* bir gerçektir. Neden bunun olması *gerektiğini* anlayamayız... Eğer, salt gerçek bir varlık yerine, bunun mantıksal bir zorunluluk olduğunu görebilsek; bunun nedenini anlayabilirsek ve bundan, öncüllerinden edinilen mantıksal bir sonuç olarak gerektiği gibi bir neden çıkarabilirsek, o zaman bunu anlarız... Dolayısıyla dünyayı gerçekten açıklayacak bir felsefe, ilk prensip olarak bir sebebi değil, nedeni ele alacaktır... Bu, Hegelci izah ideasının temelidir... Yunanlar, özellikle de Aristoteles, dünyanın ilk prensibinin zaman içinde dünyadan önce olmadığını (yani bir sebep olarak kendi etkisinden önce olduğunu) ama bunun mantıksal olarak dünyadan önce olduğunu (yani *mantıksal* olarak bir öncülün kendi sonucundan önce olduğunu) söylediği zaman, bunu bilmeden araştırıyordu.⁵³

O halde *neden*, ilk prensiptir ve açıklayıcıdır. Kendini ve dünyayı belirler, nitekim sebebe dayanan silsilelerin aksine, dünyayla ilgili nedenlerden başlayıp açıklamalara kadar tüm silsileler, mantıksal gereklilikler tarafından yönlendirilir. John Smith’in “tetik çekildiği için” öldüğünü söylemek, ölümün öncül sebep-

⁵³ Stace, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, Kısım. 75.

lerinden birini belirterek bu kişinin *neden* öldüğünü açıklamak değildir. “Jones onun ölmesini istedi ve tetiği çeken Jones’tu” dediğimde Smith’in *neden* öldüğünü açıklarım. Dolayısıyla neden, sebepten öncedir. Etkinin yalnızca sebeple ilişkili olma ihtimalinin bulunduğu yerde, bu zorunlu olarak nedenle de ilişkilidir. Geri dönüp Kant’ın *kategorilerine* kulak verdiğimizde, zamansal ardışıklıkla ilgili özelliklerin, *mantıksal* olarak a priori zaman kavramına bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

Hegel’in psikoloji kuramı *Ansiklopedi*⁵⁴ ve *Tinin Fenomenolojisi*’nde⁵⁵ açık şekilde ortaya koyulur. Mümkün olduğunca çok insana ulaşp, Hegel’in Sigmund Freud’un kuramlarını öngördüğünü söyleyebilmek için birbiriyle yarışan tarihçiler vardır. Biz, Freud’un düşüncesindeki gelişimde Hegel’in rolünü kabul etmek için bu ifade edilmesi güç zorlamayla uğraşmıyoruz. Hegel’in tin felsefesi, gelişim aşamalarıyla ilgili kavramlarla, ego ve anti-ego çatışmalarıyla ve ölüm arzusu imalarıyla doludur. Kimseyi 1860’ların ve 1870’lerin Avusturyası’nda eğitmek mümkün değildi ve Hegel’in düşünceleriyle etkilemek imkânsızdı.

Hegeli tin felsefesi, zihninin ruhsal evrimde bir aşama olduğunu öne süren kuramla başlar. Öncelikli (ve Platonik) olarak ruh, doğayla ilgili hakikatleri paylaşır; Stace’in “doğal ruh” olarak tanımladığı bu şey, “tinin başlangıcıdır”⁵⁶ ve mutlak bir varlık olarak varolur. Bu şey, ne kendini derinlemesine düşünebilir ne de maddi dünyadaki nesnel unsurlara kendini benzetebilir. Bu saf egoizm durumundan tarihsel gelişime kadar, ruh kendisi ile içerikleri arasında bir ayırım yaparak “duyarlılık” elde eder. Ruh, *dışsal* nesneleri hâlâ kavrayamaz-

⁵⁴ Hegel’in *Ansiklopedi*’sinin İngilizce basımı mevcuttur. Sonraki baskılarda William Wallace çevirisine de (Oxford University Press, 1873) ulaşmak mümkündür.

⁵⁵ *Phenomenology of Mind* (Zihninin Fenomenolojisi) çalışmasının harikulade çevirisi için bkz. çev. J. B. Baillie, Londra 1910; 1931.

⁵⁶ Stace, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, s. 328.

ken, her şeye rağmen, onda ve kendi hisleri arasında bir farkındalığa sahiptir. “Doğal ruh” artık “his sahibi bir ruhtur.” Bu aşamanın akabinde, ruh fiilen dış nesneleri alabilir, kendisini duyuusal deneyimden kaynaklanan algısal içeriklerden ayırabilir ve maddi dünyayla ilgili unsurları tümel kategorilere göre listeleyebilir. Ruh artık “gerçek ruhtur” ve kendisini “ondaki içerikler olarak” kabul eder; duyuları, düşünceleri ve hisleri uyum içindedir. Ruh, kendisi ile dışsal dünyadaki nesneler arasında ayırım yapma becerisini açığa vurduğu zaman, “bilince” sahip olduğu ve “tin” olarak var olduğu söylenebilir. Bu, bahsi geçen bilinç incelemesidir, yani fenomenolojidir –ki Wundt sonradan bunu bilinç çeşitliliği olarak adlandıracaktı. Ayrıca bilinç de evrelerden geçer: “duyumsal bilinç,” “duyu algısı” ve “idrak.” Bu evrelerden ilki, zihnin deneyimden “ham veri” almasına izin verir ve izlenimler bilişsel özelliklerden yoksundur. Duyu, bir durumdur –birincil ve psikolojik olarak nötrdür. Bununla birlikte algı başka bir meseledir. Burada gözlemci, mutlak duyuusal tümel kavramı ekler veya bununla bağlantı kurar. Duyumsal olan şeyin bir “bu” veya “o” ürettiği yerde, duyu algısı “Bu nedir?” şeklinde işler:

Bu soruya yönelik her türlü cevabımız, tümel bir özellik olarak “bu” şeklinde verilir. “Burada” veya “şimdi” demek, kavramlara veya tümellere aynı anda başvurmak demektir; çünkü hem “burada” hem de “şimdi” tümeldir... Her şey, “bu” olarak adlandırılan nesneler kümesine aittir. Nitekim “bu” bir kümenin adıdır ve bir tümeli ifade eder.⁵⁷

Tümel kavramları her bir tikele uygulayan duyu algısı çelişki yaratır –bu, tikel bir nesne ile bir *küme* arasındaki çelişkidir. Algı tek başına bu çelişkiyi gideremez. Bu, bilimsel yasa ve ilkelere icadıyla, tümellerin olması için nihai gerçekliği ve “mutlak görüngüler veya oluşumların varolması için tikel nesneleri kabul eden idrakin görevidir. Bu gelişmiş bilinç formu tikel

⁵⁷ *Age.*, s. 343.

her bir duyu algısından tümel ilkeler soyutlamayı başardığında, bilgisinin *idea* olduğunu fark eder, çünkü tümeller doğası gereği ideadır. Bu noktada bilinç, özbilincin veya benlik ideasının farkına varır.⁵⁸

Yalnızca profesyonel psikologlardan oluşan topluluklar içerisinde değil aynı zamanda gündelik yaşamın nispeten teknik olmayan alanlarında da, daha modern Hegelci söylemin üslubunu modern okuyucuya anımsatmak pek gerekli değildir. “Özfarkındalık,” “özgerçekleştirim,” “bilinç yükseltme” ve öz-kaygıyla ilintili ifadeler doğrudan Hegel’e ve Yeni Hegelciğe atfedilebilir. Hegel’in mantıkla anlatılan düşünce yasaları olarak geliştirdiği tez, antitez ve sentezin oluşturduğu diyalektik üçleme, üniversite öğrencilerinin ve haber yorumcularının kelime dağarcığında artık demirbaş haline gelmiştir. İnce bir bakışla bu üçleme, tüm tezlerin özü olduğu iddia edilen “id” ile buna karşı duran “süperego” ve ayrıca sentetik olarak bu denk kuvvetlerin uzlaşmasıyla ortaya çıkan “ego” hakkındaki Freudcu kuramda kendine yer buldu. Hegelcilik büyük bir başarı kazanarak 19. yüzyıl ortalarında Romantizm olarak ortaya çıktı. *Reason in History* (Tarihte Akıl) çalışmasında Hegel, “dünyada hiçbir şeyin tutkusuz başarılmadığını” iddia etti⁵⁹ ve insanın

⁵⁸ Hegelciliğe benzeyen çağdaş psikoloji sistemi elbette Jean Piaget’nin bilişsel psikolojisidir. Piagetci bilişsel gelişim evreleri, *benmerkezcilikle* başlar ve tikel oluşumlar ile tümel önermeler arasındaki bağlantıyı tanımlama becerisiyle neticelenir. Esasen Piaget tarafından tanımlanan bilişsel evrimin altıncı evresi duyumsal bilinç, duyu algısı ve idrakten oluşan üç Hegelci evreyle tam olarak örtüşür. Genellikle *evrimsel epistemoloji* olarak tanımlanan Piaget’nin psikolojisi, Hegel’in çıkarsadığı mantıksal düşünce yapısını deneysel olarak tanıtlayarak belgelendirmeye çabalamıştır. Zira Piagetci psikolojiye yönelik çağdaş itirazların, Britanya ampiristlerinin Hegelciliğe yaptığı eleştirilerden neredeyse ayırt edilemez bir formda olması şaşırtıcı değildir.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, İngilizce çev. Robert S. Hartman, Bobbs-Merrill,

esas doğasının –tek tek değil, bir bilinç birliğiyle– özgürlük olduğunu, önlenemez bir tinsel özgürlük olduğunu savundu. Bu eskimeyen ikiliği yineleyerek, meseleyi doğa yasalarının pasif kurbanı olarak önemsemedi ve tinin evrendeki tek özgür güç olduğunu iddia etti. Hegel ve Beethoven aynı sene dünyaya geldi. Goethe’yi biri müziğe, diğeri felsefeye çekti. Bu isimlerin tümünde Condorcet’nin ilerleme ideasıyla ilgili romantik bir anlatıma rastlarız. Sosyal eylem seviyesine yükseltildiğinde, kendini tüketmeye pek de başlamamış olan devrimsel bir tinle karşılaşırız.

Karl Marx (1818-1883)

Düşünce tarihçileri, Marksist felsefenin kökenlerini felsefenin içeriğini önemsizleştirmeye meyilli olarak ele almaya aşırı derecede teşvik edilir. Bu teşvik, felsefeye veya yazarına yönelik bir düşmanlığın belirtisi değildir veya böyle bir şey olmak zorunda değildir. Bilakis, tamamen felsefi bir bakış açısıyla, Marx’ın düşüncelerinin birçoğu türetilir, öyle ki Marksist ilkelere mutlak sayımı, onun bir bütün olarak ele alınan çalışmalarının muhteşem özgünlüğünün üstünü örter.

Gereken önemi göstermeden bu eğilimi dengelemek ters yönde bir hatadır. Marx yaşadığımız yüzyılın toplumsal ve politik meselelerinde ne kadar güçlü bir figür olduğunu kanıtlamıştır. Bu yüzyılda, özellikle yazılarının felsefi yönlerinden daha derin ve yaratıcı anlamlar çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Buradaki amacımız, Marx’ın çağdaş psikoloji evrimi üzerine yaptığı spekülasyonların marjinal etkisini gözlemlerken, sosyal ve siyasi tarih içerisinde insanın önemini zedelememeye çabalamaktır. Marx ne psikolojide temel rol oynayan çağdaşları üzerinde ne de aslında onun materyalist yönünü paylaşan sonrakı psikologlar üzerinde büyük bir etkiye sahipti. Sovyet bili-

minin büyük ölçüde siyasallaştığı on yıllarda Marksist kuramla Pavlovcu psikoloji arasında bağlantı kurmaya yönelik büyük girişimlerde bulunulduğu doğru olmakla birlikte, bu girişimler mutlak propaganda seviyesinin üstüne nadiren çıkmıştı ve bunlar bilim insanları tarafından kalıcı sonuçlar olarak hiç ciddiye alınmamıştı.

Marx'ın psikoloji ilminin seyrini etkilemedeki başarısızlığını farklı şekillerde anlamak mümkündür. 19. yüzyılda psikolojide yaşanan gelişmeler büyük ölçüde deneysel nitelikteydi. Marx'ın yaklaşımı tarihseldi ve bir nevi mantıksaldı, üstelik bu, deneysel psikolojinin kurucuları tarafından reddedilen bir yaklaşımdı. Ayrıca Marx kendi kuramında “bilince” merkezî bir rol verdiği halde, bu ilk bakışta Hegelcilikten ayırt edilemez bir roldü ve dolayısıyla kuramının faydalı olması muhtemel değildi. Fakat bu uyumsuzlukların daha fazlası, psikolojinin bireyi incelemeye yönelik gösterdiği bağlılık ile Marx'ın geniş toplumsal süreçlere gösterdiği bölünmez ilgi arasındaki karşı gelinemez bir ayırımdı. Psikolojinin temeli biyolojik sınırlar içerisinde atıldığı bir dönem içerisinde sosyologdu Marx. Yabancılaşma kavramını –sosyal psikoloji bunu incelemeyen bir yüzyıl önce– ortaya attı. Benzer durumun, bugün bizlerin “kentsel psikoloji,” “endüstriyel ilişkiler” ve “toplum psikolojisi” gibi alanlarda konumlandığı meseleleri tanımlamış olması bakımından da geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Marx sanayileşmenin aile, işçi ve devletler arasındaki ilişkiler üzerinde yarattığı etkiyi gördü. Bu etkilerde ekonomik güçlerin sosyal, kültürel ve düşünsel evrimin motoru olduğunu fark etti.

Marx'ın Hegel'e minnet duyduğunu daha önce belirtmiştik. Marx'ın doktora tezinin Demokritos ve Epiküros'un sistemini incelemesi ve bu tezde yalnızca Diderot ve Condorcet'nin *Aydınlanmacı* bilgileri hakkında derinleşmesi dikkate değer bir noktadır. Esasen Marx'ın kabile, devlet, feodalite ve özel mülkiyete göre zincirleme ekonomik evrim aşamalarına dayanarak ele aldığı *Alman İdeolojisi* (1845-1846) çalışmasında, Condor-

cet'nin *Eskiz*'inden neredeyse bir alıntıya rastlarız. Fakat Condorcet'nin veya bu hususta Epiküros'un aksine Marx, bu tür bir evrimin merkezine rasyonel güçleri yerleştirmeyi istemiyordu. Sonuç olarak Marx için materyalizm, *tarihsel* materyalizmdir. Marx insanın biyolojik olarak tarihsel materyalizmi gerektirdiği ve buna uyduğu konusunda hiçbir şüphe duymadı, fakat *insanlar* âlemi sanayileşmenin özü altında ezildiği halde, "İnsan" hakkındaki anatomik veya fizyolojik düşüncelere girmedir. Buna rağmen, Aydınlanma'nın psikolojik materyalizmi ile komünizmin felsefi savunması arasındaki doğrudan bağlantının farkındaydı. Bu farkındalık *Kutsal Aile* çalışmasında âdeta üstünkörü bir şekilde ifade edilmektedir:

*Kartezyen materyalizmi doğa bilimleriyle iç içe geçtiği için, Fransız materyalizminin diğer dalları da doğrudan sosyalizm ve komünizme varır. İnsanın özgün erdemi ve eşit düşünsel yeteneği, deneyimin her şeye kadirliği, alışkanlık, eğitim, çevrenin insanda yarattığı etki, sanayinin taşıdığı büyük önem, haklardan yararlanma hakkı vb. şeyler üzerinde materyalizm öğretisini görmek ve materyalizmin nasıl da ister istemez komünizm ve sosyalizmle bağlantılı olduğunu anlamak için herhangi bir kabule gerek yoktur.*⁶⁰

Aynı çalışmada Marx bu analizleri kendi mantıksal hedefine taşır. İnsan, tamamen kendi çevresiyle şekillendiği ve gelişimi sırasında kendisine zorla toplumsal güç uygulandığı için, işlediği suçlardan mesul tutulamaz. Bunlar toplumsal kötülüklerin neticesidir ve bunun suçlusu toplumdur. Toplumu yaratan bizzat kendisidir.

Tarih boyunca sağduyu psikolojilerinin önemli bir kısmının, insanlar arasındaki benzerliklere odaklanmak yerine insanların

⁶⁰ *Karl Marx: The Essential Writings*, ed. F. L. Bender, Harper ve Row, New York, 1972, s. 145-146. [Ayrıca bkz. Karl Marx-Friedrich Engels, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1976. (ç.n.)]

farklılıklarına göre ayrıştırılabildiğini gözlemlemek, muhtemelen çok sıradan bir durumdur. Yüzeysel olarak baktığımızda eşitlikçilik, davranışçılık, Marksizm ve sosyalizmi benzer bir kalıba oturtabiliriz; buna karşı elitizm, idealizm ve kapitalizmi benzer bir çerçeve içerisinde ortaya koyabiliriz. Hayranlık beslediği ampiristler gibi Marx da insanlar arasındaki benzerliklerin iddia edilen farklılıklara göre çok daha fazla olduğuna inanıyordu. Buhar makinesinin tek başına İngiliz ulusunun yapısını nasıl değiştirdiğine değinen Marx, ekonomik üretim sisteminin insan toplulukları üzerinde yapay sınıfsal farklılıkları dayattığına ve bu farklılıkların toptan yok edilmesi gerektiğine kanaat getirdi. Geriye dönüp baktığımızda, insanlar arasındaki bireysel farklılıkların ufak tefek olmadığına dikkat kesilerek ve kendi ırkımızın psikolojik karakterinin kayda değer bir sosyal ve ekonomik sistem yelpazesinde hayatta kalacağı yönünde ayrı bir hükme vararak, bunun bir tür “halk” psikolojisi olduğunu reddetme eğilimindeyizdir. Halihazırda bilişsel ve algısal süreçlerle ilgili önemli birtakım kültürlerarası çalışmayı tümüyle ortaya koyamasa da, “bireylerin doğasının onların üretimlerini belirleyen maddi koşullara bağlı olması,”⁶¹ gibi Marksist psikolojinin temel unsurlarına yönelik kuşku uyandıracak ölçüde yeterli veri var gibi görünmektedir. Fakat buradaki mesele Marx’ın şu anda “haklı” ya da “haksız” olmasından ziyade yaşadığı yüzyılda “haklı” ya da “haksız” olmasıdır. Bilakis bizlerin keşfetmesi gereken şey, 19. yüzyıldaki tüm *izm*leri –pozitivizm, materyalizm, utilitarizm (faydacılık), Hegelizm (Hegelicilik), pragmatizm ve eksperimentalizm (deneyselcilik)– biraraya getiren büyüleyici ve olağandışı Marksizm temasıdır. Ayrıca iç içe geçirilemeyen bu diğer akımları ortak bir noktada buluşturan şey dünyanın, insanların, Tanrı katının veya her şeyin en niha-

⁶¹ Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology*, Kısım 2, ed. C. J. Arthur, International Publishers, New York, 1976, s. 42. [Ayrıca bkz. Karl Marx-Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1999. (ç.n.)]

yetinde kusursuz bir yöntem tarafından doğrulanmış büyük bir tasavvurla kapsandığına yönelik güvenin getirdiği inançtır. İlim bu tür bir kesinlik ve amaç içerisinde sergilenmiştir. Fizik, siyaset teorisi, psikoloji, biyoloji, sosyoloji ve hattâ felsefeyle ilgili büyük çalışmalarda sadece 20. yüzyıla tanıklık edenleri şaşırtan düşünsel bir kcs(k)inliğe rastlarız. Aksi takdirde bu güvenin bıraktığı miras – bir şeylerin ters gitmeye başladığı zamanı, kuşku duyulmayan fizik biliminin kuşku duyulur hale geldiği zamanı, hakkında bilgi sahibi olunabilen zihnin tarihin kuytu derinliklerine bir kez daha battığı zamanı, ve toplumsal örgütlenmenin uzaktan hoş gelen sesinin yaklaştığı zamanı tespit edemeyen– modern yurttaşları ayrıca hayal kırıklığına uğratar.

Gene de burada, çağdaş psikolojinin özgün evrimleşme sürecinin doğrudan bir etkisi olmadığı halde, Marksist yazılar üzerine yorum yapılmasını sağlayan başka bir unsur daha vardır. Bu, geç Rönesans ve Reform boyunca ortaya çıkan nefret ve aşağılamayla bağlantılıdır. Artık Aydınlanma'nın akli ve büyüleyiciliği yoktur. Nezaket kuralları göz ardı edilmektedir. Mantık ve merhamet, tahammülsüzlükle girdiği mücadeleyi kaybetmiştir.

Nietzsche ve İrrasyonelizm

Entelektüel liderlerin “psikolojileri” üzerine pek fazla inceleme yapılmamaktadır. Bu kişilerin önemi düşüncelerine dayandırılırken, onların motivasyonları ve kişisel özellikleri üzerinde pek durulmaz. Gene de konu Marx ve Nietzsche olduğunda bu bakımdan büyük bir tahammülsüzlük ve küçümsemeyle karşılaşırız; Spencer, Bain veya Mill gibi isimler ele alınırken bu tür tavırlarla karşılaşılmaz. Burada Britanyalı filozofların kişisel özellikler bakımından benzer bir duruma sahip olduğunu ileri sürecek değiliz. Bilakis, burada geçerli olan şey, Hegel'in tutkulu romantizmiyle birlikte, yerinde bir incelemenin sonucu olarak, Kıtadaki heyecanın da kabul görmesidir. Bunu göz-

lemleyen bizler, Fransa ve Britanya'daki 19. yüzyıl biliminin temelinde yatan muhafazakârlığa ve Almanca konuşan dünyada gelişen düşüncenin radikalizmine dikkat verilmesini isteriz. Şu anda bu meselenin yalnızca bu noktaya dayandırılması tam bir klişe olur. Elbette Nietzsche ve öğrencileri radikaldi, fakat yararcılar da ortaya koydukları istek bakımından radikaldiler. Bunlar arasındaki farklılığın açıklanması kolay bir şey değildir. Almanya'da felsefe doğrudan insanlara hitap ediyordu. Filozoflar düşüncelere ve politik amaçlara yönelik beylik felsefi söylemlere başvuruyorlardı. Onların başarısı, ilimlerine Fransız aydınlanma düşünürlerini bile rahatsız edecek bir ilgi göstermelerinden geliyordu.

Beyond Good and Evil [İyinin ve Kötünün Ötesinde (1886)] kitabının Birinci Bölümünün sonunda Friedrich Nietzsche (1844-1900), filozofların geleneksel olarak sahip oldukları ah-lâki düşüncelerini aştığımız zaman, “diğer bilimlerin mevcudiyetine hizmet etmek ve hazırlık yapmak için psikolojinin yeniden bilimlerin kraliçesi olarak kabul edileceğini ve psikolojinin şimdi bir kez daha temel meselelere giden yol olduğunu,”⁶² beyan etti. Walter Kaufmann, gündelik yaşam ile kültürün kendi meselesi olarak ele aldığımız birçok şeyin kaynağı olarak Nietzsche'nin bilinçsiz süreçleri tanımlamasından dolayı, onu ilk büyük “derinlik psikologu” olarak adlandıracaktı.⁶³ Nietzsche tüm geleneksel felsefelerin ortak özelliklerini, “genel bir dil felsefesiyle” saptadı ve günümüzdeki yapısökümcü tasarımları ve Wittgensteinci analizleri öngördü. Nietzsche'de bilim, fel-

⁶² Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: A Prelude to a Philosophy of the Future*, İngilizce çev. R. J. Hollingdale, Penguin Books, Hammondsworth, 1973, s. 36. [Ayrıca bkz. Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Gelecekteki Bir Felsefeye Giriş*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.]

⁶³ Walter Kaufmann, “Nietzsche as the First Great (Depth) Psychologist,” *A Century of Psychology as Science*, ed. Sigmund Koch ve David Leary, McGraw Hill, New York 1985, s. 91.

sefe ve ahlâklılıkla ilgili kültürel ve dilsel kaynaklar bakımından en gelişmiş kabule rastlanılır. Newtoncu dünyanın özdek-sel atomları olarak farz edilen şeyleri, maddi olmayan yapılara indirgeyen Bošković'in 18. yüzyılda öncülük eden içgörülerine önem veren Nietzsche, "tözlerin," "sezgilerin" ve geleneksel ontolojinin diğer tinsel özelliklerinin bertaraf edilmesini övülecek bir şey olarak görüyordu. Dilin gelişimi öncesine ve ilkel düzleme parmak basan Nietzsche, daha önce Schopenhauer'ın çözümlemede bulunduğu güç iradesini (güç istencini), kültürün gerçek kaynağı olarak gördü. Nietzsche için güç iradesi, Darwincilerin hayatta kalma güdülerinden daha temeldir. Ancak içgüdülerde olduğu gibi o da bilincin ötesinde işler, üstelik zihnin mutlak yüzeysel yönüyle bilinci kullanır. Şayet hayattaki temel itki yalnızca hayatta kalmak değil de gücün ifadesiye, o halde –hedonistlerin sıradan zevklerini daha fazla konu edinmeksizin– her zaman bizzat hayattan daha fazla göz önünde tutulması gereken şeyler var demektir. Söz konusu güç, kabadayılık veya zorbalıkla edinilen kuvvet değil, hayattaki önemsiz engellere karşı direnç gösterme ve zafer kazanma becerisidir. Şunu da ayrıca belirtmek gerekir ki, Nietzsche'nin kahramanı Goethe'ydi ve Goethe'de güç, bizzat açıklık ve cesaretin gücüydü. Goethe, hayatın Newtoncu cennet ile Lockecu zihinden fazlası olduğunu biliyordu: bu hayat, en nihayetinde, mutlak duyu ve alelâde düşüncelerin ötesindeki gerçekliğin seviyesini ifade eden bir tür fedakârlığa ve samimiyete gereksinim duyuyordu. Goethe hem *Gönül Yakınlıkları* romanında hem de renk kuramında, büyük bir inatla düşüncüyü düşünüre, değeri de bilinen dünyaya geri getirdi. Başarısız kuramlar yığımına uzaktan büyümlü sanatsal dokunuşlar yapan Goethe'ydi. O, evrensel dürtüyü karşıladı: Sonuç olarak Goethe *kendi gücünü kullandı*.

O zamanlar Nietzsche herkes tarafından bilinen bir dostluk ilişkisi yaşadı ve Richard Wagner'le arası bozuldu. Nietzsche, Wagner'in müziğinin gücüne esir düştü, alışılmışın dışına çıktı, derin Alman kültürünün adetlerini bozdu. Aralarındaki mek-

tuplaşmalar sayesinde, sosyal ve ahlâki kuramlar, sanat ve din kuramları ve “tür” kuramları hakkında büyük bir heyecan açığa çıktı. Nietzsche’nin zihni delilikten mustarip bir hale gelince, yazıları keskin ve algısal olmaktan uzaklaşıp kasvetli ve hırçın bir hal aldı. Wagner’le aralarındaki ilişkinin bozulması –kısmen Nietzsche’nin birçok inanana ödün verdiği şeyle– onun Hirsitiyanların batıl inançlarıyla oynamasına neden oldu. Nietzsche bir yandan Marx gibi diğer yandan William James’in aksine, dinî bir zayıflık ve kendini kandırma olarak gördü. O gerçekten “ilk büyük [derinlik] psikolog[u]” idi. Nietzsche’nin dinî eğilimlerin evrenselliğinde, güç iradesinden daha derinlerde yatan çıkara dayalı unsurlar bulması muhtemeldi.

Kant’ın metafiziğine yönelik eleştiriyi (cüretkâr ve ikna edici olmayan şekilde) öven Nietzsche, Kant’ın saf kategorilerin keşfi ve a priori sentetik bilginin imkânından etkilenmiş olduğu sonucunu çıkardı. Onun Kant’ı anladığı şekilde, tüm bunlar aklın “yetişi” sayesinde mümkündü: O halde bunları yapabiliriz, çünkü bunu yapabilmemizi sağlayan bir şeye sahibiz –burada yeniden, Molière’in eski *virtus dormitiva*sı* karşımıza çıkar. Kant’ın metafiziği üzerine gerçekleştirilen özenli bir incelemenin, kayıtsız bir reddedişle sonuçlanması kuşku uyandırmaktadır, fakat burada belirtmeye değer olan şey, Kant’ın salt felefesinden Nietzsche’nin tatmin olabileceği bir sonuca varmasıdır! Bu, düşünce ve yargıyla ilgili bu tür kesin özelliklere sahip olmadığımız sonucudur; onlarla ilgili sahip olduğumuz şey, onların geçerliliğini değil yararlılığını saptar. Felsefeyle ilgili keşifler icattan ibarettir; bu keşifler, doğal dünyadaki veya bağımsız olarak varolan özlerin dünyasındaki şeyleri aydınlatmaz, fakat kültürel veya kişisel değeri ifade eden şeyleri sanatsal bir şekilde işler.

Marx ve Nietzsche ortaya koydukları şeyden daha fazla vaatte bulundular. Marx katı bir analize imkân tanımak için

* Lat. *virtus dormitiva*: uyutucu yeti. (ç.n.)

tamamen eksik belirlenmiş olaylarla ilgili bilimsel bir anlayışa yönelik çaba gösteriyordu. Nietzsche belirli bir kültür ve bu kültürün önyargıları dışındaki herhangi bir kesinliği araştırma-ya son verecekti. Aşağıdaki sözleri sarf ettikten birkaç on yıl sonra Almanya'da vuku bulacak şeyden Nietzsche katiyen mesul değildi:

Mümkün olduğu kadar az insanın ahlâk üzerine düşünmesi mühimdir –sonuç olarak ahlâka yalnızca bir gün ilgi gösterilmemesi *çok* önemlidir!⁶⁴

Özet

19. yüzyıl düşüncesine yönelik bu hızlı bakış, çağdaş psikolojiyi tanımlayacak geniş tema ile özel yöntemlerin hepsi oldukça açıktır. Dolayısıyla bu bölümde, düşünsel tarihin çağdaş psikolojinin evrimindeki yeri doğrulanmaktadır, üstelik yakın geçmişte, çağdaş psikolojinin önemsiz bir konumda olduğunu da bu noktada hatırlatmak gerekir. Fakat çağdaş psikoloji, yakın geçmiştekinden çok fazla olmamakla birlikte, kesinlikle farklıdır. Esasen, belirgin bir şekilde 19. yüzyıla duyulan borcu kabul eden ve önceki düşünürlerin el koyduğu meseleleri çözmek için yola çıkan yalnızca bir avuç çağdaş metin ve yayın bulunmaktadır. Zira ihtiyacımız olan şey başka bir köprüdür. Bu köprü bizi geçmişin büyük meselelerinden ve genel nasihatlarından alıp, günümüzün daha ince meselelerine ve gelişmiş yöntemlerine götürebilir. Bir köprü bizi, felsefeden alıp bilimsel bir psikoloji olduğu ileri sürülen yere götürdü, hakiki bir çağdaş psikolojiye değil. Nitekim sonraki kısımda, halihazırda tartışılan gelişmelerin bir bölümünü daha yakından inceleyeceğiz ve günümüz psikolojisine rengini ve formunu veren birtakım ekol, perspektif ve yöntemlerin oluşumunda başarı elde eden diğer gelişmeleri de gözden geçireceğiz.

⁶⁴ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, s. 138.

XI.

SİSTEMDEN UZMANLIĞA: CAN ALICI YARIM YÜZYIL (1870-1920)

Önceki kısımları hızla gözden geçirdiğimizde, çeşitlilik gösteren birtakım başlık ve iddialar arasından bir şeyin, günümüzde psikolojik bir inceleme olarak kabul edilen şeyden geçmişi ayırarak ön plana çıktığı anlaşılır. Bu şeyi fark etmek tanımlamaktan daha kolaydır. Muhtemelen “sistem” terimi burada en makul kavramdır. Örneğin Platon, Aristoteles, Aquinolu Thomas, Hobbes, Descartes, Locke ve diğerlerinin psikolojisinde ortak noktanın ne olduğunu sorsak, onların karşımıza psikolojik fenomenlerden oluşan en geniş yelpazeyi içine alabilen bir psikoloji *sistemi* geliştirmek için birbirlerine yekpâre bağlı oldukları çıkar: bu yelpazede düşünce, duygu, bellek, davranış, ahlâk, yönetim, estetik vb. şeyler vardır. Bu bağlılığı, çağdaş psikolojiyi en açık şekilde tanımlayan faaliyetlerle karşılaştırdığımızda, oldukça çarpıcı bir fark karşımıza çıkar. Örneğin Freudcu kuram, belirli bir ölçüye kadar, birtakım kişisel ve kültürel meselelere başvurmuştur, modern davranışçılık ise, daha az bir ölçüde, sosyal hayatın ve sosyal örgütlenmenin farklı yanlarını irdelemeye çalışmıştır. Fakat Freud ve modern davranışçılar,

psikolojiye yönelik yaklaşımın, sadece bir yüzyıl önce sıradan görülen yaklaşım kadar geniş bir fenomenler yelpazesini kapsayacak şekilde tasarlanmadığını iddia etmişti.

Bu farklılıkla ilgi daha net bir açıklamayla karşılaşılmalıdır. Mesela bu konuyla ilgili eski girişimler başarısız olduğu için çağdaş psikologların amaçlarında daha makul, spekülasyonlarında ise daha muhafazakâr olmayı öğrendikleri iddia edilebilir. Fakat herhangi bir önemli düşünsel anlayışla ilgili olarak tarihsel sürece bakarsak, aynı şekilde sıkça hata yapılırsa da bundan vazgeçilmediğini görürüz. Presokratiklerin yaşadığı dönemden bugüne, tüm fiziksel fenomenlere, ufak bir grup tümel yasayla sayısız açıklama getirme girişimi olmuştur ve bu girişimlerden hiçbirisi başarıya ulaşamamıştır. Her şeye rağmen bugünün teorik fizikçileri, her şeyi kapsayan bir madde teorisine tıpkı antik düşünürler gibi bağlıdırlar. Benzer şekilde, düşünsel tarih kitabının her bir sayfası kusursuz bir politik kuram geliştirmeye yönelik çabalarla dolu olmakla birlikte, bunlardan hiçbirisi ortaya çıkmamış ve insan ırkının mutlak onayını almamıştır. Gene de her yıl saygı duyulan birçok düşünür yeni bir kuram, yeni bir önerme, yeni bir “çözüm” tasarlamaya girişirler. Nitekim eski ve yeni psikologlar arasındaki farkı sırf önceki başarısızlıklardan kaynaklanan bir kabule dayanarak açıklayamayız.

Daha zekice bir açıklama bu iddianın reddedilmesiyle başlar. Bu nedenle çağdaş psikoloji, daha önce gösterilen tüm çabaların peşinden benzer şekilde gider, fakat buna daha ilkel süreçlerle başlar ve bu süreçler anlaşılana kadar karmaşık fenomenler ortaya atılmaz. Bu tür bir iddiada akıldaki soruları gidermeye yeterli olmayan şey, daha büyük meseleler ele alınmadan önce hangi süreçlerin anlaşılması gerektiği sorunun çözülmemiş olmasıdır. Çağdaş görsel algı çalışmalarının, gelişmiş bir estetik psikoloji olması amaçlanan şeyin ilk evresi olarak ele alındığı doğru mudur? Günümüz psikologları, epistemolojinin kadim problemlerini çözebilmek için öğrenme ve bellekle ilgili

ilkeleri inceler mi? Bu sorular modern çabaları küçümsemek için değil, bu çabaların kasıtlı olarak daha büyük hedeflerin yararı doğrultusunda seçildiği iddiasının geçerliliğini tartmak için ortaya atılmaktadır.

Son olarak, bilim ile diğer her inceleme formu arasına keskin bir çizgi çeken, örnek olarak açık ama aydınlatıcı olmayan ifadelerde bulunabiliriz. Dolayısıyla çağdaş psikoloji “bilimsel” olduğu için doğrudur, halbuki daha eski psikolojiler öyle değildi. Bu bağlamda iki tür ikilem vardır: İlk olarak, I. Kısımda göstermeye çalışıldığı gibi, psikolojinin bilimsel olduğu veya psikolojinin geçmişteki psikolojik katkılardan bir şekilde “daha bilimsel” olduğu iddiası açık olmaktan uzaktır. Daha *deneyssel* olduğu açıkça görülmekle birlikte, bu oldukça farklı bir meseledir. İkinci olarak, bir konunun veya konu yelpazesinin dar olma nedenini açıklamak için “bilimsel” sıfatını kullanmak tuhaftır. Yani X’in bir bilim olduğu yönündeki mutlak olgu veya iddiayı, X’in Y’den daha dar bir mesele yelpazesıyla ilgilendiği veya bunu ele aldığı iddiası izlememektedir.

Elbette dikkate alınmaması gereken başka türlü açıklamalar da vardır: Örneğin bunlar, günümüz psikologlarının eskiler kadar parlak veya zeki bir akla sahip olmadıkları, bugünün psikologlarının atalarına göre daha fazla pratik ve daha az spekülatif oldukları ve günümüz psikologlarının kendi problemlerini sadece daha kesin bir şekilde seçtikleri ve sadece deneysel olarak çözülebilecek problemleri kabul ettikleri yönündeki açıklamalardır. Bu açıklamalardan ilki belgelere dayanmayan saldırgan bir açıklamadır. İkincisi ve üçüncüsü ise bunların tartışmaksızın doğru olduğunu ve ispat edildiğini varsaymaktadır.

Bu bölümde, yukarıdakiler kadar açık olmayan, fakat bu konudaki eğilimlerin tarihçesi açısından daha doğru olan bir tanımlamayı denemek faydalı olacaktır. Buna temel bir olguyla başlamak en iyi seçenek olabilir: Günümüz psikolojisi nispeten daha az sayıda yüksek uzmanlık gerektiren araştırma ve uygulama alanlarına hâkimdir, üstelik büyük ölçüde, bu alanlardan

her biri, diğerlerinden bağımsız olarak gelişmiştir ve gelişmeye devam etmektedir ve ayrıca her bir alan diğerlerine karşı kayıtsız kalmaktadır. Dolayısıyla bizlerin sahip olduğu şeyler şunlardır: (a) kişilik psikolojisi, (b) hayvan öğrenmesi ve bellek, (c) insan psikofiziği, (d) psikoterapi, (e) sosyal psikoloji ve (f) genetik psikoloji. Bu pek teferruatlı bir liste olmamakla birlikte günümüz uzmanlarını meşgul eden farklı konulardaki çeşitliliği sergiler. Bu listede, henüz söz ettiğimiz göreceli bağımsızlığı/farksızlığı fark ediyoruz. Mesela sosyal psikologlar, psikofiziksel olgulara veya yöntemlere başvurmaksızın deneysel ve teorik programları uygulurlar. Psikofizikçiler işitsel ayırt etmeyle ilgilenirken psikoterapideki ince ayrıntıları ortaya çıkarmaya ihtiyaç duymazlar. Psikoterapistler karşılaştırmalı psikoloji literatüründen neredeyse hiç faydalanmaksızın yol alırlar. Bu gerçeklik ne “iyi” ne de “kötüdür” –ne sevinmek veya hüznlenmek için bir neden ne de ilgilenilecek veya uzak durulacak bir meseledir. Fakat bu, tarihî bir gerçektir ve en azından belirli tarihî koşullar içerisinde anlaşılması gereken bir şeydir. Önceki kısımlarda görüldüğü üzere bu, âniden ortaya çıkan bir gerçek değil, bilakis yüzyıllardır şekillenen bir gerçektir. Eski *izmlere* bağlı herkes buna katkıda bulunmuştur: ampirizm, rasyonalizm, idealizm, materyalizm ve nativizm (doğuştancılık). Fiziksel ve biyolojik bilimlerde de aynı gelişmeler yaşanmıştır –özellikle de 19. yüzyılın ortalarına doğru olmasına karar verilen bilim ve felsefe arasındaki genel ayrılıkta. Bu zamanlarda ve yaklaşık olarak elli yılda çok sayıda bilim insanı ve düşünür, bu büyük ayrılık kapsamında çeşitli *izmler* ile bilimsel gelişmeleri biraraya getirdi ve bunun sonucu olarak özel psikolojik araştırma ve uygulama alanları yarattı. Bu kişiler şimdiki bölümde ele alınacaktır ve geçmişle bugün arasında köprü kuran bu insanlar, bizlerin “bilimsel psikolojinin” vaatlerinden çağdaş psikolojinin gerçeklerine ulaşmasına imkân sağlamaktadırlar.

Karşılaştırmalı Psikoloji-Antropomorfizmden Davranışçılığa

Aydınlanma boyunca Kartezyenizme yönelik saldırılar, genellikle Descartes'ın hayvan psikolojisiyle ilgili "otomat" kuramına yönelik ayrı bir eleştiriye yer veriyordu. Daha Pierre Bayle'in *Sözlük*'ü varken, tüm insan melekelerinin diğer gelişmiş türler arasında şu veya bu şekilde bulunabileceği ve insanın iddia edilen eşsizliğinin kibirlilikten çok da öte bir şey olmadığı yönündeki görüşlere dair kuvvetli savunmalar vardı.¹ Bununla birlikte Franz Joseph Gall, Darwin'in *Türlerin Kökeni* çalışmasından elli yıl önce evrimsel biyolojiye göre bu meselelerin genel hatlarını çizmişti.² Gall'in ortaya koyduğu sonuçlar, onun frenoloji sistemiyle ilgili sonradan ortaya çıkan şeylerden dolayı sorgulanır hale gelecekti, ancak kendisi fizyolojik psikoloji tarihindeki gerçek yerini hâlâ korumaktadır. Kendi zamanındaki standartlara göre, dikkatli bir anatomist ve harikulâde bir kuramcıydı. Hattâ 18. yüzyılın sonundan önce, insan da dâhil olmak üzere, bazı türlerin sinir sistemlerinin fetüs ve doğum sonrasındaki gelişmeleri üzerine araştırma başlatmıştı. Herhangi bir hayvanın sergilediği ahlâki ve düşünsel tavırdaki boyutun, tamamen hayvanın eriştiği beyinsel gelişimin derece-

¹ Bununla ilgili olarak Bayle'in *Sözlük*'ündeki "Rorarius" kısmının tümüne başvurulabilir. Ayrıca bkz. *Historical and Critical Dictionary (Tarihsel ve Eleştirel Sözlük)*, İngilizce çev. Richard H. Popkin, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1965.

² Gall'in *On the Functions of the Brain and of Each of Its Parts* (Beyin ile Her Bir Parçasının İşlevleri Üzerine) çalışması 1835 yılında Boston'da altı cilt olarak İngilizce yayımlandı. Bunları kısaltmadan (A serisindeki) XVI., XVII., ve XVIII. ciltlere dâhil ettim, ayrıntı için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, ed. D. N. Robinson, University Publications of America, Washington, DC, 1978. Bu ciltlerden her biri için yazdığım ayrı önsözlerde, fizyolojik psikoloji, karşılaştırmalı nöroanatomi ve cenin ile yenidoğan anatomisi gibi alanlarda Gall'in öncü rolüne ve etkisine yer vermeye çalıştım.

siyle bağlantılı olduğu sonucunu destekleyen deliller ve bununla ilgili güçlü argümanlar sundu. Sadece genel anatomiye değil, aynı zamanda beynin evrimi ve işlev kapasitelerine dayanan, yeni türde bir taksonomiye* gerekli gördü.

Önceki kısımlarda belirtildiği üzere, ilerleme ideası 18. yüzyılın temel uğraşısıydı. Evrimsel bakış açısının felsefi ifadeleri ortaktı ve hattâ bununla ilgili bilimsel anlamda bir çeşitlilik mevcuttu. 19. yüzyılın başlarında benzer bakış açısı, “doğa dini” gibi bir düşünceyle güçlendirilmişti; bu düşüncenin rahipleri ve peygamberleri Almanya’da Schiller ve Goethe, İngiltere’de Wordsworth ve Coleridge, Amerika’da ise Thoreau ve yeni “aşkınıncılar” idi. Burada doğalcılık, ilerleme ideasına tümevarım yoluyla yaklaşmanın dışında bir şey katmadı. Üstelik bu versiyon Hristiyan öğretisiyle de uyumsuz değildi. Bu noktada kanıksanan durum, tüm canlıların Yaratılış’ta yer almasıydı; daha fazla gelişim göstermiş her yaşam formunun kendi ilkel geçmişini beraberinde getirmesi; canlılara ev sahipliği yapan dünya içerisinde sergilenen mücadelelerdeki güzellik ve düzenin kaostan türemesi; insanın bu doğa yasalarından ve tabii güçlerden sökülüp atılmamasıydı; ve doğadaki her ürünün sonsuz ilerleme sürecindeki bir evreden ibaret olmasıydı.

Bu doğalcı bakış açısı 19. yüzyılda sanat, siyaset, din ve bilim gibi alanlarda yürütülen birçok çalışmada açıkça görülmektedir. Öncülük eden figürlerin hepsi, dönemin kitaplarında ve makalelerinde sıkça rastlanılan “doğa tarihi yöntemi” olarak adlandırılan şeyi benimsemişti. Bununla anlaşılan şey, bir şeyin ne olduğu ile bir şeyin nasıl bu hale geldiği arasındaki ortak bağ idi. Uygarlığı anlamak için, birisi “yabanılları” inceler. Devlet yönetimini anlamak için, birisi bununla ilgili tarihsel olarak eski formları inceler. Ve ne yazık ki, birisi insan doğasını anlamak için, doğanın geri kalanına başvurabilir. Bu

* *Taksonomi*: Organizmaları sınıflandırma bilimi, cinsine/türüne göre tasnif, sınıflandırma. (ç.n.)

noktada, Darwin'in merak uyandıran çalışmalarından birinin kendi oğlunun gelişimi üzerine yazdığı makale olduğunu belirtmek gerekir. Bu durumu gözümüzde çok büyütmemek için, Darwin'in fosillerle ilgili incelemelerinin ve onun küçük oğluyla ilgili itinalı gözlemlerinin, 19. yüzyıldaki sanatsal, tarihsel ve felsefi eserlere hayat veren benzer doğalcı bakış açısından kaynaklandığını söylemek yeterlidir.

Bu bakış açısının yarattığı etki, dönemin psikolojik anlayışında çok açık bir şekilde görülür, üstelik Darwin'in büyük katkısı önceden olduğu gibi ondan sonra da açık bir şekilde ortadadır. 19. yüzyılın ilk on yılları boyunca dönemin süreli yayınları, "alt cinslerin" –kuşlar, arılar, karıncalar (özellikle) ve balıklar– hayatları ve alışkanlıklarıyla ilgili anlatımlarla doluydu. Aynı dönemde insancıl hisler ile doğalcı görüşün birleşimi, evcil hayvanların tedavilerinde zulmün ortadan kaldırılmasına yönelik birçok makalenin ortaya çıkmasına vesile oldu. Bu makalelerde geliştirilen argümanlar kedi, köpek, at ve benzer diğer hayvanların sahip olduğu insansı özelliklere sürekli ve abartılı bir şekilde değinilerek güçlendirildi.

Darwin'in ortaya koyduğu evrim teorisi, bu bakımdan eski İncil'i değil, doğalcılığı taçlandıran bir başarıydı. Bu, halihazırda çağının düşüncesine hükmeden yaklaşımlara temel bir düzen getirdi. Aslında *Türlerin Kökeni* (1859) üzerine Darwin'in çağdaşları tarafından yazılan ve zamanının en etkili dergilerinde yayımlanan eleştirileri dikkate aldığımızda, bu çalışmaya yönelik yapılan övgülerin ve sergilenen genel uzlaşının etkisi altında kalırız.³ Bu noktada Darwinci söyleme yönelik meşhur karışıklık dalgasının, *Türlerin Kökeni*'yle değil, *Descent of Man* [İnsanın Türeyişi (1871)] adlı çalışmayla başladığını hatırlatmak gerekir.

³ Bununla ilgili örnekleri içeren, "Darwincilik" kısmının bulunduğu çalışma için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, D Serisi, IV. Cilt.

Psikolojik meseleleri kapsayan geniş bir yelpazeye evrim teorisini kayda değer şekilde uygulayan ilk yazar George Romanes (1848-1894) idi, onun konuyla ilgili geniş kapsamlı ilk üretimi *Animal Intelligence*⁴ [Hayvan Zekâsı (1882)] çalışmasıydı. Günümüzde bu çalışmanın, karşılaştırmalı psikolojiden ziyade etoloji başlığı altında yer aldığını değerlendirme eğilimindeyizdir, bunun başlıca nedeni, bahsi geçen çalışmanın deneysel içerik ve yöntemden tamamen yoksun olmasıdır. Darwin'in kendini adadığı eski bir geleneği sürdüren Romanes, alt organizmaların zihinsel yaşantısı üzerine *anekdot* bilgiler paylaşır. Bu çalışmanın önsözünde, “anekdot yöntem” ile ilgili sınırlamaları gözlemlerken dikkatli davranır ve tarafsızlığından şüphe duyulmayan itibarlı doğalcıların yaptığı gözlemlerin bizzat dâhil edilmesi hususunda ısrarcıdır. Ayrıca hayvanların zerre kadar zihne sahip olmadığı yönündeki görüşe meydan okuyacak eleştirileri önceden dile getirir:

Organizmalar, kendi deneyimlerinin sonuçlarına göre, yeniden uyum sağlamayı veya eskiyi değiştirmeyi öğrenirler mi? Şayet öğrenirlerse, bunu yalnızca refleksle gerçekleştiremezler... Elbette kuşkucular bu kıstası tatmin edici bulamayabilirler, zira bu doğrudan bilgiye değil, çıkarsamaya bağlıdır. Gene de mevcut noktada, bunun en iyi kıstas olduğuna ve dahası, bu tür bir kuşkuculuğun –yalnızca alt-hayvanlarda değil aynı zamanda üst-hayvanlarda ve hattâ kuşkucuların kendileri dışındaki insanlarda da– mantıksal olarak zihne yönelik kanıtı kesin bir biçimde inkâr ettiğine dikkat çekmek yeterli gibidir.⁵

Romanes *zihinle* ilgili tüm nitelermelerin çıkarsamalı olduğunun üzerinde durur, zira bizler yalnızca kendi zihinlerimizden

⁴ George Romanes, *Animal Intelligence*, 1883 edisyonunun bulunduğu çalışma için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, A Serisi, VII. Cilt.

⁵ *Age.*, s. 4-6.

emin olabiliriz, başkalarınıninkinden değil. Aynı durum bilinç, güdülenme, bellek vb. şeylerle ilgili nitelikleri Smith'e atfettiğimizde de geçerlidir. Romanes bu nitelemelerden bazılarının diğerlerine göre çok katı olmadığını, üstelik hepsinin, organizmalarda gördüğümüz gibi, evrim serilerinde giderek zayıfladığının farkındaydı:

Bilinçsizliğin doğuşu veya *zihin-element* ile ilgili yükseliş aşamalı ve belirsiz olduğu için, hem hayvanlar âleminde hem de büyüyen çocuklarda gereken tek şey, bilincin oluşum aşamasındaki ilk anlarda zihinsel ile zihinsel olmayan arasındaki herhangi bir ayrımı ortadan kaldırmaktır...⁶

Romanes'in geliştirdiği teze göre bilinç, zihinsel evrimin nihai evresidir, tıpkı ilkel reflekslerin ilk evre olması gibi. İçgüdüler ise bu ikisinin ortasında yer alır. Romanes, başlı başına ünlü bir biyolog olmakla beraber, fizyolojik olgulardan yararlanan bu tezi savunmanın cezbediciliğine direnir. Onun belirttiği şey, işlevlerin refleks seviyesinden içgüdü seviyesine ve içgüdü seviyesinden gerçek bir rasyonel seviyeye ilerlemesi gibi, "bağlantılı sinir süreçlerinin birbirleriyle hep aynı olduğu ve yalnızca... karmaşıklıkları bakımından farklılık gösterdiği'dir."⁷ Nitekim Romanes biyolojik indirgemeciliğe karşıdır ve bu tezin gözlemlenebilir davranış seviyesinde değerlendirilmesini ısrarla tavsiye eder.

Romanes'in çalışmasında keşfettiğimiz şey, içgözlem psikolojisinden davranışçılığa geçiştir, ki burada Romanes bizzat her birinin mevcudiyetini ve yoksunluğunu yansıtır. Argümanı ile anlatmak istediği şey şudur: (1) İşe kendi bilincimin gerçeklerini dikkate alarak başladım, bunu yaparken beni belirli hislere, eylemlere ve düşüncelere götüren faktörleri ayırt ederim. (2) Daha sonra içgözlemsel olarak elde edilen bu verileri alıp, alt

⁶ *Age.*, s. 13.

⁷ *Age.*, s. 12-13.

organizmaların davranışlarıyla eşleştirim. (3) Psikolojik süreçlerimin bir sonucu olarak, hayvanları gözlemlerken çeşitli şeyler yapar, onların da benzer süreçlere sahip olduğunu çıkarırım. Nitekim Romanes karıncaların kölelik yaptığını, kraliçe karıncanın koloniyi yönlendirdiği ve *tuzakçı örümceğin* yuvaya giriş yerlerini nasıl koruyacağını öğrendiğini açıklığa kavuşturdu! Bu yaklaşımda *davranışçı* olan şey, psikolojik işlevlerin delili olarak yalnızca gözlemlenebilir davranışın kabul edilmesidir. Elbette *zihinsel* olan şey, bu delili bilinç diline çevirmez. Romanes psikolojisindeki bu yaklaşımların hepsi, modern ışıkla aydınlanan antropomorfizmi sergileyen şeylerdi. Bu *izmin* haksız olduğunu söyleten şey, insan olmayan hayvanların davranışını açıklayan standartların, insan zihninin yarattığı bir kurgusu olduğudur. Nitekim bununla ilgili olarak, Romanes'in çağdaşlarından biri olan ünlü botanikçi William Lauder Lindsay'ın, iki büyük cildi hayvanların zihin sağlığı ve hastalıklarıyla ilgili fenomenlere ayırdığını ve onlar için akıl hastaneleri oluşturulmasını istediğini görürüz.⁸

Romanes'in antropomorfizm versiyonunun panzehiri, ona hayranlık besleyen eleştirmeni C. Lloyd Morgan'ın *Introduction to Comparative Psychology* [Karşılaştırmalı Psikolojye Giriş (1894)] çalışmasında kısa sürede üretildi.⁹ Bu çalışmada Morgan ünlü kanunlarını geliştirmiştir:

Bir eylemin, büyük bir psişik yetinin kullanılmasıyla ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir; bunu, psikolojik öl-

⁸ William L. Lindsay, *Mind in the Lower Animals in Health and Disease*, 2 cilt., Londra, 1879. İki cildin yer aldığı ayrı bir basım için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, D Serisi, VI, VII. Ciltler.

⁹ C. Lloyd Morgan, *Introduction to Comparative Psychology*, Londra, 1894. Bu çalışmanın yer aldığı ayrı bir basım için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, D Serisi, II. Cilt.

çekte daha zayıf bir yetinin ortaya çıkması olarak görsek bile, bu şekilde yorumlamamız mümkün değildir. (53)

Aynı çalışmada Morgan, “Psikolojinin ilgilenmesi gereken bilinç durumları olduğunu” (25) sorgusuz sualsiz kabul eder ve bu nedenle bizler onu 19. yüzyıl psikolojisinin zihinsel ortamına dâhil ederiz. Bununla birlikte, Romanes’in aksine Morgan, psikolojik süreçlerle ilgili incelemelere yönelik fizyolojinin potansiyel faydalarından ve bunun içgözlemsel dilin neticeleriyle ilgili olarak bilimsel psikolojiden sıyrılma ihtiyacından bir hayli etkilenir. Bu iki etkiyi de aşağıdaki pasajlarda görmemiz mümkündür:

Evrimi, biyoloji ve psikolojideki benzer açıklamaların temeli olarak kabul edersek, sinir mekanizması ve onun fizyolojik işleyişinin... kesiştiği yönündeki çıkarsamayı doğrularız, dolayısıyla psişik doğa ile psikolojik işleyişteki ortaklığı bu şekilde gerekçelendiririz. (84)

Hayvanların psikolojisiyle ilgilenen bir araştırmacının uğraşması gereken en büyük güçlüklerden birisi, araştırmacının muhtaç olduğu dille, büyük ölçüde analitik bir düşünceyle ilgili neticeler içeren hayvanların zihinsel süreçlerini tanımlamak ve açıklamaya çalışmak zorunda olmasıdır. Bu kişinin analiz içermeyen deneyleri tanımlamak için analiz içeren ifadeler kullanması gerekir. (87)

İlk paragrafta Morgan, anatomi ve fizyolojiyi makul olabilecek çıkarsamalara dayanarak sunmaktadır. Yani bizler, gözlemlenebilir davranışa ek olarak, hayvanların nörolojik donanımında bir benzerlik varsa yalnızca iki hayvan arasında psikolojik bir benzerlik çıkarsarız. İkinci pasajda ise, ikazlarını geliştirir. Karıncaları, arıları veya köpekleri gözlemleyen bir bilim insanı, bu gözlemlere analitik içerik bakımından zengin bir dil kazandırır. Onun için çarpışan iki karınca yığını da “ordudur”, çünkü sadece insan orduları aynı şekilde hareket eder. Üstelik insan

ordularıyla ilgili benzer bir gözlem, gözlemi yapan kişinin savışın belirli bir “strateji” ve belirli bir “hedefe” yönelik olduğu ve bazı eylem türlerinin “kahramanca” bazılarının ise “korkakça” olduğu sonucuna varmasına neden olacaktır. Gene de “analizi belirten” bu terimler gözlemci tarafından meydana getirilirler ve bu tür bir analizin mevcut olmadığı olaylara yanlış bir şekilde uygulanabilirler. Aslında, insan ilişkilerinde bile birçok olay, zihin veya bilince herhangi bir şekilde değinmeden açıklanabilir. Bu, insanların da eksikliği olmadığını söylemek değildir, bilakis bilimsel bir psikolojinin, gözlemlenen davranışla ve ortaya çıkan nörofizyolojik süreçlerle kendisini sınırlandırabildiğini söylemektir.

Şu âna kadar, Morgan’ın karşılaştırmalı psikolojisiyle ilgili bu görüşten ortaya çıkan tablo, tamamen çağdaş bir psikologu yansıtır; Morgan davranışçılığa yatkındır, üstelik evrim teorisi ile fizyoloji biliminin bilimsel statüye erişmek için ihtiyaç duyduğu her şeyi psikolojiye vereceği konusunda kanidir. Bununla birlikte yazar, metnin sonuna doğru şunu belirtir:

Şunu sormak gerekir ki, zihinsel gelişim –gelişim aşamalarının tamamında veya büyük bir kısmında– doğal seleksiyona tasfiye yoluyla bağlı mıdır? Buna altını çizerek *hayır* cevabını veriyorum... İdrake, matematiksel veya bilimsel beceriye, sanatsal yeteneğe veya yüksek ahlâki idealara hükmeden şeyin, yalnızca doğal seleksiyona atfedilebileceğini gösterecek hiçbir delile rastlamadım. (355-356)

Bu pasajda, Darwinciliğe bağlılık gösterenler arasında sergilenen korumacı unsurlar vardır. Örneğin evrim teorisinin kurucularından Alfred Russel Wallace, etik ve soyut sanatlar ile matematik hakkındaki evrimsel açıklamaların başarısız olduğuna inanmıştır.¹⁰ Yalnızca Haeckel (1834-1919) gibi radikal

¹⁰ Wallece’ın *Darwincilik* çalışmasının özellikle son (XV.) kısmına bkz. *An Exposition of the Theory of Natural Selection with Some of Its Applications*, Macmillan, Londra, 1889. Bu kısımda Wallace, “müzik

evrimcilerde, bu tür çekincelerin tümü monistik materyalizmin zaferiyle ortadan kalkar. Nitekim Haeckel sanat, etik veya düşünceyi evrim teorisinin dışında tutanları, batıl inançlarından vazgeçmeleri için teşvik etti. Bununla ilgili öne sürülen istisnalar şu şekildeydi:

Onlar yalnızca soyut bilim alanındaki gerçekler olarak durmuyorlar. Onlar tasavvura dayalı icatlar olarak, şiir dünyasındaki belirli bir değeri devam ettirirler... Tıpkı eski efsanelerden sanatsal ve ahlâki olarak esinlenmemiz gibi... sonuç olarak bizler Hristiyan mitolojisindeki hikâyelere dayanarak bunu yapmaya devam edeceğiz.¹¹

Fakat bu yalnızca tartışmalı bir Darwinizm idi ve çağdaş psikolojinin kurucuları, bilge bir tavırla bu tür şeylerden kaçınmıştı. Çağdaş psikolojinin kurucuları, bunun yerine, en elverişli olan evrim teorisini aldı; üstelik Romanes ile Morgan'dan da 20. yüzyıl psikolojisinin tarzını ve hedeflerini en çok muhafaza eden şeyleri aldı. Bunun en belirgin ilk sonucu, bir sonraki kısımda kısaca tartışılacak olan İşlevselcilik ekolüdür. Bunun başlıca mimarlarından birisi James Rowland Angell (1869-1949) idi. Angell geçmişin hararetine bakar ve çağdaş psikologun sakın ve kendine güvenli dilini gözlemlerdi:

Günümüzde, tüm yönelimimiz, hayvanların psişik süreçlerini tamamen onların davranışlarına göre çıkarsamamız gerektiğini anlamak ve bunu açıkça kabul etmek olmalıdır; zira bizler, hayvanların faaliyetlerini mümkün olabildiğince

melekesi ile varoluş mücadelesi vererek hayatta kalma arasında herhangi bir bağlantının kurulmasının imkânsız olduğunu,” iddia eder ve “Matematiksel, müzikal ve sanatsal melekelerin doğal seleksiyon altında Geliştirilemeyeceğini” söyler. (1897 tarihli basım, s. 468-469.)

¹¹ Ernst Haeckel, *Last Words on Evolution*, İngilizce çev. Joseph McCabe, Londra, 1906. Bu çalışmanın yer aldığı ayrı bir basım için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, D Serisi, III. Cilt, s. 111.

muhafazakâr şekilde yorumlamak için ayrı bir yükümlülük altındayızdır.¹²

Angell, Harvard'da William James'in öğrencisiydi ve Chicago'da John B. Watson'ın öğretmeni idi. Bu kısa pasajda bile, eski zihincilikten ve içgözlemcilikten uzaklaşıldığını ve ufukta yeni nesnel davranışçılığın olduğunu görebiliriz.

Psikolojinin Tanımlanması: Doğa Bilimi, Zihin Bilimi, Sosyal Bilim?

Çağdaş nöropsikoloji köklerini, en sağlam şekilde, 18. yüzyılın mutlak spekülatif materyalizmine değil, 19. yüzyılın kliniksel ve deneysel keşiflerine salmıştır. Gall, Bell, Magendie ve diğerlerinin katkılarında daha önce (X. Kısımda) bahsedilmişti. Fakat sadece 19. yüzyılın hemen sonrasında klinik ve deneysel bulguların gerçek olarak modern entegrasyonları sağlandı. Bu noktada, hem zihinle ilgili hem de tıp ve biyolojinin genel içeriğinde bulunan zihinsel hastalıklarla ilgili yeni görüşler ile eski görüşleri karşılaştırmak uygundur. Bu karşılaştırma için en makul temeli, "delilik" savunmasıyla ilgili olan hukuk tarihinde bulmak mümkündür.

Hem Yunanistan hem de Roma, kendi antik medeniyetleri zirvedeyken, yasal sorumluluk ve yükümlülük meselesiyle mücadele verdiler, üstelik her ikisinin de hukuku, azaltılmış cezai sorumluluklar için hükümler getirdi. Örneğin çocuklara özel muafiyetler tanındı. Fakat yetişkinlerle ilgili olarak, kişisel sorumluluk karinesi istisna değil, kuraldı. Kendi geliştirdikleri şekilde, Yunan ve Roma hukukları özellikle *kan davasını* ve "kisas yasasını" (*lex talionis*) yasa dışı ilân ettiler ve bunu, söz

¹² Angell'in yazısı, dergi makalesi olarak [*The Influence of Darwin on Psychology* (Psikolojide Darwin Etkisi)] 1909 yılında yayımlanmıştır, bu yazının yer aldığı ayrı bir basım için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, D Serisi, IV. Cilt. Bu pasaj 196. sayfadan alıntılanmıştır.

konusu, eylemden yalnızca sorumlu olan failin yargılanması temeline dayandırdılar. Peki deliller için durum neydi? Gene hem Yunan hem de Roma hukuku, delilik koşullarını kabul ettiler ve delileri suçlu olarak yargılarken onlara belirli bir ölçüde muafiyet getirdiler. Fakat delilik kriterleri oldukça keskin bir şekilde düzenlendi. Bunun için, örneğin Roma’da, zanlının *fanatik* olması ve *akli yetersizliğinin* bulunması gerekiyordu. İlk terim, “vahşi” kelimesiyle eşdeğerdir, ikincisi ise “zihnin çalışmaması” veya “zihinsel gücün kontrol edilememesi” anlamındadır. Başka bir deyişle zanlı, insandan daha alt bir şey olarak nitelendirilmek zorundaydı.

Bu eski “vahşi hayvan” standardı 19. yüzyılın hemen başlarına kadar Batı hukukunda yerini korudu.¹³ Bununla birlikte, bu konuda önemli noktalardan biri olan 1800 yılındaki *Hadfield* davasında, bu standarda doğrudan ve başarılı bir şekilde karşı çıkıldı. Sanığın avukatı, III. George’un canını alma girişiminden dolayı vatan hainliğiyle suçlanan Hadfield’in sanrıya kapıldığını ve bu sanrının büyük olasılıkla savaşta maruz kaldığı beyin zedelenmelerinden kaynaklandığını öne sürdü.¹⁴ Hadfield’in beraat kararı, aklama temelinde nörolojik fikirlerin kabul edilmesi yönünde genel bir isteklilik olduğunu gözler önüne serer. Zira 1800 gibi eski bir tarihte zihinle ilgili “beyin kuramı” meşhur bir hukuki davada belirleyici olması bakımından yeterince zorlayıcıydı. Burada değinilen nokta, 1800 yılında sokaktaki bir insanın bile materyalist bir psikolojiye adapte olmuş olması değildir, burada önemli olan nokta, bu kişinin zihinsel bazı özel durumların beynin patolojik koşullarıyla tetiklenebileceğini kabullenmeye istekli olmasıdır. Dolayısıyla

¹³ Bu tarihle ilgili kısa bir inceleme için şu kitabımın II. Bölümüne bkz. *Psychology and Law: Can Justice Survive in the Social Sciences*, Oxford, New York, 1980.

¹⁴ *Hadfield* davası ve bununla bağlantılı olarak Britanya’daki davalar için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, F Serisi (“Insanity and Jurisprudence”), VI. Cilt.

burada özgür irade anlayışından vazgeçilmemişti, fakat bu, bir şekilde kendiliğinden daha doğalcı bir çerçevede özümsemişti. Hadfield, özgürce hareket etmedi, çünkü onun iradesi bir sanrıyla gölgelendi, üstelik bu sanrı, hasta bir beyin tarafından şartlandı. Bu davada gerçekten böyle bir kanıt sunulmadığına, bunun yalnızca varılan bir sonuç olduğuna dikkat etmek gerekir. Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki, günümüze değin benzer davaların büyük bir çoğunluğunda, “beyin rahatsızlıkları” hakkındaki iddialar, nadiren de olsa cezayı gerektiren suçları içeren davalarda klinik nöroloji tarafından kanıtlarla desteklenir.

Bununla birlikte, az ya da çok resmî düşünce kurulları içerisinde, zihinsel yaşamın yalnızca nörolojik terimlerle ve nörolojik yöntemlerle ne ölçüde anlaşılabilceği konusunda bitmek bilmeyen bir tartışma vardı(r). 19. yüzyıl boyunca, her iki tarafın seçkin konuşmacıları boy gösterdi ve çok çeşitli argümanlar sundular. Bunları özetlemeye yönelik herhangi bir kısa girişim, karalayıcı olma riski taşır, fakat burada, en azından rakip görüşlerin özünü yansıtmak için çaba gösterebiliriz. Bir tanıma göre –ki bunu “zihinsel” tanım olarak adlandıırırsak– psikolojinin konusu bilinçtir ve bununla ilgili çalışılacak en iyi yöntem, kendi kendine incelemeye dair psikolojik yöntemdir. Bizler bu yaklaşımı “içgözlemcilik” olarak adlandırırız, fakat burada asıl önemli olan şey, bu terimin altında yatan derin anlamın ayırt edilmesidir. Eski felsefi psikologların (örneğin Locke, Berkeley ve Hume’un) kullandığı şekliyle içgözlem yöntemi, tüm sağlıklı insanların aynı şekilde ve aynı temel ilkelere göre düşünce ve deneyimlere sahip olduğu varsayımından hareketle, kendi düşünce ve deneyimlerini inceleyerek sınırlı kalmıştır. Fakat duyu üzerine yapılan araştırmaların ilerlemesiyle birlikte, yani algısal süreçlerle ilgili gerçek deneyler yapıldıkça, içgözlem yöntemi deyim yerindeyse cismanileşti. Nitekim Wundt tarafından eleştirilen içgözlem yöntemi, filozofların özel veya kişisel yöntemleriydi. Bununla birlikte deneysel içgözlem yöntemi Fechner tarafından geliştirilen psikofiziksel yöntemlerden baş-

ka bir şey değildir, üstelik Wundt bunu çok övmüştür. Esasen bu yöntemler, yalnızca deneyime sahip olan bir kişinin bunu anlatabileceği inancıyla hareket eder. Dolayısıyla bu tür deneyimlerin (duyular, algılar ve bilişlerin) düzgün bir şekilde incelenmesi, mutlaka konuyla ilgili objektif gözleme ve kendi kendini incelemeye dayanmalıdır.

John Stuart Mill bunu, “psikolojik yöntem olarak” adlandırdı ve Comte’un *Pozitif Felsefesi*’nin talep ettiği, tümüyle biyolojize edilmiş psikolojisine karşı savundu. Aslında Mill’in, daha önce cesaretle destek verdiği Comte’un pozitivizminden uzak durur hale gelmesinin sebeplerinden biri, onun zihinle ilgili bir bilime yönelik pozitif yaklaşımın naif ve sıkışık olduğu yönünde bir sonuca varmasıydı. Bu noktada, Comte ve Mill arasındaki gerilim, deneysel bilimle ilgili ayrı görüşlerin bir sonucu değildi, bu bakımdan ikisi tamamen uyum içerisindeydi. Fakat diğer konuda, ayrı düşünceler açıklamayla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştı. “Psikolojik yöntem” hakkında Mill’in savunması, tümevarımsal bilim üzerine genel ve gelişmiş görüşlere, onun metafiziksel yorumlara karşı direnç geliştirmesine ve olgulara uygulandığında tümdengelim yöntemlerini reddetmesine uygundu.

Şimdi diğer görüşü incelerken, buradaki mevcut amaçlar için “indirgemeci materyalizm” kavramı kullanılacaktır. Bunun savunucularının ilk olarak ortaya koyduğu önerme şudur: Tüm zihinsel durum, olay ve süreçler, bedensel ve özellikle de beyinsel durum, olay ve süreçlerden kaynaklanır. Bu sebeple, zihinle ilgili gerçek bir bilim geliştirmek için, beyinle ilgili organizasyon ve faaliyetleri yönlendiren yasaların anlaşılması gerekir. Bunun için ilgili klinik hastaların dikkatli bir şekilde tetkik edilmesi dışında ve gelişmiş türlerin beyinlerindeki işlevleri inceleyen sistematik bir program haricinde herhangi bir şey gerektirmez.

Bu bakış açısıyla ilgili olarak ortaya çıkan (ve buna “resmî” bir boyut getiren) en etkili metinlerden birisi, Henry Mauds-

ley'nin *Physiology and Pathology of the Mind* [Zihnin Fizyolojisi ve Patolojisi (1867)] adlı çalışmasıdır.¹⁵ Maudsley'nin yaptığı birçok katkıyı artık herkes bilir. Kendisi akıl hastanelerinde, ayakta hasta tedavi tesislerinin kurulmasından büyük ölçüde o sorumluydu ve zihinsel hastalıklarla ilgili “tıbbi modelin” güçlü bir savunucusuydu.¹⁶ 1867 yılında yazılan bu kitapta Maudsley, Mill'in düşüncesini incelemeye zaman ayırmıştır:

J. S. Mill *psikolojik yöntem* olarak adlandırılan şeyle ilgili güçlü bir savunma yaptı. Onun Nisan 1865'te *Westminster Review*'da yer alan Comte'la ilgili eleştirisinde ve Sir William Hamilton'ın Felsefesiyle İlgili İncelemesinde” her şeyin *psikolojik yöntem* lehine söylenebileceğini dile getirdi ve *fizyolojik yöntemi* kötülemek için elinden gelen her şeyi yaptı... Mill'in hayranları, onun fevkalâde umutsuzca görünen şeye bir umutla gittiğini görmekten hiç pişmanlık duymuyorlar. Fizyoloji hiçbir zaman Mill için gözde bir çalışma alanı olmamıştır... Burada merak edilen şey, Comte'un sistemini izah etmek için ve bunu güçlendirip tamamlamak için çok şey yapan Mill'in bu meseleyi bırakıp bırakmayacağı ve pozitif bilim yöntemlerine doğrudan karşı olan bu araştırma yöntemini yüceltip yüceltmeyeceğidir.¹⁷

Bu bakış açısını “indirgemeci materyalizm” olarak adlandırırken atomculuk, Epikürosçuluk veya duyumculuğun yeni bir versiyonu ile karıştırmamaya dikkat etmek gerekir. “İndirgemeci” özellik, zihinsel yaşam fenomeninin sinirsel işlev yasalarına indirgenmesi yönündeki gerekliliği ifade eder. Ayrıca beyin

¹⁵ Maudsley'nin metninin yer aldığı ayrı bir basım için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, C Serisi, IV. Cilt.

¹⁶ Maudsley'nin savunduğu şey için bkz. Maudsley, *Responsibility in Mental Disease* (1876) ve ayrıca, Phillipe Pinel, *Treatise on Insanity* (Londra, 1806), *Significant Contributions to the History of Psychology*, C Serisi, III. Cilt.

¹⁷ *Age.*, s. 17.

fonksiyonunun dinamik doğasına vurgu yapılır –bu, evrimsel bir özelliktir. Örneğin Maudsley, Mill’in çağrışımçı psikolojisine, “psikolojik yöntemindeki” gibi karşı çıktı:

Sonsuz sayıda zarar ve karışıklığın meydana gelmiş olmasının sebebi, düşüncelerden –gerçekte oldukları gibi– belirli uyaranlara karşılık gelen organik evrimler olarak değil de sanki bellekteki izlenimlerin mekanik etiketleriymiş gibi söz etme alışkanlığıdır; temel yasalara göre zihin yaşantımız, doğanın bir kopyası değil, onun idealize edilmiş bir halidir.¹⁸

Artık Hartley’nin tuhaf “titreşimcikleri” veya Condillac’ın hareketsiz ama “duyulu heykeli” ile karşılaşmayız. Nihayetinde yeni nöropsikoloji, beyni etkileyen psikolojik belirleyenlerin oluşturduğu tüm çeşitliliği özümsemek için düzenlenmiştir:

Bir insanın kaygı veya kederden dolayı dengesinin altüst olduğu bize söylendiği zaman, bu içerikle yetindiğimiz takdirde, çok az şey öğrenmiş oluruz. O halde, tamamen aynı kedere maruz kalan başka bir insan nasıl delirmez? Etkile-
rin çok farklı olduğu yerde tüm nedenlerin aynı olamayacağı kesindir; üstelik burada gözler önüne sermek istediğimiz şey şudur ki, içsel ve dışsal olarak zihinsel bir şoka neden olan gizli koşullar bir vakada tesirsiz olurken, bir başkasında bu tür ciddi sonuçlar doğurur. Kalıtsal öncülleri değerlendirmeyi ihmal etmeden gerçekleştirilen bireyle ilgili kapsamlı bir biyografik açıklama, kişide deliliğe yol açan nedenleri açığa çıkarmak için yeterli olacaktır.¹⁹

Mill ve Maudsley’nin düşüncelerinin aksine bizler, ister laboratuvarında, amfide, klinikte ister psikiyatristin özel odasında cereyan etsin, 19. yüzyıla hâkim olan bir psikoloji görüyoruz.

¹⁸ *Age.*, s. 187.

* İng. *vibratiuncles*. (ç.n.)

¹⁹ *Age.*, s. 197.

Doğalcılık, Darwincilik ve ilerleme ideası, hep birlikte, masa başı psikologlarının geleneksel güvenlerine meydan okuyacak etkiye sahipti. Artık hiç kimse Lokçe ve Humecu bir spekülasyon formuyla psikolojik yasaların tümüyle keşfedilebileceğine inanmıyordu. Rastlantılara ve acayipliklere zaman harcama gereksinimi duymayan bir bilime dayanmak ve “delileri” ciddiye almamak gibi bir durum söz konusu değildi. Her bir bireyin yaşamı artık *üzerinde durulan bir yaşamdı*; bu, sadece kendi eşsiz deneyimleri, kendi eşsiz kalıtımı ve kendi dinamik bilinç durumlarının gösterilmesiyle anlaşılabilir ve açıklanabilir olan *evrimleşmiş bir yaşamdı*.

Fakat bu konuda bile 19. yüzyıl, sertliğiyle hatırlanan Victoria döneminin o devasa çelişkilerinden birine takılıp kaldı. Diğer taraftan, o dönemde bir bütün olarak türlerin tarihi ve kaderiyle ilgilenen evrimsel doğalcılık vardı. Diğer bir yandan da, özgürlüğünü savunmak ve her bir bireyin onurunu korumak için neredeyse kendini helak eden özgürlükçü bir etik anlayış vardı. O yüzyıldaki çelişkileri bertaraf etmek için bulunan yöntemler karmaşık, çetrefilli ve muğlağtı, ki bizde bunlardan günümüzde çok daha fazlası vardır. Bir önceki kısımda belirtildiği üzere Wundt’un yaklaşımı, iki ayrı bilim üzerinde ısrarla durmaktaydı: bunlardan biri, bireyin zihnine (“bilinç çeşitliliğine”) değinip, esasen psikofizik yöntemlere dayanırken, diğeri ise toplumsal yapılara değinip, tarihsel ve antropolojik incelemelerle ilgili yöntemlere dayanıyordu.²⁰ Eskide kalan bilim haliyle diğer doğa bilimlerine bağlıydı, özellikle de biyolojiye. Bununla birlikte, *Lectures on Human and Animal Psychology* (İnsan ve Hayvan Psikolojisi Üzerine Dersler) adlı çalışmasında Wundt, ne radikal materyalizmin ne de radikal idealizmin

²⁰ Wundt’un bu konuyla ilgili çalışmasının kısaltılmamış halinin iki ciltlik çevirisi için bkz. Wundt, *Elements of Folk Psychology: Outlines of a psychological History of the Development of Mankind*, Londra, 1916. Bu çalışmanın yer aldığı ayrı basım için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, A Serisi. XV. Cilt.

bu bilimle bir yere varabileceğini gösterdi.²¹ Buradaki odak noktası, öne sürülen sinirsel veya tinsel nedenler yerine, her zaman *bilinçle* ilgili olgular olmuştur.

Zihinsel süreç işlerken ona eşlik eden fiziksel mekanizmadaki her bir çarkı görebilsek de, gene bulmamız gereken şey, zihnin önemine dair hiçbir iz taşımayan bir hareket zincirinden fazlası değildir... Zihinsel yaşamımızla ilgili kıymetli olan her şey gene fiziksel tarafa düşer.²²

Ancak Wundt'un bireylerin zihniyle ilgili psikolojisi hâlâ bir önceki bölümde tartışılan şekliyle "fizyolojiktir." Bu, genişletilmiş psikofiziksel yöntemlerle ortaya çıkarılabilecek yasa ve ilkelerle ilgili bir psikolojidir.

Fakat ikinci bilimle, yani "halk psikolojisi" ile ilgili hususta Wundt, 19. yüzyılın determinizmle girdiği mücadelenin en belirgin yönünü öngörür. Söz konusu mesele, algı deneyiyle incelenen idealleştirilmiş insanla değil, sosyal insanla, yani eyleyen insanla ilgilidir. Günümüz psikoloji tarihindeki tartışmalar için, Wundt'u bir "iradeci" olarak tanımlanmış halde bulmak ve bu durum ile onun psikolojik incelemelerindeki denge arasında hiçbir bağlantı kurmamak alışlagelmiş durumlardır. Gene de yukarıdaki alıntıda ve bununla ilgili olarak X. Kısımda belirtilen çıkarımların farkına vardığımızda bu bağlantıyı bulmaya başlarız. Wundt'un *bilinç* psikolojisine bağlılığı, zihni bir zihin bilimi olarak ele almasından geliyordu. Bizler beyin mekanizmalarını ayrıntılı olarak inceledikten sonra bile Wundt, "zihinsel yaşamımızla ilgili kıymetli olan her şeyin gene fiziksel olduğunu" iddia ederek, psikolojik yönetime dair temel bir savunmayı dile getirir. Dolayısıyla burada reddedilen şey,

²¹ W. Wundt, *Lectures on Human and Animal Psychology*, İngilizce çev. Janet Creighton, Londra, 1894. Çalışmanın yer aldığı ayrı bir basım için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, D Serisi, I. Cilt.

²² *Age.*, s. 446.

radikal materyalizmle ilgili tezden ziyade, radikal materyalist yöntemlerin bile bilimsel psikolojiyle bağlı olduğu iddiasıdır. Günümüz sınırlı bilimleri tarafından üretilen yöntem ve bulgularla ilgili kapsamlı bilgilere Wundt'un özgün bir şekilde riayet ettiğini tekrar hatırlamakta fayda vardır. Gene de Wundt psikolojideki sorunların bu bilgilerle çözüle(bile)ceğine inanmayanların düşüncesini değiştiremedi.

Peki Wundt'un direnç göstermesinin sebebi neydi? Oldukça basit bir şekilde söylemek gerekirse, bunun nedeni bilinçle ilgili olgulardı; Wundt, belirli insan eylemlerinin istemden ileri geldiğini ve bu istemin sinirsel olaylara göre açıklanabilir olmadığını kabul ediyordu.

Bu analizi anlamak için, Wundt'un "istem" kelimesiyle ne kastettiğini anlamamız gerekir. Şayet onun kastettiği tek şey "arzu" veya "güdülenme" olsaydı, Wundt'un -güdüsel durumlarla yerleşik olguları bağdaştırdığı beyinsel faaliyetlerle ilgili iddiasıyla karşı karşıya gelirdik. Fakat Wundt için güdü, eşsiz bir psikolojik varlıktır, bunun biyolojik itkilerle veya duygusal durumlarla karıştırılmaması gerekir. Güdü, *eylemek için bir nedendir*.

Eylemleri belirleyen dışsal nedenlerin her birini dikkate aldığımızda, gene belirsiz iradeyi buluruz. Dolayısıyla bu dışsal koşulları, istemin nedenleri olarak değil de *güdülerini* olarak adlandırmalıyız. Ayrıca neden ile güdü arasında büyük bir farklılık vardır. Neden, muhakkak kendi etkisini oluşturur; güdü için aynı durum söz konusu değildir... İstemli eylemlerin dolaysız nedenleri kişilikten türediği için, kişiliğin en içteki doğasında, yani *karakterinde* bulunan istemin kökenine bakmamız gerekir. Karakter, sadece istemli eylemlerin *dolaysız nedenidir*.²³

²³ *Age.*, s. 432-433.

Tekrarlamak gerekirse, Wundt antideterminist değil, antimekanist idi. Wundt “karakter” mefhumundan bahsettiği zaman, hem biyolojik organizasyonun, kültürel etkilerin, kalıtsal yatkınlıkların hem de bir kişiye eşsiz bir kimlik veren inanç, düşünce, davranış ve his matrislerinin karmaşık yaradılışına gönderme yapar. Bir kişiyi anlamak için, fizik biliminin değil de, tarih biliminin yöntemlerine başvurulmalıdır. Kişinin *karakterini* anlamak, bir kültürün tamamını ve bu kültürün bilinciyle ilgili belirleyenlerini anlamaya benzer.

Bu noktaların çoğu, Amerikan psikoloji tarihinin muhtemelen en önemli figürlerinden biri olan, 1842-1910 yılları arasında yaşamış William James’in *Principles of Psychology* [Psikolojinin İlkeleri (1890)] çalışmasında ve diğer yazılarında bulunabilir. Wundt’un çalışmaları gibi, James’in kitaplarında ve makalelerinde, bilimsel bir psikolojinin, bilincin unsurlarıyla ve bu unsurların organizasyonu ile ilgili yasalarla başladığını fark ederiz. Ayrıca, bu tür unsurların ve yasaların fiziksel veya biyolojik süreçlere indirgenebildiği (ya da prensipte indirgenmediği) yönündeki görüşün genel olarak reddedildiğini fark ederiz. Ve son olarak, insan iradesinin *unsurlarına* ve böylece çeşitli ortamlarda sergilenen özel otonomiye – en azından dinî olmayan – ayrı bir yer verildiğini fark ederiz.

İki ciltlik klasik eserinin kısaltılmış (1892) versiyonunda James, psikolojiyle ilgili anlatımına, biyolojik bakış açısına bağlı olarak başlar ve makul bir hipotez olarak materyalizmi öne sürer: “Bilinç durumuyla ilgili dolaysız koşullar, beyin yarımkürelerindeki bir faaliyet türüdür.”²⁴ James bu hipotezi, doğrudan birçok tıbbi ve deneysel bulguyla desteklemek için ele alır ve dolayısıyla “çekince duymaksızın... beyinsel durumların ruhsal durumlarla yeknesak ilişkisinin bir doğa yasası olduğunu” kabul eder.²⁵ Onun sonradan gerçekleştirdiği duyusal ve mo-

²⁴ W. James, *Text Book of Psychology*, Macmillan, New York, 1892, s. 5.

²⁵ *Age*, s. 6.

tor işlevler üzerine incelemeleri, yalnızca bu “geçici hipotezi” destekleme eğilimindedir. Fakat tartışma bilinç konusuna çevrildiğinde, James’in bu hipoteze duyduğu bağlılık yerini önce mahcubiyete sonra da kopuşa bırakmıştır:

Psikoloji bir doğa bilimi olarak ele alındığında... “ruhsal durumlar” kanıksanır, tıpkı deneyde hemen kabul edilen veriler gibi; üstelik geçici hipotez –neredeyse beyinle ilgili tüm durumlara her zaman tek bir ruhsal durum “tekabül” ettiği için– mutlak ampirik yasadır. Bu, biz metafiziksel olmaya başlayana ve “tekabül” gibi bir kelimeyle kastettiğimiz şeyin yalnızca ne olduğunu kendimize sorana kadar çok iyi bir şeydir. Bu kavram epey muğlaktır.... “Tekabül” kavramıyla ilgili meselenin zorluğu, yalnızca bunu çözmekle ilgili değildir, aynı zamanda buradaki mesele, temel terimlerle bile bunun ifade edilmesindeki zorluktur... Hangi zihinsel unsur ile hangi beyinsel unsurun bir nevi dolaysız bir şekilde yan yana geldiğini bilmemiz gerekir. Kendi varlığı doğrudan beyinsel unsura dayanan asgari zihinsel unsuru bulmamız gerekir. Kendi çözümümüz, *tüm düşüncelerin (hattâ karmaşık bir nesneyle ilgili düşüncelerin de) zihinsel tarafla asgari olarak uğraştığını* ve tüm beynin de fiziksel tarafla asgari ölçüde uğraştığını kabul eden psişik atomlarla ilgili varsayımdan uzak durur. Bununla birlikte “tüm beyin” katiyen fiziksel bir unsur değildir!... Nitekim fizikteki gerçeklik, fizikteki gerçeğe dışlığa “tekabül” ediyor gibidir veya *tam tersi*; neticede buradaki kafa bulanıklığı en uç noktadadır.²⁶

James’in arkadaşı, ünlü filozof C. S. Peirce (bir sonraki kısımda kendisine daha fazla değinilecektir) bu konuyu daha açık bir şekilde ortaya koymuştu:

²⁶ *Age.*, s. 462-464, kısaltılmış versiyon.

Bana göre materyalist doktrin, sağduyu konusunda bilimsel mantığa bir hayli terstir, bunun için belirli bir mekanizma türünün hissedileceğini varsaymamız gerekir, ki bu kesinlikle akla indirgenmesi mümkün olmayan bir hipotez olurdu –burada nedeni anlaşılmaz bir düzenlilik vardır; bununla beraber, herhangi bir teoriyle ilgili tek muhtemel temellendirme, hadiseleri açık ve makul kılma gerekliliğidir.²⁷

James, Wundt, Peirce ve onların öğrencileri materyalizme hızla büyük bir güven duyular ve önemli sorunların artık kesin bir şekilde çözüldüğünü iddia edenlerin taşımak zorunda olduğu psikolojideki ağır metafiziksel yükten kurtulmaya istekliydiler. Bununla birlikte, benzer nitelikleri Maudsley gibi isimlere de yüklemek mümkündür, çünkü bu kişiler, nöropsikolojide felsefi psikologların yüzyıllardır aradığı şeylere çok basit tanımlama ve açıklamalar getirdiler.

Özgür irade ile determinizm arasında ihtilaf yaratan temel uyumsuzluklar öncelikli olarak “iradecilik” ile “materyalizm”den beslenmekle birlikte, bununla ilgili olarak 19. yüzyılda başka görüşlere de yer verilmiştir. İnsan hayatıyla ilgili esas gerçeklerin herhangi bir geçerli doktrinle tam olarak anlaşılmadığına veya düzgün şekilde kavranmadığına, bilinç “durumlarıyla” sınırlı içgözlemin zihin *yasalarını* keşfetmediğine, Darwinciliğin analogilerle kimlikleri birbirine karıştırdığına ve materyalizmin sosyal yaşamın karmaşıklığı karşısında umutsuz bir şekilde yetersiz kaldığına inanan bazı gözlemciler vardı. George Henry Lewes (1817-1878) psikolojinin “pozitif” bir bilim olmasını ümit eden 19. yüzyıl düşünürleri için bir örnektir, fakat Lewes kendi çağdaşlarının teşvik ettiği tertipli *izmleri* reddetmişti. *Problems of Life and Mind: The Study of Psychology* [Yaşam ve

²⁷ C. S. Peirce, “*The Architecture of Theories*”, *The Monist*, Ocak 1891, s. 161-176.

Zihinle İlgili Problemler: Psikoloji Çalışması (1874-1879)]²⁸ kitabında Lewes, J. S. Mill'in perspektifiyle yaklaşım sergiledi ve Darwincilik, materyalizm ve içgözlemciliğe dayanan kabul-lerle onu eleştirel olmamakla yargılayanlara şiddetle karşı çıktı:

Zihinsel hadiselerin varlığıyla ilgili koşullar, sadece biyolojik değil, aynı zamanda sosyolojik irdellemelerdir. Bunlarla ilgili ciddi bir araştırma, insanların tinselci hipotezlere sarılmasını sağlayan zorlukların, hepsi olmasa bile çoğunu ortadan kaldırmaya yardımcı olacaktır, çünkü bunlar, materyalist hipotezin yetersizliğinden derin bir şekilde etkilanmektedirler. (IV. Kısım, 61. Bölüm)

Gözlem yapmak için *içgözlem*den vazgeçmemiz gerekir. Elektriksel işlemlerin etkilerini incelediğimiz gibi, zihnin işlemlerindeki ifadeleri de incelememiz gerekir. İnsan ve hayvanların eylemleriyle ilgili gözlemlerimizi deneyle çeşitlendirmemiz ve gözlemlerdeki eksiklikleri hipotezlerle gidermemiz gerekir. (IV. Kısım, 61. Bölüm)

Darwin'in amacı için, "zihinsel melekeler bakımından insanlar ile üst-hayvanlar arasında temel bir farklılık olmadığı" yönündeki düşünceye vurgu yapılması gerekiyordu... Bizim amacımız için açığa çıkarılması gereken şey, ikisinin *işlevlerinde* temel bir farklılık olmadığı halde, evrimleşen *melekelerde* açık ve temel bir farklılık olduğudur... Comte *insanlıkta* hiçbir şey olmadığını, *insanlığın* tohumlarının *hayvandan* gelmediğini iddia ettiği halde, bu iddianın yeterliliğe ihtiyacı vardır. Hayvanların, ahlaki ve düşünsel hayatımızın tohumlarına sahip olduğu söylenebilir, bir şekilde yılanların bizden eksik organlara sahip olduğunun söylenmesi gibi. (VIII. Kısım, 101. Bölüm)

²⁸ *The Study of Psychology* ayrı bir çalışma olarak 1879 yılında yayımlandı. Bu çalışmanın yer aldığı ayrı bir basım için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, A Serisi, VI. Cilt.

Bu pasajlarda fark edildiği üzere Lewes, determinizmin mekanik versiyonlarını reddettiği kadar determinizmi yadsımamaktır ve belirleyici güçlerin eylediği daha geniş sosyal bağlama dikkat çekmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, hem deney yapma ihtiyacı hem de insan ve hayvan faaliyetleri (davranışları) ile ilgili nesnel gözlemlerin önemi üzerinde ısrarla durulur. Lewes hayvan psikolojisiyle ilgili çalışmalara karşı değildir. Bununla birlikte bahsi geçen çalışmaların üretebileceği bu tür bulguların aşırı “Darwinleştirilmiş” yorumlamalarına karşı uyarıda bulunur. Eninde sonunda determinizm meselesi ya mânâsız kalır ya da ampirik teste imkân sağlar. Her halükârda psikoloji için uygun tema, sosyal bakımdan mühim ortamlarda gerçek kişilerin fiilî davranışları, hareketleri, düşünceleri ve onlar üzerinde etki yaratan baskılardır.

Karşılaştırmalı psikoloji alanında olduğu gibi, 19. yüzyıldaki bilinç yaklaşımı ve zihinsel yaşantısında da uygulamalı, antimetafiziksel ve antiteorik olarak ilerleyen bir psikoloji vardı. Birçok yönden Wundt, Lewes, James, Peirce ve diğerlerinin yazılarında, indirgemeci fizyolojik psikolojiye yönelik duyulan genel coşku azaldı. Fakat buradaki en büyük etki hem bir *doğa* bilimi hem de *zihinsel* ve *sosyal* bir bilim olarak psikoloji için yer açılmasıydı. Dolayısıyla bu konuda uzmanlar birden ortaya çıkmadı, fakat doğal bir biçimde uzmanlık haline gelen şeyler sayesinde belirli yöntemler ve meseleler giderek benimsendi.

Darwinci bakış açısı da, indirgemeci materyalizmin psikolojideki rolünü sorgulama eğilimi gösterdi. Konuyla ilgili dinamikler üzerinde durarak geleneksel mekanik kuramlara karşı çıktı ve bunları faydalı genel bir işlevsel adaptasyon kuramıyla değiştirdi. Ayrıca ihtilafla gerçekleşen gelişmeler üzerinde durarak, psikolojik meselelere yönelik “yaşam öyküsü” yaklaşımını sağlam bir doğalcı temel üzerine koydu. Daha zeki bir şekilde, her tarafa nüfuz edecek şekilde psikolojik araştırmaya pragmatik bir renk kattı. “Buradaki zihinsel durum nedir?” şeklindeki içgözlemci sorunun yerine “Bu ne *içindir*?” şeklindeki işlevselci

soruyu koydu. Üstelik içgüdü ile rasyonel tercih, alışkanlık ile amaç, tesadüf ile tasarım arasındaki eski ayrımlar bulanıklaşma eğilimindeydi. Tekrar söylemek gerekirse, Darwincilik en son erişilen noktadan ziyade bu düşüncelerin kaynağıydı.

Klinik Psikoloji ve Bilinçdışı

Bilinçdışı güdülenme kaynaklarına ilişkin kanı, hem edebiyat hem de felsefede çok eskiye dayanır. Homeros'un destanlarında bile, hiçbir şeyden haberdar olmayan uyuyan kimselerin zihnine inanç ve korku aşılması için tanrılar tarafından gönderilen rüya tacirlerine rastlarız. Bu nedenle zihinsel yaşamımızın akıldan ziyade esasen tutkularımızın buyruklarıyla hareket ettiği yönünde daha genel bir kanı vardır.

Zihinsel hastalıklarla ilgili kuramların tarihi başlı başına kitap olabilecek bir konusudur, fakat bunun temel mahiyeti, zihnin esas doğasıyla ilgili rekabet halinde olan ve çatışan iki varsayımla açığa çıkar. Önceki kısımlarda gördüğümüz üzere, bunlardan biri doğalcı diğeri ise tinselcidir. Fakat bu ayrımı yaparken, bu varsayımlarla elde edilebilecek sonuçları öngörece bir konuma her zaman sahip değilizdir. Mesela Geç Ortaçağ'dan Elizabeth dönemine kadar büyük ölçüde yayılan "şeytan girmesi" üzerine yazılan kuramları ve sonra bunun yerini alan "ay" ile ilgili delilik kuramlarını değerlendirelim. Zihne şeytan veya tinsel bir şey girmesiyle ilgili argümanlar her zaman veya sıklıkla düpedüz batıl inanca dayanmamıştır. Bilakis bunu, doğrudan zihinle ilgili bir tür Kartezyen kuram izler, nitekim bu, Aristoteles'in düşüncesiyle çelişmeyen bir kuramdır. Şimdi bu argümanı dikkatli bir şekilde geliştirmeden önce aşağıdaki önermelerin doğruluğunu kabul edelim: (1) Zihin—kendi faaliyetinin en üst seviyesinde—duyularla edinilmeyen soyut ilkeleri, tümelleri ve genel kavramları idrak eder. (2) Rasyonel varlıkların, kendi davranışlarını bir amaç doğrultusunda gerçekleştirmelerini ve kendi yargılarını yaşam ve çevrelerinin

gerçeklikleriyle aynı çizgiye getirmelerini, bu rasyonel meleke sağlar. (3) Bu rasyonel meleke duyularla edinilemeyen bilgiye sahip olduğu ve özdeksel olmayan şeylerle ilgili olduğu için, bunun kendisi özdeksel bir meleke olamaz. (4) Bu, bir meleke olmadığı için salt özdeksel olan herhangi bir şey tarafından değiştirilemez. Bunların tümü kabul edildiği takdirde, artık irrasyonelliğin veya gerçek “deliliğin” kaynağının maddi olmadığı, yani *tinsele* olduğu kavranabilir. Kısacası rasyonel melekeye sahip olabilecek tek şey, buna benzer bir şey olmalıdır ve görmüş olduğumuz üzere söz konusu bu meleke özdeksel bir şey değildir.

Delilik hallerini ayın evrelerine indirgeyen “ay” kuramına dikkatimizi yönelttiğimizde, 19. yüzyılın sonlarında geliştirilen Mesmer’in “manyetik” kuramının aksine, zihinsel hastalıklarla ilgili eski bir doğalcı kuramın aslında ne olduğunu keşfederiz. Ancak rasyonalistlerin dayandığı (Aristotelesçi, Kartezyen vb.) temelin bu tür görüşlere karşı çıktığını belirtmekte fayda vardır. Öncelikle, rasyonalistler “uzaktan etki” mefhumunu yaratırlar ve ay ya da manyetiğin zihne doğrudan ulaşabileceği bir ortam hakkında hiçbir kanıt sunmazlar. Fakat daha da önemlisi, fiziksel özelliğe sahip olmayan şeyleri etkileyen salt fiziksel güçlere ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla rasyonalistler için ay ve manyetik kuramları, sadece farklı bir şekilde adlandırılan bir büyücülük türüdür ve bu kuramların Rönesans hermetizminin “doğal büyüünde” özel bir yeri vardır.

Bu noktada anımsanması gereken Mesmer (1734-1815), gerçekleştirdiği manyetik hipnozların fiziksel terimlerle açıklanabileceğini ve bunlar hakkında büyüye dayanan ve batıl bir şey olmadığını iddia etti. Aldığı tıp eğitimi zamanının en iyisiydi (Mesmer, çalışmalarını van Swieten gibi önemli isimlerin

* *İng.* “action at a distance”: Bir nesnenin başka bir nesne tarafından fiziksel bir temas olmaksızın hareket ettirilmesi, değiştirilmesi veya farklı bir etki altına alınmasını ifade eden, fizik biliminde kullanılan bir kavram. (ç.n.)

rehberliğinde Viyana’da tamamladı) ve “Mesmerizm” sistemine kadar, kendisi çok saygın bir hekim olmuştu. Ancak onun iddiaları ve kuramları resmî olarak yeniden gözden geçirildiğinde, “uzaktan etki” meselesi de dâhil olmak üzere bazı temel bilgilerin önemsenmediği görüldü.²⁹ Daha sonra, John Elliotson (1791-1868) ve James Esdaile (1808-1859) gibi önde gelen hekimler Britanyalı meslektaşlarına “mesmerizmin” anesteziğin gücünü aktarmayı denediğinde, hemen hemen hepsi meslekî konumu kaybetmişti. O günün bilimsel dergileri mesmerizmin yararlı etkilerini anlatan çalışmaları yayımlamadığı için Elliotson *The Zoist* (1843-1856) dergisini kurmuş ve bu dergiye kusursuz bir şekilde yönetmişti.

Bu tartışmada, bilimsel düzenin tamamen mekanik bir materyalizmi nasıl onayladığının ve bu düzenin eski “metafiziğin” özelliklerini taşıyan herhangi bir şeye karşı nasıl direndiğinin altı çizilmeye çalışılmaktadır. İngiltere’de *mesmeristler* tarafından geliştirilen her türlü kurama yönelik özel bir isteksizlik ve onları kendi halinde bırakma yönünde bir eğilim vardı. Aynı isteksizlik yeni Romantik idealistlerin –Schelling, Goethe, Fichte ve Hegel’in soyundan gelenlerin– yoğun iddialarıyla kuvvetlendirildi, bu idealistler artık ampirizm ve doğa bilimi ile Mutlak İdeanın yer değiştirmesi için çaba gösteriyorlardı. Dönemin bilim insanları yalnızca bu önermeleri dikkatli bir şekilde ele almakla kalmadılar, aynı zamanda kendi değerlendirmeleri için sunulan yeni bir ideada Mutlak olanın belirtilerini saptamak için keskin bir duyu geliştirdiler ve mevcut delilleri reddettiler.

Konunun bu arka planına karşı, neticede Sigmund Freud’un ortaya koyduğu psikanalitik teoriyle ilgili iki yaklaşımı anlamak daha kolay bir hal alır: İlk olarak, psikanalitik teorinin günü-

²⁹ Mesmer, yaşlı Benjamin Franklin de dâhil olmak üzere toplanan gözlemci heyetinin daha hoşgörülü olmasını istemiş ve oturumu bilgilendirmişti.

müz tıp çevresinden aldığı ciddi tepki ve ikinci olarak Freud'un psikanalitik kavramları mümkün olabildiğince nörolojik kavramlara dönüştürme isteği. Fakat buna geçmeden önce Freudcu kuramın belirli özelliklerini incelemek yol gösterici olacaktır.

Alman düşüncesinde bilim, Helmholtz'un pozitivist, determinist ve fizikalist ifade şekliyle tanımlanıyordu, felsefe ise Hegelci idi; Freud, bu fevkalâde karşıt atmosferin bir ürünüydü. Dolayısıyla burada, öncelikli olarak dönemin "egemen güçlerine" göz atmak iyi olacaktır. Freud 1856'da doğdu. Doktorasını (nörolojide) 1881 yılında tamamladı. O dönem halihazırda Wundt'un laboratuvarı vardı ve iki yıl boyunca oldukça verimli bir şekilde mevcudiyetini sürdürdü. 62 yaşına gelen Helmholtz artık Alman biliminin kıdemli bir devlet büyüğüydü. Dirimselcilik karşıtı biyologlara öncülük eden birçok kişinin gerçek olarak kabul ettiği evrim teorisi yirmi yıldan uzun bir süredir basılı bir haldeydi. Darwin öldüğünde henüz 62 yaşındaydı. Onun en ateşli ve yetenekli öğrencileri, Thomas Huxley (1825-1894) ve Herbert Spencer, halen hayattaydı ve Spencer özellikle "içgüdü" psikolojisini geliştiriyordu. Şayet yeni bilimin, genç Freud'un eğitiminin ne boyutta bir parçası olduğunu merak edersek, anımsamamız gereken tek şey onun nörofizyoloji ve nörolojideki akıl hocasının Ernst Brücke olduğudur, nitekim kendisi Müller'in öğrencisi ve Helmholtz'un yakın dostlarından biridir.

Felsefi olarak bu atmosfer çok kuvvetli bir biçimde Hegelciliğe dayandırılır. Psikoloji ve fenomenoloji aynı konuyu, yani bilinç konusunu ifade eden iki terimdir. Evrendeki itici güç özgür zihindir; bu daha ilkel, yansız ve irrasyonel alt katmanlardan evrimleşen bir zihindir. Wundt ve Hegel ayrıca psikolojik yaşamdaki hislerin merkezi konumu üzerinde hemfikirlerdir. Freud'un tüm zamanların en iyi zihin sentezcilerin biri olduğu kabul edilirse, bizler artık sentez için hazır temel bakış açılarıyla ilgili listeye sahibizdir.

Freud dereceyle mezun bir öğrenci olarak, Brücke'nin yönlendirmesiyle kendini öncelikle nörofizyolojik araştırmalara adanmıştı. Kendisi Viyana Üniversitesi'nin kürsüsünde olmayı umut ediyordu ve bildiği üzere bir Yahudi olarak onun böylesi bir fırsatı olmadı. Her ne kadar başından itibaren yapmaya çalıştığı araştırmalar asla sekteye uğramasa da, evlilik ve aile kurma isteği onu nöroloji alanında özel bir uğraşa zorladı. İlginç biçimde, 1891'de ortaya çıkan afazi* üzerine yayımlanmış bir makale için Wundt'un *İlkelerinde* kendisine atıfta bulunuldu.³⁰ Onun bazı hastaları "histeriden" mustarıpti; bu, o zamanlar tespit edilebilir nöropatolojinin yokluğunda meydana gelen duysal ve motor bozuklukları açıklamak için icat edilen bir tür teşhis biçimiydi. Fransız patolog Jean Charcot (1825-1893) hipnoz uygulamasına hayat verdi ve buna saygınlık kazandırdı, üstelik bu uygulamayı histerik vakaların tedavisinde aynı zamanda anestezi amaçlarıyla kullanıyordu. Freud 1885-1886 yıllarında Paris Üniversitesi'nde Charcot'nun derslerine katıldı. Yeni teknikleri uygulamak için hevesli bir şekilde Viyana'ya döndü, ki bu yeni teknik Brücke'nin eski başka bir öğrencisi olan Josef Breuer'in dikkatini çoktan çekmişti. Freud bununla ilgili olarak daha sonra şunları yazacaktı:

Psikanalizi yaratmış olmaya layık gösterilecek biri varsa o kişi ben değilim. Ben son sınavlarımı geçmekle meşgul bir öğrenci iken, Viyanalı başka bir hekim, Dr. Josef Breuer, [hipnozu] ... ilk kez bir histerik kız üzerinde uyguladı (1880-1882)...³¹

Hastalarından birisinin "konuşma tedavisi" olarak adlandırdığı, sonra da daha dolaylı olduğu halde çarpıcı olan "boşalma"

* Afazi: Konuşma kaybı, konuşamama, söz yitimi. (ç.n.)

³⁰ Wundt, *Lectures*, s. 308. Bir dipnotta Wundt, Freud'a atıfta bulunur: "Zur Auffassung der Aphasien" (1891).

³¹ S. Freud, "The Origins and Development of Psychoanalysis", *American Journal of Psychology*, 21 (1910).

ifadesini alacak şeyi keşfeden Breuer idi. Tıbbi ilişkileri sürmediği halde (arkadaşlıkları devam eden) Freud ve Breuer, 1895'te başlayan ortak yayımlanmış bir dizi makalede psikanalitik teorinin ana hatlarını gösterdiler ve *Studien über Hysterie* [Histeri Üzerine İnceleme] adlı çalışmada bunu özetlediler. E. G. Boring, ikisi arasındaki kuramsal bağ hakkında kısa ama derin bir bakış sunmaktadır:

Breuer, belirli organizmaların enerjisinin beyin içinde uyarılmaya neden olduğunu ve organizmanın bu uyarılmayı sabit bir seviyede tutma yönünde bir eğilimi olduğunu savundu. Psişik faaliyet uyarılmayı artırır, enerjiyi boşaltır... Gene de Breuer ve Freud'un bundan edindiği şey, organizmayla sağlanan ve seviye çok yüksekten boşaltımı gerektiren enerjiye bağlı ruhsal olaylarla ilgili düşüncedir. Brücke onları taviz vermeyen fizikalistler olarak eğitmiş olduğu için, ikisi de beyinden zihne kolayca geçmiştir.³²

Hipnoz altında, hastanın histerik semptomları vücudun bir kısmından başka bir kısmına aktarılabilir. Histerik bir şekilde kötürüm kalan eller, yalnızca bacakların kasti olarak kımıldamaz duruma getirilmesi sonucunda hareket ettirilebilir. Görme yetisi iyileştirilebilir. Hasta yaşadığı sorunun nedenlerini anlamadığı için ve hipnotik indüksiyon semptomları hafifletemediği için, Freud ve Breuer semptom oluşumundaki mekanizmanın bilinçdışı olduğu sonucuna vardı. İki yaygın görüşün aksine, semptomlar şefkat görmek amacıyla yalandan ortaya çıkmamıştır ve bunlar yalnızca kadınlarla sınırlı değildir (her ne kadar "Histeri terimi Yunanca *uterus*' kelimesinden türese de).

Freud'un düşüncelerinin rağbet görmemesi, o ve Breuer arasındaki düşünsel farklılıklar ve Breuer'in hekimlik için bilimi

³² E. G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1951, s. 709.

* Uterus: rahim, döl yatağı. (ç.n.)

bırakma isteği, hepsi biraraya gelince, ikisini ayrılmaya zorladı. 1900 yılıyla birlikte onların ilişkileri neredeyse yalnızca sosyal ortamlara dayanıyordu. O yıl *Interpretation of Dreams* (Rüyaların Yorumu) yayımlandı; takip eden yılda ise *Psychopathology of Everyday Life* (Günlük Yaşamın Psikopatolojisi) çıktı. Nitekim 20. yüzyılla birlikte Freud'un takipçileri oldu. 1920 yılında kendi akımı başladı. Freud 1930 yılında, ve o zamandan beri, çağdaş kuramsal psikolojinin en önde gelen figürü oldu.

Freud'un sisteminin merkezinde “bilinçdışı güdülenme” vardır. Hem Herbart hem de Fechner bilinçdışı süreçler hakkında yorum yaptılar. Ancak Freud'un bu kavramı kullanması bilimsel bakımdan ilkti. Yani birinci bölümde bu bağlamda ortaya koyulan ifade – “bilimsel açıklama” – Freud'un bu ideayı ele almasıyla üretildi. Bu, belirli sonuçlarla çıkarsanan bir “kapsayıcı yasa” haline geldi. Onun bu kavrama başvurduğu nokta, hastanın iradesini bağımsız olarak kontrol eden davranış aracılığıyla, bir gücün veya bir edimin keşfedilmesine yönelik duyulan ihtiyaca dayanıyordu. Breuer'in hastası boşalma yöntemiyle rahatlatıldığı zaman, davranışı kontrol etmede belirli anıların gücünün, gerçek anıların canlandırılmasıyla azaldığı hususunda Freud oldukça açık bir tutum sergiliyordu. Buna göre (ve burada makine metaforunun gerçekleşmesiyle) Freud acı veren düşüncelerin *bastırıldığını*, bunların bilinçdışına dayandığını ve semptomların bastırılmış unsurlarla gerçekleştiğini düşündü –buna göre, psişik enerji semptom oluşumlarıyla korunmaktadır. Yalnızca eski travmanın bilinç sayesinde canlandırılmasıyla, eski travmanın bilinçdışından çıkarılmasıyla ve bunun bilinçdışının gizli yerlerinden açığa çıkmasıyla, semptomlar en sonunda giderilebilir. Kısacası, bunlar sadece bedende hareket ettirilebilir, gizlenebilir ve kabul edilebilir. Freud'un kendi kelimeleriyle bunu daha iyi resmetmek mümkündür:

Histerik hastalar hatıralara dalmaktan mustarıptır. Bu hastaların semptomları geçmişten geri kalan şeylerdir ve bun-

lar belirli (travmatik) deneyimlerle âniden ortaya çıkan sembolleridir.³³

Freud'un hipnozdan kısa süre içerisinde vazgeçiş, yalnızca onun beslediği Helmholtzcu önyargıya –ki o hipnozu “tuhaf” ve mistik” olarak tanımlamıştı– göre değil, aynı zamanda bazı hastaları “idaresinde” tutamamasının bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Bundan tamamen vazgeçmesinin sebebi, boşalma yöntemi ve onun bütünleyecisi serbest çağrışım idi. Nevrotik semptomların, noksan ve başarısız bastırmanın bir sonucu olduğunu düşünen Freud, hastanın hayatındaki travmatik hadiseyi belirli manevralarla keşfetmeye çalıştı. Bu, dil sürçmesi olarak adlandırılan bir analizi (*parapraxes*), otomatik ya da serbest çağrışımı ve –hepsinden daha çok dikkat çekici olan– rüyaları içeriyordu.

Determinist Freud için, rüyalar ve dil sürçmelerini kendiliğinden vuku bulan şeyler olarak görmenin, normal konuşma veya uyanıklığı kendiliğinden vuku bulan şeyler olarak görmekten bir farkı yoktu. Nitekim, psikanalizin yoğun olarak saçtığı ışıklar altında, rüyalar âlemindeki entrika ve fantezilerden çok farklı olmayan “Freudcu dil sürçmesinin,” çocukluk dönemindeki travmaların kalıntılarıyla doğrudan ilgisi olduğu gösterilebilir. Bunlar, insan psişesinin yetişkinlik evresine geçerken yaşadığı salt evrimsel ilerlemeden kaynaklanır. Darwincilikle tamamen uyumlu olan Freudcu kuram, içgüdüsel biyolojik etkiler mefhumuna dayanır, ki bu etkiler bireyi hayatta kalacak şekilde eylemeye zorlar. Tüm bu etkileri yöneten ve tanımlayan şey, *haz* ilkesidir. Bu ilkenin yerine getirilmesi cinsel doyumla mümkündür, ki en gelişmiş ifadeyle bu, üreme amacını belirten heteroseksüel ilişkileri içerir. Gene de birey, travmalara yakalanma ihtimali bulunan herhangi bir kimse olsa da, ilkel doyum evrelerini başarılı bir şekilde geçtikten sonra yalnızca bu seviyeye ulaşır. Evreler belirli haz kaynaklarına göre tanım-

³³ S. Freud, *The Origins and Development of Psychoanalysis*.

lanır: oral, anal, genital ve fallik. Bu sonsuz haz arayışına adanmış cinsel *enerji* “libidodur.” Libido, psikolojik varlıkların hem en ilkel hem de hayatta kalmasını sağlayan unsurlarına, yani “id” olgusuna etki eder. İd ile ilgili içgüdüler enseste, şiddete ve mutlak egoist eylemlere yol açacak niteliklere sahip olduğu için, hiçbir insan toplumu bunun serbest şekilde ifade edilmesine tahammül edemedi. Buradan hareketle, o zaman her toplum, yeni gelenleri “toplumsallaştırmak” zorundadır: onlarda bir bilinç –veya “süperego”– geliştirmelidir, bu da bireyi doyumdan uzak tutmaktan ziyade sosyal olarak kabul edilebilir doyum yollarına yönlendirecektir. İd dürtüleri ile süpregonun kısıtlamaları arasındaki uzlaşma, farkında olduğumuz kişinin kendisiyle, yani “ego” ile sonuçlanır.

Cinsel güdülenmenin olgunlaşması için (buradaki mevcut güdü heteroseksüel karşılaşmalarla üremek üzerinedir) çocuğun uygun objeyi seçmesi gerekir. Oğlan çocuğu doğal olarak annesine eğilim gösterir, doyum için sürekli olarak annesiyle ilişki içerisinde. Gene de bu çocuğun, annesini isterken aynı anda babasıyla hesaplaşması gerekir, ki bu da iğdiş edilme korkusunu doğurur veya doğurabilir. Oğlan yalnızca babasıyla eşitlenerek veya arayışını başka bir objeye kaydırarak iğdiş edilme tehdidini ortadan kaldırmayı başarabilir, bir Ödipal kompleks de bu şekilde neticelenir. Patolojik koşullar, Ödipal evredeki örtük gerilimlerin çözülmemesinden kaynaklanır.

Freudcu kişilik teorisiyle ilgili salt taslakta bile bu sistemin sentetik özelliklerini değerlendirebiliriz. Buna göre, insan kişiliği *evrilir*. Bunun kökeni hayvansıdır ve hayatta kalmaya dayalıdır. Bentham’ın haz ilkesi burada tıbbi ya da nörolojik bir gerçeklik seviyesine yükseltilmiştir. Psikolojik büyümenin motoru enerjidir ve bu, fiziksel dünyada yaygın olarak rastlanılan benzer yasa türlerine göre hareket eder. Fiziksel enerjide olduğu gibi, psişik enerji de korunur, yönlendirilir ve parçalara ayrılır, fakat yok edilmez. Fichte ve Schelling ile birlikte Freud dünyayı –bir kutbun diğerine güç uyguladığı, bir süperego üze-

rinde üstünlük kurmak için mücadele eden idin olduğu, “yaşam gücünün” (*eros*) ihtiyatsızca “ölüm arzusuyla” (*thanatos*) çatıştığı, içgüdüsel ifadeyi başka türlü engelleyebilecek toplumsal tabulara ve geleneklere karşı organizmayı bir sonraki evreye yönlendiren içgüdülerin olduğu– kutupluluklar kümesi olarak gördü; tüm bunlarla birlikte Freud, psikolojik meselenin nihai konusunun, Hegelci anlamda bilinç olduğunu sık sık belirtti: Buna göre, kendine huzur ve uyum getirebilecek Mutlak bir arayış bilmek, hissetmek ve düşünmekten geçer.

Kısa zamanda Freud’un etrafında bir grup kurulacak ve psikanalizle ilgili Freudcu “ekol” oluşturulacaktı. Freud’un katı bir ortodoksluk üzerinde ısrar etmesi ve onun anlaşmazlıklara verdiği tepkilerin önemsizliği yüzünden, bunun bir parçası olma durumunda kararsızlık yaşanıyordu. Bütüne bakıldığında, ortodoksluktan ayrılmanın altında, teoriyle ilgili temel kavramlar üzerindeki esas anlaşmazlıklardan ziyade, büyük ölçüde üzerinde durulan meseleler yatıyordu. Başlangıçta “Freudcu” olarak adlandırılmayanlar, yaptıkları çalışmaların önemiyle ortaya çıkmaktaydılar; bu insanlar, içgüdüsel belirleyicilerden ziyade toplumsallığa önem vermekle birlikte, Freud’un teorisinde yer alan birçok şeyi içgüdüsel düzende değerlendirdiler. Örneğin Carl Gustav Jung (1875-1961), bilinçdışının, yalnızca bir bireyin kişisel deneyimlerinin bastırılmış unsurlarını değil, aynı zamanda tüm ırkın *kolektif* karakteristik bilinçdışı unsurlarını da içerdiği yönündeki düşüncesinde daha öz bilinçli bir şekilde “Darwinci” idi. Nitekim her erkeğin, idealleştirilmiş veya “ilkörneksel” bir dişi (*anima*) görünümü ve düşüncesi vardır, üstelik her dişi kendi bilincine karşılık gelen eril bir ilkörneğe (*animus*) sahiptir. Nitekim Freud’un düşüncesine zıt olarak, bilinçdışı yalnızca kişisel tarih analiziyle anlaşılamaz, üstelik nevroz da yalnızca cinsel güçlerin yol açtığı bir şey olarak gö-

rülemez.³⁴ Ayrıca Alfred Adler (1870-1937) Jung gibi Freudcu ortodoksiden ayrılarak kendi “analitik” psikanaliz ekolünü kurdu. Adler’in düşüncesinin merkezinde “güç istenci” (güç iradesi) kavramı vardır, burada sürekli evrimleşen benlik ile toplum tarafından sunulan değişken gelecekler arasında meydana gelen dinamik bir etkileşim vardır. Nitekim Adler’de keşfettiğimiz şey, Freudcu determinizmden ve bunun fizyoloji ve doğa bilimlerindeki örtük bağlılığından uzak duran bir akımdır.³⁵ Hem Jungcu hem Adlerci alternatifler Freudcu ortodoksiden biçimsel olarak ayrılmakla birlikte, çok önceden her ikisinde de, Freud’u bu kadar meşhur yapacak kuram ile bir hayli ihtilaf içerisinde kılacak psikanalitik perspektifler mevcuttu.

Psikanalizin Viyanalılar dışındaki menşesine bakmak için, yönümüzü Fransa ve üretken bir kariyere sahip Pierre Janet (1859-1947) tarafına çevirebiliriz. Pierre Janet, Charcot’nun idaresinde doktorasını yaptı, 1890 yılında Salpêtrière’de Psikoloji Laboratuvarı’nın başkanı olmayı başardı. Jung, Harvard’a ders vermesi için davet edildiği 1906 senesiyle birlikte hali-hazırda uluslararası bir üne kavuşmuş olan Janet ile birlikte çalışmak için Paris’e gitmişti. Onun zihinsel hastalığın doğası ve nedenleriyle ilgili kendi özgün düşüncelerine ek olarak, Janet’in çalışmalarını incelemenin önemi, Freud’un bilimsel topluluklarla yaşamış olduğu problemlere ayrıca ışık tutuyor olmasıdır. Bu bağlamda Janet’in en özgün çalışması, İngilizceye çevrilen az sayıdaki eserlerinden birisidir – “The Mental State

³⁴ Bu görüşlerle ilgili mevcut en iyi kaynak için bkz. J. Jacobi, *Psychological Reflections*, New York, 1953.

³⁵ Bununla ilgili iki çalışma için bkz. *Inferiority and Its Psychological Compensation* (İngilizce çev. S. E. Jelliffe, New York, 1917) ve *Practice and Theory of Individual Psychology* (İngilizce çev. P. Radin, New York, 1927). Adler’in (Freudcu) determinizmle ilgili reddi en açık şekilde *The Neurotic Constitution* (1912) çalışmasında ortaya konmuştur.

of Hystericals”³⁶ (Histeriklerin Zihinsel Durumu)– ve bahsi geçen çalışmaya burada kısaca değinilecektir.

Janet’in başlıca uğraşı, Charcot’nun halihazırda enerjisini ayırdığı ve Freud’un çok geçmeden kendini adayacağı histeriyle ilgili çeşitli fenomenlerdi. Histerik semptomların uyurgezerlik ve aşırı korkudan, “otomatik yazma”, derin hassasiyet ve hareket kaybına kadar birçok farklı çeşidi olabilir. Bu bozuklukları çevreleyen muğlaklık, Yunanca *uterus* kelimesinden türetilen terimlerle açığa çıkarılır. Aslında Charcot “eril histeri” olarak tanımladığı birtakım hadiseleri belgelendirene kadar, tıbbi konsensüs yalnızca kadınların bu durumdan etkilendiği yönündeki iddianın arkasında durdu.

Histerik semptomların değinilen yapısından ötürü, bu hastalıktan mustarip olan kimseler genel olarak nörologların düşüncelerini ve tedavilerini araştırdılar. Fakat Charcot ve Janet’in oldukça ikna edici bir şekilde gösterdiği gibi, sahiden histerik hastalarda nöropatolojinin herhangi bir türüyle ilgili hiçbir bulgu görülmedi. Ayrıca semptomlar nörolojik rahatsızlıklarla sınırlandırılrsa da, dikkatlice gözlemlendiğinde semptomların bu tür rahatsızlıklar gibi ilerlemediği anlaşıldı. Histerik anestezi (duyum yitimi) bu konuda açıklayıcıdır. Anestezi nörolojik bir hastalığın sonucu olduğunda, hemen kaybolan duyularla bağlantılı olan tüm refleksler de bertaraf edilir. Fakat histerik anesteziye duyarlılık, refleksler genellikle etkilenmeden kaybolur. Üstelik histerik anesteziler çok hareketli ve değışkendirler, yalnızca yoğunluk olarak değil bölge olarak da değişiklik gösterirler. Hastanın Perşembe günü üst tarafında (ellerinde ve kollarında) duyarlılık olmayabilir ve sonra Cuma günü alt tarafında hiçbir şey olmayabilir –bu sırada üst taraf normal duyarlılık gösterebilir.

³⁶ P. Janet, *The Mental State of Hystericals*, İngilizce çev. Caroline Corson, New York, 1901. Bu çevirinin yer aldığı aynı bir basım için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, C Serisi, II. Cilt.

Bu tür olaylar karşısında ortaya çıkan bilimsel sorun, öncelikle yöntem meselesi, sonra da bunun açıklanmasıyla ilgili meseledir. Bu noktada Janet, Leipzig'deki Wundt ile onun meslektaşlarının araştırmalarını çok iyi biliyordu. Leipzig grubunun karmaşık tıbbi meselelere genel olarak uzak duruyor olması ve bilimin doğasıyla ilgili olarak "saf" duruşları, Janet'e göre onların naif bir şekilde hareket etmelerine yol açtı. Bu grubun temel duyular kavramı bile büyük ölçüde psikolojik içerikten yoksundur, çünkü onların odak noktası konuyu dışarıda bırakan fiillere dayanır [*görüyorum, hissediyorum, duyuyorum (I)*].

"Ben, bana" kelimeleri... son derece karmaşık terimlerdir. Bu kişilik ideasıdır; bir başka deyişle, sunumların tekrar toplanması, geçmiş tüm izlenimlerin hatırlanması, gelecekteki olayların hayal edilmesidir. Bu, bedenimin, kabiliyetlerimin, adımın, sosyal konumumun, dünyada (*benim*) oynadığım rolün kavramıdır; ahlâki, siyasi, dinî düşüncelerin vb. şeylerin birliğidir; bu, bir idealar dünyasıdır...³⁷

Nitekim Janet Wundt'un deneysel yöntemlerini benimsemedi, Janet'in ilgilendiği şey algı, eylem veya duyguyla açığa çıkan *kışilikle* ilgili bir hastalıktır; bu, tek başına bir algıyla ilgili bir hastalık değildir. Fakat içgözlem ve psikofizik yöntemler yetersiz ise, bütün girişimler bilimsel bir içerikte kaldığı takdirde, fizyologlar bu yöntemleri kullanmamalı mıdır? Bu elbette temel bir sorundu ve "psikanalitik" yöntem olarak adlandırılan şey bunu çözmek için tasarlandı. Kitabının giriş kısmında söylediği üzere, Janet'in yöntemi, "felsefi problemler" hakkındaki incelemeleri reddeden ve "bizatihi" hastanın nesnel tanımlamalarıyla başlayan "katı determinizm" ile ilerler.³⁸ Janet'in kabul ettiği kapsayıcı determinizm, her zihinsel fenomenin beyinden çıktığını ve her zihinsel patolojinin beyinsel kökenli

³⁷ *Age.*, s. 35.

³⁸ *Age.*, s. 14.

olduğunu söyler. Bu tez ile histerik semptomların nörolojik olmadığı gerçeği arasında bir tutarsızlık yoktur. İkinci terim genel olarak duyuşsal veya motor yollar ya da beynin bir bölgesindeki bazı lezyonları belirtir. Janet'in düşüncesine göre histeri, bu tür koşullardan kaynaklanmaz, ancak bir bütün olarak beynin tüm işlevsel özelliklerinden kaynaklanır. Bilhassa Janet semptomlara bakarak hastanın zihinsel yaşamını kontrol eden "sabit düşünceleri" (*idée fixe*)^{*} saptar ve dahası hastanın dışsal olaylara erişimini keserek "bilinç alanını daraltır". Kötürüm kalan hasta, kişilik ile gerçek dünya arasında gerçekleşen ayırımıdan ötürü beyin merkezindeki hareketi "yansıtamaz."

Janet'in kitabının ilk (Fransızca) basımına kısa bir önsöz yazan üstad Charcot, okurlara eski öğrencisinin, "felsefi çalışmalarla tıbbi çalışmaları olabildiğince noksansız bir şekilde biraraya getirmek istediğini" söyler, fakat bu yorumlarda Charcot, Janet'inkilerden daha fazla kendi geliştirdiği psikolojik perspektiften bahseder. Kitap boyunca Janet, bu teoriye yönelik olgun olmayan uğraşlar ile değindiği klinik problemlere yönelik tüm felsefi yaklaşımlar hakkında eleştireldir. Ona göre her hasta, eşsiz bir şekilde tedavi edilmelidir ve bu, filozofun buyurduğu aşırı genel bilimsel teoriye göre olmamalıdır. Janet bilinçdışı kavramını gereksinim duyduğunda, bunu spesifik semptomlara ve hastanın gözlemlenen davranışına bağlar. Bunu *sabit düşünceler* hakkındaki düşüncelerinde görürüz:

- 1) Bu düşünceler, tamamen histeri atakları sırasında gelişebilir, üstelik eylem ve kelimelerle kendilerini ifade edebilirler. 2) Rüyalarda oldukça ajite edilen şey, uyku sırasında ve doğal uyurgezerlikte sıklıkla beklenmedik bir şekilde gerçekleşen durumlardır; bu tür anlarda sabit düşünceler tamamen kabul edilir. 3) Buradaki en iyi süreçlerden birisi, hastanın yapay olarak öncekilere benzer bir duruma –yani

* Lat. *İdée Fixe*, İng. *Fixed Ideas*: Zihne hükmeden bir düşünce veya arzu, saplantı, sabit düşünce. (ç.n.)

zorunlu bir uyurgezerlik durumuna– sokulmasıdır. 4) Bu süreci uygulamak mümkün olduğu zaman, otomatik yazmadan faydalanmak diğerlerinde çok daha kusursuz olacaktır.³⁹

Fakat Freud ve Breuer'in histeriyle ilgili son yayınına bakan Janet –onlar Janet'in üstünlüğünü iyi niyetli bir şekilde kabul ettiği halde– çeşitli bozukluklarla karşılaşır. Janet, onların kaleme aldıkları makalelerde, aslında sadece belirli vakalarda geçerli olan açıklamalarla tüm histerilere izah getirmeye çalışmalarından ve terapiyle ilgili zorlukları hafife almalarından şikâyetçidir:

Sabit fikrin gizlendiği derin düşünce katmanlarına ulaşmadan... histeriklerin tedavi edilemeyeceğini önceden göstermiştik. Breuer ve Freud'un bugün aynı düşünceyi ifade ettiğini görmek bizim için mutluluk verici. Onlara göre bu etkileyici hadiseyi özbilinçli hale getirmek zorunludur; bunu açığa çıkarmak gereklidir. Buna göre özne sabit düşünceleri fark ettiğinde semptomlar ortadan kaybolur. Fakat bizler tedavinin bu kadar kolay olduğuna inanmayız... Tedavi maalesef çok daha kırılgan bir yapıya sahiptir.⁴⁰

Janet bu kelimeleri kâğıda döktüğü sırada, Freud henüz nevrozla ilgili psikoseksüel kuramını geliştirmemişti, fakat histeride iddia edilen erotik unsurlara değinmek için Janet zaten yeterince benzer düşünceye sahipti:

Bu erotik yatkınlığın, muhtemel sabit düşüncelerdeki gibi olduğunu düşünüyoruz. 120 gözlem üzerinden, tümüyle baskın bir role sahip olan dört tanesini topladık. Esasen bunda çok garip bir durum yok. Şehvetli tutkular, yani cinsel arzular, çoğunluğunu gençlerin oluşturduğu bu kişilerde –tıpkı diğerlerinde olduğu gibi– bulunur. Histerikler sevgi

³⁹ *Age.*, s. 280-281.

⁴⁰ *Age.*, s. 412.

hakkında konuşanları duyarlar, bununla ilgili belirtileri görürler, bunun hakkındaki tanımlamaları okurlar; peki, onların zihinleri izlenimleri edinmeye, tüm etkileri bu denli usulca anlamaya bu kadar hazır olmasına rağmen, neden direnç gösterir... Hastalar oldukça sık bir şekilde sevgililerinden, kocalarından, tecavüzden, hamilelik vb. şeylerden bahsederler. Zihninizde olmayan bir şey hezeyanızda da olamaz. Bunlar, hemen hemen her yaş grubundaki insanın zihnini çok fazla meşgul eder. Bunları rüyalarında dışavurmaları oldukça doğaldır.⁴¹

Bu pasajlarda, Freud'un kitaplarında ve makalelerinde oldukça eksik kalan deneysel ve mantıksal yönlerin olduğunu keşfedebiliriz. Janet gerçekleri olduğu gibi ele almaya istekliyken, Freud gerçekleri kuramlarına oturtmaya çabalamaktan neredeyse rahatsızdı. Çağdaşları açısından, onun söylem tarzıyla ilgili olarak tamamen bilimsel olmayan bir şey vardı ortada, fakat gelecek nesiller için, tam da bu bakımdan ilgi çeken, bağlanılan ve hattâ adanılacak bir şeydi bu. Freud I. Dünya Savaşı'nı, temel iddiaların geçerliliğinin büyük ölçüde onaylandığı büyük bir laboratuvar olarak gördü. Belirli yönleriyle ele alındığında, ürkmüş ve mutsuz entelektüeller arasında Freudcu kurama korkunç derecede inandırıcılık katan şey bu savaştı. Gene de burada açık olan şey, onun başlangıçta soğuk karşılanan bu düşüncelerinin Victoria dönemi görgü kurallarına göre açıklanmaması gerektiği idi. Cinsellik, Freud bunu yazılarında demirbaş yapmadan önce, klinik literatürünün on yıllarca bir parçası olmuştu. Antropologlar, en azından 18. yüzyılın sonundan itibaren, farklı ilkel dürtüleri ve tabuları dile getirdiler ve cinsel sembolizmin birçok kültürdeki merkezi rolünü belirttiler. Üstelik, hem İncil hem de antik dönemdeki kökleriyle bilinçdışı güdülenme kuramı, Freud bir teori oluşturmadan önce Charcot ve Janet tarafından halihazırda geliştirilmişti. Freud'la

⁴¹ *Age.*, s. 215.

ilgili temel problem –ki burada onun arkadaşları ve iyi niyetli biyografi yazarları tarafından resmedilen Gotik mücadele tasvirini gizemli noktalarından arındırmamız gerekir– onun düşünme tarzının anakronistik gibi algılanıyor olmasıydı. Bu, yalnızca onun çalışmalarının erkenden hiçe sayılmasını değil, aynı zamanda onun hayatı boyunca bilimsel olarak saygınlık kazanmak için gösterdiği çabaları açıklar. Bilim camiası Mutlak olmadan, metafizik olmadan ve Freud’un psikanalitik derin düşüncelerini yayımladığı dönemle benzer eski bir çağdaki kozmik entegrasyon olmadan yaşamayı öğrendi. Psikoloji bilhassa bilimdeki yerini ciddiyetle arıyordu ve özellikle varsayımlara yönelik gerçeklik oranlarının çok düşük olduğu bir kuram tarafından bu engelleniyordu.

Freudcu psikolojinin en eski okuyucuları az ve bir nebze düşmanca olsalar bile, gelecek nesiller bunu fazlasıyla telafi etmiştir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, “klinik psikoloji,” “Freudcu psikolojiden” daha fazlasıdır ve ondan farklıdır. Öncelikli olarak klinik psikoloji, tıbbi psikolojyidi ve psikanalitik teorisinin kısa süreli zaferine kadar tıbbi psikoloji olarak kaldı. Gene de bu uzmanlık dalı ile fizyolojik psikolojinin hem eski hem de daha güncel formları arasında bir ayırım yapılması gerekir. Terimin burada kullanıldığı şekliyle, tıbbi psikoloji kendini öncelikle zihinsel hastalıkla ilgili fenomenlere ve açıklanabilir deneysel yöntemlerin uygulanmasına adanmıştı. Hem Wundt’un kullandığı anlamda hem de günümüzdeki anlamıyla fizyolojik psikolojinin başlıca ilgilendiği şey, çoğunlukla davranışı ve algılayan organizmaları tanımlayan yasaların belirlediği süreçlerdir.

Burada daha büyük bir ayırımı ulusal çizgilerle yapmak mümkündür, çünkü bazı önemli noktalardan bakıldığında tıbbi psikolojide başı çeken Fransa, fizyolojik psikolojide ise başı çeken Almanya idi. Bu ayırımı somutluk kazandırmak için, Henry Maudsley’nin genel anlamda bir deneyselci veya bir “bilim insanı” olmadığını, fakat onun genel olarak psikiyatriy-

le ilgili birçok şeyle ilgilenen bir pratisyen hekim olduğunu anımsamak gerekir. Nitekim klinik psikoloji, kendisini doğa bilimleriyle özdeşleştirdiği ölçüde, Almanya'daki içgözlemsel ve psikofiziksel ekollere alternatif bir şey olarak sunan deneysel odaklı bir disiplindi. Klinik psikoloji, hasta zihinle ilgili fenomenleri yalnızca tedavi edilmesi gereken koşullar olarak ele almadı, aynı zamanda bunları, esasen anlaşılabilir olan zihinsel ilkelerle ilgili fikir verici şeyler olarak kabul etti. Sonuç olarak hastalık, doğal bir deneydir ve zeki bir gözlemci bu tür deneylerden Leipzig'de gerçekleştirilen (doğal olmayan, antiseptik vb.) birçok araştırmadan elde edilenler kadarını öğrenebilir. Bu, Fransız psikolojisindeki genel bir tutum olmakla birlikte, bununla ilgili olarak kendi adına en ikna edici şekilde konuşan Alfred Binet (1857-1911) idi.

Nice'te doğan Binet, Beaunis idaresindeki Sorbonne'da diplomasını aldı, Beaunis emekli olurken laboratuvarı Binet'ye devretti. Kısa kariyeri sırasında Binet, *L'Année Psychologique* (Psikoloji Yıllığı) adını taşıyan Fransa'nın en prestijli dergisinin kurucularından oldu, bu dergide hipnotizm, çoklu kişilik ve deneysel psikoloji üzerine saygı uyandıran metinler yazmanın yanı sıra, zihin testleri ve ölçümleriyle ilgili alanda belirleyici olan zekâ testi yöntemlerini başlattı. Binet, Pierre Janet ile yakın dosttu, William James ile ise mektup arkadaşıydı, uluslararası dergilerde düzenli olarak yazan bir yazardı ve belki de klinik psikolojinin doğa bilimi çatısı altında tutulmasında en büyük rol onundu.

Binet, psikologlar tarafından daha çok, zihinsel becerilerle ilgili Binet-Simon testinin kurucularından olarak bilinir, ki bu Amerika'da "Stanford-Binet" testi olarak ortaya çıkacak bir testti. Bu test, bizzat ilgi çekici bir geçmişe sahipti. Eğitim Bakanlığı'nın, Paris'teki okul sisteminde zekâları yavaş gelişen çocuklara özel eğitim vermek amacıyla onları seçip ayırmak için bir çağrıda bulunmasının üzerine bu test ortaya çıktı (1904). Çok fazla geçmeden, Binet ve Simon tarafından hazır-

lanan testler dünya genelinde kullanılmaya başlandı ve hattâ ABD'nin bazı eyaletlerinde zorunlu tutuldu.⁴²

Bununla birlikte, Binet'nin psikolojideki bu sürecine yakından bakıldığında, çağdaş psikologlar genel olarak sadece Binet'nin yaptığı büyük katkıyı değil, aynı zamanda geliştirdiği zekâ testinin dayandığı noktayı da yok sayarlar. Binet'yi ilgilendiren şey zihinle ilgili dinamiklerdir, yani zihnin gelişimi, zihinsel bozukluklar ve zihnin pratik işlevleridir. Kendi klinik hipnoz uygulamasında bile hâkim motivasyon, ruhsal durumu tetiklemek için hipnozun deneysel bir araç olarak kullanılmasıydı. İlk makalelerinden biri olan “Mental Imagery” [Zihinsel İmgelem (1892)] adlı çalışmada Binet, hipnozu “düşünsel ve ahlâki”⁴³ bir yöntem olarak ele alır, bunu yaparken de öznenin algısal ve duyusal işlevlerine dayanmaksızın zihindeki düşünce ve ideaların zihne yerleştirilmesine olanak verir. Ayrıca bilim insanının, farklı klinik vaka için beklemekten ziyade normal zihinde bilişsel durumlar yaratmasına olanak tanınır. *On Double Consciousness* (Çifte Bilinç Üzerine) adlı çokça okunan metninde Binet, tek yöntemi içgözlem olan üniversitelerin “köhneleşmiş bir bilim” öğretmeye devam ettiği halde, Fransız psikolojisinin doğa bilimlerine sıkı sıkıya bağlı olduğundan ve psikofizikle ilgili araştırmaları Almanlara bıraktığından” yakınır.⁴⁴

⁴² Tarihin bir cilvesi olarak, 60 yıl önce dürüstlük ve tarafsızlık adına zorunlu hale getirilen bu testler, günümüzde yasal ve adli olarak saldırı altındadır.

⁴³ “Zihinsel İmgelem” yazısı ilk olarak *Fortnightly Review* (1892) içerisinde bir makale olarak yer aldı, bu yazının bulunduğu ayrı bir basım için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, B Serisi, IV. Cilt.

⁴⁴ Binet'nin *Alterations of Personality* [Kişilik Değişiklikleri (İngilizce Basım, 1896)] ve *Çifte Bilinç* (İngilizce Basım, 1890) adlı çalışmalarının birarada yer aldığı ayrı bir basım için bkz. *Significant Contri-*

Dikkatimizi zihinsel test üzerine yaptığı çalışmalara çektiğimizde, aynı temelde yatan düşünceler olduğunu görüyoruz, hem *The Intelligence of Imbeciles*⁴⁵ (Zekâ Geriliği Olanların Zekâsı) hem de *The Development of Intelligence in Children*⁴⁶ (Çocuklarda Zekâ Gelişimi) çalışmalarında Binet, “psikogenetik yöntem”in ayrılmaz bir parçası olarak zihinsel testlerden bahseder. Binet öncelikli olarak, zekâ geriliği olan bir bireyin – kronolojik yaşı ne olursa olsun – gelişiminin belirli bir evresinde sabit kalan bir zihin ortaya koyduğu ve böylece bu aşamanın bir karakteristiği olduğu yönündeki değerlendirmeden doğan zihinsel gerilikle ilgilenir. Başka bir deyişle, zekâ geriliğini patolojik yapan şey, normal kişilerde saptananlardan daha farklı şeyler olması değil, bunların yalnızca daha genç bireylerde bulunuyor olmasıdır. Buna göre, zekâ geriliği olanlarla ilgili özenli bir şekilde testler yapılması, zihnin kendi normal (oluşum) evrimini anlamamız için çözüm sunar. Gene de Binet bu evrimin sergilediği muazzam değişkenliği ve bireysel farklılıklarla ilgili olguları ele almak adına bilimsel bir psikolojiye duyulan ihtiyacı kabul etti. “Zihinsel İmgelem” makalesinde Binet’nin, bireylerle ilgili kıyaslamalara olanak sağlayan istatistiksel teknikler için Francis Galton’dan övgüyle söz ettiğini görürüz. Bu makalenin sonuç bölümüne doğru Binet şunu gözlemler:

Günümüzdeki psikolojik araştırmaların genel eğilimi, tüm bireylerin zihinsel işleyişinin benzer bir doğaya sahip ol-

butions to the History of Psychology, C Serisi, V. Cilt. Buradaki alıntı ikincisinin bulunduğu kitabın 12. sayfasından yapılmıştır.

⁴⁵ A. Binet, *The Intelligence of Imbeciles* (İngilizce basım, 1909). Bu çalışmanın yer aldığı ayrı bir basım için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, B Serisi, IV. Cilt.

⁴⁶ A. Binet ve T. Simon, *The Development of Intelligence in Children* (İngilizce basım, 1911). Bu çalışmanın yer aldığı ayrı bir basım için bkz. *Significant Contributions to the History of Psychology*, B Serisi, IV. Cilt.

duğunu değil, farklı bireyler arasında çok büyük psikolojik farklılıklar olduğunu göstermektedir.⁴⁷

Bu pasajda üstü kapalı olan şey, tüm felsefi psikoloji çağına ve bunun kalıntısı olan içebakış yöntemine yönelik bir eleştiridir. Buna karşılık, deneysel hipnoz zihinler arasındaki farklılıkların araştırılmasına olanak sağlamış ve araştırmacının zihinsel durumlar yaratmasına, yinelemesine ve bunları tersine çevirmesine imkân vermişti. Benzer şekilde, zihinsel işlevle ilgili testler, bağımlı değişken olan zekâ yaşı ve bağımsız değişken olan kronolojik yaşla ilgili dolaylı bir deney türü teşkil etmişti. *Zekâ Geriliği Olanların Zekâsı*'nda Binet, tüm hakiki zihinsel işleyişlerdeki soyut düşüncenin rolünün altını çizer ve dikkati bu düşüncenin işlevsel doğasına çeker. Yapısal unsurları ve deneyle küçük öğeleri bıkmadan usanmadan izole etmeye çalışan içgözlemcilerden farklı olarak şunu ifade eder:

Bizler, düşüncenin amacına etki eden ve etkiler sistemi içerisinde düşüncenin özünü arayan meslektaşlarımıza karşı çıkıyoruz.⁴⁸

Fransa'da Binet'nin, Amerika'da ise Willam James'in çabalarıyla ortaya çıkan psikoloji bilimine, Almanya'daki psikolojik araştırmalar ile ilk nöropsikologların giderek kısırlaşan fizyolojik araştırmaları arasında büyük bir ortak zemin hazırlandı. Bu büyük ortak zemine genellikle psikopatoloji dikkatli bir şekilde oturtuldu, fakat –en azından Binet ve James'le– oluşturulan bu zemin için genellikle normal bilişsel işlevlere adanan araştırma ve teoriler uygun görüldü. Onların yazılarındaki pratik ve “pragmatik” tavır, zihinsel meseleler için ortaya konmadı, ancak bu tavır, en azından, davranışçı (eylem odaklı) bir bilimi dolaylı olarak desteklemek için sergilendi.

⁴⁷ *Age.*, s. 104.

⁴⁸ *Age.*, s. 153-154.

Bu bölümde ele alınan isimler tarafından üretilen birtakım uzmanlık alanları, artık “Klinik Psikoloji” başlığı altında yer almak için uygun değildir. Freud, Janet, Binet, James, Jung ve Adler’in farklı muhtelif teori ve pratiklerini birleştiren şey, ilk olarak, zihnin geçmişe ve geleceğe sahip bir varlık olarak tanınmasıdır; bu, kısa süreli duyumlarla ilgili (içgözlemsel veya psikofiziksel) bir analizle kolay bir şekilde keşfedilmesi muhtemel olmayan dinamik bir varlıktır. İkinci olarak, aynı temelde olmamakla birlikte hepsi bir inancı paylaşmıştı, öyle ki gerçek psikolojik fenomenler, (çoğunlukla bilinmeyen) nörofizyolojik zeminlerden ziyade psikolojik zeminlerle hareket etmek zorundaydı. Hem Janet hem de Freud histeriyle ilgili “serebrojenik” bir kuram kabul etmekle birlikte her ikisi de bu hastalığın psikolojik zeminde tanımlanması ve tedavi edilmesi gerektiği konusunda ısrarcıydı. Nitekim onlar öbek halinde hem içgözlemsel hem de biyolojik indirgemeciliğe direndiler. Son olarak, hepsi faydalı bir bilimsel psikoloji adına uğraştılar; böylece gerçek dünyada ve gerçek kişilerde meydana gelen şeyler olarak zihinsel fenomenler açıklanabilmekteydi.

Bugünün standartlarıyla William James, genellikle klinik vakalar üzerine tıbbi olarak yöneldiği ve yazdığı halde, güçlükle bir klinik psikolog olarak nitelendirilebildi. Binet de makaleleri ve kitapları genellikle psikopatolojik yönle odaklanan deneyimli bir klinisyen olmakla birlikte, artık o da bir klinik psikolog olarak nitelendirilemezdi. O halde, şimdiki kısımda onların bu başlık altında değerlendirilmesi, dilin azizliğinden mi kaynaklanmaktadır? Ben öyle olduğunu zannetmiyorum. Bunun yerine benim gösterdiğim şey, son yarım yüzyılda gerçekleşen daha büyük bir uzmanlık alanıdır: Yani bu, kendi profesyonel yaşantısında bu insanlardan her birinin peşinden gidenler yerine, sorgulama hatlarından yalnızca birini izleme yönünde bir eğilimdir. Gene de Binet için, yalnızca zekâ testleri yapan bir psikologun sadece derece ölçen bir hekimden farkı olamazdı. Bilimsel faaliyet içerisindeki zihinsel testler amaç

olarak değil araç olarak düşünöldü. Ayrıca Janet, Freud ve Jung için psikanalizin amacı (övgüyü hak etse de) sadece bir hastayı iyileştirmek değil, aynı zamanda zihinsel yaşantıyla ilgili yasaları anlayabilmektir.

Bu kısımda görmüş olduğumuz şey, geç 18. yüzyıl ile erken 19. yüzyıllarda aktarılan genel kavramların daha fazla saflaştırıldığıdır. Bu saflaştırma hem problem seçiminde hem de yöntem seçiminde uzmanlaşmaya yol açmıştır. 1870 ile 1920 yılları arasında kişilik psikolojisi, klinik psikoloji, karşılaştırmalı psikoloji, fizyolojik psikoloji ve gelişim psikolojisiyle ilgili farklı alanlar kuruldu. Dolayısıyla Lewes tarafından ileri sürölen ve Wundt tarafından uygulanan sosyolojik bakış açısında ve geç Victoria döneminde yayılan ilimde aynı durum yaşandı –kısa zamanda bu bakış açısı sosyal psikoloji olarak şekillenecekti. O halde bizler, kısmen müphem ve iyimser bir “bilimsel psikoloji” ile çağdaş psikolojinin daha bilindik alanları ve ekolleri arasında bir köprüye sahibizdir. Gene de gözden kaçan şey, günümüz psikolojisini özel kılan şeyin farklı bir düşünceyle ortaya çıktığıdır. Bu yüzden sonraki kısımda çağdaş psikolojiyi temsil eden üç –baskın– yönelimi inceleyeceğiz: davranışçı psikoloji, Gestalt psikolojisi ve fizyolojik psikoloji. X. Kısımda, 19. yüzyıl geniş bir perspektifle incelendi; XI. Kısımda belirli noktalar ele alındı ve kaydedilen son aşamalara bakıldı. Son kısımda ise, günümüz psikolojisine doğrudan yön vermiş olan daha kısa bir döneme, kabaca 1920 ile 1950 arasındaki yıllara odaklanacağız.

19. Yüzyıl İcadı

Alfred North Whitehead 19. yüzyılın “icat yöntemini icat ettiğine” inanıyordu. Bu, neredeyse her önemli felsefi figürün hakikati aramada deneyi temel işlev olarak gördüğü, tarihteki ilk dönemdi. Ayrıca bilim camiasındaki önemli çalışmaların çoğunluğunun, hattâ büyük bir çoğunluğunun teolojik özelliklerden yoksun olduğu ilk yüzyıldı.

Özellikle psikoloji açısından bu yüzyılın kendisi takdire şayandır. Günümüzde profesyonel psikoloji literatürünü dolduran konuları incelediğimizde, bu kısımda gösterdikleri çabaları irdelediğimiz kişiler tarafından ortaya koyulmayan –genel olarak hâlâ geliştirilmesi gereken formda– bir şey bulmakta çok zorlanırız. 18. yüzyıldaki polemikçiliğin bir ürünü olan fizyolojik psikoloji Flourens, Gall, Bell, Magendie, Helmholtz ve Wundt’un tekelindeki bir bilim haline geldi. Karşılaştırmalı psikoloji Spencer, Darwin, Romanes ve Morgan tarafından bulundu. Bireysel farklılıklar psikolojisi, Binet ve Francis Galton’un buluşuydu, tıpkı bu tür çalışmalar için ihtiyaç duyulan istatistiksel yöntemlerin birçoğu gibi. Hem Bilişsel psikoloji hem de Gestalt psikolojisi fenomenolojiye o kadar derinden bağlıdır ki, yalnızca pürist bir kimse Hegel ve Yeni Hegelcilerin “kurucu” unvanını inkâr edebilir. “Freud,” “Janet,” “Jung” ve “bilinçdışı” birbirine yakın anlamdadırlar. Deneysel bir bilimin ne olduğu ve olması gerektiğiyle ilgili düşüncemiz bize J. S. Mill’den geçmiştir, üstelik bilimin konumuna yönelik genel tutum büyük ölçüde Auguste Comte ve onun öğrencilerinin savunduğu şeyin devamıdır. Hedonist etiğe –ödül ve ceza yöntemleriyle dünyayı şekillendirme olasılığı da dâhil olmak üzere– duyduğumuz ilgi, Jeremy Bentham ve onun yararcılık akımıyla doğrudan izlenebilir. Hattâ yere göre sığdırılamayan “hümanist” psikolojilerimiz bile – “özgerçekleştirim,” kişisel gelişim ve bireysel özgürlük meselelerine odaklanarak– Alman Romantiklerinin orijinal formülasyonlarından daha iyisini hiçbir zaman yapamadılar. Bu durumda çağdaş psikoloji, 19. yüzyıl açısından bakıldığında çok büyük bir olgu değildir.

XII.

ÇAĞDAŞ FORMÜLASYONLAR

Metafizik Yöntemler

Çağdaş psikolojiyi “büyük bir olgu” olarak görmemek, ilk kısımda kaçınacağımıza söz verdiğimiz *scholastica successionis civitatum* yanılışına düşmek demektir. Hiçbir çağdaş psikolog, psikolojiye özgü problemleri veya yöntemleri keşfetmek adına, 19. yüzyıl ilmiyle ilgili tarihî olayları araştırırken çekingenlik göstermez. Hem lisans hem de uzmanlık düzeyindeki psikoloji dersleri ve metinleriyle ilgili en ufak bir inceleme bile, 19. yüzyıla duyulan borcun çok azının bilinçli bir şekilde kabul edildiğini—ilgi gösterildiği takdirde—kuşkusuz ispatlayacaktır. Belirli bir gayesi olan psikologların “Mill’in yöntemleri” hakkında bir şeyler bilmesi ve Wundt’un yalnızca psikolojik araştırmalara adanan ilk laboratuvarı kurduğundan haberdar olması beklenebilir. Ayrıca bu, Darwinci biyolojinin genel özellikleri ile Helmholtz’un duyuşal fizyolojik kuramlarına âşina olan öğrencilerin olacağı bir öğretmen kadrosuyla ilgili bir beklentidir. Fakat artık hiç kimse Bain veya Spencer, Fichte veya Schelling, Kant veya Hegel ile ilgili çalışmalara konsantre olmak istemiyor. William James bile bir tarihî eser olarak, E. L. Thorndike

ise ortaya bir yasa ve yöntem sunan biri olarak sunulmaktadır, her ikisi de tanınmayacak kadar değişmiştir. Psikolojide giriş niteliğindeki hiçbir ders ve psikolojik çalışmalardaki hiçbir odak noktası veya “esas” –eski büyük isimler, periyodik olarak yasaklanmadıkça, bir kenara atılmadıkça, çoğundan daha ileri görüldükleri için yerilmedikçe ve sonra da psikoloji daha bas-kılayıcı meselelerde ilerleme gösterdiği için usulca sümen altı edilmedikçe– tamamlanmış sayılmamakta ve hattâ saygıdeğer bulunmamaktadır. Çoğunlukla, vaktini daha popüler genel ve tarihî metinlere göz gezdirmeye ayırmak isteyenlerin göreceği gibi, büyük eski isimlerin listesi hızla kısaltılmaktadır. Elbette “Yunanlar” hiçbir zaman gözardı edilmemiştir. Roma’nın çö-küşünden Aziz Augustinus ve Aquinolu Thomas hariç Röne-sans’a kadar ortaya çok fazla düşünsel sonuç çıkmadığı gerçe-ğine (bunun bir geçek olmaması dışında) muhtemelen birkaç satır ayrılmıştır. Sonra da “modern çağ” ilân edilmiş, Locke ve Descartes’a bağlılık duyulduğu bildirilmiş ve artık felsefenin yoldan çekilmesiyle psikoloji çalışmaları başlayabilmiştir. Dü-şünce tarihinde büyük bir etkiye sahip fikirlerin bir kısmını yeniden keşfetme ayrıcalığını her neslin psikologlarına az ya da çok garanti eden bir disiplinin temelinde yalnızca bu yakla-şım yatar. Ayrıca bu yaklaşım, her dönemin neredeyse her li-deri tarafından ilân edilen daimi yenilik durumunu psikolojiye yükler. Nitekim Titchener çok okunan *Giriş* kitabında şunu yazmıştır: “Psikoloji çok eski bir bilimdir; bununla ilgili ola-rak, MÖ 384-322 yıllarında yaşamış olan Aristoteles’in elin-den çıkan kapsamlı bir incelemeye sahibizdir. Ancak deneysel yöntem, psikologlar tarafından yalnızca yakın dönemde be-nimsenmiştir.”¹ Buradan hareketle, antik zamanlardaki bilim deneysel yöntemi benimsemiştir, fakat psikoloji biliminin aynı şeyi yaptığını söylemek mümkün değildir. Elbette bu gerçek,

¹ E. B. Titchener, *A Primer of Psychology*, Macmillan, New York, 1914, s. 32.

birçok bilimsel alandaki deneyin 18. yüzyıla kadar salt spekülasyona öncelik tanımaya gerçek anlamda başlamadığını ve günümüzde algıyla ilgili deneylerin bunun sonrasında başladığını gösterir. Bu durum göz önüne alındığında, ilk psikoloji laboratuvarının geç kurulduğu söylenebilir, fakat bu, elli ya da yetmiş beş yılı aşan bir süre değildir. Aslında Wundt'un yarattığı gibi mütevazı üniversite laboratuvarları 19. yüzyıla kadar oldukça nadirdi ve Almanya'da görece geç bir dönemde ortaya çıktı.² Fransız Devrimi hükümeti, 1793'te Lavoisier'yi idam etmişti ve 1795 yılında, yani herkes özgürlükçü retoriğin Fransa'nın problemlerini çözmeyeceğine inandığında, yalnızca Fransız Bilim Akademisi'ne faaliyetlerini yenilemesi için izin vermişti. Gene de Fransız üniversitelerinin deneysel bilimde üstün başarı gösteren merkezler haline gelmesi Napoléon'un getirdiği eğitim reformlarına kadar gerçekleşmemişti. Almanya'da bu tür uğraşlar daha bile geç başladı, fakat Fechner kendi psikofizik bilimini desteklemek için veri aradığında, halihazırda bir el kitabı olarak basılan E. H. Weber'in *Der Tastsinn und das Gemeingefühl* [Dokunma Duyusu ve Ortak Duyarlılık (1846)] çalışmasından başka bir şeye bakmak zorunda değildi.³ Tekrarlamak gerekirse, psikolojinin deneysel bir bakış açısını benimsemesi, bu bakış açısının genel olarak bilim camiası tarafından paylaşılmasıyla neredeyse aynı zamana –19. yüzyıla –denk düşmüştür, O halde deneysel bir uğraş olarak bile psikolojinin yeni olduğunu söylemek mümkün değildir. Fakat psikoloji Copernicus, Galileo veya Newton tarafından geliştirilen bütünlük kuramlara bakıldığında, kendi gidişatını belirlemesi

² Bu noktada, kısa ama harika bir tartışma için bkz. W. C. Dampier, *A History of Science*, Cambridge University Press, 1966, s. 288-290.

³ Fechner, *Elemente der Psychophysik* kitabında kaynak olarak Weber'in bulgularını ve yasalarını (Gustav Fechner, *Elements of Psychophysics*, İngilizce çev. Helmut Adler, Holt, New York, 1966, s. 15) içine alarak şu çalışmaya atıfta bulunur: R. Wagner, *Handwörterbuch der Physiologie*, III. Cilt, II. Kısım, s. 481-588.

bakımından gene de yenidir. Durum böyle olduğu için bizler, rahatsız edici olsa da, sadece psikolojinin bir bilim olarak yeni olmama durumunu değil, aynı zamanda henüz tamamen bir bilim olmama olasılığını da kabul etmeye hazır olmalıyız.

Bilimin karakterini tam olarak tanımlayan şey, bu ya da şu yöntemle ilgili mekanik uygulamalar değil, iyice algılanan bir meseleyle birlikte açık bağlantılarından ötürü seçilen yöntemlerin olduğu çok daha büyük bir anlatımdır. Antik Yunan'da Archimedes, 17. yüzyıl İngilteresi'nde Newton, 19. yüzyılın ortasında Darwin ve erken 20. yüzyılda Einstein tarafından benimsenen yöntemler, tanımlayıcı düzeyde çok az ortak noktaya sahiptir. Kısaca söylemek gerekirse, kesinlikle tek bir bilimsel yöntem yoktur. Bununla birlikte, bilimsel sonuçla ilgili bir problemin tanımlanması ile mevcut gözlem ve ölçüm yöntemlerini izleyen kararlar arasında oldukça sistematik bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi kuran şey, ontolojik veya açıklayıcı olasılıklar bakımından zengin bir teoridir. Ontolojik olasılıklar bakımından zengin bir kuram, geçerli görüldüğü zaman, gerçekten var olan varlıkların alanını netleştiren ve hattâ bunu indirgeyebilen bir kuramdır. Isınmış nesnelerin, ısıtılmanın sonucunda, "hafiflik" olarak adlandırılan bir maddeye dönüştükleri için ortaya çıktıklarına artık inanmıyoruz. Fenomenleri artık flojistonun* özelliklerine başvurarak açıklamıyoruz.

Deneyssel psikoloji tarihi, gelişmiş bilim modellerini takip etmemiş ve zamanla daha geniş sınırlarla bu modelden sapsmıştır. Peki psikolojideki güncel deneylerle her şeyi kapsayan kuramın test ettiği şey nedir? Bununla hangi *problemler* çözülmüştür? Psikolojik hipotezlerin veya bulguların, tüm hakiki psikolojik fenomenlerin bulunduğu ontolojik alanın boyutu ve doğası üzerindeki etkisi nedir? Deneyssel psikolojinin özelli-

* Flojiston Kuramı: Filojiston adını taşıyan ateş elementinin, maddeler yandığı esnada ortaya çıktığını öne süren, fakat günümüzde geçerliliği olmayan bir kuram. (ç.n.)

ği, oldukça sıradan bir dizi deneysel “kontrol” ile tekrarlanan ölçümler paradigmasını benimsemesidir. Geniş çeşitlilikteki gruplar içerisinde bu yöntem tarzı, genellemelerin zayıflatılmasına ilişkin ilgi alanlarından genelde bir hayli farklı olan koşullar altındaki bağımlı ve bağımsız değişkenler arasında oldukça sabit işlevsel ilişkiler sağlamıştır. Bu, 19. yüzyıl psikologlarının, psikolojik fenomenlere bu tür yöntemleri uygulamak için gösterdiği büyük çabanın tesiridir; öyle ki bu, yalnızca yöntemin sınırlarının belirlenebileceği bir biçimde psikolojiyi geliştirerek mümkündür. Bir yüzyılın çoğunda görev duygusuyla bu tür çabalara öykünen yığınların tesiri daha azdır.

Ne zaman ki ileri tarihteki bir ideanın farklı bir kültürel bağlam içerisinde yeniden ortaya çıkışı, elde kesin bir kanıt bulunmaksızın, daha önceki bir ideanın sonucu olarak görülür, işte o zaman *scholastica successionis civitatum* yanılışına düşülür. Örneğin şok etkisi veya yemek ödülünün davranış edimi üzerindeki etkisini inceleyen çağdaş bir davranış bilimcinin Jeremy Bentham’ın yolundan giden biri olduğunu ileri sürdüğümüzde bu tuzığa düşeriz. Davranışçılığın erken 20. yüzyıldaki mimarlarının doğrudan yararcı yazılardan ilham aldığı gösterilse bile, halihazırda bu çalışmalarla uğraşanların –bu terimin taşıdığı herhangi bir anlama bakılarak– onun yolundan gidenler olduğu sonucu çıkarılmayacaktır. Bilakis burada oldukça farklı bir iddia ortaya atılacaktır. Bu iddia, 19. yüzyılın çağdaş psikolojiye çok büyük bir miras bıraktığını değil, çağdaş psikolojinin, geniş bir perspektifte bakıldığında, 19. yüzyıl psikolojisi *olduğunu* ve 19. yüzyıldaki çalışmaların bilimsel bir veri veya kurama mecbur bırakılmadığını ortaya koyar. Çağdaş psikologlar, yakın geçmişin yöntemlerini ve terminolojisini reddettiler; ölçüde fizikçiler, biyologlar ve kimyagerlerden ayrılırlar. Çağdaş fizikçiler enerjilerini flojistonu araştırmaya harcamazlar, çünkü böyle bir şey olmadığını kanıtladılar. Devridaim makinesi yaratmaya çabalamazlar, çünkü enerjinin korunumu bu makinelere karşı yasa oluşturur. Genetikçiler edinilen özel-

liklerin kalıtımını test etmek için deney tasarlamazlar, çünkü hemen hemen ölümcül olan çevresel çeşitlilik kapsamında, genin moleküler biyolojisi sabittir ve dolayısıyla öğrenme veya pratikle değiştirilemez. Psikolojide üzerinde durulan şeyin değişkenliği aynı değerlendirmelere dayanmaz. Bu yüzyılın* ilk yirmi yılında, Amerikan psikolojisindeki en etkili figürler William James ve E. B. Titchener idi. *Giriş Kitabında* Titchener, kendisine akıl hocalığı yapan Wundt'un psikolojisinden çok uzak olmayan bir psikoloji önerdi. Ona göre psikoloji, bilinçle ilgili deneysel bir analiz olmalıydı:

Bir çocuğun, köpeğin veya böceğin zihinsel süreçlerini, davranış ve eylemlerin, yani zihinsel süreçlerin dış belirtile-
rinin gösterdiği şekilde anlamaya çalıştığımızda,.. deneysel
içgözleme başvurmamız gerekir... zira kendi zihnimiz-
de bulamadığımız bir süreci başka bir zihinde tahayyül
edemeyiz. Deneysel içgözlem bu yüzden kendimizi bilme-
nin güvenilir tek yoludur; bu, psikolojiye açılan tek kapıdır.⁴

Oldukça benzer bir niyete sahip William James, *Text Book of Psychology* (Psikoloji Ders Kitabı) çalışmasına, konuyu “bilinç durumlarının tanımlaması ve açıklaması” olarak tarif ederek başlar.⁵

Çağdaş psikolojik tabloyu inceleyen herhangi bir kimse için, Titchener ve James tarafından tasarlanan programdan geriye neredeyse hiçbir şey kalmadığı artık aşikârdır. Titchener tarafından sunulan “içgözlem kuralları,” hiçbir laboratuvar da uygulanmaz ve bu disiplinle ilgili gelişmiş hiçbir yaklaşımda görülmez, üstelik bunların çağdaş psikologların eğitiminde hiçbir rolü yoktur. Aynı şeyleri, James'in bu disiplin içerisinde yaptığı Duyum, Beyin Faaliyetleri (Serebrasyon) ve Davranış Eğili-

* Bu kitabın ilk basımı 1976 yılında yapılmıştır. (ç.n.)

⁴ E. B. Titchener, *A Primer of Psychology*, s. 32.

⁵ William James, *Text Book of Psychology*, Macmillan, New York, 1892, s. 1.

mi ayırımları için de söylemek mümkündür.⁶ Fakat üzerinde durulan şey veya ilgi alanındaki kopuşun yarattığı bu değişim ile fizik ve biyolojide meydana gelen değişiklikler arasında bir farklılık gözlemlenebilir. Bizler zihne *sahibizdir*, *bilinçliyizdir* ve şahsi deneyimlerimiz üzerine derinlemesine *düşünebiliriz*, çünkü bunlara *sahibizdir*. Edinilmiş karakterlerin flojistonu veya kalıtımından farklı olarak, bu fenomenler hem var olmaktadır hem de insani deneyimlerde en yaygın olanlar bunlardır. Ortodoks Wundtçuların, Titchenercılarının veya Jamesçilerin yokluğu bu nedenle kendi konularının ortadan kaybolmasına bağlanamaz. Bilakis bu, kabul gören psikolojik inceleme yöntemlerinin bahsi geçen konular üzerine eğilmekteki yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Çağdaş psikologlar, tamamen bilinçsizce, bir yönetime karşı *metafiziksel* bir bağlılıkta bulundular ve bu yöntemle kavranamayacak önemli konuların etki alanının dışında kaldılar.

Bu yöntemin kendisi, deneysel yöntemin yalnızca biraz farklı bir şekli değildir. Hem Titchener hem de James bu konuda aynı fikirdedir. Burada bahsedilen yöntem, bir dizi eylem veya süreçten daha kapsamlıdır. Bu, problemler hakkında düşünme ve bunlar hakkında konuşma yöntemini içerir. Bu yöntem bir etikete ihtiyaç duyar ve bunu en çok kapsayanlardan biri ampirik yöntemdir, fakat buradaki düzen yalnızca koşullu bir şekilde gözlemlenebilir. Locke, Berkeley, Hume, Mill ve James gibi önemli ampiristler, bu metafiziksel bağlılığı içeren terimle, hemen hemen kesinlikle, yanlış bir şekilde yönlendirilmiştir. Kendisini zihinsel dayanaklardan kurtarmaya çalışan bir psikoloji, onların güç bela anlayabileceği bir psikolojidir. Onların “davranışsal” bir bilim olarak psikoloji kavramına yönelik tepkilerinin, şüphecilikten başlayıp acayip fikirlere kadar değişkenlik gösterdiğinden bile kuşku duyabiliriz. “Ampirik” yöntem –şayet çağdaş kullanımı ele alınacaksa– ölçüm, uygu-

⁶ *Age.*, s. 6-8.

lanabilirlik, gayrişahsilik, etik tarafsızlık ve (ironik) “antimeta-fiziksel^{lik}” gibi şeyleri ayrıca ortaya atmalıdır. Çağdaş dergiler –ister nöropsikolojiye, klinik uygulamaya, hayvan öğrenmesine isterse aile danışmanlığına kendilerini adanıyorlar– bu “ampirik” özellikleri yansıtmaya çaba harcamaktadırlar.

Peki, çağdaş psikolojinin bu yaygın yönü, 19. yüzyıl için ne ölçüde “önemsiz bir olaydır?” Bunu yanıtlamak için Alman idealizminin etkisini ve buna verilen yanıtı incelemek adına bir kez daha duraklamamız gerekmektedir.

Aydınlanma felsefesi, bir zamanlar inancın rasyonel gerekçesi olarak kabul edilen şeyle bağını derinden koparmıştı. İngiltere ve Fransa’da ilim, asla gerilemediği için, yüzünü kararlı bir şekilde seküler tarafa döndü. Fransız Devrimi’nin Fransızların sürdürdüğü genel yaşam koşullarını değiştirmekte başarısız olması ve Devrimin aşırılıkları, İngiliz Kanalı’nın her iki tarafında da siyasi muhafazakârlığı arttırdı. Napoléon’un iktidara gelmesi ve bundan kaynaklanan savaşlar, birbirinden bağımsız çeşitli dinî, sosyal ve siyasi hareketlere neden oldu. İngiltere’de geleneksel sınıf ayrımları açıkça gerilmişti ve dünyadaki birçok meseleden sorumlu tutulan liberal felsefelere karşı artan bir düşmanlık vardı. Britanyalı ampiristlerin nesnel ve aşırı rasyonel felsefelerinin insanları dinden uzaklaştırdığı ve bunların gündelik yaşam ile gündelik yaşamı anlamlı kılan aşkınsallık arasına set çektiği kanaatine varıldı. Kimine göre bu inanç buhranının tek çözümü, o zamanlar Almanya’nın kontrolündeki idealizm felsefesinde bulunmalıydı. Schelling’in “doğa felsefesini,” bir İngiliz okuyucu kendi ülkesinde bulunmuş bir şey kadar olumlu karşılamıştı. Britanya idealizm akımının en belâgatli ve etkin öncüleri “Göl şairleri” idi, özellikle de Coleridge (1772-1834) ve Wordsworth (1770-1850). Onlar, başkalarından daha keskin bir şekilde, tarihî değerlerin zayıflığını

* Göl Şairleri: İngiltere’de Göller Bölgesi’nde yaşamış Wordsworth, Coleridge ve Southey gibi İngiliz şairlere verilen ad. (ç.n.)

algıladılar, üstelik etik ve ahlâktaki göreceliğin süründüğünü hissettiler. Bu noktada Wordsworth'un, Hume'dan önce, İngiltere'nin unuttuğu kahramanını anımsayışına kulak verebiliriz:

*Milton! Sen bu zamanda yaşamalısın;
Bir bataklık İngiltere,
Durgun sular içerisinde; ihtiyacı var sana bu toprakların...*

“Londra, 1802”

“Ode to Duty” (Vecibeye Övgü) ve “Character of the Happy Warrior” (Mutlu Savaşçının Karakteri) şiirlerinde, geleneksel ideallerle ilgili benzer iddialar vardır –daha büyük amaçlar haykırılır. Sonra Wordsworth *Intimations* (İmâlar) şiirinin beşinci kıtasında kendi iddiasını doruklara taşır:

*Dünyaya gelişimiz yalnızca bir uyku ve unutma;
Bizimle yükselen Ruh, yaşamımızın Yıldızı,
Sahipmiş başka bir yerde kendi ortamına,
Ve çok uzaklardan gelmiş;
Tüm bu unutkanlıkta,
Ve tüm bu çıplaklıkta,
İzini sürer cennetin bulutları
Yalnızca yuvamız olan Tanrıdan gelen bizlerin...*

Coleridge, binlerce yüreğe mesaj verdiği *Ancient Mariner* (Yaşlı Gemici) eserindeki konuşmacıyla şu sonuca varır: “düğün şöleninden daha tatlıdır/... kiliseye gitmek beraber/ çok hoş bir toplulukla.” İşte bu isimler, Byron'ın “The Prisoner of Chillon” (Chillon Esiri) şiirinde “Zincirsiz Zihnin Ebedi Ruhı” olarak tanımladığı şeye ulaşabilen, görülmez ama iyi bilinen Tanrının görevini, ahlâklılığını ve sevgisini içeren doğal hislere dönüşü arzulayan doğa şairleriydi.

Şayet Victoria İngilteresi'nin ruhu kavranacaksa, romantizm ile endüstri, doğalcılık ile deneyselcilik, özgürlük ile ödev, Püriten âhlâki sadelik ile emperyal sosyal zenginlik ve kötü çalışma koşulları ve insancılık gibi görünürde tezat olan güçleri

birleştirmeye çalışmak gerekir. Bu kutuplar yalnızca sabit değildir, aynı zamanda her biri devasa boyutlardadır. Maden işçileri günde üç kuruş para kazanmak için havasız kalıp ölümler, John Constable âdeta bakarak gezilebilecek manzaralar resmediyordu. Charles Bell belkemiği sinirlerini açığa kavuştururken ve Spurzheim ahlâkı nörolojiye dönüştürmeye çabalarken, Tennyson, kendisinin önemsiz olduğuna inanan, “sendeleyerek yarısına gelen zavallı hayatıyla” yıkıntıya uğrayan, ana karakterin kendisini öldürdüğü *Lucretius* adlı yapıtında tüm materyalistlerin çarpık kaderini betimliyordu.

Darwinci devrimin bizzat doğalcı, romantik ve materyalist gerilimleri birbirine karıştırmasının bir anlamı vardır, hem de bu, savunulabilir bir anlam taşır; insan, tabiatın çamurundan evrilir ve içgüdüsel olarak hayatta kalma ödeviyle, yaşayan her şeyin üzerinde geçici bir hâkimiyet kurar; insan, mevcut rolünü oynamak için doğa tarafından “seçilmiştir.” Çalışmaları romantik idealizme karşı bir otorite olarak hizmet edecek Darwin’in kendisi bile, Göl şairlerinin etkisinden kurtulamamıştır. *İnsan ve Hayvanların Duyguları Dışavurumu* çalışmasında Darwin, bir duygu ifadesinin (davranışsal olarak) bunu yoğunlaştırdığı ve bu özyoğunlaşma eğiliminin hayvanlarda büyük bir uyum değerine sahip olduğu hipotezine varır. Bu durumda, yüz kaslarını ve çene kemiğini en ufak ayrıntılarına kadar araştırdığı bu uzun incelemenin sonunda Darwin, “insan zihninin olağanüstü bilgisine” sahip bir değerlendirmeden destek alır.⁷

*İnanılmaz değil mi şimdi bu oyuncunun yaptığı,
Sadece bir hayal ürünüyle, tutkulu bir rüyayla,
Ruhunu ve kendi düşüncesini böylesine zorlayarak,
Oyunu tüm çehresine yansıtmayı;
Gözlerindeki yaşlar, yüzündeki şaşkınlık,*

⁷ Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Appleton Century-Crofts, New York, 1896, s. 366.

*Kısıt bir ses, ve düşüncesini şekillendirmesi
Amacına uygun olarak? Tüm bunlar bir biç uğruna üstelik!*

Hamlet, ii, 2

Wordsworth ve Coleridge'in romantik şiirlerinde ve Darwin'in edebî göndermesinde, Viktoryen İngilteresi'ndeki iç çatışmaların izine rastlarız. Hakikat için dönüp 19. yüzyılın ortalarındaki ve sonlarındaki deneme yazarlarına bakmamız gerekir –bu yazarlardan birisi, *Culture and Anarchy* (Kültür ve Anarşi) adlı çalışmasıyla endüstriyel ve acımasız bir ekonomik sistemi “cana yakın,” hoş, tatlı, makul ve özel kılmaya çalışan Matthew Arnold'dur,⁸ diğer bir yazar ise, *Özgürlük Üzerine*'de her bireyin temel düşünsel özgürlüğünden ve bireyin devlet tarafından her bakımdan serbest bırakılması hakkı olduğundan bahseden J. S. Mill'dir. Bunlara, VI. Kısımda tarzına ve anlayışına kısaca değinilen, mimarlığı ahlâk dersi haline getirerek sanat tarihi hakkında yazı yazan John Ruskin de eklenebilir –Ruskin Rönesans'ın ideallerini ya da en azından dönemin yapılarını ve resimlerini incelerken idealler olarak algıladığı şeyi tekrar savunmuştu. Eserin birkaç sayfası hariç, tek bir bölüm bile Viktoryenlerin kıvrak ve sağlam zekâsının hakkını veremez. Bilimsel aklın mücadele ettiği popüler tutumları fark etmemiz için o dönemleri açık bir şekilde göstermek gerekir. En genel anlamıyla bu dönem, Hegelcilik mücadelesiydi, fakat bununla beraber, aynı Hegelcilik içerisinde özgürlük ve ilerlemeyle ilgili en ateşli savunmaya da rastlanmaktaydı. Aynı dönemin romantik zihinleri bilim ve materyalizmle mücadele ediyordu, ama bu önemli akımlarda özgürlük, güvenlik, onurlu çalışma, bağımsızlık talebi gibi idealler amaç olarak saklı tutulmuştu. Çağdaş psikolojinin ayırt edici özelliği, 19. yüzyıldaki bu iki

⁸ Matthew Arnold'ın *Kültür ve Anarşi*'si ilk kez 1869 yılında yayımlandı ve bu çalışma birçok Arnold antolojisinde bulunabilir. Özellikle bununla ilgili bir tartışma için bkz. J. Dover Wilson, *Arnold's "Culture and Anarchy"* (Cambridge University Press, 1932).

gücün uzlaşma yolunu bulmadaki başarısızlığında aranmalıdır. Yalnızca bir ayrılık bu ihtilafı sona erdirecekti. Bu meseleyi içtenlikle özetleyen Helmholtz'du:

Hem kendi başına yola devam eden hem de ortak filolojik ve tarihsel incelemelerle birleştirilen diğer bilimlerden giderek ayrılan doğa felsefesine yönelik suçlamalar geç yapıldı. Aslında buna karşı çıkanlar uzun süre ortadaydılar ve bana göre temelde bu kişiler Hegelci felsefenin etkisi altında yetişmişler; ya da hiç olmazsa bu felsefeyle şüphesiz daha büyük bir rahatlığın içine doğmuşlardı... Kant'ın "Eleştirel Felsefe"sindeki tek hedef, hem bilgi kaynaklarımızı ve bilginin yetkesini sınamak hem de diğer bilimlerle karşılaştırdığında, felsefe araştırmaları için kesin bir kapsam ve standart oluşturmaktı... [Fakat Hegel'in "Özdeşlik Felsefesi" bundan daha çarpıcıydı. Bu felsefenin başlangıç noktasındaki hipoteze göre, yalnızca tinsel fenomenler değil, aynı zamanda gerçek dünya –yani doğa ve insan– yaratıcı bir zihnin düşünsel eyleminin sonucuydu, ki bunun benzer şekilde bir tür insan zihni olduğu varsayıldı... Filozoflar bilim insanlarını sınırlandırıcı olmakla suçladı; buna bilim insanları, filozofların deli olduğunu söyleyerek karşılık verdi. Böylece bilim insanlarının, kendi çalışmalarından felsefi izleri atmanın önemi üzerine bazı vurgulamalar yapmaya başladıkları ortaya çıktı; halbuki kesin fikirlere sahip olan insanlar da dâhil olmak üzere bunlardan bazıları, tümüyle felsefeyi reddedecek kadar ileri gittiler, felsefenin haklı iddialarına, yani bilişle ilgili kaynaklara ve idraki işlevlere dair eleştirilere değer vermediler.⁹

⁹ Bu alıntının edinildiği kaynak için bkz. W. C. Dampier, *A History of Science* (Cambridge University Press), s. 291-292. Helmholtz bilim felsefesine nadiren atıfta bulunmuştu. Yakın dostları (örneğin du Bois-Reymond, Brücke, Ludwig) onun her yönüyle dirimselciliğe karşı olduğunu biliyordu. Enerjinin korunumuyla ilgili yazısı bile bilinçli

Bu kaotik süreçte psikolojiye giren herkes ve psikoloji (bir süreligine) yerleşik hale geldikten sonra ortaya çıkanların hepsi, bazı Hegelcilik versiyonları ile Mill'in tümevarım bilimi arasında seçim yapmak zorundaydı. Hegel'in niyet ettiği şeyden tümüyle farklı olan Brentano ve Husserl'in fenomenolojisi bile,¹⁰ psikolojiden daha fazla felsefeyi pekiştiren ve katiyen "ampirik" bir bilim olmayan "tanımlayıcı bir psikoloji" yaratacaktı. Dolayısıyla idealist geleneğin derinden hissedildiği Avrupa'da, psikologlar Wundtçu, Yeni Hegelci veya psikolog kılığına bü-

bir şekilde dirimselcilik karşıtı bir bakış açısıyla yazılmıştı. Gene de Helmholtz bilime yaptığı sıradışı katkılardan dolayı 19. yüzyıl fizikalistlerinin en az tartışmalı olanıydı.

¹⁰ Brentano ve Husserl tarafından geliştirilen fenomenolojik sistemlerin, Hegel'in fenomenoloji olarak adlandırdığı şeyle çok az ilişkisi vardır. Bilimin, Hegel'in "bilinç çeşitliliği" ile ilgilendiğini ifade etmek için bu kavramı kullandığını anımsamakta fayda vardır. Hegel için fenomenoloji, *mutlak* felsefeyle meydana getirilen bir bilimdir.

Franz Brentano (1838-1917) herhangi bir filozof veya psikologdan daha büyük bir öğretmendi. Öğrencileri arasında Husserl, Meinong, Carl Stumpf ve Christian Ehrenfels de vardı. Stumpf hem Köhler hem de Koffka'ya ders verdi, üstelik kendisi üretken bir psikologdu. Ehrenfels *Gestaltqualität* hakkında konuşan ilk isimdi. Zihnin algılarıyla ilgili evrensel yasaları keşfeden "tanımlayıcı psikoloji"yi gösteren Brentano'nun *Psychologie vom Empirischen Standpunkt* (1874) çalışması idi. Edmund Husserl (1859-1938) Brentano'yla çalıştı. Onun fenomenolojik kuramları yıllar boyunca muhtelif değişikliklere uğramakla birlikte bilimsel veya deneysel psikolojinin yalnızca algnın olumsal (kasti) ve yanılabilir yönlerine ulaşabildiğiyle ilgili iddiadan hiçbir zaman çok fazla uzaklaşmamıştır. Geliştirilebilecek zihinsel bir bilim aracılığıyla –yalnızca deneyle ilgili tanımlama yapmak yerine– deneyi kullanarak yansıtmının rolüne vurgu yaptı. Husserl'in etkisi, sezgisel ve mantıksal analizler lehindeki deneysel incelemeleri reddeden fenomenolojik psikolojiyle ilgili bakış açılarında fazlaca görülür. Husserl'in fenomenolojisiyle ilgili bir tartışma için bkz. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological movement*, Cilt. I (Mouton, The Hague, 1960), s. 73-167.

rünmüş bir fizyolog olabilirdi. İngiltere ve Amerika’da alternatifler daha da azdı. Ya bir filozof ya da bir deneyselci olunabilirdi. Deneysencililiği başaramamak, psikolog olmayı başaramamak demekti. Şunu belirtmek gerekir ki, tarihsel gelişim bilimsel *değil*, bizzat tarihseldir. Rasyonel bir psikolojinin başarısız olacağını gösterebilecek makul hiçbir delil bulunmamıştır. Tanrı ya da güzel olana duyulan sevgiden veya ahlâk duygusundan yoksun olduğumuzu açıklığa kavuşturan hiçbir deneysel bulgu yoktur. İnsan hayatının psikolojik boyutlarının kolayca sinirsel mekanizmalara indirgendliğini kabul eden hiçbir tıbbi yöntem yoktur. Günümüzde yeni bilimin temel donanımı olarak tesis edilen “Mill’in yöntemleri” bile, en azından psikoloji laboratuvarında uygulanan şekliyle, ne mantıkla sunulan doğruluğa ne de bilimin talep ettiği güvenilirliğe sahip çıkar. Bilakis vuku bulan şey, *hakikatin* doğası üzerindeki *değil*, *psikolojinin* doğası üzerindeki metafiziksel bir konumun benimsenmesiydi. Burada varılan sonuç, psikolojinin belirli bir yöntemden, yani “deneysel” bir yöntemden farklı olmadığı yönündeydi ve dolayısıyla psikoloji temel olarak bu yönetime tâbi maddeleri içerecekti. Burada, başka bir Leipzig mezunu olan Theodor Ziehen’in 1895 yılında takdim ettiği psikolojiye kulak verme faydalı olacaktır:

Size sunacağım psikoloji, psişik fenomenleri az çok spekülatif bir yöntemle araştırmaya çalışan eski psikoloji *değildir*. Bu psikoloji, doğa bilimleriyle ilgili yöntem kullananlar tarafından uzun süre önce terk edilmiştir, nitekim bunun yerini doğrudan ampirik psikoloji almıştır.¹¹

Leipzig’de doktorasını tamamlamış başka bir isim olan E. W. Scripture 1897 yılında Yale’de bu konuyla ilgili şu ifadelerde bulunmuştur:

¹¹ Theodor Ziehen, *Introduction to Physiological Psychology*, Macmillan, New York, 1895, s. 1.

Bir bilimin gelişimi, bu bilimin bizzat gözlem yöntemlerini genişleten ve geliştiren araçlardaki ilerlemeye dayanır. Psikolojide son zamanlarda atılan en büyük adım, deneysel ve klinik yöntemler vasıtasıyla sistematik gözlemin uygulanmasına dayanır.¹²

Ziehen, doğa bilimcilerinde “düşünce yönteminin” özgün olduğundan bahseder ve Scripture gözlem yöntemiyle ilgili uygulamaları dile getirir. Fakat bu “düşünce yöntemi” nedir ve gözlem yöntemi nasıl geliştirilmiştir? Bunun yanıtı için dikkatimizi Titchener’a çevirmek faydalı olacaktır:

İçgözlem kuralları iki türdür: genel ve özel... Örneğin balmumu kokusunu ayırt ederken ne kadar ufak bir farklılık olduğunu anlamaya çalıştığınızı varsayalım; şayet koku duyusu belirgin derecede güçlüyse, uyarının ortaya çıkışının ne kadar büyük olduğunun anlaşılması gerekir. Burada yalnızca yağmursuz günlerde çalışmanız gerektiği özel bir kural olarak karşımıza çıkacaktır; çünkü balmumunun kokusu yağmurlu bir havada daha kuvvetli açığa çıkar... Deneysel içgözlemle ilgili genel kurallar şu şekildedir: (1) Tarafsız olmak ... (2) Dikkatli olmak ... (3) Rahat olmak ... (4) Tamamen zinde olmak.¹³

Titchener bilinç yapısını bu yöntemler vasıtasıyla ayırt etmeyi umut eder; yani biyoloji bilimindeki anatomi gibi, psikoloji biliminin benzer roldeki parçalarıyla yapısalcılığı geliştirmeyi ister. Fakat bu “bilim” devamlılık göstermemiş, esasen devam edememiştir. Yapısalcılığın durmadan başarmayı umduğu en büyük şey, her erkeğin, kadının ve çocuğun gündelik yaşamın her anında doğru olduğunu bildiği şeyin yeniden keşfedilmesi idi. Felsefi gelenekle bağını koparmakta ayak direyen ve bu yeni girişimin konumunu “doğa bilimi” olarak doğrulayan de-

¹² E. W. Scripture, *The New Psychology*, Scribner, New York, 1910, s. 2.

¹³ Titchener, *Primer of Psychology*, s. 33-34.

neysel biliminin kurucuları, problem alanını... balmumu kokuşu durumuna bağlamak zorundaydılar. Bir şekilde çağrışım yasalarının, en nihayetinde “bilinç unsurları” hakkındaki noksansız bir tanıma dâhil edilmesine izin verilecekti. Bu iddia bir süreliğine ulaşılabilir bir hedefti: yani “tarafsız, dikkatli, rahat ve zinde” öznenin sabırlı gözlemi, zihinle ilgili bir doğa bilimini açığa vuracaktı, öyle ki bu mutlak gözlem aslında zihinle ilgili bir doğa bilimi *idi*. Fakat ortada “kapsayıcı yasa” yoktu, adına layık bir kuram yoktu, psikolojik yöntemleri geçerli kılacak şeye karşı bağımsız bir ölçüm yoktu. Wundtçu incelemelerle ortaya çıkan veriler –Leipzig’de veya Titchener’ın Cornell’deki laboratuvarında desteklenen– bilimsel verilerin olması gerektiği gibi değildiler. Yapabileceği şeye kalkışan en rahat kişiler bile, farklı durumlarda aynı “içgözlemde” sıkıntı yaşamıştı.

Wundtçu-Titchenerci incelemelerin açık bir şekilde görünen acı verici yükümlülüklerine rağmen, deneysel yöntem psikolojinin özünde kaldı ve hâlâ kalmaya devam ediyor. Bir bakıma bu, bir konuyu araştırmak adına kullanılan yöntemdir. Bu bölümün geri kalanında, bu yol boyunca gün yüzüne çıkan imkânların bir kısmını gözden geçireceğiz.

Davranışçılık

1878-1958 yılları arasında yaşamış olan John B. Watson’ı davranışçılığın “babası” olarak adlandıracağız, fakat bu adlandırmayı, bir büyükbaba veya büyükannenin –en azından bir eşle birlikte– evlat sahibi olması koşuluna bağlı olduğunu kabul ettikten sonra yapacağız. Bunun için şu gerçeği de ilave edeceğiz: çocuklar ailelerinin günahının bedelini ödemezler ve edindikleri özellikler kalıtım yoluyla geçmez. Ayrıca, tarihsel analiz, soybilimden çok daha fazla şey içerdiği için, davranışçılığın, bunun kaynağı değil de buna yönelik tepki olduğu yönündeki önemli gerçeği fark ederek “babacılık” metaforunu geride bırakırız.

Kurt Koffka (1886-1941) *Principles of Gestalt Psychology* [Gestalt Psikolojisinin İlkeleri (1935)] adlı çalışmasında davranışçılığın yanlışlarını gösterirken, Amerikalıların ürettikleri bilime büyük bir saygı gösterdiklerini, bilimi “kesin ve maddi” gördüklerini fark etti:

Onlar, mutlak gerçeklerin karmaşasından kaçıp yüce idealar ve idealler âlemine girmeye çalışan metafiziğe karşı isteksizlik duyarlar, bazen onu küçümseme eğilimi gösterirler.¹⁴

Koffka, bilinç problemiyle ilgilenmeyi ve davranışla ilgili nesnel ölçümleri bırakmış olan Amerikan psikolojisinde bazı noksanlıklar olduğunu gördü. Bununla birlikte 1935 yılındaki bu gelişmeler yalnızca bir başlangıçtı. Sonuç olarak Amerika, William James ile John Dewey’nin ülkesiydi ve Titchener bu ülkenin yapısalcılığı sahiplenmesine olanak tanımıştı. Ancak Koffka’nın eleştirisine neden olan kesinlikle James, Dewey ve Titchener değildi. Üstelik bizlerin de görmesi gerektiği şekliyle bu, *davranışın* artan ilgili odağı olmasıyla ilgili mutlak gerçek değildi. Ayrıca bu, Amerika’daki hayvan psikolojisine dayanan belirgin bir alan değildi, çünkü Wundt katıyen böyle bir ilgiye karşı yasa üretmemişti. Aslında *İnsan ve Hayvan Psikolojisi Üzerine Dersler* (1894) açık bir şekilde bunu salık vermişti:

Hayvan psikolojisiyle ilgili incelemeler iki farklı bakış açısıyla ele alınabilir. İlk olarak zihinle ilgili bir tür karşılaştırmalı fizyoloji mefhumuyla, yani organik dünyadaki zihinsel hayatın gelişimine dair bir evrensel tarihle yola koyulabiliriz. Ya da insan psikolojisini araştırmanın temel hedefi yapabiliriz. Bu durumda hayvanlardaki zihinsel yaşantıyla ilgili ifadeler, yalnızca insandaki bilincin evrimine tuttukları ışık kadar göz önüne alınacaktır... İnsan psikolojisi... kendisini tamamen insanla sınırlayabilir, ki genel itibarıyla

¹⁴ Kurt Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, Harcourt Brace, Jovanovich, New York, 1935, s. 18.

bakıldığında bunu büyük çapta başarmıştır. İnsandan başka herhangi bir bilinçli yaşam olduğu sonucunu güçlkle çıkarabileceğiniz bol miktarda psikoloji kitabı bulunmaktadır.¹⁵

Fakat Amerikan davranışçılığı ne yalnızca hayvan psikolojisini incelemeye yönelik bir sorumluluk taşıyordu ne de başka bir şey yerine davranışı incelemek adına estetik bir kararı sınırlandırıyordu. John B. Watson'ın davranışçılığı, bilimsel bir psikolojinin yalnızca davranışla ilgilenmesi gerektiği ve bu tür bir psikolojinin bilinç, zihinsel durumlar, içgözlem, bilinçdışı süreçler ve diğer “ruhlar” ile ilgili tüm ilgisini kesmesi gerektiği yönündeki ısrardan başka bir şey değildir. Watson 1913 yılında saf bir açıklıkla bu akımları dile getirdi:

Davranışçıların bakış açısına göre psikoloji doğa bilimlerinin tamamen deneysel bir dalıdır. Buradaki teorik hedef, davranışın tahmin ve kontrolüdür. İçgözlem, uygulanan yöntemler içerisinde büyük bir rol oynamaz, üstelik kullanılan verilerin bilimsel değeri, bilince dayanarak yapılan yorumlara bağlı değildir. Davranışçılar, hayvan tepkisiyle ilgili elde etmeye çabaladıkları bütün taslaklarda, insan ile hayvanı ayıran bir çizgi olmadığını kabul ederler. İnsan davranışı, tüm saflığı ve karmaşıklığıyla birlikte, davranışçıların tüm araştırma taslaklarının yalnızca bir kısmını oluşturur.¹⁶

Watson'ın bakış açısına göre yapısalcılık, yöntem bakımından belirsiz ve kendi kendine hizmet eden bir şeydir, veriler kontrol altında değildir, asla sonuca erişemediği için de başarıya ulaşamayacak bir göreve kendini adar. Bir kimsenin sahip olabilece-

¹⁵ Wilhelm Wundt, *Lectures on Human and Animal Psychology*, İkinci Almanca basımından yapılan İngilizce çev. J. E. Creighton ve E. B. Titchener, Macmillan, New York, 1907, ss. 340-341.

¹⁶ John B. Watson, “Psychology as the Behaviorist Views It”, *Psychological Review* 20 (1913): 158-177.

ği “deneyim” sayısında herhangi bir sınır yoktur, her bir deneyim, – derecelendirmek gerekirse, üçten dokuza kadar– dikkatin açık olduğu durumlarla birlikte gelir. Kendi araştırmasına karşın Watson, yapısalcıların yöntemlerini veya bulgularını bir kez bile kullanmış olan bir hekime, hukukçuya veya iş insanına hiçbir zaman rastlamamıştı. Açık bir şekilde (Watson’a göre), hayatın pratik işlerine katkıda bulunamayan bir girişim uzun bir istikbale sahip olamaz.

Böylece Titchener ile Wundtçu geleneği tümüyle bertaraf eden Watson, dikkatini –az önce bahsedilen derecelendirmeye göre, bu dikkatin en azından açık olduğu dokuzuncu durumdur– James ve Dewey ile özdeşleşen *işlevselci* ekole yöneltti. Watson’ın açık bir şekilde şunu kabul ettiği üzere –ve birçok iyi psikolog da bu kabulü paylaştı– kendisi, Titchener’ın psikolojisine karşı, hiçbir zaman işlevselciliğin ne olması gerektiğini kavrayamadı. *Psikoloji Ders Kitabı*’nda James, ampirik çağrışımıcılığı eleştirdi ve “kova dolusu, kaşık dolusu, testi dolusu, fıçı dolusu ve kalıba dökülmüş diğer su formlarına” göre bir akışı tanımlayanlarda kusur buldu.¹⁷ James, “bilinç akışının” deneysel psikologun ihtiyaçlarına göre öylesine parçalara ayıramayacağını ve dolayısıyla kendi yapısında bilinçle ilgili herhangi bir parçanın, yalnızca bilincin ne olduğu konusunda çarpık bir algıya yol açabileceğini iddia etti. Bir kimsenin, bilincin doğasını keşfetmek için, onun *amacını* Darwinci anlamda kavraması gerekir. Yani bu kişinin, bilincin işlevini kavraması gerekir, bilincin insanın çevresindeki koşullara adapte olurken oynadığı rolü anlaması gerekir. Bu, Titchener’ın yapısalcılığı ortaya çıkmadan önce James’in sahip olduğu bir düşünceydi, üstelik Titchener *Primer of Psychology* (Psikolojiye Giriş Kitabı) adlı çalışmasında James’ten alıntı yaparken, kaçınılmaz olarak kendi önermelerinden birini desteklemekte veya yeni ifadeler üreten bu üstattan bir *nükte* ödünç almaktadır. Ayrıca

¹⁷ James, *A Text Book of Psychology*, s. 165.

John Dewey (1859-1952) refleks “birimleri” mefhumunun başarılı (yani *işlevsel*) davranışın düzenli doğasını kavrayamadığını iddia ederek elementçiliği eleştirdi.¹⁸ Fakat ne Titchener ne de Wundt’un bu noktada naif olduğunu söylemek mümkündür.¹⁹ Watson’ı düşündüren şey, işlevselcilerin yapısalcılıkta eksik olan bir şeyi bulmaları değil, onların bunu düzeltmek için makul bir yöntemi henüz önermemiş olmalarıdır.

Eleştiri yağmuruna tutulan ve devrimsel bir retorik kullanan Watson, kendinden hemen önce gelenlerin hiçbirisiyle uzlaşmadı. İster konu çocuk bakımı²⁰ ister karşılaştırmalı psikolojinin

¹⁸ John Dewey, “The Reflex Arc Concept in Psychology”, *Psychological Review* 3 (1896): 357-370.

¹⁹ Amerikalıların pragmatik yönleri Alexis de Tocqueville tarafından keskin bir şekilde gözlemlenmiştir. Klasikleşen çalışması *Amerika’da Demokraside* Tocqueville şuna dikkat çeker: “Amerika’da bilim salt pratik yönleriyle takdire şayan bir şekilde uygulanır ve bu uygulama için zorunlu olan teorik yönleri dikkatle ele alınır... Fakat Birleşik Devletler’de insan bilgisinin temel teorik ve soyut yönleriyle ilgilenen çok az insan vardır” (1848 basımı, Cilt II, I. Kısım, X. Bölüm). Önceki bölümde kısaca anılan Charles Sanders Peirce (1839-1914) pragmatizmin kurucusuydu ve William James üzerinde büyük bir etki yarattı. Peirce hem mantıkçı hem de matematikçiydi, psikolog değildi. Peirce özellikle James tarafından ele alınan sistemiyle ilgili yorumlamalardan memnun değildi. Onun temel epistemolojik kaygısı anlamla ilgiliydi ve yıllar boyunca, en sonunda pragmatik anlam kuramı haline gelen bir anlam kuramı geliştirdi. Bu, çeşitli yollarla özetlenebilmekle birlikte, özetler bu kavramı önemsizleştirme eğilimindedir. Pragmatik tanıma göre bu terimin anlamı, terimin belirtmek için kullandığı şeyin gerçek nesnel özelliklerinin ötesine geçemez. Bu nedenle bir nesne veya olayın gerçek davranışı ile bu nesne veya olayı göstermek için kullanılan belirli tanım arasındaki herhangi bir ayırım tamamen anlamsızdır.

²⁰ John B. Watson, *Psychological Care of Infant and Child*, Norton, New York, 1928.

doğası²¹ ister tüm psikolojik incelemelerle ilgili yönergeler olsun,²² verilen mesaj aynıydı: doğa biliminin herhangi bir dalı, bizzat doğal olayların tahminiyle ilgilenmelidir; bilim yalnızca gözlemlenebilir olan şeyi incelemelidir; zihinsel durum ve özel deneyimler açıkça doğrulanabilir bir dünyada bulunmazlar; üstelik davranış, tek başına gerçek bir bilimsel incelemenin konusudur. Dolayısıyla Wundt ve Titchener, deneysel bir bakış açısını benimseme yönündeki bir girişime bilim olarak anlam yüklemeyi yeterli görmeyerek en başta hataya düştüler. Onlar uygun bir metodolojik karar vermekle birlikte, bilimsel bakımdan asla statü elde edilemeyecek bir konu seçtiler. Watson'a göre her kilit noktada Wundtçu ve Titchenerci psikolojilerin üzerinde yanlış bir şekilde yoğunlaşıldı: genel olarak hayvanlar âlemi yerine insanlara yoğunlaşıldı; eylem yerine deney üzerinde duruldu; evrimsel düşünceler yerine varoluşçulukla ilgili vurgulamalar yapıldı; pratik düşünceler yerine teorik düşünceler vurgulandı. Watson tarafından tanımlanan ve o zamandan beri anlaşılan şekliyle davranışçılık, bu vurguların her birinin yeniden yönlendirilmesine adanmıştır.

Watson'ın ortaya koyduğu beyanların dayandığı faktörleri biraraya getirmek zordur. Davranışçılıkla ilgili ilk kazanımlarından ve son yarım yüzyılda elde edilen birleştirici faktörleri soyutlamak bile daha zordur.²³ Watson, Dewey'nin görev süresi boyunca Chicago'da lisansüstü eğitim aldı, fakat onun Chica-

²¹ John B. Watson, *Behavior: An Introduction to Comparative Psychology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1914.

²² Ayrıca bkz. John B. Watson, *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist* (Lippincott, Philadelphia, 1919) ve J. B. Watson and W. McDougall, *The Battle of Behaviorism* (Norton, New York, 1929).

²³ Titchener burada refleks hareketlerini, içgüdüleri ve daha karmaşık tümleşik hareketleri birbirinden ayırır. Refleks hareketlerinin bile basit olmaktan uzak olduğunu ve bunların kesinlikle en eski filogenetik eylem birimleri olmadığını iddia eder. (E. B. Titchener, *A Primer of Psychology*, s. 171-182.)

go ekolünün işlevselciliğine yönelik eleştiriler Dewey'nin onda pozitif bir rolü olmadığını göstermektedir. Watson'ın sonradan sarf ettiği sözlerin dayandığı "refleks arkı" kavramını Dewey eleştirdi. James ve C. S. Peirce'in²⁴ felsefi pragmatizmi şimdiye kadar neredeyse "resmî" bir Amerikan felsefesiydi ve "gözlemlenebilir" şeylere yönelik bilimsel terimlerle ilgili sınırlandırmalara dair ısrarı, Watson'ın geleneksel formülasyonlarına karşı artan memnuniyetsizliği besledi. Peirce'in pragmatizmindeki temel prensibe göre, doğal dünyadaki herhangi bir *şeye* uygulandığı şekliyle herhangi bir kavramın anlamı, açık bir şekilde belirtilen çeşitli koşullardaki şeyin *davranışından* farklı bir şey olamaz. Peirce'in düşüncelerine ya da en azından çoğu Amerikalı filozofa ve psikologa dikkat çeken James'di. Bu halefiyet zincirini uzatmaksızın, bizler Watson'ın tanımlamalarının ve bilimsel söylemle ilgili kriterlerinin güçlü pragmatist ruhunu kolayca gözlemleyebiliriz.

Gene de E. L. Thorndike'in yayımlanmış çalışmaları Dewey veya James'in çalışmalarından daha büyük bir öneme sahipti, Thorndike (1874-1949) James'in öğrencisiydi ve onun *Animal Intelligence*²⁵ (Hayvan Zekâsı) adlı çalışması davranış analizi olarak adlandırılan şeyin tarihinde dönüm noktasıydı. 1898 yılında gün yüzüne çıkan bu çalışmada, kedilerdeki öğrenme

²⁴ *Principles of Physiological Psychology* (Fizyolojik Psikolojinin İlkeleri) adlı çalışmanın "Refleks Fonksiyonları" (IV. Kısım) bölümünde Wundt, kasıtlı veya istemli eylemi ayırma konusunda dikkatli davranır. Bu zamana dek herhangi bir şeyi açıklamada başarısız olan refleks kavramının devam ettirilmesine karşı uyarılarda bulunmuştur (s. 240-251). Bununla ilgili olarak bkz. *Principles of Physiological Psychology*, İngilizce çev. Titchener, Macmillan, New York, 1904.

²⁵ 1911 yılında E. L. Thorndike, "Hayvan Zekâsı: Deneysel İncelemeler" başlığı altında yaptığı deneylerle ilgili bir derleme yayımladı. Bu özgün derlemenin aynı şekilde yapılan bir basımı için bkz. L. Thorndike, *Hayvan Zekâsı: Deneysel İncelemeler*, Hafner Publishing Co., Darien, Conn., 1970.

ve bellekle ilgili bir dizi çalışma betimlendi. Üstünkörü fakat kullanışlı araçlarla Thorndike, kutu içerisindeki hayvanların kutuların dışına yerleştirilen yiyeceklere ulaşma hızını kâğıda döktü. Artan uygulamalarla birlikte sistematik gelişmeleri gösteren bir dizi “öğrenme eğrisi” geliştirdi. Thorndike, bunlara ve bunlarla ilintili bulgulara dayanarak, kendi meşhur “etki yasası”nı sundu; buna göre davranış kendi neticeleri tarafından belirlenmektedir. “Doyurucu” koşullar yaratan davranışın olması daha muhtemeldir; doyurucu olmayan durumlar yaratan davranışın olmaması ihtimal dâhilindedir. Watson, Thorndike’in terimlerle ilgili seçimini takdir etmedi, etki yasasını çok zihinsel buldu, fakat ölçümle ilgili nesnel yöntemleri ve bu disiplinin genel olarak gizeminden arındırılmasını onayladı.

Thorndike’in “*hayvanların öğrenmesi üzerine yapılan her deneyi ve insan ilişkilerinin yönetimiyle ilgili tüm tarihi açık bir şekilde*”²⁶ ortaya koyduğu “geçici” öğrenme yasaları, artık psikolojide görmediğimiz türden bir şeydi:

Etki yasası şudur: Koşullar aynı olduğu takdirde, hayvanların doyumuna ulaştıkları anda verdikleri tepkilerin çoğu, tamamen oluşan özdeş bir durumla ilintili olacaktır; nitekim bu durum yinlendiği takdirde, tepkilerin aynı şekilde cereyan etmesi muhtemeldir. Diğer yandan, gene koşullar aynı olduğu takdirde, hayvanların doyumuna ulaşmadıkları anda verdikleri tepkilerin çoğu, oluşan özdeş bir durumla pek ilintili olmayacaktır; nitekim bu durum yinlendiği zaman, aynı tepkinin tekrar edilme olasılığı zayıflayacaktır. Doyum veya rahatsızlık arttıkça, oluşan özdeş durumlarla kurulan bağın güçlenmesi veya zayıflaması da artar.

Egzersiz yasası şudur: Koşullar aynı olduğu takdirde, verilen tepkiler –tekrar, kuvvet ve süreklilik oranında– ortaya çıkan bir durumla daha ilintili olacaktır.²⁷

²⁶ E. L. Thorndike, *Animal Intelligence*, s. 244.

²⁷ *Age*.

Her iki yasada da Locke, Hume, Bentham ve hattâ Aristoteles'ten oldukça faydalanılmıştır. Bunlar Darwinci ve Benthamcı yasaların eklenmesiyle elde edilen klasik çağrışım yasalarıdır. Elbette buradaki fark, Thorndike'in ele aldığı durumdaki yasaların deneysel bulgularla destekleniyor olmasıdır. Gene de her iki yasaya da karşı çıkacak bir kimsenin, gün yüzüne çıkarılmamış deneysel verilere sahip olması zaten muhtemel değildir. Atasözünde de söylendiği gibi, meşk kemale erdirir; bizler tatmin edici bulduğumuz şeyleri yapma eğilimindeyizdir. Belirttikleri şekilde bu yasalar tamamen zihinseldir ve sonuç olarak bu, psikolojinin zihin bilimi olduğuna inananlar için sorun teşkil etmez. Thorndike'in savunduğu düşünce bu olmamakla birlikte, onun dile getirdiği iki yasa da böylesi bir yoruma imkân sağlar. Thorndike, etki yasasında “özdeş bir durum” ve “doyum” gibi ifadeler kullanır; egzersiz yasasında ise “bir durum” ifadesini kullanır. Bu ifadeler psikolojik terimlerdir ve Thorndike istese de istemese de bunlar kolayca içgözlem geleneğine oturtulabilir. Watson'da fikir ayrılığı yaratan şey işte bu olgudur:

Psikologların çoğu... alışkanlıkların iyi kalpli periler tarafından aşılandığına inanır. Örneğin Thorndike başarılı hareketler üzerinde durarak haz hakkında konuşur ve başa-rısız hareketleri ortadan kaldırarak hoşla gitmeyen durumlara değinir.²⁸

Bunun yerine Watson, Ivan Pavlov (1849-1936) tarafından yakın zamanda geliştirilen refleks fizyolojisiyle ilgili dili kullanmayı seçmiştir. Pavlov'un çalışmalarının İngilizce çevirilerine, Watson'ın 1912 yılındaki davranışsalcılık dersleri ortaya çıktıktan sonra başlanmış, fakat Watson'ın *Davranışçılık* kitabının 1930 yılındaki baskısıyla birlikte Pavlovcu sistemin ta-

²⁸ John B. Watson, *Behaviorism*, University of Chicago Press, 1924, s. 206.

mamı İngilizceye çevrilmiştir.²⁹ Pavlov'un Watson'ın düşüncesi üzerindeki etkisini çok fazla büyütemeyiz. Watson, geliştirdiği psikolojinin temel özelliklerini, Pavlov'un kuramlarını öğrenmeden önce oluşturdu ve hattâ Pavlov'un şartlanma kuramını öğrendikten sonra da şunu gözlemledi:

Çoğu psikolog, sanki Vulcan'ın* küçük kullarından oluşan bir grup sinir sisteminde çekiç ve keskiyle delik açarak yeni çukurlar kazıyor ve eskilerini derinleştiriyormuş gibi, beyindeki yeni yolların oluşumu hakkında uzun uzadıya konuşur... Tüm sadeleştirmeleriyle (ki ben genellikle fazla sadeleştirmeden çekinirim!) birlikte psikolojide şartlı refleks hipotezi ortaya çıktığından beri kendi görüşlerime sahip oldum.³⁰

Onun görüşleri davranış “birimi” olarak şartlı refleksin kabulünü ve daha kompleks tüm davranış formlarının bu birimlerden oluştuğu düşüncesini içeriyordu. Ölçülü bir biçimde, “beyinde çalışan küçük askerleri” gösterme isteğine karşı koydu. Psikolojik süreçlerle (başka bir deyişle, davranışı belirleyen faktörlerle) ilgili açıklamaları betimleyici bir çeşitlilikteydi, fizyolojik detaylarla ilgili meselelerde görece tarafsız, zihinsel göndergelerle ilgili meselelerde ise görece muhalif bir tutum sergilemişti. Ona göre psikoloji, kompleks alışkanlıkların şekillenmesine katkı sunan başlıca şartlı refleks yollarını belirlemelidir. Bu dünyadaki reaksiyonlarımız, bu refleksler üzerinden anlaşılmalıdır. Dille ilgili göklere çıkarılan kapasitemiz bile yalnızca gırtlak kasımızı içeren şartlı refleksin bir ürünüdür.³¹ Şartlandırma yoluyla (ve Humecu tarzda) ortaya konan herhangi bir

²⁹ Ivan Pavlov, *Conditioned Reflexes: An Investigation of the Physiological Activity of the Cerebral Cortex*, İngilizce çev. ve ed. G. V. Anrep, Oxford University Press, Londra, 1927.

* Vulcan: Roma mitolojisinde ateş ve yanardağ tanrısı. (ç.n.)

³⁰ Watson, *Behaviorism*, s. 206.

³¹ *Age*, s. 225.

şey, belirli bir tepkiyi gösterebilir ve böylece koşulsuz bir uyarı ile bağlantılı olarak bunu doğrulayabilir. Bu bağlantıya bakarak, daha önce nötr olan uyarı, koşulsuz uyarı ile *ikame* eder.³²

Uyarı ikamesinin veya uyarı şartlandırmasının önemi, olduğundan daha mühim bir şey olarak görülemez... Şimdiki bildiklerimizle, standart bir reaksiyon olarak adlandırdığımız herhangi bir uyarıyı alıp bunun yerine başka bir uyarı ile *ikame* edebiliriz.³³

Herhangi bir arzu edilen bir davranış bu şekilde muhafaza edildiği için Watson içgüdülerle ilgili kavramları bile reddetmeye hazır ve bunu yaparken içgüdüyle ilgili çok fazla kavram olduğuna inanıldığı halde bu konuyla ilgili aktarılan kabarık hiçbir listenin bize çok fazla bir şey söylemediğini belirtir. Bununla ilgili olarak bumerang örneğini verir. Fırlatıldığında geri dönen bu nesne gibi, onun da hareketi bir oluşumun parçasıdır. Ayrıca organizmalar da biyolojik sistemlerden oluşur, öyle ki onlar, belirli çevresel özelliklere yönelik basmakalıp şekillere karşı oluşmaktadır.³⁴ Gene de yeni bir davranış örüntüsü veya yeni bir uyarı-tepki bağlantısı gözlemlerken, her seferinde yeni bir içgüdü yaratmamıza gerek yoktur. Aslında şartlandırılmış bir tarihten yoksun olarak yalnızca küçük çocukları incelediğimiz zaman, doğuştan gelen yatkınlıklar hakkında bir şey söyleyebilecek durumda oluruz. Küçük çocukları inceleyen Watson, yatkınlıkların doğuştan geldiğine ikna oldu, ona göre psikolojik donanım öfke, korku ve sevgi duygularının ilkel formuydu.³⁵ Watson bunları kabul eder, çünkü çocuklarda bunlara ilişkin davranışsal tezahürler bulur. Watson, James'in duyguları incelemek için kullandığı içgözlem yöntemini düşünmeden

³² *Age.*, s. 22-39.

³³ *Age.*, s. 24.

³⁴ *Age.*, s. 111-113.

³⁵ *Age.*, VII. Bölüm.

reddeder ve William McDougall (1871-1938) tarafından bir hayli popüler hale getirilen uzun içgüdü listesini önemsemez.

Watson bu konuda yürüttüğü mücadelesine henüz 1912 yılında başlamış, 1913 yılında taslak halinde bir makale kaleme almış ve 1924 yılında da bir rehber metin yazmıştır. *Davranışçılık* çalışmasının 1930 yılındaki basımının Giriş kısmında, davranışçı görüşün evrimini şu şekilde yansıtmıştır:

Davranışçılığın ortaya çıktığında yarattığı etki, açıkça kabul edilmese de, 18 yıl içerisinde çok derin olmuştur. Buna ikna olmak için, davranışçılığın ortaya çıkışından önceki 15 yılda gerçekleştirdiğimiz yayınların içeriklerini başlık başlık karşılaştırmak gerekir, bunu yaparken geçmiş 15 yıl ile sonraki 18 yıl incelenmelidir... Günümüzde hiçbir üniversite davranışçılık eğitimi vermekten kaçınamaz... zaten yeni nesil öğrenciler davranışçılıktaki yönelimlere rağbet etmektedirler.³⁶

Bu bakımdan Watson haklıydı. 1930'daki göstergeler aşikârdı. Psikologlar iki kampa ayrılmıştı –burada “kamp” ifadesi yerinde bir tanımlamadır. Bunlardan birinde, kendini bu alana adanmış olanlara rastlanmaktadır, diğerinde ise geri kalanların hepsi bulunmaktadır! “Bilim insanları” henüz *davranışçı* bilimciler olmamakla birlikte hayvan davranışı, şartlı refleks ve beyin-davranış ilişkileriyle ilgili çalışmalar yapan kimselerdi. İçgözlem zayıflayan bir yöntemdi. Freud'un etkisi uluslararası boyuta ulaşmaktaydı, fakat psikanaliz hâlâ çok zihinseldi ve terminolojik olarak pek derin değildi, dolayısıyla “gerçek” psikoloji yeni bilim için tehdit unsuru değildi. Elbette ortada hâlâ bazı problemler vardı. Watson'ın sistemi, tümüyle amaçlı davranış olarak adlandırılan şeyin, refleks bağlantılarının gelişmesiyle açıklanabileceği yönündeki düşünceye dayanıyordu. Bu *izmi* takdir etmeyen herhangi bir kimse için bu durum tū-

³⁶ *Age.*, Giriş, s. 7.

müyle mantıksız görünüyordu. Ayrıca Watsoncu psikoloji, “bilim insanlarının” bile *algı* mefhumunun bir parçası olmak istemesi üzerinde durmuyordu. İddialı sistemi ele alındığında Watson’ın verileri oldukça azdı ve onun ileri sürdüğü yöntemler muğlâktı. Örneğin Watson, Pavlovcu şartlandırmayla bir kimseyi “dişçi” yapabileceğini vadedince, psikoloji cemiyetinin bir kısmı şaşakalmış, önemli bir kısmı kuşkuya düşmüş, diğer bir kısmı da kahkahalara boğulmuştu. Kısacası davranışçılık Watson’ın bıraktığı şekilde varlığını sürdüremezdi. Revizyonizm çok yakında vuku bulacaktı. Bunun en belirgin ifadesine B. F. Skinner’ın *Behavior of Organisms* [Organizmanın Davranışı (1938)] adlı eserinde rastlanmaktadır.³⁷ Kitap, yayımlandıktan sonra, bu disiplinin tarihi boyunca görülen herhangi bir çalışma kadar Amerikan deneysel psikolojisini etkiledi. Skinner (1904-1989) kendi davranışçılığıyla ilgili formülasyonları yeniden gözden geçirdi ve geniş, sosyal özellikleri olan meseleleri kavramak için sistemini genişletti.³⁸ Buradaki değişikliklere rağmen, Skinner’ın yaklaşımlarındaki davranışçılık ilerleyen dönemde kendi özelliğini korudu.

³⁷ B. F. Skinner, *The Behavior of Organisms*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1938.

³⁸ Skinner bir toplum filozofu, davranış teknologu, bilim filozofu, yazar ve laboratuvar araştırmacısı olarak çalışmalar yapmıştır. Onun bu çeşitli yetenekleri genel hatlarıyla *Science and Human Behavior* [Bilim ve İnsan Davranışı (Macmillan, New York, 1956)] çalışmasında bir araya gelir. Davranış bilimi konusundaki önerileri ve yönergeleri “Öğrenme Kuramları Gerekli midir?” [“Are Theories of Learning Necessary?”] (*Psychological Review* 57, 1950: 193-216)] ve “Öğrenme Bilimi ve Öğretim Sanatı” [“The Science of Learning and the Art of Teaching”] (*Harvard Educational Review*, Spring 1954: 86-97)] adlı çalışmalarda yer alır. Onun ütopyacı görüşleri *Walden II* (Macmillan, New York, 1948) eserinde paylaşılır ve *Özgürlük ve Onurun Ötesinde* [*Beyond Freedom and Dignity* (New York: Knopf, 1971)] çalışmasında savunulur.

Psikoloji, konusu organizmaların gözlemlenebilir davranışlarıyla sınırlı bir doğa bilimidir. Bu bilimin amacı davranışın öngörülmesi ve kontrolüdür. Psikoloji ne biyoloji bilimini tamamlamaya çalışır ne de biyolojik veya nörofizyolojik bulgulara dayanan ilkelerin geçerliliğine bakar. “Nöroloji, (davranışsal) yasaları kanıtlayamaz, bu yasalar davranış düzeyinde geçerli olabilirler. Bunlar yalnızca nörolojik dayanaklardan bağımsız davranış yasaları değildir, bu yasalar organizmanın içsel tutumunu incelemeyi üstlenen herhangi bir bilim üzerinde belirli sınırlayıcı koşullar dayatır.³⁹ Çevresel öncüller ile davranışsal ardıllar arasındaki (Humecu) düzenle ilgilenen betimsel bir bilim olarak psikoloji, kuramsal dizgeleştirmeye uğraşma gereksinimi duymaz. Psikoloji yasası, zihincilikten arındırılmış etki yasasıdır, yani salt işlemsel terimlerle açıklanan bir etki yasasıdır. Davranış öncesi ihtimalleri arttıran, işlemsel tanımla ifade etmek gerekirse, olumlu pekiştiricidir. Davranış öncesi ihtimalleri azaltan şey ise olumsuz pekiştiricidir. Psikolojide davranışlar çevreye tesir eder ve dolayısıyla davranış organizmanın varlığını etkiler. Pavlovcu refleksler, şartlı oldukları halde, organizmaların alt sistemlerini içerebilirler. Elbette bunlar, organizmanın uyum kapasitesindeki dengeyle yakından ilişkili olmakla birlikte *işlemsel* davranışın ürettiği çevreye yönelik uyuma doğrudan doğruya yol açmazlar. Pavlovcu şartlandırmayla bir dış hekim yaratılmasının mantıksız görüldüğü yerde, bir dış hekiminin zuhur etmesi ilk bakışta işlemsel koşullandırmanın başarısının bir kanıtı olarak görülür. Bilinç, özgür irade, yönelim vb. şeyler, davranış belirleyicilerinin bilimsel analizine yönelik amaçlarla dikkate alınmak zorunda değildir. Bu terimlerin kendisi, bizzat zihinsel yorumları pekiştirici bulan bir toplum tarafından icat edilen “sözel işlemlerdir.”

Yukarıdaki fikir, düşünsel bir alanda ortaya çıkmaz. Bu yönde olumlu veya olumsuz bir kabul yoktur. “Skinnerci” psiko-

³⁹ Skinner, *The Behavior of Organisms*, s. 432.

lojinin temeli yıllarca tasarlanmıştır; hattâ bu, Ockham'ın tü-melleri reddedişine kadar uzanan dönemden beri yüzyıllar bo-yunca irdelenmiştir. En yakın olarak bunun Hume'la başladığı ve Darwin'in işlevsel biyolojisi, Mill'in yararcılığı ve James'in pragmatizmiyle ilk kez büyük bir düşüğe geçtiği söylenebilir. James için bilgi yarardır. James'in C. S. Peirce'ı keşfettiği sıra-larda, Ernst Mach (1838-1916) Viyana'da benzer bir hareketi ilerletiyordu; bu, metafizikten (özellikle de Kant'ın metafizi-ğinden) uzak, pratikliğe yönelik bir hareketti. Peirce *How to Make Our Ideas Clear* [Düşüncelerimizi Nasıl Netleştiririz? (1900)] adlı klasik eserini henüz yazmış, antimetafizik dü-şüncelerini şu şekilde dile getirmişti: “*Bir cismin ağır olduğunu söylemek, düpedüz bu cismin düşeceğini söylemektir.*” Einstein'ın, halinden memnun Newtonculara karşı çıkışında bile fizikçiler “doğa felsefesinin” metafiziksel kalıntılarından korkuyordu. Üstelik o zamanlar, aşırı vatanseverlik ve milliyetçilikle birlikte I. Dünya Savaşı yaşanıyordu. Bilimsel tarafsızlık –savaşın derinleştirdiği Kıta'daki felsefe, psikoloji ve etik ile İngilizce ko-nuşan ülkelerdeki felsefe, psikoloji ve etik arasındaki– büyük ihtilaflara dayanamadı. Bu noktada, Koffka'nın, Amerika'nın “maddi bilime” düşkünlüğü ile “idealar ve ideallere” yönelik isteksizliğine ilişkin gözlemlerini hatırlamakta fayda vardır. Davranışçılığın bilimsel konumunu, kendi kökenine göre ve-ya kendisinde popülerliğe yol açabilecek toplumsal faktörlere göre değerlendirmeyiz. Fakat bunun –bir bilim olarak değer-lendirilmesi için– var olması gerekir; bu noktada, özellikle dav-ranışçı düşünme biçimine olanak sağlayan 20. yüzyıl başları-n-daki atmosferle ilgilenmemek için tembel olmamız gerekir. Watson'ın kitapları ve makaleleri, İngilizce konuşan dünyanın felsefe literatüründe aynı zamanda ortaya çıkan kitap ve maka-leler gibi, (Hegel'den hiç bahsetmeksizin) benzer anti-Hegelci

etkiye sahiptir.⁴⁰ Bilimcilik, entelektüel çevrelerde idealizmin yerini almış ve psikoloji, yeniden Doğa ve Tin arasında seçim yapmak zorunda kalıp Doğayı seçerek bilimsel olarak evrensel desteğe sahip olmuştur.

Çağdaş Davranışçılık: B. F. Skinner

Watson'ın hayalleri yazdığı şekilde gerçekleşmedi; şüpheli bulgularla ve rastgele yöntemler yüzünden oluşturduğu sistem tartışmaya açıldı. Fakat onun temel çalışmalarını yıkıcı bir dünya savaşı izledi, çok kötü niyetleri olan bir düşman, kalıtımsalılığı politik bir ideoloji düzeyine taşıdı. Müttefik ülkelerde, II. Dünya Savaşı ve sonrasındaki yıllar, psikolojideki genetik veya içgüdüye dayanan kuramlar için elverişli değildi. Bu konunun teknik veya bilimsel değeri dışında, 1940'larda Watson'ın daha evvel savunmuş olduğu çevresel psikoloji için daha anlayışlı bir kitle mevcuttu. B. F. Skinner'ın kitap ve makaleleri davranışsal psikolojinin daha sofistike ve gelecek vaat eden bir versiyonunu sunduğu için o insanlar açısından doğru zaman buydu.

Davranışçılık Watson'ın zamanında bile çoğu kişiyi kendisine çekti, bunun nedeni kısmen psikolojik materyalizme bağlı çeşitli formların zorluktan azade olmasıdır. Davranışçılık, bizzat beyin veya zihin hakkında konuşmakla ilgili herhangi bir yükümlülük taşımaz. Henüz 1938 yılında B. F. Skinner, yazdığı ilk kitapta (*Organizmaların Davranışı*) kendi psikolojisinin nörolojiden bağımsız olduğunu açıkladı ve davranışçılı-

⁴⁰ Şayet Hegelciliğe yönelik İngiliz felsefesinin tepkisini tarihlendirmek gerekirse, G. E. Moore'un *Principia Ethica*'sını güçlü bir başlangıç noktası olarak sunabiliriz. Bu çalışmada, Hegel'in "bütün" ile "parçalarının toplamı" arasındaki farklılıkları, belirsiz ve hattâ anlamsız olarak yorumlanır (s. 30). Darwinci düşünceler etik içerisine dâhil edilir ve Thomas Reid takip edilerek, "doğal dil" ve "sağduyu" insan davranışının ilkelerini konu edinmek için yeniden ele alınır (G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903.)

ğın sözde Skinnercı versiyonunu kabul edenler, psikolojide beyin-konuşma rolüne tarafız veya kayıtsız kaldılar. Tarihsel açıdan eşsiz bir disiplin olan psikolojinin bağımsız konumunun, herhangi bir alternatif formülasyona göre davranış esaslarıyla daha iyi korunduğu gerçeğiyle çelişen hiçbir şey yoktur. Skinner, zihni felsefeye, bedeni biyolojiye ve kişiliği klinisyenlere (hayıflanmaksızın) bıraktı. Bazı açılardan Skinner'ın davranışçılığı, bu disiplinin herhangi bir başka dalına göre kendisini 19. yüzyılın hedef ve yöntemlerinden daha başarılı bir şekilde sıyırdı. Skinner ve öğrencileri, psikolojiyi diğer tüm bilimlerle bütünleştirmek, psikolojiye açıklama getirmek, bunun “mekanizmalarını” ortaya çıkarmak ve “zihni” keşfetmek adına sergilenen gösterişli kuramlar icat etme çabasına karşı deklarasyon yayımladılar. Davranışçılar, canlıların eylemlerinin tahmin ve kontrol edilmesine imkân tanıyan betimsel bir davranış bilimini ortaya koymayı tasarladılar.

Davranışçıların gerçekleştirdiği araştırmaların yolunu aydınlatan ilke, “etki yasası”nın başka bir formudur, bu yasa, ortaya çıkış ve kuram oluşturma bakımından diğer etki yasalarına çok benzerdir. Bahsi geçen yasa, 19. yüzyılın sonunda Thorndike'in psikolojik diliyle artık ifade edilmemekteydi. Tüm zihinsel özelliklerden arınan bu yasanın mevcut versiyonları, yalnızca belirli uyarıcıların (“pekiştiricilerin”) onları yaratan tepkilerdeki olasılığı değiştirdiğini iddia ederler. Yararcıların sade etiğiyle birlikte davranışçılar, zihin veya zihinsel yaşam hakkında söyledikleri veya söyleyemedikleri şeyle değil, yapabilecekleri şeyle değerlendirilmek isterler. Watsoncı miras en çok bu noktada adını duyurur. Watson sınıflardaki, psikiyatri kliniklerindeki, meslek okullarındaki, endüstriyel eğitim programlarındaki, danışmanlık dairelerindeki ve hattâ oyun alanlarındaki işlemsel koşullandırma yöntemlerinin davranışçılar tarafından nasıl uygulandığını görse çok mutlu olurdu. Davranış değiştirme teknikleri, hayvan laboratuvarlarındaki gibi cezaevlerinde de uygulanmaktadır veya görüşme yapılan kişi-

lerin zorla bulundurulduğu yerlerde de bu teknikler kullanılır. Bunların uygulanışında, “organizma” ister beyaz bir fare, ister hüküm giymiş bir suçlu, ister otistik bir çocuk, ister gösteri yapan bir fokbalığı, ister şizofrenik bir hasta isterse zorlu bir öğrenci olsun, aynı itimat gösterilir.

Skinnerci davranışçılığa yönelik eleştiriler hiç de az değildi. Bu eleştiriler genellikle anlaşılmaz, nadiren tarafsızdı. Hümanistler bu davranışçılığı “kişiliksizleştirici” bir psikoloji olarak, teologlar tanrısız bir psikoloji, ahlâkçılar ahlâk dışı olarak itham etti. Britanyalı ampiristlerin geleneğini sürdüren filozoflar bunu oldukça zorlayıcı buldu, Hegelci gelenektekiler ise bu davranışçılığın çok gülünç olduğunu düşündü. Başlangıçta Bentham’ın çizgisinde olan siyaset kuramcıları bunu çok iyi bir şey olarak değerlendirdi, Kant’ın takipçileri ise bu davranışçılığı açık bir şekilde faşizan buldu. Freud bile –onu ister dost ister düşman bilen– bu kadar çok insanı kendisine çekmeyi başaramamıştı. Davranışçılık savunucularını ıslah etmek şöyle dursun, gösterilen tüm bu ilgi ve suçlamalar gözüpek bir çözüme yol açtı, böylece Skinner’ın ütöpik düzeninin bilimsel bir gerekçesi olarak tasarladığı *Özgürlük ve Omurun Ötesinde* çalışması kısa zamanda ortaya çıktı.⁴¹ Davranışçılığa sürekli olarak yöneltilen suçlama, insan davranışının rasyonel, istemli ve kasti unsurlarını ayırt etmekte davranışçılığın başarısız olduğunu dile getirdi. Buna göre, kendisini davranışın çevresel nedenlerini ortaya çıkarmaya adanmış davranışçılık, kişinin davranışının altında yatan özel nedenleri ve güdülerini reddeder. Davranışçılıkla ilgili açıklamalarda sunulan şey dolayısıyla “ne zaman” ve “nerede” ile kısıtlıdır, halbuki “neden” konusunda şaşırtıcı bir şekilde sessiz kalınmaktadır. Smith’in X’i yapma nedeniyle yüzleşmeyi reddeden davranışçılar, bazılarının, her şeyin en önemli psikolojik belirleyicisi olduğunu düşündüğü şeyi, yani güdülenmeyi ihmal eder. Buna yönelik davranışçı karşılık alda-

⁴¹ Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*.

tıcı bir biçimde sıradandır. Davranışçıların sorduğu soru şudur: “Güdülenme” kavramı ortaya atıldığı zaman, açık bir şekilde tepkiler ve pekiştirmeler arasındaki gözlemlenebilen ilişkiyle ilgili bir tanımlamaya ilave edilen şey nedir? “Güdü” terimi, onu elde eden veya ondan kaçınan davranışı kontrol etmek için bir uyarıcının yarattığı tesirin ötesinde ne anlama gelebilir? İlkörneğe dayanan davranışçılığın buna getirdiği açıklamaları özetlediğimizde, davranışçı sistemin bütünlüğünü daha iyi anlayabiliriz. Birazdan dile getirilecek şeyler, *sebep* ile *neden* arasındaki *karşıt ilişkiye* değinen birçok davranışçı çalışmanın bir sentezidir.

Ne övgü ne de suçlama davranışla ilgili nedensel bir tanıma bağlıdır. Smith’in yürüyüşünü, konuşmasını ve çalışmasını pekiştirici uyarıcının etkilerine bağladığımız zaman, davranışı yargısal alandan koparıyoruz ve onu doğal fenomen alanına yerleştiririz. Bununla birlikte, Smith’e sebepler yüklediğimizde, Smith’in niyetlerini mutlak eylemlerin ve bu eylemlerin mutlak sonuçlarının ötesinde bir şey olarak değerlendirme hakkına sahip oluruz. Örneğin her ne kadar kurşun hedefi iskalasa da Smith’in Jones’un canına kastettiğini söyleyebiliriz. Üstelik Smith’in “kötü bir tip” olduğunu, aşağılık, gazabımıza maruz kalması gereken ve cezayı hak eden bir kişi olduğunu ifade edebiliriz. Pekiştirmeye ilgili geçmişimiz, başkalarının davranışları üzerindeki kontrol arayışımıza göre şekillenir ve yargılama hakkı da tam olarak bu tür bir kontrole karşılık gelir. Smith’i alt bir konuma indirgeyebildiğimiz sürece kendimizi yüce amaca taşıyabiliriz. Nitekim “sebepleri” araştırma nedenlerimizden birisi, başkalarını kontrol etme gücünü arıyor olmamızdır. Bu, rahiplerin ve büyücü hekimlerin doğaüstü güçlere ve anlayışa sahip olduğu düşünülen dinî geleneklere dayanır. Modern toplumda bu geleneğin kalıntısı, Smith’in davranışının “gerçek” sebeplerini “daha derinden görebilecek” ve “daha yoğun bir şekilde kavrayabilecek” olanları onaylama şeklinde tezahür eder. Bizler bu düşünceleri aklımızda tutarak, hem “idrak” ve “anla-

yış” hem de diğer ayırım noktalarıyla kendimizi mükâfatlandıran bir konuma sahibizdir. Smith’le kendimizden önce ilgilenmekten hoşnut olmayan ve onun yaptığı şeylerden gerçek anlamda sorumlu olan bizler, Smith’in İÇ BENLİĞİNİ keşfeder ve açıklarız. Elbette herkesin bu tür bir sezgisel gücü yoktur. İnsanlığın ortak seyrinden farklı olarak, daha ileriye görebilen, özel şeyleri ortaya çıkarabilen, derinlemesine düşünebilen, kişinin ardındaki kişiyle ilgili gizemli güdüleri anlayabilen bizler artık özel bir konuma sahibizdir. “Mevcut kaynakların” dağılımında kontrole tümüyle sahip olanların, özel bir konuma sahip olması doğaldır.

Gene de nedensel açıklamalar, en azından prensipte, herkesin yararlanabileceği şeylerdir. Psikolojiyle ilgilenen bir kişinin yaptığı çalışmaları, çevresel olaylar ile davranışsal sonuçlar arasındaki açıkça gözlemlenebilir ve kanıtlanabilir ilişkilerle sınırlandıran bir toplum, her bireyin yargıda bulunma ve karar verme bakımından diğer herkes gibi aynı beceriye sahip olduğu bir toplumdur. Nasıl ki “sebeplerin” araştırılması ve keşfedilmesi gözlemciyi ayrıcalıklı bir konuma getiriyorsa, nedenlerin aksine sebeplere inanılması da kişiye ayrı bir güç verir. Sebepler, özel olduğu ve dolayısıyla “birinin kendi özel” olduğu için kişiyi kontrol altında tutar, halbuki nedenler doğayı kontrol altında tutar. Sanayi toplumları özellikle rekabete büyük bir önem vermektedir. İkincil pekiştireçler işçi sınıfının davranışlarını geliştirecek şekilde gruplara ayrılır. İsimler ve özel ayırımlar, davranış üzerinde (sözel davranış da dâhil olmak üzere) özellikle daha ilkel toplumlarda yeme ve barınma kadar büyük bir kontrol sağlayabilir. Buna göre modern yurttaşlar, kendilerini başkalarının direkt kontrolünden sıyıran davranışları ortaya koyacak şekilde kontrol edilirler. Onlar için “özgürlüklerini” ve “onurlarını” ifade etmek giderek daha önemli bir hal almaktadır, çünkü bu tür yakıştırmalar özel bir konumu beraberinde getirir. Bu tür insanlar yalnızca yemek için çalışan hayvanlar değil, artık aynı zamanda kendi kendini motive eden, kendini

gerçekleştiren rasyonel varlıklardır; bunların hepsi doğal nedenlerin üstünde ve onlara karşı gerçekleştirilen eylemlerin sebepleri açıklanarak kanıtlanmaktadır. Smith'in "zihnine" sebepleri yerleştirerek nedensel tanımları eleştirenler, sadece bazı kelimeleri Smith'in kelime haznesine yerleştirirler ve bu kelimeler tıpkı laboratuvar faresinin davranışsal dağarcığına çubuk kalıpların girmesi gibi Smith'in kelime haznesine girerler. Diğer taraftan tamamen açıklayıcı nedensel tanım, çevresel davranış kontrolünün kaynakları hakkında bir tanımlama yapılmasına olanak sağlar. Prensipde bu tanımlama tamamlayıcı, tahmine dayalı güce sahip ve pragmatik olarak başarılıdır. Bunu iç benlikle, güdüyle, sebeple, tinle, istekle, inançla ve hattâ nöronlarla geliştirmek mümkün değildir. Davranışı açıklamak için, gözlemlenemeyen soyut amaçlar, yatkınlıklar veya yönelimlerden söz etmek yerine, gözlemlenebilir dünyadaki olumsuzlukların ortaya çıkarılması gerekir. Amaçlar –şayet hiç söz edilmezlerse– kişide “bulunan” bir şey olarak değil, çevredeki (ortamdaki) nesneler olarak anlaşılırlar ve onlardan yalnızca olaylardan sonra bahsedilebilir. Onları aramaktan ziyade onlara ulaşıldığını söylemek mümkündür. Toplumda, daha önce belirtilen temel gerçekler kabul edilene kadar, övme ve suçlama, kahraman ve cani yaratma, yüzyıllarca savaşın enkazı altında kalma, yalnızca geçici barış tesis etme durumu devam edecektir. Daha da kötüsü, tüm toplumsal problemlerin davranışsal problemlerden katiben daha büyük olmadığının ve bunların çoğunun şu anda sahip olduğumuz yöntemlerle çözülebileceğinin farkına varmadan, “iyi bir nesil” veya “sağlıklı beyinler” yaratmak için genetikçilere ve beyin cerrahlarına bel bağlanacaktır.

Deneyssel bir inceleme, davranışla ilgili saptamaları özerk bir insandan alıp çevreye aktarır –bu, hem türlerin evriminden hem de her bir üyesinin edindiği birikimden sorumlu bir çevredir... O halde insan “ortadan kalkar mı?” Bir tür

olarak veya başarılı bir şey olarak, kesinlikle hayır! Ortadan kaldırılan özerk ruhtur ve bu bir sonraki adımdır.⁴²

Bu tezi ilk kez irdeleyen okuyucu, bir şeyin dışarıda bırakıldığından kuşku duyar, fakat bunda ölümcül bir kusur bulamaz. Daha ileri bir irdelemede bu kişi, tezin açık bir şekilde doğru olmasının, söylenen şeylerdeki yanlışlığın sonucu olabileceğinden kuşku duymaya başlar! Biz bu olasılığa temkinli yaklaşırız. Yola davranışçılığın Darwinci temellerini kabul ederek koyuluruz. Wundt'tan beri tüm sistematik psikolojilerde bu ortak-tır (bu psikolojiler aynı zamanda Freudcu formülasyonları da içerir), üstelik insanın psikolojik süreçlerinin evrildiği yönünde bir inanç hâkimdir, bu süreçler daha düşük yaşam formlarında yaşanır ve organizma ile onun çevresi arasındaki etkileşimin neticesidir. Zihinsel olmayacak şekilde “haz ilkesinin” herhangi bir biçimi kabul edilir, bu ilkenin etki yasasının geçerliliğinden sorumlu olduğuna hükmedilir. Erken Watsoncu formülasyonlardan geriye kalan şeyler pratik uygulama, nesnellik, anti-zihincilik ve felsefeye yönelik aldırmaçlık vurgusudur. Pavlovcu kuramdan geriye kalan şeyler ise genelleme, pekiştirme ve sö-nümlemeyle ilgili prensiplerdir. En eski ampirik psikolojilerin aksine materyalizmle en zayıf bağlar bundadır ve bu bağlar iş-lemsel veya programsal bir doğadan ziyade kavramsaldır. Dav-ranışçılığın bu özelliklerinden her biri belirli itirazları ortaya çıkarır, bunlardan bazıları diğerlerine göre daha etkilidir.

Psikolojik bir sistem veya araştırma Darwincilik gibi sunulduğunda, bunun psikolojik sistem veya araştırmanın geçerli olduğunu ispatlamak için yapılan bir şey olarak görülmediğini, daha ziyade bu sistem veya araştırmayı açıklığa kavuşturma çabası olarak görüldüğünü fark etmek önemlidir. Bizler bu tür şeylerin açıklığa kavuşmasına ihtiyaç duyarız, çünkü “Darwin-cilik” birkaç açıklama veya önermeye indirgenemez. Evrim te-orisi bizzat evrimleşme sürecindedir ve ihtiyacı karşılayan bir

⁴² *Age.*, s. 205.

bilimsel kuram olmaktan uzaktır. Aslında bizler moleküler biyologların araştırmalarından ve yazılarından giderek uzaklaştıkça, evrim ilkelerinin yalnızca “söylenti” olarak tanımlanacak şekilde ortaya atıldığını görürüz. Dünyada “seleksiyon” olan hiçbir “şey” yoktur, gelişigüzel bir şekilde “doğal seleksiyona” işaret ederek fenotipik* bir sonuçtan bahsedemeyiz. Psikologların sanki bir gerilim veya bir ağırlıklımsı gibi kullanma eğiliminde oldukları “çevre” terimi, gözlem kültürüne dayanan uygulama ve önyargılarla kaçınılmaz olarak tanımlanan, sürekli değişen ve fevkalâde büyük ve karmaşık koşullardaki çeşitliliği gösterir. Hareket kabiliyetine sahip organizmalar için “çevre” kesinlikle kalıcı değildir. Belleğe sahip organizmalar için çevre katiyen gerçek anlamda yok olmaz. Üstelik bir zamanlar herhangi bir evrim teorisi versiyonuna kendini adayan davranışçılar, incelenen organizmaların kalıtsal nüanslarının eşzamanlı olarak tanımlanmaksızın, seleksiyon basıncıyla ilgili hiçbir tanımlama yapılamayacağını görerek, genetik heterojeniteyle ilgili gerçeği ve sonuçları kabul etmek zorundadır. Bal arılarının yaşadığı çevrenin temel özelliklerinden biri olan ultraviyole ışınım insanın dünyasını aydınlatmaz. Dolayısıyla etkin çevre genel olarak “çevre” olarak adlandırılan şey değildir, üstelik davranışı ikinci anlamdaki “çevrenin” kontrolü altına almayı vaat eden davranışçılar, inceledikleri şeyin –davranışa sahip bir organizmanın genotipinden her zaman farklı olmasıyla ilgili olarak duydukları kaygıya yönelik– bir dizi yeni koşula sahip olduğunu görebilirler. Bu gerçeği önemli kılan şey, davranışçı psikologların genetik düşüncelere olan ilgisizliğidir. Aslında doğruyu söylemek gerekirse, “evrimsel” olarak tanımlanan bir psikoloji sisteminin kalıtsal faktörlere karşı kusursuz bir şekilde bu kadar uzak duran kayıtlara sahip olması ironiktir. Genetiğe yönelik bu ilgisizliği sorgulayanlara karşı verilen ortak yanıt

* Fenotip: Genlerin bireylerde gözle görülür duruma gelen belirtileri. (ç.n.)

şudur ki, etki yasası kalıtsal özelliklerden bağımsız olarak tüm organizmalar için geçerlidir, çünkü ödülü muhafaza edemeyen ve kaçınılmalı uyarıcıdan sakınan organizmalar için hayatta kalmak imkânsızdır. Fakat tıpkı “Darwincilik” gibi, “etki yasası” ifadesi de bir dizi önerme veya ispat edilmiş gerçeği açık bir şekilde belirtmez. Thorndike’in formüle ettiği gibi bu, muhtemelen hiçbir davranışçının kabul edememesiyle ilgili olarak, zihinsel açıdan çok zengin bir şey olmakla birlikte, mantıksal açıdan gereksiz yere çok sık tekrarlanan bir şeydir.⁴³ Nitekim biz insanlar ve hayvanlar, bizlere zevk veren şeyi yapma eğilimindeyizdir, bu gerçek insan ve hayvan doğasıyla ilgili hiçbir felsefi veya psikolojik düşüncüyü engellemeyecektir. Fakat X’in –kendinden önce gelen tepkilerle ilgili olasılığı değiştirdiği zaman– bir pekiştirici olduğunu söylemek, pekiştiricilerin alanını tümüyle açmaktır, dolayısıyla etkin uyarıcıyı, sonsuz gerçek “pekiştiriciyle” dolu bir alana yerleştirmek imkânsızdır veya en azından bu yapılamaz bir şeydir.

Skinner’in nice önemli bulgularından biri de pekiştirme düzeninin etkileriyle ilgilidir. Davranışın, bir tepkinin edinimi sırasında sönümlenmeye aşırı derecede dirençli olan ve düzensiz bir şekilde uygulanan pekiştirmeleri kontrol altına aldığı görülmektedir. Fiilen sönümlenemez tepkiyle sonuçlanan rastgele pekiştirme becerisi, psikolojideki en çarpıcı tanıtımlardan birisidir. Bununla birlikte ortada ne bu tür bir etkinin tahmin edilmesine imkân sağlayan etki yasası formülü ne de bunu kapsadığı iddia edilen bir yasayla mantıksal olarak çıkarsanabilecek bir etki vardır. Dolayısıyla, bunlar arasında değişken olanları kabul etsek bile, etki yasasının nörofizyolojik versiyonda –yani bilimsel konuma olanak sağlayacak versiyonda– ilgilenilen davranışsal olaylarla ilgili açıklamalar yaparken bu yasayı kullanamayız. Bizler, davranışçı tezin yasayı kapsamada yetersiz olduğu veya kapsanan yasaların bunu kapsamadığı so-

⁴³ Thorndike, *Animal Intelligence*, XI. Bölüm.

nucuna varma eğilimindeyizdir. Bu yetersizlik, davranışçı tezin pratik kullanımıyla çok fazla ilintili olmadığı halde, bu tezin sahiplenmeyi ifade eden fenomenlerle ilgili bilimsel bir açıklamayı asla temin edemeyeceğini kesinleştirmektedir. Skinner bu yetersizliği gidermek için biyolojiye şaşırtıcı bir yakınlık göstermiştir.⁴⁴ Daha sonraki yazılarında davranışı “sindirime” benzer bir şey olarak göstermeye çalışmıştır, fakat bu benzetimin açık bir şekilde etkisi, kendi psikolojik sistemini 19. yüzyıla, yani makine metaforunun teorik bir aygıt olarak egemen olduğu zamana geri taşımak olmuştur.

Hepsine bakıldığında, Watson’dan Skinner’a kadar davranışçılık sunulandan daha fazlasını ortaya koydu ve bu konunun gelişiminde eski düşünürlerin zamanından beri esinlenilen birçok şeyden vazgeçilmesi gerektiğini psikologlara hatırlattı. Dâhil edilmeyen şey bilişsel olan ve problem çözme gücü ve zihnin göstergesi olan yaratıcılık ve kendini ifade etme gibi becerilerdi. Buradaki problem her zaman *bilimsel* yöntemleri ve teorileri geliştirirken bu konunun devam ettirilmesiyle ilgili olmuştur. Davranışçı yaklaşımın belirgin eksikliklerini gidermek için tasarlanan bir alternatif de Gestalt psikolojisi, bu psikoloji günümüz *nörobilişsel* yaklaşımının habercisiydi.

“Gestalt” Psikolojisi (Kıta’daki Yanıt)

Gestalt psikolojisinin kurucuları olarak Max Wertheimer (1880-1943), Kurt Koffka (1886-1941) ve Köhler (1897-1967) isimleri karşımıza çıkar. Bu üç isim 1909 yılından itibaren yıllarca Frankfurt Psikoloji Enstitüsü’nde birlikte çalışmıştır. Tüm psikologlar Wertheimer’in “fi olgusu” olarak adlandırdığı “keşfine” âşinadır: Bunlar, kısmen birbirinden ayrı, iki farklı uyarıcı tarafından üretilen ve kısa aralıklarla art arda açığa çıkan, belirli kesintisiz hareketlerdir. 1910 yılına kadar çocuk

⁴⁴ B. F. Skinner, “The Steep and Thorny Way to a Science of Behavior”, *American Psychologist* 30 (1975): 42-49.

oyuncakları olarak stroboskoplara mevcut olduğu için ve ilk hareketli görüntüler bu tarihten yirmi yıl önce filme alındığı için, “keşif” ifadesini kullanma şeklimize dikkat etmemiz gerekir. Frankfurt ekibi tarafından keşfedilen şey *dışsal hareket* değildi, bu psikolojiye yönelik yeni bir yaklaşımdı; bu, *fî* gibi algısal olaylara dayanan bir yaklaşımdı.

Ivan Pavlov’un *Criticism of Köhler’s Idealistic Concepts* [Köhler’in İdealist Kavramlarının Eleştirisi (1935)]⁴⁵ çalışmasını okuyarak, Gestalt psikolojisinin ruhuyla birlikte felsefi yönelimini de saptayabiliriz. Gestalt akımında özellikle “idealist” olan bir şey yoktur. Gestalt psikologları tarafından gerçekleştirilen büyük incelemelerden hiçbirisi Hegel veya Berkeley’nin etkisiyle ilgili bir kabul içermez. Hiçbir Gestalt psikologu maddenin varlığını reddetmemiş veya evrenin temel özdeşinin zihinsel olduğunu ileri sürmemiştir. Fakat 1935 yılının fizyolojisi, tıpkı psikoloji gibi, metafiziksel beyanlara karşı olduğunu belirtmiştir. Pavlov, ortodoks yorumlardan “idealizme” kadar her hareketi yargılayan materyalist ve çağrışımcı ekollerin en bilindik sözcülerinden yalnızca birisidir. Şayet Kant, Hegel ve Yeni Hegelcilerin idealist Alman geleneğiyle Gestalt psikologlarının serbestçe birleşmesi gerekiyorsa, bu, duyu verilerinin organize algılar haline geldiği zihinsel kategoriler düşüncesiyle olmalıdır. Thorndike’in deneyleri ile Wertheimer’in, Koffka’nın ve Köhler’in deneyleri arasında –basitleştirme riski olsa da– bir benzerlik kurabiliriz. Bu benzerlik şu şekilde kurulabilir: Thorndike felsefi çağrışım ilkelerini aldı, bunu yaparken onları “haz ilkesinin” yararcı vurgulamalarıyla birleştirdi ve bu ilkelerin tanıtılabileceği deneysel bir alan yarattı. İdrakle ilgili olarak Kantçı-Hegelci mutlak kategorilere yönelik ilkeleri

⁴⁵ Pavlov’un ders ve yazılarıyla ilgili geniş bir derleme *Experimental Psychology and Other Essays* (Deneysel Psikoloji ve Diğer Denemeler) başlığıyla çevrilmiş ve tek bir ciltte toplanmıştır (Philosophical Library, New York, 1957). Bu alıntı, bahsi geçen çalışmanın 599. sayfasından edinilmiş ve 1935 yılında verilen bir dersten çevrilmiştir.

kabul eden Gestaltçılar, bu kategorileri görsel algı çalışmalarına dayandırdılar ve böylece deneyle ilgili saf olguları düzenleyip değiştirerek zihnin rolüyle ilgili laboratuvar delilleri ortaya koydular. *Fi* olgusu bu durumda yalnızca Gestalt psikolojisinin temel önermesini gösteren bir araçtı: buna göre algı, uyarımın fiziksel özellikleri ile gözlemcinin yaptığı deneylere yol gösteren zihin yasaları arasındaki bir etkileşimin neticesidir. *Fi*'nin gösterildiği ortam karanlık bir odadır, burada birkaç cm aralıklarla bulunan ışıklandırılmış iki çizgi gösterilir. Işıklı bir çizgi ile onun yanındaki gözlemcinin sunduğu çizgi arasında bir açıklık bulunabilir; ışığın düzeni, iki çizginin değil de bir çizginin soldan sağa veya sağdan sola hareketine bağlıdır. Buradaki önemli nokta şudur: deneysel düzenlemede fenomeninin kendisi hariç hiçbir şey, dışsal hareketin öngörülmesine yol açmaz. Yani etkiyle ilgili herhangi bir öngörüye olanak tanıyan çevrenin hiçbir fiziksel özelliği yoktur. Laboratuvar ortamındaki uyarıcıya bağlı mutlak bir tanımlama devinime yönelik herhangi bir göndermeden yoksun olacaktır. Bu devinim gözlemci tarafından yaratılmaktadır. Bu, kişinin devinim algısıdır, incelemenin amacı kişinin harekete yönelik tepkisi değildir. Kısacası bu, duyuşsal veya davranışsal durumun aksine zihinsel bir incelemedir.

İdealist bir psikoloji olmaktan uzak bir görünüme sahip Gestalt psikolojisi, birçok Gestalt fenomenini açıklayan beyin dinamiklerinin rolünü her zaman vurgulamıştır. Köhler algı ve nöropsikoloji arasındaki ilişkinin “izomorfik” (eşbiçimli) olduğunu iddia etmiştir, Köhler’in bununla ifade etmek istediği şey, algının yapısal özelliklerinin, beynin işlevsel organizasyonlarının yapısal özellikleriyle eşleştirdir:

Kişi, şu veya bu şekilde bir nesneye bakarak, esasen beyinde bir kuvvet alanı olduğunu hissettiğinde, bunun kişiye karşılık gelen süreçlerden nesneye karşılık gelen süreçlere kadar uzandığını varsaymaya meyilliyizdir. İzomorfizm prensibi,

deneyim organizasyonu ile temel fizyolojik gerçeklerin belirli bir durumda aynı yapıya sahip olduğunu iddia eder.⁴⁶

Davranışçılıkla ilgili Gestalt eleştirisi katıdır.⁴⁷ Fizyolojik reflekslere duyulan davranışçı inanç yalnızca basite indirgendiği için değil, aynı zamanda fizyolojik olgularla bile ihtilaf içinde olduğu için yargılanır. Fizikten sonra kendisini biçimlendirmeye kalkışan davranışçılık, fizikteki en ünlü keşifleri ortaya çıkarmada başarısız olur, ki bunlar dinamik süreçlerin anlaşılmasını sağlayan keşiflerdir. Bilgiyle ilgili herhangi bir fizyolojik kurama veya bütüne bağlı kalmaktan özenle kaçınmaya çabalayan davranışçılığın en modern formları bile, Köhler'in düşüncesine göre, öğrenmeyle ilgili çağrışımçı ilkelere ve bunların sonuçlarına bağlıdır. Bu yüzden davranışçılık, kendisiyle ilgili talepler tarafından önemsizleştirilmemiş ortamlarda performans gösteren hayvanların becerileriyle her zaman şaşırtılmalıdır. Bu noktada Köhler, Tenerife'deki Antropoid Merkezi'nde 1913-1917 yılları arasında yürüttüğü şempanzelerle ilgili incelemelerinin sonuçlarını sundu.⁴⁸ Bu deneyler, psikolojiyle ilgili Gestalt görüşü hakkında, bu sistemi tanımlamak için yazılan çoğu şeyden daha anlamlıdır. Şayet bir kutudaki fare "davranışçılık" terimleriyle yaratılmış bir imge ise, o halde elinde iki çubuk tutan şempanze de Gestalt laboratuvarının sembolüdür.

Herkesin bir hayvanın sahip olduğu beceriyle ilgili olarak öğreneceği şey, test koşullarında hayvana performans göstermesi için izin verilen şeylerdir ve bu aksiyomatik bir durumdur. Köhler'in maymunlarından problemleri çözmeleri beklenmiştir. Orneğin bu maymunlar, yiyeceklerin ulaşamayacakla-

⁴⁶ Wolfgang Köhler, *Gestalt Psychology*, Liveright, New York, 1947, s. 177.

⁴⁷ *Age.*, s. 7-41.

⁴⁸ Wolfgang Kohler, *The Mentality of Apes*, İngilizce çev. Ella Winter, Vintage Books, New York, 1959. İlk İngilizce baskısı Routledge ve Kegan Paul tarafından 1925 yılında Londra'da yapılmıştır.

rı kadar yüksekte olduğu bir durumla karşı karşıya kalmıştı. Sonrasında kafesin etrafına kutular fırlatılmıştı. Şempanzeler yiyeceklere ulaşmak için kutuları yığın haline getirip üzerlerine tırmanarak kısa sürede sorunu çözmüştü. En ünlü “içgörü” çalışmasında, bir şempanzeye kafesin dışına yerleştirilen yiyeceklere ulaşması için yeterince uzun olmayan iki çubuk verilir. Bazı rastgele hareketlerden ve çubuklara epeyce baktıktan sonra şempanze, çubukları âniden birleştirerek iki kat uzunluğunda bir çubuk yapar ve ödülünü kendine doğru çeker. Ayrıca şempanzeler aynı şey için dalları da kırarlar. Dolayısıyla onlar bu tür işler yapan bir insanın davranışını taklit edeceklerdir. Neticede Köhler, bu tür bulgulara bakarak şu sonuca varır:

Bu süreçler *tıpkı insanlarda olduğu gibi şempanzelerde de vuku bulur...* şempanzelerle ilgili olarak “anlam çıkarılan şeyler” –ki hiçbirisi bu izlenimlerde bulunmasa da– onların sergiledikleri davranışların altında yatan temel olgulara bağlıdır... Şayet *bu* bir antropomorfizm ise, o halde söyle-necek şey şudur: “Şempanzeler insanlar gibi benzer bir güç bağıntısına sahiptir.”⁴⁹

Özellikle E. C. Tolman (1889-1961) tarafından geliştirilen Gestalt düşüncesinin sonraki formülasyonları, öğrenme psikolojisinin uyaran-tepki yaklaşımına karşı olarak bilişsel psikoloji üzerine yaptığı temel vurguyu devam ettirdi.⁵⁰ Tolman’ın *Cog-*

⁴⁹ *Age.*, s. 93.

⁵⁰ Tolman, “kriptofenomenologlarını” kabul ettiği halde “Gestalt psikologlarını” kabul etmemek için direndi. Tolman’ı “Gestalt düşüncesinin sonraki formülasyonlarıyla” bağlantılı olarak tartışmak, bir taraftan Tolman’ın temel bulgu ile yargıları arasındaki çarpıcı uyumu, diğer taraftan öğrenme ile algı üzerine Gestalt düşüncesini basitçe kabul etmektir. Tolman’ın “davranışçı” olduğu ölçüde Köhler de esasen bir “davranışçıydı.” Şayet herkes tarafından, davranışla ilgili nesnel değerlendirmelere yönelik ihtiyaçta ikisinin de büyük önem atfettiği nitelendirme kastediliyorsa, ikisi bu şekilde tanımlanabilir.

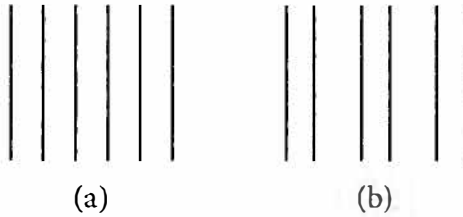
nitive Maps in Rats and Man [Farelerin ve İnsanların Bilişsel Haritaları (1948)] çalışması –deney hayvanlarının, deney ortamındaki mutlak çağrışımçı gereklere göre değil de deney ortamındaki “zihinsel imge” veya “harita”ya göre davranış sergilemeleriyle ilgili olarak, labirent-öğrenmesi ve problem-çözme üzerine –Gestalt psikolojisi gibi çeşitliliğe sahip bir özet ve yorumlamadır. Tolman, ödül ve cezanın kontrolünde olan *performans* ile kompleks bir organizmanın yakın çevreyle algısal bir ilişkiye sahip olmasıyla ortaya çıkan *öğrenme* arasında ayırım yapar. Bir labirentte serbestçe koşmasına izin verilen fareler, ödül yiyecek hayvanlara gösterildiğinde, sonraki zamanlarda labirenti daha hızlı bir şekilde çözmektedir. “Gizli öğrenme” olarak adlandırılan bu şeyin, öğrenmenin gerçekleşmesi durumunda pekiştirmeye ihtiyaç duyan etki yasasını bozduğu varsayılmaktadır. Benzer bir şekilde, örneğin beş inç çapında bir çembere tepki verdiğinde ödül alan ve iki buçuk inç çapında bir çembere tepki verdiğinde ödül alamayan bir hayvan, sonradan beş inçlik bir çember yerine on inçlik bir çemberi seçecektir. Yani, başlangıçta “2.5” olana karşı “5”i seçmeyi öğrenen hayvan, verilen “10” ilâ “5” seçenekleri arasından “5”i (yani önceki tüm ödüllerle ilintili olan şeyi) değil, onun yerine, büyük olanı seçer. Gestaltçılara göre bu, başlangıçta öğrenilen şeyin yalnızca fiziksel bir değer değil, bir *ilişki* olduğu varsayımında bulunmamızı gerektirir. Bu, bir “transpozisyon” örneği olarak alınır, öyle ki burada ilişkisel özellikler uyarıcı unsurlardan soyutlanır. Transpozisyonla ilgili daha yaygın bir örnek müzikte cereyan eder, örneğin, her ne kadar bir ses perdesinden başka bir ses perdesine kadar asıl notalar frekans bakımından tamamen farklı olsa da, dinleyiciler farklı perdelerde çalınan bir melodiyi tanıyacaktır.

Fakat bu şekilde kullanılan bu nitelendirme, kavramsal olarak bilgilendirici veya tarihsel olarak dikkate değer olmaktan çıkar.

Gestalt bakış açısına göre, gizli öğrenme ve transpozisyonel öğrenme, geleneksel davranışçı yaklaşımda ölümcül kusurlar bulur. Gizli öğrenmenin etki yasasına karşı transpozisyonel öğrenmenin çağrışımıcılığa karşı deliller sunduğu görülür. Bir Gestalt psikologu, herhangi bir davranışçı olarak, içgözlem psikolojisine karşı olduğu halde, iddialarında kendi üstünlüğünü garanti eden davranışçılıkta hiçbir şey bulamaz. Öne sürülecek şey, Wundtçu-Titchenerci psikolojinin “özel” olduğudur, fakat başka birçok kişi, insanı –ve diğer tüm kompleks organizmaları– incelemede doğrudan yapılan deneylerin uygunluğunu yadsımaktadır. Öne sürülecek bir diğer şey ise, şartlı refleksin, kortikal nöronlar arasında refleks bağları olduğu için ortaya çıkmasıdır, fakat gene diğer birçok kişi beynin *yalnızca* bu tür “bağlantılar” kurabildiğini ileri sürmektedir. Bu, uygulama ve ödülün performansı nasıl etkilediğini gösterecek şeydir, fakat uygulama ve ödülün öğrenmede *tek* belirleyici olduğunu ileri sürmek başka bir konudur. Bu koşulların ışığında Gestalt kuramcıları kendi bulgu ve hipotezlerini sunmaktadır:

1. Organizmalar yalnızca kendi çevrelerine tepki vermezler, onlar çevreyle etkileşim içerisinde dirler.
2. “Çevre” sadece hayvanlara yakın fiziksel nesneler değil, aynı zamanda organizmanın algısal *alanları* ile bunların fiziksel nesneleri arasındaki bir etkileşimin neticesidir. Dolayısıyla etkin uyarıcı her zaman organizmanın baktığı yere göre belirtilmelidir.
3. Bir taraftan deney ile eylem arasındaki ilişki diğer taraftan beyin fizyolojisi *izomorfiktir*. Buna göre, organizmanın deney veya performansı doğal bir refleks değilse, beyin fizyolojisinin temeli de doğal bir refleks olmamalıdır. Beyindeki refleks organizasyonu, bir sistemi oldukça kompleks hale getiren mevcut çoğu organizasyon formundan yalnızca bir tanesidir.

4. Diğer tüm temel biyolojik süreçlerde olduğu gibi algı, organizasyon yasaları veya ilkeleriyle yönetilir. Algı yasaları öyledir ki, organizmalar, fiziksel çevreye belirli bir form (*Gestalt*) veya organizasyonel nitelik (*Gestalt-Qualität*) yüklerler. Uyarıcı elementlerin filtrelenmesiyle ve transformasyonu ile organizmalar çevrenin gereklerini idareli ve düzenli bir şekilde karşılayabilirler. Aşağıdaki çizimde, altı çizgiden oluşan iki yığın görmekteyiz, fakat sağdakinde sürekli olarak altı çizgiden başka bir şey “görürüz”. İki çizgiden oluşan üç *grup* görürüz. Gruplandırma, yalnızca duyu unsurlarına yüklenen *Gestalt-Qualität* ile ilgili bir örnektir.



Bu, algısal organizasyonların benzer ilkeleri sayesinde gerçekleşir, burada bizler uyarıcıyı dikkate alarak deneyin *değişmez olduğunu* görürüz. Yemek tabakları, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, yuvarlak görünür. Bu tabakların dönüşellikleri, normal olmayan herhangi bir düzlemde bile, retinaya ovalliği yansıtır. Şekil değişmezliği, geometrik optiklerle ilgili tahmini bozar, çünkü ikincisi, değişmezlikle ilgili *algısal* ilkeyi göz önünde bulundurmaz. Davranışçıların veya içgözlemcilerin bu tür etkileri “aldatıcı” bularak önemsememesi, insan deneyiminin büyük bir bölümünün psikolojik inceleme alanından çıkarılmasıyla aynı şeydir.

5. J. S. Mill, Titchener ve diğerlerinin naif fenomenalizmini terk etmek gerekir. Maddi dünya ile deneysel dünya arasında sıradan bir ilişki yoktur. Bizler nesnel uyarıcıları “gör-

meyiz,” onları dönüştürürüz. Şayet bizler, Mill sayesinde, maddenin kalıcı bir duyum olasılığı olduğunu söyleyebiliyorsak, o halde bizim, duyunun da kalıcı bir duyum olasılığı olduğunu söylememiz gerekir. Köhler’e göre, “duyusal organizasyon, sinir sisteminde karakteristik bir başarı sağlar. Bu vurgu kaçınılmaz hale gelir, çünkü Gestalt Psikolojisine (başka bir deyişle *Gestalten*’e) göre bazı yazarlar, ayrılmış oluşumların, organizmanın dışında var olduklarını ve bu oluşumların kendilerini sinir sistemine sürdüklerini veya attıklarını düşünmektedirler. Fark edilmesi gereken şey, bu görüşün tamamen yanlış olduğudur.”⁵¹

Davranışçılık gibi Gestalt psikolojisi de, türevsel teşebbüslerle ilgili farklı genel gruplara ayrılır. Her çağdaş “bilişsel” psikolog Köhler’in formülasyonlarına bağlılık göstermez, tıpkı “davranış bilimcilerin Watson’la –ve hattâ Skinner’la– olan benzerlikleri hemen reddetmesi gibi. Örneğin Clark Hull (1884-1952) matematiksel gösterim bakımından zengin olan bir davranışçılık ortaya koydu, üstelik kendisi fizyoloji ve evrimsel biyolojiye yakından bağlıydı, fakat bu özelliklerden hiçbirisi günümüz “işlemsel” psikolojisinin olağan faaliyetlerini karakterize etmemektedir. Gestalt geleneği içerisinde birçok araştırmacı, algısal organizasyonun ayrıntılarını, bilgi işlem kurallarını vb. şeyleri, psikofiziksel izomorfizm veya *Gestalt-Qualität* konusunda kaygılanmaksızın, dikkatlice incelemektedir. Laboratuvarlar –çevre değişikliklerinin davranışla ilgili ölçülebilir özelliklerde yol açtığı değişiklikler gözetilerek– temelde tanımlayıcı çalışmalar yapmak üzere tasarlanmıştır. Kuramsal gerginlikler en azından şimdilik hafifledi; dolayısıyla bu, kuramlaştırmaya, fizyolojikleştirmeye ve matematikleştirmeye karşı modern davranışçı önlem açısından kazanılan bir zafer olarak değer-

⁵¹ Köhler, *Gestalt Psychology*, s. 94.

lendirilmelidir.⁵² Gestalt sisteminin temelleri Jean Piaget gibi Avrupalı psikologların çalışmalarında halen geçerliliğini korumakta ve kendini göstermektedir; Piaget'nin bilişsel ve moral gelişimle ilgili kuramları, evrimsel aşamalarla ilgili Yeni Hejgelci kavramlara ve bilişsel organizasyon ve nöro-algisal izomorfizmle ilgili Gestalt kavramlarına başvurmaktadır. Ayrıca psikodilbilim (psikolinguistik) de gücünü Gestalt psikologlarının bilişsel unsurlarından almıştır, fakat Piagetci psikoloji gibi, bunun da pek çok davranışçı psikolog tarafından psikolojiyle gerçek anlamda çok az ilgisi olduğu düşünülmektedir. Bu psikologlara göre, dil yapısının bir şekilde “doğuştan” olduğu düşüncesi 1920 ve 1930'ların içgüdü kuramlarına bir hayli benzemektedir.

Fizyolojik Psikoloji

Her ne kadar davranışçılığın Ivan Pavlov'un yazılarından esinlenerek ortaya çıktığı doğru olsa da, Pavlov'u mevcut tanım bakımından bir “davranışçı” olarak nitelendirmenin güç olduğunu fark etmek önemlidir. Pavlov aldığı eğitim bakımından bir fizyologdu. Onun arzusu, hayatın psikolojik boyutları olarak adlandırılan şeyi açıklayan merkezî sinir sisteminin fonksiyonlarıyla ilgili yasaları açıkça ifade etmektir. Almanya'da gerçekleştirmiş olduğu çalışmalar onu Helmholtzcu ekolle –esasen Helmholtz'un meslektaşlarından biri olan Carl Ludwig'le– temas içerisine soktu, fakat Pavlov, Rusya'dan ayrılmadan önce bir fizikalist olarak düşüncelerini belirtti.

Gastrik fizyolojiye öncülük eden araştırmaları dolayısıyla kabul ettiği Nobel Ödülü için yaptığı konuşmada Pavlov (1909), şartlı refleksle ilgili görüşünü genel bilim cemiyetine sundu. Refleks-şartlandırma üzerine yazdığı önemli makaleler yıllarca İngilizceye çevrilmedi, ancak tıpkı şimdi olduğu gibi

⁵² Bunun için Skinner'ın “The Science of Learning and the Art of Teaching” çalışmasına bakınız.

Nobel verilince bu makaleler büyük bir ilgi gördü. Pavlov hayatının geri kalanını yeni keşfedilmiş fenomenlere adayacaktı, bu fenomenler onun yaptığı özel bir konuşmadaki kapanış sözlerine bakıldığında da öngörülebilmektedir:

Aslına bakıldığında, hayat içerisinde yalnızca bir şey bizim gerçekten ilgimizi çeker –psişik deneyimlerimiz. Fakat bu deneyimlerle ilgili mekanizmanın üstü halen gizemli bir örtüyle kaplıdır. Tüm beşerî kaynaklar –sanat, din, edebiyat, felsefe ve tarih bilimi– bu karanlığa ışık saçmak için biraraya getirilmiştir. İnsanın elinin altında gene de başka güçlü kaynaklar vardır –kesin nesnel yöntemlere sahip doğa bilimi... Sizlerden önce belirttiğim gerçekler ve düşünceler, tamamen *tutarlı* bir bilimsel düşünme yöntemini uygulamak için –hayvanlar âleminin bir temsilcisi, insanın en iyi dostu köpektaki çok önemli hayati belirtilerin mekanizmasını inceleyerek– başvurulana sayısız girişimden biridir.⁵³

Pavlovcu psikoloji, son zamanlarda yeniden keşfedilen ve “biyo geribildirim” (biyolojik geribildirim) adı verilen bir “bilim” düzeyine çekilen bazı geleneksel yaklaşımlarla, Rusya dışında çağdaş davranışsal psikolojinin çok az bir kısmını oluşturur. Şartlı özerk faaliyetle ilgili bir yöntem olarak bunun, psikomatik tıp alanında büyük bir etkisi olmuştur. Fakat gerçek şartlandırma süreçleri, daha büyük meseleler hariç, bizzat çağdaş araştırmada nadiren ortaya çıkar. Özerk şartlandırmanın Pavlov tarafından ilk kez anlatılan şekliyle gerçekleştiği ve bunun Galileo’nun bulgularından daha fazla teyide ihtiyaç duymadığı genellikle kabul edilir. 1909 yılındaki konuşmasında bile Pavlov, “lezzetli yemekleri gören aç bir insanın ağzının sulandığının uzun zamandır bilindiğini” ifade etmekte hızlı davranmıştı.⁵⁴ Nitekim, en başından beri, şartlandırma *etkisinin* devrim nite-

⁵³ Pavlov, *Experimental Psychology*, s. 103.

⁵⁴ *Age.*, 141.

liğine sahip olduğunu söylemek güçtü. Psikolog olmayanların, Pavlov'un psikolojide nasıl bir "devrim yaptığını" anlamakta zorlanmasına neden olan gerçek budur. Elbette esas mesele şudur ki, Pavlov'u mücadele edilecek bir figür yapan şey şartlı refleksle ilgili yaptığı çalışmalar değildi; onu mücadele edilecek figür yapan şey bu çalışmalara dayanarak geliştirdiği *kuramdı*. Watson, Pavlovcu sistemi birçok yönüyle asla takdir etmediği halde, yukarıda da incelendiği üzere, onun için Pavlovcu davranışçılık temel teşkil eder. Bununla ilgili olarak ayrıntıya girmeyeceğiz. En geniş anlamda bakıldığında Pavlovcu kuramlar, psişik fonksiyonlar olarak adlandırılan şeylerin beyindeki refleks mekanizmalarına indirgenmesine gereksinim duyar. Nötr bir uyarıcıda sıkça görülen çağrışım ile şartsız biyolojik değere sahip çağrışımında, ilki yalnızca ikincisi tarafından üretilen tepkileri ortaya çıkarma gücüne sahip olur. Nitekim ilişkili uyarıcılar artık şartlı (veya şartlandırılmış) uyarıcılardır. Şayet onlar, şartsız uyarıcılar uygulanmadan tekrar tekrar sunulurlarsa, ortaya çıkma güçlerini kaybedecektirler; yani "sönümleme" vuku bulacaktır. Şartlı uyarıcılar yalnızca belirli bir şekilde şartsız uyarıcının gücünü kazanmazlar, aynı zamanda şartlı uyarıcıyla fiziksel olarak benzer olan bu uyarıcılar bu gücü "genelleştirmeyle" elde ederler. Dolayısıyla, eğer 1.000 Hz ton, toz yiyeceklerin ağza konmasıyla eşit bir şekilde ele alınırsa, 1.000 Hz ton tükürük salgılamak için güç kazanacaktır. Böylece 900 Hz ton 1.100 olacaktır. Şartlı tepkinin büyüklüğü, ilk şartlı uyarıcı ile test-uyarıcı arasındaki farkla orantılı olarak azalacaktır. Uyarıcı genelleştirme, uyarıcıya verilen kortikal tepkilerin "ışınlanmasına" göre açıklanmaktadır. Belirli bir uyarıcı (örneğin 1.000 Hz ton) korteks içerisinde maksimum faaliyet gösteren bir bölge tesis eder, üstelik bu faaliyet korteksin komşu bölgelerine azalma eğilimi göstererek saçılır. Buna göre bir refleks bağlantısı "yiyecek" ile 1.000 Hz arasında en güçlü şekilde, "yiyecek" ile 1.000 Hz'den farklı bir tonda daha zayıf bir şekilde oluşturulur. Serabral korteksin şartlı uyarılmasıyla

birlikte şartlı *ketvurma* ortaya çıkabilir, tıpkı ödül verilmediği zaman tüm denemelerde ikinci bir uyarıcının uygulamasıyla üretilenler gibi. “S+” ve “S°” çiftlerine verilen tepkiler (ki burada “+” ödülün uygulanmasını ifade eder ve “°” ise onun yokluğunu gösterir) yalnızca “S+” durumuna verilen tepkilerden daha zayıf olacaktır.

Bu prensipler –şartlandırma, sönmüleme, yayılma ve ketvurma –Pavlov’un biyolojik psikolojisinin temel unsurlarıdır. Kavramsal olarak bakıldığında bu, Hartley’nin refleks bağlantısından pek farklı değildir ve bu sebeple Descartes’in düalizmi ortadan kalkar. Bununla birlikte yöntemsel olarak, laboratuvar araştırması ve nicel ölçümü esas alması sebebiyle herhangi bir felsefi usulden köklü bir şekilde ayrılır. Bu psikolojinin içinde bulunduğu durum, verili arka planına karşı olarak ifade edildiği için, buradaki eleştirinin deneysel bir şekle bürünmesi gerekiyordu ve esasen bu eleştiri Karl Lashley (1890-1958) tarafından getirilecekti.

Lashley ve Watson bir süre çalışma arkadaşlarıydılar ve kuşların yuvaya dönmelerindeki çevresel belirleyiciler üzerine birlikte bir makale bile yazmışlardı (1915).⁵⁵ Lashley’nin eğitimi anatomi üzerineydi, fakat o kendisini fizyolojik psikolojiye adanmıştı. Lashley ne “akılcı” ne de “idealist” idi; fakat Lashley, Pavlov ve onun Amerikan öğrencileri tarafından geliştirilen biyolojik çağrışımıcılığın yetersizliklerini hızla fark etmişti. Şayet fizyolojik psikolojide 20. yüzyılda yaşanan gelişmelerde onun sahip olduğu rolü özetlememiz gerekseydi, Flourens’in frenolojistleri bunaltması gibi onun da Pavlovcularla benzer bir ilişki kurduğunu söyleyebilirdik. Bizler onu bir Gestalt psikologu olarak adlandırmaya teşvik ederiz –en azından bu, onu incitmeyecek bir nitelendirmedir– fakat onun çalışmaları ortodoks

⁵⁵ J. B. Watson and K. S. Lashley, *Homing and Related Activities of Birds*. Carnegie Institution, Department of Marine Biology, New York, 1915.

Gestalt geleneğinde nadiren rastlanılan titiz ve sistematik bir niteliğe sahipti. Üstelik kendisi sinir sistemi hakkında yalnızca yorumda bulunmamış, aynı zamanda bunu doğrudan incelemişti. Diğer üretken deneycilerle ilgili yaklaşımlarımızda olduğu gibi bizler, onların araştırmalarının ayrıntılarını inceleyecek bir konumda değiliz. Lashley'nin en önemli ifadeleri onun eski öğrencileri tarafından biraraya getirilmiştir ve bu ifadelere başvurmak mümkündür.⁵⁶ Bununla ilgili olarak, tarihsel amaçlar doğrultusunda, kısa bir inceleme yeterlidir.

Tıpkı Flourens gibi Lashley de, beyindeki belirli bir konum ile algı, öğrenme ve bellek gibi kompleks psikolojik süreçler arasında basit bir ilişki olmadığını bilecek kadar nöroloji ve nöroşirirji (sinir cerrahisi) alanındaki klinik bulgulara vâkıftı. O da bu ilişkiyle ilgili olarak izomorfizm formu hakkında Köhler'le aynı fikri paylaşıyordu. Hayvanlardaki beyin bölgelelerinin cerrahi olarak tahrip edilmesinin yarattığı etkiler üzerine gerçekleştirdiği çalışmalar, karmaşık becerilerin büyük miktardaki kortikal dokunun çıkarılmasında veya maserasyonunda sağ kaldığını kanıtlayarak çeşitli ayırımlar yapmaya çalışmıştır. Ancak diğer çalışmalarda da beynin kısıtlı bölgeleri bozulduğunda veya çıkarıldığında bunun çok büyük etkileri olmuştur. Lashley herhangi bir genel beyanın kapsayabildiği kadar fazla veriyi açıklayacak şekilde iki genel ilke ortaya koymuştur: “kütle etkinliği” ve “eş potansiyellik”. “Kütle etkinliği” ifadesiyle Lashley'nin aktardığı şey, bunun kompleks psikolojik süreçler haline geldiği zaman, beyin fonksiyonlarının bir bütün olarak anlaşılması gerektiği düşüncesidir. Eş potansiyellik ilkesi, cerrahi eksikliklerle ilgili şaşırtıcı gerçeğin nedeninin izah edilmesiyle türetilmiştir. Buradaki eksikliklerin gösterdiği şey, beynin belirli bölgelerinin özel fonksiyonlara hizmet ettiğidir, fakat postoperatif (ameliyat sonrası) uyanmanın gösterdiği şey

⁵⁶ Karl S. Lashley, *The Neuropsychology of Lashley: Selected Papers of K. S. Lashley*. ed. F. A. Beach, McGraw-Hili, New York, 1960.

ise, beynin diğer bölgelerinin, birincil alan çıkarıldığında veya yok edildiğinde, bu işlevleri benimsediğidir.

Pavlov'un çalışmaları büyük bir dikkatle gerçekleştirilen incelemeler olarak değerlendirilirken, Lashley'nin çalışmaları hem zekice hem de çarpıcı bulunur. Lashley bir kedinin göz bandıyla sağ gözü kapatılarak, görsel ayırt etme olarak adlandırılan şeyi öğrenmeye çalışır: mesela bu kedi bir çembere doğru atlarken bir üçgene doğru atlayamaz. Kedi bunu ölçüt performans düzeyinde öğrendiği zaman, bant sağ gözünden çıkarılır ve sol gözüne yerleştirilir. İlk test denemesinde kedi son denemede yaptığı gibi performans sergiler. Orijinal öğrenmede yer alan optik sınırı transfer testinde yer almadığı için, sinir "bağlantıları" konusunda dikkatli olmak gerekir, öğrenmeyi açıklarken bu çalışmayı önermemiz gerekir. Açıkça görülmektedir ki, spesifik motor boşaltımlara bağlı hale gelen optik sinirlerde tepisi olamaz. İkinciyle ilgili olarak Lashley'nin sunacağı başka bir bulgu vardır. Omuriliğin motor kökleri sıkıştırılırsa, incelenen taraftaki uzuvlar felce uğrar ve omurilikten çevre kaslara giden tepiler engellenir. Zamanla uzuvlar iyileşir. Bu şekilde ele alınan hayvanlar tedavi edilen uzvun hareketsiz olduğu dönem boyunca normal uzuvla birlikte normal tepkiler verecek şekilde eğitilebilirler. Artık eğitilen hayvanların normal taraftaki motor kökleri sıkışır, öyle ki görev yapan uzuvlar artık bunu yapamaz hale gelirler. Bundan kısa süre sonra, incelenen ilk uzuv iyileşir. Peki, hayvan nasıl hareket eder? Buna verilen yanıt şu şekildedir: *Mükemmel*. Gerçek öğrenmeye dâhil ol(a) mamış uzuv, artık hareketsiz olan "eğitilmiş" uzuv kadar etkin bir şekilde kullanılabilir. Yeniden ifade etmek gerekirse, eğer çağrışım kuramları, öğrenmenin gerçekleşmesi için belirli duyuşal ve spesifik motor unsurları biraraya getirmeye gerek duyuyorsa, bu kuram yanlış demektir.

Genelleştirmeye ve buna açıklama getirmek için tasarlanan "ışınlanma hipotezi" konusunda Lashley, etkin uyarıcıların kortikal olarak en yakındaki mevcut etkin uyarıcılar olması ge-

rekmediğini gösteren transpozisyon çalışmalarında elde edilen verileri sunar. Bununla kalmayıp, bazı duyusal sistemlerde duyusal sonuçların topografik olarak hiçbir şeyi temsil etmediğini gösterir. Örneğin gürültü deneyi, gelişmiş “gürültü” merkezlerinin anatomik olarak birbirine yakın bulunmasına dayandırılmamaktadır.

Muhtemelen Lashley’nin en önemli bulguları öğrenme ve bellekle ilgili olanlardı. Çeşitli deneysel ortamlarda gösterdiği şey, hayvanın kompleks bir şekilde belleğini geliştirebilme yetisinin ve bunu yeniden üretme becerisinin, serebral korteksteki belirli bir konumla sistematik bir ilişki içerisinde olmamasıydı. Yıllarca belleğin “engramını” araştırdıktan sonra tuhaf bir şekilde buna dikkat çekti ve öğrenmenin basit bir şekilde mümkün olmadığı sonucuna varmak zorunda kaldı! Bu çarpık yorumunun arkasında şu ikaz yatıyordu: Beyin ne La Mettrie’nin saatlerinden biridir ne de Condillac’ın *duyulu heykel* insanıdır. Fizyolojik psikoloji alanında elde edilen daha güncel bulgulara bakıldığında Lashley, fonksiyonun lokalizasyonu ile ilgili düşüncesinde çok kötümserdi ve korteks altı mekanizmaları çıkarmak adına serebral kortekse odaklandığı için yanılmıştı. Gene de bu bulgular onun temel mesajının kabul görmemesine neden olmamıştır.

Psikolojinin Tanımlanması

Psikolojideki çeşitli ekol ve sistemlerin sahip olduğu nitelik ve sorumluluklar, yalnızca düşünsel tarih hakkında söylenen şeyler ölçüsünde bizi ilgilendirmektedir, buna kendi çağımıza göre yazılan tarih de dâhildir. Davranışçılık tezlerinin temellerini, önceki çağlarda yaşamış olan bilginlerin tümünde bulmak mümkündür. Üstelik bunun mekanik niteliği saf Hobbesçuluğa dayanır. Buna ilişkin tek “yasa” Epiküros, Marcus Aurelius, Ockhamlı William, Gassendi, La Mettrie, Locke, Hume, Bentham, Mill ve sayısız diğer seçkin düşünürün eserlerinde

bulunmaktadır. Şartlandırma teknikleri daha önce hiç denenmemiş bir şekilde geliştirilmiştir, fakat bu gerçeğin altında yatan şey, tarihçinin bunu yalnızca aktarmak değil, açıklamaya çalışmak zorunda olmasıdır. Teknikler geliştirilmiştir, çünkü günümüzdeki psikologlar bu teknikleri geliştirmek için çaba göstermiş ve modern toplum bu tekniklerin gelişmesini desteklemiştir. 17. ve 18. yüzyıllardaki uğraşlar, artık tüm dünyadaki üniversite laboratuvarlarında kendilerine yer bulan hayvan terbiyecisi veya evcil hayvan yetiştiricilerinin uğraştığı şeylerdir. Bunları üretenler, oyun alanlarındaki çocukların, belirli bir alandaki evcil hayvanların ve psikiyatri koğuşundaki hastaların davranışlarında değişiklik yapmak için uzak mesafeden iletilebilir şoklar vasıtasıyla geliştirdikleri yöntemleri erişilir kıldılar. Bu yöntemler yeni olmakla birlikte, ilgili fikirler tarih öncesine dayanıyordu. Bu noktada, modern dünyanın davranışı neden tümüyle ve bu kadar kesin bir şekilde kontrol etmekte bu denli istekli olduğunu sormamız gerekir. Açık bir şekilde görülmektedir ki, kültürler “hakikati” inşa etme yöntemine sahiptir. 20. yüzyılın bilimsel retorığının, bilime yükleyeceği şey, bir zamanlar tanrıların sahip olduğu otoritedir. Günümüzde “otoriteye sahip olmak” demek, bilimsel ifadenin söylemsel özelliklerini almak demektir. Psikologlar en azından bir önceki yüzyılın ortasından itibaren buna sahiptirler –her ne kadar başlarda psikolojiye yönelik sergilenen kısıtlamaların pek fazla farkında olmasalar da.

Çeşitli “bilimsel” psikoloji türleri ortak bir zemine sahiptir, üstelik “özerk insan”la ilgili itirazların her zaman dayandığı temel budur. Nörobilişsel psikolojiler burada oluşan şeyle bütün bir sürecin yerini değiştirir, bu noktada hiç kimse (kişisel) bilincin kontrolü altında değildir. Davranışçılık, uzun zaman önce “özerk insanı” ilk olarak bir noktaya çekmek için hedef aldı ve bunu yaparken terimin kendisini mistisizmle sarıp sarmaladı. Belirli bir tümelde, “özgür irade” kavramının, bilimsel bütünlüğü, nesnelliği ve hattâ termodinamik yasalarını çiğnediği yay-

gın bir kanıdır! Kant'ın kategorik buyruğu, bir yüzyıldan kısa bir sürede iki kez savaşa giren bir dünyada –ki bu, artık belirli, maddi ve gelip geçici olan yaşamlarla ilgili düşünceye adapte olan bir dünyadır; üstelik buradaki gelip geçici yaşamlar, tıpkı gezegenin onları barındırması gibi, aklın olmadığı bir yaradılışın rastlantılarıdır– acı verici şekilde tuhaf görülmektedir. Modern insanlar geri dönüp Wordsworth'ün romantik düşüncelerine ve Ortaçağ köylülerinin sıradan inançlarına bakarlar, üstelik Atina'da başlayan heyecan verici deneylere bakıp kendi çocukluk çağlarını görürler. Fakat kişisel gelişimin her evresi, düşünsel tarihin tüm dönemlerinde olduğu gibi, buna katkı sunan herkesin, önceki tüm zamanlarda bilinmeyen hakikatleri açığa çıkardığına inandığını göstermektedir. Ptolemaios, Einstein ve daha olgun bir Newton'ın babası Copernicus'tu. Bilimle ilgili yöntemlere ve bakış açılarına yönelik gösterdiğimiz modern bağlılık, uslamalamanın veya Rönesans'ın doğal büyüye duyduğu güvene yönelik Ortaçağ'da sergilenen bağlılıktan daha güçlü değildir. Her çağ, bizzat o çağı meşgul eden başlıca hadiselerde ortak olan şeyi ortaya çıkaran bir düşünce bulur. Bilim, bizzat bir yuva bularak çağlara hem yol gösterir hem de bu çağları izler. Antikçağlardaki psikologlar kendi çağlarına baktılar ve yasa, kültürel çeşitlilik, cesaret, yanılsama, hile ve yazgıyı keşfettiler. Onların psikolojileri bunların hepsine yer açtı. Ortaçağdaki yazarlar bir kurtuluş ve adalet tanrısıyla birlikte değişmez rasyonel ve kaçınılmaz yasaların faillerine inandı. Ortaçağ psikolojisi insan zihninde kutsal olanı doğal bir şekilde buldu, insan zihninin rasyonel kesinlikleri ve tümelleri kavrayışı, kendi kökenine açıklama getiren teolojiiyi günahlarından arındırdı. Üstelik günümüzde de, yarattığımız dünya ilk olarak kendi metoforumuz olarak ve sadece modeller veya kopyalar olduğumuz bir gerçeklik olarak benzer bir işlev görmektedir. Kendi dünyamızda bir amaç ve tasarım bulmakta başarısız olan bizler, kendimizdeki amaç veya tasarımın varlığını sorgularız. Her yere bakarak ve yalnızca devrim halindeki şeyleri keşfederek

aynadakinin aynısını görmeye başlarız. İnsan zihninin en büyük zaferlerinden birisi de kendi varlığının aksini göstermeye çalışırken kendini tüketebilmesidir. Bizler, daha önce olduğu gibi, özerkliğimizle ilgili kurguyu yaratmakla yola koyulur ve böylece daha da ötesini oluştururuz.

Düşünürler, insanın deneyim ve eylemleriyle ilgili bilimsel bir değerlendirmenin Presokratik zamanlardaki değerlendirmelerle uzaktan yakından ilgisi olmadığını iddia ederek başka görüşleri göz önünde bulundurdıklarında, bilimsel olarak psikologlara yönelik duyulan güvensizliği de sıkça dile getirirler. Bu güvensizlikle birlikte bilimsel açıklamaları kabul etmeyenlerin, metafiziksel düalizm ve dinî mistisizmle her yolu denedikleri sıkça belirtilen bir görüştür. Öyle görülmektedir ki, düşünürlerin çekincesine yönelik bu tepki korkuya yol açmaktadır; bu korkuya göre, bu tür bir çekince, bilimin geçerliliğinin inkârına dayanmalıdır. Örneğin insan olmayan organizmaların davranışıyla ilgili incelemelerin, insan davranışından sorumlu faktörleri aydınlatmadığına inanmanın, Darwinci kuramı reddetmek olduğunu anlamamız gerekir. Nörofizyolojik bulguların doğrudan psişik nedensellik meselesiyle ilgili olup olmadığını sorgulamak determinizmi sorgulamaktır. Bu bakış açısının altında bir tehlike yatar, üstelik bilim açısından bu tehlike, bilimsel gündeme hasım olduğu varsayılan görüşlerden daha büyük bir tehdit taşır. Bu tehdit durağanlıktır, çünkü düşünsel körlüğe giden kesin bir yol varsa, o yol, eleştirilerin aldatıcı olduğu yönündeki kayıtsız kesinlikle döşenmektedir.

Bilimsel psikoloji savunucuları, tüm karşı iddiaları neredeyse her daim “idealizm” olarak önemsememeye hazırdır. Aynı şekilde, hiçbir ayırım gözetmeksizin, fiziği nihai belirleyici, evrim düşüncesini şüphe edilmez bir olgu ve pratik sonuçları ise doğruluğun nihai kriteri olarak görürler. Fakat bunun başarıya ulaşması mümkün değildir. Şeylerin bilimsel olarak anlaşılma olasılığıyla ilgili temel tartışmalar bilime başvurularak çözülmemektedir, çünkü bunlar tartışmaksızın doğru kabul edil-

mektedir. Şayet davranışa yol açabilecek zihinsel olayların termodinamiğin ikinci yasasını çiğnediği durum buysa (ki bu *değildir*), o halde *bırakalım öyle olsun* —olur ya belki bunlar bu tür olaylardır ve esasen davranışsal sonuçlara bu şekilde sahip olunur! Deneyle ilgili bir gerçek, ona karşı yasa yapan bir kuramla çözülemez. Evrim teorisiyle ilgili olarak ise bu, öncelikli olarak açıklayıcı bir değerlendirmedir, hayata ilişkin bir tür doğa tarihidir, üstelik buna kendimizi dâhil etmek için geçerli bir nedenimiz vardır. Fakat evrimsel baskılardan kaynaklanabilecek fenotiplere sınır getiren bu kuramda hiçbir şey yoktur, üstelik bu fenotiplerin filojeni boyunca aynı olmasını gerektiren (bunun tam aksine!) herhangi bir durum da yoktur. Tekbiçimlilik beklenen bir şey değildir ve beklenti oluştuğunda bu, önemsenmez ama gene de açıklanır. Bu kuram deneme içindir, gerçek değildir.

Daha geniş bir açıdan evrim teorisine bakıldığında şunu belirtmek gerekir ki, psikologlar, bu teorinin nicel bir süreç boyunca türler arası karşılaştırmalar yapmaya gerek duyduğuna (hatalı bir şekilde) inanmaya meyillidir. Fakat bunu kabul etmek için, yapısal analogilerin fonksiyonel denkliliklere yol açtığı yönünde hoşla giden ama yanlış olan varsayımın tuzağa düşmek gerekir. Hiç kimse yüzgeçler, kanatlar ve bacaklar gibi homolog yapıların harekete olanak tanırken eşit bir şekilde işlev gördüklerini inkâr etmez; bununla birlikte yüzmek, uçmak ve yürümekle ilgili belirleyicileriyle ilgili bütünlüklü bir tanımla ortaya koyması için başvurulması gereken bilimsel ilkeler özdeş değildir. Hayvanlar âlemiyle birlikte bitkiler âleminin de bir kısmında, biyolojik organizasyonunun her seviyesinde lokomasyona ulaşılır. O halde türler arasında çok temel farklılıkların ortaya çıktığını belirtmek Darwinci prensipleri reddetmek değil, bunları öne sürmek demektir. Örneğin Darwinci değerlendirme, tüm başarılı türlerin kendi ortamlarındaki gereksinimlerine yönelik davranışlarına uyum sağlamalarını gerekli görebilir. Bu davranışsal adaptasyona tamamen aynı şekilde ve hattâ aynı ilkelerle

uyumlu bir şekilde ulaşılması gerekmez. Bir türün adaptasyonu, türün deri veya kürk renginde değişikliklere yol açabilir; başka bir türde ise mevsimsel göçe, diğer bir türde ise kış uykusuna sebep olabilir. Bunların hepsi davranışsal adaptasyondur ve bunların tümü Darwinci sistemle kavranabilir. Gene de bunların uyumlayıcı (*adaptif*) davranış olduğu gerçeği dışında, renk değişikliği, göç ve kış uykusu gibi şeyler arasında bulunabilecek niteleyici bir benzerlik yoktur. Davranışın, çevrenin gereklerine göre uyum göstermesi gerektiğini iddia etmekle birlikte, bundan oldukça farklı olarak, uyumun sabit bir şekilde sergilenmesi gerektiğini de söylemek mümkündür.

Dolayısıyla bu noktada farkına vardığımız şey, davranışsal kontrolle ilgili meselede türlerin mukayese edilebilirliğiyle ilgili itirazlarda bulunmanın, evrim prensiplerinin geçerliliğini sorgulamakla aynı olmadığıdır. Gene de bu, benzer bir konunun gündeme getirilmesine izin verilmediği anlamına gelmez. Örneğin insan yaşamının belirli bir yönünün insanın kendi ifadesine yaklaşacak şekilde hiçbir yerde gösterilmediği ortaya koyulabilseydi bile, ya bilinmeyen bir çeşitlilikteki seleksiyonun bundan sorumlu olduğu ya da Darwinci teorinin sadece olgulara değinmek için ortaya konmadığı sonucuna varırdık. Bazıları insanın ahlâki sisteminin ve dilin bu tür bir şey olduğu yorumunda bulunmuştur; diğerleri ise bunun bilinç olduğunu düşünmüştür. Bu tür iddialarla ilgili değerlendirmede bulunulacak yer burası değildir, her ne kadar çocukların konuşmaya başladığı dilin davranış analizlerine karşı tamamen dayanıklı olduğunu kanıtlayan şeyleri belirtmek önemli olsa da. Şunu da ayrıca belirtmek önemlidir ki, bir varlığın acı veya güçlükten kaçınıp kaçınmayacağı bu tür bir kapasiteye dayandırılmalıdır, başka türde bir kapasiteye değil.

Skinner bir zamanlar “hiçbir çağdaş biyologun veya fizikçinin Aristoteles’e başvurmadığından... fakat Platon’un diyaloglarının hâlâ öğrencilere aktarılmasından ve sanki insan davra-

nışına ışık tutmuş gibi bahsedilmesinden” yakınmıştı.⁵⁷ Başka bir zamanda ise, “bilim metotlarının artık sözel savunmaya ihtiyaç duymadığını; diyalektikle dünyanın etrafına bir uydu düşürmenin mümkün olmadığını” ifade etmişti.⁵⁸ Bu pasajlar, geç 19. yüzyıl ile erken 20. yüzyıl pozitivizminin bu disipline yönelik ilgisizliğine can veren çağdaş psikolojik tutumu örneklemektedir. Gene de bu *izmin* kabul ettiği ilk kayıp bizzat psikoloji olurdu. En azından bugünkü şartlara göre fizik yasaları ile psikolojinin kendi ilkeleri arasındaki tek ilişki metaforik bir ilişkidir. Elbette fizik yasalarına riayet ederiz: yüksek bir yerden atladığımızda düşeriz; kürek çektiğimizde sönümleme (amortisman) kuvvetine karşı çaba sarfederiz; aya doğru ilerledikçe dünyadakine göre daha az bir ağırlığa sahip oluruz. Bununla birlikte fizik yasalarının geçerliliği, davranışçılık tezinin geçerliliğiyle ilgilenmez, öyle ki bu, herhangi bir fizik yasasına hiçbir şekilde benzemez. Bu, inkâr edilemez bir fizik yasasıdır, nitekim insan vücudunun hacmi ve özkütlesi böyledir, dünya atmosferinin özü de böyledir, ki hiç kimse kollarını yukarı kaldırıp aşağı indirerek yerçekiminden kaçamaz. Bizler bu yasayı kabul ederek uçak icat etmeye başladık. Aklımız, bu aklın keşfettiği temel doğa yasalarını çiğnemek amacıyla çalışmamaktadır. Bilakis aklımız, çevrenin gereklerine daha başarılı bir şekilde adapte olmamıza olanak sağlayan araç ve yöntemleri oluşturan bu yasaları kavramaktadır.

Darwin’in teorisi, modern genetik, nörofizyoloji, biyokimya ve davranışla ilgili deneysel incelemeler, insan psikolojisini kendi konusu olarak kabul eden herhangi bir disipline açık bir şekilde ilgi gösterir. Bu sırada, bu disiplinin öğrencileri, bilim ve sanattan alınan çok sayıdaki metaforu geçici varsayım olarak kabul etmek için iyi bir nedene sahip olabilir. Bununla birlikte tarihin öğrettiği şey, bilginlerin metafor ile temsil etme-

⁵⁷ Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, s. 3.

⁵⁸ Skinner, “The Science of Learning and the Art of Teaching,” s. 97.

si amaçlanan olguyu ayırt etmede başarısız oldukları zaman ilerlemenin yavaşladığıdır. Condillac'ın duyulu insanının, La Mettrie'nin saatlerinin ve bu yüzyılın başlarındaki telefon santrallerinin ne nörofizyolojik bilimin evriminde ne de kendi kendimizi anlamamıza yönelik incelemede gerçek bir rolü vardı. Elbette çağdaş psikologlar, bu tarihsel dersleri tamamen görmezden gelebilirler ve bu konuya uygun gördükleri şekilde devam edebilirler. Sonuç olarak onlar özerktirler.

Kolaylıklardan vazgeçmek zordur. 1930'ların mantıksal davranışçılığı istisna değildir. Bununla birlikte, giderek artan bir şekilde, birçok filozofun uğraşmakta istekli olduğu şey, tüm fizyolojik dayanakların en sonunda performansla ilgili ifadelere çevrilmesi veya akıl hastalıkları uzmanı gibi "davranma eğilimi gösterilmesidir."⁵⁹ Üstelik laboratuvar tekniklerine ve aygıtlarına kapılmamak için direnen zihin-beden problemi, ister mantıksal ister başka şekilde olsun, felsefi pozitivistmin karşısında artık geri durmamaktadır.

Geçmiş, çağdaş dünyadan bahseder. Bize bilimin başarısız olduğunu değil, sınırları olduğunu söyler; psikolojinin mânâsız veya ham olduğunu değil, tüm düşünsel girişimlerde olduğu gibi bitmemiş ve gitgide gelişen bir şey olduğunu gösterir. Uygarlık tarihi karmaşayı gözler önüne serip, birtakım pişmanlıklar duyulmasına neden olsa da, uygarlık için ne bir netlik standardı ne de bir pişmanlık kaidesi vardır. Bilim tarihi de başarısızlıklarla ve sıradan hadiselerle dolu olmakla birlikte, bu tarihi yaratan kaynağı yargılayabilecek bir konuma sahip değildir. Psikoloji tarihi yalnızca daha büyük bir uygarlık tarihi profilidir. İnsan zekâsının bir yaratımı olarak bu, başarının yanısıra yanılığın gösterir. Hatalarla ve çelişkilerle dolu olsa bile yarattığımız psikoloji sistemi, bizim yaratımlarımızdır ve do-

⁵⁹ Bu konuyla ilgili muazzam bir tartışma için bkz. Hillary Putnam, *Brains and Behavior (Analytical Philosophy)*, ed. R. J. Butler, Barnes and Noble, New York, 1965).

layısıyla kendimiz hakkında bize bir şeyler öğretir. Davranışçılık ve psikoanalitik teori, nörofizyoloji ve frenoloji, yararcılık ve pragmatizm –hepsi de sayısız türden biri olan kendi türümüz açısından biricik olma özelliği taşıyan zihnin niteliklerini, umut nesnelerini, değerler ve algılarla ilgili yığınları su yüzüne çıkarmaktadır. Bu çalışma psikolojiyi düşünceler tarihi içerisinde konumlandırmaya yönelik bir çaba olarak başladı. Elinizdeki eser, açık bir şekilde şunu kabul ederek noktalanmaktadır: Psikoloji düşünceler tarihidir.

DİZİN

A

- Abelardus, Petrus 25, 121, 170,
174, 186
Âdem, Hz. 138, 147, 183, 265
Adler, Alfred 421, 516, 527
Agamemnon 38
Ahenk yasaları 70
ahlâk 77, 94, 108, 112, 140, 225,
250, 276, 279, 290-293, 298,
302, 315, 317, 363, 365, 370,
377, 378, 436, 450, 478, 479,
540, 543, 562
Aiskhylos 35, 77
Akhilleus 40
akıl 18, 47, 59, 61, 65, 68, 69, 71,
80, 89, 91, 92, 97, 101, 102,
105, 116, 127, 132, 134, 137,
139, 142, 144, 145, 146, 148,
163, 165, 168, 176-180, 182,
183, 187, 188, 191, 195, 216,
217, 227, 230, 233, 237, 239,
254, 275, 288, 297, 312, 320,
333, 335, 343, 346, 347, 355,
356, 370, 378, 380, 393, 423,
424, 426, 430, 458, 465, 488,
496, 509, 535, 591
Akıl Çağı 323, 428
Akşam Yıldızı 49
Alastor 235
Alberti, Leon Battista 244
Alcuin 163, 167
Alexander, VI. 213
algı 19, 46, 51, 55, 61, 63, 66, 67,
79, 85, 86, 88, 90, 95, 96, 146,
170, 178, 179, 186, 188, 189,
255, 276, 278, 281, 287, 295,
304, 307, 315, 335, 345, 351,
356, 358-360, 366, 372, 373,
389, 392, 468, 480, 499, 518,
557, 571, 573, 576, 582
algılar 48, 54, 89, 283, 296, 312,
348, 359, 495, 570

alışkanlıklar 75, 89, 190-192,
379, 443, 444
 Alman felsefesi 428
 Amerikan Devrimi 289
 ampirizm 108, 219, 220, 221,
241, 249, 250, 251, 253, 262,
276, 297, 321, 317, 319, 328,
359, 375, 377, 378, 429, 436,
482, 508
 Amyntas, II. 81
 Anaksagoras 35, 43, 45, 48, 59,
83, 167, 241, 252
 Anaksimandros 43, 48
 Anaksimenes 43
 Angell, James Rowland 491, 492
 Anselmus 121, 165, 169, 178,
179
 Antik Yunan 12, 36, 68, 77, 158,
245, 333, 417, 533
 Antropoid Merkezi 572
 a priori 64, 66, 133, 254, 312,
326, 327, 360, 364-369, 371-
373, 376, 457, 467, 477
 Aquinolu Thomas 121, 133, 173-
176, 180, 182, 183, 186, 189,
195, 196, 197, 219, 241, 251,
374, 479, 531
 Archimedes 34, 385, 533
 argüman 13, 75, 86, 95, 98, 100,
111, 115, 130, 166, 169, 179,
186, 199, 200, 203, 212, 217,
267, 279, 283, 289, 298, 299,
304, 305, 308, 312, 329, 342,
349, 360, 362, 367, 368, 374,
375, 383, 388, 390, 391, 398,
466, 484, 485, 487, 494, 506
 Aristophanes 35
 Aristoteles 12, 19, 24, 25, 28, 31,
35, 40, 43, 48, 77-113, 115,

116, 120, 124, 132, 137-139,
146-148, 155, 168-170, 173,
174, 176, 179-181, 185-191,
200, 206-208, 210, 212, 217-
221, 225, 237, 239, 241, 251-
253, 258-264, 281, 317, 324,
325, 328-330, 334, 338, 344,
352, 355, 379-381, 384, 385,
391, 412, 440, 451, 465, 466,
479, 506, 531, 553, 589
 Arnold, Matthew 540
 astrolog 20, 233
 Astroloji 215, 259, 329
 Aşai Rabbani ayini 175, 256
 Athena 43
 Atreus 38
 Augustinus 121, 131-148, 170,
173, 179, 208, 219, 241, 345,
374, 531
 Augustus 29, 120, 122, 201, 221,
242
 Aurelius, Marcus 111, 118, 120,
124, 126, 204, 584
 Avrupa 36, 121, 144, 156, 157,
161, 162, 166-168, 170, 171,
193, 202, 203, 227, 228, 233,
255, 280, 281, 288, 308, 318,
329, 337, 341, 383, 425, 450,
464, 542
 Aydınlanma 12, 301, 341, 411,
412, 423-428, 442, 472, 474,
483, 537

B

Bacon, Francis 199, 216, 249-
255, 257-267, 287, 292, 301,
324, 328, 329, 338, 339, 353,
375, 386, 394, 399, 424, 439

- Bacon, Roger 12, 121, 187, 188, 197, 219, 251
- Bain, Alexander 315, 446-449, 452, 453, 454, 456, 474, 530
- batıl inanç 20, 41, 69, 104, 121, 122, 145, 165, 192, 215, 231, 242, 259, 303, 329, 350, 388, 425, 438, 477, 491
- Bayle, Pierre 423, 483
- Beck, L. W. 362, 367, 368
- Becket, Thomas 255
- Bede 235
- Beethoven, Ludwig van 470
- Bell, Charles 448, 449, 455, 492, 529, 539
- bellek 54, 56, 79, 88, 89, 93, 94, 146, 184, 189, 264, 271, 275, 278, 325, 345, 348, 349, 358, 359, 360, 376, 404, 409, 453, 479, 482, 487, 582
- Bell-Magendie yasası 448, 449
- Bentham, Jeremy 290, 292, 312, 313, 315, 317, 319-321, 429, 514, 529, 534, 553, 562, 584
- Berkeley, G. 279-287, 295, 297, 303-306, 310, 312, 319, 323, 350, 363, 374, 378, 413, 423, 462, 494, 536, 570
- Bernini 103, 104, 105
- Beyin 79, 153, 176, 268, 376, 389, 392, 405, 409, 414, 415, 432, 439, 450-455, 461, 483, 493, 494, 499, 501, 502, 511, 518, 519, 535, 554, 556, 560, 561, 565, 570, 571, 575, 580, 582 584
- Beyin Faaliyetleri (Serebrasyon) 535
- Binet, Alfred 321, 523, 524, 525, 526, 527, 529
- Binsfeld, Peter 230
- biyoloji 150, 213, 239, 333, 445, 474, 489, 544, 558
- Black, Joseph 288, 417
- Bloch, Marc 159, 163
- Boerhaave, Hermann 417
- Boethius 121, 131, 166, 179
- Boring, E. G. 456, 457, 511
- Brentano, Franz 360, 542
- Breuer, Josef 510, 511, 512, 520
- Bruni, Leonardo 206
- Bruno, Giordano 213, 214, 224, 252, 329
- Brücke, Ernst 509, 510, 511, 541
- Butler, Samuel 288, 290, 292, 297, 591
- Büyük Frederick 414, 425
- Büyük İskender 11, 36, 81
- Büyük Kartezyen 353
- Büyük Zeus 39
- C
- Cabanis, Pierre 415, 416
- Camus, Albert 242
- Casaubon, Isaac 213
- Catherine 256
- Charcot, Jean 510, 516, 517, 519, 521
- Charlemagne 145, 160, 163, 166, 167, 170, 175, 201, 203
- Chartres 168, 210
- Châtelet, Émile du 411
- Cicero 25, 120, 126, 132, 141, 208
- Clement, VII. 205
- Cinnet 344
- cogito* 334

Coleridge, Samuel Taylor 352,
484, 537, 538, 540
Collingwood 21, 22, 26, 27
Comte, Auguste 424, 438, 439,
440, 441, 456, 495, 496, 504,
529
Condillac, Étienne Bonnot de
405, 411-414, 425, 497, 584,
591
Condorcet, Marquis de 323, 423,
426, 427, 438, 440, 441, 470,
471, 472
Constable, John 539
Copernicus, Nicolaus 25, 214,
328, 329, 381, 385, 532, 586
Cornford, F. M. 117
Coulomb, Charles 417
Cullen, William 288

D

d'Alembert, Jean 301, 323, 412,
416, 423, 424, 426, 427
Dante Alighieri 192, 226
Darwin, Charles 92, 108, 291,
306, 322, 376, 440-445, 452,
453, 455, 483, 485, 486, 492,
504, 509, 529, 533, 539, 540,
559, 590
da Vinci, Leonardo 236, 237,
238, 239, 240, 241
Davranışçılık 314, 322, 360, 396,
434, 473, 483, 487, 490, 492,
545, 553, 556, 560, 562, 577,
584, 585, 592
değişim 30, 48, 61, 95, 125, 136,
169, 201, 202, 246, 343, 381,
382, 406, 462, 465, 536
delil, -ler 28, 43, 66, 95, 109, 150,
182, 186, 253, 254, 279, 284,

305, 307, 318, 320, 327, 330,
354, 408, 423, 444, 484, 488,
490, 508, 543, 571, 575
de' Medici, Cosimo 203, 205,
212, 213
Demokritos 43, 44, 89, 111, 112,
471
demonoloji 394
Descartes, René 12, 146, 153,
169, 199, 250, 253, 265-268,
274, 279, 280, 281, 295, 302,
322, 323, 328-345, 350, 352,
353-357, 360, 370, 374, 375,
381, 383, 387-394, 399, 402,
403-407, 410, 412-414, 423,
424, 425, 439, 448, 451, 464,
479, 483, 531, 581
Devlet 41, 54, 56-61, 64, 65, 67,
68, 71, 72, 74-76, 84, 102,
114, 135, 136, 139, 140, 202,
206, 400, 441, 484
Devrim 12, 83, 84, 233, 267, 288,
289, 301, 342, 343, 402, 413,
423, 426, 427, 455, 532, 537,
539, 580
Dewey, John 308, 421, 546, 548-
551
de Wulf, Maurice 176, 182
D'Holbach, Paul Henri Thiry
423, 424, 425, 427, 451
Diderot, Denis 289, 301, 323,
423-427, 471
Din 170, 235, 465
Din felsefesi 170
Diogenes 208
Diokles 186
Doğa 47, 99, 142, 152, 201, 216,
217, 218, 221, 222, 232, 238,

243, 263, 320, 352, 380, 398,
427, 428, 442, 492, 560
doğa bilimi 12, 198, 259, 315,
338, 463, 502, 505, 508, 523,
544, 545, 579

Doğanın Dini 352

dokunma 85, 90, 270, 283

Dokunma Duyusu 532

Donne, John 265, 266

duygu 19, 25, 26, 38, 72, 86-89,
95, 101, 115, 145, 147, 151,
169, 181, 184, 205, 220, 221,
223, 226, 228, 241, 245, 269,
279, 291, 293, 297-300, 308,
319, 336, 340, 343-347, 405,
409, 422, 425, 428, 430, 431,
439, 443, 444, 447, 479, 518,
534, 539, 543, 555

duyma 283, 305, 334, 455

duyu 51, 91, 92, 100-103, 113,
134, 135, 149, 177, 182, 188,
239, 253, 268, 269, 275, 284,
285, 293, 294, 297, 298, 304,
311, 316, 318, 320, 322, 336,
338, 347, 351, 356, 361, 365,
367, 370, 390, 393, 405, 408,
409, 414, 416, 437, 440, 447,
448, 449, 452, 454, 456, 458,
460, 461, 463, 468, 469, 476,
494, 508, 570, 576

Duyum 535

duyusal 55, 56, 66, 70, 71, 85, 88,
90, 91, 94, 114, 137, 147, 151,
178-182, 189, 216, 253, 254,
268, 269, 272, 273, 277, 282,
287, 292, 309, 325, 326, 346,
359, 370, 380, 406, 410, 448,
460, 468, 501, 510, 519, 524,
530, 571, 577, 583, 584

Dünya Savaşı, I. 521, 559

Dünya Savaşı, II. 560

Düşünsel tarih 13, 22, 23, 27,
168, 198, 250, 478, 480, 584,
586

E

Edinburgh Üniversitesi 288

ego 401, 464, 467, 469, 514

egoist 349, 400, 401, 402, 514

eğilim 57, 132, 136, 173, 191,
209, 318, 391, 434, 444, 508

Eğriboz adası 82

Ehrenfels, Christian 542

Einstein, Albert 533, 559, 586

Elizabeth, I. 256, 267

Elliotson, John 508

Empedokles 35, 43, 44, 440

Engels, Friedrich 340, 465, 472,
473

Epiktetos 111, 118, 121-124,
126

Epiküros 111, 113, 116, 117,
120, 122, 123, 203, 382, 391,
471, 472, 584

epistemoloji 112, 327, 361, 365,
437, 469

Ereksel Neden 186

Erigena, John Scotus 166, 179

Esh, Sylvan 13

Eski Ahit 214, 225, 349

Eukleides 34, 186, 281, 302, 309,
327

Euripides 35, 77

eylem 132, 190, 191, 217, 258,
300, 313, 314, 336, 338, 347,
391, 393, 410, 470, 490, 518,
519, 526, 536, 550, 575

F

- Fechner, Gustav 456, 457, 463, 494, 512, 532
Fi 570, 571
 Fichte, Johann Gottlieb 343, 457, 462, 463, 464, 508, 514, 530
 Ficino, Marsilio 203, 204, 212-217, 237, 380
 Ficino'nun Akademisi 380
 Fitchen, Allen 13
 Fizik 17, 19, 30, 48, 77, 88, 94, 98, 103, 106, 153, 187, 225, 259, 333, 339, 340, 374, 386, 393, 395, 400, 406, 416, 421, 429, 474, 501, 507, 536, 590
 Fizyoloji 88, 238, 447, 456, 490, 496, 516, 546, 577
 Florentine Graecophiles 234
 Flourens, Pierre 452, 453, 455, 460, 529, 581, 582
 Frankfurt Psikoloji Enstitüsü 569
 Franklin, Benjamin 417, 508
 Fransız Aydınlanması 12, 301, 319, 339, 410, 422, 424, 451
 frenoloji 308, 439, 440, 448-450, 452, 453, 460, 483, 581, 592
 Freud, Sigmund 22, 321, 358, 372, 402, 421, 446, 467, 479, 508-517, 520, 521, 522, 527-529, 556, 562
 Friedrich, II. 197, 198

G

- Galenos 78, 80, 149-154, 186
 Galileo Galilei 12, 199, 210, 280, 281, 329, 338, 353, 381-387,

- 392-395, 399, 402, 403, 412-416, 430, 532, 579
 Gall, Franz Joseph 308, 449-453, 455, 460, 483, 492, 529
 Galton, Francis 308, 445, 446, 525, 529
 Galvani, Luigi 407, 417
 Gassendi, Pierre 353, 390-394, 400, 404, 405, 413, 415, 416, 422, 584
 Geometri 332
 Gestalt 360, 372, 444, 445, 528, 529, 546, 569-578, 581, 582
 Glanvill, Joseph 267
 Glaukon 57, 68, 70
 Goethe, Johann Wolfgang von 352, 428, 440, 470, 476, 484, 508
 Gorgias 52, 53, 83
 Gotik 121, 168, 210, 211, 212, 522
 Grosseteste, Robert 121, 184, 185, 186, 188, 189, 197, 198, 219, 251
 Gyges 68, 69, 401

H

- Haeckel, Ernst 217, 444, 490, 491
 Hales, Stephen 408, 417, 448
 Hall, Marshall 406, 461, 462
 Haller, Albrecht von 417
 Hanover 340
 Hartley, David 199, 307, 407-410, 414, 422, 432, 448, 497, 581
 Harvey, William 333, 386, 387

- Hayal 29, 90, 120, 132, 274, 294,
305, 354, 366, 373, 402, 435,
439, 463, 474, 518, 539
- hayvan, -lar 19, 39, 40, 55, 87,
89, 90, 99, 115, 124, 140, 148,
152-154, 173, 180, 185, 196,
251, 264, 266, 291, 309, 316,
324, 334, 337, 358, 360, 376,
391, 396, 403, 404, 439, 448,
452, 459, 482, 483, 487, 489,
493, 504, 505, 537, 546, 547,
550, 556, 561, 564, 568, 574,
579, 583, 585
- hayvan davranışı 89, 556
- Hegel, Georg Friedrich 30, 349,
462-467, 469, 470, 471, 474,
508, 509, 529, 530, 541, 542,
559, 560, 570
- Helen 37, 38
- Helenik Dönem 12, 29, 35
- Helenistik 11, 12, 37, 81, 84, 122,
138, 198, 218, 344
- Helenistik Yunan 11
- Helenizm 35, 39
- Helmholtz, Hermann von 455,
509, 529, 530, 541, 542, 578
- Helvetius 423, 425, 426
- Henry, VIII. 255
- Hermetik 214, 215, 216, 242,
252, 258, 263, 265, 329, 330
- Herodotos 35
- Hıristiyan 40, 104, 121, 122, 125,
126-140, 143, 145, 149, 159,
161, 162, 168, 170, 174, 175,
177, 180, 196, 209, 220, 222,
225, 226, 228, 234, 291, 341,
349, 380, 381, 384, 442, 443,
484, 491
- Hippokrates 35, 75-79, 231, 260
- his 317, 338, 362, 378, 432, 433,
439, 468, 501
- Hobbes, Thomas 199, 265, 268,
279, 281, 302, 318, 349, 353,
393-403, 408, 413-415, 424,
439, 479
- Homer 38, 39, 40, 59, 68, 117,
201, 506
- Hooke, Robert 387
- Horatius 124
- Huizinga, Johan 192, 193
- Hukuk 73, 110, 119, 156, 228,
318, 426, 429, 492
- Hull, Clark 421, 577
- Hume, David 104, 286,-306,
309-312, 315, 316, 319, 322,
323, 339, 347, 353, 361-368,
370, 372, 375, 377, 378, 381,
403, 407, 409, 410, 413, 414,
416, 423, 424, 431, 432, 437,
447, 466, 494, 536, 538, 553,
559, 584
- Husserl, Edmund 542
- Hutcheson, Francis 288, 290,
401
- Huxley, Thomas 509
- Huygens, Christiaan 353
- İ
- İbn Rüşt 176, 217, 242
- İbn Sina 168, 169, 180, 186, 217
- içgüdü 64, 151, 180, 191, 196,
216, 290, 308, 372, 447, 487,
506, 509, 513, 514, 515, 539,
550, 555, 556, 560, 578
- idealar 62-65, 82, 83, 85, 87, 91,
100, 101, 250, 271, 276, 277,
279, 284, 285, 293, 295, 296,
298, 299, 305, 310, 311, 324-

327, 338, 344, 346, 347, 351,
355, 389, 390, 409, 518, 546,
559

ikbor (irin) 39

İkinci Analoji 366, 367, 368

İnanç Çağı 380

İncil 208, 265, 380, 381, 442,
485, 521

İsa 126, 134, 139, 159, 225, 380,
381

İslâm 160, 161, 166, 167, 168,
170, 176

İspanyol Engizisyonu 221, 341

İtalyan Rönesansı 29, 30, 171

izomorfizm 416, 577, 578, 587

J

Jaeger, Werner 82, 83, 85

James, I. 227, 230, 255, 257

James, William 18, 477, 491,
492, 501, 502, 503, 505, 523,
526, 527, 530, 535, 536, 546,
548, 549, 551, 555, 559

Janet, Pierre 499, 516-521, 523,
527, 528, 529

Jefferson, Thomas 288

Jerome 121, 147

Jones, Henry 433

Jowett, Benjamin 53, 62

Julius, II. 223

Jung, Carl Gustav 515, 516, 527,
528, 529

Juvenalis 124

Jüpiter 219, 258, 329, 387

K

kabiliyet 71, 76, 90, 101, 165,
258, 270, 275, 450, 518, 568

Kant, Immanuel 66, 279, 287,
288, 295, 300, 323, 347, 360,
362-378, 416, 428, 434, 436,
438, 457, 462-467, 477, 530,
541, 559, 562, 570, 586

Kartezyen 239, 303, 329, 335,
352, 353, 360, 391, 406, 415,
448, 455, 472, 506, 507

Kartezyenizm 339, 340, 342,
360, 391, 411, 412, 416, 425,
453, 483

Kaufmann, Walter 475

kaygı 45, 60, 100, 112, 243, 340,
394, 469, 497, 549, 567, 577

Kepler, Johannes 329, 337, 381,
385, 386, 387, 395

Kharon 235

Koffka, Kurt 542, 546, 559, 569,
570

koklama 283

kompleks 33, 276, 277, 278, 295,
296, 514, 554, 574, 575, 582,
584

Köhler, Wolfgang 372, 421, 542,
569-573, 577, 582

kültür 36, 118, 122, 155, 162,
165, 206, 234, 289, 342, 385,
438, 446, 475, 478, 540

L

La Mettrie, Julien Offray de
414-417, 424, 425, 451, 584,
591

Lashley, Karl 581-584

Lavoisier, Antoine 417, 532

Leibniz, Gottfried 253, 280, 323,
342, 343, 352-360, 370, 374,
375, 381, 382, 410, 416, 423,
428

Leipzig Üniversitesi 455
 Leo, III. 145
 Leo, X. 205, 223
 Lewes, George Henry 503, 504,
 505, 528
 Libido 514
 Liebig, Justus Baron von 19
 Lindsay, William Lauder 488
 Linnaeus, Karl 417
 Locke, John 12, 29, 91, 146, 199,
 226, 250, 265-281, 285-292,
 301-305, 310, 312, 318-323,
 338, 339, 353-355, 359, 363,
 370, 375, 378, 381, 392, 394,
 395, 402, 403, 407, 409-416,
 422-424, 432, 437, 447, 451,
 479, 494, 531, 536, 553, 584
logos 67, 77, 111, 114, 119, 126,
 177
 Lombard, Peter 170, 179, 186
 Louis, XIV. 353
 Lucretius 111, 116, 118, 120, 539
 Luther, Martin 30, 222-227, 233,
 234, 255, 259
 Lyceum 82, 84, 117, 204

M

Machiavelli, Niccolò 221, 262
 Magendie, François 448, 449,
 455, 492, 529
 Magnus, Albertus 180, 185, 189
 Mağara alegorisi 54, 61
 Makabiler Kitabı 225
 Malebranche, Nicholas 302, 353
 Malthus, Thomas Robert 441,
 442
 Mandeville, Bernard de 290, 401
 mantık 53, 94, 109, 143, 152,
 185, 189, 200, 209, 219, 249,

281, 299, 302, 306, 327, 343,
 380, 388, 429, 430, 474
 Marksizm 473
 Martialis 124
 Marx, Karl 340, 465, 470-474,
 477
 Materyalizm Çağı 428
 Maudsley, Henry 495, 496, 497,
 503, 522
 Maxwell 422, 441
 McDougall, William 308, 550,
 556
 medeniyet 36, 37, 109, 122, 161,
 206, 213, 222, 288, 492
 Meinong, Alexius 542
 Mendel, Gregor 421, 442
 Menelaos 38
 Menon 52, 53, 58, 61, 70, 76, 85,
 190, 359
 merhamet 129, 139, 245, 347,
 474
 Metafizik 46, 71, 98, 104, 111,
 168, 191, 221, 225, 228, 237,
 252, 259, 264, 265, 288, 324,
 328, 340, 361, 374, 383, 412,
 453, 458, 459, 462, 495, 502,
 503, 505, 522, 530, 536, 537,
 543, 559, 570, 587
 Michel, Mont St. 168, 210
 Mill, John Stuart 249, 284, 289,
 303, 307, 315-317, 407, 422,
 424, 430-438, 440, 446, 447,
 474, 495-497, 504, 529, 530,
 536, 540, 542, 543, 559, 576,
 577, 584
 Mill, James 307, 315, 317, 321,
 429, 430, 431
 Milton, John 288, 289, 394, 538

Mirandola, Gianfrancesco Pico
 Della 213, 216
 Mirandola, Giovanni Pico Della
 218
 modern çağ 223, 238, 252, 328,
 254, 393, 402, 531
 Molière 353, 477
 Molineux, William 270
 Montaigne, Michel de 243, 301,
 330, 349, 383
 Montesquieu 289
 Moore, G. E. 300, 560
 More, Thomas 243, 362, 368
 Morgan, C. Lloyd 234, 488, 489,
 490, 491, 529
 motivasyon 32, 89, 111, 142, 313,
 342, 349, 358, 474, 524
 Müller, Johannes 449, 455, 461,
 509

N

Napoléon 321, 415, 532, 537
 Navona, Piazza 104
 Neron 120, 124, 126
 Newton, Isaac 12, 199, 227, 240,
 254, 266, 267, 280, 281, 286,
 288, 292, 293, 306, 307, 328,
 339, 353, 375, 381, 383, 384,
 386, 387, 392, 394, 402, 404,
 405, 406, 409-411, 413, 414,
 416, 422-424, 532, 533, 586
 Newton Çağı 227, 266
 Nicolaus, V. 244
Novum Organum 252, 253, 257,
 262, 263, 266, 328, 338, 399
 Nörofizyoloji 432, 447, 509, 590,
 592
 nöroloji 432, 494, 509, 510, 539,
 558, 560, 582

O

Ockhamlı William 121, 184,
 188-192, 197, 198, 220, 251,
 440, 584
 Odysseia 38
 Olympos 39
 Origenes 121, 126, 127, 129, 131
 Ortaçağ 30, 31, 104, 121, 152,
 156, 159-167, 171, 174, 176,
 179, 181, 184, 187, 192-198,
 202, 205, 209, 210, 225, 245,
 312, 325, 586
 otorite 33, 43, 71, 83, 108, 109,
 121, 127, 130, 140, 145, 149,
 155, 158, 169, 170, 175, 198,
 202, 208, 210, 212, 219, 221,
 228, 242, 249, 251, 253, 255,
 257, 258, 281, 285, 319, 328,
 330, 340, 341, 360, 370, 380,
 383, 391, 392, 399, 404, 407,
 412-415, 420, 426, 449, 438,
 584, 585
 Oxford ekolü 188

Ö

ölüm 72, 82, 99, 126, 150, 162,
 164, 165, 181, 194, 229, 359,
 428, 467, 515
 özgürlük 59, 124, 165, 196, 209,
 211, 216, 261, 289, 301, 371,
 383, 426, 427, 429, 470, 529,
 538, 540, 557, 562

P

pagan 131, 149, 219, 220, 384
 Philip, II. 81, 82
 Paine, Thomas 402, 427
 Paracelsus 231

- Parlamento Reformu 340
 Parmenides 35, 43, 45-48, 54, 63, 81, 82
 Pascal, Blaise 341, 342, 343, 353, 424, 425, 427
 Pater, Walter 202
 Patroklos 40
 Pavlov, Ivan 338, 421, 553, 554, 570, 578, 579, 580, 581, 583
 Pavlovcu refleksler 558
 Peder Mersenne 392, 394
 Peirce, C. S. 308, 502, 503, 505, 549, 551, 559
 Peloponnesos Savaşı 49
 Perikles 35, 45, 49, 50, 58, 60, 71, 72, 117, 167, 201
 Perikles Çağı 49, 50, 117, 201
 Petrarca 207, 208, 209, 210
 Phidias 35, 75
 Philolaus 43
 Piaget, Jean 326, 421, 445, 469, 578
 Pilz, Anders 171
 Pirenne, Henri 161
 Pius, V. 256
 Platon 12, 20, 27, 35, 41, 43, 44, 46-51, 53, 55-58, 60-63, 65, 66, 68, 69, 70-85, 94, 100, 102, 110-112, 115, 116, 120, 124, 131, 132, 135, 138-141, 148, 159, 173, 178, 179, 181, 185, 188, 195, 204, 206, 209, 213, 217, 219, 221, 225, 237, 241, 254, 324, 352, 363, 374, 400, 479, 589
 Platonik Akademi 212
 Plinius 36
 Plotinos 121, 126, 127, 131, 140, 219
 Pompei 118
 Pomponazzi, Pietro 203, 242, 243, 381
 Porphyrios 121, 127, 140, 171, 172, 173
 Presokratikler 51, 110, 379
 Priestley, Joseph 417
 Protagoras 35, 43, 44, 45, 54, 55, 61, 70, 75, 76, 359, 374
 psikoloji laboratuvarı 19, 455, 516, 532, 543
 Ptolemaios 382, 586
 Pythagoras 35, 43, 45, 46, 48, 54, 69, 83, 213, 241, 254, 320, 327
 Pythagorasyen kuramı 53
- ## R
- Raffaello 236, 237
 rasyonalizm 60, 61, 132, 185, 239, 250-253, 255, 266, 281, 317, 318, 323, 327, 328, 377, 378, 482
 Reform 218, 223, 226, 227, 233, 255, 258, 266, 267, 288, 301, 315, 318, 321, 340, 381, 382, 383, 402, 413, 426, 474, 532
 Regius 388, 389, 390
 Reid, Thomas 288, 300, 302-312, 315, 316, 317, 319, 320, 324, 339, 407, 560
 Romanes, George 486, 487, 488, 489, 491, 529
 Rousseau, Jean-Jacques 289, 320, 323, 411, 413, 423, 426, 427
 Rönesans 29, 30, 121, 156, 168, 170, 189, 192, 198, 201-213, 215, 216, 218, 220-225, 226, 227, 233, 236, 237, 240-246, 251, 252, 257, 266, 269, 306,

329, 377, 380, 381, 451, 474,
507, 531, 540, 586
Rönesans Platonizmi 212
ruh 24, 56, 63, 68, 69, 71, 72, 87,
89-91, 94, 107, 119, 123, 126,
129, 132, 138, 139, 148, 164,
169, 180, 181, 183, 191, 199,
225, 240, 261, 266, 274, 336,
345, 358, 389, 391, 400, 414,
423, 444, 451, 465, 467, 468,
538
Rush, Benjamin 288
Ruskin, John 202, 210-212, 540
Russell, Bertrand 60, 70, 71, 72,
109, 280, 441, 465
rüyalar 38, 88, 89, 184, 187, 188,
189, 198, 217, 219, 355, 389,
513

S

sanat 98, 156, 165, 184, 187-189,
198, 210, 217, 219, 237, 240,
243, 244, 355, 411, 465, 476,
484, 491, 540, 579
Savonarola 220, 222, 223, 227,
233, 236
Schelling, Friedrich 343, 462,
463, 464, 508, 514, 530, 537
Scott, Sir Walter 288
Scotus, John Duns 166, 177, 178,
179, 184, 187, 188, 189, 197,
198, 217, 219, 355
Seneca 111, 126
serebral korteks 460, 584
Shaftesbury 288, 290, 291, 292,
297
Sinir Sistemi 446, 447, 452, 454,
460, 554, 577, 578, 582

Skinner, B. F. 421, 557, 558, 560,
561, 562, 568, 569, 577, 578,
589, 590
Skolastik düşünce 180, 199, 209,
267
Skolastik felsefe 179, 192, 195,
196, 198, 209, 220, 237
Skolastik psikoloji 176
Smith, Adam 288, 290, 292, 349,
401
Smith, John 466, 467, 487, 562-
565
s sofist, -ler 52, 53, 54, 75
Sokrates 24, 27, 35, 44-46, 49,
50, 52-59, 61, 63, 66-70, 72,
75-77, 85-87, 98, 102, 110,
111, 120, 136, 140, 173, 197,
234, 324, 401, 402
Sokratik felsefe 200
Sophokles 35, 77
Spencer, Herbert 452-454, 456,
458, 474, 509, 529, 530
Spengler, Oswald 30
Spinoza, Baruch 253, 280, 323,
341-353, 359-370, 374, 381,
428
Spurzheim, G. 308, 449, 450,
452, 453, 455, 539
Stace, W. T. 465, 466, 467
Steinberg, Elizabeth 13
Stewart, Dugald 288, 307, 315,
316, 317
Stoacı 106, 110-120, 123-126,
140, 143, 148, 196, 217, 344
Stumpf, Carl 542
Styx nehri 235
süperego 469, 514

T

Tacitus 24
 tat alma 283
 Teknoloji 24, 162, 252, 375, 460
 Teleoloji 93
 tcoloji 48, 77, 116, 130, 176, 202,
 213, 223, 224, 236, 237, 242,
 258, 316, 329, 342, 349, 350,
 586
 Terapi 78, 79, 520
 Tertullianus 125, 126, 127, 130,
 219
 Tetzal, John 223
 Thales 25, 34, 35, 43, 59
Theaitetos 54, 55, 56, 61, 82, 85,
 100, 324, 374
 Theophilus 355
 Thorndike, E. L. 321, 530, 551,
 552, 553, 561, 568, 570
 Thrasymakhos 57, 67, 70, 401
 Thukydides 35
 tip 19, 75, 77, 153, 187, 230, 231,
 242, 288, 434, 492, 507, 509,
 579
 Timaios 54, 63, 65, 66, 69, 76,
 85, 88
 Tin 201, 216, 218, 221, 222, 243,
 560
 Titchener, E. B. 456, 531, 535,
 536, 544-551, 576
 Tolman, E. C. 421, 573, 574
 Tomistik Skolastik felsefe 179
 Toryler 340
 Trollope, T. A. 202
 Turgot, Anne Robert Jacques
 427

tutku 59, 60, 64, 68, 69, 71, 115,
 191, 213, 233, 293, 296, 316,
 343, 344, 345, 347, 389

U

uterus 511, 517
 uyku 29, 38, 79, 88, 89, 134, 355,
 359, 519, 538, 589
 Uzay algısı 66, 76, 85

V

Valla, Lorenzo 203, 220, 226,
 234, 237
 Varro 143
Vatikan Fragmanları 117, 118
 Vico, Giovanni Battista 23, 24,
 25, 30, 81
 Voltaire 208, 242, 289, 323, 353,
 388, 405, 410-413, 423-427

W

Wade, Ira O. 242, 301
 Wagner, Richard 476, 477, 532
 Wallace, Alfred Russel 441, 467,
 490
 Watson, John B. 421, 492, 545,
 547-561, 569, 577, 580, 581
 Weber, E. H. 532
 Wertheimer, Max 569, 570
 Westfall, C. W. 244
 Weyer, John 230, 231
 Whitehead, Alfred North 12,
 528
 Whytt, Robert 408, 448, 461
 Wilson, James 288, 540
 Wordsworth, William 484, 537,
 538, 540, 586

Wundt, Wilhelm 19, 20, 22, 338,
372, 374, 375, 402, 455-464,
468, 494, 495, 498-501, 503,
505, 509, 510, 518, 522, 528,
529, 530, 532, 535, 546, 547,
549-551, 566

Y

yararcılık 312, 313, 314, 317,
321, 322, 434, 436, 446, 529,
592
yasalar 26, 41, 58, 64, 73, 74, 76,
98, 109, 116, 118, 157, 180,
184, 229, 329, 350, 385, 388,
430-433, 553, 558
Yeni Akademi 143
Yüksek Ortaçağ 160, 195, 196

Z

Zenon 35, 43, 54, 111, 115, 116,
124, 382
zihin 64, 66, 92, 126, 148, 181-
183, 255, 269, 277, 282, 284,
285, 294, 316, 325, 333-335,
344-346, 350-354, 357, 359,
373, 375, 380, 388, 390, 392,
400, 402, 432, 438, 439, 440,
455, 458, 460, 463, 465, 467,
468, 487-490, 492, 497, 499,
503, 506, 509, 523, 525, 553,
560, 561, 571, 591
zihinsel imge 114, 390, 431, 524,
525, 574



Antik Yunan'dan 20. yüzyıl ortalarına kadar psikolojinin düşünsel geçmişini Batı felsefesi eksenli ortaya koyan bu çalışma, yalnızca antik dönemden yakın döneme kadar insana dair en temel düşünceleri keşfetmekle kalmıyor, aynı zamanda geniş bir toplumsal ve bilimsel çerçevede cereyan eden fikirleri, akımları ve tarihsel süreçleri irdeliyor. Bu uzun tarihsel yolculukta Antik Yunan, Rönesans Floransı, Aydınlanma Çağı Fransası vb. daha birçok önemli tarihî durak noktası, günümüz psikolojisinin hangi kaynaklardan beslendiğini ortaya koyan birer uğrak yeri olarak karşımıza çıkıyor. Değinilen çağların problemleri ve bununla birlikte düşünürleri harekete geçiren düşünsel itici kuvvetin çıkış noktaları mercek altına alınıyor. Bu çalışma, felsefe ve bilim çağları ekseninde dönen, fakat bunu yaparken yalnızca kronolojik yöntemle başvurmayan, aynı zamanda psikolojinin özünü kavrama ve psikolojinin hem biricik hem de diğer konularla bağlantılı olduğunu saptayan bir tanımlamaya ulaşma çabası güden bir psikoloji tarihi eseridir. Robinson, psikolojinin sadece belirli bir dönemin psikologlarının icra edeceği bir şey olarak algılanmaması için çaba gösterdiği bu eserinde, ABD'li psikolog Ernest R. Hilgard'ın dediği gibi, "genel olarak rastladığımız sıradan yöntemlerle büyük bir düşünürü övüp bir sonrakini kronolojik bir sırada izlemek yerine, düşüncelerin gelişimini zihnin doğası üzerine alternatif yaklaşımlar getirerek ortaya koymaktadır."



ISBN: 978-625-7030-01-4



P S I K O L O J İ