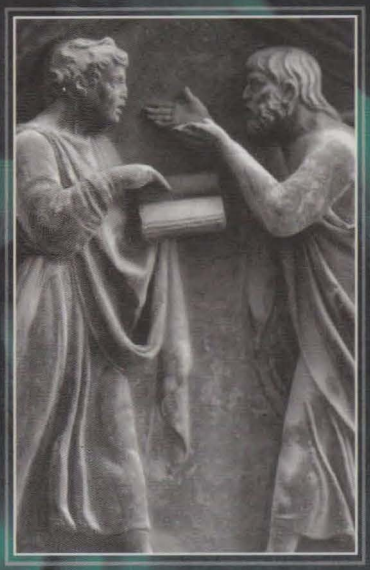
BATI DÜŞÜNCESİ

Felsefî Temeller

Kasım Küçükalp - Ahmet Cevizci



İSAM yayınları

BATI DÜŞÜNCESİ

- Felsefî Temeller -

Kasım Küçükalp - Ahmet Cevizci

Kasım Küçükalp

1974 yılında Erzurum'da doğdu. Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ni bitirdi (1999) Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi oldu (2000) "Nietzche'nin Postmodernizme Felsefe Bakımından Etkisi" adlı teziyle yüksek lisansını (2002), "Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida" konulu teziyle doktorasını (2008) tamamladı 2003'ten beri yayımlanan ***Felsefe Ansiklopedisi***'nde genel koordinatörlük yapan Küçükalp, halen Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda görev yapmaktadır

Ahmet Cevizci

1959 yılında Bursa'da doğdu Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu (1982). Aynı fakültede "Sokratik Diyaloglarda Yöntem" konulu teziyle yüksek lisansını (1984), "Platon'un Bilgi Teorisi" adlı teziyle de doktorasını (1992) tamamladı. 1989-1991 yıllarında Sorbonne Üniversitesi'nde doktora düzeyinde araştırmalar yaptı. 1996 yılında doçent, 2001'de profesör oldu. ***Felsefe Ansiklopedisi***'nin editörlüğünü yürüten Cevizci, halen Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde öğretim üyesidir



İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40
Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Faks (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

Bu kitap;
Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti'nin
28.12.2004 gün ve 1163 sayılı kararıyla basılmıştır.

Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara
Birinci Basım: Ekim 2009

Kapak: Luca della Robbia, *Rhetoric Confronting Logic*,
Museo dell'Opera del Duomo, Floransa.

© Her hakkı mahfuzdur.

İstanbul, Aralık 2010

Küçükalp, Kasım
Batı düşüncesi: felsefi temeller / Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci. – İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
240 s. ; 20 cm. – (İSAM Yayınları ; 62. Temel Kültür Dizisi ; 15)

Kaynakça var.
ISBN 978-605-5586-31-7

İçindekiler

Kısaltmalar • 7
Önsöz • 9

GİRİŞ
"BATI DÜŞÜNCESİ" KAVRAMININ MAHİYETİ ve SINIRLARI • 15
A) Klasik ve Modern Batı Düşüncesinin Ortak Özellikleri • 19
B) Klasik (Antik Yunan ve Hıristiyan) Batı Düşüncesinin Temel Özellikleri • 21
C) Modern Batı Düşüncesinin Temel Özellikleri • 24

Birinci Bölüm
KLASİK BATI DÜŞÜNCESİ
A) Antik Yunan'da Batı Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi • 31
a) Presokratik Felsefe veya Doğa Felsefesi • 36
I. İyonya Okulu veya Monistler • 39
II. Pisagorculuk • 41
III. Değişme Problemi • 43
IV. Plüralistler • 48
b) Sofistler ve Sokrat • 50
I. Sofistler • 51
II. Sokrat Felsefesi • 53
c) Sistematik Felsefe • 56
I. Eflâtun (Platon) • 56
II. Aristo • 65
d) Helenistik Felsefe • 77

B) Ortaçağ Hıristiyan Düşüncesi • 86
a) Augustine • 91
b) İslâm Bilim ve Felsefesinin Batı Düşüncesinin Oluşumuna Etkisi • 95
c) Aquinalı Thomas • 98
d) Ockhamlı William • 102

İkinci Bölüm
MODERN BATI DÜŞÜNCESİ
A) Modern Batı Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi • 110
a) Rönesans ve Reformasyon • 110
b) Modern Bilim ve Felsefenin Doğuşu • 118
i. Modern Bilimin Doğuşu ve Bilimsel Dünya Görüşünün Tesisi • 118
ii. Modern Batı Düşüncesinin Felsefî İnşası • 123
iii. Aydınlanma Düşüncesi • 134
B) Modern Batı Düşüncesinin Temel Karakteristikleri • 140
a) Hümanizm • 142
b) Düalizm • 144
c) İlerlemeci Tarih Anlayışı • 147
d) Pozitivizm • 153
e) Modern Ahlâk Düşüncesi • 155
f) Modern Politik Düşünce • 158

Üçüncü Bölüm
ÇAĞDAŞ BATI DÜŞÜNCESİ
A) Analitik Felsefe • 165
B) Kıta Avrupası Felsefesi • 170
a) Hümanizm Eleştirisi • 172
b) Düalizm Eleştirisi • 179
c) İlerlemeci Tarih Anlayışının Eleştirisi • 185
d) Pozitivizm Eleştirisi • 195

Dipnotlar • 201
Sözlük • 209
Kaynakça • 233

Kısaltmalar

a.g.e.	Adı geçen eser
çev.	Çeviren, tercüme eden
der.	Derleyen
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
s.	Sayfa
sy.	Sayı
v.dğr.	Ve diğerleri

Önsöz

Yaklaşık iki yüzyıldan beri, çok farklı şekillerde, pek çok yönüyle ve farklı anlamlarda ilişkili olduğumuz Batı'yı ve Batı düşüncesini, net ve açık bir şekilde açıklamak, aslında hiç de kolay bir iş değildir. Çünkü Batı düşüncesinden her ne kadar daha ziyade modern Batı düşüncesini anlamaya eğilimli olsak da, bu düşünce Antik Yunan felsefesinden günümüze kadar uzanacak şekilde bir süreklilik arzeder. Belki klasik Batı düşüncesiyle modern Batı düşüncesi arasındaki derin kopuş bir tarafa bırakılacak olursa, Batı düşüncesi klasik Yunan'dan gelen ana unsurlara yenilerinin eklemlenmesiyle bugüne kadar uzanır.

Bu açıdan bakıldığında, Batı düşüncesinin, aynı zamanda İslâm felsefesinin de önemli kaynaklarından birini oluşturan Antik Yunan felsefesi olmadan lâyıkıyla anlaşılmasının mümkün olmadığı söylenebilir. Onun hıristiyan kaynağı olmadan da anlaşılması imkânsız gibi görünmektedir. Bu yüzden, bu çalışmada Batı düşüncesi, klasik ve modern diye ikiye ayrılarak serimlenmeye çalışılmıştır.

Batı düşüncesinin söz konusu tarihsel yapısına ek olarak, farklı dönemlerde kendisini benzer şekillerde hissettiren, temel sistematik ve yapısal özellikleri vardır. İşte bu durum Batı düşüncesinin tarihsel boyutları yanında, kurucu ve yapısal unsurlarıyla da ele alınmasını gerektirir. Söz konusu gereklilik, bu çalışmada özellikle modern Batı düşüncesinin kurucu özelliklerinin ayrıntılı olarak verilmesi suretiyle yerine getirilmiştir.

Batı düşüncesi, öte yandan sadece kurucu unsurların birbirlerine eklemlenmesi suretiyle değil, fakat zaman zaman karşıtlıklardan da geçerek, hâkim formuna yönelik eleştirilerle zenginleşmiş olan bir felsefedir. Bu durum, özellikle modern Batı düşüncesinin hümanistik, düalist, bilimci, ilerlemeci, bireyci ve hatta tahakküm edici karakterine çağdaş kıta felsefesinde alternatif düşünce anlayışları tarafından yöneltilen eleştirilere yer verilmesini kaçınılmaz hale getirmiştir.

Batı Düşüncesi adını taşıyan bu eser, bütün bu özellikleri dolayısıyla, özgün bir çalışma olmak durumundadır. Özgünlüğünün ikinci ana sebebi ise gerek kendi literatürümüzde, gerekse Batı literatüründe bu adla ikinci bir eserin olmamasıdır. Bu eserin ne şekilde ve hangi konular ekseninde oluşturulacağına, uzun tartışmaların ardından karar verilmiştir. Sarfedilen olanca gayrete ve sergilenen bütün titizliğe rağmen, ortaya çıkabilecek muhtemel eksiklerin ve hataların, eserin bu başlıkla yazılmış ilk eser olma özelliğine verilmesi gerekir.

Eser, ne kadar şanslı bir hoca ve araştırmacı olduğumu gösterecek şekilde, öğrencim Dr. Kasım Küçükalp tarafından kaleme alınmıştır. Kasım Küçükalp gibi, beni olumlu anlamda zorlayan ve geliştiren bir öğrencimin olması bana bahşedilmiş büyük bir lutuftur. Bu durum, bununla birlikte eserde yazar sorumluluğumu üstlenmekten kaçındığım anlamına gelecek

şekilde yorumlanmamalıdır. Eseri, birlikte istişare ederek oluşturduk; dolayısıyla her satırının arkasındayız. Onun çok büyük ölçüde Dr. Kasım Küçükalp tarafından yazılmış olduğunu belirtmek sadece bir hakkı teslim etmek adınadır. Kasım'la ortak yazar olarak adımın geçmesi bana sadece kıvanç vermekte, beni sınırsızca onurlandırmaktadır.

Nihayet İSAM'ın, eserin yazılmasını şahsımdan talep eden, talep etmekle kalmayıp onu Dr. Kasım Küçükalp ile birlikte yazma arzuma olumlu cevap veren, değerli yöneticilerine sonsuz teşekkürler ediyorum. Mevcut haliyle kitabın Türk okuyucusuna yararlı olmasını diliyorum.

Prof. Dr. Ahmet Cevizci

GİRİŞ



"BATI DÜŞÜNCESİ" KAVRAMININ MAHİYETİ ve SINIRLARI

"Batı Düşüncesi" Kavramının Mahiyeti ve Sınırları

Batı düşüncesi terimini de, hemen her terim ve kavramda olduğu üzere, şu veya bu şekilde herhangi bir genellemeye gitmeden tanımlayıp, belli bir çerçeve içerisine hapsetmek pek mümkün değildir. Buna rağmen, özellikle Doğu-Batı ayırımında olduğu üzere ve pratik dünyada yansımasını bulduğu şekliyle, Batı düşüncesi terimiyle anlatılmak istenen şeyin mahiyetine yönelik olarak, ihtiyatlı olmak kaydıyla, bazı analizler yapmak mümkün gibi görünmektedir. Her şeyden önce "Batı" ve "düşünce" kelimelerinden oluşan bu terim, Batı'ya has olmak hasebiyle, diğer düşünce tarzlarından ayrılma imasını ortaya koyar. İşte tam da bu iması sebebiyle, Batı düşüncesi olarak adlandırılması mümkün olan bir düşünce tarzından bahsetmek mümkün görünmektedir. Dolayısıyla burada söz konusu edilen "düşünce" terimi, genel olarak düşünmenin ne demek olduğundan ziyade, çoğunlukla "felsefe" ile özdeş hale gelmiş olan bir düşünce tarzına, Batılı anlamda felsefe yapma veya düşünme tarzına gönderme yapar. Bununla birlikte "Batı düşüncesi"

diye karakterize edilen düşünce tarzının, keskin sınırlara sahip olduğunu ve mutlak bir form içerisinde işleyen bir yapı taşıdığını söylemek mümkün değildir. Zira bu terim, her şeyden önce, tarihsel bir mahiyet arzetmekte olup, zaman içerisinde birbirinden farklı formlar içerisinde açığa çıkan bir karaktere sahiptir. Söz konusu dinamik yapısı sebebiyledir ki, bugün Batı düşüncesinin dönemsel çığırları olarak da adlandırabileceğimiz klasik Yunan, Ortaçağ hıristiyan, modern ve çağdaş Batı düşüncesi gibi, zaman zaman farklılaşan, hatta karşıtlık arzeden düşünce tarzlarından bahsedebilmekteyiz.

Batı düşüncesi kavramının, bu ön değerlendirmeden hareketle, genel bir tanımı sunulmak istendiğinde, onun kaynaklarını Grek düşüncesi ve İbrâhimî dinlerden alan bir kültürel gelenekle ilişkili bir kavram olduğu ve bu geleneğe ait düşünce tarzını niteliği söylenebilir. Bu anlamda Batı düşüncesi, Antik Yunan'da doğada hüküm süren sebeplerin ve varolanların temel ilke ve zemininin araştırılmasına tekabül eden bilimsel düşünme mantığının ve Sokrat (Sokrates), Eflâtun (Platon) ve Aristo (Aristoteles) gibi Yunanlı filozofların felsefeleriyle başlayan düşünce tarzının zaman içinde geçirmiş olduğu evrimi dile getirir. Yunan'la başlayan Batı düşüncesi, Roma İmparatorluğu ve kaynaklarını Doğu'dan alan Hıristiyanlığın kendisine eklemlenmesiyle devam etmiş, Rönesans, modern bilim ve felsefenin doğuşuyla çağdaş dünyadaki anlam içeriğine kavuşmuş ve nihayet Aydınlanma ile bir yandan kemale ererken, diğer yandan kendisine karşı radikal düzeyde tartışmaları da muhtevasına almak suretiyle günümüze intikal etmiş bir düşünce geleneğini ifade eder. Her ne kadar Batı düşüncesi kavramı, felsefî, dinî ve bilimsel olmak üzere üç temel unsuru muhtevasında barındırsa da, söz konusu düşüncede belirleyici olan ve tarihsel seyir içerisinde çeşitli biçimlerde varlığını hissettiren hususun, Antik

Yunan'a ait felsefî ve bilimsel miras olduğunu söylemek mümkündür.

Elbette ki bu tesbit, Batı düşünce tarzının mutlak anlamda yalıtılmış ve başka kültürlerle medeniyetlerden hiçbir biçimde etkilenmeden zuhur etmiş bir düşünce tarzı olduğu anlamına gelmez. Özellikle çağdaş birtakım kültür ve düşünce tarihçilerinin yapmış olduğu ve Antik Yunan'da, felsefe ve bilimin doğuşunda başta Mısır olmak üzere, Anadolu, Mezopotamya, Hint ve Uzakdoğu uygarlıklarının ne kadar etkili olduğunu ortaya koyan çalışmalar, mutlak anlamda yalıtılmış bir Yunan felsefesi ve biliminden bahsetmeyi imkânsız kılacak niteliktedir. Zira çeşitli pratik ve dinî kaygılarla da olsa, farklı kültür ve medeniyetler de bilimsel ve düşünsel bir etkinlik içerisinde olmuşlardır. Bugün Antik Yunan düşüncesine ve bilimine yön veren Yunanlı düşünürlerin kendi düşüncelerini, diğer kültür ve medeniyetlerde ortaya konulan birikimle ciddî bir etkileşim içerisinde inşa ettikleri artık bilinen bir gerçektir. Hatta Antik Yunan mitolojisine odaklı birtakım çalışmalar, Yunan mitolojisindeki birçok unsurun, Mısır ve Anadolu mitolojilerinden alındığını ortaya koymaktadır. Bundan dolayı, her türlü tarihsel ve kültürel kazanım gibi, Yunan bilim ve düşüncesinin de, kültürler arası bir etkileşim sonucunda ortaya çıkmış bir kazanım olduğunu söylemek gerekir.

Bununla birlikte Batılı düşünce tarzının ortaya çıkışında belirleyici bir rol oynayan Antik Yunan düşüncesi, gerek kendi düşünce üslûbunu inşa etme, gerekse farklı kültür ve medeniyetlere ait mirası değerlendirme ve kendine mal etme hususunda, Batı düşüncesi nitelemesini tamamen hak edecek bir özgünlüğe sahiptir. Zira düşünce tarihi boyunca ilk defa Antik Yunan'da gerçekliğe içkin düzenlilik düşünürler için bir hayret konusu olmuş ve saf anlamda bilme kaygısıyla düşünülmeye başlanmıştır. Bu bilme ve anlama kaygısı, bir yandan gerçekliğe içkin yasalılığın

keşfedilmeye çalışılması anlamında bilimsel bir mantığa, diğer yandan sürekli bir biçimde olma ve yok olmaya mâruz kalan oluş dünyasında bir kaynak (arkhe) arayışı anlamında felsefî düşünceye vücut verecek şekilde düşünürleri harekete geçirmiştir. İşte tam da bu husus Batı düşüncesi diye nitelemeye çalıştığımız düşünce tarzının zeminini oluşturur.

Yine "arkhe" anlayışıyla bağlantılı olan ve Batı düşünce veya felsefesinin doğuşuna vücut veren bir husus da, mitik veya geleneksel düşünüşle felsefî düşünce arasındaki farka bağlı kalınarak izah edilebilir. Felsefenin doğuşundan önceki Yunan düşüncesine bakıldığında, bilgi ve hakikatin, çoğunlukla nesilden nesile aktarılan geleneksel ve mitolojik bir form içerisinde kaldığını gözlemlemek mümkündür. Tanrıların, insanların ve diğer varlıkların bir arada yaşadığı evrende bilgi ve hakikat de içerisinde yaşanılan imkânlar dünyasının sınırları içerisinde algılanmaktaydı. Buna karşın, "arkhe" anlayışında da açığa çıktığı üzere, felsefeyle birlikte düşünür, değişmenin hüküm sürdüğü imkânlar dünyasının ötesine, değişmenin ardındaki değişmeyen şeye yönelmeye başlamıştır. Daha sonraları, "bir şeyi o şey yapan en temel husus" şeklindeki töz veya öz tanımında karşılığını bulacağı şekliyle, artık düşünmek, üzerinde düşünülen şeyin değişen ve gelip geçici yönlerine değil de, onun doğası diyebileceğimiz kalıcı ve özsel özelliklerine odaklanan bir etkinlik halini almıştır.

Köken itibariyle Antik Yunan ve hıristiyan düşünceleriyle açık bağlantılara sahip olsa da, Batı düşüncesi terimi, genellikle Rönesans sonrasında zuhur eden modern düşünceyle, söz konusu düşüncenin bilimsel karakteriyle ve onun ontolojik, epistemolojik, etik ve politik açılımlarıyla alâkalı bir anlam içeriği kazanmıştır. Bu sebeple bugün Batı düşüncesi denildiğinde anlaşılan şey, daha ziyade modern düşünceyi karakterize eden hümanizm, teknoloji ve yöntem

düşüncesi, özgürlük ve eşitlik kavramları, mekanik evren tasavvuru, ilerlemeci tarih anlayışı, bilimsel bir paradigmayla haklılaştırılmış olan sekülarizm ve pozitivizm gibi hususlarda karşılığını bulmaktadır. Zaten Aydınlanma sonrası ve çağdaş felsefelerde, Batı düşüncesi başlığı altında eleştiri konusu kılınan hususların büyük çoğunluğunun, genellikle modern düşünce ve felsefeyi karakterize eden söz konusu özelliklerin yol açmış olduğu düşünülen problemlerle alâkalı olması da, bu tesbiti doğrular niteliktedir. Elbette ki, Batı düşüncesi şeklinde genel bir kavramlaştırmanın sakınılması mümkün olmayan zorlukları da yok değildir. Çünkü böyle bir kavramlaştırma, her şeyden önce ister klasik Batı düşüncesi isterse modern Batı düşüncesi şeklinde yapılsın, vurgulanan dönemde yaşayıp da, genelleme yapmayı zorlaştıran veya genellemelerin büsbütün dışında kalmış olan düşünür ve felsefeleri görmezden gelmek demektir. Bununla birlikte biz yer yer istisnaları da dikkate alan bir sunumun söz konusu problemin üstesinden geleceğini veya daha iyimser bir ifadeyle, problemi en aza indirgeyeceğini düşünüyoruz. Bu yüzden, bu çalışmada, Batı düşüncesini, kaba bir biçimde de olsa, klasik (Antik Yunan ve Ortaçağ) ve modern diye ikiye ayırmak suretiyle, bir yandan bütün bir Batı düşünce geleneğinde ortak olan hususlar, diğer yandan dönemleri karakterize eden ve bir dönemi diğerinden ayıran özellikler çerçevesinde sunmaya çalışacağız.

A) Klasik ve Modern Batı Düşüncesinin Ortak Özellikleri

Batı düşüncesinin en temel özelliği, onun, üzerine düşünülen ister bir bütün olarak varlık, ister Tanrı, isterse insan olsun, akılcı bir karakter arzetmesidir. Bu açıdan bakıldığında, Batı düşüncesi, kendi düşünüm nesnesini, dinî, mistik, mitolojik benzeri hâricî kaynaklara referansla değil de, akıl yoluyla anlayıp

kavrama çabasında olan bir düşünce etkinliği veya geleneği olarak görülebilir. Buna bağlı olarak, Batı düşüncesinde, gerçekliğin özü ve hakikatle akıl yoluyla ilişki kurulabileceği yönünde sarsılmaz bir ön kabulün olduğu söylenebilir.

Hakikat ve bilginin evrenselliği düşüncesi de, ilk hususla bağlantılı bir özellik olarak her iki dönemde geçerliliğini korumuştur. Öyle ki, evrensel bir varlık ve hakikat düşüncesine karşı çıkmak, en azından Batı düşünce geleneğinin büyük bir kısmı için, felsefe ve düşüncenin dışına çıkmak şeklinde değerlendirilmiştir. Bundan dolayıdır ki düşünme, söz gelimi Eflâtun'un diyaloglarında başkahraman olan Sokrat sofistlere karşı vermiş olduğu mücadelede olduğu üzere, âdeta söz konusu evrensellik anlayışına karşı çıkanlarla felsefî bir mücadele formu olarak algılanagelmiştir.

Batı düşüncesinin bir başka özelliği de, onun özcü bir metafizik üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Batı düşüncesinin metafiziksel karakteri, onun değişmenin ardında değişmeyen bir temel, zemin ve hareket noktası arayışından, özcü karakteri ise üzerinde düşünüm gerçekleştirdiği şeyin, değişen özelliklerinden ziyade kalıcı özelliklerine odaklanmasından kaynaklanır. Bu özcü karakteri sebebiyledir ki, Batı düşüncesi, insanı, Tanrı'yı ve varlığı anlamaya çalışırken, her daim tümdengelimsel (dedüktif) bir akıl yürütme biçimi kullanmıştır. Felsefî düşüncede dedüksiyon olarak bilinen bu akıl yürütme biçiminin, düşünüre tek tek olayların veya üzerinde düşünülen şeyin tekil görünümlerinin ardına geçme, dolayısıyla gerçekliğin bilgisine ulaşma fırsatı sunduğu düşünülür. Böylelikle düşünür, tarihsel olana saplanıp kalmayarak, teorik olanın en genel bilgisinin tek tek olaylarda ne şekilde yansıma bulduğunu kavrama fırsatına kavuşur.

Metafiziksel karakteriyle bağlantılı bir diğer özelliği ise Batı düşüncesinin ikili karşıtlıklarla işleyen bir yapıya sahip olmasında temellenir. Batı düşüncesi

tarihi boyunca ortaya konulan varlık-oluş, hakikat-yanılsama, idealar-gölgeler dünyası, madde-form, bu dünya-öte dünya, özne-nesne, öz-görünüş, olgu-değer, nesnellik-öznellik benzeri bütün karşıtlıklar, bu düşünce tarzının düalist yani ikili karşıtlıklar ekseninde işleyen yapısının göstergeleri sayılabilir. Söz konusu ikili karşıtlıklar, Batı düşüncesinde bir ideal olarak varlığını sürekli bir biçimde devam ettirmiş olan evrensel varlık ve hakikat düşüncesinin tahkim edilişinin vasıtaları olarak görülebilir.

Yine klasik Yunan felsefesinde benimsenmiş olan ve bir anlamda varlık-oluş dikotomisine karşılık gelen teori-tarih karşıtlığı, ikili karşıtlıkların anlam ve fonksiyonlarını açığa çıkarmak bakımından son derece önemlidir. Zira Sokrat, Eflâtun ve Aristo gibi Yunanlı filozoflara göre, gerçek bilgiye ulaşmada kendisine müracaat edilmesi gereken şey, oluş ve değişme alanını ifade etmesi sebebiyle, evrensel bir hakikate ulaştırmaktan uzak olan tarih değil, oluş içerisinde değişmeden kalanı yani özü kavramamızı sağlaması sebebiyle evrensel bir hakikat tesis etmenin yegâne vasıtası olan teoridir. Bundan dolayı, Batı düşüncesinin yapısına yönelik bir soruşturmanın, söz konusu düşüncenin teori öncelikli karakterini de gözden ırak tutmaması gereklidir.

B) Klasik (Antik Yunan ve Hıristiyan) Batı Düşüncesinin Temel Özellikleri

Yukarıda sayılan ortak özellikler dışında, klasik Batı düşüncesini modern Batı düşüncesinden ayıran özellikler ise şu hususlar ekseninde sunulabilir: İlk ve en temel husus aşkın hakikat düşüncesinde karşılığını bulmakta olup, insana ve insanî olana referans olma vasfıyla, hakikatin insanı aşan bir karakter arzettiğini dile getirir.[1] Zira her ne kadar insan hakikatle temas kurabilen bir varlık olarak görülse de, klasik Batı düşüncesi, hakikatin insanı aşkın bir karakter arzettiğini

ileri sürmesi bakımından, insan merkezli olmayan bir yapıya sahiptir. Modern düşüncede insanın merkezî ve belirleyici rolünden farklı olarak, klasik Batı düşüncesinin insan merkezli olmaması, elbette ki klasik düşünürlerin felsefeyi akılcı bir etkinlik olarak görmedikleri veya hakikatin akla referans olmaksızın verilen bir şey olduğunu kabul ettikleri anlamına gelmez. Zira klasik Batı düşüncesinde, gerek aklın gerekse hakikatin insanı aşan bir yapı arzettiği, insan aklının ise söz konusu aşkın aklın bir parçası olduğu kabul edilir ve insanın hakikate ulaşması, sahip olduğu söz konusu akıl yoluyla, kendisini aşan akıl ve hakikatle ilişkiye girmesi olarak görülür

Klasik Batı düşüncesinde evren, öğeleri birbirleriyle ve bütünle bağlantılı organik bir yapı olarak tasavvur edildiği için, farklı bilgi alanları birbirlerinden yalıtılmamıştır ve felsefe bütünün bilgisi olarak anlaşılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, felsefenin içerisinde bütün bilimlerin toplandığı, bilimlerin anası olan büyük ve kuşatıcı bir etkinlik olarak kabul edildiği söylenebilir. Öyle ki, daha felsefenin başlangıcından itibaren felsefeyi gerek bilimden gerekse diğer bilimsel disiplinlerden ayırmak neredeyse imkânsız olmuştur. Bundan dolayı klasik Batı düşüncesinde, felsefeyi doğa ve insan bilimlerinden ayrı konumlandırmak mümkün olmadığı gibi, bütün bilimler felsefenin bir parçası olarak kabul edilmiştir.

Yine organik evren anlayışının bir uzantısı olarak, klasik Batı düşüncesi, her varlığın bir amaca sahip olduğunu ve doğal olarak bu amaca yönelik hareket etmesi gerektiğini kabul etmiştir. Felsefî terminolojide "teleoloji" veya ereksellik olarak kavramlaştırılan söz konusu anlayış, fâil sebepleri merkeze alan ve geleceği, geçmiş ve şimdiye referansla açıklama amacı güden mekanist yaklaşımların aksine, ereksel (final, gâî) sebepleri temele almak suretiyle, geçmiş ve şimdiyi gelecek aracılığı ile açıklayan bir yaklaşıma karşılık

gelir. Buna göre ister olay, nesne, eylem ve özneler, isterse bunlara yönelik insanî değerlendirmeler söz konusu olsun, bütün bu fenomenlerin açıklanması ve haklılandırılması, onların doğaları gereği yönelmiş oldukları amaçların dikkate alınmasıyla mümkün olur. Klasik Batı düşüncesinde söz konusu teleoloji anlayışı, önce evrenin ve evren içerisindeki varlıkların, içkin bir biçimde birtakım hedef, değer veya ereksel sebepleri doğalarında barındırdıkları veya onlara göre düzenlendikleri şeklindeki metafizik yaklaşımlarda ortaya çıkar. Sonra da kendisini dünyadaki her şeyin Tanrı tarafından insana hizmet edecek şekilde, insan için düzenlendiğini öne süren teolojik yaklaşımlarda ifade eder.

Kozmik ve teleolojik evren anlayışının bir sonucu olarak, hem toplum içerisinde hem de doğada bir düzen ve uyum olduğu fikri felsefenin başlangıcından itibaren hemen bütün klasik Batı felsefesinde esas sayılmıştır. Yine bu düzen ve uyum fikrine bağlı olarak klasik Batı düşüncesinde adalet, pratik felsefenin en temel amacı olarak kavramlaştırılmıştır.[2]

Söz konusu evren anlayışının pratik felsefedeki önemli bir yansıması da, bireysel iyi ile toplumun iyisinin birbiriyle bağlantılı olarak düşünülmesidir.[3] Bu, klasik Batı düşüncesinde, ahlâk felsefesiyle siyaset felsefesi arasında organik bir ilişkinin bulunduğu anlamına gelir. Örneğin Eflâtun ve Aristo'nun siyaset felsefelerinde söz konusu düzen ve uyum fikri, karşılığını tek başına bireyde, evrensel yasaların ve devletin insanın üstünde görülmesinde değil de, toplum içerisindeki insanın temel bir kavram olarak kabul edilmesinde bulur.[4]

Klasik Batı düşüncesinde yeryüzü kesin bilginin alanı olarak düşünülmemiş yani matematiksel mükemmellik yeryüzünü aşan bir alanın niteliği olarak kabul edildiği için, içinde yaşanılan dünyanın ölçülüp biçilebileceği anlayışı söz konusu olmamıştır.[5]

Özellikle klasik Yunan kozmolojisi bağlamında düşünüldüğünde, mükemmellik ve mükemmel hareket gökyüzündeki varlıklara özgü kılınmış olup, yeryüzü mükemmel olmayan varlıkları ve hareketi muhtevasında barındıran bir imkânlar alanı olarak görülmüştür. Mükemmelliği ve ideal olanı bu dünya için mümkün görmediklerinden dolayı, klasik filozoflar, ideal olanın bu dünyada gerçekleşebileceği düşüncesinde olmamışlardır.

C) Modern Batı Düşüncesinin Temel Özellikleri

Genel bir değerlendirme içerisinde ele alındığında, modern Batı düşüncesinin şu özellikleri sebebiyle klasik Batı düşüncesinden ayrıldığını söylemek mümkündür: Modern Batı düşüncesinde insanı aşkın bir hakikat anlayışı yerini, insan merkezli bir hakikat anlayışına bırakmıştır. Modern Batı düşüncesinin ilk ve en temel özelliği hümanizmdir. Gerçekten de o, insan aklını öne çıkarıp aşkınlaştırması ve hakikatin bilgisinin kaynağı olarak insanı (insan aklı) merkeze alması sebebiyle hümanist bir karakter arzeder. Onda hümanizm, şu halde "aklı insan varlığının tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlâkî gelişiminin rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğa üstü alana hiç başvurmadan, doğal yönden gerçekleştirilebileceğini belirten ve bu çerçeve içinde insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkartan" felsefî bir tutumu dile getirir.

Modern Batı düşüncesinin diğer bir ayırıcı özelliği de, mekanik bir evren tasavvuruna sahip olmasıdır. Dünya da dahil olmak üzere evreni koca bir makine olarak gören modern Batı düşüncesi, evrenin bilgisine, onun gözlem ve deney yoluyla ne tür bir mekanizmaya sahip olduğunun kavranılması halinde ulaşılabileceğini varsaymıştır. Modern Batı düşüncesinin mekanik evren anlayışına bağlı, gözlem ve deney vurgusu, bu düşünceyi evrenin bilgisi için müracaat

edilmesi gereken yöntem olarak analitik yöntemi benimsemeye sevketmiştir. Zira modern Batı düşüncesi açısından, mekanik bütünün bilgisinin elde edilebilmesi, onun parçalara ayrılması, her bir parçanın bilgisine ulaşılması ve bu parçaların birleştirilmesi suretiyle yalnızca analitik yöntem sayesinde mümkün olabilir. Böyle bir yaklaşımın en açık sonucu ise modern Batı düşüncesiyle birlikte felsefe, bilim ve etiğin kompartımanlaşmak suretiyle birbirinden ayrılması olmuştur.

Mekanik evren anlayışının açık bir sonucu da, modern Batı düşüncesiyle birlikte "teleolojik" evren görüşünün terkedilmesinde yansımasını bulur. Buna paralel olarak, sebep-sonuç ilişkisinin ön plana çıktığı modern Batı düşüncesinde, "niçin" sorusu yerini "nasıl" sorusuna bırakır. Bu husus özellikle modern düşüncenin, Ortaçağ düşüncesine damgasını vuran dinî düşünceden ayrılmasını anlamak açısından büyük bir önem taşır. Dinî düşüncede her varlığın Tanrı'nın belirlemiş olduğu amaca göre hareket ettiği varsayılırken, seküler karakterli modern düşünce, yeryüzüne müdahil bir Tanrı anlayışının yerine kendisini sebep-sonuç ilişkilerinde gösteren doğa yasaları düşüncesini yerleştirmiştir. Öte yandan, farklı şekillerde temellendirilmiş olsa da, hem Antik Yunan felsefesinde hem de Ortaçağ hıristiyan düşüncesinde hüküm sürmüş olan ereksellik düşüncesinin terkedilmesi, olan ile olması gereken arasındaki ayırımda, yani olgu-değer ayırımında ifadesini bulan pozitivizmi, modern bilim düşüncesinin en temel karakteristiği olarak ön plana çıkarmıştır.

Bilim ve astronomideki çeşitli modern gelişmelerin sonucunda, klasik Batı düşüncesinde varlığını yüzyıllar boyu sürdüren ve dünya merkezli evren telakkisinde karşılığını bulan klasik kozmoloji anlayışının yerini güneş merkezli bir evren anlayışına karşılık gelen modern kozmoloji almıştır. Özellikle matematiksel

fiziğin bilim adamları için olmazsa olmaz bir hareket noktası haline gelmesiyle birlikte, yalnızca göksel varlıklar için mümkün görülen mükemmellik fikri, aslında bütün evrende aynı matematiksel fizik yasalılığının hüküm sürdüğü inancına bağlı olarak yıkılmıştır. Böylelikle modern Batı düşüncesinde matematik yeryüzüne indirilmiş ve yeryüzü, bir kesinlik alanı olarak düşünülmeye başlanmıştır. Her ne kadar dünya klasik Batı düşüncesindeki merkezî önemini ve hıristiyan düşüncesinde vurgulanan kutsanmışlığını yitirse de, evreni algılamadaki bütün bu değişmeler, nihayetinde modern Batı düşüncesini, ideal olanın bu dünyada inşa edilebileceği inancına taşımıştır

Kozmolojik ve teleolojik evren anlayışının terkedilmesiyle beraber, pratik felsefede özgürlük ve eşitlik ideallerinin ön plana çıkması da, modern Batı düşüncesinin önemli bir karakteristiği olarak karşımıza gelir.[6] Gerçekten de insanın kendisini aşan bir amaç tarafından belirlenmiş olduğu fikrinin terkedilmesi, kendi kaderini kendi tayin eden bir insan anlayışına vücut vermek suretiyle modern özgürlük düşüncesini doğurmuştur. Öte yandan nitelik bakımından birbirinden farklı varlıklardan oluşan bir evren anlayışının, Yeniçağ'da bütün varlıkların aynı hareket yasalarına tâbi olduğu bir evren anlayışı lehine ortadan kalkması da eşitlik düşüncesini ön plana çıkarmıştır.

Modern evren anlayışının bir uzantısı olarak bilgi alanlarının ayrışmasının önemli bir sonucu ise etik ve siyaset felsefesinin birbirinden ayrılmasıdır. Klasik felsefede bireysel iyi ile toplum için iyi olan arasında kurulan paralellik, modern düşüncede artık söz konusu olmaz. Sosyolojik açıdan düşünüldüğünde, modern dönemde, cemaatlerin çözülmesi ve atomistik bireyin ön plana çıkmasıyla birlikte, yalnızca bir topluluk içerisinde anlamlı olan birey anlayışı, yerini yalıtık bireye bırakır. Özellikle pratik felsefe söz konusu ol-

duğunda, modern Batı düşüncesinde, bireyin merkezî bir konuma sahip olduğu söylenebilir.

Her ne kadar Antik Yunan düşüncesiyle Ortaçağ hıristiyan düşüncesini, ortak özelliklerinin ağır basmasından kaynaklanan bir yakınlığı dikkate alarak, modern Batı düşüncesi karşısında, klasik Batı düşüncesi başlığı altında ele almış olsak da, tıpkı hıristiyan düşüncesiyle modern Batı düşüncesi arasında bazı özellikler noktasında paralellikler olması gibi, hıristiyan düşüncesiyle klasik Yunan düşüncesi arasında birtakım farklılıkların olduğu da bir gerçektir. Nitekim Antik Yunan düşüncesinin döngüsel tarih anlayışına karşılık hıristiyan düşüncesinde çizgisel bir tarih anlayışı vardır ve bu tarih anlayışı modern düşüncede de, seküler bir forma bürünerek varlığını sürdürmüştür. Yine klasik Yunan düşüncesinin, insanın doğal olarak iyi olduğunu ifade eden anlayışına karşılık, hıristiyan düşüncesinde insanın kötü bir doğaya sahip olduğu kabul edilmiş ve modern ahlâk ve siyaset felsefesinin Thomas Hobbes, N. Machiavelli ve Jeremy Bentham gibi bazı önemli filozofları da, insanın doğal olarak bencil olduğunu varsaymışlardır.

BİRİNCİ BÖLÜM



KLASİK BATI DÜŞÜNCESİ

A) Antik Yunan'da Batı Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi

Tarihsel kökeni itibariyle değerlendirildiğinde, Batı düşüncesinin klasik Yunan kültürüne kadar geri götürülebileceği hususu, hemen bütün felsefe ve düşünce tarihçilerinin üzerinde hemfikir oldukları bir gerçektir. Her ne kadar felsefenin ilk Yunan filozofu olarak adlandırılan Thales'le başlatılıp başlatılamayacağı ve söz konusu felsefe kavrayışının özgünlüğü gibi hususlar tartışmalı olsa da, en azından Mısır, Mezopotamya, Hint ve Anadolu kültürlerinden de etkilenmek suretiyle, bilimsel denebilecek bir felsefî düşüncenin milâttan önce VI-V. yüzyıllarda Yunanistan'da doğduğu söylenebilir.

Aslına bakılırsa genel anlamıyla düşünme veya insanın etrafında olup bitenleri anlamlandırma çabası bağlamında felsefenin, ilk insana kadar geriye götürülmesi mümkündür. Bununla birlikte pratik, dinî veya mistik kaygıların ötesine geçip, yalnızca teorik kaygılarla kalıcı olanın bilgisine ulaşma amacını güden bir düşünme etkinliği olarak felsefenin Yunanistan'da doğmuş olduğu söylenebilir. Birçok felsefe ve düşünce tarihçisinin ifade ettiği üzere, bilimsel nitelikte

olmasa da, en azından felsefeye giden yolun başlangıcında, yaklaşık olarak milâttan önce VIII. yüzyılda yaşadıkları düşünülen Homeros ve Hesiodos gibi, düşüncelerini daha ziyade şiirsel bir tarz içerisinde ifade etmiş olan, yarı şair yarı filozof olan kişiler bulunmaktadır. Her ne kadar onlar salt düşünsel bir etkinlik olarak felsefeyi, din ve mitolojiden ayırmış olmasalar da, yapıtlarında göze çarpan birtakım hususlar, onları âdeta bir filozof kimliği içerisinde değerlendirmeye imkân tanır niteliktedir. Zaten Aristo da, bir dünya görüşünün habercisi, dünya ve hayatın bir yorumcusu olması sebebiyle, *İlyada* ve *Odysseia* destanlarının yazarı olan Homeros'u ilk filozof olarak değerlendirir. Nitekim onun destanlarında, ilk maddenin ne olduğuna yönelik bir soruşturma, tektanrıcılığa doğru bir eğilim, olan bitenin anlamına yönelik bir araştırma, Tanrısal irade ile insan iradesi arasındaki ilişkinin aydınlatılması ve nihayet "insanın şeref ve haysiyeti", evliliğin yüksek değeri, çocuğun önemi benzeri ahlâkî meselelere dair değerlendirmeler türünden, daha sonraları felsefe tarafından ayrıntılı bir biçimde ele alınan konular kapalı bir biçimde ortaya konulmuştur.[1]

Aşağı yukarı bu dönemlerde ortaya konulan diğer eserlerde de, felsefenin doğuşuna hazırlık teşkil edecek birtakım hususlara rastlamak mümkündür. Daha ziyade mitolojik öğelerin yoğunluklu olduğu bu döneme ait eserlerde, dünyanın meydana gelişi ile tanrıların meydana gelişi aynı olarak görüldüğünden, Aristo bu eserlerin yazarlarını ilk teologlar diye adlandırmıştır. Söz konusu dönemde yaşamış olan en eski Yunanlı ozan düşünür ise Hesiodos'tur. Heslodos'un mitolojik bir bağlam içerisinde, tanrıların doğuşunu ele aldığı *Theogonia* ve dünyanın doğuşunu anlattığı *İşler ve Günler* adlı eserleri, felsefeye kaynaklık teşkil edebilecek bir içeriğe sahiptir. Öyle ki Hesiodos, kaostan kozmosa doğru, evrenin ve tanrıların doğuşunu inceden inceye işlemeye çalışmıştır.[2] Bu noktada açığa çıkan

ve daha sonraları felsefe-din tartışmaları için önemli bir tema halini alan husus da, klasik Yunan düşüncesinde, doğanın yaratıcısı olma statüsüne sahip bir Tanrı tasavvurunun olmaması olgusunda yansımasını bulur. Eflâtun'a kadar devam edegelen bu anlayış, Eflâtun'la birlikte, yoktan yaratan değil de, yalnızca ezelî maddeye şekil veren bir Tanrı anlayışı lehine ortadan kalkmış ve âdeta felsefenin akılcı yapısının kaçınılmaz bir sonucu olan söz konusu Tanrı anlayışı, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'te karşılığını bulan kitaplı dinlerle felsefe arasındaki en merkezî ayrışma noktasını oluşturmuştur.

Her ne kadar mitoloji yüklü olsalar da, Homeros ve Hesiodos'un eserleri, daha sonra zuhur edecek olan doğa felsefesi için bir hazırlık fonksiyonu görmenin yanı sıra, klasik Yunan düşüncesinin temel kaygılarını anlama bakımından ciddi ipuçları sergiler. Özellikle evrenin nasıl meydana geldiği, onun içerisinde var olan veya var olduğu düşünülen varlıkların söz konusu meydana gelişle bağlantısı benzeri hususlar, daha sonraları ortaya çıkan doğa felsefelerindeki oluş-varlık tartışmaları açısından son derece önemli olmuştur. Zaten felsefenin, birbirinden farklı ve değişme halindeki onca unsurdan meydana gelen varlıktaki birlik veya düzen karşısındaki hayretten doğduğu düşünüldüğünde, onun, öncelikle, insanın kendi dışındaki varlık alanı üzerine düşüncesiyle ve söz konusu varlık alanını bir şekilde anlayıp açıklama kaygısıyla bağlantısı daha açık hale gelir.

Tarihsel seyri dikkate alındığında Antik Yunan düşüncesi veya felsefesini birbirini takip eden dört döneme ayırmak mümkündür. Bir anlamda felsefenin ve felsefî problemlerin oluşum aşamalarına tekabül eden söz konusu dönemler presokratik felsefe, insan felsefesi (Sokrat ve sofistler), sistematik felsefe (Eflâtun ve Aristo) ve Helenistik felsefe şeklinde tasnif edilebilir.

İlk dönem, felsefenin başlangıcına tekabül eden ve düşünürlerin mitoloji, din ve gelenekten, daha bilimsel denebilecek bir düşünüş içerisinde doğaya yöneldikleri bir dönemdir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, bu dönem filozoflarının dış dünyadaki çeşitliliği, oluş ve değişimi kaynaklarına taşıma kaygısıyla evreni ve doğayı birlikli bir bütün olarak açıklama amacı içinde olmalarıdır. Dış dünya ve doğaya yönelmiş olmaları sebebiyle fizikçiler olarak adlandırılan bu filozoflarla birlikte, klasik felsefenin en önemli sorusu olan "niçin" sorusunun, herhangi bir hâricî referansa başvurmaksızın sorulmaya başlandığını görmek mümkündür. Yine aynı ilk filozoflarla birlikte, gerçekliğe içkin olan düzenliliğin teorik kaygılarla merak konusu haline gelmesinin bir sonucu olarak, her şeyin sebeplerinin araştırıldığı bilimsel bir yaklaşımın doğduğu gözlenebilir. Yine aynı dönemde, nihayet mitolojik döneme ait insan biçimli tanrı anlayışlarının bütünüyle felsefî kaygılarla soruşturulmasına paralel olarak da tektanrıcılığa doğru bir eğilimin ortaya çıkışı tesbit edilebilir.

İkinci dönem, Sokrat'ın da içinde bulunduğu ve düşüncelerini daha ziyade kendilerine karşı tesis edip geliştirdiği sofistlerle birlikte başlayan ve insana dair oldukça köklü ve sonraki felsefeler açısından son derece belirleyici olan soruların sorulduğu bir dönemdir. Zira bu dönem düşünürleriyle birlikte, ilk defa felsefede insan bilgisinin imkânlarının soruşturulduğunu, buna bağlı olarak bilgi, ahlâk ve siyaset felsefelerinde kesin bilginin elde edilebilmesini tartışmaya açan şüpheci bir yaklaşımın doğduğunu söyleyebiliriz. Sofistlerle aynı dönemde yaşayan Sokrat'ın ise insan bilgisinin sınırları ve özellikle gerçekliğin bilgisinin imkânı gibi konularda sofistlerle paralel görüşlere sahip olmasına rağmen, ahlâk alanında tümel ve aklî bir bilginin mümkün olduğuna inanması sebebiyle,

daha sonraki sistematik felsefelere ve Batılı anlamda rasyonalizme en büyük katkıyı sağladığı söylenebilir.

Klasik Yunan düşüncesinde, Sokrat'ın ardından, sistematik felsefe dönemi başlar; bu dönem Eflâtun ve Aristo felsefeleri tarafından temsil edilmiştir. En genel anlamıyla ele alındığında, sistematik felsefenin, gerçekliğin bütün alanlarını kapsayan ve bu alanlarda elde edilen bilgileri, metafizik, bilgi felsefesi, ahlâk ve siyaset felsefesi gibi felsefenin bütün alanlarında, iç bütünlüğü olan bir sistem halinde toparlama iddiasındaki Platonik ve Aristocu felsefelere gönderme yaptığı söylenebilir. Daha önceleri dağınık bir biçimde gerçekleştirilen felsefe ve düşünme etkinliği, Eflâtun ve Aristo felsefeleriyle birlikte, varlık, insan ve Tanrı gibi hususlara dair iç bütünlüğü ve mantığı olan bir form içerisinde sunulmaya başlanmıştır. Bundan dolayıdır ki, gerçek anlamda Batı düşüncesinin kaynağını söz konusu iki düşünür oluşturur ve bütün bir Batı felsefesi geleneği Eflâtun ve Aristo'ya düşülen dipnotlar hükmünde görülür.[3] Zira bu felsefeler, sistematik bir düşünme etkinliğinin nasıl gerçekleştirileceğine yönelik bir kaynak işlevi görmenin yanı sıra, daha sonraki felsefelerin mahiyet ve istikametlerinin tayin edilmesi bakımından son derece önemli bir tarihsel arka plan oluşturmuşlardır.

Klasik Yunan düşüncesinin son periyodu ise sistematik bir bütünlük iddiasında olmalarına rağmen, büyük ölçüde eklektik bir görünüm arzeden ve düşünümün daha ziyade etik ve politik meseleler ekseninde şekillendiği çeşitli düşünce ekollerini muhtevasında barındıran Helenistik dönemdir. Epikurosçuluk, stoacılık, septisizm ve Yeni Eflâtunculuk gibi düşünce ekollerinin varlık sahnesinde bulunduğu bu dönem, siyasî anlamda kent devletinin sona erdiği milâttan önce 322-30 yılları arasındaki Helenistik felsefeyle, Roma İmparatorluğu'nun egemenliği altında yaklaşık beş asır boyunca hüküm süren Roma felsefesinden

meydana gelir. Yine bu dönem, çeşitli klasik felsefe anlayış ve teorilerinin, önemli birtakım sosyal ve politik değişmelere bağlı olarak dönüşüme uğradığı bir dönem şeklinde karşımıza çıkar.

a) Presokratik Felsefe veya Doğa Felsefesi

Bu dönem (585-450), öncelikli kaygıları itibariyle dış dünyanın anlaşılmasına odaklanan ve doğa filozofları veya presokratik düşünürler olarak adlandırılan filozoflarca geliştirilmiş olan felsefelere gönderme yapar. Presokratik düşünürlere ve onların kendilerinden sonraki felsefelere büyük bir etki yaptıkları yönündeki devâsâ iddialara rağmen, elimizde söz konusu düşünürler tarafından kaleme alınmış olan, onların kendi dönemlerine ait herhangi bir doküman mevcut değildir. Onların ne yazdıklarına ne söylediklerine dair bilgilerimiz, en iyisinden ikinci el kaynaklara dayanmaktadır. Presokratik filozofların oldukça geniş bir sahada nasıl olup da önemli etkiler yapmış olduklarını anlamak için, onların günümüzde yapıldığı şekliyle disiplinler arasında keskin birtakım ayırımlar yapmamış olduklarının altını çizmek gereklidir. Lafzî anlamıyla "hikmet sevgisi"ni ifade eden ve bizim felsefe adı altında gördüğümüz alan, bugün anlaşıldığından farklı olarak onlar için felsefe, mantık, tıp, etik, sosyal bilimler, psikoloji ve din gibi bütün disiplinleri içine alan oldukça geniş bir sahayı kuşatmaktaydı. Presokratik filozofların ayırıcı vasıfları ise fiziğe yani doğaya dair spekülasyonlarında temellenebilir. Bunun sebebi, onların, oldukça erken bir dönemde, dünya ve evrende çeşitli fenomenlere yönelik basit, birlikli ve tam bir açıklama sağlama doğrultusundaki teşebbüslerinin, modern deneysel bilimlerin kavram ve metotları açısından en eski taslaklar olmasıdır.[4]

Bu dönemde Batı düşüncesinin nasıl bir işleyiş ve karaktere sahip olduğunu analiz etmeden önce, presokratik felsefedeki düşünme tarzını ve buna bağlı

olarak klasik Yunan düşüncesinin doğasını kavramayı kolaylaştıracak birtakım hususların ele alınması büyük bir önem arzeder. Söz konusu hususların önemi, bu dönemde genel olarak varlık, insan ve Tanrı'nın ne şekilde anlaşılıp yorumlandığını anlamayı kolaylaştırmaları, dolayısıyla gerçeklikle ilişkinin ne şekilde tesis edildiği veya gerçekliğin ne şekilde kavrandığıyla alâkalı olmalarından kaynaklanır.

Her şeyden önce klasik Yunan düşünürleri açısından nesneler niteliklerin toplamından müteşekkil olarak görüldüğü gibi, nesneleri oluşturan nitelikler de tıpkı nesneler gibi var olan şeyler şeklinde kabul edilmişlerdir. Dolayısıyla nitelikler nesneleri oluşturan parçalar hükmünde olup, nesnelerin varlığa gelişi niteliklerin bir araya gelişine, varlık yitimine uğramaları ise kendileri gibi olan niteliklerin nesnelerden ayrılmalarına tekabül eder. Buna göre niteliklerin âdeta, nesnelerden ayrı bir biçimde var olabilen parçacıklar olarak anlaşıldığı söylenebilir. Bununla bağlantılı diğer bir husus ise klasik Yunan düşüncesinde yokluk fikrine yer bırakmayacak bir varlık anlayışının bulunmasıdır. "Hiçten hiç çıkar" ifadesinde karşılığını bulduğu şekliyle, hiçbir şey yoktan var olmadığı gibi, varlıktan da büsbütün yokluğa geçmek söz konusu değildir.

Klasik Yunan düşüncesinde, her ne kadar farklı kavramlaştırmalar olsa da, değişimin algılanışında bir ortaklık söz konusudur. Değişimin, nesnelerin çeşitli nitelikler kazanıp kaybetmesi olarak kavrandığı bu anlayışa göre, değişime uğrayan nitelikler yok olmazlar fakat karşıtlarına dönüşürler. Her ne kadar daha yetkin bir kavramlaştırmasını sonraları kazanmış olsa bile, sebep fikrinin de, klasik Yunan düşüncesinde değişim anlayışıyla bağlantılı olarak önemli bir yerinin olduğu açıktır. Bu fikir ise "her şeyin bir sebebi olduğu" düşüncesinde karşılığını bulmuş ve klasik Yunan dü-

şüncesini, her nesne ve değişmeye bir sebep aramaya sevketmiştir.[5]

Bu hususlara bağlı olarak presokratik düşünürlerin çoğu, gerçekliğin açık bir biçimde farklılık arzeden ve bizim çoğunlukla birbirinden ayrı olarak görüp açıklamaya çalıştığımız görünümleri arasındaki benzerliği açığa çıkarmaya çalışmışlardır. Zira onlar açısından benzerlik farklılıktan daha büyük bir önem taşır. Bundan dolayı, gerçekliğin birbirinden ayrı iki görünümü üzerine düşünen bir presokratik düşünür, onları birbirinden ayıran özellikler yerine, her ikisinin de ortaya çıkışını açıklayan ve temelde yatan birtakım faktörleri vurgulama eğiliminde olmuştur. İşte tam da dış dünyada meydana gelen oluşumların kaynağına inip, açıklayıcı temel prensipler bulma kaygısıyla gerçekleştirilen bu etkinlik, modern bilimin temellerinden birini oluşturur.

Aslında gerçekliği veya gerçekliğin değişken ve birbirinden farklı görünümlerini açıklama amacıyla gerçekleştirilen söz konusu basitleştirici açıklama tarzları, presokratik felsefedeki çeşitli felsefe kavrayışlarına tekabül eder. Bu farklı felsefe kavrayışlarını gerek presokratik düşüncede gerekse daha sonraki felsefelerde, değişik formlar içerisinde gözlemlemek mümkündür. Genel bir değerlendirme içerisinde ele alındığında açıkça farklılık arzeden görünümleri birlikli bir bütün olarak kavrama çabasının dört farklı şekilde gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. İlk yaklaşım, temelde yatan ve bütün âşikâr değişiklikleri açıklama amacında kullanılabilen töz veya birtakım maddî dayanakların hesabını vermek amacını güder. İkinci yaklaşım, dünyadaki çokluğu birlikli bir bütün olarak açıklamaya imkân veren denetleyici evrensel bir yasanın varlığını vurgular. Üçüncü yaklaşım, bize tezahür ettiği şekliyle dünyanın bir yanılsama olduğunu, dolayısıyla gerçek dünyanın, görünen dünyaya ait çeşitli tezahürlerden başka olması gerektiği iddiasında bulunur. Son

yaklaşım ise diğerlerinden farklı olarak, dünyaya ilişkin birlikli bir açıklama sağlamaya yönelik yeterliliğimiz hakkında kuşkucu bir tavır ortaya koyar

Her ne kadar tamamen söz konusu yaklaşımlara bağlı olmasa bile, görece olarak onların da etkisinin bulunduğu bir perspektife bağlı olarak presokratik felsefeyi dört ana başlık altında tasnife tâbi tutmak mümkündür. Büyük ölçüde, filozofların düşünürken odaklandıkları temel problemlere ve problemlere getirmiş oldukları çözüm önerilerine bağlı olan bu tasnif, İyonya okulu veya monistler, Pisagorculuk (Pythagorasçılık), değişme problemi ve plüralistler şeklinde ortaya konulabilir.

1. İyonya Okulu veya Monistler

Batı düşüncesi geleneğinde karşılaşılan ilk felsefe okulu, Batı Anadolu kıyılarındaki İyonya'da ortaya çıkan ve Thales, Anaximandros ve Anaximenes tarafından temsil edilen İyonya okuludur. Bu düşünürler, öncelikle şiirsel bir anlatımla sunulmuş olan mitoloji yüklü düşünme biçimlerinden, bilimsel ve felsefî düşünceye geçişin ilk temsilcileri olma özelliğine sahiptirler. Zira doğa üstü güçlere referansla gerçekleşen ve mitolojik düşünme olarak adlandırılan dünyayı açıklama tarzı, onlarla birlikte dünyayı, doğal sebeplere başvurmak suretiyle açıklama çabası lehine ortadan kalkmaya başlamış, bilimsel ve felsefî düşünceye giden yol açılmıştır. Örneğin evrenin doğuşunu anlatan erken dönem eserlerinden biri olan Hesiodos'un *Theogonia*'sı, evrenin doğuşunu ve değişik görünümlerini açıklama amacıyla, doğa üstü güçlere en çok müracaat edilen bir eser görünümündedir. Burada antropolojik olarak bireysel tanrılar şeklinde anlaşılan tanrıların kaprisli motif ve yönelimleri, oldukça belirgin bir görünüm arzeder. Oysa Aristo tarafından da vurgulandığı şekliyle, Miletli düşünürlerin açıklamaları, çoğunlukla genel prensiplere dayalıdır ve birtakım

argümanlar ya da deneysel düşünceler tarafından desteklenir. Bu sebeple, söz konusu ilk Yunanlı düşünürlerin, ilk Yunanlı bilim adamları olduğu söylenebilir. Onlar ayrıca gerçekten de yalnızca bilmek ve anlamak kaygısıyla bilimsel bir etkinlik içerisinde olmuşlardır. Örneğin Thales, milâttan önce 584'te güneş tutulmasını tahmin etmiş, piramitlerin yüksekliklerini ve denizdeki gemilerin mesafelerini hesaplamayı başarmıştır.

İyonya veya Milet okuluna ait düşünürlerin bir diğer özellikleri iseyine Aristo'ya referansla ifade edildiğinde, Batı düşünce tarihinin ilk materyalist filozofları olmalarıdır. Zira onlar, her ne kadar yaşadıkları döneme bağlı kalmak suretiyle ruh ve beden arasında herhangi bir ayırıma gitmemiş olsalar da, yalnızca maddî sebebe odaklanmışlar ve var olan her şeyi kendisinden türetebilecekleri maddî bir sebep ya da "arkhe" arayışında olmuşlardır. Onlar açısından bakıldığında, söz konusu arayışın sonucu, neyin gerçekten var olduğunun bilgisiyle eşdeğer bir anlama sahiptir. Tam da bu tutumları sebebiyle, Miletli düşünürlerin, Batı düşünce geleneğinde hemen bütün dönemlerde hüküm süren ve felsefe tarihi boyunca, değişik formlar içerisinde karşımıza çıkan ikili (düalist) karşıtlıklar için kaynak teşkil eden görünüş-gerçeklik ayırımının başlatıcıları oldukları söylenebilir. Buna göre dünya her ne kadar görünüşte değişik görünümlere sahip olarak deneyimlense de, Thales için su, Anaximandros için apeiron (sınırsız olan) ve Anaximenes için hava, doğadaki bütün değişik görünümlerin kaynağında olan (arkhe) ve bir anlamda değişmenin ardındaki değişmeyen şeyi ifade eder.

Tam da bu anlayışın bir sonucu olarak, Miletli düşünürlerin, monist yani tekçi filozoflar oldukları söylenebilir. Onlar bir yandan, maddeyi evrendeki yegâne gerçeklik olarak görmeleri, yani görünen dünyadaki olanca çeşitliliğin, her şey için temel teşkil ettiğini

düşündükleri bir birliğe indirgenebileceğini düşünmeleri açısından, diğer yandan da birden fazla arkhe veya maddî sebebi değil de, tek bir maddeyi merkeze almaları bakımından monisttirler. Bununla birlikte onlar ayrıca, maddede vuku bulan değişmeleri hâricî bir sebebe bağlamamaları, canlılığın kaynağı olarak da, Thales'in "Her şey tanrılarla doludur" sözünde karşılığını bulduğu üzere, kendi hareketlerini kendisinden kaynaklanan bir canlılıkla gerçekleştiren bir ilk maddeyi görmeleri sebebiyle "hilozoist" yani canlıcı düşünürlerdir. Özellikle din felsefeleri açısından bakıldığında, söz konusu yaklaşımları sebebiyle, Miletli düşünürlerin, Batı düşüncesinde zaman zaman gözlemlenen panteist Tanrı tasavvurlarına kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.

II. Pisagorculuk

İlkçağ Yunan düşüncesinde karşımıza çıkan ikinci okul, bilimsel, felsefî ve dinî görüşlerin iç içe geçmiş olduğu bir görünüm arzeden ve VI. yüzyılın ikinci yarısında Güney İtalya'daki Kroton'da Pisagor (Pythagoras) tarafından kurulan Pisagorculuk okuldur. Bu okulu diğer okullardan ayıran en temel özellik, diğer okulların daha ziyade felsefî ve bilimsel etkinliklerle karşımıza çıktığı yerde onun, aynı zamanda dinî bir tarikat ve siyasî bir örgüt görünümüne sahip olmasıdır. Söz konusu özelliğinden dolayı Pisagorculuk'la birlikte, felsefeyi doğuran motif de, salt teorik kaygılardan yani bilmek için bilmek kaygısından, pratik amaçlar lehine önemli bir değişime uğramıştır. Zira Pisagorcu düşünürler için felsefî etkinliğin değeri, anlamak veya öğrenmek amacına hizmet etmesinden değil, insanı bilgi yoluyla arındırıp saflaştırmak suretiyle evrenin ruhuyla birleştirmesinden kaynaklanır.

Pisagorcular'ın gerçekleştirdikleri aktivite, büyük ölçüde sayılarla ilişkilidir. Çünkü onlara göre sayılar ve sayılar arasındaki orantının ifadeleri formunu alan

matematik ve müziksel harmoni, dünyanın birbirinden bütünüyle ayrı olan yönlerini anlamaya hizmet eden bir anahtar olmak durumundadır. Bunun da ötesinde Pisagorcular, sayıların yalnızca dünyayı açıklama vasıtaları olmadıklarını, dünyanın dahi bir anlamda sayı olarak düşünülebileceğini ileri sürerler. Sayılarla nesnelerin birbiriyle özdeş kılındığı bu yaklaşım, sayıların mekânsal oluşumlarla ilişkilendirilmesinden zuhur etmiş olabilir. Örneğin bir sayısı mekân içerisindeki tekil bir noktayı ifade eder ve diğer şekiller ondan hareketle inşa edilirler. Şayet bir sayısı bir nokta ise bu durumda bir sayısının, diğer maddî nesnelerin ardışık ilâveler olarak kendisinden hareketle oluşturulduğu maddî bir hareket noktasıyla özdeşleştirilmesi de mümkündür. Pisagorcu teori için bir sayısı nokta, iki sayısı çizgi, üç sayısı yüzey, dört sayısı ise üç boyutlu cisimdir. Önemli bir Pisagorcu doktrin de, bir çizginin veya büyüklüğe sahip herhangi bir nesnenin sonsuz kadar bölünebileceği ve sonsuz derecedeki küçük büyüklüklerin sınırlandırılması mümkün olmayan bir sayıdan oluşturulduğudur. Onlar ayrıca boş ve sınırsız bir mekânın varlığına da inanırlar.[6]

Pisagorcular'ın merkezî önemleri, onların, bir şeyin gerçek kimlik veya özünün yapıldığı madde tarafından değil, o şeyin yapısı tarafından belirlendiğini düşünmelerinden gelir. Bu yaklaşıma göre, düşüncenin hâlihazırda vuku bulan bir şeyin kaba bir fikrine ulaşabilmesi için, değişik maddelerden yapılan aynı tipte nesneye ait durumların yapıya göre düşünülmesi gerekir. Sayı ve yapıyla ilgili söz konusu Pisagorcu doktrinin, Eflâtun'un formlar öğretisi ve Aristo'nun madde ve form veya yapıdan oluşan bireysel tözleri üzerinde derin bir etkisi olmuştur.

Pisagorcu teoride öne çıkan bir diğer husus da, reenkarnasyon yani ruh göçü öğretisidir. Her ne kadar kaynağı itibariyle Hint ve Doğu kökenli dinlere dayansa da, Pisagor'un kendi yaklaşımını söz konusu

öğretiyi İyonya felsefesindeki kozmosun yasalılığı düşüncesiyle birleştirerek oluşturmuş olduğu söylenebilir. Tıpkı kozmik hareketin öncesiz sonrasız bir çember misali sürekli vuku bulan hareketi gibi, insan ruhu da çeşitli insan ve hayvan şekillerine bürünmek suretiyle aynı şekle dönüşün çemberine dahil olur.[7] Bu teori açısından bakıldığında ruh ölümsüz bir birliktir ve yaşayan yaratıkların çeşitliliği içerisinde yeniden ve yeniden bedenlenir. Gerek evrende ebedî bir dönüş çemberine inanmaları, gerekse insanı da söz konusu çembere tâbi bir varlık olarak kabul etmeleri sebebiyle, Pisagorcular'ın, kozmolojik ve ahlâkî doktrinleri birbiriyle ilişkili bir biçimde kavradıklarını söylemek mümkündür. Söz konusu kavrayışı dolayısıyla Pisagorcu teori, daha ziyade pratik amaçlar güden bir felsefe görünümüne bürünmüş ve evrende hüküm süren ebedî dönüş çemberi içerisinde âhenkli bir biçimde var olabilen bir insan varlığı oluşturma çabası gütmüştür. Pisagorcular işte bu noktada, tek sayılarla ilişkili gördükleri sınırlı olan ile çift sayılarla ilişkili gördükleri sınırsız karşıt değerlerini inşa ederler. İlki yani sınırlı olan yapı kazanmış ve niceliksel olarak ölçülebilen iyiye, diğeri ise kaotik ve düzensiz olan kötüye karşılık gelir. Görüldüğü üzere kozmosun keşfiyle başlayan Yunan düşüncesi, Pisagorcular'da da, büyük ölçüde mistik bir form içerisinde olmasına rağmen, birbirinden farklı birçok görünüme bürünüp, oluş ve değişime tâbi olan dünyada değişmeden kalan şeye yani harmoni ve kozmosa yönelik bir arayışı ifade eder. Batı düşüncesinin gelişim seyri dikkate alındığında, bu arayışın kendisini bâriz bir biçimde hissettirdiği bir başka uğrak noktası ise değişme problemine bağlı tartışmalarda karşımıza çıkar.

III. Değişme Problemi

Batı düşünce geleneğinde önemini her daim hiç yitirmeden sürdüren bir problem olarak değişme

problemi ekseninde yürütülen tartışmaların, klasik Yunan düşüncesindeki kaynağında, Herakleitos ile Elea okulu vardır. Bireysel bir filozof olarak Herakleitos oluş ve değişmeyi felsefesinin merkezine yerleştirir. Herakleitos'un oluş ve değişme anlayışının karşısında yer alan Elea okulu ise Parménides, Zenon, Melissos ve Ksenophanes gibi düşünürlerce temsil edilir. Herakleitos-Parménides veya oluş-varlık karşıtlığı ekseninde yürütülen söz konusu tartışmaların, özellikle sonraki düşünce tarzlarının istikametlerini belirlemeleri ve başta Hegel ve Nietzsche gibi görece çağdaş düşünürler olmak üzere, birçok düşünür üzerinde küçümsenmeyecek bir etkiye sahip olmaları bakımından ayrıcalıklı bir yeri vardır. Kendilerinden önceki düşünürlerin çokluğun gerisindeki birliğe yönelmelerinin, onları, birlikten çokluğa geçiş süreci üzerinde yeterince düşünmeksizin, tek bir öğeden oluşan kalıcı bir töz veya öğe arayışına ittiği yerde, Herakleitos ve Parménides, değişme problemine odaklanmak suretiyle, "kalıcılık ve süreklilik gerçeği ile değişme gerçeği" arasında bir uzlaşım arayışında olmuşlardır.

Herakleitos ve Parménides'le birlikte karşımıza çıkan bir husus da, kendilerinden önceki filozofların vurguladıkları görünüş-gerçeklik ayırımını, epistemolojik bir boyuta taşımalarıdır. Bu husus ise duyu-akıl veya deneysel bilgi-rasyonel bilgi karşıtlığına denk gelecek bir ayırım olan episteme-doxa ayırımıdır. Bu ayırım bağlamında hem Herakleitos hem de Parménides, duyularla elde edilen bilginin görünüş dünyasına, akılla elde edilen bilginin ise gerçeklik dünyasına ait olduğunu vurgulamaları bakımından, felsefe tarihindeki ilk büyük rasyonalistlerdir. Zira onlar için, duyularla elde edilen deneysel bilginin gerçekliğe dair hakiki bir bilgi olması söz konusu değildir. Buna karşın gerçekliğin hakiki bilgisine ulaşmak, yalnızca akla dayalı felsefî argümanlarla mümkündür.

Benzer biçimde bu düşünürlerde ortak olan diğer bir husus ise her ne kadar farklı anlam içeriklerine sahip olarak ele alınsa da, onların diyalektik bir düşünceye sahip olmalarında karşılığını bulur. Elealılar'da diyalektik, "saçmaya indirgeme şeklinde gerçekleşen bir akıl yürütme" yani "birlik" karşısında değişme ve oluşun saçmalığını açığa çıkarmaya hizmet eden bir yöntem iken, Herakleitos'ta evrende hüküm süren ve kendisinden dolayı her şeyin karşıtına dönüştüğü değişme sürecine, karşıtların birliğine ve bunu ifade eden değişme yasasına karşılık gelir. Tam da bu farklılaşmadan dolayı, her ne kadar nihayetinde her iki düşünür de değişmenin ardındaki değişmeyen şeye yönelmiş olsa da, Herakleitos oluş ve değişmenin, Parménides ise değişmeden kalan birlik ve varlığın filozofu olarak karşımıza çıkar.

Hakiki bilginin, duyular tarafından toplanan verilerin aklın disiplini yoluyla birleştirilmesinden elde edileceğini düşünen Herakleitos'a göre, her şey bir akış veya değişim halindedir; varlık yoktur yalnızca oluş söz konusudur. Evrenin ebedî durumu ise karşıtlar arasındaki savaş ve mücadeledir. Herakleitos böyle bir oluş sürecinde düzen kavramının nasıl anlaşılması gerektiği problemini, ateşi arkhe olarak benimsemek suretiyle çözmeye çalışır. Zira ateşte sürekli akış halinde olmakla birlikte, kendisiyle özdeşliğini muhafaza eden bir boyut vardır.[8] Tıpkı ateşte olduğu gibi kozmik ateşin hüküm sürdüğü evrende de, ayrılma ve birlik süreci süreklilik arzeder. Bundan dolayı, karşıtlar arasındaki dinamizm, evrenin motive edici gücü ve ebedî şartıdır. Kalıcılık ve süreklilik ise evrende var olmaz; yalnızca ateşin başkalaşımlarının bir sonucu olarak değişmenin kalıcılığından, değişmenin kendisi dışında değişmeyen bir şeyin olamayacağından bahsedilebilir.[9]

İşte dünya düzeni içerisinde değişime konu olmayacak bu faktör, dünyanın doğasını belirleyen süreci

daima denetimi altında bulunduran nesnel bir güç olan "logos"tur. Başka dillere çevrilmesi mümkün olmayan logos "söz, düşünce, anlam ve akıl" anlamlarına gelmekle birlikte, Herakleitos'ta her şeye hükmeden ilâhî yasaya karşılık gelir. Herakleitos, sezgi yoluyla elde etmiş olduğu söz konusu dünya kanununun dilini, kutupsal karşıtlık şeklinde tesis etmiştir. Evrende vuku bulan değişme logosun kutupsal karşıtlıklar halinde sonsuz bir biçimde gelişip serpilmesinden başka bir şey değildir. Karşıtlıkların ötesinde yalnızca "bir olan" ve her zaman mevcudiyetini sürdüren tanrı bulunur.[10] Logosun bilgisi ise ilâhî logosun bir parçası olan insan ruhunun, tanrısal logosla gerçekleştirecek olduğu katılma ilişkisi ile sınırlıdır. Dolayısıyla ruhsal bir varlık olarak insanın maddî ve bedenî olandan etkilenmesi ne kadar az ise kozmik logosu anlama gücü de o kadar fazla olur.[11]

Herakleitos'un, değişme ve logos ilişkisini ne şekilde tesis ettiği, en güzel ifadesini onun, "Bir nehirde iki kere yıkanılmaz" sözünde bulur. Nehir sürekli bir akış içerisinde olduğundan ötürü değişmektedir; buna karşın kendisiyle özdeşliğini yani aynı nehir oluşunu da korumaktadır. Bu anlamda logos, bir şeyin varlığının, bir harmoni veya birliğe ulaşmak için eşit ölçüdeki karşıt çiftlerin mücadelesi tarafından kendisi yoluyla devam ettirildiği rasyonel yasaya gönderme yapar.

Buna karşın Elea okulu düşünürleriyle birlikte, Batı düşüncesi geleneği üzerinde son derece etkili olacak bir yöntem değişikliği ortaya çıkar. Bir anlamda klasik mantığın kaynağını teşkil edecek olan söz konusu yöntem değişikliği, doğaya yönelik deneysel araştırmaların yanılsamadan başka bir şey olmadığını açığa çıkaran saf anlamda tümdengelimli bir akıl yürütme olup, problemleri bütünüyle rasyonel düzlemde ele almayı öngören bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla Elealılar'ın elde ettiği sonuçlar duyusal kanıtlardan

ziyade, akla dayalı mantıksal argümanlarla desteklenir. Böyle bir akıl yürütme biçiminin Batı düşüncesindeki en büyük temsilcilerinden biri hiç kuşkusuz Parménides'tir.[12]

Parménides akıl yürütmeye dayalı düşünme biçiminin ilk örneğini oluşturacak bir şekilde, değişmenin imkânsız olduğunu, gerçekliğin ise tekil, bölünemez ve homojen bir karakter arzettiğini ileri sürer. Yine Parménides var olan ve var olmayan arasında bir ayırıma giderek, ikincisinin imkânsız olduğu sonucuna varır. Zira Parménides'e göre var olmayanın, var olmayan bir şeyi düşünmek için dahi olsa, zihinde bir fikrinin mevcut olması gerekir. Bununla birlikte düşünülen şeyin, yalnızca zihinde var olması ve varlık sahasının dışına büsbütün atılamaması gerçeği, burada var olmaktan kastedilenin gerçekte ne olduğu ve zihinde var olmak ile dış dünyada var olmak arasındaki farkın neliği problemlerinin doğmasına engel olamamıştır. Aynı şekilde böyle bir akıl yürütme, düşünce, sözcükler ve şeyler arasındaki bağlantı probleminin de doğmasına yol açmıştır.

Parménides'in, "Bir şeyi düşünmek ona bir anlamda varlık benzeri bir şey kazandırır" şeklinde ifade edilebilecek yaklaşımı, gerçek anlamda var olmayan şeyin düşünülemeyeceği, dolayısıyla onun gerçekte var olmadığı sonucunu doğuran bir akıl yürütme biçimi olarak, Batı düşüncesinde tümdengelim (dedüksiyon) olarak bilinen akıl yürütmenin ilk örneğini oluşturur. Var olma ile düşünmeyi özdeşleştiren bir yaklaşımı benimseyen Parménides'e göre bütün yargılarımız, hiçbir biçimde değişime tâbi olmayan bir gerçekliğin dışavurumlarıdır. Bu sebeple gerçekliğin hakiki doğasının bölünemeyen, homojen bir kendilik olarak anlaşılması gerekir. Benzer delillere referansla Parménides, değişmenin imkânsızlığını da gösterme çabası güder. Zira gelecekte var olacak veya geçmişte var olmuş bir şeyi düşünme durumlarında dahi,

düşünülen şeyin geçip gitmediği, insan zihninde varlığını sürdürdüğü açıktır. Bu sebeple Parménides'e göre varlığa gelme ve geçip gitme aldatıcıdır ve değişme denilen şey yanılsamadan ibarettir. Onun mantığa yapmış olduğu keskin vurgu ve buna bağlı olarak tesis ettiği rasyonel varlık anlayışı, Antik Yunan düşüncesine geri dönülmesi mümkün olmayan bir hareket noktası sunmuştur. Bu ise materyal monizmin yani tek bir arkheyi varlığın bütünüyle özdeşleştirmenin imkânsızlığından başka bir şey değildir. Bundan dolayı Parménides sonrası felsefe, öncekilerden farklı olarak çoğulcu bir arkhe anlayışıyla karşımıza çıkacaktır.[13]

iv. Plüralistler

Presokratik doğa felsefesinin dördüncü ve son dönemi, bir yandan Empedocles ve Anaxagoras gibi iki bireysel filozofu, diğer yandan da Leukippos ve Démocritos tarafından temsil edilen atomcu okulu muhtevasında barındıran plüralist düşüncedir. Kendilerinden önceki düşünürlerden farklı olarak Empedocles'in hava, ateş, toprak ve su olmak üzere dört temel maddeyi, Anaxagoras'ın sonsuz sayıda tohumu ve atomcu okulun ise sonsuz sayıdaki atom anlayışını benimsemiş olmaları, onları plüralist olarak adlandırmaya sebep olmuştur.

Bu düşünce tarzına sahip filozofların en temel kaygıları, evrende vuku bulan ve tek bir öğeye de indirgenmesi mümkün olmayan çeşitliliği, meydana geliş ve yok olmaları izah edebilecek bir teori tesis etmektir. Bu doğrultuda olmak üzere, onlar Parménides'in varlık kavramlaştırması ile Herakleitosçu anlamıyla duyularımızın tanıklık yaptığı oluş dünyasını uzlaştırma çabasında olmuşlardır. Her ne kadar plüralist yaklaşımlar, Elea felsefesiyle hiçbir şeyin yoktan var olamayacağı ve varlıktan büsbütün ayrılmanın mümkün olmadığı hususlarında hemfikir olsalar da, söz konusu

felsefenin, dış dünyanın tamamıyla bir yanılsamadan ibaret olduğu fikrini benimsemiş değillerdir. Zira Elea felsefesinin kabul edilmesi demek, bir bakıma üzerinde bilimsel faaliyetlerin gerçekleştirileceği zeminin ortadan kalkması anlamına gelir. Bundan dolayı plüralistler için yegâne çare hem aklı hem duyuları birbirleriyle çelişmeyecekleri bir teori içerisinde uzlaştırmak olacaktır. Bunun yolu ise Elea felsefesince benimsenen ve varlığa atfedilen temel nitelikleri, tek bir "arkhe"ye değil de, evrendeki çeşitliliği izah edebilmeyi mümkün kılacak birden fazla "arkhe"ye yüklemektir. Böylelikle hem Eleacı terimlerle tanımlanan çok sayıda temel arkhe veya varlık kabul edilmiş hem de görünüşler dünyası, söz konusu çoğul gerçeklikler ekseninde izah edilebilmiştir.

Bu hususla bağlantılı olarak plüralistlerin önemli bir katkısı da, daha önceki felsefelerin değer yitimine uğrattığı duyusal bilgiye hak ettiği değeri iade etmeleridir. Bunun anlamı, varlık alanında yani değişmezlik ile değişme arasında gerçekleştirilen uzlaşmanın, bilgi alanında yani rasyonel bilgi ile deneysel bilgi arasında da tesis edilmesidir. Böylelikle hakikate giden yolda, deneysel bilgi de rasyonel bilgi kadar gerekli görülmeye başlanmış ve nesnelere dair gerçek bir kavrayışın, bütün bilgi araçlarının kullanılmasıyla sağlanacağı şeklindeki düşünceye kapı açılmıştır.

Özellikle Aristo'dan en bilgilerden hareketle, plüralistlerin Batı düşüncesine yaptığı önemli bir katkının da, dış dünyaya ilişkin açıklamalarda fâil sebep fikrinin ilk defa söz konusu filozoflarla birlikte ortaya konulması olduğu söylenebilir.[14] Zira ilk defa Empedocles ve Anaxagoras'la birlikte, İlkçağ doğa felsefesinde varlığını sürdüren ve kendi hareketini yine kendisinin açıklayacağı canlı madde anlayışına tekabül eden "hilozoist" yaklaşım, ezelî fakat cansız olan maddeyi harekete geçirecek olan bir dış güç arayışı lehine ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu doğrultuda olmak

üzere Empedocles sevgi ve nefret, Anaxagoras ise "nous" kavramlarını, var olan maddeye aşkın ve tinsel karakterdeki fâil güçler olarak hareket ve canlılığın hâricî sebebi kılmıştır.

b) Sofistler ve Sokrat

Milâttan önce V. yüzyılın ortalarında doğa felsefesinin son bulmasıyla birlikte, felsefe anlayışında köklü birtakım değişikliklerin gerçekleştiği söylenebilir. Daha önceki filozofların varlık veya doğaya, yalnızca onu bilmek ve anlamak kaygısıyla yönelmiş olmalarının aksine, bu dönemin düşünürleri insana yönelmiş; insanın bilgi imkânlarını, yaşam ve pratiklerini merkeze almak suretiyle felsefenin yönünü etik ve siyaset felsefesine çevirmişlerdir. Elbette ki bu tutum değişikliğinin, söz konusu dönemle ilişkili felsefî ve sosyopolitik sebepleri vardır.

Hiç kuşkusuz bu sebeplerin başında daha önceki doğa filozoflarının, o dönem içerisinde sahip oldukları bütün imkânları kullanarak doğa üzerine söylenebilecek hemen her şeyi söylemiş, dolayısıyla gelişme imkânlarını tamamlamış olmaları bulunmaktadır. Bunun da ötesinde onlar, çoğunlukla birbirleriyle karşıtlık veya farklılık arzeden yaklaşımlarıyla, bu konudaki spekülasyonların sonuçsuz ve nihayetinde insan için faydasız olduğu izleniminin doğmasına sebep olmuşlardır. Varlığı anlama yönünde ortaya atılan ve varlığın özü ve zemini olma iddiası taşıyan birbirinden farklı onca "arkhe" anlayışı, gerçek ve görünen dünya ayırımına bağlı olarak, içinde yaşanılan dünyayı değersizleştirmenin yanı sıra kendileriyle çelişecek bir biçimde, varlığa dair akla dayalı evrensel bir bilginin imkânını da kuşkulu hale getirmiştir. Bunun açık sonucu ise filozofların, insana ait bilgi yetilerinin eleştirisinden yola çıkarak felsefe için daha farklı yöntem arayışları içerisine girmesi olmuştur.

Sosyopolitik sebepler arasında özellikle dönemin felsefe merkezi haline gelen Atina'nın, artık çıkar gözetmeyen felsefî etkinlik için elverişli bir ortam olmaktan çıkmasının altı çizilebilir. Atina ciddi bir refah döneminin ardından, gerek Spartalılar'la yapılan nüfuz savaşlarından gerekse Persler'le yapılan savaşlardan yorgun düşmüş, buna bir de veba salgını eklenince Atinalı ve Yunanlı'nın gücü büsbütün tükenmiştir. Böyle bir sosyopolitik atmosferde, yaşamın üstesinden gelme ve mutluluğu hayat içerisinde yakalama umudunu neredeyse kaybeden Atinalı için salt entelektüel bir etkinlik olarak felsefe de belirgin bir anlam kaybına uğramış ve pratik bir felsefe halini almaya başlamıştır. Yine dönemin Atina'sının, özgür erkeklerin tamamının katılımıyla gerçekleşen doğrudan bir demokrasi anlayışına sahip olması da, siyaset felsefesinin özellikle de güzel ve etkileyici konuşma sanatı olarak anlaşılan retoriğin ön plana çıkmasına sebebiyet vermiştir.

1. Sofistler

Batı düşüncesi geleneğinde varlık, bilgi, etik ve siyaset alanlarında kesin ve herkes için geçerli bir bilgi imkânını tartışmaya açan ve kuşkuculuklarıyla ön plana çıkan sofistler, V. yüzyılda yüksek eğitim için ihtiyaç duyulan talebi karşılayan profesyonel bir eğitimci sınıf olarak ortaya çıkmışlardır. Sofistlerin en belirgin özelliği varlık, bilgi, etik gibi felsefenin temel alanlarında kesin bir bilgi elde etmenin imkânına yönelik kuşkucu bir tutum içerisinde olmalarıdır. Buna bağlı olarak sofistler, tanrılar veya insanlarla tanrılar arasındaki ilişkide kuşkuculuk, değerlerin doğa üstü veya ilâhî temellere değil de insanî temellere dayandığı fikri ve nihayet siyaset felsefesi bağlamında sözleşmeci teori şeklinde sıralanabilecek üç felsefî tutum benimsemişlerdir.

İlk kuşağında Protagoras, Gorgias, Prodikos ve Hippias'ın, ikinci kuşağında ise Antiphon, Kallikles ve Thrasymakhos gibi isimlerin bulunduğu sofistler genellikle para karşılığı öğretim yapan gezgin öğretmenlerdir. Onlar siyaset ve retorik sanatını ve yaşamla başa çıkmanın yollarını insanlara öğreten profesyonel kişilerdir. Sofistlerin diğer bir özellikleri, doğa-uzlaşım karşıtlığında büyük ölçüde uzlaşım lehine bir tavır almış olmalarıdır. Onlara göre insanların gerek din ve tanrılar hakkında gerek etik yani neyin iyi neyin kötü olduğu hususunda gerekse toplum ve siyaset alanlarında kesin bir bilgiye ulaşmaları imkânsız olduğu için, bu alanlarda problemlerini kendi kültürel, dinî ve insanî anlayışlarına bağlı olarak uzlaşımla çözümlemekten başka şansları söz konusu olamaz. Zaten sofistler mutlak ve bilinebilir bir varlık ve doğa anlayışını benimsemedikleri için, insanların sahip oldukları her türlü bilginin gerçekte zaman içerisinde gerçekleşmiş olan bir uzlaşımın ürünü olduğunu düşünürler. Onların diğer bir özellikleri ise kendilerinden önceki felsefelerin özcü karakterine karşı çıkışlarında gözlemlenebilecek olan, her şeye yönelik eleştirel bir tutum sergilemiş olmalarıdır. Bu eleştiriler Yunan toplumunda onlara kadar yürürlükte kalmış olan kurumlara, toplumun siyasî ve hukuksal temellerine yöneltilmiştir. Bu eleştirel tutumla bağlantılı olarak sofistler, kesin ve mutlak bilginin imkânına duydukları güvensizlik ve kuşkuculuklarıyla ön plana çıkarlar. Bu kuşkuculuklarının arkasında ise Herakleitos'un değişim anlayışının kalıcı bir bilgi imkânını ortadan kaldırdığı yönündeki inançları ve katıksız bir deneycilik anlayışına bağlı olmaları bulunur. Onların deneyciliğe olan bağlılığı ile görünüş-gerçeklik ayırımına karşı çıkışları arasında da tam bir mutabakat söz konusudur. Bu ise sofistlerin fenomenalist bir yaklaşımı yani görünüş dünyasının ötesinde akıl yoluyla bilinecek ayrı bir gerçeklik olmadığı, bütün bilgilerimizi görünen dünyadan sağlamamız gerektiği anlayışını benimsedikleri anlamına

gelir. Son olarak sofistler, fenomenalizm ve deneyciliğe olan radikal bağlılıkları dolayısıyla bilginin göreliliğini benimsemişlerdir. Buna göre mutlak, kesin ve evrensel bir bilgiden değil de, insanî ihtiyaç, arzu ve beklentilerin yanı sıra toplumsal ve kültürel oluşumlardan sürekli bir biçimde etkilenen göreli bir bilgiden bahsetmek gerekir.

Sofist düşüncenin söz konusu özellikleri en felsefî şekli ile Protagoras ve Gorgias'a referansla anlaşılabilir. Protagoras'ın, "İnsan her şeyin ölçüsüdür" ve Gorgias'ın, "Hiçbir şey yoktur. Bir şey var olsa bile bilinemez. Var olsa veya bilinse bile, ona ilişkin bilgi başkasına aktarılamaz" sözleri, bir yandan bilginin insanın bilme kapasitesiyle sınırlı ve göreli olduğunu, diğer yandan da varlığın mahiyeti ve varlığa ilişkin bilginin insanî sınırlar içerisinde aktarılabilirliği hususlarında, sofistlerin nasıl bir anlayış benimsediklerini açığa çıkarmak bakımından önem taşır.[15] Buna göre sofistler, ilk hümanist düşünürler olarak her türlü bilginin kaynağında insanı görmüş ve bilginin insandan insana değişen, dolayısıyla göreli bir karaktere sahip olduğunu vurgulamışlardır. Onlar ayrıca görünüş dünyasında karşılığı olmadığı gerekçesiyle, tamamıyla soyut olmak durumunda kalan rasyonel birtakım kavramlar aracılığıyla felsefe yapma imkânını da tartışmaya açmışlardır. Bu tartışma mutlak, kalıcı ve bilinebilir bir varlık anlayışına yönelik kesin bir kuşkuyla sonuçlanmıştır. Onların varlık ve bilgi felsefelerinde ortaya çıkan bu kuşkucu tutum, zaman içerisinde radikalleşerek özellikle ikinci kuşak sofistler yoluyla etik, siyaset ve din dahil olmak üzere, zaman zaman bütün anlam imkânlarını nihilizm ekseninde ortadan kaldıracak şekilde, hayatın bütün alanlarına teşmil edilmiştir.

II. Sokrat Felsefesi

Her ne kadar sofistlerle aynı dönemde yaşamış ve birtakım hususlarda onlarla paralel bir düşünüş

sergilemiş olsa da, bütün zamanların en etkili düşünürlerinden biri olan Sokrat'ın adı, genellikle sofistlere karşı vermiş olduğu mücadelelerle ve özellikle Eflâtun felsefesi olmak üzere, kendisinden sonraki felsefelere yaptığı etkiyle zikredilegelmiştir. Bunun da ötesinde, Nietzsche gibi bazı filozoflara göre Batı metafizik geleneğini Sokratik rasyonalizm olarak dahi isimlendirmek mümkündür. Felsefî tartışma ve soruşturmalarında diyalektik bir yöntem benimsemiş olan Sokrat yazılı hiçbir şey bırakmamıştır. Bu yüzden tarihsel Sokrat ile Eflâtun'un kendi diyaloglarında konuşturduğu Sokrat'ın birbirleriyle ne kadar örtüştüğü belirsiz olsa da, birçok düşünür tarafından Batı düşüncesi geleneğinin kaynağı olarak kabul gören Eflâtun üzerindeki etkileri bile Sokrat'ın büyüklüğünü takdir etmek için yeterlidir.

Sokrat da, tıpkı sofistler gibi varlık ve bilgi felsefesi karşısında kuşkucu bir tutum almıştır. O da en az sofistler kadar sorgulayıcı ve sağlam bir retoriğe sahiptir. Onu sofistlerden ayıran husus ise şüphesini bütün konulara teşmil etmeyip, rasyonel temellere dayalı bir ahlâkın mümkün olduğuna inanmasıdır. Dolayısıyla Sokrat, hangi yolla olursa olsun, varlığın mahiyeti ve temel yapısıyla ilgili hakikati açığa çıkarma iddiasındaki bir varlık felsefesinin imkânı konusunda son derece kuşkucu ve sorgulayıcı bir tutum almakla birlikte, herkes için geçerli olan akla dayalı bir ahlâk felsefesini mümkün görmüştür. Hatta Sokrat için bilgi esas itibariyle ahlâk alanında mümkündür ve bu, erdemin bilgisinden başka bir şey değildir.

Sokrat'ın nasıl olup da Batı düşüncesi geleneğinde son derece etkili olduğunun anlaşılması, bir yandan ahlâk anlayışının diğer yandan da ahlâkî bilgiye ulaşmayı sağlayan diyalektik yönteminin bilinmesine bağlıdır. Sokrat her şeyden önce, âdeta bir peygamber edasıyla insanları gelip geçici olandan, gerçek anlamda kalıcı olana yani erdemli olmaya çağıran

ve inandığı değerler uğruna ölümü dahi göze alan bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Ona göre maddî değerler her ne kadar büsbütün faydasız olmasalar da, onların özsel ve kalıcı olduklarını söylemek mümkün değildir. İnsan için en hayatî olan şey ahlâklı ve doğru bir yaşam sürdürmektir. Böyle bir yaşamın sürdürülmesi ise elbette ki, iyiye ve ahlâkî hayata ilişkin bilgiyle mümkündür.

Sokrat'a göre bilgi, gelip geçici karakteriyle tikel ve ârızî olanın değil de, kalıcı olma vasfına sahip genel ve özsel olanın bilgisidir. Böyle bir bilgiye ise doğru ve sağlam bir yöntemle ulaşılabilir. Bu yöntemin en belirgin özelliği, onun hâricî birtakım kaynaklara başvurmaksızın, insanı bizzat kendi üzerine düşünmeye sevketmesidir. Zira Sokrat'a göre insan ruhu, önceden görmüş olduğu hakikati madde ile birleşmesinin sonucunda unutmuş olsa da hakikatin bilgisine sahiptir. Bu sebeple yapılması gereken, insanı karanlık olan maddî arzu ve heveslerden, kendi varlığı üzerine düşünen bir boyuta taşımak ve ruhunun gözlerini açmak suretiyle sahip olduğu bilgilerin açığa çıkmasını sağlamaktır. Sokrat felsefesinde ruha özen gösterilmesi gerektiği yönündeki yaklaşım da, tamamen insanın kendisini bilmesini sağlayarak erdemin bilgisine ulaşma amacına mâtuftur.

Sokrat felsefesinin en önemli boyutu, "Bilgi erdemdir" ve "İnsan bilerek kötülük yapmaz" sözlerinde karşılığını bulduğu şekliyle, onun teori-pratik bütünlüğüne yönelik vurgusunda ve diyalektik yönteminde karşımıza çıkar. Klasik erdem etiği için son derece önemli içerimler barındıran ilk boyut, insanın varlık bütünlüğünü sağlamanın yanı sıra teleolojik karakteriyle de gerçek anlamda iyiyi yalnızca bütün içerisindeki fonksiyonunu yerine getirmek suretiyle hayata geçirecek bir insan ve ahlâk anlayışına hizmet eder. Onun yönteminde karşımıza çıkan ikinci boyut ise bir yandan genel, evrensel ve özsel olana vurgusu sebebiyle

rasyonalist bir bilgi teorisiyle tesis edilecek olan idealist felsefelere, diğer yandan da tümdengelim, tümevarım ve çeşitli kıyas teknikleriyle klasik mantık ve bilgi teorilerine kaynaklık etmiştir.

c) Sistematik Felsefe

Batı düşünce geleneğinde sistematik nitelemesini tam anlamıyla hak eden ilk felsefeler, Eflâtun ve Aristo tarafından ortaya konulmuştur. Çünkü bu iki düşünür her şeyden önce, düşünce sistemlerini tesis etmeden, insanı bilgiye ulaştıran güç ve yetileri, güvenilirlik ve yeterlilik bakımından sorgulamışlardır. Bilgilerimizin kaynağının ne olduğu, insan zihninin işlem ve faaliyetlerinin ne kadar güvenilir olabileceğiyle ilgili sorular bu sorgulama kapsamı içinde yer alan temel sorulardır. Bütün bu soruların dış dünyaya dair düşünüş ve spekülasyonlardan önce sorulması, Eflâtun ve Aristo'yu öncelikli olarak bir bilgi teorisi tesis etmeye sevketmiştir. Bu durum ise gerek bu iki düşünür gerekse daha sonra kurulacak olan sistem felsefeleri için bilgi teorisini bir başlangıç noktası haline getirmiştir.

Eflâtun ve Aristo, ilk iki dönemde doğa ve insan üzerine yapılan hemen bütün tartışmalardan yararlanarak felsefenin bilgi teorisi, metafizik, etik ve politika gibi bütün alanlarında sistematik ve sentez niteliğinde bir görünüm arzeden kendi sistemlerini inşa etmişlerdir. Örneğin Batı düşünce geleneği açısından bir kaynak niteliğindeki Eflâtun felsefesi, Pisagor, Parménides ve Sokrat felsefelerini kendi bünyesinde sentezleyen karakteriyle, sistematik nitelemesini tam anlamıyla hak eden bir felsefe olarak karşımıza çıkar.

1. Eflâtun (Platon)

Felsefesini inşa ederken Sokrat'ın görüşlerini kendisine hareket noktası olarak alan Eflâtun, Aristo ile birlikte Batı düşünce geleneğindeki en önemli

düşünür olarak görülebilir. Hocasının, yazı karşısında konuşmayı daha doğal ve hakikati açığa çıkarmak bakımından kaynağa daha yakın gören tavrına paralel olarak Eflâtun da, diyalog tarzında kaleme aldığı ve Sokrat'ı başkahraman olarak konumlandırdığı eserlerinde konuşma tekniğini kullanır. Gerek Sokrat'ın gerekse Eflâtun'un yazı karşısında konuşmaya atfettiği bu değer, her iki düşünürün de, düşünce ve insan ruhunda olup bitenin, dolayımsız ve doğal bir form içerisinde konuşma yoluyla aktarılıp temsil edilebileceğine, yazının temsili olduğuna inanmasından kaynaklanır. Elbette ki söz konusu tavır, onların rasyonalist düşünürler olarak hakikatin insanın dışında değil, insan ruhuna veya aklına içkin bir karaktere sahip olduğu yönündeki inançlarının bir sonucudur.

Eflâtun, daha önce karşımıza çıkan episteme-doxa ayırımından hareketle, anlam ve bilgi konusunda realist bir bilgi teorisi inşa eder. O da tıpkı Sokrat gibi, bir sözcüğü nasıl kullandığımızı ortaya koyan sözel/uzlaşımsal tanımdan ziyade, sözcüğün özü anlamında, nitelik veya nesnenin hakiki doğasını açığa çıkaracak olan özsel tanım arayışına girmiştir. Bu tanımın en temel özelliği ise tanımladığı şeyi o şey yapan en temel özelliğine odaklanması dolayısıyla çeşitli bakış açılarından bağımsız olmasıdır. Buna göre Eflâtun için terimlerin anlamını bilmek, doğamızda var olan nesnel gerçekliği keşfetmek demektir. Bu açıdan bakıldığında, sözcüklerin anlamları, var olan nesnel referanslar içerisinde, gerçekliğin doğası tarafından belirlenir. Bu sebeple gerçek bilginin, gerçek anlamda var olan nesnelerin bilgisi olması gerekir.[16] Peki Eflâtun için hakiki bilgiye kaynaklık teşkil edecek olan ve gerçek anlamda var olan nesneler nelerdir? İşte bu soru bizi, kavramsal realizm olarak adlandırılan ve Eflâtun'un bilgi teorisiyle varlık teorisinin birleştiği noktaya taşır.

Herakleitos'un, deneyim dünyasının bir akış içerisinde olduğu düşüncesinden hareketle Eflâtun,

gerçek bilgiye kaynaklık teşkil edecek nesnelerin, mükemmel olmayan ve sürekli bir değişim içerisinde bulunan duyu dünyasında değil, yalnızca idrak ya da kavrayış yoluyla anlaşılan değişmez nesnelerin duyu üstü alanında var olabileceğini ileri sürer. Bundan dolayı Eflâtun, tekil örneklerin ötesinde ve üstünde var olan "adalet", "iyi" veya "kötü" gibi evrensel terimlerin anlamlarına tekabül eden değişmez ve genel bir şeylerin var olması gerektiğini düşünür. Bu husus Eflâtun felsefesinde, gerçek dünya ile görünür dünya veya idealar dünyası ile gölgeler dünyası arasındaki ayırımda karşılığını bulur. Gerçek dünya veya idealar dünyası, tecrübe edilen görünüş dünyasından farklı olarak değişmeme, birlikli olma, ezelî ve ebedî olma, evrensel ve rasyonel olma gibi nitelikleri taşıyan ve maddî hiçbir özelliği muhtevasında barındırmayan bir dünyaya karşılık gelir. Bilgi söz konusu olduğunda, yalnızca bu dünyaya veya alana ait olan varlıklar bilginin konusu olabilirler. Buna karşın görünür dünya, insanın maddeye bulaştığı, sürekli bir oluşun hüküm sürdüğü, gerçek anlamda var olmayan ve yalnızca inanç veya sanı konusu olan nesneleri muhtevasında barındıran bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla Eflâtun için, içinde yaşadığımız dünyadaki varlıklar, hakiki anlamda var olan idealar dünyasındaki varlıkların kopyaları hükmünde olup, varlıklarını idealarına katılmak veya onlardan pay almak suretiyle gerçekleştiren varlıklardır. Varlıkları hakiki olmadığından ötürü de, onlar hakkında konuşurken bir bilgiden ziyade, en iyi ifadesiyle, doğru inanç veya sanıdan bahsetmek gereklidir. Daha farklı bir biçimde ifade etmek gerekirse, Eflâtun'a göre yalnızca gerçek anlamda var olan nesnelerin bilgisi söz konusu olup, gerçek anlamda var olmayan ve gelip geçici bir dünyaya ait olan deneyim konusu nesneler hakkında ise sadece kanaat veya inanç düzeyinde yargıda bulunmak mümkündür.[17]

Eflâtun tarafından dile getirilen mağara benzetmesi hem varlık ve gerçeklik hem bilgi hem de etik ve politika alanlarında Eflâtuncu yaklaşımın anlaşılması açısından son derece önemlidir. İçinde yaşanılan dünyayı bir mağaraya benzeten Eflâtun, insanın mağara içerisindeki konumunu, yüzü mağaranın duvarlarına, arkası ise çıkışına dönük, ellerinden ve ayaklarından zincirlenmiş olan bir insan benzetmesiyle ele alır. Bu insan hiçbir biçimde mağaranın dışını göremediğinden, içerideyanan ateşin duvara gölge olarak yansıttığı gölge varlıkları gerçek sanır. Oysa duvardaki gölgeler, dışarıdaki gerçek varlıkların gölgeleri olup, bu durumda insanın yapması gereken şey, hakikate vâsıl olmak için zincirlerini kırmak suretiyle mağaradan kurtulup gün ışığına çıkmaktır. Maddenin, karanlık ve hakikati gizleyen bir karaktere sahip olduğunu dile getiren bu analojiyle Eflâtun, ezelî ve ebedî olduğunu düşündüğü insan ruhunun, bu dünyada cisimleşmesinin bir sonucu olarak âdeta bir mağaraya hapsolduğunu anlatmaya çalışır. İnsan bedene bürünmeden önce zihinsel ve ruhsal bir boyut içerisinde temaşa etmiş olduğu hakikati, bedene bürünmesine bağlı olarak madde içerisinde unutmuştur. Buna karşın, gerçek olduğunu düşündüğü her şey, görünüş dünyasının birer gölgesi, dolayısıyla gerçek dünyadaki nesnelerin birer taklidinden ibarettir. Bundan dolayı insanın, yalnızca zihin yoluyla idraki mümkün olan gerçek dünyaya ait nesneler lehine, içinde yaşadığı maddî dünyadan dolayısıyla yanılsamadan kurtulması gerekmektedir.

Bu noktada Eflâtuncu anlamda gerçek dünyanın mahiyeti problemi karşımıza çıkar. Şayet duyular yoluyla algılanan şeyler ve karakteristikler daima akış veya oluş içindeyseler, bu durumda kesin veya belirlenmiş bir şey mümkün olabilir mi? Kişi bir şeyi bilip, o şey için vardır diyebilir mi? Bu hususun anlaşılmasının yolu, bilgi teorisiyle metafizik veya varlık felsefesinin sıkı bir biçimde birbirine bağlandığı Platonik

formlar öğretisinin anlaşılmasından geçer. Eflâtun, bu problemi formlar ile algılanan şeyleri birbirinden ayırmak suretiyle çözmeye çalışır. Bu bağlamda formlar öğretisinin, akış ve oluş fikrinin ortaya çıkarmış olduğu metafizik ve epistemolojik problemlere bir çözüm önerisi olarak geliştirildiği söylenebilir. Buna göre bilgi nesnelerine tekabül eden akılla idrak edilen şeyler, sürekli bir oluş ve değişme içerisinde olmaları sebebiyle göreli bir karakter arzeden duyulur dünyadaki şeylerden ayrılabilir. Gerçek ve zihinden bağımsız varlıklara gönderme yapan formlar öğretisi, Sokratik etiğe ihtiyaç duyduğu malzemeyi sunmanın yanı sıra, idealist bir ontoloji ve bilgi teorisinin de zeminini oluşturur.[18] Zira Eflâtun'un formlar öğretisi, bilgi için evrensel ve değişmeyen standartlar ortaya koyan karakteriyle, bütün bilgi alanları açısından gerçek bir temel olma niteliği taşır. Bu doğrultuda olmak üzere Eflâtun, Sokrat'ın, hakkında konuşulan şeyin doğasını gözler önüne sermeyi amaçlayan tanımlara yönelik araştırmasını, sınıflandırıcı terimlerin gerçek anlamının aşkın bir nesneyi veya formu (eidos) gerektirdiği inancıyla ontolojik bir yöne kaydırır. Buna göre bir sözcük için uygun, nesnel bir anlama sahip olduğu iddiasında bulunmak, söz konusu sözcüğün işaret ettiği uygun ve nesnel bir kendiliğin var olmasını gerektirir. Dolayısıyla Eflâtun'a göre, bilgi daima bir şeyin bilgisidir ve bilgi nesnelerinin, bu nesnelerin bilgisi ile aynı karakterlere sahip olması gerekir. En yüksek derecede bilgi ise şu iki temel şartı bir arada bulundurmalıdır. Her şeyden önce bir şeyin bilgisinin, bakış açılarına göre değil, her durumda doğru olması yani evrensel ve nesnel bir karakter taşıması lâzımdır. Diğer şart ise bu bilginin şimdi ve bütün zamanlar için geçerli olması anlamında, değişmemesi, ezelî ebedî olmasıdır. Duyu dünyasına ait nesneler, söz konusu şartlara sahip olmadıkları için onların ne gerçeklik ne de bilgilerinden söz edilebilir.[19]

Gerçeklik ve bilgilerinden bahsedilebilecek yegâne alan formlar alanıdır. Eflâtun'a göre formlar, birbirlerinden ayrı ve düşüncelerimizden bağımsız bir biçimde var olan kendiliklerdir. Onlar duyu dünyasını aşar ve idrak edilebilir bir alanda var olurlar. Her ne kadar onların dünyevî olmayan doğaları, duyularımız yoluyla onlara ulaşmamıza mani olsa da, onlara ölümsüz parçamız olan ruhumuz veya zihnimizle ulaşmamız mümkündür. Zira Eflâtun'a göre, formların bilgisi daha sonra keşfedilen bir bilgi olmayıp, insanın doğumundan öncesine yani insanın ölümsüz parçası olan ruhu ile formları deneyimlemiş olmasına dayanır. İnsan, ete kemiğe büründüğü dünyevî varlığında, maddeye bulaşmanın bir sonucu olarak hakikate dair bilgisini unutmuştur. Bu sebeple Eflâtun felsefesinde bilginin kazanılması "hatırlama" şeklinde, insanın formlarla bağlantısı ise onlara "katılma" veya onlardan "pay alma" şeklinde tasavvur edilir. Bununla birlikte "hatırlama" nosyonu, karmaşıklığı ve savunulması güç olması sebebiyle, geç dönem Eflâtun felsefesinde, yerini bir araya getirme ve bölme metoduna gönderme yapan diyalektik yönteme bırakır. Diyalektik yöntemin sağladığı şey, her şeyden önce geniş bir bilgi alanının, aksiyom, tanım ve teorilerin tümdengelimsel sistemi içerisinde organize edilebilmesidir. Diyalektik ayrıca, matematiğin felsefe içerisindeki rolünü açığa çıkarmak suretiyle kesin, sınırları belli ve soyut birtakım kavramlara ulaşma imkânını sağlar. İşte bu kavramlar, Eflâtun felsefesinde değişmeyen ve kalıcı bir nitelik arzeden formlara karşılık gelir.[20]

Niteliklere, bağlantılara, doğal türlere, sayılara, geometrik şekillere, ahlâkî erdemlere ve insan icadı olan şeylere tekabül eden formlar gerçekten var olup, duyulur dünyadaki her şey anlamını ve hakikatini formlara borçludur. Bu anlamda formlar, duyu dünyasındaki bireysel varlıkların özellik ve doğalarını kendilerine borçlu oldukları öz ya da nedenlerdir. Örneğin

görünüş dünyasındaki nesnelerin göreli ve rastlantısal güzelliği, onların herhangi bir çirkinlik belirtisini dahi zorunlu olarak dışarıda bırakan "güzel formu"na katılımlarıyla ilgilidir. Benzer bir biçimde, bize konuşma imkânını da formların bir arada bulunması sağlar. Her ne kadar bütün formların birbirleriyle ilişki içerisinde olduğunu düşünmese de, Eflâtun az miktardaki formun bütün diğer formlarla bir arada bulunduğu kanaatindedir. Bunlar varlık, aynılık, başkalık, hareket ve durgunluk olup en önemli formlardır. İlk üç formdan her biri ve diğer formlar, yalnızca varlığa değil kendilerine referansla aynılığa ve diğer formlara referansla başkalığa katıldıklarından ötürü, ilk üç formun, birbirleriyle ve diğerleriyle bir arada oldukları söylenebilir.[21] Böylelikle düşüncelerin ve duyguların dışavurumuna tekabül eden konuşma etkinliği de ancak herhangi bir şeyin varlığı, kendisiyle aynılığı ve kendi dışındaki şeylerden farklılığı zemininde mümkün hale gelmektedir.

Formların var oluşu yoluyla insan, dünyayı, ne iseler o olarak var olan değişik türdeki şeylere bölme imkânı yakalar. Bu açıdan bakıldığında formlar, dünya içerisindeki nesnelerin formel ve ereksel sebeplerine tekabül eder. Onların formel sebepler olmaları, dünyada var olan şeyleri genel isimler altında bir araya getirmemize imkân sağlamaları, ereksel sebep olmaları da herhangi bir türe ait olan varlıkların, kendi mükemmelliklerini gerçekleştirebilmeleri için, ulaşılması gereken nihaî birer amaç oluşturmalarından dolayıdır.[22] Örneğin insan formu, birçok bakımdan farklılık arzeden tekil insan varlıklarına kavramsal bir çerçeve sağlamanın yanı sıra insanı diğer varlıklardan ayıran özsel özellikleri ele vermesi sebebiyle insan olmanın anlam ve amacını da oluşturur. Parça veya tekil olanın, anlam ve hakikatini bütünün hizmetine konulmak suretiyle gerçekleştirebileceği şeklindeki Platonik yaklaşım da, formlar öğretisine bağlı olarak anlaşılabilir.

Bu husus ise bizi Eflâtun felsefesinde metafiziğin etik ve politika ile buluştuğu yere taşır.

Sokrat felsefesinin özüne uygun olarak insanı bir akıl varlığı olarak ele alan Eflâtun'un ahlâk felsefesi, formlar öğretisine bağlı olmakla birlikte, insan ruhunun değişik boyutlarını da ele alan bütünlüklü bir karakter arzeder. Eflâtun'a göre insan ruhunun ölçüp biçen, hesap yapan, enine boyuna düşünen boyutu olan akıl, insanın iyiyi kötüden ayıran ve ruhun iyiliğini düşünen parçasına tekabül eder. En alt seviyede bulunan iştiha, doyurulması gereken fizyolojik ihtiyaçlar anlamında derinlere kök salmış dürtülerin tatmin edilmesi arzusuna ve nihayet Eflâtun tarafından ruhun öfke duyan parçası olarak görülen tin veya gönül ise tutku ve duygulara karşılık gelir. Ruhun her parçasının, kendi işlevine göre değerlendirilebilecek bir erdemi olduğunu düşünen Eflâtun, aklın bilmek, tin veya gönlün cesaret, iştihanın ise fizyolojik ihtiyaçların giderilmesi noktasında ölçülülük şeklinde ele alınabilecek erdemlerinin olduğunu düşünür. Bununla birlikte gerek gönlün gerekse iştihanın kendi erdemlerini yerine getirebilmeleri, onların akla itaat etmelerine bağlıdır. Bütün erdemlerin en yükseği olan adalet ise ruhun üç parçasının da âhenk içerisinde kendi erdemini gerçekleştirdiği yerde açığa çıkan bir karakter arzeder. Dolayısıyla Eflâtun için adalet ancak bütün içerisinde yer alan her unsurun, kendi var oluşunu akla göre tayin edip belirlemesinin yani yönetimi akla bırakmasının sonucunda açığa çıkan bir erdemdir.

Aklın birbirinden farklı iki boyutu olduğunu düşünen Eflâtun'a göre ilk boyut, ölçüp biçme yeteneği anlamında, amaçlara ulaşmak için gerekli araçları belirlemeye tekabül eder. Oysa ikinci ve çok daha önemli olan boyut, ruhun iyi formu ile bağlantı kurmak suretiyle neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilen, peşinden koşulmaya değer olanı, insan ve toplum hayatında özsel öneme sahip olan hususları tesbit eden yönüne

gönderme yapar. Dolayısıyla Eflâtun açısından, aklın özsel kullanımı, yalnızca amaca ulaşırken yapılması gerekenlerle sınırlı olan ilk kullanımından farklı olarak amaca değer biçen, olması gerekeni arayan felsefî bir düşünme biçiminde açığa çıkar. Felsefî düşüncenin peşinde olduğu asıl bilgi ise matematik terimleri içinde ifadesini bulduğu şekliyle, rasyonel bir düzen veya birlik idealine tekabül eden iyi formunun bilgisidir. Düzey ve güç bakımından en yüksek varlık olan veya varlığı aşan iyi formu, hem bireysel hem de toplumsal olarak özsel anlamda iyi ve mutlu bir hayat ihtiyacını karşılayan bilginin de kaynağıdır.

Eflâtun'un siyaset felsefesinin en temel kavramı, klasik Batı düşüncesindeki siyaset anlayışının da merkezî kavramı olan adalettir. Eflâtun'da adalet, iyi formunun bilgisine bağlı olarak her şeyin bütün içerisindeki fonksiyonunu, bütünün çıkarına olacak şekilde yerine getirmesiyle bağlantılı bir kavram olarak karşımıza çıkar. Eflâtun, adalet anlayışını ideal bir devlet tasavvuru geliştirdiği *Devlet* adlı eserinde savunur. Bu savunmanın merkezinde değerlerin, matematik ve diyalektiğe dayalı bilgisiyle, politik güç ve otoriteyi şahsında birleştirmiş olan "filozof-kral" kavramı vardır. Filozof-kralın gerçekleştireceği şey, aynı zamanda bir sosyalleşme ve eğitimi de içeren politik bir sistem oluşturmaktır. Bu sistemin doğası Eflâtun'un ruh teorisi ve psikolojisine dayanır. Bu yaklaşıma göre ruhun her bir boyutu, aynı zamanda bir kişilik tipine ve ona uygun bir erdeme karşılık gelir.

O, ideal devletinde insanları, bilgelik sever, ün sever ve para sever ya da altın, gümüş ve bakır şeklinde, her biri insan ruhundaki bir boyutun karşılığı olan üç ayrı sınıfa böler ve bunların devlet içerisindeki yerlerini, yöneticiler, koruyucular ve çiftçiler şeklinde tayin eder. Ereksel ahlâk anlayışına bağlı olarak Eflâtun, bu insan gruplarından her birinin, kendi ruhunun kapasite ve yönelimine göre, yalnızca kendine has olan bir

işlevinin olduğunu ve her sınıfın kendi işlevini yerine getirmekle meşgul olması gerektiğini düşünür. Buna göre bilgelik, cesaret, ölçülülük ve bütün bu erdemlerin yerine getirilmesinin sonucu olan adalet olarak gerçekleşen dört erdem vardır. Toplumsal düzeni, insan ruhundan hareketle bir organizma olarak düşünen Eflâtun'a göre, kendilerinde aklın ağır bastığı devlet yöneticilerinin bilge, tinin öne çıktığı koruyucuların cesur ve iştihaları ağır basan işçi veya çiftçilerin ise ölçülü olmaları gerekir. Ancak bu yolla devletin amacı olan mutlu ve ahlâklı bir toplumsal düzen tesis edilebilir. Son derece idealist bir düzlemde duran Eflâtun'un devletinde, sınıflar birbirinden net bir biçimde ayrıldığı gibi, demokrasi düşüncesine de açık kapı bulunmaz. Zira Eflâtun için devlet yönetimi, bütünün mutluluğu ve adaletin tesisi için gerekli olan iyinin bilgisine sahip olmayı gerektirdiği için, farklı ruh kapasitelerine bağlı olarak farklı arzu ve eğilimlere sahip olan birçok insanın katılımına bırakılamaz. Bundan dolayı yöneticinin, bütünün iyiliği ve mutluluğu için olmazsa olmaz bir önem arzeden iyi formunun bilgisine sahip olan filozof-kral olması şarttır.

Görüldüğü üzere Eflâtun, metafizik ve bilgi felsefesi için öngörmüş olduğu idealist yaklaşımını ahlâk ve siyaset felsefesine de yansıtan bir felsefî söylem geliştirmiştir. Buna karşın öğrencisi Aristo, her ne kadar Sokrat ve Eflâtun geleneğini sürdürse de, Platonik idealizme yönelik eleştirileriyle, içinde yaşanılan dünyayı bir öte dünya lehine değerden düşürmeyen yaklaşımıyla, daha bilimsel denebilecek bir felsefe inşa etmiştir.

II. Aristo

Hiç şüphe yok ki, gerek Batı düşüncesine kaynaklık etme gerekse kendinden sonraki düşünceler üzerinde belirleyici olma bakımından, Platon'la birlikte en önemli düşünürlerin başında, aynı zamanda Aristo

(Aristoteles) gelir. Zira o, bir yandan hemen bütün bir Ortaçağ boyunca Batı ve İslâm felsefeleri üzerinde belirgin bir etkiye sahip olmanın yanı sıra, çok boyutlu bir bilim adamı ve filozof kimliğiyle de bilimsel düşünce ve mantığın babası sayılır. Özellikle dış dünyaya yönelik titiz gözlemleri ve gözlemlemiş olduğu varlık alanlarını kılı kırk yararcasına sınıflandırmış olması sebebiyle, Aristo'nun modern bilimsel düşüncenin de kaynağında yer aldığını söylemek mümkündür. Tam bir idealist filozof olarak karşımıza çıkan Eflâtun'dan farklı olarak Aristo, daha gerçekçi, daha gözlemci ve doğa hakkında bilgi toplayıp bu bilgileri tasnife tâbi tutan filozof bir bilim adamı görünümüne sahiptir.

Aristo da bütün Eflâtun gibi Sokrat'ın izini sürerek, herkes için geçerli ve bütün zamanlar boyunca değerini kaybetmeyecek olan evrensel bir bilgi arayışında olmuştur. Sokrat'ın, bilginin mutlak olması ve sağlam temellere oturtulması gerektiği inancını paylaşan Aristo, kavramlarına ulaşılması halinde varlıkların gerçek bilgisinin elde edilebileceği anlayışını, Eflâtun'un formlar öğretisiyle birleştirir. Bu anlamda Eflâtun'un form kavramı Aristo'daki Platonik mirasın değişmez bir göstergesi olmanın yanı sıra, onun Eflâtun'a yönelik eleştirilerinin başladığı yerdir. Eflâtun'un, formlar alanını bireysel varlıklardan ayıran ve gerek gerçekliği gerekse kesin bilgiyi formlara has kılan yaklaşımının aksine Aristo, Eflâtuncu formlar dünyasını gölgeler dünyasıyla birleştiren kendi teorisini ortaya koyar. Aristo'nun temel eleştirisi, "üçüncü adam" itirazı olarak da bilinen ve eğer idealar veya formlar, gölgeler dünyasının veya tekil varlıkların sebebiyse, onların da birer sebebinin olması gerektiği, bunun ise sebepler zincirine bağlı olarak sonsuza kadar sürüp gideceği yönündeki eleştiridir. Buna göre ya sonsuza kadar sürüp giden bir zincir içerisinde kalınacak ya da idealar dünyası yeryüzüne indirilecektir. İkinci seçeneği tercih eden Aristo, varlıkların özlerini ifade ettiği düşünülen

kavramların, işaret sıfatıyla gösterilen bireysel varlıklardan ayrı bulunmadığını, onların içinde olduğunu ileri sürer. Buna göre varlığın özü olarak kabul edilen form, bireysel varlıklardan ayrı bir yerde değil, tekil varlıklarla birlikte bulunan bir karaktere sahiptir. Açıktır ki, bu yaklaşımıyla Aristo, bilgi teorisinde formların bilinmesini asıl amaç olarak belirleyen ve bireysel varlıkları araç seviyesine indirgeyen Eflâtun'dan farklı olarak bireysel varlıkların bilgisini amaç konumuna yükseltir.

Aristo'nun söz konusu bilgi anlayışı, onun varlık anlayışıyla bağlantılıdır. Aristo'ya göre somut birtakım karşılıkları olmaksızın, müstakil bir formlar alanından bahsetmek mümkün değildir. Her ne kadar her bireysel varlık, madde ve formun bir araya gelmesinden ibaret olsa da, ona ait ideal form veya bilgi yalnızca bilgi teorisi açısından bir gerçekliğe sahiptir. Yoksa bireysel tözlerin dışında veya ötesinde, onlara hem bir model hem de amaç oluşturacak ideal bir töz söz konusu değildir. İşte bu husus, Eflâtun ile Aristo felsefeleri arasındaki en temel ayrılma noktasını oluşturur. Eflâtun'da yalnızca idealar veya formlar dünyasında olduğu düşünülen soyut kavramların gerçek anlamda var oldukları iddia edilirken, Aristo, ontolojik gerçekliğin sadece bireysel varlıklara ait olabileceğini düşünür. Kavramlar bilginin aktarımı ve iletişimin sağlanması açısından kendilerine zorunlu bir biçimde ihtiyaç duyulan epistemolojik bir gerçeklik taşısalar da, ontolojik anlamda bir gerçekliğe sahip olmayan soyutlamalardır. Örneğin Eflâtun, tek tek insan varlıklarını değil de insan kavramını yani insan ideasını gerçek kabul ederken, Aristo, insan kavramının, epistemolojik bir zorunluluğa bağlı olarak, tek tek insan varlıklarından yapılan bir soyutlama olduğu, töz veya cevher nitelemesini de, yalnızca tek tek varlıkların hak ettiği kanaatindedir.

Bireysel varlıkların ontolojik gerçekliği üzerine yaptığı vurgusuyla, deneysel olana öncelik veriyor gibi görünse de, Aristo'nun töz kavramlaştırması oldukça sıkı bir akılcılık ekseninde tesis edilmiştir. Bu akılcılığın en belirgin özelliği ise onun dil, düşünce ve gerçeklik arasında tam bir mutabakat veya eşbiçimlilik öngören bir karakter arzetmesidir. Mantığı, kendisine müracaat edilmek suretiyle herhangi bir şeyi bilinir hale getiren bir araç olarak gören Aristo'ya göre, doğru akıl yürütmenin biçimsel kuralları, aynı zamanda kategorik mantığın prensipleridir. Daha da ötesi, bu mantık, mantıksal olan ile gerçeklik arasındaki özdeşlik ilişkisini açığa çıkaran karakteriyle, mantıksal şemanın, gerçekliğin hakiki doğasını doğru bir biçimde temsil ettiği iddiasındadır. Zira düşünce, dil ve gerçeklik eşbiçimli bir karaktere sahip olduğundan, ifade edilen şey üzerine dikkatli bir düşünüm, bize şeylerin gerçekten ne olduklarını anlamanın yollarını da sunar. Daha açık bir ifadeyle ele alındığında, Aristo, insan düşüncesi ile varlıksal olan arasında bir özdeşlik ilişkisinin olduğunu, "düşüncenin kategorileriyle varlığın kategorilerinin aynı olduğu" iddiasıyla ortaya koyar. Bunun anlamı insanın, herhangi bir hâricî unsura başvurmaksızın, yalnızca varlık üzerinde düşünmek suretiyle varlığın değişik tarzlarının bilgisine ulaşabileceği, bunun vasıtasının ise mantık olduğudur.

Aristo'nun mantıksal olan ile varlıksal olan arasında kurmuş olduğu özdeşlik ilişkisi, onun kategoriler öğretisinde anlaşılır hale gelir. Var olmanın neliği ve anlamının soruşturulduğu bu öğretinin, özerk varlık ile göreli varlık ayırımı temelinde kurulmuş olduğu söylenebilir. Buna göre Aristo, tikel bir varlığı betimleme ekseninde, bir yandan tikel varlığın, kendine has ve kendisiyle kaim olan en temel ve özsel özelliğini, onu o şey kılan şey olarak belirlerken, diğer yandan da söz konusu varlıkla beraber bulunmakla birlikte, ona zorunlu olarak bağlı olmayan, ona çeşitli

şartlarda yüklenebilen özsel olmayan yüklemleri, ilineksel veya ârızî özellikler şeklinde ele alır. Buna göre özne ile yüklemin metafiziksel karşılıkları olarak on kategoriden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla kategoriler, yüklemlerin, varlığın en yüksek cins veya sınıfı olan ve bütün varlık tarzlarını kuşatan değişik tür veya kategoriler içerisinde gruplandırılmasına tekabül eder. Herhangi bir nesnenin neliği yani tözü, niteliği, niceliği, bağıntısı, yeri, zamanı, durumu, iyeliği, etkinlik ve edilginliği şeklindeki on ayrı kategori ekseninde, değişme ve oluş içerisindeki herhangi bir şeyin, bütün kavrama imkânları elde edilebilir. Bu kategoriler insanın varlık hakkında düşünme ve konuşmasının sınırlarına denk geldiği gibi, yalnızca insan düşüncesinde mevcut olmayıp, varlığa da ait olan bir karakter arzederler. Aristo için en önemli kategori, özü ile kaim olan şeyi ifade eden ve bir önermenin öznesi anlamında, bir şeyin ne olduğunu ifade eden töz kategorisidir. Tözü, bir şeyi o şey yapan şey şeklindeki öz tanımına bağlı olarak, "var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey" olarak ele alan bu yaklaşım açısından, diğer dokuz kategori ilineksel yani herhangi bir varlığa özü itibariyle ait olmamakla birlikte, öznelerin yüklemleri hükmünde olan kategorilerdir. Bu noktada karşımıza çıkan bir başka Aristocu ayırım da, öz ve var oluş arasındaki ayırımdır. Bir şeyin özü veya neliği, o şeyin o şey olması için zorunlu ve yeterli koşulları sağlayan gerçek bir tanım veya formül içerisinde sunulur. Bu tanım ise özü soruşturulan şeyin, ne şekilde var olduğundan bağımsız bir yapı arzeder. Bu açıdan bakıldığında var oluş, bir şeyin şöyle veya böyle oluşu anlamında, öze yüklenen diğer ilineksel kategorilerle bağlantılıdır. Aristo'nun öz ve var oluş ayırımına bağlı olarak tözsel olana ayrıcalıklı bir yer vermesi, hem tözün kendisine yüklemler izafe edilen doğasıyla herhangi bir öznenin yüklemi olmamasından hem de var oluşun bağımsız ve müstakil bir tarzı olmasından ötürüdür.[23]

Her ne kadar, bir şeyin özü itibariyle anlaşılmaya çalışılması sebebiyle Eflâtun'un form anlayışıyla açık bir bağlantı içerisinde olsa da, Aristo, birincil ve ikincil tözler arasında yapmış olduğu ayırımla Eflâtun'dan ayrılır. Birinci dereceden töz, ne bir özneye yüklenebilen ne de bir öznede mevcut olan bireysel bir varlık iken, ikinci dereceden töz bireysel tözlerin ihtiva ettikleri tür veya türlerin cinslerine verilen ortak ada tekabül eder. Örneğin bireysel bir insan veya at kendi tekilliği içinde birinci dereceden töz iken, insan ve at kavramları, bütün bireysel insan ve atları kendilerinde ihtiva eden ikinci dereceden tözdürler. Eflâtun açısından Aristo'nun ikincil tözleri yani kavramsal olanlar ontolojik bir gerçekliğe sahipken, Aristo bireysel varlıklara işaret eden birincil tözleri ontolojik anlamda gerçek varlıklar olarak görür. Dolayısıyla Aristo'da, töz öncelikle somut bireydir. Tümellerin ve matematiksel nesnelerin töz olmadıklarını düşünse de, Aristo'ya göre, "duyusal olmayan" tözler de vardır. Bunlar ise evrenin hareketsiz hareket ettiricisi olan tanrı, tanrı tarafından hareket ettirilmekle birlikte, gezegenlerin kürelerini hareket ettiren akıllar ve nihayet bireyin ölümünden sonra da, bedenden bağımsız bir biçimde varlığını sürdüren insan aklıdır.[24]

Aristo'nun doğa felsefesi ise bir anlamda, bireysel tözlerin oluş dünyası içerisinde mevcudiyete geliş sürecinin metafiziksel bir izahı niteliğindedir. Eflâtun'un, içinde yaşanılan dünyayı bir yanılsama olarak görmesine karşın, Aristo, Herakleitos ve Parménides'ten kendisine intikal eden varlık-oluş tartışmasını, bu dünyanın varlığını tanıyacak şekilde yeniden ele alır ve en iyi şekilde uzlaştırır. Oluşu maddenin form kazanma süreciyle izah eden Aristo'ya göre, bütün bir varlık alanı, madde ile formun, fâil bir sebebin harekete geçirmesinin sonucunda, belirli amaçları gerçekleştirecek şekilde birbiriyle ilişkiye girmesinden oluşur. Madde-form ikiliği ekseninde tesis edilen bu yaklaşım açısından,

ilk veya salt madde, bütün niteliklerinden soyutlanmış bir imkânlar alanı olarak görülürken, salt form ise karşılığını yalnızca tanrıda bulan ve içinde imkân halinde hiçbir şeyi barındırmayan yani maddeden bütünüyle soyutlanmış salt fiil halindeki bir varlık alanına tekabül eder. Dolayısıyla Aristo için, bütün bir varlık alanı, hiyerarşik bir biçimde salt maddeden salt forma ya da başka bir ifadeyle imkân halinden fiil haline doğru gerçekleşen geçiş süreci olarak görülebilir.

Bu yaklaşımıyla bağlantılı olarak Aristo da tıpkı Eflâtun ve kendisinden önceki Yunan düşünürleri gibi, içinde yaşanılan dünya ile göksel varlıklar ayırımını, ay altı âlem-ay üstü âlem ayırımında ortaya koyar. Hava, su, toprak ve ateşten müteşekkil olan dört unsur ay altı âlemin varlık alanında mevcut olup, burada ağır olanın merkeze, hafif olanın ise çevreye doğru hareketi anlamında dikey bir hareket söz konusudur. Buna karşın ay üstü âlemdeki varlıklar, salt akıl varlıkları olmaları sebebiyle mükemmeldirler ve mükemmel hareket olan dairesel bir hareket içerisindedirler. Aynı şekilde ay üstü âlemdeki varlıklar, nihayetinde salt form olan tanrıya ulaşan hiyerarşik bir yapı içerisinde, ay altı âlem için ereksel bir neden oluştururlar. Zira evrende mevcut olan canlı cansız bütün varlıkları maddenin form kazanmak suretiyle bireysel bir töz halini alması olarak gören Aristo, oluş ve değişimin kaynağını tanrı ile ilişkilendirir. Bir anlamda Eflâtun'un iyi formunun özelliklerini taşıyan Aristo'nun salt formu, güzel ve iyi olanın cezbedici bir karaktere sahip olduğu düsturu gereği, cazibesiyle varlığı harekete geçiren bir karakter taşır. Dolayısıyla tam bir cazibe merkezi olan tanrının, imkân halindeki salt maddeyi, kendisi hareket etmeksizin harekete geçirip kendisine doğru cezbetmesi, oluş ve değişimin kaynağını oluşturur. Buna göre bütün varlıklar daima salt forma ulaşma amacı içerisindedir.

Aristo felsefesinde Tanrı ve salt madde gibi, değişim süreci de, tanrının varlığına bağlı olarak ezelî bir karakter arzeder. Yine Aristo'nun tanrısı, bir anlamda sistemin ihtiyacına binaen, tamamlayıcı bir unsur olarak sisteme dahil edilmiş gibidir. Zira yalnızca kendisi üzerine düşünen ve kendisinin bilgisine sahip olan bir tanrı olarak onun, âlemin bilgisine sahip olduğunu söylemek oldukça güçtür. Bu yönüyle özellikle kitaplı dinlerdeki tanrı anlayışından ayrılan söz konusu tanrıya, bir yandan imkân halinden fiil haline geçmek, diğer yandan da en dış küreyi hareket ettirmek için bir hareket ettirici gerekmesi sebebiyle ihtiyaç duyulur. Kendisi hareket etmeksizin hareket ettirici olan bu tanrının, hareket ettirmenin dışında evrene müdahil olduğunu söylemek de mümkün değildir. Tam da bu özellikleri sebebiyle, felsefeyle yüzleşmek zorunda olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi kitaplı dinlere mensup olanlar, genellikle felsefeyle sakınımlı bir ilişki içerisinde olmuşlar ve çoğu zaman felsefeyle dini uzlaştırmada ciddi sıkıntılara maruz kalmışlardır.

Bir anlamda bütün mevcudatın ereksel sebebi olarak görülen tanrı anlayışında da yansımasını bulduğu üzere, Aristo'nun hemen bütün çalışmalarında gözlemlenebilecek olan en temel kavram teleoloji veya amaç kavramıdır. Belki de biyoloji bilimiyle olan meşguliyetinin bir sonucu olarak, Aristo'ya göre, hem canlı hem de cansız varlıkların davranışlarında ortak olan en temel özellik, hepsinin belli amaç veya hedeflere yönelmiş olmasıdır. Bu yaklaşımında Aristo, evrendeki her şeyin doğal bir işlevle donatılmış olarak, kendisi için en iyi ve en doğal durum olan söz konusu işlevi yerine getirme çabası içinde olduğunu düşünür. İşlev kavramına bağlı olan teleoloji anlayışı yoluyla Aristo, kendi etiğini fiziğine bağlar. Zira evrende mevcut olan diğer varlıklar gibi insanın da, tamamlanması halinde kendisini en iyi ve en doğal konumuna taşıyacak

olan bir fonksiyonu vardır. Bu fonksiyon da, akla dayalı bir şekilde düşünmek ve eylemde bulunmaktır. Burada vurgulanması gereken önemli bir husus ise Sokratik geleneğe bağlı olan Aristo'nun, akıl yürütmeyi erdemle uyum içerisinde görmesidir. Onun etiği bu yüzden, eylem merkezli olan modern etik düşünceden farklı olarak ahlâken iyi veya kötü olan fâilin karakterine odaklanır.

Varlık, bilgi ve ahlâk felsefelerinin birbirleriyle sıkı bir bağlantı içerisinde olduğu ve mutluluğu veya insan için geçerli olabilecek iyi bir yaşamı, bütünün gereksinim duyduğu iyi anlamında, iyi bir toplum düzeni içerisinde yaşamakla ilişkilendiren bu etik anlayışı, Sokratik geleneğe uygun olarak mutlulukçu bir etik olarak karşımıza çıkar. Söz konusu etik, varlığın bütün alanlarında öngörülen teleolojik karakteriyle, mutluluğun kazanılmasını, insanın kendi özüne uygun bir düşünme ve davranış etkinliğinde olmasına bağlar. Aristo için insanı insan yapan öz, onu diğer canlılardan ayırt eden ve insanî düşünüm ve davranışın yönünü tayin eden şey olan, aklın ilkelerine göre davranmaktır. Onun teleolojik karakterli etiğinde ahlâk, "insan olmanın anlam ve amaçları" ile bağlantılı bir biçimde ele alınır. Buna göre insan olmanın anlam ve amacı, basit ve geçici olan nefsânî haz ve isteklerde değil, kalıcı olan ve insan için ulaşılması gereken bir amaca karşılık gelen mutluluktur. Haz veya maddî zenginlikle ilişkili olmayan mutluluk, akla uygun erdemli bir faaliyet tarafından belirlenen iyi hayattan başka bir şey değildir. İyi hayat ise salt bireysel bir hayat değil, "dostlarla birlikte geçen, cemaate katılımla belirlenen" yani toplumsal varlık içerisindeki bireyin, etkin bir ahlâkî faaliyet içerisinde sergilemesi anlamındadır. Yine bu hayat, akıl yoluyla hayvanlardan ayrılan insanın, felsefî tefekkür etkinliğini pratik dünyada da gerçekleştirdiği bir hayattır. Ahlâkî rasyonaliteyi, nasıl eylemek gerektiğinin hesaplanmasından

daha fazla bir şey olarak gören Aristo'ya göre, her canlı gibi insanın da, gerek kendi özünü ifade eden gerekse kendisi için bir amaç oluşturan bir fonksiyonu söz konusudur. Bu fonksiyon da ruhun akla uygun olarak gerçekleşmesidir. Dolayısıyla Aristo açısından mutluluk, insanı diğer varlıklardan ayıran parçası olan ruhun, akla uygun bir biçimde tam bir etkinlik halinde gerçekleşmesi demektir.

Erdemi, bir varlığın doğası itibariyle sahip olduğu kendi fonksiyonunu en iyi şekilde gerçekleştirmesi olarak gören Aristo'ya göre, insan ruhunun akıllı parçasının teorik ve pratik kısımlarına denk gelecek şekilde iki tür erdem söz konusudur. İlk erdem türü, insanı en fazla belirleyen, insanı insan kılıp tanrıya yaklaştıran özü olan ve teorik aklın etkinliğine bağlı olarak kazanılan fikrî erdemlerdir. Diğeri ise hiyerarşide ilkine göre daha aşağıda olmakla birlikte, insanın yaşam dünyasında ahlâkî bir hayatı tesis edebilmesinin olmazsa olmaz bir gerekliliği olan ahlâkî erdemlerdir. Ahlâkî erdemler pratik aklın, ruhun arzu, istek ve iştiha ile belirlenen akıl dışı parçasını veya hayvanî düzeyi kontrol altına almasından doğar. Dolayısıyla bu erdemler, insanı gerek bütünsel düzlemde gerekse bireysel arzu ve istekleri konusunda ölçülü kılan, ifrat ve tefrit anlamında aşırılığa varma noktasındaki insanı, iki aşırı uçtan, dengeli bir pratik hayatı ifade eden "altın orta"ya taşıyan erdemlerdir. Buna göre her erdem, aksi takdirde kötülüğe varacak olan iki aşırı uç arasındaki ortayı ifade eder. Örneğin cesaret korkaklıkla atılganlık, cömertlik müsriflikle cimrilik, yerinde gurur ise boş yere övünmekle aşırı alçak gönüllülük arasında bir tutum takınmayı gerektirir. Realist bir ahlâk felsefesi geliştirmek suretiyle Eflâtuncu idealizmden ayrılan Aristo, siyaset felsefesi bakımından da kendi realist tutumunu korur.

İnsanı siyasal bir varlık olarak gören Aristo'ya göre, insanın yapısı başkalarıyla yaşamayı gerektirir. Böyle

bir birlikte yaşamanın sağlıklı bir biçimde yürüyebilmesi için, ahlâk sistemi ile siyaset arasındaki bağlantı dikkate alınmalıdır. Hatta Aristo'da ahlâk sisteminin mantıksal olarak siyasete boyun eğdiği dahi söylenebilir. Zira erdem ahlâkı nihayetinde bütünün mutluluğunu hedeflemektedir. Bütüne yapılan söz konusu vurgu sebebiyle, Aristo'nun adalet anlayışı, eşitlikçi değil, her şeyin olduğu yerde durmasını öngören ve bütün içerisindeki bireyin, bütün içerisindeki görev ve işlevine odaklanan bir karaktere sahiptir. Aynı şekilde Aristo'nun siyaset felsefesi, ahlâkî "altın orta" idealinin siyaset alanında da karşılığını bulduğu bir yapı sergiler.

Eflâtun felsefesiyle kıyaslandığında Aristo, ahlâk ve siyaset felsefesinde de, idealist bir tutumdan ziyade realist bir tutum benimsemiştir. O, sonsuz ve değişmez bir karaktere sahip Eflâtuncu iyi formunu, insanlar için ulaşılamaz olduğu, dolayısıyla uygulanma ve gerçekleştirilme imkânına sahip olmadığı gerekçesiyle eleştirerek, insanlar için erişilebilir olan ve "her sınıfta ve her işte, herkesin yöneldiği şey" anlamında yapılan işin amacıyla ilişkili bulunan bir iyi anlayışı geliştirir.[25] Eflâtun'un, gölgeler dünyasına ait oluşundan dolayı yasaları gündeme getirmediği yerde, realist tutumu gereği Aristo yasaları son derece belirgin olarak vurgular. Zira Aristo'ya göre, sağlıklı bir siyasal yaşamın tesisi için yasaların olmazsa olmaz bir önemi vardır. Yine bu hususla bağlantılı olarak ahlâk ve siyaseti pratik bilimler şeklinde değerlendiren Aristo, Eflâtun'dan farklı bir biçimde gelenek ve pratiğe de önem verir. Pratik olan üzerindeki söz konusu vurgu sebebiyle Aristo için devlet yöneticisinin filozof olmak zorunluluğu yoktur. Zaten ideal bir insan arayışından ziyade vasat ve ahlâklı bir insan arayışı içerisinde olması da bu hususla bağlantılı olarak görülebilir.

Aristo'ya göre ahlâk sorununun gerçek anlamda çözümlenebilmesi, bireylerdeki ahlâkî erdemin tam

olarak gelişebileceği yer olan devlet içerisinde mümkündür. Onun felsefesindeki "teleoloji" gereği, insanın doğasında taşımış olduğu, diğer insanlarla iyi geçinme ve toplum hayatının devamına yönelik eğilim, insanı siyasetle buluşturan yeri oluşturur. Toplumsal ve siyasî bir varlık olan insan için devlet, gerek vatandaşların maddî varlıklarının gerekse ahlâkî yaşamlarının korunup geliştirilmesini, dolayısıyla insanların ortak mutluluğunu hedefleyen bireylere öncelikli bir organik yapıyı ifade eder. Bundan dolayı, devlet içerisindeki bireyler açısından ahlâkî iyi ile toplumsal rolün gerekliliği arasında bir özdeşlik söz konusudur ve toplumsal olanın tecessüm ettiği devletin bireyler karşısında önceliği vardır. Çünkü Aristo'ya göre bütünün amaçlarına hizmet eden birey, aynı zamanda kendi amaçlarını da en güzel ve mükemmel bir tarzda izleyip geliştirme imkânına kavuşur.[26]

Aristo devlet yönetimi bakımından da, ahlâk alanında öngörmüş olduğu "altın orta" öğretisine bağlı bir anlayış geliştirir. Ona göre monarşi, aristokrasi ve demokrasi tek başlarına olması gereken yönetim şekline karşılık gelmezler. Olması gereken, bu üç unsurun da, iyi ve arzulanabilir boyutlarıyla iş başında olduğu; monarşi ve aristokrasinin bilgeliğine, demokrasinin de özgürlüğüne açık bir devlet modelidir. Elbette ki, bu devlet modelinde keyfî bir yönetim şekli söz konusu değildir. Aristo açısından iyi bir devlet yönetiminin yasalara bağlı olmayı ve ortak yararın sağlanmasını kendisine hedef olarak belirlemesi gerekir. Bununla birlikte Aristo tarafından öngörülen devlet modeli, modern özgürlük ve eşitlik idealleri için pek elverişli değildir. Zira o da siyaset felsefesinde adaleti merkeze alır ve zamanının verili toplumsal rollerini, herhangi bir eşitlik fikrine başvurmaksızın, oldukları şekliyle kabul ederek herkesin kendi toplumsal rolüne bağlı olarak bütünün hizmetinde olması gerektiğinin altını çizer. Buna göre toplumsal statüsü köle olan bir bireyin,

kendisini diğer insanlarla eşit görme gibi bir tutuma kapılmaksızın, iyi bir köle olarak toplumsal iyinin hizmetinde olması gerekmektedir.

Eflâtun ve Aristo'nun felsefeleriyle birlikte, klasik Yunan felsefesi âdeta en mükemmel formuna kavuşmanın yanı sıra, felsefî tartışmalar bakımından da, kendilerinden sonraki felsefeler için kaynaklık teşkil edecek ciddi bir birikime ulaşmıştır. Özellikle klasik Batı düşüncesinin diğer dönemleri dikkate alındığında, yapılan birçok tartışmanın teorik çerçevesinin, söz konusu birikime referansla haklılandırılmaya çalışılması, bu tesbiti doğrular niteliktedir. Nitekim Aristo sonrası zuhur eden ve varlığını oldukça uzun bir dönem devam ettiren Helenistik Roma felsefesindeki hemen bütün ekollerin, fizik ve metafizik spekülasyonlarında hareket noktası olarak klasik Yunan felsefelerini alıp, felsefeyi daha ziyade etik ve politik konularla ilişkili bir etkinlik olarak icra etmeleri bundandır.

d) Helenistik Felsefe

Helenistik felsefe, milâttan önce 322 yılı civarında kent devletinin son bulduğu zamanlar ile milâttan önce 30 yılı arasındaki Helenistik felsefeyi ve bu tarihte başlayıp milâttan sonra devam eden Roma felsefesini muhtevasında barındırır. Bu dönemde baskın olan felsefe Yunan felsefesi olup, Roma İmparatorluğu'nun hüküm sürdüğü dönemde yaşayan Marcus Aurelius, Epiktetos, Cicero, Lucretius ve Sekstus Empirikus gibi düşünürler dahi, Yunan felsefe okullarından bağımsız ayrı bir felsefe anlayışını değil, söz konusu okulların görüşlerini benimseyip sürdürmüşlerdir. Bu sebeple Helenistik felsefe, Akdeniz ve Doğu'nun Helenleştirilmesi anlamına gelir.

Daha Aristo'nun yaşamının son yıllarından itibaren Yunanistan siyasî ağırlığını yitirmiştir. Bununla birlikte Büyük İskender'in fetih hareketleri sonucunda

Yunan kültürü, öncelikle Akdeniz coğrafyası olmak üzere, dünyaya açılma imkânına kavuşmuştur. Helenleşme olarak adlandırılan bu süreç, siyasî olarak zayıflayan Yunan'ın, felsefe olarak dünyaya açılması anlamına gelir. Bu değişime paralel olarak Yunan felsefesi, derinlik ve orijinallik bakımından gerilemesine rağmen, genişleme ve yayılma bakımından son derece önemli fırsatlara açılmıştır.[27] Felsefedeki derinlik kaybı, bu dönemdeki felsefelerin tamamının, hem teorik konulara yönelik ilgisizliklerinden hem de kendilerine özgü orijinal bir fizik ve metafizik yaklaşım geliştirmemiş olmalarından kaynaklanır. Yunan şehir devletlerinin büyük imparatorlukların egemenliğine girmesiyle birlikte, kendilerini evlerinde hisseden insanların, büyük bir dünyaya açılarak bir yabancılaşma içine düşmeleri ve hayatla başa çıkıp yaşamı anlamlandırmanın yollarını aramaları, bu dönemde ortaya çıkan ve uzun yıllar varlıklarını sürdüren Epikurosçuluk, Stoacılık, septisizm ve Yeni Eflâtunculuk gibi okulların felsefelerinin merkezine daha çok pratik konuları almalarına yol açmıştır. Bu doğrultuda olmak üzere, Epikurosçuluk Démocritosçu atom nazariyesini, Stoacılık Herakleitos'un logos kavramını, septisizm sofistlere ait eleştirel tutumu ve nihayet Yeni Eflâtunculuk da Eflâtun felsefesini teorik hareket noktası olarak almak suretiyle felsefelerini ortaya koymuşlardır.

Bu dönemde felsefî yaratıcılık gücünün zayıflamasının yanı sıra bilginin mahiyetinde de, genel ve kuşatıcı olmaktan ziyade bireysel konuların araştırılması anlamında bir değişme vuku bulmuştur. Daha önceki filozofların aynı zamanda astronom, fizikçi, matematikçi, hitabet öğreticisi ve siyaset adamı oldukları yerde, artık çeşitli alanlarda ihtisaslaşan kişilerin sayısının artması, bu dönemi karakterize eden hususlardandır. Zira gerek İskenderiye'de, gerekse İskenderiye'nin etkisi altındaki Bergama, Rodos ve Sirakuza gibi şehirlerde, geometride Öklid (Euklides), sentaks ve dil

bilgisinde İskenderiyeli Aristarkhos, astronomide Sisamlı Aristarkhos ve Hipparkhos, coğrafyada Batlamyus ve Eratosthenes, mekanik ve matematikte ise Arşimed (Archimedes) sivrilen isimler arasındadır.[28]

Bütün bu değişimin yanı sıra, felsefede vuku bulan en önemli değişiklik, metafiziğe ait büyük sorunlara yönelik ilgisizliğin artmasına paralel olarak, doğa felsefesi ve bilgi teorisinin yerine, maddeci veya özellikle deneye dayalı anlayışların ön plana çıkması noktasında karşılığını bulur. Klasik sistemlerin sadeleştirilmesi ve çeşitli hususlarda revize edilmesiyle yetinen bu dönemdeki düşünürler, yoğunluklu olarak etik ve politik mevzularla ilgilenmişlerdir. Bu sebeple söz konusu düşünürler, felsefî önemi az olmakla birlikte, uygarlık ve ahlâk tarihi bakımından son derece etkili yaklaşımlar geliştirmişlerdir. İnsanların sükûnet ve istikrar yoksunluklarının yanı sıra, eski din anlayışlarının gitgide değer yitimine uğraması, insanları kendi üzerlerine düşünmek suretiyle eski huzur ve sükûneti geri getirmenin yollarını aramaya sevketmiştir. Bu durumda felsefeden beklenen, insanların söz konusu arayışlarına yanıt sağlamak olmuştur. Bu amaçla Epikurosçular, çareyi yaşamın hakiki ve soylu zevklerini elde etmede, Stoacılar doğanın insana sunduğu varlık alanında doğayla uyumlu bir yaşam pratiğini hayata geçirmede, septikler son derece ihtiyatlı bir biçimde varlık, bilgi ve insan hakkında hüküm vermekten sakınmada, Yeni Eflâtunculuk ise özellikle Eflâtun başta olmak üzere, birçok bakış açısını bünyesinde ihtiva eden karakteriyle, dinî ve mistik bir kurtuluş arayışında bulmuştur. Felsefe anlayışındaki bu mahiyet değişikliği, söz konusu yaklaşımların daha ziyade toplumun orta ve aşağı tabakalarında yaygınlaşmasına yol açmıştır.[29]

Helenistik felsefenin en önemli özelliklerinin başında, konularını mantık, fizik ve etik şeklinde tasnif etmesinin geldiği söylenebilir. Her ne kadar şüphecilik ve Yeni Eflâtunculuk için tam anlamıyla uygun bir

tesbit olmasa da, bu dönemde bir felsefe okulundan beklenen şey a) Belirli bir doğruluk anlayışını da içeren bir keşif metodolojisi, b) Dünyanın kökeni, yapısı ve insanın onun içindeki yeri ve fonksiyonuna dair bir kavrayış, c) Mutluluğun anlamı ve nasıl kazanılacağına yönelik bir açıklama sağlaması olmuştur. Bu konulara vurgusu sebebiyle, etiğin ön planda olduğu Helenistik felsefe açısından mantık, bilgi teorisini de kapsayan bir anlam içeriğiyle, felsefede doğru bilgiye ulaşmanın yöntemi olarak algılanmıştır. Fizik ise benimsenmiş olan etik anlayış için bir temel ve hazırlık fonksiyonu görmüştür. Bundan dolayı bu dönemdeki felsefe okullarının varlık ya da fizik teorileri orijinal olmayıp, Sokrat öncesi doğa filozoflarının görüşlerinin tekrarı niteliğindedir.

Bu doğrultuda teşekkül eden Helenistik dönem felsefeleri arasında etik alanında ön plana çıkan en önemli felsefeler, hazcı bir etik anlayışı benimseyen Epikurosçuluk ile doğayı ve insanın doğayla uyumunu felsefesinin merkezine alan Stoacılık olmuştur. Gerçekten de, Epikuros zamanının diğer düşünürleri gibi, felsefenin görevini mutlu bir yaşam sürmeye yardımcı olmak şeklinde kavramıştır. Ona göre insanın amacı, hazzı artırıp acıyı azaltmaktır; artırılması istenen mânevî hazlardır. Epikuros, amacın maddî bir doyum sağlamaktan ziyade, yokluklarında bize acı verecek olan şeylere meyletmemek ve hayatı olanca sadeliği içerisinde kalıcı hazlarla donatmak olduğunu söyler.

Aslında gerek varlık felsefesi gerekse etik bakımından hiç de orijinal olmayan Epikurosçu yaklaşıma karşın, Stoacı okul, Rönesans ve modern dönemde "doğal hukuk", "doğal din" veya "akıl dini" gibi kavramlarda karşılığını bulacağı üzere, geliştirmiş olduğu "doğa" anlayışıyla, etik ve siyaset felsefeleri açısından son derece etkili bir felsefe olmuştur. Fizik ve metafizik yaklaşım bakımından logos (akıl) ve physis (doğa) kavramlarını merkeze alan Stoacılık, etik alanında ise

politik ve sosyal yaşamın katı gerçekleri karşısında var oluşunu bağımsız bir biçimde gerçekleştiren bir bilge anlayışı ortaya koymuştur.

Herakleitos'un ilâhî akla tekabül eden logos düşüncesinden hareketle Stoacılık, tek tözlü ve amaçlı bir panteizm geliştirmiştir. Bir bütün olarak evrenin tanrıyla bir ve aynı şey olduğunu ileri süren bu yaklaşım açısından bakıldığında, doğa tanrı ile aynı anlama geldiği için, doğadaki düzen de tanrısal düzenden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Stoacılar için, doğada hüküm süren her şey, ilâhî bir zorunluluğa göre gerçekleşmekte olup kader de bu zorunluluğun kendisidir. Bütünüyle bir mekanizmden ibaret olmayan bu zorunluluk, ilâhî aklın evrendeki işleyişinin bir sonucu olarak düzenli ve mükemmel bir evren anlayışına işaret eden bir amaçlılığı da muhtevasında barındırır.[30] Zira Stoacılar'a göre evren, tanrısal varlığın bedeni hükmündeki lekesiz, mükemmel bir organizmadır. Bu mükemmellik ise evrenin, sonsuz bir zekâyı içerdiğini kanıtlamakta olup, tıpkı insan ruhunun bedenin tamamı üzerinde mevcut olması gibi, tanrı da evrenin her yerinde hazır ve nâzırdır.[31] Bundan dolayı doğada olup biten her şey, ilâhî amaçlara bağlı olarak tanrısal olanın gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Stoacılar'ın, doğa ile uyum içerisinde olmanın gerekliliği yönündeki vurgusu da bu düşünceden kaynaklanır.

Söz konusu vurgu en iyi şekilde, Stoacılar'ın, varlık anlayışı ekseninde geliştirmiş oldukları ahlâk ve siyaset felsefeleri yoluyla anlaşılabilir. Şayet evren, ilâhî düzen ve amaçlılığın iş başında olduğu bir bütünlüğe sahipse, bu durumda evrenin bir parçası olan insanın düşünme ve yapıp etmelerinin de evrene hâkim olan düzen ve amaçlılık ekseninde şekillenmesi gereklidir. Bu sebeple Stoacılar bütünün bir parçası olan insanın, bütünde hüküm süren amaca uygun davranıp, en yüksek yetkinliğe ulaşmaya çalışması gerektiğini ileri

sürerler. İnsanın doğaya uyumu anlamına gelen söz konusu etkinliğin aracı ise insanın sahip olduğu ve ilâhî logosun bir parçası olan akıldır. Dolayısıyla erdemli olmak veya doğaya uygun yaşamak, aklın yönetimi altında, iradenin akla teslim edildiği bir yaşam sürmekle aynı şeydir. Bu yolla ulaşılan bilgelik ise insanın kendisini doğanın bir parçası kabul edip, onda hüküm süren gidişata ayak uydurması anlamına gelir. Bilge kişi aynı zamanda, olup biten her şeyin ilâhî olanla bağlantısını kurabilen bir vizyona sahip olduğu için, her şeyi olduğu gibi kabul eden, haz ve tutkular kadar acı ve engellemeler karşısında da kendisini özgürleştirebilen bir varlıktır. Bu, Stoacı ahlâkın, insanî var oluşta hüküm süren yaşam, ölüm, sağlık, hastalık, haz, acı, güzellik, çirkinlik, zenginlik ve fakirlik benzeri, erdem ile erdemsizlik arasında bulunan her şeyi, kendi başına iyi veya kötü olmadığı gerekçesiyle, kayıtsız kalınması gereken şeyler olarak kabul ettiği anlamına gelir. Dolayısıyla Stoacı ahlâk için asıl olan, insanın, olumsuz duygulardan kurtulup, doğanın kendisine sunduğu her şeyi olduğu şekliyle kabul etmesinin sonucunda elde edilen ve gelip geçici şeyler karşısında tam bir duygusuzluk halini ifade eden, bilge insana özgü huzur ve mutluluğu yakalamasıdır. Benzer bir biçimde, Stoacılar için erdem ve erdemsizliğin ortası olmadığı gibi yalnızca iyi ve kötüden bahsedilebilir. Erdemli insan, doğanın sırlarına ortak olabilen, kendisini, başkalarını ve doğada hüküm süren işleyişi bilen, bu bilgisiyle de kendisini, insanî ön yargı ve beklentilerden kurtarabilen kişidir.[32] Gerçek anlamda özgür olan kişi, kendisini doğada hüküm süren ilâhî aklın hizmetine sunan ve ondan başka her şey karşısında kayıtsız olabilen kimsedir.

Felsefe ve ahlâkın evrensel akla bağlı olarak anlaşılması ve bir akıl varlığı olarak insanın tanrısal veya evrensel akılla ilişkisinin vurgulanmasının siyaset felsefesindeki yansıması ise dünya vatandaşlığı

anlayışına bağlı olarak savunulan kozmopolitanizm olmuştur. Stoacı yaklaşıma göre, bireysel akıllar ilâhî akla uygunlukları ölçüsünde yetkinlik kazanabilecek oldukları için, beşerî hayatta sahip olunan soy, zenginlik, ırk benzeri unsurların insanın değerini belirlemek bakımından hiçbir önemi yoktur. Şayet insanlar ilâhî akıldan aldıkları pay ve ona uygun olmaları bakımından değerli iseler, bu durumda, insanlar arasındaki sözde eşitsizliklerin kayda değer hiçbir anlamı olamaz; dolayısıyla bütün insanların birbirleriyle eşit olmaları gerekir. Bu yaklaşımdan yola çıkarak Stoacılar, aynı evrensel aklın yasalarının aralarında herhangi bir ayırım olmayan insanları bir bütün olarak kuşattığı evrensel dünya vatandaşlığı fikrini savunabilmişlerdir. Stoacılar için böyle bir dünya vatandaşlığı fikrinin benimsendiği bir siyasal oluşumda yürürlükte olması gereken hukuk doğal hukuktan başkası değildir. Bu hukukun ayırt edici özelliği ise onun doğal olarak var olan, bütün insanlar ve zamanlar için geçerli olan ve nihayet olması gerekene işaret eden bir yapıya sahip olmasıdır.

Bu dönemde bilgi teorisi ve metafizik başta olmak üzere, felsefenin bütün alanlarında eleştirel tutumuyla belirginleşen okul ise kuşkuculuktur. Kuşkucular akıl ve duyu organlarının, gerçeklik ve şeylerin bilgisini elde etmede yetersiz olmaları sebebiyle, gerçekliğin bilinemeyeceğini ve insanın bu durumu kabullenip gerçekliğe dair yargılarını askıya alması gerektiğini düşünmektedirler. Kuşkuculuğun Batı düşüncesi bakımından önemi, onun insanî birtakım değer biçme etkinliklerinin dogmatizme kaymalarını engelleme yolundaki katkılarında yatmaktadır. Zaten bilim ve felsefenin gelişebilmesinde, kuşkucuların savunduğu kadar radikal bir düzlemde olmasa da, verili olan karşısında kuşkucu ve eleştirel bir tutum alışın rolü açıktır. Bu yaklaşım özellikle Rönesans düşüncesinde belirgin bir etkiye sahip olmuş ve modern

metodik şüpheciliğin ortaya çıkmasına hizmet etmiştir. Helenistik felsefelerin bilgi teorisinden ziyade pratik felsefeye yönelmelerinde, kuşkucuların bilgi ve hakikat iddialarının geçersizliği yönündeki eleştirilerinin büyük rolü vardır. İnsanın bilgi gücünden gitgide daha çok kuşku duyulup vazgeçilmesinin sonucunda, bu dönemde birtakım dinî ve mistik eğilimlerin yanı sıra dinler arasında bir katışmanın baş gösterdiği söylenebilir. Artık felsefe salt teorik kaygılarla gerçekleştirilen bir hakikat arayışı olmaktan çıkıp, içsel hayatı gittikçe derinleştirmek suretiyle tanrıyı ve ilâhî konuları bilmeye odaklı olan teosofi halini almaya başlamıştır. Felsefede vuku bulan bu değişikliğe hizmet etmek bakımından en münasip düşünürlerin Pisagor ve Eflâtun olması, Helenistik dönemde ortaya çıkan teosofik felsefelerin bu iki kaynağa yönelmelerine sebebiyet vermiştir. Helenistik dönemde bu kaynaklara yönelen en önemli akım ise Yeni Eflâtunculuk olmuştur. Zira Yeni Eflâtunculuğun kurucusu olan Plotin (Plotinos), milâttan sonra III. yüzyılın ortalarında söz konusu teosofik akımları birleştiren büyük bir felsefî sistem ortaya koymuştur.

Yeni Eflâtunculuk, Eflâtun düşüncesindeki boyutların daha dinî ve mistik içerimli bir sistem oluşturacak şekilde değiştirilmesini temsil eder. Bu doğrultuda olmak üzere, Plotin, Eflâtun'un, daha yüksek düzeydeki varlık alanını ifade eden formlar alanı ile daha düşük seviyede gördüğü maddî varlıklar alanını birbiriyle bağlantılı kılmıştır. Bu yaklaşımında Plotin, en yüksek değerdeki alandan en düşüğüne doğru, ara varlıkları da içine alacak bir zincir var saymak suretiyle birlikli bir düzen fikrini tesis etmeye çalışmıştır.

Pisagorculuk, Aristo ve özellikle Eflâtun'dan etkilenen Plotin felsefesini, Eflâtun'da var olan her şeyin en son sebebi olarak görülen iyi formunu, dinî ve mistik kaygılarla mutlaklaştırmak suretiyle tesis etmiştir. Plotin'e göre, Eflâtun'un ezelî ebedî idealar alanının

üstünde gerçekte tanrıya tekabül eden basit, değişmeyen ve mükemmel olan "bir" bulunmaktadır. Bir veya tanrı, kendi sonsuzluğu içerisinde var olanları bir bütün olarak içeren birliktir; bu birlik ise çokluktan ve bütün diğer var olanlardan mantıksal olarak önce bulunduğu gibi çokluğun da ötesindedir. Bütünüyle aşkın olduğundan ve insanın düşünceleri tarafından sınırlandırılması mümkün olmadığından, kendisi hakkında hiçbir olumlu nitelemede bulunulamayan tanrıdan Plotin yalnızca "bir" diye söz eder.

Plotin de, kendisinden önceki filozoflar gibi, yeryüzünde vuku bulan oluş sürecini ve varlıkların nasıl meydana geldiğini soruşturmaya koyulmuştur. Her ne kadar âlemdeki bütün varlıkların kaynağı olarak tanrıyı kabul etmiş olsa da, Plotin'e göre, maddî dünyanın tanrı tarafından yaratılmış olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira yaratma bir eyleme gönderme yapmakta olup muhtevasında hareket, değişme, bilinç ve irade gibi, tanrıya kaçınılmaz bir biçimde sınırlar dayatan ve nihayet tanrının mükemmel ve basit varlığıyla çelişen sınırlamalar barındırır. Dolayısıyla Plotin açısından bakıldığında, var sayılabilecek özgür bir yaratma fikri, tanrının kendi kendisine yetememesi anlamına gelir. Bundan dolayı Plotin, Yunan düşüncesinden devralmış olduğu "yoktan yaratma düşüncesinin imkânsızlığı" nosyonu ile dinlerdeki "her şeyin tanrı tarafından yaratılmış olduğu" fikrini uzlaştıran kendi yaklaşımını geliştirir.

Söz konusu problemlerinden dolayı yoktan yaratma fikrini benimsemeyen Plotin, tıpkı ışığın güneşten çıkıp yayılmasına benzer bir biçimde, bütün diğer varlıkların "bir"den çıkmak suretiyle mevcudiyete geldiği bir sudûr teorisi ortaya koyar. Bu teori açısından bakıldığında bütün varlıklar, bir veya tanrının ışıyıp yayılmasından başka bir şey değildir. Işığın güneşle özdeşleştirilmesi ya da ondan büsbütün ayrı, müstakil bir varlık sayılmasının mümkün olmaması gibi,

tanrıdan sudûr yoluyla zuhur eden varlıkların da tanrıdan ayrı olmamakla birlikte, onunla özdeş varlıklar olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Bu teori, özgür yaratma düşüncesi kadar, tanrının varlıkla özdeşliğini ifade eden panteizme de karşıt bir yapıya sahiptir. Tanrı veya bir, mutlak basitlik ve yetkinliğinin zorunlu bir sonucu olarak kendi dışına taşmıştır ve mevcudat yukarıdan aşağıya doğru, tanrıya yakınlık ölçüsünde değer kazanılan bir hiyerarşi içerisinde varlığa gelmiştir.

Yeni Eflâtunculuğun yahudi, hıristiyan ve İslâm felsefeleri, özellikle de felsefe ile din arasında bir uzlaşım arayışında olan düşünürler dolayımıyla Ortaçağ boyunca önemli bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira Yeni Eflâtunculuk bir yandan felsefî olanla dinî olanı bünyesinde birleştirmesi, diğer yandan da Antik Yunan felsefesiyle karşılaşan ve kendilerini felsefî bir dille ifade etmek zorunda kalan dinlerin kendi hakikat iddialarını haklılandırma kaygılarına hizmet etmesi bakımından, dinî kaygıların ön planda olduğu daha sonraki felsefeler için oldukça önemli bir söylem zemini hazırlamıştır. Spesifik olarak Batı düşüncesinin Antik Yunan'dan sonraki seyri bağlamında ifade edildiğinde, Yeni Eflâtunculuğun hıristiyan düşünürlere sağladığı söylem zemininin daha büyük olduğu açıktır. Hıristiyanlık varlık anlayışı bütünüyle ruhsal olana odaklı bir kurtuluş doktrini olduğundan ötürü, Yeni Eflâtunculuğun, felsefenin merkezine tanrıyı yerleştiren, kötülüğün kaynağı olarak maddeyi gören ve ruhsal bir temaşayı salık veren karakterinde, kendini felsefî olarak ifade etmek bakımından ciddi imkânlar bulmuştur.

B) Ortaçağ Hıristiyan Düşüncesi

Her ne kadar tarihsel arka planını daha gerilere yani Hıristiyanlığın doğuş ve gelişim süreçlerine kadar götürmek mümkün olsa da, Hıristiyanlığın

merkeze alındığı Ortaçağ felsefe veya düşüncesinin, milâttan sonra II. yüzyıldan XV. yüzyılın sonlarına yani Rönesans'a kadar olan dönemi kapsadığı hususunda birçok düşünce tarihçisi ortak bir kanaate sahiptir. Antik Yunan düşüncesi ile kıyaslandığında bu dönem, bütünüyle teorik bir etkinlik olarak kabul edilen klasik Yunan düşüncesinden farklı olarak, Antikçağ felsefesinin sonlarında başlayan ve felsefenin giderek dinî tartışmalar bağlamında gerçekleştirilen bir düşünce etkinliği halini aldığı sürecin devamı olarak görülebilir. Zira Ortaçağ düşüncesinin merkezî ilgisi, bir yandan dinî öğretilerin temellendirilmesi, diğer yandan da dinî dünya görüşlerine kategorik bir zemin hazırlamak olmuştur. Bu doğrultuda gerçekleştirilen felsefî etkinlik de, özellikle tanrı, insan ve âlem ilişkisi başta olmak üzere tanrı, akıl, vahiy, ruh, öte dünya ve yaratılış gibi teolojik tartışmalar ekseninde, zaman zaman felsefî düşünceye karşı bir reaksiyon, zaman zaman da felsefeden yararlanma şeklinde tezahür etmiştir.

Başlangıçta teorik kaygılarla ortaya konulan bir düşünce etkinliği olarak felsefe ile dinin veya dinî öğretilerin merkeze alındığı düşünce tarzı arasında, mahiyet farklılıklarından kaynaklanan bir karşıtlık ilişkisi açığa çıkar. Gerçekte Hıristiyanlığın felsefeyle ilişkisinde vuku bulan şey de bundan başkası olmamıştır. Bu karşıtlık çerçevesinde bilginin kaynağı, tanrı anlayışı, yaratılış, tanrı-insan-âlem ilişkisi hususlarında yürütülen tartışmalar, genelde din ile felsefe, özelde ise Hıristiyanlık ile Yunan düşüncesi arasındaki ilişkide önemli bir rol oynamıştır.

Yunan düşüncesi ile Hıristiyanlık arasındaki ayrılıkların başında, bilgi-iman tartışmalarını da içerecek olan bilginin kaynağı problemi gelmektedir. İnsanın rasyonel bir etkinliği olarak kabul edilen ve insanın bilme ufku ekseninde tesis edilen yani insan merkezli bir etkinlik olan felsefe açısından bilginin kaynağı akıl veya deneyimden başkası değildir. Zaten varlığını,

kaynağı itibariyle mitolojik ve klasik pagan düşünce tarzlarıyla karşıtlığına borçlu olan felsefe için, insanî olanın dışında bir bilgi kaynağı aramak pek de mümkün değildir. Elbette ki bu tesbit, Yunan düşüncesinde hakikatin insana aşkın doğasının inkâr edildiği değil, fakat insanı da aşan hakikate, düşünsel bir etkinlikle ulaşılabileceği anlamına gelir.

Oysa genelde dinler, özelde ise Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi kitaplı dinlerde hakikatin kaynağı vahiy veya inanan insanın derunî deneyimi olup, hakikate ulaşmada tek başına akıl veya düşünce yeterli olamaz. Daha da ötesi, özel olarak Hıristiyanlık bağlamında değerlendirildiğinde, inanç olmaksızın akıl yoluyla yapılan bir düşünce etkinliği sapkınlıktan başka bir şey değildir. Bundan dolayı, hemen bütün Ortaçağ düşüncesi boyunca aklın işlevi inanılanı meşrulaştırmak olarak görülmüştür. Meselâ akılcı boyutu en çok vurgulayan Aquinalı Thomas dahi, her ne kadar hakikate ulaştırmak bakımından önemini kabul etse de, tek başına aklın, yalnızca imanın sevkedeceği derin hakikatlere ulaştırmada yetersiz olduğunu düşünür. Zira Ortaçağ düşüncesi açısından problem daha ziyade öte dünyasal bir karakter taşır. Dolayısıyla ebedî mutluluğa ulaşmanın yolu hıristiyan öğretilerine hakiki bir şekilde inanarak ruhsal bir kurtuluşa ermektir.

Yunan düşüncesiyle hıristiyan düşüncesi arasındaki en önemli ayrılıklardan biri de, tanrı anlayışlarındaki farklılıktan kaynaklanır. Yunan düşüncesinde tanrı, özellikle panteist yaklaşımlar bağlamında ifade edildiğinde, evrenden ayrı bir tanrı olmayıp evrenle özdeş bir karaktere sahiptir. Bir anlamda bu tanrı, var olanlar arasında bir varlık değil, bireysel varlıkları muhtevasında mekân bakımından parçalar, zaman bakımından da nitelik veya anlam olarak barındıran varlığın kendisinden başka bir şey değildir.[33] Öte yandan, evrenin tanrı tarafından meydana getirildiğini iddia

eden Yunan düşünürlerinde dahi tanrı, âdeta sistemin gereksinimini gideren bir fonksiyona sahiptir. Örneğin Eflâtun'un tanrısı, âlemi yapan fakat ona müdahale etmeyen bir tanrıdır. Aristo'nun tanrısı ise cazibe merkezi olarak madde-form ilişkisini, dolayısıyla değişmeyi başlatan, hareketsiz ve son derece soyut olan bir tanrıdır. Bu yüzden kendisini temelde din ile çatışma içerisinde tesis eden Yunan felsefesinde, rasyonel insanın akıl yürütmeleri sonucunda ortaya konulmuş bir tanrı anlayışından bahsedebiliriz.

Buna karşın, genel olarak kitaplı dinlerin, özel olarak da Hıristiyanlığın tanrısı, âlemin bilinçli bir yaratıcısı olarak karşımıza çıkar. Bu tanrı, yalnızca âlemi yaratmakla kalmayıp, ona her bakımdan müdahale eden, yeryüzündeki hayatı belli bir maksatla yaratan, insanlara kendi varlığı hakkında vahiy yoluyla bilgi veren ve insanları dünya hayatındaki yapıp etmelerinden sorumlu tutup sınayan bir tanrıdır. Yine bu tanrı, kendisiyle kulluk münasebetinin yalnızca formel bir tarzda gerçekleştirildiği bir tanrı olmayıp, kullarını seven, onların dua ve niyazlarına açık olan ve önünde diz çökülüp dua edilen bir karaktere sahiptir. Hatta özelde Hıristiyanlık açısından bakıldığında, tanrı, insanın kendisine karşı işlemiş olduğu büyük günahı, yine insana duyduğu şefkat ve merhametin bir sonucu olarak, kendisine karşı işlenecek büyük bir günahla temizlemek için bizzat İsa'da tecessüm edip, kendini kurban etmek suretiyle göstermiş bir tanrıdır. Bundan dolayı, Hıristiyanlık açısından, yukarıda işaret edilen özellikleri sebebiyle, İsa'nın tanrısallığını ve Hıristiyanlığı kabul etmeyen felsefenin olduğu şekliyle benimsenmesi mümkün değildir.

Bir diğer ayrılık noktası ise yoktan yaratma veya âlemin kıdemi konusudur. Daha önce de ifade edildiği üzere, Yunan düşüncesi başlangıçtan itibaren yokluk düşüncesine ve yokluktan var edilmeye karşı duran bir varlık felsefesi olarak gelişmiştir. Felsefî temelleri

Parménides felsefesiyle birlikte atılan bu yaklaşım açısından, "Hiçten ancak hiçlik çıkar." Bundan dolayı tasavvur edilmesi dahi mümkün olmayan yokluk fikrini benimsemek, rasyonel bir etkinlik alanı olan felsefenin de dışına çıkmak anlamına gelir.

Oysa dinler söz konusu olduğunda, birtakım mistik yaklaşımlar bir kenara bırakılacak olursa, yoktan yaratma düşüncesi en başta gelen inanç esasları arasında yer almıştır. Buna göre yaratılış konusunun gündeme taşındığı dinî metinlerde dile getirilen tanrı-âlem ilişkisi bağlamındaki tartışmalarda, tanrıdan başka mutlak anlamda ezelî-ebedî bir varlık olamayacağı, aksine bir durumun tanrının tanrısallığına halel getireceği gerekçesiyle, yoktan yaratma düşüncesine bağlı olarak yokluk fikri ileri sürülmüştür. Tanrı evreni yoktan yaratmıştır ve ruh gibi öldükten sonra varlığını sonsuza kadar sürdürecek olan varlıkların devamlılığı da dayanağını tanrıdan almak zorundadır.

Bu karşıtlıklara rağmen, felsefe ile Hıristiyanlığın karşılaşmış olması ve felsefenin kendisini akıllı insanın düşünsel etkinliği olarak sunması, özellikle Yunan, Mısır ve Suriye asıllı ilk dönem hıristiyan kilise babalarını felsefeyi kullanmaya sevketmiştir. Başlangıçta karşı çıkışlar şeklinde gerçekleşen felsefe-Hıristiyanlık münasebeti zamanla -tam anlamıyla felsefeyi öne çıkaran bir formda olmasa da-, felsefenin Hıristiyanlığa nüfuz etmesine sebep olmuştur. Bir kısım kilise babası, felsefenin teşekkül aşamasında Eski Ahid (Ahd-i Atîk) yazılarından yararlanıldığını ileri sürmüş, azınlıkta olan bir kısım hıristiyan ise filozoflarla İsa'nın aynı ilâhî akıldan esinlendiği hükmüne varmıştır. Yine de ifade etmek gerekir ki Eflâtun, Aristo, Stoacılar ve Yeni Eflâtuncular'ın geliştirmiş olduğu felsefeler bütün bir Ortaçağ hıristiyan düşüncesinde yankısını, temelde dinî olanı haklılandıracak bir form içerisinde de olsa hep sürdürmüştür.[34]

Ortaçağ felsefesinin başlangıcında daha ziyade Hıristiyanlığı diğer dinî ve felsefî söylem biçimlerine karşı savunan apolojik (savunmacı) yaklaşımlar ön plana çıkmıştır. Bunun dışında dogmatik tutumları ve günahtan uzak bir yaşam sürme arzusu ile öne çıkan hıristiyan yazarlarca temsil edilen kilise babaları ise kendilerinden sonraki hıristiyan düşüncesine, bir yandan Yunan düşüncesinin zenginliklerinin önemli bir kısmını aktarmışlar, diğer yandan da daha sonraki felsefelerin tartışacağı birçok problemi ortaya koymuşlardır. Böylelikle kilise babaları döneminin, Hıristiyanlık öğretisinin temellerinin inşa edilmeye başlandığı döneme tekabül ettiği söylenebilir. Söz konusu kilise babalarından en derin ve uzun süreli etkiye sahip olanı hiç kuşku yok ki Saint Augustine'dir (354-430).[35]

a) Augustine

Felsefe-din ilişkisinde uzlaştırıcı bir yaklaşım geliştiren ve felsefeyi, hakikati bedensel olana müracaat etmeden, "ruhun gözü" olan akıl[36] yoluyla görmekle ilişkilendiren Augustine, hakiki felsefeyle hakiki dinin birbiriyle aynı şey olduğunu, her ikisinin de ezelî ve ebedî doğruya yönelmiş olan ruhun hakikatlerini içerdiğini düşünür.[37] Bununla birlikte Augustine'in, hareket noktası olarak Hıristiyanlığı merkeze koyması yani çok tanrılı felsefelerdeki hakikatleri dahi hıristiyan bilgeliğiyle bütünleştirilmek üzere ödünç alması, bir anlamda antik kültürün hıristiyanlaştırılması idealine denk gelerek Ortaçağ düşüncesinin sonraki seyrini belirler. Augustine'in Ortaçağ hıristiyan düşüncesine yönelik en önemli etkileri, bir yandan muhtevasında Yeni Eflâtuncu kavramlarla Hıristiyanlığa ait söylemleri mezceden bir öğreti geliştirmiş olmasında, diğer yandan da hıristiyan düşüncesini felsefî olarak yönlendirmesinde gözlenir. Öyle ki, Augustineci perspektifin, bütün Ortaçağ felsefesinin gücünü kendisine

dayandırıp ideal olarak sürdüreceği bir atılım olduğu dahi söylenebilir.

Söz konusu atılım, Augustine'in, Eski Ahid'in "İşaya" bölümünde geçen "Eğer inanmazsanız, anlamazsınız" şeklindeki şiire yönelik yorumunda anlamını bulur. Bu yoruma göre, "inanmak için anlamak, anlamak için inanmak" esas olup, hıristiyan inancı aklı yürürlükten kaldırmadığı gibi düşünmeyi de yok etmez. Augustine'de yansımasını bulduğu şekliyle Ortaçağ düşünürü için üç zamanlı bir hareketten söz edilebilir. "Kalkış noktasında hiçbir şey görmeksizin inanan bir inanç, varış noktasında gören ama artık inanmayan bir kişinin seyre dalışı, ikisi arasında ise anlamaya çalışan, anlama gücünün peşindeki inanç" bulunur ve felsefe tam da bu arayışa karşılık gelir. Böylelikle, amaç inançtan hareketle anlam arayışına koyulmuş felsefe yoluyla temelleri hıristiyan olan bir bilgelik tapınağı inşa etmek olmuştur.[38]

Augustine, gerçek anlamda mutluluğun yakalanabilmesini hakikatin bulunmasına bağlı gördüğünden, felsefesinin hareket noktası olarak bilgi problemini alır. Bu noktada o, şüphe yoluyla şüphe edilmesi mümkün olmayan bir hakikat arayışına koyulur. Her şeyden şüphe etmesine rağmen, ulaştığı sonuçlar yanıltıcı olsa bile, şüphe ediyor olan varlığından şüphe edemeyeceği fikrine ulaşır. İnsanın kendi benine ilişkin söz konusu ilk ve temel sezgisinin muhtevasında isteme, anımsama, düşünme, hissetme, idrak etme ve yargılama gibi bütün zihinsel edimleri barındıran dolayımsız bir biliş veya sezişe karşılık geldiğini düşünür. Bir anlamda bilgi arayışında asıl olanın ne olduğuna da işaret eden bu tesbitten hareketle, duyusal bilgiden idrak edilebilir olan varlık alanının sezgisel bilgisine doğru gelişen bir bilgi hiyerarşisi ortaya koyar. İlk düzeyde zaman ve mekân ile kayıtlı ve değişim içerisinde olan maddî varlık alanının bilgisi, ikinci düzeyde yalnızca zamansal bakımdan değişen ruhsal

alanın yani insanın akıl düzeyinde farkına vardığı, cisimsel olmayan ve Eflâtun'un idealarına karşılık gelen ezelî ebedî özlerin bilgisi bulunur. Üçüncü düzey ise en yüksek bilgi türü olarak, maddî olmayan, ezelî-ebedî değişmez gerçeklik ve zorunlu doğruların temaşaya dayalı zorunlu bilgisine karşılık gelir. Bu son düzey insanın rasyonel ruhunun, duyusal dünyayla hiçbir biçimde sınırlandırılamayacak olan kesin bilgiye ulaştığı alanı ifade eder.

Augustine'e göre, değişmeyen ezelî-ebedî doğrulara ve nesnel ölçütlere tekabül eden bilgilere ulaşmada tek başına insanî çaba yeterli olamaz. Bu yüzden, tıpkı güneşin maddî varlık alanını aydınlatmak suretiyle görünür kılması gibi ilâhî bir aydınlatılmaya ihtiyaç söz konusudur. Böyle bir aydınlatma yoluyla insan, kendi fiziksel ve zihinsel sınırlılıklarının üstesinden gelerek, ezelî-ebedî sebeplerin anlamlarını entelektüel bir şekilde kavramaya muktedir olur. Bu en yüksek görüş açısı ilâhî aydınlatma sürecinin parladığı yerdir. Burası bütün erdemlerin olduğu kadar, birlik veya eşitlik gibi matematiksel kavram ve sayıların anlamlarını da içerir.[39] Aydınlanma teorisi yoluyla ezelî-ebedî hakikatlerin bilgisini ortaya koyan Augustine, insan zihninin zorunlu ve değişmez hakikatleri kavrayışından hareketle, tanrının varlığını kanıtlamaya koyulur. Sonlu insan varlığının fevkinde olan söz konusu hakikatlerin zorunlu ve ezelî bir varlığı yansıtması gerektiği çıkarımıyla, tanrının var oluşunu kanıtlar. Zira ona göre tanrı, kendisi değişme içerisinde olmayan, fakat bütün değişmenin nihaî sebebi olan en yüksek varlık alanını ifade eder.[40]

Tinsel varlık alanını ve bu alana ait bilgilerimizi önemseyen Augustine'in, bilgi teorisi konusunda duyusal varlık alanından yani tikel olandan ziyade rasyonel varlık alanını ve ona ait bilgileri yani tümel olanı gerçek kabul ettiği için, Eflâtuncu bir perspektife sahip olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde, her

ne kadar insanın ruhsal boyutunu önemseyen Hıristiyanlığın büyük etkisinden söz edilebilse bile, onun beden karşısında ruhu önemseyen felsefî antropolojisi de Eflâtuncu felsefenin etkisindedir.

Antik Yunan düşüncesiyle olan bu bağlantılarına rağmen Augustine, tarih felsefesi bakımından Yunan düşüncesindeki döngüsel tarih anlayışından çizgisel tarih anlayışı lehine bir kopuşu ifade eder. Yunan düşüncesinde tarih, gelip geçici ve sürekli bir biçimde tekrar eden olaylar olarak, filozofun düşüncelerini yönlendirmede hiçbir ehemmiyeti olmayan bir varlık alanı şeklinde görülürken, ilk defa Augustine'le birlikte, kendi içerisinde süreklilik arzeden ve gelişme içerisinde olan çizgisel bir boyut kazanmaya başlar. Hıristiyanlık dolayımıyla tesis edilen tarih anlayışı, ilk günahtan, İsa'nın kurtarıcı olarak gelip insanlara kurtuluş yolunu göstermesine, bu uğraktan da kıyamete ve kurtuluşa kadar sürecek olan bir kerelik bir süreci ifade eder. Bu ise tarihi, "nedensel olarak birbirine bağlı sürekli olaylar dizisi" şeklinde gören modern çizgisel tarih anlayışı için son derece önemli bir arka plan oluşturmuştur. Yine tarihin, başı sonu belli olan bir kerelik bir süreç olduğuna dair vurgu, Batı düşüncesindeki "tarihsel zaman" ve "tarihsel süreç" kavramlarının belirlenmesinde etkili olmuştur. Aynı şekilde Âdem'le başlayan ve bütün insanlığı içine alan bir süreç olarak tarih fikri, içeriğinde insan soyunun birliği düşüncesini barındırdığı için, tarihi "dünya tarihi" olarak algılamanın da yolunu açmıştır. Benzer bir biçimde Hıristiyanlık'ta tarihin "eskaton" yani kurtuluş ile son bulacağı yönündeki iddianın Hegel'de, tarihsel süreç sonunda kazanılması umulan özgürlük düşüncesine, Marx'ta ise tarihin sonunda varılacak sınıfsız toplum idealine etki ettiği açıktır. Bununla bağlantılı bir diğer husus Hıristiyanlığın tarihi, anlamını başka bir şeyden yani tanrıdan alan bir olaylar yığını olarak görmesinin, tarihi anlamlandırmada başka

şeylere müracaat edilmesi gerektiği fikrini ön plana çıkarmasıdır.[41]

Augustine'in, kilise babaları diye bilinen ilk dönem hıristiyan düşüncesinin en önemli siması olarak karşımıza çıktığı yerde, artık kurumsallaşan ve âdeta tamamlanmış olduğu düşünülen hıristiyan düşüncesinin, katedral ve manastırlarda öğretilen geniş bir külliyat halini aldığı skolastik felsefenin en önemli ve etkili düşünürü ise hiç kuşku yok ki Aquinalı Thomas'tır (1225-1274).

b) İslâm Bilim ve Felsefesinin Batı Düşüncesinin Oluşumuna Etkisi

Tarihsel seyri dikkate alındığında İslâm düşüncesinin, VIII. yüzyılın sonlarından itibaren IX. yüzyılda oluşmaya başladığını ve zamanla kültürel, bilimsel ve felsefî anlamda büyük gelişmeler kaydetmek suretiyle zamanının en belirleyici entelektüel ve bilimsel gücü olma vasfını kazandığını söylemek mümkündür. Öyle ki, İslâm düşüncesi felsefeden mantığa, ahlâktan siyasete, astronomiden tıbba, matematikten kimyaya, tarihten coğrafyaya, din ve kültür tarihinden mistisizme varıncaya kadar birçok alanda, gerek kendi zamanları açısından gerekse daha sonraki düşünsel ve bilimsel gelişmeler açısından kayda değer birçok eser ortaya koymuştur. Çağdaş birçok düşünce, kültür ve bilim tarihçisinin de vurguladığı üzere, İslâm düşüncesi hem Batı düşüncesinin kendi kaynağına ulaşmasını sağlamış hem de Batı'daki bilimsel gelişmelere kaynak teşkil etmiştir. Bu ise İslâm düşüncesi kapsamında yer alan gerek müslüman, gerek yahudi gerekse başka din ve milletlerden bilim adamları ve filozofların yaptıkları tercümeler, verdikleri telif eserler ve bu arada Yunan düşüncesine ait eserlerin yorumlanıp geliştirildiği şerhler yoluyla olmuştur.

İslâm düşüncesinin Batı düşüncesine etkileri, felsefî ve bilimsel olmak üzere iki ana başlık altında toplanabilir. Felsefî katkılar bakımından İslâm düşüncesi, Batı düşüncesine her şeyden önce, yahudi ve müslüman mütercimlerin Yunan felsefesinden yapmış oldukları tercümeler yoluyla etki etmiştir. İslâm düşüncesi Ortaçağ hıristiyan düşüncesine, ikinci olarak da Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, İbn Haldûn ve İbnü'l-Arabî gibi filozofların çalışmaları dolayımıyla etkide bulunmuştur. Bu hususta en çok ön plana çıkan düşünürler İbn Sînâ ve İbn Rüşd'dür.

Birçok konuda 100'den fazla eser kaleme almış olan İbn Sînâ, felsefî olarak hem Fârâbî'nin düşüncelerinin taşıyıcısı olmak bakımından hem de kendi çalışmalarıyla etkili olmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın en önemli katkıları, Aristo'nun mantık ve metafiziğine yönelik okumaları ve onlara yapmış oldukları eklerde karşılığını bulur. Aynı şekilde Fârâbî'nin, varlığı mümkün ve zorunlu varlık olarak ayırması ve İbn Sînâ'nın bu ayırımı zenginleştirmesinin, metafizik alandaki tartışmalara oldukça yeni açılımlar getirdiği söylenebilir. Öyle ki, İbn Sînâ'nın *Metafizik*'i Aristo'nun metafiziğinden yaklaşık yarım asır önce Batı'da tanınmış ve Aristo metafiziğine yönelik araştırmaları tetiklediği gibi, onu anlamayı kolaylaştırıcı katkılarda bulunmuştur.[42] İbn Sînâ'nın özellikle XIII. yüzyıldan itibaren Batı düşüncesi üzerinde etkili olmaya başladığını ve bu etkinin daha ziyade Augustine'in düşünceleriyle birlikte sergilenmeye çalışıldığını söyleyebiliriz.[43] Dahası, Ortaçağ hıristiyan düşüncesinin insan soyunun zihinsel bilgilerinin kaynağı ve etkin anlama gücünün birliği öğretisine dair bilgilerini İbn Sînâ'ya borçlu olduğu bilinen bir gerçektir. Yine bu iki düşünürün mantık alanındaki çalışmaları, klasik Aristocu mantıkta ortaya konulan ayırımları derinleştirip zenginleştirmek suretiyle mantığın müstakil bir disiplin halini almasına katkıda bulunmuştur.[44]

İbn Rüşd ise büyük bir Aristo hayranı ve takipçisi olarak, Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi ve Rönesans hareketini, bir yandan Aristo felsefesinin Yeni Eflâtuncu unsurlardan arındırılmasını sağlayan düşünceleriyle, diğer yandan da Aristo felsefesine yönelik anlayış ve yorum gücüyle belirgin biçimde etkilemiştir.[45] Bu hususla bağlantılı olarak kaleme alınan birçok Batılı eserde vurgulandığı üzere İbn Rüşd, özellikle felsefedin, akıl-vahiy ilişkileri konusundaki fikirleriyle, skolastik felsefenin büyük düşünürlerinin fikirlerine ilham kaynağı olmuştur. Bununla paralel olarak XIII. yüzyıldan itibaren Rönesans boyunca görülen ve Aristocu perspektifi İbn Rüşd kanalıyla öğrenmeye çalışan Latin İbn Rüşdcüleri diye anılacak hıristiyan takipçilerinin varlığından söz edilmelidir.[46] Bu iki düşünür, sadece örneklendirme amacıyla seçilmiş düşünürlerdir. Onların yanı sıra, daha birçok İslâm düşünürünün Batı felsefesine ve düşünce yapısına Ortaçağ ve Rönesans'tan, modern düşünceye kadar taşınması mümkün olan birçok etkide bulunduğu bugün artık bilinen bir hakikattir. Yine İslâm düşüncesi salt düşünce etkinliği olarak değil, bilimsel düşüncenin doğuş ve şekillenişinde de Batı düşüncesi üzerinde etkide bulunmuştur.

Müslüman bilim adamları, Batılı anlamda Rönesans ve modern bilim anlayışıyla kıyaslandığında, oldukça erken bir dönemden itibaren deney ve gözlemi bilim anlayışlarının temeline alıp, metafizik spekülasyonun ötesine geçmişler ve bilimsel olmanın bir önşartı olarak kabul edilen "nasıl" sorusuna odaklanmak suretiyle gerçekliği anlama cihetine gitmişlerdir. İslâm bilim tarihine bakıldığında sadece örnek teşkil etmesi itibariyle bilimsel keşif ve gelişmeler alanında şu hususların altını çizmek mümkündür. Bîrûnî'nin nütasyon olayının yanı sıra, güneş merkezli ve dünyanın dairesel olduğu fikrinin ileri sürüldüğü bir kozmoloji ve astronomi anlayışını keşfetmesi, İbnü'l-Heysem'in

görme olayına yönelik bilimsel izahı, İbn Bennâ ve Galasadi'nin matematik ve cebire ait sembolleri bulmaları, yine müslüman matematikçilerin VII. yüzyılın sonlarında sıfırı keşfetmeleri, birçok müslüman bilim adamının trigonometriyi oluşturması, İbn Nefs'in kan dolaşımını bulması,[47] İslâm kültür ve medeniyetinde bilimin gelişmişlik düzeyini örneklendirmek bakımından yeterlidir. Bu hususdaki çalışmalarıyla ön plana çıkan bilim tarihçisi Fuat Sezgin'in de özellikle altını çizdiği üzere, zannedildiğinin aksine, modern ve çağdaş olarak bilinen ve birkaç yüzyıl önce Batılılar tarafından kurulduğu düşünülen birçok bilimin kaynağında İslâm bilimi bulunmakta olup, söz konusu bilimlerin kendilerini üzerine inşa etmiş oldukları prensipler VIII.-XVI. yüzyıllarda yaşamış olan İslâm bilim adamlarının düşüncelerine dayanmaktadır.[48]

c) Aquinalı Thomas

Aquinalı Thomas'nın felsefesi, özellikle Roma Katolik kilisesi olmak üzere, kendisinden sonraki hıristiyan düşüncesini büyük ölçüde etkilemiştir. Bu felsefenin en belirgin özelliği, Augustine'in düşünceleriyle kaynaştırılan Aristo felsefesinin, taşıyıcı ve tamamlayıcısı olmanın yanı sıra, teolojik içerimlerle birlikte zenginleştirildiği bir görünüm arzetmesidir. Aquinalı Thomas'ın teolojiye yönelik sistematik yaklaşımı skolastik hareketi tanımlamaya yardım ettiği gibi, Aristo'ya ait düşünceleri kendisine mal edişi de sonraki Avrupalı entelektüeller açısından, Yunan felsefesinin restorasyonu hususunda önemli bir araçsal rol oynamıştır. Daha da ötesi onun doğal hukuk teorisine dair analizleri, aydınlanmacı devlet kavramının tesisinde ciddi bir fonksiyon icra etmiş ve uluslararası hukuk kavramının zuhur edişine katkıda bulunmuştur.[49]

Aristocu felsefenin Ortaçağ'daki en önemli Batılı düşünürü olmasına rağmen, bütün Ortaçağ düşünürleri gibi Aquinalı Thomas'ın da, her şeyden önce bir

teolog kimliğine sahip olduğu açıktır. Zira Thomas'ın düşüncesinin merkezî ilgisini, din-felsefe veya akıl-vahiy problemine açıklık getirme hususu oluşturmuştur. Kendisini filozof değil de bir teolog olarak görmesine rağmen, felsefe ve aklın teoloji için özsel bir öneme sahip olduğu doğrultusundaki yaklaşımı onun düşünce tarihindeki önemini daha net bir biçimde ortaya koyar. Ona göre felsefe, teolojinin tesisi ve inancın temellendirilmesi yönünden büyük bir öneme sahiptir.[50] Zira tanrının varlığı ve birliği fikirlerinin rasyonel olarak temellendirilmesi, inanç için sağlam bir zemin oluşturur. Daha da ötesi, felsefe, aksi takdirde insanın anlamakta başarısızlığa mahkûm olduğu dinî iddiaların doğasını kavramak bakımından da son derece önemlidir. Felsefe ile teoloji her ne kadar birbiriyle böyle bir bağlantı noktasına sahip olsa da, Aquinalı Thomas söz konusu iki bilimin birbirinden ayrı olduğu kanaatindedir. Felsefe ve teoloji temel ilkeler bakımından farklılık arzetmektedir. Felsefe özün bilgisine, insanın dışında başka bir referansa başvurmaksızın, herkese açık bir zeminden hareketle, rasyonel analiz ve var sayımlar geliştirerek ulaşırken, teoloji inanç ve kutsal kitabın doğrularını esas almak suretiyle dinî verilerin haklılığını ortaya koymaya çalışır. Aynı şekilde söz konusu iki disiplin, bilgi üretimi bakımından da farklılaşır. Felsefe yaratılmış varlıklardan hareketle tanrı fikrine ulaşırken, teoloji tanrı fikrinden başlayarak diğer varlıklara uzanır.[51]

Aquinalı Thomas'ın, insan aklının yapısı ve buna bağlı olarak bilgiye ulaşma yolları konusundaki analizleri oldukça önemlidir. Thomas'a göre, insan iki rasyonel kapasiteye sahip bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu kapasitelerden birincisi akıldır ve duyu verilerinden hareketle genel birtakım çıkarımlarda bulunma sürecini ifade eder. İkincisi ise ilk ilkelerin ve "iyinin yapılması ve kötünün sakınılması gereken şeyler" olduğunun bilgisi türünden "apriori" hakikatlerin

deneysel olmayan sezgisine karşılık gelir. Bu açıdan bakıldığında denilebilir ki, Aquinalı Thomas bir yandan duyu verilerini merkeze alan ve aklı söz konusu duyu verileri üzerinde işlem yapan bir kapasite olarak kabul eden bir yaklaşım sergilerken, diğer yandan da akıldan daha üstün bir bilme yetisi olan ve sezgiyi de muhtevasında barındıran "intellekt" üzerine vurgusuyla, deneysel olanın ötesine taşınan bir düşünce tarzı ortaya koyar. Thomas'ın tanrının varlığını ispatlama doğrultusunda geliştirdiği yaklaşımlarda, her iki bilme kapasitesi de iş başındadır. Örneğin hareket delilinde, her hareketin bir hareket ettiricisi olması gerektiği yargısı aklın deneysel olandan hareketle ulaştığı bir sonuç iken, hareket zincirindeki bütün bağlantıların zorunlu olmadığı, ilk ilke anlamında bir açıklamanın yapılması gerektiği, bunun ise gözlemlenebilir olan fenomenlerin hesabını veren hareketsiz bir hareket ettiriciye tekabül ettiği sonucu "intellekt" yoluyla elde edilir. Bu iki yeti aynı zamanda tanrının doğası hakkında da bilgi edinmeye hizmet eder. Zira rasyonel araştırma yoluyla tanrının sonsuz doğası kavranamasa da, O'nun ne olmadığı hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür.[52]

Vahiy ile aklın birbiriyle çelişmeyeceği düşüncesine sahip olmasına rağmen Thomas, her iki alanın doğrularını birbirinden ayrı olarak ele alır. Akıl yoluyla insan iman binasının kapısına kadar gelebilir, fakat ilâhî ve dinî konulardaki daha derin hakikatlere ulaşmanın yolu vahiyden geçmektedir. Dolayısıyla Thomas'a göre, akıl yoluyla yayılan ışık, vahiy yoluyla tamamlanıp mükemmelleşir. Vahiy aklın daha derin hakikatlere ulaşmasına yardımcı olurken, akıl da vahyi ve dinî söylemi savunma hususunda vahye katkı sağlar. Vahyi akıldan üstün bir konumda görüp aklı vahyin altında değerlendirse de, onun din-felsefe veya akıl-vahiy ayırımının, alanlar arasındaki farklılığa işaret eden boyutuyla, Batılı bilim anlayışının kiliseden bağımsız

bir şekilde tesis edilmesine, bağımsız ve özgür bilim araştırmalarının yapılabilmesine zemin sağlaması bakımından son derece önemli olduğu söylenebilir.[53]

Aquinalı Thomas, Aristocu bir perspektiften hareketle, en yüksek bilginin dahi kaynak olarak duyulur gerçekliğe dayandığını, fakat duyulur varlık alanındaki şeylerde forma tekabül eden duyulur bir öğe bulunduğunu düşünür. Şeylerde potansiyel halde bulunan düşünülürlük, insandaki etkin anlama yetisi yoluyla aktüel hale gelir. Doğrudan doğruya şey üzerinde iş görmeyen etkin anlama yetisi, duyular yoluyla kazanılmış olan veriler üzerinde iş görür.[54] Buna göre insan ruhu bilgiye duyum yoluyla oluşan maddî izlenim üzerinde kendi doğasına uygun bir düşünüm gerçekleştirmek suretiyle erişir.[55]

Aquinalı Thomas'ın kötülük problemi ve hukuka bakışı da akıl-intellekt ayırımına bağlı olarak anlaşılabilir. İnsanın gerçekleştirdiği her edimin, bir amaç ve bu amaca götüren araçlardan müteşekkil iki unsurdan meydana geldiğini düşünen Thomas'a göre, kaynağı tanrı olan ve yaratılıştan insan doğasına bahşedilen söz konusu amaç, insanî tercih meselesi olmayıp, "intellekt" tarafından sezilir. Aklın deneyime bağlı olan yetisi ise önceki gözlem ve deneyimlerden hareketle bu amacın araçlarını seçer. Bu tercihe tanrı tarafından engel olunamadığını düşündüğünden ötürü, Aquinalı Thomas kötülük problemini kolaylıkla amaca giden araçların seçimindeki cehaletle ilişkilendirir. Onun hukuk kavramlaştırması da, benzer şekilde söz konusu yaklaşımına dayanır. Thomas, insan aklıyla ulaşılabilen ezelî ebedî yasayı doğal yasa veya hukukla ilişkilendirerek, insanın doğal yasayı takip etmek suretiyle, hangi araçların tanrı tarafından konulan amaca ulaşmasını sağlayacağını akıl yoluyla bilebileceğini ileri sürer. Dolayısıyla doğal hukuk insanın ezelî-ebedî ilâhî yasadan pay almasıyla ilişkiliyken, bir edimin doğal yasa veya ahlâkî olana yakınlığı onun var

oluş amacına hizmet etmesiyle bağlantılıdır.[56] Tam da bu sebeple Aquinalı Thomas'ın felsefesinin, klasik Batı düşüncesinin Ortaçağ boyunca da büyük ölçüde devam eden teleolojik yani erekselci karakterini taşıdığını söylemek mümkündür. Skolastiğin doruk noktasında düşünceleriyle akıl ile vahyi, dolayısıyla felsefe ile dini uzlaştıran bir felsefe inşa etmiş olmasına rağmen, özgür seçim hususundaki vurguları dolayımıyla bireyin özgürlüğü düşüncesini gündeme getirdiğinden ötürü, Aquinalı Thomas'ın, aynı zamanda modern düşünceye giden yolu açtığı da söylenebilir. Ortaçağ'dan modern düşünceye giden yolun zirvesinde ise hiç kuşkusuz, modern deneyci yaklaşımların tarihsel arka planında bulunan ve skolastik düşüncenin sonunun yaklaştığını haber veren Ockhamlı William (1285-1349) yer alır.

d) Ockhamlı William

Ortaçağ hıristiyan düşüncesinin, varlık ve bilgi teorisi bakımından modern düşünceye en yakın düşünürü olarak karşımıza çıkan Ockhamlı William, felsefede tümeller tartışması olarak bilinen ve bütün bir klasik Batı düşüncesine egemen olan tartışmanın Eflâtuncu yaklaşımdan büsbütün farklılık arzeden diğer kutbunda bulunmaktadır. William'a kadarki geleneksel yaklaşım, tümel kavramların somut bir biçimde var olan bireylerden ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip oldukları şeklindeydi. Tartışmada orta yolu benimseyen Aquinalı Thomas ise tümeli, tekil varlık içerisinde gizil bir güç olarak gören ılımlı bir realizmi temsil etmekteydi. Buna karşın Ockhamlı, tümel kavramın zemini şeklinde düşünülen tümel gerçeklik fikrini reddetmek suretiyle nominalizm yani adcılık olarak bilinen yaklaşımı benimsemiştir.

Mantığı, akıl yürütme biçimlerinin araştırılmasının çok ötesinde bir değerde gören Ockhamlı William için mantık, bilgilerin tamamını kateden eleştirel

bir gereç hükmündedir. Zira mantık, bir yandan gerçek olduğu sanılan sorunları geçersiz kılarken, diğer yandan da felsefenin istikametini değiştirecek şekilde yeni sorunların gündeme gelmesini sağlar. Gerçekten de o, mantığı gerçekliği soruşturmada son derece önemli bir enstrüman olarak görüp kendi yöntemini ortaya koyar. Ockhamlı'nın yöntemi, dil ile gerçekliğin birbiriyle tam bir örtüşme içerisinde olarak algılandığı Eflâtun'un özcü yaklaşımından tam bir kopuşu ifade eder. Eflâtun'a göre, isimler adlandırdıkları varlığın özünü yansıttıkları için, söz konusu varlığa tam anlamıyla karşılık gelir. Buna karşın Ockhamlı, dil ile şeylerin birbirinden açıkça ayrıldıkları bir anlayışa sahiptir. Ona göre felsefe, düşünürken kullanılan göstergeleri, nesneleriyle karıştırmaması gerektiği gibi, söylem biçimlerini de, varlık biçimleri şeklinde ele almamalıdır. İşte iyi bir mantıkçının görevi tam da bu noktada açığa çıkar. Mantıkçının yapması gereken, şeyler ile şeylere gönderme yapan söylemleri ayırmak ve metafiziğin ahırlarını temizlemektir.[57]

Böyle bir mantık anlayışından hareketle, tümellerin bir gerçekliğe tekabül etmediğini düşünen Ockhamlı'ya göre, tümeller tekil varlıkların çokluğunun işaret veya göstergesinden başka bir şey değildir. Gerçek anlamda var olan şeyler, bireyler olup tümeller bireyleri gösteren terimleri ifade eder.[58] Aslında tartışma tümel kavramların büsbütün kabul veya reddedilmesi anlamına gelmeyip, tümellerin mi yoksa tekil varlıkların mı gerçekten var olduğu meselesine tekabül eder. Ockhamlı, tümellerin dil yoluyla yaratılan genelleyici ifade tarzları olarak ortaya çıktığı kanaatindedir. Genel bir kavram, her ne kadar muhtevasına aldığı bütün tekil varlıkları bir sınıf içerisinde toparlasa da gerçekten var değildir.[59] Meselâ insan söz konusu olduğunda, gerçek olan somut bir görünümle varlık alanına çıkan tekil bireyler olup, insan ise iletişimi kolaylaştırmak amacıyla bu tekil bireylerin tamamını

ifade etmek için soyutlama yoluyla ortaya konulmuş bir kavram olmak durumundadır. Yoksa Eflâtun'da olduğu gibi, tek tek bireylerden ayrı, hatta onların varlıkları için zemin teşkil edecek "idea" anlamında bir insan gerçekliğinden bahsedilemez.

Açıktır ki, Ockhamlı'nın bu yaklaşımının temelinde, onun kendi zamanı için radikal denebilecek düzeyde deneyci bir bilgi ve varlık anlayışına sahip olması yatmaktadır. Dünyanın süreksiz, atomlara bölünmüş yani kendilerine "şu taş", "şu ağaç", "şu insan" şeklinde işaret edilebilecek tekil varlıklardan oluştuğunu düşünen Ockhamlı'ya göre, bütün bu tekil varlıklar, tanrının mutlak gücüyle mevcudiyetlerini sürdüren, birbirlerinden bağımsız bir yapıya sahiptirler.[60] Dolayısıyla Ockhamlı için hem varlık hem de bilgi açısından deneyim konusu olan tekil varlıklar, felsefe ve düşünme için bir hareket noktası oluştururlar.

Ockhamlı'ya göre, "Akıl, deney, kutsal kitabın ya da kilisenin otoritesi türünden bir zorunluluk olmadıkça, bir çokluğu ortaya koymamak gerekir." Geliştirmiş olduğu ve "Ockhamlı'nın usturası" olarak bilinen tasarruf ilkesiyle, kendisine kadarki Batı düşüncesi boyunca ortaya konulan ve ön kabulün ötesine geçmeyen metafizik spekülasyonları eleştiriye koyulur. Buna göre gerçekliği açıklama iddiasıyla ortaya konulan birbirinden farklı açıklama tarzları arasında bir tercihte bulunmak gerektiğinde, onların içerisinden sayıca en az ilke ve kabule dayanan ve basit olmakla birlikte en çok şeyi açıklamaya muktedir olan açıklama tarzı tercihe en lâyık olandır. Bilgi teorisi bakımından bir deneyci olarak karşımıza çıkan Ockhamlı William, en basit ve gerçekliği olduğu şekliyle açıklamaya en yatkın olan açıklamayı, mutlaklaştırmamakla birlikte, en muhtemel açıklama olarak görmüş, böylelikle bilgide gereksiz ve temelsiz olanı ayıklama cihetine gitmiştir. Felsefe ve teolojinin tıkanmasına yol açan fazlalıklar an-

lamında, sonuçsuz metafizik spekülasyonları, "gerçek bir ayırma" yoluyla usturasının hedefi kılmıştır.

Ockhamlı'nın usturası yalnızca felsefî spekülasyonları değil, aynı zamanda bütün bir Ortaçağ boyunca teşekkül etmiş olan, teolojik spekülasyonları da hedef almıştır. Teolojiyi kesin olarak bir kenara atmamakla birlikte, özellikle rasyonel bir biçimde tesis edilme iddiasıyla ortaya konulan "doğal bir teoloji" kurma imkânını tartışmaya açmıştır. Zira Ockhamlı'nın gerçek bir ayırma yoluyla ortaya koyduğu üzere, tanrının var olduğu iddiasının bir bilgi meselesi halinde ele alınıp temellendirilmesi mümkün değildir. "Tanrının var olduğu açıkça bilinemez" cümlesinde özetlenebilecek bu yaklaşım için, tanrı hakkındaki bilginin kaynağı kutsal kitap olmak durumundadır. Bu ise Ockhamlı'nın, gerçekliğe bakışı son derece deneysel olmasına karşın, evreni vahyin kendisine sunduğu ilâhî bir bakış açısıyla avramaya çalışan bir teolog olarak kavradığı anlamına gelir.[61] Daha sonraları bilimsel olan ile dinî olanı birbirinden büsbütün ayrı varlık alanları şeklinde algılayan düşüncelerin ve dinî olanın bireysel bir iman, dolayısıyla bireysel bir dindarlık meselesi olduğu yollu Protestan teolojisinin arka planında Ockhamlı William'ın söz konusu yaklaşımı yatmaktadır. Yine, din ile siyaset veya devlet işlerinin birbirinden ayrı konumlarda değerlendirilmesi, dolayısıyla dinin bireysel bir inanç alanıyla sınırlandırılması gerektiği şeklindeki modern yaklaşımın da Ockhamlı'nın felsefesinden beslendiği açıktır.

Daha önceleri görece bütünlüklü bir yapı arzeden ve büyük ölçüde kilisenin otoritesiyle uyumlu bir biçimde varlığını sürdüren Ortaçağ hıristiyan düşüncesi, Ockhamlı'nın eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere, yavaş yavaş önceki güç ve otoritesini yitirmeye başlar. Skolastik dönem boyunca, Eflâtun ve Aristo felsefeleri, Batlamyusçu dünya merkezli evren anlayışı ekseninde kilisenin yorumlarını haklılandıracak

şekilde kullanılarak, organik ve hiyerarşik bir varlık anlayışı tesis edilmiştir. Dolayısıyla gerek toplumsal gerekse düşünsel yaşamın yönünün belirlenmesinde asıl egemen güç kilise olmuş, kutsal kitap yorumları dahi meşruiyetini kilisenin onayını almak suretiyle sağlamak durumunda kalmıştır. Her ne kadar, bütünlüklü ve teleolojik bir düşünce anlayışına sahip olması sebebiyle, tanrı, insan ve evren arasındaki ilişkiyi tesis noktasında son derece başarılı felsefeler ortaya koymuş olsa da, hıristiyan Ortaçağ düşüncesinde asıl egemen gücün kilise olması, özgür bir düşünce ortamının teşekkülünü daima engellemiştir. Aynı şekilde kilisenin sahip olduğu güç siyasî otorite üzerinde de belirleyici olmuş ve politik otorite çeşitli tabakalardan oluşan toplumsal yapı üzerinde hâkimiyetini kilisenin onayını almak suretiyle tesis etmiştir. Bu dönemin belirgin bir özelliği de siyasal, ekonomik ve sosyal düzenin, toprağa bağlı feodal bir yapı ekseninde şekillenmiş olması ve devletlerin merkezî bir otoriteye sahip olmamalarına bağlı olarak derebeylik rejiminin kökleşmesidir. Bu dönemde toplumsal yapı, aristokratlar, din adamları, burjuva sınıfı ve köylüler olmak üzere dört ayrı sınıftan teşekkül etmiştir. Bu toplumsal yapı, coğrafî keşiflerle zenginleşen burjuva sınıfının söz sahibi olmaya başlamasıyla zayıflamış, sanayi devrimi ve Fransız İhtilâli'yle birlikte kapitalist bir sosyal ve ekonomik yapı lehine bütünüyle ortadan kalkmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM



MODERN BATI DÜŞÜNCESİ

Tarihî seyri dikkate alındığında modern dönem, Batı'da skolastik dönemden sonra, Rönesans ve reform hareketlerinin yanı sıra coğrafî keşiflerle birlikte gelişen siyasal, sosyal, ekonomik ve bilimsel değişmelerin sonucunda ortaya çıkan ve XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden zaman dilimine karşılık gelir. Söz konusu dönemde hâkim olan düşünme tarzı da modern düşünce olarak ele alınır. Ana hatlarıyla değerlendirildiğinde modern düşünce her şeyden önce öğretici olan ve tanrı tarafından yaratılan evrendeki olguları nitelikleri ekseninde ereksel bir açıklamaya tâbi tutan Ortaçağ düşüncesinden farklı bir biçimde, evreni, hâricî referanslara başvurmadan, zaman ve mekânla sınırlı olan varlık alanına müracaat etmek suretiyle açıklamaya çalışan bir karaktere sahiptir. Bilimsel açıklama olarak bilinen bu yaklaşımın merkezinde deney ve gözleme dayalı nesnel bir bilgi arayışı yer alır. Yine modern düşünce, hakikati düşünen öznenin aklına indirgeyen karakteri sebebiyle rasyonalist ve tam anlamıyla hümanist bir düşünme tarzı görünümündedir. Hümanist karakterine bağlı olarak kendisini, insanın düşünen özü ile dış dünya arasında bir ayırıma gitmek suretiyle tesis etmiş olduğu için düalist niteliktedir. Aynı şekilde, özellikle bilimde

olgusal olanı merkeze alan bir bilim anlayışını ve bu anlayışı temsil eden bilim adamlarının yanı sıra filozofları da muhtevasında barındırması sebebiyle modern düşüncenin pozitivist bir karaktere sahip olduğu da söylenebilir. Elbette ki, modern düşünce birden bire doğmadı; bu sebeple Ortaçağ'dan modern çağa geçişi hazırlayan Rönesans, reform ve bilimsel gelişmelerle birlikte vuku bulan tarihî bir süreç içinde ele alınmak durumundadır.

A) Modern Batı Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi

Hiç kuşku yok ki, modern düşüncenin teşekkülünde öncelikli hususların başında "yeniden doğuş" anlamını taşıyan Rönesans düşüncesi gelmektedir. Her ne kadar geçmişten tam anlamıyla bir kopuştan çok, din, felsefe ve mitolojinin iç içe geçtiği bir görünümde karşımıza çıksa da, Rönesans düşüncesinin, bir yandan Ortaçağ'dan kopuşa işaret etmesi, diğer yandan da modern dönemde ön plana çıkacak olan tartışmaları başlatması bakımından modern düşünceyi hazırladığı söylenebilir.

a) Rönesans ve Reformasyon

Batı düşüncesi tarihi bağlamında Rönesans'ın, XIV-XVI. yüzyıllarda, skolastik felsefenin çözülmesiyle birlikte ortaya çıkan, kültürel ya da entelektüel açıdan büyük ölçüde klasik kültürlere dönüşle belirginleşen tarihî bir dönemi ifade ettiği söylenebilir. Kültürel bakımdan Doğu kökenli barut, matbaa ve pusulanın Batı'ya girişinin yol açtığı değişikliklerle ilişkilendirilen ve ilk olarak İtalya'da başlayan Rönesans, antik dünyanın ilgi ve ideallerine, sanat ve edebiyat başta olmak üzere bir dönüşü ifade eder. Batı düşüncesinin kendi klasik düşünür ve metinlerine, Endülüs İslâm düşüncesi yoluyla Batı medeniyetine XII.

yüzyılda ulaştırılmış olan entelektüel birikimin etkisiyle yönelmiş olması, Batı düşüncesini kendi köklerine yönelik arayışa sevketmiştir. Klasik dokümanların her geçen gün biraz daha fazla gün yüzüne çıkartılması, kurumsal otoritelerin reddi yanında bireysel özgürlük düşüncesinin benimsenmesine de sebebiyet vermiştir.

Ortaçağ'ın görece tekdüze felsefeleriyle kıyaslandığında, Rönesans'ta bir sistemler çokluğunun varlığından bahsedilebilir. Bu dönemde Antik Yunan ve Ortaçağ'a ait evren tasavvurları ve hayat felsefelerinin bir arada olmasına rağmen, Antikçağ'ın ön plana çıktığı da bir gerçektir. Zira Ortaçağ ruhunun entelektüel katılığına ve skolastik düşünceye baş kaldırıyı ifade eden Rönesans, entelektüel özgürlüğün teşekkülü bakımından da öncelikli olarak, Antik Yunan ve Roma'ya ait pagan dünyanın kültürel büyüklük ve zenginliğine yönelik takdir duygularındaki yükselişe tanıklık etmiştir. Öyle ki, Eflâtun ve Aristo felsefeleri yanında, Helenistik dönemde ortaya çıkmış olan Epikurosçuluk, Stoacılık, şüphecilik benzeri bütün felsefe okullarının, Rönesans boyunca temsilcileri olmuştur. Ulus devletlerin yanı sıra üniversitelerin sayılarının hızla artmasına tanık olan bu dönem gerek metinlerin Latince'ye ek olarak İngilizce, Fransızca benzeri ulusal dillerde kaleme alınması gerekse din adamları dışında yazar, araştırmacı ve öğrencilerin de felsefe ile uğraşması bakımından Ortaçağ'dan ayrılır.

Bu doğrultuda olmak üzere klasik dünyanın ruhuna uygun birçok eserin kaleme alındığı Rönesans, aynı zamanda klasik bilgi veya bilim anlayışından yavaş yavaş kopulan bir dönem olarak karşımıza çıkar. Söz konusu kopuşun özünde, başta doğaya ilişkin bilgi olmak üzere, hemen her alanda, çoğunlukla doğa üstü kaynaklara müracaat etmeksizin elde edilmesi umulan bilgiye yönelik yoğun bir ilgi bulunmaktadır. Bu ilgiyle birlikte Rönesans, başta Almanya, Polonya, Fransa ve

Hollanda olmak üzere hemen bütün Avrupa'ya yayılmış, Thomas More, Tomosso Campanella, Machiavelli, Giordano Bruno, Desiderius Erasmus ve Nicolaus Copernicus gibi önemli filozof ve bilim adamları ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde skolastisizmin biçimsel düşünce tarzlarının terkedilmesine paralel biçimde, Galileoi, Kepler ve Newton gibi büyük bilim adamlarının doğuşunun tarihsel zemininin de Rönesans'la birlikte hazırlandığı söylenebilir.

Rönesans düşüncesinin en temel özelliği, insanın, her türlü bağlılıktan sıyrılmak suretiyle, kendisine dayanıp, kendisini arayıp bulmasıdır. Söz konusu kaygısı sebebiyle Rönesans düşüncesinde antik örneklere müracaatla işlenen ilk sorun insan sorunu olmuştur. Bu sorunun felsefî dildeki karşılığı ise hümanizmdir. İlk ve dar anlamıyla, klasik Yunan ve Roma literatürü üzerinde daha ziyade filolojik nitelikli çalışmaları ifade eden hümanizm kavramı, geniş anlamda kendisini bulma amacındaki modern insanın yeni hayat anlayışını ve duygusunu dile getiren akıma gönderme yapar. XVI. yüzyılın sonlarına kadar, hümanizm ve matbaa hem elit hem de geniş kitleler üzerinde bilginin statüsü, yazı ve okuma anlayışları bakımından bir devrim yaratmıştır. Zira bu dönemde Yunan ve Romalı klasik yazarlardan türetilen ve insan problemi üzerine odaklı yeni bir okuma yöntemi geliştirilmiştir. Tam da bu durum Rönesans hümanizminin Ortaçağ skolastik geleneğinin yerini almasına sebebiyet vermiştir. Hümanizmden beklenen öncelikle klasik metinlerin rehberliğinde gerek bireysel gerekse sosyal ilişkilerde karşılaşılan etik ve ahlâkî meseleler üzerine sağlıklı bir biçimde düşünmeye muktedir daha iyi bir insana vücut vermek olmuştur. Bunun yanı sıra XV. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan bürokratik yapılanmanın ihtiyaç duyduğu meslekî becerilerin kazanılması amacı da, klasik metinlere yönelişin sebepleri arasındadır.[1]

En belirleyici özelliği dinden bağımsız bir kültür inşa etmek ve insanın merkeze alındığı bir paradigma ekseninde insan ve dünya ile ilişkili bir felsefe kurmak olan Rönesans hümanizmi, bilime ve insan aklına atfettiği değere bağlı olarak, daha sonra zuhur edecek olan bilimsel paradigmaya olan katkısı sebebiyle, aynı zamanda seküler yani dünyevî bir kültürün doğuşunun da habercisi olarak görülebilir. Başlangıçta mitolojik ve akla dayalı unsurların iç içe geçtiği Rönesans düşüncesi, zamanla özellikle eğitim ve bilim alanında geçmişte otorite kabul edilen düşünürlere her türlü başvuruyu ortadan kaldırma tutumuna paralel biçimde, yalnızca deney ve aklın sağladığı doğrulara yönelik arayışı hareket noktası sayan bir görünüme sahip olmuştur. Bu yüzden Rönesans hümanistleri, gerek insan doğasının gerekse insanın doğal dünya içerisindeki yerinin anlaşılmasında aklın gücüne kayıtsız şartsız bir güven duymuşlardır. Meselâ Giovanni Pico della Mirandola, kuşatıcı bir yeni bilgi düzeninin imkânları hususundaki akıl yürütmelerinde, ilâhî vahye herhangi bir referansta bulunmaksızın, yalnızca insanî anlayışı ön plana çıkarmıştır. Aynı şekilde Desiderius Erasmus ve Marsillio Ficino da, klasik metinleri titiz bir biçimde analiz ederken, yüzyıllarca otorite olarak benimsenmiş olan skolastik düşünceye ait yorumlara dönüp bakmamışlardır. Rönesans döneminin en devrimci düşünürlerinden sayılan Giordano Bruno ve Francisco Suárez'in hümanizmi ise modern gelişmelere paralel olarak klasik öğeleri bütünüyle yeni bir metafizik bilgi sistemi içerisinde ele almayı bir fırsat telakki etmiştir.[2]

Hümanizme paralel olarak bireyciliğin de ön plana çıktığı Rönesans'ta, bireyciliğe bağlı bir rölativizmden ziyade, zamanla modern eşitlik düşüncesine yol açacak bir doğa kavramlaştırmasına gidildiği söylenebilir. Merkezî ilgisi insan doğasını araştırıp anlamak olan Rönesans düşüncesi, büyük ölçüde Stoacı

felsefelerden hareketle siyaset, ahlâk ve din alanlarını doğa kavramının temel teşkil ettiği bir anlayış içerisinde değerlendirmiştir. Burada vurgulanması gereken en önemli husus, doğa kavramının aynı zamanda akıl ve akla uygunlukla ilişkili bir şekilde ele alındığıdır. Bunun en seçkin örnekleri ise Fransız Jean Bodin'in (1581-1648) "doğal din" kavramlaştırması ile Hugo Grotius'un (1583-1645) "doğal hukuk" düşünceleridir. Aynı zamanda akıl dini olarak da ifade edilebilecek olan Bodin'in "doğal din" anlayışı, doğa ile aklın özdeşliğinden hareketle, dinî doğruların akılda temellendiğini, yeryüzünde bulunan bütün dinlerin aslında doğal dinden türediğini ileri süren bir karaktere sahiptir. Bodin, "doğal din" kavramını merkeze aldığı siyaset felsefesinde, her ne kadar mutlak bir monarşiyi savunmuş olsa da, hükümdarın yetkilerini ahlâk ve doğal hukukun yasalarına bağlayan yaklaşımıyla modern siyaset felsefesini hazırlayan düşünürlerden biri olmuştur. Benzer bir biçimde Grotius da, devlet anlayışının zeminine "doğal hukuk" düşüncesini yerleştirmiştir. Ona göre, tarih içerisinde şu veya bu şekilde ihtiyaca binaen şekillenen pozitif hukuktan farklı olarak doğal hukuk, insan aklına içkin olan, pozitif hukuktan önce gelen ve tarih içerisinde değişime uğramayan hukuku ifade ederken, her insanda ortak olan aklın buyruğuna gönderme yapar.

Aynı şekilde insan doğasının her zaman ve her yerde aynı olduğunu, insanın tutku ve eğilimlerinin hesabının yapılabileceğini, buna bağlı olarak, olguları gözlemleyip hesabını yapabilen insan zekâsının devlet yönetiminin merkezine oturtulabileceğini ileri süren Niccolò Machiavelli'nin (1469-1527) siyaset felsefesi de modern siyaset felsefesinin anlaşılmasında ayrıcalıklı bir öneme sahiptir. Zira Machiavelli yeni yeni teşekkül etmekte olan modern ulus devlet anlayışını haklı kılacak ve devletin gücünü tahkim edecek bir siyaset anlayışı ortaya koyar. Ona göre, doğal

gereksinimlerin sonucunda zuhur eden devlet, ulusa dayandığı takdirde yeterli bir güce ulaşmış demektir. Hukuku kiliseden ve devleti dinî dogmalardan arındırmaya çalışan bir yaklaşım ekseninde Machiavelli, devleti yaşatma ve gücünü arttırmayı yegâne amaç sayarak, hukuk ve dini söz konusu amaca bağımlı kılar. Bu yaklaşıma göre, devletin gücünü arttırmak amacına götüren her yol meşrûdur ve bu yolun ahlâk, din ve hukuka uygun olup olmadığının hiçbir önemi yoktur. *Hükümdar* adlı eserinde ortaya koyduğu üzere, ulusa dayalı bir monarşiyi savunan Machiavelli, devlet adamının güç ve mutluluğunu devletin güç ve mutluluğu ile ilişkilendirmiştir.[3]

Benzer bir biçimde, gerek demokratik gerekse sosyalist devlet anlayışlarının köklerini de Rönesans'ta bulmak mümkündür. Thomas More (1478-1535) ve Tomosso Campanella'nın (1568-1639) ütopyaları son derece idealist karakterleriyle, insanlar arasındaki sosyal eşitliği vurgulayan sosyalist bir devlet anlayışını ifade ederken, Althusius'un (1557-1638), devlet yönetiminde halkın egemenliğini vurgulayan ve sözleşmeci teoriye açık bir ifade kazandıran yaklaşımı da, demokratik devlet anlayışına giden yolu açmıştır.

Rönesans'ta felsefe, ahlâk ve siyaset alanlarında ortaya çıkan paradigma değişikliği, din alanında da yansımasını bulmuş ve XV. ve XVI. yüzyıllarda reformasyon hareketine vücut vermiştir. Aslına bakılırsa dinde gerçekleştirilmek istenen reform sürecinin tarihsel arka planında, gittikçe bireyciliğe kayan felsefe anlayışına paralel olarak, Ortaçağ mistisizminin zemin teşkil ettiği bireysel dindarlık düşüncesi bulunmaktadır. Zira Ortaçağ boyunca hâkim bir güç olarak varlığını sürdüren kilise, kutsal kitabın inananlar tarafından okunup yorumlanması bir yana, farklı dillere tercüme edilmesine dahi izin vermemekteydi. Fakat kilise otoritesinin sarsılmasının sonucunda, İncil'in farklı dillere tercüme edilebilmesi, zamanın mistik ve

bireyci felsefe anlayışlarının etkisiyle birlikte, din anlayışında da, daha özgürlükçü yaklaşımların zuhur etmesine yol açmıştır. Kurumsallaşmış Hıristiyanlığa yönelik en büyük destek ise kuşkusuz, kurumsal otoritelerden ziyade bireyin gönül dindarlığını ön plana çıkaran ve tanrı ile insanın vasıtasız bir biçimde karşılaşması gerektiği inancıyla açığa çıkan mistik yorumlardan gelmiştir. Dolayısıyla kökleri Eflâtunculuğa kadar geri götürülebilecek olan Alman mistisizminin, Meister Eckhart (1260-1327) ve mistisizme sistematik bir form kazandıran Jacop Böhme'nin (1575-1642) şahsında, reformasyon hareketinin doğuşuna net bir katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.

Reformistlerin en temel iddiaları, dinin anlaşılıp yorumlanması ve yaşama geçirilmesinde kilisenin mutlak otoritesinin reddedilmesi gerektiği düşüncesinde somutlaşır. Şüphesiz bu reddiyede Katolik kilisesinin zamanla yozlaşması ve hatta günah çıkarma belgelerini para karşılığında satmasının da küçümsenmeyecek bir etkisi olmuştur. Reformistler için asıl olan bireysel dindarlıktır; tanrı ile insan arasına herhangi bir kurumsal otorite girmemelidir. İnanan insan, inanmış olduğu kutsal metni kendi dilinde okuyup anlamaya ve bireysel olarak tanrı ile mânevî bir ilişki geliştirmeye muktedirdir. Buna paralel olarak Ortaçağ'da özellikle din adamları için olmazsa olmaz sayılan manastır yaşamının gerekliliği fikri de, reformistlerin hedefleri arasında yer almıştır. Aynı şekilde reformistler, farklı etnik ve millî kökene ait olan inananların tek bir kiliseye değil, fakat kendi kiliselerine de sahip olmaları gerektiği hususunun altını çizmişlerdir.

Din alanında vuku bulan bu tartışmaların sonucunda XVI. yüzyılda, ilki Alman teolog Martin Luther (1483-1546), ikincisi de Fransız asıllı John Calvin (1509-1564) eliyle iki büyük Protestan kilisesi kurulmuştur. Reformasyon Martin Luther'in Wittenberg

Kilisesi'nin kapısına, Katolik kilisesi papalık ve yerleşik Hıristiyanlık anlayışını eleştiren doksan beş tezini asmasıyla başlamış, gerek o dönemde gerekse daha sonraki Avrupa sosyal ve siyasal hayatında çalkantılara yol açan büyük din savaşlarının yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Daha çok İskandinavya ve Almanya'da yaygınlık kazanan Luthercilik, meslek yaşamına önem veren ve her insanın devlet içerisinde gerçekleştirebileceği mesleğini seçmek için yaratıldığını ileri süren yaklaşımıyla, memur tipi bir insan modeline vücut vermiştir. Calvinizm ise daha ziyade Batı Avrupa, İngiltere ve Amerika'da yaygınlık kazanmış olup, sanayi yatırımlarını önemseyen tâcir tipi bir insan modelini öngörmüştür. Protestanlık'la birlikte ortaya çıkan en önemli değişiklik, karşılığını kuşkusuz din ile devlet arasındaki muhkem ilişkinin tartışmaya açılmasında bulmuştur. Bu tartışmada kilisenin yetkilerinin sınırlandırılması ve bireysel dindarlık fikrinin teşvik edilmesinin modern laiklik anlayışına vücut verdiği söylenebilir. Gerçekten de Protestanlık, özellikle Calvinizm dolayımıyla, modern kapitalist ekonomik sistemin ihtiyaç duyduğu birey anlayışı için önemli ve teşvik edici bir arka plan oluşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında, modernliğe giden yolda, din ve din anlayışlarının da modern olan lehine ve modern olanı hazırlayacak şekilde belirgin bir dönüşüme uğradığı açıktır.

Bununla birlikte modern Batı düşüncesine çıkacak olan yolda vuku bulan varlık, insan ve evren tasavvurundaki anlayış ve paradigma değişikliklerinin kaynağında, esas birtakım teknik gelişmelere paralel olarak gerçekleşen ve nihayetinde bilimsel bir dünya görüşünün teşekkülünü sağlayacak olan modern bilimin doğuşu bulunmaktadır. Modern bilimin ortaya çıkışı da, tarihsel olarak birbirini izleyen birtakım bilimsel gelişmelerle ilişkilidir. Zira klasik Batı düşüncesindeki bilgi ve bilim anlayışının, Ortaçağ'ın sonlarından itibaren gittikçe daha deneysel ve insan merkezli bir

mahiyet kazanmasıyla başlayan dönüşüm süreci, Rönesans düşüncesinde de devam etmiş ve bilimsel keşiflerle birlikte düşüncenin hemen bütün alanlarında bilimsel olanı tahkim edecek boyutlara ulaşmıştır.

b) Modern Bilim ve Felsefenin Doğuşu

Büyük ölçüde Haçlı seferleri sonucunda özelde İslâm dünyasından, genel olarak ise Doğu'dan Batı'ya intikal eden teleskop, pusula ve saat gibi birtakım bilimsel ve teknik unsurlara bağlı olarak Batılı bilgi ve bilim anlayışında gerçekleşen değişiklikler, modern bilim mantığının da zeminini oluşturmuştur. Zira duyuların kesinliğini neredeyse tartışmasız bir biçimde artıran bu tür aygıtlarla birlikte, öznel dünyadan nesnel dünyaya geçiş ideali gerçeklik kazanmaya başlamıştır. Modern insan için teknik birtakım aygıtlar yoluyla kazanılan söz konusu gerçeklik, daha önceleri büyük ölçüde bütünlüklü sistem felsefelerinde ortaya konulan evren tasavvurları ile kıyaslandığında, spekülatif bir karakterde olmayıp, kesinlik ve evrensellik arzettiğinden, hakiki anlamda bilginin de kaynağı olmak durumundadır. İşte tam da bu sebeple modern bilim ve bilimsel dünya görüşünü benimseyen felsefe anlayışları açısından temel problem, kendisini, öznel dünyanın sınırlarından nesnel dünyaya nasıl geçileceği problemi olarak göstermiştir.

1. Modern Bilimin Doğuşu ve Bilimsel Dünya Görüşünün Tesisi

Modern bilim düşüncesinin doğuşunu sağlayacak olan tarihsel süreç izlendiğinde karşımıza çıkan ilk şahıs Copernicus'tur (1473-1543). Zira Copernicus, "Kopernik devrimi" olarak bilinen ve klasik evren anlayışının köklü bir biçimde değişmesine yol açan yaklaşımıyla modern kozmolojinin oluşum sürecini de başlatmıştır. Bilindiği üzere, Copernicus'e kadarki Batı

düşüncesinde dünya merkezli bir evren tasavvuru hüküm sürmekteydi; bu tasavvurda, Aristo'nun ay altı âlem-ay üstü âlem dünya ayırımına bağlı olarak, teleolojik bir mahiyete sahip olan evren, mükemmelliğin yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir biçimde belirlendiği bir görünüm arzetmekteydi. Buna karşın Copernicus, dünya merkezli evren anlayışının yerine, güneş merkezli evren anlayışını ikame etmiş ve klasik kozmoloji anlayışının yıkılmasını sağlamıştır. Aynı şekilde metafizik gerçeklik yerine fiziksel gerçekliği koyan Copernicus, yeryüzü ile gökyüzünün tamamına aynı dairesel hareketi yüklemek suretiyle, yerin fiziksel yapısı ile gök cisimlerinin yapısını özdeşleştirmiş ve hiyerarşik varlık telakkisinin yıkılış sürecini başlatmıştır. Bu noktada asıl önemli olan husus, Aristo'nun hiyerarşik bir karakter arzeden "kozmos"unun yerine, Copernicus'in "evrenin birleştirilmesi" anlamında, aynı yasalarla yönetilen evren anlayışının ikame edilmesidir. Copernicus'in söz konusu yaklaşımına paralel diğer bir gelişme ise Tycho Brahe'nin (1546-1601), olguları gözlemede, ölçmede ve gözlemde kullanılacak olan ölçme araçlarının üretilmesinde kesinlik anlayışında karşılığını bulan, henüz deneysel olmasa da, evrenin bilgisi üzerine kesinlik düşüncesini ortaya koyması olmuştur. Onun gözlemlerindeki kesinlik ise Copernicus düşüncesini daha radikal boyuta taşıyacak olan Kepler'in çalışmalarına temel teşkil etmiştir.[4]

Kepler'in (1571-1630) modern bilimin başlangıcına yerleştirilmesinin sebebi, doğanın tekdüzeliğine inanan bir bilim adamı olarak, evreni yer mekaniğinde kullanılan ilkeler ekseninde açıklama cihetine gitmesidir.[5] Başka bir ifadeyle, onun dünya anlayışında bütünüyle yeni olan husus, evrenin her yerinde aynı matematiksel yasaların egemen olduğuna inanmasıdır Dolayısıyla Kepler için, tanrının dünyayı yaratırken uyduğu ilkeler, sıkı matematiksel ve geometrik irdelemeler yoluyla belirlenmiş olup, dünyanın

yapısındaki düzenlilik tam anlamıyla geometrik bir karakter arzeder. Kepler'in kendi düşünüşünde olduğu kadar, bilim tarihinde de gözlemlenebilecek değişme süreci, bir yandan dairesel yörünge fikrinden dairesel olmayan yörüngelerin benimsenmesine, diğer yandan da, canlı veya organik evren tasavvurundan mekanik bir evren anlayışının tesisine doğru bir yönelimi içerir. Bununla birlikte Kepler'in, sınırlı ve sonlu bir dünya anlayışına bağlı kalması, Aristo dinamiğinin sınırlarını aşmasına izin vermediği gibi, uzayın geometrikleştirilmesi sürecini de yeterince ileriye taşımasına engel olmuştur. Bundan dolayı Kepler, modern düşünceden ziyade Rönesans düşüncesi sınırları içerisinde kalmıştır. Bilimsel anlamda modern düşünceye tam ve kesin anlamda geçişin sağlanması ise Galileo ile (1564-1642) mümkün olmuştur.

Aristo'nun, varlık-düşünce özdeşliğine bağlı olarak mantıksal ve sözel sebepleri bulmayı amaçlayan niteliksel yaklaşımına karşıt bir biçimde, Galileo'nin, modern bilim anlayışı bakımından en önemli başarısının, matematiksel akılcılığı ve niceliksel yaklaşımı merkeze alması olduğu söylenebilir. Zira Galileo, deneysel yöntemi kurmanın yanı sıra, deneyle matematiksel analizi birleştirmiş olmasıyla, deneysel fizik ve modern mekaniğin de kurucusu kabul edilir. Galileo, fizik uzayı (Öklid) Euklides geometrisinin uzayıyla birleştirip Kepler'i aşmak suretiyle evreni geometrikleştirmiştir. Onun matematiği fiziksel dünyanın temeli kılması ise klasik niteliksel dünya görüşünden tam bir kopuşu ifade eder. Galileo için gerçek dünya, cisimleşmiş ya da gerçekleşmiş bir geometrinin dünyasıdır. Onun her şeyi geometrik biçime, her hareketi matematiksel yasalara bağlı gören yaklaşımı, aynı zamanda modern Batı düşüncesinin özü itibariyle rasyonel bir düşünce tarzına tekabül ettiğini de açığa çıkarır niteliktedir. Aynı şekilde, deneyin doğaya geometri ve matematiğin diliyle sorulmuş bir soru olduğu yani bilimin

kendini doğal bir biçimde gözler önüne seren gerçeklikle yetinmeyip, geometri ve matematiksel yorumun sıkı yasalarını deneye uygulaması gerektiği yönündeki yaklaşımı da, modern düşüncenin teori öncelikli bir bilim anlayışına tekabül ettiğini gösterir. Zira Galileo açısından, doğru bir bilimsel yöntemde akıl, yalın deneyden, teori de olgulardan öncelikli bir karaktere sahiptir. Onun yöntemi, "doğaya sorulacak soruları dile getirmek ve doğanın yanıtlarını yorumlamak için matematiksel dili kullanan" bir yöntemdir. Modern bilim anlayışının daha ileri aşamasında ise Galileo'nin mekaniğini yeryüzünden gökyüzüne çıkarmak suretiyle, Newton'un (1642-1727) nihayetinde matematiksel yasalılığı bulmayı amaçlayan ve tek bir doğa bilimine geçişi sağlayan yaklaşımı bulunmaktadır.

Newton'un, kendisinden önceki birikimi daha ileri boyutlara taşımak suretiyle, bilimsel dünya görüşünü tam anlamıyla tesis ettiği söylenebilir. Zira Newton'un yaklaşımı, bir yandan bilimsel araştırmaya konu olacak olan her şeyi, bireysel parçacıklar ve mekaniğin temel yasa ve terimlerinden müteşekkil bir ontolojiye indirgerken, diğer yandan insan ve toplumun da aynı anlayış ve ilkeler doğrultusunda incelenmesini önerir. Bütün varlık alanı için geçerli olma iddiasındaki bu yaklaşım, mekanik evren anlayışının yanı sıra, olgulara odaklı bir bilim ve bilgi anlayışının tam anlamıyla tesisine vücut vermiştir. Tanrı tarafından, matematiksel akıl ve düzenin taleplerine uygun bir biçimde yaratılan evrensel bir sistem fikrini benimseyen bu yaklaşımın açık sonucu, evrenin devasa bir makine olarak algılanması ve rasyonel bir din anlayışının tesisi olmuştur. Her ne kadar tanrı tarafından yaratılmış olsa da, matematiksel akıl ve düzene ait yasalılığın hüküm sürdüğü evren, kendi yasalarına göre işleyen bir makineye benzemektedir. Bu işleyiş, son derece objektif olup ahlâkî, ilâhî veya ereksel sebeplerle değil kuvvet, kütle ve ivme arasındaki ilişkilere

referansla açıklanabilir. Bu ise bilimsel dünya görüşü açısından, doğaya ilişkin olgusal açıklamaların, ahlâkî ve dinî önermelerden ayırt edilmesi gerektiğine işaret eder. Söz konusu ayırımın bir parçasını teşkil ettiği bilimsel dünya görüşü, aynı zamanda modern düşünce olarak nitelendirilen düşünce tarzının da, en büyük ve belirleyici motivasyon kaynağı olma işlevini görmüştür. Bütünüyle bilimsel olma idealinin belirleyici olduğu modern düşünce tarzının en önemli özelliği ise bilimsel gelişmelere paralel olarak keşfedilen ve tanrının müdahil olmadığı doğal dünyaya ait olguları, din veya kurumlaşmış otoriteyle bağdaştırma kaygısı gütmeksizin araştırma cihetine gitmesi olmuştur.

Klasik dönemlerle karşılaştırıldığında, evrensellik idealini bilimin nesnel hakikat ve bilgi arayışıyla ilişkilendiren modern Batı düşüncesi, bilgi kavramlaştırmasında da büyük bir değişim öngörmüştür. Tıpkı varlığı kendi dışında nesneleştirip ona mekanik bir yasalılık atfetmesi gibi, kafası modern bilimin nesnellik ve evrensellik idealiyle dolup taşmış olan modern insan için, bütünüyle kendi dışında bulunan mekanik evrenin bilgisinin de, her türlü dinî, mistik ve metafizik spekülasyonların dışında bilimsel bir kesinlik taşıması gerekmektedir. Ortaçağ'da tanrının inâyeti ve koruması altında güvende hisseden insanın, kendisini bilimsel devrim ve keşiflere paralel olarak büyüsü bozulan ve sonsuzluğa açılan bir dünya içerisinde bulması, gerçekliğin bilim yoluyla kontrol altına alınıp, insanın hizmetine sokulabileceği bir var oluş tarzını da beraberinde getirmiştir. Bunun açık sonucu ise modern düşünce açısından bilginin, kendisi için istenen bir şey olma özelliğini kaybedip, sağladığı yarar için istenen bir değer halini alması olmuştur.

Evren anlayışındaki köklü değişimin bir sonucu olarak gerçekliğe ilişkin bilimsel bilginin gün geçtikçe artıyor olmasının ve bunun, insanın hayatını kolaylaştıran teknolojik birtakım pratik sonuçlar sunmasının da

etkisiyle, modern düşüncede, gerçekliği kontrol edebilmenin yegâne aracı olarak görülen bilgi, güç ile ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla modern dünyada bilgi, Ortaçağ'da olduğu şekliyle tanrının dünyaya amaçlılık ve düzen sağlayan planını keşfetmekten ziyade, sağladığı güç ve fayda için istenir olmuştur. Böylelikle modern düşüncede insanın evrendeki yeri de büsbütün değişmiş, evren yumuşak başlı bir tefekkürün konusu olmaktan çıkarken üzerindeki ilâhî ihtişamı kaybetmiş ve nihayetinde kendisini, yönetilip işlenmek üzere insanın egemenliğine bırakmıştır.[6]

Aynı şekilde bilimsel ve teknik gelişmelerle birlikte, insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinin her geçen gün artması, özellikle XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinde ve pozitivist bilim telakkilerinde karşımıza çıkan, ilerlemeci tarih anlayışının doğuşunun da arka planında bulunmaktadır. Zira bilimsel dünya görüşü açısından, bilimin insana sunduğu kesinlik ve evrensellik ideali, pratik izdüşümleriyle birlikte, insanın mitolojiden, dinî ve metafizik spekülasyonlardan kurtulmasını sağlayacağı gibi, daha müreffeh bir yaşamın da yegâne teminatı olmak durumundadır. Bunun için yapılması gereken şey ise insanın aklını ve bilimin verilerini kullanmak suretiyle, kendi öznel dünyasından, bilimin nesnel dünyasına geçmesinden ibarettir. Modern Batı düşüncesinin gelişim seyri dikkate alındığında, böyle bir nesnel bilgi idealiyle, yalnızca olgusal gerçekliğe odaklanan, böylelikle de modernliğin ideolojisini ifade edip sistematik, eleştirel ve mutlak anlamda geçerliliğe sahip bir bilgi ve bilim anlayışını formüle eden ilk modern düşünür olarak karşımıza Francis Bacon (1561-1629) çıkar.

II. Modern Batı Düşüncesinin Felsefî İnşası

Her ne kadar modern nitelemesini hak edecek düşünce tarzının temelleri, Rönesans düşüncesi ve bilim alanındaki gelişmelerle birlikte atılmış olsa da,

felsefî bir düşünce tarzı olarak modern düşünceden bahsedebilmek için XVII. yüzyılı beklemek gerekecektir. Zira ancak XVII. yüzyılda bilimsel gelişmelere paralel olarak zuhur eden yeni varlık, insan, bilgi, tanrı ve ahlâk anlayışlarına sistematik bir bütünlük arzeden felsefî bir içerik kazandırılabilecektir. Bu doğrultuda olmak üzere, bir yandan Francis Bacon ve Thomas Hobbes'un (1588-1679) deneyci ve materyalist felsefeleri, diğer yandan da René Descartes'ın rasyonalist ve idealist felsefesi, hem modern felsefe denilen düşünce biçimini inşa edecek hem de bütün bir modern dönem boyunca varlığını sürdürecek olan ampirist ve rasyonalist bilgi teorilerinin zeminini oluşturacaktır.

Bilgi teorisinde deneyci bir yaklaşımı benimseyen Bacon, modern felsefe ruhunu en iyi şekilde karakterize eden bir düşünürdür. Modern bilimi ve bilim anlayışını olduğu gibi kabul eden Bacon, öznel bilgiden nesnel bilgiye geçişin imkânını, bilimsel mantığı ve bu mantık tarafından öngörülen gerçek bir tümevarım düşüncesini hayata geçirmekte bulmuştur. Ona göre klasik bilim anlayışlarının en büyük yanlışı, tam ve gerçek bir tümevarımı kullanmayıp, hiçbir biçimde olgulara tekabül etmeyen öncülleri başlangıç noktası olarak almalarından kaynaklanmıştır. Oysa yapılması gereken şey, duyularımıza hitap eden şeylerin bizâtihi kendilerine yönelip, gerçek bir tümevarım yöntemiyle olgusal olanın bilgisine ulaşmaktır.

Varlık anlayışı bakımından materyalist yaklaşıma sahip olan Bacon için, görünen ve yasalılığın hüküm sürdüğü dünyadaki şeyler ve onları oldukları şekliyle yansıtmaya muktedir insan aklının dışında herhangi bir varlık alanı söz konusu değildir. Bundan dolayı, bilginin elde edilmesinde öncelikli olan deneyim ve bu deneyim sonucundaki verilerin akıl yoluyla işlenmesidir. Gerçekliğin deneyim yoluyla edinilen bilgilerden hareketle olduğu gibi yansıtılabilmesi için zihnin, insanın bireysel varlığı, toplum, dil, kültür ve

gelenek gibi, insanı birtakım zihinsel ön yargılara sevkeden hususlardan arındırılması gerekir. Bu gerekliliğe binaen Bacon, "zihnin putlardan veya ön yargılardan arındırılması" olarak adlandırılabilecek olan teorisini hayata geçirir. Çünkü olgusal olanın bilgisine ulaşmak için öncelikli olan husus, insanın kendisini zihinsel olarak söz konusu bilgiye hazırlıklı hale getirmesidir. Bundan sonraki aşama ise duyularla elde edilen verilerin, tümevarım ve sıkı bir bilimsel eleme yöntemiyle elenmek suretiyle kesinliğe taşınmasıdır. İşte Bacon'un aradığı anlamda nesnel bilgi de, böyle bir eleme sürecinden başarıyla çıkıp, genel geçerliği bilimsel olarak kanıtlanmış bilgidir.

Söz konusu bilgiyi egemen olmayla özdeşleştiren Bacon'a göre, fizik dünya insandan bağımsız ve insan tarafından dönüştürülebilecek bir varlık alanını oluşturur. Bunun için yapılması gereken şey, öncelikli olarak fizik dünyaya hâkim olan mekanik ve matematiksel yasalılığı keşfetmek, daha sonra da elde edilen bilgi dolayımıyla doğayı insanın hizmet ve kontrolüne sunmaktır. Tam da bu tutumu sebebiyle, Baconcı felsefenin, bir yandan insanı merkeze alan yaklaşımı tahkim ettiğini, diğer yandan da modern düşüncenin, çağdaş felsefeler tarafından çokça eleştirilecek olan antiekolojik karakterini açığa çıkardığını söylemek mümkündür. Hatta Bacon'ın, bir bütün olarak doğayı, saklamış olduğu sırları ele geçirmek için eski zamanlarda zindanlarda zorla konuşturulan kadına benzettiği ve doğaya İngilizce'de bayanları nitelemek için kullanılan işaret zamiriyle (she) göndermede bulunduğu düşünüldüğünde, böyle bir bilgi ve varlık anlayışının, doğaya karşı insanî bir şiddet öngördüğünü dahi söyleyebiliriz. Zira Baconcı felsefe nazarında insan, modern bilimle kazanmış olduğu güç sayesinde, teorik alanı pratiğe, pratik alanı da tekniğe indirgeyebilecek ve nihayet bunların hepsini bilimsel bilgi ve yöntem sayesinde sınıflandırarak kendi hizmetine sunabilecektir.

Bu açıdan bakıldığında Bacon'a göre, geleneksel moral ve dinî fikirlerin yerini alan bilimin, teknoloji ile tamamlanması[7] ve insanın yeryüzündeki egemenliğini tahkim etmesi kaçınılmazdır.

Bacon'dan sonra, Descartes'la aynı dönemde yaşayan Thomas Hobbes, ampirist materyalist felsefenin ve mutlakiyetçi devlet anlayışının önemli bir temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Varlık anlayışı bakımından materyalist, bilgi anlayışı bakımındansa ampirist olan Hobbes'a göre, duyum olmadan düşüncenin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Mekanik materyalizmi benimsemesi sebebiyle Hobbes, evreni meydana getiren madde, insanı meydana getiren beden ve vatandaşlar topluluğunu meydana getiren politik gövde şeklinde üç ayrı cisim veya bedenin varlığından bahseder. Modern bilime ait yöntemi kullanan Hobbes da, geometride olduğu şekliyle önce karmaşık olanı basit öğelerine ayırır, daha sonra bu basit öğelerden hareketle karmaşık olanın nasıl oluştuğunu soruşturur. Ampirist materyalist tutumu gereği Descartes'ın ruh anlayışını benimsemeyen Hobbes, düşünce ile nesne arasındaki ilişkinin, bir yönüyle temsil, bir yönüyle de nedensel bir ilişki olduğu kanaatindedir. Buna göre düşünce nesneyi temsil ettiği gibi, nesne de düşünceye sebep olmak durumundadır. Dolayısıyla fizik nesne duyuma sebep olarak düşünülürken, duyum da düşüncenin sebebi olarak görülür. Bu yaklaşım bağlamında düşünüldüğünde Hobbes'un, insan aklına ve zihne ayrıcalıklı bir önem atfeden rasyonalist bir tutumdan ziyade, zihni duyum ve düşüncelerin toplamından ibaret gören bir anlayışı benimsediğini söylemek mümkündür. Aynı şekilde Hobbes için zihin, varlığı açısından hareket halindeki maddeden başka bir şey değildir. Bu hususla bağlantılı olarak Hobbes, gerçekliği de mekanik materyalist bir yaklaşım içinde ele alan felsefesiyle, mekanik

doğa yasalarının ilk ve en büyük metafiziksel öncüsü statüsüne sahiptir.

Hobbes'un söz konusu gerçeklik anlayışı, ahlâk ve siyaset anlayışında da geçerliliğini sürdürür. Ahlâk ve siyaseti, psikoloji ve biyolojinin verilerine bağlı olarak temellendiren Hobbes'a göre, kendi varlığını sürdürmeye yönelik temel psikolojik ve biyolojik motivasyon, ahlâk ve siyaset için de başlangıç noktası olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında egoist bir ahlâk anlayışına bağlı olarak, Hobbes için iyi, arzunun yönelmiş olduğu şeye, kötü ise tiksinti nesnesine tekabül eder. Benzer bir biçimde temel insanî motiflerin tahakküm etme ve ölümden kaçınma olduğunu ifade eden Hobbes, aydınlanmış egoizmin (akıl) savaş halinden korkmayı gerektirdiğini düşünür. "İnsan insanın kurdudur" sözünde de karşılığını bulduğu üzere, her insanın kendi varlığını koruma isteğinin temel teşkil ettiği bir doğa yasası anlayışına bağlı olarak Hobbes, insanların birbirlerine tahakkümlerini ortadan kaldırıp, kendi varlıklarını devam ettirebilmek için, haklarını toplumsal bir sözleşme ile tanrı'nın yerini alacak olan devlete devrettiklerini ileri sürer. Böylelikle insanlar, herkesin birbiriyle savaş halinde olacağı doğal durumdan, hayatlarını güven içerisinde sürdürebilecekleri sivil toplum haline geçerler. Hobbes'un din ve tanrıya bakışını da bu perspektif belirler. O, bir yandan metafiziksel materyalizmi ve bilimciliğinin, diğer yandan da etik ve politika anlayışının sonucu olarak tanrının varlığını reddettiği gibi, dini de gerçek anlamda var olan tanrıya değil, insandaki korkuya dayandırır. Dolayısıyla Hobbes, dini psikolojik temellere indirgemek suretiyle, modern düşünce boyunca varlığını sürdüren, Ludwig Feuerbach ve Karl Marx felsefelerini de muhtevasında barındıran ateist yaklaşımlar için önemli bir arka plan teşkil etmiştir. Bu yaklaşımına bağlı olarak Hobbes'un da, tıpkı Bacon gibi, din yerine bilimi yerleştiren karakteriyle

seküler ve insanın merkeze alındığı bir felsefe anlayışını benimseyip, insanın yeryüzündeki egemenliğini tahkim ettiği söylenebilir.

Yalnızca ampirist materyalist felsefeler değil, muhtemelen onlardan çok daha etkili bir biçimde rasyonalist idealist felsefeler de, bir yandan modern Batı düşüncesinin felsefî kuruluşunu sağlayacak, diğer yandan da insanın yeryüzündeki egemenliğini tahkim edecektir. Özellikle rasyonalist felsefeler dikkate alındığında, insanın dünya üzerindeki egemenliğinin felsefî düşünce bakımından en önemli sonucu, insanın ve dolayısıyla insan aklının evrenin bütünlüğünden soyutlanması ve özne-nesne dikotomisi bağlamında öznenin, yani aklın ayrıcalıklı bir konuma yükseltilmesidir. Modern öncesi dönemde, evrenin bütünü içerisinde, evrenin bir parçası olan ve insanın bütüne uyum sağlama aracı olarak görülen akıl, modern dönemle birlikte evreni dönüştürmenin, yeni modlar ve dünyalar icat etmenin biricik referans noktası olur. Kendisini bütünün bir parçası olarak gören modern öncesi insan da, yerini hakikati kendisinden hareketle inşa etmeye muktedir görülen modern özneye bırakır.[8]

İşte tam da bu noktada Descartes'ın modern Batı düşüncesi bakımından ayrıcalıklı konumu açığa çıkar. Çünkü bilimsel dünya görüşünün bir sonucu olan mekanik doğa anlayışını ve modern düşüncenin özne merkezli karakterini temellendirip, meşrulaştıran metafizik bir sistem kuran Descartes, kendisinden sonraki felsefeleri kayda değer ölçüde etkilemiştir. Ona göre insanlığın karşı karşıya kaldığı temel problemlere yönelik çözümler, yeni politik bir programdan ziyade, yeni bir bilimi gerektirir. Bu doğrultuda olmak üzere Descartes, söz konusu yeni bilimi oluşturmak için, duyuların ve geleneksel aklın her şeklini soruşturup, duyular için gerçek kanıtlar bulmaya çalışmıştır. Metodolojik şüphesinin bir sonucu olarak duyularımızla

elde ettiğimiz bilgilerin kesinsizliğinden hareketle, doğa ve toplumsal hayatla baş edebilmemizi sağlayacak kesin bilginin temellerini aramaya koyulan Descartes için önemli olan husus, hem kendisini hiçbir surette aldatmayacak hem de her türlü bilgimizin metafizik temellerini oluşturabilecek olan açık ve seçik ilkeler bulmaktır.[9]

Bunun için gerekli olan şey ise bilinebilecek olan her şeyin rasyonel ve nesnel bir yöntem tarafından kanıtlanması idi. Algıların, değer yargılarının, yorumlar benzeri perspektiflerin böyle bir nesnellik zeminini sağlaması mümkün olmadığı için, o, tıpkı aritmetik ve geometrinin, her türlü değer yargısına karşı kayıtsız kalabilen hakikatlere sahip olması gibi, kendisini her türlü kuşkunun ötesine taşıyabilecek sağlam zemini, düşünen öznenin varlığında bulmuştur. Descartes için aritmetik ve geometri kesin ve şüphe götürmez şeyleri ihtiva eden, tabiatta olup olmadığını araştırmaksızın pek basit ve genel şeylerden söz eden bilimler olmaları bakımından önemlidir. Düşünen özne de, bizâtihi düşünüyor olmasından ötürü, aritmetik ve geometride olduğu gibi açık ve seçik bir varlığa sahiptir. Çünkü ona göre, kişi kendi varlığı da dahil olmak üzere her şeyden kuşku duysa bile, kuşkusundan yani kendisinde kuşku duyan, dolayısıyla düşünen bir benin varlığından şüphe edemez. Düşünen öznenin varlığını bu şekilde temellendirmek suretiyle Descartes, özne merkezli sisteminin en önemli kısmını tamamlamış olur. Artık geriye kalan, bir bütün olarak dış dünyayı öznenin haricinde, ondan tamamıyla bağımsız bir şekilde konumlandırmaktır.

Tam bir rasyonalist olan Descartes'a göre, söz konusu öznenin, hiçbir biçimde duyu deneyine bağlı kılınamayacak olan birtakım fikirlere sahip olduğu açıktır. Matematiğe ait kavram ve düşüncelerin yanı sıra, tanrı fikrini de bunlar arasında görüp, "doğuştan bir ide" olarak değerlendiren Descartes, dış dünyanın

varlığını tanrı fikriyle bağlantılı bir biçimde ele alır. Tanrıya yüklenen, sonsuzluk, ezelîlik-ebedîlik, değişmezlik, her şeyi bilme, her şeyden bağımsız olma ve yetkinlik gibi yüklemlerin, sınırlı, sonlu ve değişkenlik arzeden dış dünya ve insan varlığına bağlı olmaması gerçeği, Descartes için, tanrının hem insan zihninden hem de dış dünyadan bağımsız bir varlığa sahip olduğu anlamına gelir. Zira zihnimizde yetkin bir tanrı fikrinin mevcut olduğu dikkate alındığında, onun yalnızca zihinsel bir varlığa sahip olduğunu düşünmek, onun yetkinliğiyle açık bir çelişki arzeder. Öyleyse, bizde mevcut olan açık seçik tanrı düşüncesinin kaynağının, tanrıdan daha eksik olan bir varlığa değil, bizâtihi tanrının kendisine götürülmesi gerekir. Bu ise hem düşünen varlığımızın hem de dış dünyanın sebebi olan bir tanrının var olduğu anlamına gelir.

Metodik şüphesine bağlı olarak önce kendi varlığını, sonra da tanrının varlığını kanıtlayan Descartes, tanrının yetkinliği fikrinden hareketle de dış dünyanın varlığını kanıtlar. Onun metodik şüphesi açısından bakıldığında, dış dünya ve cisimlerin varlığına dair fikirlerimiz, pekâlâ kötü bir cinin bizi aldatmasından ibaret olabilir. Oysa Descartes sonsuz ve yetkin bir tanrının varlığını daha önce kanıtlamıştı. Böyle bir ilâhî yetkinlik düşüncesi aldatma düşüncesiyle çelişip tanrısal yetkinliği lekeleyeceğinden, Descartes'a göre, yetkin olan tanrının bizi böyle bir yanılsama içine bırakmasından bahsetmek mümkün değildir. O halde, problem insanın düşünmesiyle alâkalı olup, insanın her konuda, kendisinde var olan açık seçik düşüncelerden hareket etmesi gerekir. Bununla birlikte dış dünyanın bilgisini böyle açık seçik fikirlere dayandırmak mümkün değildir. Dış dünyaya ait fikirlerin sebebini soruşturmaya açan Descartes'a göre, onların sebebi ya insan, ya tanrı ya da bizâtihi dış dünya ve cisimlerin kendileri olmalıdır. İnsanın kendi deneyimini istediği gibi oluşturamayacağı gerçeği ilk alternatifi

ortadan kaldırırken, ikinci alternatif, var olmadıkları halde insanda bu fikirleri yaratan tanrı düşüncesinin tanrının yetkinliğiyle çelişeceği çıkarımıyla geçersiz olur. Öyleyse insanda mevcut olan dış dünya fikrinin kaynağı bizâtihi dış dünya olmak durumundadır.

Böylelikle tanrı, özne ve nesnenin varlıklarını kanıtlayan Descartes, bu varlıklar içerisinde yalnızca tanrının, "var olmak için kendisinden başka bir varlığa ihtiyaç duymayan varlık" şeklindeki töz tanımına uyduğu için mutlak töz olduğunu, diğer iki varlık alanının ise tanrıya bağımlı olmakla birlikte, birbirinden tamamıyla ayrı iki göreli töze tekabül ettiğini ileri sürer. Buna göre düşünen özne veya ruh en temel özelliği düşünmek olan özgür varlık alanını, insan bedeni de dahil olmak üzere, dış dünya veya madde ise aslî özelliği yer kaplamak olan ve mekanizmin hâkim olduğu belirlenmiş varlık alanını ifade eder.

Yine Descartes dış dünyaya yönelik bilgimizi, dolayısıyla bilimin objektifliğini, duyulara veya hayal gücüne değil de, düşünen öznenin bilme yetisine referansla temellendirerek[10] öznenin nesne üzerindeki hâkimiyetini felsefî olarak tesis etmiştir. Kartezyen felsefenin söz konusu rasyonalist ve teoriyi öncelikli kılan tavrı, onun tarihsel olana ilgisizliğini açıklar niteliktedir. Dış dünyadaki varlıklara ilişkin hakiki bilginin dahi rasyonel olana müracaatla mümkün olabileceği şeklindeki Kartezyen hakikat telakkisini benimseyenler, istikrarsız, kavranılması imkânsız ve aldatıcı olduğu gerekçesiyle tarihsel olanı reddettikleri[11] gibi, değişik kültür ve tarihlerle karşılaşmanın getirdiği tarihsel ve kültürel farklılıkları da bu doğrultuda değerlendirmek suretiyle önemsememe eğiliminde olmuşlardır.[12] Zira onlara göre, hakikat tarihsel olmayıp düşünce ile elde edilmeye müsait bir karakter arzeder.

Bu değerlendirmeler çerçevesinde düşünüldüğünde, Descartes'ın özne merkezli felsefesinin zaferinin,

bizzat söz konusu özne anlayışı yoluyla yetkilendirilip dayatılan objektif rasyonaliteyle sağlandığını söylemek mümkündür. Böylece, yeni kozmoloji anlayışına paralel olarak hakikatin matematik dile aktarılması anlamında mekanik dünya görüşü de, XVII. yüzyıl boyunca kısmen bir güç, kısmen de yavaş yavaş ölmeye yüz tutan ilâhî ihtişamın vizyonu anlamında, açıklayıcı bir paradigma olarak yerleşmiştir.

Descartesçı rasyonalizm, Spinoza (1632-1677) ve Leibnitz (1646-1714) felsefeleriyle mantıksal sınırlarının son noktasına taşınırken, modern ampirist felsefede daha önce Bacon ve Hobbes tarafından atılan temellerini, John Locke (1632-1704), Berkeley ve David Hume'un felsefeleriyle sağlamlaştırmış, varabileceği en radikal noktalara ulaşmıştır. Özellikle Locke'un (1632-1704) felsefesi, bir yandan Aydınlanma düşüncesine giden yolu açarken, diğer yandan da Kartezyen rasyonalizme yönelttiği eleştirilerle, Berkeley ve Hume'un radikal düzeydeki ampirist yaklaşımları için bir hareket noktası teşkil eder.

Locke, rasyonalizmin doğuştan idealar fikrini, dolayısıyla da hakikatin akla içkin olduğu düşüncesini eleştirir. İnsan zihninin boş bir levhadan ibaret olduğunu düşünür. Özellikle bilgi ve varlık felsefesini tam bir ampirist yaklaşım ekseninde şekillendirir. İnsanın bilgi elde etme sürecinin, duyuların dış dünyadan edinmiş olduğu basit idealar yoluyla başladığını düşünen Locke'a göre, bizdeki mevcut bütün ideaların duyum ve yansıma olmak üzere iki kaynağı vardır. Öz diye nitelediğimiz göremediğimiz şeyler de dahil olmak üzere, her tür bilgimiz deneyim yoluyla elde edilmektedir. Duyular yoluyla elde ettiğimiz veriler bizdeki basit ve karmaşık fikirlerin (idealar) kaynağıdır. Locke, tanrı fikri de aralarında bulunmak üzere, soyut birtakım kavramlarımızın kaynağında da basit ideaları görür. Aynı tutumunu töz anlayışında da sürdürür ve maddî tözün, her ne kadar apaçık bir biçimde

bilgisinden bahsetmek mümkün olmasa da, bizdeki basit ideaların dayanağı olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Aslında Locke'un bu yaklaşımı, tam da ampirist düşünce tarzının radikalleşmeye başladığı ve nihayet Hume'un felsefesiyle birlikte şüpheciliğe ve bilinmezciliğe taşındığı boyutu ifade eder.

Locke'un en sağlam bilgiyi, zihnin, kaynağı duyular olsa da, içinde barındırdığı basit ideaların doğrudan bilgisi olarak görmesi, aslında dış dünyanın mevcudiyetine ve maddî töz düşüncesine yönelik yaklaşımı tartışmalı hale getirmiştir. Bu noktada Berkeley, Locke'un söz konusu düşüncesini, maddî töz fikrini ortadan kaldıracak bir boyuta taşımıştır. Ona göre, şayet insan en açık bir biçimde yalnızca zihinde var olanların bilgisini bilebiliyorsa, bu durum maddî bir töz anlayışının savunulamaz olmasından dolayıdır. Var olmayı bir zihin tarafından algılanmış olmayla ilişkilendiren Berkeley, ampirizmden hareketle, maddî töz düşüncesini ortadan kaldıracak şekilde saf bir idealizme varır. Ona göre, var olmanın ölçütü algılanmış olmaktır ve bütün varlık da mevcudiyetini ruhsal bir töz olan tanrı tarafından algılanmış olmasına borçludur.

David Hume ise ampirist bilgi teorisine bağlı şekilde, ruhsal töz düşüncesinin de gerçekte savunulabilir olmadığını ortaya koyan yaklaşımıyla, hem maddî hem ruhsal töz düşüncesini tartışmaya açarak, ampirizmi şüpheci bir boyuta taşır. Duyusal izlenimlerimizin, çeşitli duyumsanır nitelikler dışında maddî tözü ifade etmemesi gibi, söz konusu izlenimler dışında onları deneyimleyen ruhsal bir töz anlamında düşünen bir egodan da bahsetmek mümkün değildir. Zira insan için izlenimler dışında, ruhsal bir tözün açık bilgisinin var olduğu söylenemez. Hume bu yaklaşımıyla, modern felsefe ve bilim anlayışları için olmazsa olmaz görülen nedensellik düşüncesini de radikal bir eleştiriye tâbi tutar. Ona göre nedensellik, doğal dünyada ve insan varlığında hüküm süren yasalılıktan ziyade,

insanın öncelik-sonralık ilişkisi içerisindeki deneyimlerine bağlı olarak, bir önceki olayı takip eden sonraki olayın, gelecekte de önceki olayı takip edeceği izlenimine yol açmasının sonucunda alışkanlığın bir ürünü olarak ortaya çıkar. Zira insan, birbirini takip eden olayları, örneğin ateşin pamuğu yakmasını, defalarca deneyimleyebilir; fakat burada vuku bulduğu iddia edilen nedensellik deneyimlenebilir bir şey değildir. Dolayısıyla nedensellik insanî beklenti ve alışkanlığa bağlı olarak, insan tarafından üretilmiş bir karakter arzeder.

Modern ampirist ve rasyonalist bilgi anlayışlarında hüküm süren bütün bu tartışmalar, bir yandan Aydınlanma düşüncesine vücut verirken, diğer yandan da modern Batı düşüncesinin kendi iç eleştiri mantığını açığa çıkarır. Bu eleştiri mantığı daha sonra giderek radikalleşip, Aydınlanma'nın ve modern düşüncenin eleştirildiği bir boyuta ulaşacaktır.

III. Aydınlanma Düşüncesi

Klasik kozmolojinin yıkılmasına paralel olarak klasik felsefe anlayışının yerine geçen, geçmişten tamamen kopma iddiasındaki modern felsefe anlayışı, XVI. yüzyıldan itibaren bilimde ortaya konmuş olan başarılarla birlikte, XVIII. yüzyılda Aydınlanma düşüncesine vücut vermiştir. Bununla birlikte Aydınlanma, salt düşünsel bir hareket olmayıp bilimsel, kültürel ve toplumsal boyutları olan bir kavramı ifade eder. Aydınlanma Avrupa'da XVII. yüzyılın ikinci yarısıyla XIX. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan bir döneme gönderme yapar. Ayrıca bu dönemi temsil eden birtakım düşünürlerin, akıl ve bilimi yegâne referans noktası sayan bir yaklaşım içerisinde, insanı bilginin ışığıyla aydınlatma çabalarıyla seçkinleşen kültürel bir dönemi, bilimsel keşif ve eleştiri çağını ve bu doğrultuda teşekkül eden felsefî ve toplumsal hareketi ifade eder.

İlk temsilcileri arasında Descartes ve Leibnitz'in bulunduğu Aydınlanma düşüncesinin en önemli temsilcilerinin, Büyük Britanya'da John Locke, David Hume ve Adam Smith; Fransa'da Denis Diderot, Claude Adrien Helvétius, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau ve Voltaire; Almanya'da is Christian Wolff, Johann Gottfried Herder ve Immanuel Kant olduğu söylenebilir. Bu düşünürler Aydınlanma'nın gelişimine, düşünce ve ifade özgürlüğünü vurgulamaları, dine yönelik eleştirileri, aklın ve bilimin değerine duydukları inanç, sosyal ilerleme fikrine ve bireyciliğe verdikleri önem dolayısıyla katkıda bulunmuşlardır. Öyle ki onlar tarafından benimsenmiş olan söz konusu temel ve seküler fikirlerin modern toplumların zuhurunda büyük bir rolü olmuştur.

Aydınlanma hareketinin en belirgin karakteristiklerinin başında, insan aklına duyulan katıksız güven ve desteğini büyük ölçüde bilimden alan ilerleme düşüncesi gelir. XVIII. yüzyılda İngiltere'de başlayan, daha sonra Fransa ve Almanya başta olmak üzere modern dünyanın hemen her yerinde yansımasını bulmuş olan Aydınlanma düşüncesi; insanı köleleştirip, tahakküm altına aldığı düşünülen hurafe, gelenek, mit gibi hususlara karşı aklî bir aydınlanma iddiasını ifade eder. İnsanlığı eski düzenden kurtarıp, daha iyi ve özgürleştirici olan aklın düzenine sokmak şeklinde tanımlanan Aydınlanma, her türlü felsefî ve toplumsal düzeni, akla ya da akılda somutlaşan ilkelere yaslama eğilimi olarak ele alınabilir.[13] Aydınlanma çağı, akıl ve düşüncenin dünya ve topluma dair geleneksel anlayışların yıkılmasında bireyin en güçlü yetileri olarak görülüp devreye sokuldukları bir döneme işaret eder. Bu açıdan bakıldığında Aydınlanma, dinî ve mitolojik anlayışlara meydan okuyan bir karaktere sahiptir. Bu meydan okuyuşta akıl Aydınlanma için en önemli araç olmak durumundadır. Bu yüzden başta Fransa'dakiler olmak üzere, Aydınlanma düşünürlerinin tamamı

insanın bütün problemlere sahip olduğu akıl sayesinde çözüm getirebileceği kanaatini sergilerler.[14] Zira Aydınlanma düşüncesi açısından akıl, ahlâkî, dinî ve politik sorunlarda en yüksek başvuru kaynağı olduğundan, bütün inançları, kanunları, sanat eserlerini ve kutsal metinleri yargılama kriteri hükmünde olup, kendisinin herhangi bir kriter tarafından yargılanması söz konusu değildir. Kant da "Aydınlanma Nedir?" adlı çalışmasında Aydınlanma'nın, akılla elde edilen olgunlaşmaya paralel olarak insanlığın içinde bulunduğu çocukluk durumundan kurtulmasına işaret ettiğini söyler:

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa *insan kendi suçu ile* düşmüştür; bunun sebebini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapere Aude!* Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! sözü şimdi *Aydınlanma*'nın parolası olmaktadır.[15]

Bu açıdan bakıldığında Aydınlanma bir yandan geleneksel olan ergin olmayış durumunu geride bırakmaya, diğer yandan da zekânın kullanılmasında cesaretin eşlik ettiği ilerleme düşüncesine işaret etmektedir. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta da, Aydınlanma düşüncesinde akılla neyin anlaşıldığıdır. Aydınlanmacı perspektif açısından akıl öncelikle bir eleştiri yetisine gönderme yapar. Buna göre akıl inançları, onlara yönelik kanıtlar ekseninde incelemeye ve doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayan eleştirel bir güç şeklinde telakki edilmiştir. İkinci olarak akıl olayları, genel yasaların örnekleri şeklinde görmek suretiyle anlamaya yönelik bir kapasite anlamında, özgül bir açıklama paradigmasıdır. Bu açıdan

bakıldığında söz konusu açıklayıcı paradigmanın, Galileo, Descartes ve Newtoncu bilimsel ve felsefî yaklaşımlar ekseninde şekillenmiş olan mekanizm olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu yeni paradigmaya göre, bir olayın sebebi, klasik felsefelerde olduğundan farklı olarak, onun amacı veya son sebebi değil, zaman içerisinde vuku bulmuş olan önceki bir olay anlamında, onun etkin sebebidir. Böyle bir sebep anlayışından hareket eden, Aydınlanmacı perspektif, ölçülüp, hesaplanabilir bir evren anlayışını açıklayıcı paradigma olarak kullanılan mekanizm yoluyla tahkim eder. Böylece mekanizm, bütün yasaların matematiksel terimlerin kesinliği içerisinde formüle edilmesi anlamında, doğanın matematiksel bir kavramlaştırmasına yol açmıştır.[16]

Bu hususla ilişkili olarak Aydınlanma düşüncesinin, özellikle Fransız Aydınlanması'nda gözlemlenebileceği üzere, materyalist varlık anlayışının da temsil edildiği bir karakter arzettiği söylenebilir. Radikal bir doğalcılığın materyalizmle sonuçlanması şeklinde ele alınabilecek bu durum, Aydınlanma'nın her şeyin mekanik ve matematiksel yasalar çerçevesinde açıklanabileceğini dile getiren açıklama paradigmasının evrenselleştirilmesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bir şey mekanik matematiksel yasalar altına sokulabiliyorsa, ölçülebilir ve hesaplanabilirdir. Yine bir şey ölçülebilir ve hesaplanabilir ise belirleyici bir büyüklük, şekil ve ağırlığa sahip olması anlamında daha da genişletilmesi veya bir başka deyişle, maddî bir şey şeklinde tasavvur edilmesi kaçınılmazdır. Bu durumda her şeyin mekanik matematiksel yasalar çerçevesinde açıklanması gerektiğini savunan Aydınlanmacı paradigmanın kaçınılmaz sonucu, varlık alanındaki her şeyin maddî olması gerektiğini ileri sürmek anlamında, materyalizmdir.

Aydınlanma düşüncesinde, gerek rasyonalist bir bilgi teorisinin, gerekse hem rasyonalist hem de

ampirist yaklaşımlar tarafından onaylanan mekanik evren tasavvurunun din felsefeleri açısından açık sonucu ise söz konusu yaklaşımların nihayetinde deizm veya ateizme vücut vermiş olmasıdır. Rasyonalizm ve mekanik evren anlayışının bir sonucu olan deizm, evrenle bağlantısı koparılmış bir tanrı anlayışına gönderme yapar. Buna göre evren tanrı tarafından matematiksel ve fiziksel yasalılığın hüküm sürdüğü bir varlık alanı olarak yaratılmış olmakla birlikte, tanrı, yarattığı ve mekanizmin hâkim olduğu bu evrene müdahale etmez.

Aydınlanma düşüncesinin, bu gelenek içinde yer alan azımsanmayacak sayıda düşünürün benimsemiş olduğu doğalcı ve materyalist yaklaşım tarzının bir sonucu olarak, tanrının varlığını büsbütün yok sayan ateist bir paradigmayı da ihtiva ettiği söylenebilir. Gerçekten de Hıristiyanlık'la açık bir çatışma içerisinde olan Aydınlanmacı düşünürler, bilimsel dünya görüşünün gerektirdiği, kendi içinde kapalı, düzenli ve sistemli bir evren anlayışını benimsemiş oldukları için, kimi metafiziksel ilkelerle tanrı fikrini, bilimsel ve doğalcı bir yaklaşımla temellendirilmeleri mümkün olmadıkları gerekçesiyle inkâr etme cihetine gitmişlerdir. Bu tutum veya sonucu, bazı Aydınlanma düşünürlerinin nihayetinde materyalizme varmış olan, natüralist bir varlık anlayışını ve ampirik bir bilgi teorisini benimsemiş olmaları motive etmiştir. Zira doğalcılık veya materyalizm açısından bakıldığında, doğal dünya içerisinde olup bitenleri doğal yollarla izah eden açıklama dışında hiçbir açıklama tarzının benimsenmesi mümkün değildir.

Aydınlanma düşüncesi her ne kadar klasik metafiziğe ait söylem biçimlerini radikal bir eleştiriye tâbi tutmuş olsa da, hakikatin evrenselliği hususunda klasik Batı düşüncesiyle ortak bir kanaate sahiptir. Bununla birlikte klasik düşüncede hakikat insanı kuşatan karakteriyle açığa çıkarken, modern veya Aydınlanmacı

düşünce açısından insanın hakikatin merkezine yerleştirildiğini söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak, ister ampirist isterse rasyonalist bilgi teorileri söz konusu olsun, özne-nesne ayırımı bağlamında teşekkül etmiş olan Aydınlanmacı epistemoloji, tarih dışı ve evrensel bir hakikat anlayışına sahiptir. İnsan, nesnel bir karakter arzeden gerçekliği temsil edebilme imkânına sahip olup, hakikatin evrenselliği de temelde söz konusu temsil imkânına dayalıdır, zira olan (olmuş bitmiş) bir şey olarak temsil edilen, zamansal bir yapıya sahip değildir. Her ne kadar bilimsel "ilerleme" fikrinden güç alan ilerlemeci tarih anlayışı hakikatin zamansallığı fikrini çağrıştırıyor gibi görünse de, bu yaklaşım hakikatin mahiyeti bakımından zamansallığından ziyade, insanın aklî olgunlaşmasının bir bütün olarak insanlığın deneysel birikimine bağlı olduğu ve bu birikim doğrultusunda gelişen olgunlaşmanın (aklı kullanabilme gücünün) zamansallığı düşüncesine gönderme yapar. Dolayısıyla Aydınlanma'nın söz konusu hakikat telakkisi, akla yönelik vurgusu ile tarihi, dolayısıyla zamansal olanı, gelip geçiciler bağlamında değerden düşürücü ya da en iyi durumda birikimsel hakikatin geriye doğru izinin sürülmesinde araçsal bir konuma indirger.

İnsan aklına indirgenen söz konusu evrensel hakikat anlayışıyla bağlantılı olarak Aydınlanma düşüncesinde bir bütün olarak insanlığın geleceği hakkında sınırsız bir iyimserliğin hâkim olduğu söylenebilir. Bu iyimserliğin temelinde ise bütün yönleri ve her ayrıntısıyla rasyonel olduğu düşünülen evrenin insan tarafından bilinip kontrol altına alınmak suretiyle yine insanın hizmetine sunulabileceği fikri yatmaktadır. Çünkü Aydınlanma düşüncesine göre insan, belirli sayıdaki matematiksel ilke tarafından düzenlenmiş olan evreni ve onda hâkim olan ilkeleri, kendisi de rasyonel bir varlık olması sebebiyle, keşfetme, anlayabilme, dolayısıyla teorileştirebilme kapasitesine sahip

bir varlıktır. Bu durumda insanın yapması gereken şey, söz konusu kapasitesine bağlı olarak, hem kendini hem de içinde yaşadığı toplumsal düzeni geliştirip yetkinleştirmekten başka bir şey değildir. Bilimsel ve teknolojik gelişmelerin de kuvvetlendirdiği bu iyimserlik Aydınlanma'nın aynı zamanda toplumsal bir proje olarak da anlamını açığa çıkarır. İlerlemeci tarih anlayışıyla birlikte ele alınması gereken bu iyimserlik açısından bakıldığında, bütün toplumsal ve ekonomik problemlerin, gerek bilimsel gelişmeler gerekse ihtiyaç duyulan rasyonel düzenlemelerin tahkim edilmesi sonucunda ortadan kalkması kaçınılmazdır.

B) Modern Batı Düşüncesinin Temel Karakteristikleri

Klasik düşünceden köklü bir kopuşu ima eden karakteriyle bağlantılı olarak düşünüldüğünde, modern Batı düşüncesinin, felsefî düşünce tarihinde yeni bir düşünme biçimine ve felsefî bir perspektife karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Elbette ki bu tesbit, modern Batı düşüncesinin, bütünüyle homojen bir yapıya sahip olduğu anlamına gelmez. Zira söz konusu düşünce içerisinde birbirinden farklı, birbirlerinin eleştirisi üzerine kurulu birçok yaklaşım tarzını görmek mümkündür. Bununla birlikte bir düşünce tarzı olarak modern düşünceden bahsetmek, modern Batı düşüncesinin, bütün heterojenliğine rağmen, farklı ekoller tarafından benimsenen birtakım ortak karakteristiklere sahip olduğunu kabul etmek anlamına gelir.

Her ne kadar modern Batı düşüncesinin temel karakteristiklerinin neler olduğuna ilişkin farklı yaklaşımlar söz konusu olsa da, modern düşünceyi klasik Batı düşüncesinden ayıran birtakım özelliklerin olduğu söylenebilir. Her şeyden önce modern düşünce, rasyonalist ve öznenin merkeze alındığı bir düşünce tarzı olarak karşımıza çıkar. Onun rasyonalist boyutu, rasyonel düzenliliğe sahip bir dünya tasarımı üzerinde

temellenir. Buna göre insan zihni, söz konusu düzenliliği keşfetmeye muktedirdir ve insan özünde rasyonel bir varlık olduğu için, akıl insanî güçler düzeninde ayrıcalıklı bir yere sahiptir.[17] Bununla bağlantılı olarak modern düşünce sübjektivist yani düşünen öznenin merkeze alındığı bir düşünce tarzına sahiptir. Bu bağlamda sübjektivizm, yaşam deneyimlerini düzenleyen, onların arkasındaki soyut ilkeleri keşfetmeye muktedir bireysel öznenin merkezîliğine işaret eder. Bu anlam çerçevesi içinde özne, Descartes felsefesinde olduğu üzere, deneysel olumsallıkları geride bırakan ve aklın evrensel hakikatlerini kavramaya muktedir bir varlık olarak düşünülür. Söz konusu insanî özne aynı zamanda duyusal dünyadan özgür olma niteliği ile de tanımlanır. Kantçı anlamıyla bu özgürlük, duyusal dünyanın sınırlarını aşıp, ahlâkî buyrukları hayata geçirebilme kapasitesini ifade eder.

Klasik düşünceden doğa anlayışı bakımından da ayrılan modern düşünce, üzerinde tefekkür edilecek bir tabiat anlayışından ziyade, insan tarafından yönetilecek bir doğa düşüncesine sahip olagelmiştir. Bu yüzden modern düşüncede, doğa konusunda materyalist ve matematikselleştirilebilir bir yaklaşım hâkim olur; evrenle ilgili açıklamalarda nihaî sebep ve ereksellik fikri reddedilirken, son derece realist ve olgucu bir yaklaşım tarzı benimsenir. Yine modern düşünce, bilimsel bilgi ve teknolojik birikimin bir sonucu olarak karşımıza çıkan, ilerlemeci bir tarih anlayışına veya insanlığın geleceğine yönelik son derece iyimser bir bakış açısına sahiptir.[18] Söz konusu iyimserlik, insanî kapasitenin bireysel ve kolektif olarak ilerleyeceğine yönelik bir güven ve inancı ifade eder. Buna göre bilimsel ve teknolojik ilerlemeye paralel olarak ekonomik refah da artacak ve insanlar kendi tutkularını ve farklılıklarını aşabileceklerdir. Bütün bu gelişmelerin sonucu olarak politik özgürlük de artacaktır. Nitekim modern politik teori büyük ölçüde insanlığın doğal

ve kurumsal baskılardan kurtulması ideali temelinde inşa edilmiştir.[19] Bütün bu özelliklerini dikkate alarak, modern Batı düşüncesinin temel karakteristiklerini hümanizm, düalizm, ilerlemeci tarih anlayışı ve pozitivizm şeklinde ele almak mümkündür.

a) Hümanizm

En genel anlamıyla hümanizm, hakikatin bilinmesinde referans noktası olarak insan aklının merkeze alınması anlamına gelir. Hümanizm kökenleri itibariyle antik döneme, sofistlere kadar geri götürülebilse de, zihinsel ve sosyal bir hareket olarak Rönesans düşüncesinde ortaya çıkmış, İtalya başta olmak üzere Avrupa'nın hemen bütün ülkelerinde sanat, edebiyat, bilgi ve şehir yaşamını kuşatır hale gelmiştir. Ortaçağ düşüncesinin insan varlığını baskı altına alması, bu dünyayı doğa üstü düşünceye müracaat etmek suretiyle, öte dünya lehine değersizleştirmesi ve bu dönemdeki feodal rejimlerin âdeta birey kavramını ortadan kaldıracak şekilde işlemesi, Rönesans diye nitelendirdiğimiz düşünceye vücut vermiştir. Söz konusu dönemle birlikte Ortaçağ düşüncesine bir tepki olarak, insanın merkeze alındığı Yunan ve Roma düşüncelerine, onları keşfedip yeniden ele geçirmek amacıyla bir geri dönüş hareketi baş göstermiştir. Kabaca ifade edecek olursak Rönesans hümanizmi de, klasik uygarlıkların insan merkezli perspektiflerinin tekrar ele geçirilmesi anlamına gelir. Fakat Rönesans hümanizminin modern seküler hümanizmden farklı olarak, insan tecrübelerini her şeyin pratik ölçüsü haline getiren estetik karakterli bir akım olduğu, Ortaçağ'ın doğa üstü karakterdeki düşüncesiyle modern bilimsel ve eleştirel tutum arasında yer aldığı hususuna dikkat edilmesi gerekir. Bu husus dikkate alındığında, Rönesans hümanizminin bireyin kurtuluşuna odaklandığını ve bilim öncesi çağın mistik ve estetik özelliğini bünyesinde barındırdığını söyleyebiliriz.[20]

Hümanizm kavramındaki asıl dönüşüm, felsefe ve bilimdeki gelişmelere paralel olarak XVII. yüzyılda meydana gelmiştir. İnsanı merkeze alması bakımından Rönesans hümanizmiyle aynı karaktere sahip olmasına rağmen, modern seküler hümanizm, insan aklını ve bilimi yegâne referans noktası olarak alması, bundan dolayı da mistik ve estetik tecrübeleri geride bırakmak konusundaki ısrarı ile Rönesans hümanizminden ayrılır. Felsefe bakımından temellendirilmesini Descartes'ın düşünen özne anlayışında bulan modern felsefî hümanizm, insanı evrenin merkezine yerleştiren ve onu varlığın efendisi haline getiren bir perspektife işaret eder.[21] Sözkonusu hümanistik perspektifin en ayırıcı özelliği, "düşünen özne" olarak insan aklına ve modern bilimin sınırsız iyimserliğine duyduğu koşulsuz bağlılıktır. En yetkin formunu Aydınlanma felsefesinde bulan hümanist bakış açısına göre insan, doğanın bir parçası olup devam edegelen uzun bir süreç sonunda zuhur etmiş bir varlıktır. Bu yüzden insanî değerler için herhangi bir kozmik veya doğa üstü ilkeye müracaat ihtiyacı olmaksızın, modern bilim tarafından resmedilen evren tablosu yeterlidir. Ahlâkî değerlerin kaynağı da insan tecrübesi olup hümanist bir ahlâk felsefesinin, hiçbir teolojik veya ideolojik tasdike ihtiyaç duymayan, özerk bir karaktere sahip olması gerekir. Bu açıdan bakıldığında modern seküler hümanizmin ilâhî rehberlik yerine insan zekâsına güvenmeyi salık verdiği söylenebilir.[22]

Aydınlanma'nın optimistik ilerleme nosyonuna paralel olarak modern bilimdeki evrim telakkisini benimseyen hümanist felsefeye göre, gittikçe yetkinleşen insan aklı, insanî tercihler alanında yegâne referans kaynağı olmak durumundadır. Bu yüzden insanın dünyayı anlamaya yönelik her türlü teşebbüsü, duyu verilerine ve onların zihinle anlaşılmasına bağlı olmalıdır. Aşkın veya dinî bilgi ve hakikati test edecek hiçbir rasyonel ve bilimsel yol olmadığından, aşkın bir

bilgi ve sezgi kavramı hiçbir surette savunulabilir değildir. Bilgi diye niteleyebileceğimiz şeyin, insanın anlama alanına ait olması gerekir.

Modern felsefî hümanizmi bir sınırlılık analitiği ile karakterize eden Foucault, buradaki sınırlılığın kendisini tanrının yerini almak suretiyle, hem belirleyici hem de temel şeklinde sunan sınırlı bir varlık olarak insana işaret ettiğini ve Kant'tan beri modern felsefenin bu figür üzerine bir refleksiyon olduğunu ileri sürmüştür.[23] Her ne kadar modern Batı düşüncesi, eleştirel bir düşünce tarzı olarak insan bilgisinin sınırları bağlamında heterojen bir görünüm arzetse de, insanın söz konusu düşünce geleneği içerisindeki merkezî konumu varlığını hep korumuştur. Modern Batı düşüncesinin hangi formunda olursa olsun bütün felsefeler, metafiziksel birtakım temellendirmeler yoluyla, açık ve evrensel bir öze sahip olduğunu düşündükleri insan varlığını düşüncelerinin merkezine yerleştirip, hakikat anlayışlarını buna göre tesis etmişlerdir.

b) Düalizm

Modern Batı düşüncesinin hümanistik karakteriyle bağlantılı olan bir diğer özelliği ise ister varlık, ister bilgi, isterse etik veya politika alanları söz konusu olsun, düşüncenin birbirinden bağımsız olduğu düşünülen ikili karşıtlıklar ekseninde tesis edilmiş olmasıdır. Aslında bir bütün olarak Batı düşünce geleneğinde gözlemlenebilecek olan bu anlayışa göre, gerçeklik birbiriyle karşıtlık arzeden iki ayrı varlık alanından oluşur; hakikat ve bilgi de insanın bu varlık alanlarının mahiyetine uygun düşünüşünden kaynaklanır. Sokrat öncesi felsefede episteme-doxa, Eflâtun'da idealar dünyası-gölgeler dünyası, Aristo'da madde-form, Ortaçağ'da bu dünya-öte dünya, Descartes'ta özne-nesne, Kant'ta numen-fenomen ve pozitivist felsefelerde olgu-değer olarak karşımıza çıkan bütün

ayırımlar, bir yandan varlık ve hakikatin doğasının ne şekilde algılandığına, diğer yandan da insanın hakikatle ilişkisinin ne şekilde tesis edildiğine ve bu ayırımlara uygun olarak elde edilen bilginin doğruluk değerinin belirlenmesine işaret eden bir anlam içeriğine sahiptir.

Felsefedeki hakikat arayışı ve kesin bir bilgiye ulaşma idealiyle bağlantılı olarak, Batı düşüncesi geleneği boyunca karşılaşılan bütün düalist ayırımların ortak özelliği, onların hakikatle yanılsamayı, doğru ile yanlışı ve olması gereken ile olmaması gerekeni ayırt etme noktasında bir ölçüt teşkil etmeleri olagelmiştir. Örneğin Eflâtun felsefesi söz konusu olduğunda, insanın gölgeler dünyasına takılıp kalmaması, hakikate ulaşmak istiyorsa idealar dünyasını temaşa etmesi gerektiği, varlık, bilgi, etik ve siyaset alanlarında doğru bir düşünüşün, yolunun insanın formlar dünyasına bağlı bir düşünüş sergilemesinden geçtiği şeklindedir. Büyük ölçüde insanı aşan ve kuşatan hakikatle bağlantı arayışının motive etmiş olduğu klasik Batı düşüncesinden farklı olarak, bilimsel dünya görüşü ve mekanik evren tasavvurunun da etkisiyle, modern Batı düşüncesinde gerek hakikatin doğası gerekse insanın düşünüş içerisindeki konumu köklü bir biçimde değişmiştir. Modern Batı düşüncesinde insan, varlık alanının merkezinde bulunan bir varlık olarak, kendi dışındaki mekanik yasalılığın hüküm sürdüğü gerçekliği temsil edip teorileştirmeye muktedir bir varlık konumuna yükseltilir. Dış dünya ise insan tarafından temsil edilmeye ve matematiksel yasalılığa bağlı olarak, barındırdığı sırları insana sunmaya hazır, el altındaki bir nesne statüsüne indirgenir. Bu açıdan bakıldığında, rasyonalist felsefelerde düalizm, düşünen öznenin merkezî konumu ile özne tarafından teorileştirilebilmeye açık nesne arasında yapılmış ayırımda karşılığını bulur.

Modern felsefe bakımından düalizm, yalnızca Descartes'ın rasyonalizmi değil, aynı zamanda modern ampirik gelenek tarafından da benimsenmiştir. Bütün akılcı filozofların gerçeklik, insan zihninin ve evrenin doğası hakkında deneyimden bağımsız olarak aklın ışığıyla içerikli ve sağlam bilgilere ulaşabileceğimizi öne sürmelerine[24] karşın, ampirik geleneğe mensup filozoflar önceliği akla değil, dış dünyadan gelen duyumlara vermişlerdir. Örneğin sisteminin merkezine deneyimi alan Locke, insan zihninin "boş bir levha"dan ibaret olduğu ve bilgilerimizin de dış dünyadan alınan duyumların zihinde ifadesini bulmasıyla oluştuğu kanaatindedir.[25] Bu noktada zihnin işlevi, hakikati kendisine duyumlar yoluyla ulaşan verilerden hareketle tesis etmektir. Dolayısıyla düalizm tartışması içinde ele alındığında, özne-nesne ayırımının, öncelik sırası değiştirilmek suretiyle ampirist yaklaşımlarda da varlığını koruduğunu söylemek mümkündür.

Benzer bir biçimde doğalcı materyalist bir varlık anlayışı ve ampirist pozitivist bir bilgi anlayışı benimseyen yaklaşımlarda düalizm, nesnel-öznel ve olgu-değer gibi ayırımlarda karşılığını bulmuştur. Kendilerini olgusal olana bağlı olarak nesnel bir bilgi arayışıyla ilişkilendiren modern doğa bilimleri ve pozitivist felsefeler açısından bakıldığında, kesin bilginin yolu, olgusal olanın insanî değerlerden bağımsız, genel geçer bilgisine ulaşmaktan geçer. Batı düşüncesi açısından ele alındığında bu tutumun temsilcileri olarak da, doğa bilimcileri, yanı sıra Bacon, Hobes ve Comte gibi filozoflar sayılabilir.

Rasyonalizm ve ampirizm ayrı epistemolojiler olarak eleştirilerini, modern eleştirel felsefenin en önemli temsilcisi ve "ilk felsefî modernist" olarak kabul edilen Kant'ın düşüncelerinde bulur.[26] Kant, ***Saf Aklın Eleştirisi*** adlı çalışmasında, bilginin oluşumunda hem aklın hem de dış dünyadan gelen duyumların etkin olduğunu ifade ederek, bir anlamda söz konusu iki

epistemolojinin bir sentezini yapar. O, fikirlerimizin maddesinin yahut kumaşının bize duyular tarafından verildiğini kabul etmiş; fikirlerin formlarının aklın eseri olduğunu, duyumun verilerini kendine özgü yasalarıyla fikirler haline getirenin ise akıl olduğunu görmüş ve böylece her iki doktrinin de üstüne yükselerek, daha yüksek bir görüş noktasına ulaşmıştır.[27]

Kantçı düşünce, bilginin oluşumunda hem özneyi hem de nesneyi bir araya getiren niteliği ile bir anlamda özne-nesne düalizmini aşmaya yönelik bir çaba olarak görülse bile, söz konusu düalizm Kant'ta numen-fenomen (öz-görünüş) ayırımı şeklinde yeniden karşımıza çıkar. Kant'a göre, fenomenal olan alan, insanın duyularına açık alanı ifade eder. İnsan, duyular yoluyla elde etmiş olduğu verileri salt aklın kategorilerinden geçirmek suretiyle bilimsel bilgiye ulaşabilir. Dolayısıyla Kant, bilimsel bilginin, görünüş dünyasıyla sınırlı olduğunu düşünür ve metafizik alanla ilişkili bilimsel denebilecek bir bilginin imkânsızlığını ileri sürer. Ama Kant için numenal alanı ifade eden metafiziğe ait bilgiler, salt akılla değil de, yalnızca pratik akıl dolayımıyla mümkün hale gelir; pratik akıl, insanın, gerek metafiziğe ait bilgilerini gerekse ahlâk ve özgürlüğünü elde ettiği alanı ifade eder.

c) İlerlemeci Tarih Anlayışı

İlerleme düşüncesi Fransız Aydınlanma'sında somutlaşmış olup ilk defa Turgot tarafından dile getirilmiştir. Evrensel bir tarih kurgusuna sahip bu düşünce, bütün insanî düşünüm ve kazanımların, bilimdeki gelişmelere bağlı olarak ilerleyeceği inancına dayanır.[28] Buna göre tarihteki her dönem daha önceki dönemlerin kurumlarını ortadan kaldırıp, eksikliklerini gidermekte ve daha önceki dönemlerin birikimlerini de içermektedir. Aydınlanma dönemiyle ortaya çıkmış olan ilerleme nosyonu açısından bakıldığında, bilginin birikimselliği sonucu ortaya çıkacak olan ilerleme,

insanları daha ahlâklı, uygar ve mutlu bir yaşantıya kavuşturacaktır. Söz konusu anlayış modern tarih anlayışında da yansımasını bulmuş, tarihteki olumsuzlukların insanların elde ettiği bilimsel bilgi birikimine paralel olarak ortadan kalkacağına işaret eden bir tarih felsefesinin doğmasına sebebiyet vermiştir.

Modern Batı düşüncesi ile mukayese edildiğinde, Antikçağ düşünürlerinin, döngüsel karakterli bir tarih fikrini benimsedikleri, tümel ve değişmez olanın araştırıldığı "teori" ile insanî ve toplumsal olaylardan haber veren tikel karakterli, rastlantısallığın hâkim olduğu "tarih" arasında bir karşıtlık gördükleri söylenebilir. Bu yüzden Yunanlılar'da geçmiş ve gelecek, sürekli tekrarın vuku bulduğu gelip geçici bir evrenle ilgili zaman boyutları olarak düşünülmüştür.[29] Oysa modern düşüncede tarih, lineer bir karakter taşıyıp, gelişmekte olan bir süreç olarak kabul edilmiştir.

Bazı düşünürler açısından, modern çizgisel tarih anlayışının kaynağında hıristiyan tarih tasavvuru bulunur; modern tarih, aslında hıristiyan tarih anlayışının sekülerleşmiş şeklidir. Tarih felsefesini de mümkün kılan en önemli etmen, tarih kavramlaştırmasının antik düşüncede hiçbir surette rastlanmayacak bir biçimde Hıristiyanlık'la kazanmış olduğu yeni anlam içeriği olmuştur. Kaynağında Eski Ahid'in bulunduğu zaman kavramlaştırması, Yunanlılar'ın fiziksel zaman telakkisinin döngüsel karakterinin aksine, başlangıcı ve sonu belli olan, belli bir amaçlılık içerisinde işleyen, aynı zamanda belli bir süreklilik ve gelişmenin hâkim olduğu çizgisel bir zaman anlayışıdır. Augustines'i ilk tarih filozofu olarak niteleyen bu yaklaşım, daha önce bahsi geçen felsefe-tarih karşıtlığının, Hıristiyanlığın tarihte tanrının koymuş olduğu tam bir belirlenim olduğunu ifade eden tarihsel determinizm fikriyle aşılmaya çalışıldığını ima eder. Buna göre Yahudilik ve Hıristiyanlığın getirmiş olduğu söz konusu zaman anlayışı, sekülerleşmeyle birlikte modern Batı düşüncesindeki

bütün tarih felsefelerine sirayet etmiştir. Modern dönemde ise söz konusu tarih algılayışına paralel olarak, teknolojinin maddî başarılarının vücut vermiş olduğu modern ilerleme düşüncesi,[30] doğa kadar toplumların da bir ilerleme içerisinde olduğu fikri yoluyla ilerlemeci bir tarih anlayışını ortaya koymuştur. Böylece felsefe-tarih karşıtlığının teolojik inanç yoluyla aşılmaya çalışıldığı hıristiyan tarih düşüncesinin aksine, modern tarih anlayışı söz konusu karşıtlığı, ilerlemeye duyulan seküler inanç yoluyla aşmaya çalışmış ve XVIII. yüzyılda da felsefe ve tarih kavramları bir araya getirilerek, tarih felsefesi terimi ilk defa kullanılmıştır.[31]

Modern tarih anlayışının kaynağında hıristiyan tarih felsefesini bulan yaklaşımın aksine Hannah Arendt, modern çağda ortaya çıkan tarih düşüncesinin geçmiş çağlarda hiçbir emsalinin olmadığının altını çizer. Modern tarih anlayışı ile modern bilim ve teknoloji arasında yakın bir ilişki kuran Arendt, modern bilimin "ne"yin değil de, "nasıl"ın araştırılmaya başlamasına paralel olarak ortaya çıktığını ve bu durumun epistemolojide de köklü bir değişiklik yarattığını düşünür. Yine aynı mantıksal ilişki içerisinde modern Batı düşüncesinde vurgu, şeylere değil de süreçlere kaymış ve şeyler, nihayetinde sürecin ârızî ürünleri olarak görülmeye başlanmıştır.[32] Söz konusu süreç kavramlaştırmasının zamanla hem doğayı hem de tarihi istilâ etmesiyle birlikte, modern çağ ile geçmiş daha önceki hiçbir düşüncenin yapamayacağı ölçüde birbirinden ayrılmıştır. Bu yüzden hıristiyan ve modern tarih kavramları arasında kurulan ilişki aldatıcı olmak durumundadır. Zira Augustines, "İsa bizim günahlarımızı ödemek için öldü ve ölülerin arasından gelen bir daha ölmez" derken, dünyevî olaylarla ilgili bir iddiada bulunmayıp, yalnızca bu olayın benzersizliğini vurgulamıştır. Aslında Arendt'e göre, Augustines'in seküler tarihe karşı tutumu, Roma'dan pek de farklı değildir. Onun için de tarih bir örnekler

ardiyesi hüviyetinde olup, seküler tarihe ait olayların meydana gelişleri önemli değildir. Seküler tarih kendini tekrarlarken, içinde tekrarlanması mümkün olmayan olayların vuku bulduğu yegâne hikâye Âdem ile başlayıp İsa ile son bulan hikâyedir. Oysa modern tarih anlayışı açısından tarih, olanca sekülerliğiyle sürecin kendi hikâyesini anlattığı ve içinde hiçbir tekrarın barınmadığı var sayımı üzerinde temellendirilir.

İlerleme düşüncesi en yetkin ifadesini, felsefe ile tarihin bir sentezini sunan Hegel'in tarih felsefesinde bulmuştur. Fakat Hegel'de ilerleme, Aydınlanma düşüncesinde olduğundan farklı olarak birikimsel bir tarzda değil, diyalektik bir tarzda sunulur. Hegel'e göre, diyalektik bir işleyişe sahip olan tarih, "mutlak tin"in (geist) kendini tanıma amaçlı açılımını ifade eder. Bu anlamda ilerleme "mutlak tin"in kendini tanıma derecesine bağlı olarak değerlendirilmek durumundadır. Her tarihsel dönem mutlak tinin kendini açması, fakat tam olarak gerçekleştirememesi anlamında bir eksikliğe işaret eder ve bu anlamıyla gerilim, "mutlak tin"in kendini tam anlamıyla gerçekleştirdiği tarihin sonuna kadar devam eder. Böyle bir diyalektik işleyişte her tarihsel dönem bir önceki döneme göre daha ileri bir aşamayı temsil eder. Bu durumda Hegel için tarih, "mutlak tin"in kendini tam anlamıyla gerçekleştireceği yani özne ile nesnenin özdeş hale geleceği sona doğru ilerleyen bir sürece gönderme yapar.

Hegel'in düşüncelerinin ilk bakışta, tarihe ve tarihselliğe yönelik vurgusuyla modern düşüncenin temel karakteristiklerinden biri olan özne-nesne düalizmini aştığı düşünülebilir. Gerçekten de akıl ile tarihin el ele yürüdüğünü ve söz konusu tarihsel diyalektiğin sonunda rasyonel olanın gerçek, gerçek olanın da rasyonel olana tekabül edeceğini var sayan Hegelci felsefe, hem akıl hem de tarih kavrayışıyla birçok modern filozoftan ve Aydınlanma düşüncesinden farklılaşır.

O, evrenin rasyonel olduğunu düşünmek bakımından birçok klasik filozofla ve özellikle Aydınlanma düşünürleriyle ortak bir düşünceyi paylaşıyor olsa bile, aklın doğası ve evrenin rasyonelliğine dönük kendine has düşünceleriyle diğerlerinden ayrılır. Hegel'i diğer filozoflardan ayıran en önemli şey, onun aklın evrenselliğini tarih içerisinde temellendirmiş olmasıdır.[33]

Dolayısıyla modernizmin tarihselliği ilga eden soyut akıl, birikimsel ilerleme, özne-nesne düalizmi gibi birtakım temel özelliklerini tartışma konusu yapan tarihselci bir felsefeye sahip gibi görünse de, Hegel'in de aslında son tahlilde, tarihselciliğini söz konusu özelliklerin yadsınabileceği bir noktaya kadar götürmediği ve modern düşünceyi soyut akıl yerine tarihsel aklı, birikimsel ilerleme yerine diyalektik ilerlemeyi ikame etmek ve bu anlamda modern felsefe ile tarihselciliği barıştırmak suretiyle güçlendirdiği söylenebilir. Hegel'de de, özne-nesne düalizmi ve modern düşüncenin evrensel olana yönelik vurgusu aşılamamıştır. Buna göre Hegel'in tarih felsefesinin, tarihin "telos"unu akledebilen ve böylece tarihi tasarımlayabilen bir özne nosyonunu içermesi sebebiyle, bir çeşit tarih metafiziği olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.[34]

Benzer bir metafizik yaklaşımı, düşüncelerini Hegelci diyalektiğe borçlu olduğunu söyleyebileceğimiz Marx'ın tarih felsefesinde de bulmak mümkündür. Tarihin diyalektik bir işleyişe sahip olduğu, her tarihsel dönemin bir önceki döneme göre daha ileri bir aşamayı temsil ettiği hususlarında Hegel ile aynı görüşleri paylaşan Marx, tarihin işleyişinde belirleyici olan unsurun, "mutlak tin" gibi soyut bir ilke değil de, üretim biçimi ve buna bağlı olarak gelişen üretim ilişkileri gibi maddî bir yapı olduğunu iddia ederek Hegel'den ayrılır. Onun tarih felsefesi de teleolojik bir karaktere sahiptir. Söz konusu tarih felsefesine göre ortak mülkiyet ve paylaşımın olduğu ilkel komünal

toplumla başlayan insanlık tarihi, gerçek anlamda özgürlüğün gerçekleşeceği komünist toplumla sonlanacaktır. Marx için tarih, Hegel'de olduğu gibi akledilebilir bir niteliğe sahiptir ve bu anlamda Marx'ın tarih felsefesi de metafizik bir karaktere sahiptir.

Öte yandan öznenin tarihsel ve toplumsal bağlamını vurgulayan ve böylece Aydınlanma düşüncesinin soyut akıl kavramlaştırmasına ciddi eleştiriler getiren Marx'ın, sosyal pratik kavramlaştırmasıyla bir anlamda, özne-nesne düalizmini aşmaya yönelik bir adım attığı düşünülebilir. Fakat onun sosyal pratik kavramı özne ile nesnenin birlikteliğini açıklamayı mümkün kılmasına rağmen, öznenin nesnelleşmiş üretiminin bilincin oluşumuna temel teşkil etmesi sebebiyle, söz konusu ilişkide nesnel olanın ayrıcalıklı konumu devam eder yani "Öznellik nesnelliğin belli bir konumu ile özdeşleşir ya da başka bir ifade ile nesnellik merkezli olarak zorunlu ve sabit kılınır."[35]

Aynı şekilde Auguste Comte tarafından geliştirilen pozitivist tarih felsefesi de, modern düşüncenin ilerlemeci karakterini yansıtır niteliktedir. Çünkü insan zihninin en eski zamanlardan kendi dönemine kadarki gelişimini incelediğini belirten Comte, nihayetinde insan zihninin bütün gelişmesini incelemeye muktedir bir yasa bulduğunu iddia eder. Buna göre söz konusu yasa, hem bireysel anlamda insan zihninin gelişimini hem de bir bütün olarak insanlık tarihinin gelişimini ve geçirdiği evreleri açıklayacak bir niteliğe sahiptir. Bu yasayı "üç hal kanunu" olarak isimlendiren Comte'a göre, insanlık tarihinde bir gelişim seyri içerisinde birbirini takip eden üç dönem vardır. Bunları teolojik, metafizik ve pozitivist dönemler olarak isimlendirir. İlk aşamada "mutlak"ın peşinde olan insan zihni, araştırmalarında varlıkların iç yapılarına, bütün olayların ilk ve son sebeplerine yönelmiştir. Bu aşamanın en son haline tek tanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla ulaşıldığına işaret eden Comte, aynı zamanda

ilk dönemin bu son halinin, ikinci dönem olan metafizik evreyi hazırladığını düşünür. Ona göre metafizik evre, ilk dönemin genel ve basit bir değişiminden ibaret olup, doğa üstü güçlerin yerlerini soyut güçlere, özlere, kişileştirilmiş soyutlamalara bıraktığı bir dönemdir. Üçüncü ve son aşama olan pozitif dönemde ise nihayetinde insan zihni, mutlak kavramları elde edemeyeceğini anlayıp, fenomenlerin iç sebeplerini, evrenin kaynağı ve nihaî sonunu aramaktan vazgeçmesine paralel olarak, fenomenlerin gerçek yasalarını yalnızca akıl yürütme ve gözlemler yardımıyla keşfetmeye yönelir.

d) Pozitivizm

Özellikle bilgi ve bilim anlayışı bakımından ele alındığında, modern düşüncenin temel özelliklerinden biri de, onun pozitivist bir yönteme ve bilgi anlayışına sahip olmasıdır. Zira öncelikle doğa bilimlerinde bir yöntem ve bakış açısı olarak ortaya çıkan pozitivist yaklaşım, zamanla yalnızca dış dünya değil, modern sosyoloji ve psikoloji disiplinleri başta olmak üzere, insan bilimleri için de geçerli bir yöntem olma iddiasıyla modern insanın düşünme biçimi üzerinde son derece etkili olmuştur.

Pozitivizm kavramı, tam teşekküllü bir felsefeye gönderme yapacak şekilde ilk defa Auguste Comte tarafından kullanılmıştır. Pozitivizm insan bilgisinin imkânlarının soruşturulup çözüme kavuşturulması anlamında epistemolojik bir anlayışı dile getirir. Ayrıca tarihte ve insan zihnindeki ilerlemeye gönderme yapan ve böylece gerek insan zihni gerekse bir bütün olarak insanlık tarihi için, ulaşılmış belli bir dönemi temsil eder.

Comte'un pozitivizmine göre, bilimin fonksiyonu, şeylerin niçin meydana geldiklerini izah etmek değil, şeylerin nasıl meydana geldiklerini genelleştirmek,

mutlak gerçekliğin bilgisinden ziyade gerçekliği kontrol etme araçlarını sağlamak olmalıdır. Pozitivist felsefe açısından bilim, insanî tecrübeler arasındaki değişik ilişkileri yönetme ve özetleme noktasında insanî kullanıma açık bir araçtır. Bilim, dış dünyayı öngörebilmemizi ve açıklamamızı sağlayacak bir bilgi elde etme çabası olarak tanımlanabilir. Böyle bir bilginin elde edilmesi de, dış dünyadaki düzenli ilişkileri ifade edebileceğimiz oldukça genel teoriler inşa etmeyi zorunlu kılar. Söz konusu genel teoriler bizim, sistematik deney ve gözlem yoluyla keşfetmiş olduğumuz olayları, hem tahmin edilebilir hem de açıklanabilir hale getirmemizi sağlar. Bu yüzden pozitivist bilgi anlayışını savunanlar, rasyonalist felsefecilerin iddia ettikleri akla içkin bilgi imkânını reddederler ve dış dünyadaki düzenliliklerin ifade edildikleri doğru önermelerin olumsallığını vurgularlar. Böyle bir bilgi anlayışından hareketle pozitivizm, bize deneyim yoluyla kendisini sunmuş olanın arkasında veya ötesinde bir öz arayışına yönelik her teşebbüsü bilim dışı, anlamsız ve metafizikle dinin gerçekleşmesi imkânsız iddialarının tuzağına düşmüş bir teşebbüs olarak sunar. Çünkü pozitivist bilgi anlayışına göre doğada zorunlu bağlantılar olmadığı gibi, doğada olan yegâne şey, bilimsel teorilerin evrensel yasalarında yansımasını bulmuş olayların birbirini izlemesi ve bunların düzenlilikleridir.

Buradan hareketle pozitivizmin salt algılamaya dayanan bir epistemolojik görüş olduğu ve gerçekliğin temsil edilebilirliği inancı üzerine kurulduğu söylenebilir. Buna göre bilgimiz kaynak itibariyle dış dünya çıkışlıdır ve bu sebepten dolayı, bilgi diye niteleyeceğimiz her şeyin, somut gerçek dünya ile ilişki içinde ele alınması gerekir. Bilgimizle dış dünya arasında bir denklik ilişkisi olduğunu savunan pozitivizm, gerçek dünya ile teori arasında birebir bir ilişki olduğunu, gerçek dünyanın teoride temsil edilebileceğini savunur. Gözlemin teoriyi öncelediğini düşünen

pozitivist yaklaşım, bir şeyin doğruluğunun yegâne referans kaynağı olarak, bilimin onunla ilgili olarak ortaya koyduğu verileri alma eğilimi sergiler. Buna göre bir önermenin bilimsel bir bilgi niteliğini haiz olabilmesi, bilimsel çalışmalarla doğrulanabilmesine bağlıdır. Bu yüzden Comte'un da ifade ettiği gibi, pozitivist bir felsefe açısından herhangi bir bilimsel doğrulamaya dayanmayan teoloji ile kaynağında bilimin bulunduğu fiziğin bağdaşabilmesi imkânsızdır. Aynı şekilde metafizik de fizikle bağdaşması imkânsız bir soruşturma içerisinde olduğundan, pozitivist felsefenin oluşmasında bir ara süreç olmanın dışında hiçbir anlama sahip değildir.

Bütün bu karakteristiklerinden de kolayca çıkarsanabileceği üzere, modern Batı düşüncesi, yalnızca varlık ve bilgi teorisi değil, ahlâk ve siyaset düşüncesi bakımından da modern olanı haklılandıracak bir görünüme sahiptir.

e) Modern Ahlâk Düşüncesi

Modern düşüncenin, insanı merkeze alma özelliğini, modern ahlâk felsefelerinde de görmek mümkündür. Modern etiklerde ahlâk, ne İlkçağ ahlâk felsefelerinde olduğu gibi kozmolojik ne de Ortaçağ hıristiyan ahlâk felsefelerinde olduğu gibi teolojik bir temele sahiptir. Modern etikler ahlâkı, insanı aşkın bir alandan hareketle değil de, doğrudan doğruya insandan hareketle kavramlaştırdıkları için insan merkezli bir karaktere sahiptir.[36] Söz konusu insan merkezlilik aşkın bir tanrı düşüncesini de dışarıda bıraktığı için, modern etikler aynı zamanda seküler bir karakter arzeder. Mahiyetleri bakımından ele alındığında modern etiklerin, birbirlerinden insanda neyin önemli olduğu sorusuna vermiş oldukları cevaplarla farklılaştığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede, insanda belirleyici olan şey; rasyonalist etiklere göre akıl, sezgici

ahlâk felsefelerine göre sezgi, doğalcı etiklere göre ise insanın sahip olduğu doğal arzulardır.

Rasyonalist yaklaşımın en önemli temsilcisi Kant'tır. Kant, özellikle doğalcı etiklerin, insanı salt biyolojik bir varlık olarak gören yaklaşımlarına karşı çıkarak, insanın, akıl sahibi olması bakımından diğer biyolojik varlıklardan farklılaştığını kabul eder. Kant'a göre zorunluluğun ve sınırlılığın hâkim olduğu görünüş dünyasının aksine özü ifade eden numenal alan, ahlâkî özgürlüğün imkânına işaret eder. Buna uygun olarak Kant, insanın, akıl sayesinde, mekanizmin hüküm sürdüğü doğal belirlenim alanının dışına çıkabilme anlamında özerk bir varlık olduğunu ileri sürer. Bu anlamda Kantçı etiğin, kendini evrensellik niteliğini haiz ödevlerle yükümleyebilen aşkın bir özne düşüncesi üzerine inşa edildiği söylenebilir. Bu yaklaşım için ahlâkî eylem, sonuçları gözetilmeden gerçekleştirilen yani fenomenal olandan bağımsız eylem olup, insanın ahlâkî ve özgür olabilmesi de onun doğal zorunluluk alanının dışında konumlanmış özerk bir varlık olmasını gerektirir.[37] Dolayısıyla Kantçı etik açısından insan, ahlâkî bir özgürlüğe sahiptir ve bunun bir sonucu olarak da aklı ile evrensel ahlâkî ilkelere ulaşmaya muktedirdir. Kant'ta öznenin bu şekilde konumlandırılışı, aynı zamanda öznenin tarihsel ve toplumsal olana aşkın olması anlamına gelir. Bu aşkın özne düşüncesinden hareketle, Kantçı felsefenin, özne-nesne düalizmi bağlamında özneye ayrıcalıklı bir konum atfettiğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde Kant'taki epistemolojik özne de, insan aklındaki kategorilerin evrensel olduğu kabulü sebebiyle tarih dışı, bir anlamda aşkın niteliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Kısaca Kant'ın bireyinin epistemolojik, ahlâkî ve politik bir özne olduğu ifade edilebilir.

Sezgici ahlâk filozofları da, tıpkı Kant gibi insanın biyolojik bir varlık olmaktan öte bir mahiyete sahip olduğunu iddia etmişler ve insanların sezgileri yoluyla

ulaşabileceği insanî, dolayısıyla da ahlâkî birtakım değerlerin bulunduğunu savunmuşlardır. Sezgici etik anlayışına göre, insanlar sezgilerine müracaat ettiklerinde ortak birtakım ahlâkî değerler üzerinde anlaşabilirler. Sezgiciler, rasyonalist ahlâk filozoflarından farklı olarak akıl-duygu ayırımını esas almadıkları için ahlâkî değerlere ulaşmada duygunun da önemli olduğunu düşünürler. Akıl-duygu ayırımı, modern düşüncenin düalist karakterinin özel bir şeklidir.

Üçüncü yaklaşımın en önemli temsilcisi ise faydacı ahlâk felsefesidir. Faydacı ahlâk anlayışının en ilkel şeklini Thomas Hobbes'ta görmek mümkündür. Hobbes, insanın tıpkı diğer canlılar gibi birtakım mekanik hareket yasalarına tâbi olduğunu kabul etmiş ve insanı harekete geçiren motivasyon kaynağının, kendisine haz veren şeylerin peşinden gitmek, acı veren şeylerden de uzak durmak olduğunu ileri sürmüştür. Faydacı ahlâk felsefesinin daha sistematik bir biçimini ise Jeremy Bentham ve Stuart Mill sunmuştur. Bununla birlikte Bentham ve Mill, faydacılığın iki farklı formunu ortaya koymuşlardır. Hazzın ve faydanın hesaplanabileceğini, dolayısıyla nicelikleri esas alınarak birbirleriyle karşılaştırılabileceğini kabul ettiği için Bentham'ın faydacılığı niceliksel faydacılıktır. Buna karşın, hazlar arasında niteliksel bir ayırım gözeten, örneğin entelektüel ve estetik hazların üstünlüğünü vurgulayan Mill'in faydacılığı ise nitelikseldir. Aralarındaki söz konusu farklılığa rağmen, her iki faydacı ahlâk anlayışı açısından da, neyin iyi neyin kötü olduğunun ölçütü faydadır. Faydacı anlayış, rasyonalist yaklaşıma karşı çıkarak iyi ve kötünün ne olduğunun, akılla değil de fayda ile belirlenebileceğini iddia eder. Faydacı anlayışın üzerinde temellendiği epistemoloji, pozitivist yöntemin de esas almış olduğu ampirizmdir. Fakat bu, rasyonalizmin faydacı ahlâk anlayışı üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı anlamına gelmez. Zira rasyonalizm, araçsal rasyonalizm anlamıyla faydacı ahlâk anlayışının da

içerdiği bir şeydir; birey, kendisi için iyinin veya kötünün ne olduğunu belirlemede faydayı esas alırken, araçsal akılla hareket edecektir. Faydacı ahlâk, eylemi sonucuna göre değerlendirdiği için "teleolojik" ahlâk anlayışının bir örneğini sunar.

f) Modern Politik Düşünce

Modern politik düşünce de, insan ve birey merkezlidir. Hatta modern politik düşüncede politik değerlerin yanı sıra, devlet ve toplumun da, birey merkeze alınmak suretiyle tanımlandığı söylenebilir.[38] İnsana aşkın değerler ve özellikle dinî değerler referans alınmadığı için, modern politik düşünce aynı zamanda seküler bir karaktere sahiptir. Ayrıca hem İlkçağ hem de Ortaçağ politik düşüncesinden farklı bir şekilde, bazı insanların diğer insanlardan doğal olarak üstün oldukları anlayışını ve bu anlayışın bir sonucu olan eşitsizlik üzerine kurulmuş adalet kavramlaştırmasını reddederek, bütün insanların özgürlüğünü ve eşitliğini vurgulayan bir anlayış üzerinde temellendirilmiştir.

Modern düşüncenin içermiş olduğu olgu-değer ayırımı, modern politik düşüncede de gözlemlenebilir. Modern bilim düşüncesinden esinlenen modern politik düşünürler, değer yargılarının öznel ve göreli olmalarından hareketle, toplumsal yaşamda değerler üzerinde bir mutabakata varmanın zor olduğunu kabul ederler. Bu düşünürlere göre, bireylerin farklı değerlere göre hareket edebilme anlamında özgür olmaları ve bu özgürlüklerin hukukla güvence altına alınması gerekir. Bundan dolayı modern hukuk düşüncesi (doğal hukuk), bütün bireylerin insan olmak bakımından doğal olarak eşit haklara sahip olduklarını var sayar. Söz konusu hakların cisimleşmesi ve kurumlaşması ise hukuk devleti ile gerçekleşir. Hakların korunduğu hukuk devleti, içerisinde farklı yaşam tarzlarının var olabilmesine, bireylerin farklı değerlere, farklı iyi yaşam tercihlerine göre yaşayabilmelerine yani özgür

olabilmelerine imkân verdiği için çoğulcu bir toplumun varlık koşulunu oluşturur.

Modern politik düşüncede birey ön planda olduğu için devlet ve toplum da birey üzerinde temellendirilir. Bu temellendirmenin örneği ise toplum sözleşmesi teorisidir. Bu teoriye göre toplum ve devlet birey için vardır, bireylerin iradelerinin ürünüdür. Birey, toplum ve devletten önce geldiği için, devlet ve toplumun birey için araçsal bir değeri söz konusudur. Örneğin devlet ve toplum, Hobbes'a göre bireylerin yaşamlarının güvence altına alınması, Locke'a göre ise doğal hukuktan kaynaklanan bireysel hakların korunması için toplum sözleşmesi yoluyla yaratılmıştır.

Modern politik düşüncede, yine birey merkez alındığı için ortak yaşamı düzenleyen kuralların da, bireylerin katılımı yoluyla belirlenmesinin önemli olduğu kabul edilir yani yönetim biçimi olarak demokrasi düşüncesi ön plana çıkar. Modern toplum, ölçek olarak büyük olduğu için modern toplumsal yaşamda geçerli olan demokrasi türü temsilî demokrasidir. Rousseau gibi birtakım modern düşünürler tarafından katılımı ihmal ettiği gerekçesiyle eleştirilse de, modern politik düşüncedeki ağırlıklı görüş, temsili demokrasi düşüncesi olmuştur. Bu noktada, başkaca faktörlerin yanı sıra temsilî olma niteliğinin ve çoğulculuğun, modern demokrasileri Antik Yunan demokrasisinden ayıran önemli hususlar olduğu söylenebilir.

Modern politik düşüncenin, son olarak ilerlemeci tarih anlayışına paralel bir şekilde, insanların akıllarını kullanmak suretiyle aralarındaki ihtilâfları çözebileceklerini ve bütün insanlar için iyi olan yani içerisinde bütün insanların özgür, eşit ve müreffeh yaşayabilecekleri bir politik toplumsal düzene ulaşabileceklerini var saydığını ekleyebiliriz. Söz konusu ilerleme anlayışını hem XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinde, hem de Hegel ve Marx'ın politik düşüncelerinde görmek mümkündür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM



ÇAĞDAŞ BATI DÜŞÜNCESİ

Tarihsel süreç dikkate alındığında, çağdaş Batı düşüncesinin kendi içinde XIX. yüzyılın sonlarında başlayan ve büyük bir çeşitlilik arzeden XX. yüzyıl felsefesini barındırdığı söylenebilir. Bu noktada, son derece heterojen bir karakter taşıması sebebiyle, çağdaş Batı düşüncesini tanımlamanın hayli güç olduğuna dikkat çekmek gerekir. Çağdaş felsefelere ve çağdaş felsefî söylemlerin ortaya çıkışına etki eden tarihsel arka plana şöyle bir göz atıldığında, aslında çağdaş felsefe kavramını derleyip toparlayacak ve sınırları kesin hatlarla belirlenmiş bir tanıma varmanın imkânsızlığı kolayca anlaşılır. Bunun en önemli sebebi, her şeyden önce çağdaş felsefî söylemlere kaynaklık teşkil eden tartışmaların Aydınlanma sonrasında ortaya konulan tartışmalar ve XIX. yüzyıl felsefesiyle son derece açık bağlantılara sahip olmasıdır. Bu bağlantı modern düşünce çizgisini devam ettiren felsefelere olduğu kadar, modern düşünceye yönelik radikal bir eleştiriyle seçkinleşen düşünce ve felsefelere de vücut verir. Bu yüzden, çağdaş felsefe içerisinde zikredilen akım ve felsefeler oldukça heterojen bir görünüm arzeder.

Aslına bakılırsa, çağdaş Batı düşüncesine yol açacak olan tartışmalar, özne merkezli, mekanik dünya görüşünün hâkim olduğu ve bilimsel açıklamanın yegâne açıklama tarzı olarak benimsendiği hâkim Aydınlanmacı söylemin çözülmeye başladığı romantik düşünce, Alman tarih okulu ve Alman idealizmine kadar geri götürülebilir. Çünkü söz konusu yaklaşım tarzları, özne-nesne düalizmine yönelik eleştirileriyle bu düalizmi aşma çabası içinde olmuşlardır. Bu yaklaşımlar, mekanik dünya görüşü yerine organik bir varlık anlayışına sahip olmakla kalmazlar, tarihsel bilincin açığa çıkmasını sağlamak suretiyle teori-tarih karşıtlığını tartışmalı hale getirip tarihsel hakikat düşüncesinin zeminini hazırlarlar. Romantik düşüncenin, Alman tarih okulu ve idealizminin, insan düşüncesinde duygunun, sanatsal deneyimin ve irrasyonel birtakım öğelerin etkili olduğunu dile getiren eleştiriler yoluyla akıl merkezli paradigmanın sarsılmasına yol açmaları sebebiyle, modern düşüncenin temel kabullerinin eleştiriye açılmasının zeminini hazırladıkları söylenebilir. Bu zeminden hareketle, Aydınlanmacı çizgiye sadık birtakım yaklaşımlar da dahil olmak üzere, çağdaş Batı düşüncesinde karşımıza çıkan pek çok felsefenin en önemli karakteristiği, genelde metafizik düşünce tarzı, özel olarak da modern Batı düşüncesi tarafından irrasyonel veya önemsiz oldukları gerekçesiyle ihmal edilen unsurlar ekseninde düşünmenin yollarını aramak olmuştur.

Bu doğrultuda teşekkül eden çağdaş Batı düşüncesini, iki ana çizgiye ayırmak suretiyle ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, daha ziyade modern Batı düşüncesine ait temel birtakım ön kabul ve ideallerin muhafaza edildiği analitik felsefe geleneğidir. Diğeri ise genellikle Batı metafiziğine, Aydınlanma ve modern Batı düşüncesine yönelik radikal eleştirilerle ön plana çıkan "Kıta Avrupası felsefesi"dir.

A) Analitik Felsefe

Her ne kadar tam anlamıyla yalıtılmış ve kendi içerisinde homojen bir karaktere sahip olduğu söylenemese de, analitik felsefe, özellikle İngilizce'nin konuşulduğu İngiltere, Amerika ve İskandinav ülkelerinde yaygın olan ve modern olanı, daha rafine edilmiş bir biçimde devam ettiren düşünce veya felsefe yapma tarzlarına gönderme yapar. İhtiyatı elden bırakmamak kaydıyla, analitik felsefe içerisinde zikredilen düşünürlerin amaç, ilgi alanı ve yöntem bakımından çeşitlilik sergilemeleri sebebiyle, bütünüyle özdeş bir felsefe yapma tarzına sahip olmasalar bile, kendilerini analitik felsefe içerisinde değerlendirmemizi mümkün kılacak olan ortak bir paydaya sahip oldukları söylenebilir. Bu ortak payda ise bütün bu filozofların dile odaklanmış olmaları ve dil çözümlemesini, yalnızca bir alet olarak dilin iyi işlemesini sağlamak amacıyla değil, fakat dil yoluyla gerçekliği kavrama kaygısıyla pratiğe geçirmiş olmalarıdır.[1] Dolayısıyla bu felsefenin en temel özelliği, mantıksal ve olgusal gerçeklik ile dil üzerine yoğunlaşan bir analize gitmesidir. Düşünce geleneği dikkate alındığında George Moore, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle, Alfred Ayer, Rudolph Carnap, Willard Quine ve Noam Chomsky gibi düşünürler tarafından temsil edilmiş olan analitik felsefe, metafizik, estetik, mitolojik ve dine ait spekülasyonlardan farklı olarak, dünya hakkında hesabı verilmek suretiyle haklılaştırılabilen bilgilerin kaynağının gözlem ve deney olduğunu ileri sürer. Bu yüzden analitik felsefe Bacon ve Locke ile başlayan, Berkeley, Hume ve Mill'le devam eden İngiliz ampirist felsefesinin XX. yüzyıldaki mirasçısı olarak görülebilir.

Aynı şekilde analitik felsefe, Hume ve Kant, Bentham ve Frege, Mill ve Russell felsefelerinde yansımasını bulduğu şekliyle, Aydınlanma düşüncesinin ana çizgisinin takip edildiği bir felsefe sayılabilir. Bu farklı

düşünürleri analitik felsefe başlığı altında bir araya getirmeyi mümkün kılan husus, onların Aydınlanma düşüncesine ait ayırıcı birtakım temel var sayımlara sahip olmalarıdır. Kabaca ifade edildiğinde, analitik felsefenin Aydınlanma düşüncesi için de bir ideal olduğunu söyleyebileceğimiz, üç temel hareket noktasının bulunduğu görülür. Bunlardan ilki, insanı da içerisinde barındıran ve insan bilgisinden tamamen bağımsız bir gerçekliğin var olduğu fikridir. İkincisi, özellikle bilimde örneklendiği üzere, akıl ve yöntemin bize gerek gerçekliği, gerekse gerçeklikle nasıl bir ilişki içerisinde olmamız gerektiğini açıklamanın en uygun yolunu sunduğu inancıdır. Üçüncüsü, böyle bir açıklamada, geleneksel değerlemelere dayalı ön kabullerin askıya alınması ve olguların yalnızca kendilerinin konuşmasına izin verilmesinin her şeyin esasını meydana getirdiği düşüncesidir. Analitik gelenek içinde yer alan düşünürler, işte bu var sayımlardan hareketle, ya Aydınlanma'nın metodolojik araştırma projesinin takipçileri olduklarını ya da bilimsel olsun olmasın bilgiyi konu edinen yaklaşımların doğasına dair bir perspektif sağlamak anlamında, metodolojik olarak Aydınlanma projesini başka bir yerde hayata geçiren kişiler olduklarını öne sürerler. Her iki durumda da anahtar sözcük yöntem olup, metoda yapmış oldukları söz konusu vurguyla analitikçiler kendilerini karşı Aydınlanmacılar'dan veya Kıta Avrupası filozoflarından ayırırlar.[2]

Özellikle bilginin imkânı ve değeri konusundaki metodolojik tartışmalar bağlamında, analitik felsefe, modern olan ile sürekliliğini bilhassa mantıkçı pozitivizmde sergilemiştir. Bilimlerin ve nihayetinde de sosyal bilimlerin teker teker felsefeden kopmasının ve bilimsel bir kisveye bürünmesinin akabinde ortaya çıkan, felsefenin bundan sonraki fonksiyonunun ne olacağına yönelik tartışmalardan neşet etmiş olan mantıkçı pozitivizm, metafiziği, mantıksal dil

çözümlemeleri çerçevesinde aşmaya yönelik bir çaba olarak karşımıza çıkar. Buna göre felsefe, şimdiye kadar gerçeklikle örtüşen bir felsefe ortaya koyamadığı ve tarihinde metafiziğe ait düşüncelerin damgasını vurduğu birçok tartışmayı barındırdığı için, araştırma konusunu değiştirmek suretiyle kendisini mantık, bilgi veya bilim teorisi gibi temel araştırma konularıyla sınırlandırmalıdır. Bu yeni anlam çerçevesi içinde ele alındığında, felsefenin araştırma konusunun, öz, hakikat, kendinde varlık gibi konulardan ziyade, bilimsel önermeler ve kavramlar olması gerekir.[3] Herhangi bir önermenin doğru veya anlamlı olabilmesi, onun doğrulanabilir bir önerme olmasına bağlıdır.[4] Kısacası mantıkçı pozitivizme göre bir önerme ancak mantıksal veya olgusal gerçeklik temelinde doğrulanabiliyorsa anlamlı ve doğru bir önermedir. Aksine, yani mantıksal ya da olgusal bir temele dayanmayan önermelerle ilgili sorular, anlamsız oldukları gibi onlar hakkında herhangi bir cevap arayışı da boş ve bir o kadar anlamsızdır.

Bu açıdan bakıldığında, analitik felsefe geleneğinin, her ne kadar metafiziğe yönelttiği eleştiriler bakımından Batı düşünce geleneğindeki hâkim anlayışı tartışmalı kılmış olsa da, özellikle olgu-değer ayırımına bağlı olarak modern pozitivist yaklaşımları ve modern bilime ait nesnel gerçeklik idealini muhafaza ettiği söylenebilir. Aynı şekilde analitik felsefe, ilerleme ve klasik felsefe anlayışının çözülmesinin motor gücü olarak bilimi vurgulaması sebebiyle, modern ilerlemeci tarih anlayışı idealini sürdürür. Benzer bir biçimde analitik felsefe geleneğine ait birçok düşünür, insanın gerçekliği teorileştirmeye muktedir bir varlık olarak görüldüğü modern düşüncenin temsilci karakterini de paylaşır. Analitik felsefe söz konusu olduğunda temsilcilik, dil ile dünya arasında bir karşılıklılık ilişkisinin bulunduğu fikrinde karşımıza çıkar. Buna göre dilin yapısı dünyanın yapısını yansıttığı

için, gerçekliği dilsel ve kavramsal analizler yoluyla kavramak mümkündür.

Analitik felsefenin etik alanındaki tavrı ise tıpkı dil analizlerinde olduğu gibi, etiği normatif yani olması gerekene ilişkin karakterinden kurtarıp, etik alanına giren kavramları ve ahlâkî yargıları analiz etmek suretiyle, onların anlamlarını açığa çıkarmak şeklinde ifade edilebilir. Tam da pozitivist felsefelerde ve sosyal bilim anlayışlarında gözlemlenmesi mümkün olan bu tutum, aslında olgu-değer ayırımının çağdaş felsefelerdeki devamı hükmündedir. Gerçek anlamda bilimsel olanın, hiçbir biçimde değer koyucu olamayacağı yönündeki pozitivist bilim anlayışı, analitik felsefe anlayışında karşımıza çıkan metaetik kavramlaştırması yoluyla sürdürülür. Analitik etik, bütün normatif etiklerden farklı olarak, ahlâkî kavram veya terimlerin gönderme yapmış oldukları şey veya nesnelerin gerçekten var olup olmadıklarına ve etik kavramlar dolayımıyla gösterilen nesnelerin bilgisine nasıl sahip olunabileceğine odaklanan bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar.

Modern düşüncenin en temel karakteristiği olarak ifade edebileceğimiz düalizm, analitik felsefenin zihin felsefesine odaklanmış olan boyutunda zihin-beden düalizmi şeklinde kendini gösterir. Zihni insan beyninin düşünme, algılama, akıl yürütme, duygu ve davranışla ilgili süreçlerinin toplamı olarak gören karakteriyle zihin felsefesi, analitik felsefenin kavramların analizine verdiği öneme paralel olarak, felsefenin, zihin söz konusu olduğunda akla gelen bütün kavramların analiziyle meşgul olması gerektiğini savunur. Bu felsefe bir yandan zihnin tanımı ve zihinsel haller gibi zihne ait problemleri, diğer yandan da fiziksel bir varlığa sahip olan dünya içerisinde zihnin nasıl bir var oluşa sahip olduğunu vb. problemleri soruşturmaya açar. Kolaylıkla anlaşılabileceği üzere, bütün bu problemlerin modern düşüncedeki kaynağında

Descartes'ın ruh-beden ayırımı bulunmaktadır. Descartes sonrası felsefede ise özellikle çağdaş zihin felsefesinin başlangıcında yer alan Dewey ve Carnap en önde gelen isimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dewey, doğalcı olmakla birlikte mekanik özellikleri olmayan bir zihin tablosunu benimsemiştir; ona göre insan zihni, bilinen en güçlü organizmayı oluşturan seçici süreçlerin sonucundan başka bir şey değildir. Carnap ise pozitivistlerin, bilimin sağlam temeli olarak görüp savundukları gözlem kayıtlarına referansta bulunmak suretiyle, insanın psikolojik beyanlarının gerçekte ilgili şahsın fizikî durumunu yansıttığı düşüncesinin ileri sürüldüğü, daha ziyade psikolojinin metodolojik temelleriyle bağlantılı bir zihin felsefesi ortaya koymuştur. Aslında bütünüyle pozitivist bir bilim idealiyle beslenen bir arka plandan hareketle geliştirilen bu yaklaşımlar, nihayetinde zihnin veya ruhun varlığının reddedilmesi suretiyle Descarteşçi düalizmin aşılmaya çalışıldığı bir karaktere sahiptir ki, söz konusu karakter, zihin diye bir şeyin gerçekte var olmadığını savunan Gilbert Ryle'ın çalışmalarında en radikal boyutuna ulaşmıştır.[5]

Analitik felsefe varlık, bilgi ve etik teorilerinde daha ziyade ampirist pozitivist felsefelerin son derece rafine olmuş mirasçısı şeklinde karşımıza çıkarken, politik felsefe bakımından da, temelleri modern düşüncenin atomist birey anlayışına ve toplum sözleşmesi düşüncesine kadar geri götürülebilecek olan liberal siyaset anlayışının bir devamı olarak görülebilir. Hiç kuşku yok ki, özellikle liberal siyaset anlayışı bağlamında, analitik siyaset felsefesini temsil eden en önemli liberal düşünürlerden biri John Rawls'tır.[6] John Rawls *Adalet Teorisi* adlı çalışmasında, sosyal adaletin yeniden dağıtıcı bir kavramlaştırmasıyla liberal politik yükümlülük idealini uzlaştırmaya çalışan liberal bir politika teorisi geliştirir. Ona göre toplum sözleşmesindeki sözleşme, ne açık ne de zımnî olup, toplum içerisinde

adaletin tesisi amacına mâtuf koşullu bir mahiyete sahiptir. Toplum içerisinde var olan bireylerin rasyonel bir çıkar duygusunun yanı sıra adalet duygusuna da sahip olmaları gerektiğini ileri süren Rawls'a göre, her bireyin, diğer bireyler için de geçerli olacak olan, en yüksek derecede eşit özgürlüğe sahip olması gerekir. Bunun yanı sıra, Rawls'ın ileri sürdüğü düşüncelerden biri de, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerle mücadelede, dezavantajlı olanlara en fazla yarar sağlayacak fırsatlar oluşturulması ve hizmet ve toplumsal konumların, adalet düşüncesine bağlı olarak gerçekleşen bir fırsat eşitliği ekseninde, herkese açık hale getirilmesi yönündedir.[7]

B) Kıta Avrupası Felsefesi

Genel bir değerlendirmeyle ele alındığında Kıta Avrupası felsefesinin, başta Fransa ve Almanya olmak üzere Kıta Avrupası'nda gelişen ve ampirik felsefelerden farklı olarak daha ziyade rasyonalist bir karakter arzeden felsefelere gönderme yaptığı söylenebilir. Bu felsefenin çok daha özel bir anlam taşıyan boyutu, içeriğinde hem Aydınlanma düşüncesinin çözülmesine vücut veren felsefeleri hem de daha ziyade Aydınlanma karşıtı bir karakterle karşımıza çıkan felsefeleri barındırmasından oluşur. Bu değerlendirmeler ekseninde, çağdaş Kıta Avrupası felsefesinin Rousseau, romantikler, Alman idealizmi, Alman tarih ekolü gibi düşünür ve felsefelerin Aydınlanma düşüncesine yönelik eleştirileriyle başlayan, varoluşçuluk, yaşam felsefesi, fenomenoloji, hermenötik, Freudcu psikanaliz, Frankfurt okulu, yapısalcılık, postyapısalcılık, dekonstrüksiyon ve postmodernizm gibi felsefelerle günümüze taşınan, son derece kompleks ve çeşitlilik arzeden bir düşünce geleneğini ifade ettiği söylenebilir.[8]

Gerçekten de XVIII. yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde, Aydınlanma düşüncesi, gerek rasyonel eleştiriye yönelik vurgusunun kendi temellerini de

tartışmalı hale getirecek olan bir şüpheciliğe, gerekse mekanik evren anlayışıyla ilişkili olan bilimsel doğalcı karakterinin materyalizme vücut vermesinin sonucunda ciddi bir krize mâruz kalmıştır. Zira özellikle David Hume felsefesinde görüldüğü üzere, rasyonel eleştiri mantığının radikalleşmesi, insanın dışında mevcut olduğu düşünülen dış dünyanın ve diğer zihinlerin varlığı düşüncesinin yanı sıra, insanın kendi varlık ve gerçekliğine olan inancının da köklü bir biçimde sarsılmasına yol açmıştır. Aynı şekilde bilimsel doğalcılığın materyalist bir varlık anlayışına yol açması ise özgürlük, ölümsüzlük ve insan zihninin özgüllüğü inancını tehdit etmiştir.[9] İşte tam da bu durum, Aydınlanma düşüncesinin çözülmesine paralel olarak, çağdaş felsefeler için bir hareket noktası sayılabilecek, Aydınlanma karşıtı yaklaşımların doğmasına sebep olmuştur. Bu noktada, hem bir örnek oluşturması hem de daha sonraki felsefelerin eleştiri mantığının anlaşılması bakımından, içerisinde birtakım Alman idealistlerini de barındıran romantik düşüncenin, Aydınlanma ve modern düşünceye yöneltmiş olduğu eleştirilerin ele alınması önem taşır.

Çıkış noktası itibariyle bakıldığında romantik düşünce tarzının, insan düşüncesinin sezgisel, duygusal, estetik ve rasyonel olmayan yönlerini vurgulamak suretiyle modern düşüncenin bilinçli öznesine yönelik sıkı bir eleştiri mantığını gündeme getirdiği söylenebilir. O, diğer taraftan da mekanik evren tasavvurlarına karşı yaşamı, ruhu ve organik evren anlayışını devreye sokmuştur. Romantik düşünürler söz konusu karaktere bağlı olarak özne-nesne düalizmine karşı çıkarlar. Onlara göre insan, yalnızca düşünen veya rasyonel bir varlık olmayıp, bütünüyle organik bir evrenin parçası olarak duyan, hisseden, estetik ve ahlâkî kaygılar taşıyan bir varlıktır; hatta rasyonel çıkarımların hiçbir biçimde nüfuz etmesi mümkün olmayan irrasyonel bir varlıktır da. Dolayısıyla romantikler için, gerek insanın

gerekse canlı ve hareketli doğanın anlaşılması, atomcu ve mekanik karakterdeki modern düşünceyle değil, daha bütüncül bir felsefe veya düşünümle mümkün olabilir. Böyle bir düşünme tarzının gerçekleştirilebilmesi ise varlığın bütünlüğüne kulak kesilmiş olan sanatçı bir filozofun varlığına bağlıdır.

Aslına bakılırsa çağdaş Batı düşüncesinin Kıta Avrupası geleneği tarafından temsil edilen felsefeleri, romantik felsefelerce ortaya konulmuş olan bütün bu eleştiri ve yaklaşımları, bazan olduğu gibi bazan birtakım revizyonlarla birlikte, bazan da daha radikalleştirmek suretiyle sürdüren bir karaktere sahip olagelmişlerdir. Nitekim örneğin, Nietzsche ve yaşam felsefeleri oluşu, yaşamı, yaşamın irrasyonel unsurlarını vurgularken, eleştirel teori geleneği ve birçok postyapısalcı veya postmodern düşünür sanat ve estetiğin düşünümdeki önemine gönderimde bulunur. Felsefî antropoloji ve yeni ontoloji teşebbüsleri bütünlüklü bir varlık anlayışına, Heidegger felsefesi, varlığın bir var olan olarak üzerinde hesap kitap yapılabilen bir karaktere sahip olmadığına işaret eder. Derrida tarafından geliştirilen dekonstrüksiyon stratejileri ise rasyonel hakikat ve anlam iddialarına karşı çıkar. Bütün bu anlayışlar, romantik düşünce tarafından açılan çığır içerisindeki yerlerini öznenin merkezsizleştirilmesine yönelik vurgularından alırlar. Bu görüşlerin modern varlık, bilgi, etik ve siyaset anlayışlarının yanı sıra, modern düşüncenin temel karakteristiklerine yönelik eleştirileri çağdaş Batı düşüncesini anlamak açısından önemlidir.

a) Hümanizm Eleştirisi

Modern Batı düşüncesinin en temel karakteristiklerinin başında, insana merkezî ve dışlayıcı bir konum atfeden, insanı bilgi ve hakikatin merkezine yerleştiren hümanistik karakterin geldiği söylenebilir. Söz konusu hümanistik karakter aslında bir bütün olarak Batı

metafiziğine ait olsa da, özellikle Descartes, düşünen özneyi merkeze alan felsefesiyle, modern düşüncede eşi görülmemiş bir hümanistik yaklaşıma imza atmıştır. Modern düşüncenin insanı merkeze alan bu tavrı Nietzsche, Heidegger, Jacques Derrida ve Gianni Vattimo gibi birçok çağdaş düşünür tarafından, metafizikteki açık, sarsılmaz ve kalıcı varlık anlayışıyla ilişkilendirilmek suretiyle ele alınıp eleştirilir. Bu eleştiriler açısından bakıldığında, hümanizmin imkânı, insana merkezî ve dışlayıcı bir rol veren bir metafizikle sağlanmış olup, hümanizm de her şeyi beşerî özneye akılcı bir biçimde indirgeyen bir metafizikten başka bir şey değildir.[10] Bundan dolayı, çağdaş felsefelerde ortaya konulan hümanizm eleştirisi ile metafizik eleştirisi arasında tam bir örtüşmeden söz edilebilir. Bu ise açıkça metafizik varlık ve hakikat anlayışlarına karşıt bir biçimde, çağdaş felsefelerde varlık ve hakikatin ne şekilde anlaşıldığı ve insanın söz konusu bağlamda nasıl bir konuma sahip olduğuna ilişkin tartışmaları beraberinde getirmektedir.

"Değişmenin ardında değişmeyen ve kalıcı bir töz arayışı" şeklindeki metafizik tanımına bağlı olarak, bütün bir Batı metafizik geleneğinde öz ile var oluş arasında bir ayırıma gidilmek suretiyle, tarih dışı, kalıcı ve evrensel bir hakikat arayışı içerisinde olunduğu söylenebilir. Söz konusu arayışın fâili olan insan da, sahip olduğu akıl dolayımıyla, bütünüyle rasyonel olduğu düşünülen varlığı teorileştirmeye veya hakikatini ele geçirmeye muktedir bir varlık olarak görülmüştür. Aristo'nun, varlık ile düşüncenin kategorileri arasında kurduğu özdeşlik ilişkisiyle birlikte, yalnızca kendi düşüncesine referansla, tarihsel olanı hiçbir biçimde dikkate almaya gerek duymayacak bir biçimde, hakikati keşfetmeye muktedir görülen insan, Descartes'ın "cogito"su ile birlikte varlık ve hakikatin belirleyicisi konumuna taşınmıştır. Özellikle Kant'ın, rasyonel olana müracaat etmek suretiyle kendi eylemlerine yön

vermeye muktedir ahlâkî öznesi de, modern ahlâk felsefelerinde insanın merkezî konumunu açığa çıkarır.

Oysa Nietzsche, eleştirilerinin hedefi olarak söz konusu metafiziksel varlık anlayışını seçer ve metafizik varlık anlayışı karşısında rasyonel olmayan, teorileştirilmeye direnen, tarihsel ve sürekli hareket halinde olan oluşa dikkat çeker. Bu anlayışa göre, ne oluş rasyonel bir karakter arzetmektedir ne de insan, içerisinde bulunduğu ve bir parçası olduğu oluşu teorileştirmeye muktedir rasyonel bir varlıktır. Nietzsche, bir bütün olarak Batı metafizik geleneğini, Sokratik rasyonalizmin zaferi anlamında, oluş karşısında tesis edilmiş olan bir varlık felsefesi olarak görür. Bu durumu, hesaba kitaba gelmeyen oluş karşısında verilmiş olan bir varlık mücadelesi şeklinde değerlendiren Nietzsche'ye göre, insan, kurgusal bir varlık ve hakikat anlayışı lehine, yaşamı, içgüdüleri, arzuyu ve yaratıcılığı içeren oluş düşüncesini yok sayma cihetine gitmiştir.[11] Aynı şekilde söz konusu metafizik anlayışı yaşama karşı duyulan hınç duygusu olarak gören Nietzsche için varlık, hakikat, özne, nesne ve gerçeklik gibi, kalıcı ve evrensel bir forma sahip olduğu düşünülen bütün bu kavramların kurgunun ötesinde hiçbir anlamı yoktur.

Hümanizm eleştirisi bağlamında ise Nietzsche, öznenin, bir yandan dilbilimsel olanın yanlış yorumlanmasına, diğer yandan da yaşama duyulan hınç duygusunun vücut vermiş olduğu sürü ahlâkının değerlendirmelerine bağlı olarak oluşturulduğunu ileri sürer. Öncelikle her yüklem ve eylemin arkasında özgürce düşünen öznenin bulunduğuna yönelik inanç modern bir kurgu olup Descartes'ın akıl yürütmesinin bir sonucudur. Descartes'ın "düşünüyorum" kavramlaştırması sadece sürecin yorumundan ibarettir. Descartes'ın gramerdeki alışkanlıklarımıza çok uygun olan söz konusu çıkarımı, bizim gramere olan bağlılığımıza dayanmaktadır. Tıpkı gramerde fiilin bir fâili

gerektirmesi gibi, Descartes da bir etkinlik olan düşünmenin düşünen bir özneyi gerektirdiği yolunda yanlış bir inanca kapılmıştır.[12] Bu anlamda şeylere, töze ve varlığa olan inancımızın arkasında dilbilgisel ön yargılarımız bulunmaktadır. Böyle yapmak suretiyle biz, karmaşık gerçeklik üzerinde hâkimiyet kurup onun üstesinden geliriz. Eylemlerimizden ayrı bağımsız bir egodan söz etmek, kendilikleri sabit ve istikrarlı olarak kavrayabilmemizi mümkün hale getirir. Bununla birlikte biz, "Gerçekliğin süreçlerden oluştuğunu ve dâimî hareket ve sürekli değişim tarafından belirlendiğini unuturuz."[13]

Heidegger'in, hümanizmle metafizik arasında tam bir mutabakatın bulunduğunu dile getiren felsefesi de antihümanistik bir özellik sergiler. Heidegger'e göre, metafizik düşünce tarzı insanî özneyi aşırı derecede vurgulayan karakteriyle, bir anlamda olagelme olarak düşünülmesi gereken varlığı, rasyonel akıl yürütmenin nesnesi anlamında bir var olan konumuna indirgemek suretiyle, varlık ile var olanlar arasındaki hakiki ayırımın unutulmasına yol açmıştır. Heidegger'in gerek hümanizme gerekse Batı metafizik geleneğine yönelik eleştirilerinin merkezini oluşturan nokta da tam olarak burasıdır.

Heidegger'e göre Batı felsefesi, epistemolojide özneye ayrıcalıklı bir yer veren ve metafizikte dünyayı indirgeyici bir tarzda nesneleştiren hümanistik bir karaktere sahiptir. Söz konusu nesneleştirme süreci ile araçsal akıl ve teknolojinin yıkıcı hâkimiyeti arasında bir bağ kuran Heidegger, felsefesini oluştururken kendisine hareket noktası olarak, özne ve nesnenin birliği anlamında varlığın bölünmez bütünlüğünü alır.[14] Zamansal bir ifşa süreci içerisinde var olanlar olarak tezahür eden varlık, her şeyin kaynağı olmakla birlikte, herhangi bir var olan olarak ele alınmaya direnen bir karaktere sahiptir. Bundan dolayı insanın varlığı ne rasyonel bir form içerisinde ne de bir nesne

konumunda kavrayabilmesi mümkündür: "Varlık, yalnızca yaklaşık olarak ve genellikle ortalama gündelikliği içinde keşfedilebilir." Bu anlamda Heidegger, var olanların, varlığın takdirine bağlı olarak mevcudiyete geldiklerini ve ancak varlığın ışığı altında gözlenebileceğini ileri sürer. Bu yüzden, Heidegger'e göre insan hiçbir surette merkezde bulunan karar verici bir varlık olarak telakki edilemez. İnsan ancak kendisinin, varlığın hakikatine uygun olan mahiyetine ilişkin sorular sorabilir. Bu açıdan bakıldığında, insan, varlığın hakikatine kulak kesilen ve varlığın zamansal ifşa sürecini kavramaya koyulmuş bir var olan olmak durumundadır. Bununla birlikte Heidegger'in anti hümanizmi, insandışılık ya da insan varlığının kıymetini düşürmek olarak görülmemelidir. Söz konusu karşıtlık, hümanizmin bütün varlıkların dışında onları anlamaya muktedir, merkezî bir özne kavramlaştırmasının karşısında olmak şeklinde ele alınmalıdır.[15]

Bir yandan Nietzsche ve Heidegger felsefeleri, bir yandan Freudcü psikanaliz, bir yandan da Saussurecü göstergebilim ekseninde gelişen ve adları sürekli bir biçimde postyapısalcı veya postmodern nitelemesine bağlı olarak zikredilen birçok çağdaş düşünür ve felsefe kavrayışı da belirgin bir antihümanist karakter sergiler. Freud'ün psikanalizinde açıkça antihümanist olan öğe, onun kendi bilincinde olma iddiasındaki modern özne anlayışını köklü bir biçimde sorusturmaya açmasında gözlemlenebilir. Modern felsefe ve psikolojide "ego" veya "ben"in vurgulanması, insanın kendi bilincine sahip bir varlık olduğu, dolayısıyla gerek kendisini gerekse kendi dışındaki varlık alanını nesnel bir biçimde bilmeye muktedir bir karakter arzettiği iddiasını da içermekteydi. Oysa Freud, insan varlığı ve bilincinin, sanıldığı gibi rasyonel bir zemine dayanmadığını, kökleri insanlık tarihine ve hatta inorganik varlık alanına kadar geri götürülebilecek bir etki alanının altında olduğunu vurgulamak suretiyle,

öznenin merkezsizleştirilmesinde ciddi bir adım atar. Freud'a göre, insan bir bilinç varlığından ziyade bilinç dışı etkilere açık bir varlıktır; insanın bilinçli olduğu düşünülen birçok davranışının arka planında bilinç dışı faktörler başat bir rol oynamaktadır. Öyle ki, insan davranışları ve özellikle rüya halleri bir psikanalitik soruşturmaya tâbi tutulduğunda, davranışlara ve insan bilincine etki eden birçok bilinç dışı faktör de açığa çıkarılabilir. Freud'ün bu yaklaşımı, çağdaş felsefelerde Lacan, Deleuze ve Guattari, Lyotard ve Jameson gibi birçok postyapısalcı veya postmodern düşünür tarafından daha ileri boyutlara taşınarak bütünüyle antihümanist bir karaktere sahip olan merkezsiz bir insan anlayışı geliştirilmiştir.

Öte yandan Saussurecü yapısalcılığın da antihümanist karakterdeki felsefeler için ciddi bir kaynak teşkil ettiği söylenebilir. Klasik dil felsefelerinde dilin, gerek insanların gerekse yazarın niyetlerini şeffaf bir biçimde yansıttığı, bundan dolayı metin veya söylemlerin nihayetinde kendi bilincinde olan yazarın niyetlerine bağlı olarak analiz edilebileceği yolundaki iddia Saussure tarafından geliştirilen yapısalcılık yoluyla sarsılır. Saussure'e göre, kolektif bir temsile tekabül eden dil, gerçekte dilin somut kullanımını belirleyen dilbilimsel kuralların soyut bir sistemi, yani kolektif zihin ile dilsel grupların ürünü olan sembolik ve tutarlı bir yapıdır. Konuşan bireylerin psikolojisine veya toplumun tarihsel evrimine indirgenmeye direnen karakteriyle dil, toplumsal bir olgu olarak birey üzerinde kısıtlayıcı bir etkiye sahiptir. Zira dil, bireylerin bütünün eksik bir yansımasından ibaret olan konuşmalarını aşan bir sistem ya da yapıyı vücuda getirir.[16] Bundan dolayı Saussure, dilin özerk bir yapıya sahip olduğunu ve dil incelemelerinin de temele bu yapıyı almaları gerektiğini vurgular.[17] Saussure düşüncesinde dil, dünyayı kavramamızda basit bir araç olmayıp, dünyayı kavrayışımızın merkezinde yer alır.

Bu açıdan bakıldığında, insan var oluşu da özü itibariyle dilsel bir biçimde eklemlenmiş bir var oluşa tekabül eder. Ona göre, insan dil aracılığıyla zihnindeki anlamları yansıtmaya muktedir bir varlık olmayıp, tam tersine bizzat dil tarafından kurulan ve belirlenen bir karakter sergiler.

Saussurecü yapısalcılığı kendi antropolojisi için hareket noktası alan Levi-Strauss'ta da insan, modern felsefelerde ve antropolojilerde iddia edildiğinin aksine, birtakım kültürel yapıların belirleyiciliği altında olan bir özellik gösterir. Fakat gerek Saussure gerekse Levi-Strauss, insanın ve kültürün oluşumunda birtakım dilsel ve kültürel yapıların belirleyici olduğunu ileri sürmek suretiyle, öznenin merkezsizleştirilmesinde önemli bir adım atmış olmalarına rağmen, yapıyı merkeze aldıkları için, son tahlilde özcü felsefelere eklemlenmekten kurtulamazlar. Oysa onlardan sonra gelen postyapısalcı ve postmodern düşünür ve felsefeler, söz konusu belirleyici yapı anlayışını da radikal bir soruşturmaya açıp, öznenin merkezsizleştirilmesini varabileceği en ileri noktaya kadar taşırlar.

Postyapısalcı ve postmodern düşünce açısından bakıldığında, her ne kadar öznenin merkezsizleştirilmesi çabası gütmüş olsa da, yapısalcılık gerçekte değişmez bir insan doğası var sayımı üzerine kurulu modern hümanistik perspektiften tam anlamıyla bir kopuşu gerçekleştiremez. Birçok postyapısalcı ve postmodern düşünür, bu yüzden yapısalcılığın, insan zihninin doğuştan gelen evrensel bir yapıya sahip olduğu ve mit de dahil olmak üzere birtakım sembolik formların doğa ve kültür arasındaki çelişkileri çözüme kavuşturabileceği iddialarını, onların çeşitli soyutlamalarla tarihi, politikayı ve günümüz dünyasındaki gündelik yaşamı baskı altına aldıklarını ileri sürerek eleştirirler.[18]

Söz konusu eleştirilerden modern özne ve akıl anlayışı da nasibini alır. Postmodernist veya postyapısalcı

düşünürlere göre, modern özne ve akıl anlayışlarının aksine, özne ve akıl hiçbir biçimde saf olmadığı gibi, toplumsal şartların bir sonucu olarak oluşturulur. Buna göre aklın esasları toplum içerisinde öğrenildiğinden ötürü, onun evrensel birtakım esaslarının var olduğu yönünde bir iddiada bulunmak mümkün değildir. İnsanî yargıların bir durumla ilişkili olup olmadığına bakmak gerekir; bütün bu durumlarda insanın saf bir akla sahip olduğunu ileri sürmek mümkün olamaz.[19] Bundan dolayı, felsefî bir proje olarak hümanizmin öznenin kuruluşunu öznel özde arama anlamındaki ısrarı, kesinlikle savunulabilir değildir. Çünkü postyapısalcı ve postmodern düşünürlere göre öznenin oluşumu bütünüyle, öznenin düşünüş ve karar alanının dışındaki etkenlerin etkisi altında gerçekleşir.[20] Bu çizgi üzerinde konumlandırabileceğimiz Deleuze de özne merkezli felsefeleri eleştirirken, öznellik düşüncesinin ima ettiği kendine hâkim olma ve birlik düşüncesine karşı çıkar ve eylem ile öz bilinç diye nitelendirilen şeylerin, aslında bilinç dışı tarafından belirlendiğini ileri sürer. Deleuze'ün bu yaklaşımı bilincin önceliğinin sarsılmasına ve öznenin merkezsizleştirilmesine, dolayısıyla da kendinde bir töz olarak özne fikrinin yıkılmasına işaret eder.[21] Zira Deleuze, Foucault ve Lyotard gibi düşünürler açısından bakıldığında özne veya ben, tamamıyla kurgusal bir şey olup, gerçekte normal veya anormal nitelemeleriyle ele alınabilecek kendinde bir varlığa sahip değildir.

b) Düalizm Eleştirisi

Çağdaş Batı düşüncesinde, genel olarak Batı metafizik geleneğine, özelde ise modern düşünce ve felsefelere yönelik eleştirilerin bir boyutu da, gerek varlığı gerekse insanı birtakım ikili karşıtlıklar ekseninde ele alan düalist düşünce tarzına odaklanmıştır. Ontolojik, epistemolojik, etik ve politik içerimleri de olan düalist felsefelerin en temel özelliği, ister varlık, ister

insan, isterse bilgi söz konusu olsun üzerinde düşünülen şeyi, bütünüyle tarafsız olma iddiasındaki ikili karşıtlıklar ekseninde ele alıp değerlendirmek olagelmiştir. Modern Batı düşüncesi bağlamında karşımıza çıkan en temel karşıtlıklar, öznellik-nesnellik, olgu-değer, özne-nesne ve numen-fenomen gibi karşıtlıklar olup, birçok çağdaş düşünür ve felsefe açısından bakıldığında, iddia edildiğinin aksine, bu karşıtlıklar objektif ve tarafsız olmak bir yana, gerçekte ciddi bir şiddet hiyerarşisini meşrulaştıran bir karaktere sahiptir.

Aslına bakılırsa düalizm, bir yandan rasyonel hakikat iddialarına nesnellik ve evrensellik kazandırma, diğer yandan da öznenin merkeze alındığı bir felsefe içerisinde gerçekliğe yönelik bilgiyi genel geçer bir forma oturtup insanı varlığın efendisi haline getirme idealiyle yakından bağlantılıdır. Böyle bir idealin gerçekleştirilebilmesinin yolu ise özcü bir varlık felsefesi ekseninde, varlığı görünüş-gerçeklik dikotomisi ekseninde kavramlaştırmaktan geçer. Böylelikle oluş, görünüş olarak değerden düşürülürken, evrensel bir forma taşınan varlık, rasyonel düşüncenin nesnesi haline getirilmiş olur. Aynı şekilde modern düşüncedeki özne-nesne düalizmi de temelde, hakikatin, değişmeyen ve keşfedilebilen mahiyetine işaret eder. Oysa bir anlamda Nietzsche ile başlayan ve günümüzde post-yapısalcı ve postmodern felsefelerde karşılığını bulan yaklaşımlar, hakikatin keşfedilen değil, yaratılan bir mahiyete sahip olduğu fikrinden hareketle, gerek metafizik gerekse modern hakikat nosyonuna ve buna bağlı olarak özne-nesne dikotomisine ciddi eleştiriler yöneltir. Zira söz konusu düşünür ve felsefeler açısından bakıldığında, hem özne hem de hakikat, olan değil, kurulan ve çeşitli söylem pratiklerine bağlı olarak yaratılan bir şeydir. Buna göre hakikat, tarihsel öznenin değer, ilgi ve tasavvurlarının bir sonucu olduğu gibi, kendi bilincine sahip ve bağlamsallığından kopuk bir özne fikri de savunulabilir değildir.

Nietzsche'nin de özellikle altını çizdiği üzere, metafizik düşünce geleneğinde düalizmin en temel fonksiyonu, bir şeyin karşıt değerlere bağlı olarak zıddından nasıl çıkarılabileceği problematiğini çözüme kavuşturmak, böylelikle gerçekliğin çok karmaşık ve bir o kadar değerli tabiatını, zıtlıklardan birini diğerine tercih etmek suretiyle tahrip etmekten başka bir şey değildir. Batı düşünce geleneğinde fark veya ayırım, çeşitli düalist ayırımlar yoluyla hiç kuşku yok ki vurgulanır. Bununla birlikte burada vurgulanan ayırım veya farklar, gerçekte farklılıkları özdeşliğin içerisinde eriten bir özellik sergiler. Bir özdeşlik felsefesi içerisinde farklılıkların eritilmesi ise hem indirgeyici bir felsefe yoluyla farklılıkların ortadan kaldırılmasına hem de düalist ayırımların ikincil hale getirdiği varlık alanına bir istikamet belirlemeye işaret eder. Bu husus çağdaş felsefelerde, özdeşlik lehine farklılıkların ortadan kaldırılmadığı bir farklılık veya ayırım felsefesi arayışında karşılığını bulur. Heidegger'in var olan olmayan olarak varlık anlayışı, Derrida'nın "différance" analizleri, Deleuze'ün farklılık felsefeleri, Levinas'ın klasik ben-öteki ayırımını köklü bir biçimde sorgulayan farklılık veya ötekine karşı radikal sorumluluk etiği, söz konusu yansımalar arasında görülebilir. Aynı şekilde düalist birtakım ayırımların köklü bir biçimde eleştiriye tâbi tutulduğu tartışmalardan biri de, oryantalizm bağlamında Edward Said gibi birtakım entelektüeller tarafından ortaya konulmuştur.

Gerçekten de örneğin Deleuze'e göre, Batı düşünce geleneğinde ele alındığı şekliyle farklılık, sürekli bir biçimde gerçek anlamdaki farklılıkların, düalist karakterdeki hiyerarşik ve kurgusal felsefeler yoluyla ortadan kaldırılarak özdeşlik içerisinde eritildiği bir karaktere sahiptir. Zira Deleuze açısından bakıldığında, klasik felsefeler, varlığın birtakım bilgi felsefeleri dolayımıyla inşa edildiği, dolayısıyla insan tarafından temsil edilebilir bir karakter taşıdığı fikri üzerine kurulmuş

transendental (aşkınsal) ontolojiler olarak görülebilir. Yaşamı fikir ve kavramlar dolayımıyla anlamaya koyulan söz konusu aşkınlık ontolojileri, yapmış oldukları düalist ayırımlar yoluyla, yalnızca içkinlik düzleminde kavranılması mümkün olan hakiki ayırımların özdeşlik mantığı içerisinde ortadan kalkmasına ve nihayetinde hiyerarşik bir varlık felsefesinin inşa edilmesine yol açmışlardır. Buna karşın Deleuze, kavramların hiçbir biçimde özüne veya temsiline odaklanmayan, düalist olmayan, dolayısıyla da tekillikleri başka birtakım hâricî unsurlarla ilişkiye sokmak suretiyle anlamaya koyulmayan bir felsefe arayışında olmuştur. Varlıktan ziyade oluşa, özdeşlikten ziyade farklılık ve sürece göndermede bulunmak suretiyle, tekilliklerin "ontolojik" farklılıklarını dikkate alan Deleuze felsefesi için kavramlar, özdeş olmayan bir karaktere sahip olup, tekrar da aynının değil farkın tekrarı olmak durumundadır.

Problemin daha ziyade etik boyutunun vurgulandığı Levinas felsefesi ise söz konusu düalist ayırımların etik alandaki yansıması olan ben-öteki ayırımı üzerinde odaklaşan bir tartışmaya koyulur. Onun felsefesi, bu yüzden ötekine karşı radikal sorumluluğun gerçekleştirildiği bir etik arayışı şeklinde okunabilir. Levinas'a göre, söz konusu tartışmanın merkezî kavramı, çeşitli varlık felsefeleri tarafından ortaya konulan bir özne kavramlaştırmasıdır. Söz konusu ontolojik özne kavramı, temelde bir bütün olarak Batı metafizik geleneğine, özelde ise gerçekte Yunanca düşünmek ve konuşmak anlamıyla Yunanlı hakikat kavramlaştırmasına dayanır. Levinas bu yüzden, öncelikle söz konusu Yunan felsefe dilinin özüne ait ayırıcı nitelikleri belirlemeye koyulur. Buna göre Yunan felsefe dilinin özü dikkate alındığında, hakikat "-dünya veya *kosmos* olarak adlandırabileceğimiz bir bütünlükte toplanacak veya eşzamanlılaştırılacak şekilde- mevcut" olan bir şey olarak görülür. Yani Yunanca modeli bağlamında

hakikat, "mevcut kılınabilen bir şey, ebedî bir şimdi-ve-burada içinde temsil edilebilen, perdesi açılabilen, gün yüzüne çıkarılabilen bir şeydir." Hakikatin bu şekilde mevcudiyetle ilişkilendirilmesi, hakikat ve mevcudiyetin, ortak ölçüye vurulabilir, eş zamanlılaştırılabilir ve özdeşleştirilebilir olduğu anlamını taşır; dolayısıyla da varlık kavramının mevcudiyete indirgenmesi mânasına gelir.[22]

Bu indirgeme sayesinde felsefe, her şeyi izah etmeye ve her şeyin bütünlük içerisinde eritilerek anlaşılmasını sağlamaya muktedir olan ontolojik bir zemin anlamında, mutlak bir başlangıç noktası, bir ilk ilke tesis etme çabası güder. Her şeyi izah etmeye muktedir görünen söz konusu ontolojik zemin, açıktır ki farklılıkların "aynı" içerisinde eritilmesi anlamında etik ima veya içerimler de taşır. Bu yüzden Levinas, Batı felsefesini, "öteki"nin, çeşitli düalist ayırımlara müracaatla, varlık olarak açığa çıkarılmak suretiyle kendi farklılığını kaybettiği ve "öteki"ne karşı şifa bulmaz bir alerji duyan bir felsefe olarak değerlendirir. Levinas, Batı felsefesinin ötekiyle girdiği ilişkiye karşı çıkarken, söz konusu felsefe içinde, bilgi ve teorinin ötekini anlamaya yönelik her teşebbüsünün, ötekinin farklılığını aynının bir parçası haline getirerek ortadan kaldırdığını söyler. Levinas, ontolojik emperyalizm olarak isimlendirdiği bu durumun, sürekli bir biçimde ötekine karşı bir şiddet içerdiğini düşünür. Zira politik birtakım belirtilere de sahip olan ontolojik emperyalizm, bir güç felsefesiyle ilişkilidir ve ötekiyle ilişki ise ancak ötekinin aynı içerisinde bir dönüşüme tâbi tutulmasıyla mümkün olabilir. Levinas, söz konusu ontolojik emperyalizmin ontolojik özne görüşünden kaynaklandığını, ondan kurtulmanın yolunun etik özne anlayışının tesisinden geçtiği kanaatindedir.[23]

Levinas'ın öteki analizleri bağlamında geliştirdiği farklılık etiğiyle son derece yakın bir tartışma zemini de, Edward Said'in *Oryantalizm* adlı çalışmasında

ortaya koyduğu şekliyle, Batı'nın, bizzat kendisi tarafından geliştirilmiş olan Doğu-Batı ayırımına bağlı olarak yürürlüğe koyduğu öteki algısıyla ilişkilidir. Batı'nın Doğu-Batı ayırımına bağlı olarak geliştirdiği söylem biçimi, kökleri her ne kadar antik Yunan'a kadar geri gitse de, daha ziyade modern Batı düşüncesine, özellikle Hegel ve Marx felsefelerine dayanmaktadır. Söz konusu felsefeler açısından ele alındığında, Batı ile Doğu arasında yapılan ayırım, son derece nesnel bir karaktere sahip olup, Batı gelişmeye, bilince ve rasyonel olana işaret ederken, Doğu durağanlığa, bilinç dışına ve rasyonel olmayana karşılık gelir. Bu açıdan bakıldığında, son derece tarafsız olma iddiasında olan bu ayırım, gerçekte ikili karşıtlık içerisinde öncelikli ve üstün kılınan taraf ile ikincil ve ilkine bağımlı olması gereken taraf arasındaki bir ayırım olmak durumundadır. Birçok çağdaş düşünür gibi, Said de özellikle Foucault'nun bilgi ve iktidar ilişkileri hususundaki analizlerinden hareketle, sıkı bir oryantalizm eleştirisine koyulur. Said'e göre, söz konusu bağlamda oryantalizm, Batı'nın, kendi ötekisi kılmış olduğu Doğu hakkında konuşması olup, burada söz konusu olan Doğu, birtakım düalist ayırımlar ve söylem pratikleri yoluyla yaratılıp, bir anlamda Batılı düşüncenin nesnesi haline getirilen bir karaktere sahiptir. Böyle bir söylem pratiğinin devreye sokulması ise düalist bir Doğu-Batı ayırımı yoluyla, Doğu'nun çekip çevrilmesine ve her türlü konuda Batı'nın hegemonyasına sokulması amacına mâtuftur. Zira çeşitli epistemik pratikler ve söylem biçimleri yoluyla tamamen imajinatif bir şekilde yaratılan ve mahiyetini Batılı söylem ve algı biçimlerine borçlu olan Doğu'nun, hem varlık hem de istikametinin Doğu hakkında konuşan Batılı tarafından belirlenmesi, Doğu'nun kendi varlığına yönelik algısını şekillendirmenin yanı sıra Batı'ya tâbi kılınmasının da zeminini oluşturmuştur.

c) İlerlemeci Tarih Anlayışının Eleştirisi

Çağdaş felsefede modern Batı düşüncesinin eleştirisi bağlamında ortaya konulan tartışmaların önemli bir kısmı da, gücünü büyük ölçüde bilimsel ve teknolojik gelişmelerden alan ilerleme düşüncesine hasredilmiştir. Aslına bakılırsa ilerleme düşüncesinin eleştirisi de, Rousseau, romantikler ve Marx'ın düşüncelerine kadar geri götürülebilir. İlerleme düşüncesi ve ilerlemeci tarih anlayışı bağlamındaki eleştirilerin hareket noktasını, ilerleme düşüncesini kanıtladığı düşünülen bilim ve teknolojinin eleştirisi oluşturmaktadır. Kabaca ifade edildiğinde söz konusu eleştiriler, bilim ve teknolojideki gelişmelerin, insanlığı daha müreffeh ve huzurlu bir yaşama taşımadığına işaret eder. Hatta bu gelişmelerin insanı, doğal ve otantik yaşam formundan alıkoymak suretiyle, gerek doğa gerekse insanla uyum içerisinde yaşama imkânından mahrum ettiğini ve bir tahakküm nesnesi haline getirdiğini ortaya koyar.

Bu eleştirilerin kaynağında, hiç kuşku yok ki, Rousseau'nun görece erken bir zamanda geliştirmiş olduğu uygarlık eleştirileri bulunmaktadır. İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağını, insanın doğal olarak kötü olduğunu var saymak suretiyle bu kötülüğe bağlayan yaklaşımlar, insanların nihayetinde varlığını tehdit eden söz konusu kötülüğün önüne geçebilmesinin uygarlaşma süreciyle mümkün hale geldiğini ileri sürerler. Oysa Rousseau, karşıt bir görüşü benimser ve eşitsizliğin kaynağını uygarlaşmayla ilişkilendirir. Rousseau'ya göre, insanlık tarihinin gelişim süreçleri olarak ileri sürülen deliller, aslında insanlar arasındaki eşitsizlik ve zulmün nasıl ortaya çıktığının izinin sürülmesine hizmet etmektedir. Birçok modern düşünürün gelişimin evreleri olarak gördüğü hususlar Rousseau için, doğadan ve doğal olandan nasıl yavaş yavaş koptuğunun, dolayısıyla topluluk ve birliktelik fikrinden bireyselleşmeye nasıl geçildiğinin

tarihi olarak görülebilir. Bundan dolayı Rousseau, birçok modern ve Aydınlanmacı düşünürün, aklı öne çıkaran doğa durumu anlayışının aksine, insanın yalnızca içgüdüleriyle baş başa kaldığı bir doğa kavramlaştırması geliştirmiştir.[24]

Rousseau'ya göre, doğa durumundaki eşitliğin bozulması ile insanların toplumsallaşma ve uygarlaşmasının ilk adımı olan mülkiyet fikrinin doğuşu arasında tam bir örtüşme söz konusudur. Mülkiyetle birlikte zuhur eden çıkar çatışmalarının aksine, doğa durumunda mülkiyet olmadığı için haksızlıktan bahsetmek mümkün olmadığı gibi, doğa durumuna uygun olan iyilik de, mülkiyetle birlikte baş gösteren toplum hayatının talep ettiği iyilikle aynı değildir.[25] Çünkü doğanın sunmuş oldukları dışında istek ve gereksinmeleri olmayan doğal insanın söz konusu saf hali, istek ve gereksinmelerin uygarlıkla birlikte artmasına paralel olarak, yerini bencillik, nefret ve öfke dolu tutkulara bırakmıştır.[26] Mülkiyet hakkının kurulmasıyla başlayan eşitsizlik, insanlığın genel yozlaşma sürecinin ilk aşamasıdır; bunu sırasıyla, "görev ve makamların kurulması"na işaret eden ikinci aşama ve nihayet "meşrû ve kanunlara uygun erkin keyfî erk haline gelme" sürecine gönderme yapan üçüncü aşama takip eder. Dolayısıyla Rousseau, doğa halinde görülmesi mümkün olmayan eşitsizliğin güç ve artışını, aklın ilerlemesi anlamında bizim yeteneklerimizden aldığını, sabitleşip yasal hale gelmesinin ise mülkiyet ve kanunların yerleşmesiyle mümkün hale geldiğini düşünür.[27]

Aynı şekilde Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* adlı çalışmasında, "Bilimlerin ve sanatların canlanması ahlâkı düzeltmeye yardım etmiş midir?"[28] sorusuna cevap arayarak, hem ilerleme düşüncesini hem de ilerlemenin göstergeleri olarak sunulan başta bilim, sanat, felsefe ve kültür olmak üzere hemen her şeyi eleştiriye tâbi tutar. Rousseau'ya göre edebiyat,

sanat ve bilim, özgür yaşamak için doğmuş ve özgürlük için doğal bir eğilime sahip olan insanın söz konusu doğal duygusunu boğarak, uygarlaşmanın sonucunda insanı kuşatan zincirleri çiçeklerle süslemek, dolayısıyla şişirilmiş bir uygarlığın ardında ahlâksızlığı gizlemek gibi bir fonksiyon icra etmektedir. Boş bir merakın vücut verdiği bilim ve sanattaki ilerlemeye paralel olarak insan ruhu bozulmuş ve nihayet bir kazanım olarak görülmesi hiç de mümkün olmayan köle ruhlu ve fena bir halk ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda olmak üzere, henüz bilim ve sanatların gelişmediği insanların doğal tavrını öven Rousseau, eleştirilerini Batı düşüncesinin kaynağı olarak kabul edilen Atina'ya yönlendirerek, "filozoflar diyarı" olan Atina'da ortaya konan eserlerin, ahlâkın bozulduğu bütün dönemler için örnek olabileceğini ileri sürer. Çünkü Rousseau için, felsefe tarihi boyunca filozoflarca araştırılan sorular, yanıtsız ve yararsız olmanın yanı sıra, insan yaşamını ve ahlâkı zenginleştirme yolunda hiçbir katkı sağlamamıştır. Oysa erdemin ilkeleri gerçekte doğal bir duygu anlamında bütün yüreklerde yazılıdır ve onu elde etmek için bilim, sanat ve metafizik spekülasyonlardan uzak bir biçimde vicdanın sesini dinlemek yeterlidir.[29]

Aynı eleştiriyi kısmen, her ne kadar ilerlemeci tarih anlayışını, diyalektik materyalizmine uygun olarak öngörmüş olduğu komünal toplum idealiyle bir ölçüde savunmuş olsa da, Marx'ta da buluruz. Çünkü onun yabancılaşma kavramı, özellikle kendisinden sonraki felsefeler açısından, ilerleme düşüncesine yönelik eleştiriler için önemli imalar barındırmıştır. Marx'a göre yabancılaşma, bir yandan doğadan kopuşu, dolayısıyla da sosyokültürel bir doğanın inşa edilmesi anlamında olumlu bir süreci ifade eder. Ama aynı yabancılaşma insanın kendisine, emeğine ve dünyaya yabancılaşması anlamında olumsuz bir anlam içeriğiyle ortaya çıkar. Marksist düşünce açısından bakıldığında söz

konusu olumsuz boyut dahi, özellikle sanayileşmeyle ortaya çıkan makineleşme ile birlikte işçilerin, kendi emeklerinin sonuçlarına büsbütün yabancılaşmalarına yol açmış olsa da, nihayetinde diyalektik sürecin tamamlanması ve komünal topluma geçiş sürecinde tarihsel bir uğrak noktası olmak durumundadır. Dolayısıyla Marx için yabancılaşma, ilerleme sürecinin bir parçası olmak gibi bir işleve sahiptir. Fakat Marx'ın yabancılaşma kavramı, daha sonraki eleştiriler ve sosyal bilim tartışmaları açısından son derece önemli imalar yüklüdür. Hiç kuşku yok ki, bu hususta en çok ön plana çıkan tartışmalar, kendilerini Marksist gelenek içerisinde konumlandırmakla birlikte, modern düşünceye yönelik eleştirileriyle karşımıza çıkan eleştirel teori geleneği tarafından ortaya konmuştur. Marx'ın, kendi zamanının iktisat teorisyenlerini hedef alan, yerleşik politik yapı ve pratikleri insanı yabancılaşma içerisine sokan sosyo-ekonomik süreçler yoluyla meşrulaştırdıkları, böylelikle insanın çeşitli kurumlar aracılığıyla tahakkümüne hizmet ettikleri şeklindeki eleştirilerini, eleştirel teori geleneğine bağlı sosyolog ve sosyal teorisyenler, pozitivist sosyolojiye yönlendirme cihetine gitmişlerdir. Zira onlara göre, pozitivist sosyoloji, bütün nesnellik arayış ve iddialarına rağmen, gerçekte sosyopolitik bir muhafazakârlığı ifade etmekte olup, verili düzeni meşrulaştırmaktan başka bir işlev görmemektedir.[30]

Gerçekten de başlangıcında Horkheimer ve Adorno'nun bulunduğu, Herbert Marcuse ve Walter Benjamin gibi teorisyenlerle devam eden, günümüzde ise Jürgen Habermas'ın yoğunluklu felsefî ve sosyolojik çalışmalarıyla temsil edilen eleştirel teori veya başka bir ifadeyle Frankfurt okulu düşünürlerinin eleştirilerinin merkezinde, modern bilim anlayışının vücut vermiş olduğu Aydınlanmacı araçsal rasyonalizm yer almaktadır. Araçsal rasyonalizm, yalnızca amaçları dikkate alan, dolayısıyla amaçların rasyonel,

geçerli veya meşrû olup olmadığına değil de, verili amaçlara en etkili ve verimli bir biçimde nasıl ulaşılacağına odaklanan rasyonalite veya akılsallık türünü ifade eder. Frankfurt okulu düşünürlerine göre, böyle bir rasyonalite anlayışı, aklın araçlar ve amaçlar ilişkisinde işlevsellik kazanmasıyla ortaya çıkmıştır. Aydınlanma düşüncesinin, başlangıçta benimsemiş olduğu özgürleştirici umutların yozlaşmasının sonucunda, kapitalist sanayi toplumunu rasyonalize etme işlevine dönüşmesi de araçsal rasyonalitenin hâkimiyeti anlamına gelir. Böylelikle akıl, yalnızca niceliksel ilişkileri analiz ettiği için değer, norm ve etikten uzak bir mahiyete büründürüldüğü gibi, bilimsel bilgi de yalnızca teknik süreçlerin bilgisine indirgenmiştir. Özellikle Horkheimer ve Adorno tarafından ileri sürüldüğü üzere, Aydınlanma düşüncesi her ne kadar aklî bir olgunlaşma yoluyla bilgiyi mitolojik olandan ayırma teşebbüsüne girmiş olsa da, nihayetinde araçlara odaklı bir rasyonalite anlayışını benimsemek suretiyle, bütün bir toplumsal alanı tahakküm nesnesine dönüştürecek şekilde aklın efsaneleştirilmesi cihetine gitmiştir. Onlara göre, aklın araçsal değerinin vurgulanmasıyla doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında oynamış olduğu rol arasında tam bir mutabakat ilişkisi bulunmaktadır. Frankfurt okulu düşünürleri açısından bakıldığında, ilerleme düşüncesine hizmet ettiği ileri sürülen, önce doğanın, sonra da bir bütün olarak insan ve toplumun sıkı bir tahakküm sürecine sokulmasından başka bir şey değildir. İnsanın doğa üzerinde egemenlik kurmasını sağlayan araçların, zamanla korunması gereken birer amaç halini alması, insanı özgürleştirmekten ziyade, edilgin bir varlık haline taşımıştır. Böylelikle doğa her türlü içsel değer ve anlamdan soyutlandığı gibi, insanın da, varlığını sürdürmek ve verili düzeni edilgin bir biçimde kabullenip devam ettirmekten başka bir amacı kalmamıştır.[31] Bu yüzden eleştirel teorinin, toplumsal fâillerin kendi çıkarlarına hizmet etmekten ziyade, mevcut iktidar yapılarını

meşrulaştıran kolektif temsil sistemlerini benimsemelerinin sebeplerine açıklık getirmeye ve nesnel olduğu düşünülen hâkim değer yargılarının yanlışlıklarını ortaya koymak suretiyle tahakküm ilişkilerini ortadan kaldırmaya çalışan özgürleştirici bir ideoloji eleştirisi olduğu söylenebilir.

Bu teorinin en önemli özelliklerinden biri de, Aydınlanma düşüncesini tamamlanmamış bir proje olarak görüp, sıkı bir araçsal akıl ve ideoloji eleştirisiyle, Aydınlanma düşüncesinde saklı olan özgürleştirici boyutların açığa çıkarılmasını sağlama yönündeki vurgusunda anlam kazanır. Böyle bir perspektifin en önemli çağdaş temsilcisi ise Jürgen Habermas'tır. Habermas, izini sürdüğü geleneği takip ederek araçsal rasyonalite anlayışından kurtulmanın ve Aydınlanma'nın özgürleştirici boyutlarının açığa çıkarılmasının yolunu, insanı bir araç olarak görmeyen karakteriyle, insanlar arasındaki iletişimi vurgulayan iletişimsel eylem teorisine geçişte bulur. Habermas ve eleştirel teori geleneği, her şeye rağmen Aydınlanmacı ideallere bağlı kalıp, tahakkümle sonuçlanmayan, özgürleştirici bir ilerleme anlayışını benimser. Oysa Nietzsche ve Heidegger felsefelerinin yanı sıra yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodernizm bağlamındaki tartışmalar ilerleme düşüncesinin daha radikal eleştirilerini ifade eder.

Nietzsche ve Heidegger, ilerleme düşüncesine yönelik eleştirilerini, metafizik eleştirileriyle bağlantılı olarak ortaya koymuşlardır. Nietzsche için ilerleme, sonradan gelenlerin ön yargısından başka bir şey olmayıp, oluş karşısında rasyonel bir varlık telakkisi geliştiren Batı düşüncesi geleneğinin sürekliliği bağlamında, insanın yaşamdan, içgüdülerden ve irrasyonel unsurlardan koparılıp, köle ruhlu bir ahlâkın tesis edilmesi süreci içerisinde değerlendirilmek durumundadır. İlerleme düşüncesini modern bir ide olarak gören Nietzsche, insanlığın hiçbir şekilde daha

iyiye, daha güçlüye doğru bir gelişme içinde olmadığını, tam aksine bunun sadece modern bir yanılsama olduğunu düşünür.[32] Ona göre bir geleneğin ya da bir organın evriminin belli bir amaca doğru ilerlediğini kabul etmek, birbirinden bağımsız, baskı altına alıcı, tepkileri ve savunmaları olan ve güçler arasındaki ilişkileri içeren oluşu görmezlikten gelmek demektir.[33] Benzer bir biçimde Heidegger de Batı metafizik geleneğini, varlığın anlamının unutulmasının tarihi olarak görür ve bu geleneğin en radikal formuna modern düşünce ve teknolojiyle birlikte ulaştığını düşünür. Zira modern düşüncede insan teknolojik ve bilimsel gelişmelere paralel olarak, varlıkla olan aslî bağlantısını gittikçe unuttuğu gibi, varlığı el altında mevcut bir nesne şeklinde değerlendirmek suretiyle de, varlığın anlamını unutma sürecini en üst noktaya taşımıştır. Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesindeki ilerleme anlayışının en büyük motivasyon kaynağı olarak görülen bilim, Heidegger açısından insanın hiçbir biçimde teorileştirilemez olan varlığı, unutma pahasına, teorileştirme cihetine gitmesi ve kendi kendisini otantik var oluş imkânından mahrum etmesi anlamına gelir.

İlerlemeci tarih anlayışının eleştirisinde önemli bir uğrak noktası da yapısalcılıktır. Yapısalcılık hem kendi eleştirileri hem de kendisinden sonraki düşünceleri hazırlaması bakımından son derece önemli bir tartışma alanı oluşturur. Bu tartışmalar bağlamında yapısalcı teoride ön plana çıkan kişi Lévi-Strauss'tur. O, özellikle bilimsel gelişmenin etkisi altında kalmış olan teorilerin, insanlığın ulaşmış olduğu son noktayı modern dönemle özdeşleştirmelerine ve bu düşünceden hareketle gerek modern kültürü gerekse modern bilgiyi evrensel kabul etmek suretiyle yüceltip diğer kültürlerin gelişmişlik ölçütü haline getirmelerine karşı çıkar. "Tek bir evrensel kutbun değil, rekabet halinde evrenseller çokluğunun olduğu tesbitinden yola çıkmak gerektiğini" düşünür.[34] Yani Lévi-Strauss'a göre

toplumları ve kültürleri belli bir kültürün içinde bulunmuş olduğu zamansal evreyi merkeze almak suretiyle değerlendirmek mümkün değildir. Tabi ki bu, Lévi-Strauss'un, ilerleme kavramını büsbütün reddettiği anlamına gelmiyor. İnsanlık gerçekten de bir ilerlemeyi hayata geçirmiştir; fakat söz konusu ilerleme, zaman içerisinde ardarda dizilmiş uygarlık biçimleri tarzında değil, alan içerisinde sergilenen bir ilerlemedir. Her şeyden önce ilerleme kesinlikle kaçınılmaz ve sürekli değildir; ilerlemede atlamalar, sıçramalar ve mutasyonlar etkin bir rol oynamaktadır.[35] Açıktır ki bu yaklaşım modern tarih anlayışının ilerlemeci karakteristiğini doğrudan karşısına alır.

Aslına bakılırsa özellikle ilk dönem antropologlarınca dinamik ve durağan kültürler şeklinde yapılan ayırım, içinde bulunulan kültür ya da bir başka ifadeyle perspektife göre bütünüyle göreli bir karaktere sahiptir. Lévi-Strauss bu hususta tren analojisine başvurur. Hayalî bir yolcu var sayacak olursak, bu yolcu kendi içinde bulunduğu trenin hareketine göre diğer trenleri değerlendirecektir. Kendi istikametinde olanlarla, ters bir istikamette olan ya da duran trenler yolcu tarafından farklı algılanacağı için -ki bu durum, yolcunun içinde bulunmuş olduğu ortamdan kaynaklanmaktadır- birbirinden oldukça farklı değerlendirmelere tâbi tutulacaktır. Söz konusu analoji ekseninde düşünüldüğünde, "bize daha etkin görünen kültürler, bizimkiyle aynı yönde hareket eden kültürler; dural görünenler ise yönleri bizimkinden ayrılanlar" olacaktır. Gerçekte kültürler arasında bir derece farkı ortaya koymak için herhangi bir argümana sahip olmadığımız gibi, her kültür, bütün insanları ilgilendiren soruları kendi tarzında sorup, kendine özgü yöntemlerle çözmesi ve değerlerine kendine has görünümler kazandırması sebebiyle özgündür.[36] Kültürlerin değerlendirilmesi bağlamında yapısalcılığın, böyle bir özgünlük kavramlaştırmasına sahip olması, onun herhangi

bir toplumsal grubun örgütlenmesinden ziyade, insan düşüncesine ilişkin olguların ortaya konulmasıyla ilgilenen bir yaklaşım olmasından kaynaklanır.[37]

Tam da bu özelliği yani insanların düşüncelerini belirleyen birtakım dilsel ve kültürel yapılar var sayması sebebiyle, yapısalcılık, postyapısalcı ve postmodern felsefeler tarafından eleştiriye tâbi tutulmuştur. Elbette ki yapısalcılık, öznenin merkezsizleştirilmesi ve Avrupa merkezli düşünce tarzının bir ürünü olan ilerlemeci tarih anlayışının eleştirisinde önemli bir uğrak noktası oluşturur. Bununla birlikte söz konusu yapıları vurgulaması sebebiyle, aynı zamanda özcü ve evrenselci karakterdeki metafiziksel düşünce biçimine eklemlenmekten kurtulamaz. Oysa postyapısalcı ve postmodern düşünürler, her türlü özcü ve evrenselci söylem biçimini radikal bir eleştiriye tâbi tutmanın yanı sıra Aydınlanmanın ilerleme idealini de, evrensel olma iddiasındaki bir meta-anlatı olarak görüp reddetme cihetine gitmişlerdir. Bu düşünürlere göre meta-anlatılar, evrensel bir insan doğası ve tarihini meşrulaştırmaya mâtuf yanılsamalar olup pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist karakterdeki Aydınlanmacı ve modern düşünce biçimini tahkim etmek türünden bir işleve sahiptir. Buna göre modern düşünce, ilerleme nosyonu ve mutlak doğrulara yönelik vurgusuyla toplumsal düzenin rasyonel bir zemine oturmasını sağlamanın yanı sıra, standartlaştırılmış bilgi anlayışıyla da, heterojenlik ve farklılığın özgürleştirici boyutunun ortadan kalkmasına yol açmıştır. Bundan dolayı, farklılığı onaylayan ve totalleştirici olmayan bir düşünce tarzı arayışındaki çağdaş düşünürler için düşüncenin özgürleştirici bir boyut kazanabilmesinin yolu, temel özelliklerini parçalanma, belirsizlik ve totalleştirici söylemlere karşı derin bir güvensizliğin oluşturduğu bir yaklaşım tarzının benimsenmesinden geçer.[38]

Çağdaş felsefede, böyle bir düşünce tarzının geliştirilmesini önemseyen birçok yaklaşım tesbit etmek mümkünse de, bu bağlamda ön plana çıkan en etkili düşünürlerden biri kuşkusuz Lyotard'dır. Lyotard *Postmodern Durum* adlı çalışmasında, modern çağın meşrulaştırıcı söylemlerini ve bu doğrultuda teşekkül etmiş felsefeleri, geliştirmiş olduğu meta-anlatı kavramlaştırmasıyla eleştirme cihetine gider. Öncelikle modern düşünce ve bilim anlayışının, kendisini meşrulaştırmak için yürürlüğe soktuğu her türlü söylemi tartışmaya açar. Lyotard açısından, modern terimi "kendisini bu tür *tin*in diyalektiği, anlamın yorumbilimi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı gibi anlatılara açık başvurularda bulunan bir meta-söyleme gönderme yaparak meşrulaştıran herhangi bir bilimi" niteler. Oysa postmoderni karakterize eden şey, meta-anlatılara yönelik bir inançsızlık yani meta-anlatıların sonu düşüncesidir.[39] Lyotardcı perspektiften hareketle, birçok çağdaş düşünür, meta-anlatıların güvenilirliğini mercek altına alan bu yaklaşıma katılmak suretiyle özne, seküler kurtuluş ve bilim gibi meta-anlatıları modern kutsal ideler olarak nitelemiş ve onların, çağımızda içinde bulunduğumuz aktiviteler için geçerli bir meşruiyet veya inanç sunamayacaklarını ileri sürmüştür.[40]

Lyotard'ın meta-anlatı kavramlaştırması bağlamında düşünüldüğünde, ilerlemeci tarih anlayışı da, aslında totalleştirici bir söylem pratiği içerisinde, insanların farklılıklarını, onların düşünce tarzlarını belirlemek suretiyle ortadan kaldıran bir meta-anlatıdan başka bir şey değildir. Zira Lyotard için ilerlemenin ve gelişmişliğin ölçütü olarak görülen bilimsel bilgi, gerçekte temsil edilemez olanı ifade etme yolunda olan ve birbirinden herhangi bir üstünlüğü olmayan birçok dil oyunundan sadece biridir. Lyotard'a göre, bilimsel olmayan bilgi ile bilimsel olan bilgi arasındaki temel fark da bu noktada açığa çıkar. Bu fark ise bilimsel

olmayan bilginin anlatısal bir bilgiye gönderme yapması ve kendisini meşrulaştırmak gibi bir iddia içerisinde olmamasıdır. Söz konusu bilgi kendisini herhangi bir tartışmaya ve kanıta müracaat etmeden sunma pragmatiğinde tasdik etmek gibi bir özelliğe sahiptir. Buna karşın bilimsel bilgi, meta-anlatılara referansla "diğerlerini dışta bırakacak bir dil oyununa ihtiyaç" duyan ve böylelikle kendisini, toplumsal bağın kuvvetlenmesi amacıyla bir araya gelmiş olan dil oyunlarından ayıran bir karakter arzeder.[41] Oysa söz konusu bilgi ve anlatı türleri arasında, birini diğerinden daha değerli kılabilecek herhangi bir ölçüt mevcut olmadığı gibi, olması gereken, meta-anlatılardan vazgeçmek suretiyle, birçok dil oyununu kullanıma sokmaya müsait bir düşünce tarzı inşa etmektir.

d) Pozitivizm Eleştirisi

Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız üzere, modern Batı düşüncesinin, özellikle bilimsel bir bilgi anlayışını ortaya koyabilmesinde, kullanıma soktuğu pozitivist yöntemin ciddi bir belirleyiciliği söz konusu olmuştur. Zira kendisini olgu-değer veya nesnel-öznel ayırımları bağlamında açığa çıkaran söz konusu yöntem, bütünüyle dünyevî bir bakış açısıyla, duyusal olana açık gerçekliğe odaklı bir bilgi anlayışı tesis edebilme imkânını, ayırımların olgusal veya nesnel kısmını vurgulamak suretiyle yakalamaya çalışmıştır. Çünkü pozitivist bir yöntem için evrensel bir bilgi ve bilim anlayışının geliştirilebilmesinin yolu, öznel gerçeklikten değil, nesnel gerçeklikten veya değer yargılarına ait olandan değil, olgusal olandan geçer.

Pozitivizm çağdaş felsefe içerisinde varlığını mantıkçı pozitivist bir forma bürünmek suretiyle sürdürmüştür. Buna karşın Kıta Avrupası geleneğinin çoğu zaman sıkı bir pozitivizm eleştirisi şeklinde açığa çıktığı söylenebilir. Bu kapsam içinde pozitivizme yönelik en büyük eleştiri, pozitivizmin, değerlerden ve insanî

olandan bütünüyle bağımsız bir gerçeklik veya bilgi alanı var saymasına yönelik olmuştur. Romantikler ve Alman idealistlerinin olgusal gerçeklikten ziyade yaratıcılığa ve düşünceye yönelik vurguları ile Alman tarih ekolünün, bilginin tarihsel olandan bağımsız olamayacağı yönündeki vurgusu bu hususu örneklendirir niteliktedir. Aynı şekilde varoluşçuların öznelliğin varlık ve hakikatin gerçek deneyiminin zemini olduğunu ifade eden yaklaşımları, Nietzsche'nin değerlerden, içgüdülerden ve insanî yaratımdan bağımsız bir gerçekliğin hiçbir biçimde savunulabilir olamayacağı iddiası, Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında yürürlüğe sokmuş olduğu bilgi ve söylem eleştirileri pozitivizmin bu yönüne ilişkin sıkı birer eleştiri olarak geçer.

Pozitivizmin olgusal gerçekliğe yönelik vurgusu bağlamında Nietzsche, her ne kadar aynı form içerisinde olmasa da, kendisinden önceki Kant ve Schopenhauer gibi düşünürlerle benzer bir biçimde, gerçekliğin veya dünyanın bütünüyle insanî bir yaratım olduğunu düşünür. Buna göre bütünüyle kaostan ibaret olan dış dünya, insanın yaratıcılığının bir sonucu olarak yaratılmış olup, insandan ve insanî değer yargılarından bağımsız bir gerçeklikten bahsetmek mümkün değildir. Kant ve Schopenhauer'ın, gerçekliği oluşturma sürecinde bütün insanlarda ortak olan bilme yetisinin nesnel bir görünüş dünyasına vücut verdiğini düşündükleri yerde, Nietzsche, bütünüyle oluşun hüküm sürdüğü dünyanın, her an insan tarafından yaratıldığını, dolayısıyla da herkes için genel geçer olabilecek bir gerçeklik fikrinin savunulabilir olmadığını düşünür. Bundan dolayı Nietzsche, tek bir hakikat veya gerçeklikten değil, çeşitli perspektiflerden farklı farklı inşa edilmesi mümkün olan gerçekliklerden ve söz konusu gerçekliklere ait hakikatlerden bahsedilebileceği kanaatindedir. Bunun da ötesinde, olgusal gerçekliklerden söz edilemeyeceği gibi,

yorumlarımızın dışında ahlâkî birtakım olguların varlığının dahi savunulamayacağını ileri sürer. Öyle ki, Nietzsche'ye göre bilimsellik arayışı içerisinde olan kendi zamanının realist ve pozitivistleri, gerçekliğin bayağı yorumcuları olarak ortaya çıkarlar.[42]

Bu noktada modern Batı düşüncesiyle çağdaş felsefeler arasında gerçekliğin temsil edilip edilemeyeceği konusunda temel bir ayrılık gözlemlenir. Neredeyse bütün bir modern felsefe silsilesi boyunca, ister rasyonalist isterse ampirist bilgi teorisini benimsemiş olsunlar, modern düşünürlerin hemen tamamı, gerçekliğin insan tarafından temsil edilebileceği veya teorileştirilebileceği hususunda hemfikir olmuşlardır. Buna karşın Nietzsche, varoluşçular ve Heidegger'in de içerisinde konumlandırılabileceği çağdaş felsefede söz konusu temsil anlayışına yönelik radikal eleştiriler geliştirilmiştir. Örneğin Lyotard, "Postmodern Nedir? Sorusuna Cevap" adlı yazısında, modern ile postmodern olanın birbirinden gerçeklik ve temsil konusundaki yaklaşımları bakımından ayrılabileceğini ileri sürmüştür. Lyotard'a göre modern olan, az gerçeklikle yetinmek pahasına, temsil edilemez olan gerçekliği temsil etme cihetine gitmişken, postmodern olan gerçekliğin temsil edilebilir olmadığını, onun sürekli yaratılan ve inşa edilen, dolayısıyla da teorileştirilmeye direnen bir mahiyet arzettiğini düşünür. Bu hususla ilişkili olarak Lyotard, temsil fikrinin bütünlük iddiasındaki felsefelerin totalleştirici söylemleri için zemin oluşturduğunu, totalleştirici söylem formlarının ise farklılıkları yok sayan bir karaktere sahip olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı Lyotard, bütüne karşı savaşmayı, gösterilemez olana tanıklık etmeyi ve ihtilâfları şiddetlendirmeyi, ismin onurunu kurtarma yani tekillikleri içerisinde farklılıklara açık bir düşünme tarzı geliştirme ile ilişkilendirir.[43]

Modern temsil anlayışına yönelik eleştirilerin önemli bir uğrak noktası da, çağdaş dil felsefeleri

bağlamında, yapısalcı ve postyapısalcı yaklaşımlar tarafından ortaya konulan dil-gerçeklik ilişkisine yönelik analizlerde karşılığını bulur. Yapısalcılık bir göstergeler sistemi olarak gördüğü dili, gösterge kavramına bağlı olarak gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkide karşılığını bulan bir sistem olarak ele almıştır. Göstergebilimin kurucusu olan Ferdinand de Saussure bütünü belirtmek için gösterge, dile getirilmek veya gösterilmek istenen kavram yerine gösterilen, işitim simgesi yerine de gösteren kavramlarını kullanıma sokmuştur.[44] Buna göre gösterge, gösteren bir biçim ile gösterilen bir düşüncenin bileşiminden ibaret olup, her ne kadar gösteren ve gösterilenden iki ayrı dil varlığıymış gibi bahsedilse de, gerçekte onlar göstergenin bileşenleri olarak var olurlar. Göstergebilimde göstergenin, mevcut olanın yokluğunda, onun yerini almak suretiyle mevcut olanı temsil ettiği düşünülür. Dolayısıyla bir şey kavranamadığında veya gösterilemediğinde, mevcut var olan ifade edilemeyip sunulamadığında, o şey, göstergenin dolambaçlı yollarına başvurularak gösterilmeye çalışılır.[45] Burada vurgulanması gereken husus, Saussurecü göstergebilimde, gösteren-gösterilen ilişkisinin herhangi bir nesnel gerçeklik zeminine değil, uzlaşıma dayalı olduğu hususudur. Başka bir ifadeyle Saussure, dil içerisindeki anlamlandırma sürecinin, klasik dil felsefelerinden farklı olarak bütünüyle keyfî ve uzlaşımsal bir zemine dayalı olduğunu düşünür. İşte bu husus, Derrida'nın dekonstrüksiyonist metin okuma strateJileri için son derece elverişli bir zemin teşkil eder.

Derrida'ya göre sabit, kalıcı ve nesnel bir gerçekliğe işaret eden veya onu temsil eden bir anlam ve hakikatten bahsetmek mümkün değildir. O, Saussure'ün, keyfîlik anlayışını radikalleştirmek suretiyle, gösterilen kavramının eleştirisine koyulur ve gösterilenin de aslında bir başka şeyin göstereninden ibaret olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Derrida için gösteren-

gösterilen ilişkisi bağlamında anlamlandırma, gösterilenin sürekli bir biçimde bir başka şeyin göstereni haline geldiği bir süreç olup, mutlak ve kalıcı bir nihaî gösterilen fikrinin savunulması mümkün değildir. Daha önce değinildiği şekliyle "différance", bir yandan farklı veya başka olmayı, diğer yandan da anlamın sürekli bir biçimde ertelenmesini ifade ettiğinden, herhangi bir biçimde sabit, kalıcı ve evrensel bir anlam ve hakikatten bahsedilemez. Bu açıdan bakıldığında gerçekliğin temsil edilebilirliği anlamında, anlamın sabit ve evrensel olduğu, dolayısıyla da aktarılabileceği fikri Derrida benzeri düşünürler açısından metafiziğe ve modern düşünceye ait bir ön yargıdan başka bir şey değildir.

Modern ve pozitivist bilgi ve hakikat anlayışına yönelik eleştirilerin en radikal form içerisinde ortaya konulduğu yaklaşımlardan bir diğeri de, Nietzsche'nin soy kütüksel tarih okumalarından hareketle Foucault'nun, geliştirmiş olduğu bilgi-iktidar ilişkisi analizlerinde karşılığını bulur. Foucault'ya göre nesnel, tarafsız ve evrensel olma iddiasıyla ortaya konulan bütün bilgi iddiaları, gerçekte belli bir iktidar biçimini tesis etme zemininin hazırlanmasından başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında, bilgi ve iktidar arasında oldukça sıkı bir ilişki bulunduğunu söylemek gerekir. Gerçekten de bilgi ve iktidar, birbirlerini doğrudan içermektedir; buna bağlı olarak iktidar, bağlantılı bir bilgi alanının oluşturulmasıyla mümkün kılınmaktadır. Bir başka deyişle Foucault, nesnel bir bilgi alanının varlığını, "iktidar ilişkilerini var saymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olmayacağını" söyleyerek reddeder.[46] Bu tesbit, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkinin, bir anlamda, söylemler yoluyla gerçekleştirildiğine işaret eder. Foucaultcu değerlendirmeler açısından söylem, yalnızca bir tür konuşmadan ibaret değildir; "iktidar ilişkileri üreten ve tarihsel düzlemde konumlanmış, maddî pratiklere" işaret

eden bir kavramdır. Bu anlamda söylemler, kuramlar ve toplumsal gruplar dahilinde var olarak, onları destekleyen ve özgün bilgilerle sınırlandıran bir çeşit düşünme ve eylem kalıpları olarak değerlendirilebilir.[47] Belirli bir söylem içerisinde var olmak, konuşma nesnesini ve tarzını belirleyeceği gibi, rasyoneli irrasyonelden, yapılabilir olanı yapılamaz olandan, inanılabilir ve itaat edilebilir olanı inanılamaz ve itaat edilemez olandan ayırmayı sağlayan bir şablon da sunar. Bütün bunlara ek olarak, söylem düzeni içerisinde işleyen söylemsel pratikler de, çeşitli yollarla iktidar ve denetim fonksiyonu görmek suretiyle, söylemin sınırlılıkları içerisinde kalınmasının zeminini hazırlama işlevi görür.[48] Foucault işte bu yüzden, her ne kadar kendilerini yardım severlik ve gelişme formları altında sunsalar da, Aydınlanma'nın meta-anlatılarının, gerçekte insan bedeni ve ruhu üzerinde gücün çok ince mekanizmalarını işlettiklerini belirtmiştir. Bununla da kalmayıp, meta-anlatı ve tahakküm arasındaki sıkı ilişkiye işaretle, özne kavramının nasıl disiplin ve normların bir objesi haline getirildiğini göstermeye çalışmıştır.[49]

Dipnotlar

Giriş
"Batı Düşüncesi" Kavramının Mahiyeti ve Sınırları

1 Küçükalp, Derda, ***Siyaset Felsefe İlişkisi: Siyaset Felsefesinin Sınırları*** (yüksek lisans tezi, 1999), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 33-34.
2 Küçükalp, ***a.g.e.***, s. 31.
3 Küçükalp, ***a.g.e.***, s. 31.
4 Skirbek, Gunnar–Nils, Gilje, ***Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*** (çev. Emrullah Akbaş–Şule Muşlu), İstanbul Üniversite Kitabevi, 2004, s. 20.
5 Küçükalp, ***a.g.e.***, s. 34.
6 Küçükalp, ***a.g.e.***, s. 47.

Birinci Bölüm
Klasik Batı Düşüncesi

1 Kranz, Walter, ***Antik Felsefe*** (çev. Suad Y. Baydur), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984, s. 1-2.
2 Kranz, ***a.g.e.***, s. 11-12.
3 Stern-Gillet, Suzanne, "Ancient Philosophy from Thales to Aristotle", ***Fundamentals of Philosophy*** (ed. John Stand), London-New York: Routledge, 2003, s. 122.
4 Shand, John, ***Philosophy and Philosophers an Introduction to Western Philosophy***, London: UCL Press, 1993, s. 2.

5 Denkel, Arda, ***İlkçağ'da Doğa Felsefeleri***, Ankara: Doruk Yayımcılık, 2003, s. 19-20.
6 Shand, *a.g.e.*, s. 7-8.
7 Kranz, *a.g.e.*, s. 41.
8 Shand, *a.g.e.*, s. 9.
9 Stokes, Philip, ***Philosophy 100 Essential Thinkers***, New York: Enchanted Lion Books, 2003, s. 15.
10 Kranz, *a.g.e.*, s. 57-58.
11 Shand, *a.g.e.*, s. 9-10.
12 Shand, *a.g.e.*, s. 10.
13 Stern-Gillet, *a.g.e.*, s 136
14 Kranz, *a.g.e.*, s. 98.
15 Stern-Gillet, *a.g.e.*, s. 138.
16 Shand, *a.g.e.*, s. 24-25.
17 Stern-Gillet, *a.g.e.*, s. 145.
18 Reeve, C. D. C., "Plato", ***World's Great Philosophers*** (ed. Robert L. Arrington), Oxford: Blackwell Publishing Inc., 2003, s. 243.
19 Shand, *a.g.e.*, s. 25-26.
20 Reeve, *a.g.e.*, s. 243-244.
21 Stern-Gillet, *a.g.e.*, s. 144-146.
22 Shand, *a.g.e.*, s. 29.
23 Shand, *a.g.e.*, s. 38.
24 Rose, David, "Aristoteles'in Metafiziği" (Aristoteles, ***Metafizik*** içinde, çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996, s. 45-46.
25 Vorlander, Karl, ***Felsefe Tarihi*** (çev. Mehmet İzzet–Orhan Saadettin), I-II, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 155-156.
26 Vorlander, *a.g.e.*, s. 158-159.
27 Vorlander, *a.g.e.*, s. 165.
28 Vorlander, *a.g.e.*, s. 166.
29 Vorlander, *a.g.e.*, s. 167.
30 Vorlander, *a.g.e.*, s. 171-172.
31 Weber, Alfred, ***Felsefe Tarihi*** (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, s. 95.
32 Weber, *a.g.e.*, s. 96.
33 Weber, *a.g.e.*, s. 123.
34 Weber, *a.g.e.*, s. 125-126.
35 Jeauneau, Edouard, ***Ortaçağ Felsefesi*** (çev. Betül Çotuksöken), İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s. 13.
36 Bourke, Vernon J., "Augustin", ***The World's Great Philosophers*** (ed. Robert L. Arrington), Oxford: Blackwell Publishing Inc, 2003, s. 25.
37 Weber, *a.g.e.*, s. 129.
38 Jeauneau, *a.g.e.*, s. 15-16.
39 Bourke, *a.g.e.*, s. 26-27.

40 Bourke, *a.g.e.*, s. 25.
41 Özlem, Doğan, ***Tarih Felsefesi***, İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1996, s. 22-25.
42 Özden, H. Ömer, "İslâm Düşüncesinin Bilim ve Felsefenin Gelişmesindeki Rolü", ***Felsefe Dünyası***, sy. 24 (1997), s. 57.
43 Karlığa, Bekir, ***İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri***, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 39.
44 Özden, *a.g.e.*, s. 57-58; Jeauneau, *a.g.e.*, s. 80.
45 Karlığa, *a.g.e.*, s. 45.
46 Karlığa, *a.g.e.*, s. 41; Jeauneau, *a.g.e.*, s. 81; Özden, *a.g.e.*, s. 58.
47 bk. Bayraktar, Mehmet, "İslâm Bilim ve Batı", ***Bilim ve Ütopya***, XII/141, (2006), s. 15-19.
48 Bu hususla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sezgin, Fuat, ***İslâm'da Bilim ve Teknik*** (çev. Abdurrahman Aliy), I-V, Ankara: Tuba Yayınları, 2007.
49 Renick, Timothy, "Aquinas", ***The World's Great Philosophers*** (ed. Robert L. Arrington), Oxford: Blackwell Publishing Inc., 2003, s. 1.
50 Renick, *a.g.e.*, s. 2.
51 Tarakçı, Muhammet, ***St. Thomas Aquinas***, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 242-243.
52 Renick, *a.g.e.*, s. 3-4
53 Tarakçı, *a.g.e.*, s. 243-244.
54 Tarakçı, *a.g.e.*, s. 248-249.
55 Tarakçı, *a.g.e.*, s. 249.
56 Renick, *a.g.e.*, s. 5-6; Tarakçı, *a.g.e.*, s. 251-252.
57 Droit, Roger-Pol, ***Düşünürlerin Eşliğinde*** (çev. Şehsuvar Aktaş), İstanbul: Can Yayınları, 1998, s. 92-93.
58 Jeauneau, *a.g.e.*, s. 121
59 Thiselton, Anthony, "William of Ockham", ***A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion***, Oxford: Oneworld Publications, 2002, s. 320
60 Droit, *a.g.e.*, s. 93-94.
61 Jeauneau, *a.g.e.*, s. 121-122.

İkinci Bölüm
Modern Batı Düşüncesi

1 Brotton, Jerry, ***The Renaissance: A Very Short Introduction***, New York: Oxford University Press, 2006, s. 39-40.
2 Kemerling, Garth, "Renaissance Thought", ***A Survey of the History of Western Philosophy***, Britannica Internet Guide Sellection, http://www.philosophypages.com/hy/3t htm, 26.01.2009

3 Copleston, Frederick Charles, ***A History of Western Philosophy: Ockham to Suarez***, Cornwall: Burns-Oates, Bodmin, 1953, s. 315-316.
4 Koyre, Alexandre, ***Bilim Tarihi Yazıları I*** (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara: TÜBİTAK, 2002, s. 58-60.
5 Westfall, Richard S., ***Modern Bilimin Oluşumu*** (çev. İsmail Hakkı Duru), Ankara: TÜBİTAK, 1998, s. 3.
6 Pippin, Robert B., ***Modernism as a Philosophical Problem***, Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1995, s. 5.
7 Hollinger, Robert, ***Postmodernism and the Social Science***, London: Sage Publication Inc., 1994, s. 58-59.
8 Smith, G. B., ***Nietzsche Heidegger and the Transition to Postmodernism***, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1996, s. 22.
9 Cottingham, John, ***Descartes Sözlüğü*** (çev. Bülent Özkan–Necati Ilgıcıoğlu–Ayhan Çitil–Aliye Kovanlıkaya), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996, s. 30.
10 Descartes, ***İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*** (çev. Mehmet Kararan), İstanbul: MEB Yayınevi, 1998, s. 162-163.
11 Hazard, Paul, ***Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*** (çev. Erol Güngör), İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981, s. 46.
12 Levin, D. M., ***The Opening Vision: Nihilism and the Postmodern Situation***, New York and London: Routledge, 1988, s. 51.
13 Çiğdem, Ahmet, ***Aydınlanma Düşüncesi***, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s. 13-14.
14 Goldmann, Lucien, ***Aydınlanma Felsefesi*** (çev. Emre Arslan), Ankara: Doruk Yayınları, 1999, s. 17.
15 Kant, İmmanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)", ***Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*** (çev. Nejat Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 213.
16 Beiser, Frederick, "The Enlightment and Idealism", ***The Cambridge Companion to German Idealism*** (ed. Karl Ameriks), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 19.
17 Hatab, Lawrence J., ***A Nietzschean Defense of Democracy***, Chicago: Open Court Publishing Company, 1995, s. 14.
18 Pippin, Robert B., ***a.g.e.***, s. 20.
19 Hatab, ***a.g.e.***, s. 15.
20 Krels, Steven, ***Renaissance Humanism*** (http://www.historyguide.org/intellect/humanism.html 16.10.2009).
21 Vattimo, Gianni, ***Modernliğin Sonu*** (çev. Şehabettin Yakın), İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 86.
22 McCallum, Dennis H., ***Optimistic Secular Humanism*** (http://www.xenos.org/essays/humnsm.htm 08.09.2009).
23 Owen, David, ***Maturity and Modernity***, London-New York: Routledge, 1994, s. 165.

24 Cottingham, John, ***Akılcılık*** (çev. Bülent Gözkan), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995, s. 15.
25 Locke, John, ***İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*** (çev. Meral Delikara Topçu), Ankara: Ötekı Yayınevi, 1999, I, 133-134.
26 Pippin, ***a.g.e.***, s. 12.
27 Weber, ***a.g.e.***, s. 304.
28 Çiğdem, ***a.g.e.***, s. 42.
29 Özlem, ***a.g.e.***, s. 19-20.
30 Gülbenkian Komisyonu, ***Sosyal Bilimleri Açın*** (çev. Şirin Tekeli), İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 13.
31 Özlem, ***a.g.e.***, s. 44.
32 Arendt, Hannah, ***Geçmişle Gelecek Arasında*** (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 83.
33 Özlem, Doğan, "Tarihsellik ve İnsan", ***Felsefe Tartışmaları,*** İstanbul: Panorama, 1999, s. 7.
34 Bambach, Charles R., ***Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historisizm,*** London: Cornell University Press, 1995, s. 3.
35 Üşür, Serpil Sancar, ***İdeolojinin Serüveni,*** Ankara: İmge Kitabevi, 1997, s. 22.
36 Küçükalp, Derda, ***Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma***, İstanbul: Alfa Aktüel, 2005, s. 80.
37 Smith, ***a.g.e.***, s. 39.
38 Küçükalp, ***Siyaset Felsefe İlişkisi***, s. 36.

Üçüncü Bölüm
Çağdaş Batı Düşüncesi

1 Rossi, Jean-Gerard, ***Analitik Felsefe*** (çev. Atakan Altınörs), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 2.
2 Pettit, Philiph, "Analytic Philosophy", ***A Companion to Contemporary Political Philosoph*** (ed. Robert E. Goodin–Philip Pettit–Thomas W. Pogge), Malden: Blackwell Publishing Inc., 2007, I, 5.
3 Akarsu, Bedia, ***Çağdaş Felsefe Akımları,*** İstanbul: MEB Yayınevi, s. 142-143.
4 Schlick, Moritz, "Anlam ve Doğrulama" (çev. Necla Arat), Akarsu, ***a.g.e.,*** içinde, s. 256.
5 Cevizci, Ahmet, ***Felsefe Sözlüğü***, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, s. 1800-1803.
6 Pettit, ***a.g.e.***, s. 9.
7 Scruton, Roger, ***A Dictionary of Political Thought***, London: The Macmillan Press, 1982, s. 394.

8 bk. West, David, "Continental Philosophy", *A Companion to Contemporary Political Philosoph Vol. I* (ed. Robert E. Goodin–Philip Pettit–Thomas W. Pogge), Malden: Blackwell Publishing Inc., Malden 2007, 1, 36-68.
9 Beiser, *a.g.e.*, s. 18.
10 Vattimo, *a.g.e.*, s. 86, 96.
11 Küçükalp, *Politik Nihilizm*, s. 45.
12 Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (çev. Ahmet İnam), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997, s. 23.
13 Pearson, Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist* (çev. Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 35-36.
14 West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 221.
15 Heidegger, "Letter on Humanism", *Pathmarks* (çev. Frank A. Cappuzi), Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 251-252.
16 Swigewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (çev. Osman Akınhay), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 348-349.
17 Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 173.
18 Best, Steven–Dauglas Kelner, *Postmodern Teori* (çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 37.
19 Murphy, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri* (çev. Hüsamettin Arslan) İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 141.
20 May, Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi* (çev. Rahmi G. Öğdül), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 96.
21 May, *a.g.e.*, s. 99-100.
22 Levinas, Emmanuel, "Fenomenolojiden Etiğe" (çev. Özkan Gözel) *Sonsuza Tanıklık* (haz. Zeynep Direk–Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 266-267.
23 Sarup, Madan, *Identity Culture and the Postmodern World* (ed. Tasneem Raja), Edinburg: Edinburg University Press, 1996, s. 68.
24 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (çev. Rasih Nuri İleri), İstanbul: Say Yayınları, 1995, s. 105.
25 Rousseau, *a.g.e.*, s. 140, 144-145.
26 Copleston, F. Charles, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma* (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, 1988, VI/1, s. 118.
27 Rousseau, *a.g.e.*, s. 169, 177.
28 Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* (çev. Zahir Güvemli), İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1945, s. 27, 40.
29 Rousseau, *a.g.e.*, s. 28-44.

30 bk. Balkız, Bekir, "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi", http://phonix17.siteinynet.com/9pdf 09.03.2009.
31 Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması* (çev. Orhan Koçak), İstanbul: Metis Yayınları, 1994, s. 67, 91, 120-126.
32 Nietzsche, *Aforizmalar* (çev. Sedat Umran), İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000, s. 60.
33 Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* (çev. Ahmet İnam), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1998, s. 76-77.
34 Levi-Strauss, Claude, *Irk, Kültür ve Tarih* (çev. Haldun Bayrı v.dğr.), İstanbul: Metis Yayınları, 1997, Oliver Abel, "Levi-Strauss'a İkinci Önsöz", s. 14.
35 Levi-Strauss, *a.g.e.*, s. 35.
36 Levi-Strauss, *a.g.e.*, s. 38-39, 42.
37 Leach, Edmund, *Levi Strauss* (çev. Ayla Ortaç), İstanbul: Afa Yayınları, 1985, s. 9.
38 Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu* (çev. Sungur Savuran), İstanbul: Metis Yayınları, 1997, s. 21-22.
39 Lyotard, *Postmodern Durum* (çev. Ahmet Çiğdem), Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 11-12.
40 Appleby, Covington v.dğr., *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*, Great Britain: Routledge, 1996, s. 387.
41 Lyotard, *a.g.e.*, s. 53, 62-63.
42 bk. Küçükalp, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
43 bk. Lyotard, "Postmodern Nedir? Sorusuna Cevap" (çev. Dumrul Sabuncuoğlu), *Postmodernizm* (haz. Necmi Zakâ), İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994, s. 45-58.
44 Saussure, Ferdinand de, *Genel Dil Bilim Dersleri* (çev. Berke Vardar), İstanbul: Multilingual, 1998, s. 111.
45 Culler, Jonathan, *Saussure* (çev. Nihal Akbulut), İstanbul: Afa Yayınları, 1985, s. 20.
46 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s. 64.
47 Turner, Bryan S., *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm* (çev. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul: Anka Yayınları, 2002, s. 149
48 Yıldırım, Ali Kemal, "Edward Said'in Düşüncelerine Eleştirel Bir Bakış", *Doğu Batı*, V/20, Oryantalizm II (2002), s. 139.
49 Applebyv.dğr., *a.g.e.*, s. 409

Sözlük

açıklama. Genel olarak bir şeyi anlaşılır ve bilinir hale getirme; bir şeyin, tecrit edilmiş, bağlantısız ve havada kalmış gibi görünmemesi için, başka birşey ya da şeylerle olan ilişkisini gösterme işlemi.

açık toplum. Demokrasiyle birlikte kullanılagelen bir kavram olarak, toplumun yaygın katılımına açık, toplumsal talepleri göz önünde bulunduran, topluma hesap veren, politikalarını herkesin görebileceği şeffaflıkta formüle eden, hukukun üstünlüğü altında kalan, temel hak ve hürriyetleri esas alan yönetim yapısı ve anlayışı.

agnostisizm. Genel olarak, özgül bir alanın kapsamı içine giren şeylerin bilgisine erişmenin imkânsız olduğunu öne süren yaklaşım ya da görüş; Tanrı'nın var olup olmadığını bilemeyeceğimizi öne süren öğreti.

akılcılık. En genel haliyle hayata yön verilmesinde yegâne araç olarak aklın doğru ve gereği gibi işletilmesini gören, akla uygun yaşanmasını biricik doğru yol sayan yaşama felsefesi; bilginin kaynağında aklın olduğunu öne süren bilgi görüşü.

altın kural Ahlâk felsefesinde, hemen her sistemin temelinde bulunan ve "Başkalarına, başkalarının senin yapmasını istediğin şeyleri yap!" ve "Sana yapılmasını istemediğin şeyleri yapma!" diye ifade edilen meşhur kural.

ampirizm. Doğrudan, somut deneyimin tek bilgi kaynağı ve bilginin doğruluğunu sınayıp değerini belirlemenin tek yöntemi olduğunu savunan akım.

analitik felsefe. XX. yüzyılda özellikle İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde çok etkili olan ve dil üzerinde yoğunlaşarak, olgulara ya da anlamlara uygun düşecek en iyi ve en dakik mantıksal formu bulmak için, tümceleri ya da kavramları veya dilsel ifadeleri analiz etme işiyle uğraşan felsefî akım; dilin mantıksal analizine dönük ilgiyle karakterize olan felsefe okulu.

antiözcülük. Bütün kültürler ve zamanlar için doğru olduğu düşünülen değişmez bir gerçekliğin olduğunu ve dolayısıyla, hakikat veya fikirlerin, sosyal bir tarzda oluşturulmuş şeylerden ziyade, değişmez "öz"lere dayandığını ileri süren geleneksel felsefelere karşı çıkarak, ontolojik, epistemolojik veya moral anlamda bir evrensellik fikrinin savunulamayacağını, her şeyin, göreli bir karakter arzettiğini ve sosyal bir biçimde oluşturulduğunu ileri süren yaklaşım

aposteriori. Deneyimin eseri veya sonucu olan, deneyime dayanan anlamına gelen Latince deyim.

apriori. Deneyimden bağımsız, tecrübeye dayanmayan anlamına gelen Latince deyim.

arkhe. Yunan felsefesinde, bütün varlıkların kendisinden çıktığı ilk madde.

aşkın. Genel olarak en yüksek, en üstün, en yüce olan, en yüksek niteliklere sahip bulunan varlık; deneyimde verilenin ötesinde olan, deneyi aşan gerçeklik; normal, gündelik tecrübenin kavrayışını aşan,

bilimsel açıklama düzeyinin daima ötesinde kalan varlık alanı için kullanılan sıfat.

ateizm. Tanrının ya da tanrıların var olmadığı inancına dayanan felsefe akımı. Evreni yarattığı, evrenin yasalarını koyduğu, evrene bir şekilde müdahale ettiği kabul edilen doğa üstü bir varlık türüne veya yaratıcıya inanmama.

Aydınlanma. Avrupa'da XVII. yüzyılın ikinci yarısıyla XIX. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve önde gelen birtakım filozofların aklı insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel dönem; bilimsel keşif ve felsefî eleştiri çağı; felsefî ve toplumsal hareket.

bağlamcılık. Metafizikte, görünüşle görünüşlerin gerisinde bulunduğu kabul edilen gerçeklik arasındaki ayırımı reddeden, bu türden ayırımların yalnızca yapılan araştırmaya göreli olduğunu savunan görüş.

bilgelik. En geniş ve en genel anlamıyla, insanın içinde yaşadığı dünya ve toplumla uyumlu, kendi kendine yeten ve bilinçli bir varlık olmasını; dünyaya, kendisine, yaşama ve yaşamın nihaî ve en yüksek amaçlarına ilişkin olarak sağlam bir kavrayışa sahip bulunmasını; eylemlerinde bilginin belirleyici rol oynamasını; düşünüp taşınarak eylemesini; eylemlerinin enine boyuna düşünülmüş eylemler olmasını öngören ideal durum ya da erdem.

bilimcilik. Bilimi, bilgi elde etmenin tek yolu ya da yöntemi olarak gören, dolayısıyla alternatif bütün bilgi formlarını reddeden anlayış. Doğa bilimlerinin klasik tümevarımsal yöntemlerinin gerçek, olgusal bilginin mümkün tek kaynağı olduğunu ve insanla toplum hakkında bilgi elde etmeye çalışırken, yalnızca bilime dayanabileceğimizi savunan görüş.

bilimsel devrim. Batı'da, 1500-1700 yılları arasında, özellikle astronomi, fizik ve tıp alanında yaşanan geniş kapsamlı ve sistematik bilim hareketi için kullanılan deyim.

bireyselcilik. Devletin birey için var olduğunu iddia eden, bireyin özgürlüğüne büyük önem veren ve kendisine yeten, kendi kendisini yönlendirebilen bireyi, toplum ve devlet karşısında ön plana çıkartan akım.

bütüncülük. Bir sistemin veya bir bütün olarak bir sistemin özelliklerinin bütününün organik bir birliğe sahip bulunduğunu, sistemin parçaları ya da bireysel özelliklerinden daha büyük bir gerçekliğe sahip olduğunu veya sistemin parçaları veya bireysel özellikleri düzeyinde mümkün olmayan açıklayıcı bir role sahip bulunduğunu öne süren yaklaşım.

cinsiyet ayrımcılığı. Bir cinsin veya bir kimsenin ait olduğu cinsin karşı cinsten entelektüel bakımdan, ahlâken ya da biyolojik olarak üstün olduğunu düşünmesi veya üstün görmesi eğilimi, dolayısıyla cinsler arasındaki eşitsizliği onaylaması, doğal karşılaması tavrı.

çevrecilik. Genel olarak çevrenin insanın faaliyetleri üzerindeki etkisini vurgulayan felsefî öğreti; çevrenin insan davranışını belirlemedeki rolüne dikkat çeken kuram ve felsefî okul. İnsanlar da içinde olmak üzere, bütün hayvanların yapısını ya da davranışını etkileyen bir etmen olarak fizikî, biyolojik, psikolojik ya da kültürel çevrenin önemini vurgulayan anlayış.

dâimîcilik. Genel olarak insanın, toplumun ve yaşamın değişmez bazı temel yönleri, gerçekleri bulunduğunu, bu öz ya da yönlerin hep aynı kaldığını savunan öğreti. Evrendeki temel gerçeğin değişme değil de, kalıcılık ve devamlılık olduğunu belirten anlayış.

değerden bağımsızlık. Bir disiplinin ya da bilimin salt çıplak olgularla ilgili olması, değer bakımından nötr ya da yansız olma hali; bilimsel araştırmanın betimlemeler, açıklamalar sağlayabileceği, öndeyilerde bulunabileceği fakat değer yargısı üretemeyeceği tezi.

deizm. Yaratancılık. Tanrının varlığını reddeden ateizmin tersine, bir tanrının var oluşunu öne süren, fakat dinî ortodoksiyi tanımlayan teizmden önemli ölçüde farklılık gösteren, söz gelimi mûcizeleri reddeden akılcı tanrı anlayışı.

determinizm. Evrensel nedensellik ilkesi, her şeyin bir sebebi olduğu görüşü.

dilci felsefe. Felsefe problemlerini dilin çeşitli kullanımlarını inceleyerek çözmeyi amaçlayan felsefî tavır; felsefî problemlerin özünü ve yapısını, gündelik dili analiz ettiğimiz zaman daha iyi anlayabileceğimizi savunan anlayış; dilin gündelik kullanımlarına uymayan anlatımları anlamsız sayma yöntemi.

diyalektik materyalizm. Marksist felsefeye, Marksizm'in özellikle varlık, bilgi ve yöntem teorisiyle ilgili boyutuna, Marksizm'in eski Doğu blokundaki savunucu veya temsilcileri tarafından verilen ad; gerçek anlamda var olanın, hareketi diyalektik bir karakter arz eden madde olduğu görüşü.

dogmatizm. Genel olarak kimi öğretilere en küçük bir eleştiriye izin vermeden, rasyonel ve mantıksal kanıtlar yerine, salt duygulara veya kişisel eğilimlere dayanarak körü körüne inanma, onları sorgusuz sualsiz bir biçimde benimseme.

doğalcılık. Natüralizm. Var olan her şeyin doğal dünyanın bir parçası olup, bu dünyaya ilişkin araştırmaya özgü yöntemlerle araştırılması gerektiği görüşü; var olan ya da olup biten her şeyin, doğa bilimlerinde örneklenen yöntemler tarafından açıklanabilme anlamında doğal olduğunu, var olan her

şeyin doğanın bir parçasını meydana getirdiğini savunan anlayış.

doxa. Yunan felsefesinde, sanı ya da kanaat.

duyguculuk. Ahlâklılığın akla dayanmadığını, ahlâkî ilke ya da önermelerin, onları ortaya koyan insanların bir kişi ya da varlığa karşı olan beğeni, ilgisizlik ya da nefretini ifade ettiğini savunan etik görüşü.

düalizm. Herhangi bir alanda birbirinden bağımsız, birbirine indirgenemez iki töz, değer, hakikat ya da ilke kabul etme tavrı veya yaklaşımı.

egemenlik. Hukuk ve siyaset felsefesinde, bir kişi ya da kurumun, kendi alanında başka bütün kişi ya da kurumlar üzerinde nihaî otorite sahibi olmasını mümkün kılan özellik; devletin karar alma sürecinde ve düzeni sağlamada, tek yönetici ya da otorite olması durumu.

egoizm. Ahlâk felsefesinde, her insanın kendi iyiliğini gözetmesi ve kendi çıkarlarını hayata geçirmesi gerektiğini, yaşamdaki en yüksek iyinin, kişinin kendisi için mümkün bütün tatminleri (arzuları, istekleri, ihtiyaçları, hazları ve amaçları) karşılaması ya da gerçekleştirmesi olduğunu, kişinin kendi tatmin, başarı ve mutluluğunun ilk, en yüksek ve nihaî değer olduğunu, kalan bütün değerlerin bundan çıktığını savunan anlayış.

eleştiricilik. Alman düşünürü Kant'ın felsefesinde, aklın ve bilginin doğasını konu alan araştırma ve insanın bilgi yetisini sorgulama tavrı.

entelektüalizm. Genel olarak zihni, bilginin ve eylemin tek gerçek ilkesi olarak gören öğreti; zihinsel fenomenlerin duygular ve irade karşısında önce ve üstün olduğunu öne süren felsefe anlayışı.

episteme. Yunan felsefesinde, akılsal bilgi.

eşitlik. Ahlâkî ve toplumsal bir ideal olarak, insanların birbirleriyle, aynı insan doğasına sahip olmak bakımından, aynı konum ve değerde olmaları hâli.

İnsanların birbirleriyle eşdeğerde olduğunu, bundan dolayı insanlar arasında ayırım gözetilmemesi gerektiğini dile getiren ilke.

eudaimonizm. Antik Yunan'da mutluluk ahlâkı. Ahlâkî eylemin nihaî hedefinin mutluluk, doğru eylemin en yüksek amacının kişinin kendisini tam olarak gerçekleştirmesi, potansiyel güç ve yeteneklerini tam olarak hayata geçirmesi olduğunu savunan ahlâk görüşü.

evrenselcilik. Genel olarak geçerliliğin ve doğruluğun ölçütü olarak bütün insanların onayını temele alan, bütün insanların onayı dışında hiçbir otorite kabul etmeyen görüş.

evrimcilik. Çoğu zaman ilerlemeye duyulan inançla birlikte ortaya çıkan ve evrimin, evrendeki en temel değişme tarzı olduğunu savunan görüş. Evrim düşüncesi yani bütün tezahürleri ve görünüşleri içinde evrenin ve yaşamın, bütün boyutlarıyla doğanın, bir gelişme sürecinin ürünü olduğu düşüncesi üzerine kurulan sistem.

faydacılık. Genel iktisadî bir öğreti, bir siyaset felsefesi ve toplum teorisi olarak iyinin mutluluk ya da hazza ve dolayısıyla doğruya eşit olduğu görüşü. Belli bir nüfus veya tek bir birey söz konusu olduğunda, acı karşısında hazzı ya da genel olarak mutluluğu arttıran politika, tercih, karar ya da eylemin iyi ve dolayısıyla doğru olduğunu öne süren anlayış.

fenomen. En genel anlamı içinde, bizi çevreleyen dünyada duyular aracılığıyla algıladığımız herhangi bir nesne; algının nesnesi, algılanan şey, gözlemlenebilir olan olay ya da olgu. İnsan varlıklarına, doğrudan ve aracısız deneyimde, tecrübede görünen şey; insan varlıklarına göründüğü, onlar tarafından algılandığı şekliyle nitelik, ilişki, durum, olay.

fenomenalizm. Bilginin fenomenlerin bilgisiyle sınırlı olduğunu; fenomenlerin, nesnelere ilişkin duyu

verilerinden hareketle kurulan mantıksal yapılardan başka hiçbir şey olmadıklarını öne süren bilgi görüşü.

fenomenoloji. Genel olarak fenomenlerin bilimi, özel olarak da çağdaş Alman filozofu Edmund Husserl tarafından kurulmuş olan, bilincin çok çeşitli formlarıyla, dinî, estetik, ahlâkî ve duyusal her tür doğrudan deneyimini analiz edip betimleyen felsefe anlayışı ya da yaklaşımı.

fideizm. İnancılık. Temel dinî dogma ve öğretilerin akıl yoluyla kanıtlanamayacağını, fakat yalnızca inanç, iman yoluyla kabul edilebileceğini savunan anlayış.

fizikalizm. Bilim felsefesinde, mantıkçı pozitivistler, kimi Viyana çevresi düşünürleri ama özellikle de terimi 1931 yılında felsefî terminolojiye armağan eden Otto Neurath tarafından savunulan, bilimin dilinin maddî, fizikî nesnelere gönderimde bulunan ve bütün temel yüklemleri fizikî bir nitelik arzeden bir dil olduğu görüşü.

fonksiyonalizm. Genel olarak bilimsel açıklama ve yorumun temel aracı olarak, yapı yerine işlevi ön plana çıkartan, bilimsel düşünceyi zamansal bir perspektif içine oturtan; terim ve tözlerin yerine, bağıntı ve etkinlikleri, sürekli bir form yerine, dönüşümü geçiren yaklaşım.

gelenekçilik. Genel olarak geleneğe dayanan inanç sistemine, gelenekler yoluyla aktarılan âdet ve düşünce tarzlarına bağlılıkla belirlenen tavır; geleneksel ve yerleşik veya kurumsallaşmış olanı yeni ve modern olana tercih etme tutumu; geleneksel değerlerin korunup yaşatılması gerektiğini savunan, geleneği otorite kaynağı, anlamın ve doğruluğun temel referansı olarak benimseyen yaklaşım.

genel irade. Toplum ya da devletin sahip olduğu, o toplumdaki bireylerin ya da bireylerden meydana

gelen grupların eylemlerini başlatan, yönlendiren ve eylem tarzlarıyla ilgili kararları veren, özerk ve egemen kişilik ya da güç.

gerçeklik. En genel anlamı içinde, dış dünyada nesnel bir var oluşa sahip olan varlık; var olanların tümü, var olan şeylerin bütünü; bilinçten, bilen insan zihninden bağımsız olarak var olan her şey.

görecilik. Rölativizm. Kişiden kişiye değişmeyen nesnel bir hakikat, herkes için geçerli olan mutlak doğrular bulunmadığını, hakikatin ya da doğruların bireylere, çağlara ve toplumlara göreli olduğunu savunan anlayış. Mutlak veya değişmez ya da evrensel standart ya da ölçütlerin bulunmadığını öne süren yaklaşım; bir teorinin, kendisinin dışında ve kendisinden bağımsız olan doğruluk ölçütleri sağlayamaması durumu.

görünüş-gerçeklik ayırımı. Şeylerin, bütün ilişkilerinden bağımsız olarak, kendilerinde ve kendi başlarına sergiledikleri varlık tarzı ile (gerçeklik) bilen, algılayan ya da gözlemleyen özneye görünme tarzı arasında yapılan ayırım.

haklılandırma. Genel olarak haklı kılma, temellendirme. Bir iddiayı, bir sonucu, bir önermeyi ya da belli bir davranış tarzını, yeterli sebepler, tatmin edici deliller ve sağlam dayanaklar göstererek savunma, destekleme.

hazcılık. Yaşamda gerçekten ve bizzat kendisi için istenen tek şeyin, ahlâk alanındaki en yüksek değer, nihaî ve en yüksek iyinin haz olduğunu savunan öğreti.

hermenötik. Genel olarak insanın eylemlerinin, sözlerinin, yarattığı ürünlerin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatı. XIX. yüzyılda, pozitivizmin genel yöntem anlayışına ve doğa bilimlerinin yöntemini insan bilimlerinde de kullanma tavrına karşı, tarih ve sosyoloji gibi insan bilimlerinin

konusu olan insan varlığının temel özelliğinden dolayı, farklı bir yönteme ihtiyaç duyduğu anlayışının sonucu olan yorum teorisi.

hümanizm. Genel olarak akıllı insan varlığını tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlâkî gelişiminin, rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğa üstü alana hiç başvurmadan, doğal yoldan gerçekleştirilebileceğini belirten ve bu çerçeve içinde, insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkartan felsefî akım.

ırkçılık. Bir halkın, bir grup insanın diğer halk ya da insanlardan farklı olmakla kalmayıp, aynı zamanda diğerlerinden fiziksel, entelektüel ya da ahlâkî bakımdan daha iyi, daha güçlü, daha yüksek ya da daha yaratıcı olduğunu, bu üstünlüğün atalardan miras alınmış olan biyolojik farklılıklardan kaynaklandığını savunan anlayış.

içkin. Aşkın olana, dışarıda ya da ötede olmaya karşıt olarak, içte ya da içeride olan; bir varlığın yapısında bulunan; bir dış etkenden değil de, bu varlığın kendi doğasından kaynaklanan; geçici olanın tersine, bir şeyde gerçekten, fiilen var olan için kullanılan sıfat.

içselcilik. Metodolojide, bir konuyu bağımsız ve özerk bir alan olarak görüp, dışsal faktörleri hiç hesaba katmadan, kendi iç dinamikleri ve temel özellikleriyle açıklama tavrı.

ide. Modern felsefede, tamamıyla zihinsel ya da öznel bir ilke olarak, insan zihninin ya da bilincinin içerikleri ya da içeriklerinden bazıları; zihin düşündüğü zaman, akıl ya da bilincin dolayımsız olarak ayırdında olduğu her şey.

idea. Form. Antik Yunan felsefesinde ve özellikle Eflâtun'da ezelî-edebî doğa ya da öz; duyularımızla algıladığımız şeylerin, nesnelerin yetkin ilk örneği.

idealizm. İnsanın gerçekliğe ya da deneyime ilişkin yorumunda ideal ya da tinsel olana öncelik veren, dünya ya da gerçekliğin özü itibariyle tin olarak var olduğunu, soyutlama ve yasaların duyumsal şeylerden daha temel ve gerçek olduğunu savunan öğreti.

Zihinden bağımsız olan gerçekliğin, Eflâtun'da görüldüğü gibi, kavram ya da idea cinsinden olduğunu veya Ortaçağ düşüncesinde gözlemlendiği gibi, gerçekten var olanın yalnızca tanrı olduğunu öne süren görüş.

ilerlemecilik. Genel olarak evrenin ana gerçeğinin devamlılık ve kalıcılık değil de, değişme olduğu inancıyla, her şeyde bir gelişme ve ilerleme aramak eğilimi. Siyasî ve toplumsal açıdan ilerlemeyi, toplumsal koşulları iyileştirmeyi ve söz konusu iyileştirmenin gerçek bir toplumsal adalete yol açacağını savunan görüş.

indirgemecilik. Genel olarak karmaşık fenomenlerin en iyi bir biçimde, bu fenomenleri temel, ilkel öğelerine ayıran bir bileşen analiziyle anlaşılabileceğini; doğaya ilişkin daha derin bir kavrayışa, ancak ve ancak belli bir düzeyde gerçekleştirilen her analizin daha derin ve ileri bir düzeye götürülmesi durumunda ulaşılabileceğini öne süren ve dolayısıyla, açıklanmak istenen fenomen ya da fenomenleri ilkel öğelerine irca eden tavır.

inşacılık. Epistemolojide, bilginin elde ettiğimiz, kazandığımız bir şey değil de, ürettiğimiz bir şey olduğu; bilgide veya herhangi bir disiplinde araştırma konusu olan nesnelerin, dış dünyada insan zihninden bağımsız olarak var olan ve keşfedilmeyi bekleyen nesneler değil de, yapımlar, insan zihni tarafından meydana getirilen konstrüksiyonlar olduğu görüşü.

iradecilik. Bir eylem teorisi olarak, insan eylemini, akıl ve doğal eğilimlerden ziyade, irade ya da özgür

seçime dayandıran; fenomenlere ilişkin kavrayışımızı bizim ya da tanrının bu fenomenleri kontrol etme yeteneği ile ilişkilendiren felsefi anlayış, tutum veya öğreti.

irrasyonalizm. Gerçekliğin aklî bir yönü bulunmadığı, onun kör bir irade olduğu görüşü; bilgide, esas itibariyle sezgi benzeri akıl dışı güçlerin temel olduğunu öne süren öğreti.

işlemcilik. Bir kavramın anlamının bir dizi işlemle belirlendiğini; bilimsel bir fikir, kavram, terim ya da sembolün anlamının, onu anlamak için gerçekleştirilen bir dizi faaliyetle özdeş olduğunu savunan görüş.

iyi. Arzunun, değerin nesnesi olan, rasyonel iradenin değerli bulduğu, irade tarafından istenen, arzu edilen şey. İnsan iradesinin akla dayalı bir seçim sonucunda değer verdiği, ihtiyaçlarımızı karşılayan, özlemlerimize uygun düşen şey. Kendimizi bir insan varlığı olarak tam anlamıyla gerçekleştirmemize hizmet eden, ait olduğumuz topluluk için yararlı ve değerli olan şey

kapitalizm. En genel anlamı içinde, sermayenin en temel üretim aracı olduğu ekonomik sistem veya üretim tarzı.

kavram. Bir şeyin, bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı; soyut düşünme faaliyetinde kullanılan ve belli bir somutluk ya da soyutluk derecesi sergileyen bir düşünce, fikir ya da ide.

kavram realizmi. Tümellerin, genel kavramların insan zihninden ve insanın bilgisinden bağımsız bir biçimde var olduğunu, onların bilincine varacak, bilgisine sahip olacak zihinlerin hiç var olmaması durumunda bile var olacaklarını savunan görüş.

kesinlik. Genel olarak bir önerme ya da inancın doğruluğuna sarsılmaz bir inanç besleme durumu; mutlak, kesin ve zorunlu bir doğruya ulaşıldığında,

bir önerme sağlam ve geçerli sebeplere dayanılarak tasdik edildiği zaman söz konusu olan zihin hali.

komünoteryanizm. Değer sistemimiz ve analizimizin merkezinde bireyden ziyade cemaatin, toplumun, devletin, milletin olması gerektiğini savunan görüş ya da yaklaşım.

kozmopolitanizm. Bütün insan varlıklarının bir büyük dünya toplumunun yurttaşları oldukları, tikel veya münferit toplumlara sadece uzlaşımın bir sonucu olarak ayrıldıkları görüşü. Bireyin anayurduna duyduğu bağlılık ve muhabbetin yerine, daha büyük ve daha yüce bir yurt olarak düşünülen bütün bir dünyaya duyulan bağlılık ve muhabbeti geçirmesi gerektiği anlayışı.

kuşkuculuk. Şüphecilik. Genel bir tavır olarak hiçbir şeyi olduğu gibi kabul etmeme, her şeyi belli bir eleştiri süzgecinden geçirme tavrı; daha özel olarak da, insanın kesin bilgiye ulaşmasının imkânsız olduğunu öne süren görüş.

liberalizm. En genel anlamıyla kökleri Rönesans ve reformasyona dayanmakla birlikte, daha çok XVIII. yüzyılda sağlam temellere oturan felsefî bir teori ve modern dünyanın temel politik ideolojilerinden biri olarak, bireylerin sivil ve politik haklarına verdiği önemle seçkinleşen görüş

logos. Yunan düşüncesinde, kozmik akıl ve ondan pay alan insan aklı; açıklama.

mantıkçı pozitivizm. Klasik pozitivizmin, bilimsel ampirizm ya da bilimsel pozitivizm olarak da bilinen, XX. yüzyıldaki devamı; a) Hakiki önermelerin (yani dünya ile ilgili olarak doğru ya da yanlış olan önermelerin) bilimin yöntemleri tarafından doğrulanabilir önermeler olduğu, b) Etiğin, metafiziğin ve teolojinin önermelerinin doğrulanabilir ve dolayısıyla anlamlı olmadığı, c) Mantık ve matematiğin önermelerinin anlamlı olmakla birlikte, doğruluklarının,

deneyim ve gözlem yoluyla değil, fakat analiz yoluyla ortaya konduğu, d) Felsefenin görevinin, metafizik yerine analizle uğraşmak olduğu tezlerinde ifadesini bulan XX. yüzyıl düşünce hareketi.

materyalizm. Yalnızca maddenin gerçek olduğunu, madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin var olmadığını, varlığın madde cinsinden olduğunu öne süren görüş; yer kaplayan, girilmez, yaratılmamış ve yok edilemez, kendinden kaim olan, harekete yetili maddenin, evrenin biricik ya da temel bileşeni olduğunu savunan varlık anlayışı.

mekanizm. Doğal, biyolojik ve psikolojik bütün fenomenlerin, son çözümlemede fizikî fenomenlerden başka hiçbir şey olmadığını ve bütün fenomenlerin yalnızca maddî değişmeler ya da hareket halindeki madde aracılığıyla açıklanabileceğini savunan ve canlı doğayla cansız doğa arasında hiçbir ayırım gözetmeyen görüş.

merkezîcilik. Belli bir değerler sistemini temsil eden merkezin, toplumsal sistemde refahın, ödül ve rollerin dağılımını meşrulaştıran bir otorite kaynağı olduğunu, periferi ya da çevrede başka toplumsal grupların bulunduğu yerde, merkezde elitlerin olduğunu savunan görüş.

meşruiyet. Siyaset biliminde, politik bir sisteme, devlete veya hükümete itaat edilip edilmemek, bir teoriyi benimseyip benimsememek gerektiğini belirleyen durum; bir iktidar sahibinin veya kural sisteminin haklı olması, siyasî iktidarın halkın rızasına ve onayına dayandırılması durumu.

metaetik. Etik alanının üzerine çıkarak, ahlâkın bizâtihi kendisi hakkında konuşan, ahlâklılığın doğasını, etiğin temel karakteristiklerini, ahlâk dilini çözümleyen etik türü.

metafizik. Felsefenin, amacı var olanların gerçek doğasını belirlemek, var olanların anlamını, yapısını ve ilkelerini ortaya koymak olan temel disiplini.

metodoloji. Araştırma, doğrulama, öğretme vb. yöntemlerini ele alıp inceleyen ve onlara teknik anlamda değer biçen disiplin veya yöntem kuramı.

milliyetçilik. Millî kimliğin politik ve kültürel olarak tanınması gereken bir temel olduğunu, milletlerin özerklik, selfdeterminasyon ve/veya egemenlik haklarına sahip bulunduğunu, milletin üyelerinin bu hakları savunmak için bir araya gelmeleri gerektiğini öne süren öğreti, politik ideoloji.

modernizm. a) Genel olarak geleneksel olanı yeni olana tâbi kılma, yerleşik ve alışılmış olanı yeni ortaya çıkana uydurma eğilimi veya düşüncesi. b) Bir inanç sistemi ya da öğreti bütününü değişen şartlara uyarlama eğilimi ya da hareketi. Özel olarak da Batı'da XIX. yüzyılın sonlarına doğru kilisenin teolojik öğretisinin yanı sıra, geleneksel otoritenin çöküşünün ve kentleşme, endüstrileşme ve liberal/demokratik değerlerin yükselişinin, özellikle de modern bilimsel dünya görüşünün dünya ölçekli etkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkan, düşünce ve yaşamı yeni politik ve toplumsal koşullara uyarlamayı amaçlayan tavır, hareket.

monizm. Birbirine indirgenemeyen iki ayrı töz ya da gerçekliğin varlığını öne süren düalizme ve bir şeyler çokluğunun var oluşunu kabul eden plüralist felsefeye karşıt olarak, bir yandan çokluğun var oluşunu, diğer yandan da düalizmin ruh-beden, özne-nesne, madde-güç benzeri ayırımlarını reddeden anlayış. Tek bir tözün var olduğu görüşü.

muhafazakârlık. Reformcuların olanca iyi niyetlerine rağmen beklenmedik sonuçlara yol açabilen reformlara iyi gözle bakmayan, büyük ölçekli toplumsal dönüşümlere şiddetle karşı çıkan, toplumun geleneklerine büyük değer atfeden toplum ve siyaset

görüşü; geleneğe bağlı tarihsel tecrübe birikimine değer veren, yavaş ve tedrîcî değişmeye inanan ideoloji; kapitalizmi, özel teşebbüs ve serbest girişimciliği coşkuyla savunan, seçime dayalı bir toplumsal düzenin ve ahlâkî disiplinin önemini vurgulayan ve bu arada statükoyu, var olan düzeni koruma yönünde bir eğilim sergileyen siyasî düşünce.

mutlakçılık. Genelde doğruluğun, değerin, güzelliğin ya da gerçekliğin nesnel olarak gerçek, değişmez ve ezelî ebedî olduğu görüşü. Gerçekliğin değişmez ve doğru tek bir açıklaması olduğu inancı.

mutluluk. Genel çerçevesi, formel anlamı içinde, insan eylemlerinin ve çabalarının nihaî ve en yüksek amacı olan hal; yaşamdaki en yüksek değer ya da hedefe ulaşma durumu. Acının yokluğu ya da haz hali; bütün bir insan varlığının uyumlu olması durumu.

nedensellik. Zaman dizisi içinde, biri olmadan diğerinin de ortaya çıkamayacağı iki olay, fenomen ya da süreç arasındaki zorunlu ilişki.

nesnelcilik. a) Genel olarak varlığın, gerçekliğin bilen özsebep bağımsız olduğunu dile getiren görüş. b) Metafizikte, nesnel idealizm anlamında kullanılan nesnelcilik, bilginin hem özne hem de nesnesinin aynı ölçüde gerçek olduğunu savunan yaklaşım.

nesnellik. a) Nesneleri, zihinden bağımsız varlıklar olarak konu alma niteliği. b) Olaylara kişisel öğe ve etmenlerden etkilenmeden, öznel eğilimlerden bağımsız olarak ve ön yargıların olumsuz etkisini işe karıştırmadan yaklaşma durumu. c) Bilimsel araştırmada genel geçerliliği olan, herkes için bağlayıcı evrensel sonuçlara ulaşabilmek için, öznel öğeleri işe karıştırmadan, olay ve olgulara olduğu şekliyle yaklaşma tavrı. d) Doğru bilginin değerden bağımsız olması gerektiği ilkesi.

nihilizm. Genel olarak düşüncenin veya hayatın bütün ya da bazı yönlerinin inkârı veya olumsuzlamasıyla ilgili felsefe. Tanrının var oluşunu, ruhun ölümsüzlüğünü, iradenin özerkliğini, aklın otoritesini, değerlerin nesnelliğini, bilginin imkânını, tarihin mutlu sonunu yadsımanın yanı sıra bir umutsuzluk ve düş kırıklığı duygusu ihtiva eden görüş.

niyet etiği. Ahlâkta, ahlâkî eylemde, sonuçtan çok niyetin önemli olduğunu, sonucun insanın etki alanı dışında kalabilirken, niyetin belirleyici olduğunu öne süren ve dolayısıyla sonuççu ya da teleolojik bir anlayışın karşısında yer alan etik görüşü.

nominalizm. Adcılık. Realizmin tam karşıtı olan ve tümellerin gerçek bir var oluşu olmadığını öne süren görüş; şeylerin özlerinin bulunmadığını savunan teori. Tanımların ve genel olarak dillerin, şeylere işaret etmekten çok, bizim şeylere verdiğimiz isimlerle (terimlerle) ilgili olduklarını ileri süren doktrin.

normatif etik. Etiğin en önemli kısmını meydana getiren, insanlara nasıl yaşamaları, hangi ilkeleri temele almaları gerektiğini söyleyen, hayatta nihaî ve en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu tartışan, âdil bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini mütalaa eden, bir insanı ahlâken iyi kılan şeylerin neler olduğunu sorgulayan etik türü.

olan-olması gereken ayırımı. Olguyla değerin, olanla olması gerekenin iki farklı, bağdaşmaz ve birbirine indirgenemez alan meydana getirdiğini, bundan dolayı, olgulara ilişkin betimlemelerden ahlâkî kanaat ve değer yargılarına, olandan olması gerekene, olgudan ideal olana geçmenin, olguları konu alan bir gözlemden ahlâkî kural ve ilkeler çıkartmanın imkânsız olduğunu dile getiren ayırım.

ontoloji. İlk felsefe olarak da bilinen ve zaman zaman metafizik anlamına gelecek şekilde anlaşılan, bazan da metafiziğin bir dalı olarak görülen felsefî disiplin. Metafiziğin, tek tek nesne ve olaylarla değil de,

genel olarak varlık problemiyle ilgili olan dalı; varlığı varlık olarak, varlık olmak bakımından ele alan bilim.

organizmacılık. Metafizikte, evreni canlı organizmayla analoji kurarak açıklama tarzı; evreni, parçalarının faaliyetlerine sebep olup, düzen getiren bir bütünün fonksiyonuyla açıklayan görüş; bütün kompleks bütünlerin, organizmalara özgü sistematik birliğe sahip olduklarını savunan anlayış.

otomatizm. Canlı bir organizmanın yalnızca bir makine olarak görülmesi gerektiğini, hayvanî ve insanî organizmaların fizik, kimya ve fizyoloji gibi bilimlerin yasalarına göre işleyen makineler olduğunu savunan görüş.

otorite. Politika felsefesi ve sosyolojide, güç/iktidarın meşrû kullanımını belirleyen bir kavram olarak, toplumsal bir sistem içinde ortaya çıkan kurumsallaşmış ve meşrû güç; bu türden bir güce sahip olan birey; politik kurumları yöneten kuralları koyma, uygulama ve kuvvetlendirme meşrû kapasitesi.

otoriteryanizm. Yönetilenlerin yönetici veya yöneticiler karşısında hiçbir hakkı bulunmadığını ya da önemsiz birkaç hakkı bulunduğunu ve yöneticilerin güç ve otoritesinin çok büyük olduğunu ve olması gerektiğini öne süren yönetim teorisi ve tarzı; bireyin haklarının devletle önderlerinin otoritesine tâbi olması gerektiği inancına dayanan sosyopolitik sistem.

ödev etiği. Ahlâkî bir eylemin doğruluk ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, birtakım ahlâkî ödev ya da davranış kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafından belirlendiğini savunan, insanın, akıllı ve sorumlu bir varlık olarak, yerine getirmek durumunda olduğu birtakım ödevleri olduğu düşüncesinden hareketle, ahlâkın temeline ödevi yerleştiren ahlâk anlayışı.

özcülük. Metafizikte, öze bir gerçeklik yükleyen, özün var oluş karşısında ontolojik bir önceliğe sahip olduğunu öne süren görüş. Tek tek somut nesnelerin kendiliklerinden birtakım doğal türlere ayrıldıklarını, her nesnenin üyesi olduğu türü ya da sınıfı kesin ve belirli çizgilerle diğer nesne türlerinden ayırt etmenin mümkün olduğunu, her varlığı ya da nesneyi belirli bir nesne türünün üyesi yapan bir öz bulunduğunu savunan öğreti.

özerklik. Politik anlamda bağımsızlık; kendi kendini yönetme; siyasî iradenin kendi kendisinin yasa koyucusu olması durumu. İnsanın kendisini belirlemesi, kendisini tam anlamıyla bağlayan bir ahlâk yasasının koyucusu olarak kendisini görme yeteneğine sahip olması.

özgürlük. Genel olarak kişinin kendi kendisini belirlemesi; bireyin kendisini, dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirmesi.

öznelcilik. Genel olarak bir önerme ya da bir önermeler sınıfının doğruluğunun, bu önermeyi kuran kişi ya da kişilerin zihin halleri ya da tepkilerine bağlı olduğunu öne süren görüş.

panteizm. Tanrının dünyaya aşkın değil de, içkin olduğunu öne süren tanrı anlayışı ya da görüşü.

paradigma. Genel olarak ideal bir durum ya da örnek, bir şeye bakış tarzı; yargılama ölçütü sağlayan her türlü ideal tip ya da model.

perspektivizm. Genel olarak kavram, ilke ve kabullerden oluşup, insanlara dış dünyayı yorumlama imkânı veren, birbirleriyle eşdeğer olmakla birlikte, aralarından birini tercih etmenin bir yolunun bulunmadığı alternatif sistemlerin var olduğunu savunan öğreti.

phronesis. Antik Yunan felsefesinde, bilimsel ya da teorik bilgiyle teknik bilgiden farklı olarak nasıla,

neyi ne şekilde yapmak gerektiğine ilişkin bilgi. Belirli şartlar söz konusu olduğunda uygun, mâkul, kabul edilebilir ya da rasyonel bir biçimde eylemenin temelleriyle ilgili olan bilgi.

physis. Antik Yunan düşüncesinde, doğa.

piyetizm. Dinde bilişsel öğeden vazgeçerek, kişinin kendisini öne sürmesine, vakfetmesine önem veren, her şeyi bir kıyıya atarak içsel tecrübe ve yaşantıyı ön plana çıkartan tavır.

pluralizm. Birden fazla töz benimseyen varlık anlayışı. Siyasal sistemde, farklı görüşlerin temsiline önem veren anlayış; azınlık gruplarının çok çeşitli karakteristiklerinin çok önemli boyutları olduğunu savunan görüş.

politik nihilizm. En genel haliyle, bir politik topluluğun benimsemiş olduğu ve bu yönüyle bir yandan politik hayatı mümkün kılıp anlamlı hale getiren, diğer yandan politik iktidarın meşruiyetine temel sağlayıp referans teşkil eden değerlerin geçerliliğini kaybetmesinden kaynaklanan ağır problematik durum.

postmodernizm. Kapitalist kültürde ya da daha genel olarak Batı dünyasında, XX. yüzyılın son çeyreğinde resim, edebiyat, mimari vb. güzel sanatlar alanında ve bu arada özellikle felsefe ve sosyolojide belirgin hale gelen hareket, akım, durum veya yaklaşım; modernizme yani son birkaç yüzyıl boyunca Batı düşüncesinin ve toplumsal yaşamının üzerine kurulduğu pek çok ilke ve var sayıma karşı şüpheci bir tutumu benimseyen, geniş kapsamlı kültürel bir hareket.

pozitivizm. Genel olarak modern bilimi temele alan, ona uygun düşen ve bâtıl inançları, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesini engelleyen bilim öncesi düşünce tarzları ya da formları olarak gören dünya görüşü. Metafizik ile bilim arasına kesin sınırlar

koyan, dogmayı ve sezgisel olanı bilimsel etkinlik alanından uzaklaştıran ve üzerinde odaklanılması gereken tek bilgi türü olarak bilimsel bilgiyi öne çıkartan, dinî ve metafizik söylemlerin yerini akla, gözleme ve deneye dayalı pozitif bilginin almasını öngören dünya görüşü.

rasyonalite. Akılsallık. İnsanın sağlam ve geçerli akıl yürütme ya da kanıtlamaları, iyi temellendirilmiş, apaçık inançları kabul etmesi ya da benimsemeye hazır, gönüllü olması durumu.

realizm. Genel olarak olguları, ne kadar aykırı görünürlerse görünsünler, oldukları gibi, şeyleri gerçekte oldukları şekliyle nesnel olarak ve dürüstçe kabul etme tavrı veya belli bir kategoriye giren varlık ya da nesnelerin zihinden bağımsız olduklarını öne süren öğreti.

sekülarizm. Dinî inançlarla uygulamaları, yalnız kişisel değil, fakat toplumsal karar alma ve eylemde yol göstericiler olarak değerlendirmeme tavrı; dinî düşünce, uygulama, inanç ve kuralların toplumsal anlam ve önemini yitirmesi süreci.

sentetik apriori önerme. Dış dünya hakkında yeni bilgi veren ama aynı zamanda tümel ve zorunlu olan önerme türü. Bir yanıyla deneyime bir yanıyla da insanın doğuştan getirdiği aklî yapılara bağlı olan önerme.

sonculuk. XX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve tarih, ideoloji vb. fenomenlerin sonunu ilân eden teorilerin tavrı.

soy kütüğü yöntemi. Bir fenomenin köklerini araştırma; menşeinin izini sürme. Meselâ bilgi gibi bir kavramın, özne gibi bir varlığın veya etik gibi bir disiplinin bugününü, hâlihazırdaki durumunu açıklığa, aydınlığa kavuşturmak için onun geçmişine bakan, kökenlerle ilgili analiz yöntemi.

sözleşmecilik. Politik otoritenin meşruiyetiyle ilgili bir politik teori olarak John Locke, Jean-Jacques Rousseau gibi filozoflar tarafından benimsenen, politik devletin var oluşunu temellendirebilmek veya belirli devlet telakkilerini meşrulaştırabilmek amacıyla, devleti toplum sözleşmesine dayandırma yaklaşımı.

süreç felsefesi. Doğadaki yaratıcı ilerleme ve gelişmenin önemini vurgulayan felsefe türü; var olanın değişmekte veya oluş içinde olduğunu ya da nihaî ve en yüksek anlamda var olanın gerçekte değişme olduğunu savunan doktrin.

tarihsel materyalizm. Marx ve Engels tarafından geliştirilen ve üretim tarzının toplumsal, siyasî ve entelektüel yaşamın mahiyetini belirlediğini öne süren anlayış.

teleolojik dünya görüşü. Her şeyin kendi doğal amacı olduğunu öne süren, şeylerin nihaî amaçları bulunduğunu, her şeyin bir planın eseri olduğunu bildiren dünya görüşü.

telos. Antik Yunan düşüncesinde amaç; bir şeyin kendisine yöneldiği erek.

temelcilik. Bilginin son çözümlemede, başka bir haklılandırma veya temellenmeye ihtiyaç duymayan temel inançlara dayandığını savunan öğreti; dünyaya dair bilgimizin tartışılmaz, kendilerinden kuşku duyulamaz inançların meydana getirdiği bir temele dayandığı görüşü.

teosofi. Doğasını, özünü tam ve eksiksizce açıklamaya çalıştığı tanrıyı tanımayı, insanın evrendeki yerini belirlemeyi, hayat ve ölüm bilmecelerini çözmeyi ve ruhun tanrı ile birleşinceye kadar yükselmesini sağlamayı amaçlayan ve kendisini tanrı tarafından ilham edilmiş bir öğreti olarak sunan disiplin.

tinselcilik. Ruh, tin, tanrı türünden tinsel tözlerin var oluşunu ve gerçekliğin ancak bu türden tinsel varlıklar yoluyla açıklanabileceğini kabul eden öğreti.

toplum sözleşmesi. Toplumu meydana getiren bireylerin yükümlülükleri ve haklarının kökenlerini açıklayan sözleşme; doğa durumundan, bireysel ve egoist alışkanlıklarından vazgeçen bireylerin, kendi çıkarları yanında, genelin çıkarı ve iyiliği adına, bir toplum oluşturmak üzere, aralarında yaptıkları ve kendi kendilerini yönetme haklarını hepsinin üzerindeki ortak bir hakeme devrettiklerini ifade eden, yazılı olmayan anlaşma.

totalitarizm. Nazizm, faşizm ve Sovyet komünizminde örneklenen, tek bir partinin egemenliği altında, her tür siyasî, ekonomik ve toplumsal faaliyetin devlet tarafından düzenlendiği ve muhalefetin baskı altında tutulduğu ve ezildiği, özgürlüğe yer bırakmayan siyasî yönetim tarzı.

töz. Var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık; değişmelere temel olan, kendisinde değişmelerin gerçekleştiği dayanak, kalıcı gerçeklik; cevher.

transendentalizm. Aşkıncılık. Genel olarak aşkın ya da transendental olana özel bir önem atfeden öğreti; sezgisel ya da tinsel olanın deneyimsel ve bilimsel olan karşısındaki üstünlüğüne duyulan inanç.

tümeller kavgası. Tümellerin yani genel kavram ya da cinslerin ontolojik statüsüyle ilgili, bütün bir Ortaçağ felsefesine damgasını vuran ünlü tartışma.

uzlaşımcılık. Genel olarak bilimsel ya da mantıksal veya matematiksel doğruların, dünyanın insan varlıklarına dikte ettiği veya zorla kabul ettirdiği hakikatler olmayıp, insanî tercihlerin sonucu olduğunu söyleyen görüş.

varoluşçuluk. J. P. Sartre, K. Jaspers, M. Heidegger ve G. Marcel gibi düşünürler tarafından savunulmuş

olan çağdaş felsefe akımı. İnsanın var oluşuyla doğal nesnelere özgü varlık türü arasındaki karşıtlığı büyük bir güçle vurgulayan, iradesi ve bilinci olan insanların, irade ve bilinçten yoksun nesneler dünyasına fırlatılmış olduğunu öne süren felsefe okulu.

yaşam felsefesi. Rasyonalizm, entelektüalizm, nesnel idealizm ya da pozitivizm türünden yalnızca akla önem veren, insanı bütün boyutlarıyla ele almayıp, yalnızca onun rasyonel tarafını ön plana çıkartan, bütünsel bir sistem içinde insanı unutan felsefelere karşı, doğallığı ve tarihselliği içinde somut insan hayatını temele alan, insan hayatının amacını, değerini, anlamını araştıran felsefe türü.

yorum. Genel olarak bir metni, bir haberi, motivasyonu, bilinmeyen veya anlaşılmayan bir eylemi, bir mesajı, bir olayı vb. inceleyip açıklayarak değerlendirme, belli bir bakış açısından hareketle anlamlandırma. Olgulara, metinlere ya da olaylara ilişkin, konuyu anlaşılır hale getiren, teorik veya anlatısal açıklama.

yöntem dogmatizmi. Tek bir aklın yani bilimsel aklın; tek bir bilgi türünün yani bilimsel bilginin bulunduğunu; söz konusu bilimsel bilginin doğa bilimlerinde kazanıldığını; bilimsel bilginin de yönteme dayalı bir bilgi olduğunu öne sürüp, doğa bilimlerinin yöntemini mutlaklaştıran ve bu yöntemin kapsamını, insan bilimlerine de uygulayacak şekilde genişleten rasyonalist ve pozitivist yaklaşım.

Kaynakça

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe Akımları*, İstanbul: MEB Yayınevi, 1979.

Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Appleby, Covington v.dğr., *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*, Great Britain: Routledge, 1996.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında* (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I-II*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Balkız, Bekir, "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi", http://phonix17.sitemynet.com/9.pdf 09.03.2009.

Bambach, Charles R., *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historisizm*, London: Cornell University Press, 1995.

Bayraktar, Mehmet, "İslâm Bilim ve Batı", *Bilim ve Ütopya*, XII/141 (2006), s. 15-18.

Beiser, Frederick, "The Enlightment and Idealism", *The Cambridge Companion to German Idealism* (ed. Karl Ameriks), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 18-36.

Best, Steven– Dauglas Kelner, *Postmodern Teori* (çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Bourke, Vernon J., "Augustin", *The World's Great Philosophers* (ed. Robert L. Arrington), Oxford: Blackwell Publishing Inc., 2003, s. 23-29.

Brotton, Jerry, *The Renaissance: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2006.

Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Bursa: Asa Kitabevi, 2008.

..... ***Felsefe***, İstanbul: Sentez Yayınları, 2007.

Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

İlkçağ Felsefesi Tarihi, Bursa: Asa Kitabevi, 2006.

Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi, Bursa: Asa Kitabevi, 2008.

Chalmers, Alan, ***Bilim Dedikleri*** (çev. Hüsamettin Arslan), Ankara: Vadi Yayınları, 1994.

Comte, Auguste, "Pozitivist Felsefe Topludersleri" (çev. Nejat Bozkurt), Bedia Akarsu, ***Çağdaş Felsefe Akımları*** içinde, İstanbul: MEB Yayınevi, 1979, s. 188-200.

Copleston, F. Charles, ***Felsefe Tarihi: Aydınlanma*** (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, 1988, VI/1.

..... ***A History of Western Philosophy: Ockham to Suarez***, Cornwall: Burns-Oates, Bodmin, 1953, III.

Cottingham, John, ***Akılcılık*** (çev. Bülent Gözkan), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995.

..... ***Descartes Sözlüğü*** (çev. Bülent Özkan–Necati Ilgıcıoğlu–Ayhan Çitil–Aliye Kovanlıkaya), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996.

Culler, Jonathan, ***Saussure*** (çev. Nihal Akbulut), İstanbul: Afa Yayınları, 1985.

Çiğdem, Ahmet, ***Aydınlanma Düşüncesi***, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

..... ***Bir İmkan Olarak Modernite***, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Denkel, Arda, ***İlkçağ'da Doğa Felsefeleri***, Ankara: Doruk Yayımcılık, 2003.

Derrida, J., "Différance" (çev. Önay Sözer), ***Toplumbilim***, sy. 10: Jacques Derrida özel sayısı (1999), s. 49-61.

Descartes, ***İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*** (çev. Mehmet Karasan), İstanbul: MEB Yayınevi, 1998.

Droit, Roger-Pol, ***Düşünürlerin Eşliğinde*** (çev. Şehsuvar Aktaş), İstanbul: Can Yayınları, 1998.

Featherston, Mike, ***Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*** (çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Foucault, M., ***Hapishanenin Doğuşu*** (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Giddens, Anthony, ***Modernliğin Sonuçları*** (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

Goldmann, Lucien, ***Aydınlanma Felsefesi*** (çev. Emre Arslan), Ankara: Doruk Yayınları, 1999.

Gökberk, Macit, ***Felsefe Tarihi***, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.

Gutting, Gary, ***French Philosophy in the Twentieth Century***, New York: Cambridge University Press, 2001.

Gülbenkian Komisyonu, ***Sosyal Bilimleri Açın*** (çev. Şirin Tekeli), İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

Habermas, Jürgen, ***Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*** (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.

Harvey, David, ***Postmodernliğin Durumu*** (çev. Sungur Savuran), İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

Hatab, Lawrence J., ***A Nietzschean Defense of Democracy***, Chicago: Open Court Publishing Company, 1995.

Hazard, Paul, ***Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*** (çev. Erol Güngör), İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.

Heidegger, Martin, "Letter on Humanism", ***Pathmarks*** (çev. Frank A. Cappuzi), Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 239-276.

..... ***Metafizik Nedir?*** (çev. Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1991.

..... ***Nedir Bu Felsefe?*** (çev. Dürrin Tunç), İstanbul: Logos Yayıncılık, 1990.

Hekman, Susan, ***Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*** (çev. Hüsamettin Arslan–Bekir Balkız), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Hollinger, Robert, ***Postmodernism and the Social Science***, London: Sage Publication Inc., 1994.

Horkheimer, Max, ***Akıl Tutulması*** (çev. Orhan Koçak), İstanbul: Metis Yayınları, 1994.

Jeauneau, Edouard, ***Ortaçağ Felsefesi*** (çev. Betül Çotuksöken), İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Jones, W. T., ***A History of Western Philosophy: Kant and the Nineteenth Century***, New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1975, IV.

Kant, Immanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)", ***Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*** (çev. Nejat Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 213-221.

Karlığa, Bekir, ***İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri***, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Keat, Russel–John Urry, ***Bilim Olarak Sosyal Teori*** (çev. Nilgün Çelebi), Ankara: İmge Kitabevi, 1994.

Kemerling, Garth, "Renaissance Thought", ***A Survey of the History of Western Philosophy***, Britannica Internet Guide Sellection, http://www.philosophypages.com/hy/3t.htm, 26.01.2009.

Koyre, Alexandre, ***Bilim Tarihi Yazıları I*** (çev. Kurtuluş Dinçer), Tübitak, Ankara 2002.

Kranz, Walter, ***Antik Felsefe*** (çev. Suad Y. Baydur), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.

Kreis, Steven, ***Renaissance Humanism*** (http://www.historyguide.org/intellect/humanism.html 16.10.2009)

Küçükalp, Derda, ***Siyaset Felsefe İlişkisi: Siyaset Felsefesinin Sınırları*** (yüksek lisans tezi, 1999), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma, İstanbul: Alfa Aktüel, 2005.

Küçükalp, Kasım, ***Nietzsche ve Postmodernizm***, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.

Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida, Bursa: Sentez Yayınları, 2008.

Leach, Edmund, ***Levi Strauss*** (çev. Ayla Ortaç), İstanbul: Afa Yayınları, 1985.

Levin, D. M., ***The Opening Vision: Nihilism and The Postmodern Situation***, New York-London: Routledge, 1988.

Levinas, Emmanuel, "Fenomenolojiden Etiğe" (çev. Özkan Gözel) ***Sonsuza Tanıklık*** (haz. Zeynep Direk–Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

Levi-Strauss, Claude, ***Irk, Kültür ve Tarih*** (çev. Haldun Bayrı v.dğr.), İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

Locke, John, ***İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*** (çev. Meral Delikara Topçu), I-II, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.

Lyotard, "Postmodern Nedir? Sorusuna Cevap" (çev. Dumrul Sabuncuoğlu), ***Postmodernizm*** (haz. Necmi Zakâ), İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994.

..... ***Postmodern Durum*** (çev. Ahmet Çiğdem), Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

MacIntyre, Alasdair, ***Etiğin Kısa Tarihi*** (çev. Hakkı Hünler–Solmaz Zelyüt Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

..... ***Erdem Peşinde*** (çev. Muttalip Özcan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Magee, Bryan, ***Büyük Filozoflar*** (çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

May, Todd, ***Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*** (çev. Rahmi G. Öğdül), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

McCallum, Dennis H., ***Optimistic Secular Humanism***

..... (http://www.xenos.org/essays/humnsm.htm 16 Ekim 2009 Cuma)

Murphy, John W., ***Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*** (çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Nietzsche, ***Aforizmalar*** (çev. Sedat Umran), İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000.

Ahlâkın Soykütüğü Üstüne (çev. Ahmet İnam), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1998.

Human All too Human (çev. Martin Feber–Stephen Lehmann), Lincoln-London: University of Nebraska Press, 1985.

..... ***İyinin ve Kötünün Ötesinde*** (çev. Ahmet İnam), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997.

..... ***Putların Alacakaranlığı*** (çev. Hüseyin Kaytan), İstanbul: Akyüz Yayınları, 1991.

Owen, David, ***Maturity and Modernity***, London-New York: Routledge, 1994.

Özden, H. Ömer, "İslâm Düşüncesinin Bilim ve Felsefenin Gelişmesindeki Rolü", ***Felsefe Dünyası***, sy. 24 (1997), s. 53-62.

Özlem, Doğan, ***Felsefe Yazıları***, İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1993.

"Tarihsellik ve İnsan", ***Felsefe Tartışmaları***, İstanbul: Panorama, 1999.

..... ***Tarih Felsefesi***, İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1996.

Pearson, Keith Ansell, ***Kusursuz Nihilist*** (çev. Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Pettit, Philiph, "Analytic Philosophy", ***A Companion to Contemporary Political Philosoph*** (ed. Robert E. Goodin–Philip Pettit–Thomas W. Pogge), Malden: Blackwell Publishing Inc., 2007, I.

Pippin, Robert B., ***Modernism as a Philosophical Problem***, Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1995.

Popkin, Richard, "Metafiziğin Kısa Tarihi", ***Metafiziğe Giriş*** (der. ve çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 121-246

Reeve, C. D. C., "Plato", ***World's Great Philosophers*** (ed. Robert L. Arrington), Oxford: Blackwell Publishing Inc., 2003, s. 240-252.

Renick, Timothy, "Aquinas", ***The World's Great Philosophers*** (ed. Robert L. Arrington), Oxford: Blackwell Publishing Inc., 2003, s. 1-8.

Rose, David, "Aristoteles'in Metafiziği" (Aristoteles, ***Metafizik*** içinde, çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996, s. 41-73.

Rossi, Jean-Gerard, ***Analitik Felsefe*** (çev. Atakan Altınörs), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Rousseau, ***İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*** (çev. Zahir Güvemli), İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1945.

..... ***İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*** (çev. Rasih Nuri İleri), İstanbul: Say Yayınları, 1995.

Sarup, Madan, ***Identity Culture and the Postmodern World*** (ed. Tasneem Raja), Edinburg: Edinburg University Press, 1996.

Saussure, Ferdinand de, ***Genel Dil Bilim Dersleri*** (çev. Berke Vardar), İstanbul: Multilingual, 1998.

Schlick, Moritz, "Anlam Doğrulama" (çev. Necla Arat), Bedia Akarsu, ***Çağdaş Felsefe Akımları*** içinde, İstanbul: MEB Yayınevi, 1979, s. 248-259.

Scruton, Roger, ***A Dictionary of Political Thought***, London: The Macmillan Press, 1982.

Sezgin, Fuat, ***İslâm'da Bilim ve Teknik*** (çev. Abdurrahman Aliy), I-V, Ankara: Tuba Yayınları, 2007.

Shand, John, ***Philosophy and Philosophers an Introduction to Western Philosophy***, London: UCL Press, 1993.

Skirberk, Gunnar–Nils Gilje, ***Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*** (çev. Emrullah Akbaş–Şule Muşlu), İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004.

Smith, G. B., ***Nietzsche Heidegger and the Transition to Postmodernism***, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1996.

Stern-Gillet, Suzanne, "Ancient Philosophy from Thales to Aristotle", ***Fundamentals of Philosophy*** (ed. John Stand), London-New York: Routledge, 2003, s. 122-154.

Stokes, Philip, ***Philosophy 100 Essential Thinkers***, New York: Enchanted Lion Books, 2003.

Sunar, İlkay, ***Düşün ve Toplum***, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1998.

Swigewood, Alan, ***Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*** (çev. Osman Akınhay), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Tarakçı, Muhammet, ***St. Thomas Aquinas***, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Thiselton, Anthony, "William of Ockham", ***A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion***, Oxford: Oneworld Publications, 2002, s. 319-320.

Touraine, Alain, ***Modernliğin Eleştirisi*** (çev. Hülya Tufan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Turner, Bryan S., ***Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*** (çev. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Üşür, Serpil Sancar, ***İdeolojinin Serüveni***, Ankara: İmge Kitabevi, 1997.

Vattimo, Gianni, ***Modernliğin Sonu*** (çev. Şehabettin Yakin), İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Vorlander, Karl, ***Felsefe Tarihi*** (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadettin), I-II, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Weber, Alfred, ***Felsefe Tarihi*** (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.

West, David, "Continental Philosophy", ***A Companion to Contemporary Political Philosoph*** (ed. Robert E. Goodin–Philip Pettit–Thomas W. Pogge), Malden: Blackwell Publishing Inc., 2007, I, 36-68.

Kıta Avrupası Felsefesine Giriş (çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Westfall, Richard S., ***Modern Bilimin Oluşumu*** (çev. İsmail Hakkı Duru), Ankara: TÜBİTAK, 1998.

Yıldırım, Ali Kemal, "Edward Said'in Düşüncelerine Eleştirel Bir Bakış", ***Doğu Batı***, V/20, Oryantalizm II (2002), s. 135-148.

Genel olarak Batı düşüncesinin mahiyetine ve tarihî sürecine odaklanan bu çalışmada Batı düşüncesi terimi, Batı'ya has olması bakımından diğerlerinden ayrılan bir düşünce geleneğine gönderme yapmaktadır. Burada söz konusu edilen "düşünce" terimi ise, genel olarak düşünmenin ne demek olduğundan ziyade, çoğunlukla "felsefe" ile özdeşleşmiş bir düşünce tarzına yani Batılı anlamda felsefe yapma veya düşünme tarzına işaret etmektedir. Bu kitapta, "klasik", "modern" ve "çağdaş" ayırımlarına bağlı olarak, tarihî bir mahiyet arzeden Batı düşüncesi tarzı, temel özellik ve farklılıkları ekseninde ele alınıp, değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

ISBN 978 975 389 598 9
9 789753 895989
Temel Kültür Dizisi
15