

Duyu Verisi ve Tanışıklık Bilgisi Problemi *

The Problem of Sense Data and Knowledge by Acquaintance

ÖZET

Bu yazı, bilginin temelini oluşturan duyu verisi ve tanışıklık kavramlarını, özne-nesne ayrımı çerçevesinde yeniden ele almaktadır. Duyu verisinin kendi başına bir bilginin gerekçesi olamayacağı gösterilerek, felsefenin sıklıkla yaptığı bir hataya işaret edilmektedir: “Varlık nedir?” sorusunu, doğrudan “varlığa dair bilgi nedir?” sorusuna indirgemek. Burada bilginin önkoşulunun, bu tür bir epistemolojik sorgulamadan önce gelen temel bir karşılaşma olduğu savunulmaktadır. Bu çerçeve, ben-öteki problemini de yeniden konumlandırır; “öteki”nin bilgisine ulaşma çabası gibi, “ben”in bilgisine ulaşma çabasının da aynı temel duyu verisi problemine tabi olduğu gösterilir. Bu durum, öznenin kendini de bilecek bir nesne olarak ele almasını gerektirir. Burada bilginin her zaman aracılı olduğu kabul edilmektedir. Ancak bu bilginin keyfi bir kurgu olmadığı; aksine, varlığın kendisiyle kurulan temel ve dolaysız bir karşılaşma tarafından sınırlandırıldığı ve temellendirildiği ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Duyu Verisi, Tanışıklık, Özne-Nesne, Varlık, Ben-Öteki

ABSTRACT

This paper re-examines the foundational concepts of sense-data and acquaintance within the framework of the subject-object distinction. It is argued that sense-data, on its own, cannot serve as a justification for knowledge, pointing to a common error in philosophy: the reduction of the question "What is being?" to "What is knowledge of being?". This paper posits that the precondition for knowledge is a fundamental encounter that precedes such epistemological inquiry. This framework also repositions the self-other problem, showing that the attempt to attain knowledge of the "self" is subject to the same fundamental problem of sense-data as is the attempt to know the "other". This necessitates that the subject also considers itself as an object to be known. Knowledge is thus accepted as being always mediated. However, it is ultimately argued that this knowledge is not an arbitrary fiction; rather, it is constrained and grounded by a fundamental and direct encounter with being itself.

Keywords: Sense Data, Acquaintance, Subject-Object, Being, Self-Other

GİRİŞ

Ontoloji, varlıklara dair bir şey demek istediği zaman epistemolojiye bu bilgiyi nereden bildiğini sormak zorundadır. Özne-nesneye ilişkin varlıksal problemlerin yanı sıra, belki de ilişkinin en düğüm olmuş kısmı, nesne bilgisinin kaynağına ilişkin problemlere dayanır. Özne, nesneyi duyumsadığını söylediğinde, öznenin nesneyle ilgili sözel olarak ne kastettiği ve bu söyleminin dayanağının ne olduğu duyumun sonrasında cevaplandırılan sorular değildir. Nesnenin varlığına dair soruların nitelikli bir analizi bir üst düşünme yöntemine dayanıyor olsa da özne bu soruların basit cevabını algılama esnasında öncelikli olarak verir. Gündelik yaşamda nesneye dair üzerine düşünülmeden verilen cevaplar dünyaya dair tüm düşüncelerin de zeminini oluşturur. Zaten gündelik yaşam içinde nesnelerle, ontolojik bir merak unsuru olarak değil, daha çok hayatın pratik akışı içinde belirli bir amaca yönelik ilişki kurulur. Nesnelerle böylesi bir ilişki, nesnenin kendisine yönelik temel bir sorgulamayı doğal olarak askıya alır. Hayatın akışı içinde, felsefi bir merakla sorulmadığı sürece, çoğunlukla karşı karşıya olunan nesneler dünyasına ilişkin bilginin kaynağı görmezden gelir. Nesnelerin “orada” olduğu bilgisi kabul edilir ve gerekli bilgi bu kabulün üstüne inşa edilir, çünkü kabulün kendisini sorgulamak yaşamın sürekliliğini etkilemez. Fakat bilginin kaynağına yönelik bu gündelik kayıtsızlık, her zaman için sürdürülebilir değildir. Gerek algının doğasına ilişkin bilimsel bir bulgu, gerek nesnelerle kurulan ilişkiyi dönüştüren yeni bir deneyim, gerekse de salt felsefi bir merak, bu doğal tavrı sarsabilir. Bu türden kırılma anlarında bilginin kökenine dönmek felsefi bir zorunluluk olur.

Nesneye dair bilginin, genelde, mantığa, duyu verisine ya da sezgiye dayandığı kabul edilir (Arslan, 2007, s. 21). Bir felsefi sistemin bu bilgi kaynaklarından hangisini esas aldığı, yalnızca farklı bir bilgi teorisi oluşturmakla kalmaz; bu tercih, öznenin ve nesnenin, bilen ve bilinen olarak ontolojik konumunu da belirler. Örneğin, duyu verisinin birincil olduğu yerde nesne, edilgen özne üzerinde belirleyici bir konuma geçerken; aklın kurucu kabul edildiği bir sistemde ise öznenin aktif konumu nesneyi şekillendirir. Duyu verisi veya sezgi, öznenin dışsal bir şeye

Damla Pınar Kürkcüoğlu¹

How to Cite This Article

Kürkcüoğlu, D. P. (2026). Duyu verisi ve tanışıklık bilgisi problemi. *International Social Sciences Studies Journal*, (e-ISSN:2587-1587) 12(3), 395-404. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.19291078>

Arrival: 08 December 2025
Published: 28 March 2026

Social Sciences Studies Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

* Bu makale yazarın “Bertrand Russell’da Dil, Düşünce ve Gerçeklik Bağlamında Kurgusal Nesneler” adlı doktora tezinden uyarlanmıştır.

¹ Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Samsun, Türkiye. ORCID: 0009-0007-1123-2105

yönelmesini gerektirirken, bilgiyi yalnızca mantığa dayandırma çabası bu yönelimi tersine çevirir. Bu çaba, nesnenin ne olduğunun bilgisini dış dünyadan gelen verilere değil, aklın kendi içsel yapı ve şemalarıyla tanımlamasına yöneliktir. Bu iddia, özneyi dışarıdaki gerçekliğe karşı edilgen olmaktan çıkarır ve onu kavramsal çerçevesiyle nesneyi biçimlendiren, aktif, kurucu bir özne olarak konumlandırır.² Ancak akıl tek ve kurucu bilgi kaynağı olarak kabul edildiğinde, kaçınılmaz olarak bir sorunla karşılaşılır: Aklın yasaları deneyimi düzenleyen özneler için geçerlidir. Özne denklemin dışına çıktığında, yani bilinç sahibi olmayan nesnelerin kendi başlarına ilişkileri temellendirilmeye çalışıldığında, aklın bu yasaları uygulama meşruiyeti ortadan kalkmış olur. Bu durumda filozof, nesneler arasındaki ilişkiyi değil, aslında yalnızca aklın kendi yapılarını nesneler dünyasına yansıtma riskiyle karşı karşıya kalır. Dolayısıyla buradaki sorun, bu ilişki üzerine konuşmanın nesnenin kendisine ilişkin değil, yalnızca özne için olan görüşlerine ilişkin olabileceğinin ortaya çıkmasıdır.

Elbette bir nesnenin bilgisinden bahsetmek akıllı olanların yapabileceği bir iştir, cansız nesnelerin ne biliyor olduğunu sorgulamak anlamsızdır. Bilen olmak için belli bir bilinç düzeyinin bulunması gerektiği düşünülebilir. Ancak böyle bir kabul, bilgiyi septisizme karşı güvenceye alırken, bedel olarak felsefenin önüne yeni bir problem koyar: Akıl ile dünya arasındaki bu kusursuz görünen uygunluğun temelini ne olduğu. Eğer zihin ve dünya birbirinden ayrı ve farklı doğada iki varlık alanı olarak düşünülürse; zihnin, kendisi olmayan bir gerçekliği bu denli başarılı bir şekilde düzenleyebilmesi açıklanması gereken bir tesadüf olarak kalır. Buradaki sorunun cevabı basit değildir ve aslında soru tersten de sorulabilir: Evrendeki her şey akla ve mantığa uygun mudur, yoksa mantık evrendeki gerçeklikten mi türetilir? Bu soruya, yirminci yüzyıl felsefesinin en keskin yanıtlarından biri Bertrand Russell'a aittir. O, *Felsefe Sorunları*'nda, mantığın kaynağının zihinsel bir yapı olduğu fikrine karşı çıkar: "Biz, çelişmezlik yasasına inanırken, zihnin çelişmezlik yasasına inanacak biçimde yapılmış olduğuna inanmış olmuyoruz. Bu inanç çelişmezlik yasasına inanmayı önceden kabul eden ruhsalimsel düşüncesinin, sonradan gelen bir sonucudur. Çelişmezlik yasasına inanmak, yalnızca düşünce üzerine değil, şeyler üzerine bir inanmadır." (Russell, *Felsefe Sorunları*, 1994, s. 73). Russell'ın bu tavrının özgünlüğü, aklın en temel yasalarından biri olarak kabul edilen çelişmezlik ilkesini dahi, zihnin bir yapısı veya psikolojik bir alışkanlığı olmaktan çıkarıp onu doğrudan dünyanın kendisine ait olarak konumlandırmasından gelir. Ona göre çelişmezlik yasasına inanmak, "şeyler" yani zihinden bağımsız olarak var olan gerçekliğe dair bir inanmadır; evrendeki her şeyin bu yasaya tabi olduğuna dair bir keşiftir. Bu duruş, "dünyanın zihne uyması gerektiği" şeklindeki akılcı varsayıma karşı, "güvenilir mantıksal inançların dünyanın yapısına uyduğu" şeklinde daha gerçekçi bir karşı duruş ortaya koyar. Bu argümanla Russell, özneyi, dünyayı "kuran" olmaktan çıkarır ve onu dünyanın zaten sahip olduğu mantıksal yapıyı keşfeden bir konuma yerleştirir.

O halde bir yanda, dünyayı zihnin bir yansıması veya inşası olarak gören ve bu yüzden de bu ikisi arasındaki uygunluğun kökenini açıklamakta zorlanan bir felsefi görüş vardır ve karşısında ise, Russell'ın gerçekçi argümanı aracılığıyla somutlaşan ve mantığın dahi dünyaya ait olduğunu öne süren güçlü bir karşı duruş yer alır. Eğer gerçekçi argümanın ima ettiği gibi, akıl dünyayı "kuran" değil, yalnızca onu "keşfeden" bir yetiyse, o halde bu "keşif" eyleminin kendisine veri sağlayan bir başlangıç noktasına, yani zihnin dışında bir şeye ihtiyacı vardır. Bu görüşe göre akıl kendi başına bir nesnenin somut gerçekliğini ortaya koyamaz; ancak kendisine sunulan bir içerik üzerinde işlev görebilir. Zihnin gerçekliği başarılı bir biçimde düzenleyişinin altında yatan temel, zihnin yasalarının kesinliğine sahip değilse; zihin birincil bilgi kaynağı olma işlevini de büyük ölçüde yitirecektir. Çünkü zihnin dünyaya dair bilginin neden en güvenilir kaynağı olması gerektiği sorusunun önündeki en büyük engel yine "dışsal" olanla örtüşebilmesine ilişkindir. Russell'ın, zihnin çelişmezlik yasasının aksini düşünmesinin mümkün olduğunu ama yasaya inanmanın şeyler üzerine düşüncesinin bir sonucu olması gerektiğini açıkladığı görüşündeki gibi; zihin tek başına bir ölçüt olarak ele alındığında yanıltıcı olabilmektedir. Ancak bu sonuca varmak, problemi çözmekten çok onu başka bir alana taşır. Eğer akıl, bilgisini borçlu olduğu bir "dışarıya" muhtaçsa bu kez de asıl sorgulaması gereken şey, bu "dışarının" kendini sunduğunu iddia ettiği o en temel kaynak olan "duyu verisi" olmalıdır. Böylelikle nesne bilgisinin imkânı arayışındaki bir sonraki adım, bilginin kaynağı olarak görülen duyuusal deneyimin özne-nesne ilişkisi içindeki yeri olacaktır.

NESNENİN KARŞISINDA OLAN: ÖZNE

Nesnenin varlığı, onu bilmek söz konusu olduğunda öznenin giderek uzaklaşır. Mantıksal olarak varlığı ortaya koymanın tek başına mümkün olmadığı kabul edilecekse, o halde onu bir anlamda "gösterebilmek" de gerekecektir. Bir bakıma insan da doğanın bir parçası olan başka bir nesne olarak diğer nesnelerle etkileşir. Akıllı olan özne bu etkileşim üzerine bilgiyi oluşturur. Platoncu bir biçimde doğuştan sahip olunan bilgilere dair bir ön kabul bulunmadığı varsayılırsa, nesneyle öznenin etkileşimi bir çeşit karşılaşmayı gerekli kılar.

² Kant'ın Kopernik Devrimi olarak açıklanan, bilginin kendini nesnelere değil, nesnelerin kendilerini bize uydurmaları gerektiği fikri, burada açıklanan aktif, kurucu özne için meşhur bir örnektir. (Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 1993, s. 25)

Duyu verisinin, bilginin yegâne ve en temel kaynağı olduğu yönündeki radikal empirist görüşün en meşhur iddialardan biri, Condillac'ın *Duyumlar Üzerine İnceleme* adlı eserindeki heykel metaforudur (Condillac, 1989, s. 52). Condillac, zihinsel olarak tamamen boş bir mermer heykel hayal eder ve tüm karmaşık bilginin en basit duyumdan nasıl türetilbileceğini göstermek için heykelin duyularını tek tek uyandırır. Deney bir gül kokusuyla başlar. Condillac'ın can alıcı iddiası şudur: Heykel bu ilk kokuyu aldığı anda, onun bilinci bütünüyle bu kokudan ibarettir; yani koklayan özne ve koklanan nesne ayrımı henüz yoktur. Heykel basitçe gül kokusundan ibaret olur. Bu modelin temel amacı, bilginin başlangıcında hiçbir önsel yapıya ihtiyaç olmadığını kanıtlamaktır. Ancak empirizmin bu temel taşı, tam da bu başlangıç anında ciddi bir sorgulamaya açık hale gelir.

“Gül olan” ve “gül olmayan” ayrımı diğer nesnelerle tanışmış olmayı gerektirir ki “gül olmayan” tabirinin içine öznenin “beni” de dahildir. Aslında Condillac'ın heykeli bir gül kokladığında hiçbir şey bilmiyor değildir. “Ben” kavramını bilmediği kabul edilse bile en azından “ben olmayan” bir şeyle karşılaştığını biliyor olmalıdır. Peki kendi benliğini “gül” nesnesiyle ya da kendisi olmayan herhangi bir başka nesneyle karşılaşmadan önce bilmesi mümkün müdür? Condillac'ın buna cevabı “hayır” olacaktır çünkü o heykelin gül kokladığında yalnızca “gül kokusu”ndan ibaret olacağını iddia etmiştir. O zaman bu kaniya varabilmek için saf bir empirik bakış açısına sahip olmak ve Lockçu bir *tabula rasa* fikrini savunmak, yani herhangi bir duyu verisinden önce hiçbir bilgi bulunmayan boş bir zihin kabulü gerekecektir. Eğer bu bakış açısı kabul edilecekse, heykelin “benlik” fikrinin gül bilgisinden sonra türetilmiş olması ve öznenin bu benlik üzerine kurulmuş olması gerekir. Bu fikre göre heykelin yalnızca gül kokusuna sahip olduğunda herhangi bir bilgi oluşturmamasının gerekçesi ancak bu olabilir. Böylesi bir kabulde, insanın karşı karşıya olduğundan ötesini kurgulamasını açıklamak için de karşılaştığı nesneleri zihninde bir araya getirerek ve soyutlayarak daha karmaşık nesneleri oluşturduğu fikrini kullanmak gerekecektir. Peki kurgu gerçekten de empiristlerin iddia ettiği gibi boş levha üzerine işlenen bir çeşit bileşik ide olarak mı kabul edilmelidir?³ Bu soru nesne bilgisinden ziyade özne bilgisinde düğümlenir.

Condillac'ın heykelinin gülle karşılaşmadan önce hiçbir şey bilmediğini iddia etmek, daha sonrasında gül kokusunu nasıl bilebileceğini ve bu duyumun diğerlerinden neden farklı olması gerektiğini açıklamayı güçleştirecektir. Condillac'ın bakış açısından yaklaşıldığında, “ben ve öteki” ayrımı yapılmazsa, her yeni duyumun bir öncekinin yerini neden almayacağını (yani heykelin kendini her yeni duyumla neden özdeşleştirmemesi gerektiğini) açıklamak mümkün değildir. Karşısında olanın, kendisinden farklı bir şey olduğunu ayırt edemeyen bir varlığın, nesneleri neye dayanarak soyutlayıp birleştireceğini açıklamak oldukça güçtür.

“Ben” meselesinin gerçeklik algısını açıklamaktaki önemi, özne ve nesnenin karşı karşıya olma durumundan dolaydır. Öznenin kendi aklı ve mantığı üzerine düşünüşüyle, önündeki masa üzerine düşünüşü arasında niteliksel bir fark olduğu sezgisel olarak varsayılabilir. Ancak bu varsayım, düşünme ediminin kendisini değil, düşünmenin ham maddesini odağa alır ve bu yüzden hatalıdır. Felsefi olarak “düşünmek”, bir nesneye pasifçe bir yaklaşım değil, dağınık haldeki verileri bir sunuma dönüştüren, onları anlamlı bir bütün haline getiren aktif bir süreçtir (Dennett, 2020, s. 137). Bu eylemin mekanizması, nesnenin doğasından bağımsız olarak aynıdır. Aradaki fark, düşünme ediminin doğasında değil, düşünceye malzeme sağlayan kaynağın niteliğindedir. “Masa” gibi bir nesne, duyu organlarına direnen, somut ve dışsal varlığıyla kendini dayatırken; “benlik” nesnesi, içsel ve soyut bir referans noktası olarak kavranır.⁴ Eğer özne, ontolojik statüleri (biri somut madde, diğeri zihinsel bir kurgu) bu kadar farklı olan iki nesneyi de aynı bilişsel eylemle biliyorsa, o halde bu bilginin kaynağı olarak görülen duysal gerçeklikle kurulan bağın doğasını temelden sorunsallaştırır. Bu durum, öznenin gerçeklikle kurduğu birincil ilişkinin, basit bir duyu verisi alımından çok daha karmaşık ve aktif bir yapıya sahip olduğuna işaret eder.

“Masa” nesnesiyle “ben” nesnesi aynı evrene konduğunda bu evrenin kapsamına ilişkin bir soru işareti oluşur: Özne, somut bir madde olan masa ile tamamen zihinsel bir kurgu olan benlik ya da benzeri nesneleri aynı şekilde biliyorsa o halde duyularıyla gerçeklik arasındaki birliktelikten bahsetmek nasıl mümkün olacaktır? Bir gözlemin altında yatan temel düşünme ediminin, yani empirist bakış açısından verileri bir araya getirip onlardan anlamlı bir sonuç çıkarma olarak kabul edilen eylemin, nesnesinden bağımsız olduğu savunulabilir. Bu açıdan öznenin dış dünyayı duyularıyla gözlemlemesi ile içebakışla kendi zihinsel durumlarını gözlemlemesi arasında, bu eylemin işleyişi bakımından yapısal bir fark yoktur. Genellikle bu iki gözlemi birbirinden ayırmak için başvurulan temel ölçüt, verinin kaynağıdır: biri dışsal duyu verilerinden, diğeri ise içsel deneyim alanından gelir. Ancak bir gözlemin

³ Hume'un bu ideler için yaptığı tanım da aslında sınırlılığın gerçekliğe değil özneye ait olduğunu gösterir. “Hayal gücü ve bellek yetileri duyuların algılarını taklit ya da kopya edebilir; ama hiçbir zaman ilk duyumun gücüne ve canlılığına ulaşamaz.” (Hume, 1976, s. 13). İzlenim olarak adlandırdığı ilk duyum, aslında aynı zamanda bilginin oluşumundan önceki basit karşılaşmayı ifade eder. Bu anlamda öznenin kurgu gücünün sınırı gerçekliktir ve algılamadaki sınırlılıklar yine gerçeklik için değil algılayan özne için bahsedilir.

⁴ Bu konuyu öznenin “bedeni” üzerinden açıklayan Merleau-Ponty'nin görüşleri, gerçekliğin dışsal baskısına ilişkin buradakine paralel görüşler sunar. Filozofların, öznenin kendisinin de o dünyanın bir parçası olduğunu, bir bedeni olduğunu ve dünyaya bu beden aracılığıyla “bulaşmış” olduğunu unuttuklarını iddia eder. Her ne kadar Merleau-Ponty'nin özne ve nesne arasında “beden” kavramı üzerinden kurduğu doğrudan bağlantıya tümüyle katılmasak da duyuların gerçeklik algısına ilişkin araçsallığına ve nesnelerin gerçekliğinin özne üzerindeki etkisine yaptığı vurgudan ötürü konuya katkısı değerlidir. (Merleau-Ponty, 2016, s. 115 vd.)

geçerliliğini yalnızca bu kaynak ayırımına dayandırmak, bazı durumlarda oldukça sorunludur. Örneğin, rüya deneyiminde dışsal bir uyarana dayanmayan bir gözlem, gerçek bir gözlemin neredeyse tüm canlılığına ve inandırıcılığına sahip olabilir. Bu durum, “içsel” ve “dışsal” ayırımının ne kadar kırılgan olabildiğini gösterir ve daha temel bir problemi açığa çıkarır: Eğer bir gözlemin inandırıcılığı, onun kaynağının ne olduğundan bağımsız olabiliyorsa, o halde bir bilginin “gerçek” olarak kabul edilmesinin ölçütü nedir? İşte tam da bu nedenle duyu verilerinin, her ne kadar dışsal bir kaynaktan geliyor gibi görünseler de sırf bu görünüşleri yüzünden öznenin içebakışla elde ettiğinden daha güvenilir sayılamayacağı ortaya çıkar. Zira bir önceki rüya örneğinin de gösterdiği gibi, bir verinin “dışsal” olarak algılanması, onun kaynağının gerçekten dışsal olduğunu veya daha güvenilir olduğunu kanıtlamaz. Bu durumda da insandan ayrı bir evrenin varlığından ama öznel bakış açısından ötürü bozulmuş duyulur olanın bilgisinden bahsedilebilir. Bu fikre göre gerçeklik “görünür” olduğu kadar bilinir, ötesi olan “varlık” bilinemez kabul edilir. Nitekim bu ayırım, yalnızca bu yazıda daha önce eleştirilen akılcı gelenekte değil, dilin sınırlarının ötesindeki bir gerçeklik hakkında susmayı öneren Wittgenstein gibi analitik düşünürlerden (Wittgenstein, 2008, s. 173), dünyanın “kendinde” varlığını bir kenara bırakıp yalnızca bilinçteki görünüşüne odaklanan Husserl gibi fenomenologlara kadar (Husserl, 1983, s. 31-32), modern felsefenin farklı kanatlarında ulaşılan ortak bir sonuçtur. Ancak bu görüş insandan bağımsız bir evreni kabul ederken doğrudan birincil bakış açısının sınırlarına, yani öznenin kendi zihnine kapatır ki, amaçlanan bağımsızlık bir nevi -mış gibi yapma kabulüne dönüşür. Nesneler tam olarak göründükleri gibiymiş, insan şeylerin içinde her şeye rağmen kör ilerlemiyormuş gibi kabul etmek, konunun devamlılığı açısından genel bir kanı olur.⁵ Böylece bilginin tutarlılığını ve güvenilirliğini garanti altına alma hedefi, kaçınılmaz bir bedel ödemeyi gerektirir: Varlığın kesinliğinden, yani onun öznenin üzerindeki zorlayıcı etkisinin kaynağı olan o temel “oradalık” halinin kesin kabulünden vazgeçilir.

Nesnelere genel olarak, aşılamaz bir “duyu perdesinin” arkasından bakmak güncel bir alışkanlık olmuş gibi görünmektedir. Bu birbirine karşıt iki görüş için de böyledir: Evrensel bir doğa yasası ve bu yasaya göre yerleştirilmiş nesneler ya da bağımsız bir evrenin görünüşünden yola çıkılarak kurgulanan yasalar... Her iki görüşte de öznenin etkileşimde olduğu nesne görünüşten ibarettir. Bugün evreni anlamak için en nesnel araç olarak görülen fizik biliminin dahi, gözlemden tamamen bağımsız bir gerçeklikten söz edemeyeceği bir noktaya ulaştığı görülür. Fizik, nesnenin “kendinde ne olduğuyla” değil, gözlemin ve ölçümün sunduğu verilerle işler. Bu durumun en çarpıcı örneği, modern fiziğin temel alanlarından biri olan kuantum mekaniğinde ortaya çıkar. Buna göre bir sistemi gözlemlenme eyleminin, o sistemi etkilemeyen pasif bir bakış olmadığı; tam aksine, gözlemin kendisinin, gözlemlenen şeyin durumunu belirleyen ve değiştiren bir müdahale olduğu anlaşılmıştır.⁶ Bu nedenle hangi felsefi kabullerle ilerlenirse ilerlensin, günümüz biliminde dahi, gözlemciyi ve onun bakış açısını denklemden çıkarmanın imkânsız olduğu kabul edilir.

Böylece bir yanda kendi başına içerik üretemeyen bir akıl, diğer yanda ise bir kavram altında toplanmadan konuşmaya dahil olamayacak kadar yalın ve anlamsız bir duyu verisi kalır. Bu iki varsayımda da bilgi, duyu verisinin üzerine değil, ancak zihnin bu verileri anlamlı kılmak için oluşturduğu bir yapı veya kurgu üzerine inşa edilebilir. Bu bakış açısına göre özne doğrudan nesnenin kendisi üzerine değil, bu aktarılabilir ve işlenebilir kurgu üzerine konuşabilir. Bu yaklaşımın en tehlikeli yanı; öznenin nesneyle doğrudan bir etkileşiminin olmadığı veya bir şeyin varlığına ilişkin kesin bir yargısının olamayacağı gibi aşırı kuşkucu bir fikre sürükleyebilmesidir. Böylesi bir kuşkuculuk, bilinen her şeyin yalnızca zihinsel bir kurgu olduğunu ve öznenin dış dünyayla bağının koptuğunu kabul etmeyi gerektirir. Ancak bu sonuç oldukça sorunludur ve sorgulanması gereklidir.

Öznenin kendisi hakkında bilgi edinebilmesi için öncelikle kendisini bir bilgi nesnesi haline getirmesi, yani bir nevi “karşısına alması” gerekir. Tıpkı bir masayı inceler gibi iç görü yöntemiyle de olsa, “ben” bilgisine sahip olmak, “ben”in incelenen bir konuma yerleştirilmesini zorunlu kılar. Bu bilişsel sürecin temel yapısı ister duyulur bir nesneye ister duyulur olmayan bir kavrama yönelsin, aynıdır. Ancak bu yapısal benzerlik genellikle gözden kaçırılır çünkü bu iki durumda bilgi nesnesinin özneye olan ilişkisi farklıdır. Duyulur bir nesne dışsal, mesafeli ve duyu organları aracılığıyla dolaylı iken; “benlik” gibi bir nesne içseldir ve dolaysızmış gibi algılanır. İşte bu dolaysızlık algısı, çoğu zaman, sanki bilme sürecinin kendisi farklıymış gibi yanlış bir izlenim yaratır.

Bu temel ayırım, felsefe tarihindeki iki ana bakış açısının bilgi problemini nasıl çözmeye çalıştığını da aydınlatır. Rasyonalist bakış açısı; tıpkı zihnin kurucu kategorilerinin deneyimi şekillendirdiğini varsayan Kantçı geleneğin

⁵ Kant’ın *Bir Bilicinin Düşleri*’nde nesnelerin bilgisine ilişkin ortaya koyduğu engeller burada bahsedilenlerle paraleldir: “Kaderim olmasından hoşlandığım metafizik iki önyargıyla çalışır. Birincisi, araştırmacı zekanın üstlendiği bir görevi, nesnelerin saklı özelliklerini akıl yoluyla ortaya koyma görevini yerine getirmektir. Ama ne var ki, burada varılan nokta, hiç de umulani vermez ve aranan şey, bizim tamahkar ellerimizden kaçıp kurtulur... Öbür önyargı insan anlığının doğasına pek uygundur ve burada amaç, bilinebilir olan şeyin, aynı zamanda kesin olup olmadığı ve tüm yargılarımızın her zaman için dayanmak zorunda oldukları deney kavramları karşısında deneyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını kavramakta yatar. Bu ikincisi söz konusu olduğu sürece, metafizik, insan anlığının sınırları üstüne bir bilimdir.” (Kant, *Dreams of a Spirit-Seer*, 1900, s. 112-113), Doğan Özlem’in çevirisi: (Cassirer, 1996, s. 107)

⁶ Richard Feynman, meşhur çift-yarık deneyi üzerinden, bir parçacığın hangi yarıktan geçtiğini gözlemlenme girişiminin, onun davranışını (girişim desenini yok ederek) temelden nasıl değiştirdiğini ve “gözlemin” nasıl kaçınılmaz bir fiziksel etkileşim olduğunu açıklar. (Feynman, 2010, s. 1-19)

yaptığı gibi, güvenilirliğinden emin olduğu genel idelerden yola çıkar ve duyu verilerini ancak bu rasyonel ilkelerin bir çıkarımı veya onlarla uyumlu olduğu ölçüde bilgi olarak kabul eder. Empirist bakış açısı ise tam tersi bir yol izler: Condillac'ın tüm bilgiyi tek bir duyu verisinden türetmeye çalıştığı meşhur heykel metaforunda olduğu gibi, doğrudan ve gerçek kabul ettiği duyulur olandan başlar ve genel ideleri bu verilerden yapılan bir soyutlama olarak görür.

Burada anlatılanlar ışığında ilerlenecek olursa, özne için bir şeyin “var olduğu” ya da “var olmadığı” yargısına en başta nasıl varılır? Gündelik pratikte bu ayrım, öznenin algısal teyit yetisine dayanır; bir nesnenin dünyadaki varlığı, bir duyu verisiyle doğrulanabiliyorsa “vardır”, doğrulanamıyorsa “yoktur”. Nitekim “var olmama” durumu da tanımını bu ilkeye borçludur: İster henüz karşılaşmamış bir nesne ister mantıksal olarak imkânsız bir nesne olsun, her iki durumun ortak paydası doğrulanabilir bir duyu verisinin yokluğudur. Buna göre bir şeyin var olup olmadığını bilme edimi dahi nihayetinde bir duyu verisine dayanmalıdır. Ancak bu sonuç, problemi çözmekten çok onu en temel ve en sorunlu noktasına taşır. Bu da bilginin ve varlık yargısının temelini oluşturan bu algısal deneyimin kendisine ne kadar güvenilebilir sorusudur.

DUYU VERİSİNE GÜVEN PROBLEMİ

Nesnenin bilgisinin duyu verisine dayanması fikri, felsefeyi klasik bir problemle karşı karşıya bırakır: Duyu verisine ne kadar güvenilebilir? Bu sorunun ilk ve en bilinen cevabı, duyuların yanıltabildiği gerçeğine odaklanır. Suya batırılan bir kaşığın kırık görünmesi gibi örnekler, duyu verisinin gerçekliği birebir yansıtmadığını gösterir. Ancak bu, problemin yalnızca en yüzeysel katmanıdır. Çünkü bu tür fiziksel kırılmalar, nedenleri bilindiğinde, prensipte hesaplanabilir ve düzeltilebilirdir. Bu bakış açısına göre sorun, nesnenin kendisinde değil, gözlemcinin sınırlı algısal yetisindedir ve bu sınırlılık, teknik bilgiyle aşılabılır bir engel gibi görünür.

Ancak duyu verisine güven probleminin daha derin ve aşılamayan bir katmanı daha vardır. Bu problem, duyu verisinin fiziksel olarak bozulmasından değil, bilginin kendisinin nasıl oluştuğundan kaynaklanır. Bir “kırmızılık” duyumunun göze ulaşması fiziksel bir olaydır; fakat bu duyumdan yola çıkarak “bu bir kırmızı güldür” yargısına varmak, kavramsal bir çerçeve gerektiren bütünüyle farklı bir edimdir.⁷ Asıl güven problemi, bu iki adım arasındaki boşlukta yatar. Bu durumda sorgulanması gereken artık, öznenin basit bir algısal sınırlılığı değil, en temel ham veri olarak kabul edilen duyu verisinin bilgiyle olan ilişkisinin kendisi olmalıdır.

Nesneye dair bu sorgulama, çağdaş felsefenin nesne odaklı felsefelerine de bir göz atma ihtiyacı doğurur. Örneğin, öznenin bağımsız nesnelere odaklı bir felsefe ortaya koyan Graham Harman dahi, nesneleri temelde ikiye ayırır: “gerçek nesneler” (real objects) ve “duyulur nesneler” (sensual objects). Harman'a göre “gerçek nesne”, algılanabilen niteliklerin bir toplamı değildir; tam tersine bu niteliklerin arkasında duran, onlara indirgenemeyen ve her türlü ilişkiden “geri çekilmiş” (withdrawn) bir varlıktır. Bu teoriye göre etkileşim asla iki gerçek nesne arasında doğrudan gerçekleşmez. Bunun yerine bir nesne diğerinin yalnızca sınırlı ve çarpıtılmış bir “duyulur” nesnesiyle karşılaşır (Harman, 2020, s. 30). Bu durumun en radikal yönü ise bunun yalnızca insan-nesne ilişkisine değil, ateşin bir pamukla etkileşimi gibi cansız nesneler arasında da uygulanmasıdır. Böylece Harman, bilen özneyi ilişkinin merkezinden alsa da “gerçek nesnenin” bilgisine ulaşamayacağı sonucuna vararak, bambaşka bir yoldan, yine bilginin sınırları problemine geri döner. Dolayısıyla en radikal nesne odaklı felsefelerden birinde dahi, “gerçek nesne” ile öznenin onunla kurduğu bilgi ilişkisi arasına bir tür aşılabilir mesafe konulduğu görülmektedir. Hatta bu düşünceye göre özne, yalnızca duyulur olanın bilgisine sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda yalnızca duyulur olanla etkileşir. Bu etkileşim bilinçten bağımsızdır yani cansız nesneler için de aynı şekilde gerçekleşir. Böylece özne-merkezli ya da nesne-merkezli olsun, modern düşüncenin “gerçekliğin kendisine” ulaşma konusunda ortak bir zorlukla karşılaştığını görmek mümkündür.

Eğer eldeki tek başlangıç noktası duyu verisiyse, öznenin önünde iki ana seçenek belirir: Birincisi; bu verilerin, kesin olmayan bir yolla da olsa, dış dünyadaki gerçek bir nesneye karşılık geldiğini varsayan bir duruş. İkincisi ise; bu verilerin gerçek nesneye dair hiçbir güvence vermediğini ve bilginin yalnızca zihinsel bir inşa olduğunu savunan bir duruş. Her iki geleneksel seçenek de gerçek nesneyi ya bir inanç nesnesi ya da bilinemez bir “kendinde-şey” olarak sorgunun dışında bırakır.

Ancak bu ikilem, belki de hatalı bir başlangıç noktasından kaynaklanıyor olabilir. Bir şeyi bilmek ya da üzerine konuşmak için ilk başta, Russellci tabirle, bir “tanışıklık” (acquaintance) zorunludur (Russell, *Theory of Knowledge*, 1992, s. 108). Bu tanışıklık, öznenin kendisini dışsal bir gerçekliğin “baskısı” altında bulduğu, temel bir, “bir arada bulunma” ile başlar. Bu durumda bir şeyin varlığıyla bu temel ve söz-öncesi karşılaşma, o şeyin ne olduğuna dair bilgiden ve yargıdan önce gelir. “Önümde bir şey var” duyusu, “Acaba gördüğüm şey gerçekten

⁷ Wilfrid Sellars'ın konuya ilişkin görüşleri buradakilerle paraleldir. O, ham bir “görsel duyuma” (sensation) sahip olmak ile bir şeyin ne “olduğunu görme” (seeing that) arasındaki temel ayrımı vurgular. Ona göre, bir duyu verisinin kendisi bilgi teşkil etmez; bilgi, ancak o veriyi bir kavramsal çerçeve içinde yorumlama edimiyle ortaya çıkar. (Sellars, 1997, s. 20 vd.)

orada mı?" şeklindeki kuşkucu sorudan daha temeldir. Bu ilk karşılaşmanın niteliği veya güvenilirliği ise ancak bu temel varlık duyusundan sonra sorulabilecek ikincil bir sorudur. Bu soru, öznenin oldukça ilkel biçimde dünyada bulunuşuna ilişkindir ve gerçeklik, bilinemezliğinden değil ama bilginin konusu olamazlığından ötürü bilen öznenin uzaklaşır.

Bir şeyin "var olduğu" bilgisinin o şeyin var olmasına; "var olmadığı" bilgisinin ise var olmamasına dayanması gerektiği temel bir başlangıç noktasıdır. Ancak buraya kadarki analizin de gösterdiği gibi, bilgi, bu varlığa doğrudan erişemez. Görülen odur ki ne aklın soyut yapıları tek başına yeterlidir, ne de ham duyu verisi kendi başına bir bilginin gerekçesi olabilir. Bu durumda dilsel ve kavramsal bir yapı olan bilgi, kaçınılmaz olarak, bu temel veriler üzerine inşa edilmiş ikincil ve zihinsel bir kurgu olmak durumundadır. Dolayısıyla bu tamamen zihinsel bir kurgu olan bilgi üzerinden zihnin dışındaki bir varlığın kendisine ulaşmak imkansızdır. Bu sonuç, varlığın gizlenmesinden ötürü ortaya çıkmaz. Hatta tam aksine bu ikilemin çözümü, bilgi ve varlık arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmekte yatar.

Eğer "bilen özne" ve "bilinen nesne" ayrımı, bilginin kendisiyle ortaya çıkıyorsa o halde bu ayırmadan önceki temel varoluşsal karşılaşma düzleminde ne vardır? Bu düzlemde henüz bir "bilen özne" ayrıcalığı yoktur; yalnızca kendisi de bir "var olan" olarak öznenin diğer nesnelerle aynı biçimde bir arada bulunuşu vardır. İşte bu "bir arada olma" durumu, kavramsal olarak "bilinmez"; çünkü o, henüz kavramların ve dilin olmadığı bir alandır. O yalnızca gerçekleşir ve bu gerçekleşme dilsel olarak ifade edilemeyen o "bir arada bulunma" durumudur. Bilgi ise her zaman bu öncelikli gerçekleşmenin üzerine sonradan yapılan bir yorum veya kurgu olmak durumundadır.

Dolayısıyla felsefenin sıklıkla yaptığı gibi, "varlık nedir?" sorusunu en başından "varlığa dair bilgi nedir?" sorusuna indirgemek, temel bir kategorik hatadır. Bu hata, varlığın bilgiden önce geldiği ve onun zemini olduğu şeklindeki bu basit ve temel hiyerarşiyi, karmaşık epistemolojik tartışmaların içinde gözden kaybedilmesine neden olur. Bu öncelik sırasını net bir şekilde ortaya koymak, bu yüzden kritik bir zorunluluktur.

BEN VE ÖTEKİ OLARAK ÖZNE-NESNE PROBLEMİ

Özne-nesne tartışmasıyla doğrudan ilişkili bir diğer problem ise "ben" ve "öteki" zihin olarak adlandırılan ayrıma dairdir. Öznenin gerçeklikle karşılaşmasının ilk basamağı; karşısında olanın kurgusallığının sorgusu değil, aslında kendisiyle karşısındaki arasında yaptığı ayrımla başlar. Bu yüzden gerçek ve kurgu meselesine girmeden önce, bu zihin felsefesi probleminin, burada bahsedilen duyu verisi problemiyle bağlantısını açıklamak gereklidir.

Bir kişi, başka bir kişiyle karşılaştığında, karşısındakinin de kendisi gibi bir insan olduğunu, kendisiyle ilgili algısıyla karşısındakine ilişkin duyu verisinin örtüşmesinden bilir. "Ben" dediği duyu verisiyle önünde duran nesnenin duyu verisi benzerlik taşır ve böylece kendisini de bu benzerliğin sınıfı olan "insan" sınıfına koyabilir. Bu süreç aslında tüm nesne karşılaşmalarında da olduğu gibi işler. Örneğin Russell, *Felsefe Sorunları* 'nda, nesnelerin bağımsız varoluşlarına inanmanın aynı zamanda başkalarının bedenlerinin bağımsız varoluşuna inanmak anlamına geldiğini ve ötekinin zihnine ilişkin inancın, başkalarının bağımsız bedenlerine dair bu inanca dayanması gerektiğini söylemiştir (Russell, *Felsefe Sorunları*, 1994, s. 17). Öznenin "ötekinin zihnini" duyu verisine dayalı böyle bir örtüşmeye dayandırıyor olması daha önce bahsedilmiş olan duyu verisine güven probleminden kaçamaz. Örneğin, Nagel'a göre bu benzerlik bütünlüklü bir zihin felsefesi ortaya koymak için yeterli değildir. Ötekinin zihninin yalnızca insana, yani sorguyu yapan bilen özneye benziyor olmasına dayandırarak yapılmasının yeterli kesinliğe sahip olamayacağını belirten ünlü "Yarasa olmak nasıl bir şeydir?" sorusu bu konuyla ilgilidir (Nagel, Zihin ve Evren, 2015). Ötekinin zihninin algılanması insanca bir süreçtir ve aslında duyu verileri insaninkinden oldukça farklı bir canlı üzerinden bir düşünce deneyinin yapılması Nagel'a göre problemi açıkça ortaya koyar. Ona göre, insanın yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmesi mümkün değildir, bunu ancak insan olarak yarasaya ilişkin gözlemleri üzerinden tahmin yürüterek bilmeye çalışabilir (Nagel, Zihin ve Evren, 2015, s. 151). Bu düşüncenin sonucu olarak insanın bilgisi, kendisinin zihni üzerine algısının "ben" ve "öteki" olarak ortaya koyduğu ayrıma dayanır. Bu anlamda "ötekinin zihninin" bir insan ya da yarasa olmasının bir önemi yoktur çünkü özne için kendisi olmayan her şey aynı şekilde yabancıdır.

Nagel için bilinci olan öznenin değil, yalnızca bilinci olan "birincil" öznenin tecrübesine sıkıştırılmış bilgisinden ve buna bağlı bir gerçeklik düzleminde bahsedilebilir. O bize şu üç soruyu sorar:

1. Var olan yegâne şeyin zihnimizin içinde var olması – ya da eğer zihninizin dışında bir dünya varsa bile onun olduğunu düşündüğünüzden tamamen farklı olması – anlamlı bir olanak mıdır?
2. Eğer bunlar olanaklı ise, elinizde kendi kendinize onların aslında doğru olmadıklarını ispatlayacağınız bir yöntem var mıdır?
3. Eğer zihninizin dışında herhangi bir şeyin var olduğunu ispatlayamazsanız, her halükârda dış dünyanın varlığına inanmaya devam etmek doğru olur mu? (Nagel, *Her Şey Ne Anlama Geliyor?*, 2020, s. 23)

Bu üç sorunun cevaplarını aramadan önce, sorunun kendi içinde varsaydığı bazı kabullerin irdelenmesi gerekir. Nagel'in zihni doğrudan erişilebilen bir alan olarak kabul ettiği ve gerçekliği de bu zihnin içi ve dışı olarak böldüğü görülür. Bu anlamda zihin -ama özellikle birincil zihin- tek bilgi kaynağı olarak ona dışarıdan gelen duyu verilerini işlediği tecrübelerle dayandırılır. Nagel bu duyu verilerinin doğruluğunu sorgularken bunları işleyen tecrübeyi ve bu tecrübelerden bilgiyi kuran zihni bu şüphesine dahil etmez. Son olarak, bilgi sürecinde duyu verisinin güvenilirliği sorgusunun devamında, bilgiye engel teşkil eden her şeyi, gerekçesi açık olmayan biçimde dış dünyanın varolma sorgusuna dönüştürür.⁸ Gizemli bir biçimde doğrudan kendi zihnini ve onun "içindeki" tecrübelerini hatasız ve engelsiz bilen özne, bu sebeple, yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu, bir yarasanın kendi zihnine sahip olmadan bilemez. Bu çıkarımın gizli öncülleri hesaba katılmadığında çıkan sonuç kaçınılmazdır. Nagel bu yazının en başında belirtilen hatayı, yani "önümde duranın bilgisine" dair şüphenin "önümde duranın" şüphesine dönüştürme hatasını yapar.

Russell'ın, çelişmezlik ilkesine inanmanın "şeylere ilişkin bir inanma" olduğu yönündeki realist sezgisi, bilgi ve gerçeklik bağıntısının temel bir yönüne işaret eder. Ona göre özne, çelişmezliğin aksini düşünebilse de şeylerin kendisi böyle bir varoluşa izin vermediği için aksine inanamaz. Aynı temel ilke, deneyimden türetilen nedensellik gibi yargılar için de geçerlidir. Her ne kadar duyu verileri öznel bir deneyim alanına ait olsa ve bu öznellik bilginin temelini sarsıyor gibi görünse de bu durum tam bir kuşkuculuğa götürmemelidir. Çünkü düşüncenin yasalarını ve öznenin nedensel beklentilerini nesnel kılan, şeylerin baskısıdır. Bu baskı, zihinden bağımsız bir gerçekliğin, teorilere ve beklentilere bir direnç göstermesi, onları sürekli olarak doğrulaması ya da boşa çıkarmasıdır. Dolayısıyla düşünce yasalarının nesnelliği, zihnin soyut bir başarısı değil, gerçekliğin özne üzerindeki bu değiştirilemez ve şekillendirici etkisinin bir sonucudur.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Nesnelerin, kendilerine ait, gözlemciden bağımsız, tek ve sabit bir "görünüşleri" olduğu fikri, buraya kadar yürütülen tartışmanın da karşı çıktığı bir yanılsamadır. "Görünüş", bir nesnenin içsel bir niteliği değil, her zaman bir araçla donatılmış bir gözlemciyle girdiği etkileşimin bir sonucudur. Bu araç doğrudan duyu organları olabileceği gibi, ayrıca eklenilen teknolojik bir ürün (teleskop, mikroskop vb.) de olabilir.⁹ Bu nedenle felsefenin en kadim sorularından biri olan "bir şeyin gerçekte nasıl görüldüğü" sorusu, en başından hatalı sorulmuş bir sorudur. Bunun nedeni de cevaplanması imkânsız olduğundan değil, "gerçek görünüş" diye bir şeyin var olmamasından ötürüdür.

Bir elmanın, "kırmızı" olarak deneyimlenen duyu verisinin kaynağı olduğu söylenebilir. Ancak bu kırmızılık, elmanın kendisine ait, ondan yayılan bir nitelik olarak anlaşılamaz. Bu "kırmızılık", elmanın yüzeyinden yansıyan belirli dalga boylarındaki ışığın, göz gibi bir araçla girdiği etkileşimin bir ürünüdür. Bu aracılık, sadece türler arasında değil, bireyler arasında da geçerlidir. Tıpkı Nagel'in yarasa örneğinde olduğu gibi, bir yarasanın "elma" olarak ayırt ettiği dışsal gerçekliğe dair deneyiminin (yankı haritası), bir insanın deneyiminden (görsel kırmızılık) farklı olması gibi, iki insanın aynı kırmızı elmaya bakarken yaşadığı öznel deneyimlerin de birebir aynı olduğunun hiçbir garantisi yoktur.

Bu durumda şu sonuca varılır: Hiçbir gözlemci, algıladığı duyu verisini nesnenin kendisinde bulunan bir nitelik olarak bulamaz; ancak her bir gözlemci, bu farklı ve öznel deneyimlerin ortak nedensel kaynağı olan aynı fiziksel yapıya yönelir. Bu kaynak, herhangi bir öznenin zihninde oluşan "kırmızı" deneyiminin kendisi değildir; o, bu farklı ve öznel algısal sonuçları doğuran nesnenin fiziksel yapısıdır. Bu kaynak farklı olan bir rengin sarı değil kırmızı olarak algılanan duyuya dönüşmesi anlamına gelmez, çünkü bu kaynak aslında ne sarıdır ne kırmızıdır ne

⁸ Nagel tecrübenin dışarıdan gelen belli etkilerden dolayı olduğunu kabul ederken bu etkilerin bilgisini tam olarak ortaya koyamayacağımızı söyler. Bu şüphenin de kendi başına dış dünyanın varlığını tümüyle reddi için yeterli gerekçeyi sağladığını iddia eder: "Öyle görünüyor ki, şu anki zihin içerikleriniz dışında varlığından emin olabileceğiniz hiçbir şey yoktur. Yine öyle görünüyor ki, bu durumdan kurtulmak için yapmaya çalışacağınız her akıl yürütme, ispatlamaya çalışacağınız şeyi, yani zihninizin ötesinde bir dış dünyanın var olduğunu varsaymak zorunda kalacağınız için başarısız olacaktır. Söz gelimi, diyelim ki dışsal nedenlere dayalı bazı açıklamalar var olmadan bütün bu tecrübelerle sahip oluyor olmanız size inanılmaz geldiği için bir dış dünyanın var olması gerektiğini ileri sürüyorsunuz. Şüpheli böyle bir şeye iki şekilde yanıt verebilir: 1. Dışsal nedenler var olsalar bile tecrübenizin içeriklerinden yola çıkarak bu nedenlerin neye benzediklerini nasıl bilebilirsiniz? Onların hiçbirini doğrudan gözlemlemediniz. 2. Her şeyin bir açıklaması olması gerektiği düşüncenizin dayanağı nedir? Dünyaya ilişkin felsefi olmayan sıradan tasarımınız açısından zihninizde olagelen süreçlerin, en azından kısmen, kendileri dışındaki başka şeyler tarafından nedenlendiği doğrudur. Fakat eğer anlamaya çalıştığımız şey zihninizin dışındaki dünya hakkında herhangi bir şeyi nasıl bildiğiniz ise, bunun doğru olduğunuz varsayamazsınız. Sadece zihninizin içinde olana bakarak böyle bir ilkeyi ispatlamanın yolu yoktur." (Nagel, Her Şey Ne Anlama Geliyor?, 2020, s. 19)

⁹ Bu fikir, teknolojinin algıyı dönüştüren rolünü analiz eden Don Ihde'nin postfenomenolojisiyle doğrudan örtüşmektedir. Ihde'ye göre teknoloji, dünyanın "dönüştürülmüş bir şekilde algılandığı ortamın kendisidir" ve bu bir "algısal dönüşüm" yaratır (Ihde, 1990, s. 72-76). Bu düşünce de Marlaeu Ponty'nin "beden" kavramı üzerinden şekillenir ve teknolojik araçları, bu "beden" özneye eklemeler. Öte yandan bu aracılık fikri, daha da temel bir seviyeye çekilebilir: Sadece teknolojik araçlar değil, duyu organlarının kendisi de bu türden bir aracı olarak görülebilir. Bu radikal görüşün en önemli savunucularından bilişsel bilimci Donald Hoffman'a göre, algımız bize gerçekliği olduğu gibi göstermek için değil, tıpkı bir bilgisayarın masaüstü ikonları gibi, hayatta kalmamızı sağlayan basitleştirilmiş bir "kullanıcı arayüzü" sunmak için evrimleşmiştir (Hoffman, 2019, s. 1-4)

de başka herhangi bir renktir.¹⁰ Bu bakış açısına göre bir rengin farklı öznelere için farklı deneyimleniyor olma ihtimali, eğer bu farklı deneyimler her bir öznenin aynı dışsal nesneyi dünyadaki diğerlerinden güvenilir bir şekilde ayırt etmesini sağlıyorsa (yani gören kişi renk körü vb. olmadığı sürece), felsefi olarak ikincil bir sorundur. Tecrübeler arasında sağlanması gereken ortaklık, öznel hislerin aynı olması değil, nesnelerin yapısal farklılıklarını ayırt etme işlevinin paylaşılmasıdır. Buna bağlı olarak; düşüncenin yasaları ve duyu verileri keyfi değildir; onlar, “şeylerin” bu ortak varoluşlarından kaynaklanır. Bir zihnin bu kadar güvenilir sonuçlara ulaşabilmesi, Nagel’in ortaya koyduğu bilmecenin de bir cevabıdır: Bu başarı, zihnin boşlukta bir mucize yaratmasından değil, “şeylerin” temel ve paylaşılan gerçekliğine dayanmasından ileri gelir.

Eğer öznenin kendi zihnine erişimi şüphe dahilinde değilse buradan hareketle diğer her şeyin algısından da aynı şekilde şüphe duymaması gerekir. Yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu tam olarak bilememek, “ötekinin” zihninin varlığının olmadığı sonucunu doğurmaz. Ötekinin varlığı ya da gerçeklik algısı için, bir şey olmanın o şey için ne anlama geldiğini bilmenin bir önemi olmamalıdır. Öte yandan yarasa olmanın ne demek olduğunu bir yarasa için ne anlama geldiği, bir insan için insan olmanın ne anlama geldiği sorusu üzerinden de sorulabilir. Burada “ben” ve “öteki” ayrımı dışında hiçbir şeyin kesin bilgisini vermek mümkün olmayacaktır ki “ben” bilgisi dahi içinde bazı şüpheler barındırabilir. Bunun ötesindeki her şey duyu verileri ve bunlara dayanan tecrübe yumaklarıdır. Bir yarasa olmak, yarasa duyu araçlarına sahip bir canlı olarak, insanla ya da diğer tüm varolanlarla aynı dünyada yaşamak anlamına gelir ve dünyayla etkileşimi de tüm bu şeylerle aynıdır.¹¹ Bir insan, renkleri farklı görme ihtimalinin bulunduğu diğer tüm insanlarla yaşadığı türden bir ortaklığı, aynı gerçeklik zemini üzerinden yarasayla da kurabilir. Bu ortaklık dışındaki hiçbir şey duyu verisinin kaynağına ilişkin yeterli şüpheyi oluşturmaz. Zaten bu yüzden varolan şeyleri göremeyen ya da varolmayan şeylerle etkileştiğini söyleyenlerin uyumsuzluğu tıbbi bir problem olarak incelenebilmektedir.

Ötekinin zihni meselesinin önemi; ontoloji ve epistemolojinin nesneye dair bulunduğu noktanın, algılayanın zihni olmasından kaynaklanır. Nesneler de ötekidir ve gerçeklik algısı da bu öteki olma durumuna dairdir. “Ben” tanımının da bir nesne olduğunun altını çizmek bilgi süreciyle ilgili önemli bir ipucudur. Burada benimsenmesi gereken yöntem bir çeşit Descartesçi şüphecilik olmalıdır. Sorunun ortaya konma aşamasında, düşünen özne üzerinden varlığı sorguluyormuş gibi görünse de aslında yöntemin amacı; düşünenle özneyi ayırmayı ve öteki olan nesneyle aynı yere koymayı hedefler. Özne, nesnenin karşısındakidir ve bu anlamda düşünen olması gerekmez.¹² Varlığı sorgulama sürecinde bu ilk kabul, bir yöntem olarak zorunludur. Çünkü düşünen özneyi tek ve merkezi bir model olarak almak, bilinçsiz nesnelerin birbiriyle olan etkileşimini anlamayı imkânsız kılarak, gerçekliğin tanımını hatalı bir şekilde yalnızca insana özgü bir alana hapsedecektir.

Özne-nesne meselesinde öznenin bağımsız gerçekliğin açık kabulünün önünde duran en büyük engel solipsizm karşı çıkışıdır. Oysa “ben” ve öznenin ayrı olması solipsizmin neden mümkün olmayacağını da açıklar. Sadece kendinin varlığından emin olmakla, Condillac’ın heykelinin kendiyi gül kokusu arasında ayırdığı deneyimi aynı şeydir. “Ben” sonradan algılanır ve diğer her şey de bu ilk karşılaşmanın deneyiminden yapılan çıkarımlar olmalıdır. Solipsist bir bakış açısıyla; “ben”in sonradan algılandığı kabul edilmediğinde öznenin diğer herhangi bir nesneyle aynı şekilde etkileşime geçtiği bedeninin neden diğer nesnelerden farklı olduğunu da açıklamak gerekecektir. Kalemi tutan el algısı; kalemin kurgu, elin gerçek olduğu bir koşulda saçmadır. Bedenden de ayrı bir düşünene ilişkin solipsizmin ise kendini soyut olmayan bir şekilde açıklaması mümkün değildir. Belki evrensel bir zihin kabulünde mümkün olabilir ama bu durumda da “ben” diye kabul edilebilecek herhangi bir şeyden vazgeçmelidir.¹³ Sonuç olarak özne kendinden ayrı gerçeklikle karşılaşır ancak bu karşılaşmanın gerçekleşmiş olması yine de gerçekliğin oradallığının doğrudan bir bilgisini vermekte yetersiz kalır.

¹⁰ Nagel, nesnelerin doğru olan belli bir duyu verisi olması gerektiği ve böyle bir kesinliğin imkânsız olmasından ötürü duyu verilerine güvenin mümkün olamayacağını savunur: “Kırmızı renkli nesnelerin arkadaşımıza sarı renkli nesnelerin size görüldüğü gibi görünmediğini nereden biliyorsunuz? Elbette eğer ona bir itfaiye arabasının nasıl görüldüğünü sorarsanız, size onun bir karahindiba çiçeği gibi sarı değil, kan gibi kırmızı görüldüğünü söyleyecektir. Fakat bu, sizin gibi onun da kanın ve itfaiye arabalarının kendisine görüldüğü renk için – bu renk ne olursa olsun – kırmızı kelimesini kullanmasından dolayıdır. Belki de o, sizin sarı veya mavi dediğiniz ya da şimdiye kadar hiç tecrübe etmediğiniz ve hatta belki de tasavvur bile edemeyeceğiniz bir renktir.” (Nagel, Her Şey Ne Anlama Geliyor?, 2020, s. 26)

¹¹ Nagel yalnızca deneyimlerinin bilgisine sahip olan insanın “öteki” olmanın ne demek olduğunu düşünmesinin yalnızca -mış gibi yapmak olacağını belirtirken bunun insanın kendi bilinci için de geçerli olduğunu hesaba katmaz (Nagel, Zihin ve Evren, 2015, s. 150).

¹² Descartes’in “düşünüyorum öyleyse varım” sözündeki metodolojik boşluk buna ilişkindir. Bilen öznenin varlığı açıklanmasına rağmen bu öznenin neden “ben” olduğu açıklanmaz ve diğer her şeyin varlığının zorunluluğunun neden bu bilise bağlı olması gerektiği de kısmen açıklanır. “Ben” bilgisi kendiliğinden öncel olarak kabul edilir ve diğer her şey bu bilgiden farklı olarak kabul edildiğinden “düşünüldü” ve “duyuldu” dünya ayrımı yapılması gerekir. Bilen öznenin diğer nesnelerden neden farklı olması gerektiği ve bu iki dünya kümesinin arasındaki bağıntı ise bilen öznenin açıklaması kadar net değildir. Buna göre de insan en çok kendi bilincinden (ama bunun kendisi olduğunu bilmeden) eminken önünde durana dair daha şüphelidir.

¹³ Russell’ın hocası Bradley’in monist bakış açısı buna benzer bir savunuyu ortaya koyar. Locke gibi empiristleri eleştirerek duyu verisi gibi yalınların olamayacağını, herhangi bir şeyin emsalsizliğinin görünüşlerinin betimlemesiyle gösterilemeyeceğini düşünür. Wollheim’in özetleyişiyle: “[Bradley için] Emsalsizliği sağlamanın biricik yolu, nesneleri, geçmişin, şimdinin, geleceğin, fiiliyatın ve tasavvurun dünyasındaki diğer tüm nesnelerle ilişkilerini belirtmek: bunu yapmak ise, elbette, Gerçekliğin bütünlüğünü ortaya koymaktır.” (Wollheim, 2021, s. 24)

Solipsizm tehlikesi, bilginin kaynaklarına dair kuşkuculuğun yalnızca ilk adımıdır. Bu kuşkuculuk, en radikal formunu, tüm deneyim dünyasının kendisinin dışsal bir gerçeklikle hiçbir bağı olmayan, tutarlı bir yanılsama olup olmayacağı sorusunda bulur. Çağdaş felsefede bu problem, en bilinen ifadesini Hilary Putnam'ın meşhur "kavanozdaki beyin" (İng., *brain in a vat*) düşünce deneyinde bulur (Putnam, 1998, s. 5-8). Bu deneye göre, fiziksel bir beyin, bir kavanozun içinde besinlerle yaşatılırken, gelişmiş bir bilgisayar tarafından tüm duyu organlarına mükemmel ve tutarlı bir sanal gerçeklik sinyali gönderilir. Bu durumda beyin, bir elmaya dokunduğunu, onu kokladığını ve gördüğünü deneyimler, ancak ortada ne bir el ne de bir elma vardır. Deneyimin içsel tutarlılığı tamdır, ancak dışsal bir karşılığı yoktur. Bu düşünce deneyinin amacı, bir simülasyonda yaşayıp yaşamadığımızı kanıtlamak değil, deneyimin kendi iç tutarlılığının, o deneyimin gerçek bir dünyaya işaret ettiğini kanıtlamakta tek başına yetersiz kaldığını göstermektir.

Nesnelerle tanışıklık sonucu duyu verileri elde edilir ve bilgi, nesnelerin görünüşlerinin duyu verilerinin üzerine kurulur. Eğer öznenin nesnelerle tüm etkileşimi bu şekildeyse, o halde gerçekliği bilme meselesinde önünde duran bir diğer büyük engel, deneyimlerinin dışsal bir gerçekliğe karşılık gelmiyor olma ihtimalini eleyemiyor olmasıdır. Duyu verisine güven ve öznenin nesnelerle bir aradalığı problemi aşılsa bile, elde kalan görünüş nesnesinin herhangi bir gerçekliğe ait olduğunu ortaya koymak bu yolla mümkün değildir. İnsan, duyu verilerinin sınırlılığının ötesinde eğer gerçekliğin kendisi içinde de bir sınırlılığa tabiyse böylesi bir engeli aşmanın pek de bir yolu bulunmaz. Soru şudur: Tüm duyuları sorunsuz şekilde çalışan birinin herhangi bir yanıltma olmaksızın görünüşlerini algıladığı dünyada, algıladığını sandığı nesnenin olmaması ya da sahte olması durumunu anlamının yolu bulunur mu? Bu garip sorunun hedefi, gerçekliğin sahte olabileceği şüphesini ortaya koymak değil, aksine, yalnızca görünüşler dünyasında yaşayan insanın aslında gerçekliğe dair bir şey bilmesinin mümkün olmayacağıdır. Beş duyunun tamamını uyaran ve bir nesnenin görünüşünü mükemmel bir şekilde ortaya koyan bir dünya simülasyonunun içinde yaşamadığını ortaya koymak mümkün değilse, bu varsayım pekâlâ kişinin kendi zihni için de yapılabilir. Tüm bu yanılgılar, bilgi sürecinde ortaya çıkabilirler ve bilgi nihayetinde görünüşlere ilişkindir. Ancak insan sözün ötesinde, kendi de dahil tüm nesnelerle birtakım karşılaşmalar yaşar ve bunlar doğrudan dile getirilebilir değildir. Bu durum bilgi sürecini engellemediği gibi aksine tersi bir kabul bilginin gerçekliğe bağını ortaya koymakta başarısız olur.

KAYNAKÇA

- Arslan, A. (2007). Felsefeye Giriş. Ankara: Adres.
- Cassirer, E. (1996). Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi. (D. Özlem, Çev.) Ankara: İnkılâp.
- Condillac, E. B. (1989). Duyular Üzerine Bir İnceleme. (M. Katırcıoğlu, Çev.) İstanbul: MEB.
- Dennett, D. (2020). Bilinç Açıklanıyor. (S. Kibar, Çev.) İstanbul: Alfa.
- Feynman, R. P. (2010). The Feynman Lectures on Physics, Vol. 3. NY: Basic Books.
- Harman, G. (2020). Nesne Yönelimli Ontoloji. (O. Karayemiş, Çev.) İstanbul: Tellekt.
- Hoffman, D. D. (2019). The Case Against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes. NY, London: W. W. Norton & Company.
- Hume, D. (1976). İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma. (O. Aruoba, Çev.) Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Husserl, E. (1983). Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book. (F. Kersten, Çev.) The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Ihde, D. (1990). Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth. Indianapolis: Indiana University Press.
- Kant, I. (1900). Dreams of a Spirit-Seer. (E. F. Goerwitz, Çev.) London: Swan Sonnenschein & Co. Lim.
- Kant, I. (1993). Arı Usun Eleştirisi. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea.
- Merleau-Ponty, M. (2016). Algının Fenomenolojisi. (E. H. Emine Sarıkartal, Çev.) İstanbul: İthaki.
- Nagel, T. (2015). Zihin ve Evren. (Ö. Çağlar, Çev.) İstanbul: Jaguar.
- Nagel, T. (2020). Her Şey Ne Anlama Geliyor? (H. Gündoğdu, Çev.) İstanbul: Say.
- Putnam, H. (1998). Reason, Truth, and History. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, B. (1992). Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript. (E. R. Eames, Dü.) London: George Allen and Unwin.
- Russell, B. (1994). Felsefe Sorunları. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. London: Harvard University Press.

Wittgenstein, L. (2008). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (O. Aruoba, Çev.) İstanbul: Metis.

Wollheim, R. A. (2021). Francis Herbert Bradley. A. J. Ayer içinde, *Felsefede Devrim* (E. Demir, Çev., s. 20-31). Ankara: Fol Kitap.