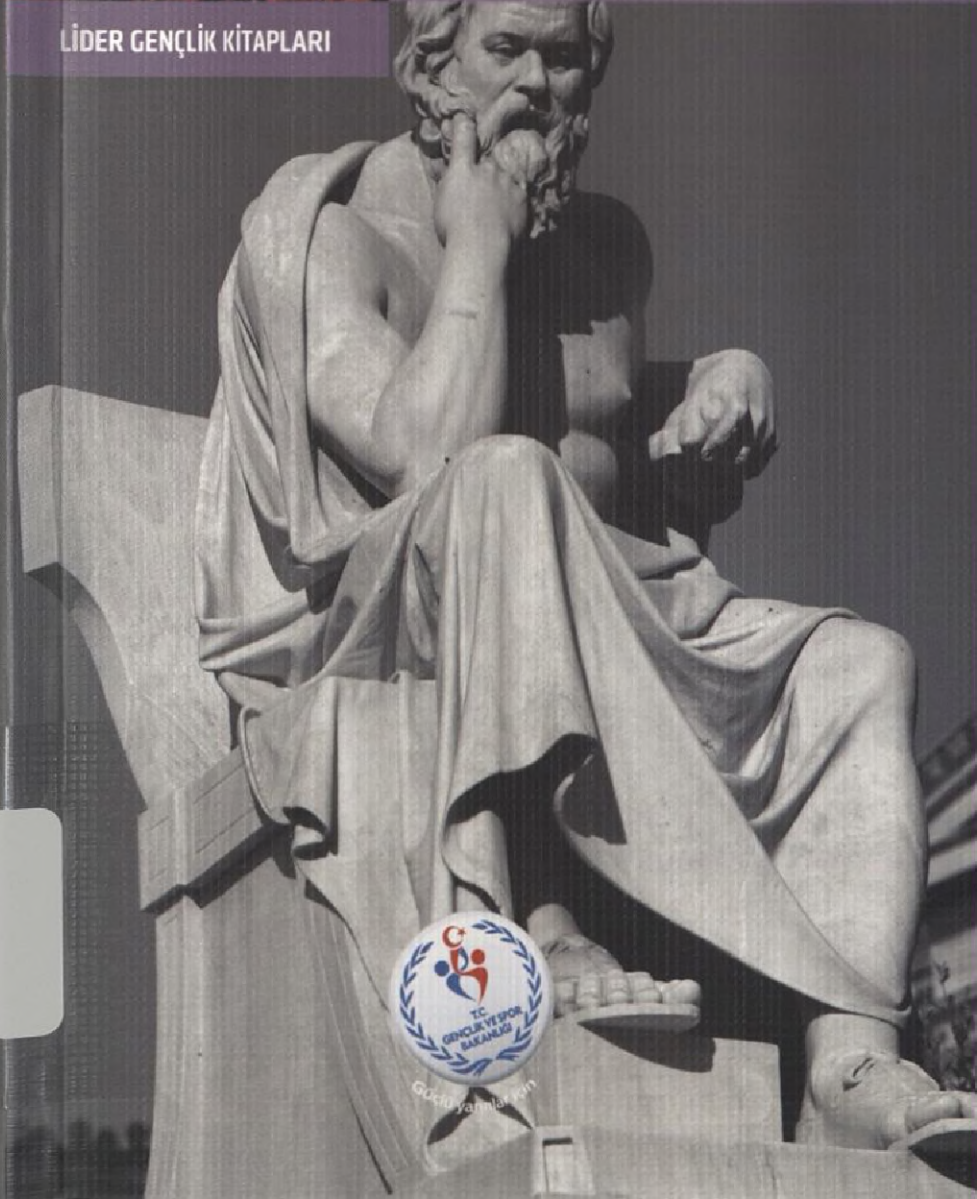


BİR BAKIŞTA

FELSEFE

LİDER GENÇLİK KİTAPLARI



LİDER GENÇLİK KİTAPLARI
05
FELSEFE

Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ



T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından yayınlanmıştır

BİR BAKIŞTA FELSEFE

Genç
Eğitim, Kült
Lider



Yazar: Prof. Dr. Ahmet Cevizci

ISBN: 978-605-86193-9-5

www.gsb.gov.tr

Tasarım: Cosmic Creative

Basım Yeri ve Tarihi: Ankara / 2013

Baskı Adresi: Dumat Ofset
Bahçekapı Mah. 2477 Sokak No:6
Şaşmaz - Etimesgut / Ankara

Bu çalışmanın satışının yapılması yasaktır.

İÇİNDEKİLER

Bakan Sunuşu 11
Önsöz 13
Birinci Bölüm: Felsefe Nedir? 14
(1) Farklı Filozofların Farklı Felsefe Tanımları 16
(2) Farklı Felsefe Tanımlarının Ortak Paydası 19
(3) Felsefenin Bilim, Din ve Sanattan Farklılıkları 21
İnsanın Yapısal Farklılığı 23
Felsefeyle Bilim, Din ve Sanat Arasındaki Benzerlikler 25
Felsefeyle Bilimin Din ve Sanattan Farklılığı 26
(4) "Ne Söylediğini Bilme" Olarak Felsefe 29
(5) "Bilgelik Sevgisi" Olarak Felsefe 32
(6) Felsefenin Değeri 38
Felsefenin Bireysel Açıdan Yararları 39
Felsefenin Toplumsal Düzeydeki Katkıları 47

İkinci Bölüm: Felsefenin Konu ve Disiplinleri 50
Felsefenin Temel Dalları 51
Felsefenin Karma Disiplinleri 53
(1) Varlık Felsefesi ya da Metafizik 55
Klâsik Varlık Felsefesi 57
Modern Varlık Görüşü 59
Materyalizm *59*
İdealizm *60*
Duolizm *61*
Fenomenalizm *62*
Süreç Felsefesi 63
Varoluş Felsefesi 64
(2) Bilgi Felsefesi ya da Epistemoloji 65
Bilginin Doğası *66*
Bilgi Tanımları *66*
Bilgi Türleri *68*

Bilginin Doğruluğu 70
Mütekabiliyetçi Doğruluk/ Uygunluk Teorisi 70
Apaçıklık olarak Doğruluk Anlayışı 70
Bağdaşımcı Doğruluk Görüş 71
Mutabakatçı Doğruluk Görüşü 71
Pragmatist Doğruluk Görüşü 72
Bilginin İmkânı 72
Bilginin Kaynağı 74
Akılcılık 74
Deneyimcilik 75
Sentezci Yaklaşım 75
Sezgicilik 76
Bilginin Sınırları 77
(3) Ahlâk Felsefesi ya da Etik 78
Teorik Etik 79
Teleolojik ya da Sonuççu Etik 81
Deontolojik Etik 83
Erdem Etiği 84
Feminist Etik 86
Uygulamalı Etik 87
Kürtaj 87
Ölüm Cezası 89
(4) Güzelliğin Felsefesi ya da Estetik 91
Estetik Fenomenlerin Felsefesi Olarak Estetik 91
Estetik Nesne 92
Estetik Değer 93
Estetik Özne 95
Estetik Tutum 95
Estetik Yargı 96
Sanat Felsefesi 96
Temsili ya da Mimetik Sanat Anlayışı 97
İfadeci Sanat Anlayışı 98
Formalist Sanat Anlayışı 99
Marksist Sanat Anlayışı 100

Kurumsal Sanat Anlayışı *101*
Tanıtsalcı Sanat Anlayışı *103*
(5) Siyaset Felsefesi 104
Devlet 106
Farklı Siyasal İdeolojilerin Devlete Bakışları *108*
Toplum Sözleşmesi 111
Demokrasi 113
Siyaset Felsefesinin Ontolojik Boyutu 115
Liberalizm *116*
Komünoteryonizm *117*
Siyaset Felsefesinin Epistemolojik Boyutu 118
Muhafazakârlık 119

Üçüncü Bölüm: Felsefe Tarihi 123
(1) İlk Çağ Felsefesi 125
Hint Felsefesi 126
Vedalar *127*
Upanişadlar *127*
Çarvakalar *129*
Caynizm *130*
Budizm *131*
Çin Felsefesi 134
Konfüçyüsçülük *134*
Taoizm *136*
Antik Yunan Felsefesi 137
Helenik Düşünce: Doğa Felsefesi 140
İyonya Okulu *141*
Pythagorasçılar *143*
Herakleitos *144*
Parmenides *145*
Pluralistler *147*
İnsan Üzerine Felsefe: Sofistler ve Sokrates 148
Sofistler *149*

Sokrates 150
Sistematik Dönem 152
Platon 152
Aristoteles 156
Helenistik-Roma Felsefesi 160
Epikürosçuluk 161
Stoacılık 163
Septisizm 165
Yeni-Platonculuk 167
(2) Orta Çağ Felsefesi 169
Hristiyan Felsefesi 171
Aziz Augustinus 173
Aziz Anselmus 174
Aquinalı Thomas 176
Ockhamlı William 178
İslam Felsefesi 181
Farabi 183
İbn-i Sina 185
Gazâli 188
İbn-i Rüşt 190
İşraki Felsefe ve Sühreverdi 192
(3) Rönesans Felsefesi 194
(4) 17. Yüzyıl Felsefesi 198
Francis Bacon 199
Descartes 201
Thomas Hobbes 204
Spinoza 207
Leibniz 210
(5) Aydınlanma Felsefesi 212
Locke 213
Berkeley 216
Hume 218
Fransız Aydınlanması ve Voltaire 220
Rousseau 225
Alman Aydınlanması ve Kant 227

(6) On Dokuzuncu Yüzyıl Felsefesi 230
Pozitivizm ve Comte 231
Marksizm ve Marx 234
Yararcılık ve Mill 236
İdealizm ve Hegel 240
İrrasyonalizm ve Schopenhauer 243
Nihilizm ve Nietzsche 247
(7) Yirminci Yüzyıl Felsefesi 251
Pragmatizm ve James 254
Analitik Felsefe 258
Moore 259
Russell 262
Mantıkçı Pozitivizm 264
Wittgenstein 267
Kıta Felsefesi 270
Fenomenoloji 271
Husserl 271
Heidegger 274
Varoluşçuluk ve Sartre 278
Hermeneutik 281
Dilthey 282
Gadamer 285
Eleştirel Teori 288
Horkheimer 289
Adorno 291
Habermas 294
Postyapısalcılık 295
Barthes 298
Derrida 301
Foucault 306
Postmodernizm 309
Lyotard 312
Baudrillard 316
BİBLİYOGRAFYA 321

Gençlik ve Spor Bakanlığı, bir süredir üniversite öğrencilerine dönük yaz kampları organize ediyor. Bu kamplardan son birkaçına ben de konferansçı olarak katıldım ve kampların ne kadar faydalı organizasyonlar olduğuna doğrudan şahit oldum. Kamplarla, görebildiğim kadarıyla bir yandan Türkiye'nin farklı üniversitelerinde ve farklı alanlarda yüksek eğitim gören gençlerin birbirleriyle kaynaşmaları, bir yandan da felsefi düşünce ile belli bir yakınlık kurarak, çeşitli sosyal ve entelektüel problemler üzerine düşünmeleri, birbirleriyle bir fikir ortamı içinde muhabbet edip fikir yürütmeleri amaçlanıyor.

Bu kitabı, bütün kalbimle desteklediğim bu türden kamplara ve organizasyonlara katılabilecek felsefeyle tanışıklığı nispeten sınırlı gençler için, büyük bir zevkle kaleme aldım. Felsefeyi tanıtmayı, düşünce tarihi hakkında bir fikir vermeyi amaçlayan kitap üç bölümden oluşuyor. Birinci bölümde, felsefenin ne olduğu, felsefi düşüncenin hangi özelliklere sahip olması gerektiği, felsefenin bilim ve sanat benzeri disiplinlerden nasıl ayrıldığı ve onun muhtemel faydaları ele alınmaktadır. İkinci bölüm ise felsefenin varlık, bilgi ve değer gibi üç ana konusu olduğundan hareketle, onun metafizik, epistemoloji, etik, estetik ve siyaset felsefesi benzeri alt dalları ya da disiplinleri üzerinde yoğunlaşmakta, bu disiplinlerde tartışılan önemli konu ve problemleri tanıtmaktadır.

Kitabın üçüncü bölümünde felsefenin tarihine yer verdim. Bu tarih yedi alt bölümden oluşmaktadır. Birinci alt bölüm, felsefi düşünceye Hintliler, Çinliler ve Yunanlılar tarafından yapılan katkıları, tarihsel bir sıra içinde vermektedir. Felsefi düşüncenin tarihinin ikinci alt bölümü ise felsefeye Orta Çağ boyunca Hristiyan ve Müslüman âlim ya da düşünürler tarafından yapılan katkılar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Söz konusu iki bölümde, bir yandan sırasıyla Yunan, Hristiyanlık ve modern bilim/felsefe gibi üç ana unsur veya sacayağı olan Batı medeniyetinin ilk iki temel unsurunu tanıtmaya çalışırken, bir yandan da Batı felsefesi dışında başka felsefelerin de olduğunu, sadece Hindistan ve Çin'de değil, İslâm dünyasında da gördüğümüz bu felsefelerin Batı tarzı felsefeden hiç de aşağı kalır düzeyde olmadığını göstermeye özel bir çaba sarf ettiğimi açıklıkla ifade edebilirim.

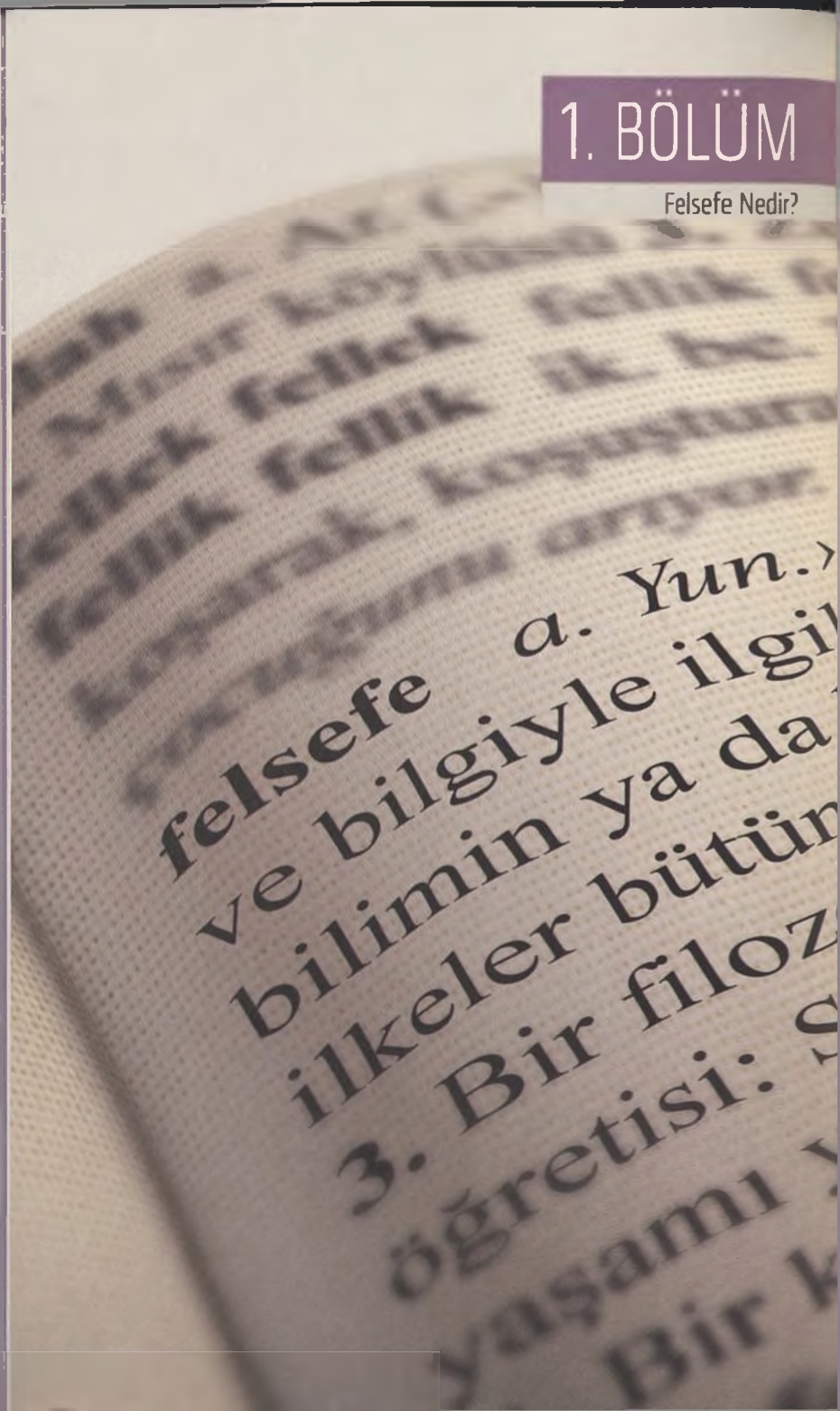
Buna rağmen, felsefenin tarihini verirken, daha fazla yoğunlaştığım yerler modern Batı felsefesi oldu. Rönesans düşüncesini genel olarak modern Batı düşüncesine veya felsefi modernliğe bir giriş olarak ortaya koyduktan sonra, modern Batı düşüncesinin kurucu uğrakları olarak 17. yüzyıl felsefesiyle Aydınlanma felsefesine özel bir ilgi gösterdiğim söylenebilir. Felsefe tarihinin altıncı ve yedinci alt bölümleri ise modern düşüncenin akılcı, bilimci ve ilerlemeci kanadıyla söz konusu modernizme şüpheli ve eleştirel yaklaşan kanadı arasındaki ikilik üzerinden sunulmaktadır. Bu çerçeve içinde, çağdaş düşüncenin hemen tüm akımlarına yer verdiğimi rahatlıkla söyleyebilirim.

Kitabın bu hâliyle felsefeye, felsefi düşüncenin problemleriyle tarihine ilgi duyan tüm gençlere yarar sağlamasını temenni ediyorum.

Ahmet Cevizci

1. BÖLÜM

Felsefe Nedir?



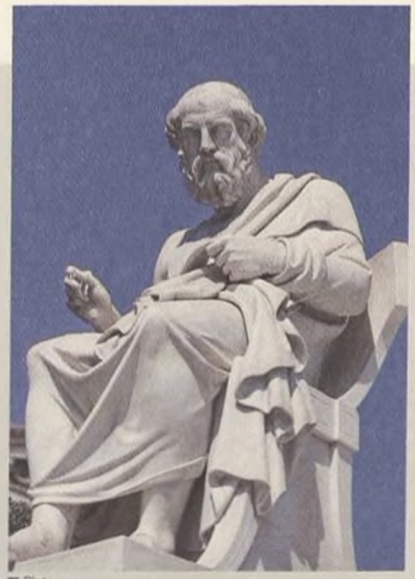
"Felsefe" sözcüğü, günümüz dünyasında, karşımıza çoğu zaman oldukça önemli, ama bir o kadar gizemli veya büyülü bir sözcük olarak çıkar. En azından ortalama insanın felsefe karşısındaki durumu, biraz da felsefenin kendisinin çok anlamlı oluşundan ve farklı şekillerde anlaşılmasından dolayı azımsanmayacak derecede kafa karışıklığıyla belirlenir. Nitekim pek çok insan felsefeyi, çok önemli bir disiplin ya da düşünme faaliyeti şeklinde, neredeyse her kapıyı açacak bir anahtar olarak değerlendirir. O, bütün bilimlerin kendisinden çıktığı, istisnasız her tür disiplin ya da etkinliğin temelinde olması gereken en temel disiplin ya da düşünme şeklidir. Felsefeye büyük bir değer yükleyen bu insanlar, bununla birlikte zaman zaman, sahip oldukları farklı mizaç veya yapısal özelliklere, benimsedikleri dünya görüşü veya ideolojilere bağlı olarak felsefeden başka şeyler veya belli türden felsefeleri anlayabilirler. Söz gelimi bir kimse önündeki masayı açıklamaya ve tanımlamaya çalışırken, onu kendisinden yapılmış olduğu cisim ya da ağaç türüyle tanımlamaya yönelebilir. Bu kişi, mizacı itibarıyla dünyaya maddî bir perspektiften bakan materyalist biridir. Buna karşılık bir başkası, aynı masayı yapısı veya işleviyle tanımlamayı düşünebilir. Böyle birinin ise manevi yönelimleri muhtemelen biraz kuvvetli bir kimse olarak idealist biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Yine modern bakış açısını bütün unsurlarıyla benimsemiş veya dünyaya ve hayata sadece ya da esas olarak bilim ve teknolojinin sağladığı imkânlar üzerinden bakmayı tercih etmiş bir insan, pozitivist veya materyalist bir felsefeye bağlanabilir. Böyle biri çok muhtemelen felsefenin de bilim ve teknolojiyi yaratmayı başarmış Batı'nın felsefesinden ibaret olduğunu düşünebilir. Oysa modern olanı en azından biraz da kuşkuyla karşılayan muhafazakâr bir kimse, dünyayı sadece bilim üzerinden ve maddî değerlerle anlayıp yorumlamayı reddederek, manevî değerleri temele alan idealist bir felsefeye bağlanabilir.

Bir de elbette felsefenin günümüz hayat koşullarında önemsiz, hatta gereksiz olduğunu söyleyen insanlar vardır. Böyle düşünen kimseler açısından, hayatın kendisi zaten yeterince karmaşık olup, felsefe işleri daha da karmaşıklaştırmaktan başka bir işe yaramaz. Bir kere modern hayat, tamamen başarıya endeksli bir hayat olup, böylesine hızla akıp giden bir süreç içinde durup düşünmeye zaman kalmamaktadır. Kalsa bile, çok veya derin düşünmek insanın dünyadan kopmasına, hayata yabancılaşmasına yol açabilir. Neredeyse her şeye burnunu sokan, ama hemen hiçbir konuda nihaî çözümler sunmayan felsefe, yerleşik inançlarımıza, alışılmış hayat tarzlarımıza, temel değerlerimize zarar verebilir. Dahası düşünenlerin, yani filozof dediğimiz kimselerin görüşleri de hemen her

noktada birbiriyle çelişmekte olup, onların bize verecekleri hazır reçeteler de bulunmamaktadır.

(1) Farklı Filozofların Farklı Felsefe Tanımları

Böyle bir bakış açısının da hiç kuşku yok ki anlaşılır tarafları veya nedenleri vardır. Nitekim felsefenin anlamı çağdan çağa değişmiştir. Felsefenin başlangıç çağlarından itibaren Çin ve Hint dünyası felsefeden bir tür yaşama bilgeliğini anlarken, Antik Yunanistan'da felsefe varlık ve varlığın ilk ilkeleri üzerine bir düşünce olarak anlaşılmıştır. Yunanistan'da felsefe esas itibarıyla teorik bir düşünme faaliyeti olarak gelişirken, Romalılar felsefeden, iyi ve erdemli yaşama amacına yönelik pratik bir düşünme etkinliğini anlamıştır. Orta Çağ'da ise felsefe, gerek Hristiyanlık, gerekse İslâmiyet üzerinden, ilâhî hakikatleri anlaşılır kılmayı amaçlayan bir tür teoloji ya da dine dayalı bir tefekkür faaliyeti olarak anlaşılmıştır. Modern felsefeyi belirleyen şeyin, tıpkı Orta Çağ düşüncesini belirleyen disiplinin din olmasına benzer şekilde, bilim olduğu söylenebilir. Bu yüzden Yeni Çağ'da felsefe daha ziyade bilgi ve bilim ağırlıklı olmuştur. Pek çok açıdan etik ve politik problemlerin ağır bastığı çağdaş felsefe ise daha ziyade etik ve siyaset felsefesi olarak öne çıkar.



Platon

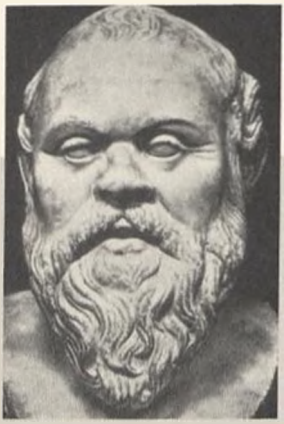
Felsefe sadece çağlara göre değişmemiştir. O, bu çağların kurucu düşüncelerini yaratan filozoflarda da farklılık gösterir. Gerçekten de filozoflar karşımıza farklı felsefe tanımlarıyla çıkarlar. Bunun da nedeni, elbette, mesajları çağlarını aşacak şekilde evrensel olmayı amaçlayan filozofların, içinde bulundukları tarihsel ve toplumsal koşullardan etkilenmiş olmalarıdır. Söz gelimi Konfüçyüs'e (MÖ 551-479) göre, felsefe "berrak görmeyi, ölçüp biçmeyi ve doğru davranmayı" mümkün kılan bir disiplin olmak durumundadır. Nitekim o, felsefeden nasibini

almış eğitimli insanların öncelikle baktıklarında berrak görmeyi düşündüklerini; dinlediklerinde, duyduklarını iyi anlamayı gözettiklerini; görünüşleri yönünden sıcak olmayı hedeflediklerini; davranışlarında saygılı olmayı düşündüklerini; konuşmalarında doğru olmayı amaçladıklarını söylemişti. O, felsefeyi hayatlarına bir şekilde sokanların ayrıca işlerinde ciddi ve çalışkan olmayı istediklerini; kuşkuya düştükleri zaman, sorularını nasıl soracaklarını ölçüp biçtiklerini; öfkelendiklerinde, sorunlar üzerinde kafa yorduklarını; kazancı gördüklerinde, adaletli düşündüklerini dile getirmişti.



Atina Okulu - Platon ve Aristoteles

Antik Yunan'da ise Sokrates ile öğrencisi Platon, Atina'da kent devletinin yıkılışına yol açacak kadar büyük olduğunu düşündükleri bir politik kriz tespit etmişlerdi. Krizi yaratan iki unsur bulunduğunu, bunlardan birisinin adaleti ve yurttaşları için iyi hayatı tesis etmekten uzaklaşan devlet, diğerinin de topluluğa karşı görev ve sorumluluklarını unutarak sadece maddî başarı için yaşayan yurttaşlar olduğunu düşündüler. Daha mütevazı davranan Sokrates, bir filozof olarak görev ve misyonunun "toplum için at sineği olmak" olduğundan hareketle, yurttaşları ahlâkî yönden değiştirmeyi amaçlayan bir moral reform projesini hayata geçirmeye çalışmıştı. O, işte bu misyon çerçevesinde insanlara ahlâkî yönden veya erdemler bakımından bilgisizliklerini gösterme çabası içinde oldu. Bundan dolayı da, felsefeyi veya felsefeyle özdeşleştirdiği bilgeliği "bilmediğini bilmek olarak" tanımladı. Oysa Platon krizi çözme amacı çerçevesinde, yurttaşları değiştirmeyi amaçlayan Sokrates'ten farklı olarak devleti ıslah etmeye yöneldi ve bu amaç doğrultusunda bir ideal devlet oluşturdu. İdeal devletin temelinde ise filozof-kral düşüncesi bulunmaktaydı. Nitekim Platon filozof-kralın yönetimiyle esasen bilginin yönetimini hayata geçirmeyi amaçlıyordu. Bu yüzden de felsefeyi "hakikatin ve nihaî gerçekliklerin bilgisi" olarak tanımladı.



Sokrates

İdealist ve mükemmeliyetçi Platon'un "hocamı severim, ama hakikati ondan daha çok severim" diyen öğrencisi Aristoteles, aslen Atinalı değildi. Yirmi yıl öğrenciliğin ardından kendi araştırma merkezini kurarak varlığa ve dünyaya dair araştırmalarını burada sürdürdü. Doğallıkla da felsefeyi "ilk ilkelerin ve varlığın nedenlerinin bilgisi" olarak tanımladı.

Felsefeyi özellikle de soylu sınıfların kültürünün bir parçası haline getiren Romalılar ise felsefeden daha çok ahlâk felsefesi veya etiği anladılar. Nitekim Seneca (MS 4-73), "felsefenin ilk işi, insanı nezaket ve terbiyeye hazırlamaktır. Felsefe, insana doğru hareket etmeyi öğretir" diyordu. Bir başka Romalı filozof, imparator Marcus Aurelius (MS 121-180) da yine aynı şekilde "İnsana kılavuzluk eden biricik şey felsefedir. Felsefe bunu, her türlü haz ve acının ötesine geçerek, hiçbir şeyi üstünkörü yapmayarak, yalan ve gizlilikten sakınarak başarır." demekteydi.

Oysa İslâm dünyasında düşünürler, felsefeyi bir yandan varlığa dair bir açıklama getirirken bir yandan da yaşama bilgeliği temin eden bir hikmet olarak değerlendirdiler. Söz gelimi Kindî (öl. 873), "insanın kendisini tanımasının aracı olarak" gördüğü felsefenin "insanın külli ve ebedî şeylerin hakikatlerini, mahiyetlerini bilmesi olduğunu" söylemişti. Felsefeyi Farâbî "varlıklara dair bilgelik", İbn-i Sina ise "nesnelerin hakikatlerine vukufiyet" şeklinde tanımlamıştı. Oysa Anadolu coğrafyasının büyük mutasavvıf ve düşünürlerinden Mevlânâ (1207-1273) "Ya göründüğün gibi ol ya da olduğun gibi görün!" derken ahlâkı, ahlâk felsefesini temele almıştı. Yine aynı şekilde önemli mutasavvıflarımızdan İsmail Ankaravî (öl. 1631), felsefeyi ahlâk felsefesiyle özdeşleştirirken, "Filozof, o kimseye derler ki her şeye hakkını verir, her şeyi yerli yerine koyarak hükmünü verir, bunun sınırını geçmez ve zamanı gelmeden bir şeyi aceleye getirmez." demişti.

Öte yandan modern felsefenin kurucusu olarak René Descartes, felsefeyi bilgi ve bilgelik üzerinden tanımlama yoluna gitmişti. Bu yüzden o, felsefeyi tanımlarken, "Felsefe sözüyle bilgelik üzerine bir araştırma anlatılmak istenir. Bilgelikten ise bütün her şeyin tam bilgisi anlaşılır." dedi. Bir başka modern filozof George Berkeley de, felsefenin "bilgelik ve hakikate dair bir araştırma olduğunu" öne


■ Arthur Schopenhauer

sürdü. Benzer şekilde ünlü Alman düşünürlerinden Arthur Schopenhauer de felsefenin "dünyanın içsel doğasını kavramlarda açık seçik ve soyut bir biçimde yansıtmak olduğu" kanaatindeydi. Oysa bu sıralarda filozofların teorik düzeyde sadece dünyayı anlamaya çalıştıklarını söyleyen Karl Marx, "önemli olanın dünyayı değiştirmek olduğunu" iddia ederek, pratik bir felsefe anlayışını öne çıkardı.

Uzun düşünce tarihinde felsefeyi, ona yükledikleri işlev veya görev ile tanımlayan filozoflar da olmuştur. Örneğin ünlü Alman filozofu Friedrich Nietzsche, "gerçek felsefenin aklın sınırlarını kavramak olduğunu" ileri sürmüştü. Öte yandan çağdaş düşüncenin önemli şahsiyetlerinden biri olarak Ludwig Wittgenstein felsefenin işinin "düşünceleri mantıksal yönden açıklığa kavuşturmak olduğunu" savunurken, yüzyılın ünlü varoluşçu filozoflarından Albert Camus (1913-1969) "felsefeye düşenin hayatın anlamını bulmaya çalışmak olduğunu" söyledi. Amerikalı filozof William James ise "felsefe karın doyurmaz ama ruhu tatmin eder" demekteydi.

(2) Farklı Felsefe Tanımlarının Ortak Paydası

Meslekten felsefeci olmayanların farklı felsefe anlayışlarıyla filozofların farklı felsefe tanımları, bize öncelikle felsefenin çok yönlülüğünü gösterir. Bu çok yönlülük, onun tek bir konu ya da alan üzerinde geliştirilen belli özellikleri haiz bir disiplin olmak yerine, kendisine hemen her şeyi konu alan ve pek çok alt dalı bulunan kuşatıcı bir disiplin veya etkinlik olduğunu gösterir. İnsanlar, bu çok yönlü etkinlikte işlerine yarayacak veya kendilerine katkı yapacak pek çok şey bulabilirler. Filozofların farklı felsefe tanımlarıyla karşımıza çıkmaları, ikinci olarak felsefeyi tanımlamanın hiç de kolay olmadığını, onun esas itibarıyla öznel bir çaba olduğunu gösterir.

Filozofların felsefe tanımlarının farklılığı, çok daha önemlisi, bize felsefeyi belli bir tanım üzerinden anlamaya çalışmanın yanlışlığını gösterebilir. Gerçekten de

felsefeyi belli bir tanımla karakterize etmek onun imkânlarını sınırlar, felsefeyi belli bir faaliyet olmaktan çıkarıp kemikleşmiş bir disipline indirgeyerek insanları yanlış yönlendirebilir. Hem kabul etmek gerekir ki felsefenin özünü ortaya koyacak sınırlayıcı tanımlardan, mutlak ve kesin açıklamalardan kaçınmak, felsefenin ruhuna çok daha uygun düşer. Zira felsefe, olmuş bitmiş düşüncelerin, nihayete erdirilmiş fikirlerin toplamından ibaret bir şey değildir. Bunu en iyi Antik Yunan'da Sokrates'le başlayan felsefe geleneğinde görebiliriz. Nitekim felsefeyi esas itibarıyla bir eleştiri ve sorgulama, karşılıklı bir tartışma faaliyeti olarak anlayan Sokrates, sokakta, dost meclislerinde, akşamları başlayıp sabahlara kadar devam eden şölenlerde felsefe yapmış, bir diyalog formu içinde başkalarıyla birlikte hakikati aramıştır.

Nitekim kişisel olarak icra edilen bir düşünsel faaliyet, başkalarıyla birlikte gerçekleştirilen tartışmaya dayalı bir hakikat arayışı olarak felsefe anlayışı Sokrates'in öğrencisi Platon tarafından da devam ettirilmiştir. İşte bu kadim felsefe geleneğinden hareketle, hakikî felsefenin kitaplarda veya yazılı metinlerde bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir. Felsefe, Sokrates ve öğrencilerinin yaptığına benzer bir biçimde, düşünmeye ve sorgulamaya istekli insanların hayata geçirdikleri ve entelektüel bir alış-veriş süreci içinde, karşılıklı muhabbet ya da tartışmalarla ortaya çıkabilen bir şey olmak durumundadır. Gerçekten de felsefeyi felsefe yapan şey, felsefî problemlere filozoflar tarafından getirilmiş olan çözümleri okumaktan veya felsefe bilmekten ziyade, tefekkür, sorgulama ve tartışmadır. O, özünde düşünen, sorgulayan, araştıran, felsefî soru ve problemlere kendi yanıtlarını vermeye çalışan insanların düşünce alışverişiyle yaşayan bir etkinlik ya da araştırma türüdür. Nitekim ünlü Alman filozofu Immanuel Kant, bu bağlamda "önemli olanın felsefeyi değil de felsefe yapmayı öğrenmek olduğunu" ileri sürmüştür.

Filozofların farklı felsefe tanımlarından, son olarak söz konusu tanımların ne kadar farklılık gösterirlerse göstersinler ortak bir paydada buluştukları sonucu çıkartılabilir. Bu ortak payda dikkate alındığında, felsefenin "ne gördüğünü söylemekle, ne söylediğini bilmekle ve nasıl eylemde bulunmak gerektiğini kavramakla ilgili bir düşünme ve sorgulama faaliyeti" olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, (1) yani "ne gördüğünü söylemek" söz konusu olduğunda, felsefenin "görünüşlerin ötesine geçerek gerçekliğe dair bir açıklama getirmek" olduğunu ifade edebiliriz. Buna mukabil (2) "ne söylediğini bilmek" özelliği gündeme gel-

diğinde, felsefenin "çözümleyici ve eleştirel boyutları olan bir bilme ve düşünme etkinliği" olduğunu öne sürmek gerekir. Felsefenin ortak paydasının "görmek", "bilmek" ve "söylemekle" ilgili teorik unsurları, elbette büyük bir önem taşımakla beraber, onun esas hayatla ve yaşamayla iç içe geçmiş, pratik bir tarafı olduğunu akıldan çıkartmamalıyız. Bu nedenle (3) "nasıl davranmak ve yaşamak gerektiğini kavramakla" ilgili yönü dikkate alındığında, felsefenin "ahlâki ilke ve değerlerle ilgili sağlam bir kavrayış", "hayata, hayatın anlamına, değer ve nihaî amaçlara dair bir tür bilgelik sevgisi" olduğunu söylemek yerinde olur. Felsefe, işte bütün bunların sonunda, yani ilgili teorik ve pratik unsurları hayata geçirildikten sonra, insanlara dünyaya, hayata ve kendileri üzerine felsefî bir bakış kazandırabilir.

(3) Felsefenin Bilim, Din ve Sanattan Farklılıkları

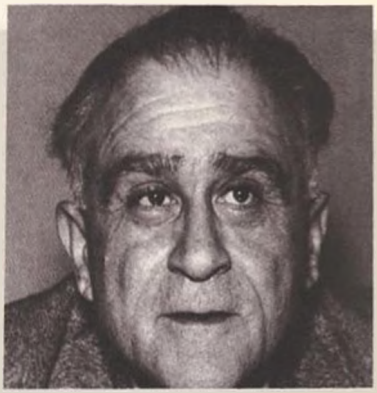


■ Gerçeklere erişme çabası olarak felsefe

Bunlardan birincisi, yani felsefenin "ne gördüğünü söylemekle" ilgili olan tarafını dikkate aldığımızda, onu bu yönüyle dünyayı, hayatı ve toplumu açıklama ve anlamlandırmaya yönelik bir düşünme etkinliği olarak tanımlayabiliriz. Felsefe, işte bu noktada hayatın bize sabahtan akşama veya bir yaşam süresi boyunca sunduğu çok çeşitli görünüşlerin ötesine geçerek gerçekliğe nüfuz etme, farklı ve çoğu zaman da yanıltıcı görünüşlerin gerisindeki gerçeklere erişme çabası olarak tarif edilebilir.

Şöyle bir düşünelim: Modern hayat koşulları içinde, hepimizin kendimizi zamana göre ayarlama, programlı yaşama gibi bir zorunluluğu var. Saati düzenli ve dikkatli bir şekilde kullanmadan ne birtakım programlara yetişebilir, ne de kişisel amaçlarımızı gerçekleştirebiliriz. Hatta denilebilir ki, saatler, biz modern hayatın hızına erişelim diye seyrettiğimiz televizyonların, kullandığımız cep telefonları veya bilgisayarların kıyı veya köşelerine, kısacası her yere yerleştirilmiş durumda. Kendimizi ona göre ayarlamadan, bir şeyler yapmamız, gündelik ha-

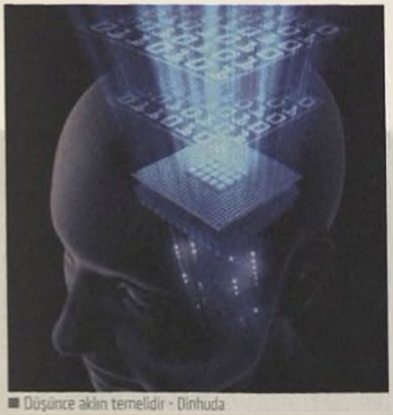
yat içinde programlarımızı hayata geçirmemiz mümkün olmuyor. Bu, son derece gerekli ve önemli olmakla beraber, insanı kaçınılmaz olarak saatin kölesi hâline getirdiği için, hiçbir şekilde yeterli olmayabilir. Sabah kahvaltısının saatinden, yetişeceğimiz dersin zamanından veya bir arkadaşımızla buluşma zamanından öte, bizatihi zamanın kendisi üzerine düşünme ihtiyacı hissedebiliriz. Saatin kaç olduğunu sormaktan zamanın ne olduğunu düşünmeye geçtiğimizde, zamanla ilgili çok çeşitli görünüşlerin ötesine geçerek hayli mütevazı ölçüler içinde de olsa, zaman üstüne felsefe yapmaya başladığımızı söyleyebiliriz. "Ne içindeyim zamanın/ne büsbütün dışında/yekpare parçalanmaz bir anın/o sonsuz akışında" diyen şairimiz Ahmet Hamdi Tanpınar gibi, zamanın kendisine nüfuz etme çabası sergilediğimiz rahatlıkla ifade edilebilir.



Ahmet Hamdi Tanpınar

Hayatımızın ilk çocukluk zamanlarından başlayarak eğitim almaya başlıyoruz. Sosyalleşme süreci içinde, bir yandan temel eğitimimizi alırken diğer yandan kültürleniyoruz. Başka bir deyişle, ailemizde başlayan bu eğitim süreci, sonradan ilköğretim sürecinin ardından üniversitedeki meslek eğitimine kadar, hatta bir hayat boyu devam edebiliyor. İçlerinden bazılarının bizde kalıcı etkiler bıraktığı pek çok eğitici ya da öğretmenle tanışarak onlardan her daim bir şeyler öğreniyoruz. Ama her zaman bu noktada kalmayabiliriz. Çok büyük ölçüde pasif ve alıcı olduğumuz söz konusu öğrenme sürecinin veya eğitimin çok çeşitli görünüşlerinin ötesine geçerek, eğitimin gerçekte ne olduğunu araştırıp soruşturduğumuz da olur. Bizi bir bütün olarak dönüştüren veya kendimizi gerçekleştirmemizi temin eden, fizikî varlığımızı olduğu kadar manevî veya entelektüel yönümüzü de geliştiren gerçek eğitimin mahiyeti üzerinde düşünürüz. Bu tür bir eğitimin öğretimden veya insanlara belli bir ideoloji doğrultusunda birtakım şeyleri aktarmaktan meydana gelen bir aşılama sürecinden nasıl farklılaştığını sorduğumuz olur. İşte bunu yapmaya, yani eğitimin bireysel olduğu kadar toplumsal boyutları üzerinde düşünmeye, her türlü eğitim sürecinin tabi olması gereken ölçütleri ele almaya başladığımız zaman, eğitim üzerine felsefe yapma yoluna girmiş oluruz.

Bir başımıza değil de, bir toplum içinde yaşıyoruz. Bu sosyo-politik süreçte, çoğu zaman yetiştiğimiz çevreden aldığımız etkilerin, kendi kişisel araştırmalarımızın bir sonucu olarak belli bir ideoloji ya da politik görüşe bağlanıyoruz. Muhtemelen değer dünyamızın bize kattıklarının da etkisiyle, çıkarlarımızı iyi temsil ettiğine veya görüşümüzü yansıttığına inandığımız bir siyasal partiye oy veriyoruz. Politik partilerin liderlerinin görüşlerini, onların aralarında zaman zaman çıkan tartışmaları izliyoruz. Ama bazen de politikanın bütün bu farklı tezahür veya görünüşlerinin ötesine giderek, politik toplumun üzerine yükseleceği ilke ya da değerler üzerine düşünmemiz de söz konusu olabiliyor. Hatta bu, sorumlu bir yurttaş olarak var olabilmek için, yerine getirilmesi gereken bir zorunluluk olarak karşımıza çıkıyor. Kendimize bireyle devlet arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini veya bireyin mi yoksa toplumun mu önce geldiğini sorabiliyoruz. Bu soruları çoğaltmak mümkün gibi görünmektedir. İşte bu sorulara cevaplar, üstelik temellendirilmiş yanıtlar vermeye kalkıştığımız zaman, elbette sınırlı ölçüler içinde de olsa felsefi düşünme yoluna girdiğimizi söyleyebiliriz.



■ Düşünce aklın temelidir - Dinhuda

İnsanın Yapısal Farklılığı

Bizim bu çabamız, elbette insana özgü birtakım temel özelliklerle açıklanabilir. Başka bir deyişle, felsefenin dünyayı, hayatı ve toplumu görünüşlerin ötesine geçerek anlamaya ve açıklamaya yönelik bu yönü, hiç kuşku yok ki insanın varlık yapısı üzerinden temellenebilir. Gerçekten de bitkilerin ve hayvanların yalnızca canlı oldukları yerde, insanlar yaşar. Dahası, insanlar yaşamakla kalmayıp, neden ve nasıl yaşayacaklarını araştırırlar. Buna göre, insanı diğer canlı türlerinden veya hayvanlardan ayıran en önemli özellik, onun sadece hayatta kalmaya çalışan ve türünü devam ettiren salt bir doğal varlık olmaması, kendisini ve içinde yaşadığı dünyayı anlamaya ve açıklamaya kalkışmasıdır. Söz gelimi bir hayvan sadece doğal yapısının ve ihtiyacının doğal bir sonucu olarak çiftine yönelip onu kendisiyle çiftleşmeye zorlar. Oysa

insan karşı cinse olan bu yönelimini doğal bir boyuttan çıkartıp manevî bir boyuta taşır; onu sevgiyle bezemekle kalmaz, bütünüyle anlamlı hale getirir. Sevdiği insanla evlenip hayatına düzen ve anlam katar, yetiştireceği çocuklar yoluyla sosyal hayata da katkılarda bulunabilir.

Yine bir köpek ya da at kendisine sunulanları veya çevresinde bulduklarını doğal bir biçimde tüketerek beslenme işlevini yerine getirir ve böylelikle de hayatını sürdürür. Bunu elbette, insan da yapar. Ama insan yemekle yetinmeyip beslenme ve sindirim fonksiyonlarının canlılarda nasıl gerçekleştiğini sorgular, söz konusu fonksiyonlara ilişkin olarak anlamlı açıklamalar geliştirir. Hayvanlar da hiç kuşku yok ki yakınlarındaki veya çevrelerindeki diğer canlıların ölümüne tanık olurlar, fakat onlar buna hiçbir şekilde anlam veremezler. Oysa insan, ölüme tanıklık etmekle kalmaz, sonlu ve sınırlı varlığının bilincine varan yegâne varlık olarak, kendisine kaygı veren bu durumu zihninde tasarlayıp ölümün anlamını sorgular. Hatta sadece ölüme değil, ölüm olgusu üzerinden hayatına da bir anlam yükleme durumuna gelir.

Demek ki insan sadece biyolojik bir varlık değildir; onun aynı zamanda manevî bir yönü veya entelektüel bir boyutu vardır. Söz konusu boyutu ya da yönü, elbette layıkıyla hayata geçirildiği takdirde, insanı hayvanın üzerine yükselten şeyi meydana getirir. Bu yükseliş, elbette istenir veya tercih edilir bir durum olmak durumundadır. Nitekim on dokuzuncu yüzyılın ünlü İngiliz filozoflarından John Stuart Mill, bu bağlamda, "Karnı tıka basa doymuş bir domuz olmaktansa, aç gezen bir Sokrates olmayı tercih ederim" demiştir. Söz konusu manevî ya da zihinsel yönü, insanın olup bitenlerin nedenlerini merak etmesine ve olayları hayretle karşılamasına neden olur. Fakat insan bununla da kalmaz, hayatın kendisine sunduğu görünüşleri, karşılaştığı olguları anlamlı kılmaya, onlara bir açıklama getirmeye çalışır. O, bunu çoğu zaman tek tek olguların gerisindeki gerçeklere erişme çabası sergileyerek, algısal görünüşlerin ötesindeki gerçekliğe nüfuz etmeye çalışarak yapar. İnsan bunu yapabilmesini,



Bilmek, Auguste Comte

sadece kendisine özgü olan bu başarıyı hayata geçirebilmesini, aynı zamanda manevî bir varlığa sahip olması olgusuna borçludur. İnsanın söz konusu manevi boyutu, hiç kuşku yok ki farklı şekillerde tezahür eder. O, söz konusu manevi boyutu sayesinde kendisini aklıyla olduğu kadar duyguları ve hayal gücüyle de gerçekleştirir. Bu durum, hiç kuşku yok ki insanın dünyaya tek ve standart bir biçimde değil de farklı şekillerde anlam yükleyebilmesini, dünyayı farklı perspektiflerden açıklayabilmesini mümkün kılar.

Felsefeyle Bilim, Din ve Sanat Arasındaki Benzerlikler

Buradan hareketle, dünyanın açıklanması ve anlamlı kılınmasının, insanın çok boyutlu yapısı veya farklı katmanlara ayrılmış manevî gerçekliği sayesinde, dört ana eksen üzerinden gerçekleştiği söylenebilir. Kendilerinde insanın dünyayı açıklayıp anlamlandırma faaliyetinin gerçekleştiği bu ana eksen veya alanlar bilim, din, sanat ve felsefedir. Birbirlerinden önemli farklılıklar gösteren, hatta tarihsel süreç içinde en azından bazılarının birbirleriyle çatıştığı ileri sürülmüş olan bu dört disiplini birleştiren ortak bir nokta vardır. Hatta muhtemelen bu ortak noktanın, bir değil iki olduğu söylenebilir. Birinci ve daha genel ortaklık, bu disiplinlerden dördünün de önemi ve birbirine indirgenemezliğiyle ilgilidir. Gerçekten de kapitalizmin ve teknolojinin gücünü ve etkisini her geçen gün biraz daha hissettirdiği bir dünyada yaşayan insan, nasıl ki bilim olmadan yaşayamazsa aynı şekilde sanat, felsefe ve din olmadan da yaşayamaz. Nasıl ki bilim insanın fizikî varlığına hizmet ediyor, onun hayatını uzatıp kendisine konfor ve rahatlık temin ediyorsa, sanat, felsefe ve din de onun manevi varlığını güçlendirip varoluşunu anlamlandırmaya yarar. Nitekim pragmatizmin kurucularından meşhur Amerikan düşünürü William James, insanda bir "inanma istemi" bulunduğunu söylerken, herhalde bu aşikâr hakikate dikkat çekmek istemişti.


William James

Felsefe, bilim, din ve sanatı birleştiren ikinci ortak nokta, elbette onların varlığı ya da dünyayı anlamlı kılmaya kalkışmalarından meydana gelir. Felsefe, bilim, din ve sanat bunu, yani dünyayı açıklayıp anlamlı kılma-

yı algısal görünüşlerin ötesine geçerek yapar. Söz gelimi bilim adamları, insan tarafından algılanan dünyada olup bitenleri birtakım yasalar üzerinden açıklayıp anlamak amacıyla gen, elektron ve molekül benzeri teorik nesnelere ve aksiyomatik yapılara başvurur. Dünyayı söz konusu nesne ve yapılar üzerinden açıklayıp sadece akıl yoluyla keşfedilebilir olan birtakım yasalar yoluyla anlamlı hâle getirir.

İşte bu noktada dinin bilimle aynı kabulü paylaştığını söyleyebiliriz. O da bilim gibi dünyanın düzenden yoksun veya kaotik bir hâlde olmadığını, aksine bir düzen sergilediğini kabul eder. Bilim, söz konusu düzeni doğada hüküm süren nedensel yasalar üzerinden açıklar; oysa din dünyadaki düzeni bu dünyaya aşkın bir varlığın amaçlı ve yaratıcı eylemi yoluyla anlamlandırır. Öte yandan dinin dünyayı Tanrı'nın yaratıcı eylemiyle anlamlı kılarken, sanatın söz konusu anlamlandırma etkinliğini sanatçının yaratıcılığına bağladığını söylemek doğru olur. Buna göre, sanatçı maddî dünyaya duygularını ve sınırsız ifade gücünü kullanarak bir anlam katar. Bilim, din ve sanat için geçerli olan bu durum, elbette felsefe için de geçerlidir. Felsefe de dünyayı, görünüşlerin gerisindeki gerçekliğe ulaşmanın kendisine verdiği temsil ve açıklama imkânlarını kullanarak anlamlı hâle getirme çabası verir.

Felsefeyle Bilimin Din ve Sanattan Farklılığı

Söz konusu ortaklık bir tarafa bırakılacak olursak, bilim, sanat, felsefe ve dinin anlama ve anlamlandırma biçimlerinde önemli farklılıklar olduğu söylenebilir. Bunlardan bilim ile felsefe bütünüyle rasyonel bir temel üzerinde yükselirken, din ile sanat güçleriyle temellerini aklî bir kaynaktan almaz. Kaynağı rasyonel değil de ilâhî olan dinde, insan varlığın Tanrı'nın yaratıcı eylemi yoluyla anlamlandırılmasını ifade eden dinî hakikatleri, Allah'ın vahyi veya ilâhî mesaj yoluyla öğrenir. Başka bir deyişle dinin bakış açısından, insan, birtakım dinî ve ahlâkî doğruları, kendi başına bulamaz. Bu yüzden, dinde temel tavır, mutlak teslimiyettir; dindar kişi, Tanrı'nın arzusu önünde, alçakgönüllülükle boyun eğen kişidir. Bundan dolayıdır ki, dinî hakikatler sorgulanamaz, tartışılamaz. Aynı durum, önemli ölçüde sanat için de geçerlidir. Dünyaya anlamı, sanatçının biraz da Tanrı'nın yaratıcılığını çağrıştıran yaratıcı eylemi ve ifade gücü yoluyla sokan sanat da akıldan ziyade, yaratıcı sezgiye, hayal gücüne dayanır.


Aristoteles

Demek ki bilim ile felsefe, din ve sanattan rasyonel bir temele dayanmak bakımından farklılık gösterir. Aslında bilim ile felsefe başlangıçta birbirinden ayrılmıyordu; ilk filozoflar aynı zamanda birer bilim adamı idi. Yunan dünyasının ilk filozofu olan Thales aynı zamanda bir matematikçi ve astronomdu. Aristoteles'in aynı zamanda biyoloji ve mantığın kurucusu, İbn-i Sina'nın da aynı zamanda büyük bir hekim olduğunu hepimiz biliriz. Başlangıçta, dünyaya dair bilgeliğin kapsamı içinde birbirinden ayrılmaz olan bilim ile felsefenin, dinden ayrılarak ve efsaneden bağımsızlaşarak ortaya çıkmıştır. Gerçekten de akla dayalı bir açıklama tarzı olarak felsefe, muthos ya da efsaneden logos ya da akla geçişin bir sonucu olmak durumundadır. Buna göre ilk filozofları filozof yapan şey esas olarak onların "doğal olayların, doğaüstü güç ve nedenler yoluyla değil de, doğal nedenleriyle açıklanması gerektiği" kabulleriydi.

Yaklaşık dört yüzyıl öncesine kadar, akla dayalı yapısı dolayısıyla felsefenin bir parçasını oluşturan bilim, Yeni Çağ'dan itibaren felsefeden kopmuş, başta doğa bilimleri olacak şekilde bütün bilimler felsefeden ayrılmışlardır. Bu, elbette, akıl temeli üzerinde veya rasyonel bir faaliyet olma noktasında birleşen bilim ile felsefenin birbirinden en az üç noktada farklılık gösterdiği anlamına gelir. Buna göre, bilim ve felsefeden ikisi de varlığı konu alır. Fakat bilimler, varlığı bilmeye ve açıklamaya çalışırken, onu parçalar ve belli bir yönden ele alırlar. Örneğin, fizik varlığı hareket, biyoloji canlılık açısından inceler. Oysa felsefe varlığı parçalamaz, onu bir bütün olarak ele alır ve varlık olmak bakımından inceler.

Söz konusu bütüncülüğüne rağmen, bilimlerin hemen tamamen nesnel normlarla iş gördükleri yerde, felsefe daha ziyade öznel bir çaba olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle, hem felsefe ve hem de bilim akla dayalı disiplinler olmakla birlikte, yöntem bakımından farklılık gösterirler. Bilimi, kullandığı deneysel yönteme ve matematiksel açıklama tarzına ek olarak, kanıtlama veya ispat karak-

terize eder. Yani, doğa bilimlerinde kişinin yaptığı keşfi, ulaştığı sonucu kanıtlaması gerekir. Formel bilimlerde ise kanıtlamanın yerini ispat alır. Bu yüzden, bilimin ulaştığı sonuçlar herkesi bağlayan genel geçer sonuçlar olarak ortaya çıkar. Felsefede de filozof akıl yürütür veya birtakım argümanlar geliştirir. Ama bu akıl yürütme veya argümantasyon, bir kanıtlama ya da ispattan ziyade, bir gerekçelendirme veya haklılandırma işlemine karşılık gelir. Yani, filozofun geliştirdiği argümanlar, bilimlerin bütünüyle nesnel bir temele dayanan kanıtlama ya da ispatlarından farklı olarak, özneye bağlı olan, onda temellenen öznel çabalar olarak gerçekleşir. İşte bu yüzden, felsefede, matematiksel bir teorem veya bir fizik yasasıyla aynı düzeyde "doğrular" yoktur; onda herkesi bağlayan genel geçer sonuçlar olamaz. Bunun tersine, pek çok konuda birbirlerinden farklılık gösteren bir görüşler çeşitliliğiyle karşılaşırız.

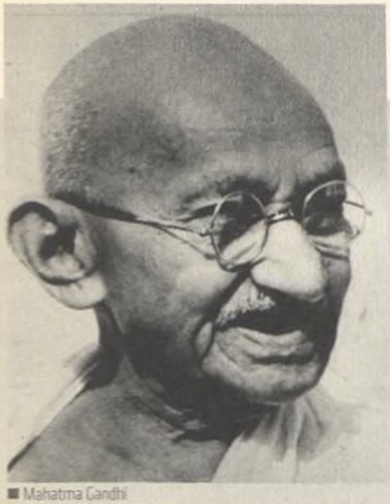


■ Ateş ateşle sönmediği gibi, kötülük de kötülükle sona ermez - Sebastien Chamfort

Öte yandan, bilim "ölçmek" ister; onda, bilgi, formüllerle ifade edildiği veya nicelleştiği ölçüde, bilimseldir. Dahası, bilime Yeni Çağ'dan itibaren, "güç" düşüncesi eşlik etmeye başlamıştır. Yani, insanoğlu bilime sahip olduğu ölçüde, doğal ve sosyal çevreyi kontrolü altına alabileceğini düşünmüş ve bunda da, yanılmamıştır. Başka bir deyişle, on yedinci yüzyılın meşhur bilimsel devriminden sonra, doğa bilimlerinde deney yoluyla test edilebilir bir bilgi birikimi gerçekleşmiş ve bu birikim, teknolojinin doğuşuna yol açmıştır. Felsefede, böyle bir pratik çıkar ya da yarar düşüncesi yoktur; onun temelinde, aslında yeni bilgi üretme arzusu da bulunmaz. Onun temelinde, en azından çokça paylaşılan yaygın görüşe göre, insanın anlama ve gerçeği görme arzusu bulunur; yani felsefeyi, çıkar gözetmeyen bir bilgi anlayışı harekete geçirir. Çünkü insan yalnızca çıkara ya da yarara yönelik bir varlık değildir. İnsan, evrenin yapı ve düzenini, yaşamanın değer ve amacını, iyilik, adalet ve güzelliğin anlamını bilmek, dünyayı anlamlandırmak ister.

(4) "Ne Söylediğini Bilme" Olarak Felsefe

Demek ki, felsefe öncelikle görmekle, "ne gördüğünü söylemekle" ilgili bir düşünce faaliyetidir. Buna göre felsefenin özünde dünyaya, hayata ve topluma belli şekillerde bakma çabası vardır. Söz konusu felsefi bakışa bağlı olarak dünyayı ve hayatı anlamlı kılma çabası vardır. Fakat bu, felsefeyi tam olarak ortaya koymaya, onun mahiyetini gözler önüne sermeye yetmeyebilir. Bundan dolayı felsefe, "ne söylediğini bilmek", "görülmüş olanı doğru ve temellendirilmiş bir biçimde" söylemek olarak tanımlanabilir. Kendimizi değiştirmeden, özellikle de zihinsel olarak geliştirmeden olup bitenleri değiştirmenin mümkün olamayacağını ifade eden Sokrates, hayatını neredeyse tamamını insanlarla genel olarak felsefe, özel olarak da ahlâkî kavramlar üzerinde tartışarak geçirmişti. Bunun nedeni ise, kavramsal bir açıklığa erişmeden, insanların sağlıklı düşünemeyeceklerini, düşünseler bile fikirlerini tam olarak ifade edemeyeceklerini, etseler bile birbirleriyle anlaşamayacaklarını kabul etmiş olmasıydı. Kavramsal karışıklığın önce bireylerde zihinsel kargaşaya, insanlar arasında da entelektüel bir kaosa yol açacağını iyi bildiği için, muhataplarını sadece doğru düşünmeye değil, fakat meramını doğru ifade etmeye zorladı. Öğrencisi Platon da aynı şekilde, kavram kargaşasını gidermeden sağlıklı ve doğru düşünemeyeceğimizi, dolayısıyla anlamlı tartışmalar ve çözümler üretemeyeceğini belirtmeye özen göstermişti. Yirminci yüzyılın önemli liderleri ve düşünürlerinden biri olan Hindistanlı Mahatma Gandhi (1869-1948) de, aynen Platon gibi, "dünyada görmek istediğimiz değişikliği önce kendimizde gerçekleştirmemiz gerektiğini" söylemişti.



■ Mahatma Gandhi

Gerçekten de "ne söylediğini bilme" üzerinde yoğunlaştığımızda, insanın söylemek istediklerini belli bir düzen içinde, sağlam birtakım argüman veya akıl

yürütmelerle temellendirerek ve olabildiğince açık bir ifadeyle söylemesinin kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu ifade edebiliriz. İşte bu noktada, insanların düşünme faaliyetleri sırasında kimi zaman önemli yanlışlar yapmalarının, tartışmalarda tıkanmalarının veya tartışmalarının kavgaya dönüşmesinin gerisinde genellikle analiz becerileriyle ilgili eksiklikler bulunduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu yüzden felsefenin en önemli işlevleri veya boyutlarından biri analiz kategorisi içinde değerlendirilir. Söz konusu analiz kapsamı içine ise kavramların açık ve net hâle getirilmesi, kavramlar arasındaki ilişkilerin ortaya konulması, akıl yürütmelerin mantıksal yapısının incelenmesi ve düşüncelerin temellendirilip sınanması türünden zihinsel faaliyetler girer.

Bu çoğu zaman yeterli olmayabilir, özellikle de söylenecek olanın yerleşik kalıpların veya alışılmış görüşlerin dışında bir şey olması durumunda, analizin eleştiriyle tamamlanması gerekir. İşte bu bağlamda, yani felsefeyi bu kez "ne söylediğini bilmek" üzerinden ortaya koyan yaklaşımımıza örnek olarak, önce söylenmesi çok zor, hatta imkânsız olan bir şeyi söyleyen İrlandalı ünlü idealist filozof George Berkeley'in söylediklerini verebiliriz. Berkeley, sadece bir filozof değil, fakat aynı zamanda bir din adamıydı. Bir filozof olarak yaşadığı dönemde dünyaya baktığı zaman doğa bilimlerinde, özellikle fizik ve astronominin öncülüğünde gerçekleşen devrimi bütün sonuçlarıyla gördü. Modern bilimi iyi biliyor ve onu çok önemsiyordu. Birçok kez Newton'un Londra'daki evine giderek, modern bilimi ve sonuçlarını tartışmıştı. O, buna rağmen bilime sarsılmaz bir inanç beslemenin, bilimi temele almanın Avrupa uygarlığını materyalizme götüreceğine inanmıştı. Çünkü söz konusu olan veya yükselen bilimler, madde cinsinden varlıkları konu alan doğa bilimleriydi. Bu bilimlerin kendi çağında yorumlandıkları gibi yorumlanmaları, onların gerçekliğin doğru bilgisini verdiklerini inanılması durumunda, doğa bilimlerinin konu aldığı varlıkların gerçek kabul edilmesi kaçınılmazdı.



■ Doğruyla yanlışı ayırmamızı sağlayan bilimdir - Quintus Callinicus

Berkeley materyalizmden de ise ateizmin doğacağını düşünüyordu. Çünkü maddenin gerçek olduğunu öne süren materyalizm, evrende ne ilâhî ne de bireysel

ruha yer bırakır. Ateizmden ise peşinden koşulacak hiçbir değer bulunmadığını, Tanrı'nın yokluğunda "her şeyin mubah olduğunu" öne süren görüş olarak nihilizmin çıkması kaçınılmazdır. Berkeley, bunun Avrupa Uygarlığı için bir felaket olacağını düşündü. Bu duruma engel olmak için âdeta bir misyoner gibi Avrupa ve Amerika'nın her yanını dolaştı; insanlara vaazlar verdi.

Ama bununla yetinmedi; etkisini yüzyıllar boyunca sürdürecek olan idealist felsefesinde, önce materyalizmi eleştirdi. Bu eleştirisinde, maddenin veya dış dünyanın insan zihninden bağımsız bir varoluşu olduğu düşüncesine birtakım argümanlar geliştirerek karşı çıktı. Buna göre Berkeley, sözgelimi önümde okumakta olduğum kitabın açık bir sayfasına baktığım zaman gördüğüm şeyin, üzerine siyah sözcüklerden oluşan satırların yazılı olduğu "dikdörtgen" şeklinde bir kâğıt olduğunu bildirir. Bununla birlikte gördüğüm şey, ona göre, diğer yüzüyle birlikte sayfanın bizatihi kendisi değildir. Dolayısıyla, gerçekte görülen benim algısal donanımıma bağlı olan bir izlenimdir. Berkeley, algısal deneyimimin konusu olan söz konusu izlenimin koşullar değiştikçe değiştiğini söyler. Yani gördüğüm şey, benim durumuma bağlıdır. Gerçekten de benim tarafımdan görülen şey sözgelimi miyop olduğum, gözlerimden birinin üzerine bir basınç yapıldığı, ateşlendiğim zaman, hatta odadaki ışığın durumuna bağlı olarak farklılık gösterir. Nesneyi bilen özneye tabi kılan, insanın bilgide kendi öznel izlenimlerini, zihinsel temsil veya zihin içeriklerini aşamayacağını söyleyen Berkeley, buradan hareketle daha sonra "var olmanın algılanmış olduğunu" ileri sürdü. Onun geliştirdiği yeni argümanların gözler önüne serdiği şey "gerçekten var olanın madde değil de, maddi varlıkları algılayan zihin olduğudur."

Oysa Marx, dünyaya baktığı zaman, sömürüyü ve toplumların sömürenler ile sömürülenler olarak ikiye ayrıldıklarını gördü. Berkeley benzeri filozoflar tarafından ortaya konan idealist felsefeleri, statükonun devamından çıkarı olanlar tarafından sömürülenleri uyutmak amacıyla geliştirilmiş felsefeler olarak değerlendirdi. Başka bir deyişle o, bu türden idealist veya doğaüstücü felsefelerde sami-



Karl Marx

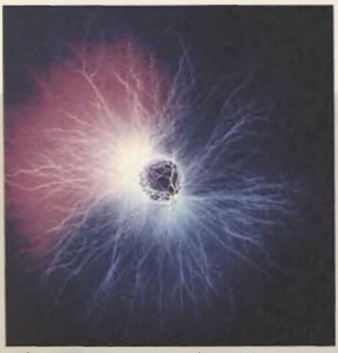
miyetsiz ve sorumsuz bir şeyler bulunduğunu düşünmekle kalmadı, gerçekten var olanın madde olduğunu göstermek amacı güden birtakım argümanlar geliştirdi. Fakat Marx sadece idealistleri değil, maddenin özünü meydana getiren hareketin, diyalektik değil de mekanik bir hareket olduğunu savunan mekanik materyalistleri de eleştirdi. O, varlığın olduğu kadar toplumun da gelişimini birtakım ilkelere göre açıklayan diyalektik ve tarihsel materyalizmi bilimden olduğu kadar tarihten de beslenen gerekçelerle temellendirdi.

Felsefenin "ne söylediğini bilmekle" ilgili bu yönünün, öyleyse, her şeyden önce analitik ve eleştirel düşünmeyi ve kavramsal bir açıklığa erişmeyi gerektirdiğini söyleyebiliriz. O, bu yüzden önyargılardan mümkün mertebe uzak durmayı, hemen her şeye karşı sorgulayıcı bir tutum takınmayı gerektirir. Felsefenin bu yönü, dahası kişinin kendi düşünceleri ve söylemleriyle ilgili olarak, bir yandan mütevazı bir yandan da iddialı olmasını kaçınılmaz kılar. Buna göre kişinin söylediklerivle ilgili olarak mütevazı olması, kendisinin yanılmaz olmadığını, başkalarının düşünce ve iddialarının da kendisininkiler kadar doğru olabileceğini ve dolayısıyla hakikate yalıtılmış iddialardan ziyade sentezler yoluyla gidilebileceğini kabul etmesi anlamına gelir. Onun söylediklerivle ilgili olarak iddialı olması ise felsefî anlamda, özellikle de varlık, bilgi ve değer bağlamında söylediği her şeyi, olabilecek en açık şekilde ve gerekçelendirerek söylemesini ifade eder. Buna göre o, bir şeyleri genel bir çerçeveye oturtup, sağlam argüman ya da akıl yürütmelerle temellendirerek ortaya koyması anlamına gelir.

(5) "Bilgelik Sevgisi" Olarak Felsefe

Felsefenin "ne gördüğünü söylemek" ve "ne söylediğini bilmek"le ilgili yönleri kadar önemli, hatta onlardan daha da önemli olan yönü "nasıl olmak, davranmak ve yaşamak gerektiğini bilmek"ten oluşur. Felsefenin bu yönü, aslında onun neredeyse bütün bir düşünce tarihi boyunca bir bilgelik arayışı olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Söz konusu bilgelik ise elbette, insanın kendisine, dünyadaki yerine, hayatın anlamına ve değer dünyasına dair bir bilgeliktir. Felsefeye özgü bu bilgelik, öncelikle sorgulayıcı bir tutumla sahip olunan bilgileri anlamlı ve ilkeli bir hayat doğrultusunda sağlıklı kullanmayı ifade eder; ama o, esas hayatı iyi okuyup doğru ve anlamlı bir şekilde yorumlama anlamı taşır. Demek ki bilgelik sadece bir yaşama sanatı, uygun ya da doğru eylemde bulunmak, aşırılık ya da ölçüsüzlükten sakınmak, felaketleri metanetle karşılamaktan ibaret olan

bir ahlâk kavrayışı ya da moral duruş değildir. Buna göre bilgelik, öncelikle ve temelde belli bir entelektüel tutumu, olup bitenlerin nedenlerine dair sağlam bir kavrayışı tanımlar; varlığın yapısına ve hayatın anlamına dair derinlikli bir vizyon, eylemlerin ilkeleri ve nihaî amaçlarla ilgili kuşatıcı bir düşünüm anlamına gelir. Bilgelik şu hâlde, insanın kim olduğunu, nereden gelip nereye gittiğini bilebilmesi, kendisine sağlam ve doğru amaçlar koyabilmesi ve hayatıyla eylemlerinin hesabını verebilmesi durumunu ifade eder. Felsefe, işte bu hikmeti sevme, bilgeliği isteme ve aramayı ifade eder.



■ Evren [illegible] tünü bakımından, makine gibi bir varlık değil, sürekli oluş içinde bulunan canlı bir organizma gibidir - Whitehead

Buna göre, insan söz konusu bilgelik arayışı çerçevesinde, öncelikle "varlık sorusu"nu sorar, "varlık bilmecesine" bir çözüm getirmeye çalışarak, onu anlamlandırmaya yönelir. Başka bir deyişle, insan felsefe veya felsefenin temin edeceği bilgelik sayesinde, var olanların varlıklarına şaşıran, "Neden hiçbir şey yok değil de, bir şeyler var?" diye soran varlık hâline gelir. Gerçekten de insan, bu dünyadaki varlığını anlamlandırmaya çalışır, bunu yaparken de bir bütün olarak var olan her şeyin varlığını bir şekilde açıklamaya yönelir. Bundan dolayı, en basit düzeyde, hayatında bir kez olsun, geceleyin yıldızlarla dolu gökyüzüne bakıp da evrenin düzeni hakkında, bu düzenin rastlantısal mı olduğu yoksa ilâhî bir güç tarafından mı meydana getirildiği hakkında düşünmemiş olan insan, öyle sanılır ki yoktur. Evrenin ezelî olarak mı var olduğu yoksa onun bir başlangıcı ve de bir sonu mu bulunduğu sorusunu sormayıp bu konuda bir karara varamamış olan insanın hayatını anlamlandırabilmesi mümkün olamaz.

Bunu, yani insanın "varlık bilmecesine" bir çözüm getirmeden kendi hayatını anlamlandıramayacağı ve varlığın da ancak insan varoluşundan hareketle anlamlandırılabileceği gerçeğini en açık bir şekilde ifade edenler, Jean Paul Sartre benzeri varoluşçu filozoflar olmuşlardır. Gerçekten de "varlık bilmecesi" ancak insan varlığı hesaba katıldığı zaman aydınlanır gibi görünür. Bunun da temel nedeni, bu bilmecenin farkına varanın, "varlık sorusunu" soranın insan olma-


Jean Paul Sartre

sıdır. Başka bir deyişle, dünyadaki her şey vardır; ama bu şeyler varlıklarından, var olduklarından habersizdirler. Bitkiler de hayvanlar da oradadırlar, vardırlar. Ama onlar "varlık sorusu"nu soramazlar, bu dünyanın, dünyadaki şeylerin niye var olduğunu merak etmezler, "varlık bilmecesi"ne çözüm arayamazlar. Demek ki insanın varlığı "varlık sorusu"nu, varlığın anlamı sorusunu soran yapısıyla başka varlıklardan farklılık gösterir. İnsanın varlığı, bilinçli yapısıyla varlık bakımından ayrıcalıklı hâle gelmektedir. Gerçekten de var olmanın ne anlama geldiğini soran, var oluşunun bilincinde olan tek canlı insandır.

Bu, insanın varlığıyla başka şeylerin, esas itibarıyla da cansız varlıkların varlığı arasındaki en temel farklılıktır. Buna göre, cansız varlıklar vardırlar ama varoluşa sahip değildirler. Şeylerin var olduklarını, kendisinin var olduğunu bilen insandır. Gerçekten de bir varoluşa sahip olan insan, bilinciyle evreni varoluşa kavuşturur, yani onların varlığını açıklayıp anlamlı hâle getirir. Buradan çıkartabilecek en temel sonuç, varlıkla varoluş arasında mutlak bir ayrım bulunduğudur. "Varlık" sözcüğünü bizler esas itibarıyla cansız varlıklar için kullanırız; elbette cansız varlıklar da var olurlar ama "varoluş"la anlatılmak istenen, biraz daha özel bir anlam içinde öznel varoluştur; insan varoluşudur. İnsan, bilinçle ve özgürlükle tanımlanan bir varoluş olarak, kendisini nasıl olmak istiyorsa, öyle yapacak veya yaratacak olan varlıktır. Bilinçli insan varlığı olarak insan, sadece "varlık sorusu"nu sormakla kalmaz; o, kendisini olduğundan başka biri, daha önce olmadığı bir insan hâline getirir. İnsanın, felsefenin kendisine sağlayacağı bilgelik sayesinde, bir et ve kemik yığını olmadığını, varlığının bir cisimden ibaret bulunmadığını, fakat aynı zamanda manevî bir varlık, bir değer varlığı olduğunu görür. Kendisini tanımlayıp şekillendirmeyi öğrenir. İnsan, bunu, felsefenin kendisine temin ettiği bilgelik sayesinde, bilinçli ve özgür seçimleriyle başarır. İnsan varoluşu bununla da kalmaz; bir bütün olarak varlığa anlam kazandırır.

Buna göre, şeyler ya da cansız varlıklar söz konusu olduğunda, "öz" "varoluş"tan önce gelir. Örneğin üzerinde yazı yazdığım şu masanın bir "öz"ü vardır. Öz,

bir şeyi, söz gelimi önümdeki masayı her ne ise o şey yapan özellik ya da yapıdır. Bu öz, bir şeyin ne olduğunu ifade eder. Söz gelimi masanın özü "üzerinde yemek yenen veya yazı yazılan şey olmak"tır. Bu öz, söz gelimi bir marangozun zihninde önceden, tasarı veya fikir olarak var olur. Masa var olmadan, ortaya çıkmadan önce bir plan ya da tasarı olarak ortaya çıkar. Sonra marangoz, bir amaç doğrultusunda kullanılmak üzere, üzerinde yazı yazdığım masaya şekil verir; zihnindeki plan ya da tasarıya varoluş kazandırır. Masa böylelikle ortaya çıkar. Masada öz varoluştan önce gelir.

Ama insanda, en azından varoluşçu felsefeyi kuran Sartre'a göre, varoluş özden önce gelir. Benim kişiliğim önceden ve belli bir amaçla çizilmiş bir örneğe göre yapılmamıştır. O, önceden ve özü tarafından belirlenmiş bir varlık olmadan, çok basit olarak sadece vardır. İnsan, iyi düzenlenmiş ve bir plana göre şekillenmiş bir mekanizma değildir. İnsanın bir varoluşa sahip olması, onun ne değilse o olmasını, her ne ise o olmamasını ifade eder. İnsan, bu yüzden özünü yaratmak, kendini olduğundan başka biri hâline getirmek, hayatını anlamlandırmak zorundadır.

İnsani varoluşun bunu gerçekleştirmesini mümkün kılan bir başka özelliği aşkınlığıdır. Aşkınlık, insanın kendisiyle veya bir durumla bir ve aynı düşmemesi anlamına gelir; onun içinde bulunduğu durumu aşması olgusunu ifade eder. Bu aşkınlığı sayesinde insan, kendisini her seferinde yeniden tanımlayıp yaratır. Bu aşkınlık özelliğinden dolayı, insan bir şey olmanın dışına çıkar; geleceğe ilişkin proje ve tasarılar yoluyla, şu andaki durumunu aşar.



■ Bellek hayal, anı, düşünce, akıl, vicdan, endişe dosyasıdır - Johann Bernard Basedow

Gerçekten de aşkınlığı, insanı doğal dünyadaki nesnelerden veya varoluşu varlıklardan ayırmaya yarar. Dünyadaki şeyler doğanın bir parçasıdırlar; onlar özleri, içindeki bulundukları du-

rum ve çevreleri bakımından tamamen belirlenmiştir. Onların içinde bulundukları durumun dışına çıkmaları, bu durumları aşmaları mümkün değildir. Örneğin şu benim masamın olduğundan başka bir şey olmasından, içinde bulunduğu durumun dışına çıkmasından söz bile edilemez. Hiç kuşku yok ki insan da bir durum içindedir. Benim bir bedenim, yaşanmış bir geçmişim var. Belli bir anne babanın çocuğu olarak dünyaya geldim. Üstelik hiç kimse, dünyaya gelmeyi isteyip istemediğimi sormadı. Cinsiyetimi de ben seçmedim. Her gün aynı yoldan geçerek işime gitmek zorundayım. Ama bunların hiçbiri beni belirlemiyor; ben, aynı zamanda bu durumları aşan bir insanım. İçinde bulunduğum koşullar benim kaderim olamaz; tam tersine, ben bütün bu durumlara anlam veren bir insanım. Ben, bu dünyadaki var oluşumu olduğu kadar içinde bulunduğum durumları da anlamlandırırım. Her gün aynı yoldan geçsem de algımın ve bilincimin yapısından dolayı, her seferinde yeni bir şey görür, daha önce gördüğüm şeylere yeni bir perspektiften bakarım.

Varoluşun aşkınlığı, insanın özgürlüğe mahkûm olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, aynı zamanda bir durum içinde olan varlıklar olduğumuz için, seçim yapmamız biz insanlar için kaçınılmazdır. Bir imkânlar varlığı olarak insanın seçme imkânları sınırsızdır. İnsanın imkânları sadece ne yapmak, nasıl bir insan olmak veya ne şekilde davranmak gerektiğiyle sınırlanmış değildir. Onun imkânları, neyi düşüneceği veya dünyada algıladığı şeyleri nasıl tasvir edip kategorileştireceğiyle ilgili her öneriye "hayır" deme olanağını kapsayacak kadar zengindir. Kısacası o, kendisini özgür seçimleriyle nasıl yaratırsa öyle olur. Dahası insan, sadece kendisi için seçim yapmaz. Kendisi için seçimde bulunurken başkaları için de seçimde bulunur. Başkalarının nasıl olmalarını istiyorsa, öyle olmaya çalışır. O, kendisi için değer yaratırken, başkalarını da gözetmek durumundadır; seçtiği değerlerin başkalarının değerleri de olması için çaba gösterir.

Demek ki insanın hangi değerlere göre, nasıl yaşayacağını araştırması, onun bu dünyadaki varoluşunu anlamlandırma çabasından ayrılmaz. Zira insan sadece yaşamayı, hayatta olmayı istemez, yaşamasının anlamını ve değerini de bilmek ister. İnsan, bu çerçeve içinde hayatının bir anlamı, varılacak bir amacı olması gerektiğini düşünür ve bunu belirlemek ister. Bu ise bilgelik sevgisi olarak felsefenin doğrudan doğruya insan varoluşundan ve insanın hayatından kaynaklandığı ve yaşamanın kendisinden çıkan bu düşünme tarzının yine insanın kendisine ve hayatına yöneldiği anlamına gelir. Felsefenin, felsefeye özgü bilgeliğin

neden olduğu sorular, çeşitli yönleriyle insanı, insanın doğasını ve insanın içinde yaşadığı varlık alanını konu edinen sorulardır.



■ Adalet erdem ve bilgelikti, adaletsizlik ise, kötülük ve cahillikti. - Platon

Gerçekten de bir kez bu dünyaya gelmiş bulunan insanın, bu dünyada nasıl yaşaması gerektiğini, doğru ve iyi bir hayatın nasıl olması gerektiği konusunda düşünmek durumunda olması kadar gerekli ve aşikâr bir şey olamaz. İyi hayatın asli unsurların neler olduğu, insanın hangi değerleri nasıl hayata geçirmesi gerektiği türünden ahlâki sorular hemen her insan için büyük bir önem taşır. Ülkesinin gencecik insanları anlamsız bir savaşta ölüp giderken, "Benim tuzum kuru, bana ve benim çocuğuma bir şey olmuyor ya" diyen insanın insanlığından söz edilebilir mi? Öyleyse, rahatlıkla söylenebilir ki, insanın var olmasından daha önemli olan şey, onun bu varoluşuna neler kattığı ve varoluşunu hangi anlam ve değerlerle gerçekleştirdiğidir.

Gerçekten de insanın içinde yaşadığı veya yarattığı dünya, yalnızca fiziki bir dünya olmayıp, değiştirilmeye, dönüştürülmeye muhtaç olan bir değerler ve anlamlar dünyasıdır. İnsanî varoluşu, onun taşıdığı ve yarattığı değerleri doğal varlıklardan ayıran sınırı da, işte burada görebiliriz. Felsefenin temin edeceği bilgelik, bize bu değerlerle anlamların önce bilincini, sonra da bilgisini verir. İnsan, felsefeyle bir değerler varlığı olduğunu, değerli bir varlık olduğunu fark eder. Şu hâlde, felsefi bilgelik insanın kendisini tanımasına ve bilmesine giden yolu açar. Felsefeyle kendisini bilmeye yönelen insan, bu bilgi ve bilinçle birlikte, varoluşunu anlamlandırmaya, yani "kendisi olma"ya da yönelir. İnsanın kendisi olabilmesi, onun ancak kendini bilmesiyle mümkün olur. Bu ise ister istemez "insan nedir?" sorusu üzerinde düşünmeye yol açar.

Felsefeyle, kendi bilgisine, kendine dair bir bilince ulaşan, bu bilgi ve bilinç sayesinde kendisini değeri taşıyan, değerleri cisimleştiren bir varlık olarak görme durumuna gelen insan, böylelikle "öteki"nin de bilincine ulaşır. Çünkü kendisini bilen insan, öncelikle bu bilgi ve bilince ancak ötekiyle birlikte, ötekilerin

yanında, onların katkısıyla ulaşabilir. Çok daha önemlisi, ötekiyle olan ilişkisi sayesinde ahlâki bir varoluş, değeri cisimleştiren bir varlık olur. Bilgi, bilim ve teknoloji, hiç kuşku yok ki, insan tarafından yaratılmış olan, insanın muazzam başarıları olarak ortaya çıkan şeylerdir. Ama insanı gerçekten insan yapan, onun varlığını anlamlı kılan şey, bilgiden ziyade, değer ve anlamdır. Değere ve anlama yabancı kaldığınız takdirde, sahip olunan o muazzam bilgiyi, insanı yaşatmak, hayatını güzelleştirmek için değil, fakat onu yok etmek, acımasızca sömürmek için kullanabilirsiniz.

Felsefi bilgelik ve bilinç, öyleyse, insana "ötekiyle" doğru ve ahlâki bir ilişki kurmanın yollarını gösterir, dünyaya bir de "öteki"nin ekseninden bakabilme becerisini kazandırır. Bundan dolayı o, insanın kendisini bilmesinin ve bu arada başkalarını anlamasının koşullarının bilgisi olarak ortaya çıkar. Böyle bir bilgi ise hem bizi biz yapan şeyi gözler önüne serip temellendirir hem de dünyadaki duruşumuzu belirler; çok daha önemlisi varoluşumuzu anlamlı kılar. Ama bunun da ötesinde felsefi bilgelik veya tutum, insanın bilgileri ile değerleri arasında ilişki kurabilmesinin zeminini hazırlar. Gerçekten de "Neyi bilmeliyim?", "Nasıl bilmeliyim?" sorularını "Ne için ya da hangi amaçlar için bilmeliyim?" sorusuyla ilişkilendiren, sadece felsefe olmak durumundadır. Felsefe, bilgi ve bilimin ahlâk ve değerle ilişkili olmasını sağlar. İnsani değerlere dayanmayan, bunları koruyup geliştirmeyi gözetmeyen bir bilim ve bilgi anlayışının, teknoloji anlayışının sorgulanmasını yapan, yine felsefedir. Felsefi bilgelik, öyleyse, insana dünyayı, kendisini ve hayatını, başkalarıyla olan ilişkilerini anlamlandırma imkânı vermekle kalmaz; onun bir yandan da yarattığı kültür ve değerler üzerinde düşünmesini, bu kültürel ve manevi dünya hakkında bilinçli olmasını sağlar.

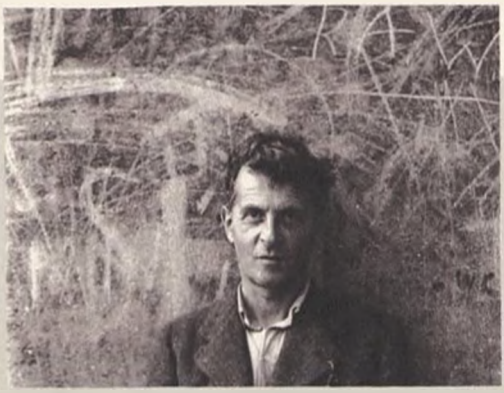
(6) Felsefenin Değeri

Modern dünyada veya günümüzde bir şeyin değerini belirlemenin veya ortaya koymanın yolu, beğenelim ya da beğenmeyelim, o şeyin yerine getirdiği işlevlere, temin ettiği yarara işaret etmekten geçer. Bu durum, hiç kuşku yok ki felsefe için de geçerlidir. Bununla birlikte, bu konuda yaygın kanaat, genellikle felsefenin hiçbir işe yaramadığı şeklindedir. Başka bir deyişle, insanlar arasında felsefeyle ilgili pek çok yanlış anlama veya değerlendirme vardır. Bu yanlış anlama ya da hatalı kanaatlerin en başında, felsefeyle sadece üniversitedeki ofislerinin rahat koltuklarında oturarak soyut ve hayata yabancı birtakım teknik problemleri çöz-



■ Sürüngenler - Escher

meye çalışan profesörlerin meşgul olduğu kanaati gelir. Felsefenin soyut, zor ve alabildiğine teknik bir faaliyet ya da düşünce türü olduğunu düşünen insanlar, onun sıradan insanlar için üst düzey bir entelektüel faaliyet olduğunu ileri sürerler. Pek çok insan, çok daha önemlisi, felsefenin ortalama insanların meşgul olabileceği bir düzeyde hayata geçirilebilse dahi, yalnızca insanların kafalarını karıştırmaya, onları hayattan koparmaya yaradığını düşünme eğilimi sergiler.



■ Ludwig Wittgenstein

Felsefeye dönük bu düşünce ve yanlış anlama, öyle sanılır ki, hatalı bir kavrayışa, yanlış bir izlenime dayanır. Felsefe geçmişte pek çok işlevi yerine getirmiş, hemen herkesin her düzeyde işine yaramıştır. Nitekim çağdaş düşünürlerden Ludwig Wittgenstein, ünlü metaforlarından birinde, felsefenin bu çok yönlülüğü veya işlevliliğini ifade etmek için, onu bir "âlet kutusu"na benzetmiştir. Gerçekten de felsefeye bireysel açıdan olduğu kadar toplumsal açıdan da ihtiyaç duyulur. Doğrudan ya da dolaylı olarak pek çok işe yarayan felsefeye duyulan ihtiyaç giderek karmaşıklaşıp mekanikleşen günümüz hayatında daha da çok artmıştır.

Felsefenin Bireysel Açıdan Yararları

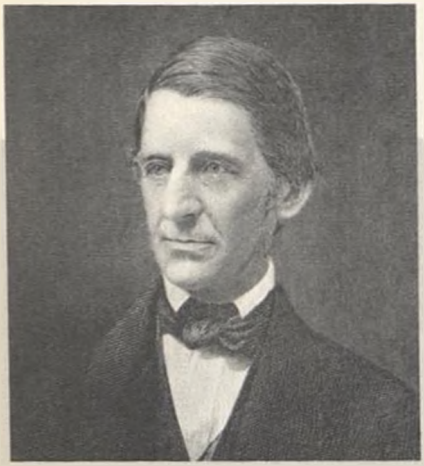
Çünkü günümüzün kapitalist dünyası ve tüketim toplumu içinde, kim ve ne olduğumuzu ve "olmayı" önemli ölçüde unutmuş olarak, her daim bir şeylere,

hatta daha fazlasına sahip olmak için koşuşturup duruyoruz. İşte böylesi bir durumda, bize ancak felsefe yardımcı olabilir. Zira felsefe, bize kendimizi tanıma imkânı sağlar. Gerçekten de insan, ne ve kim olduğunu ancak felsefeden veya felsefe yardımıyla öğrenebilir. Bizim salt bir cisim olmayıp aynı zamanda bir ruh varlığı olduğumuzu, bize en iyi felsefe gösterebilir. Dünyaya sadece soluk alıp vermek veya salt keyif almak için değil, fakat biraz da doğaya ve başkalarına olan ödevlerimizi yerine getirmek için geldiğimizi felsefeden öğrenebiliriz. Çünkü felsefe, her şeyden önce, insan olarak varoluşumuzun anlamıyla ilgili bazı temel soruları ele alır. İçimizden her birinin bu temel, büyük felsefî sorular üzerinde düşünmesinde, varoluşumuzu anlamlandırmak bakımından büyük yarar vardır.

Sokrates, Atinalıları salt madde ve zenginlik peşinde koştukları, gerçekte neyin peşinden koşmak gerektiğini bilmedikleri için eleştirmişti. O, insanların felsefeden ve dolayısıyla bir hayat bilgelikten yeterince nasiplenememeleri nedeniyle, kendilerini sorgulamayı unuttukları, gerçekte değerli olmayan şeylere değer verdikleri, hayatlarının akışını haz ya da refah türünden maddî şeylerin belirlemesine izin verdikleri kanaatindeydi. Bu yüzden Atinalılarla felsefe tartışarak, onlara hayatın anlamı, ahlâkî erdemlerin mahiyeti konusundaki bilgisizliklerini göstermeye çalışmıştı. Atinalıların derin bir cehalet hâli içinde bilmediklerini dahi bilmediklerini görmüştü. Onların özerklikten yoksun bir biçimde savrulduklarını düşünen filozof "incelenmemiş, sorguya çekilmemiş bir hayatın yaşanmaya değer olmadığını" söylemişti. Sokrates'ten hareketle felsefeye ilkeli bir hayat sürebilmek için gerek duyduğumuz söylenebilir. Çünkü insan, hayvanlardan farklı olarak, manevî bir varlıktır; bu özelliği dolayısıyla, hayatını birtakım ilkelere dayandırır. İlkesiz bir hayat, hatta ilkeleri sorgulanmamış bir varoluş, sıradan ve temelsiz bir varoluştur; hayatımızın böyle ilkesiz bir varoluşa dönüşmemesi için felsefeye ihtiyacımız vardır.

Günümüzde bir imajlar dünyası içinde, imaj ve mesaj bombardımanına tutulmuş ve gerçeklik duygumuzu neredeyse yitirmiş olarak yaşıyoruz. Sanal dünyada, başta reklamlar olmak üzere çok çeşitli yollardan ayartılıyor, empoze edilen hayat tarzlarının, aktarılan inançların, allanıp pullanarak takdim edilen ideolojik fikirlerin gerçekliğiyle doğruluğundan şüphe etmek aklımızın ucundan geçmiyor. Bir sloganlar alanı içine sıkışmış olarak, her nasılsa benimsediğimiz dünya görüşünün temsilcilerinin, okuduğumuz gazetenin köşe yazarının iddialarıyla düşüncelerine koşulsuz iman ediyoruz. Bu şekilde bir ideolojiye bağlanıp güvenli bir

limana demir atmak, sloganlar arkasına gizlenmek, kitleye sığınmak suretiyle, rahat bir yaşamı seçiyoruz. Oysa takdim edilen imajlardan, iletilen sloganlardan, parlatılarak sunulan kimi cilalı fikirlerden şüphe ederek, her daim bir şeyleri sorgulayarak yaşamak, kabul etmek gerekir ki pek de kolay bir şey değildir.



■ Ralph Waldo Emerson

Bu yüzden insanların büyük bir çoğunluğu kendilerine açık iki alternatiften biri olarak, şüphe yerine rahat bir yaşamı seçerler. Gerçekten de Amerikalı ünlü dindar düşünür Ralph Waldo Emerson (1803-1882)'un da söylediği gibi, "Tanrı her zihne, kişinin gerçeklik ile rahat bir yaşam arasında kendi tercihini yapması için bir imkân sunar; bunlardan hangisini seçeceği insana kalmış bir şeydir. Ama o, ikisini birden asla seçemez."

Şüphenin ve sorgulamanın riskinden, zaman zaman kaygıya yol açabilen yapısından kaçan insanlar, çoğu zaman alışkanlıklara bel bağlarlar. Alışkanlıklarının etkisiyle davranan ya da şüphe etmeden yaşayanlar, çoğu zaman bireyselliklerini veya bireysel kimliklerini unutarak kolektif kimliklerine bağlanırlar; herkesin yaptığı gibi yaparak, yaşadığı gibi yaşayarak, dogmatik kalıpların cenderesine sıkışmış bir biçimde sıradan bir hayat sürdürürler. Şüpheden, sorgulamadan ve dolayısıyla felsefeden vazgeçmiş bu insanlar, farklı düşünce ve hayat tarzlarına en küçük bir saygı göstermezler. Gerçekten de şüpheyi terk eden bu insanların bir ideolojiye, siyasal partiye, grup ya da kitleye sığınmalarının en önemli nedeni, onların derinden duyumsadıkları güvenlik ihtiyacıdır.

İşte bize bu gerçeği gösterecek, imajların ve sloganların doğruluğundan şüphe etmeye yöneltecek, yitirdiğimiz gerçeklik duygusunu bize kazandıracak olan şey felsefedir. Günümüzün imaj toplumunda yaşadığımız bu durumun hiç kuşku yok ki çok daha basit ve ilkel bir örneğini Atina'da gören, her düzeyden Atinalılar arasında böyle bir durumun yaşandığını tespit eden Platon da böyle düşünmekteydi. O, işte bu durumu ve felsefenin insana sağlayacağı şeyi, yani onun insana

bir gerçeklik duygusu kazandırabilme, çeşitli imajları sorgulayıp, hemen her şeye eleştirel bir gözle bakabilme fırsatı verebilme imkânını ünlü Mağara Benzetmesi'yle anlatmıştı.


Pantheon - Atina

Gerçekten de Platon, bu benzetmesinde bizden bir yer altı mağarasında yaşayan birtakım insanlar düşünmemizi ister. Bu insanlar, dışarıdan en küçük bir ışığın girmediği bu büyük yer altı mağarasının en dibinde ellerinden, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş olarak oturmaktadırlar. Bu yüzden yalnızca önlerindeki duvarı görebilmektedirler. Onların arkalarına uzun ve büyük bir perde çekilmiştir. Perdenin gerisinde ise birbirleriyle konuşarak koşuşturup duran insanlar bulunmaktadır. Bu koşuşturan insanların arkasında büyük bir ateş bulunduğu için onların gölgeleri duvara vurmaktadır. Zincire vurulmuş insanlar, gerçeklik duygusundan, hakikate dair bir kavrayıştan tamamen yoksun oldukları için, perdeden duvara vuran gölgeleri gerçek sanmaktadırlar; aslında arkadan gelmekte olan insan seslerinin duvardaki gölgelerden geldiğini düşünürler. Onlar bütün hayatları boyunca görüp durdukları bu gölgelerin gerçek olmayabileceğinden en küçük bir şüphe duymazlar.

Platon bu noktada bir teklifte bulunup, bizden bu kez "bu mahkûmlardan birinin prangalarından kurtarılarak, yüzünün geriye, ışık kaynağına çevrilmesinin sağlandığını" düşünmemizi ister. Eski mahkûm bu yeni duruma, muhtemeldir ki uyum sağlamayacaktır; onun gözleri kamaşacak, hatta belki de kör olabilecektir. Platon'un yorumuna göre insanın alışkanlıklarını terk etmesi çok zor olduğu için, o eski yerine, zincirlerine dönmek isteyecektir. Bu insanları zincirlerinden kurtarıp özgürleştirecek olan şey, felsefe olmak durumundadır. Platon, insanların pek çoğunun kendi yarattıkları mağaralarında, kendilerine sunulan görünüşler ya da imajlar dünyasında yaşadığını ima ederken elbette, yaşadığı dönemin sıradan yurttaşlarını anlatıyordu. Ama bu resim, evrensel bir resimdir; başka bir deyişle, onun çizdiği insan resmi günümüz insanına daha da uygun düşmektedir. Pek

çoğumuz kendimizi ve hayatlarımızı sorgulamadan, bize sunulan reçetelerin rehberliğiyle gölgeler dünyasında yaşıyoruz. Hemen hepimiz hayata, dünyaya ve topluma falanca ideolojinin, şu ya da bu köşe yazarının gözlüğü ve perspektifinden bakıyoruz. Verilen haberlerin, aktarılan yorumların, atılan sloganların doğruluklarından şüphe etmek aklımızdan dahi geçmiyor; Platon'un mahkûmları gibi, sanal dünyaların yanılsamalarının gerçek olduğunu kabul ediyoruz.

Üstelik günümüz koşulları Platon'un resmettiği dünyanın göreli olarak ilkel koşullarıyla kıyaslanamayacak kadar karmaşık ve gelişmiş durumda. Örneğin teknoloji bize pek çok harikalar temin etti; hayatın pek çok alanını kolaylaştırıp, gelecek için tahminlerin çok ötesinde gelişme yolları açtı. Ama insanlık tarihi boyunca istikrar gösteren teknolojik ilerlemenin hızı son zamanlarda katlanarak arttı. Bir zamanlar demirin dökülmesini ya da matbaa makinesinin icadını insanlık için paha biçilmez lütuflar olarak görürdük. Fakat yakın zamanlarda ileriye doğru büyük adımlar o kadar hızlı atıldı ki, bütün zamanımızı ve kaynaklarımızı bu hıza ayak uydurabilmek için zorluyoruz. Bir zamanlar makineler bize hizmet ediyordu. Artık bugün, daha çok biz makinelere hizmet ediyoruz gibi görünüyor. Marx'ın ifadesiyle "İnsanlara göstermemiz gereken saygı ve alakayı makinelere gösteriyoruz."



● Filozofun gerçek işlevi dünyayı değiştirmek değil onu anlamaktır - Bertrand Russell

Çok daha kötüsü, teknolojik ilerlemenin baştan aşağı değiştirdiği toplumsal koşullar içinde, hayatımız da mekanikleşti. Çılgınlar gibi test çözerken, bilginin gerçekte ne olduğunu unuttuk. Cep telefonlarımızdan sabahtan akşama mesaj yağdırırken, gerçek iletişimin anlamını yitirdik. Neredeyse tüm akşamlarımızı televizyon seyrederek geçirirken, ailemizin üyeleriyle bile konuşmayı unuttuk. Sürekli bir koşuşturma, her daim bir şeylere yetişmek için çabalama süreci içinde, sadece neyin gerçek ve değerli olduğunu değil, fakat kendimizi de unuttuk.

Felsefe, yine bireysel olarak, bu dünyadaki kısacık hayatımızda bize neyin bizim elimizde olup neyin olmadığını gösterir. Yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden Heidegger ve Sartre da, insan varlığının "olgusallığından" veya "dünyaya atılmış olmaklığından söz ederken, olgusal koşullarımızı değiştirmenin bizim elimizde olmadığını anlatmak istiyorlardı. Yani, bu dünyaya gelmişsek eğer, gelmemiş olmak elimizde değildir. Anamızı babamızı, doğduğumuz coğrafyayı, mensubu olduğumuz dini, üyesi bulunduğumuz millet ya da etnik grubu seçmek elimizde olmadı. Boyumuzu, cinsiyetimizi, başkaca biyolojik özelliklerimizi seçmek de elimizde değildi. Bütün bunlar biz insanlar için verili olan, değiştirmenin mümkün olmadığı şeylerdir. Onlar, varlığımızın veya hayatımızın tanımlı kısmıdır ve varlığımızın tanımlanmış olan bu kısmını değiştirmek bizim elimizde değildir. Sokrates de, böyle düşünüyordu. O, bütün tarihsel kaynakların bildirdiğine göre, koca kafası, kalkık burnu, ablak suratı, dökülmüş saçları ve çirkin vücuduyla çirkin biriydi. Ama bunu, hiçbir zaman dert etmedi. Doğanın ya da Tanrı'nın bize bahşettiği bedeni, vermiş olduğu cinsiyeti, değiştirmenin bizim elimizde olmadığını çok iyi biliyordu. Biz, ona göre, bu bakımdan bize verilmiş olanla yetinmek durumundaydık. Ama manevi varlığımız, yani hayatımızın henüz tanımlanmamış, bizim tarafımızdan tanımlanmaya muhtaç olan boyutu söz konusu olduğunda, her şey bizim elimizdedir. Yani karakterimizi ve insanlığımızı geliştirmek, daha iyi ve daha erdemli insan olmak için çalışmak, bizim elimizde olan bir şeydir. O, işte bu yüzden insanları "ruhlarına özen göstermeye" çağırmıştı. Sokrates bunu göstermek için de, yaz kış ince bir entariyle ve çıplak ayakla dolaşmış, fakat tüm zamanını kendisini ve Atinalıları, bilgelik bakımından veya manevi yönden geliştirecek felsefi soruşturmalar içinde olmuştu.

Felsefeye, demek ki sadece dışımızdaki şeylerle olan ilişkimizi doğru belirleme noktasında ihtiyaç duymayız; ona, bizde var olan şeylerin dengesini sağlamak açısından da ihtiyaç duyarız. Çünkü Lübnanlı ozan ve düşünür Halil Cibran (1883-1931)'ın da söylediği gibi, "Ruhumuz çoğu zaman bir savaş alanıdır. Mantığımız ve sağduyumuz tutku ve arzularımıza karşı savaş verir." Hayatımızı zenginleştiren tutkular olmadan büyük ve



Halil Cibran

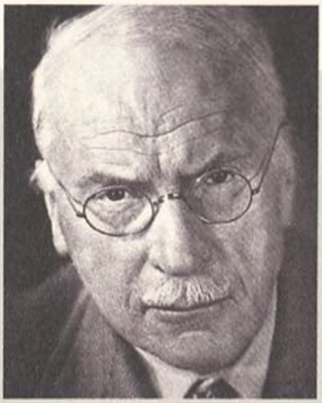
önemli hiçbir şey yapılamaz. Ama tutkularımızı gereği gibi kanalize etmeden başıboş bırakmak da hayatımızı altüst etmekle sonuçlanır. Bu noktada ikisi arasında bir denge kurmaya, tutkularımızı dizginlemeye ihtiyaç duyarız. Amerikalı ünlü mucit, bilim adamı ve düşünür Benjamin Franklin (1706-1790) "Tutkunuzla hareket edecekseniz, bırakın dizginleri mantığınız tutsun." derken, bu zorunluluğa işaret etmek istiyordu. Felsefe, bize işte bunu temin eder, yani hayata ve kendimize biraz soğukkanlı bir şekilde bakmayı öğretir.



Benjamin Franklin

Felsefe, bize böyle bir yaşam bilgeliği sağlayabilir; çünkü felsefe, mantıkla tutkular arasındaki bitmek bilmeyen çekişmede tutkunun zararlı etkilerini dizginler. Böylelikle de biz insanlara iyi bir denge kurma ve yaşamımızı dayandıracağımız mantıklı ilkeler oluşturma noktasında yardım sağlayabilir. Mantık, bir yandan duyguları serbest bırakmak, diğer yandan da zararlı olanların yol açabileceği zararları engellemek için yapıcı yollar göstererek tutkuyu dengeleyebilir. Kabul etmek gerekir ki kısa vadede tutku mantığa, uzun vadede ise mantık tutkuya hükmeder. Söz gelimi delicesine âşık olmak mantıksız davranmamıza yol açarken, öfke kendimizi kaybetmemize ve daha sonra pişman olacağımız şeyler yapmamıza neden olur. Bu patlamalar, mantığı geçici olarak ortadan kaldırır. Fakat unutmamak gerekir ki kişisel, toplumsal ve mesleki hayatımız ilkelerce yönetilir ve bu ilkeler, felsefenin düşünme, yorumlama gibi mantıksal refakatçilerine göre belirlenir.

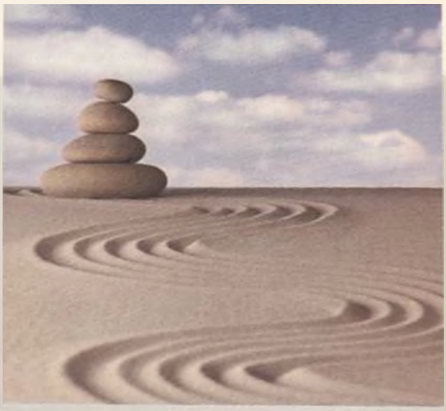
Felsefeye hayatın akışı içinde karşılaştığımız sorunların üstesinde gelmek için ihtiyaç duyarız; ondan, bizi zorlayabilecek çeşitli olaylar karşısında dik duruş sergileyebilmek için destek alırız. İsviçreli psikolog ve düşünür Carl Gustav Jung'un da söylediği üzere, "Hayatın akıntılarında yüzen hiç kimse dertsiz kalmaz." Felsefe kaygılarımızı hafifletmemizi, dertlerimizi aşmamızı, bu dünyadaki hayatımız sırasında yolumuzu kaybetmememizi sağlayan en önemli araçtır. Felsefenin yolumuzu bulmamızı sağlayan en önemli araç olduğunu gözler önüne sermek üzere, Wittgenstein, meşhur benzetmelerinden bir başkasında, insanın bu dünyadaki durumunu bir şişe içindeki sineğin durumuna benzetmiştir. Wittgenstein'a göre,



Carl Gustav Jung

şişenin içine sıkışmış olan sinek şişeden dışarı çıkmak ister, fakat bunu nasıl başarabileceğini bilmez. Felsefenin esas görevi, sineğe şişeden nasıl çıkacağını göstermektir. Onun bu benzetmesine göre, biz insan varlıkları bu dünyadaki hayatımız sırasında, zaman zaman kendimizi kapana kıstırılmış hisseder ve yolumuzu bulmakta güçlük çekeriz. İşte felsefe, biz insan varlıklarının kapana kıstırılmışlık duygusundan kurtulmamızı sağlar, yönümüzü bulmamıza yardım eder.

Felsefe, yine aynı doğrultuda kafa ve kavram karışıklığımızı gidermeye yarar. Çünkü günümüzde pek çok insan birtakım zihinsel karışıklıklar yüzünden dertler ve kaygılar içinde kıvranıp durur. Gerçekten de insanlar son zamanlarda giderek artan bir sıklıkla imtiyazları haklarla, tarafsızlığı öznellikle, istemeyi ihtiyaç duymakla, fiyatı değerle, zenginliği başarıyla karıştırmaktadır. İşte bu kafa karışıklığını giderecek, kavramsal açıklığı sağlayacak olan şey, felsefedir. Çünkü felsefe, insana birçok konuda doğru ve açık seçik düşünebilmeyi öğretir. Felsefi düşüncenin yöntemleri, insana hemen her konuda akıl yürütebilmesi için gerekli temelleri hazırlar. Böyle bir düşünce türü, insanın bir probleme birçok yönden bakabilmesini, sorunlara ön yargısız yaklaşabilmesini sağlar; o, insanın hiçbir şeyi mutlaklaştırmayıp her şeyi eleştiri süzgecinden geçirebilmesini temin eder. Bütün bunlar bir araya getirildiğinde, felsefenin insanın özgürleşmesine katkı yaptığı rahatlıkla söylenebilir.



En büyük mutluluk felaketlerden kaçmasını bilmektir - Henry Fieldine

Felsefe, çok da önemlisi insanın amacını iyi belirleyip ona ulaşabilmesinin imkânlarını sağlar; hatta o, mutluluk amacı için dahi bir araç olabilir Nitekim her

insan maddî zenginliklere sahip olmaktan haz duymaz. Bazı insanlar, tefekkürde bulunmaktan, yani derin düşünmekten, insan yaşamının anlamını araştırmaktan haz alır. Bu hazza yabancı olan insanlar bile, onun nitelik yönünden oldukça zengin bir yaşantı olduğunu kabul ederler. Demek ki, felsefe her şeyden önce insana entelektüel bir keyif, manevî bir haz verir. İnsanın sadece bir vücuttan ibaret olmadığını, onun aynı zamanda manevî bir varlık olduğunu dikkate alırsak, bu durum daha açık hâle gelir. İnsan, amacına, sadece maddî ihtiyaçlarını karşılayarak ulaşamaz; onun manevî ihtiyaçlarını da tatmin etmesi gerekir. İnsanın manevî ihtiyaçlarının en başında ise, merakını giderme, öğrenme, evreni ve kendisini anlama, şu dünyada geçen yaşamını anlamlandırma isteği vardır. Bu isteği de büyük ölçüde felsefe karşılayabilir.

Gerçekten de felsefe, insanın kuşatıcı bir bilgi veya kapsayıcı bir kavrayışa ulaşma talebine cevap verebilen yegâne disiplin olmak durumundadır. Hayatının akışı içinde kendi öz kaynakları dışında başka yerlerden çoğu zaman ilintisiz inanç ve bilgiler, tercih ve eylem tarzları edinen insan varlığı, hayat, dünya ve toplum karşısında belli bir tavır geliştirmek, bu tavrı yaşamının temeline yerleştirmek için söz konusu dağınık materyali tutarlı bir yapı içinde sistematize etme ihtiyacı duyar. Bunu ise, söz konusu materyalin unsurlar üzerine geliştirilebilecek eleştirel ve sorgulayıcı düşünüm ile ancak felsefe sağlayabilir.

Felsefenin Toplumsal Düzeydeki Katkıları

Bireysel düzlemde, insanı alışkanlıkların cenderesinden kurtarmak suretiyle özgürleştiren, onun birtakım düşünsel beceri ve alışkanlıklar kazanmasına, manevî amaçlarına erişmesini mümkün kılan felsefe genel bir düzlemde veya toplumsal platformda da çok önemli hizmetler sağlar. Öncelikle liberalizm, muhafazakârlık, sosyalizm benzeri bütün modern ideolojilerin kaynağında felsefenin bulunduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, söz konusu ideoloji veya siyaset felsefelerini oluşturup formüle edenler çağlarını doğru okuyan filozoflar olmuştur.

Öte yandan günümüzde, kimi eksiklerine karşın, demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğu hemen herkesçe kabul edilmektedir. Felsefe, işte bir yönetim biçimi olarak demokrasinin gelişmesine ve işleyişine önemli katkılar yapar. Zira demokrasi, insanlar eleştirel bir bakış açısına sahip oldukları zaman işler. Demokrasi kültürü, insanlar olan biteni farklı yönlerden görebilmeyi, kendilerini ve başkalarını sorgulayabilmeyi öğrendiklerinde yerleşir; demokrasi ancak, insanlar



■ Alışkanlık analitiği kaybolmuş bir kelepçedir – Amos Parrish

bağnaz olmayıp, önyargısız ve hoşgörülü olabildikleri zaman yürür. Ötekini de bir değere, en azından eşit saygı ve muameleyi hak eden bir ahlâki değere sahip bir varlık olarak görebilmeyi, sadece felsefi bir bakış öğretebilir. İnsanlara bu temel alışkanlıkları ve erdemleri kazandıracak olan şey de yalnızca felsefedir. felsefi bir bakış açısıdır.

Gerçekten de felsefeye farklılıklara saygı göstermek, başkalarıyla birlikte yaşamanın asgari koşullarını temin etmek için ihtiyaç duyarız. Bu açıdan özellikle ihtiyaç duyduğumuz felsefe, insanlar arasındaki çatışmaların binlerce yıldan beri sürüp gittiğini ve insanın olduğu her yerde bu çatışmalara rastlanabileceğini gösterir. Felsefe dahası, insanlar arasındaki çatışmaların yüksek uçan bir uçaktan atılacak hakkaniyet, adalet, başkalarının düşüncelerine ve haklarına saygı benzeri evrensel etik ilkelerin uygulanması suretiyle çözüme kavuşturulabileceğini gösterir.

Farklılıklara anlayışla ve hoşgörüyle bakmakla yetinmeyip onların toplumsal gelişme ve ilerleme için gerekli olduğunu da ancak felsefe gözler önüne serebilir. Hele bir düşünelim: Herkes dünyanın düz ve hareketsiz olduğunu düşünmeye devam etseydi, bugün dünyanın evrenin merkezinde, düz bir tepsi şeklinde hareketsiz durduğuna inanıyor olurduk. İyi ki günün birinde biri kalkıp da dünyanın yuvarlak olduğunu ve güneşin etrafında döndüğünü, ölümü göze alarak söyleyebilme cesareti buldu. Geçmişte sapkın addedilen, kabulü imkânsız görülen ve dolayısıyla yasaklanan ne kadar çok fikrin, günümüzün en sıradan doğruları hâline gelmiş olduğunu acaba hiç düşündük mü? Tıpatıp aynı düşünen, aynı şekilde yaşayan, aynı şeylere inanan atom ya da klonlardan oluşan bir toplumun gelişip ilerleyebilmesi mümkün olabilir mi acaba? İnsanlara birbirleriyle barış içinde geçinmeyi öğretebilecek; onların farklılıklarını, çatışmalarının değil de işbirliklerinin temeli yaptıkları zaman çok daha mutlu ve müreffeh yaşayabile-

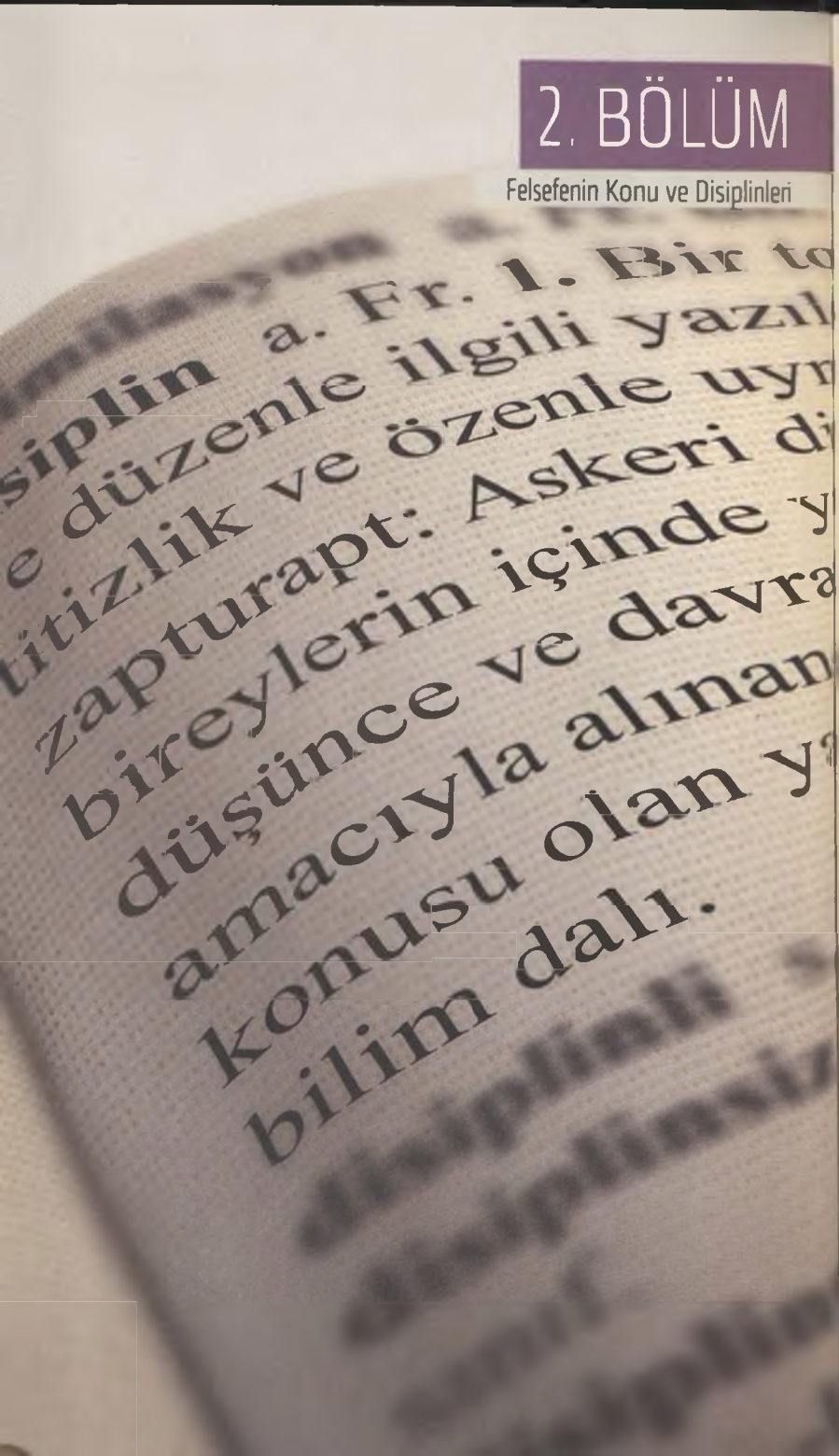


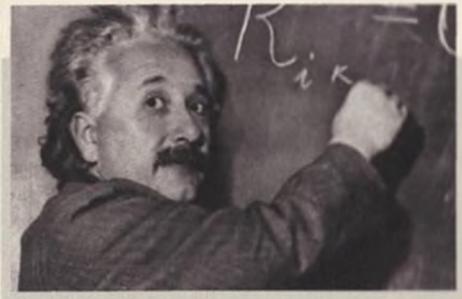
■ Alfred North Whitehead

ceklerini, felsefe dışında gösterebilecek bir şey var mıdır? Gerçeği öğrenme hakkına sahip olduğumuzu, hakikati öğrenmenin daha iyi olduğunu bize gösteren felsefe değil midir? Unutulmamalıdır ki düşünme, tartışma, fikirlerimizi ifade etme özgürlüğümüz olmadığı sürece, ne gerçeğe ulaşabilir, ne de hakikati bilebiliriz. Zira gerçekler özgürce çarpışan farklı düşüncelerden doğar. Aksi takdirde geriye kalan tek alternatif, hataların ve yanlışların bize zorla kabul ettirilmesine boyun eğmek olur. Bunu bize gösteren de felsefedir, felsefecilerdir. Barış ve demokrasiye yaptığı söz konusu katkı bir yana, aslında felsefe, büyük çağdaş düşünürlerden Alfred North Whitehead'in (1861-1947) de söylediği gibi, "her türlü medeni çabanın gerisinde bulunması gereken kavrayış ve basireti, değer ve önem duygusunu yaratan" en önemli güç olmak durumundadır.

2. BÖLÜM

Felsefenin Konu ve Disiplinleri




■ Einstein

Felsefenin pek çok konusu vardır. Hatta onun kapsamına girmeyen bir şey neredeyse yok gibidir. Buna göre, felsefi düşünce, maddenin iç yapısı veya atom altı düzeyden başlayarak evrenin doğuşuna, tek insan davranışından hayatın kendisine kadar her şeyi kendisine konu edinebilir. Başka bir deyişle, insan yaşantısına giren her şey felsefenin sorgulama ve araştırma konusu olabilir. En basit bir algı öğesinden (örneğin, dokunduğum masanın sertliği) en karmaşık bir düşünme sistemine (örneğin, Einstein'ın genel görelilik kuramı) kadar her şey, felsefede inceleme konusu yapılabilir. Felsefe, konularını fiziki dünyadaki somut nesne, olay ve yasalardan seçebildiği gibi, fizik ötesi varlık ya da durumlardan da seçebilir. O, olan ile veya olgularla olduğu kadar, olması gerekenle ve değerlerle meşgul olabilir.

Felsefenin Temel Dalları

Felsefi düşüncenin çok sayıda konusu olmakla, felsefe birçok alt dala ayrılabilmekle birlikte, bu konular özde üç ana başlık altında toplanabilir: Bilgi, varlık ve değer. Felsefenin bu üç ana konusundan tek tek her birini, ayrı ve müstakil olarak ele alan dört ana disiplini veya alt dalı vardır. Bunlar da sırasıyla bilgi üzerinde yoğunlaşan bilgi felsefesi veya epistemoloji, bir bütün olarak varlık konusuyla meşgul olan ontoloji veya metafizik ve değer üzerinde odaklaşan etik ve estetiktir. Epistemolojinin kapsamı içinde yer doğruluk değeri bir tarafa bırakılacak olursa, kapsamlarına başka ahlâkî ve estetik değerlerin girmesi anlamında temel olan iki ana değer iyilik ile güzelliktir. Bunlardan esas itibarıyla iyilik değerini ele alan, insanın hayatıyla eylemlerini söz konusu değer üzerinden anlamlandırmaya çalışan felsefi disiplin etiktir. Buna mukabil, felsefenin soruşturma ve araştırmalarını güzellik değeri üzerinden yürüten alt dalı estetiktir.

Felsefenin bu dört alt dalı, sadece ana konuları üzerinde yoğunlaşmak anlamında saf ve temel dallar olarak geçer. Buna göre, epistemoloji araştırmasını bilgi konusuyla sınırlar ve esas olarak "bilginin ne olduğu", "nasıl doğrulandığı" ve "hangi kaynaklardan geldiği" sorulan etrafında döner. Aynı şekilde metafizik de bir tek varlık konusunu

ele alır ve "gerçekten var olanın ne olduğu", "varlık türlerinin nasıl sınıflanabileceği", "zihinle beden arasında nasıl bir ilişki içinde bulunduğu" türünden soruları yanıtlamaya çalışır. O, gerçekliğin yapısı üzerinde durup varlığın niteliğini su yüzüne çıkarmaya çalışır. Epistemolojiyle metafizik, saf birer felsefe disiplini olmanın dışında, felsefenin teorik dalları olarak da öne çıkarlar.



■ Akıl dünyayı idare edebilecek güce sahiptir - Ralph Emerson

Felsefenin iyilik ve güzellik değerlerini merkeze alan disiplinleri veya alt dalları olarak etik ile estetik de saf felsefe disiplinleri olarak geçer. Nitekim etik, ahlâkî hayat üzerinde yoğunlaşırken, insanın eylemlerini ve yaşamını iyilik ve ona bağlı değerler üzerinden anlamlandırıp yargılar. O, "ahlâkî eylemi belirleyen şeyin ne olduğu", "insanın ahlâkî bir hedef olarak mutluluğu mu yoksa ödevlerini mi hesaba katması gerektiği" benzeri sorular üzerinde durur. Estetikte ise iyiliğin yerini bir değer olarak güzellik alır. Doğadaki güzelliği olduğu kadar insan tarafından yaratılmış güzelliği, yani sanattaki güzelliği de ele alan estetik, esas olarak güzelliğin öznel mi yoksa nesnel bir değer mi olduğu üzerinde durur. Etik ile estetik, epistemoloji ve metafizikle saf birer felsefe disiplini olma noktasında birleşirken, onlardan teorik değil de pratik birer disiplin olmak bakımından ayrılır. Çünkü metafizik ve epistemolojinin bilmekle, yani "varlığın ve bilginin ne olduğunu bilmekle" ilgili oldukları yerde, etik eylemle, doğru eylemde bulunmakla, estetik ise güzelliği yaratmak ve alımlamakla ilgili disiplinlerdir. Felsefenin bu iki alt dalı, değerle ilgili oldukları için, dahası normatif disiplinler olarak karşımıza çıkar. Buna göre, etik "olan"la uğraşmaz, olgularla meşgul olmaz; onun işi, insan davranışını betimlemek veya açıklamak değildir. Bu, psikoloji biliminin işidir; etik, bunun yerine "olması gereken"le meşgul olur, insanın ahlâkî yükümlülüklerini ele alır.

Felsefenin Karma Disiplinleri

Sorulanyla sorgulamalarından istisnasız her şeyin pay aldığı felsefenin alt dalları veya disiplinleri, elbette bu dört temel disiplin veya klâsik daldan ibaret değildir. Felsefe adını verdiğimiz alabildiğine geniş soruşturma veya bilgelik alanının kapsamında, çok eski zamanlardan beri siyaset felsefesi, eğitim felsefesi, dil felsefesi, din felsefesi ve hukuk felsefesi benzeri disiplinler yer almıştır. Felsefeye modern zamanlarda, bilim felsefesi, zihin felsefesi ve tarih felsefesi türünden yeni alt dallar eklenmiştir. Hatta onun günümüzde hayatın giderek karmaşıklaşmasına paralel olarak teknoloji felsefesi, çevre felsefesi ve spor felsefesi gibi yeni dal ya da alanlarla zenginleştiği söylenebilir.

Felsefenin söz konusu alt dalları ya da disiplinlerinin en önemli ortak özelliği, onların çoğu durumda ana dalların türevleri veya yansımaları olmalarından meydana gelir. Buna göre, örneğin din felsefesiyle zihin felsefesi, metafizik veya varlık felsefesinin bir devamı ya da türevi olmak durumundadır. Çünkü din felsefesi, esas itibarıyla Tanrı'nın varlığına dayanır ve O'nun dünya ile olan ilişkisi üzerinden gelişir. Aynı şekilde zihin felsefesi de yine bir varlık alanı üzerinde, yani zihin üzerinde yoğunlaşır, onun kendisine özgü özelliklerini ve bedenle olan ilişkilerini sorgular.

Felsefenin bir anlamda ikincil olduklarını söyleyebildiğimiz söz konusu alt dallarının çok daha belirleyici bir özelliği, onların saf değil de, karma disiplinler olmalarından kaynaklanır. Yani, bu alt dalların her birinin ayrı ayrı varlık, bilgi ve değerle ilgili yön ya da boyutları vardır. Örneğin siyaset felsefesini ele alalım. O, politik hayatı veya kolektif düzeni konu alır; iyi bir düzeni belirleyen ölçütleri araştırır. Politik problemlerin hangi yol ya da yöntemlerle çözülebileceği meselesini ele alır. Siyasal düzenin hangi değer ya da ilkeler üzerine kurulacağını sorgulayıp devletin gerekliliğinin, hangi meşru temeller üzerinde gözler önüne serilebileceğini tartışır. Bunlardan kolektif hayatın ne olduğu, onu meydana getiren bireylerin mi yoksa kolektivitenin veya bütünün mü gerçek



Durkheim

olduğu, bireyin mi yoksa toplumun önce geldiği, açıktır ki varlıkla ilgili, ontolojik bir meseledir. Kolektif düzenin karşı karşıya kaldığı politik problemlerin çözümünde hangi yollara başvurulacağı, aklın mı yoksa geleneğin mi temele alınacağı konusu da, hiç kuşku yok ki metodoloji veya epistemolojiyle ilgili bir konu olmak durumundadır. Kolektif düzenin hangi temel değerleri hayata geçirmesi gerektiği, her yerde zora dayalı bir gücü temsil eden devletin gücü ve varlığının özgürlük, eşitlik ve adalet benzeri değerlerden hangileriyle meşrulaştırılabileceği meselesi de, kabul etmek gerekir ki, epistemolojik bir meseledir.

Aynı durum hiç kuşku yok ki, din felsefesi için de geçerlidir. Din felsefesi, adı üzerinde din üzerinde yoğunlaşır, "Tanrı'nın varoluşu"nu ele alır. O, Tanrı'nın varlığının temellendirilip temellendiremeyeceğini sorgularken, akıl ile inanç arasındaki ilişki üzerinde durur. Bu bağlamda hemen, akıl ile iman arasındaki ilişkinin gerçekte ne olduğu, Tanrı'nın varoluşunun ne şekilde kanıtlanabileceği konularının doğrudan doğruya epistemolojiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan, istisnasız bütün dinlerin iki temel yönü olduğu kabul edilir. Buna göre, her din varlığı Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti üzerinden bir açıklar. Onun bu yönü, açıktır ki, bize din felsefesinin metafiziksel boyutunu verir. Bütün dinler, buna ek olarak insanların birbirleriyle olduğu kadar, yaratıcılarıyla ve doğayla da olan ilişkilerini düzenleyen birtakım ahlâk kuralları, kaynağında Tanrı'nın olduğu bir ahlâk yasası getirir. Bu da, din felsefesinin etikle ilgili boyutunu oluşturur. Öte yandan, kabul etmek gerekir ki, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu, insanın ve dünyanın değer yapısını doğrudan etkiler. Bunu en açık gören kişinin ünlü Rus romancısı Fyodor Mihayloviç Dostoyevski (1821 - 1881) olduğunu herkes bilir. Çünkü o, eserlerinden birinde, kahramanını "Tanrı yoksa eğer, her şeye izin vardır" diye konuşturur. Gerçekten de Tanrı yoksa eğer, manevî hayat önemli bir dayanağını yitirir. Bu durumda, dünyada adalete, doğruluğa ve iyiliğe yer açmak en azından pek kolay olmaz. Zira ona, kaba güç ve çıkar ilişkileri egemen olur.

Bu durumu, yani felsefenin karma disiplinlerinin, başta ontoloji ve epistemoloji olmak üzere birden çok boyutu olması olgusunu, felsefenin Konfüçyüs'ten bu yana temel dallarından biri olmuş olan eğitim felsefesinde de görebiliriz. Eğitim felsefesi, eğitimin kendisini ele alıp, onun nasıl olması gerektiğini tartışır. Eğitim, birtakım ustalar ya da öğretmenler eliyle toplumun nispeten genç insanlarına verilen bir şey olduğuna göre, onun söz konusu insanlar üzerinde yükselen ontolojik bir boyutu vardır. Dahası, bu eğitim faaliyeti esas olarak toplumun ve

bir bütün olarak insanlığın geliştirmiş olduğu bilgilerle kültürel mirasın aktarılmasından meydana gelir. Bu da, eğitim felsefesinin epistemolojik boyutunu oluşturur. Ama unutmamak gerekir ki, eğitim sadece öğretimden, birtakım bilgi ve becerilerin aktarılmasından, toplumun ekonomik amaçlarına uygun olarak işçi ve mühendis yetiştirilmesinden meydana gelmez. Eğitim, çok daha önemlisi eğitilen insanın birtakım ahlâkî değerler yoluyla bir bütün olarak olumlu yönde dönüştürülmesi ve gerçekleştirilmesini ifade eder. Dahası onun hayata geçirilmesi sırasında birtakım etik ilkelere uyulması, söz konusu faaliyetin ideolojik aşılamadan bağışık olması gerekir. Bunlar da hiç kuşku yok ki eğitim felsefesinin etik, hatta politik boyutunu meydana getirir.

Şimdi, felsefenin bu alt dal ya da disiplinlerini belli bir sıra dâhilinde ele alalım.

(1) Varlık Felsefesi ya da Metafizik

Metafizik ya da varlık felsefesi, uzun bir düşünce tarihi boyunca felsefenin en önde gelen dalı ya da disiplini olmuştur. Çünkü felsefe, ilk ortaya çıkışından itibaren Yeni Çağ'a gelinceye kadar, varlık felsefesiyle meşgul olmuşlar, neyin gerçekten var olduğu konusunu bir karara bağladıktan sonra ancak, varlığın bilgisine erişmeye çalışmışlardır. Bu, özellikle düşünce tarihinin önemli bir bölümünü teşkil eden Batı felsefesi için doğrudur. Nitekim felsefe, Batı'daki serüvenine "doğa felsefesi", yani metafizik olarak başlamıştır. Gerçekten de Thales, Anaksimandros, Pythagoras, Parmenides, Herakleitos ve Demokritos gibi ilk filozoflar, felsefelerinde bir görünüş-gerçeklik ayrımı yaparak, neyin gerçekten var olduğunu araştırmışlardı. Onların üzerinden çok geçmeden de, Platon milattan önce dördüncü yüzyılda, yine aynı ayrım temeli üzerinde tarihin tanıdığı ilk ve en büyük metafizik sistemi inşa etmiş ve var olanları veya bu dünyanın fenomenlerini, gerçekten var olduğuna inandığı aşkın gerçeklikler olarak İdealar üzerinden açıklama yoluna gitmişti.



■ Demokritos



■ Aristoteles - Logica

İşte buradan hareketle, metafizik ya da varlık felsefesinin genel olarak varlığa ilişkin, neyin gerçekten var olduğu üzerine genel ve rasyonel bir soruşturma olduğu söylenebilir. Metafiziğin konu alanını belirleyen filozof esas olarak ona "ilk felsefe" adını veren Aristoteles olmuştur. Gerçekten de Aristoteles varlığa ilişkin araştırmalarıyla metafiziğin, konu alanını, problemlerini ve hatta sonraki gelişimini büyük ölçüde belirlemişti. Aristoteles açısından, varlığın çeşitli anlamları üzerinde yoğunlaşan metafiziğin konusu bir bütün olarak varlıktır; o varlığı varlık olmak bakımından ele alan felsefe dalını ifade eder. Buna göre, diğer bilimlerin varlığı belli açılardan inceledikleri yerde, metafizik varlığı olabilecek en genel özellikleriyle ele alır ve öncelikle var olmanın, bir varlık olmanın ne anlama geldiğini soruşturur. Onun Aristoteles'teki tanımlarından yola çıkacak olursak, üç ana konu alanı veya dalı vardır. Bunlardan birincisi, esas itibarıyla "varlığın varlık olmak bakımından bilimi" ve "var olana ilişkin rasyonel ve kavramsal bir araştırma" olarak tanımlanmış olan ontolojidir. O, sadece "varlığın ne olduğu" sorusuna değil, fakat "özde ne türden ayrı şeylerin var olduğu" sorusuna yanıt getirmeye çalışır. Burada metafiziksel araştırma çoğu zaman "var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık" olarak tanımlanan töz kavramı üzerinden yürütülür. Metafiziğin, bu kez Aristoteles'ten ziyade Platon'dan türeyen ve onu "nihai gerçekliğin veya gerçekten var olanın bilimi" olarak gösteren tanımı, aynı kapsam içinde metafiziği ya da onun asli bölmesini oluşturan ontolojiyi görünüşlerin ötesindeki kalıcı gerçekliğin bilimi olarak ortaya koyar.

Metafiziğin ikinci bölümü, yine Aristoteles'in tanımları, bölme ya da sınıflamasına göre, teolojik araştırmalardan oluşur. Burada metafizik, öncelikle duyusal tözlerin ötesindeki akıl yoluyla kavranabilen ilâhî töz olarak Tanrı'nın varlığına, yani evrenin kaynağına, ilk nedenine ve dolayısıyla evrende bir amaçlılığın olup

olmadığına dair araştırmalarla meşgul olur. Metafiziğin klâsik veya Aristoteles'teki şekliyle üçüncü bölümü, bütün araştırmaların temelinde bulunan ilkelere ilişkin bir inceleme ve soruşturmadan meydana gelir. Buna göre bilimler de dâhil olmak üzere, bütün disiplinlerin birtakım kabullerde bulundukları, bir şeyleri tartışmadan kabul ettikleri yerde, hiçbir şeyi sorgulamadan bırakmayan metafizik bütün disiplinlere ilk ilkelerini temin eder. Özdeşlik, çelişmezlik ilkesi benzeri ilk ilkeler veya nedensellik ilkesi türünden temel ilkeler karşısında tümüyle eleştirel bir tavra sahip olan metafiziğin insana bir ilk ilkeler öğretisi sağladığı, söz konusu öğretinin de her şeye ilişkin olarak tutarlı bir açıklama geliştirme imkânı veren bir kavramlar öbeği temin ettiği söylenebilir.

Bununla birlikte, Yeni Çağ'dan itibaren, metafiziğin ilk varlığı veya Tanrı'yı ele alan dalıyla bütün araştırmaların veya bilimlerin temelinde yer alan ilk ilkeleri konu edinen dalı ondan ayrılmıştır. Bunun da, hiç kuşku yok ki en önemli nedeninin modern bilimin, özellikle astronomi ve fizik üzerinden gerçekleşen yükselişi olduğu söylenebilir. İşte bu gelişmenin ardından, onun ilk varlığı ele alan dalı din felsefesinin, ilk ilkeleri konu alan dalı ise bilim felsefesinin bir parçası hâline gelmiştir. Bunun ardından varlık felsefesi, esas olarak neyin gerçekten var olduğunu ele alan ontolojiden ibaret hâle gelmiştir.

Tarihsel süreç içinde dört ayrı metafizik veya varlık felsefesi anlayışının ortaya çıktığı söylenebilir.

Klâsik Varlık Felsefesi



Aristoteles

Klâsik varlık felsefesi, eski çağlardan modern bilimsel devrimin gerçekleştiği on yedinci yüzyıla kadar egemen olan varlık ya da metafizik anlayışına karşılık gelir. Bu varlık anlayışının temel kategorisi "töz" kavramı ya da kategorisidir. Başka bir deyişle, Antik Yunan felsefesinin başlangıcından itibaren, filozoflar bir görünüş-gerçeklik ayrımı yapmışlar ve insanın duyularına görünen ve değişme içinde olan şeylerin gerisindeki değişmez ve kalıcı bir kalıcı gerçeklik ara-

mışlardır. Dolayısıyla klâsik varlık anlayışı, tüm değişmelerin gerisindeki değişmeyen bir temel arayışına karşılık gelir. Klâsik varlık görüşünde, işte bu temele töz adı verilir. Töz ise var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlıktır.

Söz gelimi Aristoteles, "şu" diyerek gösterdiğimiz bireysel varlıklara töz adını vermiştir. Ahmet, bu anlamda birinci dereceden bir tözdür. Ahmet, doğduğu andan itibaren sürekli bir değişme içinde olmuştur ve değişmeye de devam etmektedir. Fakat Ahmet, bir töz olarak, bütün değişmelerin gerisindeki varlığı ifade eder. Aristoteles'te töz, bileşik bir varlıktır; yani o, bir madde ve bir formdan meydana gelir. Maddesi onun cismi, formu da onu o şey yapan şeydir. Yani, ruhu, ama özellikle de aklı onun özünü meydana getirir. Başka bir deyişle, Ahmet'in çok sayıda özelliği olmakla birlikte, bunlardan başka bazı özelliklerin de kendisinden çıktığı bir tanesi onu olduğu varlık yapan temel özelliktir ve bu, onun özünü meydana getirir. Klâsik varlık anlayışı, şu hâlde özcü bir anlayıştır.



■ İlâhî güç, Platon'da İyi İdeası, Aristoteles'te İlk Hareket Ettirici olarak karşımıza çıkar.

Söz konusu varlık anlayışında, varlık çok sayıda tözden meydana gelir. Bu çoğulcu veya çok tözlü bir varlık anlayışının gerisinde, baştan itibaren teleolojik bir dünya görüşü bulunur. Bu görüş, dünyanın gelişi güzel veya salt maddî güçlerin etkisiyle vücuda gelmek yerine, rasyonel veya ilâhî bir gücün eseri olarak, planlı ve amaçlı bir biçimde oluşturulduğunu ve dolayısıyla düzenli bir varlık alanı meydana getirdiğini dile getirir. Bu güç, söz gelimi Platon'da İyi İdeası, Aristoteles'te İlk Hareket Ettirici, Stoacılarda evrensel akıl, Orta Çağ felsefesinde ise Tanrı olarak karşımıza çıkar. Klâsik varlık anlayışının arka plânındaki temel kabul, en yüksekte olanın en gerçek olduğu kabulüdür. Bu yüzden klâsik varlık anlayışı, bu en temel ya da en yüksekteki güçlerden en aşağıda madde olacak şekilde hiyerarşik bir varlık görüşüyle sonuçlanmıştır. Gerek teleolojik ve gerekse hiyerarşik anlayış, geleneksel töz metafiziğinde, nihayet doğayı bir organizma olarak değerlendiren bir tabiat tasavvuruna yol açmıştır.

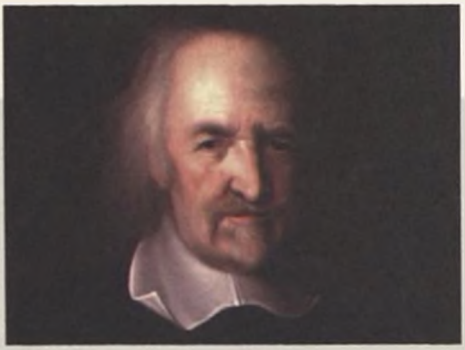
Modern Varlık Görüşü

Varlık felsefesinde ortaya çıkan ikinci ana görüş, Rönesans sonrası dönemde geliştirilmiştir. Klâsik varlık görüşünün gerisinde, özellikle Orta Çağ'da belirleyici bir temel ya da zemin olarak din bulunmaktaydı. Oysa modern zamanlarda varlık anlayışını belirleyen en temel etken modern bilim olmuştur. Yeni Çağ'ın öne çıkan bilimleri, başta fizik ve astronomi olacak şekilde doğa bilimleriydi. Doğa bilimlerinin konu aldığı, aralarındaki yasalı ilişkileri araştırdığı varlıklar ise esas itibarıyla madde cinsinden varlıklar olduğu için, bu dönemden itibaren materyalizmin biraz daha öne çıktığı söylenebilir.

Buna göre, modem zamanların varlık görüşü, bir ucu Tanrı'ya uzanan hiyerarşik bir varlık anlayışıyla bir organizma olarak doğa tasarımı yerine, Tanrı'nın tamamen dışında olduğu, kapalı ve mekanik bir evren tasarımı geçirir. Eski zamanların çoğulcu töz anlayışının yerine, varlığın ya tek bir unsur veya tözden ya da iki unsurdan meydana geldiğini ileri sürer. Modern varlık görüşü, varlık açısından bu yüzden dört alternatif varlık görüşü ya da öğretisine imkân tanımıştır. Tek bir tözün var olduğunu ileri süren öğretiye monizm (bircilik) adı verilir. Monizmin iki farklı versiyonu vardır: Bunlardan biri sadece maddenin var olduğunu öne süren materyalizmdir. Diğeri ise sadece ruh ya da zihnin var olduğunu savunan idealizm veya spiritüalizmdir. Monizmin karşıtı, iki tözün, yani hem ruhun hem de maddenin var olduğunu, bunların birbirlerine hiçbir şekilde indirgenemeyeceğini ileri süren düalizmdir. Modern zamanlarda ortaya çıkan dördüncü görüş, söz konusu üç öğretinin tersine, fenomenin veya görünüşün gerisindeki gerçekliğin, var olsa bile, bilinemeyeceğini, dahası böyle bir gerçekliğin olmadığını ileri süren fenomenalizmdir.

Materyalizm

Materyalizm, gerçekten var olanın madde olduğunu, evrende madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin olmadığını savunur. Varlığın fiziki bir nitelik taşıdığını öne süren materyalizm, buna maddenin özünün hareket olduğu iddiasını ek-



Thomas Hobbes

ler. Materyalizm, yaşamın da oldukça karmaşık fiziksel ve kimyasal süreçlerden başka hiçbir şey olmadığını savunur. "Zihin" ve "düşünme", materyalizm açısından beynin bir faaliyetinden ibarettir. Başka bir deyişle materyalizm indirgemeci bir görüştür; çünkü zihnin ayrı bir varlık türü meydana getirmediğini, dolayısıyla maddeye indirgenebileceğini iddia eder. O, hayat ve düşünce gibi karmaşık süreçlerin daha basit fiziksel ve kimyasal süreçler yoluyla tam olarak açıklanabileceğine inanır.

Aslında birçok yeni buluşun materyalist dünya görüşünü desteklediği söylenebilir. Bunun için modern kimyadaki buluşları, zihinsel süreçleri hızlandıran ilaçlarla şizofren bir hastayı gerçekliğe döndüren ilaçları düşünmeniz yeterlidir. Materyalist, insanın başına indirilen çok sert bir darbenin zihni ve bilinci yok ettiğini, bu yüzden onların gerçek olmadığını savunur; elektronik bir iğneyle beynin küçücük bir bölümünü uyardığımızda, konuşma yeteneğinin zedeleneceğine işaret eder. Materyalist varlık görüşü açısından zihin ya da düşünce bir epifenomen ya da yan üründür, yani "fazladan" bir şeydir. Başka bir deyişle, dumanın ateşle ilişkisi neyse düşünmenin de beyinle ilişkisi odur.

Materyalizm determinizmden ayrılmaz; yani o, evrende her şeyin belirlenmiş olduğunu, dolayısıyla rastlantıya yer bulunmadığını savunduğu için deterministik bir anlayışı temsil eder. Bu görüşün modern dönemde çok sayıda savunucusu olmuştur. Bu savunuculardan bir kısmı, maddenin özü olan hareketin mekanik, bir kısmı da diyalektik bir hareket olduğunu ileri sürer. Maddenin hareketinin mekanik bir hareket olduğunu ileri süren materyalizm mekanik materyalizm olarak bilinir. Bu görüş, Yeni Çağ'da ünlü İngiliz filozofu Thomas Hobbes tarafından savunulmuştur. Maddenin hareketinin diyalektik bir hareket olduğunu ileri süren diyalektik materyalizmin en ünlü temsilcisi ise Karl Marx'tır.

İdealizm

Materyalizmin karşısında idealizm bulunur. Çünkü materyalizmin maddenin yegâne gerçeklik olduğunu söylediği yerde, idealizm buna şiddetle karşı çıkıp, gerçekten var olanın ide ya da düşüncelerle bu idelerin kendisinde bulunduğu zihin olduğunu ileri sürer. İdealizm materyalizme karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. O da indirgemeci bir görüştür. Tıpkı materyalizmin zihin ya da ruhun varlığını maddeye veya beyne indirgemesi gibi, maddenin varlığını zihne tabi kılar. Nitekim modern idealizmin en ünlü temsilcisi olan Berkeley, "var olmanın

algılanmış olmak olduğunu" ileri sürerken, maddi varlıkların varoluşunu onların bir zihin tarafından algılanmalarına tabi kılmıştır. İdealizm, bir yandan kendi tezlerini geliştirirken bir yandan da materyalizmin bir fikir, insan zihninin eseri olan bir düşünce olduğunu öne sürer.



İdealizmin de, tıpkı materyalizm gibi, iki ayrı türü vardır. Bunlardan gerçekten var olanın, Berkeley örneğinde olduğu gibi, bireysel zihin olduğunu ileri süren versiyonuna öznel idealizm adı verilir. Buna mukabil gerçekten var olanın bireysel zihinlerin üstünde ve ötesindeki evrensel bir akıl olduğunu öne süren idealizm türü nesnel idealizm olarak bilinir. Nesnel idealizm de tıpkı öznel idealizmde olduğu gibi gerçekten var olanın, zihinden bağımsız olmadığını, tam tersine zihne tabi olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, bu zihin, evrensel bir akıl, sadece bireysel zihinleri değil, fakat bir bütün olarak doğayı ve tarihi de yaratan nesnel bir tin ya da zihindir. Nesnel idealizmin en önemli temsilcisi Alman filozofu George Wilhelm Friedrich Hegel'dir.

Düalizm



Rene Descartes

Düalizm, monizmin söylediği gibi dünyada tek bir tözün değil de, iki ayrı tözün var olduğunu öne sürer. Birbirlerine indirgenemedikleri gibi birbirlerinden türetilemeyen bu iki töz de sırasıyla madde ve zihindir. Düalizm, her tözün kendisini belirleyen bir özü, onu olduğu şey yapan belirleyici bir özelliği olduğunu kabul eder. Tözün diğer bütün özelliklerinin kendisinden

çıktığı bu öz, madde söz konusu olduğunda "yer kaplama", zihin açısından da "düşünme"dir. Buna göre, maddî tözün hareket benzeri diğer bütün özellikleri, onun yer kaplayan, yani zaman ve mekân içinde bir yer işgal eden bir varlık olması olgusundan çıkar. Aynı şekilde, zihnin isteme, algılama, hayal etme benzeri bütün özellikleri, onun düşünen bir varlık olmasının sonucu olarak gündeme gelir.

Düalizmin felsefedeki en kusursuz temsilcisi, modern felsefenin kurucusu olarak bilinen René Descartes'tır. O, evrenin iki şeyden meydana geldiğini, bütün görünüşlerin gerisinde iki ana gerçeklik bulunduğunu söylemişti. Bunlardan birincisi bütün bir evrene yayılan, her yerde aynı yasalı hareketi sergileyen maddedir. İkincisi ise maddenin yasalı hareketini idrak edip anlayan zihindir. Aynı zamanda analitik geometrinin de mucidi olan Descartes, bu ikisi arasındaki bağı kuran şeyin matematik olduğunu düşünmekteydi. Ona göre, insan da bu iki unsurdan meydana gelir. O, bir yönüyle beden adını verdiğimiz madde ya da cisimdir, diğer yönüyle de zihin ya da ruhtur. Buna göre insan, biri beden, diğeri de zihin ya da ruh olmak üzere, iki tözden meydana gelen bileşik bir varlık olmak durumundadır. Bunu, bütün iradî edim ya da hareketlerde kolaylıkla görebiliriz. Önce bir düşünce ya da niyet (söz gelimi "kolumu kaldırma' düşüncesi veya niyeti) gelir, sonra bir vücut hareketi (kolumun emre boyun eğmesi) onu izler. Düalizmi destekleyen bu örnek, aslında çok basit ve sıradan bir örnektir, ama vurguladığı şey hiç de önemsiz değildir. Örnek aslında insan zihninin yapıcılığına ve yaratıcılığına vurgu yapmaktadır. Balta, ev, sandalye ve insan elinden çıkma daha binlerce şey hep fikirlerin cisimleşmesidir.

Fenomenalizm

Modern varlık felsefesinin son şekli fenomenalizmdir. Bu varlık anlayışı, gerçekten var olanın sadece fenomenler olduğunu savunur. Fenomen ise insana görünen, bir anlamda insan tarafından zihindeki duyu-verileri veya izlenimlerden hareketle oluşturulmuş varlıklardır. Fenomenler ya da maddî nesneler söz konusu duyu-verilerinden hareketle oluşturulmuş mantıksal yapımlar veya duyumun ham maddesinin zihnin entelektüel donanımı tarafından yorumlanmasına bağlı olarak kurulmuş şeylerdir. Bu fenomen ya da görünüşlerin gerisinde bir gerçeklik olsa bile, o insan tarafından bilinemez. Fenomenalizm David Hume, Immanuel Kant ve August Comte gibi filozoflar tarafından savunulmuştur.

Süreç Felsefesi



Yeni Çağ'da öne sürülen modern varlık anlayışı, yukarıda gördüğümüz dört ayrı versiyonuyla aslında Galileo ve Newton tarafından geliştirilen modern fiziğin varlık felsefesi alanındaki yansıması olmak durumundaydı. Bu yönüyle o, statik ya da kalıcı bir gerçeklik anlayışını temsil ediyordu. Modern varlık anlayışının kendisini felsefede bir şekilde yansıttığı söz konusu fizik, astronomiyle birlikte modern bilimin en mükemmel örneğini oluşturmaktaydı. Modern bilimsel resmin merkezinde bulunan bu klâsik fizik, mutlak zaman ve mekân anlayışı ve sıkı determinizmiyle yaklaşık iki yüzyıl boyunca geçerliliğini sürdürdü. İnsanoğlu, bütün bir evreni az sayıda temel yasayla açıklayan bu fizikten daha mükemmel bir şey yaratılamayacağına inanmıştı. Ama 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern bilim resminde en azından birtakım revizyonlar oldu. Bir kere ana resimde merkeze Charles Darwin'in evrim kuramı geçti. Newton fiziğinin temelinde yer alan Eukleides geometrisine alternatif iki geometri geliştirildi. Alman fizikçisi William Heisenberg, aynı fiziğin bir şekilde varsaydığı mutlak determinizmin en azından atom altı düzeyde geçerli olmadığını ortaya koyan meşhur belirsizlik ilkesini geliştirdi. Yirminci yüzyılın başlarında da Albert Einstein, Newton'un mutlak zaman ve mekân anlayışına önemli bir darbe indiren rölativite fiziğini geliştirdi.



Henri Bergson

Bilimdeki bu gelişmeler yirminci yüzyıl başında, varlık felsefesinde de önemli bir değişmeye yol açmış ve yeni bir varlık anlayışının doğuşuna neden olmuştur. Bu yeni varlık anlayışı, yaratıcı gelişme ve değişmeyi ön plâna çıkartan süreç ya da oluş felsefesidir. O, öncelikle Yeni Çağ'ın töz kategorisine dayalı, mekânı temel alan statik varlık anlayışını eleştirir, bunun yerine zamanı ve değişmeyi temele alan dinamik bir varlık anlayışı geçirir. Bu anlayışın en önemli temsilcileri Fransız

filozofu Henri Bergson ile İngiliz düşünürü Alfred North Whitehead'tir. Bu filozoflar, doğanın sürekli bir değişme içinde olduğunu, onun sürekli olarak değişen olay dizilerinden meydana geldiğini ileri sürerler. Bu yüzden gerçekliğin temelinde, tözün değil de, sürecin, yani belli bir doğrultusu olan bir değişmenin bulunduğunu iddia ederler.

Söz gelimi Bergson'a göre, doğada önceden hazır verilmiş değişmez yapılar, verili biçimler yoktur; yaşam kendi biçimlerini değişen koşullara göre sürekli olarak yaratır. Gerçekliğin süre ve hayatın bir eğilimi olduğunu öne süren Bergson'un bakış açısından, hayat tüm farklı eğilimleri barındırır ve onlarla birlikte ayrı ayrı evrimleşecek olan türlerin birbirine karşı dizilerini yaratır. Birbirine karşı yollarda yepyeni biçimler yaratan yaşamın genel bir hareketi vardır. O, bu genel hareketi oluşturan şeye yaratıcı hayat hamlesi adını verir. Söz konusu yaratıcı hamlenin kaynağında ise, Bergson'a göre, Tanrı bulunmaktadır.

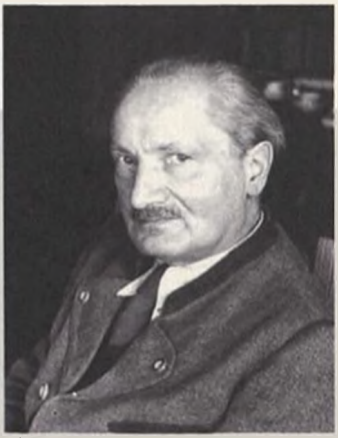
Varoluş Felsefesi

Varlık felsefesinde ortaya çıkan son büyük varlık anlayışı, egzistans ya da varoluş felsefesidir. Bu varlık anlayışı Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre gibi filozoflar tarafından temsil edilir. Bu filozoflar, daha önceki bütün varlık anlayışlarını eleştirirler. Daha önceki varlık anlayışlarının yaptığı en temel hatanın, varlığı bilgi ekseninden hareketle anlamaya çalışmak olduğunu savunurlar. Eski varlık anlayışları dahası, varlıktan yola çıkmışlar ve geliştirdikleri varlık ve gerçeklik tasarımını aynıyla insana uygulamışlardır. Sonuç ise varlığın da insanın da bir şekilde tahrif edilmesi ve anlaşılamaması olmuştur.

Heidegger ve Sartre bu yüzden, öncelikle insandan yola çıkarlar. Bu yeni varlık anlayışında, varlık "kendi kendisini tanımlayan insan"a göre tanımlanan bir şey olarak görülür. Başka bir deyişle, burada varlık, varlığı ele alan, varlık sorusunu sorabilen yegâne varlık olarak insandan hareketle ortaya konur. Varlık sorusunu soran, kendi kendisini tanımlayabilen ve kendini gerçekleştirmeye çalışan bu insana egzistans ya da varoluş adı verilir. Örneğin Sartre, varlığı "kendisi için varlık" ve "kendinde varlık" olarak ikiye ayırır. Onun kendisi için varlık diye tanımladığı varlık, insandır, egzistanstır, insan varoluşudur. İnsanın varoluşu, Sartre tarafından bilinç ve özgürlük üzerinden tanımlanır. Buna göre, insanın önceden verilmiş bir özü yoktur. "Her ne ise o olmayan, her ne değilse o olan" insan, bir imkânlar varlığı olarak ortaya çıkar. O, nasıl olmak istiyorsa, öyle olacak olan varlıktır.

Sartre'ın varlık anlayışında, insanın dışındaki varlıklar "kendinde varlıklar" olarak tanımlanır. Bunlar maddî dünyadaki şeylerdir; insan bedeni de dâhil olmak üzere, bilinç dışında kalan her şeydir. Kendinde varlık, her ne ise o olan varlıktır. Onun olduğundan başka türlü olma imkânı yoktur. Örneğin şimdi masamın üzerinde duran şu vazo, kendisinde her ne ise o odur; yani o, bir vazodur ve olduğundan başka bir şey olamaz. Vazo, var olmadan önce düşünülmüş ve hatta belki de onu imal eden sanatkâr tarafından bir kâğıt üzerine çizilmiştir. Vazo, özel olarak içine çiçek konulacak bir şey diye tasarlanıp imal edilmiştir.

Sartre ve Heidegger, çok daha önemlisi, insanın dünya ya da varlık ile olan ilişkisinin, sadece bir bilme ilişkisi olmadığına, salt teorik bir kavrayışa dayanmadığını savunurlar. Örneğin, insanı "dünya içindeki varlık" anlamına gelecek şekilde Dasein diye tanımlayan Heidegger, onun dünyadan ayrılmaz olduğunu söyler. Onun gözünde, dünya da temelde veya öncelikle bilimlerin dünyası olmayıp, gündelik dünya veya yaşama dünyasıdır. Bu dünya, bilimsel bilgi tarafından açımlanmaz, fakat alaka ya da yönelim benzeri bilim öncesi kavrayışlar, temel insanî ihtiyaçlar tarafından ortaya çıkarılır. Buna göre, dünyadaki şeyler öncelikle, teorik kavrayışın, araştırılacak ve gözlemlenecek nesneleri değildir; onlar, çekiç ya da çivi benzeri, temelde "el altında olan" gereçlerdir. Başka bir deyişle, insanın şeylerle öncelikli bağıntısının, onları insani ilgiler tarafından yaratılan belirli birtakım amaçlar yönünde kullanma ve elverişli kılma şeklinde gerçekleştiğini öne süren Heidegger'e göre, şeyler kendilerini öncelikle kullanılabilir var olanlar olarak sunarlar.



Heidegger

(2) Bilgi Felsefesi ya da Epistemoloji

Felsefenin bir başka önemli disiplini ya da alt dalı epistemolojidir. Epistemolojinin, "bilgi" anlamına gelen Grekçe "episteme" ile "bilim, açıklama" anlamına gelen "logos" sözcüklerinden türetilmiş bileşik bir sözcük olması dolayısıyla bilgi felsefesi anlamına geldiği söylenebilir. Epistemoloji de, tıpkı metafizik ya da

varlık felsefesinin varlığı bir bütün olarak ve genel bir biçimde alması gibi, bilgiyi genel olarak ve felsefî analiz yöntemiyle ele alır.



■ İlim, gerçeğin ortaya çıkmasıdır - Karl Lessing

Felsefenin önemli ve teorik bir alt dalı olarak epistemoloji, modern dönemde bilimin yükselişi nedeniyle, en temel ve çoğu zaman en önce gelen disiplini hâline gelmiştir. Başta bilginin doğası, imkânı, doğruluğu, kaynağı ve sınırları olacak şekilde, epistemoloji tarafından ele alınıp tartışılan pek çok konu ve problem vardır.

Bilginin Doğası

Bilginin doğası başlığı altında toplanan epistemolojik problemler, bilginin tanımlanması ve bilgi türleri arasında yapılan ayrım etrafında döner. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, bilginin üç kurucu öğesi olduğunu dikkate almak gerekir. Bilgiyi oluşturan bu üç temel öğeden birincisi, bilginin öznesi olarak bilen zihin, ikincisi bilginin konusu ya da nesnesi olan şeydir. Bu ikinci öğe, algılanan bir nesne ya da canlı olabileceği gibi bir önerme de olabilir. Bilginin üçüncü bileşeni, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkinin ürünü olan şeydir.

Bilgi Tanımları

Bilgi, işte buradan hareketle, yani onun üç ayrı unsuru olması olgusundan yola çıkıldığında, üç farklı şekilde tanımlanır. Başka bir deyişle, bilginin özü ya da neliğiyle ilgili tanımlar, her biri bu üç öğeden birine vurgu yapacak şekilde üç başlık altında toplanır. Bunlardan ilki, bilgiyi bilen zihnin durumu, edinimi veya belli bir sürecin sonunda elde ettiği kazanım üzerinden tanımlar. İkincisi, bilgiyi daha ziyade yöneldiği obje türüyle, yani konusu veya nesnesiyle ele alıp ifade eder. Üçüncü bilgi tanımı ise bilgiyi bilen ile bilinen arasında tesis olunan bilme ilişkisinin ürünü olan şey üzerinden tarif eder.

Bilgiyi bilen özne üzerinden tanımlayan anlayış, bilgiyi zihinsel bir gelişme, entelektüel anlamda bir olgunlaşma süreci olarak ifade eder. Buna göre matematik öğrenmeye daha küçük yaştan başlıyoruz, ilk ve orta öğretimde matematik öğreniyoruz; üniversitede, hele bir pozitif bilim veya mühendislik tahsili

yapıyorsak, matematik öğrenmeye devam ediyoruz. Bizim başlangıçta, ilk ve ortaöğretimde aldığımız eğitim sırasında gerçek anlamda veya derinlemesine matematik bildiğimiz söylenebilir mi? Gerçek anlamda matematiği, eğitimimizin çok daha ileri aşamalarında, hatta belki matematik bölümünde matematik okumak suretiyle öğrenebiliriz. Söz konusu bilgi tanımını ileri süren kişi, diyalektik yöntemiyle tanınan Alman düşünürü Hegel'dir. O, hiçbir kavram, inanç ya da önermenin bir başına doğru olamayacağını, hakikatin ancak bütünde olabileceğini ileri sürer. Bu yüzden bilginin birinci aşaması, onun gözünde tez olmak durumundadır. Tez, çoğu zaman kendisinin içermediği yeni bir doğruyu ihtiva eden, kendisine karşıt bir düşünce olarak antitezle tamamlanır. Bunlardan birincisinin de ikincisinin de bütünüyle doğru olamayacağını savunan Hegel'e göre, gerek tezin gerekse antitezinin içerdiği doğru unsurlar, onları bir araya getiren sentezde toplanır.


■ Önce öğren, sonra düşün. Joel Harris

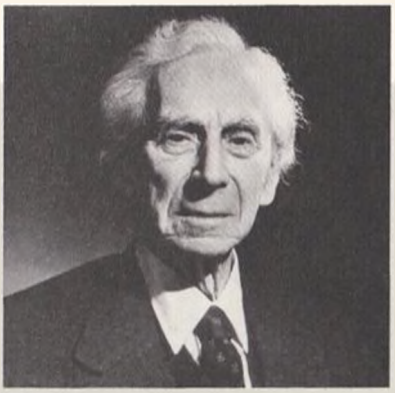
Bilgiyi, bilen zihin yerine, bu kez nesnesi veya konusundan hareketle tanımlayan anlayış, bilginin konusunun tümeller, yani sınıflar, genel yasalar ve nedenler olduğunu öne sürer. Söz konusu bilgi tanımının ilk temsilcilerinden biri olan Yunanlı filozof Platon, iki şeyin bilinemeyeceğini savunmuştu. Onun bakış açısından, değişme içinde olanın bilgisi olamaz, zira değişen bir şey hakkında şu anda verilen yargı, o değişeceği için, bir süre sonra geçersiz olacaktır. Platon'a göre, tek teklerin veya bireylerin de bilgisi olamaz. Bireylerin olsa olsa hikâyelerinin olabileceğini savunan bu anlayışa göre, gerçek bilgi değişmez yasaların, bireylerin bir üyesi oldukları sınıfların bilgisi olmak durumundadır.

Üçüncü bilgi tanımı, bilgiyi bu kez sonuçta ortaya çıkan ürün üzerinden tanımlar. Bu noktada ortaya çıkan tanımı üç öğeli bilgi anlayışı olarak geçer. Günümüzde yaygın bir kabul gören bu bilgi anlayışına göre, bilginin gerekçelendirilmiş doğru bir inanç olması gerekir. Başka bir deyişle, bu anlayış bilginin inanç, doğruluk ve gerekçelendirme gibi üç koşulu olduğunu ileri sürer. Buna göre, bir öznenin "İkiyle ikinin toplamı dört eder" önermesini gerçekten bilmesi için, şu üç koşu-

lu sağlaması gerekir: (1) Özne, bilginin konusunu oluşturan önermeye inanıyor olmalıdır (inanç koşulu). (2) İnanılan önermenin doğru olması gerekir (doğruluk koşulu). (3) Nihayet, öznenin önermeye inanması için, iyi ya da sağlam gerekçelerinin olması gerekir (haklılandırma veya gerekçelendirme koşulu).

Bilgi Türleri

Bilgi, epistemolojinin uzun tarihi boyunca farklı epistemolojik yaklaşımların tutumlarına bağlı olarak çok farklı şekillerde sınıflanıp farklı türlere ayrılmıştır.



Bertrand Russell

Bu konuda en yaygın olarak yapılan ayrım, gündelik, bilimsel, dinî, sanatsal ve etik bilgi türleri arasında yapılan ayrımdır. Ayrımın temelindeki mantığa göre, söz konusu bilgi türleri, birbirlerinden amaçları, konuları ve yöntemleri bakımından farklılık gösterir. Örneğin gündelik bilgi bireyin yaşama dünyasında karşı karşıya kaldığı problemleri çözmek, çeşitli durumlarla başa çıkmak için kullandığı bilgidir. Deneme-yanılma yöntemine ve tecrübeye dayanır. Bilimsel bilgi, fizikî ve toplumsal dünyayı açıklamak ve bu arada kontrol altında tutmak için geliştirilmiş bir bilgi türüdür. O, bilimsel diye nitelediğimiz ampirik ve rasyonel yöntemleri kullanır. Dinî bilgi, dinî olgulara, yaratıcıya ve dinî bir çerçeve içinde insanın görev ve yükümlülüklerine dair bir bilgidir. Burada yöntem, dinî hakikatlerin mutlak bir teslimiyet esası üzerinde kabulünde gündeme gelen otorite yöntemidir. Nihaî amaç ise, dinî kabuller çerçevesi içinde bireysel kurtuluşa ulaşmaktır. Buna mukabil, sanatta esas bağımsızlık ve bireyselliktir. Zira onda güzelliğin alımlanması kişinin sahip olduğu beğeni duygusuna bağlıdır. Bununla birlikte, bu beğeni duygusunu çoğu zaman sanata dair bir bilgiyle geliştirmek mümkündür. Söz konusu sanatsal bilgi, şu hâlde insanın güzelliği hissetmesinin altyapısını hazırlayan, sanatsal yaratıcılığı anlamayı mümkün kılan teknik bilgiyle, bazı sanat eserlerinin aktardığı bilgiden meydana gelir. Pratik bir bilgi türü olarak etik bilgide amaç, ahlâkî açıdan iyi ve doğru davranmanın gerekli temellerini hazırlamaktır. Etik bilgi, bu yüzden ahlâkî değerler ile ödev ve sorumluluklara dair bir bilgiden meydana gelir. Bu bilgide,

çoğu zaman ahlâkî sezgilerimiz devreye girer, zaman zaman da rasyonel tartışma işimizi görür.

Bilgi türleri arasında, epistemolojinin uzun tarihi boyunca, daha sıklıkla yapılan ayrım bir tarafa zorunlu veya apodeiktik bilgiyi, diğer tarafa da olumsal ya da mümkün bilgiyi koyar. Bu iki bilgi türünden apodeiktik veya zorunlu bilgiyle, olduğundan başka türlü olamayanları yansıtan, akla ve çelişmezlik ilkesine dayalı bilgi anlatılmak istenir. Buna mukabil olumsal bilgi, olduklarından başka türlü olabilmeleri bir çelişki yaratmayan şeylerin bilgisini ifade eder. Buna göre "Yarın yağmur ya yağacak ya da yağmayacaktır" önermesi, burada üçüncü bir alternatif olmadığı için, zorunlu bilgi türünün bir parçasını oluşturur. Oysa "Yarın güneş Doğu'dan doğmayacaktır" önermesi olumsal bilginin kapsamına girer. Yarın güneş Doğu'dan doğmazsa eğer, varlık düzeni hiç kuşku yok ki altüst olur. Ama bunda bir zorunluluk yoktur. Başka bir deyişle, bu önermeyi olumsuzlamak bir çelişki meydana getirmez. Epistemolojide, zorunlu bilgi-olumsal bilgi ayrımını tamamlayan ayrım a priori bilgi ile a post-eriori bilgi arasındaki ayrımdır. A priori bilgi deneyime dayanmayan, deneyimden bağımsız, tecrübe yoluyla kazanılmamış olan bilgidir ve "Tüm babalar erkektir" benzeri analitik önermelerle ifade edilir. Oysa a post-eriori bilgi deneyim yoluyla kazanılan bilgi olup "Isıtılan metaller genleşir" benzeri sentetik önermelerle ifade edilir.

Bununla birlikte, günümüzde çok daha yaygın olarak kullanılan ayrım, İngiliz filozofu Bertrand Russell tarafından geliştirilmiş olan ayrımdır. Buna göre, Russell doğruların bilgisini şeylerin veya nesnelerin bilgisinden ayırırken, bunlardan birincisine betimleme yoluyla bilgi, ikincisine ise tanışıklık yoluyla bilgi adını vermiştir. Russell'ın bakış açısından biz tanışıklık yoluyla nesneleri, betimleme yoluyla da gerçekliğin doğru temsilleri olarak önermeleri bilebiliriz. Ben, beş duyu yoluyla algıladığım nesne, olay ve kişileri tanışıklık yoluyla bilirim. Ama ben, örneğin Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u 1453 yılında fethedişi benzeri, yaşam sürem içinde hiç yaşamadığım olay



■ Fatih Sultan Mehmet

ve durumları da bilirim. Demek ki betimleme yoluyla bilginin kapsamına başta tarih bilgisi olmak üzere, önermesel bilgi girer.

Bilginin Doğruluğu

Epistemolojide, bilginin doğası veya analizi bağlamında gündeme gelen bir başka önemli konu, bilginin doğruluğuyla ilgilidir. Burada sorulan soru, "neyin doğru olduğu" sorusundan ziyade, "doğruluğun ne olduğu" sorusudur. Bu bağlamda önce neyin doğru olabileceği karara bağlandıktan sonra, doğruluğun ölçütleri gündeme gelir. Buna göre, kabul etmek gerekir ki doğruluk varlığın ya da gerçekliğin bir özelliği olamaz. O, dahası tek tek kavramların ya da algıların da bir özelliği değildir. Kavramlar, bir yargı ya da önermede bir araya getirildikleri zaman ancak, doğruluktan söz edebiliriz.

Mütekabiliyetçi Doğruluk/Uygunluk Teorisi

Doğruluk bağlamında gündeme gelen ilk ölçüt, mütekabiliyet ya da uygunluktur. Bu doğruluk anlayışına göre, bir tümce ya da önerme, dış dünyadaki olgu ilişkilerini olduğu şekliyle yansıttığı takdirde veya önermeye karşılık gelen olay, olgu veya durumun fiilen var olması koşuluyla doğru olur. Gerçekten de karın beyaz olduğu inancı veya "karın beyaz olduğunu" bildiren önerme doğruluğunu dış dünyanın belli bir özelliğine, karın beyaz olması olgusuna borçludur. Aynı şekilde kedilerin miyavladıkları inancı veya kedilerin miyavladıklarını dile getiren önerme, söz konusu hayvanların miyavlamaları olgusundan dolayı doğrudur.



■ Spinoza

Apaçıklık olarak Doğruluk Anlayışı

Mütekabiliyetçi doğruluk anlayışı çok açık ve genel olarak kabul gören bir anlayış olmakla beraber, onun uygun düşmediği yerler ve bilgi türleri vardır. Örneğin o, matematiğin konu aldığı nesneler, elle tutulur, duyu yoluyla algılanabilir somut nesneler olmadıkları için matematiksel bilgiye uygun düşmez. Bu yüzden Yeni Çağ'dan itibaren alternatif doğruluk ölçütleri aranmıştır. Bunlardan biri de "apaçıklık"tır. Söz konusu doğruluk anlayışı,

doğru yargının kendi iç özelliklerinden tanındığını, onun bizzat kendisinin doğru olduğunu gösterdiğini, apaçık oluşuyla doğru olduğunu ortaya koyduğunu öne süren Descartes ve Spinoza gibi rasyonalist filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Descartes'ın öne sürdüğü şekliyle apaçıklık, "açıklık" ve "seçiklik" gibi iki özellikten oluşur. Bunlardan açıklık, zihne dolayımsız olarak sunulmuş olup, zihin tarafından kolaylıkla ve kesin olarak bilincine varılan bir şeyin özelliğidir. Seçiklik ise Descartes'ta tam ve dakik olup, başka her şeyden farklı olan ve kendisinde yalnızca açık olanı içeren bir doğrunun özelliğidir. Başka bir deyişle, açıklık bir şeyin zihin tarafından kolaylıkla idrak edilmesi veya bilincine varılması, seçiklik ise bir şeyi başka şeylerden tamamen farklı kılan ayırt edici özelliğinin bilinmesidir.

Bağdaşımcı Doğruluk Görüşü

Doğruluğun bir başka ölçütü de tutarlılık ya da bağdaşım olarak ifade edilmiştir. Bağdaşımcı doğruluk anlayışı, doğrulamanın bütüncül olduğu, yani bir inancın bütün bir tutarlı ve uyumlu inançlar kümesinin bir parçası olduğu zaman doğrulandığı düşüncesine dayanır. Ona göre doğruluk, inançların, düşüncelerin, bilgilerin kendi aralarında birbirleriyle uyuşmalarından başka bir şey değildir. Örneğin, bir bardak suya batırılmış bir çay kaşığını düşünelim. Burada, görme duyusunun yargısı kaşığın eğri, buna karşın dokunma duyusunun yargısı kaşığın doğru olduğunu söyler. Burada, kaşığın düz mü yoksa eğri mi olduğu konusunda, neden görme duyusuna değil de, dokunma duyusuna inanırız? Çünkü görme duyusu tarafından temellendirilen bilgi, geri kalan bilgilerimizle (örneğin, kaşığın görünüşte desteksiz duran üst kısmının suyun dışında kalmasının serbest düşme yasasıyla çelişmesi) uyuşmaz; oysa dokunma duyusu tarafından desteklenen bilgi, yani kaşığın düz ve sürekli olduğu bilgisi, diğer bilgilerimizle tam olarak uyuşur.

Mutabakatçı Doğruluk Görüşü

Bağdaşımcı veya tutarlılık olarak doğruluk görüşünün biraz daha gelişmiş versiyonu mutabakatçı doğruluk anlayışıdır. Mutabakatçı doğruluk anlayışının bağdaşımcı doğruluk anlayışından, diğerinin doğruluğu bir inancın kişinin aynı konuda sahip olduğu diğer inançlarla veya inanç sistemleriyle bağdaşmasında aradığı yerde, inanç ya da önermenin başka insanların inançlarıyla bağdaşmasında aramak bakımından farklılık gösterdiği söylenebilir. En yalın versiyonuyla veya sağduyu düzeyindeki anlamıyla mutabakatçı doğruluk anlayışı, söz gelimi gecenin sessizliğinde, hafif ve uzun süreli bir vızıltı duymam ve vızıltının ger-

çekten var olup olmadığını bilmek istemem durumunda, başkalarının yargılarına müracaat etmem gerektiğini bildirir. Çünkü salt öznel bir yanılsamanın kurbanı olabilmem de pekâlâ mümkündür. Burada yapabileceğim tek şey, benimle birlikte olan diğer insanlara, aynı sesi duyup duymadıklarını sormaktır. Sesi onlar da duymuşsa eğer, "vızıltının var olduğu" sonucuna varırım.

Pragmatist Doğruluk Görüşü

Bir başka doğruluk anlayışı William James ve John Dewey benzeri düşünürler tarafından geliştirilmiş olan pragmatist doğruluk anlayışıdır. James ve Dewey, doğruluğun başka bir özelliği, yani doğru inanç ya da önermelerin eylem için iyi bir temel ya da rehber olmaları özelliği üzerinde yoğunlaşır ve bu özelliğin doğruluğun özünü meydana getirdiğini savunur. Burada, doğru inanç ya da önermelerin istenen sonuçlara yol açan, eylemleri teşvik eden kabul ya da inançlar oldukları savunulur. Gerçekten de pragmatizmde, bir inanç ya da önermenin doğruluğu, söz konusu inanç ya da önermenin yararlılığıyla özdeşleştirilir. Pragmatist anlayış burada şu şekilde akıl yürütür: Sahip olduğumuz inançlar, kanaatler ya da bilgiler, açıktır ki, bütün faaliyetlerimizi etkiler, onlara yön verir. Bilgimizin eylemlerimiz üzerindeki bu etkisi, eylemi başarılı bir eylem hâline getiriyor, onu amacına eriştiriyorsa, önerme ya da bilgi doğrudur. Örneğin, karanlık bir odadan içeri girdiğim zaman, odanın ışığını yakmayı amaçlarım; bu amaca uygun olarak, elektrik düğmesinin kapının sağında olduğunu tahmin ediyorum. Benim bu tahmin ya da kanaatim, ışığı yakma arzum ya da amacımla birlikte, elimi kapının sağına götürür ve dolayısıyla, eylemime özel bir yön verir. Bu yüzden "Elektrik düğmesi kapının sağındadır" önermesi, ışığın yakılması ve odanın aydınlanması sonucunu doğurursa, doğrudur.



John Dewey

Bilginin İmkânı

Epistemolojide, bilginin analizinin ardından "Nereye kadar bilebiliriz?" ve "Herhangi bir şeyle ilgili olarak gerekçelendirilmiş bir inanca sahip olabilir miyiz?"



Michel de Montaigne

soruları ortaya çıkar. Burada gündeme gelen problem, bilginin imkânı problemidir. Bu konuda ortaya çıkan karşıtlık dogmatizm ile kuşkuculuk arasındaki karşıtlıktır. Dogmatizm, bilginin kesinlikle mümkün olduğunu, insanın kesin ve evrensel bilgiye erişebileceğini söyleyen yaklaşımı ifade eder. Oysa kuşkuculuk, kesin ve mutlak bilgiye ulaşmanın insan için mümkün olmadığını ileri sürer.

Kuşkuculuğun kökleri eski Yunanistan'a kadar geri gider. Akım, Yunanlı düşünür Pyrrhon tarafından kurulmuş, onun izinden giden Timon, Aenesidemos ve Sextus Empirikos gibi düşünürlerce temellendirilmiştir. O, kendisine modern dönemde de taraftar bulmuştur. Modern dönemin önemli septikleri arasında Pierre Bayle, Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Descartes ve David Hume bulunur. Kuşkuculuğun türleri vardır. Örneğin söz konusu modern düşünürlerden Descartes'ın kuşkuculuğu metodolojik bir kuşkuculuktur. Yani, kesin ve mutlak bilginin varoluşuna inanan Descartes, bu bilgiye ulaşmak için kuşkuyu bir araç olarak kullanmıştır. Onun bir başka türü lokal ya da kısmi kuşkuculuktur. Bu kuşkuculuk türünde, doğru ve kesin bilginin bir alanda mümkün, başka bir alanda ise imkânsız olduğuna inanılır. Oysa radikal ya da genel kuşkuculuk, bilginin hiçbir yer ya da alanda, hiçbir şekilde mümkün olmadığını öne sürer.

Özellikle sonuncu kuşkuculuk türü, bilgiye erişmenin imkânsız olduğunu öne sürmekle kalmaz. Bütün felsefi görüşlerde olduğu gibi, iddiasını birtakım argümanlarla destekleyip temellendirir. Bu argümanların en eskisi ve en yalını, "görüşlerin çelişmesiyle ilgili argüman"dır. Örneğin Montaigne Almanya ve İtalya'yı ziyaret etmiş, özellikle "kütüphane"sinde çok sayıda, farklı sistem arasında yolculuk yapmıştı. Pascal, Montaigne'in şüpheci tema ve argümanlarını, "Pireneler'in bu tarafında doğru olan, öbür tarafında yanlıştır" diyerek yeniden ele almıştı. Bir başka ünlü septik argüman, "görelilikle ilgili argüman"dır. Bu argüman, dünyadaki nesnelere ilişkin bilgimizin, eylemlerimiz ve içinde bulunduğumuz koşullar tarafından belirlendiğini dile getirir. Bilgi, insanların konumlarına, içinde

bulundukları durumlara bağlı olarak değişkenlik gösterir. Bu yüzden, hiçbir alanda nesnel doğrular yoktur, fakat sadece birbirlerinden tümüyle farklı öznel görüşler vardır. Bir başka argüman "hata ihtimaline gönderme yapan argüman"dır. O, bilişsel araçlarımızın zayıflığından dolayı, kolaylıkla hataya düşebildiğimizi ve kesin bilgiye erişemeyeceğimizi dile getirir.

Bilginin Kaynağı

Epistemolojinin önemli konu ya da problemlerinden bir başkası bilginin kaynağı meselesiyle ilgilidir. Bu konu doğru bilgiyi hangi güç veya zihinsel yetilerimize borçlu olduğumuzla ilgili bir tartışma üzerine yükselir.

Akılcılık

Bu konuda en öne çıkan görüşlerden biri akılcılıktır. Akılcılık, bilginin yegâne kaynağı ve sınama ölçütünün akıl olduğunu, onun malzemesinin temel ya da ilkel birtakım kavramlardan tümdengelimsel olarak türetildiğini öne süren görüş ya da tutumu ifade eder. O, oldukça eski bir öğreti olup, derinlemesine olarak ilk kez Platon tarafından öne sürülmüştür. Bununla birlikte, akılcılıktan daha ziyade anlaşılan on yedinci yüzyılda Descartes tarafından kurulan ve ondan sonra Spinoza ve Leibniz devam ettirilen epistemolojik gelenektir.



■ Leibniz

Akılcılık, hiç olmazsa kimi düşünce ya da kavramların, hatta bazen birtakım ilkelerin doğuştan olduğunu savunur. Görüş, alternatif olarak da bilgiye temel teşkil eden kavram, fikir ve ilkelerin zihinsel bir kavrayış yoluyla bilindiğini ileri sürer. Bu anlayışa göre akıl, sonradan bu temel doğrulardan başka doğruları türetir. Buradan da anlaşılacağı üzere, rasyonalizm aklın zorunlu, kesin ve genel geçer doğruları bilme gücüne sahip olduğu iddiasıyla ortaya çıkar. Onun bakış açısından, söz konusu zorunlu ve kesin doğruları bize tecrübe ya da deneyim hiçbir zaman veremez. Çünkü deneyim ya da gözlem şimdiyle sınırlıdır. Oysa gerçek bilgiyi meydana getiren doğrular, yalnızca şimdiyle sınırlanmamış doğrulardır; onlar geçmiş ve gelecek için de geçerli olan evrensel hakikatlerdir. Örneğin "2 + 2 = 4" doğrusu, tüm zamanlar için geçerli, evrensel bir doğrudur. Demek ki rasyonalizm bilgimizi akla dayandırma çabası

verir. Üstelik o, aklın bizi doğru bilgiye duyuların zaman zaman neden olduğu hatalara düşürmeden götürdüğünü savunur.

Gerçeklik hakkında doğru bilgi veya araştırma yöntemi söz konusu olduğunda, akılcılar kendilerine matematiği örnek alıp, tümdengelimsel sistem idealini öne çıkarırlar. Çünkü akılcı bakış açısından, bilginin doğru ve zorunlu oluşu, ancak zorunlu olarak doğru olan öncüllerden başka doğru sonuçların çıkarsandığı tümdengelimsel bir sistemde gösterilebilir. Akılcılık bu yüzden bilginin yetkin örneği olarak matematiği öne çıkarır.

Deneyimcilik

Deneyimci görüş veya ampirizm ise, bilginin kaynağını açıklarken, akla değil de, tecrübe veya deneyime başvurur. Bilginin mümkün tek kaynağının deneyim olduğunu, deneyimden bağımsız bir bilginin söz konusu olamayacağını savunan ampirizm, insan zihninin, doğuşta üzerine kendi işaretlerini yazdığı boş bir levha (tabula rasa) olduğunu öne sürer. Locke, Berkeley, Hume, Mill ve Russell gibi ünlü deneyimciler tarafından savunulan ampirizm, başlangıçta boş bir levha olan zihin üzerine konan işaretlerin önce birer izlenimden başka hiçbir şey olmadığını ileri sürer. Bu izlenimlerden daha sonra bellekte birtakım temsil ya da tasarımların üretildiğini ve üretilen bu tasarımların çeşitli şekillerde birleştirilmeleri ve işlenmelerinin kompleks düşüncelere götürdüğünü, kısacası zihinde daha önce duyularda bulunmamış olan hiçbir şey bulunmadığını ifade eder. Bilginin kaynağını deneyimde bulan bu görüş, bilgi modeli olarak doğa bilimlerini, araştırma yöntemi olarak da tümevarımsal akıl yürütme yöntemini benimser.



■ Hume

Sentezci Yaklaşım

Bilginin kaynağı probleminde üçüncü alternatif, bilginin kaynağında ne sadece deneyim ne de salt aklın bulunduğunu, onun akıl ve deneyimin ortak katkı-

larının ürünü olduğunu dile getiren sentezci yaklaşımdan oluşur. Söz konusu yaklaşım, kendisinin doğruluğunu kanıtlayan şeyin bilimsel bilgi olduğunu öne sürer. Gerçekten de bilimsel bilgi, gözlem ve deneyle başlar. Ama gözlem ve deney, bize ya da bilim adamına sadece tekili, tek tek veya bireysel durumları verir. Buradan tümevarım yoluyla genele yükselmeyi başarsak bile, gözlemin verdiği sonuçların değerlendirilip yorumlanması için aklın katkısına, elde edilen genel sonucun formüle edilebilmesi için matematiğe ihtiyaç duyulur. Aynı şey elde edilen genel bilginin özele uygulanması anlamında açıklama ve bilimsel tahmin için de söz konusudur. Bu noktada söz konusu olan yöntem tümdengelim olup onda da aklın katkısı gündeme gelir.

Sezgicilik

Bilginin kaynağı konusunda gündeme gelen sonuncu alternatif ya da yaklaşım, sezgiciliktir. Sezgicilik, gerek akılcılığın gerekse deneyimciliğin esas olarak bilimsel bilgiyi ifade ettiğini, her ikisinin de bize gerçekliğin sadece yüzeyini veya şemasını verdiğini öne sürer. Gerçekliğin bizatihi kendisine ancak özel bir bilgi türü olarak sezgi yoluyla ulaşılabileceğini savunur.



■ Gazali

Sezgiciliğin düşünce tarihindeki ilk büyük temsilcisi Müslüman düşünür Gazâlî olduysa, ikincisi çağdaş Fransız düşünürü Henri Bergson olmuştur. Bergson aslında bilgi görüşünde, iki tür bilgi veya biliş tarzı arasında bir ayrım yapar. Kuru bir akılcılık ve bilimciliğe karşı çıkan Bergson'un yaptığı ayrımda, ilk bilgi türü deneyime ama özellikle de akla dayalı, kavramsal, analitik ve rasyonel bilgiye karşılık gelir. Bu tür bir bilgi, onun bakış açısından bilimsel bilgidir; Bergson, bilimi reddetmez, fakat kavramların sürekli ve dinamik olan gerçekliği statik hâle getirmek ve bölmek suretiyle çarpıttığını öne sürer. Kavramsal ya da rasyonel bilginin temelinde olan zekâ ya da akıl semboller yardımıyla bilir; bu yüzden, o ancak göreli bilgiler verir, bize gerçekliğin aslını değil de, sadece şemasını veya dış kabuğunu sunar. O, bu bilginin sınırlı ve eksik olduğu iddiasındadır.

Bergson, söz konusu analitik bilginin karşısına sezgiyi geçirir; gerçekliğin bizatihi kendisini veren sezgi, kavramsallaştırılabilen bir bilgi değildir. Ona göre, sezgi bize, gerçekliğin şemasını değil de, bizzat kendisini bilme imkânı verir. Bergson, sezginin bizi nesnenin etrafında dolandırmadan, doğrudan içine yönelttiğini, nesnede biricik olan ve kavramsallaştırılamayan şeyi elde etmemizi sağladığını söyler. Sezgi bizi gerçek süre ve oluşun içine çekerek, onun ele geçirilmesine yardımcı olur; o, sembolleri bir kenara bırakarak doğrudan temas yoluyla bilgi elde etme yetisidir.

Bilginin Sınırları

Epistemolojinin ele aldığı problemlerin sonuncusu, insan bilgisinin sınırları problemidir. Burada gündeme gelen soru, "öznenin kendi dışındaki nesneleri gerçekte olduğu şekliyle bilip bilemeyeceği" sorusudur. Bu soruya verilen yanıtlardan biri olumlu, diğeri ise olumsuzdur. Olumlu yanıt insan bilgisine bir sınır çekilemeyeceğini, öznenin zihin dışı nesneleri gerçekte oldukları şekliyle bilebileceğini söyleyen epistemolojik realizmden gelir. Söz konusu realizm türü, her şeyden önce bilen özneden değil de varlıktan yola çıkarken, insandan bağımsız bir dış gerçekliğin bulunduğunu teslim eder. O, ikinci olarak da aklın dış gerçekliğin aynası olduğunu ve kendi dışındaki varlığı, gerçekte olduğu şekliyle bilebileceğini savunur.

Olumsuz yanıt ise tam tersine insan zihninden yola çıkar ve öznenin dış gerçekliği veya kendisinin dışındaki nesneleri, olduğu şekliyle değil de kendisine göründüğü veya zihinsel donanımına uygun düştüğü şekliyle bildiğini ifade eder. Bu görüşe epistemolojik idealizm adı verilmektedir. Söz konusu idealizmin iki ayrı versiyonu vardır. Bunlardan birincisi, insan zihninin bilme sürecinde ancak kendi zihin içeriklerini bilebileceğini ve dolayısıyla zihninin dışına çıkamayıp, onunla sınırlı kalacağını bildiren içkin epistemolojik idealizmdir. Bu görüşün en kusursuz temsilcisi Berkeley'dir. Öznel idealizmin ikinci versiyonunu, Kant tarafından temsil edilen transendental epistemolojik idealizm



Kant

oluşturur. Kant da bilginin sınırlı olduğunu, bilen öznenin bildiği şeyin nesnenin veya varlığın bizatihi kendisi olmayıp sadece algısal deneyiminin konusu olan şey, yani fenomen olduğunu öne sürer. Kant bilginin sınırlı olduğu ifade eden bu görüşünde akla kurucu bir rol yükler, yani bilginin nesnesi olarak fenomenin, zihinden bağımsız bir nesne olmayıp insan zihni tarafından inşa edildiğini ve yapılandırıldığını söyler. Bu ise elbette insanın kavram ve kategorileriyle kendisinin inşa ettiği veya yapı kazandırdığı şeyleri bilebildiği anlamına gelir. İnsanın bir anlamda inşa ettiği, kendisine yapı kazandırdığı bu varlığa fenomen adı verilir. Öznenin bilgisi, onun tarafından yapılandırılan fenomenlerle sınırlıdır. Kant'a göre, insan zihinsel yapısına uygun düşmeyen şeyleri, algılayamadığı ve bu yüzden kendisinden bağımsız olan kendinde şeyler olarak numenleri bilemez.

(3) Ahlâk Felsefesi ya da Etik

Etik, felsefenin ahlâkî değerle ilgili olan alt dalına karşılık gelir. İnsanın, pek çoklarına göre en temel yönü ya da özelliği değerle doğrudan ilişkili olmak, değer yaratmak, değerin taşıyıcısı veya cisimleştiricisi olmak olduğu için, etik temel ve önemli bir disiplindir. Durum böyle olmakla birlikte, onun tam olarak ne olduğu, neyi kapsadığı konusunda çoğu zaman bir belirsizlik hüküm sürer. En azından etik, çoğu zaman ve yerde ahlâkla karıştırılır. Her ne kadar gerek ahlâk ve gerekse etik aynı kökten, yani töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy, mizaç anlamına gelen bir kökten türemiş olsa bile, etik deyince anlaşılan "felsefe açısından ahlâk"tır, "ahlâklılığın felsefesi"dir.

Gerçekten de ahlâk hem felsefeden bağımsız bir alandır, hem de felsefenin ana disiplinlerinden birinin temelini oluşturur. Felsefeden bağımsız bir alan olarak ahlâk, bir kurallar sistemidir; o, insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değer sistemidir. Ahlâkın geçmişi oldukça eskilere gider. Nitekim bir toplumun oluştuğu her yerde, bu toplumdaki insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen normlar ve kurallar olmuştur.

Etik, yaşanan bir şey olarak ahlâkın teorisini ya da felsefesini meydana getirir. Buna göre, tek tek her bireyin şu ya da bu ölçüde şekillendirdiği, somut bir ahlâkî hayatı vardır veya olması gerekir; öyle ki bu hayat içinde taşınan veya cisimleştirilen ahlâkî değerlerin, peşinden koşulan ideallerin bulunması vazgeçilmez bir şeydir. Etik,

işte bu ahlâkî hayatı ele alıp tartışan, söz konusu moral değerlerle ideallerden meydana gelen ve ahlâk adını verdiğimiz bu olguya yönelen felsefe disiplinidir. Başka bir deyişle, ahlâkın eylemin pratiği olduğu yerde, etik eylemin teorisi olmak durumundadır. Ahlâkın yerel olduğu yerde, etik evrenseldir.



■ Ahlâk eylemin pratiği, etik eylemin teorisidir.

Çok daha önemlisi, etik, bireyin veya ahlâkî failin alıcı değil de, bütünüyle kurucu ya da etkin olduğu bir alan ya da tutumu ifade eder. Çünkü o burada, hazır bulduğu değer ve kuralları hayatına bir şekilde monte etmekle yetinmez, onların hesabını, akli bir düzeyde tartışarak, sorgulayarak, hatta temellendirerek verir. Hayatına bu şekilde etik bir boyut katarken, elbette topluluğun ruhundan veya lokal olan ahlâktan beslenerek ilkeli ve evrensel bir düzeye yükselme yolunda adımlar atar. Böyle birinin davranışı ve duruşu, artık sadece ahlâkî değil, fakat etik bir eylem ve duruştur. Çünkü o bu sayede, sadece eyleminin değil, fakat bir bütün olarak hayatının hesabını verebilir, dünyadaki moral krizin sorumluluğunu üstlenmeye hazır hâle gelir.

Etiğin temel özelliği, öyleyse onun genelliği, teorik ve sistematik doğası, argümantatif yapısı ve iddialarını kanıtlayıp temellendirme çabasıdır. Bununla birlikte, bu özellikler etiğin bütününden ziyade, belli bir bölümünü karakterize eder. Başka bir deyişle, etik teorik etik ve uygulamalı etik olarak ikiye ayrılır. Kuramsallık ve genellik, yaklaşık iki bin beş yüzyıllık bir geçmişi olan teorik etik için geçerlidir. Fakat yirminci yüzyılın son çeyreğinde, dünyada hayatın her alanında giderek artan somut ahlâkî problemlerin bir sonucu olarak ortaya çıkıp birtakım münferit konularda problem çözmeyi ve dolayısıyla vizyonumuzu geliştirmeyi amaçlayan uygulamalı etik için geçerli değildir.

Teorik Etik

Bir felsefe disiplini olarak etik aşağı yukarı milattan önce beşinci yüzyılda başlamıştır. Onu ortaya çıkaran en önemli şey de Sokrates ve Platon gibi filozofların

insan hayatının amacı ve erdemli bir hayatın niteliği üzerinde düşünmeye başlamaları olmuştur. Bu iki düşünürden sonra pek çok ahlâk filozofu ahlâklılığı mümkün kılan, ahlâkî hayatı belirleyen koşulları, insanın ahlâkî eylemlerini ele almış, eylemlerin kendilerine dayandığı ilkeleri araştırmış ve insan hayatının nihaî amacının ne olduğunu sorgulamıştır.

Bu yüzden, etiğin ahlâklılığın özünü ve ahlâkın ilke ve temellerini araştırdığı, ahlâklı olmanın ne anlama geldiği üzerinde durduğu söylenebilir. O, yine akıllı varlıklar olarak biz insanların nasıl bir hayat yaşamamız veya hangi amaçların peşine düşmemiz gerektiğini ele alır. Etik, ayrıca, insan olmamız dolayısıyla, bizim birtakım ödevlerimiz olup olmadığını sorgular. Demek ki, geleneksel anlamı içinde etik, olması gerekeni bildiren kural koyucu ya da normatif bir disiplin olmuştur.

Normatif etiğin yaklaşık iki bin beş yüzyıllık tarihi boyunca çok sayıda etik teori öne sürülmüştür. Bunlar kabaca üç ana başlık altında toplanırlar: (1) Birinci grupta, başat problem olarak "en yüksek iyi" problemini alan etik teoriler yer almaktadır. Bu kapsam içinde yer alan etik teorilere örnek olarak Antik Yunan'da geliştirilmiş olan hazcı etik anlayışıyla modern dönemin egoizmi ve yararcılığı verilebilir. (2) Buna mukabil, ikinci grubu "doğru eylem" problemini temel ya da başat problem olarak alan etik teoriler oluşturur. Bu tür teorilere örnek olarak Kant'ın ödev etiği verilebilir. (3) Bu sınıflamaya göre, sonuncu kategoride "sağlam bir karakter" ve erdemli bir hayat üzerinde yoğunlaşan teoriler bulunur. Bu kapsam içinde İlk Çağ'da Sokrates, Platon ve Aristoteles, yirminci yüzyılda ise Alasdair MacIntyre tarafından geliştirilen erdem etiği yer alır.


■ Alasdair MacIntyre

Söz konusu üç teori tipini doğuran üç ana soru olmuştur: (a) İnsanların hangi amaçları seçmeleri ve hangi ideallerin peşinden koşmaları gerekir? (b) Onların

seçimlerini belirlemeleri veya yönlendirmeleri gereken ahlâkî ilkeler nelerdir? (c) Sağlam bir karakterin ve erdemli bir hayatın ölçüsü nedir? Nitekim bunlardan birincisi, genellikle insan için gerçek mutluluğun ne olduğuna ilişkin bir araştırmayla sonuçlanmıştır. İkincisi, filozofları bir ödev ya da değer teorisine götürürken, üçüncüsü erdem etiğini yaratmıştır. Demek ki etik teoriler, sırasıyla sonuçlar, ahlâkî doğruluk veya ahlâkî yükümlülük ve erdemler üzerinde yoğunlaşacak şekilde, üç ana kategoride toplanır. İşte bu temel üzerinde teleolojik ya da sonuççu etik, deontolojik etik ya da ödev etiği ve erdem etiği olarak üçe ayrılan etik teoriler arasındaki bu bölünmeyi anlamanın aslında en iyi yollarından biri, onlardan her birinin etik değerin taşıyıcısı olarak neyi gördüklerini anlamaya çalışmaktır. Bunlardan birincisi olan sonuççuluk açısından en yüksek veya temel etik değerin taşıyıcısı iyi durum ya da sonuç; ödev etiği için doğru eylemdir. Oysa üçüncü teori olan erdem etiği iyi bir kişi idesine, aynı zamanda etik açıdan saygıdeğer bir kişi olarak tanımlanabilen iyi insan düşüncesine vurgu yapar. Bu, önemli bir vurgu olup erdem kavramının etikte çok önemli olduğunu ortaya koyar.

Teleolojik ya da Sonuççu Etik

Teleolojik etik, normatif etiğin birinci türüdür. O, sonuççu etik olarak da geçer. Bu yüzden söz konusu etik türünün temel kategorileri iyi ve kötü olup, o ahlâki eylemlerin, niyet veya ödeve uygunlukla değil de, ürettiği sonuçla, bir bütün olarak da hayatın ulaşmak durumunda olduğu nihaî hedef ya da amaçla yargılanması gerektiğini savunur. İnsan yaşamı için gündeme gelen söz konusu nihaî amaç ya da en yüksek iyi de doğallıkla mutluluk olarak ifade edilmiştir. Bu kapsam içine giren etik teorilerin en başında antik çağın hazcılığı ya da mutluluk etiği gelir.



Kirenli Aristippos

Hazcılık: Hazcılık insan yaşamının nihaî hedefi ya da amacının mutluluk olduğunu ileri sürerler. Kişi, söz konusu etik anlayışa göre, mutluluğa hayattan zevk almak, birtakım hazlar derlemek suretiy-

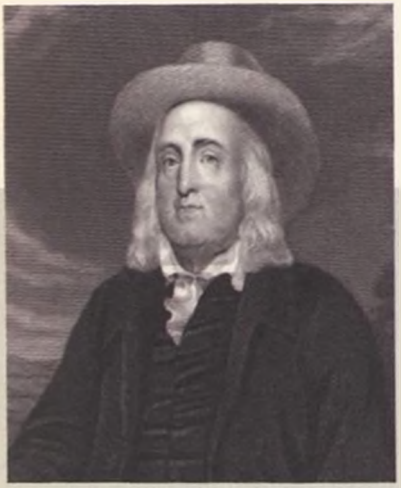
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ

le erişebilir. Haz, insanın ihtiyaç, istek ve arzularının karşılanması sonucunda hissedilen doyum ya da keyif hâlidir.

Antik çağda hazcı etiği geliştiren düşünürler, hazzın neden dolayı mutluluğa götürecek bir yaşantı olarak seçildiği sorusuna cevap verirken, insanla ilgili psikolojik bir olgu ya da gerçeğe işaret ederler. Söz konusu psikolojik olguya göre, insan her yerde ve her zaman acıdan kaçıp hazza yönelecek şekilde yaratılmıştır. Antik çağın hazcı düşünürleri ikiye ayrılır. Bu düşünürlerden Kireneli Aristippos, maddî ve manevî hazlar arasında bir ayrım yapmamış, önemli olan hazzın niteliği değil de, niceliği olduğunu ileri sürmüştür. Bu, aslında bir tür anı yaşama felsefesi olup, niceliksel hazcılık olarak geçer. Buna mukabil Epiküros, hazlar arasında bir ayrım yapıp, insanın ruhsal varlığını tatmin etmeye dönük manevî hazların maddî hazlardan çok daha üstün olduğunu savunmuştur. Onun görüşü ise niteliksel hazcılık olarak bilinir.

Egoizm: Antik hazcılığın modern versiyonu, ünlü İngiliz düşünürü Thomas Hobbes tarafından ileri sürülmüştür. Hobbes, eski görüşü olduğu gibi kabul etmeye ek olarak, fazladan insanın doğası itibarıyla egoist olduğu tezini ekler. Buna göre, her insan kaçınılmaz olarak kendi mutluluğunu ister. Mutluluğa ise hayattan olabildiğince çok haz aldığı, çıkarlarını gerçekleştirdiği zaman ulaşabilir. Bu, onun bakış açısından, değiştirilmesi ne mümkün ne de doğru olan bir hakikati ifade eder. Aslında kapitalizmin sermaye birikimini gerçekleştirdiği, yavaş yavaş yükselmekte olduğu bir çağda, Hobbes'un etik egoizminin söz konusu ekonomik sisteme uygun düşen bir etik anlayışı, iyi hayat telakkisini ifade ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Yararcılık: Gerek antik hazcılık, gerekse Hobbes'un egoizmi, bireysel bir etik anlayışını ifade eder. Anlayış, bu şekliyle bireyin çıkarı ve mutluluğunu başkalarının çıkarıyla mutluluğuna bağlayacak toplumsal bir halkadan yoksundur. Bu halkayı, on dokuzuncu yüzyılda Hobbes'un egoizmini yumuşatıp ona bir cila çeken İngiliz düşünürleri Jeremy Bentham ile John Stuart Mill temin etmiştir. Nitekim Bentham, etikte bireyci bir perspektiften hareket etmekle birlikte, eylemin iyiliğini hem fail hem de eylemden etkilenen kimseler için mutluluk üretme kapasitesiyle yargılamıştır. Buna göre mutluluğu hazza eşitleyen Bentham, kişinin mutluluğa erişebilmek için hazza yönelmesi, hayattan olabildiğince çok haz elde etmeye çalışması gerektiğini savunur. O, bir "haz kalkülü" geliştirmiş ve birey


Bentham

ya da ahlâkî failin eylemden önce eylem üzerinden elde etmesi muhtemel hazzın yoğunluğunu, süresini, kesinliğini, yakınlığını, doğurganlığını ve saflığını hesaba katması gerektiği belirtmiştir. Söz konusu altı ölçüt, ahlâkî eylemin hiç kuşku yok ki bireysel mutluluk yaratma kapasitesiyle ilgili ölçütlerdir. Fakat Bentham bu noktada kalmaz, yedinci ölçütü meydana getiren meşhur yarar ilkesiyle birlikte, bireysel düzeyden sosyal düzeye, öz-çıkardan başkalarının çıkarına geçer. Hazzın kapsamı, yani eylemden etkilenen insanların sayısıyla ilgili olan bu ölçütte, o, "eylemin ondan etkilenen en yüksek sayıda insana en büyük mutluluk yaratması gerektiğini" ileri sürer. Herkesi birden mutlu etmek mümkün olamayacağına göre, sadece etikte değil, fakat politikada hedefin en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu olması gerekir.

Deontolojik Etik

Teleolojik etiğin karşısında yer alan deontolojik etik ise sonuçtan ziyade doğru eylem problemi üzerinde yoğunlaşır ve ahlâkî bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, onun birtakım ahlâkî ödev ya da eylem kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafından belirlendiğini öne sürer. Ahlâkta eylemin sonucundan ziyade, eylemin temelindeki niyet, ilke ve gerçekleştirdiği ödevin önemli olduğunu öne süren deontolojik etik anlayışı, insanın akıllı ve sorumlu bir varlık olarak yerine getirmek durumunda olduğu birtakım ödevleri bulunduğu düşüncesinden hareketle, ahlâkın temeline ödevi yerleştirir.

Söz konusu deontolojik etiğin en yetkin örneği, Kant tarafından geliştirilmiş olan ödev etiğidir. Kant, hazcılığa ve egoizme karşı çıkarken, onun temelindeki amaç-araç mantığına da karşı çıkmıştı. Dahası o, bu çerçeve içinde ahlâklılığın


Kant

eylemin sonuçlarına olduğu kadar insanın duygularına da dayandırılamayacağını söylemişti. Bunun da nedeni insanın eylemlerinin sonuçları üzerinde olduğu kadar, duyguları üzerinde de her zaman mutlak bir kontrolü olamamasıydı. O, bu yüzden ahlâklılığın temeline aklı koydu ve insan aklından türemek durumunda olan ve insanlara yükümlülüklerini bildiren evrensel bir ahlâk yasasının varlığını savundu.

Kant, ahlâk yasasını akıl tarafından konan emir ya da buyruklardan türetmişti. Ona göre, buyruklar, koşullu ve koşulsuz buyruklar diye ikiye ayrılır. Koşullu ya da hipotetik buyruk, örneğin "Tanrı katında karşılığını görmek istiyorsan, yoksula yardım etmelisin!" diyen buyruk türüdür. O, belli koşullar altında geçerli olan bir buyruktur. Çok daha önemlisi, bu buyruk türü, ahlâka uygun düşmeyen bir amaç-araç mantığını ifade eder. Örneğimizde, benim amacım, Tanrı'dan kendim için sevap elde etmektir. Buyruk, benim bu amaca erişmek için, yoksulu bir araç olarak kullanmamı söyler. Kant'a göre, hem bu yarar mantığı, hem de yoksulun kişisel amacımın aracı hâline getirilmesi durumu, koşullu buyruğun ahlâkî bir emir olmasını engeller.

Ahlâkî olan buyruk kategorik veya koşulsuz olan, yani belli bir eylem tarzını, arzu edilen herhangi bir sonuçtan bağımsız olarak emreden buyruk olmak durumundadır. Başka bir deyişle, o, bize yerine getirmemiz gereken yükümlülüklerimizi bildirir. Kant, koşulsuz buyruklardan çıkan bu yasanın içeriğini bildirmez; fakat sadece onun formunu verir. Buna göre yasa, insandan şunları ister: "Öyle eylemde bulun ki, eyleminin gerisindeki niyet ya da ilke herkes için geçerli evrensel bir yasa olsun!" ve "İnsanı, her zaman bir amaç olarak görecek şekilde eylemde bulun!"

Erdem Etiği

Etikte gündeme gelen üçüncü teori tipi, ahlâkî eylemin sonuçları veya doğruluğu yerine, ahlâkî özne veya failin karakteri ve iyi hayat üzerinde yoğunlaşmış olan erdem etiğidir. Erdem etiğinin de, aslında biri klâsik diğeri modern ya da çağdaş

iki versiyonu ya da şekli vardır. Teorinin antik ya da klâsik şekli, İlk Çağ'da önce Sokrates tarafından öne sürülmüş, sonradan Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilmiştir.

Erdem etiğinin bu eski versiyonu, aslında insanın ahlâkî hayatı için bir amaç ya da hedef koyar. Sokrates bu nihaî amaç ya da hedefe eudaimonia adını vermişti. Sokrates'in kendisi, eudaimoniayı bir tür öz-memnuniyet, kişisel hoşnutluk hâli olarak tanımlamıştı. Bu, nesnel bir durum olarak iyi, ahlâklı yaşamış ve hayatının sonlarına doğru "Şükür, iyi, namuslu, erdemli ve ahlâklı yaşadım" diyebilen insanın memnuniyet ve huzur hâli olmak durumundaydı. Platon ise eudaimoniayı ahlâkî özne ya da failin olması gerektiği gibi olduğu bir durum olarak "kendini gerçekleştirme hâli" diye tanımladı. Oysa Aristoteles eudaimoniayı mutluluğa eşitlemişti.

Eudaimoniaya nasıl erişileceği sorusu gündeme geldiğinde, bu üç düşünür de ona ancak erdemli olmak, birtakım erdemleri hayata geçirmek suretiyle ulaşılabileceğini ileri sürmüşlerdi. Söz konusu erdemlerden en fazla öne çıkanlar bilgelik, basiret, cesaret, ölçülülük ve adalet oldu. Bu üç düşünür, dahası erdemli bireyin gerçek anlamda ahlâkî bir hayata ancak iyi düzenlenmiş bir toplumda erişebileceğini savunmuştu. Onlar fazladan erdemli eylemlerin olgun bir ahlâkî karakterden âdeta süzüleceğini söylediler. Bu noktada Sokrates ve Platon bilginin önemine vurgu yaparken, Aristoteles egzersize, kişinin kendisini çeşitli hayat durumları içinde sınayıp disipline etmesine önem verdi.



■ Yiğitlik intikam almak değil, tahammül etmektir - Shakespeare

Klâsik erdem etiği, yirminci yüzyılda Alasdair MacIntyre (1929 -) tarafından canlandırılıp yeniden öne sürülmüştür. MacIntyre, modern veya Aydınlanma sonrası dünyada büyük bir ahlâkî kriz yaşandığı kanaatindeydi. O, söz konusu modern ahlâkî krize ancak, ahlâkı bir cemaate, üyeleri birbirlerine sağlam bir dayanışma

ruhuyla bağlanmış organik bir topluluğa aidiyet ilişkisi üzerinden değerlendiren bir erdem etiğiyle cevap verilebileceğini iddia etti. Böyle bir topluluk ya da cemaat, bireye birtakım değerleri verip ona bir hayat doğrultusu sunar, erdemli olmanın anlamını veriri. MacIntyre'a göre, erdem etiği sadece belli bir beşeri iyi anlayışı değil, fakat aynı zamanda anlamlı bir hayat telakkisi temin eder. Gerçekten de o, bu anlamda hayatın anlamının kişi, bir ahlâk geleneğine bağlandığı zaman ortaya çıktığını söylemekteydi. Kişiler, onun bakış açısından iyi arayışıyla belirlenen hayat hikâyelerini kendileri yazmazlar; tam tersine, kişiler hayatlarını bir bütünlük olarak algılarken, belirli pratikler ve gelenekler içerisinde hareket ederler. Nitekim o, erdemlerin sadece belli toplumlarda gelişebileceğini öne sürmüştür.

Feminist Etik

Yirminci yüzyılda, sözü edilen sınıflama ya da şema dışında kalan başka etik teoriler de öne sürülmüştür. Bunlardan biri de, feminist etiktir. Feminist etik, diğer bütün etik teorilerden, neredeyse hepsine birden karşı çıkma noktasında farklılaşır. Gerçekten de feminist düşünürler, şimdiye kadar öne sürülmüş olan bütün etik teorilerinin erkek egemen ve akıl merkezli olduğunu ileri sürerler. Onlara göre, etik düşüncenin geleneksel temsilcileri, sadece erkekler adına konuşurken, bütün insanlık adına konuştuklarını iddia etmişlerdir. Feminist bakış açısından geleneksel etik, hemen her çağda kadınların hak ve çıkarlarını göz ardı edip, tamamen erkeklerin hak ve çıkarlarını temele almıştır. Hatta kadınlara hitap eder gibi göründüğü birçok durumda, kadınların tâbi oluşlarını daha da pekiştirmek amacıyla, onları fedakârlık ve sabır benzeri erdemleri hayata geçirmeye teşvik etmiştir. Feminist düşünürlere göre, klâsik etik düşünürler alaka, işbirliği, bakım ve sevgiyi bir tarafa bırakarak sözleşmeyi, yasayı, yükümlülükleri ve ilkeleri öne çıkarmışlardır. Feminist düşünürler, yine ayrı çerçeve içinde, geleneksel etiğin bağımlılık, cemaat, bağlılık, paylaşma, duygu, beden, güven,



■ Erkekler yasalar, kadınlar ise ahlâkı yaratırlar
John Keates

doğa, süreç, sevinç, barış ve hayat gibi dişil karakteristikleri tamamen dışladığını savunur. Onun, etik düşünceyi bağımsızlık, özerklik, zekâ, irade, hiyerarşi, egemenlik, kültür, aşkınlık, ürün, çile, savaş ve ölüm gibi eril özellikler üzerine inşa ettiğini savunurlar.

Feminist etik yandaşları, söz konusu eleştirinin ardından yeni bir etik kurma yoluna gitmişlerdir. Onların içlerinden bir bölümünün, kurallar üzerinde yoğunlaşan bir adalet söylemi yerine, somut ve kişisel ilişkiler üzerinde yoğunlaşan bir alaka etiğinin savunuculuğunu yaptığı söylenebilir. Başka bir grup düşünür etiğe maternal veya annece bir yaklaşımın savunuculuğunu yapmıştır. Söz konusu yaklaşım gerçek insanî ve etik ilişkinin özellikle anne-çocuk, doktor-hasta, öğretmen-öğrenci, patron-işçi örneklerinde olduğu üzere, eşit olmayanlar arasında gerçekleştiğini savunur. Bu yüzden alakaya dayalı bir anne-çocuk ilişkisinin kaçınılmaz olarak dengeli olmayan ilişkiler için normatif bir standart oluşturması gerektiğini öne sürer. Çünkü çocuklarının gerçek iyiliğini yüreklerinde hisseden anneler, onları korumaya ve eğitmeye, toplumsal olarak kabul gören, başarılı insanlar olarak yetiştirmeye çalışırlar. Başkalarının ihtiyaçlarına duyarlı ve sorumlu insanlar olmayı sadece öğretmekle kalmazlar, kendileri de öğrenirler.

Uygulamalı Etik

Etiğin, teorik boyutu yanında, bir de uygulamalı boyutu vardır. Uygulamalı etik 1970'li yıllarda ortaya çıkmıştır. Bunun en önemli nedeni, uygulamalı etik kapsamı içinde ele alınan problemlerin önemli bir kısmının teknolojinin sonucu olması ve yeni mesleklerin ve beyin gücüyle çalışan orta sınıfların esas itibarıyla yirminci yüzyılda zuhur etmesidir. Uygulamalı etik, teorik etikte elde edilen birikimin somut ahlâkî konu ve problemlere uygulanmasından oluşur. Onun biyoetik, tıp etiği, iş etiği, çevre etiği, cinsellik etiği, medya etiği gibi birtakım alt dalları vardır.

Kürtaj

Uygulamalı etiğin mahiyetini gözler önüne serebilmek amacıyla bir iki örnek seçerek ilerlemek doğru olabilir. Bu örnekler de gösterir ki, uygulamalı etikte somut bir ahlâkî problem tartışılırken, ilgili konuyla ilgili olarak karşıt görüşlerin olması ve meselenin çok yönlü olarak ele alınması büyük bir önem arz eder. Bu bağlamda kürtaj konusunun çokça tartışılan ve çok yönlü olarak ele alınan bir etik problem olduğu söylenebilir. Gerçekten de kürtaja ahlâkî açıdan izin verilmesi mi yoksa verilmemesi mi gerektiği konusu özellikle endüstrileşmiş ül-



■ Düşük nüfus artışı gelişmiş ülkelerin tamamının sorunu.

kelerde son elli yılda yoğun tartışmalara konu olmuştur. Çok genel olarak ifade edildiğinde, bir etik problem olarak kürtaj konusunda çatışan iki temel etik ilke vardır. Bunlardan birincisi, hem anne karnındaki fetüsün hem de annenin hayatını kapsayacak şekilde hayatın değeri ilkesidir. İkincisi ise bireyin kendi bedeni ve hayatı üzerinde devredilemez birtakım haklara sahip olduğunu savunan bireysel özgürlük ilkesidir. Kürtaja karşı çıkanlar daha ziyade birincisini, buna mukabil kürtajın savunuculuğunu yapanlar ikincisini temele alırlar.

Kürtaja karşı çıkanlar arasında öncelikle muhafazakârlar bulunur. Kürtaj karşıtları, insan hayatının fetüsün ana rahmine düşme anından itibaren başladığını öne sürerler. Onların bu düşüncelerini destekleyen argüman, doğmamış ve masum bir çocuğun ana rahmine düştüğü andan itibaren bir kişinin bütün haklarına sahip olduğunu ve bu hakların söz gelimi annenin haklarından önce gelmek anlamında mutlak olduğunu dile getiren hayatın değeri ya da kutsallığı argümanıdır. Kürtaj karşıtlarının kullandığı bir diğer argüman olan domino argümanı ise Hitler eliyle gerçekleştirilen adam öldürmelerin, kitlesel katliamlarla soykırımın kürtajın serbest bırakılmasıyla başladığına işaret eder. Kürtaja karşı çıkanlar, yine kürtajın annenin bedensel ve ruhsal sağlığına verdiği zarara, bir kadın için bebeğinin öldürülmesine izin vermenin yıkıcı bir şey olması olgusuna gönderme yaparlar. Kürtaja karşı çıkanların kullandığı bir diğer önemli argüman da kadınlann cinsel eylemlerinin sorumluluğunu her koşul altında almaları gerektiğini dile getiren



■ Vatikan ve Katolik cemaati kürtaj karşıtı hareketlerin merkezidir.

argümandır. Bir kadın, istememesi durumunda, her şeyden önce hamile kalmamakla yükümlüdür, çünkü bunun için kullanabileceği birçok yöntem vardır. Kadının kürtaja başvurması dikkatsizliğinin, koruyucu tedbire başvuramama yeteneksizliğinin cezasını suçsuz insana ödetmesi anlamına gelir.

Kürtajı destekleyenler ise daha ziyade yararcı bir etik anlayışını benimsemiş olan liberallerdir. Onların bu bağlamda kullandıkları temel argüman kadınların bedenleri üzerinde mutlak birtakım haklara sahip olduğunu dile getiren düşünceden meydana gelir. Argümana göre, kadınlar geçmişte doğum kontrolü söz konusu olmadığı için, "doğanın bir kazasından" dolayı, yani sadece kadınların hamile kalmaları nedeniyle eşit haklara sahip değillerdi. Oysa şimdi bu haklara sahiptirler. Ve bu haklar, diğer yöntemler kullanılmadığı veya başarısız kaldığı zaman kullanılan bir yöntem olan kürtaj hakkını da ihtiva eder. Argüman bir adım daha ileri götürüldüğünde, ana karnındaki çocuğun doğduğu ana kadar kadının bedeninin bir parçası olduğu öne sürülür. Bu yüzden onun söz konusu bedende yaşamaya devam edip etmeyeceğine, doğmasına izin verilip verilmeyeceğine karar verme hakkı ve sorumluluğu tamamen kadına aittir. Kürtajın savunucuları ikinci olarak da bir çocuğun fiilen doğmuş olmasından önce, insan hayatının varoluşundan söz edilemeyeceğini savunurlar. Kürtajı savunanlar, nihayet kürtajı yasaklamanın, yoksulluk ve nüfus artışı benzeri istenmedik birtakım sonuçlara yol açtığını söylerler.

Ölüm Cezası

Uygulamalı etik kapsamı içinde ele alınan bir başka somut ahlâkî problem de cezanın adaleti veya ahlâkiliği, onun meşrulaştırılmasıdır. Ceza, yasada tanımlanmış suçları işleyenlere toplum adına ve toplum için birtakım resmi görevliler tarafından verilip infaz edilir. Suçlulara verilen ve adaleti tesis etmenin en önemli yol ve araçlarından biri olan cezanın meşrulaştırılması, kendi içinde oldukça problematiktir. Genel olarak cezanın kendisinde ortaya çıkan ahlâkî problem, ağır suçlar işlemiş cani veya katillere verilen bir ceza olarak idam cezasında daha da tartışmalı hâle gelir.



■ Esir olmaktansa, özgür olarak ölmek daha iyidir - Benjamin Franklin

Ölüm cezasının çok sayıda savunucusu olduğu kadar, ona karşı çıkan çok daha büyük sayıda felsefeci ya da düşünür vardır. Ölüm cezasına karşı çıkanların belli başlı argümanları arasında, her şeyden önce hayatın değeri ilkesinin ihlaline vurgu yapan argüman gelir. Pek çok filozofun ölüm cezasına karşı çıkarken başvurduğu bu argümana göre, hayatın mutlak ve koşulsuz bir değeri vardır. Dolayısıyla, ölüm cezası bu değeri ortadan kaldırdığı için kötüdür; argümana göre ölüm cezası bir cinayetten, yani toplumun üyelerinden birine yönelttiği sosyal bir cinayetten başka bir şey değildir. Bu nedenle argüman insan hayatına son vermenin diğer durumlarda kötüyse eğer, bu durumda da kötü olması gerektiğini öne sürer.

Ölüm cezasına karşı çıkanların başvurdukları ikinci argüman, suçlunun kurbanlar ya da toplum üzerindeki etkisine işaret eder. Bir suçlunun hayatına son vermenin onun kurbanlarını geri getirmeyeceğini dile getiren bu argüman, suçluyu öldürmenin toplumun intikam ihtiyacını tatmin etmek dışında hiçbir işe yaramadığını öne sürer. İntikam ise iyi veya uygar insanlara uygun düşen bir duygu değildir. Dahası ölüm cezası toplumda şiddeti, intikam eylemlerini ve cinayeti arttırır. İdam cezasının karşıtları, üçüncü olarak idam cezasının caydırıcı etkisinin hiç olmaması veya sınırlı olması olgusuna gönderme yaparlar. Ölüm cezasına böyle bir argümanla karşı çıkanlar, tarihte ağır cezalar uygulanmasına rağmen, suç işlemenin azalmak yerine arttığı durumlara işaret ederler. Bununla da kalmayıp, "Gerçekten de caydırıcı bir etkisi varsa eğer, infazlar neden halka açık alanlarda yapılmıyor da hapishanelerin kimsenin göremediği alanlarında hayata geçiriliyor?" diye sorarlar. İdam cezasına karşı çıkanlar, nihayet ölüm cezasının ıslah şansının reddiyle eş anlamlı olduğunu söylerler. Onlar, ölüm cezasıyla ilk suçun ahlâki kötülüğünü ikiye katlamak dışında hiçbir şey elde edilemediğine işaret ederler. Suçluyu öldürmek yerine, çeşitli eğitim araçları yoluyla ıslah etmenin toplumun yararına olmasına ek olarak ahlâken de doğru olduğu savunulur.

Ölüm cezasının savunuculuğunu yapanlar ise esas itibarıyla yararcı bir etik anlayışından hareket ederler. Onların ilk ve en sık olarak başvurdukları argüman etkin caydırıcılık argümanıdır. Söz konusu argümanda en azından katillerin, ölüm cezasına maruz kaldıkları zaman, öldürmekten kesin sonuçlu olarak caydırılmış oldukları ifade edilir. Ölüm cezasının benzer suçları işlemeye kalkışanlar eylemleri üzerinde bir defa daha düşünmeye sevk edeceği söylenir. Ölüm cezasının savunucularının zaman zaman öne sürdükleri bir başka argüman ise tasarruf

argümanıdır. Bu argümanı geliştirenler, katillerin düzeldiklerini veya ıslah olduklarını gösteren hiçbir şey bulunmadığını, hapse girenlerin ıslah olmak bir yana, hapisten çıktıkları zaman yeniden suç işlediklerini söyledikten sonra, vergilerini ödeyen masum insanların katilleri hapishanede karşılıksız olarak beslemelerinin doğru olmadığını ileri sürerler. İdam cezasının savunuculuğunu yapanların daha bir sıklıkla kullandıkları argüman, cezanın toplumun yasaları üzerindeki etkisine gönderme yapar. Söz konusu argümana göre, ölüm cezasının yürürlükte olması, yasaların yaptırım gücünü arttıran bir etken olmak durumundadır. Ölüm cezasının savunuculuğunu yapanlar, nihayet katillerin ceza olarak haklarını kaybetmelerini temel bir argüman olarak öne sürerler. Kökleri İngiliz düşünürü Locke'a kadar geri giden bu argüman, insanın yaşama hakkının doğal bir hak olmasına rağmen, bir kimsenin bir başkasının yaşama hakkını ortadan kaldırdığı zaman kendi hakkını yitirdiğine ve dolayısıyla kendisine saygı duyulacak bir insan olmaktan çıktığına işaret eder. Başka bir deyişle, başka insanları haksız yere öldüren katillerin, hukuku ve ahlâkı ihlal ettikleri için, ahlâkî muameleye tabi olma hakkını yitirdiklerini ve dolayısıyla, tıpkı toplumun masum üyelerini tehdit eden vahşi bir hayvan ya da kuduz köpeğin öldürülecek olması gibi, cezalandırılmayı hak ettiklerini öne sürer.

(4) Güzelliğin Felsefesi ya da Estetik

Değerle ilgili olan başka bir felsefe dalı da estetiktir. Güzelliğin felsefesi olarak estetik, felsefenin duyusal değerle ilgili olan alt dalı ya da disiplinine karşılık gelir. Estetik, iki ana parça ya da bölümden oluşur. Bunlardan birincisi estetik olgu ya da fenomenlerin felsefesi olarak estetiktir. İkincisi, doğrudan doğruya sanatı konu alan, sanatın bir özü olup olmadığını soruşturan, sanatsal yaratıcılığın mahiyeti, sanat eserinin statüsü üzerinde duran sanat felsefesidir.


Venüs'ün Doğuşu - Botticelli

Estetik Fenomenlerin Felsefesi Olarak Estetik

Gerçekten de estetiğin ana zemini veya temel bölümü, estetiğin kapsamı içinde kalan fenomenlere ilişkin derinlikli bir analizden meydana gelir. Söz gelimi bir müzik eserine,

bir şiir ya da resme veya bir kır manzarasına "güzel" dediğimiz, onlardan estetik bir değere sahip olan şeyler diye söz ettiğimiz dikkate alınırsa, estetiğin hayatımızın oldukça önemli bir bölümünde belirleyici bir rol oynadığı açıklıkla ortaya çıkar. O, burada esas olarak estetik değer ya da güzellik üzerinde yoğunlaşır. Fakat bu değer, dünyada bir başına ortaya çıkmaz, tam tersine bir şeylerin, örneğin bir heykel ya da resmin güzelliği olarak ortaya çıkar. Estetik, işte bu yüzden "güzelliğin nasıl analiz edilip tanımlanabileceği" sorusuna bir yanıt getirmeye çalışır.

Estetik, burada kalmayıp "Güzellik sergileyen veya estetik bir değere sahip olduğu söylenen şeyleri, kısacası estetik nesneyi nasıl anlamamız, açıklamamız gerekir?" sorusuna geçer. Estetik nesnenin ortaya çıkışı, hiç kuşku yok ki ondaki değeri alımlayacak bir öznenin varlığına bağlıdır. Estetik bu yüzden "güzelliğe yönelen estetik öznenin, nasıl ve hangi özellikleriyle anlaşılması gerektiği" sorusu üzerinde yoğunlaşır. Estetiğin soruşturmalarına yön veren iki temel soru daha vardır. Bunlardan biri, güzelliğin açımlanması veya ortaya çıkışı öznenin belirli birtakım özellikleri olan özel bir tutumuna bağlı olduğundan, doğallıkla "Estetik öznenin estetik nesneye yönelmesini



n Eller - Maurits Cornelis Escher

in kılan estetik tutum ya da deneyimin belirleyici özellikleri nelerdir?"
ur. İkincisi ise "Öznenin estetik değer taşıyan şeylere yöneliminin so-
ortaya çıkan estetik yargı, epistemolojik ya da moral yargılardan nasıl
sterir?" sorusudur.

'e

k ilgisinin veya tutumunun konusu olan her şey, estetik nesne
girer. Estetik nesne, bir sanatkâr tarafından yaratılmış bir sanat

yapıtı olabileceği gibi, insanın yaratıcı etkinliğinin sonucu olmayıp tam tersine onun verili ya da hazır bulduğu doğal bir şey, söz gelimi bir doğa manzarası ya da insan bedeni benzeri bir doğal ürün olabilir. Bununla birlikte estetik nesne denilince, daha ziyade belirli bir estetik değere sahip olan, yani öznenin kendisine kıymet takdir ettiği, değerlediği bir sanat eseri anlaşılır.

Sanat eseri, her zaman bir şey hakkındadır veya bir şeyleri temsil eder; o, birtakım ifade araçlarını kullanarak, belli anlamları iletir. Sanat eserinin konusu, aktardığı anlam, kullandığı ifade biçimi sanat türlerine göre farklılık gösterir. Estetik nesnenin temsili ve anlamı, onda bu temsil ya da anlamı ortaya koymak için bir dil ya da belli bir araçtan yararlanılması olgusu, estetik nesnenin kendi içinde iki ayrı nesneden oluştuğu gerçeğine ışık tutar. Buna göre, her sanat eseri belli bir fizikî nesneden, ya da belli fiziksel özelliklerden meydana gelir; örneğin, bir heykelin kendisinden yapılmış olduğu bir madde, tunç ya da bronz; bir resmi meydana getiren farklı renkler bütünü veya bir müzik eserini oluşturan sesler kümesi vardır. Bütün bu maddî unsurlar, estetik nesnenin fizikî boyutunu, fizikî nesneyi meydana getirir Fakat bunun gerisinde nesnenin bir de anlam boyutu vardır. Yani estetik nesne bir yönü itibarıyla fiziki bir şeydir; ama estetik tutum veya dikkatin konusu olan nesne, fiziki bir şey olmayıp onun ifade ettiği şey veya anlamdır.



■ Estetik yaşantı, insana üstünlük sağlayandır. – Azime Sitmet

Estetik Değer

Estetik nesne olarak sanat eserinde fizikî boyut ile anlam boyutu, estetik nesnenin en azından iki farklı değer ihtiva ettiği manasına gelir. Bunlardan birincisi, duyumsal değerlerdir ki, söz konusu değerleri, estetik özne ya da gözlemci, fenomenal nesnenin duyumsal özelliklerinden keyif aldığı, haz elde ettiği zaman idrak etmiş olur. Başka bir deyişle, bir estetik nesnede duyumsal özellik ya da değerleri, söz konusu nesnenin dokusundan, renklerinden, tonundan, kısacası fenomenal nesneden hoşlandığımız, o bize duyumsal bir keyif verdiği zaman keşfederiz.

Bununla birlikte, duyumsal değerlerin idrak ve takdir edilmesi, sadece bir ilk aşama olup, estetik özneyi çoğu durumda sanat eserinin formel değerine götürür. Estetik nesne ya da sanat eseri için form, onun dış görünüşü veya şeklinden ziyade, parçalarının karşılıklı ilişkilerinin belirlediği genel yapı, bütünsel organizasyondur. Gerçekten de, sanat eserinin formundan söz edildiği zaman, genellikle eserin, onu meydana getiren parçaların karşılıklı ilişkilerinin sonucu olan bütünsel organizasyonu anlamında genel yapısı anlatılmak istenir. Sanatsal formun ölçütü olarak da genellikle birlik, hatta organik birlik ölçütü önerilmiştir.

Estetik nesne veya sanat eserinin söz konusu duyumsal ve formel değerleri, birlikte, onun en temel değeri olarak güzelliği meydana getirir, ona katkı yapar. Estetik bir kavram olarak güzellik, genellikle sanatsal bir nesnenin, şekil, renk, ses, tasarım veya ritim gibi duyusal tezahürlerden doğup, insan zihnine bir algısal haz deneyimi, bir anlam ya da doyum sağlayan bir özelliği olarak tanımlanır. Bununla birlikte, güzelliğin tam olarak ne olduğu, onun nesnel ve mutlak bir değer mi yoksa öznel ve göreli bir değer mi olduğu, estetiğin uzun tarihinin en önemli sorusunu oluşturur. Nitekim antik çağda Yunanlı düşünürler, güzelliğin tanımlanabileceğini savunup, onu düzen, birlik, uyum, oran, ölçü ve iyilik gibi niteliklerin bir birleşimine indirgerken, bazı modern düşünürler güzelliğin tanımlanamayacağını savunmuşlardır. Buna göre, İlk ve Orta Çağ düşüncesi, güzelliği nesnel bir nitelik olarak değerlendirir ve güzelliği de diğer nitelikleri nasıl algılıyorsak, o şekilde algıladığımızı savunur; oysa modern felsefede güzellik daha çok öznel bir açıdan değerlendirilmiştir. Buna göre, modern felsefe açısından güzellik, mutlak değil de göreli bir kavramdır; güzellik, şeylere belli bir biçimde bakış tarzımızın sonucu olup, kişinin duygularıyla, özellikle de beğeni duygusuyla ilgili bir konudur.



■ Güzellik her yerde hoş karşılanan bir misafirdir - Goethe

Estetik Özne

Estetik özne, estetik nesne karşısında estetik tavır alabilen kişiyi tanımlar. Estetik özne, her şeyden önce estetik alanı ve bu arada estetik nesnenin kendisini anlamaya yönelmiş, ondan belli bir estetik haz almayı bekleyen insan olmak durumundadır. Onun söz konusu değeri veya güzelliği alımlayabilmesi içinse, belli bir beğeni duygusuna sahip olması gerekir. Estetik özneyi belirleyen temel özelliklerden biri, onun bir beğeni duygusuna sahip olmasıysa, ikincisi estetik bir tutum geliştirmiş olmasıdır. Buna göre, estetik özne bir estetik nesneyi algılayan, algılamakla kalmayıp, onu kavrayan ve ondan estetik olarak hoşlanan, estetik haz duyan bilinç ve beğeni varlığıdır.

Estetik Tutum

Estetik özneyi estetik nesneye bağlayan, onunla büyük ölçüde özel diyebileceğimiz bir ilişki tesis etmesini mümkün kılan şey estetik tutumdur. Estetik tutum, insanın dünyadaki çok çeşitli şey ve nesnelerle kurduğu pratik, kişisel veya bilişsel tutumdan farklılık gösterir. Bütün bu tutumlarda belli bir çıkar gözetilir; örneğin bir matematik problemi ondan bir şeyler öğrenmek için çözülür, bir arazi onun üzerinden para kazanmak için satılır. Burada amaç, yönelinen şeyin dışındadır. Oysa estetik tutum, çıkar gözetmeyen bir tavır oluşturur. Başka bir deyişle, bir sanat eserine estetik bir tutumla yaklaşan kişi, eseri başka herhangi bir amacın aracı hâline getirmeden, ona kendi içinde bir amaç olarak yaklaşan kişidir. Buna göre, estetik tavrın amacı kendindedir; onun kendi dışında bir amacı yoktur. Çıkar gözetmeyen bir tavır olarak estetik tavırda, özne, kendisini karşısındaki nesneye tamamen verir. Böyle bir yaklaşımın sonucu olarak, öznenin bütün dünyası estetik nesne olur. Tutumun bu ikinci özelliği, seyir ve temaşa olarak gerçekleşir. Bireysel ve öznel bir tavır olarak estetik tutumun bir diğer özelliği, onda belli bir estetik haz ve hoşlanmanın söz konusu olmasıdır.



■ Ebru sanatından bir örnek

Estetik Yargı

Estetik alanın ontik bütünlüğünü temin eden beşinci ana unsur, estetik yargıdır. Estetik yargı, estetik öznenin estetik nesneye, adına estetik tutum dediğimiz özel bir tavırla yöneldikten sonra gerçekleştirdiği estetik değer yükleme edimini tanımlar. Söz konusu yargı, kişisel beğeniyi dışa vuran bir beğeni yargısıdır. Bu açıdan bakıldığında, beğeni yargısının kişisel estetik yaşantının bir dışlaşması ya da nesnelleşmesi olduğu söylenebilir. Estetik yargı, bir nesne karşısında hissedilen bir tepkiye dayanır. Bir nesneyle ilgili estetik bir yargı, bir başkasının fikrine, beğenisine, ikinci elden bir kaynağa dayanmak yerine, doğrudan doğruya kişisel tanıklığı gerektirir. Başkalarının tanıklığı piyasaya yeni çıkmış bir romanın kalitesiyle ilgili olarak bana yön gösterebilir, ama eserin estetik kalitesiyle ilgili yargı, bana bağlı olup ancak eseri kendi kişisel gözlüğümle veya beğeni duygumla okumamdan sonra ortaya konabilir. Estetik yargıda hissedilen tepki koşulu, estetik bir yargının samimiyetle verilmiş bir yargı olmasını gerektirir.

Estetik yargının bu özelliğiyle ilintili başka bir özelliği, estetik yargıda yasa veya kuralların hiçbir şekilde işe karışmaması, onların burada oynadığı hiçbir rol bulunmamasıdır. Nesnelerin estetik niteliklerini ve değerlerini belirler veya takdir ederken kural ve yasaların hiçbir işe yaramaması olgusu, estetik ilginin, birtakım genel doğruların formüle edilmesi amacına dönük olmayıp, doğrudan doğruya ve esas itibarıyla tek tek nesnelere, bizatihi kendilerinden dolayı takdir edilen nesnelere yönelmiş olması olgusunu yansıtır. Buna göre, kural ve yasalara göre değer biçme veya yargılama, nesnelerin biricikliğini göz ardı etmek ve dolayısıyla, estetik hüküm verememek olur.

Sanat Felsefesi

Estetiğin ikinci ana bölmesi sanat felsefesinden meydana gelir. Sanat felsefesi olarak estetik sanatları sınıflar, farklı sanat dallarını sanat olarak tanımlamayı mümkün kılan ortak bir sanat idesi ya da özünün olup olmadığını, dolayısıyla sanatın tanımlanıp tanımlanamayacağını araştırır; sanatın ahlâk ve hakikatle ilişkisi üzerinde durur. Bu noktada filozofları estetik alanında en fazla meşgul eden konunun, sanatın özünü ya da neliğini ortaya koyma, sanatsal yaratıcılığın mahiyetini belirleme olduğu söylenebilir. Sanatı tanımlamaya yönelik bu girişimler ya da bu girişimlerin ürünü olan sanat teorileri, esas itibarıyla sanata yönelik iki ayrı yaklaşımın ifadesi olarak ortaya çıkar. Birinci yaklaşım, sanatı başka disiplinlerden ayıran bir özün, yani sanatı belirleyen asli birtakım özellikler



■ Melekler - Raffaello

bulunduğunu öne süren özcülüktür. Özcü sanat anlayışı üç ana kategoriye ayrılır. Buna göre özcü teoriler sanatın özünü ya sanatsal faaliyette ya da sanatçıda ya da sanat eserinde arar. Başka bir deyişle, bu kategorilerden her biri, sanatı tanımlayan üç ana unsur olarak temsil, ifade ve formdan biri üzerinde yoğunlaşır. Söz konusu özcü teoriler, sanat felsefesinde içselci bir yaklaşımı temsil eder, yani sanatın sadece estetik veya sanatsal unsurlar üzerinden tanımlanabileceğini savunur.

Özcü yaklaşım, yirminci yüzyılda büyük ölçüde son bulmuş, yerine özcülük karşıtı bir yaklaşım ya da anti-özcülük egemen olmuştur. Bu ikinci yaklaşım, sanatı tanımlayacak, bütün sanat teorileri tarafından benimsenen ortak bir özellik ya da özün bulunmadığını ileri sürer. O, ikinci olarak da sanatı tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamından soyutlayarak ele almanın ne mümkün ne de doğru olduğunu dile getirir. Söz konusu özcülük karşıtı yaklaşım, sanatın esas olarak kendi dışındaki tarihsel, sosyal, ekonomik ve politik koşullar tarafından belirlendiğini ileri sürdüğü için, daha ziyade dışsalcı bir yaklaşımı ifade eder.

Temsilî ya da Mimetik Sanat Anlayışı

Sanat alanında öne sürülmüş olan en eski teori, sanat faaliyetini bir tür taklit (mimesis) olarak gören Platon'un mimetik sanat anlayışıdır. Söz konusu sanat anlayışı, özcü bir anlayış olup sanatın özünü sanata özgü faaliyet türünde arar. Bu faaliyet türü ise bir tür taklit ya da temsilden meydana gelir. Söz konusu taklit faaliyetine pek iyi bir gözle bakmayan Platon, bir disiplin ya da faaliyet alanının değerini, onun insanı hakikate, gerçekliğin bizatihi kendisine götürme kapasitesiyle yargıladığı için, onda sanatın pek büyük bir değeri olduğu söylenemez. Onda sanatın bir özerkliği olmadığı gibi, gerçekliğin bizatihi kendisine değil de, salt görünüşlere, gölgelerin gölgesine götürdüğü için, değeri de yoktur.

Platon'un gözünde sanat, gerçeğin ya da gerçekten var olanın bilgisine sahip olamadığı için, ezeli-ebedî olan tümellerle değil de, gelip geçici olan tikellerle

ilişkili olmak durumundadır. Buna göre değişen nesneleri konu edinen taklit edici sanat bu doğru temsili veremez. Sanatın neliği dışında, onun ahlâkî etkisine de bakan Platon, özellikle belli şiir türlerinin gençler üzerindeki olumsuz etkisi nedeniyle, sanata sansür koymuştur.

Onun öğrencisi Aristoteles'in, insanı aynı zamanda "taklit eden bir varlık" olarak gördüğü için, sanattaki temsile çok daha yüksek bir değer biçtiği kabul edilir. O, sanata, özellikle de şiir sanatlarını katartik, yani insanı ahlâkî veya manevî acıdan arındırıcı yönleriyle değerlendirdiği için, olumlu bir rol yüklemiştir.

İfadeci Sanat Anlayışı

Taklitçi teorinin rakibi ifadeci sanat anlayışıdır. Gerçekten de ifadeci, yani duygu ve düşüncelerin estetik ifadesini temele alan sanat anlayışları, modern bireyin ortaya çıkışıyla birlikte, klâsik taklit ya da temsil olarak sanat anlayışına ciddi bir alternatif meydana getirmişlerdir.

Taklit ya da temsil teorilerinde, öncelik ya da vurgu her şeyden önce sanatsal faaliyet ile sanat eserinde, sanat eserinin gerçek ya da dış dünyayla kurduğu bağdadır. Oysa sanatın insanî duyguların ifadesi olduğunu dile getiren ifadeci sanat anlayışı, sanatı içsel dünyaya, sanatçının duygu yaşantılarına ve bu duyguların ifadesine bağlar. Başka bir deyişle, sanatın özünü sanatçıda arayan ifadeci sanat anlayışında önemli olan içsel yaşantı, psikolojik durum, daha doğrusu manevî ifade yeteneğidir. Taklitçi teorilerin temsilin doğruluğuna, sahiciliğine vurgu yaptığı yerde, ifadeci teori duygu ve düşüncelerle, bunların ifadesinin özgünlüğünü öne çıkartır. Taklitçi teorinin sanatta beceri ve yeteneğe büyük bir önem verdiği yerde, ifadeci anlayış bu ustalık ve yeteneğin önemini göz ardı eder, hatta bunun sanatın önemini azalttığını öne sürer. Çünkü bu anlayışta hissetmek üretmekten çok daha önemlidir; özgün yaratıcı edim sanatçının ruhunda gerçekleşir ki, bunu ifade edip etmemek sanatçının kendi seçimine kalır.



■ Sanatta sansür

Gerçekten de ifadeci sanat anlayışında, sanatçının estetik duygu ve düşünceleri esas olup, sanat manevî ifade, düşünce ve duygulara biçim ve içerik kazandırma imkânı sağladığı için önem kazanır. Nitekim söz konusu sanat anlayışının Benedetto Croce ve Robert Collingwood benzeri savunucuları, ifadenin verdiği hazzın kendi içinde bir amaç taşıdığını belirtmeye özen gösterirler. Estetik ifadeyi diğer duygusal faaliyet ya da tezahürlerden ayıran şey ise özgünlüktür. Buna göre, estetik ifade ya yaşanan belli bir duygu veya deneyimden hareketle belli bir formun yaratılması ya da hissedilen duygunun tutarlı ve belirli bir deneyim biçimi hâline getirilmesidir. İşte bu ifade özgün ya da biriciktir. İfadeci sanat anlayışı, işte bu yüzden yaratıcılığa büyük bir önem izafe ederken, sanatçıyı gerçek bir yaratıcı düzeyine yükseltir. O, sanatta özgünlük ve yaratıcılıkla ilişkili olarak, "deha" kavramını öne çıkartır. Sanatta deha, üstatlarını geride bırakıp, onları her bakımdan aşan, hiç bilinmeyen yepyeni ifade biçimleri geliştiren, özgün ve yaratıcı sanatçıyı ifade eder.


Benedetto Croce

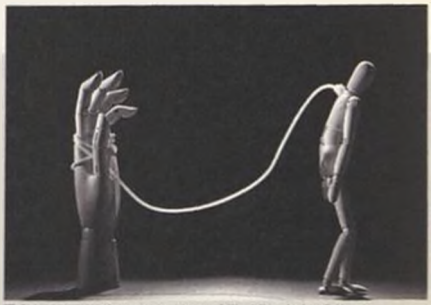
Formalist Sanat Anlayışı

Sanatın, mimetik sanat teorisinin ardından modern dönemdeki özgürleşme ya da özerkleşme sürecinde, bir başka önemli uğrağı da formalist sanat teorisi meydana getirir. Buna göre, mimetik teorinin sanatı gerçek dünyaya, ifadeci sanatın onu sanatçının tinsel dünyasına ya da sezgilerine demirlediği yerde, sanatta formalizm sadece formun önemli olduğunu söyler. Formalist sanat anlayışı da özcü bir sanat anlayışıdır. Bununla birlikte o, sanatın özünü, sanat eserinde bulur ve sanat eserini belirleyen şeyin form olduğunu öne sürer. Nitekim formalist yaklaşım, parçaların tek tek her bireysel sanat eserine özgü olacak şekilde yapılanışı, kompleks düzenlenişi ya da organizasyonunun sanatsal bir anlama sahip olduğu konusunda ısrar ederek, sanat eserini serbest bırakır. Sanat eserinin özerkliğini temin etmeye çalışan bir yaklaşım olarak formalist sanat anlayışı, edebiyatta, müzikte, mimaride veya başka herhangi bir sanat dalında sanat eserinin değerinin, başka hiçbir şey tarafından değil de, sadece eserin formu tarafından belirlendiğini öne sürer.

Formalist yaklaşım, her sanat eserinin, biri formel yönü, diğeri ise formel olmayan boyutu olmak üzere, iki ayrı boyutu ya da yönü olduğunu varsayar. Ya da aynı anlama gelecek şekilde, sanat eserinin içsel ve dışsal veya özsel ve arızi yönleri olduğunu varsayan sanatsal formalizme göre, sadece esere içsel olan unsurlar onun sanat eseri olma statüsü açısından bir değer taşır. Formalist sanat anlayışı, form üzerinde yoğunlaşmakla birlikte, formun mahiyeti ya da anlamı konusunda farklı tasarımlar geliştirir. Nitekim formla zaman zaman duyusal parçaların birbirleriyle ahenkli ve düzenli yapısal ilişkileri, zaman zaman da sanat eserindeki "denge", "eşbiçimlilik" ve "organik birlik" anlatılmak istenmiştir. Söz konusu anlayış esas olarak Kant tarafından geliştirilmiştir.

Marksist Sanat Anlayışı

Taklitçi, ifadeci ve formalist sanat anlayışlarının dışında kalan sanat teorileri, sanatı bizatihi kendisinden ziyade, kendi dışındaki faktörlerle, onun işlevi veya fonksiyonuyla değerlendirirler. Bu alternatif sanat anlayışlarından biri de Marksist veya gerçekçi sanat anlayışıdır. Gerçekten işlevselci bir bakış açısı benimseyen Marksist anlayış, esas olarak sanatın pratik etkisiyle ilgilenir. Bu pratik etki, iki şekilde tezahür eder. Bu etki, statüyü korumak, onu her yönüyle hoş ve iyi bir düzen olarak sunma anlamında muhafazakâr bir etki olabileceği gibi, statükoyu değiştirmeyi, toplumu daha adil bir toplum doğrultusunda dönüştürmeyi amaçlayan devrimci bir etki de olabilir. Marksist görüşün sanattan beklediği, doğallıkla bunlardan ikincisi, yani devrimci etkidir. Bu yüzden Marksist sanat anlayışı öncelikle, sanatın sosyo-ekonomik koşullarına ve ikinci olarak da onun politik etkilerine dönük bir ilgiyle karakterize olur.



■ Sanat sonsuz çalışma ve araştırma bilimidir - Arthur S. Hauer

Marksist anlayış, sanatı ideolojiyle bilim arasında tam ortalarda bir yere yerleştirir. Marksizm açısından bilim, gerçekliğin veya dünyanın doğrulukla, yani gerçekte olduğu şekliyle algılanması ve kavranmasıdır. Oysa ideoloji, gerçekliğin, sosyal dünyanın olduğu gibi kalmasında veya statükonun korunmasında çıkarı olanlar tarafından yanlış ve çarpıtıcı bir biçimde sunulmasından başka bir şey değildir. Sanatı bu ikisinin ara-

sına oturtan Marksist görüş, bununla elbette sanatın çift yönlü bir yapısı olduğunu anlatmak ister. Gerçekten de Marksist sanat anlayışına göre, sanatta her şeyden önce dünyanın bir temsil ya da yansıması söz konusu olur; lakin bu yansıma, dünyayı gerçekte olduğu şekliyle gösteren bir temsil olmayıp, onu insanlann olduğunu sandıklan ya da düşündükleri şekliyle sunan bir yansımadır. Sanat işte bu yüzden, tek tek her toplum ve dönemle ilgili tarihsel olarak sınırlanmış algıları ifade eder. Bu açıdan bakıldığında sanat, gerçekliği olduğu gibi gösteremeyip, bir anlamda gizlediği için, hiç kuşku yok ki ideolojiktir.

Marksist sanat anlayışı, sanatın yapması gereken etki nedeniyle, ideoloji yerine bilime yaklaşmasını ister. Fakat o, sanatın bunu sanat olma niteliğini kaybetmeden yapmasını talep eder. Bunu mümkün kılan şey ise sanatın ikinci yönüdür. Sanat, akıl ve bilimsel araştırmadan ziyade, hayal gücünün eseridir. Sanat işte bu şekilde anlaşıldığı zaman, ideolojik dünyanın gerçek dışılığını, onun yanlış fikir ve imgelerden meydana geldiğini gösterdiği için, bilime yaklaşır. Başka bir deyişle, bu şekilde anlaşılan sanat, bize kapitalizmin dünyasıyla ilgili bir şeyler aktarırken, dünyaya dair kavrayışımızı güçlendirir. Sanatın bu yönüyle ele alındığında, toplumsal değişmenin bir aracı hâline geleceğini ileri süren Marksizme göre, sanat bu işlevini izleyici ya da alımlayıcının ideolojik yönden yanlış bilincini sarsarak gerçekleştirir.

Kurumsal Sanat Anlayışı

Bir başka özcülük karşıtı sanat anlayışı, sanatı "kurumsal yapılarla" veya "sanat dünyası"yla ilişki üzerinden ele alan kurumsal sanat anlayışıdır. Çünkü o da "evrensel sanat" tasavvurundan uzaklaşarak, neyin sanat eseri olarak görüleceğinin zamana ve yere bağlı olarak değiştiğini savunur. Kurumsal sanat anlayışı, Amerikalı felsefeci George Dickie tarafından geliştirilmiştir.

Onun sanat anlayışı, Shakesepeare'in Macbeth'i, Beethoven'ın Dokuzuncu Senfoni'si, Dostoyevski'nin Karamazof Kardeşler'i türünden on binlerce, hatta daha yerel ya da ulusal düzeyde sanat eseri olarak kabul gören yüz binlerce farklı şeyin hepsinin birden nasıl olup da veya hangi temel üzerinde sanat eseri olarak görülebildiğini açıklama çabasından doğmuştur. Teori, geçmişte sanat eseri olarak görülmüş, bugün de aynı şekilde değerlendirilen bu binlerce farklı sanat eserinin ortak olarak iki farklı şeye sahip olması gerektiğini öne sürer: Eserin insan elinden çıkma bir şey olması ve ona sanat eseri statüsü verecek bir sanat dünyasının varlığı.



William Shakespeare

Buna göre, sanat eseri olarak kabul edilen bütün bu farklı nesneler, her şeyden önce insan yaratısı olan, yani doğada hazır bulunmuş olmaktan ziyade, üzerinde şu ya da bu ölçüde çalışılmış olan eserlerdir. Dickie, hepsi için genel bir kategori olarak, "insan elinden çıkma eser" deyimini kullanır. Sanat eserinin ortaya çıkışında ikinci ve çok daha önemli koşul ise insan elinden çıkma bu ürüne sanat eseri statüsü atfedecek olan bir sanat dünyasının varlığıdır. Çünkü bir nesnenin sanat eseri statüsü kazanabilmesi için gerek koşul onun insan elinden çıkmış olması ise esas önemli koşul olarak yeter koşul, sanat dünyasının varlığıdır. Kurumsal sanat anlayışı, insan elinden çıkma bir nesnenin, onu sanat eseri olarak belirlemeye yarayan hiçbir özelliği olmadığını öne sürerken, nesneye sanat eseri statüsünün sanat dünyası, yani yönetmenler, müze müdürleri, galeri sahipleri, eleştirmenler, vb. tarafından verildiğini öne sürer. Sanat dünyasının her durumda belli bir otoriteye sahip olan üyeleri, insan elinden çıkma birtakım ürünleri, deyim yerindeyse "vaftiz etme"ye benzer bir muameleye tabi tutarak, onlara sanat eseri statüsü veya en azından "kıymet biçilmeye ya da estetik takdire aday olma" statüsü aktarırlar. Başka bir deyişle, teori toplumdaki bazı birey ya da grupların insan elinden çıkma herhangi bir eseri bir "vaftiz etme" eylemi yoluyla bir sanat eserine dönüştürme güç ve yeteneğine sahip bulunduğunu ileri sürer. Söz konusu "vaftiz etme" eylemi ise bir şeye sanat adını verme ya da çoğunluk eseri yayınlama veya sergileme şeklinde tezahür edebilir. Söz gelimi ünlü bir sinema eleştirmeni veya eleştirmenler grubu, son derece sıradan, sinematografik özellikleri oldukça sınırlı bir filmi, neredeyse bir şaheser düzeyine yükseltip milyonlarca insanın o filme gitmesine yol açabilir. Veya çok nitelikli bir film, eleştirmenler tarafından yerine dibine sokulduğu için, onun gişe başarısı çok düşük kalabilir. Kurumsal sanat anlayışı, işte bu çerçeve içinde insan eliyle yaratılmış birtakım nesnelerin başlangıçta sanat eserleri olarak yaratılmamış oldukları düşüncesi üzerine yükselir. Sözgelimi Orta Çağ'ın sanat eserleri veya antik eserler modern sanat kavramı oluşturulmazdan önce yaratıldılar. Demek ki, onlara sanat eseri statüsü sonradan verilmiştir; buna mukabil, bir zamanlar sanat eseri olarak değerlendirilmiş olan ürünlerden sanat eseri statüsünün sonradan alındığı da çok olmuştur.

Tarihselci Sanat Anlayışı


Beethoven

Tarihselci sanat anlayışı da sanatı sanat dışı birtakım unsurlara tabi kılar. Çünkü sanatın, sanat eserinin içinde üretilmiş olduğu toplumsal, kültürel ve tarihsel bağlamdan hareketle ele alınması gerektiğini öne sürer. Hatta o, Dickie'nin kurumsal sanat anlayışının, merkezden çevreye doğru alınan yolda bir adım daha ötesini ifade eder. Tarihselci perspektifin sahibi, "sanat dünyası" kavramının açımlanmasında en az Dickie kadar önemli bir rol oynamış olan Amerikalı düşünür Arthur Danto'dur.

Danto'ya göre, sanatın ne olduğu, belli bir sanat eserinin nasıl yorumlanacağı, sanatın eserinin üretildiği tarihsel, kültürel, hatta politik koşullara bağlıdır. Nitekim o, insan elinden çıkma bir eserin, sanat üretiminin daha önceki tarihinin bir sonucu olarak, sanat dünyasında onun için hazırlanmış bir yer olmadığı takdirde sanat eseri hâline gelemeyeceğini söyler. Sanatın şimdisinin sanatın geçmişi tarafından belirlendiğini dile getiren Danto, bu noktada kalmaz. O, bir sanat ontolojisi geliştirerek, daha genel bir çerçeve içinde sanat eserini belirleyen ve birlikte sanatın gerek ve yeter koşulları olarak değerlendirilebilecek beş ayrı koşul sayar. Bunlardan birincisine göre, sanat eserinin bir şey hakkında olması, yani onun bir konusunun bulunması, temsil ettiği bir şeyin bulunması gerekir.

Temsil sanatın gerek koşulu olmakla birlikte, yeter koşulu olamaz. Sanatı sanat olmayandan ayırabilmek için, temsille belirlenen gerek koşulu ifadeye dayalı bir yeter koşulla tamamlamak gerekir. Danto bu bağlamda, temsilin sanatçının temsil edilen içerikle ilgili duygularını, inançlarını, kısacası tutumlarını ifade etmesi gerektiğini öne sürer. Sanat eserinin sanatçının konusuyla ilgili tutumu veya bakış açısını ifade ettiğini öne süren Danto, üçüncü olarak, eserin bunu metaforlarla yaptığını söyler. O, sanatta ifadenin metaforla örtüştüğünü söylerken, bir yandan da metaforik temsil ve ifadenin tarihsel bağlamından ayrılmaz olduğunu dile getirir. Buna göre, bir kategori olarak sanat dinamik olup, neyin sanat sayılacağı tarihsel koşullar tarafından belirlenir. O, nihayet sanatsal temsil



Arthur Danto

ve ifadenin içeriğinin büyük ölçüde yorum tarafından oluşturulduğunu söyler.

(5) Siyaset Felsefesi

Siyaset felsefesi, felsefenin siyaseti, politik hayatı oluşturan kurumları konu alan, politik toplumları inceleyen disiplinidir. İnsanın toplumla ve politik otoriteyle nasıl bir ilişki içinde olması gerektiği sorusuyla başlayan siyaset felsefesi, farklı yönetim ve sosyal varoluş biçimlerini ele alır; mevcut kurum ve sosyal/politik ilişkileri analiz etmede başvurulacak birtakım standartlar ortaya koymaya çalışır. Buna göre, siyaset felsefesi devleti, siyasal iktidarı, iktidarın meşruiyetini, yönetim biçimlerini, birey-devlet ilişkilerini ele alır. Muhafazakârlık, sosyalizm ve liberalizm gibi farklı politik ideolojilerin temelleriyle politikayı anlamamızı mümkün kılan devlet, birey, toplum, haklar, özgürlük ve adalet benzeri temel kavramların doğasıyla meşgul olur. Çünkü siyaset filozofları belirli bir yönetim tarzını ya da devlet formunu meşrulaştıracak temel ilkeleri ortaya koymaya, bireylerin devredilemez birtakım hakları olduğunu göstermeye veya bir toplumun maddi kaynaklarının nasıl dağıtılacağını anlatmaya çalışırlar. Böyle bir teşebbüs de genellikle adalet, özgürlük, otorite ve demokrasi benzeri kavram ve düşüncelerin analizini ve sonra uygulanmasını içerir.

Siyaset felsefesi, felsefenin eski disiplinlerinden biridir. Kökleri Konfüçyüs'e kadar geri giden siyaset felsefesini mümkün kılan şey, esas itibarıyla, insan varlıklarının kolektif düzenlerini doğal düzenin değişmez bir parçası olmayan bir şey olarak değerlendirmeleri olgusu olmuştur. Başka bir deyişle, birtakım ilke veya değerler üzerine inşa edilmesi gereken kolektif düzen veya politik hayat, doğada olan bir şey değildir. Doğal düzenin bir parçası olmayan bu kolektif düzen, değişmeye potansiyel olarak açık olup felsefi açıdan meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyar. Siyaset felsefesine çok farklı kültürlerde ve çok farklı kılıklar altında rastlanmasının en önemli nedeni budur.

Siyaset felsefesinin konu ve problemleri, iki farklı şekilde sınıflanıp ortaya konabilir. Bunlardan birincisinde, onun problemleri evrensel konu ya da problemler ile çağdan çağa değişen lokal problemler olarak ikiye ayrılır. Onun ezeli-ebedî problemleriyle anlatılmak istenen, elbette onun yaklaşık üç bin yıllık tarihinin neredeyse her dönem ya da anında ele alınan problemlerdir. Örneğin "kimin yönetmesi gerektiği" ya da "en iyi yönetim şeklinin ne olduğu" sorusu veya problemi, yirminci yüzyılda olduğu kadar, milattan önce dördüncü yüzyılda Platon ve Aristoteles tarafından da ele alınmıştı. Yine aynı şekilde politik düzenin, devlet veya siyasal iktidarın hangi değer üzerine inşa edilmesi gerektiği konusu, siyaset felsefesinin evrensel konularından bir başkası olmuş ve o, politik felsefenin modern ve çağdaş dönemlerinde olduğu kadar klâsik döneminde de ele alınmıştır. Söz gelimi Platon, politik ya da felsefi konumu itibarıyla kendisinin tam karşısında bulunan çağdaş düşünür John Rawls gibi, siyasal düzenin adalet ilkesine dayanması gerektiğini ileri sürmüştü.



Machiavelli

Siyaset felsefesinin söz konusu evrensel konu ve problemleri yanında, çağdan çağa değişen konu ve problemlerine örnek olarak, bu kez söz gelimi ahlâk-siyaset ilişkisi verilebilir. Modern döneme gelinceye kadar siyasetle ahlâk arasında yakın bir ilişki kurulmuş ve o, gerek İlk Çağ'da gerekse Orta Çağ'da özü itibarıyla iyi hayat ve yurttaşlar için iyi hayatı mümkün kılacak koşulları yaratmakla ilgili bir sanat olarak düşünülmüştü. İyi hayatla kast edilen de elbette, ahlâkî ve erdemli bir hayattı. Bu yüzden devlete, klâsik birtakım görevleri yanında ahlâkî açıdan olgun, kâmil yurttaşlar yetiştirme görevi yüklenmişti. Ahlâk ile siyaset arasında kurulan yakın ilişki, sadece Platon ve Aristoteles için değil, fakat Farabî ve Aziz Augustinus için de geçerliydi. Gelgelelim bu, modern dönemde ahlâk ile siyaseti kesin çizgilerle birbirinden ayıran Machiavelli'den ve yurttaşları kendi iyi hayatlarını belirleme noktasında bütünüyle serbest bırakan liberalizmden sonra söz konusu olamazdı.

Öte yandan Antik Yunan'da temel problem polisi veya kent devletini meşrulaştırma problemi iken, Orta Çağ'da ana problem politik otorite ile din veya dev-

let ile Kilise arasındaki doğru ilişkinin nasıl olması gerektiği problemi olmuştur. Oysa Yeni Çağ'ın başlarında politik tartışma esas itibarıyla mutlakçılık yandaşlarıyla sınırlı, anayasal bir devleti meşrulaştırmaya çalışan siyaset filozofları arasında geçmişti. Buna mukabil, on dokuzuncu yüzyılda, sosyal problemler, yani endüstri toplumunun kendisini ve refah sistemini nasıl örgütlemesi gerektiği problemi öne çıkmış, siyaset felsefesinde refahın nasıl paylaştırılacağı temel problem hâline gelmişti. Yine Yeni Çağ'da, ümmetten millete geçişle birlikte ulus devleti, toplum sözleşmesi üzerinden güvenlik, eşitlik, özgürlük ve adalet benzeri birtakım ilkelerle meşrulaştırılırken, sadece liberalizm, muhafazakârlık değil, fakat sosyalizm, komünizm ve faşizm benzeri baştan sona "modern" diye nitelenen birtakım ideolojilere tanık olundu. Oysa bu ideolojilerin antik dünyada karşılığı yoktu. Hatta Daniell Bell'in 1960 yılında yayınladığı İdeolojinin Sonu adlı eserinin temel argümanlarına bakılırsa, onlara günümüzün post-modern dünyasında da bir yer kalmamıştır.

Siyaset felsefesinin konu ve problemleri, ikinci bir ana sınıflama üzerinden daha ortaya konabilir. Bu sınıflama, siyaset felsefesinin problemlerini bu kez kavramsal problemler ile normatif problemler olarak ikiye ayırır. Buna göre, siyaset filozofunun en önemli görevlerinden birinin, eşitlik, özgürlük, adalet, ihtiyaçlar, kamusal çıkar, haklar benzeri kavramları tatmin edici bir tarzda analiz etmek, onlara ilişkin olarak açık ve tutarlı bir yorum ortaya koymak olduğu söylenebilir. Siyaset felsefesinin problemlerinin ikinci kategorisi normatif problemlerden oluşur. Normatif problemler, siyaset filozofunun "En iyi yönetim biçimi nedir?", "Sosyal adalete ulaşmak için hangi ilkelerin benimsenmesi gerekir?" benzeri normatif soruları yanıtlamasını mümkün kılacak temel ilkeleri ortaya koyup savunmasını gerektirir.


Aziz Augustinus

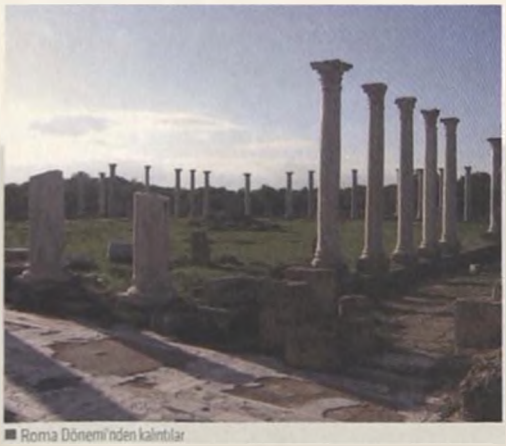
Devlet

Siyaset felsefesinin ele aldığı, tartışıp bir yanıt getirmeye çalıştığı kavramsal sorularının en başında "devletin ne olduğu" sorusu gelir. Nitekim devlet konusunda, çok sayıda alternatif görüş ileri sürülmüştür.

Birinci ve klâsik devlet tanımı, onu oldukça geniş ve genel bir biçimde bir toplumdaki egemen yönetim örgütü olarak tarif eder. Böyle bir genel durumda, devlet, ister Yunan kent devleti, ister Roma imparatorluğu, isterse İslâm ümmeti veya bir Afrika kabilesi olsun, her tür yönetim biçimini veya bu yönetim formlarını hayata geçiren organizasyonu ifade eder. Söz konusu genel anlamıyla devlet, bu yüzden seküler ilkelere dayanabildiği gibi teokratik ilkelere de dayanabilir, geleneksel veya modern devlet de olabilir.

Devletin ikinci ve daha özel bir tanımı, Orta Çağ'dan sonra, özellikle bireyciliğin doğuşuyla birlikte ortaya çıkmış, belli bir coğrafya üzerinde mutlak bir kontrole sahip seküler ve ulusal örgüte gönderme yapar. Nitekim ünlü sosyolog ve düşünür Max Weber'e göre, devletin en önemli özelliği, güç kullanımını otorite ile bütünleştirmiş olmasıdır. Söz konusu devlet, her şeyden önce on beşinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan modern devlettir. O, dahası seküler bir devlet olmak durumundadır. Öte yandan modern devlet mutlak bir egemenliğe sahip olan güç ya da kurumlar bütününü ifade eder.

Devlet, belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayan bireyler için bir düzen tesis eden siyasal örgüttür. Bu yüzden onun bir başka temel özelliği coğrafî alan özelliği olmak durumundadır. Yani devletin nüfuz alanı, coğrafî olarak tanımlanmış olup, şemsiyesi altında yer alan herkesi kuşatır. Buna göre coğrafî alan özelliği onun otoritesinin belli bir coğrafya üzerinde yaşayan herkesi kapsadığını ortaya koyar. O, ayrıca yurttaşlarını kontrol etme araçlarına sahip olur.



■ Roma Dönemi'nden kalıntılar

Devlet, yine sosyal hayatın örgütlenmesinden sorumlu kurumlar bütününü ifade eder. O, bundan dolayı sivil toplumdan ayrılır. İşte buradan

hareketle devletin bir başka temel özelliğinin kamusallık olduğu söylenebilir. Bu özellik, devletin ya da kamusal organların, sivil toplumdaki bireysel ihtiyaçları karşılamaya yönelen aile benzeri özel ya da sivil kurumların tam tersine, kolektif kararlar alıp uyguladığını ortaya koyar. Başka bir deyişle, devlet, özel ilişkiler alanından farklı olarak kamusal bir alan yaratıp, burada etkili bir yönetim sağlayabilmek ve vergi toplayabilmek için bürokratik kaynaklara sahip olur.

Devleti belirleyen bir başka temel özellik hükmetme özelliğidir. Bu özellik, devletin otoritesinin "zor"la desteklenmesini, onun yasalara itaat edilmesini ve yasaların ihlalinin cezalandırılmasını sağlamasını ifade eder. Devlet, buna göre hukuk alanını yaratan, yönetimi altında yaşayan herkes için yasa koyan, pozitif hukukun yaratıcısı olan güçtür. Sınırları içinde devletin hukuku evrensel olup, orada yaşayan herkes onun otoritesine tabi olur. Başka bir deyişle, o zorunlu yargı gücüne sahiptir. Devletin sınırları içinde yaşayanlar onun otoritesini kabul edip etmeme konusunda tercih hakkına sahip değildir. O, dahası güç kullanımı tekeline sahip olan, otorite ve iktidarını silahlı güçle tesis eden bir üstün iradeyi temsil eder.

Farklı Siyasal İdeolojilerin Devlete Bakışları

Devlet bağlamında çok farklı görüşlerin ortaya çıktığı, farklı politik ideolojilerin onun mahiyeti, işlevleri ve kabul edilebilirliğiyle ilgili olarak farklı düşünce ve yaklaşımlar geliştirdikleri söylenebilir. Nitekim faşistler, sosyalistler, liberaller ve muhafazakârlar "devlet"ten farklı şeyler anlarlar. Söz gelimi faşizm, devleti neredeyse ilahlaştırır. Gerçekten de bir yandan milliyetçilik, diğer yandan mutlakiyetçi bir devlet anlayışı üzerinden ortaya konabilen faşizm, devletin bireyler üzerinde mutlak bir otoritesi olması gerektiğini savunur. Devlet, onda hayatın bütün yön ve unsurlarını kontrol ederken, bir yandan da bütün değerlerin belirleyicisi olarak ortaya çıkar.

Muhafazakârlık da genel olarak güçlü devletten yana olan bir ideolojiymiş gibi görünür. Ama bu durum muhafazakârlığın her türü için geçerli olmadığı gibi, onda güçlü devlete beslenen inanç faşizmin mutlakiyetçi devlet anlayışının çok uzağında kalır. Duyarlılığı esas olarak aile, din ve gelenek benzeri kurumların korunmasına yönelik bir hassasiyet olan muhafazakârlık, dolayısıyla devletin gücüne sınırlama getirir. O, buna göre devlet, devlete itaat alışkanlığı veya egemene sadakat olmadığında, birey, aile, sivil toplum ve düzenin de olamayaca-

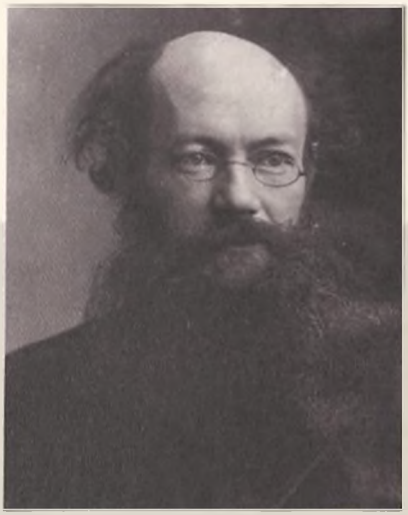


Yalta Konferansı - Churchill - Roosevelt - Stalin

ğını savunur. Muhafazakârlık, şu hâlde kendisine zaman zaman ahlâkî bir misyon yüklediği devletin birey karşısındaki önceliğine vurgu yapar. Ama bir yandan da toplumun her alanının devlet eliyle siyasallaştırılmasına, toplumun devlet eliyle baştan aşağı dönüştürülmesine karşı çıkar.

Devletle ilgili olarak pozitif bir yaklaşım ya da görüş benimseyen söz konusu iki ideolojinin karşısında, devleti sınırlama eğilimi sergileyen liberalizmle onu geçici bir kötülük olarak gören sosyalizm bulunur. Gerçekten de liberalizme göre devlet, kendi başına bir varlığa sahip değildir; o, bireyler için, onların temel hak ve hürriyetlerini korumak, birlikte yaşamalarını mümkün kılan çerçeveyi temin etmek için vardır. Özellikle klâsik liberalizm, minimal bir devlet anlayışıyla karakterize olurken, devletin asgari bir rolle sınırlanmasını talep eder. Söz konusu asgari rol de yurttaşların kendileri için en iyi olduğunu düşündükleri hayatı sürdürebilmelerini mümkün kılacak bir toplumsal düzen ve barış ortamını temin etmekten ibarettir. Devletin özellikle de insanlara kendilerine güvenmeyi, öz disiplin sağlamayı öğreten, barış ve düzen üreten serbest piyasaya müdahale etmemesi gerektiğini öne süren liberal görüş, bununla birlikte esas olarak yirminci yüzyılda, devletin pozitif rolüne yavaş yavaş vurgu yapma durumuna gelmiştir. Devleti talihsiz bir zorunluluk olarak gören klâsik liberalizmden sonra, neo-liberaller yavaş yavaş devletin hakiki bireyselliğin ve yurttaşlık erdeminin gelişmesinde etkin bir rolü olduğunu düşünmeye, onu toplumun ekonomik ve sosyal hayatının tamamlayıcı bir parçası olarak görmeye başlamışlardır.

Sosyalizm de devlete genellikle olumsuz bir biçimde yaklaşır. Devlet, sosyalist bakış açısından, gerçekte egemen sınıfların çıkarlarını temsil edip, bunları korumakla yükümlüdür. Başka bir deyişle, sosyalizmde devletin toplumun ortak çıkarlarını temsil eden bir kurum oluşundan söz etmek mümkün değildir; o, burjuvaların çıkarlarını temsil eden ve dolayısıyla statükonun devamını sağlamaya



■ Kropotkin

çalışan bir araç olma statüsündedir. Sosyalizm devletin, herhangi bir politik düzende herkesin çıkarlarını temsil etmediğini, sahip olduğu ideolojik aygıtlarla egemen sınıfın baskı aygıtı olduğunu iddia eder.

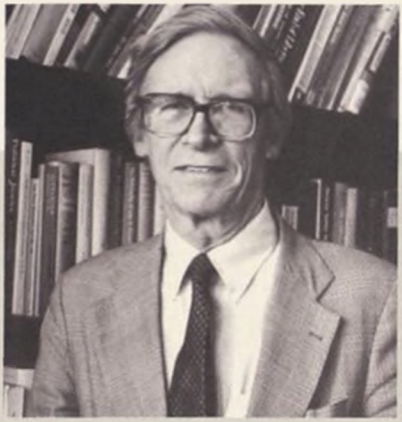
Devlet konusundaki görüşleri ne kadar farklılık gösterirse göstersin, söz konusu dört ideoloji de devletsiz olunamayacağını, devletin sosyal ve politik düzenin tesisi ve bekası için gerekli olduğunu kabul eder. Bütün bu ideolojilerden, devlete bütünüyle karşı çıkma noktasında ayrılan bir politik ideoloji vardır. O da anarşizmdir. Anarşizm, insanların devlete itaat etme gibi bir yükümlülükleri bulunmadığını, böyle bir yükümlülüğün insanın ahlâkî özerkliğine zarar verdiğini savunur. Buradan hareketle anarşizmin devletin insan üzerindeki olumsuz etkilerine işaret edip, bir sosyal düzenin devlet olmadan da tesis edebileceğini ve böyle bir devletsizlik hâline geçişin mümkün ve gerçekçi bir imkân olduğunu savunduğu söylenebilir. İyi bir hayatın ancak sınırlayıcı, zorlayıcı, baskıcı yapılar olmadığı zaman mümkün olacağını savunan anarşizm, toplum içindeki politik kontrolün ve siyasi baskının ortadan kaldırılmasını talep ederken, devletin insanın en büyük düşmanı olduğunu söyler.

Devlete büsbütün karşı çıkan anarşizm ve bu arada devlete veya onun belli form ya da tezahürlerine karşı olumsuz bir tutum takınan sosyalizm ve liberalizmin görüşleri dikkate alındığında, devletin varlığının meşrulaştırılmasının, siyaset felsefesi açısından büyük bir önem arz ettiği açıklıkla ortaya çıkar. Bu gereklilik, devlete eleştirel bakan söz konusu politik ideolojiler bir tarafa bırakılacak olsa bile, devletin belli bir coğrafya üzerindeki mutlak iktidarını yasa ve silahlı güç yoluyla tesis etmesi olgusu gündeme geldiğinde, bir kez daha kendisini gösterir. Devletin mutlak iktidarının meşrulaştırılması ise elbette onun varlığının insan için anlaşılır ve kabul edilebilir nedenlere dayandırılmasını, istenir hâle getirilmesini ifade eder. Bu konuda modern dönemde başvurulmuş olan en önemli

çözüm yolu, politik otoritenin veya devletin meşruiyetini bireylerin rızasına bağlayan meşhur toplum sözleşmesi anlayışından gelir.

Toplum Sözleşmesi

Toplum sözleşmesi, kolektif düzenin onun bir parçası olan bireyler arasında yapılmış, hemen tamamıyla iradi olan bir sözleşme veya anlaşmaya dayandığını, politik otoritenin bireylerin rızasının bir sonucu olduğunu dile getiren bir kavramsal modeli ifade eder. Devleti açıklamaya yönelik bir teori olarak onu bir sözleşmeye dayandıran toplum sözleşmesi teorisi Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant ve Rawls benzeri düşünürler tarafından geliştirilip benimsenmiştir.



John Rawls

Bu düşünürler, insanların başlangıçta devletin var olmadığı bir doğa durumu içinde yaşamış olduklarını, ancak bu duruma bir son vererek bir sözleşme ile devleti tesis ettiklerini kabul ederler. Doğa durumu, bu filozoflarda karşımıza elbette bir hipotez olarak çıkar. Yani Hobbes, Rousseau ve Locke gibi filozoflar, doğa durumunu gerçekten yaşanmış bir durum olarak düşünmemişlerdi. Onlar "Devlet ve dolayısıyla, sosyal ve politik düzen olmadığı takdirde insanlar nasıl bir durumda olurlardı?" sorusuna bir yanıt vermek istiyorlardı; doğa durumunu, işte bu çerçeve içinde bir tespit veya tasarı olarak geliştirdiler. Doğa durumu, devletin veya politik otoritenin olmadığı bir durumdur. Devlet olmadığında, devletin insanlar arasında düzeni sağlamak için kullandığı araçlar olarak güvenlik güçleri, pozitif hukuk ve mahkemeler de yoktur.

Toplum sözleşmesi teorisyenleri, hipotetik doğa durumuyla ilgili tespitlerine ve bu durumdan devleti tesis edecek bir sözleşmeyle çıkıldığına dair genel görüşlerine ek olarak, oluşacak kolektif düzende temele alınması gereken bir doğal hukukun bulunduğu noktasında birlik sergilediler. Başka bir deyişle, onlar bir doğal hukuk anlayışı benimsemiş olup, doğa durumunda insanların birtakım devredi-

lemez hakları olduğunu kabul ettiler. Söz konusu düşünürler bunun dışında pek çok noktada birbirinden ayrıldılar. Sözgelimi Hobbes, doğa durumundaki insanla ilgili olarak olumsuz bir görüş benimsemişti. Gerçekten de o, özü itibarıyla bencil olan insanda düzenli ve barışçıl bir toplum yaratma yeteneğinin bulunmadığını öne sürmüştü. "İnsanın, insanın kurdu olduğunu" söyleyen Hobbes, söz konusu doğa hâlinin mutlak bir anarşiye, herkesin herkesle savaş durumu içinde olmasına neden olacağını belirtmişti. İnsanlar, varlıklarını sürdürebilmek için, bu anarşi ve savaş durumundan sakınmanın kendi yararlarına olduğunu anlamış ve dolayısıyla, bir toplum sözleşmesiyle doğa durumundan uzaklaşıp, birtakım haklarından vazgeçmiş, kendi kendilerini yönetme haklarını bir hakeme devrederek kolektif düzeni veya sivil toplumu kurmuşlardır. Hobbes'ta devlet, esas itibarıyla güvenliği sağlamak amacıyla ve güçlü bir otorite olarak ortaya çıkar.

Oysa Locke'un doğa durumuyla ve doğa durumundaki insanla ilgili görüşleri çok daha olumludur. Doğa durumundaki insanların en azından ne iyi ne de kötü olduklarını, fakat Tanrı'nın yasasını tanıyıp, bu yasaya hürmet ve itaat ettiklerini savunan Locke, doğa durumunu onların doğa ya da aklın yasasına uygun olarak eşitlik, özgürlük ve barış içinde yaşadıkları bir düzen olarak tanımlar. Dolayısıyla onda, Hobbes'taki gibi, fiilî bir savaş tehlikesi söz konusu değildir. Söz konusu olan tehdit, sadece potansiyel bir savaş tehdidîdir. Devlet, onda özgürlüklerin korunması için var olur.

Rousseau da doğa durumundaki insanla ilgili görüşü açısından, özellikle Hobbes'tan farklılık gösterir. Gerçekten de o, insanın doğa hâlindeyken iyi, özgür ve mutlu olduğunu, kimsenin kötülüğünü istemeyip kimseye fenalık yapmadığını, ihtiyacı olmayan hiçbir şeye göz dikmediğini ileri sürer. O, dahası insanda kendi türüne karşı bir sempati ve merhamet içgüdüsü bulunduğunu savunur. Bu durum, ona göre, bir arazinin etrafını çitle çevirerek "burası benim" diyen insanın mülkiyet



■ Locke

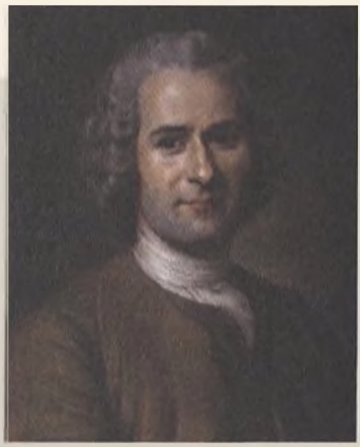
talebiyle bozulmuş ve en nihayetinde mülkiyet haklarını korumak üzere, kurumlar tesis edilmiştir. Bu çerçeve içinde doğa durumundaki iyi insanın sonradan bozulduğunu söyleyerek ilerleme düşüncesini sorgulayan Rousseau, geriye dönüşün elbette ne mümkün ne de anlamlı olacağı bilinciyle devletin tesisi ve sivil toplumun kuruluşunu başka bir temel üzerinde meşrulaştırmıştır. Bu temel ya da meşruiyet zemini ise eşitliktir.

Demokrasi

Rousseau'nun sözünü ettiği eşitlik, elbette politik eşitlik olup, bu eşitliğin siyaset felsefesindeki karşılığı demokrasidir. Günümüzde en iyi yönetim biçimi olarak genel bir kabul gören demokrasi, en azından lafzen "halkın yönetimi" olarak tanımlanır. Zira bileşik bir sözcük olan demokrasi, Yunanca halk anlamına gelen "demos" ile güç, iktidar, yönetim anlamına "kratia" sözcüklerinden türemiştir. Bununla birlikte demokrasi sözcüğünde anlam bakımından yapılacak ilk belirleme, onun bir sınıf ya da çıkar grubunun değil de, "halkın, halk tarafından, halk için yönetimi" olduğunu ifade eder ve bizi demokrasi konusundaki ilk ayrıma, iki temel demokrasi türüne götürür. Gerçekten de demokrasinin, tanımın birinci kısmını oluşturan "halk tarafından yönetim" koşulunu gerçekleştiren ve halkın kendi kendisini yönetmesinden oluşan birinci türü doğrudan demokrasidir. Doğrudan demokrasi, eski Atina'daki demokrasi modelinden çıkan bir demokrasi türüdür. Bütün yurttaşların politik karar alma süreçlerine doğrudan ve sürekli bir biçimde katılımını mümkün kılan Atina demokrasisi, yöneten ve yönetilen, devlet ve sivil toplum ayırımlarını tamamen ortadan kaldırmaktaydı. Demokrasinin en saf ve en etkili şeklini temsil eden bu demokrasi, yurttaşların kent devletindeki yönetime doğrudan katılımını temin eden bir yönetim biçimiydi. O, katılımcı demokrasinin özel bir örneği olup, yurttaşların kendi kaderlerini tayin etme hakkını diğer bütün demokrasi türlerinden daha fazla destekler. Söz konusu doğrudan demokrasi aynı zamanda klâsik demokrasi olarak bilinir.

Gelgelelim, nüfusun yoğunlaştığı, herkesten hemen her konuda bilgi ya da uzmanlık sahibi olmalarının beklenemeyeceği modern dünyada demokrasi doğrudan değildir. O, karşımıza önemli ölçüde temsilî demokrasi olarak çıkar. Temsilî demokraside, halkın iradesinin yönetimde belirleyici güç olarak muhafaza edilebilmesi amacıyla temsil kurumu işletilir. Yani, tek tek bütün yurttaşların politik karar alma süreçlerine doğrudan katılması yerine, halkın kendi kendisini yönet-

me hakkı temsilcilerine devredilir. Söz konusu demokrasi türü, demokrasi tanımındaki, "halk tarafından yönetim" koşulunu yerine getiremese de, "halk için yönetim" amacını hayata geçirir. Onun, doğrudan demokrasiyle kıyaslandığında, sınırlı ve dolaylı bir demokrasi türünü ifade ettiği söylenebilir. Modelin sınırlılığı demokrasinin sadece belli dönemlerde yapılan seçimlerle işletilmesinden, dolaylılığı ise halkın politik karar alma süreçlerine bizzat değil de, seçtiği temsilcileri aracılığıyla katılmasından kaynaklanır.


Rousseau

Demokrasinin herkes tarafından en iyi yönetim biçimi olarak tanımlanması ve oldukça popülerleşmesi, onun anlaşılmasını, kabul etmek gerekir ki zorlaştırmıştır. Bu yüzden söz konusu doğrudan-temsilî veya klâsik-modern demokrasi ya da "halkın yönetimi"yle "halk için yönetim" ayrımlarının ötesine geçildiğinde, demokrasi ya da bir rejimi demokratik kılan unsurların neler olduğu konusunda tam bir mutabakata erişmek çoğu zaman mümkün olmaz. Bunun, özellikle temsilî demokrasi bağlamında ortaya çıkan başka bir önemli nedeni, alınan politik kararlara değer biçmede iki çatışan ölçütün gündeme gelmesidir. Söz konusu ölçütler de sırasıyla politik kararın kim tarafından alındığı ölçütüyle onun kimin çıkarlarına hizmet ettiği ölçütleridir. Söz konusu iki ölçüt, bizi demokrasinin iki farklı türüne götürür. Bunlardan birinci ölçüt, hiç kuşku yok ki Batı demokrasilerinde kullanılan bir ölçüt olarak, bir rejim ya da devletin, alınan her önemli politik kararı halka bağlamanın bir yolu bulunduğu takdirde demokratik olduğunu ifade eder. Söz konusu yol ise ya halkın karar alma sürecine fiilen katılmasından ya da çok daha yaygın olarak kararın onun rızasına bağlı olmasından oluşur. İkinci ölçüt ise politik kararların halkın gerçek çıkarlarına hizmet ettiği sürece demokratik olduğunu dile getiren bir ölçüttür.

Bunlardan birincisi bizi, açıktır ki, liberal demokrasiye, ikincisi ise halk demokrasisine götürür. Hemen hemen bütün ilerlemiş kapitalist toplumlarda mevcut olan liberal demokraside, "liberal" sözcüğü özgürlüğe, bireysel teşebbüs ve sınırlı devlet biçimine vurgu yaparken, "demokrasi" sözcüğü daha ziyade rıza, refah,

eşitlik ve toplumsal uyuma gönderme yapar. Gerçekten de "liberal" nitelemesi, bireylerin özgürlükleriyle çıkar gruplarının özerkliğinin temele alınması ve devletin sınırlı yönetim ilkesine dayanması olgusunu ifade eder. Liberal bakış açısına göre devleti kontrol altında tutacak bir anayasanın olması, bağımsız yargı ve devletin kurumları arasında kontrol ve düzeni sağlayacak bir ilişkiler ağı mekanizmasının bulunması veya düzenlenmesi gerekir. Sivil özgürlükler ile mülkiyet hakkına dayanan canlı ve sağlıklı sivil toplumun varlığına saygılı olan liberal demokratik yönetim, kapitalist bir iktisadi düzenle birlikte olur. Liberal demokrasiyi, bu kez demokrasi ve dolayısıyla rıza üzerinden ele alacak olursak, onun en önemli özelliğinin genel seçimlerin politik otoritenin yegâne meşruiyet kaynağı kabul edildiği seçimli bir demokrasi olmak olduğunu söyleyebiliriz. Seçimin düzenli, açık ve her şeyden önce rekabetçi olmasını talep eden liberal demokrasi açısından demokratik sürecin esası halkın siyasetçilerden hesap sorabilme kapasitesinde bulunur. Bu yüzden çoğulculuk, demokrasinin özü olarak görülür.



■ Perikles'in Çağı - Philipp Foltz

Siyaset Felsefesinin Ontolojik Boyutu

Felsefenin bir alt dalı olarak ontoloji ya da metafizik, daha önce de görmüş olduğumuz üzere, "gerçekten var olanın ne olduğuna ilişkin bir araştırma"dan meydana gelir. Bu araştırma, aynıyla siyaset felsefesinde de söz konusu olur. Bu açıdan bakıldığında, siyaset filozoflarının politik açıdan gerçekten var olanın birey mi yoksa grup, cemaat veya topluluk mu olduğu konusunda birbirlerinden ayrıldıklarını söylemek doğru olur.

Gerçekten de bir grup siyaset filozofu, bireyi ya da kişiyi etik ve politik açıdan en temel gerçeklik, en yüce değer olarak alır. Buna mukabil, azımsanmayacak bir grup filozof da bireyi bir grubun, bir cemaat ya da topluluğun üyesi olarak

ele alırken, en yüce değeri grup ya da topluluğa verir. Hatta politik kurumların kendi başlarına bir değeri olduğunu savunan veya devlet benzeri birtakım örgütlenmeleri kutsayanlar da vardır. Bununla birlikte, insan olmadığında bu türden politik kurumlar olamayacağı ve dolayısıyla, bu kurumlar anlamlarını insanların varoluşuna borçlu olduğu için, siyaset filozofları arasında ana bölünmenin politik tartışma ve analiz birimi olarak bireyi temel alanlarla cemaati temel alanlar arasında olduğunu söylemek doğru olur.

Liberalizm



■ Evren sınır koymaz bize, sınırlarımızla sınırlanız kendimizi - Jack Ensign Addington

Bireyi temele alan ideoloji ya da siyaset felsefesi anlayışı liberalizm olarak geçer. Gerçekten de liberal düşünce bireyin yüksek önemiyle ilgili bir inancı ifade eder. Başka bir deyişle, bireycilik liberalizmin ontolojik özü olup, bireyin kendisi de moral, politik, iktisadi ve kültürel alanın temelini meydana getirir. Toplumsal ve politik analiz ile değerlemenin amaçları açısından gerçekten önemli olanın birey ya da kişi olduğunu savunan liberalizm açısından toplum ne kadar önemli olursa olsun, birey hem toplumdan daha gerçektir, hem de ondan önce gelir. Bu öncelik elbette metafiziksel olduğu kadar, moral ve politik bir önceliktir. Liberalizmde değerlerin de kendisine bağlı olduğu birey, ahlâklılığın ve hakikatin mihenk taşı olmak durumundadır. Bu yüzden, liberalizm tek tek her bireyin eşit ve en yüksek değere sahip olduğunu kabul eder.

Bireyin en yüksek değer kaynağı olması nedeniyle, onu sınırlayabilecek bir moral ya da politik öğreti olamayacağını öne süren liberalizm açısından bireyin amacı, onun kendisini gerçekleştirmesinde yatar. Liberalizm açısından, bireysellik dediğimiz şey de daha gelişmiş ve yetkin bir hayat doğrultusunda yaşanan bir gelişme sürecinden başka bir şey değildir. Bu yüzden, zaman zaman bireyin kişisel gelişiminin karşılıklı bir dayanışmayı gerektirdiği söylense de, kişinin kendisini başkaları, en azından toplum adı verilen kurgusal bir yapım ya da kendilik için feda etme gibi bir amacı olamaz. Rasyonel bir hayat, kişinin kendisini gerçekleştirdiği, kendi çıkarlarına göre yaşadığı bir hayat olduğuna göre, böyle bir hayat ihtimalini en yüksek düzeye çıkaran düzenleme biçimi serbest pazar ve dolayısıyla, kapitalizmdir.

Komünoteryanizm

Liberalizmin karşısında, onun değer sistemi ve politik analizin merkezine bireyi koyduğu yerde, cemaat ya da topluluğu koyan komünoteryanizm bulunur. Sadece bireysel özgürlüğü korumayı ve kollamayı gözeten bir toplumda yok olup gittiklerine inandığı, kültürel veya ulusal değerler benzeri kolektif bir doğaya sahip değerlerle amaçların önemini büyük bir güçle vurgulayan siyaset felsefesi veya toplum teorisi olarak komünoteryanizm 1980 ve 1990'larda ortaya çıkmıştır. Onun biri negatif diğeri pozitif olmak üzere iki boyutu olduğu kabul edilir.

Bunlardan negatif komünoteryanizm ya da cemaatçilik, esas itibarıyla bir bireycilik ya da liberalizm karşıtlığıyla belirlenir. Gerçekten de negatif komuniteryanizm, hakların soyut taşıyıcısı olarak gördüğü bireyi ahlâkî ve politik analizin merkezine geçiren, insanları devletin kontrolünden kurtarmaya çalışırken, bireysel özgürlüğe bütün toplumsal hedefleri bir tarafa bırakarak yüksek bir değer veren liberal bireyciliğin, cemaate ve bireysel özgürlükten çok daha değerli olan kimliğe duyulan ihtiyaca kayıtsız kaldığını söyler. Cemaat, en genel anlamıyla belli bir mekândaki insan topluluğunu ifade eder. Fakat o, politik düşüncede genellikle



■ Daha, ancak özgürlük atmosferinde sokak aktörleri - John Stuart Mill

toplumsal grup, kasaba, bölge ve işçi grupları benzeri, üyeleri arasında güçlü bağların bulunduğu ve kolektif bir kimliğe sahip topluluklara gönderme yapan daha derin anlamlara sahiptir. Özellikle komünoteryanizm açısından gerçek cemaat dostluk, sadakat ve görev bağları ile kendini gösterir.

Komünoteryanizm, devlet tarafından kontrol edilmek yerine, kendisini meydana getiren bireylerin toplamının üstünde ve ötesinde bir şey olarak var olup, bireysel hayata bir amaç yükleyen, bireylerin kendi doğalarına uygun olarak gelişmelerini temin eden bir anlam ve değer kaynağı olarak sivil toplum veya cemaati, en yüksek gerçeklik ve ideal hâline getirir. O, toplumdan soyutlanmış bir kişi tanımının imkânsızlığına vurgu yaparken, kişinin her zaman bir parçası olduğu cemaat veya toplum tarafından inşa edildiğine işaret eder. Komünoteryanizm gerçekten de bireyin, bireysel kimliği yapılandıran veya şekillendiren somut bir ahlâkî, toplumsal, politik ve tarihsel bağlam içine doğduğu gerçeği üzerinde ısrar eder. Bundan dolayı da atomistik kişi anlayışı yerine bağlamcı bir kişilik ve faillik telakkisini geçirir. Buna göre, onun gözünde liberalizmin en büyük kusuru bireyi asosyal, atomize ve toplumdan soyutlanmış kişi olarak görmesidir.

Siyaset Felsefesinin Epistemolojik Boyutu

Siyaset felsefesinin epistemoloji ve metodolojiyle de yakın bir ilişkisi vardır. Siyaset felsefesiyle epistemoloji arasındaki en önemli temas noktası, aklın toplumsal meselelerde ve politik hayattaki rolüyle ilgili olmak durumundadır. Burada karşımıza temel bir zıtlık, rasyonalizm ve irrasyonalizm karşıtlığı çıkar. Politik rasyonalizm, toplumsal düzenin tesisi ve politik hayatın kuruluşunda akla başat bir konum yükleyen tutumdur. O, bu noktada bireylerin kendi öznel veya kültürel önyargıları yerine, aklın evrensel mantığına tabi olmaları gerektiğini öne sürer. Rasyonalizmin liberalizmde, liberalizmin insan davranışının rasyonel olduğu varsayımı üzerinde yükselen ekonomi modelinde ya da rasyonel tercih teorisinde ve sosyalizmde cisimleştiği söylenebilir.

Oysa irrasyonalizm, toplumsal meselelerde aklın etkinliğinin olmaması veya sınırlı olması gerektiğini öne sürerek, aklın yerine duyguları, kültürel veya dinî değerlerle beklentileri, sembolleri ya da mistik sezgi formlarını ikame eder. İrrasyonalistler, politik rasyonalistleri, çağdaş toplumun temelinde veya akıl yürüten bireysel zihnin art alanında bulunmak durumunda olan entelektüel ve sosyal mirasın engin bilgeliğini göz ardı ettikleri için eleştirirler. Onlar, burada kalmayıp

aklın evrensel olduğuna inanılan taleplerinin, aslında belli bir kültürün, yani modern Batı kültürünün rasyonalizasyonundan veya meşrulaştırılmasından başka bir şey olmadığını öne sürerler. Söz konusu irrasyonalistlerin bakış açısından, bir grup ya da kültüre rasyonel görünen çözümlerin başka bir grup ya da kültür için geçerli ya da doğru bir çözüm olması gerekmez. İnsan zihninin dünyanın farklı yerlerinde farklı mantıklar geliştirdiğini veya insan eyleminin yeryüzünün çeşitli yerlerinde, farklı tarihsel koşullar altında alternatif yaşama tarzları ya da yöntemleri geliştirebildiğini savunan politik irrasyonalizm muhafazakârlık olarak bilinir.

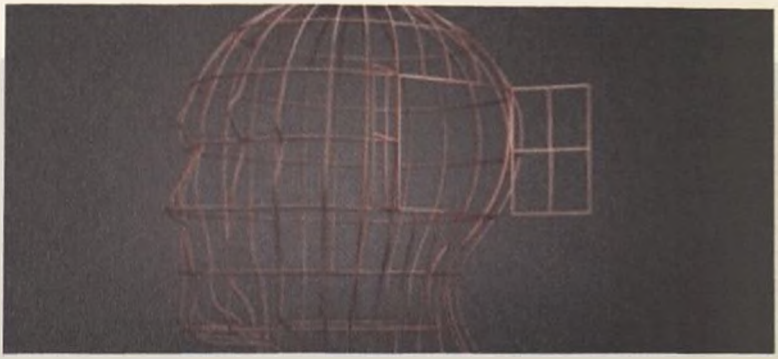
Muhafazakârlık

Gerçekten de muhafazakârlık insanî, sosyal ve politik alanda veya siyaset felsefesinde, soyut, a priori akıl yürütme ve devrimlere hiçbir şekilde güvenmez. O, geleneği ve insanoğlunun yıllardır çeşitli vesilelerle test edilmiş deneyim ve düzenlemelerini temele alır.



■ Düşünmek insanı doğru yola sevkeder - William Bayliss

Muhafazakârlığın temelinde, ampirik ve kuşkucu bir tavır bulunur. O, soyut fikirlerden ziyade denenmiş ve test edilmiş düzenlemelere inanırken, bireylerin içinde üyesi oldukları toplum ve toplumların da tarih tarafından biçimlenmeleri olgusuna özel bir önem atfeder. Aklın gerçek iyiyi hayata geçirme potansiyeli konusunda şüpheleri bulunan muhafazakârlık, uygarlaşmış hayatın düzen ve geleneğe olan ihtiyacına vurgu yapar. Muhafazakârlık, diğer politik ideoloji veya siyasî geleneklerin bağlandığı soyut teorilerle ilkelere güvenmeyip gelenek, tarih ve tecrübeyi esas alır. Başka bir deyişle o, aklın politik dünyadaki rolüne baştan beri kuşkuyla bakarken, gerek toplumsal ve gerekse politik alanda akıldışı kaynaklara daha büyük bir önem verir.

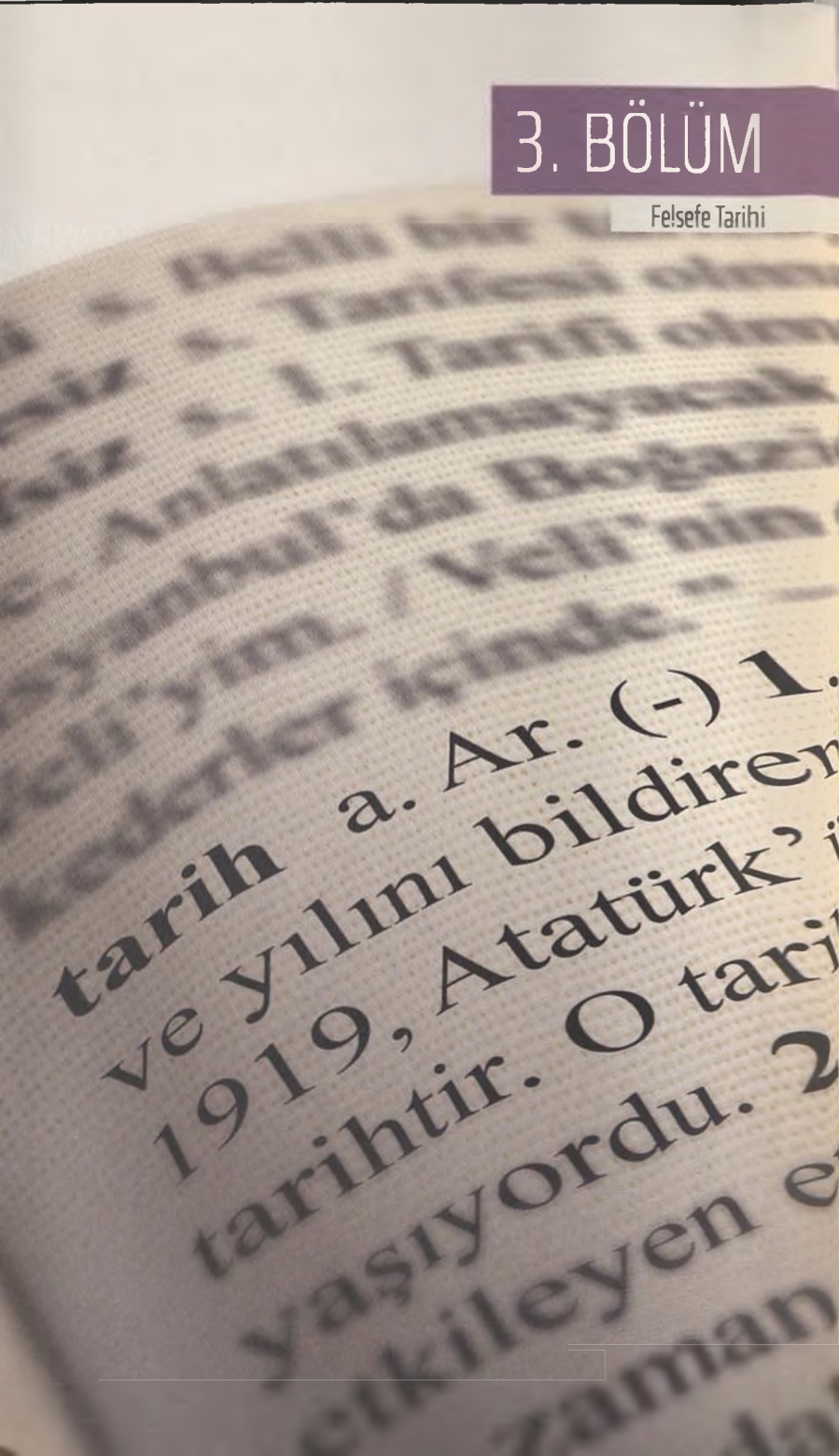


■ Bellek, anıları içinde saklayan büyük bir hazinedir - George Fuller

Muhafazakârlar beşerî eylemin temelinin teorik değil de teamül, önyargı ve alışkanlık olduğunu öne sürerler. Pratik aklın söz konusu faaliyetlerle pratiklerde cisimleştiğini öne süren muhafazakârlara göre, önyargı irrasyonel bir davranış türü olmayıp, nesiller boyunca süren deneyimlerden süzülüp gelen bilgeliği ifade eder. O, "ne yapmak gerektiğini" bilme tarzı olup özü gereği soyut akıldan üstündür. Kişinin, muhafazakârların gelenekle özdeşleştirdiği önyargıya göre eylemde bulunması, elbette onun atalarının davrandığı gibi davranması anlamına gelir. Bu yüzden önyargı, teamül, alışkanlık ve dolayısıyla gelenek üzerine yoğunlaşma, muhafazakâr düşünüşü alabildiğine zengin bir tarih tasarımına, tarihe çok önemli bir rol yüklemeye, tarihi teleolojik açıdan derin ve manevî bir amacın cisimleşmesi olarak görmeye sevk etmiştir. Muhafazakârlara göre, siyaset felsefesinin makul ve gerçek temelini, özgürlük, eşitlik ve adalet benzeri soyut ilkelerden çok tecrübe ve tarih oluşturur.

3. BÖLÜM

Felsefe Tarihi



FELSEFE TARİHİ



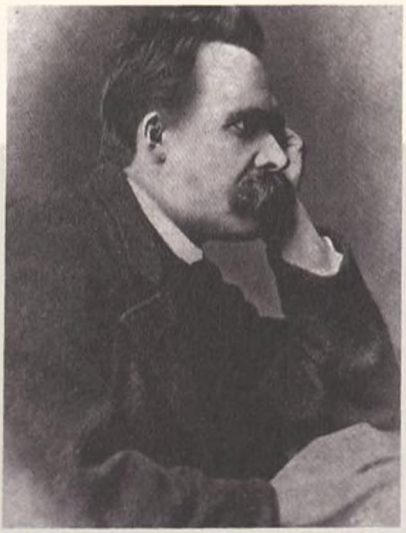
Goethe

Öyle sanılır ki, felsefeye biraz da fikirlerin tarihini, eski zamanlar ve günümüzde filozof dediğimiz insanların geliştirmiş oldukları düşünceleri tanımak için ihtiyaç duyarız; çünkü felsefe düşünsel dünyamızı zenginleştirecek fikirlerle yüklüdür. Düşünce tarihi yaklaşık üç bin yıllık, alabildiğine zengin bir tarihtir ve bu tarih, kendimize çıkartabileceğimiz derslerle doludur. Büyük Alman şairi ve düşünürü Johann Wolfgang von Goethe (1749 – 1832) "Üç bin yılın hesabını göremeyen karanlıkta yolunu bulamaz; günü gününe yaşar ancak" derken, muhtemelen bunu anlatmak istiyordu.

Dahası, bu tarihi öğrendiğimiz nispette, kültürün ve kültürler tarafından dünyaya katılmış değerlerin bilincine varırız; kendi kültürümüzün değer ve imkânlarını tanırken, bir kez daha ideolojik bakışların olumsuz etkilerden, yanlış izlenim ve hatalı önyargılardan mümkün mertebe arınma imkânı buluruz. Tam da bu bağlamda, Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğunun son dönemiyle bütün bir Cumhuriyet dönemini kapsayan modernleşme tarihimiz boyunca, sadece aydın ve politikacılarımızın değil, fakat sıradan insanların da bitip tükenmeyen bir Batı-Doğu ikilemi veya çatışması içinde bir o yana bir bu yana savrulduklarını söylemek, herhâlde yanlış olmayacaktır.

Osmanlı'nın ciddi anlamda toprak kaybetmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıkan "yenilmişlik psikolojisini" üzerlerinden uzun bir zaman boyunca atamayacak olan münevverlerimiz, 19. yüzyılın sonlarından itibaren Batıcılar ya da liberal ve sosyalistler bir tarafta, Doğucular ya da Türkçüler veya milliyetçiler ile İslâmcılar veya muhafazakârlar karşı tarafta saf tutmuşlardır. Bu ikilem ya da çatışmada, birinci gruptakiler çoğu zaman "başta bilim ve felsefe olmak üzere, ne varsa Batı'da olduğu" inancıyla, Batı'nın sadece bilimini, tekniğini ve iktisadî

sistemini değil, fakat bir bütün olarak kültürünü de almak gerektiğini savundular. İkinciler ise "taklitten bir şey çıkmayacağı" inancıyla, özümüze, dinimize ve soylu geçmişimize dönmemiz gerektiğini ileri sürdüler. Bugün de varlığını bir şekilde hissettiren bu ikilem ve çatışma, insanlarda neredeyse dinin bilimin veya bilimin dinin yerine ikame edilmesine neden olacak kadar ciddi kafa karışıklıkları şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun ortaya çıkışında, hiç kuşku yok ki, ayrıntılı analizleri gerektiren pek çok neden vardır.


■ Nietzsche

Bu nedenlerin, en azından bir tarafta yarattığı Batı hayranlığı ve aşağılık kompleksi, başka bir tarafta yol açtığı Batı ve hatta felsefe karşıtlığı dolayısıyla etkisinin azımsanmaması gereken bir tanesi de, felsefe tarihine ilişkin eksik ya da kısmî bilgilerdir. Bu eksik bilgiler, öyle sanılır ki, oryantalizmin, yani Doğu'nun Batı gözüyle değerlendirilip yargılanması tutumunun ve dolayısıyla, akla dayalı faaliyet türleri olarak bilim ve felsefenin sadece Batı'ya özgü olduğu düşüncesinin yerleşmesinde hiç kuşku yok ki etkili olmuştur. Bu durumun çok özel bir örneği, Batı medeniyetinin, felsefenin doğuşuyla ilgili olarak, dünyanın çeşitli yerlerine sömürgeci amaçlarla yayılırken geliştirmiş olduğu açıklamadır. Söz konusu açıklama, çoğu yerde felsefenin Antik Yunan'da "âdeta bir mucize şeklinde" doğduğunu ifade eder. Antik Yunan düşüncesi, Hristiyanlıkla birlikte Batı medeniyetinin en önemli temelini meydana getirdiği için, söz konusu açıklamayla doğal olarak Batı felsefesinin ve dolayısıyla kültürünün üstünlüğü ima edilir. Antik Yunan düşüncesinden önce hiçbir yerde hiçbir düşüncenin olmadığı, akla dayalı bilim ve felsefenin Batılı insana özgü bir yaratı olduğu anlatılmak istenir. Rönesans sonrası bütün Batılı filozoflara, özellikle de başta Voltaire olmak üzere, Aydınlanma düşünürlerine egemen olan tutum buydu. Ancak on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, Hegel, Schopenhauer ve Nietzsche gibi filozoflar Doğu düşüncesinden söz etmeye başladılar. Her

ne kadar pozitivistler egemen anlayışı ve akıl, bilim ve felsefeden yeterince pay alamadıkları düşünülen Batılı olmayan boylara dönük değersizleştirme tutumunu devam ettirseler de, yirminci yüzyılda "mucize söylemi" Batılılar tarafından önemli ölçüde terk edilmiştir. Ama afyon bir kez verilmiş olduğu ve etkisi uzun süreli olduğu için, aynı söylemin onun etkisine tabi kalanlar tarafından da tamamen terk edildiği henüz söylenemez.

İşte böyle bir dikkat ve açık zihin hâliyle ele almamız gereken felsefe tarihinin üç ana öne döneme ayrılabileceğini söyleyebiliriz. Birinci dönem İlk Çağ felsefesidir. Milattan önce yaklaşık olarak bin yılında başlayan bu felsefe milattan sonra 4. yüzyıla kadar devam etmiştir. Felsefe tarihinin ikinci büyük çığırı Orta Çağ felsefesinden meydana gelir. Milattan sonra 4. yüzyıldan başlayıp 15. yüzyıla kadar devam eden Orta Çağ felsefesi, Hristiyan felsefesiyle İslâm felsefesinden meydana gelir. Üçüncü ana dönem modern felsefeden meydana gelir. Bu felsefe, felsefe tarihinin göreli olarak daha kısa bir çağını temsil etmekle birlikte, eski dönemlere kıyasla çok daha yoğun olan bir felsefedir. Öte yandan daha önceki çağlara farklı kavim ya da ümmetlerin katkı yapmış olduğu yerde, modern felsefe tamamen Avrupa felsefesi olarak gelişmiştir. Esas olarak İngiliz, Alman ve Fransızların katkı yaptığı modern felsefe kendi içinde dört ana döneme ayrılır. Birincisi hazırlık dönemi olarak 15 ve 16. yüzyılların Rönesans felsefesidir. İkinci dönem, 17 ve 18. yüzyılların Yeni Çağ ya da Aydınlanma Felsefesidir. Üçüncü dönem, entelektüel yönden önemli bir ayrışmanın yaşandığı 19. yüzyıl felsefesinden oluşur. Buna mukabil son dönem, pek çok yönden oldukça yoğun olan 20. yüzyıl felsefesinden meydana gelir.

(1) İlk Çağ Felsefesi

İlk Çağ felsefesi, düşünce ya da felsefe tarihinin yaklaşık bin beş yüz yıllık dönemini kapsayan ve felsefenin en saf ve masum hâliyle ortaya çıkıp geliştiği bir felsefedir. O, kendi içinde Hint ve Çin felsefeleriyle Yunan ve Roma felsefelerinden meydana gelir. Dinle en fazla karışmış olduğu Doğu'da bile önemli ölçüde din veya efsaneden



■ Shiva

uzaklaşmayla ortaya çıkmıştır. Buna mukabil Antik Yunan'daki şekliyle, o, tamamen muthostan, yani efsane veya tekil olaylara ilişkin doğaüstü nedenlerle açıklama tarzından logosa, yani doğal dünyaya ilişkin akla dayalı genel açıklamaya geçiş yoluyla zuhur edip gelişmiştir. Zaten bu durum ya da özellik, Hint ve Çin düşüncesinin pratik karakterine ek olarak, Doğu felsefesi ya da bilgeliğiyle Batı ya da Yunan felsefesi arasındaki en önemli farklılığı meydana getirir.

Gerçekten de Hint ve Çin felsefeleri, dünyevî olanı hor görmeye yönelik öte dünyacı bir eğilim sergilemiş ve Doğu'daki neredeyse bütün sistemler, içinde yaşadığımız dünyayı açıklamak ve merakı gidermeye yönelik teorik bir bilgi aramak yetinmek yerine, esas uygulamaya dönük bir tutum içinde olmuştu. Hintliler ve Çinliler hikmet ya da bilgelikten ve dolayısıyla felsefeden daha farklı bir şeyi anlamaktaydılar. Onların aradıkları bilgelik yaşamla ilgili bir bilgelikti. Örneğin Hintlilerin felsefeleri daha somut ve daha pratikti. Nitekim Hintli düşünürler, felsefeden bilgece yaşamanın, sosyal çevre içinde ahenkli ilişkiler kurmanın ve geliştirmenin yolları üzerine düşünmeyi anladılar. Onlar, rasyonel bilgiye ikincil bir önem atfederken, hakikate "akıl" ve "sözcükler"le değil de, doğrudan doğruya hissetmekle erişilebileceğini ileri sürdüler.

Oysa Batı Anadolu kıyılarında başlayan Yunan felsefesi, baştan sona akla dayalı ve teorik bir felsefe olarak gelişti. Burada Yunan düşünürleri, öncelikle bir metafizik inşa etmekle, görünüşün gerisindeki gerçekliğe akıl yoluyla nüfuz etmekle meşgul oldular. Doğal dünyanın, zaman ile mekân alanının ötesindeki doğaüstü bir varlık alanına müracaat ilk olarak Platon'da ve sadece Platoncularda oldu. Başka bir deyişle, Yunan felsefesi en az iki yüzyıllık bir dönem boyunca sadece metafizik ve epistemolojiyle meşgul olup, etik ve politika etrafında dönen pratik felsefeye ancak sonradan geçilmişti.

Hint Felsefesi

Hint felsefesi, düşünce tarihinin en eski felsefesini oluşturur. Geleneklerine oldukça bağlı olan bu felsefenin bir bütün olarak kendisine dayandığı iki ana metin vardır. Bu iki metin, klâsik Hint felsefesinin üzerine inşa edildiği ana zemini meydana getirir. Söz konusu metinlerden birincisi, milattan önce 1500-1000 yılları arasında birçok kişi tarafından kaleme alınmış, İncil'in altı katı büyüklüğündeki kapsamlı bir eser olarak Vedalar'dır. İkincisi ise 750-500 yılları arasında oluşturulmuş ve on dokuzuncu yüzyıl Alman düşünürü Schopenhauer'ın



Hintlilerin şişman ve neşeli tanrısı Ganesh

kendisiyle ilgili olarak "Dünyada mümkün olan en ödül verici ve en aydınlatıcı kitaptır. Hayatımın tek tesellisiydi ve ölümümün tesellisi olacaktır" dediği Upanişadlar'dır. Bu iki metinden, iki ayrı dönemde ortodoks diye nitelenen Hint düşünce ve inanış sistemleri vücuda gelmiştir.

Vedalar

Düşünce tarihinin tanıdığı ilk ya da en eski felsefî metin olarak geçen Vedalar, bir anlamda ilahilerden oluşur. Öz konusu metinler, dünyanın ilk felsefe sistemine temel teşkil eder. Metinde, bu felsefenin belli ölçüler içinde dini bir nitelik arz ettiğini gözler önüne serecek şekilde belli Tanrılardan söz edilir. Bununla birlikte metinde gönderme yapılan tanrılar, kişisel tanrılar olmayıp nihaî hakikat ile gerçekliğin tezahürleri olarak ortaya çıkan güç ya da Tanrılardır. Veda düşüncesinde evrenin temel ilkesi, üzerinde âlemin varlığa geldiği nihaî gerçeklik, kendisinden doğruluk ya da adalet düşüncesinin türetildiği Ritam ilkesiyle ifade edilmekteydi.

Buradan da anlaşılacağı üzere, doğru ahlâkî düzenin evrene içkin olduğu inancı, bu felsefenin baştan beri en önemli unsurlarından biri olmuştur. Buna göre, Veda felsefesi açısından, gerçeklik ile adalet ya da doğruluk iç içe geçmiş olup, varlığı ve insanî varoluşu anlamak doğru olanı anlamak manasını taşır. Başka bir deyişle, aydınlanmış kişi olmak, gerçeklik ile ahlâk birbirinden ayrılmaz olduğu için, gerçek olanı ve doğru yaşamayı bilmekten geçer. Buna göre, ezelî-ebedî ahlâk yasası evrenin ayrılmaz bir parçası olduğu için, doğru olanı yapmak evren düzenine uygun yaşamak anlamına gelir. Bu ise uygulamada, manevî yetkinliğe erişmekle, yani sonlu varoluştan kurtulmakla, çilekeşlikle, ahlâkî ödevleri yerine getirmekle, yürek temizliğiyle, bütün canlılara gösterilecek saygıyla ilgili bir şey olarak ortaya çıkar.

Upanişadlar

Hint felsefesinin ikinci büyük kaynağını oluşturan Upanişadlar ise, ahlâkın çok daha baskın çıktığı Vedalar'dan gerçeklik görüşünün biraz daha öne çıkması bakımından farklılık gösterir. Eserde ifade edilen felsefî sistemi meydana getiren iki



Upanişadlar - Sukadeva Goswami

öğreti vardır ve bunlardan Atman ile Brahman öğretisi, ruh göçüyle ruhun kurtuluşu öğretisinden önce gelir. "Bu âlem başlangıçta Brahman'dı. Tanrıları o, yarattı. Onları yarattıktan sonra, bu âlemin ötesine gönderdi" diye yazan söz konusu "Gizemli Öğretiler" bütününde, Brahman evrenin genel yaratıcı ilkesi, kendisinden her şeyin vücuda geldiği, kendi içinde dinlenen ve içinde her şeyin dinlendiği evren ruhu olarak ifade edilmişti. Atman ise cisim veya beden örtüsü kaldırılıp, geride kalan hayat soluğundan, düşünmek ve arzulamakla ilgili her şey çıkarıldığı zaman varlığını devam ettiren özdü, benliğin en içteki çekirdeğiydi.

Upanişadlar'da ortaya konan felsefede bundan sonra atılan adım, Brahman ile Atman'ın bir olduğunun söylenmesinden, Brahman'ın Atman'a eşitlenmesinden meydana gelir. Buna göre, Hint felsefesinin bu ikinci ana kaynağında, bir bütün olarak evrene bakıldığında Brahman, buna mukabil tek insana bakıldığı zaman Atman diye anılan tek bir öz ya da nihai gerçeklik olduğu söylenir. Söz konusu felsefe açısından, evren Brahman'dır, Brahman ise insandaki Atman'dır. Buradan çıkan sonuç açık olmak durumundadır: Evrenin özüne, nihaî gerçekliğe giden yol insanın kendi iç derinliklerinden geçiyor ve hakikate bu derinlere nüfuz etmekle ulaşılabiliyorsa eğer, insanın dışındaki dünyayı, zaman ve mekân içinde yer alan şeylerin dünyasını anlamaya çalışmasının hiçbir anlamı ve değeri yoktur. Zaten söz konusu fenomenler dünyası gerçek olmayıp, Maya'dır, yani bir yanılsama alanıdır. Demek ki, Upanişadlar'ın özünde her şeye nüfuz eden, doğayı, hayatı, bedeni ve ruhu aynı şekilde ihtiva eden manevî bir güç ya da gerçekliğe duyulan inanç ile hakikate akıl yoluyla değil de, dünyadan el etek çekerek içe kapanış ve hissetme yoluyla ulaşılabileceği düşüncesi bulunur. Hakikate ve gerçekliğin özüne ulaşmak için bunun dışında istek ve arzuların söndürülmesine, çile çekmeye, derin bir huzura ermeye, dış dünyadan bütünüyle soyutlanmaya, harici her tür çaba ve başarıdan uzaklaşmaya ihtiyaç duyulur.

Upanişadlar'da söz konusu varlık görüşünü tamamlayan öğreti, ruh göçüyle kurtuluş öğretileridir. Buna göre, ruh göçü söz konusu "Gizli Öğretiler"de "Nasıl ki bir tırtıl yaprağın ucuna geldiğinde başka bir başlangıca uzanıyor ve kendini oraya çekiyorsa, ruh da bedenini üzerinden attıktan ve cehaletten kurtulduktan sonra, kendini yeni bir başlangıca atıp oraya çeker" denilerek ifade edilir. Buna göre, Hint felsefesinin bu ikinci döneminde ruhun ölümsüzlüğüne inanılırken, onun dünyadaki ilk varoluşunun ardından, elbette yaşayışının niteliğine bağlı olarak başka bir bedende yeniden ortaya çıktığı ileri sürülmüştü. Bununla birlikte, bütün bir fenomenler dünyası ya da çokluk alanının gerçek olmayıp, sadece Maya olduğu, yani bir yanılsamadan meydana geldiği ve var olmanın acı çekmekten başka bir şey olmadığı dikkate alındığında, yeniden doğuş düşüncesinin Hintli düşünür için pek bir cazibesinin olamayacağı açıktır. Bu yüzden, Hintli düşünürler beşerî çabaların, sadece iyiliklerle dolu bir hayat sürerek, daha yüksek bir düzeyde yeniden doğmaya değil de, moksaya, yani ölüm ve yeniden doğuş çarkından kurtulmaya yönelik olması gerektiğini savunmuşlardır. Kurtuluşun ön koşulları arasında, insanın eylemden uzak durması, kendisini dünyadan soyutlaması, yaşama iradesini aşması ve çile çekmesi gelir. Fakat bunlar, yeterli değildir. Kurtuluş amacı için, fazladan bilgiye ihtiyaç duyulur. Bununla birlikte, söz konusu bilgi dış dünyaya dair rasyonel veya ampirik bir bilgi değildir. O, beden de dâhil olmak üzere insanın dışındaki dünyada ortaya çıkan şeylerin gerçek olmayıp fani oldukları-nın bilgisiyle birlikte, Atman'a dair hakikatin bilincinde olmaktan meydana gelir. Atman da insanın kendi iç benliğinde bulunduğuna göre, dışarıya gitmeye hiç gerek yoktur. Nitekim Hintli bilge "Her kim aham brahma asmi (Brahman benim) diye düşünürse, o kurtulmayacaktır, zira böyle bir kimse zaten kurtulmuştur" der.



Hintli Budist düşünür Nagarjuna

Çarvakalar

Vedalar ile Upanişadlar üzerine yükselen felsefe, ana akım Hint felsefesini veya bu felsefenin ortodoks sistemlerini meydana getirir. Bununla birlikte, etik öğretisi ve öte dünyacı eğilimleriyle hayli katı ve dogmatik bir sistem oluşturan

klâsik Hint düşüncesi, tarihsel süreç içinde birtakım tepkilerle karşılaşmış ve bu tepkilerin sonucunda, ortodoks olmayan birtakım felsefe sistemleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi de düşünce tarihinde Hint materyalist okulu olarak bilinen Çarvakalar'ın felsefesidir.

Buna göre, Çarvakalar genel olarak dinin kendisine ve öte dünyacılığın her şekline karşı çıkmışlardı. Atman öğretisini mutlak bir yanılgı olarak değerlendiren, maddî olarak var olanın ötesine geçen felsefî veya teolojik spekülasyonları metafiziksel saçmalıklar olarak yorumlayan Çarvakalar, gerçekten var olan tek bir şey bulunduğunu, evrende dört öğe şeklinde ortaya çıkan maddenin var olduğunu savunuyorlardı. Onlar, ruh diye bir şeyin var olmadığı, manevî olduğuna inanılan bütün olayların maddî töz ve olaylara indirgenebileceği kanaatindeydiler. Çarvakalar, bu yüzden dinî tören ve ibadetlerin her türüne karşı çıkmış, bütün bu törenlerle tanrılara kurbanlar sunma düşüncesinin, dünyalıklarını elde etmeye çalışan rahipler tarafından icat edildiğini söylemişlerdi.

Çarvakalar'ın etik anlayışları da, benimsemiş oldukları söz konusu mutlak materyalizmden dolayı, ortodoks sistemlerin etik görüşlerinden farklılık gösterdi. Gerçekten de onlar, ahlâki bir dünya düzeninin varoluşunu inkâr etmişlerdi. Varlığı genel olarak maddî terimlerle tanımlamış, insanı da salt bedenden ibaret bir varlık olarak görmüş oldukları için, hazcılığı benimsemişler ve insanın en yüksek amacının bu dünyadan olabildiğince çok haz almak olduğunu savunmuşlardı.

Caynizm


Caynizm'in kurucusu Mahavira

Ortodoks olmayan Hint düşünce sistemlerinden biri de, milattan önce 599 yılında dünyaya gelmiş olan Mahavira eliyle kurulan Caynizmdir. Caynizm, varlık görüşünde, evrenin jivalar, ezelden beri canlı olan bireysel ruhlar ile ajivalardan, yani cansız maddî tözlerden meydana geldiğini ileri sürmüşlerdi. Tek tek insanların mükemmel ve ölümsüz olan jivaların ajivayla örtülmesi sonucunda bir bedene sahip canlılar olarak dünyaya geldiklerini ileri süren Caynacı felsefe, mutlak bilgi, moral mükemmeliyet ve

ebedi mutluluk yeteneğiyle donanmış ölümsüz ruhların bu yeteneklerini maddi tözle birleşmelerinden dolayı hayata geçiremediği inancını benimsemişti. Bu yüzden manevi özgürleşim veya ruhun kurtuluşunu, Caynacılar felsefelerinin veya insanın en yüksek amacı yaptılar.

Söz konusu kurtuluş amacına götüren yol ise Ahimsa'dan geçmekteydi. Caynacılığın manevi kurtuluş amacının aracı hâline getirdiği ahimsa, hiç kimseye kötülük etmemekten, hiçbir canlıya zarar vermemekten oluşan ahlâkî erdemi ifade eder. Bütün eylemlerin kendisiyle yargılandığı ahlâkî bir ölçüt olarak da değerlendirebileceğimiz ahimsa, yirminci yüzyılda Gandhi tarafından Hindistan'ın İngiliz yönetimine karşı verdiği kurtuluş mücadelesinde, kötülük ve adaletsizliğe karşı pasif direniş ilkesi şeklinde tanımlanıp uygulanmak suretiyle siyasal alana da sokulmuştur. Caynacı felsefe, canlı hiçbir şeye zarar vermeme ilkesini başlangıçta sadece insanlara uygulamış, fakat sonradan Antik Yunan felsefesinde Pythagorasçılar tarafından da benimsenecek olan doğanın kardeşliği inançlarından dolayı, ilkenin uygulama alanını genişletmişlerdi.

Caynacılar, aynı nedenden dolayı vejetaryan olarak yaşadılar. Hayvan kesmediler, içme suyunu içinde bulunması muhtemel küçük canlıları ayırmak amacıyla filtre ediyorlar, böcek ve karıncaların üzerine basmamak için, üzerinde yürüyecekleri toprağı süpürüyorlardı. Bu yüzden Batılılar tarafından alaya alınan Caynacılar, dünyada hayvan barınaklarının kuruluşundan binlerce yıl önce hasta veya yaralı hayvanları tedavi etmeye koyulmuşlardı. Bunun bir başka önemli nedeni de, Caynizmin yapılan şeyler için duyulması gereken sorumluluk ile yapılması unutulan veya ihmal edilen şeyler için duyulacak sorumluluk arasında, dünyanın neredeyse bütün etik anlayışları tarafından yapılan ayrımdan yoksun olmalarıydı. Bu yüzden de yaralı hayvana verilmesi gereken bakımı bir şekilde ihmal etmenin, ona yapılmış bir kötülükten başka hiçbir şey olmadığını düşündüler. Onlar, diğer bütün erdemleri de ahimsa ilkesinden türetmişlerdi. Hatta onların bu bağlamda mal mülk sahibi olmayı, bunun fakirlerle aç gezen insanları ihtiyaçlarını karşılamaktan alıkoymak anlamına geldiği gerekçesiyle yasaklamış oldukları söylenir.

Budizm

Ortodoks olmayan Hint felsefe sistemlerinden bir başkası, Gautama Buda (MÖ 563 - 483) tarafından kurulmuş olan Budizm'dir. Budizmin kendisi veya öyküsü,

tarihin garip cilvelerinden birini oluşturur. Bunun da nedeni yüzyıllar boyunca Batı'da dinî bir sistem olarak görülmüş olan Budizmin kurucusu Buda'nın dinin en sert eleştirmenlerinden biri olmuş olmasıdır. Gerçekten de Buda, Vedalar'ın otoritesini reddetmiş ve dolayısıyla dinî ibadetleri bir tür zaman kaybı, teolojik inançları da batıl itikatlar olarak görme durumuna gelmişti. O, dinî inançların yerine de, evrensel kardeşlik ve merhamete adanmış bir hayatın savunuculuğunu yapmıştı.



Buda Gautama

Adı başlangıçta Siddhartha'ydı ve bir kralın oğlu olarak dünyaya gelmişti. Hayatının gençlik dönemini bir prens olarak yaşamıştı. O, yaşadığı zengin ve lüks hayata rağmen, iyi ve doğru yaşamanın zenginlik içinde yaşamak olmadığını anlamıştı. Çünkü bir gün arabayla parka giderken, hasta ve titrek bir yaşlı adam; bir başka gün ateşler içinde yanan bir hasta; yine başka bir gün çürümekte olan bir ceset ve son olarak da yüzünden dünyanın bütün sefaletinden arınmış, mutlak bir dinginliğe erişmiş insan izlenimi veren bir keşiş gördü. Hastalık, acı ve ölüm görüntüleri, Siddharta'nın ruhuna derin izler bırakacak şekilde işlenmişti. Derin bir hoşnutsuzluğa kapıldı ve etrafındaki lüksten tiksinmeye başladı. Prenslikten, taht üzerindeki bütün haklarından vazgeçmeye ve yaşamın amacını kavrayıp acı ve mutsuzluktan kurtulmanın yollarını keşfetmeye karar verdi; her şeyden uzaklaştı.

Bundan sonra, aşırı bir perhiz uygulayıp her şeyden elini ayağını çekti; tövbeye kendisini öyle kaptırmıştı ki, bedeni bir iskelete dönüşüp, güçsüz düşen saçları başından demetler hâlinde dökülmeye başlamıştı. Islahın son sınırına gelince, bu yolların da insanı kurtuluşa ve mutluluğa götürmediğini anlamıştı. Önceden zevk ve sefa içinde geçen zengin bir yaşamı tatmış, fakat onun da bir işe yaramadığını görmüştü. Her iki yolun da insanı kurtuluş ve mutluluğa eriştirmediğini görmüş olduğundan, arayışını sürdürdü. Otuz altı yaşına geldiğinde kendi dün-

yasında derin düşüncelere dalarak hikmeti aramaya devam etti. Nihayet, bir aya yakın bir zaman sonra bir ağacın dibinde hakikati kavrayarak aydınlandı.


Buda

Ona "uyanmış, aydınlanmış" anlamında Buda denmesinin nedeni budur. Derin bir düşünmenin ve sürekli bir değişmenin ardından en nihayetinde aradığı yanıtı bulan Buda, insan için en doğrusunun aşırılıklar arasında bulunan bir "orta yolun" izleyicisi olmak olduğuna karar vermişti. O, bundan sonra da insanlara barış ve sükûneti öğretmeye başladı; hayattan el etmek çekmek yerine, evrensel bir kardeşlik ve merhamet düşüncesi geliştirdi. İnsanın çektiği acıların sadece yanılsamaları görebilmek ve ıstıraplara yol açan arzu ve tutkulardan bağışık bir kişilik geliştirmek suretiyle aşılabileceğini savundu. Yeniden doğuş zinciri içinde her daim çekilen acılara bir son verilip verilemeyeceği üzerinde aylarca düşündükten sonra, "Dört Yüce Hakikat" formülünü keşfetti: Buna göre, Buda öncelikle yaşamanın acı çekmek olduğunu söylemekteydi. O, ikinci olarak acının nedeninin arzu, çekilen susuzluk olduğu ve üçüncü olarak da söz konusu arzunun ortadan kaldırılması ve söndürülmesinin yeniden doğuş zincirinin kesilmesini temin edeceği sonucuna varmıştı. Buda nihayet, kurtuluşa giden yolun sekiz şeyden meydana geldiğini ileri sürdü. Bu sekiz şeyi o, doğru inanç, doğru düşünce, doğru söz, doğru davranış, doğru hayat, doğru çaba, doğru görüş ve doğru konsantrasyon olarak sıraladı.

Gerçekten de Buda yaşamın kendisinin acı çekmekten ibaret olduğunu, her yeni doğuşta acıların katlandığını düşündüğü için, esas olarak doğuş çarkının nasıl durdurulacağı veya kesileceği üzerinde yoğunlaşmıştı: Ona göre acılara neden olan şey istemeydi ve istemenin nedeni ise bilgisizlikti. O, bu yüzden, "insanlardan açgözlülüğü, nefreti ve arzuları alabilsek, onları duyu dünyasının fani nesnelerine bağlanmak yerine, doğuş çarkının kısır döngüsünü bütün çıplaklığıyla görebilmelerini mümkün hâle getirecek şekilde bilgili ve aydınlanmış kişiler olmalarını temin etsek, bu doğuş çarkını kırmak mümkün olabilir" diyordu. Buda böyle bir durumda kazanılacak şeyi, insan için nihaî amacı, Nirvana olarak formüle etti. Nirvana, en azından Buda için, tüm arzuların söndüğü ve insanın yeniden doğuş zincirinden kurtulduğu bir durumu ifade ediyordu.

Çin Felsefesi

İlk Çağ'ın önemli ve etkili felsefe geleneklerinden bir başkası da Çin felsefesi olmuştur. Burada felsefe, Antik Yunan felsefesiyle eş zamanlı olarak ortaya çıkıp gelişmiştir. Yani milattan önce altıncı yüzyılda başlamış olan Çin felsefesi içinde, pek çok okul ve düşünür içinde, esas Konfüçyüs'ün eseri Konfüçyüsçuluk öğretisi ile Lao Tze tarafından geliştirilmiş olan Taoizm öne çıkar. Her ikisi de esas itibarıyla pratik felsefeler olan Konfüçyüsçuluk ile Taoizm, insanı odak noktasına almış hümanist sistemler olarak tanımlanabilir. Çin'deki bütün felsefe okullarında olduğu gibi, hem Konfüçyüs'ün hem de Tao'nun öğretisi "uyum"a, gerçek bir ahenge ulaşma çabalarına özel bir önem atfederken, "ölçülülüğü ve orta yolu" nihaî hedef veya yürünmesi gereken yol olarak öne sürer. Söz konusu anlayış ise özellikle Taoizm'de evren ile insanın uyumu düşüncesi üzerine yükselir. Bu yüzden Taoizm, evrenden insana doğru giderken, insanı doğayla ilişkisinden ziyade, aile, toplum ve devletle ilişkisi üzerinden ele alan Konfüçyüs, insandan topluma ve siyasete doğru giden bir sosyal felsefe geliştirmiştir. Bununla birlikte, her ikisinde de ortak olan husus, temele alınan insan hayatının doğru şekillendirilmesidir. Her ikisi de insan mutluluğu için kanaatkârlığın, ölçülülüğün, içsel denge ve manevî huzurun vazgeçilmez olduğunu ileri sürer.

Konfüçyüsçuluk

Konfüçyüs (MÖ 551 - 479), gerçekten de temelde pratik bir bilgelik arayışı içine girmişti. Onun felsefesi sadece sosyal ve politik meselelerle, doğru ve adil yönetim gibi konularla, aile ve toplum değerleriyle ilgili oldu. O, gerçekten de hep uyumlu ilişkiler, önderlik ve devlet adamlığı üzerine konuşmuştu; kişinin kendisini sorgulamasından, dönüştürmesinden, başkalarına ilham vermesinden ve erdemli biri olmak için sergilemesi gereken çabalardan söz etti. Bu yüzden, onun kurduğu felsefe geleneği, bir devlette düzeni egemen kılmayı bilen insanın



■ Konfüçyüs

nasıl yetiştirileceği sorununa çözümler getirirken, erdemi en önemli konu yaptı. Zira başkalarını yönetmek önce kendini yönetmek demekti ve erdem de onun gözünde, erdemli olmak isteyen insanın her zaman daha çok geliştirmesi gereken bir iç nitelikler bütünüydü.

Felsefeye, felsefenin temin edeceği hikmete büyük bir önem atfeden Konfüçyüs böyle bir bilgelikten nasibini almış eğitimli insanların doğru düşünmeyi, iyi konuşmayı ve ahlâklı davranmayı bilen insanlar olacaklarını söylüyordu. Çin'de ahlâkî bir çöküş tehlikesinin baş gösterdiği bir sırada, esas itibarıyla insan merkezli hümanist bir ahlâk geliştirme amacıyla ortaya çıkan Konfüçyüs, buradan da anlaşılacağı üzere, metafizik konu ve problemlerle hiç ilgilenmedi. Metafizik konular karşısında her seferinde agnostik bir tutum takındı. Bir defasında ruhlara verilecek hizmetin ve tanrılara yapılacak ibadetin nasıl olması gerektiğini soran bir öğrencisinin sorusuna "İnsanlara nasıl hizmet edeceğimizi bilmezken, ruhlara verilecek hizmeti nasıl bileceğiz? Hayat hakkında bir şey bilmiyorsak, nasıl olur da ölümü bilebiliriz?" sorusuyla cevap vermişti.



Qufu daki Konfüçyüs Tapınağı

Onun düşüncesinin temel ideali, bu yüzden dünyadan elini eteğini çekmiş çilekeş bir aziz değil de, insanı ve dünyayı tanıyıp her şeyde doğru ölçüyü tutturan bir aydın kişi ideali oldu. Böyle bir kimseyi belirleyen şey bilgi yanında, esas olarak kendini sürekli bir biçimde terbiye etme, bütün meselelerde ahlâkî bir ciddiyete sahip olma ve insanlarla ilişkilerde dürüst davranmaydı. Böyle bir münevver, makamları ve mal mülkü hor görmemekle beraber, bütün bunları ahlâkî ilkeler adına gerektiğinde terk etmeye hazır biri olmak durumundadır. Konfüçyüs, bu çerçeve içinde erdem ve erdemli davranış konusunda, sonradan Batı düşüncesinde pek çok filozof tarafından farklı şekillerde öne sürülecek olan altın kuralı benimsemişti: "Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma!" diyordu. Değer duygusuna sahip, ahlâklı ve erdemli insanı üstün insan olarak tanımlamıştı. Böyle bir insan çıkar

duygusunun değil de doğruluk ve adaletin harekete geçirdiği, insanları seven insan olmak durumundaydı. Şöyle diyordu: "Güçlü kişi, zayıf yanını herkesten iyi bilendir; daha güçlü olan kişi ise zayıf yanına hükmedebilendir."

Konfüçyüs, siyaset felsefesinde de yönetici güç ya da hükümdarın devlete ve politik alana düzen getirecekse eğer, önce evini düzene sokması, evini düzene sokmak için de kendisini düzene sokup şahsiyetini mükemmelleştirmesi gerektiği kanaatindeydi. Başka bir deyişle, devlette düzenin ve toplumda adalet ile refahın sağlanabilmesi için, herkesin işe önce kendisinden, kendi iç dünyasından başlaması gerektiğini savunuyordu. Onun bu bağlamda geliştirmiş olduğu öğreti, meşhur "adlar öğretisi"ydi. Konfüçyüs'e göre, insanların kafalarıyla yüreklerinde düzeni sağlayabilmek için, öncelikle şeylerin doğru isimleriyle anılması gerekiyordu. Onun gözünde, barış, düzen, huzur ve refah için en büyük tehlike, entelektüel kaostan, isimlerle kavramın karıştırılmasından meydana geliyordu. Ona göre, öncelikle babanın baba, evladın evlat, hükümdarın hükümdar, hizmetkârın hizmetkâr olması gerekir. Buna göre, Konfüçyüs, Platon'un ideal devletini andıracak şekilde, adaleti tesis etmek için, herkesin kendisine doğru adın verilmesini mümkün kılan bir şey olarak, doğası gereği uygun düştüğü, kendisiyle özdeşleştiği işi layıkıyla yapması gerekmekteydi.

Taoizm

Konfüçyüsçuluğun Çin felsefesindeki rakibi, milattan önce 600'lü yıllarda dünyaya gelmiş olan Lao Tse'nin kurmuş olduğu felsefe olarak Taoizm oldu. Aslında Taocu felsefenin, Konfüçyüsçuluğa rakip olmaktan ziyade, onu tamamlayan bir öğreti olduğu söylenebilir. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, onun ana zincirdeki insan ve toplum halkalarına varlık halkasını ekleyip, Konfüçyüs'ün sosyal felsefesini metafiziksel bir zemine oturtmuş olmasıydı.



■ Yin Yang

Lao Tze'nun felsefesinin temel ilke ya da kategorisi, öncelikle "yol", sonra da "akıl" anlamına gelen Tao kavramıydı. Buna göre, Tao, evren veya bütün bir varlık âleminin kavranması mümkün

olmayan ilk temelini oluşturur. O, bütün yasaların yasası, tüm ölçülerin ölçüsü olmak durumundadır. Bu temel üzerinde insanın toprağın ölçüsüne, toprağın cennetin ölçüsüne, cennetin ise Tao'nun ölçüsüne ve Tao'nun da kendi özünün ölçüsüne uyduğunu söyleyen Lao Tse, Tao'yu gerçekte varlık ve bilginin ötesindeki Mutlak olarak ifade etmiştir. O, Tao'nun, bilginin ötesinde olduğu için kavranamaz olduğunu söylerken, Sokrates'i iki yüz yıl öncesinden andıracak şekilde, "Bilmediğini bilmek en yüce bilgidir" demişti.

Ona göre, Tao'yu kavrayıp bilemesek bile, onun evrenin akışını ve düzenini belirleyen yasalarıyla faaliyetlerini bir şekilde hissederek idrak edebilir ve onu beşerî hayatımızın ölçüsü hâline getirmek suretiyle içselleştirebiliriz. İnsanın bu sayede sadece dünyanın değersizliğini, Tao dışında her şeyin boşluğunu görmek yerine, hayatında doğru orta yolu bulacağını söyleyen Lao Tse, ölçüleriyle faaliyetlerini Tao'yla uyumlu kılan kişinin onunla birleşip ölümsüzlüğe erişeceği kanaatine varmıştı. O, insanın Tao'nun dış yönünü temsil eden doğanın akışını gözlemleyip onu içselleştirmek suretiyle aydınlanma ve huzura erişeceğini savunup, eylemlilik yerine kendinden vazgeçmeyi ve fedakârlığı öğütlemişti. O, hiçbir şey yapmayıp Tao'da çabasız bir dinlenme hâli içinde faaliyet göstermenin sadece bilge kişi için değil, fakat yönetimde olanlar için de gerekli olduğunu ileri sürüyordu. Başka bir deyişle, ona göre bilge kişinin Tao'yu kendi şahsında yönetime getirmesi gibi, hükümdarın da onu ülkenin her yerinde yönetime getirmesi gerekiyordu. Lao Tse'nin bakış açısından hükümdarın fazla söze gerek kalmadan, çok sayıda kanun, emir ve yasak getirmeden, yalnızca kendi dingin ve erdemli varlığının ışığıyla yönetmesi gerekiyordu.

Antik Yunan Felsefesi

İlk Çağ felsefesinin en azından sonuçları ve etkileri bakımından çok daha etkili bir geleneğini Yunan felsefesi oluşturur. Yunan felsefesi, tarihsel olarak kendisinden önce gelen uygarlıkların kültürel birikimlerinden elbette etkilenmiştir. Bu



Pythagoras

durumu, felsefe tarihinin büyük düşünürlerinin en başında gelen Aristoteles'in kendisi de Metafizik adlı meşhur eserinde "Matematiği Mısır'dan Yunanistan'a getiren kişinin Thales olduğunu" söyleyerek kabul eder. Aynı Thales, 585 yılındaki güneş tutulmasını önceden tam bir dakiklikle doğru tahmin etmişti. Fakat onun böyle bir tahmini yapabilmesi, astronomi bilgisi ne kadar derin olursa olsun, tutulma kayıtlarıyla ilgili Mezopotamya'dan gelen bilgi olmasaydı eğer, mümkün olmayacaktı. Bilim için söz konusu olan bu durum, muhtemelen felsefe için de geçerlidir.

Doğu felsefelerinden, çok muhtemeldir ki alınmış olan etki, bununla birlikte, Yunanlının felsefe alanında kaydetmiş olduğu büyük başarıya, geliştirmiş olduğu felsefenin özgünlüğüne gölge düşürmez. Yunanlı düşünürlerin başarıları, onların tekil olandan genele, pratikten teoriye ve çok daha önemlisi "doğal olayların doğal nedenlerle açıklanması" anlamında bilimsel/felsefi açıklamaya yükselmelerinden oluşuyordu. Onların geliştirdikleri bu açıklama ve onun temelinde yer alan soruşturma, Doğu'da söz konusu olmayan rasyonel bir araştırma ve açıklamaydı. Söz gelimi matematik alanında bütün araştırmacılar, Mısırlıların Pythagoras teoremini keşfetmeye çok yaklaşmış olduklarını söylerler; ama bunu başarmak Yunanlı matematikçi-düşünürler topluluğu olarak Pythagorasçılara nasip olmuştu. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, Mısır ve Mezopotamya'da bilimin daha ziyade somut ve pratik problemleri çözmek için, yani fayda amacı güdülerek yapıldığı yerde, Yunanlıların bilim ve felsefeyle salt anlamak, bilmek ve böylelikle de evrenin sırlarına vakıf olmak için uğraşmalarıydı.



İbn-i Rüşd

Yunan felsefesinin sadece farklılığını değil, aynı zamanda özgünlüğünü de belirleyen çok daha önemli bir husus ise Yunanlıların felsefe yapmanın standartlarını belirlemiş olmalarıydı. Bu standartlar, Yunanlılardan sonra felsefe yapmanın evrensel standartları hâline gelecektir. Buradan hareketle Yunan felsefesini Doğu felsefesinden ayıran bir başka önemli hususun, Yunan felsefesinin yaptığı etkiden oluştuğu söylenebilir. Doğu felsefesinin etkisi, çok uzun yüzyıllar boyunca hep sınırlı olmuştu. Bu felsefenin etkisi,

güney ve doğu Asya'nın ötesine geçememiştir. Oysa Yunan felsefesi, özellikle de Platon ve Aristoteles'in felsefeleri yoluyla bütün bir Orta Çağ boyunca hem Hristiyan hem de İslâm felsefesi üzerinde yoğun bir etki bırakmıştır. Örneğin İslâm felsefesinin önemli bir bölümü, Müslüman çevreler tarafından Meşşaî felsefe olarak ifade edilmiştir. İbn-i Sina, Farabi ve İbn-i Rüşt benzeri filozoflar tarafından oluşturan bu felsefe Yunan tarzı felsefe anlamına gelir; gerçekten de, söz konusu Müslüman filozoflar, Yunan felsefesini İslâmî düşünceye başarıyla eklemlemişlerdi.

Yunan felsefesinin bütün bunları başarmasını mümkün kılan şey ise hiç kuşku yok ki, Antik Yunanistan'da ulaşılan refah düzeyiydi. Bu felsefe, Batı Anadolu'da, Efes civarlarında başlamıştı. Batı Anadolu kıyıları tarım ve özellikle de zeytincilik yönünden fevkalade mümbit topraklardan oluşuyor ve çeşitli yolların kesiştiği bir kavşak noktası meydana getiriyordu. Yunanistan'da bu yüzden çok erken bir tarihte önemli bir zenginlik ve bu zenginlik sayesinde de boş zamanı olan aristokrat bir zümre yaratılmıştı. Bu kişiler, maddi ya da hayatla ilgili problemlerini çözdükleri için, tüm zamanlarını entelektüel faaliyete ayırma imkânı buldular. Aristoteles, felsefenin doğuşu için, refah düzeyi yanında şüphe ve merakın da gerekli olduğunu söyler. Batı Anadolu'nun Yunanlı filozofları, evrende olup bitenleri, doğal olayları vücuda getiren nedenleri merak ediyorlardı. Bunu ifade etmek için, Yunanlı ilk filozof olan Thales'le ilgili olarak anlatılan bir anekdotu gündeme getirebiliriz. Aynı zamanda bir astronom olan Thales, gündelik işlerini gören hizmetkârıyla birlikte yürüyormuş; bir yandan yürürken, gökyüzündeki kusursuz düzenin mahiyeti ve kaynağını merak ettiği için, bir yandan da göğe bakıyormuş. Önündeki çukuru göremediği için, yere boylu boyunca uzanmış ve bu arada "Siz filozoflar böylesiniz. Ayağınızın altındaki toprağı unutup gökyüzüne bakarsınız!" diyen hizmetkârının alayına hedef olmuş.



Horaces in Yemini - Jack Louis David

Thales'le milattan önce 6. yüzyılda başlayan Yunan felsefesi, yaklaşık bin yıl boyunca devam etmiştir. O, kendi içinde iki ana döneme ayrılır. Bunlardan birin-

cisi, sadece Yunanlı filozofların katkı yaptığı, Helenik felsefedir. İkincisi ise esas olarak Yunanlı düşünürler tarafından geliştirilmiş olmakla birlikte, kendisine Roma'da da önemli temsilciler bulan Helenistik-Roma felsefesidir. Bunlardan MÖ 322 yılına kadar devam eden birincisi, kendi içinde üç ayrı döneme ayrılır. Helenik felsefenin birinci dönemi doğa felsefesinden, ikinci dönemi ise insan üzerine felsefeden oluşur. Doğa felsefesini belirleyen şey, Sokrates öncesinde yaşamış doğa filozoflarının varlık üzerine analiz ve spekülasyonlarıdır. İnsan üzerine felsefenin merkezinde ise, bir tarafta Sokrates, diğer tarafta da Sofistler bulunacak şekilde, etik ve siyaset felsefesi bulunur. Helenik felsefenin üçüncü dönemi bir sistemler çağına karşılık gelir; bu dönemde, Platon ile Aristoteles, tarihin tanıdığı ilk ve en büyük felsefe sistemlerini kurarlar.

Helenik felsefenin arka planında Yunan kent devleti bulunur. Batı Anadolu kıyılarında başlayan bu felsefe, sonradan çok büyük ölçüde Atina merkezli bir felsefe olmuştur. Oysa Helenistik-Roma felsefesi önce Makedonya sonra da Roma İmparatorluğu'nun hüküm sürdüğü bir dönemde, imparatorluk zemini üzerinde inşa edilmiştir. O dahası, başta Atina, İskenderiye ve Roma olmak üzere pek çok merkezde icra edilmiştir. Yine o, birincisinin sadece anlama ve açıklama amacına dönük teorik bir felsefeden meydana geldiği yerde, pratik bir felsefe olarak tezahür etmiştir. Helenistik-Roma felsefesinin Yunanlılar tarafından kurulan, ama Roma'da büyük bir güçle temsil edilen üç ana akım ya da okulu olmuştur. Bunlardan birincisi Epikürosçu, ikincisi Stoacı, üçüncüsü de Septik Okul'dur. İlk Çağ felsefesinden Orta Çağ düşüncesine geçişte, tam bir eşik oluşturan felsefe, dönemin dördüncü felsefesi olarak Yeni-Platoncu felsefedir.

Helenik Düşünce: Doğa Felsefesi

Helenik felsefenin birinci dönemini meydana getiren doğa felsefesi, bir tür varlık felsefesi olarak gelişir. Bu dönemin filozofları her şeyden önce bir görünüş-gerçeklik ayrımı yapmış ve görünüşlerin ya da fenomenlerin gerisinde düzenli bir yapının veya kalıcı bir gerçekliğin var olduğuna inanmışlardı. Buna göre Presokratikler dış dünyaya baktıklarında bir çokluk gözlemlemişler ve bu çokluğun, ancak ve ancak onun kendisinden çıktığı ya da türediği bir birliğe indirgenebildiği zaman anlaşılır hâle gelebileceğini ve dolayısıyla açıklanabileceğini düşünmüşlerdir.

Onlar felsefi açıklamalarında, hep doğal sınırlar içinde kalmışlardı, yani doğal varlık ve olayları, doğaüstü güç ya da nedenlerle değil de, doğal nedenlerle açıklamaya çalışmışlardı. Dış dünyada gözlenen bütün fenomen ve durumların kendisinden çıktığı ilk nedeni arıyorlardı. Bu ilk nedene, arkhe adı verilmekteydi. İşte buradan hareketle, Sokrates öncesi filozofların varlık problemine sırasıyla görünüş-gerçeklik, çokluk-birlik, değişme-kalıcılık ekseninde bir çözüm getirmeye çalışmış olduklan söylenebilir. Sokrates öncesi bu doğa filozofları, kendi içinde dört dönem ya da okula ayrılır.

Bu dönem ya da okullardan birincisi, monistik bir kozmoloji ya da bir madde metafiziği geliştiren İyonya Okulu'dur. İkincisi, maddeden çok form üzerinde duran ve bir sayı metafiziği geliştiren Pythagorasçı Okul olarak karşımıza çıkar. Birlikten çokluğa geçiş üzerinde yoğunlaşan üçüncüsünü, bir okuldan ziyade dönem olarak karakterize etmek gerekir. Söz konusu üçüncü dönem, bir yanıyla Herakleitos'un diğer yanıyla da Parmenides'in felsefesinden meydana gelir. Dördüncü dönemde ise plüralist bir metafizik ya da varlık anlayışı geliştirmiş olan Empedokles, Demokritos ve Anaksagoras gibi filozoflar bulunur.

İyonya Okulu

Felsefe tarihinin ilk okul veya düşünce geleneğini oluşturan İyonyalı filozoflar üç kişiden oluşur: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes.



■ Thales

Bu filozoflar, neyin gerçekten var olduğu sorusu üzerinde yoğunlaşmışlardı. Onlar dış dünyaya baktıkları zaman, varlığa gelen, sürekli değişen ve yok olup giden sayısız varlık görmüşlerdi. Bu varlık ya da fenomenlerin gerçek olamayacağını düşünen bu üç filozof, söz konusu görünüşlerin kendisinden çıktığı ilk varlık ya da kalıcı gerçekliği bulmaya yöneldi. Gerçekten de İyonyalı filozoflar yalnızca maddi neden üzerinde yoğunlaşmışlar ve var olan her şeyin kendisinden türediği arkhe ya da maddi nedeni belirledikleri zaman, varlığı açıklayacaklarını, neyin gerçekten var olduğunu belirleyeceklerini düşünmüşlerdi.

Thales, arkhe ya da ilk maddenin su olduğu sonucuna varmıştı. Çünkü su, dış dünyadaki çok sayıda farklı varlığın varoluşunu açıklamayı mümkün kılacak şekilde, sıvı, hava ve gaz olarak üç farklı form altında ortaya çıkmaktaydı. Ege kıyılarından deniz yoluyla Mısır'a giden Thales, dahası suyun yeryüzünde sınırsız bir nicelik meydana getirdiğini görmüştü. O, hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağını kabul ettiği için, her şeyin kendisinden çıkıp, yeniden kendisine döndüğü ilk madde olarak suyun doğallıkla ezeli-ebedi olduğunu söyledi.

Anaksimandros, Thales'in maddî töz olarak "su" anlayışına, suyun nicelik bakımından sınırlı, nitelik bakımından belirli olduğu gerekçesiyle karşı çıktı. Ona göre, Thales'in hipotezi temele alındığında, suyun doğasına aykırı bir yapıda olan öğe ya da şeylerin su içinde nasıl olup da eriyip gitmedikleri sorusuna doyurucu bir açıklama getirmek mümkün olamazdı. Sudan yalnızca ıslak ve soğuk olan şeyler türeyebilirdi. Öte yandan su, nicelik bakımından da sınırlıdır. Su gibi nicelikçe sınırlı bir maddeden, sonlu bir madde kütlesinden evreni meydana getiren neredeyse sonsuz varlık kütlesi doğamaz. Evrenin sınırsız olduğunu öne süren filozofa göre, evrenin ilk maddesi ya da maddî tözü nitelik bakımından belirsiz, nicelik bakımından sınırsız bir madde olmalıdır. Anaksimandros söz konusu özellikleri taşıyan ilk maddesine belirsiz bir varlık, soyut bir ilke anlamında apeiron adını vermiştir.

Anaksimenes, Anaksimdros'un Yunan felsefî düşüncesinin bir anlamda somuttan soyuta geçişini temsil ettiği yerde, Anaksimenes'in düşüncesi bir gerilemeyi temsil eder. Çünkü o, arkhe olarak yeniden somut bir varlığı havayı öne sürmüştü. O, havayı seçerken, hiç kuşku yok ki sadece çokluğun veya görünüşün gerisindeki birlik ya da gerçeklikle değil aynı zamanda birlikten çokluğa geçiş olgusuyla da ilgilenmişti. Bu süreci açıklarken, havadaki sıkışma ve seyrekleşme kavramlarına başvurmuştu. Havanın seyrekleştiği zaman ateş, sıkıştığı zaman da rüzgâr, bulut, su ve toprak hâline geldiğini söyleyen Anaksi-



■ Anaksimenes

menes'in önemi, hava üzerinden, Yunan'da ilk kez olarak ruha işaret etmesinden meydana gelir.

Pythagorasçılar

Doğa felsefesinin ikinci okulu teolojik, bilimsel ve felsefi görüşleriyle seçkinleşmiş olan Pythagorasçı Okul'dur. Milattan önce altıncı yüzyılın ikinci yarısında Güney İtalya'da, Kroton'da Pythagoras tarafından kurulmuş olan Okul, İlk Çağ Yunan felsefesinde, Batı geleneğini temsil eder. Öte yandan Pythagorasçılar, yine İyonya okulu filozoflarından farklı olarak felsefeyle salt pratik amaçlarla uğraşmışlardır. Burada amaç, anlamak ya da öğrenmekten ziyade arınmak, bilgi yoluyla saflaşarak evren ruhuyla birleşmek olmuştur. Öte yandan Pythagorasçılarda, madde yerine form, nitelik yerine nicelik, fizik yerine de matematik ön plana çıkmıştır. Bu yüzden ilk Yunan felsefe okulunun materyalist bir anlayışı temsil ettiği yerde, Pythagorasçılar idealist ya da formalist bir anlayışı temsil eder. Zira onlar, var olan her şeyin, su ya da hava gibi bir maddeden değil de, sayıdan çıktığını, birin belirsize baskın çıkması sonucunda oluştuğunu düşünmüşlerdi. Başka bir deyişle, bu filozoflar bire bir birim eklendiği zaman doğrunun, bu ikisine bir birim daha eklendiği zaman yüzeyin, üç birime bir birim daha eklendiği zaman katının ortaya çıkışından hareketle, var olan her şeyin sayıdan, özellikle de bir sayısından ortaya çıktığını ileri sürdüler.

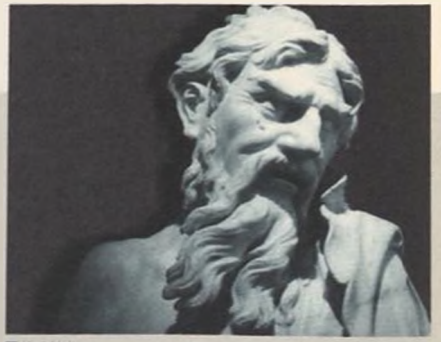
Pythagorasçılar, Yunan dünyasının en büyük matematikçileriydiler. Matematikte, Pythagoras teoremi başta olmak üzere, pek çok yeni buluşa imza atmışlardı. Burada kalmayıp, sayılar arasındaki ahengin aynı zamanda müzikte ve insan vücudunda, bir bütün olarak da evrende hüküm sürdüğünü savunuyorlardı. Onların geliştirdikleri diğer tüm öğretiler, bir örneklerine daha önce özellikle Hint felsefesinde rastladığımız görüşlerden oluşmaktaydı. Örneğin, insan ruhuyla ilgili olarak, bir yanıyla felsefi, diğer yanıyla teolojik iki ayrı görüş geliştirmişlerdi. Ruh göçüne ve ruhun ölümsüzlüğüne inanıyorlardı. Pythagorasçı felsefeye göre, insan bileşik bir varlık olup, biri ruh, diğeri beden olmak üzere, iki farklı bileşenden meydana gelir. Bunlardan ruh temel, aslî veya özsel bileşen olup, insanın gerçek özünü meydana getirir. Bu yüzden bedenin yok olup gittiği yerde, asıl gerçeklik olan ruh uçup gitmez; o, ölümsüz olup bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir. Düalizmleri radikal olan, bu yüzden insanın mutluluğunun temelde ruhta aranması gerektiğini ifade eden Pythagorasçılara göre, bedenle olan ilişkisi ruhun özünü bozup kirletir. Ruh, bedenle olan ilişkisine, bu dünyada

yaptığı iyilik ya da kötülüklere bağlı olarak mutlak ölümsüzlüğe erişinceye kadar bir doğuş çarkı içinde olur ve insanın ölümünden sonra, değer bakımından kendisinden daha yüksek ya da aşağı varlıkların bedenlerine göçer.

Dahası evren ile insan arasında yakın bir benzerlik ilişkisi kuran, bütün canlıların birbirlerine akraba olduğunu savunan Pythagorasçılar ruhun doğuş çarkının dışına çıkması anlamında kurtuluşunun hayvan eti yememe benzeri birtakım yasaklara uymak yanında, bilim ve felsefeyle meşgul olmaktan geçtiğini savundular. Gerçekten de Pythagoras felsefeyi bir tür arınma ya da kurtuluş aracı, doğuş çarkından kurtulma yolu olarak görmüştü. O, bu bağlamda her şeyden önce, insanlardan doğanın birliğini, bütün doğal varlıkların sahip olduğu asli değeri tanımalarını, birtakım yasaklara uyarak, doğada hüküm süren ahenge, barış ve kardeşliğe uygun sade bir hayat sürmelerini öğütledi. Felsefe, Pythagoras için ikinci olarak akıl yoluyla dünyaya, bir bütün olarak evreni yöneten yasalara ilişkin bir kavrayışa erişmek anlamına gelmekteydi. İnsan, doğuş çarkının dışına çıkıp, evrenin yönetici gücünü meydana getiren ilâhî ruhla birleşme hedefine, Pythagorasçıların gözünde ancak tefekkür yoluyla, evreni yöneten yapısal ilkelere ilişkin gerçek bir kavrayışa erişmek suretiyle varabilirdi.

Herakleitos

İyonyalı düşünürler ile Pythagorasçılar, dış dünyadan görülen varlık ya da fenomenler çokluğunu açıklayabilmek için ezelî olan bir ilk varlık aramışlardı. Zira görünüş kategorisi içine soktukları çokluğu, kalıcı bir gerçeklik kategorisi meydana getirdiğine inandıkları bir birliğe indirgedikleri zaman, varlığı açıklamış olacaklarını düşünüyorlardı. Fakat bu ilk varlık ya da birlikten çokluğa nasıl geçildiği, dış dünyada görülen varlıkların nasıl vücuda geldikleri konusuna hiç eğilmediler. İşte bunu yapmak sonraki filozoflara düşmüştü.



Herakleitos

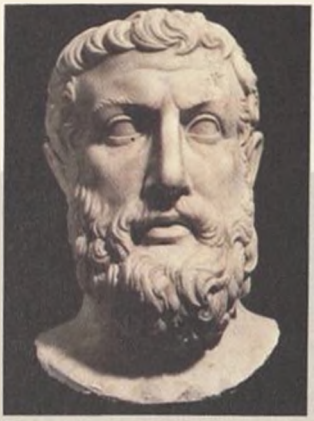
Bu filozoflardan biri de meşhur Herakleitos (MÖ 540-480) oldu. Bununla birlikte o, problemin, "birliğin" maddî bir şey veya kalıcı, değişmez bir yapı olarak alındığı sürece çözülemeyeceğini

savunuyordu. Bu yüzden klâsik arkhe anlayışını terk ederek, onun yerine oluşu veya düzenli değişme kavramını geçirdi; birliği, daha ziyade modelin birliği olarak yorumladı. Gerçekten de Herakleitos "Her şeyin akış içinde olduğu" teziyle ün kazanmıştı. Onun ana tezi çatışma ve savaşın her şeyin atası olduğu düşüncesinden meydana geliyordu. Herakleitos'a göre, savaş varlık ya da oluşun tek ve en önemli koşuludur. Zira bu savaş olmasa, hiçbir şey var olmaz. Bundan dolayı varlıkların doğuş ya da varlığa gelişi, birbirlerine karşıt olan ve dolayısıyla, birbirlerini varlıkta tutan karşıt güçlerin çatışmasına bağlıdır. Buna göre var olan her şeyin varlığını sürdürebilmek için karşıt unsur veya güçlerden meydana gelmesi gerektiğini öne süren Herakleitos, bu savaş ve değişmeyi ifade edebilmek için arkhe olarak ateşi seçmişti. Onun ilk madde olarak ateşi seçmesi, oluşu, değişme ve birlikten çokluğa geçiş sürecini en iyi, yakarak ve yıkarak yaşayan ateş ifade ettiği için önem taşır. Buna göre, ateş maddî bir varlık olduğu kadar, bir hareket, bir süreçtir. Ateşi hep hareketli bir şey diye tanımlayabileceğimiz gibi, hareketin kendisi diye de ifade edebiliriz. Ateş, şu hâlde, birlikten çokluğa geçiş ya da oluş sürecinin kendisidir.

Değişmenin mutlak olduğunu ileri süren filozof, bununla birlikte onun yasasız ve gelişi güzel bir değişme süreci olmadığını söylüyordu. Değişmenin kendisine göre gerçekleştiği yasaya, değişmenin mantığına, o, logos adını verdi. Evrensel olup, her şeye nüfuz eden, var olan her şeyi düzene sokan bu yasa, Presokratik düşüncenin diliyle, her şeyi yöneten güçtür. Logos, panteist bir düşünür olan Herakleitos'ta ayrıca, Tanrı'nın evrende faaliyet gösteren bir kuvvet, bir yasa olma yönünden tanımlanan adı olmak durumundadır. Logos, nihayet, insandaki akla, ona yasayla değişmeyi anlama imkânı veren kavrayış gücüne karşılık gelir. Ona göre, insan bu ilâhî akıldan pay almak suretiyle, gerçekliği, varlıktaki sürekli değişmeyi kavrama imkânı bulabilmektedir.

Parmenides

Herakleitos'un çağdaşı Parmenides ise, birlikten çokluğu geçişi, hem çokluğun hem de değişmenin varlığını inkâr ederek açıklama yoluna gitmiştir. O, Batı düşüncesindeki idealist/rasyonalist geleneğin başında bulunan bir filozof olarak, dış dünyada gördüğümüz çokluğu ve hayatımızın en temel olgusunu meydana getiren değişme gerçeğini inkâr etmişti. Bunu yaparken de o, sadece akıl yürütüp birtakım argümanlar geliştirmişti.



Parmenides

Gerçekten de Parmenides, işe her şeyin her ne ise o olduğunu öne süren özdeşlik ilkesini düşüncesinin hareket noktasına yerleştirerek başlamış ve bu ilkenin değişmeden aynı kalan kalıcı bir varlığın kabulünü zorunlu kıldığını görmüştü. Bundan dolayı, Parmenides'in varlık anlayışında töz, statik özdeşlik ilkesi gereğince, varlığın gerçek ifadesi olarak benimsenir. Bu yaklaşıma göre, bir şey varsa eğer, o tözsel bir varlık olmalıdır ve sürekli bir değişme durumu içinde olan şey, var ya da gerçek olamaz.

Parmenides, bu noktada kalmayıp tözün veya Bir Olan'ın mutlak birliğini ve gerçekliğini öne sürer. O, kalıcı gerçekliğin mutlak birliğine "Varlık vardır" ya da daha doğrusu "Var olan, vardır; var olmayan var değildir" diyerek ulaşmıştı. Parmenides, yokluğu düşünmenin imkânsız olması nedeniyle "Var olan var değildir" diyen görüşün ve çelişik olması dolayısıyla da "Var olan hem vardır hem var değildir" diyen görüşün kabul edilemeyeceğini söylemişti. O, bundan sonra kendisine "Varlık varlığa nereden geldi?" sormuştu. Burada iki alternatif vardır. Varlık varlığa ya varlıktan (yani, var olan bir şeyden) ya da yokluktan (yani, var olmayan bir şeyden) gelmiş olabilir.

İkinci alternatif, bütün Yunanlı düşünürler gibi hiçten hiçbir şey çıkmayacağını kabul eden Parmenides'e göre, imkânsız bir alternatifi temsil eder. Birinci alternatif söz konusu olduğu zaman da varlığın varlığa gelmemiş veya yaratılmamış olduğu sonucu çıkar çünkü o, bu durumda varlığa kendisinden gelmiştir. Yani, varlık kendi kendisiyle aynıdır. Varlığın, Parmenides'e göre, parçaları da yoktur. Parçaları olmayan varlık, ona göre, aynı zamanda bölünemez ve süreklidir. Bir ve bölünemez olan varlık, dahası, hareketsiz veya değişmezdir. Parmenides'e göre, varlığın hareket ettiğini varsayalım. O, nereye gidecektir? Varlık ya varlığa ya da var olmayana, yokluğa gidecek, hareket edecektir. Yokluk, tanım gereği var olmayandır; yokluk var olmadığı için de onun bulunduğu bir yer olamaz. Varlığın varlığa gitmesi demek ise onun kendisinde kalması, kendisiyle aynı kalması ve hareket etmemesi demektir. Bu yüzden varlık hareket edemez, değişmez, çok olamaz zira hareket eder, değişir ve çok olursa, var olmayan bir şey, yokluk hâline gelir.

Plüralistler

Yunan felsefesinde Herakleitos ile Parmenides'i izleyen filozoflar, bu iki filozofun kolay kolay reddedilemeyecek oldukça güçlü görüş ve argümanlarından sonra bir sentez yapmak ya da uzlaşmaya gitmek zorunda kaldılar. Bu sentez ya da uzlaşma, Herakleitosçu öğreti veya sağduyunun değişmenin evrenin en temel olgusu olduğunu öne süren bakış açısıyla Parmenidesçi görüş veya değişmeyi reddeden idealist görüş arasındaki bir uzlaşma veya değişme ile değişmezliğin bir sentezi olmak durumundaydı. Fakat onların, bu sentezi yapabilmeleri için arkhe ya da ilk maddenin, bir değil de, çok sayıda olduğunu ileri sürme zorunluluğu ortaya çıkmıştı. Buna göre, sayıca çok olan arkheler, Parmenides'in varlığı gibi ezeli-ebedi, kendileriyle bir ve aynı kalmak anlamında değişmez olacak, onların değişik oranlardaki birleşimlerinden de dış dünyada gördüğümüz varlıklar ve değişme meydana gelecekti. Bu filozoflara plüralist düşünürler denmesinin nedeni budur, yani onların arkhe olarak çok sayıda basit unsurun varlığını kabul etmiş olmalarıdır. Plüralist filozofların Yunan varlık düşüncesine getirmiş oldukları önemli bir yenilik daha vardır. Onlar, basit cisimler ya da unsurlar olarak arkhelerin bileşik cisimleri oluşturacak hareketlerini açıklamak amacıyla, madde dışı, maddî olmayan bir gücün varlığını ileri sürmüşlerdi. Sözünü ettiğimiz plüralist filozoflar Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos'tur.

Empedokles (MÖ 492-432), dört değişmez maddenin ya da arkhenin varlığını öne sürer: Toprak, hava, su ve ateş. Bu dört öğe, onun felsefesinin gerçeklik kategorisini meydana getirir. Dört kök madde değişmez olup çeşitli oranlardaki karışımlarıyla, dünyada somut ve bileşik nesneleri, "şu" diye gösterdiğimiz duyusal varlıkları, yani görünüşleri meydana getirirler. Hepsi tam tamına aynı dört kök maddeden meydana geldiği için, duyusal varlıkların farklılıklarını, Empedokles onları oluşturan dört maddenin birleşim oranlarındaki farklılıklarla açıklar. O, dört öğenin birbirleriyle birleşmelerini ve birbirlerinden ayrılmalarını sağlayan manevî güçler olarak Sevgi ve Nefret'in varlığını öne sürer.



■ Empedokles

Anaksagoras (MÖ 498-428) ise gerçekten var olanın sonsuz sayıda tohum ya da sperma olduğunu söyler. Ona göre, dünyada var olan her


Anaxagoras

şey, bileşik bütün varlıklar basit cisimler olarak tohumlardan vücuda gelmiştir. Anaksagoras evrenin ilk başlangıç hâlinde, tüm tohumların, varlığın sonsuz küçük parçalarının birbirlerine karışmış veya ayrımlaşmamış bir durumda bulunduklarını savunur. Buna göre, başlangıçta bütün bir varlık kütlesi, sonsuz sayıda küçük tohumun bir karışımı şeklinde var olmuştu. Bugün var olan dünya, söz konusu kütle ya da karışımı meydana getiren tohumların ayrılıp bir araya gelişinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. O, tohumları söz konusu harekete yönelten güce, akıl anlamında Nous adını vermişti.

Demokritos (MÖ 460-370) ise çokluğun, yani doğada var olan tüm nesnelerin kendisinin atomon adını verdiği küçük ve bölünemez parçacıklardan meydana geldiğini söylemişti. Onun felsefesinde gerçekten var olan şeyler, maddenin en küçük bölünemez parçaları olarak atomlardı. Onda görünüş kategorisi ise dış dünyada görülen bireysel varlıklardan oluşmaktaydı. Onun görüşüne göre, doğada her ne kadar sayılamayacak kadar çok sayıda şey var olsa bile, bunların hepsi de son çözümlemede tek bir şey türüne, yani atomlara ya da maddeye indirgenebilir. Öyleyse, gerçekten var olan atomlar ya da madde olup, dış dünyadaki çokluk görünüşten başka bir şey değildir.

Atomlar, doğallıkla Parmenides'in Varlığının özelliklerine sahiptirler. Ezeli-ebedî, bölünemez, kendi içlerinde sürekli ve homojen olup herhangi bir nitelikten yoksun bulunan atomlar, birbirlerinden şekil ve büyüklük bakımından farklılık gösterirler. Demokritos, nesneler arasındaki bilumum farklılıkları atomların şekil bakımından farklı oluşuyla, onların bir nesne içindeki diziliş tarzı ve konumlarındaki farklılıkla açıklamıştı. Atomların, yani maddenin özü hareket olduğu için, mekanik materyalist bir düşünür olarak Demokritos'un felsefesinde atomlara hareket aktaracak manevî bir dış güce ihtiyaç kalmamıştır.

İnsan Üzerine Felsefe: Sofistler ve Sokrates

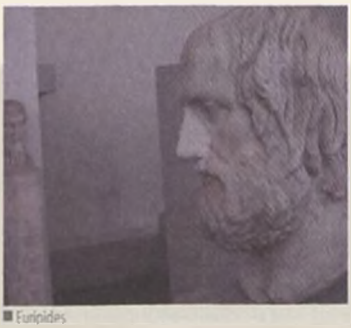
Doğa felsefesinin ardından Yunan'da büyük bir felsefî dönüşüm yaşanır. Felsefe, göklerden yeryüzüne iner, yani varlıkla ilgili soyut ve çıkar gütmeyen felsefî spekülasyon yerini insanla ilgili etik ve siyaset benzeri somut konular üzerine

felsefi soruşturmalara bırakır. Yani, felsefeye tam bir hümanizm hâkim olur. Bu dönüşümün birkaç nedeni vardır: Bir kere koşullar artık varlık üzerine çıkar gözetmeyen soyut araştırmalar için elverişli değildir. Perslerle yapılan Otuz yıl savaşları, Atina'da ortaya çıkan veba salgını, Atina'yı güçten düşürmüştür. Dahası, demokrasiyle yönetilen Atina'da iktidarın el değiştirmesi, gerekli politik kültür ve bilgiye yeterince sahip olmayan tüccarlar sınıfının iktidara yükselişi, onlara gerekli kültürü verecek, iktidardaki varlıklarını meşrulaştıracak bir siyaset felsefesi ve etik anlayışını gerekli kılmıştır. Kaldı ki, Sokrates öncesi doğa filozofları varlık konusunda söylenebilecek hemen her şeyi söylemişlerdir. Yeni şeylerin söylenebilmesi için, yeni bakış açısı, yöntem ve terimlere ihtiyaç vardır. Varlık felsefesinin, Platon ve Aristoteles'le birlikte yeni ufuklara yelken açmadan önce, biraz durup soluklanması gerekmektedir.

Sofistler

Yeni yükselen sınıfın ihtiyaç duyduğu politik kültürü, Sofistler olarak bilinen felsefeciler karşılamıştır. Sofistler, "her isteyene para karşılığında bilgelik satanlar" olarak tanımlanan gezgin felsefe öğretmenleriydi. Kendilerinden talep edilen hemen her şeyi öğretmekle birlikte, onların öğrettikleri şey esas siyaset biliminin ilkeleri ve ikna sanatıydı. Sofistlerin en önemli temsilcileri arasında, Abderalı Protagoras, Leontinili Gorgias, Keoslu Prodikos, Elisli Hippias, Antiphon, Atinalı Thrasymakhos ve Kallikles bulunuyordu.

Sofistler her ne kadar ayrı bir felsefe okulu meydana getirmeseler de ortak birtakım özellikleri paylaşıyorlardı. Onlar, her şeyden önce milattan önce beşinci yüzyılın doğa-uzlaşım karşıtlığında, büyük ölçüde nomosun, yani uzlaşımın savunuculuğunu yaptılar. Onların uzlaşımcılıkları kabaca ilâhî, politik, hukukî ve toplumsal bir konvansiyonalizm olarak kategorileştirilebilir. Buna göre, Sofistlerin en azından bazıları tanrıların gerçeklikte mi, yoksa nomos yoluyla mı var oldukları konusunda, Tanrıların gerçek bir varoluşa sahip olmadıklarını, onların insanın bir yaratımı olduklarını, lokal uzlaşımlara bağlı olarak bir yerden diğerine değiştiklerini söylemişlerdir. Sofistlere göre, toplum da temelini bir sözleş-



Euripides

meden, bireylerin ortak iradelerinden almaktaydı. Başka bir deyişle, insanların tek başlarına karşılayamadıkları ihtiyaçlarını karşılayıp daha iyi bir yaşam düzeyine ulaşmak için topluluklar hâlinde bir araya gelmek zorunda kaldıklarını söyleyen Sofistler, hukukun ilâhî bir kökeni olmadığını, yasaların insan elinden çıkma ürünler olduğunu iddia ettiler. Sofistlerin en belirgin özelliklerinden biri de onların hemen her şeye karşı geliştirmiş oldukları eleştirel tavırdır. Söz konusu eleştiricilik, Yunan toplumunda, o zamana dek hiçbir şekilde sorgulanmamış olan kurumlara, toplumun siyasî ve hukuksal temellerine ve dine yöneltilen bir eleştiri ve sorgulama faaliyetinden meydana gelir.

Demokrasinin yanında olan, mutlak bir bireyciliğin temsilciliğini yapan Sofistler, varlık ve bilgi konusunda rölativist bir tutum benimsemişlerdi. Onlar, bilginin kaynağında duyuların bulunduğunu, söz konusu duyusal bilginin de kişiden kişiye değiştiğini söylüyorlardı. Söz gelimi Sofist Protagoras, "insanın her şeyin ölçüsü olduğunu" ileri sürmüştü. Sofistlere göre, değer ve ahlâkî normlar da kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişmekteydi. Varlık bağlamında ise "Hiçbir şey var değildir, var olsa bile bilinemez" diye konuşan Gorgias'ın sözlerinden de anlaşıldığı üzere, onlar, fenomenalist bir tutumla, insana görünenin gerçek olduğunu, görünüşün gerisinde ayrı bir gerçeklik bulunmadığını ileri sürdüler.

Sokrates

Sokrates (MÖ 469-399), Sofistlerin hemen her yönden karşısında olan biriydi. Aslında o, Sofistlerle değil de bir bütün olarak Yunan felsefesiyle ilişkilendirilmek durumunda olan özel ve büyük bir filozoftu. Özellikle öğrencileri Platon ve Aristoteles üzerinden çağlar boyunca etkili olacak büyük bir felsefe geleneği yaratmış olan Sokrates'in, tıpkı kendisinden önceki doğa felsefesi tabiatı keşfetmiş olması gibi, psukheyi, yani ruhu keşfetmiş olduğu kabul edilir. Ruhun varlığı, Yunan düşüncesinde aslında Anaksimenes ve Pythagorasçılardan beri tanınıp kabul ediliyordu. Fakat psukhe, onlarda biyolojik ve dinî terimlerle tanımlanmıştı. Sokrates ise insandaki yaşam ilkesi olarak ruhun fazladan aklın ve ahlâki karakterin ikamet ettiği yer olduğunu söylemişti.

Sokrates, bütün bir felsefesini ve misyonunu da söz konusu ruh ve insan görüşü üzerine bina etmişti. Gerçekten de o, insanın bir ruh ve bir bedenden meydana geldiğini, insanı belirleyen şeyin ruh olduğunu ileri sürerek, manevî varlıklarını unutmuş insanları "ruhlarına özen göstermeye" davet etmişti. Başka bir deyişle,

o Atinalıların sadece maddî varlıklarını gözetip zenginlik, haz ya da şan şeref peşinde koştuklarını, sosyal baskıyla, bedenin arzularıyla sürüklenip durduklarını görmüştü. Kendisi insan yaşamının eudaimonia gibi bir amacı olduğuna inanıyordu. Bu eudaimonia hâlini, kendisini gerçekten bilen insanın doğru ve ahlâklı bir yaşayış sonucunda ulaşacağı kişisel huzur hâli olarak tanımladı. Böyle bir hâle erişmek içinse, başta bilgelik, adalet, cesaret ve ölçülülük olmak üzere, birtakım erdemleri hayata geçirmek gerekiyordu. O, işte bunu insanlara göstermek, Atinalıları mevcut maddî değerlerden uzaklaştırıp, yeni ve gerçek değerlerin cisimleştiği doğru bir hayat tarzına yöneltmek için felsefe yaptı. Onlarla felsefî tartışmalar yaptı, onları sorgulayıp eleştirdi.



■ Anaksimenes

Doğru yaşanacak bir hayatın değer ve ahlâk bilgisini gerektirdiğini, insanın eudaimoniaya ancak hayatın anlamını ve amacını bildiği, erdemlerin bilgisine sahip olduğu takdirde ulaşabileceğini savunan Sokrates, tartışmalarında Atinalılara ihtiyaç duyulan moral bilgiden yoksun bulunduklarını göstermek için negatif bir tartışma yöntemi kullandı. Buna göre, o, daha tartışmanın başlangıcında "bildiğim tek bir şey var, o da hiçbir şey bilmediğimdir" diyerek hazır bilgi vermek yerine, muhatabının düşüncelerini almaya çalıştı. Sonra da bu görüşleri, içerdikleri hata ve çelişkileri gözler önüne sermek suretiyle çürüttü. Durumun vahametini göstermek amacıyla, çürütme yöntemini ironiyle, bir alay metoduyla tamamlamaya özen gösterdi.

Söz konusu sorgulamaları yeni demokrasinin önderlerini rahatsız etmiş olacak ki, "gençleri baştan çıkarmak ve kentin tanrılarına inanmayıp yeni tanrılar icat etmek" gibi düzmece bir suçlamayla mahkemeye verildi. Kimsenin onu idam etmek gibi bir niyeti yoktu; Atina'nın iktidar sahipleri, eleştirisinden bunaldıkları bu yaşlı ve çirkin adamı susturmak istiyorlardı. Sokrates'ten herkesin yaptığı gibi, hayatını kurtarmak için aman dilemesini beklediler. Fakat hayatı gibi ölümünü de kendisi seçen Sokrates af dilemedi, mahkemedeki savunmasında yanlış bir şey yapmadığını savunarak bütün hayatının bir muhasebesini yaptı. Savunmasında, sadece Tanrı'nın mesajı uyarınca, Atinalılara önce bilgisizliklerini, sonra da ilkeli yaşamaları, ruhlarına gerekli özeni

göstermeleri gerektiğini göstermek amacıyla felsefe yaptığını dile getiren Sokrates'in savunması, beş yüz kişiden oluşan jüriyi tatmin etmedi; o, iki yüz yirmiye karşı iki yüz seksen oyla suçlu bulundu ve idam edilerek infaz edildi. Savunduğu ilke ve düşüncelere uygun bir hayat süren Sokrates, böylelikle inançları ve düşünceleri yüzünden idam edilen bir fikir şehidi oldu.

Sistematik Dönem

Helenik felsefenin sonuncu dönemi, Platon ve Aristoteles gibi iki büyük filozofun felsefelerinden oluşan sistematik dönemdir. "Sistematik" nitelemesi, bu döneme iki bakımdan çok uygun düşer. Her şeyden önce, Yunan felsefi düşüncesinin ulaştığı bu düzeyde, Platon ve Aristoteles insanın bilgiye ulaşırken kullandığı güç ve yetilerin güvenilirlik ve yeterliliklerini sorgulamaya başlar ve dolayısıyla eleştirel, sorgulayıcı ve analitik bir tutum takınmak anlamında sistematik felsefeyle meşgul olurlar. Yine aynı dönemde, Platon ve Aristoteles tarafından tarihin tanıdığı ilk ve en büyük felsefe sistemleri oluşturulur.



Sokrates'in Ölümü, Jacques-Louis David

Platon

Platon (427-347) da esas olarak sosyal bir felsefeyle ilgilenmekteydi, çok sayıda politikacı yetiştirmiş aristokrat bir aileden geliyordu. Politik bir kariyere, reel siyaset alanında sorumluluk almaya hazırlanırken, insanların en muhteremi bildiği Sokrates'i haksızca ölüme götüren bir düzenden umudunu tamamen kesti.

Atina'nın yaşadığı derin politik krize bir çare bulmakla ilgiliydi; bunu, reel siyaset yoluyla yapamayacağını anlayınca, teorik ya da ideal siyasete soyundu. Politik güçten yoksun hocası Sokrates'in krizi yaratan iki unsurdan biri olarak yurttaşları ahlâkî bir reform teşebbüsüyle dönüştürmede başarısız olduğunu görünce, diğer unsur olarak devleti dönüştürmenin yollarını aradı. Tarihin tanıdığı ilk ütopyayı bu amaçla, yani ideal bir düzen kurmak ve adaleti tesis etmek için kaleme aldı. Böyle bir teşebbüs, esas olarak politik bir amaç güden Platon'u dev bir sistem inşa etmeye yöneltti. Zira gerçek moral ve politik bilgiden yoksun kitlelerin yönetimi olarak demokrasinin iyi bir yönetim biçimi olmadığına inandığı için, tasarladığı politik düzende bilginin, filozof-krallar eliyle hayata geçirilecek yönetimini tesis etmeye çalıştı. Bu bilginin, değişen şeylerin göreli bilgisi değil de, değişmez standartların, kalıcı özlerin, mutlak gerçekliklerin bilgisi olması gerekiyordu. Bu yüzden meşhur İdealar kuramını geliştirdi.

Teori uyarınca, Platon varlığı, bir tarafta fenomenler, diğer tarafta ise İdealar olacak şekilde iki ayırdı. Bizim içinde yaşadığımız dünya, onun gözünde gerçekten var olmayan, hem varlık hem de yokluktan pay aldığı için sadece görünüş kategorisini meydana getiren, sürekli değişme içindeki fenomenler dünyasıdır.



Atina Okulu

Zaman ve mekân içinde var olan bu görünüş alanının veya fenomenler dünyasının üstünde veya ötesindeki İdealar dünyası ise, onda gerçeklik alanını oluşturur. Buna göre, görünüşler dünyasında varlığa gelip bir süre yaşadıktan sonra yok olup giden milyarca insanın ötesinde bir İnsan ya da İnsanlık İdeası vardır. Bu dünyanın bana göre güzel bir başkasına göre çirkin olan veya bugün güzel yarın çirkin olacak göreli güzel şeylerinin dışında bir de Güzellik İdeası vardır. Kısacası bu dünyada ne kadar cins şey varsa, onların ilk örnekleri veya özleri olarak o kadar ezelî-ebedî ve dolayısıyla değişmez İdea vardır. Bilgi, işte kendilerine İdea adı verilen bu değişmez özlerin, kalıcı gerçekliklerin, mutlak değerlerin, kısacası tümellerin bilgisi olmak durumundadır.

Epistemolojisinde, fenomenlerin ya da tikellerin bilgisi olamayacağını, bunların duyu yoluyla kazanılmış göreli bilgisine olsa olsa sanı ya da kanaat adının verilebileceğini söyleyen Platon, zaman ve mekânın ötesindeki gerçeklikler olarak İdeaların bilgisinin nasıl kazanılacağı gündeme geldiğinde, bu kez anımsama teorisini oluşturdu. Buna göre o, daha İdealar teorisini oluştururken, insanın bedeniyle maddî, buna karşın ruhuyla da İdealara yakın ya da akraba olduğunu söylemişti. Sonra aynı ruhun ölümsüz olduğunu ileri sürdü. Ölümsüz, yani ezelî ve ebedî olan ruh, bu dünyaya gelip bir beden içine girmezden önce İdeaları temaşa etmiştir; fakat bir beden içine girdiği zaman, İdeaların tümel ve kesin bilgisini unutmuştur. Bilmek demek, işte unutulan ya da ruhta örtük olarak bulunan bu bilginin anımsanmasından başka bir şey değildir.



Platon'un İdeal Devlet Anlayışı

Platon, buradan da anlaşılacağı üzere, antropolojisinde radikal bir düalizm anlayışı benimsemişti. Yani, insan varlığında gerçekten var olanın ölümsüz ruh olduğunu ve insan adı verilen geminin yönetici, yönlendirici gücü olduğunu savunuyordu. O, bu bağlamda geliştirdiği "üç parçalı ruh anlayışında", insan ru-

hunun hiyerarşik bir düzen içinde sıralanan üç ayrı parçası olduğunu ileri sürdü. En üstteki parça, yukarıya doğru, tefekküre yönelen akıldır; en alttaki parça ise bedenin istek ve arzularının tatminiyle meşgul olan iştahadır. Aradaki parça ruhun öfkelenen parçası olarak iradedir. Teleolojik evren tasarımı nedeniyle, evrendeki her şeyin kendine özgü bir fonksiyonu ya da görevi olduğunu, ilgili varlığın bu fonksiyonu layıkıyla yerine getirdiği zaman meziyetli ya da erdemli bir varlık hâline geldiğini ileri süren Platon'a göre, aklın görevi bilmektir; onun erdemi bilgeliktir. İştihanın fonksiyonu, istek ve arzuların tatmininde aşırıya kaçmamaktır; öyleyse, onun erdemi ya da süsü ölçülülüktür. Buna mukabil iradenin görevi, aklın sözünü dinleyip iştihanın aşırı taleplerine karşı koymaktır. Onun bunu yapabilmesi için cesur olması gerekmektedir. Her bir parçasına hakkını veren insan, aynı zamanda adil olacaktır.

Platon'un ilk problemine veya temel amacına geri döndüğü yer de işte burasıdır. Başka bir deyişle, o, bireyde adaleti tesis etmenin yolunu gösterdikten sonra, adaleti toplumda tesis etmeye geçmiştir. Bunu yapmasını mümkün kılan şey ise birey ile devlet, insan ruhu ile politik düzen arasında kurduğu benzerlik ilişkisi olmuştur. Söz konusu analoji gereğince, politik adalet, üç parçalı ruhta her bir parçanın kendi uygun işlevini yerine getirerek ruhta bir düzen tesis etmesi gibi, üç sınıflı bir toplumda herkesin layık olduğu yerde olup, kendine özgü işi ve görevi yerine getirmesinden ve hak ettiği değeri almasından meydana gelir. Gerçekten de Platon, ideal devletinde üç sınıf insan veya üç ayrı hizmetin yerine getirilmesiyle tanımlanan iktisadî, askerî ve felsefî faktörler olması gerektiğini düşünüyordu. Başka bir deyişle, ideal devleti karakterize eden en önemli şey, üç ayrı sınıf ya da işlevin mevcudiyetidir. Buna göre o, ideal devleti, ruhlarında baskın çıkan parçaya bağlı olarak üç sınıfa böler: Yöneticiler, koruyucular ve çiftçiler. Bunlardan her birinin, Platon'a göre, salt kendisine özgü bir işlevi vardır ve her sınıf söz konusu işlevi gereği gibi yerine getirmekle meşgul olmalıdır. Bu işlevler de sırasıyla yönetim (felsefî faktör), koruma (askerî unsur) ve tedariktir (iktisadî faktör). Bunların ideal devletin zorunlu işlevleri olduğunu öne süren Platon, söz konusu işlevleri benimsemiş olduğu uzmanlaşma ilkesi gereğince birer meslek hâline getirir. Akıl parçaları baskın çıkan kimseler olarak filozof-krallar yönetecek, cesaretleriyle temayüz eden askerler düzeni koruyacak, iştihalarıyla öne çıkan insanlar da toplumun ihtiyaç duyduğu mal ve ürünleri tedarik edeceklerdir. Herkes kendi işini olabilecek en iyi şekilde yaptığı zaman, ortaya çıkan düzen de adil bir düzen olur.



Themis

Devlet, ona göre, yönetimi altında yaşayan insanların gerçek refah ve mutlulukları, özsel iyilikleri, ahlâki bir hayat sürebilmeleri için vardır. Devlet, birilerine menfaat temin etmek için var olamaz; bu, onun özüne aykırıdır. Yöneticide cisimleşen akıl özellikle nihaî amaçları gösteren normatif boyutuyla, devlete birliğini temin eden nihaî ve en temel bağ olarak ortaya çıkar. İştiha insanları ekonomik bir bağ ile birleştirir; irade ya da gönül, buna askeri bir bağ ekleyebilir. Bunlardan her ikisi de olmazsa olmaz olmakla birlikte, insan sadece fiziki ihtiyaçları olan sıradan bir varlık olmadığı için asla yeterli olamaz. Bir çekim etkisi uygulayan manevî kaynak olarak akıl, Platon'a göre, insanları, onlara birbirlerini sevmelerini öğretmek suretiyle bir arada tutar. Devletin, ona birliğini temin eden nihaî organizasyonu, bu yüzden rasyonel bir örgütlenme olmak durumundadır. Zira akıl bütün saflığı içinde yöneticinin gerçek iyiyi kavramasını, bu kavrayışından hareketle yönettiği devlete büyük bir aşkla bağlanmasını ve ona bütün varlığıyla hizmet etmesini sağlar.

Aristoteles

Aristoteles (384-322), yirmi yıl süreyle kendisine öğrencilik ettiği Plato'dan mizaç olarak farklı biridir. Ama bu ikisini birleştiren bir şey vardır; o da Aristoteles'in "Platon'u çok severim, ama hakikati ondan daha çok severim" deyişinden de belli olduğu üzere, hakikat aşkıdır. Aristoteles'le hocası bunun dışında neredeyse hemen her konuda farklılık gösterir. Gerçekten de Platon'un her yerde mükemmeli arayan perfeksiyonist tutumuna karşı, o hayatı boyunca realist bir tutum sergilemiştir. Platon ideal bir devlet düzeni tesis etmeye çalışır, bu uğurda bir ütopya yazmaya koyulurken, Aristoteles oturup zamanının bütün Yunan devletlerinin anayasalarını bir bir incelemiştir. Platon'un tam bir rasyonalist olduğu ve bilginin mükemmel örneği olarak matematiği gördüğü yerde, o, bilgide aklın katkısı kadar duyuların da katkısı olduğunu söylemiş ve daha ziyade bir biyolog olarak seçkinleşmiştir.

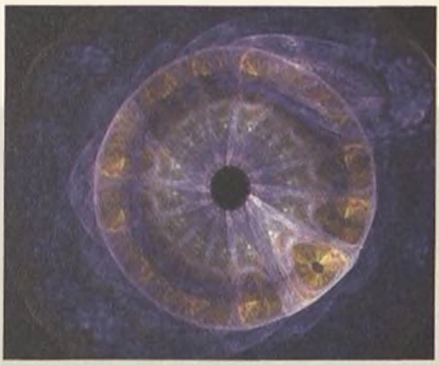
Platon bilgiyi dahi politik amaçların bir aracı hâline getirip, sanat ve eğitimi siyasete tâbi kılarken, Aristoteles soğukkanlı bir analizci veya bilim adamı edasıyla, insanın bütün etkinliklerine aynı derecede önem vermişti. Buna göre o, insanın sırasıyla bilme (theoria), eyleme (praxis) ve yapma ya da yaratma (poiesis) gibi üç temel etkinliği bulunduğunu savunuyordu. Yaratma bağlamında güzel sanatlara, neredeyse bilim ve felsefe kadar değer verdi. Aristoteles'in elbette kendisine çok şey borçlu olduğu Platon'dan olan ayrılığının en açık bir biçimde ortaya çıktığı yerlerden birisi de varlık görüşleridir. Aristoteles, gerçekten var olanın İdealar olduğunu söyleyen Platon'a karşı, önce bu dünyanın problemlerini çözmek, onun varlığını ve sergilediği düzeni anlayabilmek için başka bir dünyaya gitmenin ve ideal bir dünya arayışı içine girmenin bir hata olduğunu söyledi. İdeaları bu dünyaya indirdikten sonra da gerçekten var olanın "şu" diyerek gösterdiğimiz bireysel varlıklar olduğunu ileri sürdü. Onlar, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık olma anlamında birinci dereceden tözlerdir.



■ Platon ve Aristoteles

Söz konusu töz ya da bireysel varlıklar, bileşik varlıklar olup bir madde ve bir formdan meydana gelir. O, her ne kadar maddeyle formu birbirinden ayırsa bile, doğada bizim hiçbir zaman maddeden yoksun bir formla da, formdan yoksun bir maddeyle de karşılaşmadığımızı belirtmeye özen gösterir. Var olan her şey somut bir birey olarak var olur ve her şey maddeyle formun bir birliği olarak ortaya çıkar. Şu hâlde, töz form ve maddeden meydana gelen bileşik varlıktır. Bundan dolayı, Aristoteles'te, ayrı formlardan, duyusal dünyanın dışında olan bir İdealar dünyasından söz etmek mümkün olmaz. Form, ayrı bir yerde değil de, bu duyusal dünyada ve tözün bileşenlerinden biri olarak var olur. Aristoteles'te bileşik tözleri meydana getiren madde ve formdan yalnızca form şeylerdeki bilinebilir öğeye karşılık gelir. Maddenin, şeylerin insan zihni tarafından ayırt edilemeyen, yapıdan ve belirlemeden yoksun, bilinemez bileşeni olduğu yerde, form insan zihni tarafından bilinebilen, yani tasvir edilebilen, tanımlanabilen, sınıflanabilen ve başkalarına aktarılabilen yöndür.

Bu ayrım, iki istisna ile var olan her şeye uygulanır. İstisnalardan biri, varlıktaki hareket ve değişmeyi başlatan güç olarak İlk muharriktir, yani Aristoteles'in Tanrı'sıdır. İlk Muharrik mükemmel ve bütünüyle gerçekleşmiş bir varlık olduğu için saf formdur. Aristoteles'in varlık cetvelinin en altında bulunan ilk madde ise, şekilsiz olduğu, hiç form almamış bulunduğu için saf maddedir. Bu ikisinin arasında kalan bütün varlıklar bir madde ile bir formdan meydana gelir. Bu analiz, insan için de geçerlidir. İnsanın maddesi, onun vücudunu meydana getiren cansız et ve kemik kütlesi veya fiziki cisimcikler bütünüdür. Buna mukabil, insanın formu, onu canlı, hareket eden, isteyen ve düşünen bir varlık hâline getiren ruhudur. Aristoteles bu ruhun, üç düzeyden meydana geldiğini söyler. En alttaki düzey, insanın bitkilerle paylaştığı canlılık ve üreme benzeri özelliklerden meydana gelen nebati ruhtur; ikincisi, onun hayvanlarla paylaştığı hareket ve algılama türünden özelliklerden oluşan hayvanî ruhtur. Ruhun en üstteki düzeyi, düşünme benzeri salt insana özgü özelliklerden meydana gelen akli ruhtur. Aristoteles'in insanı "akıllı ya da düşünen hayvan" olarak yakın cinsi ve türsel ayrım ya da özsel özelliğiyle tanımlamasının nedeni, budur.



■ İlim, gerçeğin ortaya çıkmasıdır - Karl Lincoln

Akıl, onda iki şekilde, teorik ve pratik akıl olarak ortaya çıkar. İnsan bunlardan birincisinde, bilmek için bilmek amacıyla bilim yapar, felsefeyle meşgul olur. Oysa ikincisinde, amaç bilmek için bilmek değil de doğru eylemde bulunmak için bilmektir. Aristoteles, insanın nihaî amacı olan eudaimoniaya ulaştıracak erdemleri de söz konusu akıl ayrımı üzerinden ifade etmiştir. Ona göre, erdemler, fikrî ve ahlâkî erdemler olarak ikiye ayrılır. Bunlardan ahlâkî erdemler, iki aşırı uç arasındaki doğru ortayı bulmaktan meydana gelir. Söz gelimi cesaret, korkaklık ile düşüncesiz atılganlık, cömertlik savurganlık ile cimrilik, adalet ise haksızlığa maruz kalma ile haksızlık yapma arasındaki doğru ortadan oluşur. Fikrî erdemler ise, bilgelik ile basiretten meydana gelir.

Aristoteles'in siyaset felsefesini söz konusu ahlâkî zemin üzerinde oluşturmuş olduğu söylenebilir. Buna göre o, devletin doğuşunu, klâsik fonksiyonlarını uzun uzadıya sayıp açıkladıktan sonra, kent-devletinin esas yurttaşları için erdemli ve iyi hayatı tesis etmek, adaleti sağlamak için var olduğunu söyler. Ona göre yönetim biçimleri temelde üçe ayrılır. Yani bir devlet tek bir kişi veya birkaç kişi ya da çoğunluk tarafından yönetilebilir. Söz konusu üç ayrı yönetim biçiminin, biri doğru ya da ideal, diğeri ise kötü ya da sapkın olmak üzere iki ayrı şekli ya da versiyonu vardır. O, sözgelimi tek kişinin doğru ve adil yönetimine monarşi ya da krallık; buna mukabil adaletsiz ve kötü yönetimine tiranlık adını verir. Birkaç kişinin ideal yönetimine aristokrasi, oysa kötü ya da adaletsiz yönetimine oligarşi; çoğunluğun yönetimi söz konusu olduğunda, doğru ve adil yönetim biçimine cumhuriyet (politeia), aynı çoğunluğun kötü ve ideal olandan sapmış yönetimine demokrasi adı verilir. Bu yönetimlerin ideal şekliyle sapmış formlarını belirleyen şey, yöneticinin birinci durumda yönettiği insanların, oysa ikinci durumda sadece kendisinin çıkarlarını gözetmesidir. Aristoteles açısından en iyi yönetim, insanların, devletin ve yurttaşların iyiliğini yüreklerinin en derinlerinde hissedenlerin, başkalarının çıkarlarını omuzlarında taşıyanların yöneticiliğiyle belirlenen yönetimdir. O, buna ek olarak iyi yönetimi belirleyen bir başka temel ölçütün adalet, esas olarak da dağıtıcı adalet olduğunu dile getirir. Adaletin de esas olarak fayda, iyi ya da nimetlerin bir toplumda bireylere, onların hak etme ya da layık olma ölçüsüne göre dağıtılmasını gerekli kıldığını ileri sürer. Ona göre, kent-devleti ne oligarşi savunucularının iddia ettikleri gibi, görevi zenginliği artırmak olan bir yapı ya da kuruluştur ne de demokratların öne sürdükleri gibi, insanlara özgürlük ve eşitlik getirmekle ilgili bir güç. Aristoteles bunun yerine kent-devletinin nihaî amacının iyi hayat, soylu ve erdemli eylemlerin biçimlendirdiği bir hayat olduğunu savunur.



Antik Yunan'da cumhuriyet politeia olarak ifade edilir

Helenistik-Roma Felsefesi

Antik Yunan felsefesinin ikinci büyük çığırını meydana getiren Helenistik-Roma felsefesine esas olarak Yunanlılar katkı yapmıştır. Gerçekten de onda baskın olan felsefe, Yunan felsefesi olmuştur. Çünkü Roma'da Yunan felsefe okullarından bağımsız, ayrı bir felsefe okulu kurulmuş değildir. Daha ziyade, orada Helenistik dönemin felsefe okulları Marcus Aurelius, Epiktetos, Cicero, Lukretius ve Sextus Empirikus gibi filozoflar tarafından temsil edilmiştir. Bu dönemde dört büyük felsefe okulu, sırasıyla Epikürosçuluk, Stoacılık, septisizm ve Yeni-Platonculuk çağın başat felsefeleri olarak ortaya çıkmış ve bunlardan ilk üçü kendi aralarında ciddi bir rekabet içinde olmuştur.



Marcus Aurelius

Helenistik-Roma felsefesinin esas itibarıyla pratik bir felsefe olduğu, onda ön plana çıkan çalışma alanı ya da disiplinin etikten meydana geldiği kabul edilir. Bunun ilk nedeni, bireyin amacına ulaştığı, iyi bir yaşam sürdüğü, kendisini her bakımdan evinde gibi hissettiği kent-devletinin yıkılması olmuştur. Kent-devletinin yerini alan imparatorlukla birlikte, bilinen dünyanın sınırlarının genişlemesi, bireyleri kaçınılmaz bir biçimde dünyaya, topluma ve kendilerine yabancılaştırmış, onların kendilerini yalnız ve başıboş hissetmelerine yol açmıştır. Yani, Helenistik çağda, eskiden kendi kaderini elinde tuttuğuna inanan insanın yerini, hiçbir şeyi değiştiremeyeceğine inanan yabancılaşmış insan aldığı için, bir başına kalan insan teselliyi felsefede

aramıştır. Platon ve Aristoteles'in hitap edip etkiledikleri sosyal düzene kıyasla çok daha geniş olan bir toplum düzeninde, felsefeden beklenebilecek tek şey, bireyin felsefeden beklediği yol göstericilik görevini yerine getirmesi olmuştur.

Epikürosçuluk

Helenistik dönemin ilk büyük felsefe okulu, Epikürosçu Okul'dur. Okulun kurucusu olan Epikûros (MÖ 341-271), felsefe tarihinde, daha çok belli bir yaşam tarzının savunucusu olan bir ahlâkçı olarak bilinir. Başka bir deyişle, özgün katkısı etik alanında olan Epikûros, bu amacına ulaşabilmek için belli bir bilgi ve varlık görüşü ortaya koymak durumunda kalmıştır. Bu çerçeve içinde, felsefenin amacının, insana mutlu bir yaşam sürmesi için yardımcı olmak olduğunu düşünen Epikûros, tıpkı Sokrates gibi felsefeyi hayatımızı ıslah etmenin, reformdan geçirmenin bir yolu olarak tasarlamıştır. Şu farkla ki Sokrates'in insanların ruhlarına gereken özeni göstermedikleri için kötü bir hayat sürdüklerini söylediği yerde, Epikûros insanların ölümden, ölümün ardından cezalandırılmaktan korktukları için kötü yaşadıklarını savunmuştur. O, hayatın kazanmaya ve rekabete dayalı tüm yönlerini açıklayan yegâne şeyin ölüm korkusu olduğuna inanır. Çünkü ona göre, ölümden korkan insan kendisine güvenlik ve başkaları karşısında savunma sağlama yoluna gider. Güvenlik ve korunma sağlamanın yolu ise iktidar, zenginlik ve şan şerefin peşinden koşmaktan geçer. Her daim kendisinden kaçtığı ölümün hayatın en temel gerçeği oluşunu görmemek için biteviye çalışıp durur.



■ Epikurosçu Okul

Epikûros, işte bunu insanlara göstermek için felsefe yapmıştır. O, evrenin doğasını incelemenin veya araştırmanın en önemli nedeninin insanın korkuları ve tutkularıyla ilgili söz konusu teşhisi olduğunu söyler. Başka bir deyişle, Epikûros, insanları önce ölüm, sonra da Tanrı ve kader korkusundan kurtarmak için ma-

teryalist bir varlık görüşü geliştirmiştir. Söz konusu materyalist görüş ise daha önce Demokritos tarafından öne sürülmüş olan atomculuktur. Bununla birlikte o, atomcu teoride küçük bir tadilat yapmıştı. Bunun da nedeni, onun kader korkusunu def etmek amacıyla determinizmden sakınıp irade özgürlüğüne açık kapı bırakmak istemesiydi. Epiküros, bu yüzden atomların yalnızca aşağıya doğru hareket ettiklerini değil, fakat aynı zamanda içlerinden bir tanesinin normal yolundan küçük bir sapma göstererek hareket ettiğini söylemiştir. Çünkü böyle bir sapma ortaya çıktığı zaman, atomların tümünün birden yönleri değişir ve dolayısıyla, her şey belirlenmiş olamaz. Bununla birlikte, sapmanın bir nedeni yoktur, bundan dolayı gelecekteki olayların seyri önceden bilinemez.

Epiküros söz konusu maddî evren görüşünü, Tanrıları da içerecek şekilde genişletmiştir. Tanrılar da, var oldukları için, ona göre, atomlardan meydana gelmiş olmalıdır. Bununla birlikte, Tanrıları meydana getiren atomlar en ince ve en yetkin atomlardır. Öte yandan Epiküros, Tanrıları içinde yaşadığımız dünyanın oldukça uzağında bir yere yerleştirir. Bu ise Tanrıların yeryüzünde olup bitenlere karışmadıkları, dünyadaki her şeyin yalnızca atomların çarpışmaları ve birleşmeleri sonucunda doğal olarak oluştuğu anlamına gelir. Zaten Epiküros'un materyalist teolojisi insanları Tanrı korkusundan kurtarmayı amaçlar. Gerçekten de Epiküros'un söz konusu atomcu görüşü, insanı, ruhsal sükûnete erişmesini engelleyen üç korkudan, sırasıyla Tanrı korkusundan, ölüm korkusundan ve kader korkusundan kurtarır. Tanrılar insanların işlerine karışmadıklarına ve onlara müdahale etmediklerine göre, Tanrılardan korkmanın anlamı yoktur. Ölümden de korkmamak gerekir çünkü biz yaşarken ölüm yoktur, ölüm geldiği zaman ise biz artık yaşamda değilizdir. Nihayet atomların düşüş ve çarpışmaları bir zorunluluğa, mutlak bir determinizme dayanmayıp, atomların gösterdiği küçük sapmanın sonucu olarak gelişigüzel ve rastlantısal olduğundan, kaderden de korkmaya hiç gerek yoktur. İnsan bu korkulardan kurtulduğu zaman, en yüksek amaç olan mutluluk yolunda tüm engelleri aşmış olur.

Mutluluğa giden yol ise hazdan geçer. Bununla birlikte onun savunmuş olduğu hazcılık, niceliksel bir hazcılıktan ziyade, niteliksel bir hazcılıktır. Yani o, maddî hazları küçümsememek ya da yok saymamakla birlikte, bu türden hazlara düşkünlük göstermenin doğal ve doğru olmadığı gibi, kişiyi mutsuzluk ve acıya götüreceğini savunmuştur. Maddî istek ve arzular, Epiküros'a göre, hiçbir zaman tam olarak tatmin edilemez; bedensel hazların peşinde koşan insanlar, bu yüz-

den hep doyumsuz kalır ve hep acı çekerler. Buna göre, bir insan hep daha çok şey isterse, böyle biri hâlihazırdaki durumundan hoşnutsuzluk duyup huzursuz olur. Bu yüzden insanı mutlu kılan, makul ve sade alışkanlıklardır, peşinden koşacağımız ve sakınacağımız şeyleri ölçebilen akıldır.

Stoacılık

Stoacılık da Helenistik dönemde ortaya çıkan diğer okullar gibi, daha ziyade etik görüşüyle seçkinleşmiştir. Helenistik-Roma çağında uzun bir tarihi olan Okul, Kıbrıslı Zenon (MÖ 336-264) tarafından milattan önce 300 yılında kurulmuştur. Okulun diğer önemli temsilcileri arasında Yunanlı filozoflar Kleanthes (MÖ 331-233), Khrysippos (MÖ 281-208), Panaetios (185-110), Poseidonos (MÖ 135-51) ile Romalı filozoflar Cicero (MÖ 106-43), Epiktetus (MS 50-138) ve Marcus Aurelius (MS 121-180) bulunur. Stoacılık, Antik Yunan felsefesinin ruhuna Epikürosçu felsefeden çok daha uygun düşen bir felsefedir. Yunan felsefesinin, metafizik açıdan biri materyalist, diğeri idealist olan iki ana damarı olmuştur. Bunlardan baskın çıkanın daha ziyade idealist ve dolayısıyla teleolojik bakış açısı olduğu söylenebilir. Bunu, metafiziğinde idealizm ile materyalizmin bir sentezini yapmış olan Aristoteles'te açıklıkla görmek mümkündür. Dört nedenden söz ederken, formel ve final nedenleri öne çıkartan Aristoteles'ten sonra, Epiküros, mekanik evren görüşünde bu iki nedeni atıp sadece maddi nedeni temele almıştı. Stoacılar, bu bakımdan esas itibariyle Aristotelesçi bakış açısını korurlar. Bilgide duyuları temele almakla beraber, sadece duyulara dayanmazlar. Materyalist olmalarına rağmen, formel ve final nedenlere beslenen inancın korunabileceğini düşünürler. Epiküros'un dünyayı kontrol eden Tanrıların varlığını reddettikleri yerde, onlar bütün bir evrene yayılmış ilâhî bir kontrolün savunuculuğunu yaparlar. Bununla birlikte, etiğin temeli olarak, Epikürosçular gibi onlar da doğaya yönelirler.



Khrysippos

Varlık konusunda Sokrates öncesi doğa felsefesine başvuran Stoacılar, Herakleitos'tan dünyanın ana maddesi olarak ateşle logos öğretisini ödünç almışlardı.

Onlar bu çerçeve içinde, tıpkı Aristoteles'in yaptığı gibi, evren ya da gerçekliğin, biri etkin diğeri edilgin olmak üzere, iki ilkeden meydana geldiğini öne sürmüşlerdir. Bu ilkelerden edilgin olanı her tür nitelikten yoksun olan madde, etkin olanı da evren düzenine içkin olan akıl ya da Tanrı'dır. Stoacılara göre, evrende gözlemlenebilir olan doğal güzellik, bir akıl ya da düşünce ilkesine, yani her şeyi insanın iyiliği için düzenlemiş olan bir Tanrı'nın varoluşuna işaret eder. Buna göre Stoacılar, doğanın en yüksek varlığı olan insanın bir akla sahip oluşunun bizi dünyanın da evrensel bir akla sahip olduğunu düşünmeye zorladığını belirtmişlerdir, zira bütün hiçbir zaman parçadan daha az yetkin olamaz. Demek ki Tanrı, dünyanın etkin ilkesi veya aklıdır. Bununla birlikte, Stoacıların söz konusu varlık anlayışlarının düalist bir anlayış olduğu, Tanrı'nın maddî varlık alanına aşkın manevî bir varlık olduğu düşünülmemelidir. Çünkü onlarda Tanrı, maddeden ayrı olan manevî bir ilke ya da varlık değildir. Tanrı da tıpkı şekil verdiği, etkilediği, eylemde bulunduğu dayanak ya da edilgin ilke gibi, maddî bir yapıdadır. Tanrı anlayışları panteist bir anlayış olan Stoacılar, Tanrı'yla dünya arasındaki ilişkiyi ruhla beden arasındaki ilişkiyle benzetmişlerdi.


Poikile

Stoacılar, söz konusu materyalizmlerine karşın, özellikle panteizmlerinin etkisiyle, mekanik bir doğa görüşünden kaçınmaya çalışmışlardır. Tanrı'yı, maddeye şekil verme konusunda, çok usta ve akıllı bir zanaatkâra benzeten Stoacı filozoflar, evrene içkin Tanrı'nın büyük bir organizma olarak görülen dünyanın çeşitli parçalarını amaçlı bir tarzda, en iyi şekilde düzenlediğini söylemişlerdir. Bundan dolayı, evren her bir parçası diğerine organik olarak bağlı olan canlı bir bütündür.

Onların etik anlayışları varlık görüşlerinden ayrılmaz. Stoacı filozoflar evrene yönelik teleolojik yaklaşımlarının sonucunda, dünyayı bir amaca göre düzenlenmiş rasyonel bir sistem, içindeki tüm varlıkların kendisinin iyiliğine katkı sağladıkları güzel bir bütün olarak değerlendirmişlerdi. Dolayısıyla bu bütünün bir parçası olan insanın bütünün amacına uygun bir biçimde davranması, en yüksek yetkinliğe ulaşmanın yollarını araması gerektiği sonucuna vardılar. İnsanın işte bu çabasında, Stoacılara göre, doğaya uygun hareket etmesi, yani kendi ruhunu doğadaki düzene uygun olarak düzene sokması ve doğanın logos ya da evrensel

akıl tarafından yönetilmesine benzer şekilde aklın yönetimi altına girmesi, iradesini aklın denetimi altına sokması gerekiyordu. Kendi aklını evrensel akla tabi kılmak, büyük düzendeki yerini almak durumunda olan insan için elbette akla uygun yaşamak, erdemli olmak ve doğaya uygun yaşamak anlamına gelir. Buna göre, hayatın amacı olan mutluluk erdemden, yani doğaya uygun yaşamadan, insan eyleminin doğal yasayla uyuşmasından, insanın iradesinin Tanrı'nın iradesine uygun düşmesinden meydana gelir. Stoacılar için doğaya uygun hayat, doğadaki etkin ilkeye, insan ruhunun da kendisinden pay aldığı logosa uygun yaşamdır. Erdem, Stoacı etik anlayışına göre biricik iyidir çünkü yalnızca doğaya uygun olan iyidir. İnsan için de doğaya uygun olan, akla uygun olan eylemdir. İnsan için en önemli erdem bilgeliktir. Bilgelik ise insanın kendisini doğanın ayrılmaz bir parçası olarak görmesiyle ve doğanın seyrine ayak uydurmasıyla elde edilir.

Septisizm

Helenistik-Roma döneminin üçüncü önemli felsefe okulu, septik okuldur. Okulun kurucusu meşhur Pyrrhon'dur (MÖ 361-270). Okulun diğer önemli temsilcileri arasında Timon (MÖ 320-230), Arkesilaos (MÖ 316-241), Karnaedes (MÖ 214-129), Aenesidemos (MÖ 1. yüzyıl) ve Sextus Empirikus (MS 160-210) bulunur.

Septisizmi yaratan en önemli neden, büyük bir çalkantının yaşandığı Helenistik dönemde kuşkucuların zihinsel barış ya da huzura erişme umudu olmuştur. İnsanların şeylerdeki çelişkiler tarafından şaşırtıldıklarını, hangi alternatife bağlanacakları konusunda tereddüde düştüklerini düşünen kuşkucular, doğruyla yanlışın, iyiyle kötünün birbirine karıştığı böyle bir çağda, bir ruh sükûnetine erişme çabası verip bunun yolunu insanlara da göstermeye çalışmışlardı. Onların en temel ilkeleri her önermenin karşısında eş güçte veya değerde bir önermenin bulunduğu ilkesiydi. Bütün açıklamaların aynı değerde veya eş güçte olduğunu savunan septikler, hiçbir açıklamanın hakikati tekeline alamayacağını, mutlak doğru-



■ Aenesidemos

luk iddiasıyla ortaya çıkamayacağını savundular. Onlar bu yüzden hiçbir konuda hüküm vermeyip yargıyı askıya almaya yöneldiler ve böylelikle de herhangi bir şeyi olumlama veya olumsuzlama tutumu içinde olmaktan uzak durabildiler.

Kesin bilgiye, hakikatin bizatihi kendisine erişmenin imkânsız olduğunu düşünen septikler, günlük yaşamın kendisine olduğu kadar aşikâr olgularına da sırt çevirmediler; insanların acıktıkları veya susadıkları zaman, acıktıklarını veya susadıklarını hissettikleri olgusunu inkâr etmediler. Gerçek bir dünyada yaşadıklarından da hiçbir zaman kuşku duymadılar. Fakat dünyanın gereği gibi veya layıkıyla açıklanabilme imkânından kuşku duyuyorlardı. Bunu Antik Yunan septisizminin kurucusu Pyrrhon'un tutumunda açıklıkla görebiliriz. O, gerçekten ve tam anlamıyla mutlu olmayı isteyen insanın şu üç soruyu yanıtlaması gerekiğini söylüyordu. Birinci soru, var olan şeylerin gerçek doğasının ne olduğu sorusudur. İkincisi, insanın var olan şeyler karşısında nasıl bir tavır alması gerektiğiyle ilgilidir. Sonuncu soru ise benimsenen tavrın sonucunda ne elde edileceği sorusudur. Pyrrhon, birinci soruya cevap olarak şeylerin doğaları gereği, aynı ölçüde belirlenemez, ölçüm ve ayırım kabul etmez olduğunu söylemişti. O, işte bu yüzden algılarımızın ve yargılarımızın ne doğru ne de yanlış olduğunu savunmaktaydı. Ona göre, öyleyse, duyularımıza veya aklımıza güvenmememiz, herhangi bir tarafa meyletmeden, yargıyı askıya almamız gerekir. Her şeyle ilgili olarak, tasdik ya de inkârdan sakınarak bu tavırda ısrarlı olmalıyız. Üçüncü sorunun cevabı olarak da o, bu tavrı benimseyenler için sonucun önce apatheia (yargıyı askıya alma tavrının bir sonucu olarak ortaya çıkan kayıtsızlık hâli) ve sonra da ataraxia (sükûnet ve ruh dinginliği) olacağını söyler.



■ Fırtınalı Denizdeki Filozof - Petrarca Meister

Demek ki, Pythagorasçılara göre, insanın kısacık ömründe, varlığın gerçekte madde mi yoksa idea mı, ruhun ölümlü yoksa ölümsüz mü olduğu türünden çözemeyeceği sorulara cevap vermek için uğraşmaması gerekir. İnsanın bu du-

rumun, yani hemen hiçbir konuda hüküm vermeme tavrının sonucunda mutlak bir kayıtsızlık ve aldırmazlık, hiçbir şeyden şöyle ya da böyle etkilenmemeyle belirlenen bir sükûnet ve ruh dinginliği hâline ulaşacağını söyleyen Pyrrhon'a göre, kuşkunun nihaî hedefi, tam bir duygusuzluğa karşılık gelen bu iradesizlik, aldırmazlık ve dinginlik hâlidir. Septik felsefe insanı, bu şekilde mutluluğa götürür, zira bu felsefe insana, varlığın bilgisinin olamayacağını göstermekle, bu tür bir bilgiyi, varlık üzerine spekülatif tartışmayı anlamsız hâle getirir, bilginin imkânsız olduğunu gösterirken de insanı boş kuruntulardan kurtarır.

Yeni-Platonculuk

Helenistik-Roma döneminde ortaya çıkan sonuncu önemli felsefe akımı, Plotinos (MS 205-270) tarafından kurulmuş olan Yeni-Platonculuktur. Yeni-Platonculuk, yalnızca tarihsel bakımdan değil fakat Hristiyan felsefesiyle İslâm felsefesine yaptığı etkiler bakımından da önem taşıyan bir felsefedir. Çünkü dinî inancı felsefe yoluyla temellendirmeyi ve açıklamayı düşünen Orta Çağ filozofları, özellikle Batı dünyasında, Aristoteles'i keşfedinceye kadar, öncelikle Plotinos'un felsefesine başvurmuşlardır. Plotinos'un felsefesi, bu şekilde kullanılmaya son derece uygun bir felsefedir.

Zira Plotinosçu düşüncede, Orpheos'tan, Pythagoras'tan ve nihayet Platon'dan gelen "öte dünyacı" eğilim, onun felsefenin nihaî ve en yüksek amacı olarak gördüğü, Tanrı'ya yükseliş ya da Bir olanla birleşme sürecinde en sistematik ifadesini bulur. Bu nedenle, onunla birlikte, felsefe fazladan bir din teorisi ve mistisizmi içermek durumuna gelir. Daha doğrusu, Plotinos'ta felsefe, felsefe olmaktan çıkarak, bir tür din ya da bir kurtuluş felsefesi hâline gelir. Buna göre Plotinos'un en önemli katkısı, Platon'dan hareketle semavî dinlere özgü iniş ve çıkış hareketini, sadece metafiziksel açıdan değil, fakat aynı zamanda epistemolojik ve etik açıdan da açıklayarak ifade etmiş olmasından meydana gelir. Metafiziksel açıdan var olan her şeyin Tanrı'dan veya Bir olandan bir tür türüm ya da



Orpheus

sudur yoluyla çıktığını öne süren Plotinos, bütün varlıkların, ama esas insanın bilgi ve ahlâkî yaşayışın temin edeceği bir arınmanın ardından Tanrı'ya döneceğini ileri sürmüştü. Fakat o, bununla kalmayıp iniş ve çıkıştan oluşan metafiziksel-ahlâkî hareketi, sırasıyla bu kez çıkış ve inişten oluşan epistemolojik yaklaşımla tamamladı. Çıkış yolu burada, bilen zihnin, aynen Platon'da olduğu gibi, oluş dünyasından kopup Bir olana yönelmesinden meydana gelir. İyiyi, Bir olanı veya Tanrı'yı keşfeden zihin, daha sonra aşağı doğru inen yolda, var olan her şeyin ancak Tanrı üzerinden açıklanabileceğini görür.

Plotinos, görünüşler ya da madde dünyasının sürekli değişmesi nedeniyle gerçek olamayacağını ileri sürmüştü. Gerçekten var olanın ise değişmeyen gerçeklik olarak maddî dünyanın dışında ya da ötesindeki Tanrı olduğunu savundu. Plotinos Tanrı hakkında, O'nun bu dünyadaki her şeyi aştığını söylemek dışında, hiçbir şey söylenemeyeceğini öne sürüyordu. Tanrı, bu dünyayı aştığı, maddî dünyanın ötesinde bulunduğu için maddî, sonlu ve nihayet bölünebilir olan bir varlık değildir. Tanrı'nın bütünüyle saf ve basit olduğunu, Tanrı'da kompleks hiçbir şey bulunmadığını belirtmek, Tanrı'nın Mutlak Birlik olduğuna işaret etmek için, Plotinos ondan Bir diye söz etmekteydi. Bir olan Varlık olarak Tanrı tanımı, Tanrı'nın değişmediğini ve dolayısıyla yaratılmamış ve bölünemez olduğunu gösterir. Zira Tanrı değişse, bölünebilse veya yaratılmış olsa, birliğini kaybeder. Buna göre, her tür çokluktan uzak ve mutlak bir biçimde aşkın bir gerçeklik olarak Tanrı, 'Bir'dir.

Hâl böyle olduğuna göre, Tanrı dışında kalan varlıklar, maddî dünya nasıl açıklanabilir? Bu dünya, Plotinos'a göre, Tanrı tarafından yaratılmış olamaz çünkü yaratma bir eylemdir ve her eylem bir hareketi ya da değişmeyi gerektirir; oysa Tanrı değişmez. Var olanları açıklayabilmek için Tanrı'nın özgür yaratma faaliyetine başvuramayan Plotinos, emanasyon metaforuna yönelerek, bir sudur ya da türüm öğretisi geliştirir. Asıl işlevi, Hristiyan teolojisinin yaratım anlayışından farklı olarak, Tanrı ve "yaratıklar" arasındaki mesafeyi azaltmak olan bu öğretiye göre, var olan şeyler Tanrı'dan, ışık kaynağı olan güneşten nasıl çıkıp yayılıyorsa, öyle çıkıp yayılır, sudur eder. Tanrı, var olan her şeyin yetkin kaynağı ve varlık nedenidir. Bununla birlikte, nasıl ki ışık ışınları güneşe eşitlenemezse, aynı şekilde var olan şeyler de Tanrı'ya eşitlenemez.

Plotinos'un Tanrı'dan başlayan türüm süreci, üç aşamalıdır. Buna göre, türüm sürecinin ilk adımında saf sezgi, düşünce ya da doğrudan kavrayışı gösteren

Nous ya da Zihin bulunmaktadır. Türüm sürecinin bundan sonraki ikinci adımını, Nous'tan türeyen ruh, dünya-ruhu meydana getirir. Cisimsel olmayan ve bölünemez bir varlık olarak Ruh, manevi gerçeklikle maddi gerçeklik arasında bir köprü, duyular üstü dünya ile duyusal dünyayı birbirine bağlayan halka görevi görür. Nous'tan daha az yetkin bir varlık, Nous'un bir sureti olan Ruhun iki ayrı yönü vardır. Ruh, bir yönüyle Nous'a yönelir, saf düşünce olarak ortaya çıkıp İdeaları temaşa eder. Öte yandan, aynı Ruh duyusal dünyaya yönelir ve maddeye düzen getirmek durumunda kalır. Plotinos, bunlardan birincisine Dünya-Ruhu, ikincisine ise phusis, yani doğa adını vermiştir. Varlık hiyerarşisinin en aşağısında ise madde ve duyusal dünya bulunur.

(2) Orta Çağ Felsefesi

Orta Çağ felsefesi, felsefenin İlk Çağ felsefesi ile modern felsefe arasında kalan yaklaşık bin yıllık dönemine karşılık gelir. Bu dönemin felsefesi her ne kadar ayrıca Yahudi felsefesiyle İstanbul'da gelişen Bizans felsefesini ihtiva etse de, onda öne çıkan iki gelenek Hristiyan felsefesiyle İslâm felsefesi olmuştur. Farklı geleneklerinin varlığına rağmen, Orta Çağ felsefesi birlikli bir bütün meydana getirir. Bunun en önemli nedeni, gerek İslâm ve gerekse Yahudi/Hristiyan felsefesinin kendi dinî geleneğine Antik Yunan felsefesini eklemlemiş olmasıdır. Buna göre iki felsefe geleneği arasındaki en önemli farklılık, birbirlerinden tarihsel olarak olduğu kadar içerik olarak da ayrılık sergileyen dinlerin üzerine bina edilmiş olmalarından meydana gelir.

Onun son çözümlemede bir birlik meydana getirmesinin ise üç temel nedeni vardır. Her şeyden önce, bu felsefeler ortak bir felsefî mirası paylaşır: Antik Yunan felsefesi. Gerçekten de Grek düşüncesi geç antik çağda, özellikle Yeni-Platonculuk eliyle Orta Çağ felsefesine önemli bir etki yapmıştır. İkinci olarak, Orta Çağ'ın felsefe gelenekleri birbirleriyle yakın bir ilişki içine girmiş olmuştur. Nitekim Orta Çağ'da Musevi düşünürler, okudukları Müslüman düşünürlerden, özellikle de Farabi ve İbn-i Sina'dan yoğun bir biçimde etkilenmiş, aynı İslâm felsefesi on ikinci yüzyıl Rönesans'ı yoluyla Batı'ya kaynaklık ya da en azından Antik Yunan felsefesinin aktarılmasına aracılık etmiştir. Nihayet Musevî, Hristiyan ve İslâm felsefesinin oluşturduğu gelenekler vahye dayalı tek Tanrılı dinlerin hâkim olduğu kültürlerin bir parçası olarak ortaya çıkmışlardır. Dinî öğretiyle felsefî spekülasyon veya teoloji ile felsefe arasındaki ilişki bu geleneklerin her birinde

farklılık gösterse de, ele alınan felsefi problemler hepsinde üç aşağı beş yukarı aynı olmuş, problemlere hep aynı tutumla yaklaşılmıştır. Başka bir deyişle, Orta Çağ felsefesi, İlk Çağ felsefesiyle Yeni Çağ felsefesi ya da modern felsefenin tersine, dinî öğretileri temellendirme çabası sergileyen, dinle ilgili olan, dinden etkilenmiş olan bir felsefedir. O, söz konusu anlam içinde özerk ve seküler olmayan, dine dayalı bir felsefe olmak durumundadır.


Farabi

Gerçekten de Orta Çağ felsefesinin merkezinde din ve dolayısıyla, Tanrı vardır. Örneğin, varlık anlayışı söz konusu olduğunda, önce Tanrı'nın varoluşunu birtakım felsefi argümanlar yoluyla kanıtlayan Hristiyan ya da Müslüman filozoflar, bunun ardından Tanrı ve O'nun yaratma faaliyeti üzerinden dünyadaki varlığın açıklanması yoluna gitmişlerdir. Sonuçta ortaya çıkan genellikle hiyerarşik bir varlık görüşü olmuştur. Hiyerarşinin en tepesinde varlığın kaynağı olan Tanrı, en aşağısında ise madde ve maddi şeyler bulunur. Hiyerarşi, nedensellik açısından yukarıdan aşağıya doğru işler ve sistemde gerçekten var ve ölümsüz olan ruhtur; ilâhî ruh ile bireysel ruh üzerine yükselen bu anlayışa, spiritüalizm adı verilir.

Orta Çağ felsefesinde, epistemoloji söz konusu olduğunda, Tanrı bu kez bilginin konusudur. Gerçekten de burada bilinmesi gereken ilk ve en önemli şey, Tanrı ve ilâhî hakikatlerdir. Tanrı'yı bilmenin iki yolu vardır. Bunlardan birincisi vahiy, ikincisi ise akıldır. Başka bir deyişle, O, bizzat kendi mesajı üzerinden dolayımsız olarak ya da dolaylı bir biçimde akıl yoluyla yaratıkları üzerinden, yaratılıştaki lütufkâr plânın anlaşılması suretiyle bilinebilir. Bununla birlikte, çoğu Orta Çağ düşünürü için, beşeri akıl sınırlı bir güç olup Tanrı tarafından gelecek olan ışık ya da aydınlanmaya ihtiyaç duyar.

Tanrı, etik açısından da temeldir. Burada Tanrı, bu kez değerin kaynağı olarak gündeme gelir. Gerçekten de Orta Çağ'ın baştan sona bir yükümlülük ahlâkı ya da deontolojik etik olarak gelişmiş olan etik anlayışlarına göre, Tanrı yoldan çıkabilen, maddeye ve günah işlemeye eğilimli olan insan varlıklarına yol göstermek üzere, uymaları gereken bir ahlâk yasası göndermiştir. Artık bu sistem-



lerde amaç, İlk Çağ'ın etik anlayışlarında olduğu gibi, dünyevî mutluluk olamaz. Bu dünyadaki yaşayış, ahiret hayatı için olsa olsa bir hazırlık olmak durumundadır. Tanrı'nın gönderdiği ahlâk yasasına uygun olarak yaşayacak ahlâklı insanın nihaî hedefi ebedî saadet olacaktır. Varlığın ve değerin kaynağı, bilginin konusu olan Tanrı, Orta Çağ'da iktidarın da kaynağı olarak ortaya çıkar. Gerçekten de Orta Çağ düşüncesinde politik açıdan egemen anlayış, ilâhî yönetme hakkı teorisidir. Bu teoriye göre, ümmetin üyelerine yeryüzünde iyi hayatı gerçekleştirebilecekleri erdemli toplumu yaratmakla mükellef politik yöneticiler, yönetme hak ve yetkilerini Tanrı'dan alırlar. Bu yetkiyi Tanrı adına kullanırken, yalnızca O'na hesap verme ihtiyacı duyarlar.

Hristiyan Felsefesi

Hristiyan felsefesi, tarihsel olarak Orta Çağ düşüncesiyle tam tamına örtüşecek şekilde Roma imparatoru Theodisius'un 395 yılındaki ölümüyle veya Cermen kabilelerin dördüncü yüzyılın sonlarına doğru Roma sınırları içinde yerleşik bir düzene geçişleriyle başlar ve İstanbul'un Türkler tarafından fethedildiği tarih olan 1453 yılında sona erer.

Hristiyan Orta Çağ'ında felsefenin doğuşunun temelinde iki şey ya da çabanın bulunduğu hemen herkes tarafından kabul edilir. Bunlardan birincisi, vahyolunan ilâhî kelama, yani Yeni Ahit'in öğretilerine tam ve dakik bir anlam kazandırma, bu öğretileri serimleme çabası ya da faaliyeti olmuştur. Buradan hare-

ketle, özel olarak Hristiyan felsefesinin, genel olarak da Orta Çağ felsefesinin kökeninde kutsal kitabın bizatihi kendisinin bulunduğu söylenebilir. Hristiyan felsefesinin temelinde bulunan ikinci ve daha özel neden ise Kilise Babaları ya da Apolojistlerin Hristiyanlığı savunma çaba ve gayretleri olmuştur. Nitekim bu şekillendirici dönemin felsefi açıdan en önemli konusunu, Hristiyanlığın kurtarıcı hakikatlerinin felsefi spekülasyonun sonuçlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu belirleme problemi oluşturmuştur.

Bu felsefe, kendi içinde iki döneme ayrılır. Bunlardan birincisi, sekizinci yüzyıla kadar süren Patristik felsefedir. "Patristik", "Kilise babaları" anlamına gelen Latince "patres" sözcüğünden gelir. Burada "babalar", elbette Kilise'nin veya Hristiyanların otantik öğretilerini formüle edip kağıda döken din adamlarını veya âlimleri ifade eder. Rahiplerden meydana gelen söz konusu hoca ya da âlimler, Hristiyan düşüncesinin kurucu babaları olarak geçer. Bu açıdan bakıldığında, "Kilise Babaları"nın veya kurucuların felsefesi olarak Patristik felsefe, Hristiyan felsefesinin sonradan üzerine inşa edileceği zemini oluşturur. Patristik felsefe, putperestliğe ya da aynı anlama gelmek üzere, seküler felsefeye karşı Hristiyan inancını savunmuş ve daha sonra benimsediği Platoncu ve Yeni-Platoncu felsefeyle Hristiyan inancını anlamlandırıp güçlendirmeye, onu putperestliğin ve gnostisizmin saldırıları karşısında korumaya çalışmıştır.



■ Aquinalı Thomas

Hristiyan felsefesinin ikinci dönemi, Skolastik felsefeden oluşur. Skolâstisizm "okullu", "okula ait olan" anlamına gelen Latince "Skolâstikus" sözcüğünden gelir. Bu açıdan bakıldığında, Skolâstik felsefenin Orta Çağ Batı düşüncesinde onuncu yüzyıldan itibaren üniversitelerde veya manastırlarda "okullular" tarafından okutulan felsefeyi ve benimsenen felsefi yöntemi tanımladığı söylenebilir. Skolâstik felsefe özde Hristiyan teolojisinin metodolojik ve felsefi açıdan, rasyonel ve tutarlı bir bütün olarak ortaya konmasını amaçlayan bir felsefeden oluşur. Patristik felsefenin en önemli

düşünürü Aziz Augustinus'dur. Buna mukabil Skolâstik felsefenin önemli düşünürleri arasında Aziz Anselmus, Aquinalı Thomas ve Ockhamlı William bulunur.

Aziz Augustinus

Gerçekten de Aziz Augustinus (354-430) Hristiyan felsefesinin, Aquinalı Thomas'ın kendisini göstereceği on üçüncü yüzyılın sonlarına kadar en büyük otoritesi olmuştur. O, bir Hristiyan düşünürü olarak felsefeyi bağımsız bir disiplin diye görmeyip, Hristiyanlığın akla uygun içeriğini kavrayabilmek noktasında kendisine başvurulacak bir araç olarak değerlendirmişti.

Augustinus, felsefesinde önce bilginin mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştı. Bu noktada o, insanın bilme yetilerinin yetersiz olduğunu, onun ezeli-ebedi ve değişmez gerçekliklerin, zorunlu doğruların tefekküre dayalı, doğrudan bilgisine Tanrı'nın inayeti ya da aydınlatmasıyla erişebileceğini ileri sürmüştü. Onun bakış açısından aydınlatma, güneş ışığının gözün gördüğü duyusal nesneler için gerçekleştirdiği işlevin aynısını zihnin bilgide konu aldığı nesneler için gerçekleştiren manevî veya ilâhî bir aydınlatma olmak durumundaydı. Buna göre tıpkı güneş ışığının cisimsel ya da duyusal varlıkları göz için görülür hâle getirmesi, görme için gerekli aydınlığı sağlaması gibi, ilâhî aydınlatma da akledilir İdeaları, ezeli-ebedî ve değişmez hakikatleri zihin için kavranabilir hâle getiriyordu. İnsan bilgisini Peygamber'in vahiy alışına benzeten aydınlanma teorisi, onda aynı zamanda Tanrı'nın varlığının bir delili, O'nun varoluşunu kanıtlayan bir argüman olma işlevi gördü. Başka bir deyişle, bu zorunlu hakikatler ve İdeaların, ona göre hakikatin nihaî ya da mutlak temelini oluşturan manevî bir varlıkta temellenmesi gerekiyordu. Bu varlık ise Tanrı'ydı.



■ Augustinus

Augustinus, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayıp sıfatlarını gösterdikten sonra, Tanrı dünya ilişkisi söz konusu olduğunda, Tanrı tarafından yaratılmış dünyanın ya da var olanların hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş olduklarını savundu. Başka bir deyişle o, varlıkları aslî ve temel değerlerine göre dereceleyip düzenleyen hiye-

rarşik bir varlık görüşü benimsemişti. Onun bir değer hiyerarşisini bir gerçeklik hiyerarşisi hâline getiren ve dolayısıyla varlık derecelerinden söz eden bu varlık anlayışına göre, bir şey daha iyi ve daha değerli olduğu, daha yüksek bir değere sahip bulunduğu sürece, varlık hiyerarşisinde, daha yüksekte bir yerlerde bulunur. Buna göre, en yetkin, en yüksek değere sahip varlık olan Tanrı, sadece varlık değil, fakat değer hiyerarşisinin de en tepesinde bulunmaktadır. Maddi varlıklar, fizikî şeyler hiyerarşinin en altında bir yerlerdedir. Buna karşın, insanların ruhları, Tanrı'yla fizikî varlıklar arasında, ortalarda bir yerde bulunmaktadır.

Augustinus, söz konusu varlık anlayışı ve ona dayalı aşk teorisi aracılığıyla Hristiyan düşünürleri çokça meşgul etmiş olan kötülük problemine de bir çözüm getirme imkânı bulmuştu. O, Tanrı tarafından yaratılmış olan dünyada kötülüğün bulunmadığını, kötülüğün bu dünyaya insan tarafından sokulmuş olduğu kanaatindeydi. Bunun nedeni de insanın, Tanrı'ya âşık olup en yüksek doyumu O'ndan beklemesi gerekirken, maddeye meftun olması ve kendisini daha aşağı olana tabi kılmak suretiyle varlık cetvelindeki nedensel etkiyi tersine çevirmesiydi. Kötülük, işte bu düzenin bozulmasından meydana geliyordu. Nitekim o, kötülüğü nedensel etkinin aşağıdan yukarıya doğru gitmesi, daha aşağıdakilerin üsttekileri baştan çıkarıp, yukarıdakilerin alttakilere tabi olması, düzenin bozulması ya da tersine çevrilmesi, yani düzensizlik ve adaletsizlik olarak tanımlamıştı.

Aziz Anselmus

Aziz Anselmus (1033-1109), Skolâstik felsefenin ilk önemli filozofudur. Fakat Anselmus yalnızca Orta Çağ felsefesinin değil, fakat bütün bir felsefe tarihinin, adı çok sıklıkla anılan, önemli düşünürlerinin başında gelir. Anselmus'a bu yaygın şöhreti kazandıran şey ise, hiç kuşku yok ki onun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili ünlü "ontolojik argümanı" bulan kişi olmasıdır. A priori, yani sadece akla dayalı bir argüman olan ontolojik delilinden de kolaylıkla çıkartılacağı üzere, çağının akıl ya da entelektüalizm karşıtlığına büyük bir güçle karşı çıkan Anselmus, ikinci olarak Hristiyan imanına ilişkin rasyonel bir analizin şüpheye ve dini kuşkuculuğa yol açmak bir yana, imanı anlamak bakımından yerine getirilmesi gereken zorunlu bir ödev olduğunu öne sürdüğü için önem taşır.

Aziz Anselmus, önce iman ile aklı birbirleriyle asla karıştırılmamaları ve her birinin fonksiyonları ayrı olduğu için, birbirlerinin yerine hiçbir şekilde ikame edil-

memeleri gereken iki ayrı alan olarak öne sürer. Bundan sonra da akıl karşısında inanç ya da imana, felsefe karşısında da otoriteye öncelik verir. Çünkü Anselmus'a göre, insanın en yüksek hakikati bilebilmesi, bütün hakikatlerin kaynağı olan en üstün ve en yüce hakikatin varlığını anlayabilmesi için, onun araştırmasına imanla başlaması gerekir. Başka bir deyişle, imanın öğrettiği şeyin nedenini sormazdan önce, inanmak zorunluluğu bulunmaktadır. Buna göre, o kendisine iman edilen şeyleri, onların doğruluğunu ya da inanılırlığını aklın sınaması yoluyla tespit etme anlamında, kanıtlamaya çalışıyor değildir. O, var olan inançlarını bir veri kabul edip temele alarak, onları akıl aracılığıyla açımlamaya çalışmakta, vahyedilen hakikatin anlamını, içerimlerini, doğruluğunu ve makûliyetini gözler önüne serme amacı gütmektedir. Nitekim o bu tavrını, "İnanmak için, anlamaya çalışıyorum" deyişinin ve tavrının tam karşısında yer alan, ünlü credo ut intelligam [anlamak için, inanıyorum] deyişiyle anlatmak istemiştir.



■ Aziz Anselmus

Onun ontolojik argümanı, aklın imanın verilerini tamamlayıcı, ilâhi hakikatleri açımlayıcı rolünü olabilecek en iyi şekilde ortaya koyar. Anselmus argümanında, "Tanrı" ile kastettiğimiz şeyin ne olduğunu sorar. Tanrı, ona göre, kendisinden daha büyük ya da yetkini düşünülemeyen varlıktır. Anselmus'a göre, insanda böyle bir yetkin varlık fikri ya da idesi vardır. Hatta bu fikir, Tanrı'nın var olmadığını söyleyen bir budalada dahi bulunur. O, daha sonra onun yalnızca zihnimizde olan bir kavram mı olduğunu sorar. Acaba Tanrı bir ide ya da kavram olarak zihnimizde olduktan başka, zihnimizin dışında bir dış gerçekliğe de tekabül etmez mi? Birinci şıkkın geçerli olduğunu, Tanrı'nın yalnızca zihnimizde, bir ide ya da kavram olarak var olduğunu kabul edelim. Bu durumda, ona göre, tam bir çıkmaza düşeriz, çünkü hem ideal ve hem de reel olarak, yani hem zihinde ve hem de zihnin dışında var olan bir şey, yalnızca zihinde, bir kavram olarak var olandan kesinlikle daha yetkin olacaktır. Oysa Tanrı, "kendisinden daha yetkini [büyüğü] düşünülemeyen varlık" olarak tanımlanmıştır. Burada, Tanrı'ya zihinden bağımsız, zihin dışında bir varlık izafe etmezsek bu tanıma kesinlikle ters düşeriz, yani

mantıksal bir çelişki içinde kalırız. Bundan dolayı, "Tanrı hem zihinde bir kavram olarak ve hem de zihin dışında vardır" demek zorundayız.

Anselmus'un aynı şekilde ünlü Tarziye teorisi ya da cisimleşme dogmasını, yani Tanrı'nın İsa kılığında cisimleşerek insan bedenine bürünmesini akıl yoluyla açıklama çabası da, onun Hristiyan inancını felsefeyle temellendirme çabasının başka bir örneğini meydana getirir. Tanrı ile insanı bu ilişkinin iki tarafı olarak kavramsallaştıran teoriye göre, cisimleşmenin zorunluluğu kurtarmanın zorunluluğundan doğar. Onun gözünde, insanın ilk günah olarak bildiğimiz suçu, Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suçtur. Tanrı bu suçu, iyiliğine rağmen, şeref ve adaletinden fedakârlık etmeden bağışlayamaz. Öte yandan, hakaret gören şerefinin intikamını, Tanrı insanlardan alamaz, çünkü günah sonsuz büyük bir günah olduğundan sonsuz büyük bir karşılık ister. Yani ya insanlığı yok etmek ya da ona cehennemin sonsuz azaplarını yüklemek gerekecektir. Ancak her iki durumda da, yaratmanın amacı olan şey, yani yaratıkların mutluluğu elde edilmemiş olacak ve yaratanın şerefi tehlikeye düşecektir. Tanrı için, bundan şerefine zarar getirmeden kurtulmanın tek bir yolu vardır: Tanrı insanın yerine bu kefareti ödeyecek, yani insanı insan olmak suretiyle kurtaracaktır. Tanrı, böylelikle İsa'da insan olmuş ve İsa, insanın yerine azap çekmiştir.

Aquinalı Thomas

Aquinalı Thomas (1225-1274), Orta Çağ Hristiyan düşüncesinin ulaştığı en yüksek düzeyde bulunuyordu. Onu bu yükseklere çıkartan şey, Hristiyan inancıyla Aristotelesçi felsefe arasında yapmış olduğu sentezdi. O, her şeyden önce Kilisenin veya Kilise Babalarının öğretisindeki kimi çelişik unsurları ortadan kaldırmak ve Hristiyan inancını sistemleştirmek işiyle meşgul olmuştur. Lakin Aziz Thomas'ın yapmış olduğu her şey, bundan ibaret değildi. Thomas, dinî motiflerle aklî motifleri olabilecek en başarılı şekilde harmanlayan büyük bir filozoftu. Onun içinde yaşadığı ve Hristiyanlığın hâkim olduğu dünya, bir süreden beri Hristiyan teolojisinin öte dünyacı şemasının tatmin edici olmaktan



Aziz Thomas

çıkıp önemli ölçüde yetersiz hâle gelmeye başladığı, hızlı değişen bir çağdı. Yeni sanat formları, üniversitelerin doğuşu, doğa bilimine dönük ilginin ilk kez olarak zuhuru, İslâm dünyasından yapılan çevirilerin ardından klâsik dünyaya yönelik bakışın gözden geçirilmesine duyulan ihtiyaç var olan teolojik şemayı zorlamaya başlayınca, Thomas Hristiyan dünya görüşünü yeni ilgi ve bilgilerle zenginleştirme ve geliştirme ihtiyacı içinde oldu. O, teolojiyle felsefenin, iman ile aklın, Hristiyan dünya görüşüyle klâsik dünya görüşünün çağının ihtiyaçlarına uygun düşen yeni ve sağlam bir sentezini yapmaya soyundu. Ona bu sentezinde en büyük yardımı da hiç kuşku yok ki Aristoteles ve felsefesi sağladı.

Aquinalı Thomas, öncelikle genel rasyonalizminin bir parçası olarak, dinî hakikatlerden pek çoğunun ancak iman temeli üzerinde kabul edilirken, akıl yoluyla, aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilecek hakikatler de bulunduğunu öne sürmüştü. Fakat o, tüm rasyonalizmine rağmen, iman karşısında aklı, teoloji karşısında da felsefeyi ön plâna çıkartmadı. Tam tersine, vahyi temel aldı. Thomas, öte yandan vahiy yoluyla bilinen hakikatlerin, kendilerinden hareketle rasyonel kanıtlama temeli üzerinde başka doğruların ispatlanacağı ilk ilkeler oldukları inancında olmuştu. Vahyin hakikatleri, ona göre, Hristiyan felsefesinin teoremlerinin kendilerinden çıkarsandığı ilk ilkeleri sağlamanın dışında, bir de böyle bir felsefenin doğrultusunu belirleyip gelişme imkânlarını güçlendirir. Başka bir deyişle, vahyin sağladığı hakikatlere ilişkin bilgi Hristiyan felsefesine, kendileri olmadan asla kanıtlanamayacak olan birtakım hakikatleri ispatlama imkânı verir. Önce teolojiyle felsefe arasında bir ayrım yapan Aquinalı Thomas, bu ayrım çerçevesi içinde, felsefenin aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilenlerin meydana getirdiği alana, teolojinin ise otoriteye dayanan hakikatlerin sahasına tekabül ettiğini söyler.

Bu noktada kalmayan Thomas, ikinci olarak iman ile akıl, Hristiyan vahyine dayalı iman ile felsefi akıl yürütme arasında hiçbir çatışma olmadığını ileri sürer. Buna göre, insanın salt akıl yoluyla Tanrı'yı bilemeyeceğini kabul eden Thomas, akıl ve imanın beraberliği sayesinde doğal teolojik hakikate erişilebileceğini ileri sürer. Teoloji ya da ilahiyat, her daim Tanrı'ya iman ile başlayıp O'ndan gelen vahye dayanır. Akıl ise duyu deneyimi ile başlayıp adım adım Tanrı'ya doğru ilerler. Her ne kadar iman ile akıl farklı yöntemler kullansalar da, birbirleriyle çelişmek yerine birbirlerini tamamlar. Bunu gözler önüne sermek için, Aquinalı Thomas Tanrı'nın varoluşunu akıl yoluyla kanıtlama yoluna gitmiştir. Onun bu bağlamda geliştirmiş olduğu Tanrı argümanları "beş yol" olarak geçer.

Thomas, Tanrı'nın varlığını kanıtlayıp, sıfatlarını açıkladıktan sonra, doğal dünyayı, bilgiyi ve insanı açıklamaya geçmişti. Onun bu açıklamalarında çok büyük ölçüde Aristoteles'i takip ettiği söylenebilir. Thomas örneğin var olanların Tanrı'dan başlayarak bir hiyerarşik düzen içinde sıralandıklarını, doğal dünyadaki bütün varlıkların bileşik olup bir form ile bir maddeden meydana geldiklerini söylüyordu. Ona göre bu durum, insan için de geçerliydi. Başka bir deyişle, o, ruhun bir bedende yuvalanan bağımsız bir töz olmasını kabul etmeyip ruhtan, tıpkı Aristoteles gibi, bedenin "formu" diye söz etmişti. Aquinalı, bir yandan da ruhun varoluşu için bedene bağlı olmadığını, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürdüğünü öne sürer. Aquinalı Thomas'ın ruh görüşü, Aristotelesçi psikolojinin Hristiyan teolojisinin taleplerine uygun hâle getirilmesinden oluşuyordu. O, etik anlayışında da Aristoteles'i takip etmiş, söz konusu etik anlayışa sadece doğaüstü bir boyut eklemiştir. Başka bir deyişle, Aristoteles'in doğal dünyanın sınırları içinde dünyevî mutluluğa erişeceğini söylediği doğal insanına doğaüstü bir boyut katarken, ahlâkî hayatın hedefinin ebedî saadet veya ahiret mutluluğu olduğunu ileri süren Thomas, Aristoteles'in fikri erdemleriyle karakter erdemlerini de umut ve aşk benzeri birtakım dinî erdemlerle tamamlama yoluna gitmişti.



■ Aquinalı Thomas

Ockhamlı William

Orta Çağ Hristiyan felsefesinin son büyük düşünürü Ockhamlı William'dır (1288-1348). Ockhamlı'nın önemi, tümeller konusunda geliştirmiş olduğu nominalist öğretiden ve Aziz Thomas eliyle gerçekleştirilen sentezi bozarak dikkatleri bu dünyaya çekmiş olmasından kaynaklanır.

Ockhamlı'nın metafiziği ve epistemolojisi, her şeyden önce ve çok büyük ölçüde Hristiyan felsefesinin Antik Yunan felsefesinden miras aldığı bir güçlük ya da paradoksun yol açtığı problemi çözüme kavuşturmak amacı güder. Bu problem de var olan her şeyin tekil ve bireysel olduğu yerde, düşüncenin nesnelerinin tümel olduğu paradoksal tezinin yarattığı problemdir. Hristiyan felsefesi, Patristik

felsefe ile Skolâstik felsefenin ilk iki döneminde, Hristiyan imanıyla dogmalarını anlaşılır kılıp açıklamaya ve temellendirmeye çalışırken kendisine geçmişten intikal etmiş bulunan biricik felsefe olarak, Platonik felsefenin kavramsal çerçevesi ve ifade imkânlarından yararlanmıştı. Bunun sonucu, zorunlulukla radikal bir kavram realizmi ve sadece ilâhî aydınlanmaya dayanan, bundan dolayı insan için bilgiyi neredeyse imkânsızlaştıran bir bilgi anlayışı olmuştu.

Skolâstik düşünürler on ikinci yüzyıldan itibaren, Hristiyan öğretinin dogmatik çerçevesini bu kez, dikkatleri yavaş yavaş bu dünyaya çekmeye başlayan, İslâm dünyası yoluyla öğrendikleri ikinci Grek felsefesi geleneği olarak, Aristoteles felsefesi ile bağdaştırmaya kalkıştılar. Bu telif ya da sentez felsefi bir iş ya da etkinlik olmak durumundaydı. Zira Hristiyan inancının şu ya da bu unsurunda en küçük bir değişikliğe dahi gitmek imkânsızdı ve ortaya bir uyuşmazlık ya da tutarsızlık çıktığı zaman bu ancak Aristoteles'in felsefi kabul ve argümanlarına ilişkin ciddi bir eleştiri ya da yeni yorumlarla giderilebilirdi. Platon'un tümellerin ayrı bir dünyada var olduğunu ileri süren radikal kavram realizmi önemli güçlüklere yol açmakla birlikte, Aristoteles'in ılımlı realizminin de problematik güçlükleri vardı. Çünkü bu öğreti de insan zihninin duyu-deneyiminde idrak edilen tikellerde, bireysel şeylerden ve olumsal olaylardan ontolojik bakımdan önce gelen soyut özlerle zorunlu ilişkilerin akledilir soyut düzenini kavradığını iddia eden epistemolojik ve metafiziksel öğretiyi ihtiva etmekteydi.

İşte Ockhamlı William'ın büyük önemi, onun Orta Çağ realizminin temelinde bulunan söz konusu metafiziksel ve epistemolojik kabulleri reddetmesinden, felsefeyle teolojiyi birbirlerinden bağımsız olmaları gereken iki ayrı alan olarak ortaya koymasından ve bütün bir felsefe alanını, teoloji ya da imandan bağımsız olarak inşa etmesinden oluşur. O, bu radikal deneyimciliğe dayanarak gerçekleştirdiği, bilginin kendisinde ifade edildiği dilin ontolojik arka planına ve semantik yapısına ilişkin nominalist bir analizle de modern felsefeye çıkan yolu açmıştır. Ockhamlı William'ı son derece önemli bir filozof hâline getiren şey, işte budur.



Ockhamlı William



Hz. İsa'nın Mujdr

O, ilâhî hakikatlerin veya dinin temel dogmalarının akıl dışı olduğuna, akıl yoluyla kavranamaz olduğuna inanıyordu. Bu durum William'a göre, doğrudan doğruya Tanrı'nın kadiri mutlaklığının bir sonucu olmak durumundadır. İnsan imanın unsurlarını ciddiye alıp ona bütün kalbiyle inandığı ve "Her şeye kadir Tanrı'ma iman ediyorum" dediği zaman, buradan yalnızca Tanrı'nın her şeye muktedir olduğu sonucu çıkar. Tanrı Hristiyan inancı açısından, eğer böyle yapmış olmayı seçmiş olsaydı, insan yerine pekâlâ öküz veya eşek olarak cisimleşmiş olabilirdi. Tanrı'nın tecessüm etmek için insan bedenini seçmiş olması, rasyonel bir plana dayalı bir karardan ziyade, sadece O'nun bir iradi eylemi ise Hristiyanların cisimleşme dogmasını anlamaya çalışmaları beyhude bir çabadır. Demek ki, aklın imanı anlaşılır hâle getirmesi hiçbir işe yaramadığı gibi, imanın özüne zarar bile verebilir. Aynı şey, elbette teoloji için de geçerlidir; onun da akıl alanına müdahale etmeye kalkışması, yalnızca her ikisine de zarar verecek olumsuz sonuçlara yol açar.

Aklın sınırlarını daraltan William, onu yönünü bu dünyanın deneyim temeli üzerinde yükselen bilgisine yöneltmişti. Ona göre, teoloji dışında kalan doğa bilimlerinin en küçük bir gelişme kaydedememesinin en temel nedeni, tümeller, yani türleri, cinsleri ya da özleri gösteren genel kavramların varlığı konusunda benimsenen realist görüştür. Çünkü tümeller konusunda benimsenen realist bir görüş, dikkatleri akledilir dünyaya, aşkın bir varlık alanına yöneltirken, duyu dünyasının yalnızca görünüşten ibaret olduğu anlayışından ayrılmaz. Görünüşün bilgisinin olamayacağı gerekçesiyle, akla ve deneyime dayalı bilimsel bilginin imkânını ortadan kaldırır. Mutlak hakikat duyu dünyasına bütünüyle aşkın hâle getirilince de, bu hakikate ilişkin bilgiye, insani yollarla değil, fakat insanüstü yollarla, ilâhî aydınlanma sayesinde erişilebileceğini söylemek zorunlu olur. O, işte bu çerçeve içinde nominalizmi öne sürmüş, genel kavramların sadece ağızdan çıkan bir ses, kısaltılmış birer iletişim aracı olduğunu ileri sürmüştür.

İslâm Felsefesi


Kuran-ı Kerim

Orta Çağ felsefesinin ikinci önemli felsefe geleneği, İslâm felsefesidir. İslâm felsefesi, Batı'nın Patristik felsefenin ardından ağır bir "Karanlık Çağ"a girdiği sırada, kültür tarihinde bilginin sadece korunmasına değil, fakat yeni katkılarla zenginleşmesine önemli katkılarda bulunan, bu anlamda antik felsefe ile on ikinci yüzyıl sonrası Skolâstik Hristiyan felsefesi arasında köprü görevi yerine getiren bir felsefe geleneği olarak ortaya çıkmıştır.

İslâm felsefesi, tarihsel olarak yaklaşık sekizinci yüzyıl ile on üçüncü yüzyıl arasında çok büyük ölçüde Müslümanlar tarafından geliştirilip ortaya konmuş olan bir felsefedir. Fakat bu felsefe, sadece Arap elbisesi giydirilmiş bir İskenderiye-Yunan felsefesinden ibaret değildir. O, aynı zamanda ilkelerini, problemlerini ve ilhamını hemen tamamen İslâm vahyinden alan İslâmî bir felsefedir. Bu yüzden, onun kaynağında, öncelikle ve temelde Kuran bulunur. Kaynağında Kuran ile Hadisin bulunduğu İslâm felsefesi, Batı'nın Yunan felsefesi başta olmak üzere, Doğulu felsefe geleneklerinden de önemli ölçüde etkilenmiştir.

İslâm felsefesi, üç ana evreden geçerek gelişme göstermiştir. Bunlardan birincisi, daha hicretin ikinci yüzyılından itibaren başlayarak gelişen kelamî felsefedir. Spekülatif teoloji ya da vahye dayalı ilahiyat olarak bilinen bu felsefe, Sünnî İslâm'ın ilkelerini savunmak amacıyla akla veya felsefeye başvurulmasından meydana gelir. Kaynağı tamamen Kuran'da bulunan kelamî felsefe, baştan sona İslâmî inançları veya inanç kaidelerini tesis etmek amacıyla rasyonel deliller temin etme işiyle meşgul olmuştur.

Kelamî felsefenin biraz daha gelişmiş ve Yunan felsefesi tarafından desteklenmiş olan daha gelişmiş formu Meşşaî, yani Yunan tarzı felsefedir. Meşşaî felsefe hem Doğu'da, hem de Batı'da, yani Mezopotamya ile kuzeyindeki topraklarda olduğu kadar İspanya'da da temsil edilmiştir. İslâm felsefesinin üçüncü ve son şekli ise Meşşaî felsefeye tepkiyle belirlenen bir tür mistik felsefe olarak tasavvufî felsefedir. Bunlardan dokuzuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar yakla-



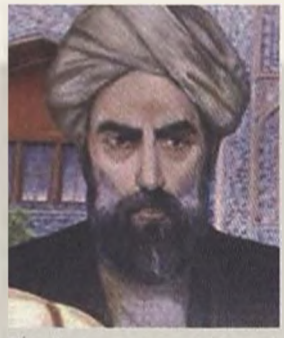
İbn-i Bacce

şık üç yüzyıl boyunca icra edilen Meşşaî felsefe, İslâm dünyasında Grekçe philosophianın karşılığı olan felasifeyi ifade eder. Başka bir deyişle, Antik Yunan'a özgü felsefe tarzının veya akıl yürütme biçiminin geleneksel İslâmî metodolojilerinden olan farklılığına işaret edilmek üzere, onda Batılı anlamda rasyonel felsefeye karşılık gelecek şekilde felasife deyimi kullanılmıştır. Tasavvufî ya da İşrakî felsefe tarafından temsil edilen alternatif felsefe tasavvuru ise hikmet olarak tanımlanmış veya sınıflanmıştır. Nitekim, ilâhî kaynaklı olduğuna inanılan hikmete sahip olan kişi, İslâm dünyasında özellik Sühreverdi'den itibaren sadece entelektüel birtakım kavramlar üzerine sofistike araştırmalar yapan biri olarak değil, fakat teorik bir tarzda bildiği hikmete uygun yaşayan biri olarak görülmüştür.

Buna göre, felasifenin var olanların bilgisini ifade ettiği yerde, çok daha geniş bir anlamda kullanılan hikmet, ruhu gerçeklikle ilgili olarak dönüştürmeye yarayan araştırmayı ifade eder. Gerek Kuran'ı ve gerekse evreni ilâhî vahyin yorumlanmaya muhtaç veçheleri ya da temel unsurları olarak gören söz konusu hikmet olarak felsefe anlayışı, doğallıkla İslâm felsefesini, vahyin sonucu olan kutsal metin üzerine hermeneutik bir araştırmaya dayanan bir "peygamber felsefesi" hâline getirir. Bu felsefe türü, dolayısıyla daha geniş bir konular yelpazesini, söz gelimi insan varlıklarını, Bir Olan'ı, evrensel varlık hiyerarşisinin derecelerini, evrenin bir bütün olarak kendisini ve nihayet Tanrı'ya dönüşü ele alır. Söz konusu felsefenin amacı, evrendeki tözlerin ve arazların teorik bilgisi yanında, bütün bu varlıkların mevcudiyetini, ruha evrenin sınırlarından kurtulma imkânı verecek biçimde deneyimlemek olarak ortaya çıkar. Bu çok daha genel felsefe tasavvurunda, evren bireye dışsal ve yabancı bir şey olarak değil, fakat ruhun yaptığı seyahatte geçtiği evrelerin dayanağı olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, o evreni rasyonel bir biçimde anlamaya çalışmak yerine, insanın evrendeki ilâhî gizemi temaşa ederken yaşadığı derin şaşkınlık ve aczi analiz etmeye çalışır.

Söz konusu hikmet olarak felsefe tasavvurunun veya İslâm felsefesini dar felasife anlayışından ziyade hikmetle karakterize olan bir düşünce geleneği olarak görmenin Müslümanlar tarafından öne çıkartılan önemli bir avantajı vardır. İslâm felsefesiyle ilgili böyle bir tasavvur, bizleri onu hiçbir özgünlüğü olmayan, sadece yabancı bir kültürden aktarılmış bir düşünce formu olarak değerlendirme hatasından kurtarmaya yarar. Yunan felsefesi, İslâm felsefesinin gelişiminde hiç kuşku yok ki çok büyük ve önemli bir rol oynamıştır. Nitekim İslâm felsefesi Meşşaî felsefe geleneği içinde en az üç yüzyıl boyunca Grek felsefesine özgü ilgilerle, Yunan felsefesinin temin ettiği kavramsal araçlarla çalışmıştır. Fakat o, salt Grek felsefesine özgü ilgilerle belirlenen bir felsefe olmadığı gibi, felasife anlamında Meşşaî felsefe bile, Yunanlıya ait düşüncelerin İslâmî konu ve problemlere olduğu gibi uygulanmasından oluşmaz.

İslâm felsefesinin konuları arasında üç temel ya da önemli mesele öne çıkar. Bunlardan birincisi, Tanrı'yı ve varlık sebebi olduğu varlıkları nasıl kavramak gerektiği meselesidir. Buna göre istisnasız tüm İslâm filozofları, Tanrı'nın varlığını ve birliğini akıl yoluyla ispatladıktan sonra, var olanları O'ndan hareketle anlama ve açıklama cihetine gitmişlerdir. Şu hâlde öncelikle Tanrı'yı ve varlıkların düzenini açıklama yoluna giden Müslüman filozoflar, ikinci olarak ruhun nasıl bir doğası bulunduğu ve insan aklının nasıl tanımlanabileceği meselesi üzerinde yoğunlaşmışlardır. İslâm felsefesinin üçüncü konusu, bu dünyadaki mutluluk ile ebedî saadeti açıklamak ve bu amacın nasıl bir sosyal ve politik düzende gerçekleştirilebileceğini gözler önüne sermek olmuştur.


İbn-i Sina

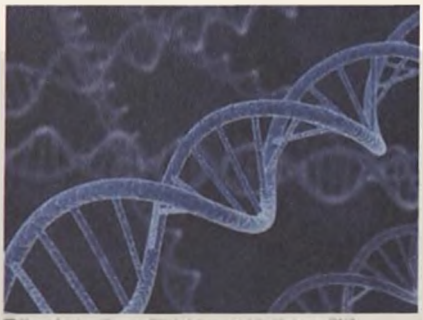
İslâm felsefesinin en önemli temsilcileri arasında, Meşşaî felsefenin Doğu kanadını temsil eden Farabî, İbn-i Sina ve Gazâlî, Batı kanadını temsil eden İbn-i Rüşt ve nihayet, İşrakî veya tasavvufî felsefeyi temsil eden Sühreverdî gibi isimler bulunur.

Farabî

Farabî (870-950), İslâm felsefesinin kurucu düşünürlerinin başında gelir. Gerçekten de rasyonel felsefenin en üst düzeyini temsil eden, Grek mantığı ve fel-

sefesini kendisine bütünüyle yabancı bir kültürel atmosfere mutlak bir başarıyla monte etmiş olan filozof, bundan ötürü "Muallim-i Sânî" unvanına layık görülmüştür. Bunun nedeni, onun İslâm dünyasında ilk kez Kindî'nin başlattığı felsefi harekete, kendi inanç ve kültürünün temelini oluşturan ulûhiyet, nübüvvet ve meâd akidesinin yanı sıra, Platon ve Yeni-Platonculuk'tan aldığı bazı unsurları da katarak oldukça sağlam bir eklektik sistem kurmuş olmasıdır.

Farabî, Tanrı'nın varoluşunu akıl yoluyla kanıtlamak için, farklı argümanlar geliştirmişti. Ontolojik delil ile imkân argümanı dışında düzen ve amaç argümanını da kullanan Farabi'ye göre, evrende var olan mükemmel düzen, Tanrı'nın eseri, O'nun adaleti ve cömertliğinin bir sonucu olmak durumundadır. Tanrı, onun gözünde hiçbir şeyin kendisinden mantıksal ve ontolojik bakımdan önce gelemeyeceği ve yine hiçbir şeyin kendisinden varlık bakımından üstün olamayacağı mükemmel varlıktır. Tanrı, ezelî ve ebedî olup hiçbir olumsuzluktan etkilenmez. Öte yandan, Tanrı ne madde ve ne de form olup, bunları kendinde birleştirme zorunluluğu veya sorumluluğunda olmayan varlıktır. Tanrı yine, kendinden başka hiçbir amacı olmayan ve kendi varlığı bizzat kendisinden başka herhangi bir şeyden türemeyen varlıktır. O, kendisi dışındaki her şeyden farklı olup, biriciktir. Yine, Tanrı'nın zıddı yoktur ve O, bölünemez. İlk Neden ya da Tanrı maddede olmadığına ve O'nun maddesi bulunmadığına göre, töz bakımından fiilen akıl olan varlıktır.



Yaratılışın mükemmelliğini gösteren en küçük parça DNA

Farabî öğretisinde, varlığın Tanrı dışında kalan bütün düzeylerini sınıflayıp uzun uzadıya açıkladıktan sonra, her şeyin İlk İlke olarak Tanrı'dan doğuşunu, bir sudur öğretisiyle açıklama yoluna gitmiştir. Onun Aristoteles'ten alınan tuğlalar ve Yeni-Platoncu felsefeden ödünç alınan harçla inşa edilmiş türüm ya da sudur ve evren görüşüne göre, ilk Neden olarak Tanrı, varlık taşkını yoluyla evrendeki bütün varlık düzenini "doğal bir zorunlulukla" meydana getirir. Çünkü ilk varlık olan Tanrı, her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağı olup, hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amaç gütmez. Yani, evren en üstün derecede cömert-

lik ve yetkinlikle nitelenen Tanrı'ndan doğal bir zorunlulukla çıkarak meydana gelmiştir. Bununla birlikte, buradaki zorunluluk mantık bakımından olmayıp, bizzat Tann'nın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir özelliktir. Başka bir deyişle, Tann'nın zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitelenmesi ve yüksek inayeti, varlığın O'nun iradesine gerek kalmadan kendisinden çıkmasına yol açmıştır.

Farabi bu görüşünde Aristoteles'in sadece hareket bakımından var olduğunu öne sürdüğü nedenselliğe, İslâm inancı gereği eksikliğini duyduğu varoluş yönünden nedenselliği, bilme ya da düşünme ve eylemi özdeşleştirerek ekler. Buna göre mutlak olan Tanrı aynı zamanda mutlak akıldır, kendi özünü bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Yani Tanrı hem akıl, hem akleden, hem de akledilendir. Bu kavramların üçü de Tanrı hakkında aynı şeyi, yani mutlak bilinci ifade eder. İşte Tanrı'nın kendi özünü bilmesi varlığın O'ndan çıkmasına neden olmuş, bilgi ve düşünce eyleme illet teşkil etmiş ve böylelikle Tanrı'dan başta kozmik akıllar, bütün bir evren sudur etmiştir.

Maddî evrendeki bütün varlıkları, aynen Aristoteles'te olduğu gibi, madde-suret, varoluş-öz ayrımına tabi tutan Farabi'ye göre, insanın maddesi onun bedeni, onu her ne ise o yapan özü veya formu da ruhudur. Onda ruh, birtakım kuvvetler veya yetilerle karakterize olur. Bunlar da sırasıyla akıl kuvveti, öfke gücü veya şehvet kuvveti, hayal kuvveti ve besleyici kuvvettir. İnsanın akıl kuvvetiyle temayüz edip bu sayede tüm diğer canlı varlıklardan ayrıldığını ileri süren Farabi'ye göre, o, esas en yüksek mükemmellik olan mutluluğa erişmek üzere yaratılmıştır. O, insanın erdemli bir hayat ve mutluluk hedefine, tecrit edilmiş bir hâlde değil, fakat iyi yönetilen bir toplumda başkalarıyla iyi ilişkiler içinde yaşadığı ve doğru yönlendirildiği zaman ulaşabileceğini savunuyordu. Onun siyaset felsefesinde, "medinetü'l fazıla"nın, yani erdem toplumun esaslarını ortaya koymaya yönelmesinin nedeni buydu.

İbn-i Sina

İslâm felsefesinin kurucu ve önemli düşünürlerinden bir başkası da İbn-i Sina'dır (980-1037). Batı'da Avicenna adıyla tanınan İbn-i Sina'nın İslâm kültür ve uygarlığının zirvesinde merkezi bir rol oynadığı kabul edilir. Gerçekten de İslâm felsefecileri İslâm düşünce tarihinde kelâmdan felsefeye geçişi sağlayanın Kindî; bu felsefeyi terminoloji, yöntem ve problemler açısından sistemleştirenin Farabi, kendi dönemine kadar gelen bu zengin birikimi yeni baştan işleyerek büyük

bir külliyat hâlinde değerlendirenin ise İbn-i Sina olduğunu öne sürerler.



İbn-i Sina

İbn-i Sina felsefe ve özellikle metafizik alanında çok güçlü izler bırakmıştır. Felsefesinde Orta Çağ düşüncesinin en geniş kapsamlı ve en derinlikli sistemlerinden birini ortaya koyan İbn-i Sina'nın, ilk büyük başarısı Aristoteles felsefesiyle Platonik felsefenin kusursuz bir sentezini oluşturmuş olmasından meydana gelir. Gerçekten de onun felsefesinin önemli bir kısmı, Antik Yunan düşüncesinden gelen malzemeden oluşur. Bu malzemeyi, İslâm dünyasına özgü konu ve problemleri temele alacak şekilde, kendi kavrayışıyla şekillendiren İbn-ii Sina, sentetik yaklaşımıyla seçkinleşirken, kuşatıcı bir sistem inşasıyla öne çıkar.

İbn-i Sina, Tanrı'nın varoluşuyla varlık düzenini açıklamak için öz-varoluş ayrımını benimsemiş ve varlığı madde, form ve varoluş gibi üç faktör üzerinden açıklama cihetine gitmişti. Onun söz konusu ayrımına göre, var olan bir şey kendi içinde ya zorunlu ya da sadece mümkün bir varlıktır. O, zorunlu bir varlıksa eğer, bu takdirde onun özü bakımından basit ve kendisine neden olunmamış bir varlık olması gerekir. Böyle bir zorunlu varlık, elbette ki Tanrı'dır. Var olan kendi içinde sadece mümkün bir varlıksa eğer, onun varoluşunu kendisine dışsal olan bir şeyden alması gerekir. Onun özü varoluşuna yol açmaz. Var olması kadar var olmaması da mümkün olan bu varlığın varoluşunun açıklanması için, başka bir varlığa ihtiyaç vardır. Bu başka varlık da sadece mümkün bir varlık olursa, onun da varoluşunu açıklayacak başka bir nedenin olması gerekir. Bunun sonsuzca geriye gidemeyeceğini, fiilî bir sonsuzluğun bir imkânsızlığı ifade ettiğini ileri süren İbn-i Sina, mümkün olan varoluşu açıklayan, söz konusu varoluşu zorunlu hâle getiren nedenin özsel bir neden olması gerektiğini belirtir. Bu özsel neden de özü varoluşunu ihtiva eden, var olmaması düşünülemeyen varlık olarak Tanrı'dır.

İbn-i Sinâ'yı söz konusu öz-varoluş ayrımını geliştirmeye sevk eden şey, elbette sadece felsefî nedenler olmamıştır; çok daha önemli bir nedenin, İslâm dininin Tanrı ile evren arasında temel bir ayrım bulunduğunu öne sürüp bu ayrımı, herkesten olduğu gibi, İbn-i Sina'dan da talep etmiş olması olgusudur. Yunan düşüncesinden etkilenen ve filozof yönü oldukça kuvvetli olan İbn-i Sina kelâmcıların yaratımcılığını, bu görüş Tanrı'nın evren karşısındaki mantıksal önceliğini zorunlu kıldığı için, elbette kabul edemezdi. Bunun yerine, o Tanrı'yı dünyadan, onun varlığının basit ve zorunlu olması olgusuyla ayırdı. Tanrı madde ve formdan meydana gelemez; o basit ve saf varlık olmak durumundadır. Tanrı'dan, her ne kadar maddeleri olmasa da, öz ve varoluştan mürekkep olan akıllar türer; maddî varlıklar ise özlerini meydana getiren form ile maddeden meydana gelen bileşik varlıklar olup varoluşlarını Tanrı'ya borçludurlar.

İbn-i Sina, Yunan felsefesinin dünya görüşüyle İslâmi yaratımcılık öğretisi arasındaki çelişkiyi ancak bu şekilde ortadan kaldırma imkânı bulmuştu. Buna göre, o Yunanlı filozoflarla beraber, zaman içinde yaradılışı reddederken, dünyanın ezelî olduğunu öne sürer. Fakat bir yandan da kelâmcılarla birlikte, dünyayı bütünüyle ve ezelî-ebedî olarak Tanrı'ya bağımlı hâle getirir. Bu eşsiz çözüm, Yunan felsefesiyle İslâmî dünya görüşünü bir araya getiren bu önemli sentez,



Kitabü'ş-Şifa - İbn-i Sina

İbn-i Sina'ya felsefeyle din arasındaki ilişkiyi yeni baştan ve doğru tanımlama imkânı vermişti. Dinin doğrularıyla felsefenin bulguları, büyük önemi olan bu temel noktada, birbirleriyle çelişmedikleri gibi, birbirlerine özdeş de değillerse, o zaman onlar birbirlerine koşut olmak durumundadırlar. İbn-i Sina işte buradan hareketle, dinin kitleler için bir tür felsefe olduğu sonucuna varır. Buna göre, din çıplak ve yalın felsefî hakikati açımlamaz, fakat kitleleri felsefi hakikatlerin olabildiğince yakınına getirir.

Peygamberler de insanları daha ahlâklı ve erdemli kılma yönündeki pragmatik mahiyetli teşebbüsler olarak dinî hareketleri başlatan kişilerdir.

Gazâlî

İslâm felsefesinin sonraki gelişimi üzerinde en önemli etkiyi yapmış olan düşünür Gazâlî (1058-1111) olmuştur. Çünkü Gazâlî, İslâm'ın Doğu'sunda, yani en stratejik bölgesinde, Kindî'nin başlatıp Farabî'nin, ama özellikle de İbn-i Sina'nın ivme kazandırarak devam ettirdiği din ile felsefenin birliğini temin etme hareketiyle dini felsefe yoluyla aklileştirme sürecinin, doğrudan ya da dolaylı olarak sona erdiricisidir. Yani akıl ile iman, felsefe ile din arasında kesin bir tercih yapan, imanı aklileştirmenin onun özünü çarpıtmaktan başka hiçbir şey olmadığına inanan İmam Gazâlî, yönelttiği eleştirilerle Sünni İslâm dünyasında Yunan tarzı rasyonalist felsefenin sona ermesine ve yeni bir felsefenin, hikmete yönelik bir felsefe olarak tasavvufun doğuşuna yol açmıştır.



■ Gazâlî

Onun yaşadığı dönem politik açıdan ağır bir çalkantı, hatta kriz dönemiydi. Gazâlî, böylesi bir kriz döneminde, İslâm toplumuna yeni bir dinamizm kazandırmak amacıyla ortaya çıkmıştı. Bu amacını yabancı kaynaklardan değil de, İslâm'ın kendi öz kaynaklarına dayanarak gerçekleştirme yoluna gitmişti. Güçlü zekâsı, ihyacı fikirleri, yol gösterici eleştirileri ve rabbani kişiliğiyle döneme ve İslâm düşüncesinin sonraki uzun yüzyıllarına damgasını vurdu. Gazâlî, İslâmî kaynaklara yabancı olduğunu düşündüğü Meşşaî felsefeye, bu felsefenin Farabî ve İbn-i Sina gibi temsilcilerine işte bu nedenle karşı çıkmıştı. Çünkü onun derdi dinî prensiplerle veya İslâmî ilkelerle çelişen metafizik teorilerleydi.

Gazâlî, meşhur eseri Tehâfütü'l Felâsife'de [Filozofların Tutarsızlığı], buna göre Meşşaî filozofların rasyonel delillerle kanıtlanması mümkün olmadığı hâlde, ezelî evren ve başlangıçsız zaman fikrini savunmakla İslâm'ın hür ve yaratıcı Tanrı inancından saptıklarını savunur. Onların Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisiyle karıştırarak değişen varlıklarla ilgili bilginin onları bilenlerde de değişmeye yol açacağı öncülünden hareketle Tanrı'nın yalnızca kendisinin bilincinde olduğunu

veya tümelleri ya da bütün eşyayı tümel bir bilgiyle bildiğini iddia ederek Allah'ın bilgisini sınırladıklarını ileri sürer. O, yine Meşşaî filozofların Platon'dan beri süregelen ruhun basitliği ve gayri maddiliği tezine dayanarak, ahiret hayatının sadece ruhanî bir hayat, ahiret mutluluğunun da aklî ve manevî doyumlardan ibaret olduğu şeklindeki fikirleriyle cismanî dirilişi reddettiklerini belirtir. Söz konusu filozofların duyu hazları veya elemleriyle ilgili Kuran tasvirlerini halkın ahlâkî terbiyesini amaçlayan semboller olarak değerlendirdiklerini düşündüklerini belirterek, bütün bu fikirleri Kuran'da yer alan sarih açıklamalarla ters düştükleri ve peygamberleri yalanladıkları için, felsefenin iman açısından zararlı olduğu ve filozofların tekfir edilmeleri gerektiği kanaatine varır.

Dini akıl yoluyla temellendirme yoluna hiç meyletmeyen, Tanrı'nın vahyin unsurlarının rasyonel bir tarzda bilinebileceğini söyleyenlere şiddetle karşı çıkan, kısacası felsefede aradığını bulamadığı gibi aradığını bulanları da küfürle suçlayan Gazâlî, en sonunda gönül yoluna girip tasavvufî görüşü ve hayat tarzını benimser. Ona göre, tasavvufî unsurlar dinin en canlı bölümünü meydana getirip, dinî hayatı tam bir hakikate dönüştürür. Gerçekten de o, şüphenin uzun zaman boyunca pençesinde kıvranmıştı; İslâm düşüncesine kötü bir biçimde sirayet ettiğini düşündüğü Yunan tarzı felsefeyi çürüttükten sonra, Gazâlî nurların nuru Tanrı'nın kendisini şüpheden kurtardığını gördü. O, böylesi bir yönelim içinde, tasavvufun pratiğinden veya dinî bir tecrübe, vusûl veya hulûl umuduna kapılmazdan önce, tasavvufun teorik boyutu üzerinde durdu. Sonra da bedenin sadece kendisinin bir aracı olduğu, kendi başına hayat veren bir yaşama sahip bulunan ve bedeni denetimi altına alıp düzenleyen ruhun en temel unsurunun düşünce ya da akıl değil, fakat irade olduğunu ileri sürdü.

İrade özgürlüğüne sahip insan için çok sayıda ihtimal söz konusudur: İnsan ya madde aşkı veya beden sevgisiyle bedeni tatmine yönelir ya da özellikle iradesi ve kendisini Tanrı'ya yaklaştıracak erdemli eylemlerle, Tanrı'nın sözüne kulak vererek gerçek kaynağına yönelebilir. Bunu başarabilen insanda, Hakk'ın hakikatinin kendisinde tecelli ettiği kalpte, Gazâlî'ye göre, varlık açık seçik kavranır. Kişinin her türlü rasyonel çıkarımdan bağımsız olarak kendi iç tecrübesiyle ulaşmış olduğu bu bilgi sadece peygamberlere ve yüksek bir ahlâkî arınmayı gerçekleştirebilmiş olan velilere verilen, duyu ve aklın ötesine geçebilen kutsî-nebevî ruhun bir mazhariyetidir.

İbn-i Rüşt

İslâm dünyasında, felsefenin, ama özellikle de Yunan tarzı felsefenin en büyük temsilcisi İbn-i Rüşt (1126-1198) olarak geçer. Aristotelesçi felsefeyi İslâm düşüncesine entegre etmeyi ya da bu doğrultuda şimdiye kadar alınmış yolu en üst mesafeye çıkarmayı amaçlayan İbn-i Rüşt'ün bu yüzden en temel düşüncesi veya teması, her ikisinin de doğru veya gereği gibi anlaşılması durumunda, din ile felsefe arasında hiçbir uyuşmazlık ya da çelişkinin olamayacağı düşüncesi olmuştur.

Çözmek istediği en önemli sorun akıl ile inancın uzlaştırılması olan İbn-i Rüşt, bu bağlamda öne sürmüş olduğu çifte hakikat öğretisiyle tanır. Gerçekten de o, akıl ile imanın, felsefe ile dinin bağdaştırılamayacağını ileri süren Gazâli'den sonra, bu problemin İslâm dünyasının en acil problemi hâline geldiğini düşünür ve çifte hakikat öğretisiyle bu ikisinin birbiriyle çatışmak bir yana bir ve aynı hakikatin alternatif ifadeleri olduğunu ileri sürer. Burada onun temele aldığı şey, Aristoteles'ten gelen üç tip argüman ya da akıl yürütme arasındaki ayrımdır. Söz konusu argümanlar, elbette kanıtlayıcı, diyalektik ve ikna edici argümanlardır. Bunlardan felsefenin kullandığı kanıtlayıcı argümanlar veya kanıtlayan kimse ya da filozoflar, Kuran'ın lafzî veya aşikâr anlamının gerisindeki ezoterik anlama nüfuz ederler. Oysa yeterince bilgili olmayan, salt imana dayanan kimseler daha ziyade sembolik figürlere önem verirler. Buna karşın diyalektik argüman getiren insanlar, daha fazlasını anlayıp derin anlama nüfuz edemezler, ama kendilerini yorum yapmaktan alamazlar. İbn-i Rüşt'ün gözünde belirsizlik yaratıp ayrılığa yol açanlar, ilahiyatçılardır. Gerçekten de o, Kuran'ın mucizevî bir şekilde iki, hatta üç ayrı okumaya imkân verdiğini ve bu okumaların oluşturduğu yelpazenin kutsal metne ihanet edemeyeceğini düşünür. Bununla birlikte, asla belli bir düşünce kapasitesinin üstüne çıkmamak gerekir. Başka bir deyişle, retorik, diyalektik ve ispat birbirleriyle karıştırıldığı takdirde, Gazâli'de olduğu gibi sapkınlığa düşülür.



İbn-i Rüşt

İbn-i Rüşt din-felsefe ilişkisine dair söz konusu görüşleriyle felsefeye bir temel kazandırdıktan sonra, kendi metafiziğinin ana hatlarını ortaya koymuştur. Onun

metafiziği, elbette bir "Bir" veya "Tanrı metafiziği"nden ziyade, bir "Varlık metafiziği"dir. Bu yüzden Tanrı'sı Kuran'ın Allah'ından ziyade filozofun Tanrı'sı olan İbn-i Rüşt'ün varlık cetvelinin bir ucunda salt potansiyel varlık, şekilsiz özdek olarak ilk madde, diğer ucunda da bütünüyle edimsel varlık, saf düşünce ve akıl, ilk Hareket Ettirici olarak Tanrı bulunur. Buna göre, ilk Muharrik veya Tanrı, onda tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, hem bütünüyle aktüel, hem de tek tek her varlığın kendi fiilî durumunu son çözümlemede kendisine borçlu olduğu edimsellik ilkesi olarak cisimsel olmayan tözdür. Varlık ilkesinin bizatihi kendisini temsil eden Tanrı, onda evrendeki sürekli oluş ve değişmeyi başlatma ve kolaylaştırma işlevi görür. Başka bir deyişle, İbn-i Rüşt'te Tanrı'nın varoluşu "kozmolojik delil"le, yani ayüstü evrenin, Tanrı'nın ilk ve zorunlu nedeni olduğu hareketiyle ilişki içinde veya kozmolojik delille düzen ve amaç kanıtının ondaki başarılı sentezleri diye yorumlanan "inayet" ve "ihtirâ" delilleriyle kanıtlanır.



Evrenin kaynağı konusunda da, İbn-i Rüşt, âlemin zaman içinde varlığa gelmesine neden olan ezelî bir irade anlayışının kendi içinde çelişik olduğunu söyleyerek, Gazâlî ve Eşarî kelamcılarının yaratma öğretisine karşı çıkıp, Aristotelesçi bir yaklaşım benimser. Evrenin açıkça Tanrı'nın eyleminin bir sonucu olduğunu öne süren İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin görüşündeki çelişkiyi daha bir açıklıkla gözler önüne serebilmek için, zamansal failler ile ezeli-ebedî faillerin farklı bir biçimde eylemde bulunduklarını öne sürer. Buna göre, biz insanlar bir şey yapmaya karar verebilir, eylemde bulunmadan önce belli bir süre bekleyebiliriz; fakat böylesi bir durum Tanrı için söz konusu olmaz. Tanrı için arzuyla eylem, irade ile fiil arasında bir boşluk bulunmaz. Tanrı'nın buyruğuyla hemen varlığa gelen yaratma eleminin işlerliği ve bu eylemin objesinin gerçek yaratılışı arasında hiçbir fasılaya yer yoktur. İlâhî yaratma, bir şeyleri yoktan var etmekten ziyade, madde ve formu bir araya getirme ya da kuvveyi fiile çıkarma eylemidir. Şu hâlde, evrenin madde ve formunu bir araya getiren, bileşimi, yani evreni ortaya çıkaran Yaratıcı, İbn-i Rüşt'e göre, Allah'tır. O, dahası bu yaratmanın sürekli olduğunu ifade eder.

İşraki Felsefe ve Sühreverdi

İslâm felsefesinin üçüncü önemli felsefe geleneği, mistik veya İşraki felsefenin ya da Aydınlanma felsefesinin oluşturduğu gelenektir. Söz konusu felsefe, Meşşaî tarzda bir rasyonel felsefe anlayışına karşı bir Doğu bilgeliğini ifade eder. Nitekim bu yeni felsefe, öncelikle aklın ya da soyut tümel içinde kalan veya böyle bir tümel yoluyla kendisini ifade eden temsilî bilginin sınırlarını ortaya koyar ve onun yerine "ışığın varlığı olan ruhun, kendi kendisini aydınlatarak varlığın ışığını doğurduğu" sezgisel bilgiyi geçirir. Kendi içinde gerçekleşen bu açınlanmaya ise varlığın zuhuru ya da ortaya çıkışı adı verilir. Bu, Varlığın varlığıdır.

Gerçekten de İşrakî felsefenin kökeninde bulunan "işrak" sözcüğü, "güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma" benzeri anlamlara gelir. Bundan dolayıdır ki, terim anlamında "işrak" epistemolojik açıdan bilginin, akıl yürütmeye ya da bilişsel aklın faaliyetine gerek kalmadan, doğrudan içe doğması; iç aydınlanmaya, keşf ve manevî deneyime dayanan sezgisel, dolayımsız, zaman dışı bilgi için kullanılmıştır. Aynı terim, söz konusu aydınlanma felsefesinde, ontolojik açıdan varlığın ilâhî nurun tecellisi sonucunda zuhur edip gerçeklik kazanması; arınan insan nefsinin ilâhî nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi için kullanılmıştır.



Şihabettin Sühreverdi

Söz konusu İşraki felsefenin kurucusu Sühreverdi (1115-1191)'dir. Onun büyük önemi, bu tür bir aydınlanma felsefesinin gerek dinî gelenek, gerekse Meşşailik anlamında felsefî gelenekle ilişkisini belirleyerek, onun terminolojisini, kavramsal araçlarıyla yaklaşımını belirlemesinden kaynaklanır. Söz gelimi, o geleneksel felsefenin bilişsel aklının eseri diskürsif bilgiye tamamen karşıt dolayımsız ve sezgisel bir bilgi türünden söz etmişti. Sühreverdî, işte bu bağlamda hakikate ulaşmanın farklı yollarından hareketle, kendisinden önceki alim ve düşünürleri de sınıfladı. Ona göre, hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu vardır. Bunlardan birincisi, tefekkür ve teoriye dayanan "bahs", ikincisi ise kulluk, çile çekme ve ahlâkî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden "teellüh"tür. Hakikatin bilgisine, düşünmeye ve araş-

tırmaya başvurmadan ulaşma düzeyine yükselmiş olan kişiye "müteellih" adını veren Sühreverdi, hakikati arayanları söz konusu yöntemleri kullanmaları bakımından üçe ayırır: (i) Teellühü esas alıp bahse önem vermeyenler; (ii) tefekkür ve bahsi önemseyip teellühü ihmal edenler ve (iii) her iki yolu da takip edenler. Sühreverdi birinci grupta peygamberlerle Sufilerin, ikinci grupta Aristoteles ile onu izleyen Farabî ve İbn-i Sina gibi filozofların bulunduğunu söyler. Üçüncü grupta, kendisi de olmak üzere İşrak felsefesini benimsemiş olanların bulunduğunu söyleyen Sühreverdi, felsefesinde işte bu yeni düşüncenin unsurlarını ortaya koyar.

Sühreverdi, dahası İşraki felsefenin özel ve teknik dilini yaratan kişidir. Bu yeni teknik dil, başkaca mistik felsefelerde olduğu gibi, ontolojik problemlerle bilgi problemine bir çözüm getirebilmek için ışık sembolizmini kullanır. Buna göre o, ayrı kozmolojik yapıları tanımlarken, ışık sembolizminin imkânlarından yararlanarak Meşşaî filozofların Zorunlu Varlığı için "Nurların Nuru" deyimini kullanır. Sühreverdi, varlık görüşü bakımından özün önceliği üzerinde ısrar eden bir ontolojik konumun savunuculuğunu yapar. Söz konusu özü nur ya da ışık olarak tanımladıktan sonra da onu var olmak için kendisinden başkasına ihtiyaç duymayan "saf nur" ve varlığı başkasından olan "arızî nur" diye ikiye ayırır. Kendinden kaim olan karanlığa "gasak", başkasına bağımlı olan karanlığa da "hey'e" adını veren filozof, bağımsız, bilinç ve idrak sahibi olan varlıkların "saf nuru" temsil ettiğini, bunların madde ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığını söyler. Onun varlık görüşünde, Allah, melekler, İdealar ve insani ruhlar saf nuru temsil ederken, yıldızlar ve ateş gibi varlığı başkasında olanlar "arızî nur" diye adlandırılır. Cisim ya da fizikî nesneler türünden bilinçten yoksun varlık türleri, asıl karanlığı; renk, koku ve tatla ilgili nitelikler arızî karanlığı temsil eder. Varlığı bu şekilde bir nurlar hiyerarşisi veya nurlar tabakası olarak tasarlayan Sühreverdi'nin ontolojisi, böylesi bir nuranî birlik içinde gerçek bir vahdet-i vücuda izin verir.


Sühreverdi Türbesi

Gerçekliği temel ilkenin ışığında bu şekilde tanımlayan Sühreverdi, söz konusu gerçekliğin bilgisine veya varlığın hakikatine dört ayrı aşamada ulaşıldığını öne

sürer. Buna göre, birinci aşama bilen kişi ya da filozof tarafından hayata geçirilecek bir hazırlık faaliyetiyle belirlenir. Başka bir deyişle o, filozofun, bilginin temelini meydana getiren "tecrübe" veya "ilâhî görü"ye hazırlık hâli içinde, dünyadan vazgeçmesi gerektiğini söyler. İşrakî bilgi sürecinde ikinci aşama, filozofun "ilâhî ışığın" görüsüne ulaştığı gerçek aydınlanma evresidir. "İnşa" aşaması ise aydınlatan bilginin kendisinin kazanıldığı sınırsız bilgi aşamasıdır. Sonuncu ve nihaî aşama söz konusu görsel deneyim veya mistik tecrübenin belgelenmesi veya yazıya dökülmesi evresidir.

Gerçekten de birinci aşamada gurbete çıkma, et yemekten sakınma benzeri pratik ya da uygulamalarla kişinin ya da filozofun kendisini ilham, hatta vahiy tecrübesi için hazırlaması söz konusu olur. Bu türden bütün pratikleri çileci ve mistik pratikler kapsamı içinde ele alan Sühreverdi, "Tanrı'nın nuru"ndan bir parçanın birtakım sezgisel güçlere sahip olan filozofta zaten bulunduğunu söyler. Sühreverdi'ye göre bu aşama, ilâhî ışığın insanın varlığına dâhil olduğu ikinci aşamaya götürür. İkinci aşamada şu hâlde bir dizi kavrayıcı nurun etkisine maruz kalan filozof, söz konusu ışık yoluyla gerçek bilimlerin temelini meydana getiren bilgiye ulaşır. Bu aşamada diskürsif analizden yararlanan filozof, yaşamış olduğu mistik tecrübeyi sınamadan geçirir ve onu argüman yoluyla temellendirir. Bir analiz süreciyle tamamlanan bu evrede, mistik tecrübenin geçerli kılındığı bir bilgi sistemi inşa olunur.

(3) Rönesans Felsefesi

Rönesans felsefesi bir geçit döneminin, yani Avrupa uygarlığının yaklaşık bin yıl süren Orta Çağ'ı ile Yeni Çağ arasındaki dönemin felsefesidir. Gerçekten de Rönesans, tarihsel olarak 1400 ile 1600 yılları arasında kalan tarihsel dönemi ifade eder. İşte bu dönemde geliştirilen ve Orta Çağ ile modern Yeni Çağ felsefesi arasında bir tür köprü görevi üstlenen felsefeye Rönesans felsefesi adı verilmektedir. Bu felsefenin bir geçiş döneminin felsefesi olmasının en temel nedeni, onun hem Orta Çağ felsefesiyle



Nicolaus Copernicus

süreklilik arz etmesi, hem de felsefede bir "yeniden doğuşu" temsil etmesidir. Başka bir deyişle, Rönesans hem yepyeni bir çağ hem de bir geçiş dönemiydi; aynı anda hem Orta Çağ, hem de Yeni Çağ'dı. Hem Ficinus, Erasmus, More ve Luther'de olduğu gibi bir hayli dindar hem de Machiavelli ve Montaigne örneklerinden olduğu üzere, çok aşikâr bir biçimde modern ve dünyevîydi.

Söz konusu ikiliği pek çok yönü ve öğesinde görebileceğimiz Rönesans felsefesinin Orta Çağ felsefesiyle süreklilik arzetmesi, Aristotelesçiliğin Rönesans felsefesine, antikiteden miras kalan Platonculuk ve Stoacılık benzeri düşünce akımlarıyla birlikte hâkim olmasından kaynaklanır. Aristotelesçiliğin hâkim olması, Orta Çağ'ın Hristiyan teolojisiyle Aristotelesçilik arasında gerçekleştirmiş olduğu sentezin çökmesi sonucu oldu. Sentezin Hristiyan teolojisinden oluşan ayağı çökünce, Aristotelesçi felsefe 15. yüzyıldan itibaren çökmesinin ardından hâkim felsefe formu olarak bir başına kalmıştır.

Rönesans'ta Orta Çağ düşüncesinden kopuş ise başta felsefe olmak üzere, kültürün hemen her alanında yepyeni tasavvurların ve anlamların ortaya çıkışında ifadesini bulur. Gerçekten de Rönesans kavramı yeniden doğuş ve yenilenme, yeni düşüncelerle buluşların zuhuru, ruhun ve insan varlığının yenilenmesi benzeri olgulara gönderme yapar. Buna göre gerçekte bütün bir Rönesans'a egemen olan şey, Orta Çağ'ı karakterize edecek şekilde "karanlık" ile antik dünyayı ve bu arada yeni dönemi simgeleyen "aydınlık" karşıtlığı olmuştur. Son derece özel bir yaratıcı süreç aracılığıyla yeniden oluşan dönemin "yeniden doğan" insan tezini güçlendiren şey, işte bu karşıtlıktır. Bu durum, Rönesans felsefesi açısından bize söz konusu ikili anlamıyla, yani aydınlığa karşılık gelen ya da aydınlığı sembolize eden antik kültüre dönüş ile insanın dünyanın merkezi hâline gelmesi anlamında



hümanizmi verir. Nitekim bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, Rönesans hümanizmi kendisini öncelikle antik dünyanın felsefe formlarına, özellikle de Platon'a, Stoa felsefesine, Herakleitos ve şüpheciliğe bir dönüş hareketi olarak gösterir. Buna mukabil ikincisinde, o, ifadesini Orta Çağ'ın Tanrı merkezli yaklaşımından insan merkezli bir yaklaşıma geçişte bulur. Rönesans hümanizminin söz konusu ikili anlamı, birleşik etkisini sırasıyla yeni bir insan, doğa, Tanrı, bilgi, etik ve siyaset felsefesi anlayışının ortaya çıkışında ve son çözümlemede Avrupa kültürünün dünyevileşmesinde gösterir; Rönesans'la birlikte modern dünyaya kapılar en nihayetinde, sonuna kadar açılacaktır.

Gerçekten de Rönesans'ta insan, yepyeni bir temel ve dünyanın merkezi olarak ortaya çıkar. Orta Çağ'da insan, yasağa ve günaha olan eğilimi dolayısıyla Tanrı'nın cennetinden kovulmuş, Tanrı tarafından iyi ve mükemmel bir şekilde yaratılmış dünyaya kötülüğü sokan günahkâr bir varlık olarak anlaşılmıştı. Dolayısıyla o, kendine yetemeyen, Tanrı'nın rehberliğine muhtaç ve bunun sonucu olarak da kurtuluşu için Tanrı'nın lütfuna ve inayetine mecbur bir varlık olarak düşünülmüştü. Oysa Rönesans'ın bütün hümanistleri insanı iyi ya da kötüyü seçebilen, kendisini şekillendirip oluşturan bir varlık olarak gösterir. Söz konusu "semavi varlık" zamana göre hayvana ya da meleğe dönüşebilir, tercihini bedenden ya da ruhtan, gölgeden ya da ışıktan yana kullanabilir. İnsanı seçtiğine sahip olabilen, kendisini istediği gibi yaratabilen özel bir varlık olarak gösteren Rönesans hümanizmine göre, o, artık kaderinin, özgür seçiminin sorumluluğunu üstlenen, Tanrı'nın kendisine verdiği tohumları geliştirebilen biri olmak durumundadır.



Bir Katolik Kilisesi

Elbette, yeni insan tasavvurunun gerisinde Rönesans'ta ekonominin yavaş yavaş değişmesinin, kapitalizmin devreye girmesinin büyük bir rolü olmuştur. Bu dönemde ahiret mutluluğu yine önemli olmakla beraber, kapitalizmin de etkisiyle yavaş yavaş dünyevî başarı ve mutluluk da önem kazanmaya başlar.

Keşif seyahatleri ve yeni ticaret yollarının keşfiyle birlikte, o zamana kadar bilinmeyen mekânlar ile zamanlar evrenin yeni baştan, bu kez çok daha güçlü bir biçimde kavranmasının yollarını açar. Evrene egemen olma ya da onu matematik ve astronomi aracılığıyla ele geçirme arzuları, her ne kadar çekingenlikle ifade edilse bile, yavaş yavaş belirgin ve kesin hâle gelmeye başlar. Doğa bilimleri, artık gizemli güçler ile mantık yasalarının karıştığı özel bir araştırma alanı olarak ortaya çıkar.

Rönesans'la birlikte, Tanrı tasavvuru da değişimden nasibini alır. Bütün bir Orta Çağ boyunca, Tanrı, doğal dünyaya her daim müdahale edebilen aşkın ve yaratıcı bir güç, yaratılıştan ayrı bir varlık olarak görülmüştü. Bu anlayışa göre, doğa ilâhî ya da kutsal olmayan bir varlık alanı meydana getirmek durumundaydı. Oysa Rönesans hümanistlerinden Giordano Bruno, Tanrı'yı yaratılışa içkin bir güç olarak tasavvur etti. Zira o, tıpkı Stoacılar gibi, var olan her şeyde Tanrı'yı bulan bir panteistti. Bu yüzden, doğaya özel bir önem atfederken, onu ilâhî ve kutsal bir varlık olarak telakki etti. Katolik kilisesi, onu bir pagan olarak görüp yakma cihetine gidecekti ama Bruno, yolu bir kez açmış oldu. Onun Tanrı tasavvurunun alternatifi, Rönesans'ın ardından dünyaya yaratılıştan sonra hiçbir şekilde müdahale etmeyen deist bir Tanrı anlayışı olacaktır.

Rönesans'a özgü hareketten siyaset de bir şekilde, hatta daha yoğun bir biçimde nasibini alır. Nitekim Rönesans, siyasete gökyüzü devletini değil de cismani res publicayı şekillendirip yönlendirme görevi verirken, Orta Çağ'ın teokratik devleti Machiavelli ve Jean Bodin benzeri düşünürlerin katkısıyla yerini modern devlete bırakmaya başlar. Bu dönemde dinden tamamen bağımsız olan modern devlet ile kısa bir süre sonra ortaya çıkacak olan ulus devleti, artık yavaş yavaş toplum sözleşmesi öğretisiyle meşrulaştırılacaktır. Aynı şekilde sanat da Rönesans döneminde büyük bir atılım yaparken, yapıtlarının merkezine insanı yerleştirir. Yaratıcı imgelemin soyluluk kazandığı bu dönemde, estetik yargı normları aşama aşama biçimlendirirken, normlar doğanın titiz bir taklidi ölçütüyle özgürlüklerini fetheder. Gerçekten de Rönesans sanatı doğanın tam taklidine vakfedilmiş olup, teknik olarak benzersiz diye nitelenebilecek olan natüralist bir gerçekçilik sergilemekteydi. Fakat aynı sanat yüce bir sırrı aktarma noktasında da oldukça etkili olup manevî varlıklar ve dinî figürleri kusursuz bir güzellik ve formel bir yetkinlikle resmediyordu.

(4) On Yedinci Yüzyıl Felsefesi

On yedinci yüzyıl felsefesi, Rönesans'ta ortaya çıkan yeni bir ruhun, Rönesans ile başlayan yepyeni bir felsefe anlayışının İngiltere'de Francis Bacon'la, Fransa'da ise René Descartes ile yerleşmesi ve pekişmesi durumunu temsil eder. Modern felsefe aslında kendisini Rönesans düşüncesi ile göstermeye başlamıştı; durum böyle olmakla beraber, o esas itibarıyla Batı'da on yedinci yüzyılda başlayıp on sekizinci yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan veya doruk noktasına ulaşan bir felsefî tutum ve yaklaşıma karşılık gelir. Söz konusu felsefî modernizm, ilk kez on dokuzuncu yüzyılda Romantiklerin ve Nietzsche'nin eleştirisiyle karşılaşıncaya kadar, yaklaşık iki yüzyıl boyunca her daim biraz daha güç kazanıp yerleşik hâle gelecektir.


Spinoza

On yedinci yüzyıl felsefesi, her şeyden önce ve doğallıkla yepyeni bir tarih duygusunun egemen olduğu bir çağın felsefesini ifade eder. O, dünyaya ve insana bu yeni bakışın bir sonucu olarak, insanı eyleminin ve bu arada tarihin öznesi kılan yeni ve seküler bir tarih felsefesi geliştirir. Yaratıcı ve özgür insan, bundan böyle kendi kurduğu ve yapıcısı olduğu için de anlamı kendisine kapalı olmayan bir tarihin öznesidir. Bu felsefe, zuhur eden bu yeni tarih duygusunun bir sonucu olarak, düşüncede de yepyeni ve beyaz bir sayfa açan, geçmişi inkâr edip geleneği yok sayacak şekilde bir tabula rasadan başlayan, özne temelli bir felsefedir.

İşte bu, başkaca şeyler yanında, on yedinci yüzyıl felsefesinin, ayrıca salt insan aklının ürünü olmak manasında, özerk bir felsefe olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, bu felsefe din veya teolojiden hemen tamamen bağımsız olan bir felsefedir. Felsefenin teolojiden bağımsız olmak anlamında özerkliği, on yedinci yüzyıl felsefesinin çok temel ve belirleyici başka bir özelliğine, onun insan merkezli veya özneden hareket eden bir felsefe olması anlamında, homosantrik oluşuna işaret eder. Buna göre, teolojiden hiçbir zaman bağımsız olamamış olan Orta Çağ düşüncesinde, Tanrı bütün sistemlerin başı ve sonuydu. Oysa dini dünya görüşünü bir şekilde gerileten veya ortadan kaldıran modern düşünüşte,

hemen hemen bütün felsefelerin hareket noktaları, özellikle Descartes'ın cogitosunda çok açıklıkla ortaya çıktığı üzere, insan veya öznedir.

Nasıl ki teosantrik bir felsefe teolojik bir kavrayışa yol açarsa, aynı şekilde homosantrik bir felsefe de rasyonalizmi doğurur, rasyonalist bir bakış açısını gündeme getirir. Buna göre, modern felsefeye damgasını vuran hâkim tavır ya da eğilim, en azından on dokuzuncu yüzyıla kadar, rasyonalizm olmuştur. Genel bir tavır olarak rasyonalizm, aklın, bilim ve felsefe başta olmak üzere, bütün alanlarda yegâne otorite olması ya da yapılması anlamına gelir. Nitekim öyle de yapılmıştır. On yedinci yüzyılın bütün büyük filozoflarına göre, hakikat dini otorite veya kutsal metinler tarafından aktarılan bir şey değildir; o, akla dayalı, özgür ve tarafsız araştırma ile keşfedilen bir şeydir. Buna göre, filozofun bakışı doğaüstü alana yönelmek, tefekkürü ilâhî varlık alanını konu almak yerine, artık yeryüzüne yönelmek, doğal varlık alanını konu almak durumundadır. Fizikî ve zihinsel dünya, toplum, etik alan, siyasi kurumlar ve hatta dinin kendisi, bundan böyle doğaüstü nedenler yerine, doğal nedenleriyle açıklanmalıdır. Modern dünyada en geniş anlamıyla rasyonalizm, demek ki bir yandan insan aklının gücüne ve ilerlemeye duyulan sarsılmaz imanı, diğer yandan da ilerlemenin aracı olarak bilime ve bilimsel yönteme duyulan inancı ifade etmektedir.

Gerçekten de on yedinci yüzyıl felsefesinde insan, "özü düşünmek olan varlık" olarak tanımlanır; bilme olayındaki düşünce boyutu, duyum, duygu ve hayal gücü boyutunu gölgede bırakarak, insanı insan kılan şey olarak belirlenir. İnsanın özü, matematiği model olarak kabul etmiş akla indirgenir. Bu yeni insan telakkisinden ve yepyeni rasyonalizm anlayışından, elbette bilimsel-felsefî bir dünya görüşü çıkar; bu yeni dünya görüşü, temel ilkesi "doğayı akıl aracılığıyla yenme ve şekillendirme" olan bir teknik uygarlık anlayışına yol açacaktır. Bilim bu dönemden itibaren hâkim entelektüel otorite hâline gelip kültürel dünya tasavvurunun tanımlayıcısı, yargılayıcısı ve hamisi olarak dinin yerini alınca, felsefe de hemen bütün durumlarda kendisini ve alt alanlarını bilimden hareketle tanımlama durumuna gelmiştir.

Francis Bacon

Francis Bacon (1561-1626), modern felsefenin ilk büyük düşünürü, çağının düşünüşünün bütün özelliklerini taşıyan, modernlik ruhunu en iyi şekilde karakterize eden bir filozoftur. Bacon bilimcidir, yani en genel anlamı içinde rasyo-



Francis Bacon

nalisttir. Bunun en önemli nedeni, onun doğayı doğrulukla bilmenin tek güvenli yolunun bilim olduğunu, bilimsel yöntemin insana doğayı denetleyeceği bilgiyi sağlayacağını ileri sürmüş olmasıdır.

Gerçekten de Bacon bilim ve felsefede, yepyeni bir sayfa açmanın gerekliliğine vurgu yapanların başında geliyordu. O, geleneği, geleneksel bilgeliği deneyi unutup, otoriteye gereksizce iman ettiği için eleştirmekle yetinmedi. Bir yandan da ilerlemeciliğin, uygulamalı bilimsel bilgi alanında hızlı bir biçimde biriken deneysel bilgi ve tarihsel ilerleme anlamında modern teknolojik ilerleme düşüncesinin en büyük temsilcisi oldu. Buna göre o, bilgiyi güce eşitleyip bilginin yeni teknik icatlar ve mekanik keşifler şeklinde cisimleştiği zaman, tarihin itici gücü hâline geldiğini savunmaktaydı. Bu çerçeve içinde, doğallıkla tarihin öne doğru gitmek anlamında ilerleyici olduğunu ileri sürdü. Bu, onda seküler bir inanç gelmişti; nitekim söz konusu ilerleme inancını ilk eserlerinde geçici bir hipotez olarak öne süren Bacon, aydınlanmış ve daha iyi bir dünyanın Avrupa Uygarlığı'nın kaderi olduğunu hükmetmişti.

Gerçekten de Bacon, geçmişin bütün otoritelerine, klâsik bilgeliğin düşünme biçimleriyle sözde araştırma yöntemlerine, Orta Çağ'ın Antik Yunan mirası üzerine yükselen bilgi telakkisine karşı çıkmaktaydı. Klâsik felsefe, bilgi adını almaya lâyık hiçbir şey üretememiştir. Zira Bacon'a göre, ondaki sözde bilgeliğin temelleri, yöntemleri ve dolayısıyla sonuçları yanlıştır. Onun gözünde Platon, Aristoteles gibi otoritelerin bilgileri kısır tartışmalardan, bilimleri de hoş masallardan daha fazla hiçbir şey olmamıştır. O, eski dünyanın düşünür veya âlimlerini, kendi kavrayışlarını doğaya uydurmak yerine doğayı kendi anlayışlarına uydurmak için çalışmış ve böylelikle de doğayı tahrif etmiş oldukları için eleştirir.

O, bu noktada kalmayıp daha sonra geleneğin insan zihninde yarattığı put ya da önyargılara, kendi deyimiyle "idollere" savaş açar. Onun ortadan kaldırmaya yöneldiği bu idoller dört tanedir. Birinci kategoride yer alan idollere, o, "soy ya



Bacon

da kâbile idolleri" adını verir; bunlar, insan doğasında var olan ve onu doğru yargılara erişmekten alıkoyan idollerdir. İkinci türden idoller, "mağara idolleri"dir. Bunlar, bireyden bireye değişen, bireyin çoğunluk eğitimden kaynaklanan kişisel özelliklerinin sonucu olan kalıp ya da önyargılardır. Üçüncü yanlış fikirler, hatalar veya önyargılar öbeği, sözcüklerin insan zihni üzerindeki olumsuz etkilerine işaret eden, insanların sözcükleri şeyleştirmelerine yol açan "çarşı pazar idolleri"dir. Sonuncu idol türü, geçmişin felsefe sistemlerinin çok çeşitli dogmalarının insan zihninde yarattığı çarpıtmaları, salt düşsel bir sahne oyunundan başka hiçbir şey olmayan eski sistemlerin insan düşüncesine yaptığı olumsuz etkiyi ifade eden "tiyatro idolleri"dir. Bacon, zihni önyargılardan, bilumum hatalı kavrayış ve çarpıtmalardan temizledikten sonra, "güç olduğuna" inandığı bilgiye erişebilmenin yöntemini ortaya koydu. Buna göre o, eskinin sistemlerini ve Skolastik yöntemini, doğaya gidip gözlem yapmak yerine birtakım dogma ya da sözde ilk hakikatlerden dedüktif olarak birtakım sonuçlar çıkarsadığı için eleştiriyordu. Bu yüzden yeni yönetimi gözlemden, ama esas dört aşamalı bir tümevarım yönteminden meydana geliyordu. Bacon'un bununla birlikte en önemli eksiği, matematik bilgisinden, matematiğe dair derinlikli bir kavrayıştan yoksun olmasıydı.

Descartes

Modernliği yeni bilimin ayırt edici karakterini ve gücünü göstermek suretiyle bilim üzerinden tesis eden filozof Bacon ise, onu bilimin felsefî temellerini kurmak ve böylelikle de modern benliğin çığır açıcı ifadesini geliştirmek suretiyle ifade edip yerleştiren filozof René Descartes (1596-1650) olmuştur. Onun, modern felsefe açısından muazzam bir başarıyı temsil eden bu devrimi birkaç ana uğrak üzerinden geçerek gerçekleştirdiği söylenebilir. Bunlardan hiç kuşku yok ki birincisi, şüphecilik ile matematiğin bileşiminden meydana gelen yeni bir metodoloji anlayışıydı. O, gerçekleştirdiği Kartezyen devrimde şüphecilik ile matematiği bir araya getirmişti. Descartes, böylelikle bir yandan üzerine modern felsefenin inşa edileceği ben-bilincinin kesinliğine ulaşırken, bir yandan da bilgiyi açık ve anlaşı-



Descartes

labilir şekilde idrak olunanın kesin bilgisi olarak tanımlama imkânı buldu. Söz konusu öz-bilinç veya ben bilinci dış dünya ya da maddeden ayrı bütünüyle ayrı bir varlık olarak zihnin öne sürülmesine karşılık gelir. Bu zihin, kendi varlığı dışında her şeyden kuşku duyan, kendisini sadece geleneksel otoritelere değil, fakat maddî dünya ya da nesneye karşı da düşünen bir özne olarak modern benliğe tekabül eder.

Descartes ben bilincinin kesinliğine dayalı bilgi zemini üzerine başka bilgiler inşa edebilmek ve böylelikle de bir temsil epistemolojisinin yolunu açabilmek için, öznenin kuşku duyulamaz varoluşundan yola çıkarak sonsuz bir yetkin varlığın varoluşuna geçmişti. Fakat burada Tanrı, Orta Çağ düşüncesinde olduğu gibi, insanı ve onun aklını yaratan bir Kadir-i Mutlak'tan ziyade, insan aklı tarafından var kılınan bir varlık olmak durumundaydı. Tanrı, onda artık insanın ben-bilincinden maddi dünyaya geçişin bir aracı, nesnel dünyanın varoluşunun bir garantörü hâline gelir. Bu ise elbette insanın ve aklının kesin metafizik hakikati ayırt etmeye, dünyaya dair bilimsel bir bilgi ve kavrayışa erişmeye muktedir, bilgi konusunda yegâne üstün otorite olarak bir anlamda Tanrı'nın tahtına oturtulmasını ifade eder.

İşte bu şekilde inşa olunan metafiziksel temelin, yani akıl sahibi özne ile maddi dünya arasında kurulan düalizmin meyvesi, Descartes'ta bilim olmak durumundaydı. Gerçekten de insanı maddi/mekanik dünyanın kesin bilgisini bulup taşıma ve "doğanın efendisi" kılma kapasitesine sahip olan şey, ona göre bilimdi. Buradan hareketle onun görüşünde bilimin, ilerleme, akıl, epistemolojik kesinlik, nesnel ve mekanik evren algısının, birbirleriyle ayrılmazcasına iç içe geçmiş olduğu söylenebilir.

Descartes, bütün modernler gibi, işe geçmişten gelen bilgeliğin, geleneğin inkârıyla başladı. Skolâstik geleneğin özellikle bilgi anlayışını reddettikten sonra da, bütünüyle seküler bir araç olan akıl aracılığıyla, sağlam bir köke, apaçık ve tartı-

şılmaz ilkelere dayanan bir doğru önermeler sistemi, parçaları arasında organik ilişkilerin bulunduğu yepyeni bir sistem, bir bilgi ağacı inşa etmek cihetine gitti. Bu ağacın kökü metafizikti, gövdesi ise fizikten oluşuyordu. Bu fizik ise her şeyin şekil, büyüklük ve hareket aracılığıyla açıklanmak durumunda olduğu mekanik bir cisim anlayışına dayanan yeni bir fizik olarak gelişti.

Descartes'ın söz konusu bilgi ağacının önemli bir özelliği, onun gündeme getirdiği bilgi türlerinin veya bilimler sınıflamasının hiyerarşik organizasyonudur. Birlikli bir bütün meydana getiren, ilişkisiz ve birbirlerinden yalıtlanmış doğrulardan değil de, birbirleriyle karşılıklı olarak ilişkili olan hakikatlerden oluşan bir bilgi sisteminden hayatı boyunca hiç bıkıp usanmadan söz eden Descartes açısından bilgi, metafizikle, metafiziğin kendisi de ben bilinciyle başlar. Bu düzen içinde, o benlikten daha sonra Tanrı'ya, Tanrı'dan da cismin bilgisine ulaşılacağını dile getirir. Kartezyen programın önemli bir diğer özelliği de, onun tek bir güç veya seküler otoriteye dayanmasından oluşur.

Buna göre, o, geliştirmiş olduğu yeni yöntem veya "doğru olduğu açık ve seçik bir biçimde bilinmeyen hiçbir şeyi doğru kabul etmemek gerektiğini" bildiren şüphe yöntemi uyarınca, işe her şeyden kuşku duyarak, bir anlamda zihnini boşaltarak başlamıştı. Ona göre, insan her şeyden, dış dünyanın varoluşundan, duyu yoluyla kazandığı bilgilerden, hatta matematiksel doğrulardan bile şüphe edebilirdi. Fakat insan zihni tek bir şeyden şüphe edemezdi: Şüphe etmekte olduğu sırada, şüphe etmekte olduğundan. Şüphe etmek de zihnin "düşünme" kategorisi içine giren bir edimi olduğu için, Descartes "Düşünüyorum, o hâlde varım" sonucuna ulaştı. Var olduğu kanıtlanan, onun sisteminin birinci tözü, modern felsefenin kendisinden çıkacağı kesinlik merkezi olarak zihindi. Zihnin özünü, o, "düşünme" olarak tanımladı.


GEOMETRIA,
à
RENATO DES CARTES
Anno 1637 Gallicè edita; postea autem
Una cum N o t i i
FLORIMONDI DE BEAVNE,
In Curia Blesensi & Consiliarii Regii, Gallicè conscriptis in
Latinam linguam versa, & Commentariis illustrata.
Opera atque studio
FRANCISCI à SCHOOTEN,
In Acad. Lugd. Batavâ Mathesos Professoris.
Quorum omnium Catalogum pagina versa exhibet.
Apud Ludovicum & Danielem Elzevirios,
CIↃ IↃ C XXV.
DESCARTES

O, zihinden dış dünyaya geçebilmek için, daha sonra ontolojik argümanın bir versiyonunu kullanarak, Tanrı'nın varoluşunu kanıtladı. Tanrı, epistemolojik açıdan onun sisteminin ikinci tözünü oluşturdu. Descartes, bundan sonra, dış dünyaya geçip, maddenin, maddi nesnelerin varoluşunu kanıtladı. Madde, onun sisteminin, hem epistemolojik hem de ontolojik olarak üçüncü tözünü oluşturur. Maddenin, "onu her ne ise o şey yapan özü" de yer kaplamadır. Yaratılmamış bir töz olarak Tanrı dışta bırakıldığında, dünya, ona göre, iki şeyden meydana gelir: Zihin ve madde. Descartes'ın söz konusu iki tözlü düalist sisteminde, yer kaplayan madde ile düşünen zihin arasındaki ortaklığı temin eden şey, matematik olmak durumundadır. O, analitik geometrinin mucidi olarak, tıpkı Galileo gibi, evrenin dilinin matematiksel bir dil olduğunu düşünmekteydi.

Thomas Hobbes


Hobbes

On yedinci yüzyıl felsefesinin ve bu arada felsefi modernliğin bir başka önemli kurucusu da Thomas Hobbes'tur (1599-1679). 17. yüzyılda rastladığımız birçok filozof gibi Hobbes da, çağının çocuğu olan büyük bir kafadır. Tıpkı Bacon ve Descartes gibi, o da rasyonalisttir, bilimcidir, yöntemcidir; çağını doğru anlayıp iyi ifade etmenin ve anlamlandırmanın mücadelesi içinde olmuştur. Gerçekten de Hobbes, modern dünyanın problemlerinin, geleneği tamamen bir kenara bıraktıktan sonra, ancak akıl ve bilim yoluyla çözülebileceğine yürekten inanmıştı. Hatta pek çoklarına göre, döneminin siyasal kargaşasına yeni filizlenen doğa bilimleri aracılığı ile çözüm ararken, o bilim ve siyaseti birleştirme girişiminde bulunmuştu. Nitekim Hobbes, modern bilimin metodolojisini beşeri bilimler alanına uygulayarak, sivil hayatı yöneten yasaları, Galileo'nun hareket yasalarını incelediği tarzda araştırmaya yönelmiş ve politikaya bir teknisyen kesinliği taşıyarak toplumsal düzenin ne olduğunu ve nasıl tesis edileceğini göstermeyi amaçlamıştır.

Hobbes, modern felsefenin diğer kurucu ya da öncülerine tamamen benzer bir biçimde, felsefenin geçmişle, eski felsefeyle olan bağını tümden koparma azim ve kararlılığı sergilemiştir. Gerçekten de o, nedenlerin bilgisinden oluşan yeni bi-



Kepler

limin hem savunucusu, hem de belli ölçüler içinde icracısıydı. Doğallıkla da geleneğe, eski dünyaya ait her şeye karşı çıkmıştı. Ona göre, söz gelimi Grek felsefesi, tümden yararsız bir felsefe olup, bir sapmadan başka hiçbir şey değildir; Hobbes sadece Yunan bilimi ve felsefesini değil, Orta Çağ teolojisinin bizatihi kendisini de reddeder. O, bu bağlamda çağdaşı Descartes'ın manevi ruh anlayışına da şiddetle karşı çıkar ve sadece bilimin gerçek kurucuları olarak gördüğü Kopernik, Galileo ve Kepler gibi bilim adamlarının yeni doğa bilimini kabul eder. Hobbes işte bu kabulünün bir sonucu olarak yeni doğa biliminin içerimlerine bakmış, bütün bir felsefesine yeni doğa biliminin temelinde bulunan mekanik dünya görüşüne göre şekil vermiştir. Gerçekten de o, mekanik materyalizmine uygun olarak üç ayrı cisim olduğunu öne sürmekteydi. Bunlardan birincisi evreni meydana getiren madde, ikincisi insanı oluşturan beden ve sonuncusu da bir yurttaşlar topluluğunu meydana getiren politik gövdeydi. Hobbes, natüralizmi veya doğalcılığına uygun olarak, bir birlik tezini, yani evrendeki her şeyin maddi veya maddeye indirgenebilir olduğu ve dolayısıyla bilimsel terimlerle ele alınması gerektiği tezini en azından zımnen öne sürmüştü. Onun amacı veya felsefi projesi, bu yüzden uygun ve gerekli politik kurumların insan doğasıyla ilgili olgulardan türetmek olmuştu. Fakat her şey bundan ibaret değildi. O, insan doğasıyla ilgili olguların da evrenin doğasıyla ilgili birtakım temel olgu veya doğal yasalardan çıkarsandığı birlikli bir bilim ya da felsefe ortaya koymak olmuştur.

Hobbes, şu hâlde, varlık felsefesinde tam bir materyalizmin savunuculuğunu yapmıştı. Gerçekten de varlığın en temel öğesinin hareket hâlindeki madde olduğunu ileri süren Hobbes, modern metafiziksel materyalizmi kuran filozof olarak anılır. O, söz konusu materyalizm bağlamında, doğal olarak bir indirgemecidir de. Yani, madde dışında ikinci bir tözün olmadığını söyler. Onun materyalizmi mekanik bir materyalizmdir. Buna göre, maddenin en temel özelliğinin hareket olduğunu savunan filozof, mekanik bir doğa anlayışının Descartes'la birlikte en etkili metafiziksel sözcüsü olmuştur. Gerçekten de o, en temel iki varlık kategorisinin madde ve hareket olduğunu söylüyordu. Bu madde, Hobbes'un realizmi

uyarınca, zihinden ya da düşüncemizden tamamen bağımsız olup, yeni doğa biliminin gerektirdiği şekilde evrenin her yerine yayılmış durumdadır. Varlığın gerçek temeli olarak öne sürdüğü maddenin eşbiçimli olduğunu öne süren Hobbes, maddeden durum, yer kaplama ve kütle benzeri birincil nitelikler dışında bütün nitelikleri almıştı.

Hobbes bilgi görüşü açısından doğallıkla ampirizmi benimsemişti. Yani, maddi dünyadaki hareketin duyumlardaki harekete yol açtığını, bunun beyne iletilmesi sonucunda oluşan izlenimlerin bilginin temelini oluşturduğunu söylemişti. Başka bir deyişle, var olan her şey maddi olduğuna, olup bitenler mekanik nedenlerin bir sonucu olarak vuku bulduğuna göre, bilinecek olan her şeyin duyularımız aracılığıyla bilinmesi gerekiyordu. Duyularımızı etkilemeyen ruh ve Tanrı benzeri varlıkların varoluşunu öne sürmek, Hobbes'a göre, kabul edilemez ve anlatılamaz bir şeydi.

İnsanı maddi evrenin ayrılmaz bir parçası olarak gören Hobbes, etiğini de doğallıkla bilimsel bir temele oturtmuştur. Onun bu bağlamda, her şeyden önce etiğin teolojinin ve teleolojik dünya doğa görüşünün etkisinden kurtulup özerk bir felsefe disiplini hâline gelmesine katkıda bulunduğu söylenebilir. Fakat ahlâk felsefesini din ya da teolojinin etkisinden kurtaran Hobbes, onu bilime tâbi kılmıştır. Başka bir deyişle o, etiğin ahlâkî olgulara dair sağlam ve güvenilir bir bilgi olmak durumundaysa eğer, geleneğe, dini dünya görüşüne ya da kilisenin otoritesine değil de, psikoloji ve biyolojinin nesnel yasalarına dayanmak durumunda olduğunu iddia etmiştir. Gerçekten de Hobbes ahlâkî kural ve ilkelerin duygu ve arzuların öznel ifadeleri olarak görülmeleri gerektiğini savunmaktaydı. O, aynı çerçeve içinde hayatın korunması ve sürdürülmesinin insan eyleminin biricik ve temel amacı olduğunu söylemiş ve etik görüşünü, bu öz varlığını koruyup devam ettirme itkisi, çabası, eğilimi ya da istemi üzerine inşa etmiştir. İnsanın doğası itibarıyla hazzı ve kendi çıkarını arayan bir varlık olduğunu ileri süren Hobbes, etik anlayışında egoizmin savunuculuğunu yapmıştır.

Hobbes, siyaset felsefesinde en çok politik düzeni rasyonel, özgür ve eşit kişiler arasında akdedilen bir sözleşme yoluyla meşrulaştırmanın yöntemini ifade eden toplum sözleşmesi öğretisiyle tanınır. İnsan, doğası itibariyle arzuları, tutkuları ve aklı olan bir varlıktır; bunlardan arzu ve tutkuları nasıl ki onu kendi hazzı ve çıkarı peşinden koşmaya sevk ediyorsa, aklı da ölüm korkusundan kurtulup



Leviathan - Thomas Hobbes

güvenlik içinde yaşamak, uygarlığın nimetlerinden pay almak için, uzlaşma, barış ve huzuru aramaya sevk eder. Aklı insana kendi varlığını koruma isteminin nasıl etkin hâle getirilip hayata geçirilebileceğini gösterir. Bu yüzden Hobbes, insanların aklın bir gereği olarak, doğa durumundaki hak ve sınırsız özgürlüklerinin bir kısmından vazgeçerek, aralarında bir sözleşme yaptıklarını ve ortak iyiyi hayata geçirecek bir düzenin yaratılmasına rıza verdiklerini söyler. Politik otoritenin veya devletin tesisini bir toplum sözleşmesine dayandıran Hobbes'un politika felsefesinde, ortak iyinin işte bu şekilde mutlak ve vazgeçilmez bir hak çerçevesinde tanımlanması, aynı zamanda politikanın amacına ve meşruiyet koşullarına da ışık tutar. Devletin görevi veya politikanın işlevi, kadim filozofların düşündüğü anlamda erdemli hayatın ihyası değil, fakat herkesin doğal hakkının, yani varlığını koruyup idame ettirme hakkının korunması ve kalıcı bir biçimde teminat altına alınmasıdır. Buna göre, politik düzen iyi hayat için değil, fakat yaşamın kendisi için vardır ve onun kurucu kavramı ödev değil, fakat haktır.

Spinoza

On yedinci yüzyılın veya modern felsefenin bir başka büyük ve kurucu düşünürü Baruch Spinoza (1632-1677)'dır. Felsefesi, çok büyük ölçüde Descartes felsefesinden çıkan ve söz konusu modernizmden doğallıkla çok etkilenen Spinoza, Descartes'ın bilimin varlığın ya da dünyanın gerçekliğini açığa çıkardığı inancını tamamen paylaşmaktaydı. İşte bu yüzden, bilimin dünyasını, düalist Descartes'ın dışta bıraktığı iki şeyi, insan varlıklarıyla bütün bir maneviyat alanını da kapsayacak şekilde alabildiğine genişletti. Descartes, mekaniğin yasalarının beşeri olmayan, bütün fiziki fenomenleri açıkladığını düşünüyordu. Ama Spinoza daha da ileri gitti ve doğayla Tanrı'yı


Spinoza

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ

özdeşleştirirken, ister insanî ister fizikî olsun, bütün bir varlık alanının var olan her şeyin davranışını yöneten birkaç temel yasa tarafından açıklanması gerektiğini öne sürdü.



Etika - Spinoza

Spinoza, bunu da modern dönemde evrenin çok fazla dışına atıldığını veya ortadan kaldırıldığına inandığı Tanrı'yı sisteme dâhil ederek yaptı. Onun metafiziği de bir töz metafiziğiydi. O da töz kavramını geleneksel anlamı içinde alıp, tözü "var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlık" olarak tanımladı. Spinoza işte bu yüzden, zihin ve beden gibi iki tözün veya bir tözler çokluğunun varlığını ileri süren düalizme veya plüralizme karşı çıkarak bir tözsel monizm geliştirdi ve gerçekten var olan yegâne şeyin Tanrı olduğunu ileri sürdü. Zira "var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey" olarak töz tanımına, yalnızca Tanrı uyar. Spinoza'ya göre bu tek töz, "kendi kendisinin nedeni olan" varlık diye betimlenip bir bütün olarak anlaşılan evrenle özdeşleştirilmek durumundadır.

Tanrı'nın varlığını ontolojik argüman üzerinden kanıtlayan Spinoza, O'nun yetkinliğinin bir sonucu olarak sonsuz sayıda attribitum ya da ana niteliğe sahip olduğunu, fakat insanın bu niteliklerden sadece iki tanesini, yer kaplama ve düşünceyi bilebileceğini söylemişti. Buradan da anlaşılacağı üzere, Spinoza doğayla Tanrı'nın özdeşliğini dile getiren panteizmi benimsemişti. Buna göre, tek töz olan Tanrı, iki ana nitelikle, yani yer kaplama ve düşünce sıfatlanıyla, yer kaplayan töz ve düşünen töz olarak ifade edilebilir. Yani, evren ya yer kaplayan cisimlerden oluşan bir sistem, sonlu bir mekânsal sistem ya da bir düşünce sistemi olarak düşünülebilir. Yer kaplama ana niteliğiyle belirlenen evren ya da doğa gibi, düşüncelerden oluşan bir sistem olarak dünyada da, Spinoza'ya göre, tam bir zorunluluk söz konusudur. Bunlardan her iki evren anlayışı da kendi içlerinde tam olup, biri diğerine indirgenemez. Onun söz konusu panteizmiyle doğal dünyayı, modern bilim tasavvuruna uygun olarak, mutlak bir determinizmin hüküm sürdüğü, kendi kendine yeten, her şeyi kapsayan, kendisinde toplam enerji

miktarının aynı kaldığı, parçaları arasında karşılıklı ilişki ve etkileşimler bulunan bir sistem olarak öne sürme imkânı bulduğu söylenebilir.

Spinoza, rasyonalist bilgi anlayışında ise elbette, öncelikle doğada hüküm süren nedenselliğin, sonra da Tanrı-doğa özdeşliğinin bilinmesini, bilgide temel amaç olarak ortaya koyar. Bu amaç doğrultusunda da, üç tür bilgi arasında bir ayrım yapar. Bunlardan birincisi, bilginin en aşağı derecesi veya türü olarak duyusal bilgidir. Burada, insanın çevresindeki cisimlerin beden üzerindeki etkileri, öncelikle hayal gücünün etkilerinden başka hiçbir olmayan idelerde yansıtılır. İkinci bilgi türü, nedensel ilişkilerin bilinmesini mümkün kılan bilimsel ve rasyonel bilgidir. Üçüncü bilgi türü sezgisel bilgi olup, burada insan bir bütün olarak doğanın Tanrı'nın tezahürü olduğunu görür. Başka bir ceyişle, ikinci bilgi türünde doğanın bir bölümü belirli neden sonuç ilişkileri tümdengelimsel bir sistem içinde bilinirken, üçüncüsünde doğanın bütünü Tanrı'yla ilişki içinde kavranır, o sonsuz töze nedensel olarak bağımlı olan bir büyük sistem diye görülür. Doğadaki fenomenler artık birbirlerinden yalıtılmış fenomenler olarak değil, fakat Tanrı'dan çıkan fenomenler olarak değerlendirilir. Spinoza'da bilginin pratik bir anlamı da vardır. Bu pratik amaç da insanın bilgi yoluyla özgürleşmesinden meydana gelir. Nitekim onun bakış açısından sezgisel bilgi, yani her şeyi ezelî-ebedî bir ışık altında, Tanrı'da ve Tanrı aracılığıyla görme insana, onu kölelikten, yabancı bir düzende kendisine tamamen yabancı güçlerin oyuncağı olmaktan kurtarmak suretiyle, olabilecek en yüksek tatmini ve saadeti sağlar.

Spinoza'nın metafiziği ve bilgi teorisiyle çok yakından ilişkili olan etiği de bir özgürlük ve kendini gerçekleştirme etiği olarak ortaya çıkar. Zira onun gözünde önemli olan yaşamaktan ziyade, iyi yaşamaktır ve bu da bilgiyle olur. Bu yüzden, Spinoza'nın etik anlayışı entelektüalist bir etik olup, bilgi, onda ikili bir rol oynar. Bilgi beşeri tutkulara karşı verilen mücadelede çok önemli bir silâh olmak durumundadır; zira tutkularımızı ve onlara yol açan nedenleri bildiğimiz ölçüde tutkular üzerinde belli bir egemenlik tesis edebiliriz. Öte yandan, özgürlüğümüz ancak aklın faaliyeti ve bilgiyle söz konusu olabildiği için, bilgi iyi hayatın yaratılmasında önemli bir rol oynar. Spinoza, insanın en yüksek ahlâkî amacı olarak özgürlüğe, kemale ermeye ve kendini gerçekleştirmeye ancak sağlam bir sosyal düzende erişilebileceğini söylediği için onun etiğiyle siyaset felsefesi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Dahası, onun siyaset felsefesinin kaynağında, sosyal hayvan olarak insan telakkisi bulunur. Spinoza da "sözleşmeci devlet geleneği"

içinde yer alır. Nitekim doğa durumundaki insanın "kendini korumak" için gerekli her şey üzerinde sahip bulunduğu doğal hakkından ve bu hakkın, politik toplumun insan tarafından kuruluşu sırasında, egemene transferinden söz eder. Ona göre de bütün politik oluşum ve sözleşmelerin temelinde bulunan bir amaç olarak barış ve güvenlik hâline ve dolayısıyla savaştan kaçınma durumuna sadece bireylerin hak ve yetkilerinin bir kısmını egemene devretmeleriyle ulaşılır. Bununla birlikte, o, zamanın Hobbes benzeri monarşistlerinden ayrılarak, en iyi yönetim biçiminin demokrasi olduğunu ileri sürer. Zira demokrasi, Spinoza'nın farklı olduklarına inandıkları insanlar arasındaki farklılıkları koruyacak ve yansıtacak şekilde, ifade özgürlüğünün bulunduğu bir rejim olmak durumundadır.

Leibniz

Yeni mekanik bilimini coşkuyla karşılayanlar arasında yer alan başka bir büyük düşünür de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)'dir. Hatta o, yeni bilimin en başta gelen savunucu ve temsilcilerindendir. Gerçekten de Leibniz, diferansiyel hesabın mucidi olacak kadar büyük bir matematikçi, mekaniğe kinetik enerji kavramını armağan edecek derecede büyük bir fizikçiydi. Fakat o, diğerleri gibi bir devrimciden ziyade, bir sentezcidir. Bunun nedeni ise onun modern dünyada bir süre sonra giderek daha belirgin hâle gelecek kültürel krizi derinden duyumsamış olmasıdır. Gerçekten de Leibniz'in gözünde sorun, Tanrı'nın hiçbir ilişkisinin kalmadığı mekanik dünyada Tanrı'ya ve dine, her nasılsa bir yer bulmak sorunu değildir. Çünkü böyle bir dünyada Tanrı ve din er ya da geç yok olup gidecektir; sorun esas, rasyonalizm içinde aşkın ve yaratıcı bir Tanrı'ya, gerçek bireylere ve hepsinden önemlisi nesnel amaçlara bir yer bulmaktır. Buna göre, yapılması gereken şey, klâsik Tanrı anlayışı ile geleneksel teleolojik evren görüşünü ciddiye alıp, bu ikisini yeni bilimsel dünya görüşüyle bağdaştırmaya çalışmaktır. Leibniz'in bakış açısından, modern dünyada ağırlığını her geçen gün biraz daha hissettirecek olan kültürel krizi aşabilmenin yegâne yolu budur.



Leibniz

O, işte bu çerçeve içerisinde, büyük bir fırtınanın etkisiyle, kökleriyle birlikte toprağından kopup başka bir yere savrulan bir ağacı düşünmemizi ister. Bu olay neden vuku bulmuştur? Hepimiz, onun hiçbir şekilde rastlantısal olmayıp, açıklanmaya muhtaç bir olay olduğunu kabul eder ve onu açıklamak için bildik doğa yasalarını sıralarız. Ama bir yandan da açıklamanın nedenler zincirinde sonsuzca geriye gidemeyeceğini, onun bir yerde, doğa yasalarında durması gerektiğini kabul ederiz. Oysa Leibniz bunun bir açıklama olmadığını, gerçek açıklamanın dünyanın neden başka yasalara değil de, sahip olduğu mevcut yasalara sahip olduğunu açıklaması gerektiğini öne sürer. Ona göre, ortalama insanın, bilim adamının açıklamasının son bulduğu bu noktada söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Bu ise bilimin metafizikle tamamlanması gerektiği anlamına gelir. Leibniz açısından sadece görünüşlerle yetinen bilimi tamamlayacak metafiziksel açıklama ancak kendisi açıklanmaya muhtaç olmayan bir şeyin varlığının kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Bu varlık da, ona göre, Tanrı'dır. Yeter neden ilkesine dayalı bu açıklama, bu dünyada iş başında olan yasaları Tanrı'nın iradesi veya kararına dayandırır. Tanrı, bu yasaları ve onlarla birlikte olup bitecek olan her şeyi, örneğin ağacın fırtınanın etkisiyle toprağından bir dakika önce ya da sonra değil, fakat tam tamına o anda kopmasını, bir metre sağa ya da sola değil de, tam tamına savrulduğu yere savrulmasını temin edecek şekilde seçmiştir.



■ Monadoloji - Leibniz

Gerçekten de varlığı görünüş ve gerçeklik diye ikiye ayıran Leibniz görünüş alanından meydana gelen fenomenal düzeyde, bir dış dünyanın varoluşunu tartışmadan kabul eder; dünya cisimlerden meydana gelmektedir. Bu cisimler, bileşik ve dolayısıyla bölünebilir varlıklardır. Gözle görülür her şeyin, duyusal bütün bileşiklerin kendilerinden meydana geldikleri söz konusu basit tözlere, fenomenal düzeyin gerisindeki esas gerçeklik düzeyini temsil eden bu bağımsız güç ya da eylem merkezlerine, Leibniz gerçekliğin bölünemezleri olma anlamında monad adını verir.

Leibniz, metafiziğinin temel kavramı olan monadı, yani güç merkezi, kuvvet birimi anlamında monadı açıklarken, atom terimini kullanır. Gerçekten de, monad Demokritos'un atomuyla birçok yönden benzerlik gösterir. Buna göre, monadlar da, tıpkı atomlar gibi ezelî ve ebedîdirler; yaratılmadıkları gibi yok da edilemezler. Dış dünyada gördüğümüz maddî nesneler monadların bir araya gelişleriyle varlığa gelip, onların dağılışlarıyla varlıktan çıksalar bile, monadlar basit oldukları için bütün bu oluş ve yok oluş süreçlerinden bağışık kalırlar. Yine monad, aynen atom gibi basittir; yani onun da parçaları yoktur. Monadlar atomlara, öyleyse, sadece varlığın nihaî ve basit öğeleri olmak, hatta belki, yaradılış ve yok oluş dışında ezelî-ebedî olmak bakımından benzerlik gösterir. Fakat atomla monad arasında kurulan benzerlik ilişkisi bu noktadan itibaren geçerliliğini yitirmeye başlar. Çünkü Leibniz'de basit bir töz olarak monadın parçaları yoktur, dolayısıyla onda yer kaplama ve şeklin varoluşundan söz edilemez. Onun monadı manevî bir tözdür, ruh ya da enerji cinsinden bir varlıktır. Leibniz, gerçekten var olan yegâne tözler olan, cisimlerden ziyade ruhlara benzeyen monadlara, işte bundan dolayı psişik güçler adını verirken, doğanın bir bütün olarak canlı olduğu sonucunu çıkartır. Yer kaplamayan, şekil ve büyüklükleri olmayan monadlar, birbirlerinden niceliksel olarak değil de, Leibniz'in ünlü "ayırd edilemezlerin özdeşliği ilkesi"ne göre, niteliksel olarak farklılık gösterirler. Gerçekten var olan bu monadlar, en aşağıda evreni olabilecek en ilkel bir biçimde tekrar eden en aşağı monad veya materia prima ile evreni en mükemmel bir biçimde yansıtan en yüksek monad, monadlar monadı olarak Tanrı arasında kalan varlıklar, bir monadlar hiyerarşisi oluştururlar.

(5) Aydınlanma Felsefesi

Aydınlanma ya da on sekizinci yüzyıl felsefesi, felsefi modernizmin hiç kuşku yok ki doruk noktasını temsil eder. Gerçekten de Aydınlanma insan aklına beslenen mutlak ya da sarsılmaz bir güvenle başlar. Bu ise başka birçok şey yanında, yeni ya da modern bilimin gücünü olumlama, insanoğlunun parlak geleceğini bilim yoluyla inşa edebileceğine koşulsuzca



■ Locke

inanma anlamına gelir. Başka bir deyişle, o sekülarizmin büyük zaferini ifade eder. Bu tavrı, Aydınlanmanın kurucu düşünürü olarak kabul edilen İngiliz filozofu Locke'tan başlayarak, istisnasız bütün filozoflarda görebiliriz. Aydınlanmanın bütün filozofları, aklı ve bilimi temele alırken, modern bilimi felsefi olarak temellendirme cihetine giderler. Başka bir deyişle, Aydınlanma akla ve bilime koşulsuz bir inançla ve metafizik karşıtlığıyla karakterize olur.

Bu durumun, Aydınlanma felsefesi açısından iki büyük sonucu olmuştur. Bunlardan birincisi ve en önemlisi ifadesini, felsefenin tüm dikkatini modern bilimin doğal dünyayı açıklamada kaydettiği başarıdan ilham alacak şekilde, önce insan sonra da toplum bilimlerinin özerk bilimler olarak inşasına ve temellendirilmesine yöneltmekte bulur. Nitekim dönemin neredeyse bütün filozofları, en başta Hume olmak üzere, Newton'un doğa bilimleri alanında başardıklarını, insan bilimleri alanında gerçekleştirme iddiasıyla ortaya çıkar. İkincisi ise karşılığını akla dair özeleştiride ve dolayısıyla aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğine ilişkin bir analizde bulur.

Aydınlanma düşüncesi, kapitalizmin ilk ve en güçlü bir biçimde boy gösterdiği Ada Avrupa'sında, yani İngiltere ve İskoçya'da başlamıştı. Burada öncü düşünürler Locke, Berkeley ve Hume olmuştur. Aydınlanmacı fikirler kısa bir süre içinde Voltaire ve Rousseau gibi filozoflar eliyle Fransa'da temsil edilme durumuna gelmiştir. Aydınlanma, en geç girdiği yer olan Almanya'da en güçlü ve büyük temsilcisini bulacaktır: Kant

Locke

John Locke'un (1632-1704) düşüncesi de, Rönesans'ın sonlarıyla 17. yüzyılda ortaya çıkan, merkezinde büyük bir makine veya mekânın her yerini kaplayan, ölçümlenebilir bir şey olarak madde anlayışının bulunduğu yeni, modern ve mekanik bir dünya görüşü geliştirme hareketinin bir parçası olmak durumundadır. Hatta Locke, bu hareketin herkesten çok ve en yeni üyesidir. Söz konusu modern dünya görüşünde, Tanrı'nın tahtına oturtulan insan, kendisi dışında herhangi bir ilkeyle değil de, bizzat kendinde taşıdığı bir nitelikle kavranmaktaydı. Dolayısıyla, bu insan artık kendi kendisinin rehberi olan, çevresini anlayabilme ve böylelikle de kontrol altına alabilme gücüne sahip olan bir varlıktı. Buna göre mekanik bir doğa ya da evren tasarımı yeni bir bilgi modeline işaret edip modern bilimi temellendirme imkânı vermişti. İşte bunun gibi yeni insan anlayışından

yola çıkılarak oluşturulan birey ve bireyin haklarıyla sözleşme kavramları da yeni ve modern bir siyaset felsefesinin inşasını mümkün kılmıştı. Modern dünya görüşünün temel unsurlarını meydana getiren bütün bu anlayışların izini Bacon ve Hobbes'tan itibaren adım adım izlemek mümkündür.



John Locke

Locke işte bu çizgi üzerinde yer alır. Ama Locke, bu çizgi üzerinde, kendisinden önceki bütün modern düşünürlerden daha sıkı ve bilinçli bir duruşla konumlanır. Zira eski dünya görüşüne karşı çıkarken, o sadece skolâstisizmin teleolojik dünya görüşüne değil, on yedinci yüzyılın Descartes, Spinoza ve Leibniz tarafından temsil edilen bilumum rasyonalist metafiziklerine de karşı çıkar. Bu yüzden, Locke'un karşı çıktığı geçmiş, on yedinci yüzyıl filozoflarının da yer aldığı bir geçmiştir. O, kendisine Aydınlanma'nın kurucu düşünürü unvanı verilmesini haklı kılacak şekilde, politika felsefesinde sadece teokrasiyle mücadele etmez, aynı zamanda on yedinci yüzyılın mutlak monarşileriyle de mücadele eder. Bu monarşilere karşı çıkış ise ortaya koyduğu bilgi teorisi ve antropolojide temellenir. Gerçekten de Locke, kendisinden önceki modern düşünürlerden işte bu noktada, söz konusu evren makinesinin bilimi noktasında ayrılır. Ona göre, insan zihninin bu devasa makinenin nedenlerini bilebilmesi mümkün değildir. İnsan kendi sınırlı melekesinin ulaşabildiklerini, yani sadece fenomenleri bilebilir. Locke işte bu noktada insanın söz konusu sınırlı yetisini akıl olarak açıklar.

Bu, aslında yeni bir iddia değildir. Fakat Locke'u bu iddiayı öne süren bütün düşünürlerden farklılaştıran, kendisinin genel rasyonalizmini on yedinci yüzyılın rasyonalizminden ayıran en önemli husus, onun aklın içini boşaltmasıdır. Buna göre, insan bilgisinin mahiyetini, kaynağını ve sınırlarını araştıran bilgi teorisin-



Hükumet Üzerine Birinci İnceleme - John Locke

de, Locke teorik çabalarının gerisinde esas itibarıyla pratik bir amaç olduğunu açıklıkla ortaya koyar. İnsan eylemlerini yöneten, insan davranışına yol gösteren ilkeleri arayan, ahlâklılığın nereye dayandırılacağını araştıran Locke, bunu bilgiyi sorgulayarak yapar. İnsan bilgisinin sınırlarını tesis ederek, onun neyi bilip neyi bilemeyeceğini ve böylelikle de nasıl ve hangi ilkelere uygun olarak eyleyebileceğini göstermek isteyen Locke, ahlâklılığı bilgiye dayandırmak, etiko-politik alanı akılda temellendirmek ihtiyacı duyar. Bununla birlikte gerçekleştirdiği eleştiriyle görülür ki, bu akıl, bundan böyle doğuştan teorik ve pratik birtakım ilkeler getiren bir akıl değildir. Bu akıl, evrenin akılsallığına katılan, değerleri keşfeden, değer yaratan, amaçları tartışan, en azından birtakım pratik ilkelerle teçhiz olunmuş bir akıl olamaz. O, sadece Tanrı'nın insana verdiği bir bilme yetisidir. Aklın içini tamamen boşaltan, onu artık sadece bir bilgi edinme yetisine indirgeyen Locke, aklı bir bilgi yolu olarak da görmez. Akıl, işleyeceği malzemenin temini bakımından deneyime bağlıdır. Bu çerçeve içinde zihnin boş bir levha olduğunu ve her şeyin deneyim yoluyla bilinebileceğini öne süren Locke, bütünüyle Aydınlanmacı bir tavırla, insanlara her alanda ya da her şeye yeniden başlayacaklarını bildirir.

Buna göre o, zihnin doğuşta bir tabula rasa olduğunu, doğuştan getirdiği hiçbir şey bulunmadığını söyleyerek, bilginin temelinde dış dünyadan alınan izlenimler bulunduğunu söyler. İzlenimlerin karşılaştırılması, birbirlerinden ayırt edilmesi ve onlardan ortak noktaların çıkartılması suretiyle ortak fikirlere ve genel kavramlara ulaştığımızı söyleyen Locke'a göre, bilgi deneyimle başlar ve onunla biter. O, nasıl ki bilgi teorisinde önce doğuştancılığı reddettiyse, politika felsefesinde de çoğu zaman teokratik yönetimleri veya mutlak monarşiyi temellendirmek için kullanılmış olan ilâhî yönetme hakkı teorisini reddederek işe başlar. Sonra da liberal politika anlayışını, doğa durumu hipotezi üzerinden toplum sözleşmesi yoluyla oluşturur. Gerçekten de Locke, doğa durumundaki insanların, öncelikle savaş tehdidinden kurtulabilmek amacıyla bir "toplum sözleşmesi" yoluyla sivil

toplum içinde bir arada yaşamaya başladıklarını ve devleti yarattıklarını söyler. İnsanlar ona göre, doğa durumundan sivil toplum hâline, ikinci olarak, temel hak ve özgürlüklerini güvence altına alıp, daha nitelikli bir yaşama kavuşmak için geçerler. Locke, dahası insanların doğa durumunun avantajlarını bırakıp, topluma girmesini mülkiyetin korunmasıyla ilişkilendirerek sunar. İşte bu, onun liberalizminin ana kaynağı olmak durumundadır. Gerçekten de Locke, devletin statüsünü belli bir işleve indirgeme gayreti içinde, devletin mülkiyeti yaratmadığını, fakat mülkiyetin devleti yarattığını gösterme amacı güder.

Mülkiyetin politik toplumun yaratılmasının en önemli nedeni olduğunu söyleyen Locke, aslında toplumu yaratan şeyin çalışma olduğunu öne sürer. Yani, onda insanın, emeği ve çalışmasıyla doğayı dönüştürmeye başlamasının bir sonucu olarak, giderek kendisini de verili bir durumdan çıkartıp, kendisine bir dünya yarattığı söylenebilir. Doğa verili bir şey olup, insan bu verili dünyayı kendi çalışmasıyla aşar. Demek ki, politik toplumun sözleşme yoluyla oluşturulmasının bir diğer nedeni de, insanın, doğanın sınırlarından kurtulmak amacıyla, insanî veya daha uygar bir dünya yaratmak istemesidir. Onu sivil toplum durumuna yönelten şey, öyleyse doğa durumunun eksikleridir. İşte bu eksikler, bize bireylerin toplumu hangi temel üzerinde kurduklarını gösterir; yani, insanların doğa durumunda isteyip de bulamadıkları şeyler, toplumun yaratılma ya da oluşturulma nedenlerini verir.

Berkeley

George Berkeley (1685-1753), Locke'un açtığı yoldan gider ve bilginin kaynağında deneyimin olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, o, Avrupa kültürünün on yedinci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak özellikle Hobbes, Newton, Descartes ve Locke'un etkisiyle bir gerileme ve hatta çürüme içine girdiğini düşünür. Bu filozofların da etkisiyle kendisini genel dünya görüşünde gösteren problem, ona göre, gerçekte iki yönlü bir problemdir. Problemin bir yönü, Bacon ve Hobbes'tan itibaren, ama özellikle de Descartes'la birlikte, bütün bir doğal dünyanın, tıpkı dev bir saat gibi determi-



■ Berkeley



■ Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma - Berkeley

nistik birtakım doğa yasalarına göre işleyen alabildiğine büyük bir mekanik sistem olarak görülmesinden kaynaklanır. Giderek yaygınlaşan bu görüş, Berkeley açısından, insanların hayatlarının, Tanrı tarafından değil de doğa tarafından yönetildiğini düşünmeye, onların hakikati, gerçekliği, kalıcı olanı, Tanrı'dan hareketle değil de, doğadan hareketle kavramaya yönelmeleri anlamına gelir. Bu, ona göre, Avrupa kültürünü derin bir nihilizm batağına sokacak kadar tehlikeli bir şeydir. Problemin ikinci boyutu, özellikle Locke'tan sonra bilimsel bilgi ya da inançlarımızın hipotetik doğasının gözler önüne serilmesinden oluşur. Bu ise insanların hayatlarını yöneten ve onların dünyaya ilişkin kavrayışlarını şekillendiren gerçeklik görüşlerinin kesinlikten ve tamlıktan yoksun olup her şeyin şüpheye açık olduğu anlamına gelir. Bu türden görüşlerin yaygınlık kazanması, Berkeley'e göre, tam olarak, çevresindeki dünyaya bütünüyle yabancılaşmış modern insanın kendisinin atomların gelişigüzel birleşiminden ibaret olduğuna, özel hiçbir anlama sahip olmadığına ve kısa süreli, maddî hazlar dışında her türden umuttan yoksun kaldığına inanmasını ifade eder.

Berkeley'in esas amacı, öyleyse, materyalizm, ateizm ve septisizmle mücadele etmek olmuştur. O, modern zamanların mekanik doğa tasarımının ve Descartes'la Locke'un görüşlerinin yarattığı problemler ve yol açtığı güçlüklerle savaşmak için, öyleyse, bu tasarım ve görüşlerin yanlış olduğunu göstermeye ve insanları Tanrı'yla olan dolayımsız ilişki veya temasın temin edeceği anlama geri döndürmeye çalışır. Berkeley, işte bu çerçeve içinde gerçekten var olanın, dolayımsız olarak bilinen zihindeki ideler olduğunu ileri sürer. İdeler ise boşlukta durmayıp, bir zihinde, dolayısıyla ruhta var olurlar. Onun idealizm olarak bilinen ve gerçekten var olanın ideler ve idelerin kendisinde var oldukları zihin olduğunu ileri süren bu görüşüne göre, dış dünyanın insandan veya bilen zihinden bağımsız bir varoluşu yoktur. Bununla birlikte, Berkeley maddî dünyanın varoluşunu büsbütün yadsımaz. Nitekim onun uzun ve ayrıntılı argümanlarla göstermeye çalıştığı şey, dış dünyadaki maddî varlıkların bir zihin tarafından algılandıkları sürece var olduklarını (esse est percipi) ifade eder. İdealizmine "Ne yani? Dün-

yada onları algılayacak insan tek bir insan bile olmasaydı eğer, maddi nesneler olmayacak mıydı?" diye sorarak itiraz edenlere ise Berkeley, "Korkmayın, bu durumda onları algılayacak bir ilâhî zihin vardır" diye cevap vermiştir.

Hume

David Hume (1711-1776), geleneğe yönelik yıkıcı ve geleceğe dönük kurucu tavrıyla, yani özellikle dine ve metafiziğe yönelik septik ve eleştirel yaklaşımı, bilimciliği, liberalizmi ve ahlâkı duygulara bağlayan anlayışıyla, Aydınlanma'nın kesinlikle en kusursuz temsilcisi olan filozoftur. Fakat aslında Hume, modern felsefeye Descartes'tan beri içkin hâle gelen öncül ve kabullerin mantıksal sonuçlarını çıkarsamaktan başka bir şey yapmamıştır. Buna göre Hume her şeyden önce Kartezyen felsefenin başlangıç öncülünü veya cogitoyu, felsefenin, dışarıdan değil fakat içeriden hareketle kurulması gerektiği düşüncesini temele alıp, buradan çıkan mantıksal sonuçları tam bir açıklık içinde gözler önüne sermiş, hatta hayata geçirmiştir. Kartezyenizmin modern felsefenin temelini meydana getiren bu öncüle göre, biz sadece zihin hâllerimizin doğrudan bilgisine erişirken, yalnızca zihinsel içeriklerimizle ilgili olarak bir kesinlik içinde olabiliriz. Söz konusu temelci bakış açısına göre, felsefeye veya felsefe yapmaya işte bu temelden, yegâne kesinlik merkezinden başlamak gerekir. Buradan, yani zihin içerikleri veya idelerden, onlara neden olan dış dünyaya geçiş söz konusu olduğunda, Hume, bu geçişi mümkün kılan nedensellik ilkesini sorgular. O, bu sorgulamasının sonunda, nedenselliğin mantıksal bir zorunluluk olmayıp, insanî bir alışkanlık olduğunu ortaya koyar. Bir dış dünyanın varoluşuna beslenen inanç, akıl yoluyla, insanın akıl yürütme kapasitesine müracaat etmek suretiyle temellendirilebilir olan bir şey değildir. Biz dış dünyanın varoluşuna inanıyoruz, daha doğrusu inanmadan yapamıyoruz, fakat bunu kanıtlamak Hume'a göre imkânsızdır.



David Hume

Tıpkı Locke ve Berkeley gibi, bilginin kaynağında deneyimin olduğunu, insan bilgisinin duyu-izlenimlerine dayandığını öne süren Hume, ister manevi olsun ister olmasın, duyu-izlenimlerinin veya deneyimlerin ötesinde neyin var olduğunu belirleyebilmenin veya belirginleştirebilmenin imkânsız olduğu sonucuna varır. Berkeley gibi, o da Locke'un temsili algı teorisini kabul etmez;

ama o, Berkeley'in dış nesneleri Tanrı'nın zihninde kök salan idelerle özdeşleştirmesine de karşı çıkar. Buna göre, o, önce bizim sadece algılarımızın varoluşunun bilgisine veya dolayımsız bilincine sahip olduğumuzu, sonra da bir algının varoluşundan başka herhangi bir şeyin varoluşuna yapılacak bir çıkarımı, yani nedenselliği rasyonel veya mantıksal olarak temellendirmenin imkânsız olduğunu gösterir. Sonra da algılarından birtakım çıkarımlar yapan biz insanların başka türlü davranamayan varlıklar olduğumuzu ileri sürer. Baştan sona olumsuz ve eleştirel birinci adım veya hareketinde, Hume bütün akıl yürütmelerimizin temelinde yalnızca birtakım ön kabuller bulunduğunu gösterirken, kendisine esas din ve metafiziği hedef yapar. Din ve metafizik kitapları, ona göre, aleve atılıp yakılmaları gereken çerçöp yığınına, aşılmaları gereken engeller bütününe tekabül etmektedir.

Aydınlanmanın en önde gelen ateistlerinden biri olan Hume, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelmiş bütün Tanrı argümanlarıyla dalga geçer. Sonra da Tanrı'nın varoluşunu kötülük problemi üzerinden reddeder. Onun eskiden beri bilinen problemle ilgili akıl yürütmesine göre, bu dünyada, sayılamayacak kadar çok ve yoğun kötülük vardır. İnsan, insana inançlarından, fikirlerinden dolayı işkence etmektedir. İnsan, insanı öldürmektedir. Hume'un yaşadığı on sekizinci yüzyıl da pek çok savaşa tanık olmuştur. Bunlar, sorumlusunun insan olduğu kötülüklerdir. Hume, sorumlusunun insan olduğu bu kötülüklere ek olarak dünyada bir de fiziki kötülükler ya da doğal felaketler bulunduğunu ileri sürer. Dünyada depremler, kasırgalar, seller olmakta; salgın hastalıklar ortaya çıkmaktadır. Bu doğal felaketlerde binlerce günahsız insan ölmektedir. Hume'a göre bu kötülükler, kimsenin varlığını inkâr edemeyeceği kötülüklerdir. O, bu kötülüklerle gücü her şeye yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var oluşunun bağdaştırılamayacağını öne sürer.

Bu durumda ortaya üç alternatif çıkar: Birinci alternatife göre, Tanrı bu kötülükleri bilmemektedir. Öyleyse, Tanrı, her şeyi bilen değildir. Bu birinci alternatifte, Tanrı'nın en temel sıfatı, yani her şeyi bilme özelliği ortadan kalkar. İkinci alternatifte ise Tanrı'nın bu kötülükleri bildiği, fakat önlemeye gücünün olmadığı ifade edilir. Öyleyse, Tanrı, kadir-i mutlak, yani her şeye gücü yeten bir varlık değildir. Bu ikinci alternatifte, Tanrı'nın her şeyi bilme özelliği kurtarılır, fakat O'nun bu kez kudreti zarar görür. Üçüncü alternatife göre, Tanrı bu kötülükleri bilmekte, onları engelleyebilmekte, fakat önlemek istememektedir. O hâlde, Tanrı, mutlak

olarak iyi olan bir varlık değildir. Kısacası Hume, bu kötülüklerin Tanrı'nın varoluşuyla bağdaştırılamaz olduğu sonucuna varır. Kötülüklerin varlığından emin olduğumuza göre, buradan çıkartılacak sonuç açıktır: Tanrı yoktur.

Fransız Aydınlanması ve Voltaire

Aydınlanma hareketinin İngiliz ve İskoç Aydınlanmasından sonra gelen, hatta Aydınlanmanın bizatihi kendisiyle özdeşleştirilen temel uğrağı Fransız Aydınlanmasıdır. Başka bir deyişle, Fransız Aydınlanması, sadece Aydınlanma felsefesi diye adlandırılan entelektüel oluşumun ruhunu temsil etmekle kalmaz, fakat bu ruhu gerçekten oluşturur. Çünkü Fransız Aydınlanması, Rousseau bir kenara bırakılacak olursa, her ne kadar Hume veya Kant ayarında birinci sınıf veya üst düzey dâhi filozoflar tarafından temsil edilmese de, bilimciliği, ilerlemeciliği, bütüncül din eleştirisi, iyimserliği, reformizmi ya da ütopizmi ve de meşhur Ansiklopedi'siyle Aydınlanmanın bütün karakteristik özelliklerini sergiler.



■ Aydınlanma Çağı

Fransız Aydınlanması, âdeta bir parti çizgisine sahip belli bir entelektüeller topluluğu içinde bir araya gelen Montesqueiu, Diderot, D'Alembert, Helvétius, Condillac, Voltaire gibi Fransız düşünürleri tarafından temsil edilmiştir. Metafizik sistemlerden ve soyut düşünceden nefret eden bu entelektüeller kendilerini ifade etmek için philosophe terimini kullanmaktaydılar. Bunun da nedeni, onların kendilerini klâsik anlamda bir filozof olarak değil, fakat insanları daha iyi ve daha mutlu kılmak amacıyla topluma ilişkin araştırmaya adamış yazarlar, reformcular ve propagandacılar olarak görmeleriydi. Çağlarının yeni bir çağ olduğunu düşünen, dolayısıyla kendilerini de yeni baştan değerlendirme veya tanımlama ihtiyacı duyan söz konusu Fransız düşünürleri, Avrupa'nın barbar ve karanlık olduğunu düşündükleri bir çağdan nihayet çıkmakta olduğuna inandıkları için, bunun gereğini yapacak ve bu süreci hızlandıracak kimseler olarak neredeyse tam bir parti disipliniyle hareket ettiler. Gerçekte bir siyasal parti oluşturmasalar

bile, mevcut devlet veya politik düzenle kilisenin muhalifleri olarak bir partinin üyesiymiş gibi davrandılar ve ortak bir "aydınlatma" politikasının imanlı teorisyen ve pratisyenleri olarak çalıştılar.


Voltaire

Gerçekten de Fransız Aydınlanmacıları, sayısal olarak her geçen gün genişleyen mutsuz orta sınıfın temsilcileri olarak hareket ediyorlardı. Eski imtiyazlı sınıf ve kurumların, yani aristokrasinin ve Kilisenin kadim düşünce ve klâsik otoritelere bağlanma eğilimi gösterdiği yerde, onlar artık okuyabilen orta sınıf üyelerine yeni reformist düşüncelerini aktardılar. Söz konusu reformcular daha doğrusu, Kilisenin artık yerine getiremediğine inandıkları bir manevî liderlik hizmeti sunmaya, "aklın Tanrı, Newton'un düşüncelerinin İncil ve kendilerinin de birer peygamber olacağı" yeni bir din yaratmaya çalıştılar. Evrenin bütün gizlerini çözeceğine inandıkları aklın, toplumu ve bireysel davranışı yöneten kuralları ıslah edeceğine sarsılmaz bir inanç beslediler. Bundan dolayı da teorik düşünen filozoflar olmak yerine, bütün insanların refah ve mutluluğunu amaçlayan pratik ve faydacı filozoflar olmayı seçtiler.

Söz konusu Fransız düşünürleri, devlet için olabilecek yegâne meşruiyetin yurttaşlarının iyiliği ve mutluluğu için çalışmak olduğuna inanıyorlardı. İnsanların da akli olmaları ve davranmaları gerektiğini savunan bu düşünürler, tek tek insanların akıllarını kullandıkları takdirde, kendileri için gerçekten iyi olanı bulup ona erişmenin yollarını kolaylıkla keşfedebileceklerini, bu yüzden insanlara hayatlarını kendi bilgileri akıl ve deneyimlerine dayanarak düzenleme imkânının sağlanması gerektiğini öne sürdüler. İnsanları eşit kılan şeyin akıllarını kullanma yeteneği olduğuna inanıyorlardı; yasaların yurttaşların taleplerine göre düzenlenmesi ve insanların haklarını koruması gerektiğini söylediler. Aklın ve bilimin yardımıyla gerekli ilerlemenin temin edileceğinden emin olan bu düşünürler, şu hâlde her şeyi reformdan geçirme ve daha iyi bir gelecek inşa etme konusunda tam bir iyimserlik sergilediler. Referans noktaları doğaydı; yani, her şeyde insan-

ların ve kurumların uyması gereken bir doğal düzen bulunduğunu savundular. Kendi aralarında doğal sistemleri tanımlama noktasında farklılık gösterseler bile, doğal bir ahlâk, doğal bir hukuk, doğal bir din ve doğal bir ekonomik düzen olduğuna inanıyorlardı. İnsan haklarını keşfedenler onlar değillerdi, fakat bu hakları akıl ve bilim yoluyla kurulacak yeni bir ahlâkî ve sosyal cennetin temeli yaptılar.

Demek ki on sekizinci yüzyıl Fransız filozoflarının düşünceleri veya propagandalarının bir negatif bir de pozitif boyutu vardı. Düşüncelerinin negatif boyutu itibarıyla, onlar geçmişin kapsamı içinde kalan her şeye, bütün düşünce, inanç ve kurumlara savaş açarken, propagandalarının pozitif boyutunda akıl ve bilim eliyle kurulacak yeni dünyanın habercisi ya da öncüsü olma mücadelesi verdiler, geleceği yaratacak düşünce ve inançların savunucusu oldular. İlerlemeye ve insanlığın geleceğine sarsılmaz bir inanç besleyen bu düşünürler, bilimin insanın bu dünyadaki durumunu iyileştirecek yegâne güç olduğunu savundular. Özgürlüğün her türüne, mutlak bir inanç beslediler. Sadece doğa bilimlerine değil, fakat sosyal bilimlere de büyük bir güçle bağlanan bu filozoflar, işlerinin kolay olmadığını, mutlaka kazanılacağına inandıkları zafere giden yolun çok engebeli olduğunu da biliyorlardı. Karşılarında eski toplum düzeninden beslenen egemenlerin farklı ve güçlü çıkarlarının bulunduğuna inandıkları için, yılmadan usanmadan çalışmak gerektiğini düşündüler. Çünkü haklı olduklarını, sadece Fransızlar için değil, bütün insanlar için kuracakları yeni dünya düzenin her yönden iyi olacağını muhakkak bir şey olarak görüyorlardı.



François Marie Arouet Voltaire

Söz konusu Fransız filozoflarının en başında geleni François Marie Arouet Voltaire'dir (1694-1778); hatta Voltaire, zamanının toplumsal, dinî, politik ve kültürel koşullarını radikal bir biçimde eleştirmiş, bir tür ampirik felsefe yardımıyla gerçekleşecek reformların başlaması için büyük bir çaba sergilemiş olduğu için, Aydınlanmanın babası olarak görülür. Aklın egemenliği olarak tanımladığı ilerleme idesinin en önemli temsilcilerinden olan, ilerlemeden daha ziyade entelektüel, bilimsel ve iktisadî iler-

lemeyi anlayan Voltaire, bilimsel ve iktisadi ilerleme için kaçınılmaz olduğunu düşündüğü toleransın savunuculuğunu yapmış, temelde düşünce ve ifade özgürlüğüyle özdeşleştirdiği politik özgürlüğün yılmaz bir savunucusu olmuştur. Tıpkı kendisine büyük bir hayranlık beslediği Locke gibi, devletin öncelikle insan haklarına saygı göstermesi gerektiğini öne sürmüştür.

On sekizinci yüzyılın diğer Fransız düşünürleri gibi, Voltaire de birinci sınıf ve özgün bir filozof olmanın ötesindedir. Bu yüzden, felsefî anlamda her zaman çok tutarlı görüşler geliştirdiği pek söylenemez. Bir yandan "düşünen madde" hipotezine başvurur ve sıkı bir materyalizme bağlanırken, diğer yandan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dönük argümanlar geliştirir. Despotizmden nefret etmekle birlikte, politik anlamda demokrat biri olmayıp, filozofların etkisiyle aydınlanmış bir monarkın adil ve haksever yönetimini tercih eder. Bu özellikleriyle Fransız Aydınlanmasının hâkim kişiliği, Aydınlanma düşüncesinin bir protagonisti hâline gelen Voltaire, Fransız monarşisiyle kiliseye açtığı savaş yanında, esas din ve Hristiyanlık konusundaki görüşleriyle tanınır.



Voltaire

Voltaire'in felsefesinin en önemli kaynağı, İngiliz geleneği, özellikle de Locke olmuştur. O, Locke'un felsefesinden doğuştan düşünceler anlayışına yönelik bir reddiye ile birlikte ampirik bir anlam ve bilgi telakkisini almıştı. O, benimsemiş olduğu söz konusu ampirik bilgi anlayışı ve metodolojiye uygun olarak, varlık felsefesinde iki tözün varoluşunu kabul etmişti. Bu tözlerden birincisi madde, diğeri de Tanrı'dır. Bu açıdan bakıldığında, onun Berkeley'in idealizmine olduğu kadar Tanrısız bir materyalizme de karşı çıktığı söylenebilir.

Voltaire'in söz konusu iki töz arasındaki ilişkiyle ilgili görüşleri zaman içinde değişime uğramış olmakla birlikte, o genellikle, maddenin Tanrı'dan sudur ettiğini, kendi içinde tam bir yasalılık ve düzen sergilediğini öne sürer.

Tanrı söz konusu olduğunda ise Voltaire'in yine İngiliz felsefesinin etkisiyle sıkı bir deizme bağlandığını söylemek doğru olur. Fakat o, Tanrı'nın varoluşunu ele almadan önce, klâsik Tanrı anlayışlarıyla dinin kendisine ve kurumsal boyutuna şiddetli bir savaş açar. Gerçekten de Voltaire esas olarak her tür karanlıkçılığa olan nefreti ve Hristiyanlığa, özellikle de Katolik Kilisesinin temsil ettiği Hristiyanlığa yönelik amansız düşmanlığıyla seçkinleşir. Fransız Aydınlanmasının Hristiyanlıkla olan büyük savaşının en etkili silâhı olan Voltaire'in Hristiyanlığa olan düşmanlığı on yedinci yüzyılın bilimsel ve felsefî gelişmelerinin yarattığı bir inanç yitimiyle sınırlı veya özde bu gelişmelerden kaynaklanan bir düşmanlık değildir. O, Hristiyanlığa temelde sosyal ve insani gerekçelerle saldırır. Voltaire'in gözünde Hristiyanlık ve Kilise otoriteyi, sınırlama ve baskıyı temsil etmektedir. O, bir kere asla sorgulanamayan bir öğreti ortaya koyar, insanlara neye inanacaklarını söyler. Dahası, Hristiyanlık ve Kilise, insanın bu dünyadaki rolüyle ilgili bir anlayışa ek olarak, değişmez bir dünya görüşü empoze eder ve ilk günaha veya insanın aşağılanmasına dayanan ve insanî eğilimleri bastırmayı vaaz eden bir ahlâk anlayışı benimser. O, insan zihnini kontrol etmeyi ve politik iktidarı etkilemeyi hâlâ sürdürmektedir. Eğitim sistemindeki tekelleşmeden, bilginin ilerlemesini durdurmaktan sorumlu olan Kilise, Voltaire'e göre, yarattığı fanatizm ve hoşgörüsüzlükle her tür ilerlemenin önündeki mutlaka aşılması gereken bir engel durumundadır.

Hristiyan bağnazlığına yönelik bütün bu sert ve acımasız eleştirilerine, üstlenmiş olduğu Hristiyanlığı bir şekilde yıkma misyonuna rağmen, o Hristiyan kilisesinin otoriteryanizminin tam karşıt ucunda yer alan materyalist ateizme de düşmek istemez. Başka bir deyişle, Tanrı'nın yokluğunun yol açacağı nihilizmden korkan Voltaire, bu inançsızlığın halk için büyük bir tehlike yaratacağını düşünmüştür. Buna göre, entelektüellerin ateist olmaları bu bir sorun yaratmaz; ama ayak takımı ateist olursa, bu durum toplumun bekası ve sosyal düzen açısından büyük bir sıkıntı doğurur. Voltaire şu hâlde nihilizm korkusuyla, bir doğal dinin ya da aynı anlama gelmek üzere bir akıl dininin savunuculuğunu yapmaya geçmiştir. Başka bir deyişle, bir dinin hem akâid veya dogmatik, hem de etik boyutu bulunduğundan hareketle o, akıl yoluyla temellendirilemeyen birincisi-

nin tamamen terk edilerek bütün dinlerde ortak olduğuna inandığı ikincisinin oluşturduğu temel üzerinde, akıl yoluyla bulunmuş bir Tanrı inancına varmanın gerekliliği üzerinde durmuştur.

Rousseau

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Fransız Aydınlanmasının en önemli ve özgün düşünürüdür. Gerçekten de Rousseau, Aydınlanmanın öncü kolunu oluşturan diğer arkadaşları gibi, eleştirel bir akıl ve reformcu bir coşku ile donanmıştı. Fakat onda her şey bundan ibaret değildi; zira o, diğer Aydınlanma düşünürlerinden farklı olarak, uygarlaşmış, aydınlanmış varoluşun olumsuzluk ve kötülüklerini teslim eden, rasyonalist değil fakat romantik bir filozoftu. Rousseau, bir yandan da Aydınlanmanın akılcılığına, bilimciliğine ve ilerlemeciliğine karşı eleştirel bir tavır takınmıştı. Çünkü diğer Aydınlanmacıların kutladıkları ve coşkuyla karşıladıkları uygarlığın ilerleyişi, ona dünyadaki pek çok kötülüğün kaynağı olarak görünmüştü. Onun bakış açısından, insanoğlu kendisini doğanın sadelik, içtenlik, eşitlik, incelik, merhamet ve gerçek anlamda anlayışlılık benzeri durum ve koşullarına yabancılaştıran uygarlığın yozlaştırıcı sofistikasyonlarından büyük zarar görmüştü. Rousseau, modernitenin yıkıcı sonuçlarına işaret eden söz konusu durum tespitinin ardından çözümünü, eğitim ve siyaset felsefeleri üzerinden ortaya koyar. Buna göre, o, eğitim felsefesinde, bozuk ve çürümüş olduğuna inandığı modern toplumu ve yasalarını oldukları gibi kabul edip, insanların eğitim yoluyla ne kadar farklılaşabileceklerini gözler önüne sermeye çalışır. Siyaset felsefesinde ise Rousseau, bu kez insanları oldukları gibi kabul eder ve devletin nasıl ıslah edilip iyi bir idarenin ne şekilde hayata geçirilebileceğini araştırır.



Jean-Jacques Rousseau

Rousseau natüralist bir eğitim anlayışı benimsemişti. Bunun da en önemli nedeni, elbette onun insanın doğası itibarıyla iyi olduğunu, sonradan toplum tarafından veya toplum içinde bozulduğunu kabul etmesidir. O, dahası özgürlüğün, bireyin içinde yaşadığı sivil topluma veya politik düzene bağlı olabilmekle birlikte, büyük

ölçüde insanın yüreğinde bulunduğunu kabul ediyordu. Öte yandan Rousseau, insan açısından iyi olmayı "kişinin doğasının asli potansiyellerine uygun olarak yaşaması" diye tanımlıyordu. O, insanı doğal saflığına ve iyiliğine döndürmenin bir aracı, insan varlığının kendi doğal gelişimini temin etmenin bir yolu olarak gördüğü eğitimin bu yüzden insanın doğasına uygun düşen bir yapıda olması gerektiğini savunmuştu. Çevrenin belli ölçüler içinde değiştirilmesi suretiyle doğal bir biçimde ya da çocuğun doğal gelişimine uygun olarak gerçekleştirilmesi gereken eğitimin ondaki yöntemi öncelikle ve temelde negatif bir yöntem olmuştur. Zira doğal olarak iyi olan, yani kuruluşunda hata ve kötülüğün bulunmadığı insana olumsuzluklar, yani hatalar ve kötülükler ancak dışarıdan, yani toplumdan gelebilir. O, bundan dolayı, eğitimin veya eğitimcinin ilk ve en temel işinin çocuğu toplumun zararlı etkilerden korumak olduğunu ileri sürmüştü.


Rousseau

Rousseau, modern toplumun olumsuzluk ve bozukluklarından bağışık yeni düzenin inşasının politik boyutunu ise siyaset felsefesinde ortaya koydu. Buna göre o, devletin yaratılmasından veya politik düzenin inşasından önce söz konusu olan doğa durumundaki insanın sadece iyi ve merhametli olmakla kalmayıp mutlak bir özgürlüğe sahip olduğunu savunmaktaydı. Bu yüzden, politik otoriteyi bütünüyle yeni ve tüm yurttaşları özgürleştirecek bir düzen yaratmak suretiyle, doğal özgürlük kaybını yeni ve daha yüksek bir özgürlük türüyle telafi edecek şekilde meşrulaştırma yolunu seçti. O, işte bu çerçeve içinde hayatı sürdürmede karşılaşılan birtakım engellerin insanları bir araya gelmeye, bir birlik oluşturmaya götürdüğünü söyledi. Bununla birlikte, problem veya önemli olan şey, insanların kendilerini koruyacak herhangi bir topluluk formu içinde bir araya gelmeleri değildi. Problem her üyenin sadece kendisine itaat edeceği ve eskiden olduğu kadar özgür olacağı bir toplum biçimi kurmaktı. Rousseau, toplum sözleşmesi anlayışında bu soruna çareyi, sözleşmeye ve dolayısıyla topluma katılan "her bireyin kendini tüm topluma bütün haklarıyla birlikte bağlamasında" buldu. Buna göre, her birey kendini topluma tamamen verdiğinden ve herkes aynı durumda bulunduğundan, gerçekte o hiç kimseye bağlanmamış olur.

Toplumun her üyesi kendisi üzerinde başkalarına tanıdığı hakların aynısını elde eder. Böylece hem yitirdiğinin tam karşılığını alır, hem de elindekini korumak için daha fazla güç elde eder. Başka bir deyişle, sözleşme bireyle değil, fakat bütünle, toplumun tümüyle yapılmış olduğu için, hiç kimse kendisini başka bir kimsenin insafına bırakmaz. Zira sözleşmede, herkes ona tüm varlığı ve her şeyiyle katıldığı için, tam bir eşitlik vardır. Sözleşmeyle hiç kimse özel birtakım haklar elde etmez. Birey eylemlerinin standardı olarak yasayı kabul etme sözü verdiği için, bireyle devlet arasında herhangi bir çatışma da olmaz.

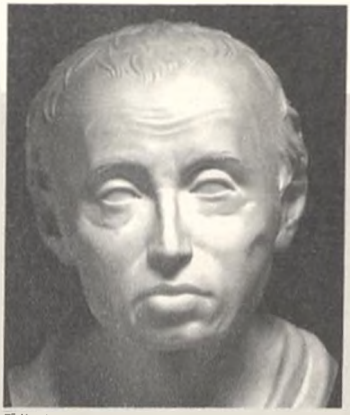
Alman Aydınlanması ve Kant

Immanuel Kant (1724-1804) Aydınlanma'nın hiç kuşku yok ki, ona Almanya'dan katkı yapan en önemli filozofudur. Katkı yapmak bir yana, o, Aydınlanmanın paradigmatik ya da örnek filozofudur. Bunun da nedeni, Kant'ın her şeyden önce Orta Çağ'ın dünya görüşünün son izlerini modern felsefeden silmiş, mutlak bir hümanizmi tüm unsurlarıyla hayata geçirmiş olmasıdır. Akla ve bilime büyük bir inanç besleyen Kant, öncelikle bilimi temellendirme ve metafiziğin imkânsız olduğunu gösterme yoluna gitmişti. O, bunu kendisinden önceki iki felsefe okulunun, rasyonalist okulla deneyimci okulun kimi değerli vukuflarını bir araya getirerek yaptı.



Immanuel Kant

Fakat her şey bundan ibaret değildir, yani Kant, mutlak rasyonalizmine rağmen, tek yanlı, sekter ve düz Aydınlanma filozofu değildir. O bir yandan da Aydınlanmanın, özellikle de materyalizmi ve ateizmiyle öne çıkan Fransız Aydınlanmasının tek yanlığının tehlikelerinin farkında olan, kuru bir bilimciliğin değer alanını tümden tahrip edeceğini gören bir Aydınlanma eleştirmeni olmuştur. Buna göre Kant, sadece bilimi temellendirmekle kalmayıp dini ve ahlâki hayatı da korumaya çalışmıştı. Nitekim o, tam da bu bağlamda "inanca yer açmak için, bilgiyi sınırlandırdım" dedi.



Kant

Gerçekten de Kant kendisini entelektüel olarak Newtoncu bilime ve bu bilimin başarılarına yakın hissediyordu. O, Newton'un fiziğini temellendirmek, bilimin doğa hakkındaki bilgimizin kapsamını genişletirken verdiği bilginin tümel ve zorunlu bilgi olduğunu gözler önüne serebilmek için, bilimsel önermelerin sentetik a priori önermeler olduğunu ileri sürdü. Bu tür önermeler bilgimizi arttırdıkları için, deneyime dayanırlar. Fakat Hume'un da göstermiş olduğu üzere, bize sadece tek tekleri veren deneyimde zorunluluk yoktur: "Güneşin binlerce yıldan beri Doğu'dan doğmuş olması, onun yarın da Doğu'dan doğmasını gerektirmez." Sentetik a priori önermeler, gözleme dayandıkları için bize yeni bilgi verirler, fakat onlardaki tümellik ve zorunluluk özelliği aklın katkısının sonucu olmak durumundadır. İnsan zihni, bilginin ham maddesini dış dünyadan alır, fakat bilgi deneyimden gelen malzemenin insan zihninin doğuştan getirdiği kavram ve kategorilerle işlenmesinin sonucu olarak ortaya çıkar.

Kant sentetik a priori önermelerin bilimde bulunduğunu, lakin bilimin yalnızca fenomenler dünyasıyla ilgili olduğunu ve dolayısıyla insanın sadece fenomenler dünyasını bilebileceğini öne sürdü. Fakat söz konusu sentetik a priori önermelerin, fiilî deneyim alanının ötesine geçen metafizikte olmadığını savundu. Dolayısıyla, beşerî deneyimin ötesine geçerken, evrenin yapısı ve aşkın gerçekliklerle ilgili olarak birtakım sonuçlara varan metafiziğin imkânsız ve temelsiz olduğu sonucuna ulaştı. Bunun da nedeni de aşkın gerçekliklerle ilgili olarak herhangi bir deneyimin mümkün olamamasıdır. Yani insan ruhu, maddenin iç yapısını veya Tanrı'nın varlığını deneyimleyemez, ampirik yollardan bilemez. İşlenecek ampirik malzeme olmadığında, akıl spekülasyon yapar. O, bu yüzden, insan zihninin ne zaman deneyimin ötesine taşan varlıkların mevcudiyetlerini belirlemeye çalışmışsa, kendisini her zaman kaçınılmaz olarak bir kafa karışıklığı ya da antinomiler kapanına kıstırılmış bir durumda bulduğunu ileri sürer.

O hâlde bilgi ya da bilim, fenomenlerin, yani insana görünen, insan tarafından bir anlamda kurulan varlıkların bilgisidir. Fakat insan deneyim alanının ötesinde

kalan, aşın gerçeklikler olarak numenleri hiçbir şekilde bilemez. Hem kesin, zorunlu ve tümel bilimsel bilgiyi hem de ahlâkî özgürlüğü, yani hem Newton'a hem de Tanrı'ya olan inancını felsefî olarak kurtarmak isteyen Kant, bilimsel bilgiyi fenomenler alanıyla sınırlarken, imana ve ahlâklılığa dair hakikatlere yer açmak istiyordu. Ona göre, rasyonalist filozoflarla teologların imanı aklileştirme veya rasyonalize etme çabaları, bir çatışma, safsata ve şüphecilik skandalının ortaya çıkışından başka hiçbir işe yaramamıştı. Bu yüzden onun bilginin fenomenlerin bilgisi olduğunu söylemesi, zihnin otoritesini fenomenler dünyasıyla sınırlandırması, dini aklın tahrif edici, hatta sakatlayıcı müdahalesinden kurtarmaya yaramıştır. Böyle bir sınırlandırma sayesinde, din ile bilim artık birbirleriyle çatışmaz. Gerçekten de o, bilimin alanını fenomenler dünyasıyla sınırlamasının ve insanın numenler veya kendinde şeyler konusundaki bilgisizliğini kabul etmesinin imanın imkânının önünü açtığı kanaatindeydi. Bilim fenomenlerle ilgili olarak kesin bilgi iddiasıyla ortaya çıkabilirdi; ama fenomenal gerçeklik dışında kalan gerçekliklerle ilgili olarak bilgi iddiasında bulunmaya kalkışamazdı. İşte bu nokta Kant'ın bilim ile iman ve ahlâkı, bilimin temelindeki determinizmi ahlâkî özgürlükle bir araya getirme imkânı bulduğu yer oldu. Böylelikle o, Tanrı'nın var olduğu bilinemese bile, O'nun ahlâklılığı mümkün kılabilmek, değeri tesis edebilmek ve ahlâkî bir tarzda eylemde bulunabilmek için var olduğuna inanmanın zorunlu olduğunu gösterme imkânı buldu.



Buna göre Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve irade özgürlüğü ideleri olmadığı takdirde, kişi değeri tesis edemez, erdemli davranamaz, ödevini neden yerine getirmesi gerektiğini açıklayıp meşrulaştıramazdı. Tıpkı bir hayvan gibi, sadece kendi hazzı ve çıkarı peşinden koşarak, maddî varlığını tatmin etmeye yönelirdi. Nitekim o, akla dayalı bütün Tanrı argümanlarını bir çırpıda reddederek geliştirdiği meşhur Tanrı delili veya ahlâk kanıtında, insan hayatının nihaî amacının veya insan için summum bonumun iki şeyden meydana geldiğini ileri sürdü. Bunlardan birincisi ödevler veya insanın yerine getirmesi

gereken ahlâkî yükümlülükler üzerine bina edilen erdemli ahlâkî eylem veya yaşamdı. İkincisi, gerçekten ahlâkî yaşamış, ödevlerini yerine getirmiş bir insanın, yüreğinin derinliklerinde bir yerlerde hissettiği mutluluğu hak ettiği inancı ya da hissiyatıydı. Kant, bu ikisinin dünyevî hayatta asla bir araya gelmediğini, ödevlerini yerine getiren ahlâkî varoluşun bu dünyada çoğu zaman hak ettiği huzur ve mutluluğa kavuşamadığını söyledi. Bu ikisi, yani ödev ile mutluluk veya ahlâkî varoluş ile gerçek saadet, ancak Tanrı'nın var olması, iradenin özgür ve ruhun ölümsüz olması durumunda bir araya gelebilirdi. Demek ki bilim alanı ve modern hayattaki maddî ilerlemelerle birlikte modern akıl ve düşüncenin dini kozmolojik ya da metafizik bir zemin üzerinde temellendirmesinin imkânsız olduğunu gören Kant, bunun yerine dinin sadece ahlâklılık üzerinden veya daha doğrusu bizatihi beşerî durumun yapısı içinde temellendirilebileceğini düşünmüştür. O, Luther'in açtığı yoldan gidip Rousseau'yu takip etmek suretiyle modern dinî düşüncenin yolunu belirlerken, insanı hayata dini bir cevap verebilme veya değere dayalı bir tepki üretebilme noktasında dış ve nesnel dünyadan kurtardı. Dini anlam ve değerin hakikî temeli, nesnel argüman veya dogmatik inanç değil de, kişinin kendi iç dünyasında yaşadığı deneyim olmak durumundaydı.

(6) On Dokuzuncu Yüzyıl Felsefesi

On dokuzuncu yüzyıl, felsefede, onun bundan sonraki seyrini hemen tamamıyla belirleyecek büyük bir bölünmenin yaşandığı bir çağdır. Felsefe, bu yüzyılda iki ana damara ayrılır. Bunlardan birincisi, Aydınlanmanın din ve metafizik karşıtı akılcılığıyla bilimciliğini önce pozitivizm, sonra da yirminci yüzyılda mantıkçı pozitivizm olarak devam ettirecek felsefî modernizmle belirlenen damardır. İkincisi ise Aydınlanmanın akılcı mantığına bir tepki ya da karşı çıkışla belirlenen Kıta felsefesinden oluşur. Aydınlanmacı ve pozitivist felsefeyle Kıta düşüncesinin eleştirel felse-



Johann Gottlieb Fichte

fesi arasındaki bu bölünme, analitik felsefenin de devreye girmesiyle birlikte esas yirminci yüzyılda yaşanacaktır. Bununla birlikte, söz konusu ayrım veya bölünmenin ilk ve çok belirgin olarak ortaya çıktığı dönem on dokuzuncu yüzyıldır.

Bu bölünme bağlamında Aydınlanmanın akılcı, bilimci tutumunu on dokuzuncu yüzyılda devam ettiren devam ettirenler arasında diyalektik materyalizmleriyle Marx ve Engels'in, yararcılığıyla John Stuart Mill'in, pozitivizmiyle Comte'un bulunduğu söylenebilir. Aydınlanma düşüncesi ve tutumuna bazen radikal, bazen de ılımlı bir eleştiri ve karşıtlıkla belirlenen ikinci ana damarda Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer ve Nietzsche bulunur.

Pozitivizm ve Comte

19. yüzyılda Aydınlanmanın akılcılığı, bilimciliği ve ilerlemeciliğini devam ettiren filozof, pozitivizmin kurucusu olan Auguste Comte'tur (1798-1857). Zira Comte da bilimin gelişiminin insana ve topluma kendisini sınırsızca geliştirme ve kendisi için her bakımdan tatmin edici bir çevre yaratma imkânı sağladığına inanmaktaydı. Fakat o, bir yandan da bilimin veya endüstrileşmenin yeni ve büyük sosyal problemlere yol açtığını da görmüştü. Dahası, Comte doğa bilimleriyle beşerî bilimler, yani fiziki doğaya ilişkin muazzam bilgiyle insan ve toplum konusunda hüküm süren mevcut cehalet, yeni bilimsel yöntemlerin insana ve topluma ilişkin araştırmaya uygulanamamasının sonucu olan inanılmaz bilgisizlik arasındaki orantısızlığı da tespit etmişti. Dolayısıyla o, yeni bir bilim, yani toplum bilimini yaratarak, onu Endüstri Çağ'ında ortaya çıkan sosyal problemleri çözmek için kullanmanın tutulabilecek yegâne yol olduğunu düşünmüştür.

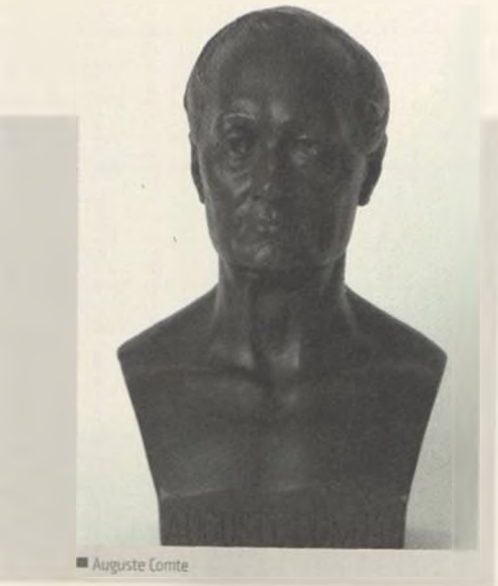


■ Auguste Comte

Comte'un bilimsel bir toplum bilimi veya sosyolojinin imkânıyla ilgili olarak bu kadar iyimser olmasının en önemli nedeni, elbette onun, tıpkı yüzyıl öncesinin Aydınlanmacıları gibi, insanın rasyonalitesine ve evrenin düzenine beslediği inançtır. Bununla birlikte o, Aydınlanmanın bütün insanların ya da insanların büyük

bir çoğunluğunun rasyonel olup, soğukkanlı ölçüp biçmelere, aklî ya da bilimsel analizlere göre eyledikleri kanaatini yitirmişti. Bunun yerine, insanların çoğunda, akıldan ziyade duygu ve tutkuların egemen olduğunu, sadece az sayıda insanın bilimin verilerini, uygun eylem tarzlarını belirlemede bilimsel yöntemi kullanmaya muktedir olduğunu düşünmekteydi. Öyleyse, yapılacak şey, toplumu bu seçkinlerin yönetmesini sağlamak ve sosyal problemlerle gereği gibi baş edebilmeleri, insanları ve toplumu ıslah edebilmeleri için ihtiyaç duydukları bilimsel bilgiyi onların hizmetine sunmaktı.

Comte, düşünce tarihinde, pozitivizmini ve dolayısıyla bilimciliğiyle ilerlemeciliğini olabilecek en iyi şekilde ifade eden meşhur "üç hâl yasası"yla tanınır. Gerçekten de Batı düşüncesine 17. yüzyıldan itibaren yayılan ilerleme kavramına sımsıkı bağlanan Comte'ta ünlü üç hâl yasası, Avrupa uygarlık tarihinin gelişimiyle ilgili bir yorum ya da açıklama şeklinde sunulur. Yasa, insan zihninin ve beşerî toplumun gelişiminin tarihsel bir tasviri olmanın ötesinde, giderek aydınlanan insanlığın seçmesi gereken doğrultuyu belirleyen veya dikte eden entelektüel bir ilerleme ve özgürlük yasası olarak öne sürülür. Comte bu yüzden yasayı, evrensel bir yasa olarak ileri sürer, yani sadece Avrupa uygarlığının değil, bütün medeniyet ve toplumların sırasıyla dinî ve metafiziksel düşünüş evrelerinden geçerek, kültürlerini ve dünyalarını tamamen bilim ve teknoloji yoluyla şekillendirip geliştireceklerini varsayar.


Auguste Comte

Comte'un sırasıyla teolojik, metafizik ve pozitif evrelerden meydana gelen söz konusu üç hâl yasasına göre, entelektüel ilerlemenin birinci evresi teolojik aşama veya dinî düşünüş evresinden oluşur. Bu evre, başka şeyleri çok büyük ölçüde insan zihniyle kurulan analojiler yoluyla düşünen ve doğal fenomenlere insana özgü duygu ve iradi fonksiyonlar atfeden bir zihniyetle seçkinleşir. Burada düşünce tamamen antropomorfik ve animist bir

görünüm kazanır; bu evrede, her şey amaç, irade ve ruh kategorileriyle değerlendirilerek, bir şeyin varoluşu ona yüklenmiş olan amaç veya onda mevcut olduğuna inanılan ruh yoluyla açıklanır.

Onun üç hâl yasasında, teolojik bilinci metafizik bilinç izler. Bu evre ya da hâlin karakteristik özelliği, onda kişisel bir iradenin yerine soyutlamaların geçirilmesi, istek ve arzuların yerini nedenler ve güçlerin alması ve Doğa adı verilen tek ve devasa bir kendiliğin hüküm sürdüğünün düşünülmesidir. Metafizikçi doğayı, artık Tanrı tarafından yaratılmış manevi bir düzen olarak değil, evrenin düzenini açıklamak için kabul edilmesi kaçınılmaz bir ilk ilke veya ilk neden olarak görür. Artık söz konusu olan, doğaya canlılık atfetmekten ziyade, fikirler veya kavramları şeyleştirmek, rüzgâra duygu veya denize amaç yüklemekten çok kavramlara taşın, toprağın gerçekliğinden hiç de daha az olmayan bir gerçeklik yüklemektir. Bu evrede, özler, potansiyel güçler veya doğalar öne çıkar ve onlara, şimdiye kadar ruhlara veya tinlere atfedilen nedensel etkinlik yüklenir. Teologların görünmez tanrılarının yerini doğa dünyasındaki düzeni belirleyen güç olarak logos veya akıl alır.

Comte, metafiziği dinin ilerlemenin önünde engel oluşturan bir kalıntısı veya devamı olarak görmekteydi. Ona göre, sonuçsuz spekülatif tartışmalar bir kenara atıldığı ve sadece pozitif bilimin insan bilgisinin tümünü meydana getirdiğine inanıldığı zaman, entelektüel ilerlemenin üçüncü evresi olarak pozitif hâle ulaşılır. Burası artık 19. yüzyılla birlikte başlayan bilim, teknoloji ve sanayi çağıdır. Burada açıklamanın ampirik hipotezler veya gözlemlenebilir fenomen kategorileri arasındaki sabit ilişkileri betimleyen yasalar yoluyla sağlandığına inanılır. Kabul edilen yegâne "nedensel bağlantılar" olgu kategorileri arasındaki doğrulanabilir korelasyonlardır. Bu evrede aklın görevi, bilimsel hipotezler arasındaki geçerli mantıksal ilişkilerin izini sürmekle sınırlandırılır.

Comte, Aydınlanmanın çizgisini ne kadar devam ettirirse etsin, onun bireyci, liberal ideallerine en küçük bir yakınlık duymaz. Hatta birer metafiziksel dogma olarak gördüğü özgürlük, eşitlik ve halk egemenliği fikirlerine şiddetle karşı çıkar. Ona göre, bireycilik Batı dünyasının bir şekilde iyileştirilmesi gereken bir hastalığıdır. Gerçekten de liberalizm Comte'un gözünde sadece ikinci hâlin, metafiziksel düşünce düzeyinin bir yansıması olup, demokrasi, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üzerindeki ısrarı onu çok tehlikeli hâle getirmiştir. O, bu bağlamda

"halk egemenliği" düşüncesinin de bir dogmadan başka bir şey olmadığını ileri sürüyordu. Toplumu entelektüeller ve duygusallar olarak ikiye ayıran Comte'a göre, halka, onun büyük bir çoğunluğuna gerekli en yüksek alâka gösterilmeli, insanca muamele edilip, insanlara sosyal ve iktisadî cetvelde yükselebilmeleri için bütün fırsatlar sağlanmalıdır. Fakat egemenliğin halkta olmasını istemek budalalıktan, toplumun yeni baştan organizasyonu işinde sadece engel oluşturacak bir dogmadan başka hiçbir şey değildir. Ona göre, halkın toplumun karşı karşıya kaldığı iktisadi ve sosyal problemler çözecek toplum mühendisleri, toplumu bilimin gösterdiği doğrulara göre düzene sokacak teknokratlar tarafından yönetilmesi gerekir.

Marksizm ve Marx

19. yüzyılın, Aydınlanma ideolojisi devam ettiren akılcı ve bilimci kanadında yer alan bir diğer düşünür de Karl Marx (1818-1883)'tır. O da, tıpkı Comte gibi Avrupa uygarlığında kapitalizmin endüstrileşme sonrasında yarattığı problemleri aşmak için yeni birtakım değerler üretme çabası içinde olmuştur. Onun bu çabasının karşılığı Marksist materyalizmdir. Marksist materyalizm, 19. yüzyılda kapitalist toplumlarda yaşanan yoğun rekabetin hem bireyi ve hem de toplumu acımasızca sömürmesine karşı koymak amacı dairesinde, yeni bir ekonomik ve politik sistem önerisiyle ortaya çıkan Marx'ın felsefî sistemine karşılık gelir. Onun önerdiği, sosyalist sistem adıyla anılacak yeni politik düzen, mülkiyetsiz ve sınıfsız bir toplum oluşturma amacının bir parçası olarak tasarlanmıştı. O, öncelikle kapitalist toplumların içinde bulundukları olumsuz koşulları gözler önüne sermek için tarihi ekonomik bir temel üzerinde yorumlama yoluna gitmişti. Marx, bir yandan tarihsel materyalizm adı altında yeni bir tarih düşüncesi ortaya koyarken, bir yandan da tarihsel materyalizme temel olacak bir materyalist evren telakkisi geliştirmişti.



■ Engels

Marksist materyalizm, iki ayrı materyalizmden meydana gelir. Bunlardan birincisi diyalektik materyalizmdir. Büyük ölçüde Marx'ın arkadaşı Engels tarafından geliştirilmiş olan söz konusu materyalizm, bir varlık ve bilgi teorisi olarak ortaya çıkar. Doğaüstücülüğün her şeklini reddedip dine karşı çıkan bir varlık teorisi olarak diyalektik materyalizm gerçekten var olanın madde, maddenin özünün de hareket olduğunu ileri sürer. Fakat maddenin bu hareketi, Engels ve Marx'a göre, mekanik değil de, karşıt evrelerden geçişle veya niceliksel değişmelerin niteliksel dönüşümlere yol açmasıyla gerçekleşen diyalektik bir hareket olmak durumundadır. Bu yüzden diyalektik materyalizmin klâsik mekanik materyalizmde bulunmayan en önemli unsurunun onun niteliksel değişmeye imkân sağlaması olduğu söylenebilir. Onun Marx'ı cezbeden ikinci temel yönü ise toplum araştırmasına kurumsal bir yaklaşımı veya toplumun atomların yalın bir toplamından daha fazla bir şey olduğu görüşünü mümkün kılmasıdır. Diyalektik materyalizm, bilgi konusunda ise bilginin deneyimle başladığını ileri sürerken, bilimsel ya da ampirik yöntemlere vurgu yapar.

Marksist materyalizmi meydana getiren ikinci materyalizm türü ise bu kez tamamen Marx tarafından geliştirilmiş olan tarihsel materyalizmdir. Bir tarih ve toplum teorisi olarak öne sürülen tarihsel materyalizm, tarihi yapan şeyin fikirler ya da büyük adamlar yerine maddî koşullar olduğunu dile getirir. Teori, sosyolojik bir analizden oluşur. Marx, analizinde insanların kendileriyle hayat için gerekli araçları sağladıkları âletlerden, beceri ve tekniklerden meydana gelen "üretim güçleri" ve üretenlerin üretim sürecinde birbirlerine bağlanma biçimlerinden oluşan "üretim ilişkileri"nin söz konusu olduğunu savunur. İşte bu ikisi birlikte, yani üretim güçlerine ek olarak üretim ilişkileri ya da başka bir deyişle teknoloji artı iktisat, temel sosyal belirleyicileri meydana getirir. Onun tarihsel materyalizmi determinist bir teoriye karşılık gelir. Gerçekten de üretim güçleriyle ilişkilerinden meydana gelen temel ya da altyapı toplumsal sistemde üstyapıyı belirler. Söz konusu üstyapı toplumun hukukî ve politik kurumları yanında, ahlâkı, düşünsel alışkanlıklarla idealleri içerir.



Vitruvius Adamı - Leonardo Da Vinci

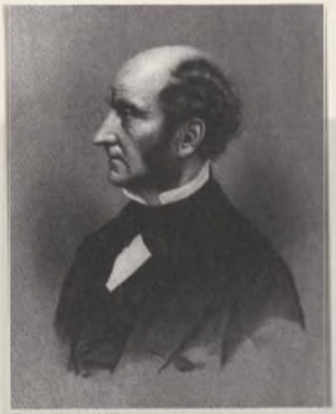
Altyapının iki temel unsurundan biri olarak üretim ilişkileri tarihsel diyalektiğin itici gücünü meydana getirir. Üretim ilişkilerinin anahtarı ise mülkiyettir; yani, üretim sürecinde, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini belirleyen şey, onların mülkiyetle olan ilişkileridir. Mülkiyete özel bir önem atfeden, hatta bütün bir insanlık tarihini mülkiyet biçimlerine bağlı olarak ele alan Marx, beş ayrı mülkiyet tipini birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi aşiret mülkiyeti olup, burada işbölümü olabilecek en alt düzeydedir. Bu toplum avcılık ve toplayıcılıkla, hayvan yetiştirmeyle veya tarımla beslenir ve üretimin gelişiminin ilk evresini ifade eder.

Onda aşiret mülkiyetinden sonra gelen mülkiyet şekli, köleci mülkiyettir. Antik çağda görülen bu tip bir mülkiyet, birçok aşiretin sözleşme ya da fetih yoluyla bir kent hâlinde birleşmesinden doğan ve köleliğin varlığını sürdürdüğü komünal mülkiyet ile devlet mülkiyetinden oluşur. Söz konusu mülkiyet biçimiyle belirlenen toplum, köleci toplumdur. Onda üçüncü mülkiyet biçimi, serflerin ihtiyaçlarını karşılayan toprak sahiplerince kontrol edilen toprak ve hizmetlerden oluşan, esas itibarıyla Orta Çağ'da gördüğümüz feodal mülkiyettir. Feodal üretim biçiminde belirgin olanın köleleştirilmiş köylüler olduğunu belirten Marx, toprak mülkiyetinin hiyerarşik yapısının ve ondan ayrılmaz olan askerî itaatin, soylulara serfler üzerinde tam bir hâkimiyet kurma imkânı sağladığını ileri sürer. Söz konusu üretim biçimiyle ortaya çıkan toplum, feodal tarım toplumudur. Onun analizinde bundan sonra gelen mülkiyet tipi, kapitalist mülkiyettir. Kapital tarafından belirlenen bu tür bir mülkiyet, üretimle ticaretin birbirinden ayrılmasına dayanıp, giderek daha büyük pazarlarda satılan metaları ücret karşılığında üretecek insanların kullanılmasıyla sonuçlanır. Onda üretim araçlarına burjuvalar tarafından sahip olunur. Kapitalist mülkiyeti takip eden mülkiyet tipi, mülkiyetin herkese ortak olduğu sosyalist ve komünist mülkiyettir. Marx yarattığı sömürü düzeni, yol açtığı yabancılaşma dolayısıyla, kapitalizmin ahlâksız bir sistem olduğunu, en fazla geliştiği yerde yıkılacağını ve yerine komünizmin kurulacağını söylemiştir.

Yararcılık ve Mill

Sanayi devrimi, 19. yüzyılın başlarında esas olarak İngiltere'de yepyeni bir çağı başlatmıştı. Ticaretin oldukça hızlı bir gelişme gösterdiği bu dönemde, ekonomide şimdiye kadar nispeten önemsiz sayılabilecek bir rol oynayan tüketim kültürü, dünyayı artık değiştirme durumuna geldi. Bu yüzden kişisel tatmine yapılan vurgunun yeni bir felsefe telakkisini, kişisel mutluluğun maksimizas-

yonunu nihaî amaç hâline getirecek bir felsefe anlayışını tetiklemesi kaçınılmazdı. Bu felsefe anlayışı, yararcılık olarak bilinir. Yararcılık, Aydınlanmanın bireyciliği, reformizmi ve liberalizminin on dokuzuncu yüzyıldaki uzantısını ifade eder. Basit bir haz makinesi olarak insan tasarımından ve hazcı mutluluk telakkisinden yola çıkan bu anlayış, yararcı bir ahlâk görüşü temelinde, her türlü sosyal ve politik teorinin insandaki hazcı güdülenmeye dayandırılması gerektiğini savunur.


John Stuart Mill

Liberalizmin azizi olan John Stuart Mill (1806-73) de bilimci, doğalcı, pozitivist bir düşünür olarak Aydınlanma çizgisinde bulunur. Zira yüzyıl sosyal hayatının en temel probleminin bireylerin manevî, entelektüel ve sosyal özgürlüğü problemi olduğuna inanan Mill, problemin çözümünün önündeki en büyük engelin dogmatizm, irrasyonalizm ve mutlakçılık olduğu inancıyla bilime bağlanmıştı. O, bilimsel bilginin, dolayısıyla da bireysel özgürlükle insanî mutluluğun ilerlemesine pozitif katkı sağlayacak bir felsefe geliştirme gayreti içinde olmuştu. Başka bir deyişle Mill de etik ve politik problemin bir "aydınlanma" problemi olduğunu düşünmekteydi. Pozitif felsefesi sosyal plânlamayla pratik eylemin doğrudan doğruya bilimsel bilgiye dayandırılması gerektiği inancı üzerine yükselen Mill, doğallıkla bilimsel bilginin gelişiminde büyük bir pay sahibi olduğunu düşündüğünü ampirik bir epistemolojiye bağlanmıştı.

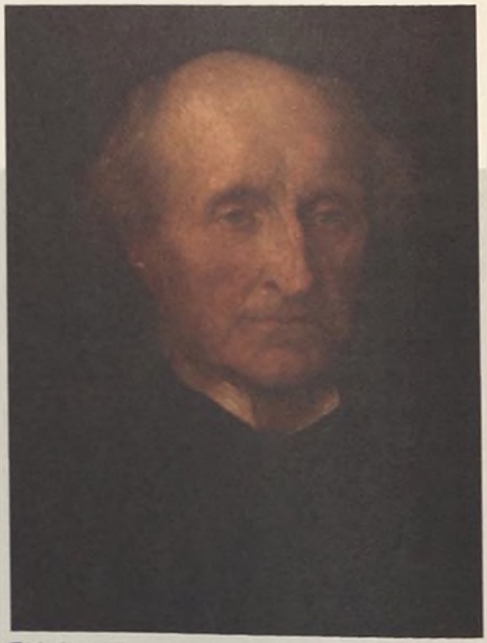

Parlamento

Mill'in ampirik bir bilgi anlayışı benimsemesinin en önemli nedenlerinden biri politikti. Bir kere o, her şeyden önce deneyime dayalı ampirik bir felsefenin, yapıcı düşünmenin önünü açmak bakımından son derece faydalı olduğunu düşünüyordu. O, yine

deneyim felsefesinin toplumun liberal çizgiler üzerinde gelişmesini, bütün diğer felsefelerden daha iyi temin edecek bir felsefe olduğunu söylemekteydi. Çok daha önemlisi, o, deneyim felsefesini, bu mutlaklar ister apaçık doğrular, ister mantıksal aksiyomlar ya da ister geleneksel hakikatler olsun, mutlaklara savaş açmak için kullanmıştı.

Mill, etikte kendisinden hemen önce Bentham tarafından geliştirilmiş olan yararcılığı benimsemişti. Bununla birlikte, Bentham'daki versiyonuyla yararcılığın insanı domuzdan ayıracak bir insan doğası teorisinden yoksun bulunduğunu ve dolayısıyla, bunun yarar ilkesi veya en yüksek sayıda insanın mutluluğu ilkesini temelsiz bıraktığını düşündü. Bu yüzden söz konusu eksikliği giderecek bir insan tasarımı geliştirme, bireysel mutluluğu sosyal mutluluğa bağlayacak sağlam bir motif temin etme ya da en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunun önündeki engelleri ortadan kaldıracak bir özgürlük felsefesi ortaya koyma çabası içinde oldu.

Buna göre o, ahlâklılığı bireysel ve sosyal mutluluk sanatı olarak tanımlayıp, mutluluğun da bireyin arzularının ahenkli tatmini olduğunu ifade etmişti. Bu ahenkli tatminin biricik ölçüsü haz olduğuna, mutluluğun haz dışında bir ölçütü bulunmadığına göre, mutluluğun hazza eşitlenmesinin hiçbir sakıncası yoktur. Bununla birlikte, mutluluğu hiçbir ayrım gözetmeden hazla ölçmek, hazzı salt bedensel duyuma indirgemek olur ve bu, yeterince gelişmemiş, kültürün süzgecinden geçmemiş bir hayat tarzını meşrulaştırmaya yarar. Ona göre, hazlar nitelikleri ne göre sıralanır ve birtakım



John Stuart Mill

entelektüel, estetik ve ahlâkî nitelikteki daha yüksek düzeyden hazların salt hayvanî içgüdülerin tatminine tercih edilmesi gerekir. Mill, yararcılığın temelinde bulunan niceliksel hazcılığın yerine benimsediği yeni insan tasavvuruna koşut olarak maddî hazlar karşısında manevî hazlara çok daha yüksek bir değer biçen niteliksel hazcılığı geçirmiştir.

Sıkı bir liberal olarak Mill, hayatı boyunca demokrasinin savunuculuğunu yapmıştı. Demokratik yönetim tarzına âdeta iman eden Mill, bununla birlikte demokrasinin, demokratik bir yönetim altında yaşayan insanların iyi eğitilmedikleri, karşıt görüşlere tolerans göstermedikleri ve doğrudan çıkarlarını zaman zaman toplumun genel iyiliği adına feda etmeye gönüllü olmadıkları zaman yürümeyeceğine inanıyordu. O, özellikle de demokrasinin bireyselliği önemsememe ve azınlıkları bastırma eğilimi karşısında endişeye kapılmaktaydı. Demokrasinin, yönetimi elinde bulunduranları halkın çıkarları için çalışmaya zorlayamaması bile, onu o kadar rahatsız etmedi. Bu yüzden, tüm eserleri boyunca kişisel özgürlüğün, güçlü bir karakter gelişimine imkân vermenin önemine değinirken, özgürlükleri ve karakter gelişimini güçlendirecek yol ve çareler üzerinde durdu.

Mill, iktisat alanında doğalılıkla serbest piyasa ekonomisinin savunuculuğunu yaptı. Kariyerinin başlarında bu açıdan sosyalizme hep karşı çıktı. Fakat politik özgürlüğe verdiği önem dolayısıyla, zaman içinde ekonomik güvenlik olmadan özgürlüğün pek bir anlam taşımayacağı noktasına vardı. O, iktisat ve demokrasiyle ilgili görüşleri her ne olursa olsun, tüm yaşamı boyunca bireysel ve kolektif olarak hedeflenmesi gereken en yüce değerin özgürlük olduğunu söyledi. Özgürlükten anladığı, öncelikle negatif özgürlüktü; yani, kişinin düşüncelerine ve eylemlerine, başkaları veya birtakım kurumlar tarafından getirilecek bir kısıt, tahdit ya da sınırlamanın olmaması durumunu özgürlük olarak değerlendirdi. Mill, bu bağlamda düşünce ve tartışma özgürlüğüne olağanüstü büyük bir önem verdi. Fakat o, negatif özgürlüğü çoğu zaman kişinin hayatının ipinin elinde olması, öz gelişimini kendi iyi telakkisi doğrultusunda sürdürmesi anlamında pozitif özgürlükle tamamlamaya çalıştı.

Demokrasiye yönelik tüm eleştirilerine rağmen, Mill, liberal veya temsili demokrasinin olabilecek en iyi yönetim biçimi olduğunu söyledi. Demokrasi, ona göre bireyselliğin gelişmesini diğer yönetim biçimlerinden çok daha etkili bir biçimde teşvik ettiği için, en azından ideal olarak en iyi yönetim biçimi olmak durumun-

dadır. İnsanları yönetim süreçlerine katılmasını temin eden, insanları daha aktif hâle getiren bir yönetim biçimi olarak temsilî demokrasi, ayrıca insanlara ahlâkî bir eğitim sağlar. Onların toplumsal sorunları kişisel olmayan bir bakış açısıyla ele alma alışkanlıklarını güçlendirir ve kişisel çıkarlarını toplumun çıkarlarıyla uyumlu hâle getirmelerinin yolunu açar. Çoğunluğun olduğu kadar azınlığın da temsil edildiği gerçek bir demokrasiye ulaşmak için her yolun denenmesi gerektiğini söyleyen Mill, gün gelmiş orantılı bir temsil düşüncesinin savunuculuğunu yaparken, eğitimlilere daha fazla oy hakkının verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

İdealizm ve Hegel

Materyalizm, bilimcilik ve pozitivizm ile maneviyatçılık ve Aydınlanma karşıtlığı arasındaki, felsefenin bundan sonraki tüm tarihini belirleyecek bölünme ve düalizmin üstesinden gelmek, en azından bu yönde bir girişimde bulunmak 19. yüzyılda idealizme düştü. Gerçekten de Fichte, Schelling ve Hegel benzeri Alman idealistleri, insan ile doğayı, ruh ile maddeyi, ilâhî olan ile beşerî olanı, zaman ile sonsuzluğu birleştirecek olan büyük bir sentez oluşturma cihetine gittiler. Söz konusu Alman idealistleri Kant'ın bir şekilde yıkmış olduğu rasyonalist metafiziğin yerine ikame edilip, özde transendental bir felsefi sisteme tekabül edecek bir metafizik ortaya koyma çabası içine girdiler. Kâh Alman romantizminden kâh Kant'ın felsefesinden, kısmen Grek felsefesinden kısmen de Hristiyan mistisizminden ilham alan idealistlerin sistemlerini bir ve aynı potada değerlendirme imkânı verecek olan birtakım ortak noktalar vardır. Alman idealistleri bir kere, numen ya da bilinemeyen bir kendinde şey düşüncesinin çelişik olduğundan hareketle, tözsel ve bilinemeyen bir kendinde şeyin varoluşunu yadsıdılar. Başta Hegel olmak üzere, bu idealistler ikinci olarak bilgiyle inanç arasındaki ayırıma karşı çıktılar.



■ İnsanoğlunun en kadim ihtiyaçlarından birisi: İnanmak

Alman idealistleri deneyimin psikolojik açıdan bireyci bir tarzda yapılandırılmasına karşı çıkıp, söz konusu bireysel psikolojik yapıların yerine Hegel örneğinde olduğu üzere nesnel tinin tarih içinde gelişen yapılarını ikame etme tavrını benimsediler. Onlar, doğallıkla felsefenin kendilerine uydurulmak durumunda olduğu sabit, verili çeketler olarak klâsik mantık, matematik veya Newtoncu bilimin entelektüel çerçevelerini reddetme cihetine gittiler. Özellikle romantizmin etkisiyle tarihsel, toplumsal ve hatta kişisel bağlamlardan yalıtılmış olarak tamamen soyut bir biçimde tasarlanan evrensel ve dolayısıyla içeriksiz ahlâk yasasını reddederken, sanatta soyut formalizme, estetik değerin diğer değerlerden yalıtılmasına, dehanın güzel sanat eserlerinin yaratılmasıyla sınırlanmasına karşı çıktılar. Onlar, işte bu temel üzerinde ampirik dünyanın gerçek dünyanın salt bir görünüşü olduğunu, gerçek dünyanın sezgi veya diyalektik yoluyla bilinebileceğini savundular. Gerçek dünyanın, doğası itibarıyla, maddi olmayıp, insanın ahlâk ve din alanındaki en yüksek kültürel özlemlerini destekleyecek şekilde manevî bir yapıda olduğunu iddia ettiler.

Alman idealizminin doruk noktası Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) olmuştur. Onun felsefesi, esas itibarıyla Kant'tan çıkar. Zira o, Kant'ın "kendinde şey"leri bilemeyeceğimizi bildiren ve dolayısıyla bilgiye sınır çeken görüşünü çelişik veya kendi temellerini kazıyan bir görüş olarak değerlendirmişti. Bir şeyin var olduğunu, ama o şey hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi söylemenin açık bir çelişki olduğunu, Hegel de kolayca fark etmişti. Çünkü bir şeyin var olduğunu söylememiz, onun hakkında daha şimdiden bir şeyler bildiğimiz anlamına gelir. Görünüşün gerisindeki, Kant'ın bilinemez olduğunu ileri sürdüğü gerçekliğin varoluşunu kabul eden Hegel, onu Mutlak diye adlandırdı. Ona göre, felsefenin konusu Mut-



Dünya herkesin ihtiyacına yetecek kadarını sağlar, fakat herkesin hırsını karşılamaya yetecek olanı değil - Mahatma Gandhi

lak olmak durumundaydı. Mutlak, teolojik terimlerle ifade edildiğinde, Tanrı'ya karşılık gelir. Bununla birlikte o, Mutlakla dünyadan ayrı, dünyaya aşkın, ilâhî bir gerçekliği anlatmak istemez; bir bütün olarak gerçekliğin kendisini, bütün bir evreni anlatmak ister. Hakikatin bütünde bulunduğunu ve Mutlak'ın bir kendini gerçekleştirme süreci içinde olduğunu söyleyen Hegel'e göre, o, kendini tanıma, kendini bilme durumuna ancak süreç içinde gelir.

Hegel, bu yüzden felsefenin görevini Mutlak'ın hayatını, onun bir bütün olarak kendini gerçekleştirme ve tanıma sürecini yeni baştan inşa etmek olarak anlar. Başka bir deyişle, felsefenin Mutlak'ın veya kozmik aklın dinamik yapısını gözler önüne sermesi, onun kendisinden başlayıp doğanın dolayımından geçerek beşerî bilinçte veya tinde doruk noktasına ulaşan teleolojik gelişme hareketini sistematik bir biçimde açığa çıkarması gerekir. Buna göre gerçekliğin sonsuz aklın, kendi kendisini düşünen gerçekliğin kendini gerçekleştirdiği zorunlu süreç olması anlamında rasyonel olanın gerçek, gerçek olanın da rasyonel olduğunu söyleyen Hegel açısından, doğa ve beşerî tin ya da bilinç alanı ezeli-ebedî tözün veya ideanın tezahür ettiği alanlar olmak durumundadır.



Hiçbir şey salt görünüşten ibaret değildir. Tahtalı-i kuşa'larla çevrili bir cad şan şöh

Mutlak'ın tezahür etme veya kendini gerçekleştirme süreci, Hegel açısından diyalektik bir süreçtir. O, başlangıçta kendindedir, kendi içindedir, saf bir imkânlar varlığıdır (tez). Mutlak'ın tezahür ettiği, bir anlamda ete kemiğe büründüğü alan doğal varlık alanıdır (antitez). Bununla birlikte, doğa İdea ya da Tanrı'ya en

uzak varlık alanıdır. Hegel bu durumu, yasası özgürlük olan Mutlak ya da Geist'ın doğada kendisine yabancılaştığını öne sürerek ifade eder. Başka bir deyişle, Mutlak'ın "Ruh" ya da "Tin" olarak tanımlandığı Hegelci sistemde, Mutlak kendisini tam ve gereği gibi sadece beşerî bilinç veya tarih alanında, insanın ve kültürün dünyasında ifade edebilir. Doğa, bu alanın, yani beşerî bilincin ön koşulu olmakla birlikte, onun kendisi "Ruh" değildir. Çünkü Tin dünyasının özgürlük alanı olduğu yerde, doğa bütünüyle zorunluluk alanıdır. Doğa, aynı zamanda olumsallık alanıdır. Söz gelimi o, aklî bir örüntünün temin ettiği ayrımları tamamen açık seçik bir biçimde sergileyemez. Dahası, doğada var olanları veya olup bitenleri mantıksal bir türetim yoluyla açıklamak mümkün olmaz. Doğada var olanlara ancak fizikî nedenselliğe dayanan ampirik bir açıklama getirilebilir. Gelgelelim, ampirik bir açıklama mantıksal bir dedüksiyon ortaya koymakla aynı şey değildir.

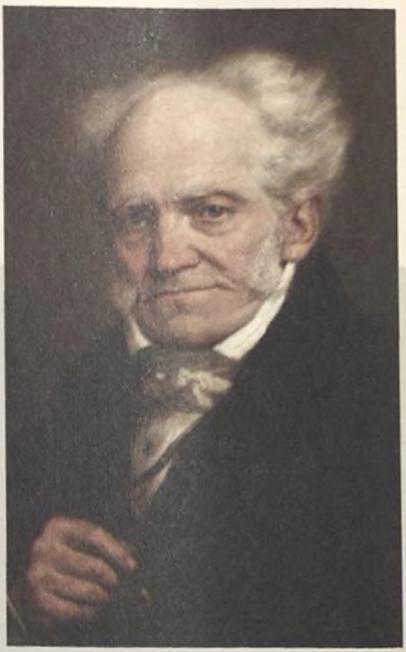
Önce kendinde saf bir kavram ya da imkân olarak, sonra da antitezi doğada var olan Mutlak'ın hayatındaki veya onun bir bütün olarak kendini tanıma ve gerçekleştirme sürecindeki üçüncü adım, Tin alanıdır. Aslında kendinde Mutlak, Hegel'e göre, tin veya ruhtur; ama bu ilk noktada veya başlangıçta, fiilî veya gerçekten değil de, sadece potansiyel olarak tindir. Kendisi için Mutlak olarak doğa da, yine tindir; fakat o, doğal varlık alanında "kendisine yabancılaşmış", özüne aykırı düşmüş bir tin olarak ortaya çıkar. Tin ya da Mutlak kendisine ancak, Hegel felsefesinin üçüncü önemli kısmını oluşturan, manevî dünyada döner. Gerçekten de doğal dünyada düştüğü yabancılaşma durumundan, Geist, insan ve kültürün meydana getirdiği manevî dünyada kurtulur.

İşte bu manevî dünya üzerinde yoğunlaşan tin felsefesinin de, Hegel'de doğallıkla öznel ruh, nesnel ruh ve mutlak ruh şeklinde ortaya çıkan üç ayrı bölümü vardır. Bunlardan öznel ruh, insan zihninin kendi iç işleyişine gönderme yapar. Buna mukabil nesnel ruh, Geist ya da kozmik aklın toplumsal ve politik kurumlardaki dışsal tezahür ya da tecessümlerine işaret eder. Mutlak ruh ise, kendi kendisini düşünen düşünce olarak Mutlak aklın eseri veya başarıları olan sanat, din ve felsefeye gönderimde bulunur.

İrrasyonalizm ve Schopenhauer

Almanya'da romantizmden çıkan idealizm, aralarındaki yakın ilişki veya ittifakı teyit edecek şekilde romantizmle tamamlanır. Zira Arthur Schopenhauer (1788-1860), romantizmin doruk noktasında bulunan ve felsefesiyle Kantçı idealizm

ile "güç istemi" kavramını ondan devşirmiş olan Nietzsche arasında bir köprü meydana getiren bir düşünürdür. Buna göre Schopenhauer da tüm romantikler gibi Aydınlanmaya karşı çıkar. Gerçekten de onun felsefesi modernizme, ilerleme ideolojisine, iyimserlik felsefesine, kısacası Aydınlanma efsanesine, gerçekliğin rasyonel ve düzenli olduğu için insan tarafından bilinebildiğini ve bunun sonucu olarak da kolaylıkla dönüştürebileceğini öne süren Batı akılcılığına şiddetli bir karşı çıkışı temsil eder. Schopenauer'ın felsefesi, başka bir deyişle, on dokuzuncu yüzyıl ilerledikçe giderek daha çok yalnızlaşan ve zavallı hâle gelen insana merhametle yaklaşıp, modern hayatın köksüzlüğünü, insan hayatının boşluğunu, Tanrı'nın sekülerleşmeyle birlikte sahneyi tümden terk edişinin yarattığı nihilizmi derinden hisseden bir yeni weltanschaungu, bir irrasyonalizm ideolojisini temsil eder.

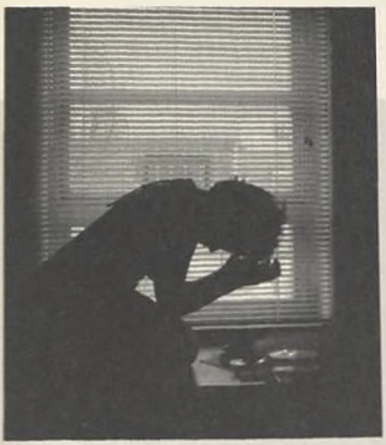


Schopenhauer

Scopenhauer da bütün Alman romantikleri ve idealistleri gibi, Kant'tan hareket eder, felsefesini bir bütün olarak Kant'ın teorik felsefesini bir yandan geliştirip diğer yandan basitleştirerek ortaya koyar. O da varlığı, tıpkı Kant gibi görünüş ve gerçeklik olarak ikiye ayırmıştı. Gerçekten de Schopenhauer, mekân ve zaman içindeki, birbirlerine nedensellik ilişkileriyle bağlanmış nesnelerin dünyasına "temsil ya da tasarım olarak dünya" adını vermişti; burası, varlığın bilime konu olan görünüşünü meydana getirmekteydi. Schopenhauer, gerçeklik ya da dünyanın sadece temsilden ibaret olamayacağını düşünmekteydi. Olsaydı eğer, onunla ilgilenmemizin, onun üzerinde eylemde bulunmamızın, kendisiyle başa çıkmaya kalkışmamızın hiçbir anlamı olmazdı. O bu yüzden, görünüşün veya "temsil olarak dünyanın" gerisindeki gerçekliğin "irade" olduğunu ileri sürmüştü. Schopenhauer, bu sonuca insandan hareketle varmıştı. Buna göre insan bile-

şik bir varlık olup iki öğeden meydana gelir. Bunlardan birincisi görünüş ya da fenomenal gerçeklik olarak insan zihninin zaman, mekân, nedensellik benzeri kategorileriyle algılanan bedendir. İnsanın söz konusu fenomenal gerçekliğinin gerisindeki kendinde şey veya numenal varlık ise iradesidir. Buna göre irade kendini gerçekleştirmek, amaçlarına erişmek veya bitip tükenmez istek ve arzularını hayata geçirmek için bedeni kullanır. Aynı şekilde doğa da bir bütün olarak ve ihtiva ettiği bütün çeşitliliklerle, söz konusu kozmik iradenin bir tezahürü veya dışavurumu olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, doğanın, en yalın fiziki yapılardan en yüksek ve en kompleks organizmalara kadar uzanan tüm görünüm ve düzeylerinin, aslında sürekli bir gerilim ve çatışmayı ifade eden, bitimsiz ve anlamsız bir yaşama savaşıyla karakterize olduğu söylenebilir. Bu ise gerçek olanın rasyonel olmadığı anlamına gelir; gerçekten var olan, işlemleri veya faaliyetleri nihaî bir amaç veya plandan yoksun olan, akıldışı ve kör bir güç olarak iradedir.

Gerçekten var olanın akıldışı bir güç olarak irade olduğunu söyleyen bu tür bir irrasyonalizmden, sadece bir pesimizm veya bir kötümserlik felsefesi çıkar. Kötümserlik felsefesi, şu hâlde, salt kişinin mizacına bağlı olarak benimseyebileceği veya şiddetle karşı çıkabileceği bir tavrı imlemez. O, deneyimin olgularından, dünyanın kendisinin kötü olduğu gerçeğinden çıkartılabilecek yegâne rasyonel sonuçtur. Dünyanın kötülüğünün onun en temel, kalıcı, olumlu ve belirleyici yönü olduğunu öne süren Schopenhauer, dünyanın her köşesinde acı ve mutsuzluğun hüküm sürdüğünü belirtir. Gerçekten de onun pesimizmi gerçekliğin iradeye karşılık geldiğini bildiren bir metafizik anlayışın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkar. Zira isteme ya da irade etme, kendisinin bir objesi olmadığı için, hiçbir zaman ve hiçbir şekilde doyurulamaz. İşte bu yüzden sürekli bir ıstırap ve açı çekme, varoluşun en temel özelliği, kalıcı yönü olarak ortaya çıkar.



■ Kötümserlik yarasaya benzer. Tıpkı onun gibi güneş kaybolduğu zaman ortaya çıkar - Francis Bacon

Schopenhauer'ın felsefesinin estetik ve etik boyutları söz konusu pesimizme verilen bir karşılık olarak anlaşılır. Başka bir deyişle o, teorik değil de, pratik bir kurtuluş yolu temin etmeye çalışmıştır. Söz konusu pratik yola da, ilk ve en önemli aday olarak estetiği gösterir. Çünkü estetik deneyim, isteme ve boşuna uğraşma çarkının dışına çıkabilme yolunda insanın azımsanmayacak bir mesafe almasını mümkün kılar.

Schopenhauer acıdan, anlamsızlık ve kötümserlikten kurtulmanın bir diğer yolu olarak ahlâka işaret eder. Ona göre, insan eylemlerini belirleyen üç temel güdü ya da motif vardır: Bencillik, kötülük yapma ya da intikam alma ve merhamet. Bunlardan en temel olan da bencilliktir. O, önce bencillikten veya egoist bakış açısından hareket ederken, kişinin kendisini başkalarından koparmasının, kendi çıkar ve iyiliğini biricik değer olarak görmesinin sonucu olan egoizmden sadece ahlâksızlığın çıktığını söyler. Başka bir deyişle, acı ve mutsuzlukların kaynağında biraz da insanın bencilliğinin bulunduğunu savunan Schopenhauer'a göre, sadece kendi iradesinin tatminini arayan kötücül insanların bencilliğinden ahlâksızlığın çıktığı yerde, başka insanların acısını kendi acısı bilen insanın merhameti veya duygudaşlığından gerçek ahlâklılık doğar. Doğal duygudaşlıktan "bencil olmayan davranışın biricik kaynağı" diye söz eden Schopenhauer'a göre, her yere yayılıp, her şeye nüfuz eden tek bir irade olduğuna göre, başka bir kimsenin acı, mutsuzluk ve günahı bizim, bizim acı, mutsuzluk ve günahımız da onun acısı, mutsuzluk ve günahı olmak durumundadır. Günahkârın mutsuzluk ve sefaletini göğüslemeye hazır olarak, kendimize "Sen işte busun!" dememiz gerekmektedir.



■ Ahlak insanları zor koşullarda deneyi - Johann Enstoph Schiller

Bütün iyilik ve erdemlerin kaynağı olan duygudaşlık, bununla birlikte, Schopenhauer'a göre, insanın çektiği acıya ilâç olmaz, insanın mutsuzluğu ve zavallılığı problemini kesin olarak çözmez; kötülüğün kaynağını kurutmak yerine, akıntıyı hafifletip, ona yalnızca bir set çeker. Zira irade var olduğu sürece, acı ve mutsuzluk da var olmaya devam eder. Gerçek çözüm, ruh dinginliği ve hakikî içsel barışa

giden biricik yol, şu hâlde, iradenin yadsınması, hayattan ve hazdan vazgeçme, benliği öldürme ve çileciliktir. Bu yüzden o, gerçek ahlâklılığın esas temelinin istemekten, arzu etmekten vazgeçişte, iradenin yadsınmasında olduğunu söyler. Duygudaşlık etiğinden, aydınlanmış insandan ziyade, bir azize yaraşan bu tür bir ahlâklılığa geçişin, onda birbirinden bağımsız iki yolu vardır. Bunlardan birincisi hiç kuşku yok ki, şeylerin gerçek doğasına, şeylerin gerçek birliğine ilişkin bilgidir. Bilginin susturucu rolü oynadığı bu hâlin tavır olarak ifadesi çileciliktir. Kurtuluşa giden yolda ikinci iyi ise, acı çekmenin bizatihi kendisidir. Schopenhauer'a göre, insan olağanüstü büyük acılar çekerken arınır ve büyük bir değişim geçirerek kendisinin üstüne yükselir.

Nihilizm ve Nietzsche

On dokuzuncu yüzyıl felsefesinin irrasyonel kanadında yer alan bir başka büyük düşünür de Friedrich Nietzsche'dir (1844-1900). Onun felsefesinin çıkış noktasında, insanların kendileriyle, dünyayla ve neyin gerçekten asli bir değere sahip olduğuyla ilgili geleneksel düşünme tarzlarının insanları tatmin etme kapasitelerini kaybetmeleri ve dolayısıyla Batı kültür ve uygarlığının açıklayıcı, yorumlayıcı ve değer biçici temellerinin aşınması, savunulamaz hâle gelmesi olgusu bulunur. Nietzsche'nin bakış açısından bu durumun yarattığı boşluk, Aydınlanma akılcılığı ve bilimciliği tarafından doldurulamayacak kadar derin bir boşluktur. Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" ifadesiyle gönderme yaptığı ve daha Schopenhauer'ın kötümserliğiyle kendini duyurmaya başladığını düşündüğü nihilizmin, bütün yanılsamalarla baş edebilecek hayatı olumlayıcı bir alternatifinin bulunmaması durumunda bir felaketle sonuçlanması çok muhtemeldir.



Habil ile Kabil - Paul Gustave Dore

Bu nedenle Nietzsche, felsefesi üzerinden bir durum

tespitinde bulunur, çekiçle yaptığı felsefe yardımıyla yanılsamaları dağıtmaya ve gerçeği göstermeye yönelir. O, Batı metafiziğinin ve bu metafiziksel zemin üzerine yükselen dinin çöküşünü ifade ederken, ortaya çıkan boşluğun bilim tarafından doldurulamayacağı kanaatindedir. Ona göre, metafizik, din ve bilimin gerisinde, gizli bir gündem veya temel bir gerçeklik vardır: Güç istemi. Güç istemi, onda her şeyden önce insan davranışının ilk veya temel motivasyonuyla ilgili bir hipotez olma işlevi görür. Nitekim Nietzsche, bu bağlamda bilim adamlarının bile, zorunlulukla güç istemi tarafından harekete geçirilip, onların dünya, başkaları veya kendileri üzerinde egemenlik tesis etmeye yönelmiş kimseler olduklarını ileri sürer. Güç istemi, ikinci olarak da, tıpkı Schopenhauer'ın kör iradesi gibi, bütün canlı varlıkların, hatta var olan her şeyin gerisindeki özsel güç olmak durumundadır.



■ Nietzsche

Güç isteminin, savaş ve çatışmanın hüküm sürdüğü oluş dünyasının var olan yegâne gerçeklik olduğunu savunan Nietzsche, oluş dünyasının ötesinde kalıcı bir gerçeklik arama, tözsel bir varlık görüşü benimseme anlamında metafiziği reddetmişti. O, bu yüzden duyusal dünyanın ötesindeki kalıcı gerçekliğe akıl yoluyla erişilebileceğini dile getiren rasyonalizme de karşı çıkmıştı. Hakikatin sadece duyulardan geldiğini, bizim duyuların tanıklığını kabul ettiğimiz ölçüde bilgiye erişebileceğimizi savunan Nietzsche, insanların kendilerini duyularını güçlendirme anlamında silahlandırmalarını, deneyimleri üzerinden düşünmelerini söylüyordu. O, yine aynı çerçeve içinde değişmez bir anlam, nesnel ve mutlak bir bilgi imkânına karşı çıkıp anlamın çoğulluğuna ve bilgide perspektif farklılığının önemine vurgu yapmıştı.

Nietzsche aynı gerçekçi ve eleştirel yaklaşımını etik alanında da sürdürdü. "En yüksek değerlerin kendi kendilerini değersizleştirmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması" diye tanımladığı nihilizmin ortaya çıkışı-

nı esas ahlâk alanı üzerinden araştırdı. Etik alanında da, ona göre ne nesnel değerlerin varoluşundan, ne de ahlâkî hakikatleri temellendirmek amacıyla aklı kullanmaktan söz edilebilirdi. Ahlâkî olguların var olmaması nedeniyle ahlâklılığa yaklaşımın da temelden değişmesi gerektiğine inanan Nietzsche, insanların ahlâkî inançlarını temellendirmeye çalışmak yerine, ahlâklılığı sosyal bir fenomen olarak görmeleri gerektiğini savunuyordu. O bu yüzden, önce ahlâklılığın hangi koşullar ve durumlar altında ortaya çıktığını soruşturdu, sonra da mevcut ahlâkın bir eleştirisini yaptı.

Nietzsche ahlâkın geçmişine ve tarihsel gelişimine ilişkin araştırmasında, ortaya önce aristokratların veya soylu sınıfın kendisini ve değerlerini olumlaması anlamında bir "efendi ahlâkı"nın çıktığını ileri sürdü. Ona göre tarihsel süreç içinde, bu dünyayı, gücü ve pozitif değerleri öne çıkaran efendi ahlâkı özellikle Musevîlik ve Hristiyanlıktan gelen bir tepkiyle karşılaşmış ve bu tepki bir sürü ahlâkına yol açmıştır. Soyluyla sürüyü meydana getiren vasati insan veya köle arasındaki en önemli farklılık, Nietzsche'ye göre birincisinin aktif güçle, buna mukabil ikincisinin reaktif güçle karakterize olmasıdır. Aktif güçteki evet deyiş ya da olumlama reaktif güçte hayıra ve olumsuzlamaya dönüşür. Nietzsche işte bundan dolayı, farklıya ve kendinden olmayana hayır diyen köle ahlâkının bir tepkinin ve hınç duygusunun sonucu olduğunu öne sürer.

Hâkim ahlâk anlayışının söz konusu köle ahlâkı ekseninde oluşturulduğunu düşünen Nietzsche, sıkıntının kökenlerini, Hristiyanların Grekler üzerinde kazandığı hâkimiyette bulur. Hristiyanlığın zayıfın, ezilmişin, alçakgönüllünün, yoksulun yanında yer alması ve onları yüceltmesi, Nietzsche'ye göre Hristiyanlığın güce, kudrete, aristokrat ahlâkına yönelik gizli hınç ve nefret duygusundan kaynaklanır. O, kendisini Hristiyanlık veya sosyalizm ya da diyalektik veya liberalizm şeklinde gösteren bütün hınç ahlâklarını varoluşa ölüm cezası veren kültürel bir kötümserlik olarak değerlendirir ve onları hayat içgüdülerine karşıt olmaları nedeniyle "doğa karşıtı ahlâklar" diye niteler. Modern dönemin hınç ahlâkları



■ Friedrich Wilhelm Nietzsche

da özde söz konusu Yahudi, Hristiyan ruhuna dayanmaktadır. Sözgelimi Fransız Devrimi ve sosyalizm gibi modern oluşumlar gerçekten de Hristiyanlık ruhu ile özdeş olup, Nietzsche bunların insanları her açıdan eşit gördüklerini söyler.

Nietzsche gerek metafiziksel geleneğin, gerekse bu geleneğin vücut verdiği klâsik ve modern ahlâk anlayışlarının nihilizmle sonuçlandığını söyler ve bunu ünlü "Tanrı öldü!" deyişi ile haber verir. Bundan sonra insanlar, düşüncelerini ve ahlâk anlayışlarını temellendirebilmek için, ona göre, ne Hristiyan Tanrı'sını, ne de herhangi bir felsefi ilkeyi, kendinde varlığı, tözü, vs. bulabileceklerdir. Bilim de liberalizm de bize en küçük bir yardım sağlamadığına göre, hayatın yoksullaştırılmasını ne zaman ve kim ya da ne önleyecektir? Hayatın yoksullaştırılması, Nietzsche'ye göre, doğayı iyiliğin ürünü ve Tanrı'nın inayetinin eseri olarak görme evresi geride bırakıldığı, tarih artık ahlâkî bir dünya düzeninin ya da Tanrı tarafından hazırlanmış bir plânın açımlanması olarak görülmediği, her şeyin önceden plânlanmış ve insanların kontrolü dışında olduğu düşüncesi yadsındığı zaman sona erecektir. Nietzsche'ye göre bu süreç, insan, tıpkı geçmişin efendileri gibi, kendisini verili değerlere tâbi kılmak yerine, kendi değerlerini dış dünyaya kabul ettirmeye başladığı zaman son bulacaktır. Başka bir deyişle, değer ve değerlerin değeri, negatif olandan değil de, olumlamadan çıkartıldığı, reaktif güçlerin yerini aktif güçler aldığı veya tepkisel güçlerin inkâr edilmesinden sonra, bütün güçler aktif hâle getirildiği zaman son bulacaktır.

Bunu kim yapacak, yeni ve yüksek ahlâk türünü kimler yaratacaktır? Dini, bilimi, geleneksel ahlâk anlayışlarını, mevcut politik düzeni mahkûm eden Nietzsche, bu konuda ruhları yeni değerleri yaratacak kadar güçlü ve özgün olan yeni filozoflara, geleceğin düşünürlerine güvenir. Onlar geçmişin ve şimdinin filozofları gibi, ahlâklılıkla ilgili verileri bir araya getirmek ve onları sistemleştirmek ya da formüllere sıkıştırmakla yetinmeyecek, tam tersine yeni değerleri yaratacaklardır. Onların bilmeleri yaratma, yaratmaları bir yasa koyma, hakikat istemleri de güç iradesi olacaktır. Değerleri yaratırken, bu yeni filozoflar güç istemini, ondan korkmadan veya utanmadan kucaklayıp somutlaştıracaklardır. Geleceğin bu yeni filozofları, bu güçlü ruhlar "dünyayı bir bütün olarak olumlayacak", hayatı olduğu gibi kabul edip, onun bir güç istemi olduğunu tasdik edeceklerdir. Geleceğin bu yeni filozofları hayattan kaçmak, ondan korkmak yerine, hayatı yaşamayı seçeceklerdir. Onların amacı, "insanı yeniden doğaya çevirmek" olmalıdır. Bu yeni filozof, geleceğin kişisi, Zerdüşt Böyle Buyurdu'da "üstinsan" olarak kutsanan,

"insanın ötesindeki insan"dır. Onun en büyük başarısı da, Nietzsche'ye göre, sadece hayatın değil, fakat her şeyin ebedi dönüşünü istemek olacaktır.

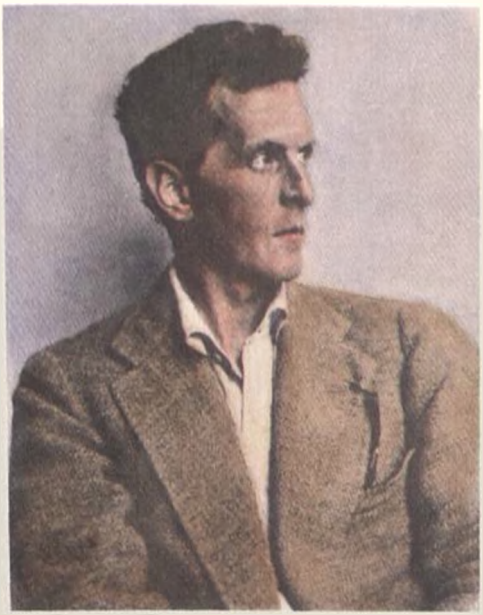
(7) Yirminci Yüzyıl Felsefesi

20. yüzyıla gelindiğinde, sadece gerçekliğin kendisi, sosyal, politik ve beşeri dünya değil, fakat bu dünya ya da gerçeklikleri anlayıp açıklamaya çalışan felsefenin kendisi de kompleks bir yapı ya da görünüm kazanır. Bunu en iyi çağdaş dünyada felsefeye katkı yapmış olan filozof sayısının çokluğunda veya 20. yüzyıla gelinceye kadar sadece ya da esas itibariyle kurucu/bütünleştirici boyutuyla tezahür eden felsefenin 20. yüzyılda üç boyutuyla birden, yani sırasıyla bütünleştirici, çözümleyici ve eleştirel boyutlarıyla temsil edilmesi olgusunda görebiliriz. Gerçekten de 19. yüzyılın sonuna kadar felsefeye sistemler egemen olmuş ve dünyanın farklılık gösteren çok çeşitli fenomen veya algısal görünüşleri felsefenin kurucu boyutu üzerinden birtakım sistemler yoluyla anlaşılır kılınmaya çalışılmıştı. Felsefenin 19. yüzyıldan itibaren giderek güç kaybetmeye başlayan söz konusu kurucu / bütünleştirici veya metafiziksel boyutu, çok sayıda filozof ve akımın yer aldığı 20. yüzyılda sadece birkaç filozof ve bir akım tarafından temsil edilmiştir. Çağdaş felsefenin ilk, ama görece en zayıf uğrağını oluşturan söz konusu bütünleştirici boyutun temsilcileri bireysel filozoflar olarak Bergson ile Whitehead, akım olarak da pragmatizmdir.

Bununla birlikte, felsefenin 20. yüzyıla damgasını vuran boyutları esas çözümleyici ve eleştirel boyutlar olmuştur. Onun çözümleyici boyutu Anglo-Sakson dünyada ortaya çıkan analitik felsefede temsil edilmiş veya hayata geçirilmiştir. Felsefenin esas itibariyle analitik bir etkinlik olduğu kabulüyle öne çıkıp adeta bir tür zemini temizleme çabasıyla seçkinleşen analitik felsefe, Wittgenstein, Russell, Moore, Frege ve mantıkçı pozitivistlerin çalışmalarıyla düşüncelerinin oluşturduğu felsefe geleneğini ifade eder. Bu



Whitehead



Ludwig Wittgenstein

geleneği karakterize eden üç temel görüş ya da tutum ve analitik felsefenin bu görüşlere bağlı olarak ortaya çıkan üç farklı versiyonu bulunmaktadır. Bu görüş ya da tutumlardan birincisi, özgül bir şekilde felsefi oldukları söylenebilecek hakikatlerin olmadığını, felsefeye düşen işin de birtakım hakikatleri keşfetmeye kalkışmak yerine, düşüncelerin mantıksal yönden açıklığa kavuşturulmasını sağlamak olduğunu bildiren pozitivist görüştür. Söz konusu görüş, doğallıkla felsefeyi var olan her şeyin nedenlerini ve ilk ilkelerini araştıran özel bir bilim olarak takdim eden bir ilk felsefe ya da temel bilim anlayışına karşı çıkar. O, dünyaya dair bütün doğruların bilimler tarafından tüketildiğini, felsefi araştırmaların ise bilimsel araştırmalarla koordineli olarak ve bilimsel faaliyeti tamamlayacak şekilde yürütülmesi gerektiğini öne sürer. Analitik felsefenin söz konusu görüşle karakterize olan versiyonu, aslında ifadesini Aydınlanmanın akılcı ve bilimci mantığıyla 19. yüzyıl pozitivizmini devam ettiren mantıkçı pozitivizmde bulur.

Analitik felsefe, ikinci olarak da felsefenin işinin düşüncelerin açıklığa kavuşturulması olduğunu ileri sürerken, bunun ancak felsefi önermelerin mantıksal formuna ve dilsel yapısına ilişkin bir analiz yoluyla söz konusu olabileceğini dile getirir. Söz gelimi Wittgenstein, kariyerinin birinci döneminde filozoflarca yanıtlanabilecek anlamlı felsefi iddialar veya çözülecek gerçek felsefi problemler olmadığını söyler. Felsefenin devam etmesini ve hakiki problemlere çözüm bulunmasını engelleyen yanılsamalara düşmenin en önemli nedeni, ona göre, dilsel karışıklık veya muğlaklıklardır. O, felsefedeki sonu gelmez tartışmaların bu anlam belirsizlikleri, muğlaklık ve dilsel karışıklıklardan kaynaklandığını söyler.

Dilin işleyişi tam olarak ortaya çıkarılabildiği takdirde felsefedeki karışıklıkların önüne geçilebileceği gibi, dünyayı da olduğu gibi görmek mümkün hale gelebilecektir. Felsefenin yapabileceği şey de işte bu noktada ortaya çıkar. Buna göre filozofların dünya hakkında gerçekten keşfedebilecekleri yeni önermeler olmasa bile, onlar zaten elde bulunan önermeleri açıklığa kavuşturmayı, aydınlatmayı deneyebilirler.

Analitik felsefe, üçüncü olarak kuşatıcı felsefi sistemlere veya bizatihi metafiziğin kendisine karşı çıkıp, ayrıntılar ve özgül problemler üzerinde yoğunlaşır. Söz konusu çözümleyici yönelimiyle o, doğal olarak sağduyuya ve gündelik dile yakın durur. Nitekim analitik felsefenin bu üçüncü versiyonuyla bu kez gündelik dil felsefesi anlayışında, ikinci dönemin Wittgenstein'ında ve meşhur söz edimleri teorisinde karşılaşırız. Nitekim Wittgenstein, düşüncenin yapısını kavrama noktasında, formel mantık yerine, gündelik dil oyunlarını anlamaya duyulan ihtiyaca vurgu yapmıştır.

20. yüzyıl felsefesinin üçüncü boyutu, eleştirel boyuttur. Eleştiri aslında felsefenin bizatihi kendisine içkin olmakla beraber, onun esas olarak ortaya çıktığı yer Nietzsche sonrası felsefedir veya çağdaş felsefenin üçüncü uğrağı olarak Kıta felsefesidir. Eleştirel boyutuyla çağdaş felsefe veya kökleri itibariyle 19. yüzyılda bulunan Kıta felsefesi, aslında neredeyse kendisi dışında bütün bir felsefeye karşı, yani klâsik ve modern felsefeye olduğu kadar, analitik felsefeye karşı da radikal bir tepkiyle karakterize olur. Bu açıdan bakıldığında tamamen negatif olduğunu söyleyebileceğimiz yaklaşım çağlar boyunca, ama özellikle de modern dönemde ortaya çıkan felsefelerin gerçek yüzünü ve dayanaklarını gözler önüne serme amacı güderken, kendisini sert bir eleştiriyle ifade eder. Gerçekten de Kıta felsefesi, kapsamı içinde Avrupa'da daha ziyade Almanya ve Fransa'da geliştirilen ve Aydınlanma karşı-

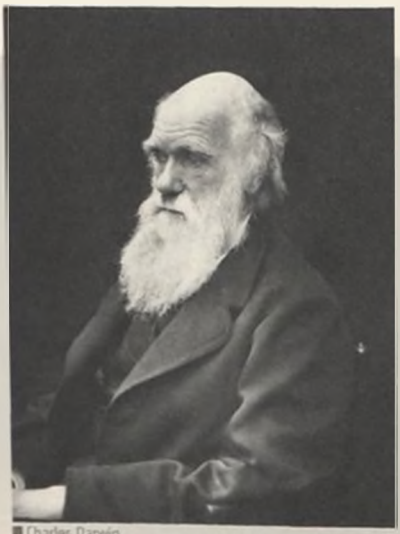


Spinoza

tı bir karakterle karşımıza çıkan felsefeleri barındırır. Bu felsefeler arasında ise fenomenoloji, varoluşçuluk, hermeneutik, Frankfurt Okulu, post-yapısalcılık, post-modernizm ve feminizm gibi akım ve felsefe anlayışları bulunur.

Pragmatizm ve James

Pragmatizm de 20. yüzyıl felsefesinin kurucu boyutunu oluşturan çağdaş metafizikçilerin hemen yanı başına konumlanır. Bunun da en önemli nedeni, pragmatist düşünürlerin de yeni bilimsel gelişmelerden ve bu arada evrim teorisinden etkilenmiş olmalarıdır. Onlar, bu etkiyle çağdaş bilime uygun düşen yeni bir varlık ve bilgi anlayışı geliştirme, bilim ile felsefeyi yeni ve daha sağlam bir zemin üzerinde bir araya getirme cihetine gitmişlerdir. Gerçekten de pragmatizmin aslında, modern düşüncenin, kendi başlarına alındıklarında, çağdaş uygarlık açısından tehlikeli birtakım sonuçlara götürmeleri kuvvetle muhtemel iki farklı eğilimin bir sentezini temin etme veya ortak paydasını bulma gayretinin bir ürünü olduğu söylenebilir. William James (1842-1910) ve John Dewey (1859-1952) gibi pragmatist filozoflara göre, bu eğilim ya da felsefelerden birincisi, deneyimciliğin, yararcılığın ve bilimciliğin birleşik etkisi altında gelişen, Darwin'in evrim teorisinin doruk noktasını oluşturduğu seküler, otoriter görüşe tekabül eder. Bu gelenek, dünyayı ve insanlığı doğadaki mekanik ya da biyolojik süreçlerin parçaları olarak görürken, insan zihnine söz konusu doğal ya da fiziki süreçlerin gözlemcisi veya yansıtıcısı olma statüsünü yükler.



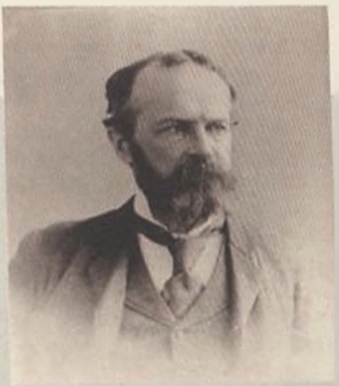
Charles Darwin

Pragmatizm, bu görüşün karşısına Berkeley, Spinoza, Kant ve nihayet Alman idealistleri tarafından temsil edilen idealist eğilim ya da geleneği koyar. Bu gelenekte ise akla, insan zihnine olağanüstü büyük bir güç yüklenir. Böylesi devasa bir güçten destek alan filozoflar, şeylerin bütün bir doğasıyla ilgili olarak kuşatıcı teoriler inşa etme noktasına gelmişlerdir. Bu iki ana gelenek arasında her geçen gün biraz daha büyüyen bir yank ya da boşluk bulunduğunu varsayan

pragmatist filozoflar, dahası onların birbirlerini dışlayıcı, hatta yok sayıcı bir konumda bulunduklarını ifade ederler. Gerçekten de bilimci bakış açısı, idealist felsefenin nesnel delillerden yoksun bulunan bir metafizikten ibaret olduğunu ileri sürer. İdealist veya metafiziksel bakış açısı ise bilimin kabullerinin beşeri hayatın birtakım temel unsurları, insanlara enerjilerini hayata geçirmek ve yaymak açısından bir gerekçe ve amaç duygusu sağlayan ahlâki kanaatleri ve dinî inançları yönünden bir tehdit oluşturduğunu savunur.

Pragmatizm işte bu iki zıt gelenek arasında bir uzlaşma ya da sentezi hayata geçirmeye çalışır. O, bilimci gelenekle bütün bir gerçekliğe ilişkin kuşatıcı bir bilgi ve kavrayışımızın olamayacağı ve şeyleri farklı perspektiflerden bilebildiğimiz konularında tam bir uyuşma sergiler. İdealist felsefeyle de ahlâk ve dinin, daha doğrusu bütün bir değerler alanının beşerî deneyimin çok önemli bir parçasını meydana getirdiğini öne sürmesi açısından benzerlik gösterir. Fakat pragmatistler bu noktada, bu iki gelenekten birine dayanarak diğerini reddetmeyi kabul etmedikleri gibi, birini diğeri aracılığıyla temellendirmeyi de reddederler. Sözgelimi Tanrı, değerler ve özgür irade benzeri konulara, bilimci veya entelektüalist bir bakış açısıyla yaklaşmayı hiçbir şekilde kabul etmezler. Bunun yerine söz konusu iki gelenekte doğru olan unsurları, eylem zemininde bir araya getirme yolunu seçerler. Buradan da ortaya, diğer teori yerine belli bir teoriyi kabul etmenin veya insanların özgür iradeye sahip olup olmamalarının uygulamada nasıl bir farklılık yaratacağını sormak gerektiğini ifade eden meşhur pragmatik ilke çıkar.

Pragmatizmin en önemli temsilcisi William James'tır. Gerçekten de James'in adı pragmatizmle neredeyse özdeşleşmiştir. Zira düşüncenin nereden ve nasıl türediğini ya da onun öncüllerinin neler olduğunu sormak yerine, onun sonuçlarını inceleyen James'in gözünde pragmatizm, ilk nesnelerden, ilkelerden, kategorilerden öteye, son nesnelere, ürünlere, sonuçlara ve olaylara yönelmektir. James'a göre, kendisinden önceki klâsik felsefe "nesne nedir?" diye soruyor ve kendisini önemsiz şeylerde kaybediyordu. Darwin'in evrim teorisi, "varlığın kaynağı nedir?" diye soruyor ve kendisini



■ William James

yıldızlar yığınında yitiriyordu. Oysa pragmatizm, "sonuçlar nelerdir?" diye sorup düşüncenin yüzünü, eylem ve geleceğe yöneltir. Nitekim James, hayatı doğrudan ilgilendiren somut olgulara, eylemlere, insanın yaşamını şimdi ve yakın gelecekte doğrudan etkileyen güç ve eyleme önem vermiştir.

James daha ilk görüşlerinden başlayarak, felsefi konumunu bir tür radikal deneyimcilik diye ifade eder. Radikal deneyimcilik felsefede hiçbir şeyin töz, mutlak, ruh benzeri deneyimlenmemiş metafiziksel kendiliklere başvurmayı gerekli kılacak şekilde inşa edilmemesi talebini ifade eder. Onun gibi bir deneyimci için var olan her şey "saf deneyim"dir. James'da monizm bir hipotez olarak öne sürülür. Gerçekten de onun monizmi belli bir töz ya da tek bir olgunun var olduğunu öne süren bir monizm değildir. O, monizmiyle şeyler çokluğunun anlaşılabilir bir birlik meydana getirdiğini anlatmak ister. Buna göre, onun radikal deneyimciliği, kendisinin "saf deneyim" adını verdiği, dolayımsız bir biçimde verilmiş olmayan bir birliği post-ulat olarak öne sürer. Gerçekten de James'ın radikal deneyimciliği, sırasıyla "bir post-ulattan, sonra bir olgu beyanından ve nihayet genelleştirilmiş bir sonuçtan" meydana gelir. Var olan şeyin esas saf deneyim olduğunu bildiren post-ulat, sadece deneyimden türetilebilen terimlerle açıklanıp ifade edilebilir olan konuların filozoflarca tartışılabilecek konular olduğunu dile getirir. Mümkün deneyim alanını aşan bir varlık, felsefi tartışmanın dışında kalır. Onun deneyimciliğindeki olgu beyanı, birbirleriyle ilişkili olan şeyler kadar ilişkilerin kendilerinin de deneyimin konusu olduğunu ifade etmeye karşılık gelir. James bu olgu beyanından nihayet, bilinebilir evrenin sürekli ve düzenli bir yapıya sahip olduğu genelleştirilmiş sonucunu çıkartır. Buna göre saf deneyimde, refleksif düşüncenin bilinç ve içerik, özne ve nesne, madde ve zihin benzeri ayrımları henüz yoktur. Saf deneyim anlayışı, işte bu anlam içinde monist bir teoriye işaret eder. Bu yüzden, James ondan zaman zaman "dünyadaki ilk malzeme, her şeyin kendisinden oluşmuş



■ Dönemin ünlü filozofları

olduğu hammadde" olarak söz eder. Saf deneyim, fizikî ya da psişik veya manevî bir şey olarak tanımlanamaz; o, mantıksal olarak ayrımlardan önce geldiği için fizikî veya psişik bir şey olmama anlamında nötrdür.

James pragmatizmin "sadece bir yöntem olduğunu" ileri sürer. Bir yöntem olarak pragmatizm, insan yaşamının bir amacı olduğunu ve insan ile dünya üzerine olan rakip teorilerin, işte bu amaçla sınanması gerektiğini söyler. İnsanın amacının, elbette tek bir tanımı yoktur; insanın amacına dair kavrayışın düşünme faaliyetinin bir parçası olduğunu söyleyen James'a göre, felsefi düşünme insanlar var olan şeyleri ve içinde yaşadıkları dünyayı anlama çabası sergiledikleri zaman ortaya çıkar. Amaç kavramı zaten anlamını, insanların kendilerini evrende evlerindeymiş gibi hissetmeleri genel hedefiyle ilişki içinde, biraz da bu düşünme faaliyetinden alır. Bir yöntem olarak pragmatizm bu yüzden öncelikle "aksi takdirde sonuçsuz kalmaya mahkûm metafizik tartışmaları nihayetlendirmenin veya bir karara bağlama"nın yöntemi olarak gelişir. Buna göre James, A kişisinin x teorisini, B kişisinin de y teorisini öne sürmesi durumunda, pragmatizmi benimsemiş bir kimsenin söz konusu iki teorinin de sonuçlarını inceleyeceğini söyler. İki teori, insanın amacına uygun düşen pratik sonuçlar üretme noktasında herhangi bir farklılık içermiyorsa eğer, onlar gerçekte bir ve aynı teori olmak durumundadırlar. James, rasyonalizmi işte bu yüzden reddeder. Gerçekten de rasyonalizm dogmatik bir teoridir, çünkü dünya hakkında, hayatın pek çok unsurunu karanlıkta bırakan terimler kullanarak kesin sonuçlu yanıtlar temin etme iddiasıyla ortaya çıkar. Oysa James'ın pragmatizmi, her koşul altında hayata yakın durur. James dogmatizme, yani düşünme sürecini olgunlaşmadan sonuçlandırmaya karşı çıkarken, düşüncenin ipuçlarını hayatın kanıtlanmış olgularından almasını, insanî amaçlara ve hayata hizmet etmesini ister.

Onun pragmatizmi, düşünceyi yeni ve verimli sonuçlara gidecek şekilde harekete geçirmesine rağmen, mutlak ve değişmez hakikatlerle arasına mesafe koyar. Bilimde ya da felsefede veya teolojide kesin hakikatler olmadığı inancıyla, teorilerin hakikate ancak yaklaşabileceklerini kabul eder. Bütün bu teorilerin anlamlarının, kendi içsel, sözel tutarlılıklarında değil de problem çözme kapasitelerinde aranması gerektiğini öne süren James, salt tutarlılıkla yetinilmeyip bir teorinin "nakit değeri"nin ortaya çıkarılmasını talep eder. Demek ki özünde, insanın hayatı ve amacı açısından faydalı sonuçları temin etmek bulunan pragmatizm, pratik hayat yönünden herhangi bir farklılık yaratmayan bir teorinin terk edilmesi gerektiğini söyler.

Analitik Felsefe

Analitik felsefe, 20. yüzyıl felsefesinin çözümleyici boyutu üzerinden gelişen ikinci ana uğrağını temsil eder. Özellikle Anglo-Sakson dünyada geliştirilen felsefe tasavvurunun ifadesi olan analitik felsefenin, şemsiyesi altında çok sayıda farklı filozofun yer alabilmesini mümkün kılan birtakım temel özellikleri vardır. Bu özelliklerin en başında ise analitik felsefenin varlık ya da ontoloji anlayışını açığa vuracak şekilde atomiklik özelliği bulunur. Buna göre analitik geleneğe mensup filozoflar evrenin çok büyük sayıda basit, bağımsız ve müstakil varlık ya da şeyden meydana geldiğine inanırlar. Gelenek içinde yer alan farklı filozoflar, söz konusu bağımsız ve basit varlık ya da öğeleri teşhis edip tanımlama noktasında birbirlerinden önemli farklılıklar sergilerler. Nitekim içlerinden bazılarına göre bu basit kendilikler maddi parçacıklar, bazılarına göre duyu verileri, bazıları için izlenimler, diğer bazıları içinse olgulardır.

Zaten analitik felsefenin belirleyici yanı veya özelliği de işte bu kabulden, yani felsefenin ilk ve temel görevinin analiz olduğu, kompleks gerçeklik ya da varlıkları kendilerini oluşturan basit öğelere indirgeyecek bir analizden meydana geldiği kabulünden çıkar. Gerçekten de analitik felsefe geleneğine mensup filozoflara göre, basit öğeler, kendileriyle karşılaşıldığında başka herhangi bir şeyin yardımı olmadan dolayımsız olarak anlaşılabilir olma anlamında basittirler. Dolayısıyla, kompleks bir varlık ya da gerçeklik ancak kendisini meydana getiren basit, bileşensel öğelerine erişmeyi mümkün kılacak bir analiz tam ve doğrulukla hayata geçirildiği zaman anlaşılıp açıklanabilir. Buradan da anlaşılacağı üzere, analitik felsefe geleneğinde yer alan filozofların, Kant sonrası felsefeye, özellikle de Alman idealizmine, Comte ve Marx gibi bütüncü filozoflara egemen olan açıklama anlayışını veya doğrultusunu tersine çevirdikleri söylenebilir. Sözünü ettiğimiz tüm bu bütüncü filozoflar, basit olanın anlaşılamaz olduğu, ancak ait olduğu



Marx ve Engels

bağlama veya bir parçası olduğu bütünün içine yerleştirildiği zaman anlaşılır hale geldiği düşüncesinden hareket etmişler ve açıklamanın yönünün basitten komplekse, küçükten büyüğe doğru olması gerektiğini ifade etmişlerdi. Oysa analitik düşünürler açıklamanın yönünün kompleks olandan basit olana, büyükten küçüğe doğru olması gerektiğini söylerler.

Analitik geleneğe mensup filozoflar, işte bu yüzden "açıklığa" olağanüstü büyük bir önem yüklediler. Bu bağlamda, onlar bilgimizin kaynağını büyük ölçüde meydana getiren deneyimin aslında açık olduğunu kabul ediyorlardı; fakat deneyimin bize yalın öğelerle gelmediğini, karşı karşıya kaldığımız deneyim unsurlarının tam tersine bütünler veya kütleler olduğunu ileri sürdüler. Analitik düşünürlere göre, bizim istenen açıklığa erişmemiz ancak bu deneyim kompleksleri kendilerini meydana getiren basit bileşensel unsurlara ayrıştırıldığı zaman mümkün olabilir. Analitik filozofların böylesi bir açıklık arayışı veya talebi içinde olmaları, onları doğallıkla dile, kendilerini 20. yüzyılın "dile dönüş hareketi"nin en önemli failleri haline getirecek kadar yoğun bir ilgi göstermeye sevk etmiştir. Onların bakış açısıyla, gündelik dilin muğlaklık ve belirsizliklerle dolu olmak anlamında hayli yetersiz, felsefi amaçlar açısından uygunsuz, anlam açıklığına erişmek yönünden sıkıntılı olduğu kabul edilir. Evrenin duyu verilerinden, izlenimler veya yalın olgulardan meydana geldiğini öne süren analitik filozoflar açısından, bu gerçeği açığa vuran şey, gündelik dilin dünyanın acılık ve tatlılık, yeşillik ve kırmızılık, yuvarlaklık ve düzlük benzeri şeyler yerine evler ve armutlar benzeri bütünlerden oluştuğunu temsil ve ifade etmesidir. Gündelik dili pek çok çözümsüz problem ve felsefi ihtilafın en önemli kaynağı olarak gören analitik filozoflar, bu yüzden felsefi soruşturmanın başlamasından önce, gündelik dilin mümkün olduğu ölçüde arındırılması gerektiğini düşünürler. Gerekli açıklığı temin edecek böyle bir hazırlık çalışmasının kaçınılmaz olduğunu öne süren bu filozoflar, böyle bir hazırlığın layıkıyla hayata geçirilmesi durumunda geçmişin çözümsüz problemleri ve sonuçsuz ihtilaflarının çözümlenip sonuçlandırılabileceğini iddia ederler.

Moore

Analitik felsefenin başlangıç tarihi, İngiliz filozofu George Edwards Moore'un (1873-1958), elbette Russell ile birlikte, 19. yüzyılın son çeyreğinde İngiltere'de filizlenen idealizme verdiği ünlü tepkiye kadar geri götürülebilir. Moore, İngiltere'de hüküm süren ve gerçekten var olanın bu dünyadaki görünüşlerin üstünde

ve ötesindeki evrensel bir akıl ya da ruh olduğunu ileri süren mutlak idealizme savaş açmıştı. O, idealizme savaş açarken, aynı zamanda metafiziğe karşı çıkıp onun iddialarına şüpheyle bakmıştı. Gerçekten de Moore, daha ilk makalesinden başlayarak realizmin fiziki dünyanın bağımsız bir varoluşa sahip olmasını gerektiren bir savunusunu ortaya koymak suretiyle, sağduyuya dönüşün temsilciliğini yapmıştı. O, buradan hareketle, felsefi problemlere yaklaşımın doğru yolunun ise sentez değil de analiz olduğunu öne sürdü.


Edwards Moore

Ona göre, felsefenin görevi tercihlerimize bağlı olmadan kabul etmek zorunda olduğumuz önermeleri kanıtlamak veya çürütmek değildir. Felsefenin asli görevi, tam tersine söz konusu önermeleri nasıl bildiğimizi açıklamaktan meydana gelir. Bunu yapmanın anahtarı ise bu tür önermelerin bildirdiği şeyi analiz etmekte ve onlarla ilgili bilgi sahibi olduğumuz zaman tam tamına neyi bildiğimizi araştırmakta bulunur. Moore, analizi önce kompleks bir şeyin bileşensel unsurlarının nasıl bir araya getirilmiş olduğunu tahkik etmek amacıyla, onun parçalarına ayrılmasından meydana gelen bir tür bölme işlemi olarak tanımlar. Bu ayırma sürecinin sonucunda, bileşensel parçaları inceleyip tahkik etme noktasında oluruz. Moore'un işte bu şekilde anladığı analiz ve bölme yöntemine, iki temel metafor hâkim olur. Bunlardan birincisi, saat veya motor benzeri karmaşık bir fiziki nesneyi asli öğe veya parçalarına ayırma metaforudur; ikincisi ise görsel algı metaforudur. Özellikle bu ikinci metaforla, analizin bir sonucu olarak doğasını anlayıp kavramak istediğimiz nesnenin, tıpkı fiziki bir nesnenin gözün önünde olması gibi, zihnin önünde bütün açıklık ve anlaşılırlığıyla olması anlatılmak istenir. Yine aynı bağlamda ve söz konusu metaforlar üzerinden anlatılmak istenen şey, sözü edilen analiz sürecinin analiz edilen şey üzerinde daha yoğun bir biçimde odaklanmaya, onu daha güçlü bir ışık altına çıkarmaya, onu art alanından yalıtlamaya veya kendisini saklayan toz veya önyargı bulutlarından ayıklamaya benzer bir süreç olduğudur.

Buna göre, analiz iki temel ya da özsel adımdan meydana gelir; bunlardan birincisi kompleks varlık ya da şeylerin basit unsurlarına bölünmesi ve ikincisi ise ayrılan, tecrit edilen söz konusu basit öğelerin incelenmesidir. Analizin söz konusu

iki adımının olduğu sonucu ise elbette, onun evrenin çok sayıda mutlak olarak basit öğeden meydana geldiği ve başarıyla yürütüldüğü takdirde, analizin her zaman bu öğelerde son bulacağı kabullerinden çıkar. Felsefede karşılaşılan çözümsüz problemlerin, analizi ihmal edip evrenden daha çok "simetri ve sistem" talep eden filozofların eseri olduğunu dile getiren Moore, analizi bu şekilde ifade ettikten sonra evrenin neden meydana geldiğini ifade etmeye geçer.

Moore, varlık anlayışında, her şeyden önce temel ontolojik bölünmenin var olan şeyler ile var olmayan şeyler arasındaki bölünme olduğunu söyler. Bunlardan birinciler, evrenin nesnel bileşenlerini oluşturmakta olup, felsefi soruşturmaya konu olmaya aynı ölçüde hak kazanırlar. O, varlık kategorisi içinde üç nesne türünü birbirinden ayırır: Tikeller, olgular ve tümeller. O, tikellerin beş ayrı varlık türünden meydana geldiği kanaatindedir. Bu varlık türlerini de sırasıyla, maddî şeyler, duyu-verileri, bilinç edimleri, mekân bölümleri ve zaman aralıkları olarak sayar. Zihin terimini kendisinde bilinç edimlerinin söz konusu olduğu bir töze gönderme yapan bir terim olarak düşünmeyen Moore'un bu bağlamda geliştirmiş olduğu teori, zihnin maddî vücutlarda, söz konusu vücutların özelliği olarak konumlanmış olduğuna, hatta bilinç edimlerinden hareketle oluşturulmuş mantıksal bir yapıma tekabül ettiğine işaret eder. Olgular ise doğru inançların konuları olup, matematiksel denklemlerin veya haber kipindeki tümcelerin gönderge veya referansları türünden şeylerden meydana gelir. Moore, tümelleri de bağıntılar ve bağıntısal özellikler üzerinden ifade etmiştir.

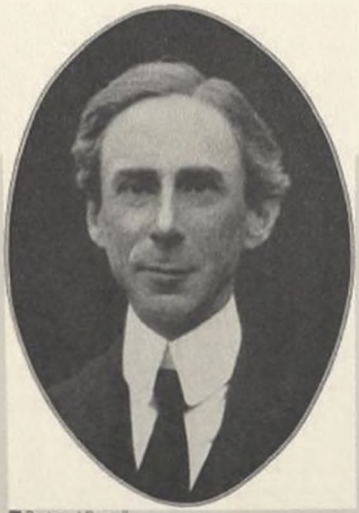
Moore, söz konusu üç varlık türünden yani sırasıyla tikeller, olgular ve tümellerden sadece tikellerin gerçekten var olduğunu öne sürer. Bizim tanışıklık içine girdiğimiz yegâne tözsel şeylerin maddî cisimlerle bilinç edimleri olduğunu söyleyen Moore, söz konusu varlık listesi veya envanterinin tüketici olmayabileceğine işaret edip evrende kendilerini bilmediğimiz, belki de hiç bilemeyeceğimiz şeylerin olabileceğini kabul eder.



■ Düşünüyorum o halde varım. Varım çünkü düşünüyorum, çünkü şüphe ediyorum - Rene Descartes

Russell

Analitik felsefenin kuruluşunda veya ortaya çıkışında kendisine bir yer edinen üçüncü düşünür Bertrand Russell'dır (1872-1970). Russell'ın analitik felsefenin kurucularından biri olmasının en önemli nedenlerinden biri, onun modern mantığın kuruluşunda çok önemli bir rol oynamış olmasıdır. Russell, dahası Moore ile idealizme karşı çıkıp analitik geleneği başlatma işinde birlik olmuştur. Bununla birlikte, Moore ile Russell'ın mizaçları ve aynı gelenek içinde yer almalarına rağmen felsefe kavrayışları oldukça farklıydı. Bu yüzden farklılıkları, benzerliklerinden çok daha fazla öne çıktı. Felsefenin esas işinin "evrenin genel bir betimlemesini ortaya koymak", evreni meydana getiren şey türlerinin bir envanterini çıkarmak olduğuna inanan Moore, bu konuda sağduyuya başvurmanın yeterli olduğuna kanaatindeydi. Oysa Russell işe bilimin söylediklerileyle başladı.



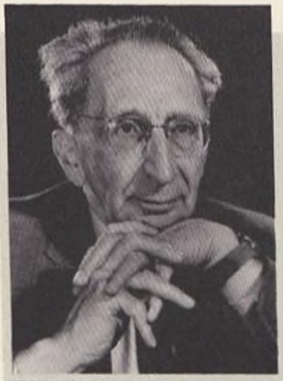
■ Bertrand Russell

Russell, kariyerinin daha ilk başlarında, "hemen her felsefi problemin, gerekli analize tabi tutulduğu zaman ya hiçbir şekilde bir felsefi problem olmadığının ya da gerçekte mantıksal bir problem olduğunun kolaylıkla görülebileceğini" ileri sürmüştü. Analizi bu şekilde felsefenin esas yöntemi olarak öne sürerken, söz konusu analizle daha ziyade mantıksal bir analizi kastetmekteydi. Gerçekten de mantık ile metafizik arasındaki yakın ilişkiyi hemen ve açıklıkla fark eden Russell, doğallıkla analizin yeni bir mantığı gerekli kıldığını öne sürmekle kalmadı, geleneksel metafiziği besleyen şeyin esas itibariyle klâsik Aristoteles mantığı olduğunu iddia etti. O, geleneksel Aristoteles mantığının düşünceyi zincire vurduğunu, oysa yeni bir mantığın düşünceye kanat takacağını ileri sürmekteydi.

Russell, ortaya çıkışında önemli bir rol oynadığı bu yeni sembolik mantık üzerinden yeni bir öğreti geliştirmişti. Onun Wittgenstein ile birlikte geliştirmiş olduğu bu yeni öğreti mantıksal atomculuk olarak bilinir. Russell'a göre, bir önerme bir olguyu ifade eder. Olabilecek en basit türden olguya atomik olgu adını veren

Russell'ın atomik olguları ifade eden önermeler için kullandığı deyim atomik önermelerdir. Atomik olgular ile atomik önermeler arasında tam bir mütekabiliyet bulunduğunu varsayan mantıksal atomculuk açısından, dünya, nitelikleri olan ve diğer şeylerle ilişki içinde bulunan şey veya varlıklardan meydana gelmektedir. Başka bir deyişle, dünya tikeller ile tümelleri ihtiva etmekte olup, bunlar ancak olgularda bir araya gelerek bir kompozisyon oluştururlar. Kendi başlarına ele alındıklarında somut varoluşa sahip olmayan tikeller ile tümellerin bir araya gelmeleriyle oluşan olgular, dış dünyaya ait olup somut bir varoluşa sahiptirler. Onlar dolayımsız olarak idrak edildikleri için duyusal algıya ait olgular olmak durumundadırlar. Demek ki atomik olgular, Russell'ın mantıksal atomculuğunda önermelerin dilsel olmayan karşılıkları olarak görülürler. Atomik önermelerin doğruluk veya yanlışlıklarını belirleyen şey, atomik olgulardır.

Dilde atomik önermelerin bir araya gelişiyle kompleks önermelere erişilir. Başka bir deyişle, iki ya da daha fazla atomik önerme birbirine mantıksal bağlaçlarla bağlandığı zaman, sonuç moleküler önerme olur. Bununla birlikte, moleküler önermelere karşılık gelen moleküler olgular yoktur; gerçekte var olan sadece atomik olgulardır. Moleküler önermelerin kendilerine tekabül ettiği moleküler olgular bulunmadığına göre, söz konusu önermelerin doğruluk ya da yanlışlıkları kendilerini oluşturan atomik önermelerin doğruluk veya yanlışlıklarına bağlı olur. Bu noktada dilin çok sayıda atomik önermeden meydana geldiği söyleyen Russell, kendisini oluşturan öğeler olarak atomik önermelere gidilmek suretiyle analiz edilecek bir anlamın bulunduğunu söyler. Dünya hakkında, kendisi de atomik bir olguya tekabül eden atomik bir önermeye gidilerek analiz edilebilir olmayan bir şey söylemek mümkün değildir.


■ Russell

Dahası Russell'ın söz konusu mantıksal atomculuğu, her atomik önermenin gramatikal bağımsızlığının tek tek her bir atomik olgunun metafiziksel bağımsızlığını gösterdiğini ifade eder. Onun öngördüğü böylesi ideal bir dilde, sözcükler ve önermeler olgulara tekabül eder. Bu yüzden, sözcükler ve önermelere ek olarak, onların mütekabilleri olan olgulara ilişkin bir analizin ardından, sadece dilin değil, fakat dünyanın temel karakteri

hakkında da doğru bir resim, açıklama ve kavrayışa erişileceği varsayılır. Buna göre mantıksal atomculuğun ideal dili, dünya hakkında söylenebilecek her şeyi ifade eder.

Mantıkçı Pozitivizm

Sadece analitik felsefenin gelişiminde değil, fakat bütün bir 20. yüzyıl felsefesinin gelişim seyrinde de çok önemli bir başka dönüm noktasını, Viyana Çevresi filozofları tarafından temsil edilen mantıkçı pozitivizm adlı meşhur akım oluşturur. Çevrenin kurucusu Moritz Schlick'tir. Onun diğer önemli filozofları arasında Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Philip Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn, Otto Neurath, Viktor Kraft ve Friedrich Waismann gibi felsefeciler bulunur.

Viyana Çevresi filozofları, 19. yüzyılda Comte tarafından geliştirilen pozitivist anlayışı devam ettiriyorlardı. Onlar, temsil ettikleri söz konusu felsefe anlayışını tanımlamak amacıyla, mantıkçı pozitivizm terimine ek olarak, zaman zaman "bilimsel ampirizm" ve "mantıkçı ampirizm" deyimlerini kullandılar. "Ampirizm" terimini kullanmalarının en önemli nedeni, söz konusu pozitivist hareketin bilgimizin deneyimle sınırlanmış olduğunda ısrar etmesiydi. Çevre filozoflarının "bilimsel" terimini kullanmalarının nedeni ise dış dünya hakkında sadece bilimle ve bilimsel yöntem aracılığıyla bilgi edinebileceğimizi savunmalarıydı. Gerçekten de mantıkçı pozitivist düşünürler, bilimi temel almaktaydılar.


Kraft

Söz konusu filozoflar, bilimi temele alırken, onun, başta doğrulanabilirlik özelliği olmak üzere, birtakım temel özellikleri olduğunu ileri sürdüler. Bu özellikleri sayesinde, bilimin bireylerin ve toplumların kendilerine rehber alabilecekleri yegâne araç hâline geldiğini düşünüyorlardı. Gerçekten de mantıkçı pozitivizm, mutlak bir akılcılığı, aklın sadece bilimde tezahür ettiği inancını ve doğallıkla da bilimsel bir dünya görüşünü temsil ediyordu. Bu görüşü benimseyen mantıkçı pozitivistler, gerçekte kendilerinin "karanlık" diye niteledikleri bir sosyo-politik atmosferin ürünü olduklarını öne sürmekteydiler; bu yüzden, zamanlarının koşullarını pozitif bir felsefe anlayışı, bilimci bir dünya görüşü ile ıslah etmeye veya yeni baştan şekillendirmeye çalıştılar. Buna göre, Çevre filozofları Almanya'da

giderek güçlenen ve en nihayetinde Almanya'yı faşizme götürecek olan muhafazakâr bir siyasetten ve insanlığın ilerlemesi önündeki en büyük engel olarak gördükleri metafizikten büyük bir rahatsızlık duymaktaydılar.

Çevre düşünürleri bu yüzden, bilim ile metafiziği birbirinden ayırmaya, felsefenin, özel olarak da Alman idealizminin insanlığın önüne muğlak ve karanlık bir dünya koymasına engel olmaya çalıştılar. İnsan zihninin önünde yıllar yılı bir engel olarak duran metafiziğin bütün tortularından ayıklanacak bir bilim ve felsefe anlayışını yeni baştan tanımlamaya koyuldular. Metafiziğe karşı çıkışları büyük ölçüde ideolojikti. Onların metafizik karşısındaki tutumları, Marksistlerin din karşısındaki tavırlarına benziyordu. Marksistlerin dini halkın afyonu olarak gördükleri yerde, mantıkçı pozitivistler de metafiziği, özellikle de Alman üniversitelerinde hâkim olan idealist metafiziği sosyal ve politik muhafazakârların bir aracı olarak gördüler. Onların bakış açısından metafizikçiler sadece yanılgıya düşen felsefeciler değillerdi, fakat daha ziyade irticanın dayanakları olup çıkmış kimselerdi. Pozitivistler, metafiziğe ayrıca epistemolojik gerekçelerle, önermelerinin anlamsız olması nedeniyle karşı çıktılar.

Mantıkçı pozitivizmi benimsemiş filozoflar, öncelikle bilimsel bilginin deneyime dayalı bir bilgi olduğunu göstermek, bilime bir sınır çekmek, daha doğrusu bilimi bilim olmayandan ayırabilmek için "doğrulanabilirlik ilkesi" olarak bilinen meşhur ilkeyi geliştirdiler. Gerçekten de onlar, bizim sadece bilimlerde bilgi adına layık olabilen malumatı kazanabildiğimizi kabul ettiler. Bilgilerimizi, dünya hakkında sahip olabileceğimiz malumatı arttırmak istiyorsak eğer, bilimsel yöntemi diğer alanlarda da kullanmamız gerektiğini öne sürdüler. Bilim bize, mantıkçı pozitivistlere göre, onda ortaya konan bütün iddialar deneyim yoluyla desteklenip doğrulandığı ve gözlem yoluyla kontrol edildiği için güvenilir bilgi sağlamaktadır.



■ Bilim, iyi zamanda servet, kötü zamanda bir sığınak ve iyi bir yol göstericidir - Aristoteles

Doğrulanabilirlik ilkesi, öncelikle oldukça güçlü ampirik temelleri olan bir anlamlılık ölçütü, bir anlam teorisi sağlar. Çünkü o, bir önermenin anlamının onun doğrulanma tarzı olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, ilke bir ifade ya da tümcenin anlamının o tümcenin doğruluk koşullarında olduğunu ortaya koyar. İlke, bir tümcenin anlamını kavramanın, o tümcenin hangi koşullarda doğru, hangi koşullarda yanlış olduğunu kavramayı gerektirdiğini dile getirir. Yani, bir ifadenin, bir önerme ya da söylemin bir bilgi içeriği taşıması veya anlamlı olabilmesi için doğrudan doğruya olgusal bir dille ifade edilmesi veya gözlem ve deney yoluyla doğrulanabilir olması gerekir. Bu koşulları taşımayan, yani deney ya da gözlem yoluyla doğrulanamayan önerme ya da iddialar, metafiziksel iddia ya da önermeler olup anlamdan yoksundurlar.

Örnek

Tablo $p \wedge (p \rightarrow q) \rightarrow q$

p	q	$p \rightarrow q$	$p \wedge (p \rightarrow q)$	$p \wedge (p \rightarrow q) \rightarrow q$
D	D	D	D	D
D	Y	Y	Y	D
Y	D	D	Y	D
Y	Y	D	Y	D

■ Totoloji örneği

Metafiziğin hiçbir şekilde doğrulanamayan anlamdan yoksun önermeleri bir tarafa bırakılıp doğrulamanın iki yolunun bulunması olgusu dikkate alındığında, buradan doğrulanabilirlik ilkesinin sahip olabileceğimiz doğruları, doğrulanabilen anlamlı önermeleri iki başlık altında topladığı söylenebilir. Her birinin kendi anlamlılık zemini bulunan bu iki tip önermeden birinciler, bize dünyadaki olay ve olgularla ilgili veya dünyanın farklı durumları hakkında bir şeyler söyleyen sentetik önermelerden oluşur; bu önermeler bize dünya hakkında yeni bilgiler verip, dünyaya dair bilgimizi artırırlar. Elbette zorunluluk ihtiva etmeyen, yani karşıtlarını olumlamanın bir çelişki yaratmadığı bu önermeler olumsal önermeler olup, onları esas itibariyle doğa bilimlerinde buluruz. Sentetik önermelerin doğruluk ya da yanlışlıkları bir olguya gönderimle ortaya konabilir. Söz konusu sentetik önermeler doğa bilimlerinde bulunmaktadır.

Doğrulanabilirlik ilkesi bağlamında mantıksal olarak doğrulanan ikinci ana önerme türüne "analitik önerme" adı verilir. Analitik önermeler, anlamlılıklarını ihtiva ettikleri sözcüklerin veya sembollerin tanımlarından alırlar. Buna göre "tüm insanların ölümlü olduklarını" söylemenin lafzi ya da bilişsel bir anlamı vardır, çünkü "insan" sözcüğü "ölümlülük" düşüncesini ihtiva edecek şekilde tanımlanır. Bu tip önermelerde, özne yüklemi içerir. Analitik önermeler bize dünya hak-

kında yeni bilgi vermezler, yani onlar dünyaya dair mevcut bilgilerimizi artıran önermeler değillerdir; bu yüzden onlara, "totoloji" adı verilir. Söz konusu analitik önermeler ise mantık ve matematik benzeri formel bilimlerde bulunur.

Dünya hakkında söylenebilecek her şeyin doğrulanabilen bilimsel önermeler tarafından tüketildiğini söyleyen bu görüş, felsefenin sentezler yapamayacağını, metafizik şeklinde ortaya çıkamayacağını savunur. Felsefeye düşen görev, analiz olmak durumundadır. Dini özel alana gönderirken, metafiziği anlamsız olduğu gerekçesiyle reddeden mantıkçı pozitivizm, doğa bilimleri dışında kalan bilimlerin de, saygın bilim statüsü alabilmeleri için, doğa bilimlerinin başarısı kanıtlanmış metodolojisini kullanmaları gerektiğini ileri sürer.

Wittgenstein

Analitik felsefenin önemli düşünürlerinden biri de Ludwig Wittgenstein (1889-1951)'dır. Onun kariyeri iki farklı döneme ayrılır. Kariyerinin birinci döneminde Russell'la benzer görüşleri paylaşan Wittgenstein'ın bu dönemde yazmış olduğu temel eser, Tractatus Logico-Philosophicus (Mantıksal-Felsefi Deneme)'dur. Birinci döneminde dil ile dünya arasındaki ilişkileri soruşturan Wittgenstein, Tractatus'ta felsefeye, anlam yönünden açıklığa kavuşmayı temin etmek, geleneksel filozofların düştükleri gramatikal karışıklıkları gözler önüne serme görevi yüklemişti. Wittgeinstein'ın görüşleri, özellikle dil ile ilgili görüşleri kariyerinin ikinci döneminde, radikal bir değişikliğe uğrar. Bu dönemin temel eseri Felsefi Soruşturmalar'dır. Eserde felsefenin görevi bir tür tedavi ya da terapi olarak ortaya konur. Gerçekten de bu dönemde felsefeyi "kavrayış gücümüzün dil yoluyla büyülenmişliğine karşı verilen bir savaş" olarak tasavvur eden Wittgenstein'a göre, felsefe sözcüklerimizin gündelik kullanımlarının incelenmesiyle hayata geçirilen, onların felsefi teori ve açıklamalarda nasıl yanlış kullanılıp istismar edildiğini gösterme amacına matuf bir tedavi etkinliği olmak durumundadır.



■ Wittgenstein

Gerçekten de Wittgenstein, bu ikinci eserde, anlamın esas olarak sosyal bir kavrayış ekseninde ele alındığı yeni bir öğretinin ana hatları ortaya koyar. Onun önceki eserinde dil, dilin kavramsal yapısının mantıksal yapı ile özdeşleştirildiği mantıksal bir kalkül modeline uygun olarak ele alınmış, tüm anlamlı tümceler yalın tümcelerin doğruluk fonksiyonları olarak görülmüştü. Oysa Felsefi Soruşturmalar'da durum oldukça farklı bir görünüm alır. Artık dil bir kalkül olarak görülmez. Anlamın, dünyadaki bir şeylerin sadece adlandırılmasından oluştuğu düşünülmez. Buna mukabil, anlamın belirli faaliyetleri düzenleyen ifadelerin kullanımı hakkında sosyal olarak koşul altına alınmış anlaşmalardan doğduğu ve dahası bunların nihaî olarak kullanıcıları gerektirdiği ifade edilir. İkinci dönemin Wittgenstein'ına göre bir ifadenin anlamını bilmek demek o ifade ile neyin adlandırıldığını bilmek değil, fakat ifadenin diğer kişilerle ilişki içinde nasıl kullanıldığını bilmek demektir.

Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar'da, dilin doğası konusunda yeni görüşlerini ortaya koymadan önce, aynı konuda eski dönemde geliştirmiş olduğu görüşleri mercek altına alıp, söz konusu dil anlayışının vücut verdiği resimsel anlam teorisini eleştirir. Bu dil anlayışına göre, dil kendisiyle bire bir karşılıklılık içinde olduğu dünyayı resmeder. Bu anlayışı pek çok noktada eleştiren Wittgenstein'a göre, eski dil teorisindeki esas problem, olguların resmi olarak dil anlayışının bütün bir dil ve anlam alanının yalnızca oldukça küçük bir kısmına uygun düşmesinden doğar. Oysa onun yeni bakış açısından dil sadece belirli bir toplumsal bağlamda, sözgelimi alışveriş esnasında, muz alırken veya bir inşaat yapımı sırasında ortaya çıkar ve ilgili sosyal bağlamı yansıtır. Wittgenstein, ikinci olarak herhangi bir göstergeler sisteminin, söz konusu sistemin kullanıldığı sosyal bağlamda en azından zımnen söz konusu olan amaca ulaşmayı kolaylaş-



tırdığı ölçüde bir dil olduğunu ileri sürer. Dahası dil, ilgili amaca erişmede etkili olduğu sürece anlam aktarıp "anlama" dediğimiz şeyin gerçekleşmesine katkıda bulunur. O, burada, anlamlılık testinin, belirli bir dilin mantık tarafından ölçütleri yerine getirip getirmemesinden ziyade, ilgili sosyal bağlamda belirlenmiş amaçlara erişmede başarılı olup olmamasından meydana geldiğini söyler. Bir ismin anlamının yerini tuttuğu veya adlandırdığı şey ya da nesne olduğu düşüncesinin bütünüyle hatalı bir düşünce olduğunu ileri sürer. Ona göre, söz konusu düşünce, her şey bir yana anlam sözcüğünün yanlış bir kullanımını ihtiva ettiği için hatalı olmak durumundadır; çünkü bir sözcüğün anlamı, bu her ne türden nesne olursa olsun, hiçbir zaman bir nesne olamaz. Wittgenstein, dahası sözcüklerin özünün bir şeyi adlandırmak olduğu düşüncesinin de bütünüyle yanlış bir düşünceye karşılık geldiğini öne sürer. Çünkü sözcüklerin bir değil, birçok işlevi vardır. Ona göre, sözcükler, gerçekliğe çok çeşitli yol ve şekillerde bağlanabildiği için, bunlardan hiçbiri bir sözcüğün anlamını belirleyemez. Wittgenstein, nihayet ve hepsinden önemlisi, anlamanın ne olduğunu kavramak istiyorsak eğer, dilin, fiilen kullanıldığı bir durumda nasıl iş gördüğünü, işlevini ne şekilde yerine getirdiğine bakmamız gerektiğini söyler.

Wittgenstein'ı kariyerinin ikinci döneminde en fazla etkileyen şey, dilin nesneleri ve olguları resmetmek dışında pek çok fonksiyonu olması olgusu olmuştur. Gerçekten de dilin her zaman belli bir bağlamda iş gördüğünü söyleyen Wittgenstein'a göre, ne kadar çok bağlam varsa, dilin o kadar çok amacı ve işlevi olmak durumundadır. O, dili işte bu noktada bir alet kutusuna, sözcükleri de kutunun içindeki aletlere benzetir. Kutuda tornavidanın, makasın, vidaların, matkabın, çivilerin, çekicin, kerpetenin, kısacası pek çok aletin bulunduğunu, sözcüklerin işlevlerinin bu aletlerin fonksiyonları kadar çeşitli olduğunu ileri süren Wittgenstein'a göre, hatalı dil resmi veya kavrayışına yol açan şey gramatikal yanılsamalardır. Bir dilin gramerini inceleyip analiz etmek kişiye, o dilin mantıksal yapısını keşfetme imkânı verebilir. Fakat bu durum, acaba aynı kişinin, bütün dillerin özü itibariyle aynı kurallarla aynı işlev ve anlamlara sahip olduğu sonucuna varmasını haklı kılar mı? O, bu bağlamda bütün dillerin olguları ifade ettiği ve mantıksal bir iskelet ya da değişmez bir yapıya sahip olduğu hipotezinin, gözlemden değil de düşünceden türetilmiş bir varsayım olduğunu ileri sürer. Wittgenstein, işte bu noktada, dille oyun arasında kurulan bu analojiden yararlanarak dilin ne olduğuna düşünce yoluyla karar verilmemesi, dilde ve oyunlarda ortak olan şeyin ne olduğunun ortaya çıkarılabilmesi için dilin farklı kullanımlarının somut

durumlar içinde gözlenmesi gerektiğini söyler. Yeni dönemin ana yöntemi veya sloganı "düşünmek yerine, bakıp gözlemektir."

Bu yüzden yeni dönemde mantıkla ilgili bir meşguliyet ile ideal bir dilin inşasından dilin gündelik kullanımlarına yönelik bir incelemeye geçilir. "Gündelik dilin analizi"ne dönen Wittgenstein, artık dilin kendi içinde tek bir kalıp veya örüntü ihtiva etmediği, yani onun tek bir kullanımı olmadığı, fakat tam tersine hayatın kendisi kadar değişken olup, çok farklı kullanımları olduğunu öne sürer. Dilin sınırsız sayıda kullanımı olduğu gerçeği üzerinde yoğunlaşan Wittgenstein, dilin kullanımındaki çeşitliliği ifade edebilmek için oyun metaforunun temin ettiği imkânlara başvurur. Buna göre o, dilin kullanımını oyuna benzetir; bununla, her şeyden önce oyunun kendisinin de statik bir şey olmaması nedeniyle, dilin farklı kullanımlarının değişken bir yapı arz etmesi olgusuna dikkat çekmek ister. O, ikinci olarak bir dil oyununun dil oyunu statüsünü kazanmak için birtakım dilsel, toplumsal ve bunların dışında daha pek çok faktör tarafından kuşatılmış bir dil topluluğunda, ilgili topluluğun bütün üyeleri tarafından sorunsuz bir biçimde oynanabilir olmasının gerekliliğine dikkat çekmeyi amaçlar.



■ Bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir – Sokrates

Kıta Felsefesi

20. yüzyıl felsefesinin bir başka büyük ve önemli bölümü Kıta felsefesinden oluşur. Bu felsefe anlayışı, Avrupa'da Aydınlanma'dan itibaren gelişen, akılcı, bilimci, ilerlemeci, metafizik karşıtı ve hümanist felsefe anlayışına karşı olan felsefe anlayışını temsil eder. Daha ziyade Almanya ve Fransa'da gelişmiş olan söz konusu felsefe damarı öncelikle ve büyük ölçüde radikal bir eleştiriyle karakterize olur. Onu belirleyen şey hümanizme, özne merkezli modern metafizik anlayışına, ilerlemeci tarih tasavvuruna yönelik eleştiridir. Bununla birlikte, bu felsefe anlayışının temelinde esas olarak alabildiğine güçlü ve kuşatıcı bir po-

zitivizm ya da bilimcilik eleştirisi bulunur. Kıta felsefesi geleneği içinde felsefe yapmış olan çok sayıda filozof ve bu filozofların mensup olduğu felsefe akımı vardır. Bu akımların başında fenomenoloji, varoluşçuluk, hermeneutik, eleştirel teori, post-yapısalcılık, post-modernizm ve feminizm gelir.

Fenomenoloji

Kıta felsefesinin önemli akım ya da geleneklerinin başında, fenomenoloji gelir. Kıta felsefesinin çoğu durumda ilk geleneği olarak alınan söz konusu gelenek, özellikle analitik felsefe geleneğiyle mutlak bir karşıtlık oluşturur. Öyle ki fenomenolojinin analitik felsefenin 20. yüzyılda temsilciliğini yaptığı modern doğalcı, bilimci ve nesnelci düşünce anlayışına bir tepkinin ürünü olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Bir kere fenomenoloji, her şeyden önce analitik felsefenin analiz ve açıklama anlayışına karşı çıkar. Çünkü analitik filozofların evreni meydana getiren varlıklara ilişkin açıklamanın söz konusu kompleks varlıkları kendine yeter, mutlak olarak basit öğelere indirgemek veya ayrıştırmak suretiyle gerçekleştirilecek bir analizden oluştuğuna inandıkları yerde, fenomenologlar kendine yeter, başka şeylerden yalıtılmış öğelerden meydana gelen bir evren tasavvuruna karşı çıkarlar. Zira fenomenolojik geleneğe mensup filozoflar, var olan şeylerin birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde olmaları olgusundan fazlasıyla etkilenmişlerdi.

Analitik filozoflar ile fenomenologlar ayrıca gündelik deneyim dünyasının konumunu değerlendirme noktasında da farklılık gösterdiler. Buna göre analitik filozoflar, fiziğin açımladığı dünya ile ortalama insanın algısal dünyası arasında bir kopukluğun olduğunu ve bu iki dünya arasındaki ilişkinin felsefe açısından çözüme kavuşturulması zor bir muamma meydana getirdiğini düşünüyorlardı. Aralarından pek çoğunun birer bilgi teorisyeni veya mantıkçı olduğu analitik filozoflar, bu muammanın ancak dile ilişkin bir mantıksal analiz yoluyla giderilebileceğine inandılar. Onlar insanın fizik bilimi tarafından açımlanan dünya ile olan varoluşsal, estetik veya moral ilişkisini, öznel olduğu gerekçesiyle tamamen bir tarafa bırakırken, fenomenologlar tam tersine, felsefelerini önemli ölçüde söz konusu deneyim dünyasına, kendi ifadeleriyle "yaşama dünyası"na dayandırdılar.

Husserl

Başta varoluşçu felsefe olmak üzere çağdaş pek çok düşünce okulunu derinden etkileyen fenomenolojinin veya fenomenolojik geleneğin kurucusu Edmund Husserl'dir (1859-1938). Filozof kariyeri boyunca doğa bilimlerinin bilimsel ak-

lının moral ve kültürel alanları tahakküm altına almaya yönelik yayılmacı eğilimlerine karşı çıkan Husserl, kültürün tüm alanlarını kuşatacak yeni bir felsefe anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. Buna göre o, Avrupa insanının ve bilimlerinin bir kriz içine girdiğini söylemekteydi. Krizin temelinde ise doğa bilimlerinin hayatın bütün alanlarına sınır tanımayan yayılımı bulunuyordu. Bu yüzden Husserl'i fenomenolojiyi geliştirip öne sürmeye sevk eden şeyin, onun krizi ortadan kaldırma, krizin temelinde bulunan doğalcı nesnelciliğin üstesinden gelme ve tinin özsel doğasını kavramanın doğru ve uygun yöntemini ortaya çıkarma amacı olduğu söylenebilir.


■ Edmund Husserl

Fenomenoloji, fenomenlerin ötesine, yani deneyimde sunulan verilerin, bilinç için erişilebilir olan görünüşlerden türetilmiş verilerin ötesine gitmeyi reddetme tavrını ifade eder. Gerçekten de Husserl, hakikatin bilgisinin, zihnin bir tür kavramsal ve diskursif kavrayış tarzından ziyade, bilincin dolayımsız idrakinden, doğrudan deneyiminden gelmek durumunda olduğunu söyler. Husserl, bu yüzden fenomenolojisinde bir yandan bilincin kendisini, diğer yandan da kendisine bilinç tarafından yönelinen fenomeni ele alır. Bilincin özünün yönelmişlik olduğunu bildiren Husserl, beşerî deneyimle ilgili en temel ve aşikâr olgunun onun her zaman bir şeyin bilinci olması olgusu olduğunu belirtir. Ona göre, yönelmişlik halinde bilinç, fiilen var olan ya da var olabilecek olan bir nesneye doğru sürekli bir yönelme içinde olur. Nitekim o, zihinsel fenomenleri, bilinç edimlerini dile getiren sözlerin ancak ve ancak bir şeye gönderimde bulunmak, bir şeyle ilişki kurmak suretiyle anlam kazandığını dile getirir. Gerçekten de Husserl, bilincin yönelmişliğiyle bu nesne ister bir ev, ister bir sayı ya da ister başka bir insan olsun, bilinç tarafından kastedilen, kurulan, inşa edilen bir şey ya da nesneyi anlatmak ister.

Benliğin söz konusu yönelmişliği veya inşa faaliyeti, bununla birlikte Husserl tarafından bilinçli bir faaliyet olmaktan ziyade, otomatik bir faaliyet olarak tanımlanır. O, benliğin dünyayı inşa etme veya onu kurma edimine, işte bu yüzden



■ Elması yerin derinliklerinde aradığın gibi gerçeği de düşüncelerin derinliklerinde aravacaksın - Victor Hugo

"pasif bir yaratma" adını verir. Husserl'de bilincin bu en derin tabakasına veya yönelmişliğine erişmenin yolu, epokhe veya paranteze almadan geçer. Nitekim o, bu yöntemi bilincin özüne ve bu arada gerçekliğin hizatihi kendisine erişmenin yöntemi olarak önermiştir. Paranteze alma, "nesnel dünya ile ilgili herhangi bir bakış açısı veya görüşten uzak durma" anlamına gelen özel bir fenomenolojik tekniktir. Buna göre, Husserl, epokheyi uygulayıp söz konusu deneyim alanını paranteze aldığı zaman, gerçekliğin merkezi olan bilinçli benliğe geri dönmüş olur. Dünyanın varlığı ve geçerliliği ancak bu benlik sayesinde anlam kazanır. İşte bu durum, yani dünyanın varlığının sadece bireysel benlik yoluyla anlam kazanması olgusu, bizi bir kez daha yönelmişliğe götürür. Çünkü benlik bilinçtir ve bilinç de her zaman bir şeyin bilincidir. Fakat Husserl bu saf bilince, çeşitli kültürler tarafından geliştirilmiş bakış açılarıyla ön kabullerden meydana gelen engelleyici tabakalar aşıldıktan sonra varılabileceğini söyler. Söz konusu ön kabullerden aşılması en gerekli olanlar ise doğa bilimlerinin bizi deneyimin nesnelerinin doğa bilimlerince belirlenip betimlenen nesneler olduğuna inanmaya sevk eden önyargılarıdır. Husserl kendi özgün deneyimimizle kıyaslandığında, bilimin nesnelerinin sadece soyutlamalardan ibaret olduğunu söyler. İşte paranteze alma faaliyeti bir taraftan bu türden soyutlama ve önyargıları bertaraf ederek öznenin ilksel, özgün deneyimini keşfetmesini ve söz konusu deneyimde de bir yandan bilinci, diğer taraftan da bilincin nesnelerini bulmasını sağlar.

Tüm dikkatini "saf bilinç"le birlikte kendilerine yönelinen bu nesneler üzerinde yoğunlaştıran Husserl, bu nesnelerin gerçekte "özler" olduğunu, fenomenolojinin özlere ilişkin bir sezgiyle nihayetlendiğini söyler. O, bu bağlamda, özlerin söz konusu keşfinin kendisine bizim dolayımsız olarak, sadece görünüşlerin değil de nesnelerin bizzat kendilerinin bilincine vardığımızı iddia etme imkânı verdiğini ileri sürer. Bu deneyim türünde özler, bize tıpkı duyu deneyindeki doğal cisimler gibi, doğrudan ve aracısız olarak verilir. Husserl, bütün bu paranteze alma ve öze ilişkin sezgi süreci boyunca, deneyimin indirgenemez ve asli öğesinin, özlerin

/ nesnelerin kendileriyle, bu nesnelerin anlamlarının kaynağı olarak benliğin sürekli mevcudiyeti olduğunu tekrar tekrar ifade eder. İşte bu durum, her şeyin varlığı ve anlamının Husserl'de, onun idealizme düşmekle itham edilmesine yol açacak şekilde, bilinçte ve bilinç yoluyla belirlendiği anlamına gelir.



■ Hiçbir sığınak düşünce kadar emniyetli değildir - Jawaharlal Nehru

Husserl, ilk bakışta söz konusu idealizm ithamını bertaraf etme amacına matuf gibi görünebilmekle birlikte, aslında fenomenolojiyi sağlam bir zemin üzerine oturtma amacının bir parçası olarak yaşama dünyası kavramına müracaat eder; bilim öncesi tecrübe diye tanımlanabilen deneyim tarzına geri gitmenin önemi üzerinde durur. Burası kişinin gündelik dünyası, yani yaşama dünyasıdır. Yaşama dünyası insan varlıklarının fiilen katıldıkları veya içinde oldukları tecrübelerden, yani gündelik hayatın çok çeşitli görünümlerini algılama, yorumlama veya sentezleme benzeri deneyimlerden oluşur. Husserl'e göre, yaşama dünyası bilimlerin de nesnelerini kendisinden çıkarıp soyutlamak zorunda oldukları ana kaynağı oluşturur. Buna göre o, felsefe için sağlam bir temeli, yaşama dünyasının bilimde olduğu kadar, insanların nispeten sıradan deneyimlerinde de işe nasıl karıştığıyla ilgili sıkı bir analizde bulur. Nitekim Husserl hakikati temellendirip haklılandırabileceğimiz yegâne şeyin, yaşama dünyasının verileri olduğunu söyler. Yaşama dünyasının bütün bu verilerinin toplamına "hayatı deneyimleme dünyamız" adını veren Husserl, yaşama dünyası anlayışıyla, aynı zamanda felsefeciyi doğa bilimlerinin geliştirip yaydığı bir bakış açısından kurtarma amacı güder.

Heidegger

Husserl'in açtığı fenomenoloji yolundan gidenlerin en başında, onun kürsüsünü kendisine bıraktığı öğrencisi veya asistanı Martin Heidegger (1889-1976) bulunur. Heidegger'in fenomenolojik gelenek içinde yer almasına, bu geleneğin en önemli isimlerinden biri olmasına rağmen, ilgileri baştan sona farklılık gösterir. Onun yaklaşımını bütünüyle yeni ve özgün hale getiren şey, fenomenolojik

yöntemi varlık problemine uygulamış olmasıdır. Fenomenolojisinde masa, ağaç, kapı benzeri varlıkların deneyimi üzerinde yoğunlaşan Husserl'in tersine Heidegger, genel olarak varlığın kendisiyle ilgiliydi ve varlığın kendisini, Husserl'den öğrenmiş olduğu "fenomenolojik görü" veya sezgiye verdiğini ileri sürdü. Onu Husserl'den farklılaştıran bir başka husus da insan konusundaki farklı tutumuydu. Husserl, insanın dünyayı algılama, düşünme, yargılama benzeri edimleri üzerinde yoğunlaşırken, Heidegger insanı bilen bir varlıktan ziyade, yabancı bir dünyadaki kaderiyle ilgilenen, varlığıyla ilgili olarak kaygılara kapılan bir varlık olarak ele aldı.

Bununla birlikte o, insana geçmeden önce, "varlığın anlamı"nın ne olduğu sorusunu sorar. Gerçekten de Heidegger, insana varlık sorusu üzerinden gider ve bu bağlamda söz konusu sorunun genel olarak varlığın kendisiyle olduğu kadar insanın kendisiyle de ilgili bir soru olduğunu dile getirir. O, bu yüzden önce hiçbir şeyin olmaması yerine bir şeylerin var olmasının yarattığı şaşkınlığın doğurduğu bir soru olarak varlık sorusunun kendi varlığımızın bir şekilde ihtiva olunduğu bir soru olduğunu öne sürer. Heidegger, insanı tüm diğer varlıklardan ayıran şeyin, onun varlık sorusunu sorması, varlığı anlamaya çalışması, varlıkla ilgili olarak kaygılanması olduğunu söyler. Dünya üzerinde bunu yapan yegâne varlık, insandır. O, varlık sorusunu soran insan varlığına "orada-olma", "oradaki varlık" anlamına gelecek şekilde Dasein adını verir ve Daseinın en temel özelliğinin, "bir dünyaya sahip olmak" olduğunu söyler. Buna göre insan olmak bir dünyası olmaktır. Söz konusu dünya, hiç kuşku yok ki Husserl'in insanı çevreleyen "yaşama dünyası" düşüncesinden alınmıştır.


Heidegger

Heidegger, varlık sorusunu soran, bir dünyası olan Daseinın en temel özelliğinin kendisini dünyadaki şeylere taşıması olduğunu söyler. Fakat diğer varlıkların aldıkları uyaranlara, doğalarına uygun olarak otomatik bir biçimde tepki verdikleri yerde, Dasein, uyarana ve kendisine ilişkin algısına paralel olarak karşılık verir.



Heidegger

Bu yüzden Dasein ile diğer varlıklar arasında bir nitelik farklılığı olduğunu öne süren Heidegger'e göre, Daseinın varlık tarzı içinde olmak gerçekte farklı bir şey olmayı seçme imkânına sahip olmaktır. Daseini varlığın anahtarı haline getiren bu özelliğe göre, o, seçme, imkânlarla karşı karşıya kalma durumu içinde olmaktır.

Heidegger, varlığın anahtarı olarak söz konusu özelliklerle ortaya çıkan Daseinın, üç temel ontolojik özelliği olduğunu söyler. Bunlardan birincisi "varoluş"tur. Bütün diğer varlıklar, Heidegger'e göre sadece vardırlar, ama var olmazlar, var olan sadece Daseindır. Varoluş, Daseinın var olmaya-yönelik-imkân olması anlamına gelir. Yani Dasein, kendi varlığını değişik imkânlar üzerine kurar. Buna göre insan varlıkları, dünyada, ondaki şeyleri kullanılmaya hazır şeyler olarak görecek, onlarla kendileri için alakadar olacak, alternatiflerle imkânlardan meydana gelen bir gelecekle karşı karşıya kalacak ve kendilerini içinde bulundukları bu dünyayı anlamaya çalışacak şekilde var olurlar.

Buna göre "var olmak", insanın bir varlığa, aralarında bir seçim yapmak durumunda olduğu birtakım alternatiflerin bulunduğu bir dünya içinde sahip olmasıyla, bu dünyadaki şeylerle bir şekilde alakadar olup onlara bir anlam yüklemesiyle ilgili bir şey olmak durumundadır. Fakat varoluş, Daseinın varlık tarzının sadece bir görünümü olup, onun iki yönü daha vardır: Olgusallık ve düşmüşlük. Bunun nedeni, varlığı zamansal bir eksen üzerinde ele alan Heidegger'de varoluşun, var olma imkânı olarak geleceği temsil etmesidir. Oysa olgusallık insanın imkânlar alanının sınırlı olduğu bir dünya içinde olması olgusuna gönderme yaparken, geçmişe tekabül eder. Düşmüşlük ise Daseinın kendisini var olanların ortasında bulmasını ifade eder.

Gerçekten de Daseinın varoluşunun olgusallığı, onun varlığının anlaşılamazlığı veya kavranamazlığına işaret eder. Heidegger'e göre, biz insanlar, varoluşumuzun nesnelere uygun düşen bir açıklama yoluyla anlamlı kılınamamasından dolayı, kendimizi ne zaman geldiğimizden veya ne zaman gideceğimizden yana


Martin Heidegger

tam bir bilgisizlik hali içinde, dünyaya fırlatılmış hissederiz. Buna göre olgusallık veya fırlatılmışlık, insanın kendisini tarihsel olarak oluşturulmuş maddi ve manevi bir çevre içerisinde, yani imkânları itibarıyla sınırlanmış bir dünya içinde bulması olgusuna gönderme yapar. İnsanın dünyada ve "orada" olmasıyla geliş ve gidiş tarzı dikkate alındığında, dünyanın içinde bizim kendimizi evimizdeymiş gibi hissettiğimiz bir yer olmadığı açıklıkla ortaya çıkar. Bizler, anlamadığımız ve anlayamayacağımız bu dünyada, onun deyimiyle öksüzler ve evsizler olarak var oluruz.

Heidegger, işte bu durumun insanda derin bir kaygıya yol açtığını söyler. Kaygı, insanda şeylerin, nesnelerin belirsizliğinin ve dünyanın anlamsızlığının bilincine varan ve hayatla, içinde kişisel seçimin özsel olduğu ve kararların sorumluluğunun taşınmasının gerekli bulunduğu bir alanla karşı karşıya gelen insan varlığının temel gerçekliğini ifade eder. O, insanın geçmişle gelecek, varlıkla hiçlik arasında havada kalan varoluşunun belirsizliğini, durumunun anlaşılmazlığını ve hayatın saçmalığını görerek yaşadığı derin umutsuzluk ve dolayısıyla iç sıkıntısı halini tanımlar.

Heidegger, bu kaygıyla yaşayamayacağını düşünen insanın kaygıdan kurtulmak amacıyla, kitleye, "onlar"ın benliğine sığındığını söyler. Gerçekten de insan bir iç daralması ve kaygı halinde, kendisini, gündelik ve pratik olana daha fazla yapışarak korumaya çalışır. Desteklerini bırakmaktan, dayanaklarını yitirmekten delicesine korktuğu için kendisini başka insanların merhametine terk etmeye, ortodoks, burjuva ve normal olanı savunmaya başlar, sahici olmayan amaçların peşinden gider. Başka bir deyişle, insan ancak faniliğinin bilinci içinde kavranması mümkün olan varlığının anlamı problemi üzerine odaklanmak yerine, gündelik yaşam ve dünyanın kendisine sunduğu şeylerle meşgul olur.
Diğer insanlar arasında herhangi bir insan olmak durumunda olan insan, bu süreç içinde artık kendisi değildir ve "onlar" alanındadır. Heidegger, onların Dasein üzerindeki etkisinin genellikle yoğun ve ağır bir etki olduğunu ifade eder. Onların Dasein üzerinde bu kadar güçlü bir etki yapmasının en önemli nedeni, Daseinın

onlara kendisi üzerinde hâkimiyet kurma izni vermesidir. Başka bir deyişle, Dasein kendi dünyasının çeşitliliğinden, gizemi ve hatta teröründen uzaklaşmak, kaygıdan kurtulmak için bilinçli bir çaba ile onları arar. Çünkü onlara sığınma, kişiyi özgür olmaktan da kurtarır. Ne olmak gerektiği sorusu bir tarafa bırakılırken, yerine ne yapmak gerektiğiyle ilgili bir dizi önemsiz soru geçirilir. Bu önemsiz sorular ise elbette kolaylıkla yanıtlanabilen sorulardır; bu sorulara yanıt bulabilmek için onlara gidilerek danışılması fazlasıyla yeterli olur. Heidegger, bu varlık tarzını tanımlayıp ifade edebilmek için "düşmüşlük" terimini kullanır.

Düşmüşlük, sahicilikten yoksun varoluş halidir; dünya içinde kaybolmuşluk şeklinde tezahür eden varlık tarzıdır. Düşmüşlük sahici olmamayı, otantiklikten yoksun bir varoluşu ifade ederken, sahicilik kaygı içinde ve kaygıyla birlikte yaşama anlamına gelir. Sahicilik, belirsizliğimizi anlama ve özgürlüğümüzü olumlama demektir. O, Daseinın varlık tarzından kurtulmaya çalışmak yerine, onu bütünüyle kabul etme anlamına taşır. Heidegger, bizim düşmüşlükten kurtulup sahiciliğe ulaşmamızı mümkün kılan şeyin öleceğimizi bilmek olduğunu öne sürer.

Varoluşçuluk ve Sartre

Kıta felsefesinin önemli isimlerinden birisi de varoluşçuluğun kurucusu olan Jean Paul Sartre'dır (1905-1980). Sartre'ın, felsefi projesinin çok önemli bir bölümü, şeylerin nedensel bir biçimde belirlenmiş bir düzeni olarak deneyimlediğimiz bir dünyada, insanın özgürlük ve sorumluluğunun nasıl açıklanabileceği problemine çözüm getirme yönünde bir teşebbüs olarak görülebilir. Sartre, problemin çözümünün bilinçte, insanın anlaşılma tarzında olduğunu düşünür.

Bilinçten hareket eden bir etik düşünürü ya da özgürlük filozofu olarak Sartre'ın, etik ile ontolojinin düşüncesindeki yakın ilişkisinden dolayı, aynı zamanda önemli bir metafizikçi olduğu söylenebilir. Onda ele alınan temel varlık kategorileri, bir yandan da madde ile bilinç arasında bir karşıtlık tesis etmeye yarayan kendinde varlık ile kendisi için varlıktır. Bunlardan kendinde varlık katego-



Jean Paul Sartre

nisi, nesneler dünyası ile bu dünyanın çok çeşitli unsurlarını meydana getiren nesneleri tanımlayan bir kategoridir. Nesnenin, bilinçten yoksun varlığın, bilincin olumsuzlama faaliyetinden önce farklılaşmamış ve vasıfsız olumluluk olarak çıplak varoluş diye anlaşılması gerektiğini bildiren Sartre, onun kendi kendisiyle özdeş veya her ne ise o olduğunu söyler. Buna göre, kendinde varlık ne etkin, ne de edilgindir; olumsuzlamanın olduğu kadar olumlamanın da ötesindedir; başkalığı bilmediği gibi, zamansallığa da tabi değildir. Mümkün olandan türetilmediği gibi zorunlu olana da indirgenemeyen kendinde varlık, Sartre tarafından yaratılmamış, kendisini hiçbir zaman tam olarak vermemek anlamında sınırsız bir varlıktır. Kendinde varlık olarak dünya, bütün ayrıntıları, karmaşıklığı, çıplak fiziksel liği ve olgusallığıyla, varlığı bir düşünce sistemi içinde kavranması mümkün olmayan bütünüyle olumsal varlıktır.

Her ne ise o olan kendinde varlığın karşısında, bilincin varlığını ifade eden kendisi için varlık bulunur. Dünyaya "başkalığı" sokan kendisi için varlık, olumsuzluğun ve yokluğun merkezi olup, yönelimsel ilişkileriyle kurduğu dünyayı zamansallaştırır. Kendisi için varlığın en belirleyici yön ya da boyutu hiçliktir. İnsanın hiçlik sayesinde kendisiyle dünya arasındaki farklılığı gördüğünü söyleyen Sartre'a göre, kişinin kendisine "ben böyle böyle değilim" diyebilme gücü, bilinçteki hiçliğin ürettiği boşluğun bir sonucu olmak durumundadır. Hiçlik, bilinci meydana getiren şey olup, o olmadığında, bir insan algıya ya da kendini belirlemeye muktedir olmayan katı ve masif bir şey olup çıkar. Bu yüzden bilinç, insanî varoluşun kendisi için varlık olabilmesinin gerek koşulu olabilmekle birlikte, yeter koşulu değildir, zira asıl olan hiçlik ve hiçlikte sonsuz sayıda imkân bulunması dolayısıyla olumsuzlamadır.

Söz konusu varlık anlayışından, her şeyden önce insanın önceden belirlenmiş bir özünün olmadığı, onun kendi özünü, özgür ve anlamlı seçimleriyle sonradan yarattığı, kısacası varoluşun özden önce geldiği sonucu çıkar. Gerçekten de ateist bir filozof olarak Sartre, Tanrı'nın olmaması nedeniyle, önceden belirlenmiş



■ Din ve imandan yoksunsanız en azından özgür olun - Armand Camus

bir insan doğası ya da özünün olamayacağını söyler. İnsanlar, sadece var olurlar, kendi özsel benliklerini ancak sonradan yaratırlar. İşte bu noktada insanların sadece kendilerini yaptıkları veya yarattıkları şey olduklarını ileri süren Sartre, insanın kendisi için varlıktan olduğu kadar kendinde varlıktan da pay aldığını söyler. İnsan, kendinde varlık olarak, aynen bir taşın ya da ağacın var olduğu tarzda vardır; ama o, esas kendisi için varlık olarak ve kendisini bir taştan farklılaştıracak şekilde bilinçli bir öznedir.

Bu durumun ve insan varlığında varoluşun özden önce geldiğini söylemenin sonucu, insanların özlerini yarattıkları ve her insanın varoluşunun sorumluluğunun kendi üzerinde olduğu anlamına gelir. Bir taş veya ağacı, herhangi bir şeyden sorumlu tutmaktan söz edemeyiz. Buna göre, insanların da kendinde varlıklar gibi, önceden belirlenmiş sabit ve değişmez doğaları olsaydı eğer, onları oldukları varlıktan, yarattıkları kimlikten, hayata geçirdikleri davranışlardan sorumlu tutamazdık. Fakat onlar, kendilerini nasıl istiyorlarsa öyle yaptıkları, bu bakımdan sınırsız bir özgürlüğe sahip oldukları için seçimlerinden sorumlu olurlar. Onun söz konusu özgürlük, sorumluluk veya sahicilik etiğinde, insanlar, tam tamına kendilerinden yarattıkları şey oldukları için oldukları şeyden kendileri dışında hiç kimseyi sorumlu tutamazlar. Dahası onlar, kendilerini yaratma veya şekillendirme sürecinde, seçtikleri şey ya da eylem tarzını, sadece kendileri için değil, fakat tüm insanlar veya bütün insanlık için seçerler. Bu yüzden onlar, Sartre'a göre, sadece kendilerinden, kendi bireyselliklerinden değil, fakat bütün insanlardan sorumlu olurlar.

Bununla birlikte, kolay anlaşılacak ve kabul edilecek bir durum değildir. Nitekim bir insan sınırsız özgürlüğünün farkına vardığı, yani istediği her şeyi düşünmek, istediği her şeyi yapmak bakımından mutlak bir özgürlüğe sahip olduğunu ilk kez anladığı zaman, Sartre'a göre, bundan sadece tasa duyar, büyük bir endişe içine düşer, derin bir bunaltıya sürüklenir. Başka bir deyişle,



o sınırsız özgürlük düşüncesini taşıyabilecek, mutlak özgürlüğün ağırlığını kaldıracak durumda değildir ve bu bunaltı, tasa ya da endişeden kurtulabilmek için özgürlüğünü inkâr etmeye kalkışır. Özgürlük ve onun ayrılmaz bir eşlikçisi olan tasa ve endişe o kadar büyüktür ki özgürlüğü, baştan sona bunaltı veren bir süreç haline getiren karar vermekten, sorumluluk almaktan kaçınarak ve özgürlüğün gerçek olmadığını iddia etmek suretiyle yadsımak insan varlığına çok daha kolay gelir.

Özgürlüğün varoluşunu inkâr etmenin, sorumluluk almaktan kaçınmanın üç yolu vardır. Kendini aldatmanın farklı türlerine tekabül eden bu yollardan birincisi karar vermemek, seçimde bulunmamaktır. İkinci yol "ciddiyet ruhu"nun, sözde sorumlu bireyin birtakım nesnel değerlerin kendisine yapılması gereken doğru seçimi göstereceğine inanmasından oluşur. Özgürlüğü inkâr etmenin üçüncü ve en önemli yolu, sahici olmamaklığın Sartre'daki muadili olan kötü niyettir. Sartre, kötü niyete kendimizi başka insanlar tarafından ve sosyal uzlaşımlarca yönetilen, dinî buyruk ya da ahlâki kurallarca yönlendirilen pasif nesneler olarak gördüğümüz, öznelliğimizi yadsıdığımız zaman düştüğümüzü söyler.

Buradan çıkışın yolu sahici bir varoluştur. Bu ise insanın her ne ise o olmayıp, her ne değilse o olduğunun farkına varmasıyla mümkün olur. Bunun bilincine ise bu belirsizliği, onun yalnızca bir yönünü mutlaklaştırmak suretiyle inkâr eden kendine yabancılaşmış, kendisini aldatan insan değil fakat sadece sahici birey varabilir. Dolayısıyla, sahicilik onda insanın gerçek durumunun keşfedilmesinden, insana özgü vazgeçilmez belirsizliğin bir bütün olarak tanınıp aynıyla kabul edilmesinden başka bir şey değildir. Sahici birey, şu halde, kendisine ne yapmakta olduğunu veya ne tür bir varlık haline geldiğini açık seçik olarak görme fırsatı tanıyan, kendini hiçbir şekilde aldatmayan, toplumun şöyle ya da böyle empoze ettiği yabancılaşma türlerine karşı koymaya çalışan, özgürlüğünü ve insanî durumunun kendisine getirdiği sınırlamaları kabul ederek kendisine yabancılaşmayan, kısacası "gerçek bir insan hâline gelebilen" bireydir.

Hermeneutik

Kıta felsefesinin fenomenoloji ve varoluşçuluktan sonra gelen bir başka önemli okul ya da felsefesi, beşerî bilimlerin metodolojisi olarak anlama ve yorumu öne süren hermeneutik gelenektir. Bunun en önemli nedeni, esas olarak eleştiriyle karakterize olan Kıta felsefesinde, hermeneutiğin dünyaya on dokuzuncu

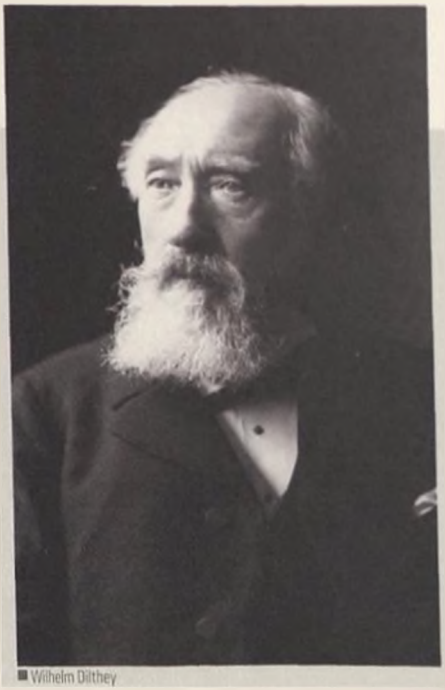
yüzyılın ikinci yarısından itibaren hâkim olan pozitivizme veya bilimci ideolojiye yönelik radikal bir eleştiriyle ortaya çıkmasıdır. Hermeneutik, nitekim bilimcilik eleştirisinde, pozitivizmin doğa bilimlerinin metodolojisinin kapsamı itibarıyla evrensel, yaklaşımı ve sonuçları yönünden de nesnel olduğu iddialarını sorgular. Buna göre doğa bilimlerinin evrensel aklı veya pozitivist metodolojisiyle özellikle tarih bilimi ve kültür alanında anlamanın mümkün olmadığını iddia eden hermeneutik, ilk baştan itibaren beşerî veya sosyal bilimlerin metodolojisiyle doğa bilimlerinin metodolojisinin farklı olduğunu ileri sürer. Zira insan ve toplum bilimlerinde doğa bilimlerindeki açıklamanın yerini alan anlama, sonuçtan nedene doğru giden bir çıkarım veya akıl yürütmeden ziyade, bir ifadenin ifade edilen şeyle olan ilişkisine dair bir kavrayıştan meydana gelir. Söz konusu kavrayış ise elbette, bir çağın belgeleri, örf ve adetleri, alışkanlık veya gelenekleriyle bu belge ve geleneklerin açığa vurduğu hayat arasındaki ilişkiye nüfuz etmeyi gerekli kılar. Bu süreç ya da işlem, dahası söz konusu çağ veya ilgili dönemde kullanılan dili anlamayı gerektirir. İşte bu yüzden beşerî bilimlerde, aranan ya da istenen anlama dile dair, linguistik bir anlamayla yakından ilişkili olmak durumundadır.

Hermeneutik, işte bu noktada veya böylelikle hem kendisinin hem de bir parçası olduğu Kıta felsefesinin çok önemli bir yönünü gözler önüne serer. Buna göre, gerek hermeneutik ve gerekse Kıta felsefesi sadece bir eleştiri dilinden oluşmaz. Yani hermeneutik sadece bir eleştiri diliyle yetinmeyip bir imkân dili geliştirir. Gerçekten de o, bir bütün olarak varlığın, tarihin ve insanın anlaşılmasını mümkün kılması nedeniyle çok daha temel ve değerli olduğuna inanılan beşeri bilimlerin epistemolojik ve ontolojik olarak temellendirilme ihtiyacını karşılarken, bu bilimlere özgü metodolojinin bütün unsurlarını ortaya koyar.

Dilthey

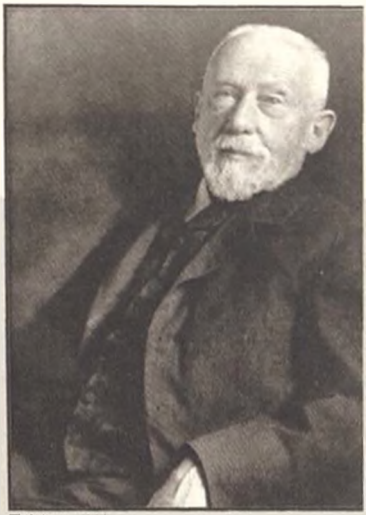
Hermeneutik geleneğin yirminci yüzyıldaki ilk ve en büyük temsilcisi olan Wilhelm Dilthey (1833-1911), aslında yaşama felsefesi alanından gelmekteydi. Onu insan bilimlerinin doğası ve metodolojisi konusuyla ilgilenmeye yönelten şey aslında yaşama felsefesiyle yakından ilişkiliydi. Dünyayı ve hayatı anlama amacıyla ortaya çıkan filozofun dar görüşlülükten sakınmasının kaçınılmaz olduğunu düşünen Dilthey, gerçek bir yaşama felsefesinin hayatın tüm görünüm ve tezahürlerinin mümkün en geniş bilgisine dayanması gerektiğini savunuyordu. Dilthey'a göre, bunu sağlayacak olan da insan bilimleridir. O, işte bu bağlamda filozofun psikolojinin, tarih, iktisat, filoloji, karşılaştırmalı edebiyat ve hukukun

ulaştığı sonuçları özümsemesi gerektiğini düşünüyordu. Fakat her şey bundan ibaret değildir, filozofun ayrıca bu disiplinlere, onların metodolojilerine katkı yapacak bir şeyler sunması gerekir. Başka bir deyişle, yaşama felsefesinden bir epistemoloji türetilebilir. İşte böyle bir epistemolojinin gelişimi, Dilthey felsefesinin en önemli temasını oluşturmuştur.


Wilhelm Dilthey

Onun kendisine böyle bir epistemoloji temin etme misyonu yüklemesinin bir başka nedeni ise, on dokuzuncu yüzyılda önemli bir gelişme kaydeden beşerî bilimlerin ve özellikle de tarihin, metodolojik bir temelden yoksun bulunması ve dolayısıyla doğa bilimlerinin evrensel aklının yayılmacılığına maruz kalmış olmasıdır. Dilthey, bu yüzden 18. yüzyılda doğa bilimlerini felsefi olarak temellendirme çabası vermiş olan Kant gibi, yeni beşerî bilimler için metodolojik bir temel sağlama yoluna gider. Gerçekten de o, hayatın indirgenemez niteliklerine hakkını vermekle kalmayıp doğa bilimlerininkine eşit bir nesnellik ve kesinliği amaçlayan tarih ya da psikoloji benzeri beşerî bir disiplin için güçlü bir temel sağlamak ve bu bilimleri pozitivizmin tahrif edici etkisinden kurtarmak için, onların nesnellik standartlarıyla ayırt edici metodolojisini gözler önüne sermeyi amaçlar. Dilthey, bu bağlamda öncelikle beşerî bilimlerin kendileriyle ilgili olduğu insan varlıklarının, doğa bilimleri tarafından araştırılan nesne türlerinden farklı olarak hem fiziki ve hem de zihinsel özelliklere sahip olduklarını ve bu yüzden farklı bir biçimde ele alınmayı gerekli kıldıklarını söyler.

Buna göre o, işte tam da bu noktada beşerî bilimlerin kendilerine ait bir konu alanları ve kendilerine özgü bir yöntemi olduğunu ileri sürer. Gerçekten de bir yaşama filozofu olarak, o insan bilimlerinin kendilerine özgü konusunun insan,


Wilhelm Dilthey

genel olarak insanın kendisi, yapıp etmeleri ve yaratıları, özel olarak da tarihsel ve toplumsal faillerin içsel ya da psişik yaşamları, yani yaşanmış deneyimleri olduğunu söyler. Söz konusu iki farklı konu alanı, yani doğal varlıklar ile beşeri varlıklar arasındaki ayrım, kaçınılmaz olarak iki farklı metodolojiyi gündeme getirir. Bu metodoloji ya da yöntem modellerinden birincisinde, doğa bilimleri doğal varlık veya fenomenleri nedensel ve dışsal bir biçimde açıklamayı amaçlarlar. Başka bir deyişle, doğa bilimleri açıklama amacı güden bir metodoloji ya da yaklaşım üzerine kurulur. Onların nihaî amacını meydana getiren açıklama, esas itibarıyla genel nedensel yasaların formülasyonundan oluşur. Bu şekilde açıklama amacı güden bilim doğa bilimidir.

Lakin açıklama beşerî bilimler için uygun bir araştırma modeli olamaz. Çünkü bu bilimler, doğal dünyadaki fenomen ya da olayların tersine, bir anlamı olan ve bu yüzden farklı bir bilişsel yaklaşımı gerektiren eylem, yaratı, kurum ve eserleri ele alırlar. Burada söz konusu olan artık nedensel düzenliliklerin tespit edilmesinden ziyade anlamların ele geçirilmesidir. "Doğayı açıklar, insanı ise anlarız" diyen Dilthey açısından beşerî bilimlerin kendine özgü yöntemi anlama, özellikle de empatiye dayalı anlamadır. Nitekim o, beşerî veya sosyal bilimciye düşen şeyin kendisini belgelerde, metinlerde, başkaca ifade ya da işaretlerde dışa vuran ya da nesneleşen uzak veya yabancı deneyimlere taşımak olduğunu savunur.

Dilthey, anlama edimini bu şekilde ortaya koyup kavramsallaştırırken, elbette beşerî bilimleri temellendirme, onlara metodolojik açıdan özerklik ve nesnellik kazandırma amacı güdüyordu. Buna göre beşerî bilimlerin doğa bilimlerinin yönteminden tamamen farklı, sadece kendilerine özgü bir yönteme sahip oldukları gösterilebilirse eğer, onlar epistemolojik açıdan çok haklı olarak sağlam bir statüye sahip olup geçerlilik iddiasıyla ortaya çıkabilirler. İşte bu yöntem, onun da açıklıkla ortaya koymuş olduğu gibi, açıklama yönteminden farklı olarak anlama

yöntemidir. Dolayısıyla sosyal bilimlere düşen görev, beşeri fenomenleri, açıklamak değil de, anlamaktır. Söz konusu bilimlerin iddialarına geçerlilik ve nesnellik kazandıran şey budur.



■ Doğa Bilimleri

Dilthey, anlamayı mümkün kılan üç koşul bulunduğunu öne sürer. Buna göre o, her şeyden önce, anlamın kendileri aracılığıyla algılandığı ve aktarıldığı zihinsel süreçlere aşina olmamız gerektiğini savunur. Gerçekten de bir şeyi sevmenin veya bir şeyden nefret etmenin, bir niyete sahip olmanın veya bir şeyi ifade etmenin ne olduğunu bilmeseydik eğer, herhangi bir şeyi anlamaya başlayamazdık. İnsan varlıkları olduğumuz ve bütün ifadeler son çözümlemede bireysel insan varlıklarının etkinliklerinden türedikleri için, anlamayı zihinsel süreçlerle aşinalık gereği başarabiliyoruz.

İfadeleri anlamak bakımından önem taşıyan diğer iki koşuldan ilki, ifadenin geçtiği veya ortaya çıktığı somut bağlama ilişkin bilgidir. Bir sözcük sözel kuruluşu içinde, bir eylem de onu doğuran koşullarda ve durumda anlaşılır. Dilthey işte bu koşulla ilgili olarak, bizim bir ifadeyi anlamak için, onun içinde geçtiği bağlamı sistematik bir biçimde tetkik edip açığa çıkarmamız gerektiği metodolojik ilkesini ortaya koyar. Söz gelimi, bir din hareketini veya felsefi bir öğretiyi daha iyi anlamak için, onu çağın düşünce iklimi ve sosyal koşullarıyla ilişkilendirmemiz gerekir. Bu koşulların sonuncusu, ifadelerin çoğunu belirleyen toplumsal ve kültürel sistemlerin bilgisidir. Bir cümleyi anlamak için dili, satrançta belli bir hareketi anlamak için de oyunun kurallarını bilmemiz gerekir.

Gadamer

Dilthey'ın kurucu bir düşünür olarak muazzam katkısına rağmen, hermeneutiğin yirminci yüzyıldaki gelişim sürecinde dönüm noktasını meydana getiren düşünürün Hans Georg Gadamer (1900-1990) olduğu kabul edilir. Zira Gadamer,



Hans Georg Gadamer

esas itibarıyla dil ve yorum üzerinde durup, geleneğe çok olumlu bir rol biçer.

Gadamer, Dilthey'ın görüşlerinden yola çıkmakla birlikte, bir yandan da onun beşerî bilimlerde hakikat deneyiminin, hakikate erişmenin yönteme bağlı olduğu düşüncesini sorgular. Sonra da onun beşerî bilimlere nesnel ve bilimsel bir statü kazandıracak metodolojik bir temel temin etme arayışı içinde insan bilimlerini doğa bilimleri modeline tâbi hâle getirdiğini ileri sürer. Gadamer'e göre, işte bu durumdur ki yorumcunun anlam deneyiminin kurucu öğesi olduğu bu bilimlerin kendine özgü karakteri yitirmelerine yol açar. Onun bakış açısından yorumladığımız metinler, bize bir şey söyleyen ve her zaman sorularla önyargılardan hareketle anlaşılmak durumunda olan metinlerdir. Bundan dolayı, insan bilimlerine doğa bilimlerinin nesnellik anlayışı veya standardıyla yaklaşılması onları tahrif edebilir. Gadamer, beşerî bilimlerin, doğa bilimleri gibi, bir nesneye hâkim olma, onu kontrol altına alma amacı gütmediğini, tam tersine insan ruhunu şekillendirip geliştirmeyi amaçladığını bildirir. O, dolayısıyla kişinin tarihle ve kültür tarihinin büyük metinleriyle karşı karşıya geldiği zaman deneyimlediği hakikatin, onu dönüştüren ve anlamın kendisine taşıyan bir hakikat olduğunu ileri sürer.

Gadamer, işte bu yüzden, anlamanın en temel veya özsel yönünün onun dille olan ilişkisinde yattığını söyler. Anladığımız dünyanın dil tarafından kurulduğunu söyleyen Gadamer'e göre, insanın bir şeyleri anlayabilmesini ve yorumlayabilmesini mümkün kılan şey onun bir dil varlığı olmasıdır. O, dünyanın dilden bağımsız bir varlığın olamayacağını söylerken, deneyimin kendisinin bile ancak dilsel düzeyde kavranabileceğini ileri sürer. Dahası, dil için geçerli olan, ona göre anlama için de geçerli olmak durumundadır. Ne anlamanın ne de anlamayı mümkün kılan dilin, sadece araştırılması gereken bir olgu olarak kavranama-

yacağını söyleyen Gadamer, onların bir nesne olmayıp, nesne veya konu olabilen her şeyi kavrayabilen asli unsurlar olduğunu iddia eder.


Gadamer

Dilin insanın ikinci doğası olduğunu ileri süren Gadamer'e göre, bunun beşeri bilimlerin konu alanı açısından, özellikle de kültürü, sanatı ve tarihsel metinleri anlamamızla ilgili önemli birtakım sonuçları olmak durumundadır. Onun bakış açısından, bir kere her şeyden önce geleneğimizin bir parçası oldukları için, tarihsel eserler kendilerini bize bilimsel araştırmanın yansız ve değerden bağımsız nesneleri olarak sunmaz. Onlar, içinde yaşadığımız ve dünya görüşümüzü şekillendiren ufkun bir parçası olmak durumundadırlar. Gerçekten de Gadamer, bizim söz konusu tarihsel ve kültürel eserlere nesnel bir bakışla yaklaşmazdan önce, bu eserler tarafından şekillendirildiğimizi savunur.

Kendisini öznelciliğin olduğu kadar nesnelciliğin de ötesine konumlayan Gadamer, "anlayanın gerçekte bizler olmadığını, bize 'anladım' deme imkânı veren şeyin her zaman geçmiş olduğunu" söyler. Gerçekten de o, işte bu bağlamda kendisine yöneltilen öznelcilik ithamı karşısında, kendisini, yorumun başka herkes ve her şeyden yalıtılmış bir öznenin edimi olmadığını, tarihsel bir varlık olarak onun kendi kendisini anlamasının bile bir parçası olduğu geleneğin bir fonksiyonu olduğunu ileri sürerek savunur. Başka bir deyişle, o, insanın anlama faaliyetinin içinde eylediği ve düşündüğü anlam ufku tarafından peşin olarak yargılandığını, onun dünya içindeki varlığının belirli anlam yapıları tarafından koşullandığını söyler.

Gadamer, işte bu çerçeve içinde, "anlamanın kişinin kendisini geçmişle geleceğin kaynaşmasını mümkün kılan bir gelenek süreci içine yerleştirmesi" şeklinde anlaşılması gerektiğini öne sürer. Buna göre o, otoritenin yeri veya nihaî ikametgâhı olarak geleneği gösterirken, önyargısız veya önkabulsüz bir anlamanın mümkün olamayacağı gerçeğinin altını çizer. Gelenek her şeyden önce anlamayı

belirleyen en önemli şey olmak durumundadır. Çünkü peşin hüküm ya da önkabuller, ait olduğumuz gelenekler tarafından bize aktarılmış şeyler oldukları için, doğaları itibarıyla tarihsel olmak durumundadırlar.

Eleştirel Teori

Yirminci yüzyılın önemli felsefe hareketlerinden birisi de eleştirel teoriden meydana gelir. Bu hareket, Almanya'nın Frankfurt kentinde kurulan ve Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse ve Jürgen Habermas gibi filozoflar tarafından temsil edilen Yeni-Marksist okul ya da düşünsel geleneği ifade eder. Frankfurt Okulu düşünürleri, özellikle de onlardan Horkheimer, Adorno ve Marcuse'i birleştiren en önemli ortak payda, onların modern Batı toplumlarının giderek, bireylerin özerkliklerini yitirme durumuna geldikleri totaliter toplum ya da sistemlere dönüşme eğilimleri karşısında duydukları korku olmuştur. Bu üç düşünür, başlangıçta söz konusu totaliterleşme eğilimini kapitalist üretim tarzına bağlama yaklaşımı içinde olmuşlardı. Fakat modern toplumlardaki totaliterleşme eğilimini, onlar sonradan bilim ve teknolojinin modern toplumlarda oynadığı role ve bunun da gerisindeki temel bir unsur olarak araçsal akıl anlayışının etkisine bağlama noktasına geldiler.



Herbert Marcuse

Araçsal akıl anlayışı, amaçları hesaba katmaz, hatta insan eylemi için asli ve temel birtakım rasyonel amaçların olabilmesini kabul etmez: aklın tamamen, her nasılsa belirlenmiş keyfi birtakım amaçlara ulaşma noktasında etkin araçların seçimiyle ilgili olduğunu dile getirir. Nitekim Horkheimer ve Adorno, Aydınlan-

mayla başlayan bu süreçte aklın sadece, iç ve dış doğayı sosyal refah amacı doğrultusunda kontrol etme amacının bir aracı haline getirildiğini iddia etmişlerdi. Onlar, eleştirel teoriyi işte bu gerçeği gözler önüne sermek için geliştirip, onu çağdaş topluma muhalefet edip dönüştürmenin bir aracı olarak öne sürdüler.

Horkheimer

Eleştirel teorinin veya Frankfurt Okulu'nun kurucusunun Max Horkheimer (1895-1973) olduğu kabul edilir. Bunun en önemli nedeni, onun eleştirel teoriyi geleneksel teoriye yönelik sert bir eleştiri üzerinden oluşturmuş ve araçsal akla yönelik eleştiri üzerinden de radikal bir modernite eleştirisi geliştirmiş olmasıdır.



Max Horkheimer

Horkheimer, öncelikle Descartes'la başlayıp 20. yüzyılın pozitivistlerine kadar uzanan felsefeye geleneksel felsefe adını vermişti. Bu akılcı ve bilimci felsefenin tarih dışı bir bilgi anlayışının savunuculuğunu yaptığını, teoriyi pratikten kopardığını savunan Horkheimer'a göre, bu felsefe insan ve toplum bilimlerinin doğa bilimleriyle aynı bilişsel yapıya sahip olduğunu ve dolayısıyla bu bilimlerde doğa bilimlerinin başarılı olmuş metodolojisinin kullanılması gerektiğini ileri sürmekteydi.

Onun yaptığı ilk şey, geleneksel felsefe ya da teorinin olumsuz sonucunu göstermek olmuştur. Buna göre o, doğa bilimlerinin yönteminin insana ve insanla ilgili konulara uygulanmasının insanın potansiyel güçleriyle özgürlüğünün yadsınmasından başka bir şey olmadığını ifade etmişti. Horkheimer, bunun dışında geleneksel felsefeye algı ve anlamanın tarihsel doğasını göz ardı ettiği için karşı çıkmaktaydı. Ona göre, tarih dışı bir metodoloji araştırma konusunun tarihsel olarak değişmesi olgusuna kayıtsız kalır; o, dahası öznenin de kendisini şekil-

lendiren kültürel koşullardan soyulmasını talep eder. Gerçekten de düşünce ve kavrayışın imkânları kadar sınırlarının da tarihsel olarak belirlendiğini savunan Horkheimer, geleneksel filozofun öngördüğü tarzda nesnel bir bilgi olamayacağı, bilginin her durumda değer yüklü olduğu kanaatindeydi.

Fakat o, esas geleneksel felsefenin toplum teorisinin insanları da doğa bilimsel modele uygun olarak fazlasıyla determinist bir neden sonuç şeması içinde ele aldığını savundu. İnsanları bu şekilde ele almak ise, insanlarla şeyleri ve dolayısıyla olgularla değerleri birbirinden ayıramamak anlamına gelir. Horkheimer, söz konusu bilim anlayışı veya bilimsel modelin kapitalist toplumun temelinde bulunduğunu savunmaktaydı. Böyle bir bilim anlayışı ya da geleneksel teorinin kusursuz örneğini, ona göre, bize pozitivist sosyoloji sağlamaktadır. O, pozitivist sosyoloji veya geleneksel teorinin toplum içinde olan şeyleri olması gerekenler olarak sunmak suretiyle mevcut sosyal düzeni meşrulaştırıp değişmeyi engellediğini dile getirir. Burada bilimin gücü teknolojik, iktisadi ve politik bütün kararların bilimsel onaya bağlandığı, bütün eleştirilerin kendisine itiraz etmenin mümkün olmadığı bir söylemle ve teknik ayrıntılarla bastırıldığı yeni bir teknokratik egemenlik tarzını desteklemek için yönetime devredilir. Demek ki, neo-Marksist Horkheimer'a göre, politik iktidarlar veya yönetici seçkinler bilimi kendi egemenliklerini gizleyip meşrulaştırmak, toplumu kontrol altında tutup yönlendirmek için kullanırlar.

Horkheimer'in araçsal akla yönelik eleştirisini gündeme getirdiği yer de burasıdır. Çünkü araçsal akılla dar anlamı içinde belli birtakım amaçlara uygun düşen araçların hesaplanmasını anlatmak isteyen Horkheimer, onunla biraz daha genel olarak da bilimsel yöntemin yegâne düşünme biçimi olarak kutsanmasını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında araçsal akılla, elbette kontrol amacı doğrultusunda kullanılan aklın modern toplumda kazandığı olağanüstü büyük gücün kastedildiği söylenebilir. O, işte bu yüzden modern dünyada iktidar konumunda bulunanların topluma kendi çıkarları ve hesaplayıcı amaçları doğrultusunda hâkim olup onu kontrol altında tutma güç ve yeteneğindeki büyük artışı temsil eder.

Horkheimer, Adorno'ya birlikte kaleme aldığı Aydınlanmanın Diyalektiği adlı eserde araçsal aklın moderniteyle birlikte ortaya çıktığını ifade edip aklın araçsallaşmasıyla Aydınlanma arasında yakın bir ilişki bulunduğunu gözler önüne sermiştir.

Adorno

Eleştirel teorinin tarihinde veya gelişim sürecinde önemli bir yer tutan bir başka büyük düşünür de Theodor W. Adorno'dur (1903-1969). Bununla birlikte Horkeimer'in Aydınlanmaya ve 20. yüzyılda totaliterleşme eğilimi sergileyen kapitalist toplum düzenine ilişkin eleştirilerini bilgi ve araçsal akıl üzerinden yönelttiği yerde, Adorno benzer eleştirileri daha ziyade sanat üzerinden ortaya koymuştur. Nitekim o, sanatın kapitalist toplumda ne şekilde ortaya çıktığını ele almıştı. Buna göre Adorno öncelikle sanatın kapitalist toplumda mekanikleştiğini, kültür endüstrisini meydana getirecek şekilde popülerleştiğini ayrıntılı analizlerle gözler önüne serdi. Gerçekten de sözde sanat ile yüksek veya otantik sanat arasında bir ayrım yapıp kültür endüstrisinin bir tür kontrol mekanizması olarak işlediğini gösterme cihetine giden Adorno, bundan sonra da gerçek veya yüksek sanatın, bir özgürleşim aracı olduğunu ifade etti.

Adorno, kültür endüstrisi deyimini, eğlence endüstrisine, kitle kültürünün üretim tarzına gönderme yapmak amacıyla kullanır. Kültür endüstrisinin kitle kültürünün ihtiyaçlarına uydurulmuş sanat eserleri yarattığını, sanat deneyimini değersizleştirdiğini, tüketicinin eleştirel melekelerini körelttiğini anlatmak ister. Gerçekten de kapitalist modernitenin kitleler üzerindeki egemenliğini kültür eliyle gerçekleştirdiğini öne süren Adorno, bütün unsurlarıyla yönetim altına alınmış bir toplumu yukarıdan empoze edilen kültürün 20. yüzyılda endüstriyel bir evreye doğru gerilemiş olduğunu savunur. Bu gerileme, kültürün bireysel değerlerin sığınağı olacağı yerde, endüstrileşmeye dâhil edilmek suretiyle özgürleştirme potansiyelini ve insani değerlerini yitirerek, egemenlik ilişkilerinin önemli bir alanı haline gelmesini ifade eder.



Theodor W. Adorno

Gerçekten de Aydınlanmanın temelinde bulunan bilim anlayışı ve bu anlayışın bir ifadesi olan teknik, kapitalizmin kendisini kültür alanında ifade edişinin en önemli aracı haline gelmiştir. Onun bu kadar önemli bir faktör haline gelmesinin temelinde ise ekonomik aygıtı elinde bulunduranların teknolojiyi toplumsal



Hollywood

denetimin etkin bir aracı olarak kullanmaları olgusu bulunur. 20. yüzyılda teknik akıl ile egemenliğin mantığının ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiğini savunan Adorno'ya göre, tekniğin kültüre olan etkilerinin başında mekanik yeniden üretim mantığının yerleşmesi gelir. Buna göre kitle kültüründe bireysel tüketicinin kral olduğu söylenir, bu yüzden onun kültürel ihtiyaçlarının Hollywood sinemasının, ticari radyonun, reklamların vb. tipik bir tarzda örneklediği bir sanayinin endüstriyel imkânları ve talepleri tarafından öncelenip şekillendirilmesi gerekir.

Kültür endüstrisinin en önemli sonucu toplumsal ve entelektüel açıdan uyum sağlamaktır. O, en genel anlamıyla, söz konusu endüstrinin öncelikli amacının, bireyin kapitalizmi benimsemesini kolaylaştırmak olduğunu ifade eder. Kültür endüstrisinin olumlayıcı kültürü, günlük yaşamın sorumluluğundan, ağır ve sıkıcı işlerinden çok az bir çaba ile geçici bir kaçış sağlayarak, oyalanma ve zihinsel uzaklaşma yaratır. Kültür endüstrisi, bu amaca ulaşmak için birtakım standardizasyon teknikleri kullanır, sıradan tepki mekanizmaları geliştirir, sözde bir bireysellik için uygun yollar ortaya koyar. Bununla birlikte, Adorno'ya göre, kültür endüstrisinin sunduğu kaçış gerçek bir kaçış değildir, zira onun sağladığı kaçış ve dinlenme, insanları yalnızca yaşamlarındaki temel baskılardan uzaklaştırmaya ve çalışma azimlerini yeniden yaratmaya hizmet eder.

Buna göre 20. yüzyılda insana tümüyle yabancılaşan kültür alanı, gerçek kültür ürünlerinin yerine eğlence faktörünü ikame eder. Eğlence, bireylere yapay birtakım hazlar sunmak suretiyle, onları hakikatten uzaklaştırır. Geç kapitalizm döneminde, eğlencenin gerçekten eğlenmeye değer bir şey kalmadığını saklayan bir ideoloji olduğunu ileri süren Adorno, eğlencenin ütopik bilincin yok edilmesi anlamına geldiğini, bireylerdeki tepkisel enerjinin eğlence yoluyla sömürüldüğünü dile getirir. Ona göre, kültür endüstrisinin varlığını devam ettirmesinde ve nüfuzunu giderek artırmasında en önemli rolü reklam oynar. Gerçekten de

amaçsızca ve körü körüne kullanıp tüketme anlamına gelen kültür reklamla iç içedir. Sistemin ürünlerinin kazanacağı meşruiyet reklamlarla teminat altına alındığı için, Adorno reklamı kültür endüstrisinin yaşama iksiri olarak kabul eder. Onun gözünde modern dönemin bireyleri kültürün göz kamaştırıcı ürünleri ile illüzyona maruz bırakılarak aptallaştırılırken, kültür parıldayan ışıklar altında insanlığa yutturulan birer reklam tabletine dönüşür.

Bütün bu açıklama ve değerlendirmeleriyle kültürün, bireylerin kendileri olarak varlık gösterecekleri bir alan olmaktan çıktığına işaret eden Adorno, aklın nesnel içeriğinin boşaltılmasıyla birlikte, ortaya çıkan ürünlerin insanlık adına gerçekten anlamlı olup olmadığına karar verecek sağlam bir merciin de kalmadığını ima eder. Buna göre 20. yüzyılın kültür ürünlerinin mahiyeti veya özünü, daha insanî olma değil de egemenlerin çıkarları belirler. Egemenlerin dikkat ettikleri tek nokta ise kitlelerin eleştiri ve direnme imkânını açıktan ya da gizlice ellerinden almak ve olumsuzlamayı tümden yok etmektir. Son çözümlemede, mevcut düzenin akışını sekteye uğratacak tüm engeller temizlenir.

Kitle kültürüne yönelik bu kötümser analizlerine rağmen, Adorno bir yandan da sanatın her şeye rağmen belli bir anlaşılırlığı olduğu iddiasını korumayı sürdürür. O, öncelikle sanatın kültür endüstrisinde olduğu gibi kapitalist toplumun basit temsili olmak dışında bir şey olmasının nasıl mümkün olabileceği sorusu üzerinde durur ve verdiği cevaplar üzerinden gerçek sanata bir rehber olma misyonunu yükler. Modern dönemin manipüle edilmiş bireyleri tarihsel akış içerisinde hiçbir sorun yokmuşçasına yaşamaya devam ederlerken, gerçek bir sanat eseriyle iletişime geçen birey, kendisini bir an olsun bu akış dışına atabilir ve hakikatin kendisine dışarıdan bakabilir. Sanat, Adorno'ya göre, bu zinciri kırmak bakımından hayati bir öneme sahiptir. Çünkü gerçek sanat eseri hakikati, tarihsel sürecin işleyişini belli bir noktada, bir anlık sekteye uğratmak suretiyle aydınlatır. Dahası, Adorno'ya göre sanat bizi, rasyonel te-

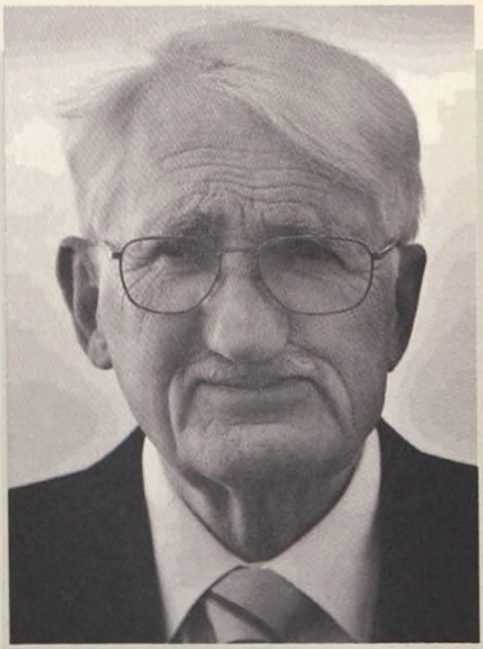


Adorno

rimlerle hiçbir zaman ifade edilemeyen acı ve ıstırapla tanıştırır. Buna göre, aklın acıyı kavramların altına yerleştirip onu azaltmanın veya teskin etmenin yollarını temin edebildiği ama acıyı deneyim ortamında hiçbir zaman ifade edemediği yerde, sanat acıyı gözler önüne serip ortadan kaldırabilmenin mümkün yollarına işaret eder. Sanat, özgürleşme potansiyelini ancak insanî varoluşun mevcut durumuyla dayanışma hali içinde koruyabilir.

Habermas

Frankfurt Okulu'nun son büyük düşünürü, Jürgen Habermas'tır (1929-). Adorno'nun öğrencisi olan Habermas, bununla birlikte hocasıyla Horkheimer'in kötümserliğini paylaşmadığı gibi, onların araçsal akılla ilgili analizlerini eksik bulur. Buna göre o, Aydınlanma projesinin henüz tamamlanmamış olduğu düşüncesinden hareketle yeni bir akıl ya da rasyonalite anlayışı geliştirir.



Jürgen Habermas

Habermas, işte bu amaç doğrultusunda, iletişimsel eylem teorisi olarak bilinen yeni bir teori ortaya koyar. O, söz konusu teorinin bir parçası olarak, insan türünün deneyimlerini üç temel ilgi/çıkar aracılığıyla düzenleyip örgütlediğini öne sürer. İnsanı belirleyen, onun faaliyetlerini şekillendiren bu ilgiler sırasıyla a priori çıkarlar, bilişsel çıkar ve son olarak da özgürleşim ilgisi veya çıkarıdır. Buna göre insanın, bir yandan maddi varoluşu için gerekenleri nesnelere hükmederek üretmek zorunda olarak ve dolayısıyla araç-yapan, diğer yandan da bir arada yaşamanın mümkün koşulu olarak özneler arası geçerli bir dili kullanan varlık olması, ilk iki çıkarı cisimleştirir. Üçüncü çıkar ise insanın rasyonel olarak eylemde bulunması, öz-düşünüm

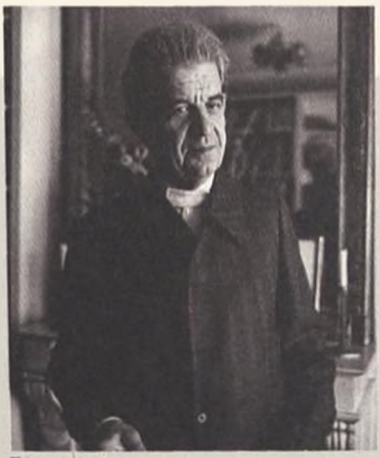
ve öz-belirleme olarak insanın kapasitesinde bulunan özgürleşme ilgisi ya da çıkarıdır.

Habermas, bu üç çıkarın, üç farklı aracın ve buna bağlı olarak üç farklı bilimin ortaya çıkmasına neden olduğunu söyler. Araçsal eyleme (emek/iş) karşılık ampirik-analitik bilimler; etkileşim aracı olarak dile istinaden tarihsel-hermeneutik bilimler ve güce karşılık eleştirel yönelimli bilimler. Araçsal eylem (emek/iş) insanın tarihsel bir varlık olarak kendisini inşa ettiği araçsal rasyonalitenin rehberlik ettiği ve bundan dolayı adil ya da değerli olup olmadıkları hesaba katılmamış olan eylem formlarına karşılık gelir. Etkileşim (dil) ise insan özneleri arasındaki ilişkilerin pragmatik alanına gönderme yapar. Emeğin bir nesneler alanı üzerindeki araçsal kontrol ilişkisini içerdiği yerde, etkileşim özneler arasındaki iletişim aracılığıyla veya karşılıklı anlamaya göre tanımlanır. Emek, doğa üzerinde tahakküm kurma amacına yönelik öznelci projede temellendiği için özneler arası bir boyuttan yoksundur; böylesi bir özneler arası boyuta sahip olan eylem tarzı, karşılıklı anlama ve anlaşma amacına yönelik iletişimsel eylemdir. Dolayısıyla Habermas bilgiyi-kurucu çıkarlar (bilişsel çıkarlar) teorisinden, emek ve etkileşim kategorileri arasında yaptığı ayırımla birlikte iletişimsel eylem teorisine geçiş yapar. Habermas işte bu çerçeve içinde, öncelikle modernite projesinin başarısının söz konusu eylem tiplerinin ait oldukları alanlardaki başarılı işleyişine bağlı olduğunu öne sürer. Buna ek olarak geç kapitalizm döneminde gözlenen tahakküm probleminin, bu alanlar arasındaki ayırımın ortadan kalkmasının, yani araçsal eylemin geçerli olduğu ekonomi ve devletin iletişimsel eylemin geçerli olduğu hayat alanına nüfuz etmesinin bir sonucu olduğunu dile getirir. İletişimsel eylem teorisiyle Habermas, ideal bir uzlaşımın gerçekleştiği demokratik ve özgür bir düzenin imkânına duyduğu inancı dile getirir.

Post-yapısalcılık

20. yüzyılda esas itibariyle Almanya ve Fransa'da gelişen Kıta felsefesinin önemli uğraklarından birisi de neredeyse tamamen Fransa'da gelişmiş olan post-yapısalcılıktır. Post-yapısalcılık, Kıta felsefesi açısından sadece geliştirmiş olduğu önemli vukuf ve tezleriyle değil, fakat yine aynı coğrafyada tarihsel olarak kendisini izleyecek olan post-modernizmi hazırlaması, onun doğuşuna oldukça önemli bir katkı yapmış olması bakımından da önem taşır. Bununla birlikte, post-yapısalcılık, öyle birdenbire ve kendiliğinden ortaya çıkmış olmayıp, esas itibariyle yapısalcılığa bir tepki olarak gelişmiştir. Yapısalcılık, pozitivizmin ve bilimci ideolojinin etkisini evrenselciliği ve dolayısıyla yayılmacı tutumu üze-

rinden devam ettirdiği 1950'li yıllarda, antropoloji, psikoloji, tarih, sosyoloji, siyaset benzeri beşeri bilimleri sağlam bir zemin üzerine tesis edip temellendirme çabasının önemli bir parçası olarak ortaya çıkmıştı. Bu yüzden felsefecileri yapısalcılık genel şemsiyesi altında birleştiren en önemli ortak nokta, beşeri kültür ve deneyimin çok büyük bir bölümünün, belirli bir bağlamda anlamı yaratan yasalar ve basit terimlerce yönetilen kompleks gösterge sistemleri yoluyla anlaşılabileceği düşüncesi veya kavrayışıydı.


Jacques Lacan

Yapısalcılık gerçekten de sosyal ve kültürel fenomenlerin fiziki nesneler ve olaylar olmayıp anlamları olan olay ve öğeler oldukları, onların anlamlarının analizin merkezinde olması gerektiği kavrayışından yola çıkmıştı. O, bu yüzden nedensel analizi ve sosyal/kültürel fenomenleri tek tek açıklama yönündeki teşebbüsleri reddetti. Yapısalcılığın, kendilerini fenomenolojik yaklaşımlardan ayırt etmeye özen gösteren temsilcileri, bunun yerine kültürel nesnelerin içsel yapısı ve söz konusu ürünleri mümkün kılan temel yapılar üzerinde odaklaştılar. Demek ki dile ve sosyal fenomenlere yönelik bilimsel bir yaklaşım olma iddiasıyla ortaya çıkan yapısalcılık, sosyal fenomenleri özerk yapılar, yasalar tarafından yönetilen fenomenler olarak değerlendirmekteydi. Dolayısıyla, toplumsal-tarihsel bağlamla ve kolektif eylemle olduğu kadar bireysel eylemle de ilgili bütün mütalaaları ya tümden bir yana bıraktı ya da en aza indirgedi. Yapısalcılık esas itibarıyla Ferdinand de Saussure tarafından geliştirilip sonradan Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser ve Roland Barthes tarafından uygulanmıştır.

Özellikle dilbilimde çok başarılı olan ve buradan hareketle beşeri bilimler için genel bir çerçeve temin eden yapısalcılığın üç temel özelliği ya da yönü vardır. Buna göre yapısalcılık, her şeyden önce bütün kavram ve anlamların bilincin faaliyetinden türediğini dile getiren idealist görüşleri reddeder. O, ikinci olarak kavramlarla anlamların soyut sistemlerin öğeleri arasındaki yapısal ilişkilerde

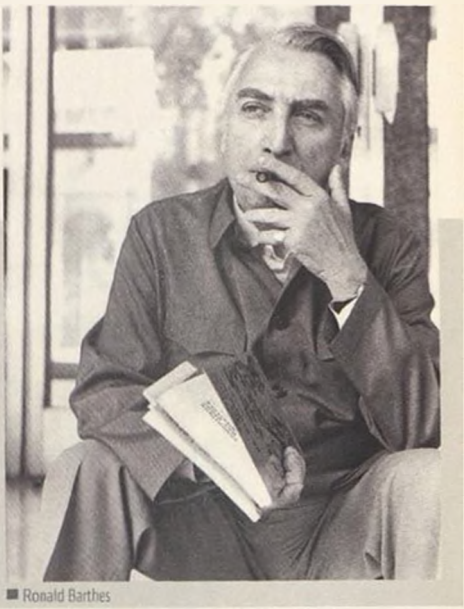
temellendiğini öne sürer. Yapısalcılık, nihayet söz konusu yapısal ilişkilerin sadece gerçek / gerçek olmayan, eril / dişi, mevcut / namevcut, zamansal / zaman dışı türünden ikilik ya da karşıtlıklar üzerinden açıklanabileceğini ifade eder.

Bilgi ve hakikatin nesnelliğini, birlikli bir benlik olarak özne düşüncesini, modern kurumların, otorite ve iktidarın baskıcı doğasını sorgulayan post-yapısalcılık, yapısalcılığın söz konusu vurgu ya da iddialarının önemli bir kısmına yönelik bir tepki çerçevesi içinde ortaya çıkar. O, doğallıkla yapısalcılığın bilimsel olma iddialarını da reddeder. Onun yapısalcılığa yönelik eleştirileri, aslında iki temel tez üzerine yükselir. Nitekim post-yapısalcılık, her şeyden önce hiçbir sistemin yapısalcılığın öngördüğü veya talep ettiği tarzda özerk veya kendine yeter olamayacağını öne sürer. O, söz konusu tezle, elbette sistematik yapıların özne veya bilinçlerin kurucu faaliyetlerine bağlı olduğu idealist tezini destekleyecek şekilde, yapısalcılığın gerisine gitmez. Post-yapısalcılık tam tersine, yapısalcılığın özneyi elimine etme, ona gerçekliğin veya gerçekliğe ilişkin bilginin temeli olma benzeri bir rol vermeme tutumunu koruyup devam ettirir. Söz konusu temel teziyle post-yapısalcılık, yapısalcılıktan tamamen farklı olarak, herhangi bir düşünce sistemi için, söz gelimi içsel tutarlılık benzeri nesnel, mantıksal bir temel olabilmesini kabul etmez.

Gerçekten de post-yapısalcılar, bir düşünce sisteminin geçerliliğini veya istikrarını teminat altına alacak bir temel olamayacağını savunurlar. Post-yapısalcılık, ikinci olarak yapısalcı sistemlerin kendilerine dayandığı belirleyici ikiliklerin sıkı bir incelemeyi kaldıracak kadar sağlam olmadığını ileri sürer. Aslında onun söz konusu tez ya da iddiası, sistemlerin içsel tutarlılığını nesnel bir temel veya sistemin doğruluğu ya da geçerliliğinin bir teminatı olarak kabul etmeme veya reddetme tutumunun temelinde yer alır. Post-yapısalcı düşünürler, işte bu yüzden beşerî bilimlerdeki yapısalcı sistemlerin temelinde bulunan ikilik veya karşıtlıkları sorgulama konusu yapmışlardır. Buradan hareketle, yapısalcılığın, rakip hakikat iddiaları arasında hakemlik rolü üstlenecek bir üst bilim olma statüsüne erişme tutkusuyla ortaya çıktığı yerde, post-yapısalcılığın bir disiplinin temel ve öncelikli bir bilim olma iddiasını sorguladığı ve disiplinler arası bir yaklaşımın önemine işaret ettiği söylenebilir. Post-yapısalcı bu dönüşle birlikte, yapısalcılığın tarih dışı, bilimsel ve nesnelci düşünce tarzları aşılarak tarihe ve politikaya dönülür. Yapısalcılığı hem pozitif hem de negatif anlamda takip eden post-yapısalcılığın en önemli temsilcileri arasında ise Barthes, Derrida ve Foucault bulunmaktadır.

Barthes

Roland Barthes (1915-1980), yapısalcılığın tarihinde emsalsiz bir konum işgal eder. Bunun da en önemli nedeni, onun kendisini, kariyerinin ilk döneminde bir yapısalcı, ikinci döneminde ise bir post-yapısalcı olarak tanımlamasıdır. Barthes, 1950'li yılların hemen başında Saussure'ün yapısalcılığını benimsedikten ve önce Lévi-Strauss'un yapısalcı yöntemleri antropolojiye, Lacan'ın da psikanalize nasıl uyguladığını gördükten sonra, bir bütün olarak göstergebilime sahip çıkıp, aynı yöntemleri çok çeşitli kültürel fenomenlere uygular. İşte bu dönemde Saussure'ün gösterge teorisine göre şekillenen dili, sosyal ve kültürel yaşamın yapısını anlamanın temeli olarak gören Barthes, mit ya da efsanenin günümüzde oynadığı rolü analiz eder. Fakat Barthes, bu noktada kalmaz ve 60'lı yılların sonuna doğru, geliştirdiği meşhur bir argümanla, yapısalcılığın bir bilim olma iddiasını sorgular ve bu sorgulamayı müteakip önemli birtakım post-yapısalcı görüşler öne sürmeye başlar.

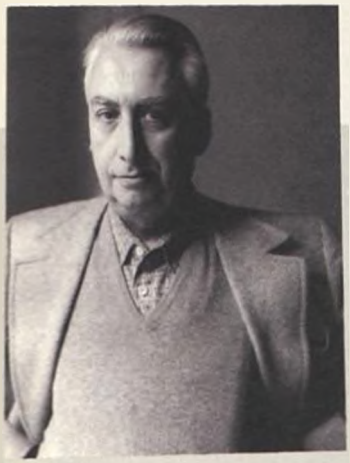


■ Ronald Barthes

Gerçekten de Barthes'ın yapısalcı yöntemi kendilerine uyguladığı fenomenler arasında en baş sırayı efsaneler alır. O, efsanelere dair analizinde, Saussure'ün ifade ettiği şekilde kültürel fenomenlerin linguistik bir temeli olduğunu varsayarak, mitolojik anlatımın egemen kapitalist sistemin ideolojik bir aracı haline gelmiş olduğunu gözler önüne serme çabası verir. Buna göre Barthes çağdaş efsanenin, bir matematiksel denklem, bir ok, bir film yıldızı, bir asker veya içecek benzeri öteden beri var olan göstergelerden hareketle kurgulanıp oluşturulduğunu ve onun sonuçta, "ikinci düzeyden" bir semiyolojik sistem meydana getirdiğini ileri sürer. O, sözgelimi bir magazin dergisinin kapağında yer alan

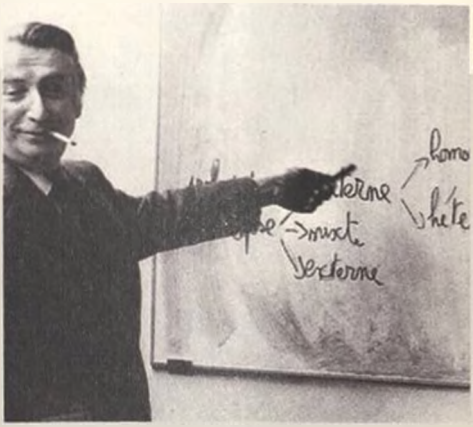
bir fotoğrafın çok temel bir burjuva efsanesini nasıl anlamlandırdığını açıklıkla göstermeye çalışır. Buna göre fotoğrafta, siyahî bir asker Fransız bayrağını, Fransa'nın ırklar arasında bir ayrım gözetmeyecek kadar büyük bir imparatorluk olduğuna işaret edecek şekilde kendinden çok hoşnut olarak sallamaktadır. Barthes, bu fotoğraftaki göstergenin kodunu Fransız sömürgeciliğinin örtülü bir savunması olarak analiz eder.

Barthes, bununla birlikte 1960'lı yılların sonunda, yapısalcılıktan post-yapısalcılığın savunuculuğuna geçer. Bu geçişte onun edebiyatın yeri ve önemiyle bilimin statüsüne dair değişen görüşleri belirleyici bir rol oynar. Buna göre bilimlerin toplumsal meşruiyetlerini tartışmaya açıp bilim olma iddialarını sorgulamaya başlayacağı yapısalcılıktan yavaş yavaş uzaklaşmaya başlayan Barthes edebiyatın bilimden çok daha temel bir araştırma alanı meydana getirdiğini savunma durumuna gelir. O, bu doğrultuda öncelikle daha üstün bir araştırma tarzı olarak lanse edilen bilimin kurumsal statüsüne karşı çıkar. Sonra bilimin temel özelliklerini ifade ettiklerine inanılan yansızlık ve nesnellik kavramlarının meşruiyetini sorgulama yoluna gider. Bilim ile edebiyatı birbirlerinden dil karşısındaki tavırları yönünden ayıran Barthes, en nihayetinde metnin her şey ve edebiyatın en temel disiplin olduğu sonucuna varır. O, aslında entelektüel kariyerinin bu ikinci post-yapısalcı döneminde de çağdaş efsaneleri yıkma çabasını sürdürür. Fakat artık kullandığı yöntem ve benimsemiş olduğu yaklaşım farklılık gösterir. Daha önce yapısalcı yöntemi kullanan Barthes, artık edebî analiz yöntemlerini kullanmaya başlar. Bu dönemde onun yıktığı ilk efsane "bilim efsanesi"dir; o, bunun ardından, kapitalizmi başka bir eksen üzerinden eleştirme planı doğrultusunda "yazar efsanesi"ni yıkmaya geçer.


Ronald Barthes

Barthes, bu bağlamda her şeyden önce, edebiyat eleştirisinin merkezinde son birkaç yüzyıldan beri yazarın bulunduğunu öne sürer. Nitekim metinlerin yorumlanmasında tüm dikkatler şimdiye kadar yazarın niyetlerine, kastettiği anlamın açığa çıkarılması amacına yönelmiştir. O, işte bu çerçeve içinde, metinde cisimleşen,

uygun ve doğru bir yorum ile keşfedilebilir bir anlamın bulunduğu varsayımıyla, yazarın niyetlerine, kastettiği anlama verilen bu büyük önemin bir sonucu olarak, metnin kendisinin büyük ölçüde ihmal edildiğini söyler. Geçmişte yanlış yere vurgu yapıldığını öne süren Barthes, bu ikinci döneminde edebî eleştiri kapsamı içinde kalan yorumlayıcı ilgilerini doğrudan doğruya metnin kendisine yöneltir.



■ Ronald Barthes

Ona göre yorumun veya edebî araştırmanın merkezinde, metni yazan kişinin değil de metnin kendisinin ve okuyucunun olması gerekir. Barthes, 1960'lı yıllarda ve öncesinde, egemen yorum pratiğinin, yaygın edebî araştırma tarzının esas itibariyle bireycilik ideolojisini, kapitalizmle birlikte ortaya çıkan ve tek tek her insanı ya da kişiyi özerk bir varlık olarak gören modernist ideolojiyi yansıttığını savunur. Bu açıdan bakıldığında, onun dışa vurduğu "edebi eleştirinin odak noktasının değiştirilmesi talebi", elbette modern kapitalist topluma yönelik bir eleştiriyi ifade eder. Buna göre o, edebiyat eleştirisi pratiğinde yazarın otoritesine meydan okuyan bir demokratikleştirme çağrısıyla ortaya çıkar. Barthes, gerçekten de tıpkı otoriter yöneticilerin yurttaşların yönetime

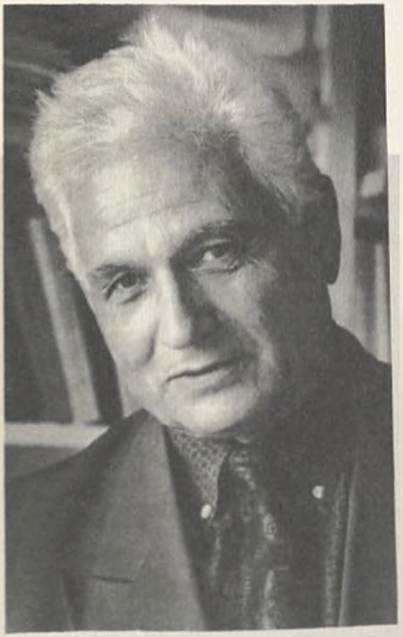


■ Barthes

dengeli bir demokratik katılımına izin vermemeleri, bunu önlemeye çalışmaları gibi, bir metnin yazarına gösterilen kölece saygının okuyucu ve yorumcuların metnin yorumlanması sürecine katılımını engellediğini öne sürer. Kapitalizmi otoriteryanizmle özdeşleştiren, yazarın egemenliğini ise doğallıkla bireycilik, kapitalizm ve dolayısıyla otoriteryanizmle irtibatlandıran Barthes, yazarın otoritesini, Marksist kapitalizm eleştirisiyle bir analoji kurarak yıkmaya çalışır. Yazarın bütünüyle modern bir figür, bireyin saygınlığını keşfetmiş, onun prestijini ortaya koyan bir ürün olduğu gerçeğinin altını çizmeye özen gösteren Barthes'a göre, yazar bu dönemde metnin tek sahibi olarak görülürken, metnin birliğini mümkün kılan, ona ilişkin bütün okumaların kendisine yöneldiği, metnin en son gösterileni olarak değerlendirilir.

Derrida

Post-yapısalcılığın gelişiminde vazgeçilmez diye nitelenebilecek bir yer ya da konum işgal eden bir diğer filozof da Jacques Derrida'dır (1930-2008). Onun da diğer yapısalcı ve post-yapısalcılar gibi Saussure'ün dilbilim teorisinden etkilendiği söylenebilir. Hatta onun yapısalcı teorinin içerimlerini başka herkesten daha iyi okuduğu, sonuçlarını olabilecek en açık ve en tutarlı bir biçimde çıkarsadığı kabul edilir.



Jacques Derrida

Derrida'nın hem yapısalcılık ve hem de onun yapısalcılığın son çözümlemede kendisinin bir devamı olduğuna inandığı Batı metafiziği karşısındaki eleştirel duruşunu gözler önüne serme noktasında başvurulacak temel kavram "différance" kavramıdır. Différance, onun Fransızcada "hem sonraya bırakma, erteleme" hem de "aynı olmama, başka olma" anlamlarına gelen "différer" fiilinden türettiği isimdir. Söz konusu fiilden türeyen isim "farklılık" anlamına gelen "différence" olmakla birlikte, Derrida sözcüğün yedinci harfi olan

e'yi a yaparak différance sözcüğünü türetir. İki sözcük eşsesli sözcüklerdir, yani onların konuşma dillerindeki okunuşları aynıdır. Başka bir deyişle, söz konusu iki sözcük konuşmada hiçbir farklılık yaratmadığı için différance sözcüğü ilk anlamını difference sözcüğüyle olan yazılı karşıtlığından alır. Söz konusu farklılık sadece sessiz bir farklılıktır çünkü iki sözcük arasındaki farklılık belirtik olarak bir tek sözcükler yazıldığı zaman ortaya çıkar.

Derrida différance sözcüğünü, her şeyden önce Batı metafiziğinin temelini oluşturan mevcudiyet düşüncesine, mevcudiyeti temele alan klâsik dil ve varlık anlayışına ve bu arada aklın gerçekliği temsil etmeye muktedir olduğunu dile getiren modern temsil anlayışına karşı çıkmak amacıyla uydurmuştur. Klâsik dil anlayışının, Aristoteles'teki versiyonuna göre, gerçekten var olan şeyler "şu" diye gösterdiğimiz bireysel varlık ya da birinci dereceden tözlerdir. Söz konusu tözler temel mevcudiyetler olup, yazılı dil bu temel mevcudiyetlerin veya en temel şeylerin iki derece uzağında kalır. Derrida différance sözcüğüyle işte bu tabloyu tersine çevirmeye çalışır. Buna göre o, difference sözcüğüyle karşısına getirdiği différance sözcüğü arasında ses ya da konuşma bakımından hiçbir farklılık bulunmadığını gösterirken, konuşmanın yazı karşısındaki önceliğini geçersiz kılar ve farklılığı yaratanın yazılı dil olduğunu gösterir.



Düşünen Adam - Rodin

Dilde bulunan ve bir şeyin pozitif mevcudiyetinin idrakinden önce gelen, kendisinin différance adını verdiği bir şey olduğunu ileri süren Derrida différance'ı, ikinci olarak anlamı temellendirebilmek, anlamın farklılıklar üzerinden kurulduğunu göstermek için kullanır. Gerçekten de onun bakış açısından anlamlandırmada asıl olan fark ve ayrımdır; dil içinde geçen bir sözcüğün kendinde sahip olduğu bir anlamdan ve sözcüğün gönderme yaptığı düşünülen anlaşılabilir bir kavramsal içerik veya

özden söz etmek mümkün değildir. Anlamlandırma sürecinde, anlamı belirleyen şey göstergeler arasındaki farklılıklar olduğundan ve her gösterilen de bir başka şeyin göstereni olduğundan, sabit kalıcı bir anlam düşüncesinden söz edilemez.

Différance kavramını, şu halde karşı çıktığı Batı metafiziğini eleştirmek için geliştiren Derrida, söz konusu metafizik anlayışına "mevcudiyet metafiziği" adını verir. Bu metafizik gerçekten var olanın bir, kendi kendisiyle özdeş ve değişmez olduğu inancıyla karakterize olur. Derrida, Batı metafiziğinin, ilk başlarından itibaren temel bir zemin ya da sebep, kendi kendisiyle özdeş olan mutlak bir başlangıç, kendisinden çıkan veya neşet eden her şeyi kontrol edip yönetme anlamında merkez olma işlevi gören bir Arşimet noktası tesis etme yönündeki çabalardan meydana geldiğini söyler. En azından Platon'dan itibaren mevcudiyet olarak tanımlana gelen bu kaynağın, kendini tamamıyla sunan ve kendisine bütünüyle yeten, kendinden kaim bir şey olarak düşünüldüğünü belirtir. Ona göre bu kaynak ya da mevcudiyetin mutlak bir kesinlik alanı meydana getirdiğine inanılmıştır.

Böyle bir mevcudiyet metafiziği, varlık veya hakikatin birtakım mevcudiyetler yoluyla anlaşılmasını mümkün kılan bir ontoloji ya da varlık anlayışı doğurmuştur. Bilen öznenin, insan zihninin dolayımsız olarak kavradığı bu mevcudiyetlerin başında, Platon'un İdeaları, Aristoteles'in birinci dereceden tözleri, Descartes'ın düşünen tözü, deneyimci epistemolojilerin verilmiş olanları veya duyu verileri, geleneksel felsefelerin özleri vs. gelir. Bütün bu örnekler, mevcudiyet metafiziğinde insanın varlığın ve eşyanın bilgisini elde etmeye muktedir bir varlık olarak görüldüğünü telkin eder. Bu kendiliklerin insan tarafından "göstergelere başvurması gerekmeyen saf bir sezgi ediminde" kavrandığını dile getiren Derrida'ya göre, mevcudiyet metafiziğinde, söz konusu varlık ya da kendiliklerin bütünüyle ve dolayımsız bir biçimde mevcut olduklarının varsayılmasının nedeni budur.



■ Dil duygular için iyi ve iyi kötü şeyleri ... Jake Auyon

Derrida, mevcudiyet metafiziğinin varlık ve bilgi noktasında gözettiği dolayımsızlığa ve buna bağlı olarak da yazı karşısında konuşmaya nasıl öncelik verdiğine işaret edebilmek için söz merkezcilik veya akıl merkezcilik anlamında logosantrizmi gündeme getirir. Logosantrizm, Derrida'nın perspektifinden, Batı felsefesinde aklın geleneksel önceliğine ve irrasyonel olduğu varsayılan her şeyin marjinal ve önemsiz görülüp dışlanmasına gönderme yapar. Buna göre, logosantrizm, adı ister varlık, ister İdea ya da ister öz veya Tanrı olsun, biricik diye nitelenen ve kendi kendisiyle özdeş kabul edilen sabit veya değişmez temel bir ilkenin olduğu varsayımına bağlanır. Logosantrizm, bu yüzden aklın, mantığın ve konuşma dilinin önceliğini ya da merkeziliğini ifade eder. Bu anlayışa göre, dil düşünce ile doğrudan ilgili olduğundan ya da daha doğrusu konuşma dili hakikate tüm dolayımsızlığıyla nüfuz eden düşünceyle yakın bir ilişki içinde bulunduğundan, yazı konuşma diline nazaran ikinci planda olmak durumundadır.

Derrida, şu halde Batı felsefesinin, mevcudiyet metafiziği ve logosantrizmden dolayı hakikatin kaynağının veya köklerinin sözde yattığına inanma noktasına geldiğini söyler. Buna göre mutlak hakikatin kaynağı ve yaratıcısı olarak görülen konuşma dilinin temel ilkesi, akıl ya da mantık anlamında logosun mevcudiyetidir. Konuşma, Batı felsefesinde, bu yüzden hakikatin, iyiliğin, sahiciliğin ilahi sesi olarak anlaşılırken, yazı büsbütün değerden düşürülerek, otantik olmayışı ifade eden kurmaca, uydurma veya yapıntı benzeri sözcüklerle nitelenmiştir. Demek ki aşkın bir varlığın, evrensel aklın, en önemlisi de Tanrı'nın sesini sadece konuşmada duyurabileceği düşüncesi, Derrida'ya göre, bir başka hatalı düşünce ya da yanlış tasarım olarak ses merkezciliğe yol açmıştır. Ses merkezciliği mevcudiyet düşüncesi ya da varsayımının kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendiren Derrida, logos merkezli bir düşünme biçiminin bütün bir Batı felsefesine hâkim olmasının birkaç önemli sonucu olduğunu ileri sürer.



Derrida

Bir kere böylesi bir logosantrik düşünce yoluyla, varlık mevcudiyet formu içerisinde ele alınırken, varlığın hakikati de çokluğa ve farklılığa yer bırakmayacak şekilde, rasyonel bir felsefe üzerinden evrensel bir forma taşınmıştır. Derrida, bunun çok aşikâr bir sonucunun dil felsefelerinde sorgusuz sualsiz benimsenen tek anlamlılık fikrinin hâkimiyeti olduğunu söyler. Bu ise çokanlamlılığın, dilin ve dolayısıyla da insanlığın dışında bir yere itilmesi anlamına gelir. Derrida, ikinci olarak Batı felsefesinde, bilgi-sanı, form-madde, içerisi-dışarısı, numen-fenomen benzeri ikili ya da kutupsal ve hiyerarşik karşıtlıkların zemininde de söz konusu logosantrik düşünme tarzının bulunduğunu söyler.

Derrida, yoğun bir biçimde eleştirdiği Batı metafiziğini ve ondan ayrılmaz olan logosantrizmi, en azından onun hatalı önkabullerini göstermek suretiyle istikrarsızlaştırmak amacıyla, différance anlayışını önemli ölçüde öngören yeni bir yöntem ya da felsefe anlayışı geliştirir. Bu yeni yöntem ya da felsefe anlayışı, salt onun adıyla anılacak şekilde "dekonstrüksiyon" ya da "yapıbozum" olarak geçer. Bir yöntem olarak dekonstrüksiyon öncelikle, yıkmaktan ziyade bir "bütünün" nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırmaya işaret eder. O, esas itibariyle felsefi metinlerde anlamın, özellikle dışlanan boyutlarını, bastırılan unsurlarını ve metinde geçen argümanlarla tezlerin kendi kendilerine karşı dönebileceklerini gözler önüne sermeye çalışan bir okuma ve anlamlandırma yöntemidir. Buna göre dekonstrüksiyon, her şeyden önce metinlerin okunması ya da yorumlanması sırasında kullanılması gereken bir dizi okuma tekniği, anlamın sırasıyla yazar, metin ve okuyucular tarafından oluşturulma tarzlarıyla meşgul olan bir anlam felsefesi olmak durumundadır. Nitekim Derrida dekonstrüksiyona anlamın farklı bağlamlarda nasıl kurulduğunu izleme görevi verir. Dekonstrüksiyonun, özellikle mevcudiyet metafiziği ve onunla yakından ilişkili logosantrizm bağlamında gündeme gelen ikinci ve çok daha temel bir anlamı, onun metnin kendisine dayandığı ikili karşıtlıkları ortaya çıkarıp, bu karşıtlıkları infilak ettirmeyle ilgili görevine işaret eder. Buna göre Derrida, Batı metafizik geleneği içinde ortaya konmuş olan bütün metinlerin varlık-yokluk, gerçeklik-görünüş, erkek-kadın, numen-fenomen, olgu-değer gibi hiyerarşik karşıtlıklara dayandığını ileri sürer. Hiçbir şekilde yansız olmayan bu karşıtlıklarda daha güçlü, gerçek ya da daha doğru olduğu düşünülen ilk öğeler, yazarın kendisinin veya eserin ait olduğu kültürün tercihlerini yansıtan imtiyazlı kavramlardır. Örneğin akıl, aşkın ve eril kavramları, metin ya da söylem dışına itilmiş, bastırılmış, dışlanmış ve gizlenmiş olsa da her halükârda varsayılan tutku, ampirik ve dişil

karşıt kavramlarına bağlanır. Dekonstrüksiyon, söz konusu kavram çiftlerinden birincilerin imtiyazını ortadan kaldırır ve önceliğini yıkarken, kavramlar arasında eşitlik sağlamaya ya da bu kez ikincileri imtiyazlı kılmaya kalkışır. Bu yapıldığında ise Derrida'ya göre, özdeşliklerden ayrılıklara, birliklerden parçalara, ontolojiden dil felsefesine, epistemolojiden söz sanatına doğru bir algı kayışı gündeme gelir.

Foucault

Post-yapısalcı düşünce geleneği içinde karşımıza çıkan Michel Foucault (1926-1984), aslında tek bir gelenek içine sıkıştırılamayacak kadar önemli ve etkili bir filozoftur. Onun önemini ve büyüklüğünü göstermek üzere, 20. yüzyıl için "Foucault Çağı" diyenlerin sayısı azımsanamayacak kadar çoktur. Foucault'nun farklı pek çok projesinde, beşerî varoluşun somut gerçekliğinde temellenen ve insanın kurtuluşu amacına yönelmiş bir düşünme tarzının peşinden koştuğu kabul edilir. Bu yüzden esas ilgisi beşeri özgürlüğe dönük bir ilgi olan Foucault'nun eserlerinden pek çoğu kurtuluş ya da özgürleşme deneyimi üzerine çok yönlü araştırmalardan meydana gelir. Bu deneyimin esas itibariyle koyulan kurallar, getirilen sınırlamalarla ilişkili yönleri söz konusu olduğunda, onun toplumların insanlara şöyle ya da böyle dayattıkları kurumsal kafeslere ek olarak insanların özellikle başkalarından tecrit olunmuşluklarında zaman zaman içine düşebildikleri psikolojik kafesler üzerinde yoğun



laşmış oldukları söylenebilir.

Foucault, söz konusu yapı ve kafesler dışında yüzyıllar boyunca hiç sorgula mamış olan, sorgulanmadıkları için de doğallaşıp insanlara ikinci bir doğa ola sunulan düşünce ve anlayışları da tartışıp sorgulama çabası vermiştir. Sözge

kökleri Antik Yunan'a kadar geri giden bu düşüncelerden biri, her insan varlığında rasyonel bir yapıya sahip bir öz, ruh ya da temel bir benlik bulunduğu düşüncesidir. Foucault, sadece bu türden düşünceleri değil fakat toplumun "normal" diye nitelediği düşünce ya da yapıların ebedi bir geçerliliğe sahip olduğu düşüncesine karşı çıkmak suretiyle birtakım toplumsal yapıların meşruiyetini de sorgulamıştır. Bu yüzden o, bir yandan toplumsal yapıların keyfi olmaları ölçüsünde değiştirilebilir olduklarını, diğer yandan doğal gibi görünen unsurların aslında değişime uğratılabilir sosyal inşa veya toplumsal yapımlardan daha fazla hiçbir şey olmadıklarını gözler önüne serme çabası içinde olmuştur.
Foucault'nun bu bağlamda, önce ve çok uzun bir süre boyunca, sosyal disiplini hayata geçirmekle kalmayıp devam ettirmeye yarayan mekanizmaları toplumda kontrolü elinde tutanların bakış açısından ele alarak açıklamaya çalıştığı, fakat sonradan Nietzsche'nin etkisiyle özdenetim ve kendi kendini disipline etme düşünceleri üzerinde durmaya başladığı söylenebilir. Buna göre o, başlangıçta bilgi sistemleri üzerinde yoğunlaşan arkeolojik bir bakış açısı benimsemiştir. Söz konusu arkeolojik yaklaşımın en önemli sonuçlarından birinin özneyi, yapısalcılığın anti-hümanizmine uygun olarak, Kant'tan beri hâkim olan hümanizmde oynadığı merkezî rolden uzaklaştırması olduğu söylenebilir. Foucault, sonraki dönemde ise esas itibariyle iktidar tipleri üzerinde yoğunlaşmış ve bu kez "jeneoloji" ya da "soykütüğü yöntemi"ni benimsemiştir.

Arkeoloji, Foucault tarafından belirli bir dönemin düşüncesini karakterize eden çok farklı kavramların, yöntem ve teorilerin bütün bir alanının temelinde bulunan, onu mümkün kılan entelektüel yapıları veya tarihsel a priorileri gözler önüne sermeyi amaçlayan bir analiz yöntemi olarak tasarlanmıştır. Bir arkeolog olarak Foucault, geleneksel arkeologlarca yapıldığı gibi, bir halkın hayat tarzını açımlamaktan ziyade, belli bir halkın, Avrupa toplumunun bilgi tarzını açımlamaya, gözler önüne sermeye çalışır. Bunu da şu ya da bu olgunun bilgisini ifade eden iddiaların ortaya çıkışından önce iş görmeye başlayan birtakım

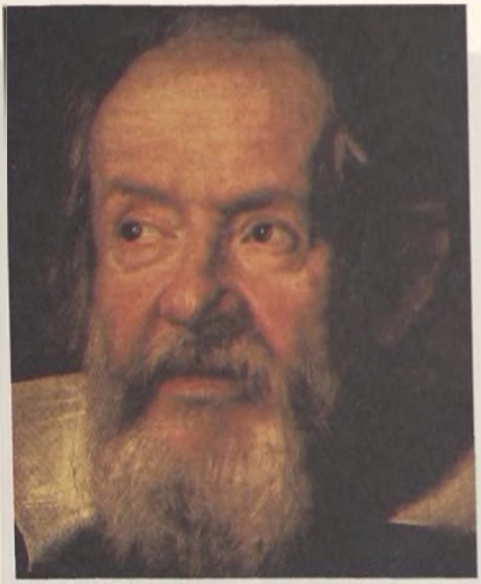


■ Deliler dünyanın eşeğidir, biz bakarız, onlar görür - Predrag Lucic

arka plan kabulleri gün ışığına çıkartarak yapmaya çalışır. Foucault'nun söz konusu arkeolojik araştırmasının ilk örneği, deliliğe dair bir araştırmadan meydana gelir. Buna göre Avrupa kültürü içinde bazı temel kurumların ortaya çıkışının temelinde bulunan tarihsel koşulları soruşturan Foucault, esas olarak da toplumdan, egemen anlayışın bakış açısından sözde "deli" oldukları gerekçesiyle dışlanmış olanları konu alan toplumsal tanım ve tutumlar üzerinde yoğunlaşır. Onun bu bağlamda vardığı en önemli sonuçlardan biri, söz konusu "delilik" kategorisi içine sokulan bireyler öbeğinin tarihsel dönemlere göre değiştiğidir. İşte bu çerçeve içinde kişinin tarihi, toplumsal yapıları ve bireyleri anlamak istiyorsa eğer, zaman dışı ve değişmez özler üzerinde değil de değişen tarihsel koşullar üzerinde yoğunlaşması gerektiğini söyleyen Foucault'nun arkeolojik araştırmasına konu ettiği bir başka temel kavram da bilgi ya da episteme kavramı olmuştur.

Buna göre o, her şeyden önce her bir dönemin kendine özgü bir epistemesi veya bilgi tarzı olduğunu öne sürer. Episteme, tarihin belli bir dönemi boyunca neyin düşünülebilir neyin düşünülemez, neyin söylenebilir neyin söylenemez, çok daha önemlisi neyin duyulabilir neyin duyulamaz olduğunu belirleyen "söylem" veya "algılama-kavrama" çerçevesidir. O, her çağın epistemesinin iki ayrı yönü olduğunu söyler. Buna göre, "genellik" olan birinci yönüyle episteme, belirli bir çağda bilginin imkânının koşullarını belirler; her çağda bilgilerin birliğini yöneten uygun bir episteme bulunmasının nedeni budur. "Derinlik" olan ikinci yönüyle, o, bilgileri en temelinden başlayarak belirginleştirmeye yarar. Bir çağın, bu çağın bilgi formlarının birliğini yöneten bir episteme tarafından belirginleştirildiğini söyleyen Foucault, her yeni epistemenin bir kopukluğu, bir süreksizliği ihtiva ettiğini, bir çağın epistemesinden bir başka çağın epistemesine geçişte bir kopuş yaşandığını iddia eder. Başka bir deyişle, epistemolojik dönüşümler, temelde belirli ilkeleri olan dönüşümler değildir. Birbirlerini hiçbir içsel mantığa dayanmaksızın izleyen söz konusu epistemeler arası ilişkilere egemen olan yasa, mutlak süreksizliktir. Söz konusu süreksizlik söylemini bilginin düzenli birikimi ya da aklın tedrici ilerlemesi olarak ortaya konulmuş bulunan geleneksel tarih anlayışına karşı çıkmak için benimseyen Foucault, klâsik epistemenin merkezinde doğanın, modern epistemenin merkezinde ise insanın bulunduğunu ileri sürer.

Foucault, ikinci dönemine geçişle birlikte, sadece yeni konulara yelken açmakla kalmaz fakat söz konusu yeni konulara uygun düşen bir metot benimsemek suretiyle, yöntem anlayışını da değiştirir. Bu dönemin temel konuları bilgi/ikti-


Galileo Galileo

dar, ceza ve gözetim; yöntemi de bilgi/iktidar konusunu ele almaya en uygun düşen yöntem olarak jeneolojidir. Gerçekten de o, jeneolojiyi esas itibariyle modern iktidar formlarının özünü ve gelişimini analiz etme yöntemi olarak kullanır. Modern toplumun liberal evrim geleneğinin, insanın aydınlanma, hakikat ve özgürleşme yönünde ilerlemesinin bir parçası olmadığını ileri süren Foucault'ya göre, modern toplum bir başka tahakküm ve disiplin formu olup güç ilişkileri ve iktidar/bilginin kusursuz bir örneğini meydana getirir. O, tarihin sürekli bir değişim ve ilerleme süreci olmadığını, aksine görünen düzen ve kontrolün altında yatan düzensiz iktidar mücadelelerinin kaos ve çatışmanın öyküsü olduğunu söyler. Tarihi bu şekilde bir tahakküm ve tabi kılma öyküsü olarak gören Foucault, özgül kurumlarla söylem formlarının köklerini çıplak iktidar mücadelelerinde arayan jeneoloji projesi içinde, bireylerin modern iktidar/bilginin sonuçları olarak nesneler ve özneler şeklinde nasıl oluşturulduklarını veya kurulduklarını araştırır.

Post-modernizm

Çağdaş felsefenin tarafından temsil edilen eleştirel boyutunun en kusursuz temsili veya örneğiyle post-modernizmde karşılaşılır. Gerçekten de post-modernizmi belirleyen şey, öncelikle modernliğe veya Descartes tarafından kurulan modernizme yönelik radikal bir eleştiri olmuştur. Post-modernizm her şeyden önce modernliğin akılcılığına, aklın bütün alanlarda, insanlığın tüm problemlerini çözebilecek mutlak otorite olmasına itiraz eder. O, modernitenin ahlâkî iddialarına, modern öznede temellenen evrensel etik düşüncesine, bireycilik ve yararcılık benzeri etik anlayışlara şiddetle karşı çıkar. Kısacası post-modernizm,

modern çağın tüm meşrulaştırıcı söylemlerine, büyük anlatılarına karşı çıkışı, bilginin geçmişte temellendirildiği meşrulaştırıcı öykülerden beslenen kuşkuyu ifade eden negatif bir felsefe anlayışı olmak durumundadır.

Post-modernizm, yine aynı çerçeve içinde, felsefenin insanlığın bilim aracılığıyla gerçekleşecek özgürleşmesini ve evrensel olarak geçerli insan bilgisini öğretebilmek için ihtiyaç duyulan birliği insana temin edebileceği düşüncesine de saldırır. O, evrenselciliğe de karşı çıkarken, genel geçer ve yansız bir bilgi anlayışını ve temelciliği hiçbir şekilde kabul etmez. Nitekim post-modernizm tek, değişmez ve evrensel bir akıl yerine, çeşitli akılların varoluşundan söz etmeyi ve bilginin göreliliğini ve bağlama bağımlılığını vurgulamayı ifade eder. Post-modern felsefe ya da bakışı benimsemiş pek çok çağdaş filozoftan söz etmek mümkün olmakla birlikte, bu filozoflardan en fazla Jean- François Lyotard ile Jean Baudrillard'ın öne çıktığı söylenebilir. Başka bir deyişle en iyi bu iki filozof tarafından temsil edilen post-modernizmin ortaya çıkışında üç neden ya da faktörün önemli bir rol oynadığı kabul edilmektedir. Bu faktörlerden birincisi, Aydınlanmaya hemen tüm yönleriyle karşı çıkan post-modernizmin Aydınlanmadan kopuşunun, Nietzsche, Heidegger, yapısalcılık ve post-yapısalcılığın anti-hümanizmi ve özneye yönelik eleştirisi tarafından hazırlanışına işaret eder.


■ General Franco

Post-modernizmin doğuşunda ikinci olarak, Avrupa'nın 20. yüzyıldaki politik tarihinin çok etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü bu tarih, her şeyden önce iki büyük dünya savaşına, faşizmin Almanya, İtalya ve İspanya'daki yükselişine, Avrupa kaynaklı sömürgeciliğe, modern ve aydınlanmış Avrupalıların Avrupalı olmayan boylara ya da barbar komşularına sözde uygarlık götürme teşebbüslerine, sömürgelerin uygar devletlere karşı verdikleri kurtuluş savaşlarına tanıklık etmiştir. Bu tarih hepsinden önemlisi, başta Yahudiler olmak üzere, milyonlarca insanın sistemli bir biçimde ve bilimsel usullere uygun olarak soy-

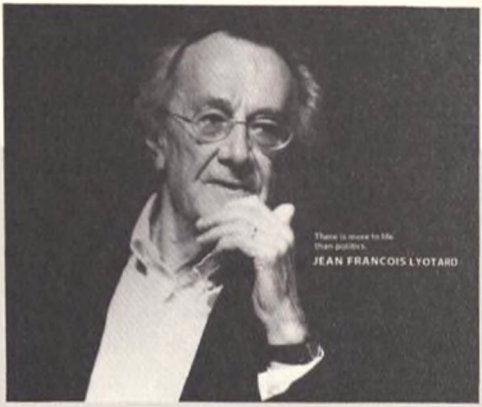
kınmdan geçirilmesine tanıklık etmiştir. İşte bütün bu olumsuz ve beklenmedik gelişmelerin, Batı'nın hümanizmine, ilerlemeciliğine, iyimserliğine ve kendisinin barbarlığın antitezi olduğu iddiasına gölge düşürüp modernizmin sorgulanmasına neden olmak suretiyle, post-modernizmin doğuşunda etkili olduğu söylenebilir.

Post-modernizmin doğuşunda önemli bir rol oynayan sonuncu faktör ise bu kez hem tarihsel ve hem de entelektüel bir faktör olarak, Marksizmin 20. yüzyıldaki kaderi olmuştur. Post-modernizmin bakış açısından modernizmin ayrılmaz bir parçasını oluşturan Marksizm, teoriden pratiğe doğru olan evrimini bu yüzyılda tamamlamış ve birtakım sosyalist rejimlerin resmi öğretisi haline gelmiştir. Ama bu evrim her şey bir yana gerçekte, insanı özgürleştirme, insanın yabancılaşmasına son verme ve insanlığı kurtarma iddiasıyla ortaya çıkan Marksizmin baskıcı, totaliter rejimlerin temel, doktriner dayanağı haline geldiğini göstermiştir. Bu durumun en açık kanıtı ise partiden atılan entelektüeller, açılan toplama kampları, Stalin dönemi katliamları, Macaristan'ın 1956, Çekoslovakya'nın da 1968 yılında Sovyetler Birliği tarafından işgali, Çin'de kültür devrimi adı altında gerçekleştirilen zorbalık ve aşırılıklardır. İşte bütün bu gelişmeler post-modernist filozoflara, Doğu'nun Batı'dan daha masum olmadığını, daha doğrusu Doğu ve Batı'nın modernliğin iki ayrı yüzü olduğunu, şu farkla ki Batı kapitalizminin ekonomik rasyonalizasyonunun yerini Doğu'da bürokratik rasyonalizasyonun aldığını gösterdiği için post-modernizmin doğuşunda bir kilometre taşı meydana getirir. Başka bir deyişle, Marksizmin en azından uygulamadaki apaçık başarısızlığı, post-modernizmin şiddetle karşı çıktığı Aydınlanma projesiyle modernizmin iflasının kesin ve nihaî bir kanıtı olduğu için post-modernizmi hazırlayan en önemli etken ya da evrelerden biri olmak durumundadır.



■ Sovyetlerin çöküşünü gösteren en çarpıcı kare / Boris Yeltsin tanklar üzerinde

Lyotard

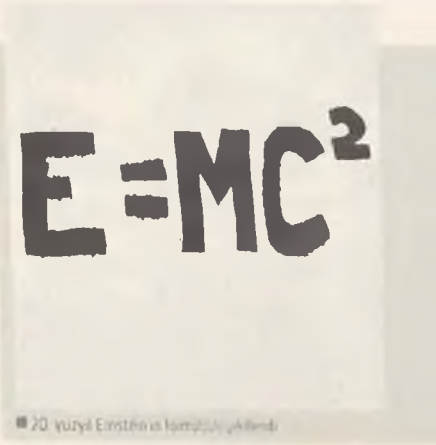


Jean-Francois Lyotard

Jean-François Lyotard (1924-1998), post-modernizmini iki farklı şekilde öne sürer. Buna göre, onun post-modernizmi her şeyden önce bir süreden beri içinde yaşadığımız yeni dünya düzeni ve toplumla ilgili bağımsız ve yeni bir perspektifi ifade eder. Lyotord, post-modernizmi aynı zamanda hakikatin keşfedilen değil de yaratılan bir niteliğe sahip olduğu düşüncesinden hareketle, modern felsefeyi karakterize eden düalizm, akılcılık, evrenselcilik ve özcülük benzeri temel felsefi tutumlara karşı çıkışla belirlenen alternatif bir felsefe anlayışı olarak öne sürer.

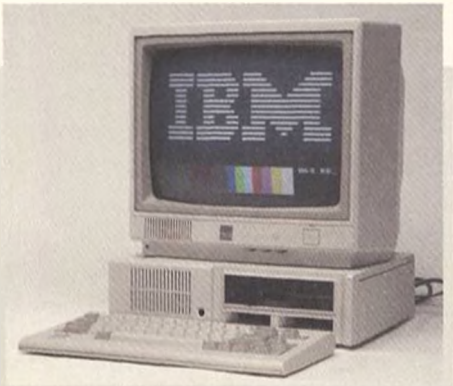
Lyotard'ın, biraz da bu duruma bağlı olarak post-modernizmin gelişimine iki şekilde katkıda bulunduğu kabul edilir. Buna göre o, her şeyden önce 1970'li yıllarda felsefi modernizm ile modern pek çok gelişmeye karşı şiddetli bir hücum başlatmıştır. Dönemin pek çok Fransız entelektüeli gibi, başlangıçta azımsanmayacak derecede etkisi altında kaldığı Marksizmi tam da bu sıralarda terk eden Lyotard, modern siyasetin iki temel ideolojisinden birini meydana getiren Marksizmi olduğu kadar, liberal kapitalizmi de çok sert ve yoğun bir şekilde eleştirir. Bununla birlikte, onun öfke ve kızgınlığı esas itibariyle modern bilimle teknolojiye ve onların, özellikle de birtakım yeni teknolojiler yoluyla dünyayı koruyup geliştirme ve insanın ilerlemesinin motoru olma iddialarına yönelmişti. Lyotard bilimsel ve teknolojik gelişmenin insanın kurtuluşundan çok acılarının ve huzursuzluklarının nedeni olduğunu dile getirir. Ona göre, bilimsel ilerleme insanı aydınlatmaktan ve zenginleştirmekten ziyade gelir dağılımında büyük uçurumlara, zengin ile fakir ayrımına yol açarak, Batı'nın sömürüsünü teşvik etmiştir. Bilim ve teknolojinin totalitarizminin modern dünyayı yönetebileceğini hiç kuşku yok ki kabul eden Lyotard, bununla birlikte görünenlerin gerisinde hem aklın hem de bilimin iktidarına meydan okuyacak, onu yerle bir edecek bir yabancılaşma, nefret ve öfkenin gelişmekte olduğunu ileri sürer.

Lyotard, önce post-modernliği ele alırken, onu şimdiki zamanın sanayi sonrası toplumuna karşılık gelen bir durum olarak tanımlar. Ona göre, söz konusu toplum şekli, endüstriyel toplum veya sanayi öncesi toplum benzeri eski toplum biçimlerinin tersine, bilgi ve enformasyon teknolojisinin merkezi bir rol oynadığı bir üretim tarzına dayanır. Bu yüzden onu en fazla bilginin post-modern toplumda aldığı form ilgilendirir. Fakat Lyotard, bundan önce moderni ele alıp onu karakterize eden şeyin üst veya büyük anlatılara inanç olduğunu ileri sürer. Gerçekten de ona göre, meşrulaştırıcı üst anlatılara inanç ya da tevekkül, ona göre "Batı" adı verilen tercihin özünde bulunur.



Lyotard, işte bu iddiasının bir parçası olarak, bilimsel bilginin, anlamlı bir bağlama oturtulmak suretiyle meşrulaştırılmasında merkezî bir rol oynayan büyük anlatılar üzerinde yoğunlaşır. Söz konusu üst anlatıları bilim ve devleti meşrulaştırmada oynadıkları rolle tanımlayan Lyotard'a göre, onlar dünya tarihinin veya genel olarak insan hayatının anlamıyla ilgili felsefi açıklamalar veya yorumlar olmak durumundadırlar. Hepsi de bir amaç ortaya koyan veya bütün faaliyetlerin kendisine doğru yöneldiği bir hedef belirleyen üst anlatılar çok sayıda olmakla birlikte, bunlar arasından iki tanesi, Aydınlanma anlatısı veya modern bilimin nesnel bilgi anlatısı ile Hegelci idealizmin veya Marksizmin toplum anlatısı çok öne çıkar. Bunlardan sözgelimi birincisi, modern bilimin bir yandan doğru bilgiler ile faydalı teknolojiler üretmesini gerekçe göstererek insanlığa yakışan refahı temin ettiğini dile getirirken, diğer yandan da dünyayı yüzyıllar boyunca boyunduruk altına almış cehaletten, karanlık ve hurafelerden kurtarmak suretiyle insanlığı özgürleştirdiğini öne sürerek, bilimsellik adına yapılan her şeyi meşrulaştırır. Lyotard, buradan hareketle her iki üst anlatının da temel amacının, ilerlemenin mutlak anlamda kaçınılmaz olduğu varsayımı temelinde, aklın politikada, üretimde, kısacası hayatın her alanında nasıl tek otorite haline getirilebileceğini göstermek olduğunu ileri sürer. O, büyük anlatıların

geçmişte olanlara, şimdi yaşananlara ve gelecekte yaşanacak olanlara ilişkin, her durumda kendi içinde tutarlı ve bütünlüklü bir açıklamaya sahip olmaları nedeniyle, mantıksal bir düşünce sistemi içinde hemen her şeyi anlamlı hale getiren evrensel tarih felsefeleri olarak da görülebileceklerini söyler.



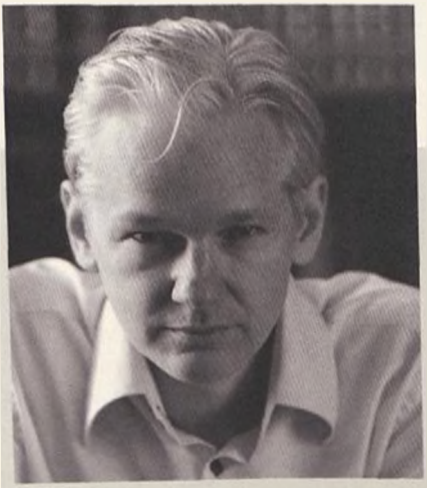
Bilişim çağının sembolü kişisel bilgisayarların ilk örneklerinden biri

Lyotard, söz konusu büyük anlatılarla ilgili en büyük güçlüğün, bu anlatıların otoriteryan olmalarından kaynaklandığını ileri sürer. Gerçekten de ona göre, büyük anlatılarda bireyler baskı altına alınır ve kendilerinin büyük anlatının kontrolünü elinde tutanların amaçlarına kurban edilmiş olduklarını görürler. Buna göre, Sovyet modelinde Marksizm bütün bireylerden, Komünist Parti bütün hakikatleri tekelinde bulundurduğu için partinin çizgisinde olmalarını istemiştir. Lyotard oldukça büyük bir önem arz eden argümanıyla, söz konusu büyük anlatının nasıl bireysel inisiyatifi öldürerek terör estirdiğini, muhalefeti acımasızca bastırıp yaratıcılığı öldüren totaliter bir toplum modeline götürdüğüne işaret eder.

Lyotard, nasıl ki modern zihniyet üst anlatılara inançla belirleniyorsa, ona tamamen karşıt olan post-modern perspektifin de bütün insani faaliyetleri ve değerleri bir şekilde kuşatan büyük anlatılara karşı inançsızlıkla, totaliteryanizmin her şekline dönük bir reddiyeyle karakterize olduğunu söyler. O, sanayi sonrası toplumun veya post-modern zihniyetin üst anlatılara karşı inançsızlıkla karakterize olmasına rağmen, söz konusu toplum düzeninde yönetici veya karar vericilerin toplumu gücü ve etkinliği her geçen gün biraz daha artan bir makine ya da birlikli bir sistem olarak gören bir üst anlatıya göre iş gördüklerini söyler. Post-modern dünyada, öğelerinin ölçümlenebilir ve bütünün de belirlenebilir olmasını gerektiren bir mantığa bağlanmış olan karar vericilerin bütün sosyal meseleleri girdi-çıktı analizleriyle ele aldığını ileri süren Lyotard, bilginin niceliksel, mekanik ve hesaplanabilir bir şey olarak tasarlanma durumuna geldiğini dile getirir. O, yine bu tür bir paketlenebilir, mekanik enformasyonun hayatın bütün yönlerini

kuşatma eğilimi sergileyen bir sosyal bilince yol açtığını tüm ayrıntılarıyla gözler önüne serer. Bu tür bir sosyal bilincin şu ya da bu düzeyde, belli bir teröre yol açması kaçınılmaz olduğuna göre, Lyotard'ın post--modern zihniyetle ilgili görüş ve tartışmaları insanın bilgisayara dayalı, hesaplayıcı teknolojik düşünmenin baskılarından kurtarmaya yönelik bir çaba olarak görülebilir.

Bu yüzden, onun projesine iki yönlü bir proje denilebilir. Onun projesi gerçekten de bir yandan yeni zamanların ruhunu tasvir etme çabası verdiği için betimleyicidir. Fakat o, diğer yandan varlığını post--modern dünyada da bir şekilde sürdürdüğünü gördüğü modernist yaklaşımın totaliter yönlerini aşmanın bir yolunu kabul ettirmeye çalıştığı için normatif veya buyurucudur. İşte bu durumun bir sonucu olarak, Lyotard, post--modern tarihsel dönemi hem totaliteryanizm eğilimi gösteren hem de özgürleşme potansiyeli içeren bir çağ olarak gösterir. Lyotard, dolayısıyla enformasyon devriminin büyük bir öneme sahip olduğunu ifade eder. O, bu noktada Foucault'nun iddiasına koşut bir iddia öne sürer. Başka bir deyişle, Lyotard da farklı zaman kesitleri veya tarihsel dönemlerin kendileriyle beraber, ne türden tümce ya da önermelerin bilgi addedileceğini belirleyen bir mantık getirdiklerini iddia eder. Bir gün gelip, bilgisayarların enformasyon sistemleriyle uyarlı veya tutarlı olmayan malumatın bilgiden sayılmayacağını savunur. Lyotard malumatın bilgisayar verisi olarak paketlendiği, alınıp satıldığı bu sürece, "bilginin ticarileşmesi" veya "bilgi merkantalizmi" adını verir. Yine aynı bağlamda, çokuluslu şirketlerin çok büyük ölçekli malumat bankaları üzerinde giderek artan bir kontrol elde ettiklerini, yatırım kararlarının ulus devletler atlanarak alındığını söyleyen Lyotard, işte bu noktada, giderek daha gayrı kişisel ve gayri insani bir görünüm kazanan bilimsel bilginin bir meşruiyet kriziyle karşı karşıya kaldığını ileri sürer.

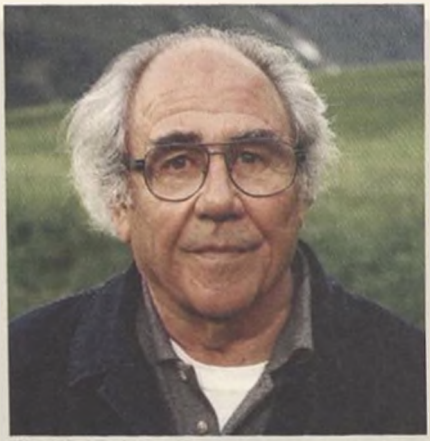


■ Julian Assange

Buna göre böyle bir bilginin küresel düzeydeki savunucuları, onun bilgi olarak rolünü meşrulaştırma ihtiyacı hissettikleri için onun yabancılaştırıcı ve insansızlaştırıcı yönlerini telafi edecek mekanizmalara ihtiyaç duyarlar. Lyotard, bu noktada da kalmayıp tıpkı Foucault gibi, bilimsel bilgiyle kurumsal yapılar, bilgiyle iktidar arasındaki bağa dikkat çeker. Ona göre, politik yönetimler gerçekten de bilginin ne olduğunu belirleyen süreç ve faaliyetlerde çok önemli bir rol üstlenirler.

Baudrillard

Post-modern düşüncenin önemli bir diğer filozofu da post-modern dünyayı en az Lyotard kadar derinlemesine analiz eden Jean Baudrillard'dır (1929-2007). Onun düşüncesinin de iki ana dönemden geçtiği kabul edilir. Düşüncesinin birinci döneminde, Baudrillard tüketim toplumuyla söz konusu toplum biçiminin nesneleri üzerinde çalışırken, daha ziyade üretim ve tüketim etrafında örgütlenen toplumsal düzen içinde gündelik hayata bakışta kullanılabilecek birtakım eleştirel perspektifler geliştirme çabası içinde olmuştur. Onu 1970'li yılların ortalarından itibaren bu kez yeni iletişim, enformasyon ve medya teknolojilerinin etkileri üzerinde çalışırken ve yeni bir dönemin başlangıcını haber verirken görürüz. Bu dönemde modern toplumdan radikal bir kopuşun yaşandığını, yeni ortaya çıkan post-modern toplumun yeni bir söylemi gerekli kıldığını ileri süren Baudrillard, sadece öznenin ve modeme özgü ekonomi politiğin değil anlamın, hakikatin, toplumsalın ve gerçeğin yok oluşunu da ilan eder.



Jean Baudrillard

Baudrillard, 1970'li yılların ortalarında, tarihte, modern öncesi sembolik toplumlarla modern kapitalizm arasındaki kopuş kadar radikal bir bölünmenin yaşandığını iddia eder. Buna göre o, öncelikle sembolik mübadele etrafında organize olan modern öncesi toplumlar ile üretime dayanan, üretim olgusuna göre ör-

gütlenen modern toplumlar arasında keskin bir ayrım yapar. Birincisinden ikincisine geçişin tarihin en önemli anlarından birini meydana getirdiğini ileri süren Baudrillard, şimdi artık simülasyon olgusu üzerine yükselen, simülasyona dayanan post-modern toplumun ortaya çıktığını savunur. Onun modern toplumu örgütleyen üretim ve fayda mantığı ile post-modern toplumların organize edici ilkesi olduğuna inandığı simülasyon mantığı arasında yapmış olduğu ayrım, şu halde modern toplum ile post-modern toplum arasında, modern öncesi geleneksel toplum ile modern toplum arasındaki bölünme kadar radikal bir kopuşun varlığını öngörür. Baudrillard, post-modernin modernden çığır açıcı kopuşunu teorileştirirken, ekonomi-politiğin sonuyla üretimin toplumun organize edici ilkesi olduğu bir çağın sonunu ilan eder.

Simülasyon kavramı Baudrillard'ın günümüz post-modern dünyasının gerçek bir toplumdan ziyade, sembollerle imajların, gerçek ve somut olanın yerini aldığı sanal bir gerçeklik olduğunu göstermek amacıyla geliştirmiş olduğu bir kavramdır. O, bizim bugün, mal ve hizmetlerden ziyade sembollerle imajları alıp sattığımızı, gerçek birtakım maddi ihtiyaçları karşılamaktan çok ihtiyaçlarla arzuların psikolojik tatminini sağlamaya çalıştığımızı bildirir. Baudrillard, düşüncesini veya temel argümanını daha iyi ifade etme noktasında günümüzün moda ve giyim endüstrisini verir. Ona göre, günümüzde insanların değişen hava koşullarına göre, düzgün ve temiz giyinme ihtiyacının yerini yüksek statülü tasarımcıların etiketleri için duyulan arzu almıştır. Bugün insanların birbirlerini birer kişi olarak görmek yerine, giydikleri ayakkabı ve kıyafetlerin marka veya etiketlerine göre değerlendirdiklerini söyleyen Baudrillard'ın bakış açısından, imaj günümüzde her şey olmak durumundadır.

Baudrillard'a göre, beşerî kültürde gösterge veya imajlar dört evrede gelişir. Birinci evre, göstergelerin, yani sözcüklerle imgelerin gerçekliğin yansımaları olarak geliştirildiği evreye karşılık gelir. İkinci evrede, göstergeler artık hakikati süslemeye, abartmaya ve hatta çarpıtmaya başlarlar ama buna rağmen gerçeklikten mutlak bir kopuş söz konusu olmadığı için göstergeler gerçekliği yansıtmaya ve sembolleştirmeye bir şekilde devam ederler. Fakat üçüncü ve dördüncü evrelere geçildiğinde, göstergeler ve simülasyon bundan böyle gerçekliğin yerini alır ve en nihayetinde sembolik bir topluma geçilir. Bu toplum, sembollerle göstergelerin gerçek olan şeylerle hiçbir ilişkisinin kalmadığı, insan ilişkilerinin bile sadece sembolik ilişkiler olup çıktığı bir simülakrum ya da taklitler toplumudur.



■ Post-modern sanat anlayışına bir örnek

Baudrillard'ın post-modern dünyası aynı zamanda çok keskin bir içe göçüşün yaşandığı, yani toplum ile kültürün eskiden özerk olan alanlarının, aralarındaki sınırların silinmesi ve farklılıkların ortadan kalkmasıyla beraber, birbirlerinin içine geçtikleri bir dünyayı tanımlar. Modern toplumların farklılaşmayla karakterize olduğu yerde, Baudrillard'ın gözünde post-modern toplumlar farklılıkların ortadan kalkışı veya içe göçüş ile karakterize olurlar. O, post-modern dünyada, ekonomi, siyaset ve cinsellik de dâhil olacak şekilde, her şeyin hem kendisini hem de temel çağrışımlarını yitirdiğini söyler. Böylesi bir kayıpla birlikte, ona göre, her şeyin her şey olabildiği ama bir yandan da hiçbir şeyin hiçbir şey olamadığı bir içe göçüş dünyası ortaya çıkarken, anlamlandırma sistemi de tamamen çöker. Gerçekten de o, simülasyon çağında ekonominin, politikanın, kültürün, cinselliğin ve toplumsalın tamamen iç içe geçtiğini ve aralarındaki bütün sınırların ortadan kalktığını söyler. Nitekim ekonomi, temelde kültür, siyaset ve diğer alanlar tarafından şekillenirken, bir zamanlar bir farklılık ve muhalefet alanı meydana getiren sanat, bugün ekonomi ve siyasetin bir parçası haline gelmiştir. Cinsellik ise artık her yerdedir.

Buna göre Baudrillard, post-modern dünyada, en başta iyi ve kötü kavramlarıyla ekonomi, siyaset, kültür ve cinsiyet türünden en temel kavramlar olmak üzere, istisnasız her şeyin öteden beri yürürlükte veya dolaşımda olan anlamını yitirdiğini, kavramların seçikliğinin yitip gittiğini söyler. Tıpkı kavramların seçikliklerinin yitip gitmesi gibi, toplumsal hayat alanları da aralarındaki sınırların şeffaflaşmasıyla birlikte, seçikliklerinin artık seçilemediği bütünüyle sanal olan bir anlam dünyasına gömülürler. Bu yüzden günümüzün şeffaflık dünyasında artık her şey ekonomiktir, her şey cinseldir, her şey felsefidir ve çok daha önemlisi 1968 yılının sloganlarında ifade edildiği üzere, "her şey politiktir"

İçe göçüş kavramı ile post-modern dünyada alanlar ve kavramlar arasındaki farklılıkların ortadan kalktığını ifade eden Baudrillard, yüz ile derinlik, gerçek ile hayal arasındaki ayrımların da ortadan kalktığını ifade etmek için bu kez hiper-gerçeklik kavramını kullanmaya başlar. Gerçekten de yeni dünya düzeninde eğlence, iletişim ve enformasyon teknolojilerinin insana, gündelik hayata yapı kazandıran kodlarla modellerden olduğu kadar günlük hayatın sıradan banal deneyimlerinden de çok daha yoğun ve kapsamlı deneyimler temin ettiğini söyleyen Baudrillard, hiper-gerçekliğin, yani medyanın gerçeklik simülasyonlarının, Disneyland'lerin ve başkaca eğlence parklarının, TV sporlarının vs. gerçek olandan çok daha gerçek hale geldiğini söyler. Bu ise elbette hiper-gerçekliğin düşünceyi ve gerçekliği kontrol etme düzeyine geldiğini ifade eder.



■ Sanal gerçekliğin simgelerinden Disneyland

Baudrillard söz konusu hiper-gerçeklik düşüncesiyle hiç kuşku yok ki yeni dünyada insanın gerçeklikle olan bağının bir daha hiç telafi edilemezcesine koptuğunu, gerçekliğe ulaşıp onu kavramasının imkânsız olduğunu anlatmak ister. Gerçekliği kavramak mümkün değilse eğer, onu değiştirmek de mümkün olamaz. Demek ki insanlar post-modern dönemde, doğruyu yanlıştan ayıracak hiçbir ölçütün olmadığı, sürekli değişme içindeki anlamsız ve gerçekdışı bir dünyada yaşamaktadırlar. Onlar medyanın gerçekliğin bir aynası olmaktan çıkarak, bizzat bir gerçeklik haline geldiği bir hiper-gerçeklik içinde var olmaktadırlar. Artık hiçbir gerçekliğin olmadığını söyleyen Baudrillard, medyanın tarihi yeniden yaratmakta olduğu iddiasından hareketle hiçbir geçmişin, hiçbir geleceğin ve doğallıkla hiçbir anlamın olmadığını ileri sürer.

Baudrillard'ın simülasyon, içe göçüş ve hiper gerçeklik kavramları, kolaylıkla görülebileceği üzere, post-modern durumu meydana getirecek şekilde bir araya gelirken, yeni bir kavramsal çerçeveye veya felsefeye duyulan ihtiyacı olabilecek en açık bir biçimde ortaya koyarlar. O da işte bu noktada, zaman zaman modern

felsefenin geçersizleşen unsurlarını gözler önüne seren, zaman zaman da yeni post-modern felsefenin temel unsurlarını ortaya koyan bir felsefe anlayışı geliştirir. Buna göre, modernitede idelerin, yani kavramlarla düşüncelerin gerçekliği ve hakikati temsil ettiğini dile getiren Baudrillard, post-modern toplumun söz konusu modern epistemolojiyi, öznelerin gerçeklikle olan temaslarını tümden yitirmelerine sebep olan yeni bir durum yaratmak suretiyle geçersizleştirdiğini söyler. Gerçekten de o, söz konusu yeni durumun öznenin nesneyi gözlemleyip kontrolü altında tuttuğu varsayılan bir özne-nesne diyalektiğine göre işleyen modern teori ya da felsefenin sonuna işaret ettiğini ileri sürer. Buna göre modern felsefenin tarihinde özne, gerçekliğin doğasını tefrik edip kavramaya, temellenmiş bilgiyi tedarik etmeye ve söz konusu bilgiyi nesneyi ya da doğayı kontrol etmek, onlara ve başka insanlara egemen olmak için kullanmaya çalışır. Baudrillard işte bu noktada düşünce ve söylemin a priori veya imtiyazlı yapılara demirleyemeyeceğini bildiren post-yapısalcı eleştiriyi tamamen benimser. O, medya ve tüketim toplumunda insanların dışarısıyla, bir dış gerçeklikle ilişkileri giderek daha azalan imajların, göstergelerin ve taklitlerin oyununa veya tuzağına düştüğünü öne sürer. Başka bir deyişle, söz konusu yeni post-modern durumda, derinlik, öz ve gerçeklikle birlikte, gönderge veya ötesi ya da dışarısı kaybolurken, onlarla beraber potansiyel bir direniş ve muhalefet imkânı da ortadan kalkar. Giderek çoğalan simülasyonlar, sadece kendilerine gönderme yaparlar. Artık sadece başka aynalardan yansıtılmış imajları her yerde hazır ve nazır olan televizyona, bilgisayar ekranına ve bilincin perdesine yansıtan bir aynalar karnavalı söz konusu olur. Simülasyonlar evreni içinde yollarını yitiren bireyler, medyanın anlamdan yoksun mesajlarına boğulurlar. Çünkü bu, sınıfların da kaybolduğu, tıpkı özgürlük, kurtuluş ve devrim büyük düşleri gibi, politikanın da öldüğü bir kitle çağıdır.



■ Modern dünyanın "Aptal / Sihirli Kutusu" TV

Ağaoğullan, M. A.-F. Ç. Zapçı-R. Ergün, Kral Devletten Ulus-Devlete, İmge Yayınları, Ankara, 2005.

Ağaoğulları, M. A., Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği, İmge Yayınları, Ankara, 2006.

Aiken, H. D., The Age of Ideology, Clarendon Press, London, 1956.

Akbel S.-Rappe-R. Kamtekar (eds.), A Companion to Socrates, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Alper, Ö. M., İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din ilişkisi, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

Altınörs, A., Analitik Felsefe, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

Altuğ, T., Dile Gelen Felsefe, YKY, İstanbul, 2001.

Ameriks, K. (ed.), The Cambridge Companion to German Idealists, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Anton, J. P.-G. L. Kustas (eds), Essays in Ancient Greek Philosophy, New York, 1971.

Arrington, R. L., The World's Great Philosophers, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Arslan, A., İlkçağ Felsefesi Tarihi, 5 cilt, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005-2011.

Bambach, C. R., Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism, Cambridge University Press, London, 1995.

Bates, D. W., Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France, Ithaca, New York, 2002.

Baykam, F., Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar, Kaknüs Yayınları, Ankara, 1996.

Beiser, F., Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Bertram, C., Routledge Philosophy Guidebook to Rousseau and the Social Contrat, Routledge, New York, 2003.

Best, S. - D. Kellner, Postmodern Teori (çev. M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bıçak, A., Tarih Düşüncesi, IV -Tarih Metafizikleri, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005.

Blackham, H. J., Six Existantialist Thinkers, London, Blackwell, 1961.

Bowie, A., Schelling and Modern European Philosophy, Routledge, London, 1993.

Bottomore, T., Frankfurt Okulu (çev. A. Çiğdem), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Boas, G., Dominant Themes of Modern Philosophy: A History, New York, 1965.

Broadie A. (ed.), The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Brown, S. (ed.), Routledge History of Philosophy, vol. 5, British Philosophy and the Age of Enlightenment, Routledge, London, 1996.

Bubner, R., Modern Alman Felsefesi (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1993.

Bumin, T., Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, YKY, İstanbul, 1996.

Bunnin, N. - E. P. Tsui-James., The Blackwell Companion to the Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Burch, G. B., Early Medieval Philosophy, Routledge, New York, 1951.

Burtt, E. A., The English Philosophers from Bacon to Mill, New York, 1939.

Butterworth C. E. (ed.), İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi, (Çev. S. Ayaz), İz Yayınları, İstanbul, 1999.

Canfield, J. (ed.) Routledge History of Philosophy, vol. 10, Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century, Routledge, London, 1997.

Cantor, N. F., Twentieth-Century Culture: Modernism to Deconstruction, Peter Lang Publ. Comp., New York, 1988.

Cevizci, A. (ed.), Felsefe Ansiklopedisi, 1-6. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2003-2009.

Cevizci, A., Paradigma Felsefe Sözlüğü, 8. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013.

Cevizci, A. - D. Küçükalp, Batı Düşüncesi, İsam Yayınları, İstanbul, 2009.

Cevizci, A., Felsefe Tarihi, 4. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Chevalier, J., Histoire de la Pensèe, tome I, La Pensèe Antique, PUF, Paris, 1955.

Clark, G. H. - F. Q. Clark - S. G. Martin - C. T. Ruddick, A History of Philosophy, Clarendon Press, New York, 1941.

Collinson, D., Fifty Major Philosophers: A Reference Guide, Routledge, New York, 1988.

Collinson, D. - R. Wilkinson, Otuz Beş Doğu Filozofu (Çev. M. Berke - H. Bravo - S. Özbudun - B. F. İlner), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.

Conway, D., W., Nietzsche and The Political, Routledge, London, 1997.

Copenhauer, B. C.- C. B. Schmitt (ed), A History of Western Philosophy, vol. 3, Rennaissance Philosophy, Routledge, Oxford, 1992.

Copleston, F., A History Of Philosophy, 9 vols, Burns Oates and Washbourne, New York, 1950-1965.

Coplestone, F., Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture, London, 1942.

Coplestone, F., Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism, London, 1972.

Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi (çev. H. Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Cornford, F. M., From Religion to Philosophy, Cambridge University Press, New York, 1957.

Corrado, M., The Analytic Tradition in Philosophy: Background and Issues, Chicago University Press, Chicago, 1975.

Cottingham, J., The Rationalists, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Craig, E. (ed.), The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, Oxford, 2005.

Culler, J., On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism, New Haven Press, New York, 1982.

Çiğdem, A., Aydınlanma Düşüncesi, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Çiğdem, A., Bir İmkân Olarak Modernite, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Çörekçioğlu, H., Rönesansın Doğası, Dokuz Eylül Yayıncılık, İzmir, 2008.

Denkel, A., Bilginin Temelleri, Metis yayınları, İstanbul, 1984.

Denkel, A., Anlamın Kökenleri, Metis yayınları, İstanbul, 1984.

Denkel, A., İlkçağda Doğa Felsefeleri, Doruk Yayınları, Ankara, 2003.

Dreyfus, H. - Dreyfus - P. Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago University Press, Chicago, 1982.

Dronke, P. (ed.), A History of Twelfth Century Western Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Dumont, J., La Philosophie Antique, PUF, Paris, 1962.

Durant, W., A History of Medieval Civilisation-Christian, Islamic, and Judaic-from Constantin to Dante. A. D. 325-1300, New Haven Press, New York, 1950.

Evans, G. R., Philosophy and Theology in the Middle Ages, Cambridge University Press, London, 1993.

Fahri, M., İslam Felsefesi Tarihi (çev. K. Turhan), Şato Yayınları, İstanbul, 1998.

Fremantle, A., Age of Belief: The Medieval Philosophers, Boston, 1955.

Furley, D. (ed.), Routledge History of Philosophy, vol. 2, Hellenistic and Early Medieval Philosophy, Routledge, London, 1997.

Garber, D. - M. Ayers (ed.), The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy, 2 vols., University of Chicago Wadham College, Cambridge, 1998.

Gaukroger, S., Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Gay, H., The Enlightenment: An Interpretation, vol. 1, The Rise of Modern Paganism, Cambridge University Press, New York, 1966.

Gill, M. L. - P. Pellegrin (eds.), A Companion to Ancient Philosophy, Blackwell Publishing, London, 2006.

Gilson, E., Ortaçağda Felsefe (çev. A. Meral), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007.

Goldmann, L., Aydınlanma Felsefesi (çev. E. Arslan), Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Gomperz, T., The Greek Thinkers (trans. L. Magnus), vol 1, John Murray, London, 1896-1902.

Gomperz, T., The Greek Thinkers (trans. G. G. Burry), vols. 2-5, John Murray, 1901-12.

Gökberk, M., Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1967.

Guignon, C. B., A Companion To Heidegger, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Guthrie, W. K. C., A History of Greek Philosophy, 6 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1967-1981.

Guthrie, W. K. C., İlkçağ Felsefesi Tarihi (çev. A.Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.

Gutting, G., Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason, New Haven, New York, 1989.

Gutting, G., French Philosophy in the Twentieth Century, Cambridge University Press, New York, 2001.

Guyer, P. (ed.), The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Haakonssen, K. (ed.), The Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Hampsher - Monk, I., Modern Siyasal Düşünce Tarihi (yay. haz. N. Arat), Say Yayınları, İstanbul, 2004.

Hanratty, G., Aydınlanma Filozofları (Çev. T. İmamoğlu - C. Büyük), Anka Yayınları, İstanbul, 2002.

Harvey, D., Postmodernliğin Durumu (Çev. S. Savuran), Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

Havens, G. R., The Age of Ideas: From Reaction to Revolution in Eighteenth-Century France, New Haven Press, New York, 1955.

Hayes, C. J., Reading the French Enlightenment: System and Subversion, Clarendon Press, New York, 1988.

Hazard, P., Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme (Çev. E. Güngör), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1981.

Heller, E., The Importance of Nietzsche, Methuen, London, 1988.

Henry, J.-S. H., New Perspectives on Rennaisance Thought, Clarendon Press, London, 1990.

Herrick, J., Against the Faith: Essays on Deists, Sceptics and Atheists, Buffalo, 1985.

Hibben, J. G., The Philosophy of the Enlightenment, New Haven Press, New York, 1910.

Hingis, K. - R. Solomon, A Short History of Philosophy, Princeton, Princeton University Press, 1998.

Hochstrasser, T. J., Natural Law Theories in the Early Enlightenment, Cambridge

University Press, Cambridge, 2000.

Hof, U. I., Avrupa'da Aydınlanma (Çev. Ş. Sunar), Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Holinger, R., Postmodernizm ve Sosyal Bilimler (Çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.

Höffe, O., Felsefenin Kısa Tarihi (Çev. O. N. Aytolu), İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2008.

Hudson, W. D., Modern Moral Philosophy, Clarendon Press, New York, 1970.

Hussey, E., The Presocratics, Cambridge University Press, London, 1972.

Hünler, H., Estetiğin Kısa Tarihi, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Inwood, M., Heidegger: A Very Short Introduction, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Irwin, T., A History of Western Philosophy, vol. 1, Classical Thought, Oxford University Press, New York, 1989.

Israel, T. I., Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, Oxford University Press, Oxford, 2001.

İyi, S., Çağımızda Metafizik Sorunu, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1999.

Jaeger, W., Paideia: The Ideals of Greek Culture (trans. G. Highet), 3 vols, New York, 1934.

Jay, M., Diyalektik İmgelem (Çev. İ. Oskay), 2. Baskı, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1993.

Jeauneau, E., Ortaçağ Felsefesi (Çev. B. Çotuksöken), İletişim Yayınları, İstanbul,1998.

Joad, C. E. M., Guide to Philosophy, New Haven Press, New York, 1939.

Joad, C. E. M., Dünyanın Büyük Felsefecileri, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Johansen, K. F., A History of Ancient Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Jones, W. T., A History of Western Philosophy, c. 3, Hobbes to Hume, Wadsworth Publishing, New York, 1952.

Jones, W. T., A History of Western Philosophy, vol. 4, Kant and the Nineteenth Century, revised 2nd edit., Wadsworth Publishing, New York, 1975.

Jones, W. T., A History of Western Philosophy, vol. 5, The Twentienth Century of Quine and Derrida, revised 3nd edit., Wadsworth Publishing, New York, 2005.

Jones, W. T., Batı Felsefesi Tarihi, c. 1, Klasik Düşünce (Çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005.

Jones, W. T., Batı Felsefesi Tarihi, c. 2, Ortaçağ Düşüncesi (Çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.

Kearney, R., (ed.), Routledge History of Philosophy, vol. 8, Continental Philosophy in the Twentieth Century, Routledge, London, 1993.

Kelly, M. (ed.), Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Kenny, A. (ed), The Oxford Illustrated History of Western Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Kenny, A., A New History of Western Philosophy, 4 vols., Oxford University Press, Oxford, 2004-2007.

Kinzl. H. K. (ed.), A Companion to Classical Greek World, Blackwell Publishing, London, 2006.

Kirk, G. S. - J. Raven - M. Schofield, The Presocratic Philosophers, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Knowles, D., The Evolution of Medieval Thought, 2nd edit., Cambridge University Press, London, 1998.

Kolakowski, L., The Alienation of Reason, Methuen, New York, 1968.

Kolakowski, L., Modernliğin Sonsuz Duruşması (Çev. S. Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.

Kretzman, N., Medieval Philosophy and Theology, Cambridge University Press, New York, 1995.

Kretzman, N. - A. Kenny - J. Pinborg. (eds.), The Cambridge Companion to Late Medieval Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Küçükalp, D., Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma, Alfa Yayınları, Bursa, 2005.

Küçükalp, K., Nietzsche ve Postmodernizm, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

Küçükalp, K., Husserl, Say Yayınları, İstanbul, 2006.

Küçükalp, K., Heidegger ve Derrida: Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu, Sentez Yayınları, Bursa, 2003.

Laertios, Diogenes, Yunanlı Filozofların Hayatları (Çev. C. Şentuna), YKY, İstanbul, 2002.

Lange, F. A., Materyalizmin Tarihi (Çev. A. Arslan), c. 1, 2. Baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990.

Lauer, Q., Phenomenology, Clarendon Press, New York, 1958.

Leaman, O., Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş (Çev. T. Koç), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Leaman, O. - S. H. Nasr, İslam Felsefesi Tarihi (Çev. Ş. Öçal - H. T. Başoğlu), 3 cilt, Açılım, İstanbul, 2007.

Lechte, J., Fifty Key Contemporary Thinkers, Routledge, London, 1994.

Lentzer, G., Comte and Positivism, Chicago University Press, Chicago, 1975.

Libera, A. de., Ortaçağ Felsefesi (Çev. A. Meral), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Lively, J., The Enlightenment, New York, Methuen, 1966.

Lloyd, G. E. R., Les Debuts de la Science grecque de Thalès à Aristote (trans. J. Brunschwig), PUF, Paris, 1974.

Long, A. A., Hellenistic Philosophy, University of California Press, London, 1974.

Long, A. (ed.), The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Luce, J. V., An Introduction to Greek Philosophy, Thames and Hudson, London, 1992.

Luscombe, D., Medieval Thought, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Losee, J., An Historical Introduction to the Philosophy of Science, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Macann, C., Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, RKP, London, 1993.

MacIntyre, A., Ethik'in Kısa Tarihi (Çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Magee, B., Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi (Çev. A. Cevizci), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001.

Manuel, F. E., The Eighteenth Century Confronts the Gods, Cambridge University Press, Cambridge, 1959.

Marenbon, J. (ed.), Routledge History of Philosophy, vol. 3, Medieval Philosophy, Cambridge University Press, London, 1998.

Martin, K., French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet, Boston, 1929.

Martin, G. T., From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World, Methuen, New York, 1989.

Matson, W. I., A New History of Philosophy, 2 vols, Harcourt, San Diego, 1987.

McGrade, A. S. (ed.), The Cambridge Companion Medieval Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Megill, A., Aşırılığın Peygamberleri (Çev. T. Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Mohanty, J. N., Frege and Husserl, Bloomington, 1982.

Moran, D. (ed.), The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy, London, Routledge, 2008.

More, P. E., Hellenistic Philosophies, Princeton, 1923.

Nadler, S. (ed.), A Companion to Early Modern Philosophy, Blackwell Publishing, London, 2002.

Nicolson, H., The Age of Reason. The Eighteenth Century, Doubleday, New York, 1961.

Nispet, R., History of the Idea of Progress, Clarendon Press, New York, 1980.

Norman, R., The Moral Philosophers, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Outram, D., The Enlightenment, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Owen, D., Maturity and Modernity, Clarendon Press, New York, 1994.

Parkinson, G. H. R. (ed.), Routledge History of Philosophy, vol. 4, The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism, Routledge, London, 1993.

Passmore, J., A Hundred Years of Philosophy, Penguin, London, 1957.

Peltonen, M. (ed.), The Cambridge Companion to Bacon, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Pippin, R. B., Modernism as a Philosophical Problem, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Porter, R. - M. Teich (eds), The Enlightenment in National Context, New Haven Press, New York, 1981.

Popkin, R. H. (ed.), The Philosophy of the 16th and 17th Centuries, Cambridge University Press, New York, 1966.

Popkin, R. H., The Columbia History of Western Philosophy, Columbia University Press, New York, 1999.

Popkin, R. H., The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, University of Columbia Press, California, 1999.

Price, B. B., Medieval Thought, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Ridling, Z., Philosophy Then and Now, New York, 2001.

Robin, L., La Pensée Grecque et Les Origines de l'Esprit scientifique, Editions Albin Michel, Paris, 1963.

Rosen, F., Classical Utilitarianism from Hume to Mill, Routledge, London, 2003.

Rosenau, P. M., Postmodernizm ve Toplum Bilimleri (Çev. T. Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Rossi, J. - G., Analitik Felsefe (Çev. A. Altınörs), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Russell, B., Batı Felsefesi Tarihi (Çev. M. Sencer), 3 cilt, 3. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 1994.

Sampson, R. V., Progress in the Age of Reason: The Seventeenth Century to the Present Day, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

Sarup, M., Postyapısalcılık ve Postmodernizm (Çev. A. Güçlü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1995.

Saunders, J. L. (ed.), Greek and Roman Philosophy after Aristotle, Clarendon Press, New York, 1966.

Schmitt, C. B. - Q. Skinner (eds.), The Cambridge History of Renaissance Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Schrift, A. D., Twentieth Century French Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Scott, H. M. (ed.), Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe, Clarendon Press, London, 1990.

Scruton, R., A Short History of Modern Philosophy From Descartes to Wittgenstein, Taylor and Francis, London, 1981.

Shand, J., Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy, Routledge, Florence, 1993.

Shankar, S. G., (ed.) Routledge History of Philosophy, vol. 9, Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century, Routledge, London, 1996.

Schacht, R., Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant, Routledge and Kegan Paul, London, 1984.

Skirbekk, G.-N. Gilje, Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi, (Çev. E. Akbaş - Ş. Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul, 2004.

Smart, B., Foucault, Marxism, Critique, Routledge, London, 1983.

Solomon, R. C., Continental Philosophy since 1750, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Solomon, R. C. - K. Higgins (eds.), Routledge History of Philosophy, vol. 6, The Age of German Idealism, Routledge, London, 1993.

Solomon, R. C.-D. Sherman (eds), The Blackwell Guide to Continental Philosophy, Blackwell, Oxford, 2003.

Spink, J. P., French Free Thought from Gassendi to Voltaire, Cambridge University Press, London, 1960.

Stokes, P., Philosophy 100 Essential Thinkers, Free Library, New York, 2003.

Störig, H. J., Vedalardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi (Çev. N. Epçeli), Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Strauss, L. - J. Cropsey, History of Political Philosophy, University of Chicago Press, Chicago, 1963.

Stumpf, S. E., Elements of Philosophy, Mc Graw Hill, New York, 1986.

Stumpf, S. E., Philosophy: History and Problems, 6. Baskı, Mc Graw Hill, New York, 2002.

Şerif, M. M. (ed.), Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri (Çev. O. Bilen - B. Köroğlu - K. Turhan - İ. Kutluer - M. Armağan - M. A. Tuğsuz - Y. Z. Cömert), İstanbul, 1997.

Tarnass, R., Batı Düşüncesi Tarihi (Çev. Y. Kaplan), 2 cilt, Külliyat, İstanbul, 2011.

Taylor, C. C. W. (ed.), Routledge History of Philosophy, vol. 1, From the Beginning to Plato, Routledge, London, 1997.

Ten, C. L. (ed.), Routledge History of Philosophy, vol. 7, The Nineetenth Century, Routledge, London, 1994.

Thilly, F., Bir Felsefe Tarihi (Çev. N. Küçük-Y. Çevik), İdea Yayınları, İstanbul, 2000.

Thilly, F. - L. Wood, Felsefenin Öyküsü, c. 1, Yunan ve OrtaÇağ Felsefesi (çev. İ. şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.

Thilly, F. - L. Wood, Felsefenin Öyküsü, c. 2, Çağdaş Felsefe (Çev. İ. Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002.

Thomson, D., Siyasi Düşünce Tarihi (Çev. A. Y. Aydoğan vd.), 3. Baskı, Metropol, İstanbul, 2000.

Tormey, S. - J., Downshend, Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism, Blackwell, London, 2006.

Touraine, A., Modernliğin Eleştirisi (Çev. H. Tufan), YKY, İstanbul, 1995.

Trotignon, P., Les Philosophes FranÇais D'Aujourd'hui, PUF, Paris, 1967.

Turner, B. S., Oryantalizm, Globalizm ve Postmodernizm (Çev. İ. Kapaklıkaya), Anka Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Urhan, V., Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Urmson, J., Philosophical Analysis, Oxford University Press, Oxford, 1956.

Utku, A., Ludwig Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2009.

Vattimo, G., Modernliğin Sonu (Çev. Ş. Yakin), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Veisland, J. S., Kierkegaard and the Dialectics of Modernism, Methuen, New York, 1985.

Verneaux, R., Histoire de la Philosophie contemporaine, PUF, Paris, 1960.

Vignaux, P., Philosophy in the Middle Ages (transl. By E. C. Hall), Meridian Books, New York, 1959.

Voegelin, E., History of Political Ideas: Crisis and Apocalypse of Man, University of Columbia Press, Columbia, 1999.

Vorlander, K., Felsefe Tarihi c. 1-2, (Çev. M. İzzet - O. Saadettin), İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Wade, I. O., The Structure and the Form of the French Enlightenment, vol. 1, Esprit Philosophique, Princeton University Press, Princeton, 1977.

Wahl, J., Varoluşçuluğun Tarihi (Çev. B. Onaran), Payel Yayınları, İstanbul, 1999.

Windelband, W., A History of Philosophy (trans. J. H. Tufts), 2 vols., Macmillan Publ., New York, 1901.

Warnock, G., English Philosophy since 1900, Oxford University Press, London, 1958.

Watt, W. M., İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (çev. E. R Fığlalı), Şato İlahiyat, Ankara, 1981.

Weber, A., Felsefe Tarihi (Çev. V. Eralp), 4. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.

West, D., Kıta Avrupası Felsefesine Giriş (Çev. A. Cevizci), 3. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.

Wicks, R., Modern French Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Woolhouse, R., The Empricists, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Woolhouse, R., Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, Routledge and Kegan Paul, London, 1993.

Wyschogrod, E., Saints and Postmodernism, Chicago University Press, Chicago, 1990.

Yolton, J. W., The Blackwell Companion to the Enlightenment, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Zeller, E., Grek Felsefesi Tarihi (Çev. A. Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2001.

Bir E
T.C. Gençlik ve Spor Bak
bir yayın olup Bakanlığın

www.gsb.gov.tr

T.C.
GENÇLİK VE SPOR
BAKANLIĞI

Güçlü yarınlar için