

Augustinus'un Akademia Eleştirisi: Etik mi, Epistemolojik mi? Augustine's Critique of the Academia: Ethical or Epistemological?

Hasan Aydın 

Özet

Bu çalışma, Augustinus'un *Contra Academicos* adlı eserini pedagojik, etik ve epistemolojik boyutların iç içe geçtiği bir metin olarak ele almaktadır. Bu boyutlardan herhangi birinin diğerlerine indirgenmesi, eserin bütünsel yapısını bozacaktır. Pedagojik düzeyde Augustinus, kuşkuculuk tartışmasıyla öğrencilerine retorik ve diyalektik konusunda ders verir ve onları düşünmeye yönlendirir; etik düzeyde kuşkuculuğu, insanı umutsuzluğa ve eylemsizliğe sürükleyen bir ahlaki hastalık olarak teşhir eder. Epistemolojik açıdan ise, totoolojik, matematiksel, diyalektik ve sunumsal hakikatlerin kuşkuya karşı başıskılığını savunur ve böylece insan bilgisinin kısmi de olsa güvenilirliğini temellendirmeye yönelir. Bu sentezle etik ve teorik alanlar, biri diğerine

Abstract

This study examines Augustine's *Contra Academicos* as a text in which pedagogical, ethical, and epistemological dimensions are intricately interwoven. Reducing any of these dimensions to the others would disrupt the work's holistic structure. On the pedagogical level, Augustine employs skepticism as a methodological and rhetorical instrument, guiding his students toward dialectical reflection; on the ethical level, he exposes skepticism as a moral malady that drives the human being toward despair and inaction. From an epistemological standpoint, he defends the immunity of tautological, mathematical, dialectical, and presentational truths against doubt, thereby seeking to ground the partial yet genuine reliability of human cognition. Through this

✉ Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü | haydin@omu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0692-3725

üstünlük kurmadan, eğitsel bir strateji içinde birleşir. Augustinus'un *Contra Academicos*'taki kuşkuculuk eleştirisi argümanlar düzeyinde tatmin edici olmasa da, onun "umutsuzluk felsefesi" olarak gördüğü bir düşünce tarzına karşı entelektüel mücadelesini ifade eder. *Contra Academicos*, salt bir bilgi kuramı tartışmasının ötesine geçer; insan ruhu ile hakikat arasındaki varoluşsal bağı yeniden kurma girişimine aracılık eder. Bu nedenle, Augustinus'un hakikate yönelişi yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda soteriyolojik, yani hakikatin insan yaşamındaki kurtarıcı gücüne ilişkin bir vurgudur. Bu çerçevede *Contra Academicos*, Augustinus'un hakikat anlayışını olgunlaştırdığı bir felsefi laboratuvar işlevi de görür. Bunun ürünlerini Augustinus'un son dönem eserlerinde görmek olasıdır. Bu eserlerde doğru yönlendirilen kuşku, zihni boş kanaatlerden arındırır ve insanı "içe dönüş" (introspectio) yoluyla tanrısal aydınlanmanın ışığına yöneltir. Bu sürecin doruk noktası, *De Trinitate* ve *De Civitate Dei* eserlerinde yer alan ünlü "*si fallor, sum*" ("aldanıyorsam, varım") önermesinde ifadesini bulur; burada kuşkuculuk dönüşüme uğrar ve yeni bir işlev yüklenir; içsel kesinlik, kuşkunun kendisinden doğar. Ancak bu kesinlik özerk değildir; insanın öz-bilinci tanrısal aydınlanmaya bağlıdır. Dolayısıyla "*si fallor, sum*" hem episte-

synthesis, the ethical and theoretical domains merge within an educational strategy without establishing the superiority of one over the other. Although Augustine's critique of skepticism in *Contra Academicos* may not be entirely satisfactory at the argumentative level, it represents his intellectual struggle against what he perceives as a "philosophy of despair." *Contra Academicos* thus transcends a mere debate in epistemology, mediating a renewed connection between the human soul and truth. Consequently, Augustine's orientation toward truth is not merely epistemological but also soteriological—that is, it emphasizes the salvific power of truth in human life. Within this framework, *Contra Academicos* functions as a philosophical laboratory in which Augustine refines his understanding of truth. The fruits of this process become visible in his later works, where properly directed doubt purifies the mind of empty opinions and leads the human being, through "introspectio" (inner turning), toward the light of divine illumination. The culmination of this process is found in *De Trinitate* and *De Civitate Dei*, where the famous proposition *si fallor, sum* ("if I err, I am") gives new meaning to skepticism: here, doubt is transformed and endowed with a new function, as inner certainty arises precisely from doubt itself.

molojik hem de teolojik bir önermedir: “Varım” demek, aynı zamanda “Tanrı’nın ışığında varım” demektir. Sonuçta Augustinus’un Akademia kuşkuculuğuna yönelik eleştirisi, kuşkuculuğun umutsuzluğunu dağıtmakla kalmaz; onun düşünsel dünyasında bilgi, inanç ve erdemi birleştiren teolojik-felsefi bir dizgenin temellerini de atar. Augustinus için hakikati bilmek, onun içinde yaşamaktır; yaşamak ise Tanrı’nın ışığında var olmak demektir.

Anahtar Kelimeler: Akademia, kuşkuculuk, etik, mutluluk, bilgi, hakikat, benlik (cogito).

Yet this certainty is not autonomous; self-knowledge depends on divine illumination. Thus, si fallor, sum is both an epistemological and a theological proposition: to say “I am” is also to say “I am in the light of God.” Ultimately, Augustine’s critique of Academic skepticism not only dispels the despair of doubt but also lays the groundwork for a theological-philosophical system that unites knowledge, faith, and virtue. For Augustine, to know the truth is to live within it; and to live is to exist in the light of God.

Keywords: Academy, skepticism, ethics, happiness, knowledge, truth, self (cogito).

Giriş

Aurelius Augustinus 13 Kasım 354'te Roma Afrika'sında yer alan Thagaste'de dünyaya geldi; annesi Monica dindar bir Hristiyan'dı ve onun dinsel gelişiminde derin bir etki bıraktı. Babası Patricius ölüm döşeğinde vaftiz olana değin putperest olarak yaşadı (Brown, 2007, s. 7-8). Augustinus, muhtemelen annesinin isteğiyle çocukluğunda Hristiyan inancının tanıtıldığı *katakümen*; babasının desteğiyle Madauros ve Kartaca'da özgür sanatlar (*artes liberales*) eğitimi aldı (Confessiones, 1.13.20; De Beata Vita, 1.4). Kartaca'da öğrenim görürken, yaklaşık 19 yaşlarında Cicero'nun *Hortensius* adlı felsefeye çağrı kitabını okudu ve çok etkilendi (Confessiones, 3.4.8). Augustinus, *Hortensius*'tan söz ederken "bu çağrıda beni cezbeden tek şey, şu ya da bu felsefi okul değil, bilgelik sevgisi, onu arayıp bulma, sahiplenme ve sınıksız kucaklama buyruğuydu" (Confessiones, 3.4.8) demektedir. Bu süreçte muhtemelen annesinin ısrarları üzerine kilisenin kutsal metinlerini incelemeye yöneldi; zihni onları Cicero'nun metinleri ile kıyasladı ve "gururum üsluplarından öğrendi, sezgim ise iç anlamlarına nüfuz edemedi" (Confessiones, 3.5.9) yargısına ulaştı. Augustinus 373 yılında, iyi ve kötünün savaşını merkeze alan düalist Manicilerin arasına girdi, Maniheizm dinine bağlılığı neredeyse on yıl sürdü. Augustinus, Maniheizm'e yönelimini hem kötülük sorununa yanıt arayışına hem de Maniheizm'in o dönemki kendini beğenmişlik, merak ve şehvet duygusundan kaynaklı günahkâr yaşamıyla uyumluluğuna bağlar (Confessiones, 3.7.10). O ayrıca 375 yılında Thagaste'de, 376 yılında ise Kartaca'da retorik öğretmenliği yaptı. Fakat zaman içerisinde Manici kozmolojiden kuşku duymaya başladı. Yirmi dokuz yaşında Afrika'dan İtalya'ya doğru yola çıktığında, Maniheizm'den iyice uzaklaşmıştı. Augustinus, "sen elini yukarıdan uzattın ve ruhumu o derin karanlıktan yani Manicilik'ten çekip çıkardın; çünkü annem, senin sadık kulun, benim için çok gözyaşı dökmüştü" (Confessiones, 3.11.9) der. Augustinus bu dönemde derin bir kuşku içine düşer. O bu kuşkusu sürecini, "Manicilerden kurtulup onlardan sıyrıldıktan ve bilhassa denizi aşarak İtalya'ya geçtikten sonra, uzun bir süre Akademisyenler beni dalgalar arasında yönlendirdi" (De Beata Vita, 1.4) sözleriyle

anlatır. Augustinus, Akademia kuşkuculuğundan etkilense de, zihni kuşkuculukla Hıristiyanlık arasında gidip geldi (De Utilitate Credendi, 8.20): “Akademiacılar gibi, her şeyden kuşku duyarak bocalıyordum; şimdilik çocukluğumda bana emanet edilen Katolik Kilisesi’nde bir katekümen olarak kalmaya karar verdim; tâ ki yolumu aydınlatacak kesin bir şey ortaya çıkana kadar” (Confessiones, 5.14.25). Augustinus 383 yılında o dönem Roma imparatorluğunun başkenti olan Milano’ya taşındı ve retorik öğretmeni olarak imparatorluk sarayının resmi retorik yazarı oldu. Orada kendisinden övgüyle söz ettiği piskopos Ambrosius ile tanıştı. Bu dönemdeki düşünce dünyasını, “Katolik inancı bana yenilmemiş gibi görünüyordu; ama bana hâlâ galip gelmiş de görünmüyordu” (Confessiones, 5.14.24) sözleriyle anlatır. Augustinus’un hayatındaki bu dönemi Akademia’ya bağlılık değil, daha genel bir kuşkucu kriz dönemi olarak nitelendirmek gerekir. Augustinus, bu süreçte bile bazı hakikatler konusunda asla kuşkuya düşmediğini özellikle vurgular: “Görmediğim şeyler konusunda, yedi ile üçün on ettiği kadar kesin bilgiye sahip olmak istiyordum; çünkü bu kadarını kavranamaz sanacak kadar deli değildim” (Confessiones, 7, 5, 7) der. Milano’da Ambrosius’un vaazlarına katılması, Yeni Platoncu filozofları keşfetmesi ve Kutsal metinleri alegorik kabul ederek yeniden incelemeye başlaması, zamanla onu yalnızca bilgeliğin bulunabileceğine değil, aynı zamanda bu bilgeliğe ulaşmanın yolunun Kilise’nin öğretilerinden geçtiğine ikna olmuş gibi görünüyor (Confessiones, 5.14.24; Brown, 2000, s. 790 vd). Milano’ya gelişinden üç yıl sonra, Augustinus, Katolik Hıristiyanlığa ömür boyu sürecek bir bağlılık gösterdi ve hakikatin içsel görüşüne (*inner vision*) ulaşma beklentisi içine girdi. Vaftizinden hemen önce, hamisi Romanianus’a şöyle yazdı: “Hakikati en yoğun biçimde arıyorum; artık onu bulmaya başladım ve ona en yüksek derecede ulaşacağıma güvenim tamdır” (Confessiones, 2.2.4). O, 387’de Milano’da gerçekleşen vaftizinden 430’daki ölümüne değin bir daha asla hakikati bulmaktan umudunu kesmeyecek, hatta içsel aydınlanma yaşadığına inanacaktır. Augustinus, 391’de Cezayir’deki Hippo’ya (şimdiki Annaba) rahip olarak atandı ve ölümüne değin kiliseye ve Katolik Hıristiyanlığa hizmet etti (Brown, 2000, s. 189 vd.).

Vaftiz olduktan sonra Augustinus, *Cassiciacum*'da bilgi, ruh, Tanrı, mutluluk ve evrensel düzen gibi konuları felsefi-teolojik perspektifinden tartıştığı *Contra Academicos*, *De Magistro*, *Soliloquia*, *De Ordine* ve *De Beata Vita* gibi diyalog tarzı eserler yazdı (Brown, 2000, s.115 vd.). Kendi deyişyle, bu dönemde ilk kaleme aldığı eser *Contra Academicos*'tur (Retractions, 1.1). O, bu eserde bir ara gönlünün meylettiği Akademia kuşkuculuğunu eleştirmeye yöneldi ve bu yüzden kuşkuculuk tarihinde son derece stratejik bir rol oynadı (Dutton, 2016, s. 4 vd.). Augustinus'u kuşkuculuk tarihi bakımından stratejik bir noktaya yerleştiren üç temel nedenin bulunduğu söylenebilir. İlk olarak, *Contra Academicos* adlı yapıtın yazarıdır; bu yapıt bütünüyle kuşkuculuğun çürütülmesine adanmış retorik, diyalektik ve pedagojik değeri olan felsefi bir diyalogdur ve burada Augustinus öğrencileriyle Yeni Akademia'nın argümanlarını tartışarak kuşkuculuğun ötesine geçmeye çalışır. İkinci olarak, Augustinus'un kuşkuculuğa katkısı yalnızca bu esere özgü değildir; o, kuşkuculuğu her zaman en yüksek derecede önem taşıyan felsefi-teolojik bir problem olarak ele almış, pek çok eserinde onunla hesaplaşmıştır. Aslında onun Hıristiyan imanı üzerine geliştirdiği inanç anlayışı da, kuşkucuların "*inançsız yaşamalıyız*" iddiasına verilmiş bir yanıt olarak yorumlanabilir. Üçüncü olarak, Akademiacılarından öğrendiği kuşkuculuk üzerine düşünceleri aracılığıyla Augustinus, benlik içindeki bir düşünce deneyi olarak kuşkuculuğun yeni bir formunu hem geliştirmiş hem de içsel görüye hizmet için onu kullanmıştır. Bu kuşkucu form, metafiziksel ve epistemolojik bir güç sergiler ve Descartes'tan itibaren canlılığını koruyan bir damar olarak kalır (Marchand, 2018, s. 175-185).

İşte bu makale, Augustinus'un Akademia kuşkuculuğuna dönük eleştirilerini ele almayı amaçlamaktadır. Augustinus'un Akademia kuşkuculuğuna yönelik eleştirileri konusunda modern literatürde, eleştirilerin merkezinin *etik/pratik* mi yoksa *epistemolojik* mi olduğuna yönelik bir tartışma bulunmaktadır. Uzun süredir hâkim olan görüş, Augustinus'un Akademia kuşkuculuğuna yönelik eleştirisinin temel amacının epistemolojik olduğu yönündedir. Buna göre Augustinus bilginin imkânına yönelik Akademik inkârı ve onay askıya alma tavrını ortadan kaldırmayı hedeflemiştir (Diggs,

1949, s. 73–93; Kirwan, 1983, s. 205–223; Marchand, 2018, s. 175-185). Buna karşılık bazı yorumcular Augustinus’un Akademia kuşkuculuğuna yönelik eleştirisinde, epistemolojik amaçların ikincil olduğunu, etik/pratik ya da eudaimonistik (mutluluğa yönelik) amacın ön planda olduğunu savunmuşlardır (Heil, 1972, s. 99-116; Curley, 1996, s. 1 vd.; Harding, 2006, s.247–271; Mosher, 1998, 89–113). Biz bu tartışmaları da göz önünde bulundurarak Augustinus’un Akademia kuşkuculuğuna yönelik eleştirilerinin bütünsel bir resmini sunmayı ve eleştirilerinin gücünü ve değerini tartışmayı amaçlıyoruz. Ancak Augustinus’un Akademia eleştirilerine geçmeden önce onun Akademia’yı nasıl algıladığına ve yorumladığına ana hatlarıyla bakmak gerekmektedir.

Augustinus: Akademia ve Akademia Eleştirisinin Motivasyonları

Antik Yunan’da ön plana çıkan iki kuşkucu ekol vardır; ilki, Pyrrhonculuk diğeri ise Yeni Akademia’dır (Thorsrud, 2014, s.7-8). Augustinus’un, Pyrrhoncu gelenek hakkında herhangi bir şey bildiğine dair kanıt yoktur; bunun muhtemel nedeni Yunanca bilmeyişi ve kuşkuculuk bilgisini Pyrrhonculuk konusunda suskun olan Cicero’ya borçlu olmasıdır. Augustinus’un, Pyrrhonculuktan habersiz olsa da, Latince kaleme alınmış Cicero’nun eserleri sayesinde Akademia kuşkuculuğuna oldukça vakıf olduğu anlaşılıyor. Bu yüzden o, antikçağda Cicero’nun *Academica*’sının en önemli okuru olarak kabul edilir (Schmitt, 1972, s.29). Buna rağmen Augustinus’un Akademia algısını tümüyle Cicero’ya indirgemek doğru değilmiş gibi görünmektedir; onun Akademia algısında Yeni Platoncuların da katkısı bulunmaktadır. Bunu, onun Akademia’ya yönelik geliştirdiği ikili tarihsel bakıştan da çıkarsamak olasıdır. Bu bakışın biri gerçektir ve açıkça Cicero’nun *Academica*’sına çok şey borçludur. İkinci bakışı kurgusaldır ve Akademia’daki kuşkucu yönelimi maddeci Stoacılar karşı bir strateji olarak yorumlar. Augustinus, kuşkucu Akademia’yı şöyle anlatır:

“Akademiacıların görüşüne göre, felsefeye (philosophiae) ait konularda insanın hakikate (veritatis) ulaşması mümkün değildir (...); buna rağmen insan

bilge (sapientem) olabilir ve bilgenin bütün görevi (totum munus) hakikati aramakla (inquisitione veri) tamamlanır. (...) Bilge hiçbir şeye onay vermemelidir (nulli rei assentiatur); çünkü belirsiz şeylere onay vermek (rebus incertis assentiatur) bilge için yanlıştır ve bu da hata etmesine (erret) yol açar. Onlar yalnızca her şeyin belirsiz olduğunu (omnia incerta) söylemekle kalmadılar, bunu güçlü argümanlarla (copiosissimis rationibus) da savundular. Ama görünüşe göre hakikatin kavranamayacağı (verum non posse comprehendere) düşüncesini Stoacı Zenon'un tanımından devşirmişlerdir: "Hakikat olarak kavranabilir olan şey (id verum percipi posse), geldiği kaynaktan (ex eo, unde esset) zihne öylesine derinlemesine işlenmiş olmalıdır ki, başka kaynaktan gelmiş olamaz (ut esse non posset ex eo, unde non esset)." Daha kısa ve açık söylersek: Hakikat (verum), yanlıta bulunmayan işaretlerle (his signis... quae falsum est) kavranabilir. Akademiacılar da özellikle bu tanımları vurgulayarak, bunun bulunamayacağını kesin biçimde (vehementissime) kanıtlamak istediler. İşte buradan filozoflar arasındaki anlaşmazlıklar (dissensiones philosophorum), duyuların güvenilmezliği (sensuum fallaciae), rüyalar ve delilik nöbetleri (somnia furoresque), sofistçe kıyaslar (pseudomenoe) ve zincirleme akıl yürütmeler (sorbitae) doğdu. Yine Zenon'dan şunu da öğrenmişlerdi: hiçbir şey, kanaate sahip olmaktan (opinari) daha utanç verici değildir (turpius). O hâlde, hiçbir şey bilinemeyecekse ve kanaat belirtmek ayıpsa, bilge asla hiçbir şeyi onaylamamalıdır (nihil umquam sapiens approbaret), sonucunu zekice çıkardılar. (...) Bunun üzerine onlar, hakikate benzer (veri simile) türden bir olasılık (probabili) kavramı getirerek, bilgenin görevlerini ihmal etmediğini, çünkü uğruna çabaladığı şeyi elinde bulundurduğunu savundular; fakat hakikat, ya doğamızın karanlığı (naturae tenebras) ya da her şey arasındaki benzerlikten (similitudinem rerum) dolayı gömülmüş ve gizlenmişti (latitabat). Yine de bilge için asıl büyük başarı, onay vermektен çekinmek ve bir bakıma yargıyı askıya almaktır (refrenatio et suspensio assensionis)" (Contra Academicos, 2.5.11-12).

Augustinus, "böylesine büyük insanlar, hakikatin bilgisine (veri scientia) hiçbir insanın ulaşamayacağını göstermek için neden bitmek bilmez ve inatçı tartışmalara girmeyi seçtiler" (Contra Academicos, 3. 17.37) diye sorar. Bu sorunun yanıtını ararken Augustinus, Akademia'ya yönelik tarihsel tanıklıklarca desteklenemeyecek kurgusal bir anlatı ortaya koyar. Daha doğrusu Cicero aracılığıyla öğrendiği Akademia tarihindeki düşün-

sel-kurumsal gelişimi, kurgusal bir yorumla birleştirir. Augustinus, “bil­diğim şeyi (*quid sciam*) değil, şüphelendiğim şeyi (*quid existimem*) anla­tacağım; Akademiacıların tüm niyetinin (*totum Academicorum consilium*) mahiyetinin ne olduğunu açıklayayım” (*Contra Academicos*, 3.17.37) der. Augustinus’a göre, Akademia’nın kurucusu Platon zamanının en kültürlü adamıydı; ruhun ölümsüzlüğüne inanmış, dolayısıyla insani ve ilahî konu­larda bilge birisiydi, hem Sokrates’ten hem de Pythagoras’tan etkilenmişti (*Contra Academicos*, 3.17.37). Platon’a göre iki dünya vardı; ilki akılla bilinir idealar dünyasıdır ve gerçektir, ikincisi ise duylarla kanısına sahip olduğumuz, ‘gerçeğe-benzer’ (*veri simile*) duyular dünyasıdır ve bu dün­ya idealar dünyasının imgesinden yapılmıştır. Felsefe aracılığıyla arınan ruhlar, idealar dünyasının bilgisine ve erdemliliğe ulaşabilirler. Ancak bu bilgiye herkes değil, az sayıda insan ulaşabilir. Augustinus’a göre Arkesileos ve Karneades gibi kuşkucu Akademiacılar, kamusal alanda kuşkuculuk maskesi takmışlar, özelde ise gizlice Platon’un iki dünya öğretisine bağlı kalmışlardır (*Contra Academicos*, 3.17.37). Peki, görünürde kuşkucu, özde Platoncu olan bu garip durum Akademia’da neden ortaya çıkmıştır? Au­gustinus’a göre belirleyici olay, Arkesilaos’un Kition’lu Zenon’un yeni öğ­retilerine verdiği tepkidir. *Contra Academicos* adlı eserin üçüncü kitabında bu olayı şöyle anlatır:

“Bana öyle geliyor ki, bu ve buna benzer başka öğretiler (*haec et alia huius modi*), Platon’un ardılları (*successores eius*) tarafından ellerinden geldiğince korunmuş (*servata*) ve birer sır gibi saklanmış (pro mysteriis custodita). Çün­kü bu öğretiler, ya bütün kötülüklerden arınmış (*ab omnibus vitiis mundantes*), kendilerini bir bakıma insan-üstü bir yaşam tarzına (*consuetudo plus quam humana*) yükseltmiş kimseler dışında kolayca kavranamaz (*non facile percipiuntur*); ya da bunları bilip (*sciens*), herhangi bir kimseye (*quoslibet homines*) öğretmek isteyen kişi, büyük bir günah işler (*graviter peccat*). Bu yüzden, Stoacıların başı (*princeps Stoicorum*) Zenon’un (Zeno), Platon’un bıraktığı (*relicta a Platone*) ve o sırada Polemon’un (Polemo) yönettiği okula geldiğinde, daha önce bazı şeyleri duymuş (*auditis*) ve inanmış (*creditis*) olduğu için kuşkuyla karşılandığını (*suspectum habitum suspicor*) düşünüyorum. Zenon, bu okula başkalarından aldığı (*ab aliis accepta*) düşünceleri beraberinde getirmişken

(detulerat), henüz bunları unutmadan (priusquam dedidicisset), kendisine o neredeyse kutsal Platoncu öğretilerin (Platonica illa velut sacrosancta decreta) kolayca açıklanıp emanet edilmesi doğru bulunmamıştır (prodi committique deberent). Polemon ölür (moritur Polemo), yerine Arkesilaos (succedit ei Arcesilas) geçer; o, Zenon'un sınıf arkadaşıdır (condiscipulus), ama Polemon'un öğretimi (sub Polemonis magisterio) altındadır. Bu yüzden, Zenon'un, dünya (de mundo) ve özellikle de ruh (de anima) hakkında -ki gerçek felsefe (vera philosophia) bu konuda daima uyanıktır (vigilat)- kendine özgü bir görüş (sua sententia) geliştirmeye başladığı sırada, yani ruhun ölümlü olduğunu (anima esse mortalem) , bu duyulur dünyanın (sensibilis mundus) ötesinde hiçbir şey bulunmadığını (nec quicquam esse praeter hunc mundum), bu dünya içinde de madde dışında (nisi corpore) hiçbir etkinlik gerçekleşmediğini söylediği zaman (çünkü Tanrı'nın bile ateş olduğunu düşünüyordu: deum ipsum ignem putabat) , bu bozuk öğreti (illud malum) her yana yayılmaya (late serperet) başlamıştı. Bunun üzerine Arkesilaos, bana göre son derece bilgece ve yerinde bir biçimde (prudenter atque utiliter), Akademia'nın görüşünü (Academiae sententia) tamamen gizlemiş (occultasse penitus) ve onu sanki bir gün gelecek kuşaklar tarafından bulunacak altın (aurum inveniendum quandoque posteris) gibi toprağa gömmüştür (obruisse). Çünkü kalabalık (turba), yanlış düşüncelere kapılmaya (in falsas opiniones ruere) fazlasıyla eğilimlidir (pronior est); ve beden alışkanlığı (consuetudo corporum) nedeniyle, bütün var olanların maddi olduğu (omnia esse corporea) düşüncesine inanmak hem kolay (facillime), hem de zararlıdır (noxie). Bu yüzden o son derece zeki ve insancıl adam (vir acutissimus atque humanissimus), öğretilebilir olduğunu düşünmediklerini eğitmeye çalışmak yerine (docere quos dociles non arbitrabatur), yanlış biçimde eğitilmiş olanları (male doctos) “öğrenileni unutturmaya” karar verdi (dedocere potius instituit). İşte Yeni Akademi'ye (nova Academia) atfedilen bütün o öğretiler bundan doğmuştur (inde illa omnia nata sunt); çünkü Eski Akademi (veteres) bunlara ihtiyaç duymamıştı (necessitatem non habebant)” (Contra Academicos, 3.17.38).

Augustinus'a göre, Stoacı Khryssippos, Zenon'un maddeci görüşünü devralıp savunmaya devam etmiş; uyanık ve keskin zekâlı Karneades, Arkesileos'un başlattığı hareketi sürdürerek Stoacı görüşe karşı koymuştur (Contra Academicos, 3.17.39). Karneades, Stoacı görüşe karşı yargıyı as-

kiya alınca, Stoacılar ona, eylemsizlik itirazıyla karşı çıkmışlar; o da olası (*probabile*) ve gerçeğe benzer (*veri simile*) olana dayanarak eylemde bulunulabileceği yanıtını vermiştir. Augustinus’a göre, aslında Karneades, olası ve gerçeğe benzer olanın neye benzediğini, yani hakikati çok iyi biliyor ama ustalıkla gizliyordu (Contra Academicos, 3.18.40). Ona göre, Stoacı-Akademiacı çatışma, Tullius Cicero’ya kadar sürmüştür. Bu süreçte Antiochus, Larissali Philon gibi başka Akademiacılar yetişmiştir. Ona göre Larissali Philon, son derece ihtiyatlı birisiydi. O, sanki geri çekilen düşmanlarına kapıları aralar gibi, Akademia’yı ve yasalarını tekrar Platon’un otoritesine döndürmeye başlamıştır. Augustinus, Metrodoros’un da ondan önce aynı şeyi yapmaya çalıştığı söyler. Hatta daha ileriye gidip, ilk kez Akademiacıların aslında hiçbir şeyin kavranamayacağı (*nihil posse comprehendendi*) doktrinini inanarak benimsemediklerini, fakat Stoacılar karşı zorunluluktan böyle bir silahı kullandıklarını ileri sürenin o olduğunu söyler. Kısa süre sonra, Stoacıların etkisi zayıflamış, Platon’un görkemi yeniden parlamış ve Yeni-Platoncu Plotinos Platon’u aslına uygun olarak gün ışığına çıkartmıştır. Augustinus, Plotinos’u “adeta Platon’un yeniden doğmuş hali” diyerek yüceltir (Contra Academicos, 3.18.41). Ona göre, “bu felsefe, kutsal yazıların (*sacra nostra*) haklı olarak tiksindiği bu dünyanın felsefesi değil, öteki, yani akledilir (*intelligibilis*) dünyanın felsefesidir” (Contra Academicos, 3.19.42). Bu anlatının sonunda Augustinus, “Arkesileos’un ve Karneades’in kuşkucu pratiği, aslında bilgelik uğruna yapılmış bir hizmettir; kuşkuculuğun tehlikeleri ağırdır; ama yine de bu çaba, Platon’un felsefesinin korunmasını ve nihai olarak yeniden doğuşunu sağlamıştır” (Contra Academicos, 3.20.43) der. Augustinus’un anlatısı burada bitmez. O, Platon felsefesinin gerçek zaferini Mesih’in otoritesine bağlar. Ona göre insanlık, günah ve bedensel tutkular yüzünden öylesine körleşmiştir ki, yalnızca akla başvurarak hakikate dönmek mümkün değildir. İnsanları tekrar akledilir dünyaya çağırarak olan, ancak tanrısal Logos’un (*divini intellectus*) insan bedenine bürünmesi, yani İsa Mesih’in enkarnasyonu olabilir. Bu yüzden, Platon’un öğrettiği bilgelik, aslında İsa’da cisimleşmiştir. Bu sayede ruhlar (*animae*), yalnızca buyruklarla (*praeceptis*) değil, fiillerle

(*factis*) de uyarılarak, kendi içlerine (*in semet ipsas*) dönüp (*redire*) kendi vatanlarına (*respicere patriam*) bakabilirler (Contra Academicos, 3.20.43). Bu yarı kurgusal yarı tarihsel anlatıyla Augustinus, kuşkucu Akademiacıların niyeti ile argümanlarını birbirinden ayırıyor gibi görünmektedir. Ona göre, Akademia'nın gerçek niyeti kuşkucu değildir; fakat kullandıkları argümanlar kuşkucudur. Augustinus'un, sözde kuşkucu Akademia'nın aslında Platonculuğun ezoterik bir biçimi olduğuna inandığı anlaşılıyor. Bu biçim, Helenistik dönemde maddeci düşünce hâkimken kendi dogmatizmini gizlemek için kuşkuculuğu araçsallaştırmıştır (Contra Academicos, 3. 17.37–3.20.43; Letters, 1.1). Dolayısıyla Augustinus, bir anlamda, Yeni Akademia'yı eleştirirken aslında Akademia'yı bir kurum olarak hedef almadığını anlatmak istemektedir. O kendi iddiasının spekülâtif olduğunun farkındadır. Bu yüzden yazılarında “ikna edici görünüyor ama yanlış çıkısa da benim için fark etmez” (Contra Academicos, 3.20.43) demektedir.

Akademiacılar, hiçbir zaman özde kuşkucu olmamışlarsa, Akademiacı kuşkuculuk Stoacı maddeciliğe karşı kullanılmış stratejik bir araçsa, Augustinus'un onları eleştirmeye yönelme motivasyonunu neye bağlamak gerekir? Bunu Contra Academicos'taki “*kuşkuculuğun tehlikeleri ağırdır*” ifadesinden çıkarsamak olasıdır (Contra Academicos, 3.20.43). Augustinus'un yazılarına bakıldığında, “kuşkuculuğun tehlikelerinden” esin alan üç motivasyonun belirleyici olduğu söylenebilir. *İlki*, Augustinus'un kendi deneyimlerine dayanır. Buna göre, Akademia kuşkuculuğu tembelliğe ve umutsuzluğa yol açma potansiyeli taşımaktadır. Augustinus, Manicilik'ten kurtuluş sürecinde kuşkucu bakış ona katkı sağlamış olsa da, kuşkuculuk onda, hakikat karşısında umutsuzluğa yol açmıştı. O, Akademia felsefesine yöneldiği dönem için, “Akademiacıların argümanları beni hakikati arama isteğinden ciddi biçimde alıkoydu” (Contra Academicos, 3.20.43); “hakikatten umudu kestirdiği için felsefenin bağrından beni alıkoyan o iğrenç tuzaktan kurtulmuş olmama seviniyorum” (Letters, 1.1), der. O, Hermogenianus'a yazdığı mektubunda, “maddeci insanlar karşısında Akademiacıların bir strateji olarak benimsediği, hakikati gizleme sanatı ve kuşkucu yönteminin o tarihsel bağlamda yararlı olduğunu; ama artık filozof pele-

rininin içine bürünmüş olanlar dışında filozof göremediğimiz bu çağda, insanları hakikati bulma umuduna geri çağırmak gerektiğini, çünkü eğer Akademiacıların görüşü, sözlerinin inandırıcılığı, birilerini gerçeği kavramaktan caydırdıysa, bir zamanlar en köklü hataları ortadan kaldırmak için uygun düşen şey, şimdi bilgi aşılama için bir engel haline gelebilir” (Letters, 1.1) demektedir.

Onun ikinci motivasyonu, kendini kurtardığı gibi diğer insanları ve Hıristiyanlığı Akademiacı kuşkucu argümanlardan kurtarmak ve onları korumak ve daha da önemlisi inanca hizmet etmektir. Augustinus’a göre, Arkesileos ve Karneades’in sunduğu biçimiyle Akademiacı söylem, yargıyı askıya aldığı için, inanç açısından yıkıcıdır. Nitekim o şöyle der:

“Akademiacı filozofları, son derece keskin zekâya sahip bu düşünürleri hayli meşgul etmiş olan, oldukça çetin bir sorunu çözmeyi üstlenmiyorum: Bilge bir insan herhangi bir şeye onay (assentio) vermeli midir, vermemeli midir? Çünkü yanlış olana onay vererek hataya düşebileceği için, onay vermek sorunu görünüyor; zira onların iddiasına göre her şey ya kavranamaz ya da belirsizdir. Ben, dönüşümünden kısa bir süre sonra, inancın eşliğinde duran bu itirazları bertaraf etmek için üç kitap yazdım. Gerçekten de, hakikate ulaşma konusunda bu mutlak umutsuzluğu gidermek başlangıçta gerekliydi; çünkü bu umutsuzluk, söz konusu filozofların argümanlarıyla güçleniyor gibi görünüyordu. Onların gözünde her hata bir günah sayılır ve hatadan kaçınmanın tek yolu da inancı bütünüyle askıya almak (suspensio) olarak görülür. Çünkü derler ki, belirsiz olana onay veren kimse hataya düşer ve en keskin, fakat aynı zamanda en cüretkâr argümanlarla, bir kimsenin görüşü tesadüfen doğru olsa bile, yine de onun doğruluğundan emin olunamayacağını göstermeye çalışırlar; zira doğru ile yanlış birbirinden ayırt etmek imkânsızdır. Oysa bizim için ‘doğru kişi imanla yaşayacaktır.’ Şimdi, onay ortadan kaldırılırsa iman da ortadan kalkar; çünkü onay olmadan inanç diye bir şey olamaz. Oysa ister bilelim ister bilmeyelim, mutlu bir yaşama, yani ebedî yaşama ulaşmak istiyorsak, inanılması zorunlu bazı hakikatler vardır” (Enchiridion, 7.20).

Üçüncü motivasyon ikinciyle iç içedir ve pedagojik bir temele dayanır. Augustinus, *Contra Academicos*’un, 386 sonbaharında öğrencileri Licentius ve Trygetius, küçük kardeşi Navigius ve dostu Alypius ile birlikte Cas-

siciacum'daki bir villada tatilde buldukları sırada gerçekleşen gerçek sohbetlerin kaydı olarak sunar ve Akademia'ya eklediği mektubunda dostu Romanianus'a şöyle yazar:

“İşte bu amaçla sana, Trygetius ile Licentius arasında geçen bir tartışmayı (disputationem) yazılı olarak gönderiyorum. Çünkü askerlik hizmeti, Trygetius'u öğrenme sevgisinden uzaklaştırmak üzereydi; fakat felsefe onu bize geri kazandırdı ve onu büyük ve onurlu sanatlara (magnae et honestae artes) karşı olağanüstü bir istekle doldurdu. Bu yüzden, kır yaşamına başladıktan birkaç gün sonra, onları çalışmaya (studia) teşvik ederken (hortans) ve cesaretlendirirken (animans), beklediğim çok ötesinde bir hazırlık ve istekle (paratos et prorsus inhiantes) işe koyulduklarını gördüm. Böylece, yaşlarına göre neler yapabileceklerini sınamak (temptare) istedim. Özellikle de Cicero'nun Hortensius adlı eseri, onları büyük ölçüde felsefeye yöneltmiş görünüyordu. Rüzgârlar emeğimizi dağıtmasın diye bir stenograf (yazıcı) tutarak hiçbir şeyin kaybolmasına izin vermedim. Elbette bu kitapta okuyacağınız şey onların içerikleri ve görüşleridir; sözler ise hem bana hem de Alypius'a aittir” (Contra Academicos, 1.1.4).

Contra Academicos metni yaşanmış bir tartışmanın kaydı olsun ya da olmasın, yıllarca retorik hocalığı yapmış Augustinus'un, kitabını kuşkuculuğa karşı uyarıcı bir eğitim aracı olarak gördüğü açıktır (Dennis, 2007, s. 1-25). Bu yüzden Augustinus'un, *Contra Academicos*'u Hıristiyan gençlere, kuşkuculuğu nasıl yenilebileceklerini, onu zihinlerinden nasıl söküp atabileceklerini gösteren (Retractiones, 1.1.1) bir eğitim materyali olarak tasarladığı söylenebilir.

Augustinus'u Akademia eleştirisine yönelten motivasyonların da gösterdiği gibi, onun için Akademik kuşkuculuk yalnızca bilginin ve inancın imkânına dair yanlış bir tavır değildi, aynı zamanda yanlışla yönlendiren bir yaşam kılavuzuydu. Onun bu düşüncesi nedensiz değildir; o, antik dünyada birçok filozof gibi, iyi yaşamın bilgeliğine ulaştıran bir felsefi pratiğinin değerli olduğuna inanıyordu (Contra Academicos, 1.1.1 vd.). Bu yüzden Augustinus'un kuşkucu Akademia'ya yönelik eleştirileri, etik/pratik ve epistemolojik eleştirileri iç içe örer. Eleştirileri daha yakından görmek için onları iki ana gruba ayırarak ele almak ve tartışmak mümkündür.

Augustinus: Akademiacılara Yönelik Pratik/Etik Eleştiriler

Augustinus, bilgelik ile yaşam pratiği ve mutluluk arasında bağ kurduğu için, etik/pratik eleştirileri önceler. Bu yüzden olsa gerek, *Contra Academica*'nın 1. ve 2. kitabı diyalog tarzında daha çok Akademik düşüncenin etik/pratik sonuçlarını irdeler. O, Akademia'nın kuşkucu argümanların yaşam için derin olumsuz sonuçları olduğunu düşünmektedir. Augustinus'un, etik/pratik sahada ortaya koyduğu eleştirileri, analitik bir biçimde "mutluluktan", "bilgelikten", "eylemsizlikten" ve "hatadan" hareket eden argümanlar biçiminde sınıflamak olasıdır. Şimdi bu argümanları sırasıyla, eleştirel bir biçimde irdeleyebiliriz.

1) Mutluluktan Hareket Eden Argümanlar:

Kuşkucu Akademiacılara göre bilge, hiçbir yargıya bağlanmayan ve hiçbir şeyi onaylamayan kişidir. Bununla birlikte, Akademiacılar onaydan kaçınırsalar da, hakikati araştırmayı sürdürdüklerini iddia ederler. Bu tavır, bilgelikle bağdaşabilecek bir entelektüel erdem olarak sunulur. Augustinus ise bambaşka bir yerden hareket eder: Ona göre bilgelik bir tür bilgidir ve bu bilgi mutluluk için zorunludur. Üstelik, onay (*assensus*) olmaksızın eylemin imkânsız olduğunu düşünür. Bu iki varsayım, onu Akademiacı bilgelik anlayışına karşı konumlandırır ve onları eleştirmesine yol açar (*Contra Academicos*, 1.2.5 vd.). Bu, Augustinus'un *Contra Academicos*'ta Akademiacılara yönelttiği en güçlü suçlamalardan biridir. Çünkü Antikçağ'da felsefe yapmanın gerekçesi, yalnızca hakikati bilmek değil, aynı zamanda iyi yaşama ve mutluluğa ulaşma umududur (Hadot, 2011, s.23 vd.; Hadot, 2012, s. 21 vd.). Bu kanı Augustinus döneminde de devam etmektedir. Dolayısıyla, Akademiacıların bilgelik ve mutlulukla bağdaşmayan bir yaşam sürdürdüklerini ileri sürmek, hem antik gelenek hem de dönemin felsefi okurları açısından kuşkuculuğu itibarsızlaştırabilecek güçlü bir stratejidir. Augustinus bu stratejiyi, *Contra Academicos*'un birinci kitabında *Cassiciacum*'daki öğrencileriyle yürüttüğü pedagojik bir tartışmada açık biçimde uygular. Öğrencilerine şu soruyu yöneltir: "Hakikati bilmemiz gerektiği (*verum nos scire oportere*) konusunda en ufak bir kuşku-

nuz (*dubitatis*) var mı?” Öne atılan Trygetius hemen olumlu cevap verir; “kesinlikle yok” (*Contra Academicos*, 1.2.5). Bunun üzerine Augustinus, tartışmayı derinleştirmek için şu soruyu sorar: “Hakikati kavramaksızın da (*non comprehenso vero*) mutlu olabilirsek ne olacak? O hâlde hakikati kavramak gerekli midir?” (*Contra Academicos*, 1.2.5). Bu soru, tartışmayı asıl hedefe yönlendirir: Bilgi mutluluk için zorunlu mudur, değil midir? Böylece, kuşkucu Akademiacıların “hakikati arıyoruz ama yargıyı askıya alıyoruz” şeklindeki felsefi pratiği doğrudan sınanır (*Contra Academicos*, 1.2.5). İlk sözü Licentius alır ve Akademiacı pozisyonu savunur. Ona göre, bilgi mutluluk için gerekli değildir; önemli olan hakikati aramaktır (*si verum quaeramus*). Buna karşı Trygetius, bilginin mutluluk için vazgeçilmez olduğunu savunur; ancak mutluluğun tanımı belirlenmeden tartışmanın sürdürülemeyeceğini belirtir. Bu nedenle Augustinus’tan bir mutluluk tanımı ister. Augustinus bunun üzerine kısa ama derin bir tanım sunar: “Mutlu yaşamak, insandaki en iyi olana göre yaşamak değil de nedir?” (*secundum id quod in homine optimum est vivere?*)” (*Contra Academicos*, 1.2.5). Bu tanım, Platonculardan Stoacılar kadar hemen her antik düşünürün üzerinde uzlaşabileceği bir tanımdır. Hepsi insanda en iyi olanın akıl olduğunu kabul eder. Augustinus da bu geleneği sürdürür ve şöyle der: “İnsandaki en iyi şey, ruhun yönetici kısmıdır; bu kısım ‘zihin’ (*mens*) ya da ‘akıl’ (*ratio*) olarak adlandırılabilir” (*Contra Academicos*, 1.2.5). Dolayısıyla, mutluluk akla uygun yaşamaktır. Buradan şu sonuç çıkar: Mutlu olan kişi bilgedir, çünkü yalnızca bilge kişi akla uygun yaşar. Bu durumda, “bilgi mutluluk için gerekli midir?” sorusu iki biçimde yeniden formüle edilebilir: İnsan bilmeden akla uygun yaşayabilir mi? Bilgi olmadan bilge olunabilir mi? Tartışmada ikinci formülasyon belirleyici olur.

Trygetius’un *ilk itirazı*, “yetkinlikten yoksunluk” argümanı olarak adlandırılabilir (Dutton, 2016, s.52). Ona göre, hakikati arayan kişi henüz arayış içindedir (*qui adhuc quaerit*), bu nedenle yetkin değildir (*perfectus non est*); yetkin olmayan biri de mutlu olamaz. Licentius buna karşı, insanın nihai amacının bilgiye sahip olmak değil, hakikati aramak (*quaerere veritatem*) olduğunu söyler. Hakikati tam anlamıyla bilmek Tanrı’ya aittir;

insanın görevi ise onu elinden geldiğince aramaktır. Hakikate ulaşmamak, insan doğasının sınırlarından kaynaklanır ve bu sınırlar içinde yapılan arayış, insanın kendisine düşen en yüksek yetkinliktir (Contra Academicos, 1.3.9). Licentius böylece, insanın erişemeyeceği bir şeyi -örneğin Tanrısal bilgi- nihai hedef olarak koymanın makul olmayacağını vurgular. Dolayısıyla, bilgiye ulaşmamak mutluluğu imkânsız kılmaz; çünkü insanın mutluluğu, doğasına uygun biçimde hakikati aramasında yatar.

İkinci itiraz, “tatmin edilmemiş arzu” argümanıdır (Dutton, 2016, s. 53). Trygetius’a göre, hakikate ulaşamayan kişi, en çok arzuladığı şeyi elde edemediği için mutlu olamaz. Hakikati arayan Akademiacı, daima eksiklik ve doyumsuzluk içindedir. Eğer hakikat insana kapalıysa, bu arzu ebediyen tatmin edilemeyecektir (Contra Academicos, 1.3.9). Bu itirazın Akademiacıları savunan Licentius için bariz bir sorun yarattığı ortadadır; çünkü insan açısından en çok arzulanan şeyi elde edememenin mutsuzluğa ya da en azından acıya neden olduğu bilinmektedir. Licentius, bu itiraza doğrudan karşılık vermek yerine, arayışın kendisini mutlulukla özdeşleştirir. Ona göre, hakikati mükemmel biçimde aramak” (*perfecte quaerere veritatem*) insan mutluluğunun ta kendisidir. Kişi elinden gelenin en iyisini yaptığı sürece mutludur (*beatus est*); hakikati bulamasa bile doğasının sınırları içinde üzerine düşeni yerine getirmiştir (Contra Academicos, 1.3.9). Ancak bu savunma, retorik gücüne rağmen epistemik bakımdan zayıftır. Çünkü Licentius, arayışın tatmin sağlayıcı yönünü açıklamak yerine, “hakikati arayanın mutsuz sayılamayacağı” öncülünü sezgisel biçimde kabul ettirmeye çalışır.

Üçüncü itiraz, “hata argümanı”dır. Trygetius, hakikati arayıp asla bulamayan kişinin hata içinde olduğunu ve hata içindeki birinin mutlu olamayacağını savunur. “Hata içinde olan kişi ne akla uygun yaşar ne de mutlu olur. Fakat sürekli arayan ve hiçbir zaman bulamayan kişi hatadadır. Bu durumda Licentius’un iki seçeneği vardır: Ya “hata içinde olan da mutlu olabilir” diyecektir -ki bu kabul edilemez- ya da “sürekli arayan kişi hatada değildir”i gerekçelendirecektir. Ancak o, önce “hata”nın tanımını ister ve Trygetius şu yanıtı verir: “Hata içinde olmak her zaman aramak ve asla

bulamamaktır (*errare est utique semper quaerere, numquam invenire*)” (Contra Academicos, 1.4.10). Bu tanımın kabul edilmesi “sürekli arayan ve hiçbir zaman bulamayan kişi hatadadır” önermesini reddetmeyi imkânsız kılar. Licentius hata tanımına itiraz eder ve onu değiştirir. Hatayı, “yanlış olanı doğru olarak onaylamak” (*falsi pro vero approbatio*) biçiminde tanımlar. Buna göre, hakikati arayan ama yanlış bir şeye onay vermeyen kişi hata içinde değildir; bu, hakikati asla bulamasa bile geçerlidir. Böylece Trygetius’un “sürekli arayan kişi hatadadır” öncülünü geçersiz kılar” (Contra Academicos, 1.4.11). Tartışma “hata” kavramının doğru tanımı üzerine sürse de, Licentius’un yaklaşımı mantıksal olarak daha sağlam görünür; Trygetius’un tanımı ise kolayca çürütülebilir niteliktedir.

Trygetius’un *dördüncü itirazı*, “boş emek” argümanıdır (Dutton, 2016, s. 55). Bu, Licentius’un sözlerine yöneltilmiş alaycı ama derin bir çıkıştır. Licentius itiraza karşı koymak için bilgeliği tanımlamaya yönelir: “Bilgelik (*sapientia*), yalnızca bilgi değil, aynı zamanda insan ve Tanrı işlerinin dikkatli araştırmasıdır. Bilgi Tanrı’ya, araştırma ise insana aittir. Bu yüzden Tanrı bilgedir; insan ise araştırmayla mutludur” (Contra Academicos, 1.8.23). Trygetius hemen karşılık verir: “Eğer dediğin doğruysa, senin bilgen boşuna çabılıyor” (Contra Academicos, 1.8.23). Ona göre, ulaşamayacak bir hedefin peşinden gitmek, boşuna emek harcamaktır; bu ne bilgeliktir ne de mutluluktur. Licentius ise şu yanıtı verir: “Arayış büyük ödülleri getiriyorsa, nasıl boş olabilir?” Ona göre araştırma, bilgiye ulaşmasa da kişiyi bilge kılar; bilge kişi ise mutludur. Çünkü arayış süreci, aklın tutkulara üstün geldiği bir yaşam biçimi oluşturur. Bu süreçte insan, bedensel etkilerden aklını özgürleştirir (*mentem ab omnibus involucris corporis evolvit*), kendine döner ve Tanrı’ya yönelir. Böylece hem insani hem de tanrısal mutluluğun tadını çıkarır” (Contra Academicos, 1.8.23). Bu yanıt, arayışın kendisini bilgelik ve mutlulukla özdeşleştirir. Hakikate ulaşmasa da araştırma, insan doğasına en uygun eylemdir; dolayısıyla boşuna değildir (Dutton, 2016, s.56-57). Dutton’un ifadesiyle, burada iki farklı mantıksal tutum karşı karşıyadır: Trygetius’un *modus tollens*’i, Licentius’un *modus ponens*’idir. Trygetius, “bilgi imkânsızsa, arayış boştur” derken;

Licentius, “arayış mutluluk getiriyorsa, boş olamaz” der. Hangisinin daha ikna edici olduğu, Akademiacıların takip ettiği Sokratesçi “bilgece bilgisizlik” anlayışını nasıl değerlendirdiğimize bağlıdır. Eğer bilge bilgisizliği, ulaşılamaz hakikatin akıllıca arayışı olarak görürsek, Licentius’un savunması etkileyicidir. Fakat bilgiyi mutluluğun zorunlu koşulu olarak görenler açısından Trygetius’un itirazı daha güçlü görünür (Dutton, 2016, s. 56-57). Tartışmanın sonunda Augustinus bir kazanan ilan etmez; kendi hükmünü de açıkça belirtmez. Bu suskunluk tesadüfi değildir. Augustinus’un amacı, öğrencilerinin tartışma süreci içinde kuşkuculuğun mutlulukla bağdaşmadığını bizzat fark etmelerini sağlamaktır. Böylece, Cassiciacum’daki bu diyalog, bilgelik, mutluluk ve bilgi arasındaki ilişkinin hem felsefi hem de pedagojik bir sınavına dönüşür.

2) Bilgelikten Hareket Eden Argümanlar:

Augustinus, Akademiacıların mutlu olup olmadıkları sorusunu tartıştıktan sonra, bu kez onların bilge olup olmadıklarını sorgular. Augustinus’a göre, Akademiacılar bilge değildir; bunu anlamak da zor değildir. *Contra Academicos*’ta Trygetius, ondan “bilgelik” tanımını yapmasını istediğinde, Augustinus şu yanıtı verir: “Bilgelik, insanî ve ilahî şeylerin bilgisidir” (*Contra Academicos*, 1.6.16). Bu yorum, Augustinus’un bilgelik tanımına karşı önemli bir eleştiridir. Licentius’a göre, bilgiden yoksunluk yalnızca tanrısal bilgelik için bir çelişkidir. İnsan bilgeliği ise, insanın doğasına uygun biçimde eksik olabilir. Dolayısıyla, Akademiacıların bilgiyi reddetmeleri onların bilge olmadığını göstermek için yeterli değildir. Aksine, onları “hakikati arayan bilge kişiler” olarak değerlendirmek mümkündür. Augustinus’un hatası, Tanrısal ve insani bilgeliği birbirine karıştırmasıdır (*Contra Academicos*, 1.8.23). Ancak Augustinus, bu ayrımı dikkate almaz. Ona göre, bilgi olmadan bilgelik düşüncesi saçmadır. Bu fikrini en açık biçimde, Akademiacıları savunma görevini Licentius’tan devralan Alypius ile yaptığı uzun tartışmada ortaya koyar. Tartışmanın odağı, hakikatin bulunabilir olup olmadığı sorusudur. Augustinus, bilge kişinin bilgi sahibi olduğunu göstererek hakikatin bilinebilir olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu

çabasında üç ayrı argüman öne sürer. Her biri, Akademiacıların bilgelik iddiasını çürütmeyi amaçlar (Dutton, 2016, s.66-67). Augustinus’un asıl hedefi, Akademiacıların Sokratik bilgelik anlayışını -yani “bilgeliğin bilgisizliğin farkında olmak” şeklinde anlaşılmasını- tutarsız ve nihayetinde anlamsız kılmaktır.

İlk argümanında Augustinus, bilge (*sapientem*) ile filozof (*philosophum*), yani bilgeliği arzulayan kişi arasındaki farktan yola çıkar. Alypius’tan bu farkı açıklamasını ister. Alypius şöyle der: “Onları farklı kılan tek şey, birinin bilgeliği bilmesi, diğnerinin ise onu bilmeyi arzulamasıdır” (*alter scientiam novit, alter scire desiderat*) (Contra Academicos, 3.3.5). Alypius’un yanıtını takiben Augustinus, bilge kişinin sahip olduğu, bilgelik tutkunu kişinin ise arzuladığı şeyin, bilgeliği oluşturan belirli bir disiplini öğrenme (*discere*) olduğunu iddia eder. Augustinus, Alypius’un bu öneriyi kabul etmesini sağladıktan sonra, bilge kişinin *bilgiden* yoksun olmadığını, aksine hakikati bildiğini göstermek için şu argümanı ileri sürer: “Senin de gayet güzel ve doğru biçimde ifade ettiğin gibi, bilgeliği arzulayanla bilge arasındaki tek fark ilkinin arzulaması, diğnerinin ise bilgelik sağlayan disiplinine (*disciplina*) sahip olmasıdır; o halde, hiçbir şey öğrenmemiş olanın zihninde bir disiplin olamaz. Hiçbir şey bilmeyen hiçbir şey öğrenmemiştir ve hiç kimse yanlış olanı bilemez (*falsum neminem scire*). Öyleyse bilge kişi hakikati bilir; çünkü o, senin de az önce kabul ettiğin üzere, bilgelik disiplinine ruhunda (*animo*) sahiptir” (Contra Academicos, 3.3.5). Ancak bu argümanın zayıf noktası açıktır: Augustinus öğrenme ile bilgiyi karıştırır. Bir şeyi öğrenmek, onu doğru biçimde bilmek anlamına gelmez. İnsan yanlış bir bilgiyi de öğrenebilir. Dolayısıyla, “öğrenen bilir” öncülü, Akademiacıların itiraz edebileceği bir varsayımdır (Dutton, 2016, s. 68-69).

Augustinus, tartışmada ilerledikçe, ikinci bir argüman geliştirir. Bu kez Alypius’u bir ikilem içine sokmaya çalışarak şöyle der:

“Akademiacılar, bilge kişinin var olabileceğini ama bilgiye sahip olamayacağı savunmuşlardır. Dolayısıyla, bilge kişinin hiçbir şey bilmediğini iddia etmişlerdir. Oysa sana öyle geliyor ki bilge kişi bilgeliği bilir; bu kesinlikle hiçbir şey bilmemek değildir. Ayrıca, hem bizim hem de bütün eskilerin, hat-

ta Akademiacıların da kabul ettiği gibi, hiç kimse yanlış olanı bilgisine sahip olmaz (scire falsa neminem posse). O halde şimdi ya bilgelik hiçbir şeydir demek zorundasın ya da aklın, Akademiacıların tasvir ettiği türden bilge kişiyi tanımadığını kabul etmelisin” Contra Academicos, 3.4.10).

Augustinus’un Alypus’a yönelttiği argümanı, şöyle formüle etmek olasıdır: “Akademiacılar bilge kişinin var olabileceğini, ama hiçbir şey bilemeyeceğini söylüyorlar. Oysa sen, bilge kişinin bilgeliği bildiğini kabul ediyorsun. Hiç kimse yanlış olanı bilemez. O hâlde ya bilgelik hiçbir şeydir, ya da bilge kişi diye bir şey yoktur” (Contra Academicos, 3.4.10). Burada Augustinus’un mantığı şudur: Bilgelik bir şeyse, bu şey ya doğrudur ya da yanlıştır. Yanlış bilinmeyeceğine göre, bilgelik ancak doğru (yani hakikat) olabilir. Eğer hakikat bilinmiyorsa, o zaman bilgelik ya “hiçbir şey”dir ya da “bilge kişi” yoktur. Bu akıl yürütmeye Augustinus, Alypius’u kendi kabul ettiği öncüllere karşı sıkıştırır. Bu bir ad hominem stratejisidir: Augustinus, rakibini kendi sözleriyle çelişkiye düşürmek ister. Ancak Sokratik geleneği savunan bir düşünür, bu mantık zincirinden kurtulabilir. Çünkü o, “bilgelik bilinebilir bir bilgi türüdür” öncülünü reddeder. Sokratik anlamda bilgelik, “bilgisizliğin farkında olmak ve hakikati aramak”tır. Dolayısıyla, Augustinus’un argümanı, “bilgelik, bilgiye sahip olmaktır” tanımını zaten baştan varsaydığı için, Sokratik geleneğe bağlı Akademiacıları ikna edemez (Dutton, 2016, s. 70-71).

Augustinus’un üçüncü argümanı, Akademiacıların bilgisini tutarsızlıkla mahkûm etmeyi amaçlar. Nitekim Alypius’la tartışmasının sonunda şunu söyler: “Ama hakikati kim ortaya koyacak?” diye soracaklardır. Ben ise bu noktada onlarla yarışmak istemem. Benim için artık yeterli olan, bilge kişinin hiçbir şey bilmediğinin artık mantıklı görünmemesidir. Çünkü aksi hâlde, son derece gülünç bir şey söylemeye zorlanacaklardır: Yani ya bilgelik yoktur (*nihil esse sapientiam*) ya da bilge bilgiyi bilmez (*sapientiam nescire sapientem*)” (Contra Academicos, 3.5.12). Augustinus’a göre her iki seçenek de saçmadır. Bu yüzden Akademiacılar çelişkiye düşer. Ne var ki, Akademiacılar açısından bu bir sorun oluşturmaz. Çünkü onların bilgelik anlayışı, hakikatleri bilmek değil, hakikat arayışında insanın sınırlarını

larının farkına varmak demektir. Dolayısıyla “bilge bilgiyi bilmez” ifadesi, onlar için gülünç değil, anlamlıdır. Augustinus’un argümanı, Sokratik bilgelik anlayışına dışsal bir ölçüt dayattığı için Akademcileri çelişkiye düşürmez (Dutton, 2016, s. 71-72).

Alypius’la tartışma boyunca Augustinus’un hayal kırıklığı dikkat çekicidir. Ona göre bilgelik, ebedî ve değişmez bir öğrenme türüdür. Bilge kişi, bir dilbilimcinin gramer bilgisine sahip olması gibi, bilgelik sanatına sahiptir. Dolayısıyla, “bilge hiçbir şey bilmiyor” demek, “dilbilimci gramer bilmiyor” demek kadar saçmadır. Ya o kişi dilbilimci değildir, ya da gramer sanatı diye bir şey yoktur. Bu nedenle Augustinus, Akademiacı bilgelik anlayışını akıl dışı bulur ve anlamakta güçlük çeker. Fakat bütün çabalarına rağmen, Sokratik bilgelik anlayışını çürütmeyi başaramaz. Çünkü onun argümanları, zaten bu bilgelik anlayışını paylaşmayan varsayımlara dayanır. Bu yüzden, Sokratik kuşkucuların gözünde Augustinus’un eleştirileri tutarlı olsa bile, inandırıcı değildir (Dutton, 2016, s. 73-74).

3) Eylemsizlikten Hareket Eden Argüman:

Kuşkuculara yöneltilmiş en bilinen ve en güçlü itirazlardan biri, onların yargıyı askıya alarak yaşamı imkânsız kıldığı yönündedir. Her türden bilgiyi ve inancı askıya alarak yaşamak nasıl mümkün olabilir? Bilgi olmadan eylemlerimizi yönlendirecek hiçbir şeyimiz olmayacak ve çabalarımız amaçsız kalacaktır. “Eylemsizlik İtirazı” (*aparaxia*) olarak bilinen bu itiraz, şüpheliğin kendisi kadar eskidir ve Akademiacılara karşı Stoacı rakipleri tarafından büyük bir özenle dile getirilmiştir (Schwab, 2020, s.177-191). Dolayısıyla, Cicero’nun tartışmalarından haberdar olan Augustinus’un eserinde de bu itiraza rastlamak şaşırtıcı değildir. Onunla ilk kez *Contra Academicos*’un 2. kitabının başında karşılaşırız. Burada Augustinus, öğrencileri Licentius ve Trygetius’a Akademiacı düşüncenin kısa bir özetini sunar. Bilgenin, bir kuşkucu olarak, tüm onay gerektiren eylemlerinden kaçınması gerektiği yönündeki Akademik görüşü tartışırken “bu nedenle onlara karşı büyük bir düşmanlık doğduğunu; çünkü hiçbir şeyi onaylamayan birinin hiçbir şey yapmayacağı sonucu çıkıyor

gibiydi” (Contra Academicos, 2.5.11-12) der. Bundan ötürü, Akademiacıların hiçbir şeyi onay vermeyen bilge adamlarını daima uyuyan, bütün görevlerini terk eden biri olarak tanımlamış görüldüğünü” (Contra Academicos, 2.5.12) belirtir. Bu itirazı aktarırken Augustinus’un yalnızca Akademiacılara yöneltilen tarihsel bir karşı çıkışı anımsattığını düşünmek gerekir. Zira o, hayatın bütün alanlarında, hatta bilginin bulunmadığı durumlarda bile inancın zorunlu olduğuna ikna olmuştur. Bu nedenle bu itirazı tümüyle benimsemiş ve kesin kanıt olarak görmüştür. Dolayısıyla, 3. kitapta Akademiacılara yönelttiği suçlamalar arasına bunu da eklemesi sürpriz değildir: “Ben de elimden gelen güçle, artık çizilmiş ve pas tutmuş olsa da hâlâ son derece etkili olduğuna (*validissimum telum*) inandığım bir silahı fırlatacağım: hiçbir şeyi onaylamayan (*qui nihil approbat*), hiçbir şey yapmaz (*nihil agit*)” (Contra Academicos, 3.15.33). Augustinus’un eylemsizlik argümana yönelik tartışmasını kavrayabilmek için eylemsizlik itirazına yönelik Akademiacıların, özellikle Karneades’in yanıtını bilmek gerekir. Karneades, bilgenin bilgi yokluğunda eylemlerini nasıl yönlendirebileceğini açıklamak için ikna edicilik (*pithanon*) ilkesine vurgu yapan bir açıklama ortaya koyar. Karneades’e göre bilge kişi hiçbir şeye “doğru” diye onay vermez (*synkatáthesis, assent*), yani dogmatizme düşmez; fakat yine de şeyleri uygun bulma ya tasvip etme (*approval*) yoluyla eylemde bulunabilir. Bunun ölçütü ise “inandırıcılık”tır (*pithanon/probabile*). Bazı izlenimler öylesine güçlü, açık ve seçik bir biçimde görünür ki, bilge kişi bunları eylem ve konuşma için yeterli kabul edebilir. Ancak bu kabul keyfi değildir; inandırıcı görünen şeylerin başka inandırıcı şeylerle çelişmemesi ve uygun koşullar altında ortaya çıkması gerekir. Böylece bilge kişi bilgiye ya da inanca sahip olmadan da, akla dayalı bir seçicilikle yaşayabilir ve etkin olabilir (Sextus, Mantıkçılara Karşı, I.167-169; Cicero, Academica, II.98-99). Augustinus ikna ediciliği eylem için bir temel olarak uygunsuz görmez; fakat Akademiacıların, tüm bilgiyi reddetmiş olmaları sebebiyle, ona başvurma hakkına sahip olmadıklarını savunur. Kısacası, eylemsizlik itirazına verdikleri yanıtın kilit unsurunun, bizzat kendi kuşkuculukları nedeniyle onlara kapalı olduğunu düşünür. Akademiacı kuşkuculuğun

sürdürülebilirliğini savunmada Karneades'in yanıtının önemini fark eden Augustinus, *Contra Academicos*'un ikinci kitabının önemli bir bölümünün onun incelenmesine ve çürütülmesine ayırır. Onu gündeme alma amacı yıkmak olsa da, en azından Cicero'dan öğrendiği kadarıyla, bu görüşü adil biçimde özetler; ancak pithanon'u (inandırıcı olan) Cicero gibi *probabile* (olası olan) ile karşılar ve şöyle der:

“İşte burada onlar, “olası” (probabile, pithanon) diye adlandırdıkları ve aynı zamanda “doğruya benzer” (veri simile, eikos) dedikleri şeyi ortaya koydular ve bilgenin hiçbir şekilde görevlerini ihmal etmeyeceğini, çünkü uyacağı bir ölçütü olduğunu ileri sürdüler” (*Contra Academicos*, 2.5.12).

Akademiklerin olası olan (*probabile, pithanon*) kavrayışını şu şekilde açıklar:

“Akademiacılar, onay olmaksızın bizi eyleme yöneltebilen şeye olası (probabile) ya da gerçeğe benzer olan (veri simile) diye adlandırırlar. Onay olmaksızın diyorum; çünkü yaptığımız şeyi doğru kabul etmeyiz (non opinemur verum esse) ya da bildiğimize hükmetmeyiz (nos id scire arbitremur), fakat yine de eylemde bulunuruz (agamus tamen). Örneğin, eğer biri bize, “dün gece gökyüzü bu kadar açık ve berrak olduğuna göre, öyleyse bugün de benzer şekilde parlak bir güneş olacak mı?” diye sorsa, elbette bunu bildiğimizi inkâr ederiz (id scire negaremus), ama yine de, “öyle görünüyor (ita videri) deriz” (*Contra Academicos*, 2.11.26).

Bütün bunlar Cicero'dan aşına olduğumuz şeylerdir; ancak burada vurgulanması gereken bir nokta vardır: Augustinus, “olası” (*probabile*) terimini “doğruya benzer” (*veri simile*) terimiyle birlikte kullanır ve onları birbirinin yerine geçebilir olarak kabul eder. Bunu da Cicero'nun otoritesine dayanarak yapar; Cicero da benzer şekilde ikisini yan yana kullanmıştır. Bu eşleştirme, Augustinus'a olası olana yapılan başvurunun meşruiyetini, “doğruya benzerlik” (*veri simile*) kavramının meşruiyetini sorgulamak yoluyla eleştirme imkânı verir. Bu nokta önemlidir; çünkü Augustinus'un Akademiacıların olası olana başvurusuna yönelik eleştirisi dolaylıdır; “doğruya benzerlik” üzerinden yapılan bir eleştiridir. Akademiacıların yanıtının özüne hitap etmiyormuş gibi görünebilir ve bu yüzden önemsiz sayılabilir;

ancak bu bir hata olur. Neden hata olduğunu kavrayabilmek için Augustinus'un Akademiacılara yönelttiği eleştiriyi gözden geçirmek gerekir.

Eylemsizlik itirazına Akademiacıların verdiği yanıtı karşı Augustinus'un eleştirisini incelemeye, Licentius'a yönelttiği bir soruyla başlayabiliriz. Licentius'un hâlâ Akademikleri savunduğu noktada, onların görüşlerini "olası" bulduğunu söylemesi üzerine, Augustinus ona Akademiklerin "olası" dediklerine aynı zamanda "gerçeğe benzer" de dediklerini hatırlatır. Licentius bunu kabul edip Akademiacıların görüşlerinin de gerçeğe benzer olduğunu ekleyince, Augustinus şu soruyu yöneltir: "Bir kimse, kardeşini görüp onun babana benzediğini (*similem patris*) söylese, ama aynı adam babanı tanımıyor olsa, bu kişi deli (*insanus*) ve aptal (*ineptus*) sayılmaz mıydı? (Contra Academicos, 2.7.16). Soru son derece basittir, ama güçlü bir retorik etkisi vardır. Bir kişinin bir başkasına benzediğini söyleyen kimseden beklediğimiz şey, ikisini de tanıyor olması ya da en azından birine aşina olması gerekir. Öyle olmadığı ortaya çıkarsa, bu kişiyi temel bir karışıklık içinde olmakla itham ederiz. Augustinus'a göre, Akademiacıların durumu örnekteki gibidir; çünkü onların "olası" ya da "gerçeğe benzerliğe" başvurmaları bundan farklı değildir. Augustinus durumu şöyle açıklar: "Bu durum, Akademiacılara gülmemiz gerektiğini gösterir. Onlar, gerçeğin ne olduğunu bilmeden (*cum ipsum verum quid sit ignorent*) hayatta gerçeğe benzer olanı (*veri similitudinem*) izlediklerini söylüyorlar" (Contra Academicos, 2.7.19). Augustinus'a göre, gerçeğe dair bir bilgi olmaksızın bir şeyin gerçeğe benzer olduğu söylenemez. Dolayısıyla hiçbir şeyi gerçeğe benzer olarak yargılayamadıklarından, hiçbir şeyi olası olarak da yargılayamazlar. Oysa, onlara göre, bu ikisi aynı şeydir. Böylelikle Akademiacıların eylem için kılavuz olarak sundukları şey onlara kapalı hale gelir ve bilgenin nasıl eylemde bulunabileceğine dair açıklamaları ortadan kalkar. Bu itiraz Akademiacılar için potansiyel olarak yıkıcıdır. "Bilge kişi, bir şeyi ancak gerçeği biliyorsa gerçeğe benzer olarak yargılayabilir" önermesi oldukça sezgisel bir çekiciliğe sahiptir. "Bilge kişinin gerçeğe dair bilgisi yoktur" önermesi zaten Akademiacıların kendi savıdır. "O hâlde bilge kişi hiçbir şeyi gerçeğe benzer olarak yargılayamaz" sonucu bunlardan

zorunlu olarak çıkar. “Bilge kişi, bir şeyi ancak gerçeğe benzer olarak yargılayabiliyorsa olası olarak yargılayabilir” önermesi “olası” ile “gerçeğe benzerliğin” birbirinin yerine kullanılmasından doğar. “O hâlde bilge kişi hiçbir şeyi inandırıcı olarak yargılayamaz” sonucu da “bilge kişi hiçbir şeyi gerçeğe benzer olarak yargılayamaz” ve “bilge kişi, bir şeyi ancak gerçeğe benzer olarak yargılayabiliyorsa olası olarak yargılayabilir” önermelerinden çıkar. Sonuçta her şey yerli yerindedir: Gerçeğe dair bilgi yokluğunda bilge kişi hiçbir şeyi inandırıcı olarak yargılayamaz, dolayısıyla olan olan eylemin temeli olarak kullanamaz. Daha genel olarak, hakikatin kavranamayacağını ileri süren Akademiacıların, eylemsizlik itirazına karşı olası olana başvurması meşru değildir (Dutton, 2016, s.84-85).

Gerçeğe benzerlik itirazı ilk bakışta başarılı görünse de, bu itirazın Akademiacıların yanıtının özünü hedeflemediği yönünde bir kaygı doğabilir. Özellikle, Augustinus’un olası kavramını geçersiz kılmak için gerçeğe benzerlik terimini geçersiz kılmaya çalışarak, tali ve talihsiz bir terminolojiye yaslandığı ve bu şekilde yalnızca retorik puan kazandığı düşünülebilir. Nitekim öğrencileri de diyalog boyunca, tartışmanın odağını “gerçeğe benzerlik”ten -ki bu kavram doğal olarak “gerçeğe benzerlik” çağrışımı yapar- “olası olan” a kaydırmaya çalışırlar; çünkü “olası olan” böylesi çağrışımlar içermez. Ancak Augustinus, Latin dilinin ustası Cicero’nun otoritesine dayanarak bu kaygıyı küçümser: “Ne dersiniz? Cicero’nun, Latincesi bu denli yetersiz miydi ki düşündüğü şeylere uygunsuz adlar koysun?” (Contra Academicos, 2.11.26). Cicero’nun dilsel yetersizlikle suçlanamayacağı açık olduğundan, bu yanıt dikkate değerdir. Yine de sorun baki kalır. Bunu aşmak için, daha önce belirlenen “olası olan” anlamına dönüp, bir şeyi bu anlamda ikna edici olarak yargılamanın, aynı zamanda o şeyi bir şekilde gerçeğe benzer olarak yargılamayı içerip içermediğini incelemek gerekir. Eğer içeriyorsa, Augustinus’un eleştirisinin salt retorik değil, esaslı olduğu, hatta Akademiacıların eylemsizlik itirazına verdikleri yanıtta gizli bir tutarsızlığı açığa çıkardığı söylenebilir. Yani, hakikati bilmediğini iddia ederken bir şeyi olası bulmak. Eğer içermiyorsa, bu durumda eleştirisinin felsefi açıdan kayda değer olmadığı kabul edilmelidir. Gerekli bu incele-

meyi yapmak için *Contra Academicos*'a, özellikle de Licentius'un ilk kez Akademik görüşlerden ayrıldığı bölüme dönmek faydalı olabilir. Augustinus ile birlikte Licentius “hakikatin ne olduğunu bilmeyen birinin, hakikate benzer olanı izlediğini söylemesinden daha saçma bir şey yoktur” dedikten sonra, şu açıklamayı ekler:

“Biri bana sorsa: ‘Bu havanın durumuna (ex ista temperie caeli) bakarak, yarın yağmur olmayacağı sonucunu çıkarabilir misin?’ Şöyle cevap veririm: ‘Evet, bu bana hakikate benzer (veri simile) görünüyor.’ Zira ben, hiçbir şekilde bazı hakikatleri bildiğimi inkâr etmiyorum (non nego nosse aliquid veri). Örneğin, şu ağacın şimdi gümüşe dönüşmeyeceğini biliyorum (scio arborem istam modo argenteam fieri non posse) ve bunun gibi birçok başka şeyi de biliyorum. Bunların da benzerleri olduğunu görüyorum (similia video), utanmadan hakikat olarak bildiğimi (vera scire) söylüyorum” (*Contra Academicos*, 2.12.27).

Bu yanıt açık değildir; Licentius, olası ya da hakikate benzer bulunduğu şeyin, örneğin yarın yağmur yağmayacağı, kesinlikle doğru olduğunu bildiği bir şeye, örneğin bu ağacın bir anda gümüşe dönüşmeyeceğine, benzediğini söylüyor gibi görünüyor. Ama hangi bakımdan benzediklerini açıklamıyor. İçerik bakımından benzer olamazlar, çünkü içerikleri oldukça farklıdır. Doğruluk değeri bakımından da benzer olamazlar, çünkü ilkinin doğruluk değeri bilinmiyor ve yanlış da olabilir. O hâlde kastettiği, görünüş bakımından bir benzerliktir (Dutton, 2016, s. 84-85).

4) Hatalı Eylemlerden Hareket Eden Argüman:

Akademia kuşkucular hatalı eylemden kaçınmaya güçlü bir özen göstermeyi gerektiren bir etik anlayışa bağlıdır. Bu, onların sürekli olarak kanaatleri kınamalarında, kanaatleri hatayla eşitlemelerinde ve kanaatten kaynaklanan aceleciliği birincil ahlaki kusur olarak tanımlamalarında açıkça görülür. Akademiacı bilge, bu etiğin ideal tezahürü olarak, onayı askıya alan, aceleciliğe sahip olmayan ve kanaatlere bağlı yaşamayan ve hata yapmayan bir kişidir (Cicero, *Academica*, I.44; II.66). Augustinus'un Akademiacıları itibarsızlaştırma çabasında onları hatalı eyleme düşmekle suçlaması bu bakımdan ilgi çekici olsa gerektir. Augustinus'a göre Akademiacıların

hata yapabileceğini göstermek, onların kendi etik anlayışlarıyla çeliştiğini kanıtlamak ve onlarda bilgeliğin bulunmadığına işaret etmek anlamına gelir. Bu yüzden o, Akademiacıların bireysel davranışlarına değil, benimsedikleri kuşkuculuğun yol açabileceği muhtemel davranış hatalarına odaklanır. Bu yüzden o, onayı askıya almanın yani onay vermemenin ve olası olana göre hareket etmenin yol açtığı etik ihlalleri gündeme getirmeye çalışır (Contra Academicos, 3.25.34). Eğer bunu gösterebilirse, kuşkuculuğun etik anlamda bir kılavuz olamayacağını kanıtlamış olacaktır. Bu nedenle, o, Akademiacıların hatasını kanıtlamaya çalışırken, onayı askıya alma ve olası olana göre hareket etmenin doğurabileceği sonuçları göstermeye yönelir. Augustinus’a göre, bir Akademiacı, kuşkucu olarak ne kadar başarılı olursa, hatalara düşme olasılığı o kadar artar. Gerçekte kuşkucu, yanlışlığa ihtimalinden korkar; olası olan (*probabile; pithanon*) ölçütünü benimseyerek riski ortadan kaldırmak ister. Oysa bu tutum ne sükûnet sağlar ne de yanlışlıktan korur. Augustinus, “güvende olduklarını sananlara, hatanın saldıracığı bir kapı gördüğünü, bir insanın yalnızca yanlış yola sapmasıyla değil, doğru yolda ilerlememesiyle de hata içinde olduğunu düşündüğünü söyler (Contra Academicos, 3.25.34). Dolayısıyla, kişi onay vermekten kaçınabilir, olası olan ölçütüne uyabilir; kısacası Karneades’in tavsiyelerine göre davranabilir ve yine de hata yapabilir; çünkü olası olan ölçütüyle yönlendirilmek, insanı etik açıdan yanlıştan ve günahattan korumaz (Contra Academicos, 3.26.35-36). Augustinus, iddiasını temellendirmek için *Contra Academicos* ’un sonunda iki anlatı ortaya koyar. İlk anlatı, bir yol ayrımına gelen ve hangi yoldan gideceğini bilmeyen iki yolcu ile ilgilidir. İkinci anlatı ise, başka bir adamın karısıyla zina eden genç bir adam hakkındadır. Her iki anlatı da onayı askıya almanın, olası olana göre hareket etmenin nasıl hataya yol açabileceğini, yanlış eylemleri meşrulaştırmada nasıl araçsallaştırılacağını göstermek için tasarlanmış bir düşünce deneyi niteliği taşımaktadır.

İlk anlatı, iki yolcu örneğinden yola çıkar. İki yolcudan biri saf, diğeri kuşkucudur. Saf olan, çabucak inanır ve doğru yola girer; kuşkucu ise “olası” ve “gerçeğe benzer olana” dayanarak karar verir ama sonunda kaybolur. Anlatı şöyledir:

“Aynı yere gitmek isteyen iki yolcu düşünün. Bunlardan biri hiç kimseye inanamaya karar vermiş (nulli credere); diğeri ise “fazlasıyla inanma” eğiliminde (nimis credulus) olan saf birisi olsun. Bir yol ayırımına gelirler. Saf olanı yakınlardaki bir çobana seslenerek, ‘selam, iyi adam, bana falanca yere giden en iyi yolu söyle’ der. Çoban, ‘şu yoldan gidersen hata etmezsin’ diye cevap verir. Bunun üzerine saf yolcu arkadaşına dönüp, ‘o doğru söylüyor, haydi bu yolu seçelim’ der. Aşırı kuşkucu olan ise gülüp alay eder, arkadaşını çabucak inanmakla küçümser; kendisi ise kavşakta kalıp oyalanır. Bu sırada diğeri yolcu çoktan yoluna devam etmiştir. Biraz sonra karşı yoldan şık giyimli, kentli görünümlü bir atlı belirir. Bizim kuşkucu yolcu büyük bir sevinçle onu selamlar, nereye gideceğini söyler ve yol tarifini ister. Hatta çoban yerine onu seçtiğini söyleyerek gönlünü kazanmaya çalışır. Ama ne yazık ki bu zarif atlı aslında bir düzenbazdır; sırf keyfi için insanları kandıran bir sahtekârdır. Ona, ‘şu yoldan git, ben de oradan geliyorum’ der ve aldatıp uzaklaştır. Peki, bu noktada bizim yolcu ne zaman aldanmış olur? Çünkü o şöyle diyecektir: ‘Bu tarifleri doğru (veram) oldukları için değil, hakikate benzedikleri (veri similis) için onaylıyorum; burada oyalanmak ne şerefli ne de faydalı olur. Bu yoldan gideceğim. Oysa öteki, çobanın sözlerini doğru kabul eden saf yolcu, her ne kadar aceleyle hüküm vermekle hata etmiş olsa da, çoktan hedefe ulaşmış ve dinlenmeye başlamıştır. Bizim kuşkucu yolcu ise görünüşte yanılmamış sayılır, çünkü olası olana uygun hareket etmiştir; ama ormanda dolaşır durur, gitmek istediği yeri gösterecek kimseyi bulamaz” (Contra Academicos, 3.25.34).

Augustinus’un bu örnekteki amacı “olası ve hakikate benzer olan” ölçütüne güvenmenin gerçek bir bilgi veya rehberlik sağlamadığını göstermektir. Akademiacı kuşkucuların “doğruyu bilemeyiz, ama doğruya benzeyen olasılıklara göre yaşayabiliriz” savı, günlük yaşamın en basit örneklerinde bile absürt bir sonuç doğurur. Yolcu örneği bu nedenle bir tür epistemik parodi niteliği taşır. Augustinus, kuşkuculuğun kendi kendini çökerten doğasını mizahi biçimde sergilemek ister. Hakikatin olası ve gerçeğe benzer olanla ikame edilmesi, aklın rehberliğini iptal eder ve pratik yaşamı felç eder.

İkinci anlatı zina örneği üzerinden yürür. Augustinus şöyle der:

“Peki, bir genç adam (adulescens) bu düşünürlerin şu sözlerini duyarsa ne olur: ‘Yanılmak (errare) ayıptır ve bu yüzden hiçbir şeye onay vermemeliyiz (nulli

rei consentire debemus); ama her birey, kendisine olasılıkla (probabile) görünen şeyi yaparken, ne durur ne de yanılır; tek hatırlaması gereken şudur: aklıyla ya da duygularıyla ne olursa olsun, hiçbir şeyi doğru (pro vero) kabul etmemelidir' Böyle bir genç bu sözleri duyduğunda, başka birinin eşinin iffetine göz koymaya kalkarsa ne olacaktır? (...) Dolayısıyla genç adam zina edecektir. Eğer suçüstü yakalanırsa, onu nasıl savunacaksınız? Üstelik suç apaçık ortadaysa? Elbette, mahkemede onun aslında hata etmediğini iddia edeceksin. (...) Ama koca, aptal adam, karısının namusunu savunmak için dava açmaya kalkışır. Hâkimler de Akademiacıların bu öğretisini benimserse, onu yalnızca 'olasılıkla' suçlu bulacak, gerçek bir hata isnat etmeyeceklerdir. (...) Şaka yapmıyorum. Yüce Tanrı adına yemin ederim ki, eğer 'insan olası görüneni yaptığı sürece hata etmez' ilkesi doğruysa, bu gencin nasıl günah işlediğini anlamıyorum. Ancak belki de Akademiacılar, 'hata' ile 'günah' ı ayrı şeyler olarak görmüşlerdir: insanı hatadan korumak için bu öğretileri geliştirmiş, ama günahı önemsiz saymışlardır" (Contra Academicos, 3.25.35).

Bu anlatıyla Augustinus Akademia kuşkuculuğunun yarattığı epistemik felcin ahlâkî sonuçlarını göstermeye çalışır ve bilgi ve ahlâk arasındaki bağı vurgular: Eğer "doğru"yu bilmek mümkün değilse, ahlâkî yargılar da temelsiz hâle gelir. Genç adamın gerekçesi mantıksal olarak Akademiacı öğretinin bir sonucudur: "Ben bunun doğru olduğunu düşünmedim; sadece bana olası göründü. O hâlde hata işlemedim." Böylece, yargının askıya alınması sadece bilginin değil, ahlâkî sorumluluğun da askıya alınmasına yol açar. Augustinus burada epistemolojinin ahlâkî boyutunu açığa çıkarır: Bilgi yitimi, hakikat yitimine, o da ahlâkî yönelim yitimine yol açar. Augustinus, bu iki anlatıyı ortaya koyduktan sonra, Akademiacı tutumun tüm toplumsal düzeni tehdit ettiğini söylemeye, olası ve gerçeğe benzer olan düşüncesinin cinayetleri, baba katliamlarını, kutsal sayılan şeylerin çiğnenmesini ve kısaca yapılması ya da düşünülmesi mümkün olan tüm suçları meşru hale getirilebileceğini" (Contra Academicos, 3.25.36) söyler. Augustinus, açıkça, eğer herkes yalnızca "kendisine olası görüneni" yapma hakkına sahipse ve hiçbir şeyin "doğru" ya da "yanlış" olduğu kesin biçimde bilinmiyorsa, o zaman hiçbir hukuk, ahlâk ya da toplumsal düzen ayakta kalamaz demek istemektedir. Ona göre, kuşkuculuğun "olası-

lığa göre yaşama” ilkesi, kötülüğe aklî bir meşruiyet sağlar. Olası olana göre yaşamak, insan aklını dolayısıyla insan doğasını bozan bir yozlaşmadır. Bu nedenle Augustinus, Akademiklerin “hakikati bulamayız ama ona benzeyenle yetinelim” yaklaşımını epistemik olarak tutarsız, ahlâkî olarak yıkıcı ve teolojik olarak küstah bulur. Augustinus’un iddiası doğruysa, Akademiacılar kendilerini hatadan kurtarmayı amaçlarken yalnızca hataya gömülürler ve mutluluğa ulaşma olanağından tümüyle mahrum kalır. İşte Akademiacı kuşuculuğun merkezindeki trajik ironi budur.

Augustinus: Kuşucu Epistemolojiye Yönelik Eleştiriler

Augustinus, *Contra Academica*’nın üçüncü kitabını daha çok epistemolojik temelli eleştirilerine ayırır. Ayrıca eserin diyalog kurgusu monoloğa döner. Augustinus’un hedefi, Akademiacıların, bilginin imkana yönelik geliştirdiği tüm argümanları ortadan kaldırmaktır. O yüzden monolog içinde, Akademiacı tüm epistemolojik iddiaları eleştiri süzgecinden geçirir. Bilginin mümkün olduğunu göstermek için üç ana argüman grubu kullanır. İlki, Zenon’un kateptik izleniminden hareket eden argümanlar (Blake, 2003, s. 7-30), ikincisi, felsefi hakikatlerden (fizikten, etikten ve diyalektikten) hareket eden argümanlar (Dutton, 2016, s. 145-253; Kirwan, 1983, s. 205-223; Marchand, 2018, s. 175-185), üçüncüsü ise cogito’dan hareket eden argümandır (Matthews, 1972, s. 151-162; Matthews, 1992, s. 29-39). Bu son argüman *Contra Academicos*’ta değil, daha sonraki eserlerde karşımıza çıkar. Şimdi bu argümanları sırasıyla ele alabiliriz.

1) Zenon’un Kateptik İzleniminden Hareket Eden Argümanlar:

Bu argümanlar dizisinde Augustinus’un temel amacı, Zenon’un kateptik izlenim (*katalēptikē phantasia*) anlayışına yönelik Akademiacı eleştirileri etkisiz kılarak bilginin imkânını yeniden tesis etmektir (Dutton, 2003, s. 7-30). Zenon’a göre bilgi mümkündür ve bilginin ölçütü, kateptik izlenimdir. Kateptik izlenim, yanlış ya da hayalî izlenimlerden farklı olarak, “var olandan kaynaklanan, var olana uygun düşen ve ruh üzerinde bir mühür gibi iz bırakan” bir izlenimdir (Dogenes Laertios, VII.45-46, 50;

Cicero, *Academica*, II.77; Sextus, *Mantıkçılara Karşı*, I.248). Cicero'nun yorumuyla bu izlenim, nesnesini doğru biçimde temsil eden, nedenler bakımından temellendirilmiş ve bu nedenlerin sağladığı nedensel süreklilik sayesinde sahte bir izlenimle karıştırılmayacak kadar zengin ve ayrıntılı bir temsil gücüne sahip bir algıdır (Cicero, *Academica*, II.18, 77). Dolayısıyla Zenon'a göre, normal koşullar altında edindiğimiz kateleptik izlenimler, şeylerin ve durumların doğrudan kavranmasına imkân verir. Bilge kişinin görevi, bu nedenle, yalnızca kateleptik izlenimlere onay vermek ve kateleptik olmayan izlenimlerden kaçınmaktır (Cicero, *Academica*, II.57-58). Arkesilaos ve Karneades dâhil Akademiacı filozofların Stoacı epistemolojiye yönelttikleri eleştiriler, tam da Zenon'un bu tanımı üzerinde yoğunlaşır. Akademiacılara göre, eğer Zenon'un tanımı doğruysa, hiçbir şey kavranamaz; çünkü tanımda yer alan "var olandan kaynaklanma" koşulu hiçbir izlenim için güvenle doğrulanamaz (Cicero, *Academica*, II.77; Sextus, *Mantıkçılara Karşı*, I.154). Arkesilaos, bu görüşü savunurken iki temel argüman hattı geliştirir. İlki, metafizik olarak ayırt edilemez nesnelere (örneğin tıpatıp benzeyen ikizler veya aynı biçimdeki yumurtalar) üzerinden yürür. Bu tür nesnelere, duyuşsal olarak birbirinden ayırt edilemeyeceğinden, onların oluşturduğu izlenimlerin hangisinin "var olandan kaynaklandığı" belirlenemez. İkinci argüman hattı ise, rüya, sarhoşluk, delilik veya yanılsama gibi anormal zihinsel durumlara dayanır. Bu durumlarda da, normal koşullardaki izlenimlerle aynı derecede canlı, detaylı ve nedensel olarak güçlü izlenimler elde edilir; fakat bunlar, Zenon'a göre, kateleptik sayılamaz (Cicero, *Academica*, II.20, 52, 56, 58). Zenon bu eleştirilere iki şekilde karşılık verir: İlk olarak, bilge ve eğitilmiş bir kişi, ayırt edilemez görünen nesnelere dahi sezgisel bir yetkinlikle ayırt edebilir. İkinci olarak, anormal zihinsel durumlarda edinilen izlenimler, görünüşte net olsalar bile, nedensel olarak zayıf ve tutarsızdır; bu fark, kişi normale döndüğünde kolayca anlaşılır. Ayrıca Stoacılara göre, eğer hiçbir izlenim kateleptik değilse, elimizde yalnızca sanılar (*opinationes*) kalır; sanılara onay vermek ise akla aykırıdır. Cicero ve Sextus Empiricus'un bildirdiğine göre, Arkesilaos bu noktada şu karşı-tezi geliştirir: Eğer kateleptik izlenimler yoksa ve ka-

taleptik olmayan izlenimlere onay vermek irrasyonel ise, en akılcı tutum hiçbir izlenime onay vermemektir (Cicero, *Academica*, II.66-67; Sextus, *Mantıkçılara Karşı*, I.155-157). Augustinus, Cicero üzerinden bu tartışmayı iyi biliyordu ve Stoacı–Akademik çekişmeyi “kataleptik izlenimlerin imkânı” sorununa indirgenebilir bir mesele olarak kavırıyordu. *Contra Academicos*’un ikinci kitabının başında öğrencileri Licentius ve Trygetius’a konuyu şöyle özetler:

“Zenon, hiçbir şeyin kavranamayacağını, ancak doğru olanın, yanlış olandan farklı işaretlerle ayırt edilebildiği ölçüde algılanabilir olduğunu (nihil percipi posse, nisi quod verum ita esset, ut dissimilibus notis a falso discerneretur) ve bilge kişinin asla kanaat üretmemesi gerektiğini (neque opinionem subeundam esse sapienti) savunuyordu. Arkesilaos ise, insanın böyle bir şeyi asla bulamayacağını ve bilginin kanaatlerin bataklığına saplanmaması gerektiğini söyleyerek, hiçbir şeye onay verilmemesi gerektiği sonucuna vardı (nulli rei esse assentiendum)” *Contra Academicos*, 2.6.14).

Augustinus’a göre Stoacılar ile Akademiacılar arasındaki asıl ayrım, Zenon’un tanımında yer alan ayırt edilebilirlik koşulunun sağlanabilir olup olmamasıdır. Bu bağlamda Augustinus, Zenon’un kataleptik izlenime dair dört farklı tanımını aktarır: a-) Kataleptik izlenim, yanlış bir izlenimle hiçbir ortak göstergesi bulunmayan izlenimdir (*Contra Academicos*, 3.9.18). b-) Kataleptik izlenim, öyle bir biçimde ortaya çıkar ki yanlış olma ihtimali yoktur (*Contra Academicos*, 3.9.21). c-) Kavranabilir bir hakikat, zihne, geldiği şey tarafından öyle nakşedilmiştir ki başka bir şeyden geliyor olamaz (*Contra Academicos*, 2.5.11). d-) Hakikat, yanlış olanda bulunamayacak göstergeler aracılığıyla kavranır (*Contra Academicos*, 2.5.11). İlk iki tanım Cicero’nun aktardıklarıyla örtüşür: kataleptik izlenim hem doğrudur hem de tüm yanlış izlenimlerden ayırt edilebilirdir. Üçüncü ve dördüncü tanımlar ise daha ileri bir noktaya işaret eder: Burada Augustinus artık izlenimlerin değil, onların zihinde bıraktığı hakikatlerin tanımını vermeye yönelir. Bu hakikatler de, onları sunan izlenimler gibi, yanlış olandan ayırt edilebilirdir. Böylece Augustinus, bilginin imkânını hem izlenimlerin doğruluğu hem de onların sunduğu hakikatlerin kavranabilirliği üzerinden

savunur. Ancak Augustinus tartışmayı büyük ölçüde hakikat üzerinden yürütür; çünkü bazı hakikatlerin kavranabilirliğinin apaçık olduğunu ve bu yolla Akademiacı kuşkuculuğun çürütülebileceğini düşünür (Dutton, 2016, s. 166-167). Bu amaçla, Akademiacıları kendi pozisyonlarında bir açmaza sokacak üç ikilem geliştirir.

Birinci ikilem, Zenon'un tanımının doğru veya yanlış olmasının sonuçlarına dayanır. Augustinus şöyle der: "Eğer tanım doğruysa, onu bilen biri doğru bir şeyi biliyordur; eğer yanlışsa, bu durumda tanımın koşullarının sağlamaması oluşu kavranabilirliğe karşı bir gerekçe olamaz" (Contra Academicos, 3.9.18). Fakat Akademiacılar, bu ikilemden kolayca sıyrılabilirler: Tanım doğruysa bile kimse onun "doğruluğunu kavramış" değildir; tanımları ezberlemekle onu bilmek aynı şey değildir (Dutton, 2016, s. 167-168).

İkinci ikilem, Arkesilaos'a yöneltilmiş bir meydan okuma biçimindedir. Zenon'un tanımı ya yanlış olduğu gösterilebilir ya da gösterilemezdir. Eğer yanlış olduğu gösterilebilirse, kavranabilirliğe karşı bir gerekçe kalmaz; gösterilemezse, o hâlde tanım doğrudur ve kavranabilir demektir. Augustinus bu noktada der ki: "Eğer Zenon'un tanımını çürütemezsen, onu kavranabilir bir şey olarak elinde tutuyorsun; ama çürütebilirsen, o zaman seni kavramaktan alıkoyan hiçbir şey yoktur" (Contra Academicos, 3.9.21). Ancak Akademiacılar bu argümanı da reddederler; çünkü bir iddianın yanlışlığının gösterilememesi, onun doğru ve kavranabilir olduğunu kanıtlamaz (Dutton, 2016, s. 169-170). Üçüncü ikilem de benzer biçimdedir. Tanım doğruysa, onu kavrayan herkes haklıdır; yanlışsa, yanlışla bazı göstergeleri paylaşıyor olsa bile bir şey kavranabilir (Contra Academicos, 3.9.21). Fakat Akademiacılar için bu da sorun teşkil etmez; çünkü bir izlenimin bazı yönleriyle yanlışla benzemesi, onun tamamen kavranamaz olduğu anlamına gelmez (Dutton, 2016, s. 172).

Augustinus'un üç ikileminin hiçbirisi, Akademiacı kuşkuculuğu kesin biçimde çürütmeyi başaramaz. Ancak onun stratejisi açıktır: Eğer Zenon'un tanımı doğruysa, bu "hiçbir şey kavranamaz" tezine bir karşı-örnektir; eğer yanlışsa, o hâlde bu tanımın koşulları zaten anlamsız olduğundan Akademiacı iddia temelsiz kalır. Augustinus'un bu çabası, kuşkuculuğu

kendi doğduğu zeminde, yani kataleptik izlenim tanımı üzerinde etkisiz hale getirme girişimi olarak görülebilir. Augustinus’un en güçlü hamlesi, Zenon’un tanımının hem kavranabilir bir şeyi ifade ettiğini hem de bizzat kendisinin kavranabilir olduğunu ileri sürmesidir. Ona göre bu tanım, “aynı anda hem kavranabilir bir şeyi işaret eder hem de kendisini o türden bir şey olarak gösterir; dolayısıyla hem bir tanımdır hem de kavranabilir olanın bir örneğidir.” Bu durumda, tanımın doğruluğu kavranabilir olduğu için, onun öne sürdüğü koşulların yerine getirilebilir olup olmadığı ayrıca tartışılmaz; koşullar, tanımın kendisiyle birlikte zaten yerine getirilmiş olur (Contra Academicos, 3.9.21). Yine de durum, Augustinus’un düşündüğü kadar açık değildir. Zenon’un tanımı, kavranabilir bir hakikatin koşullarını gerçekten doğru biçimde belirlemiyor olabilir; bu yüzden, onu hem doğru hem de kavranabilir kabul etmek için ek bir gerekçeye ihtiyaç vardır. Augustinus bu gerekçeyi, tartışmanın sonunda sunduğu kısa bir argümanla temellendirmeye çalışır:

“Ben, diyor Arkesilaos, tanımın kendisinin doğru olup olmadığını bile bilmiyorum. Ama olası olduğu için onu takip ediyorum ve bu nedenle, tanımın ortaya koyduğu gibi kavranabilir bir şeyin var olmadığını gösteriyorum. Belki bunu tanımın kendisi hariç gösteriyorsun; fakat bunun sonucunun ne olacağını gördüğünü sanıyorum. Ama biz bundan emin olmasak bile, yine de bilgi bizi terk etmiş değildir. Çünkü biliyoruz ki tanım ya doğrudur ya da yanlıştır; dolayısıyla hiçbir şey bilmediğimiz doğru değildir. Ben şahsen, bu bilgi için ebediyen minnettar olsam da, tanımı kesinlikle doğru olarak yargılıyorum. Zira ya sahte şeyler de algılanabilir (ki Akademiacılar bundan büyük ölçüde korkmuşlardı ve bu gerçekten saçmadır), ya da sahteye en çok benzeyen şeyler algılanamaz; öyleyse tanım doğrudur” (Contra Academicos, 3.9.21).

Augustinus’a göre, eğer sahte şeylerin de kavranabileceğini kabul etmiyorsak, o hâlde Zenon’un tanımı zorunlu olarak doğrudur. Bu güçlü bir savdır; fakat Akademiacılar kolayca karşılık verebilir: “Bazı sahte şeyler kavranabilir değildir” önermesi, “bazı hakikatler kavranamaz değildir” önermesini gerektirmez. Dolayısıyla Augustinus’un ikilemi, onları mantıksal olarak köşeye sıkıştırılmaz. Sonuç olarak, Augustinus’un çabası, Stoacı

bilgi kuramını benimseyerek Akademiacı kuşkuculuğu kendi silahıyla vurma girişimidir. Ancak geliştirdiği ikilemler, ne Zenon'un tanımını apodeiktik biçimde savunabilmekte ne de Akademiacıların pozisyonunu tamamen çürütmektedir. Bununla birlikte, Augustinus'un burada sergilediği tutum, onun hakikatin kavranabilirliğini savunmakta ne kadar kararlı olduğunu ve kuşkuculuğu yalnızca teorik bir tehdit değil, ruhun bilgeliğe erişiminin önündeki ahlâkî bir engel olarak gördüğünü açık biçimde ortaya koyar (Dutton, 2016, s. 172-175).

2) *Felsefenin Kavranılır Hakikatlerinden Hareket Eden Argümanlar:*

Augustinus, Zenon'un kataleptik izlenim tanımına yönelik tartışmanın ardından, Akademiacıların kavranamazlıkla ilgili iddialarını felsefenin başka alanlarından yola çıkarak yıkmaya yönelir. Augustinus'un temel stratejisi şudur: Felsefe sahasında, akli başında hiç kimsenin çelişkiye düşmeksizin reddedemeyeceği kavranılabilir hakikatler olduğunu gösterirse Akademiacılar yenilmiş olacaktır. O, Stoacıların klasik felsefe bölümlendirmesini izleyerek, bunları *fizik, etik ve diyalektik* hakikatler olarak sınıflar. O, bu hakikatler dolayısıyla Akademiacılara karşı bilginin imkânını tesis etmeye çalışır. Tartışmaya başlarken zihnindeki (muhtemel Cicero) Akademiacıya seslenerek şöyle der:

“Hiçbir şeyin felsefede kavranılmayacağını söylüyorsun (nihil ais in philosophia posse percipi) ve kendi konuşmanı genişleterek (ut orationem tuam large lateque diffundas) filozoflar arasındaki kavgaları ve anlaşmazlıkları ele alıyorsun, bunları kendine karşı onlara karşı birer silah olarak kullandığını düşünüyorsun (arras ris rixas dissensionesque philosophorum et eas tibi contra illos arma ministrare arbitraris)” (Contra Academicos, 3.10.23).

Augustinus'un burada kastettiği şey, Akademiacıların bir filozofun ya da okulun görüşlerini diğer bir filozofun ya da okulun görüşleriyle karşı karşıya getirerek herhangi bir felsefi soru ya da meselede uzmanlar arasında bir uzlaşma eksikliğini ve dolayısıyla bir bilgi eksikliğini açığa çıkarmaya çalışmalarıdır. Augustinus'un amacı, bu pratiğin Akademiacıların umduğu kadar işe yaramadığını göstermektir.

a) Fizik Alanındaki Hakikatler Hareket Eden Argümanlar:

Augustinus, Akademiacı stratejinin işe yaramadığını, ilk olarak *fizik* alanındaki hakikatlerden hareket ederek göstermeye yönelir ve şöyle der:

“Ne var ki, henüz bilge bir kişinin yanına yaklaşımdan bile çok uzak olsam da, tabiat felsefesiyle ilgili bu konuda bir şey biliyorum. Şundan eminim: dünya ya birdir ya da değildir; eğer değilse, dünyaların sayısı ya sonludur ya da sonsuzdur. Varsın Karneades bunun sahte olanla benzer olduğunu (falsae esse similem) öğretsin! Aynı şekilde biliyorum ki, bizim bu dünyamız ya cisimlerin doğasıyla ya da bir inayetle (providentia) düzenlenmiştir ve ya dünya vardı ve hep var olacak, ya da var olmaya başlamış ve asla yok olmayacak, yahut zamanda bir başlangıcı yoktur ama bir sonu olacaktır, ya da var olmaya başlamıştır fakat sonsuza kadar sürmeyecektir. İşte bu şekilde doğa felsefesine ilişkin sayısız şey biliyorum; çünkü bu ayrımlı önermeler doğrudur ve hiç kimse bunları sahte olanla benzerlik yoluyla karıştıramaz” (Contra Academicos, 3.10.23).

Augustinus, “yalnızca tek bir dünya mı vardır yoksa birden fazla mı” sorusunun cevabını bilmememiz halinde bile, dünya ile ilişkili ve fiziğin alanına giren en az iki şeyi bilebildiğimizi söyler. Bunlar şunlardır: “Ya yalnızca bir dünya vardır ya da yalnızca bir dünya yoktur.” “Eğer bir tek dünya yoksa, o hâlde ya sonlu sayıda ya da sonsuz sayıda dünya vardır.” Augustinus’a göre, bu hakikatlerin her birinin kavranabilirliği, fizikte bilginin imkânını tesis etmek ve bilginin imkânını reddeden Akademiacıların görüşünü çürütmek için yeterlidir. Burada Augustinus açıkça, mantıksal bakımdan tüketici ayırım örnekleri sunduğunu düşünmektedir. “Ya yalnızca bir dünya vardır ya da yalnızca bir dünya yoktur” basit bir ayırımdır, “eğer bir dünya yoksa, o hâlde ya sonlu sayıda ya da sonsuz sayıda dünya vardır” ayrımı ise basit bir ayırım içerse de koşullu bir önermedir. Eğer bu ayrımlar gerçekten tüketici ise, Augustinus öyle olduğunu varsaymaktadır, ileri sürdüğü nokta hem basit hem de güçlüdür. Akademiacılara cevap olarak bu strateji etkili olabilir; ama bunu değerlendirmeden önce şunu da not etmek gerekir: Augustinus “bu dünya cisimlerin doğasıyla mı, yoksa bir inayetle mi düzenlenmiştir” ile “bu dünyanın bir sonu olacak mı?” üzerindeki tartışmaları diğer ikilemlerle aynı şekilde

ele alır ve “bunları da bildiğini ileri sürer (Contra Academicos, 3.10.23). O şöyle der:

“Fizikte bu şekilde sayısız hakikati biliyorum. Bu ayrımlar doğrudur ve hiçbir benzerliklerinden ötürü yanlış gibi görülüp sorgulanamazlar” (Contra Academicos, 3.10.23).

Augustinus, fizik alanında birtakım doğruları bildiğini iddia ettiğine göre, Akademiacı kuşkucu ona şu soruyu yöneltebilir: “Eğer duyuların aldatılıyorsa, fiziki dünyanın var olduğunu nasıl bilebilirsin?” (Contra Academicos, 3.11.24). Bu, kuşkucu soru bilindik bir sorudur, fakat yürütülen tartışma bağlamda gündeme getirilmesi biraz şaşırtıcıdır. Akademiacı, Augustinus’a dünya başlangıçlı mı değil mi gibi soruların yanıtlarını nasıl bilebileceğini sormak yerine, duyuların aldaticılığı sebebiyle dünyanın var olduğunu nasıl bilebileceğini sormaya yönelir. Soru, bilindik olmakla birlikte, ele alınan meseleyle yalnızca dolaylı bir ilişkiye sahipmiş gibi görünmektedir. Bununla birlikte, bu sorunun arkasındaki motivasyon kolaylıkla kavranabilir. Görünüşe göre, Augustinus mantıksal bakımdan ayrımlı önermeler ileri sürdüğünden, bu önermeler, duyulardan bağımsız olarak bilinebilir ve bu nedenle duyusal algıya yöneltilen kuşkucu problemlere karşı bağımsızlık taşıyormuş gibi görünmektedir. Öyle görünüyor ki, Akademiacı kuşkucu bu soruyu sorarak işte bu bağımsızlığı çökertmek istemektedir. Çünkü Akademiacı, dünyaya ilişkin önermelerin varoluşsal bir içerim taşıdığını varsayar; dolayısıyla onların doğruluk koşulları arasında dünyanın varlığı da yer almaktadır. Bu yüzden, duyuların aldaticılığına başvurarak dünyanın varlığını bilme imkânımızı tartışmaya açmak, aynı zamanda Augustinus’un sunduğu ayrımlı önermelerinden herhangi birini bilme imkânımızı da tartışmaya açmak demektir. Kısacası, Akademiacı şunu göstermeyi ister: Dünyanın varlığını bilemeyen, dünyaya ilişkin ayrımlı önermeleri de bilemez. Augustinus’un bu itiraza cevap vermek için birkaç seçeneği vardır. Bunlardan biri, ayrımlı önermelerin varoluşsal bir içerim taşıdığını reddetmektir. Bir diğeri ise, onların hepsinin veya bazılarının böyle bir içerim taşıdığını kabul edip, buna göre onları bu içerimden arındıracak biçimde yeniden yapılandırmaktır (Dutton, 2016, s. 178). Fakat Augustinus,

bu önermelerin fizik içinde yer alan doğrular olarak sayılmasını istediği için, bunun yerine itirazla doğrudan yüzleşir ve duyuların aldatıcılığının azından Akademiacıların ortaya koyabildiği kadarıyla dünyanın var olduğunu bilmemiz için bir engel teşkil etmediğini ileri sürer. Şöyle der:

“Peki,’ diyor, ‘duyular aldatılıyorsa bu dünyamızın var olduğunu nasıl biliyorsun?’ Hiçbir şekilde sizin akıl yürütmeleriniz duyuların gücünü çürütmeye yetmedi ki bize hiçbir şey görünmediğini ispatlayabilesiniz; hatta hiç böyle bir şeyi denemeye bile cesaret etmediniz” (Contra Academicos, 3.11.24).

Augustinus’a göre, Akademiacıların duyuların aldatıcılığı hakkındaki iddiaları doğruysa, herhangi bir şey görüldüğünden farklı olabilir. Çubuk eğri görünüp aslında düz olabilir; kule yuvarlak görünüp aslında köşeli olabilir; gemi hareketsiz görünüp aslında hareket ediyor olabilir. Ancak bundan, bize görünen şeyin hiçbir şey olmadığı sonucu çıkmaz. Tam tersine, duysal izlenimlerimizin, bize etki eden nesnelere veya durumlardan kaynaklandığını düşünürsek, görünen şeyin hiçbir şey olmadığını varsaymak saçma olur. Demek ki, görüldüğü gibi olmasa da, her zaman bize görünen bir şey vardır. Bunu göz önünde bulunduran Augustinus, duyuların Akademiacıların ileri sürdüğü şekilde aldatıcı olmasını kabul etmeye hazırdır; fakat yine de dünyanın hiçbir şey olmadığı sonucunu kabul etmeyi gerekli görmez (Contra Academicos, 3.11.26). Augustinus’a göre, etrafımıza baktığımızda, şüphesiz ki bize görünen bir şey vardır; işte o şey de uygun biçimde “dünya” olarak adlandırılabilir. Augustinus şöyle der:

“Öyleyse ben bizzat bu bütünün -ne türden bir şey olursa olsun- bizi kuşatan ve besleyen bu şeyin, gözlerimin önüne serilen ve içinde yeryüzü ve gökyüzü (ya da sözde-yeryüzü ve sözde-gökyüzü) olduğunu duyumsadığım bu şeyin ‘dünya’ (mundum) olduğunu söylüyorum. Eğer bana hiçbir şey öyle görünmüyor dersen, asla yanılmam. Yanılan, kendisine öyle görüldüğünü düşüncesizce onaylayan kişidir (Is enim errat, qui, quod sibi videtur, temere probat). Sen, yanışın duyu sahibi varlıklara öyle görünebileceğini söylüyorsun, hiçbir şeyin öyle görünmediğini değil. Eğer yalnızca hiçbir şey öyle görünmese bile bileceğiz derseniz, tartışma zeminini ortadan kaldırmış olursunuz” (Contra Academicos, 3.11.24).

Augustinus'a göre, dünyanın varlığı konusunda kuşkucu olmamıza gerek yoktur; olsa olsa onun doğası ve yapısı konusunda kuşkucu olabiliriz. Duyuların kimi zaman bizi aldatması, bu açıdan yetersizdir, dünyanın olmadığı göstermez. Aynı şekilde, ayrımlı önermelerin doğruluğundan da kuşku duymak için bir neden yoktur. Nasıl ki dünyanın varlığına dair bilgimiz duyulara yönelik kuşkucu problemlere tamamen bağışksa, fizik alanındaki bu doğrulara dair bilgimiz de öyledir. Dolayısıyla Akademiacıların bu doğruları tartışmaya açmaları için başka bir dayanak bulmaları gerekir. Augustinus'un bu ifadelerinde fazla iddialı olduğunu düşünülebilir. Öncelikle, sunduğu ayrımların gerçekten tüketici olup olmadığından şüphe edebilir. En azından "dünya, ya onu oluşturan cisimlerin doğası gereği ya da onun üzerindeki ilahi inayet sayesinde bu şekilde düzenlenmiştir" önermesi kuşkulu görünmektedir; dolayısıyla ona onay vermeden önce daha fazla açıklama ve destek talep etmekte haklı olabiliriz. Ayrıca, bu ayrımların gerçekten fiziğin alanına girip girmediği konusunda da kuşku duyabiliriz. Eğer onlar, Augustinus'un düşündüğü gibi, gerçekten tüketici ayrımlarsa, o zaman doğruluklarını mantıksal formlarından alırlar ve tam anlamıyla deneysel değildirlir. Bu yüzden, Augustinus'un bunları bilmesinin, gerçekten biliyorsa, ona fizikte bir şey biliyor olduğunu iddia etme hakkı verip vermediğini sormak da yerindedir. Bu sorular tamamen uygundur ve bir Akademiacı için üzerine gitmeye değer sorulardır. Fakat *Contra Academica*'da bu tür tartışmalar yer almamaktadır. Bu açıkçası, Augustinus'un Akademiacıları zayıf bir biçimde sunduğuna işaret etmektedir. Augustinus, bunun yerine varsayımsal bir Akademiacının ağzına koyduğu bir dizi itiraza cevap vermeye yönelir. Bu itirazlar, Descartes'ın uğraştığı dış dünya hakkındaki kuşkuculuğa benzer şekilde, kendi zihnimizin dışındaki herhangi bir şeyi bilme imkânına ilişkin sorular ortaya koyar; dolayısıyla mantıksal ayrımlı görünen önermelerde olduğu gibi hakikatleri bilme imkânını da sorgular. Dış dünya hakkındaki kuşkuculuğun uzun ve önemli bir tarihinin olduğu düşünüldüğünde, Augustinus'un buna verdiği cevabı dikkatle incelemek anlamlı olacaktır.

Akademiacılar, duyularda görünen şeyin bütünüyle hiçbir şey olabileceğini ispatlayamadıklarından, Augustinus'un şu şekilde itiraz etmesi

haklıdır: Duyuların aldaticılığı, ne dünyanın varlığını sorgulamaya; ne de ayrımlı önermelerini bilmemizi sorgulamaya yeter. Bununla birlikte, Akademiacıların ellerinde sorabilecekleri başka sorular da vardır ve bunların bazıları ilkinden daha çetin gibi görünür. Bu yüzden Augustinus, kuşkucu karşıtının itirazı biraz daha ileri götürdüğünü hayal eder ve şöyle der:

“Bana soracaksınız: ‘Uykudayken gördüklerin de dünya mı?’ Zaten ‘dünya’ dediğim şeyin, bana öyle görünüyor (videtur) olan her şey olduğunu söylemiştim” (Contra Academicos, 3.11.25).

Yine temel ve bildik bir soruyla karşı karşıyayız ve Akademiacının bunu sormakta haklı olduğu söylenebilir. Duyusal izlenimlerin dışsal nesnelere tarafından meydana getirildiği ve bizi o nesnelere haberdar ettiği doğru olabilir; fakat bunun, tüm izlenimler için geçerli olduğu söylenebilir mi? Örneğin rüya izlenimleri yalnızca zihnin etkinliğinden doğar ve bize zihnin kendi ürünlerinden başka bir şey sunmaz, yani bir dünyaya işaret etmez. Bu nedenle, bize görüneni doğrudan “dünya” ile özdeşleştirmek ve böylece onu gerçek bir şeyle özdeşleştirmeyi ummak hiç de ikna edici değildir. Eğer bize görünen şey, bir rüyanın parçası olarak görünüyorsa, görüneni dünya ile özdeşleştirmek, dünyayı gerçekte hiçbir şeyle özdeşleştirmek olur. En azından, görüneni “dünya” ile özdeşleştirmemizi, duyusal tecrübe ile sınırlamamız gerekir. Burada açıkça dile getirilmezse de, kuşkucu problemin ne olduğu görülebilir. Eğer uyanık deneyimi rüya deneyiminden ayırabilecek bir ölçütümüz yoksa, en azından zaman zaman rüyada olmadığımızı güvenilir şekilde dışlayamıyorsa, o hâlde görüneni dünya olarak tanımlayamayız; dolayısıyla dünyanın var olduğunu da ileri süremeyiz. Böylece, dünya hakkında hiçbir doğruyu bilemeyiz; hatta mantıksal bakımdan ayrımlı gibi sarsılmaz görünen doğruları bile bilme umudumuz kalmaz. Augustinus’un, bu önermeleri bildiğini iddia edebilmesi için uyanıklık deneyimi ile rüya deneyimi arasında bir ayırım yapmanın yolunu bulması gerekir. Ne var ki, Augustinus meseleyi bu biçimde ortaya koymaz; dolayısıyla uyanık deneyimi rüya deneyiminden nasıl ayırt edebileceğimize dair herhangi bir açıklama sunmaz. Bunun yerine, rüyaların ayrımlı önermelerin bilgisine oluşturduğu tehdidi, “fenomenal dünya” diyebileceğimiz bir kavrama başvurarak etkisiz-

leştirmeye çalışır: “Dediğim gibi, ben ‘dünya’ adını bana böyle görünen her şeye veririm” (Contra Academicos, 3.11.25). Augustinus şunu ileri sürüyor gibi görünmektedir: Eğer rüyada olma ihtimali sebebiyle bize görünenin dış dünya olduğunu bilemiyorsak bile, bize yine de bir şey görünmektedir; işte biz, ister dışsal ister yalnızca zihinsel-fenomenal olsun, bu görünen şeye ilişkin olarak mantıksal bakımdan ayrımlı önermeleri güvenle dile getirebiliriz. Bu hamle umut vericidir ve daha ayrıntılı olarak geliştirilmeye muhtaçtır. Fakat Augustinus, Akademiklerin bunu bir kaçış manevrası olarak değerlendireceğini sezer gibidir ve hemen yanıtını başka bir yöne çevirir:

“Eğer Akademik, ‘dünya’ adını yalnızca uyanık ya da akli başında olanlara görünen şeye vermek istiyorsa, o hâlde, eğer gücün yetiyorsa, uyuyanların veya delilerin dünyada uyumadıklarını ya da delirmediklerini ispat et. Buna göre ben de derim ki: Bu bütün cisimler ve içinde bulunduğumuz yapı, ister uykuda ister uyanık olalım, ister akli başında isterse akli başında olmayalım ya birdir ya da bir değildir. Söyle bakalım, bu görüş nasıl yanlış olabilir?” (Contra Academicos, 3.11.25).

Augustinus’un burada yaptığı şey, kuşkucunun rüya ile ilgili ortaya attığı sorunu çözmekten çok onu dolanmaktır. Nasıl ki daha önce duyuların doğruluğunu savunma ihtiyacı hissetmediyse, şimdi de uyanıklığını savunma ihtiyacı hissetmemektedir. Bunun yerine, Akademiacıların öne sürdüğü varsayımın bizzat kendisinin dünyanın varlığını gerektirdiğini işaret eder; çünkü kimse, dünya olmaksızın, dünyada uyumadan veya dünyada rüya görmeden uykuda ya da rüyada olamaz. İşte bu nedenle Augustinus, rüya görme ihtimalini ne dünyanın gerçekliğini ne de mantıksal bakımdan ayrımlı önermelerin doğruluğunu sorgulatacak bir şey olarak görür. Sonuç olarak, bu ihtimali bertaraf etmeye gerek duymaz. Augustinus, rüyaların oluşturduğu kuşkucu tehdidin kapsamını netleştirmek amacıyla bu konu üzerinde biraz daha durmaya devam eder. Daha önce sıraladığı dünyaya ilişkin ayrışık doğrulara, özellikle de “ya yalnızca bir dünya vardır ya da bir dünya yoktur” a yeniden atıfta bulunarak şöyle der:

“Bunu uyanık olduğum için algıladığımı söylemiyorum. Bunun bana uykuda da görünebileceğini ve bu yüzden yanlış olana çok benzer olabileceğini söy-

leyebilirsin. Fakat eğer bir dünya ve altı dünya varsa, o hâlde hangi durumda olursam olayım yedi dünyanın var olduğu apaçıktır ve bunu herhangi bir küstahlık olmaksızın bildiğimi iddia ediyorum. O hâlde, bana bu çıkarımın veya daha önce sözü edilen ayrık önermelerin uyku, delilik veya duyuların güvenilmezliği sebebiyle yanlış olabileceğini öğret. Eğer onları uyandıgımda da hatırlarsam, yenilgiyi kabul ederim. Artık uykunun ve bunamanın yol açtığı yanlışlıkların neler olduğu yeterince açık olmalı. Bunlar bedensel duylulara ait olanlardır. Tüm insanlık uyuyor ve horluyor olsa bile, üç kere üç dokuzdur ve rasyonel sayıların karesi zorunludur” (Contra Academicos, 3.11.25).

Bu pasajda dikkat edilmesi gereken ilk ve en bariz şey, “ya yalnızca bir dünya vardır ya da bir dünya yoktur” ile “dünyanın ya bir başlangıcı olmamıştır ve bir sonu da olmayacaktır, ya bir başlangıcı olmuştur ama bir sonu olmayacaktır, ya bir başlangıcı olmamıştır ama bir sonu olacaktır, ya da bir başlangıcı olmuştur ve bir sonu olacaktır” önermelerinin yeniden teyit edilmesinin yanı sıra Augustinus’un bildiğini ileri sürdüğü üç yeni önermenin ortaya konulmuş olmasıdır. Bunlar, “eğer dünya sayısı $1 + 6$ ’ya eşitse, o hâlde dünya sayısı 7 ’ye eşittir”; “ $3 \times 3 = 9$ ’dur”, “rasyonel sayıların karesi zorunludur” önermeleridir. Bu doğruların yeni tarafı, her ne kadar Augustinus, onları fizik alanına dâhil etmeye çalışsa da her birinin matematiksel nitelikte olmasıdır. Ancak önemli olan, bunların hangi alana ait olarak sınıflandırılabileceği değil, bu doğruların açık biçimde rüyaların, hayallerin ve benzeri durumların kuşkucu tehdidinin kapsamı dışında kalan doğruların tipik örnekleri olmasıdır. Pasajın sonunda Augustinus’un şunu iddia eder: “Çünkü artık yeterince açık olduğunu düşünüyorum; uyku ya da bunama sırasında ortaya çıkan yanlışlıklar, kesinlikle bedensel duylularla ilgili olanlardır” (Contra Academicos, 3.11.25). Burada demek istediği yalnızca, rüyaların, hayallerin ve benzerlerinin nesnelere sunuş tarzının duyumunkine çok benzer olduğu değil; aynı zamanda sundukları nesnelere de duyuların sunduklarına çok benzer olduğudur. Elbette, rüyaların ve hayallerin birçok nesnesi fantastiktir ve gerçek dünyada bir karşılığı yoktur; ama yine de duyusal deneyimin kalıntılarından oluşmuştur ve eğer gerçek olsalardı duyusal olarak algılanabilirlerdi. Akademiacılar nesnesi olmayan “boş tasarımlar” a başvurarak, kuşkucu sorunlar üretmek için bu

benzerliklerden sürekli faydalanmaktadırlar. Augustinus bunun meşruluğunu inkâr etmez, fakat burada önemli bir sınır olduğunu düşünür. Bunlar tamamen duyuşal olmayan şeylerdir; bu yüzden onların bir rüyanın ya da hayalin parçası olan boş bir tasarımın nesnesiyle benzerlik göstermesi söz konusu değildir. Akademiacıların iddia ettiği gibi nesnesi olanlarla ayırt edilemez olması hiç söz konusu değildir. Bu sebeple, Augustinus'a göre, bu tür doğrular yani tamamen duyuşal olmayan doğrular rüyaların, hayallerin ve benzerlerinin ortaya koyduğu kuşkuca tehdidin kapsamı dışında kalır (Contra Academicos, 3.11.25).

Mantıksal bakımdan ayırık önermeleri ve matematiksellere Akademiacı itirazcının eleştirilerine karşı güvenceye alındıktan sonra Augustinus, fiziğe dair neyin bilinebileceği sorununa geri döner ve bu kez ne ayırık ne de matematiksel olan yeni bir dizi doğru öne sürer. Bunlar şeylerin kendilerinin nasıl olduklarına değil, bize nasıl göründüklerine ilişkin doğrulardır:

“Şimdi geriye şunu araştırmak kalıyor: Duyular, bildirdiklerinde, doğruyu mu bildirir? (...) Aslında gözler ne görebiliyorsa, gördükleri şey doğrudur. Peki ya suda görülen kürek? Bu da mı doğru? Kesinlikle! Çünkü küreğin böyle görünmesine yol açan ek neden yüzünden, eğer kürek suyun altında düz görünseydi, o zaman gözlerimi yanlış bildirmekle suçlamayı yeğledim; çünkü var olan bu tür nedenler dikkate alındığında, gözlerim görmesi gereken şeyi görmüyor olurlardı. Bu kadar çok örneğe ne gerek var? Aynıısı kulelerin hareket etmesi, kuşların tüyleri ve sayısız başka şey için de söylenebilir. Ama eğer onaylarsam aldanırım, diyor biri. O hâlde, yalnızca sana böyle görüdüğüne ikna olduğuna onay ver, bundan öteye gitme; böylece hiçbir aldanma olmaz. Çünkü birinin şöyle demesini Akademiacı nasıl çürütebilir, ben göremiyorum: ‘Bunun bana beyaz görüdüğünü biliyorum; bunun kulağıma hoş geldiğini biliyorum; bunun bana güzel koktuğunu biliyorum; bunun bana tatlı geldiğini biliyorum; bunun bana soğuk geldiğini biliyorum.’ Bunun yerine şunu söyle bana, der Akademiacı, ‘keçinin inatla aradığı yabancı zeytin yaprakları, kendilerinde acı mıdır?’ Ah, yaramaz adam! Keçinin kendisi bile daha ölçülü davranmıyor mu? Ben, bir çiftlik hayvanı için yabancı zeytin yapraklarının ne tür bir şey olduğunu bilmiyorum, ama bana hâlâ acıdırlar. Sen daha ne istiyorsun? Ama belki de, insanlar arasında bile bunların acı olmadığını düşünen biri vardır. Sen ille de

huysuzluk yapmak için mi direniyorsun? Ne yani! Ben bunların bütün insanlar için acı olduğunu mu söyledim? Ben, bana acı olduklarını söyledim ve bunu da her zaman ileri sürmüyorum. Çünkü belki başka bir zamanda, başka bir nedenle, ağzımda şimdi tatlı, şimdi acı olan bir şey hissedebilirim. Ben sadece şunu söylüyorum: bir insan, bir şeyin tadına baktığında, gönül rahatlığıyla şunu söyleyebilir, ‘biliyorum, bu damağымda tatlıdır’ ya da ‘değildir.’ Hiçbir Yunan sofist, bu bilgidен onu mantıksal çıkarımlarla koparamaz. Çünkü bana, tat alarak bir şeyden haz duyduğum sırada, ‘belki de hiçbir şey tatmıyorsun, sadece rüya görüyorsun’ diyecek kadar küstah kim vardır? Ne yani, ben ona karşı mı çıkacağım? Ama yine de, rüyada bile bana haz verebilir. İşte bu yüzden, yanlış olanlara benzerlik, benim ‘biliyorum’ diye söylediğim şeyi asla altüst etmez. Epikürosçular ya da Kireneliler duyuların lehine daha birçok şey ekleyebilir ki Akademiacıların bunlara karşı hiçbir şey söylediğini duymadım” (Contra Academicos, 3.11.26).

Augustinus bu uzun pasajda, nesnel gerçeklik ile insan görünen izlenimleri ayırır ve izlenimlerin hiç bir koşulda reddedilemeyeceğini söylemeye çalışır. Yani hiç kimse, “zeytin yaprakları bana acı geliyor” önermesini reddedemez. Augustinus gerçekten yapmak istediğini, yani fiziğin alanına giren ve bilinebilecek kavranabilir doğrular olduğunu tesis etmede başarılı olmuş mudur? Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Şeylerin nasıl görüldüğüne dair doğrular, kişinin izlenimlerinin öznel içeriğine ilişkin beyanlar olarak ele alındığında fiziğin alanına girmez. Çok basit bir şekilde, bu tür doğrular fizikçinin ilgi alanına yalnızca, dünyanın ve içindekilerin nasıl olduğunu bilmesine yardımcı oldukları ölçüde girer. Bu açıdan bakıldığında, Augustinus’un yapmak istediğini başaramadığını kabul etmek gerekir. Bu, önemsiz bir nokta değildir ve yalnızca fizikle de sınırlı değildir. Aslında şunu da sorabiliriz: Augustinus’un burada kavranabilir olarak tesis ettiği öznel doğruların felsefi bakımdan herhangi bir önemi var mıdır? Antik dünyanın kuşkucuları görünüşü ve öznel deneyimleri olduğu gibi kabul ederler; onların skeptik tutumları, görünüşün altındaki şeye, yani nesnenin kendisine yöneliktir; söz gelimi, bir kuşkucu balın bizi tatlandırıyor gibi görüldüğünü kabul eder, gerçekten tatlı olup olmadığı konusunda yargıyı askıya alırlar (Sextus, Pyrrhonculuğun Ana Hatları, I.10.19). Dolayısıyla, Augustinus’un

“zeytin yaprakları bana acı geliyor” ve benzeri doğruları bildiğini iddia etmesiyle karşı karşıya kalan Akademiacılar muhtemelen omuz silkerek kayıtsız kalacaklardır. Bu tür bir iddiayı kendi düşüncelerine meydan okuma olarak kesinlikle görmeyeceklerdir (Dutton, 2016, s. 186-187).

b) Etik Alandaki Hakikatlerden Hareket Eden Argümanlar:

Augustinus, fizik alanını tartıştıktan sonra felsefenin bir diğer alanına, yani etik alan geçer ve bu alanda kuşku duyulmayacak hakikatleri göstermeye çalışır. O fizikte kullandığı stratejileri bu sefer etik alana uygular. Şöyle der:

“Ne de olsa, erdemleri inceleyen birine bedensel (corporis) duyular ne yardım eder ne de engel olur? Gerçekten de, insanın en yüksek iyiliğini (summum hominis bonum) hazzda görenlerin, kendilerini hoşnut eden şeylerden hoşnut olduklarını, kendilerini rahatsız eden şeylerden rahatsız olduklarını bildiklerini söylemelerine hiçbir şey engel değildir -ister güvercinin boynu olsun, ister belirsiz bir ses, ister insana ağır ama deveye hafif gelen bir yük ya da yüzlerce başka şey-. Bunun çürütülebileceğini görmüyorum” (Contra Academicos, 3.12.27).

Augustinus’un buradaki iddiası, zeytin yapraklarının kendisine acı geldiğini bilmesiyle aynıdır. Ona göre nasıl ki bir izlenim nesnesini belirli niteliklere sahipmiş gibi sunar ve biz bu niteliklerin farkında oluruz, aynı şekilde, o nesneyi deneyimlerken yaşadığımız deneyimin niteliğinin de doğrudan farkında oluruz. Dolayısıyla Augustine şu türden hakikatleri bildiğimizi ileri sürmekte haklı olduğunu düşünür: “Bu şarap bana hoş geliyor.” “Şu şarap bana nahoş geliyor.” Bu önermeler ile “zeytin yaprakları bana acı geliyor” ile arasında çok az fark olduğundan, Akademiacıların itirazlarına karşı sahip olduğu güvenliği onlara da tanımak mümkündür. Ancak sorunlardan kaçınmak için, bu önermeleri “bana öyle görünüyor” şekilde şöyle çevirmek daha uygun olacaktır: “Bu şarap hakkında hoş bir izlenim yaşıyorum.” “Şu şarap hakkında nahoş bir izlenim yaşıyorum.” Bu şekilde anlaşıldığında, Augustinus’un bu önermeleri bildiğimizi ileri sürmekte tamamen haklı olduğu görülür. En azından Akademiacılar onun bu iddiasına

karşı herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Buradan sonra Augustinus, en yüce iyiliğin nerede bulunduğu sorusuna, yani daha esaslı bir etik soruya yönelir. Stoacılarla aynı doğrultuda, onun ruhta bulunduğunu kabul eder, ama bu konuda bildiğini değil, sadece öyle görüldüğünü belirtir. Fakat hemen ardından, en yüce iyi konusunda tamamen bilgisiz olmadığını da ekler:

“Bu arada ben, yavaş ve aptal (tardo atque stulto) olmama rağmen, insanın iyiye (boni humani) ulaşmasının zirvesini (finem), içinde mutlu yaşamın (beata vita) bulunduğu noktanın, ya var olduğunu, ya olmadığını (nullum esse), ya ruh (in animo) içinde, ya bedende (in corpore) ya da her ikisinde (in utroque) bulunduğunu bilme iznine sahibim (licet scire).” (Contra Academicos, 3.12.27).

Augustinus’un bildiğini iddia ettiği şey şu şekilde ifade edilebilir: İnsana ait en yüce iyi ya hiçbir şeyde değildir ya ruhtadır ya bedendedir ya da hem ruhta hem bedendedir. Burada yine görünüşte tüketici bir ayrım karşımızda durmaktadır. Ancak bu ayrım Augustinus’a pek hizmet etmez; çünkü bu ayrım iki makul, fakat tartışmaya açık varsayıma dayanır. Bunlar, “en yüce iyinin, insanın (ya da onun bir parçasının) mülkü olarak insanda bulunması gerektiği varsayımı” ile “insanın, ruh ve bedenden oluşan ikili (düalist) bir varlıktır” varsayımıdır. Bu yüzden, Augustinus’un bu varsayımların doğru olduğunu kanıtlamadan, söylediklerini bildiğini ileri sürmesi pek inandırıcı olmayacaktır. Kısacası, Augustinus’un etikte bilinebilecek kavranabilir hakikatler bulunduğunu göstermeye yönelik girişimi büyük ölçüde fizik alanındaki stratejilerini yeniden uygulamasıdır. Bu şarap bana hoş geliyor; şu şarap bana nahoş geliyor gibi önermeleri bilme iddiası sağlam temellere dayansa da, “insana ait en yüce iyi ya hiçbir şeyde değildir ya zihindedir ya bedendedir ya da hem zihinde hem bedendedir” önermesini bilme iddiası şüphelidir (Dutton, 2016, s. 187-189).

c) Diyalektik Alandaki Hakikatlerden Hareket Eden Argümanlar:

Augustinus son olarak *diyalektikte (mantıkta)* kavranabilir hakikatleri ele alır. O, diyalektikte kavranabilir hakikatleri sunmaya, “diyalektik konusunda felsefenin herhangi bir başka kısmından daha fazla bilgiye sahibim” diyerek başlar (Contra Academicos, 3.13.29). Büyük ölçüde Augustinus

bu iddiayı, Stoacılarla aynı doğrultuda, diyalektiği felsefenin temel bir aracı olarak görmesi ve dolayısıyla felsefenin pek çok hakikatinin bilinebilir olmasının aracı sayması nedeniyle yapar. O, bu hakikatlerden birkaçını hemen örnek olarak verir:

“Gerçekten, diyalektik hakkında diğer felsefe dallarından (*philosophiae aliae partes*) daha fazla şey biliyorum (*plura scio*). Çünkü öncelikle, daha önce kullandığım tüm önermelerin (*propositiones*) doğru (*veras esse*) olduğunu bana o öğretti (*docuit*). Ayrıca, diyalektik sayesinde, başka birçok şeyin (*alia multa*) de doğru olduğunu öğrendim (*novi vera*). İşte sana örnekler, eğer yapabilirsen (*numerate, si potestis*), say bakalım kaç tane olduklarını: Eğer dünyada dört element (*quattuor in mundo elementa*) varsa, beş olamaz; eğer bir güneş (*sol*) varsa, iki olamaz; bir ve aynı ruh (*una anima*) hem ölümlü hem ölümsüz olamaz; insan hem mutlu (*beatus*) hem mutsuz (*miser*) olamaz; eğer güneş burada parlıyorsa (*sol hic lucet*), gece olamaz (*nox est*); şimdi ya uyanıyorsunuz (*vigilamus*) ya da uyuyoruzdur (*dormimus*); gördüğüm cisim (*corpus, quod mihi videre videor*) ya vardır, ya da var değildir (*non est corpus*). İşte diyalektik sayesinde, bunların ve sayması çok uzun sürecek diğer birçok şeyin (*alia multa, quae commemorare longissimum est*) doğru olduğunu öğrendim. Duyularımız (*sensūs nostri*) hangi durumda olursa olsun, bunlar kendi başlarına (*in se ipsa*) doğrudur (*vera sunt*).” (*Contra Academicos*, 3.13.29).

Burada dikkat edilmesi gereken, verilen hakikatlerin diyalektiğin kendi alanına dâhil oldukları için değil, diyalektik aracılığıyla bilindikleri için sunulmuş olmalarıdır. Diyalektiğin kendi alanına girenler, aksine, tüm doğru akıl yürütmeyi yöneten en genel düşünce yasaları ve çıkarım kurallarıdır. Ardından Augustinus, bildiğini iddia ettiği bu kurallardan ikisini sunar:

“Diyalektik bana öğretti ki, eğer bunlardan herhangi birinin öncülü (*pars antecedens*) doğru varsayılırsa, sonuç (*id, quod annexum est*) zorunlu olarak doğrudur (*trahere necessario*). Öte yandan, karşıt (*repugnantia*) veya ayrımlı (*disiunctio*) olarak ileri sürdüğüm önermelerin, bir bileşeni onaylanırsa, diğer bileşeni kesinlikle yanlışır” (*Contra Academicos*, 3.13.29).

Augustinus burada *modus ponens* ve ayrık çıkarısama (*disjunctive elimination*) kurallarını sunmaktadır: Modus ponens, “eğer yağmur yağarsa (p), yerler ıslanır (q); yağmur yağıyor (p); o hâlde, yerler ıslanır (q)” for-

mundadır. Ayrık çıkarsama ise, ya öğle yemeğinde lahmacun yiyeceğim (p) ya da salata yiyeceğim (q); lahmacun yemeyeceğim (p değil); o hâlde, salata yiyeceğim (q) formundadır. Bu kuralların çoğumuza aşikâr, temel ve zorunlu görüldüğü söylenebilir. Hatta bunları düşündüğümüzde, aksi olasılığı aklımızın alamayacağı kadar açık ve temel olduklarını görebiliriz. Bu yüzden Augustinus'un bu kuralları bildiğini iddia etmesini kabul etmekte tereddüt etmeyebiliriz. Akademiacı açısından bakıldığında, yine de bazı çekinceler ileri sürülebilir. Antik Yunandan beri, mantığın en dikkatli sistemlerinde bile akılsal paradokslar ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu nedenle, Akademiacıların bu paradokslardan kuşku potansiyeli çıkarmaları kaçınılmazdır. Hatta bir Akademiacı olarak Karneades'in ve Cicero'nun bazı paradoksları (yığın ve yalancı paradoksları) kullandığı bilinmektedir (Cicero, *Academica*, II.92-98). Akademiacı bakış açısına göre, bu paradokslar, düşünce yasalarının ve çıkarım kurallarının o kadar temel, aşikâr ve zorunlu olduğunu düşündüğümüz şeylerin, diğer her şey kadar dokunulmaz olmadığını gösterir. Nitekim yalancı paradoksu üçüncü halin imkansızlığını sorgulamaktadır. Bu prensibe göre her önerme ya doğrudur ya yanlıştır. Paradoks genellikle şöyle formüle edilir: “Şu anda yalan söylüyorum.” Bu ilk bakışta sıradan bir itiraf gibi görünür, ancak doğru mu yoksa yanlış mı olduğu üzerine basit bir düşünce, onu derinlemesine problemlili kılar. Eğer doğruysa, o zaman yanlış konuşuyorum; eğer yanlışsa, o zaman doğruyu konuşuyorum. Her önerme ya doğru ya da yanlıştır ilkesine bağlı olan biri için bu bir çelişkidir. Önerme doğru alınırsa yanlış, yanlış alınırsa doğru çıkar. Bu, Augustinus için sorun teşkil eder. Çünkü bildiğini iddia ettiği diyalektik, Stoacı diyalektiktir ve Stoacı diyalektik, her önerme ya doğru ya da yanlıştır ilkesine dayanır. Stoacılar her basit önermeyi ya doğru ya yanlış kabul eder ve bileşik önermelerin doğruluk değerlerini basit önermelerin doğruluk değerlerine dayandırır. Temel çıkarım biçimlerinin geçerliliği, bu basit önermelerin doğru ve yanlış olmasına bağlıdır. Bu nedenle “her önerme ya doğru ya da yanlıştır” ilkesinden vazgeçmek, yalnızca bir ilkeyi terk etmek değil, tüm geçerli çıkarımların temelini sarsmak anlamına gelir. Bu bağlamda Augustinus'un yalancı paradoksuna karşı “her önerme ya doğru

ya da yanlıştır” ilkesini savunması beklenirdi (Dutton, 2026, s. 190-193). Oysa Augustinus konuyu tartışmadan geçer ve şöyle der:

“Ancak yanıltmacalar (captiosis ratiunculis) ve yanıltıcı tümdengelimler (fallacibus ratiunculis) için kısa bir kural vardır: Eğer yanlış bir kabulden (male concedendo) kaynaklanıyorsa, kabul edilenlere dönülmeli; bir sonuçta doğru ve yanlış çelişiyorsa, anlaşılır olan alınmalı, açıklanamayan bırakılmalıdır; bazı konularda yöntem (modus) tamamen gizliyse, onun bilgisi (scientia) aranmamalıdır. Gerçekten, diyalektikten (ex dialectica) tüm bu noktaları ve bahsetmem gerekmeyen diğer birçok şeyi (alia multa, quae commemorare non est necesse) öğrendim; çünkü nankör görünmek istemem (neque enim debeo ingratus exsistere). Bilge kişi (sapiens) ya bunları görmezden gelir (neglegit), ya da eğer mükemmel diyalektik (perfecta dialectica) gerçek bilginin (scientia veritatis) kendisiyse, bunu öyle bilir ki, onların ‘eğer doğruysa, yanlıştır; yanlışsa, doğrudur’ gibi yalancı parasokslarını ve çarpıtmalarını (mendacissimam calumniam) görmezden gelerek acımadan yok eder (contemnendo et non miserando fame necet).” (Contra Academicos, 3.13.29).

3) Cogito’dan Hareket Eden Argüman:

Augustinus’un *Contra Academicos*’ta gündeme getirdiği kuşkuculuk eleştirisi orada kalmamıştır. O ilerleyen yaşlarında kuşkuculuğu çökertmek için sürekli başka argümanlar arayışı içinde olmuştur. Onu, bu arayış içinde bulunduğu bir argüman modern dönemlerde de etkili olmayı sürdürmüştür. Bu argümanı *cogito* argümanı diye adlandırmak olasıdır. Bu yüzden, Augustinus ile kuşkuculuk arasındaki ilişkinin genel bir değerlendirmesi, onun cogito argümanını Descartes’tan önce haber veren (Matthews, 1992, 11-39) metinlerinin incelenmesi olmaksızın eksik kalacaktır. *Contra Academicos*’ta, Augustinus’un, Descartes’ın birinci *Meditationes*’te kullandığı türden argümanlara benzer düşünceler geliştirmiştir; burada Augustinus, daha sonra Descartes’ta görüleceği gibi, düş görme itirazına rağmen bazı bilgi türlerinin, örneğin matematiksel bilginin ayakta kaldığını göstermeye çalışmıştır. Buna ek olarak Augustinus, Descartes’ın İkinci Meditasyonundaki “*ego sum, ego existo*” önermesinin kuşku götürmez doğruluğunu keşfine benzetilebilecek birtakım düşünce deneyleri de ortaya koymuş gibi

görülmektedir (Matthews, 1992, 52-64). Bu düşünce deneyleri aslında daha ilk diyaloglarda dile getirilmiştir, ancak kuşkuculuğa karşı formüle edilmemiştir (De Vita Beata, 2.7; De Libero Arbitrio, 2.7). Örneğin *De Vita Beata*'da “bize bildiklerin arasında bir şey söyler misin” sorusuna Augustinus, “en azından yaşadığımı biliyorum, hiç kimse yaşama sahip olmadan yaşayamaz” yanıtını verir (De Vita Beata, 2.7). Argümanın kuşkuculuğa karşı geliştirilmiş versiyonları *De Trinitate* ve *De Civitate Dei* adlı eserlerde karşımıza çıkar. Augustinus *De Trinitate*'de şöyle der:

“Eğer bedensel duyular aracılığıyla zihne gelen şeyleri bir yana bırakırsak, geriye, yaşadığımızı bildiğimiz gibi bildiğimiz şeylerden ne kadarı kalır? Bu noktada, görünüşün gerçeğe benzerliğinden kaynaklanabilecek bir aldatılma olasılığından korkmamız gerekmez; çünkü aldanan kişi bile yaşıyor demektir. Üstelik bunu, dıştan sunulan ve göz aracılığıyla algıladığımız nesnelere gibi bilmiyoruz; zira göz, suda eğilmiş gibi görünen küreği ya da hareket ediyormuş gibi görünen kuleleri gördüğünde yanılır; binlerce başka durumda da nesnelere gördüklerinden başkadır. Oysa burada söz konusu olan şeyi bedensel gözle görmeyiz. Bu, yaşadığımızı bildiğimiz içsel bir bilgidir; burada Akademiacı bile, ‘belki de uyuyorsun, farkında değilsin, rüya görüyorsun’ diyemez. Çünkü herkes bilir ki, uykuda görülen şeyler, uyanırken görülen şeylere çok benzer. Fakat yaşamının bilgisinden emin olan kimse, ‘uyanık olduğumu biliyorum’ demez, ‘yaşadığımı biliyorum’ der. Dolayısıyla ister uyuyor olsun ister uyanık, yaşıyordur. Bu bilgi konusunda, rüyalar bile onu yanıltamaz; zira uyumak ve rüya görmek, yaşayan bir varlığa özgüdür. Akademiacı bu bilgiye karşı şöyle de diyemez: Belki de delisin ve farkında değilsin; çünkü delilerin gördükleriyle akli başında olanların gördükleri birbirine çok benzer. Fakat delinin kendisi de yaşar. O hâlde bu kişi, Akademiacılara şu şekilde karşı çıkmaz: “Delirmediğimi biliyorum,” ama “yaşadığımı biliyorum” der. Dolayısıyla “yaşadığımı biliyorum” diyen kimse ne aldanabilir ne de yalan söylemiş olur. Ona bin türlü görsel yanılsama gösterilebile, hiçbirinden korkmaz; çünkü aldanan bile yaşamaktadır” (De Trinitate, xv.12.21).

Augustinus *De Civitate Dei*'de (Tanrı Kenti) ise şöyle der:

“Zira biz hem varız, hem var olduğumuzu biliriz, hem de var oluşumuzdan ve onu bilmemizden zevk alırız. Bu üç şeyde bizi yanıltan hiçbir ‘gerçeğe ben-

zer' aldatmaca yoktur; çünkü bunlara, dışsal şeylerle olduğu gibi, bedensel duyularla temas etmeyiz. Dışarıdaki şeyleri -örneğin renkleri görerek, sesleri işiterek, kokuları koklayarak, tatları tadarak, sert ve yumuşak nesnelere dokunarak- algılarız. Fakat zihnimizde ve belleğimizde tuttuğumuz, bizi arzuya yönelten şeyler, bu nesnelere kendileri değil, onlara benzeyen imgeleridir. Oysa burada, hiçbir yanıltıcı imge ya da hayal olmadan, benim var olduğumdan, var olduğumu bildiğimden ve bundan hoşnut olduğumdan en kesin biçimde eminim. Bu gerçekler söz konusu olduğunda, Akademiacıların 'ya aldaniyorsan?' diye soran argümanlarından hiç korkmam. Çünkü eğer aldaniyorsam, varım. Zira var olmayan bir kimse aldanamaz. Eğer aldaniyorsam, bu bile benim var olduğumun kanıtıdır. Madem aldaniyorsam, o hâlde varım; öyleyse 'varım'a inanmakta nasıl aldanmış olabilirim? Aldaniyor olsam bile, var olduğum kesindir. Dolayısıyla, aldanan biri olarak ben, aldaniyor olsam dahi, var olurum; öyleyse 'var olduğumu bildiğim' bilgisinde kesinlikle aldanmam. Aynı biçimde, 'bildiğimi bildiğim' konusunda da aldanmam; çünkü nasıl 'var olduğumu' biliyorsam, 'bildiğimi' de öyle bilirim" (De Civitate Dei, XI.26).

Bu pasajlarda, bireyin hem kendi varlığı hem de refleksif düşüncesi kuşkuculuğa karşı bir argüman biçiminde sunulmaktadır. Akademiacı kuşkucular insanların her zaman yanlış olduğunu ileri süremezler; çünkü tartışmasız bir şey vardır; bu kişinin gerçekten var olduğu ve var olduğunu bildiği olgusudur. Yani "eğer yanlış olursam, varımdır" (*si fallor, sum*). Bu pasajlarda, G. B. Matthews'un de gösterdiği üzere, Augustinus kişinin var olduğuna yanlış biçimde inanamayacağını ileri sürer. Bu sonuç, şu iki öncül ile kurulur: Augustinus herhangi bir şeye yanlış inanıyorsa, var demektir Augustinus var ise, kendi var olduğuna yanlış biçimde inanmıyordu. Bu iki öncülden, eğer Augustinus'un inançlarından bazıları yanlışsa bile, var olduğuna inancı yanlış değildir; dolayısıyla, bu inanç yanlış olamaz sonucuna varılmaktadır. Bu öncüller genellenebilir ve zorunludur. Dolayısıyla sonuç da genellenebilir ve zorunludur. Hiç kimse kendi var olduğuna yanlış biçimde inanmaz (Matthews, 1972, s.151-1629). Buna göre, Augustinus için de evrensel kuşku olamaz; zira zihnin içsel deneyimi ve içsel refleksiyonu tüm kuşkucu senaryolara karşı bir direnç noktası sağlar. Yine de Augustinus'un amacı, kuşkucu varsayımları bilgiyi yeniden inşa etmek için kullanmak de-

ğildir; zira onda Descartes'teki anlamıyla metodolojik bir kuşku bulunmaz. Nitekim Augustinus, bilgi söz konusu olduğunda, dışsal ilahi bir otoriteye dayanma zorunluluğunu savunmuştur. Bununla birlikte, zihnin kendi varlığını içsel bir bilgi olarak keşfi de Augustinus için temeldir; fakat bu, ilk ilke işlevi görece bir başlangıç noktası olarak değil, insan düşüncesinin özgün doğasını açığa çıkaran bir deneyim olarak önemlidir (Marchand, 2018, s. 175–185). Augustinus'un ortaya koyduğu bu içsel bilgi sadece biçimsel bir doğruluk ölçütü ya da kuşku götürmez bir hakikat örneği sağlamaz, aynı zamanda bireyin kendi özünü bilmesini de sağlar:

“Bütün bu kişiler, zihnin kendisini ararken dahi kendisini bildiği gerçeğini (...) gözden kaçırmaktadır. (...) Doğrusu, bir şeyin özü bilinmedikçe onun bilindiği söylenemez. O halde zihin kendini bildiğinde özünü de bilir, kendinden emin olduğunda özünden de emindir. Ama kendinden emindir (...). Bununla birlikte, onun hava mı, ateş mi ya da herhangi bir cisim türü mü olduğu, ya da cisme ait herhangi bir şey olup olmadığı hiç de kesin değildir. Demek ki bunların hiçbiri değildir. Kendi özünü bilmekle yükümlü olmasının anlamı şudur: Belirsiz olduğu şeylerden biri olmadığından emin olmalı, ama kesinlikle kendisi olduğundan emin olduğu şeyin yalnızca o olduğundan emin olmalıdır. (...). Eğer bunlardan biri olsaydı, onu diğerlerinden farklı bir biçimde düşünürdü; yani, hayali bir imge aracılığıyla değil, dışsal duyumun nesnelere olduğu gibi ‘uzakta’ değil, fakat sahte olmayan, gerçek bir içsel mevcudiyet aracılığıyla düşünürdü. Çünkü zihne, zihnin kendisinden daha ‘yakın’ hiçbir şey yoktur. Nitekim zihin, kendi yaşamını, hatırlamasını, anlamasını ve istemesini de bu şekilde düşünür. Eğer bu düşüncelerden birini kendisine yükleyip, kendisini onlardan biriymiş gibi görmüyorsa, o hâlde kendisinden geriye ne kalıyorsa, işte yalnızca o kalan şey onun kendisidir” (De Trinitate, x.10.16).

Buradan da anlaşılıyor ki, Augustinus için zihinden gelen özel bir bilgi vardır: Zihin, kendisini, diğer şeylerin var olma tarzından bütünüyle farklı bir biçimde bilir. O, *De Trinitate*'de bu özgün niteliği gösterir: Zihin kendini bilmekle, yaşadığını, var olduğunu bilir ve kendisini bütünüyle bilir (De Trinitate, x.4.6). Marchand'da göre, *De Trinitate*'deki kuşkucu göndermeler artık Akademia kuşkuculuğuna yapılan doğrudan göndermeler değildir; Augustinus, bu kuşkuculuktan yeni bir kuşkuculuk tasavvuru

çıkarmıştır. Bu içsel deneyim, yani insanın kendi iç dünyasının özelliğini ve özünü keşfettiği solipsizm benzeri bir deneyimdir (Marchand, 2018, s. 175–185). Böylece kuşkuculuk yalnızca argümantasyon uğruna çürütülmesi gereken bir şey değil, aynı zamanda Augustinus felsefesinde bilginin temel bir yönüne, içsellğe (interioritas) giden bir kapı haline gelmiştir. Kuşkucu senaryolar, dış dünyaya dair bilginin, içsel benliğe dair bilgiden nitelikçe farklı olduğunu gösterir. Fakat bu deneyim, her şeyin öznel izlenimlere indirgenebileceği bir ‘tek başınlık’ (*solus ipse*) türünden bir solipsizm değildir; aksine Augustinus, bireyde açığa çıkan bu deneyimi ‘içsel öğretmen’in, yani her birimizin içinde Tanrı’nın hazır bulunmasının işareti olarak düşünür; işte bu sayede herhangi bir önermesel içerik, hakikat olarak tanınabilir. İçsel benliğin ayrıcalığı Tanrı’nın imgesi olmasıdır; buna göre dışa dönük kuşkucu senaryolar, içe dönmek ve içsel bir dünyayı keşfetmek için etkili bir yoldur. Kuşkuculuk, her ne kadar tek yol olmasa da, Augustinus’un öğüdünü yerine getirmeye hizmet eder: “Dışarı çıkma, kendine dön; hakikat içsel benlikte ikamet eder (*noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*); eğer doğanız gereği değışkenseniz, kendinizi aşın; ama bunu yaparken, düşünen bir ruh olarak da kendinizi aşmanız gerektiğini unutmayın; o ışığın yandığı yere yönelin, aklın ışığı oradan doğar (*Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*)” (De Vera Religione, XXXIX.72).

Sonuç ve Değerlendirme

Augustinus’un *Contra Academicos*’su, pedagojik, etik ve epistemolojik katmanların sıkı biçimde örüldüğü bir metindir. Bu katmanlardan herhangi birine indirgenmesi, metnin bütünsel yapısını yoksullaştırır. Pedagojik düzlemde retorik öğretmeni Augustinus, Akademiacılara dönük tartışmasını örnek olarak kullanarak öğrencilerine diyalektik ve retorik dersi verir; etik düzlemde, kuşkuculuğun insanı umutsuzluğa ve eylemsizliğe sürükleyen tehlikelerini gösterir. Epistemolojik olarak ise, totolojik, matematiksel, diyalektik ve sunumsal-öznel hakikatlerin kuşku karşısındaki direnç noktalarını belirler. Böylece, etik ve epistemolojik sorunlar, eğitimsel

bir strateji içinde birleşir; biri diğerine üstün ya da tali değildir. Augustinus'un kuşkuculuğa yönelttiği eleştiriler, her zaman tam bir başarıya ulaşmasa da, bir "umutsuzluk felsefesi" olarak kuşkuculuğun etkisini kırma girişimi olarak değerlidir. *Contra Academicos*'un ardında, yalnızca etik ve epistemolojik bir tartışması değil, insanın hakikatle olan varoluşsal bağını yeniden kurma çabası yatar. Kuşkuculuk onun için yalnızca akılsal bir problem değil, ruhun yönünü şaşkırtan bir ahlaki yozlaşmadır. Bu nedenle Augustinus'un hakikate dönüş çağrısı, bilginin imkânını savunmaktan çok, hakikatin insan yaşamındaki kurtarıcı (*soteriyolojik*) işlevini yeniden tesis etmeye yöneliktir. O, kuşkudan doğan karasızlığa karşı umudu, inancı ve eylemi savunmaya çalışır.

Bu bağlamda *Contra Academicos*, Augustinus'un hakikat anlayışını damıttığı bir düşünsel laboratuvar gibidir. O, kuşkuyu dış dünyadan arınma ve içe yönelmenin bir aracı hâline getirir. Kuşku, doğru kullanıldığında, zihni boş kanaatlerden arındırır ve insanı iç varlığında yatan kesin olana yönelir. Bu süreç onun felsefesinde "içe dönüş" (*introspectio*) olarak adlandırılan temel bir yönleme dönüşür. Hakikat dışsal dünyada değil, bilincin derinliklerinde, tanrısal ışığın yansıdığı yerde bulunur. Böylece Augustinus kuşkuyu aşarken, onu kendi lehine dönüştürür; kuşkuculuğun silahını kuşkuculuğa karşı kullanır. Bu dönüşümün doruk noktası, ünlü "*si fallor, sum*" (aldanıyorsam, varım) önermesidir. Augustinus burada, kuşkudan doğan kesinliği keşfeder: Her şeyden kuşku duyulabilir ama kuşku duyan benliğin varlığından kuşku duyulamaz. Bu, kuşkuyu yadsımak değil, onu sınırına kadar götürmektir. Hakikatin ilk durağı böylece insanın kendi bilincidir. Ancak bu bilinç kendi kendine yeterli değildir; insan, varlığını Tanrı'nın aydınlatıcı kudreti içinde idrak eder. Bu yüzden "*si fallor, sum*" yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda teolojik bir hakikattir: "Varım" diyen özne, aynı anda "Tanrı'nın ışığında varım" demektedir.

Augustinus'un kuşkuculukla ilişkisi bu noktada iki katmanlı bir karakter kazanır: Bir yandan kuşkuculuğun yöntembilimsel değerini kabul eder, çünkü hakikate ulaşmanın yolu yanlış olasılıkların elenmesinden geçer. Diğer yandan kuşkuculuğu ontolojik ve ahlaki düzlemde reddeder;

zira hakikate olan inancı askıya almak, varoluşun anlamını askıya almakla eşdeğerdir. Böylece Augustinus, kuşkudan dogmaya, insan aklından tanrısal akla doğru bir geçiş formu yaratır. Bu konumlanış, sonraki yüzyıllarda Descartes'ın cogitosu için bir düşünsel öncül oluşturur. Ancak aralarındaki fark köklüdür: Descartes “düşünen özne”yi kendi bilincinde temellendirirken, Augustinus öznenin kesinliğini tanrısal aydınlanmaya dayandırır. Descartes için cogito epistemik özerkliğin ilkesi iken, Augustinus için *si fallor, sum* epistemik tevazunun ifadesidir. Onun “*cogito*”su bir övünç değil, bir yakarıştır: İnsanın kendinde bulduğu varlık ışığının kaynağını Tanrı’da arayışıdır.

Augustinus’un Academia eleştirisi, kuşkuculuğun akıl üzerindeki karanlığını dağıtmayı amaçlamakla kalmaz; bilginin, inancın ve erdemın iç içe geçtiği bir dinsel bir felsefesinin temellerini atar. O, kuşkuyu aklın sınırlarını tanımak, inancı ise bu sınırların ötesine geçmek için bir araç hâline getirir. Böylece hakikatin bilgisi, salt zihinsel bir kesinlik değil, varoluşsal bir yönelim hâline gelir. Bu yönelimin nihai amacı, yalnızca hakikati bilmek değil, hakikatte yaşamaktır. Augustinus’un mirası tam da burada yatar: Bilmek, onun için yaşamaktır; yaşamak ise, Tanrı’nın ışığında var olmaktır.

Kaynakça

- Augustine, (1991). *Confessiones (Confessions)*, translated by H. Chadwick. Oxford University Press.
- Augustine, (2002). *De Trinitate 8-15 (On the Trinity Books 8–15)*, edited by Gareth B. Matthews, translated by Stephen McKenna. Cambridge University Press.
- Augustine, (2006). *De Vera Religione (Of True Religion)*, Augustine: Earlier Writings, edited and translated by J. H. S. Burleigh. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Augustine, (2006). *De Utilitate Credendi (The Usefulness of Belief)*, edited and translated by J. H. S. Burleigh. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Augustinus, (2015). *De Libero Arbitrio (İstencin Özgür Tercihi Üzerine)*, çeviren: Metin Topuz. Say Yayınları.
- Augustinus, (2023). *De Beata Vita (Mutlu Yaşam Üzerine)*, çeviren: Fırat Çelebi. Kronik Yayınları.

- Augustinus, (2025). *Retractationes* (İncelemeler), çeviren: Ö. Özkaya Demihan. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Augustine, (2029). *Against the Academics*, translation, annotation, and commentary by Michael P. Foley. New Haven & London: Yale University Press.
- Augustine, (2017). *Contra Academicos*, edited Therese Fuhrer, Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Augustine, (1973). *Enchiridion: On Christian Doctrine and The Enchiridion*, translated by S. D. Salmond. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Augustine, (2001). *Letters 1–99*, translated and annotated by Roland Teske, S.J. Hyde Park, NY: New City Press.
- Augustine, (1890). *De Civitate Dei (The City of God)*, translated by Marcus Dods. Grand Rapids & New York: The Christian Literature Publishing Co.
- Charles, B. S., (1972). *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*. The Hague: M. Nijhoff.
- Cicero, (2006). *Academica (On Academic Scepticism)*, translated with introduction and notes by Charles Brittain. Cambridge: Hackett Publishing.
- Dennis, W., (2007). *The Three Augustines of Contra Academicos*. Fordham University.
- Diogenes Laertius, (1950). *Lives of Eminent Philosophers*, ed. and trans. R. D. Hicks. vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dutton, B., (2016). *Augustine and Academic Skepticism: A Philosophical Study*. New York: Cornell University Press
- Dutton, B., (2003). “Augustine, Academic Skepticism, And Zeno’s Definition.” *Augustiniana* 53, no. 1, (7–30).
- Harding, B. (2006). “Epistemology and Eudaimonism in Augustine’s *Contra Academicos*.” *Augustinian Studies* 37, no. 2, (247–271).
- Heil, J., (1972). “Augustine’s Attack on Skepticism.” *Harvard Theological Review*, 65, (99–116).
- Marchand, S., (2018). “Augustine and Skepticism”, *Skepticism: From Antiquity to the Present*, edited by Diego Machuca and Baron Reed, 175–185. Bloomsbury.
- Matthews, G., (1972) “Si Fallor, Sum”, *Augustine: A Collection of Critical Essays*, edited by G. Matthews, 151–162. New York: Doubleday.
- Matthews, G.. *Thought’s Ego in Augustine and Descartes*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- Mosher, D. (1981). “The Argument of St. Augustine’s *Contra Academicos*”, *Augustinian Studies* 12, (89–113).

- Peter, B.. (2000). *Augustine of Hippo: A Biography*. California: University of California Press.
- Pierre, H.. (2011). *İlkçağ Felsefesi Nesir?*, çeviren:. Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi.
- Pierre, H., (2012). *Ruhani Araştırmalar ve Felsefe*, Çeviren: Kübra Gürkan. İstanbul: Pinhan Yayınları..
- Schwab, W., (2020). “Skeptical Defenses Against the Inaction Objection”, *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, edited by Kelly Arenson, 177–191. New York & London.
- Sextus Empiricus, (2017). “Pyrrhonculuğun Ana Hatları”, *Kuşkuculuk*, çeviren: M. Kaya Sütçüoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sextus Empiricus, (2017). “Mantıkçılara Karşı”, *Kuşkuculuk* çeviren: M. Kaya Sütçüoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Thorsrud, H.. (2014). *Ancient Scepticism*. New York: Routledge.