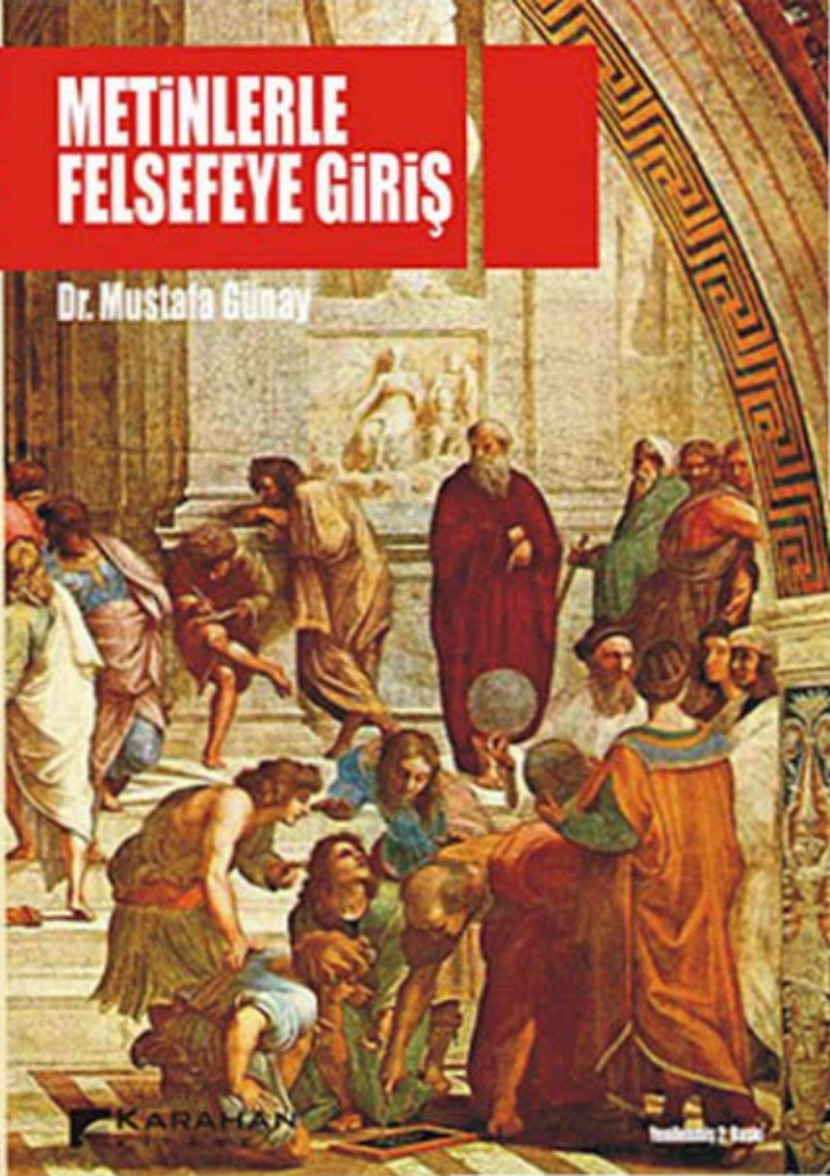
METİNLERLE FELSEFEYE GİRİŞ

Dr. Mustafa Günay



KARAHAN

Yenilenmiş 2. Baskı

Dr. Mustafa Günay

METİNLERLE FELSEFEYE GİRİŞ

METİNLERLE FELSEFEYE GİRİŞ

Dr. Mustafa Günay

KARAHAN KİTABEVİ

karahan yayınları : 26
felsefe dizisi : 3
birinci baskı : 2004

eser : Metinlerle Felsefeye Giriş
yazar : Dr. Mustafa Günay
yayın editörü : Seyfi Karahan
pazarlama : İsmet Karahan
kapak tasarım : İsmail Karahan
mizanpaj : Sinemis 312 424 10 63
ISBN : 975-6447-26-5

baskı : Baran Ofset
tel : 312. 367 66 92

Karahan kitabevi basın yayın dağıtım tur. paz. tic. san. ltd. şti.
Çakmak cad. çakmak plaza no:40/43
Seyhan-Adana
tel: (0 322) 363 05 84 fax: (0 322) 363 57 79

ÖZGEÇMİŞ

1964 yılında Manisa'nın Akhisar ilçesinde doğdu.(04.08.1964) İlk, orta ve lise öğrenimini burada tamamladı. 1984 yılında başladığı Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünü 1988 yılında bitirdi. Bitirme Tezinin konusu "*Kültür Bilimlerinde Yasallık Sorunu*"dur. 1990-94 yılları arasında aynı bölümde yüksek lisans yaptı. Yüksek lisans tezinin adı: "*Seneca'nın 'İnayet Üzerine' adlı Eserinin İncelenmesi*"dir. Yine aynı bölümde 2003 yılında tamamladığı doktora çalışmasının adı: "*Dilthey'da Tin Bilimlerinin Epistemolojisi Bağlamında Görelilik Sorunu*".

1995 yılından bu yana Çukurova üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe grubu öğretmenliği bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

Araştırma konuları: Özellikle, insan ve kültür felsefesi, tarih felsefesi alanıyla ve ayrıca Cumhuriyet dönemindeki felsefi gelişmelerle ilgilenmektedir.

Yazıları bu güne kadar Felsefe Tartışmaları, Doğu Batı, İnsancıl, Yelken, Söylem, Lül, Cumhuriyet Kitap, Cumhuriyet Bilim-Teknik gibi dergilerde yayınlanmış bulunmaktadır. Çeşitli felsefe sempozyumlarında sunulmuş bildirileri mevcuttur.

Ayrıca internette yayınlanan www.dergi.org adlı sitede pekçok yazısı yer almaktadır. Başka internet dergilerinde de yazıları yer almaktadır.

"*Cumhuriyet Döneminde Felsefe Tarihçiliği*" adlı araştırması, yakında Kültür Bakanlığı Yayınları tarafından yayınlanacaktır.

Mustafa Günay, 1998 yılında " Macit Gökberk Felsefe Ödülü"nü kazanmıştır.

Felsefenin yanı sıra şiir yazmaya da devam etmektedir.

Kitapları:

Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu, İlya Yayınları, 2003.

Süregiden Felsefe Üzerine Bir Deneme, Karahan Yayınları, 2004.

İnsan Hakları ve Eğitimi, Gülsun Gündoğan ile birlikte, İlya Yayınları, 2004.

ÖNSÖZ

Felsefeye Giriş, düşünmeye bir davettir... Felsefeye Giriş, aynı zamanda insanın sorularla ve kavramlarla karşılaşmasıdır. Bu karşılaşmanın önemi, felsefenin, insani varoluşun tüm yönleriyle ilgisinde yatar.

Metinlerle Felsefeye Giriş olarak ortaya çıkan bu kitap, yalnızca felsefe öğrencilerine değil, aynı zamanda felsefeye doğru yönelen kişiler için de kaynak olması amacıyla kaleme alınmıştır. Kitabın son kısmında, bazı temel felsefe kavramlarını ve problemlerini belirginleştirme düşüncesiyle, seçilmiş metinlere yer verilmiştir. Metinlerinin kitapta yer almasına izin veren değerli yazar ve felsefecilerimize teşekkür ederiz.

Bu haliyle kitabımızın Türkiye'de felsefe öğretimine bir katkısı olması umuduyla...

Dr. Mustafa Günay
Eylül-2004, Adana

İÇİNDEKİLER

FELSEFE VE FELSEFİ DÜŞÜNCEYE GİRİŞ 1
VARLIK FELSEFESİ (ONTOLOJİ) 13
Temel Kavramlar ve Sorunlar 13
İlk Büyük Tartışma: Herakleitos ve Parmenides 16
Varlık Felsefesinin Başka Kavramları ve Sorunları 18
Başlıca Varlık Felsefeleri Nelerdir 22
Materyalist Varlık Anlayışı 23
Atomculuk ve Demokritos 23
Hobbes'un Varlık Anlayışı 24
İdealist Varlık Anlayışı 25
Platon'un Varlık Anlayışı 25
Berkeley ve Öznel İdealizm 28
Hegel ve Mutlak İdealizm 29
Dualist Varlık Felsefeleri 33
Aristoteles'in Varlık Anlayışı 32
Hartmann ve Yeni Ontoloji 35
Heidegger'in Varlık Anlayışı 37

BİLGİ FELSEFESİ (EPİSTEMOLOJİ) 41
Bilgi Felsefesinin Temel Kavramları 42
Bilgi Felsefesinin Temel Sorunları 43
Akılcılık ve Deneycilik 47
Kant'ın Eleştiri Felsefesi 51
Şüphecilik ve Şüphe Tipleri 55
Nesnelcilik ve Görecilik Tartışması 60
Pozitivizm ve Yeni-pozitivizm 63
Tarihselcilik 67

BİLİM FELSEFESİ 73
Bilim Nedir? Temel Kavramlar ve Sorunlar 73
Doğa Bilimleri ve Doğa Kavramı 74
Bilimin İki Yönü 77
Doğabilimsel Yöntem Nedir? 79
İki Yaklaşım: Pozitivizm ve Tarihselcilik
Tarih ve Toplum Bilimleri 85
Bilim ve Teknoloji İlişkisi 93
Bilim ve Etik İlişkisi 95

AHLAK FELSEFESİ (ETİK) 97
Ahlak ve Etik Ayrımı 97
Temel Kavramlar ve Sorunlar 98
En Yüksek İyi 100
Doğru Eylem 100
İrade Özgürlüğü 100
Ahlakın Temellendirilmesinde Üç Yaklaşım 101
Kosmolojik Temellendirme 102
Dinsel Temellendirme 102
Antropolojik Temellendirme 104
Ahlak Felsefelerinden Kesitler 104
Sokrates ve Mutluluk Ahlakı 105
Epikuros ve Hazcılık 106
Stoacı Üç Filozof: Zenon, Epiktetos ve Seneca'nın Ahlak Anlayışları 108
Mutluluk Olarak Yarar ve Mill'in Ahlak Anlayışı 116
Ödev Ahlakı ve Kant 118
Nietzsche ve Ahlak Anlayışı 124
Özgürlük Olarak Ahlak ve Sartre 131
Saçmaya Karşı Ahlak ve Camus 134

SİYASET VE TOPLUM FELSEFESİ **143**
Siyasetin Anlamı ve Siyaset Felsefesinin Konusu 143
Siyaset Felsefesinin Temel Kavramları ve Sorunları 145
Etik ve Siyaset İlişkisi 146
Platon'da Ahlak ve Siyaset 146
Aristoteles'te Ahlak ve Siyaset 149
Ahlak ve Siyasetin Kopuşu 152
Modern Çağın Bir Siyaset Filozofu Olarak Hobbes 153
Rousseau'nun Siyaset ve Toplum Felsefesi 159
Marxist Siyaset ve Toplum Felsefesi 164
Ütopya Kavramı ve Ütopyaların Temel Özellikleri 169
İnsan Hakları 171
Hukuk ve İnsan Hakları 177
Ahlak ve İnsan Hakları 178
Demokrasi, Devlet ve İnsan Hakları 180
Küreselleşme ve İnsan Hakları 187

KAYNAKLAR **191**

EK: METİNLER **195**
Hayat ve Felsefe/Montaigne 195
Felsefe: Kendini Tanımanın Öteki Adı/Betül Çotuksöken 198
Rüya/Wilhelm Dilthey 208
Yaşam ve Felsefe Açmazında Buluşma/Sibel Öztürk Güntöre 214
Felsefe ve Yaşam/Rengin Bingöl 218
Varlık ve İnsan/Montaigne 225
İnsan ve Evren/Montaigne 228
Felsefe Açısından Bilim/Doğan Özlem 229
Teknoloji İnsani Amaçlar İçin Bir Araçtır/Doğan Özlem 236
Bilmenin ve Bilmemenin Sorumluluğu/Uluğ Nutku 247

Bilim, Savaşa Karşısında Tarafsız Olamaz/Can Dundar 253
Gözetleme, Mahremiyet ve İnsan Onuru/Gözde Dedeoğlu 255
Ahlak Örneği/Uluğ Nutku 262
Savaş ve Sonrası/Seneca 267
Genel Bir Ahlak Yoktur/Sartre 269
Ahlaka Dair/Saffet Murat Tura 270
Ütopya Dendiğinde/Sibel Öztürk Güntöre 274
Toplumun İmkansızlığı/Ernesto Laclau 277
Bir İnsan Hakkı Olarak Yaşama Hakkı ve Sorunları/H. Haluk Erdem 282

FELSEFEYE VE FELSEFİ DÜŞÜNCEYE GİRİŞ

Soru Soran Bir Varlık Olarak İnsan ve Felsefe

Felsefeyi başlatan, insanın sorduğu ve yanıt aradığı bazı sorulardır. Düşünen ve konuşan bir varlık olarak insanın merak ve bilme isteğiyle yaşayan bir varlık olduğunu söyleyebiliriz. Yüzyıllar öncesinden Aristoteles'in de, "insan doğası gereği bilmek ister" dediğini hatırlayabiliriz. Bir bakıma insan sorularıyla ve bu sorularına yanıt arayışlarıyla insan olmaktadır. İşte felsefe de insanın yaşamına tam da bu noktadan girmektedir. Ya da başka bir deyişle insan düşünmeye, soru sormaya başladığı zaman, felsefenin kapısını da aralamaya başlamış olmaktadır.

Nermi Uygur "Yaşama Felsefesi" adlı kitabının girişinde şunları söyler insan hakkında: "İnsan yaşar. Bitkiler, hayvanlarsa yalnızca canlıdır. İnsan niçin, neye göre, nasıl yaşayacağını araştıran bir varlıktır."(Uygur 1981:5) İşte insanın neye göre, nasıl yaşayacağını araştırması, aynı zamanda bu dünyadaki varoluşunu anlamlandırma çabasını da kapsamaktadır. Çünkü insan yalnızca yaşamayı, hayatta olmayı istemez, yaşamasının anlamını ve değerini de bilmek/anlamak ister. İnsan yaşamının bir anlamı/ereği olması gerektiğini düşünür ve bunu belirlemek ister. İşte bu noktada insanın yönelimi, onun felsefe yapmaya yaklaştığı noktalardan biridir. Bu nedenle felsefenin, felsefi düşüncenin, doğrudan insanın yaşamından kaynaklandığı ve yaşamanın kendisinden çıkan bu düşünme tarzının yine insanın kendisine ve yaşamına yöneldiğini söylemek mümkündür. Felsefenin peşinden gittiği sorular, çeşitli yönleriyle insanı, insanın doğasını/kültürünü ve insanın içinde yaşadığı doğayı/evreni konu edinen sorulardır.

Acaba hayatında bir kez olsun, geceleyin yıldızlarla dolu gökyüzüne bakıp da, evrenin düzeni hakkında, bu düzenin rastlantısal mı yoksa tanrısal bir güç tarafından mı meydana getirildiği hakkında düşünmemiş olan insan var mıdır? Evrenin öncesiz sonrasız mı mevcut olduğu, ya da bir başlangıcı ve bununla birlikte bir sonu olacağını da düşünmeyen insan var mıdır? Bir kez bu dünyaya gelmiş bulunan insan, bu dünyada nasıl

yaşaması gerektiği, doğru bir yaşamın nasıl olması gerektiği konusunda düşünmek durumunda değil midir? Neyin iyi neyin kötü olduğu biçiminde, ahlaki nitelikte sorular hemen her insan için büyük bir önem taşır. Çünkü insanın varolmasından daha önemli olan şey, onun bu varoluşuna neler kattığı ve bu varoluşunu hangi anlam ve değerlerle gerçekleştirdigidir. İşte bu noktada da insanın düşünce ufkunu açıp genişleten en önemli etkinliklerin başında felsefe bulunmaktadır. İşte burada "felsefe nedir" sorusuyla karşılaşırız.

Felsefenin Ne Olduğunu Anlama Sorunu

"Felsefe nedir?" sorusu yalnızca felsefeye yeni başlayanlar, felsefeyi anlamak isteyenler için değil, bizzat bu işle, felsefeyle uğraşanlar, felsefe yapanlar için de oldukça önemli ve zor bir sorudur. Felsefenin en önemli problemlerinden birinin, bizzat felsefenin kendisinin ne olduğu problemi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim açık ya da örtük bir şekilde, felsefe uğraşına girenler de bu sorunun yanıtını aramayı sürdürmüşlerdir. "Felsefe nedir?" diye sormak, aynı zamanda "felsefe tarihi nedir?", "felsefenin tarihiyle ilişkisi nedir?" sorularını da beraberinde getirmektedir. Çünkü felsefenin ne olduğunu anlama uğraşı bizi, ister istemez felsefenin tarihine, tarih içinde ortaya konulmuş olan felsefelere götürmektedir.

Gerçekten de, felsefeyi anlamaya çalışırken yapılması gereken en doğru davranış, tarih boyunca kendilerine "filozof" denilen kişilerin "yaptıkları işin kendisine" bakmak olacaktır. Böyle bir bakış açısından konuya ve probleme yaklaşıldığında ise filozofların farklı zamanlarda, farklı kültürlerde, farklı amaçlar ve farklı işlevlerle felsefe ürettiğini görebiliriz. Bu bakımdan genel olarak felsefenin ne olduğunu hiçbir zaman yalın bir biçimde ve önceden söyleme olanağı bulamayız. Felsefenin özünün ve ödevinin ne olduğu, bütün çağların büyük filozofları, hatta bize en yakın olan çağımızın filozofları tarafından da çeşitli şekillerde sınırlandırılıp nitelendirilmeye çalışılmıştır.(Arslan 1984: 8)

Felsefenin ne olduğu sorusu, felsefenin ortaya çıkışıyla, kökeniyle de ilgili bir sorudur. İnsanın felsefe yapmaya neden ve

nasıl başladığı sorusuna yanıt verebilmek için, aslında felsefeyi tüm tarihiyle birlikte izlemek gereklidir.(Diemer 1990: 22) Evrenin, hayatın, sanatın, bilimin vb. başlangıç sorunları gibi, felsefenin başlangıçları sorunu da insanların ilgisini çekmekte olan bir sorudur. Felsefeyi tarihine bağlayan en önemli sorunlardan biri de, bir bakıma felsefenin başlangıçları sorunudur diyebiliriz. Bilindiği gibi, geleneksel olarak felsefenin tarihin belli bir döneminde (M.Ö. VI. Yüzyıl başlarında) Batı Ege kıyılarında bulunan İyonya bölgesinde başladığı kabul edilir. İyonya, felsefenin başlangıcı (doğuşu) bakımından özel bir önem taşır. Ancak bu görüşe karşı yöneltilen bazı itirazlar da mevcuttur. Bunların, felsefenin kaynağını Mısır'a, Babil'e vb. geri götürmeye çalıştığını görebiliriz. Elbette Grek uygarlığı dışındaki uygarlıkların da çeşitli bakımlardan bugünkü uygarlığımızın temelinde yer aldıklarını yadsıyamayız. Kuşkusuz onlar da bir dünya görüşüne ve hayat anlayışına sahip idiler. Ancak onlardaki mitolojik-dinsel dünya tasarımlarını felsefe olarak kabul etmek oldukça tartışmalıdır.(Arslan 1995: 2)

"Felsefe" sözcüğünün kökenleri Grekçedeki **philosophia** sözcüğüne uzanır. Philosophia, iki sözcükten meydana gelir. "Sophia", herşeyren önce, beceri, yapabilme gücü, işbilirlik ve zeka anlamlarına gelir. Aynı zamanda "bilme" ve "bilgelik" anlamlarını da içerir. Greklerin "sophos"tan ilk anladıkları şey, "beceri ve iktidar sahibi kişi"dir. Sophist, öncelikle yaşam deneyimi olan muktedir kişidemektir ki, giderek herşeyden haberdar olan, bilge kişi anlamını da kazanmıştır.(Diemer 1990: 11-12) "Philia" sevgi, sophia ise bilgi, bilgelik demektir. Böylece felsefe, bilgi,bilgelik sevgisi anlamını kazanır. Felsefe var olanların varlığı, anlamı ve nedeni üzerine sorularla ortaya çıkmıştır. Önceleri din ve söylencelerin (efsane ve mitosların) yanıtladığı bazı sorular, eleştirel bir düşüncenin ve gözlemin konusu yapılınca felsefe doğmuştur.(Akarsu 1994: 80) Gerçekten de düşünce tarihinde büyük dönüşümler ya da geçişler söz konusudur. Örneğin "mitostan logosa geçiş" böyle önemli bir olaydır. Mitostan logosa

geçişle birlikte felsefenın ve bir anlamda bilimin başladığını söyleyebiliriz.

Mıtostan logosa geçişle birlikte, bilgi ile inanç arasındaki karşıtlık da belirginleşir. Gerçekten felsefe tarihi, insanın inanma ve sorgulama eğilimleri ve eylemleri arasındaki konumunu ortaya koymaktadır. Düşünce tarihindeki en büyük gerilimlerden biri de, insanın inanan yanı ile sorgulayıcı ve soruşturucu yanı arasındaki çatışma ve ilişki olmaktadır. Bu çatışmalı ilişkinin, tarih boyunca din-felsefe ilişkileri bağlamında karşımıza çıktığını görmekteyiz.

Felsefenin tarih boyunca en fazla iletişim ve etkileşimde bulunduğu disiplin, bilimdir. Özellikle Yeniçağa kadar felsefe ve bilim arasında bir ayrım yapıldığını da pek göremeyiz. Ancak bir düşünsel ve tarihsel sürecin sonucu olarak, Yeniçağdan itibaren felsefe, bilim ve metafiziğin yolları ayrılmaya başlamıştır. Bu ayrımlaşma, bu söylemlerin kendi problem alanlarında kendilerini geliştirmeleri için bir imkan ve bir yol olarak görülmelidir.

2500 yıllık bir tarihe sahip olan felsefenin, daha çok çeşitli tarihsel dönemlere ayrılarak incelendiğini görüyoruz. Buna göre felsefe,Antikçağ felsefesi, Ortaçağ felsefesi, Yeniçağ felsefesi ve Çağdaş felsefe gibi adlar almaktadır. Örneğin bir Bochenski 1600-1900 döneminin felsefi düşüncesini **modern felsefe** olarak tanımlamaktadır.(Bochenski 1983: 15) Söz konusu dönemlerin her birinin ayırt edici özellikleri mevcuttur ve ayrıca her biri kendi içinde bazı alt bölümlere de ayrılabilmektedir. Örneğin Antikçağ felsefesinde, başlıca iki dönemden söz edildiğini saptamak mümkündür: Sokrates-öncesi felsefe ve Atina dönemi felsefesi (Sokrates, Platon, Aristoteles).

Her felsefe belli bir geleneğin ve kültürün içinden doğar. Burada söz konusu olan hem kültürel gelenek hem de felsefe geleneğidir. Her felsefe bu geleneklere karşı aldığı eleştirel-sorgulayıcı tutum içinde kendini konumlar, dile getirir ve varolur.

Felsefede büyük ve yaygın düşünce gelenekleriyle karşılaşırız: empirist, rasyonolist ya da kritist (eleştirici) vb. Ülkelere bağlı gelenekler ise, örneğin Alman felsefesi, İngiliz felsefesi olarak

adlandırılır. Bunlar aslında önceki geleneğin içinden gelirler büyük ölçüde. Nitekim bir Alman felsefe geleneğinde rasyonalizmin daha başat bir yaklaşım ve düşünce biçimi olduğunu saptarken, bir İngiliz felsefe geleneğinde ise duyumcu-deneycı yaklaşımların daha belirgin olduğunu görmek mümkündür Hatta bu durumun "Kıta Usssalcılığı" ve "İngiliz görgücülüğü" olarak ifade edildiğini de görebiliriz.

Felsefe tarihi için de pek çok onemli problemler filozoflar tarafından soruşturulmuştur. Değişmeyen bazı problemler yanında, her yeni dönemde felsefe yeni problemlerle de karşılaşabilir ya da yeni problemler ortaya koyabilir. Örneğin "teknoloji" ve teknolojiye ilişkin problemlerin günümüzde yoğunluk kazanması söz konusudur. Yabancılaşma vb. sorunlar da daha çok çağdaş insanın ve çağdaş felsefenin sorunlan arasında yer almaktadır. İnsanlığın sorunları, her dönemde felsefenin de sorunları olmuştur. Bu nedenle insan, felsefenin arka planında kalan değil, tersine onun temelinde yer alan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Felsefe denilince, çoğunlukla anlaşılan şey, "filozof" ya da "felsefeci" adı verilen kişilerin yaptığı/sürdürdüğü bir etkinliktir. Bu, yanlış bir düşünce/tanım değildir. Felsefe kitapları yazan, felsefe adına çeşitli çalışmalar/ürünler ortaya koyanlar filozoflardır/felsefecilerdir. (Bu iki kavram arasındaki farklılık ya da benzerlikler ayrı bir tartışma/yazı konusudur.) Ama felsefe, yalnızca bu tür kişilerin yaptıklarıyla/ortaya koyduklarıyla sınırlı değildir. Herkes filozof/felsefeci olmamakla birlikte, felsefe yapmayan insan bulmak da güçtür. Her insan yaşamının belli bir döneminde ya da belli durumlarda felsefe sorularını düşünmüştür. Yani her insanın belli bir ölçüde, felsefi kavramlarla olmasa bile felsefe yaptığını söylemek mümkündür. İnsanın akıllı bir varlık olması, aynı zamanda onun felsefe yapabilen bir varlık olmasının da temelini oluşturmaktadır. Acaba insanın her düşüncesi felsefi midir? Düşündüğümüz her zaman felsefe mi yaparız? Elbette hayır. İnsan düşünen bir varlıktır. Hayatta en fazla yaptığımız

şeylerin başında düşünme gelir. Ancak bütün düşüncelerimiz felsefi nitelik taşımaz.

Örneğin akşam hangi yemeği yiyeceğimi, kitapçıya gidince hangi kitabı alacağımı düşünürüm. Yarın elektrik faturasını ödemede son gün olduğunu hatırlarım. Ya da şu an saatin kaç olduğunu düşünürüm. Örneklerini istediğimiz kadar çoğaltabileceğimiz bu tür düşüncelerin felsefeyle ilgili olmadığı açıktır. Şimdi kısaca felsefe alanında yer alan sorular ve düşüncelerin neler olduğunu saptamaya çalışmak yerinde olur. Saatin kaç olduğunu değil de zamanın ne olduğunu düşünüyorsam, zaman üstüne felsefe yapıyorum demektir. Tanpınar'ın güzel bir şiiri vardır zamanla ilgili düşüncelerini ifade eden: "Ne içindeyim zamanın/ne büsbütün dışında/yekpare parçalanmaz bir anın/o sonsuz akışında." İşte felsefeye yakın bir şiir. Günlük hayatta karşılaştığımız bazı durumlarda seçim yapmamız, belli bir karar vermemiz gerekebilir. Bir insana yardım etmeye karar verirken, birini kurtarmak için belki canımı ortaya koyarken eylemlerimin temelini oluşturan bazı düşünceler ve değerler vardır. Eşimin ya da sevgilimin beni gerçekten sevip sevmediği üzerinde düşünürken, insanlarla olan ilişkilerimizden yola çıkarak sevgi, bencillik, iletişim, bağlılık ve diyalog üzerinde akıl yürütürken, farkında olmasak da bazı değerler ve sorunlar üzerinde düşünür ve bir anlamda felsefe yaparız. Sevginin, bencilliğin, iletişimin ve diyaloğun ne olup olmadığı hakkında düşünmek, bu kavramların ve değerlerin anlamını ortaya koyma çabasıdır. İşte üzerinde düşünmeye başladığımız ve anlanını sorguladığımız bu değerler, insanı insanı kılan en önemli unsurlardır. Bütün bunlar insana yönelen felsefenin de en önemli konuları arasında yer almaktadır. İşte felsefe bize kendimiz hakkında, insan hakkında ve insanın yaratımları/eylemleri hakkında belli bir bakış açısı ve tutum kazandırmaktadır.

İnsanın Kendini Bilmesi Ve Felsefe

İnsanın içinde yaşadığı dünya, yalnızca fiziksel bir dünya olmayıp, aynı zamanda bir değerler ve anlamlar dünyasıdır. İnsanı ve kültürünü doğadan ve doğal varlıklardan/nesnelerden ayıracak

sınırı da burada görebiliriz. İşte felsefe bu değerlerin/anlamların bilgisini ve bilincini bize verir. İnsan felsefeyle bir değerler varlığı olduğunu, değerli bir varlık olduğunun bilincine varır. Bu açıdan felsefe insanın kendini bilmesine giden yolu açar. "Kendini bil" buyruğu yüzyıllardır birçok filozofun ve bilim insanının işlediği, açımladığı ve yeni boyutlar kazandırdığı bir ahlaki buyruktur/yasadır. Düşünce ve insanlık tarihinde felsefenin ortaya koyduğu pekçok yasa, ilk bakışta görülmese de insanlığı ve uygarlığı derinden etkilemiş bulunmaktadır. Mevlana'nın sevgi ve hoşgörü felsefesinin bıraktığı izleri hatırlayabiliriz. Antikçağdan bir Sokrates, felsefeyle sorgulanmamış bir hayatın yaşanmaya değmeyeceği düşüncesini savunmaktan hiç vazgeçmemiştir. Yeniçağın başlangıç dönemlerinden Montaigne'i de hatırlayabiliriz. Daha pek çok örnek verilebilir. Ama görülmektedir ki felsefe insanın kendini bilme ve anlama konusunda en büyük yol göstericidir. Felsefeyle kendisini bilmeye yönelen insan, bu bilgi ve bilinçle birlikte,"kendisi-olma"ya da yönelir. Bir bakıma kendini bilme, kendi-olma olanağını sağlar insana. İnsanın kendisi olması, ancak kendini bilmesiyle mümkündür. Bu ise ister istemez "insan nedir?"sorusu üzerinde düşünmeye yol açar. İnsanın en önemli düşünme etkinliklerinden biri olan felsefi bakış açısı, bu soruyla ilgili olarak da tarih boyunca önemli bir birikim ortaya koymuş bulunmaktadır. Bu nedenle belli bir dönemde yaşayan insanları tanımak/bilmek istediğimizde, onların gelenek göreneklerine, kullandıkları aletlere, siyasal rejimlerine, günlük yaşayış şekillerine olduğu kadar, nasıl bir zihniyete/felsefeye dayandıklarına da yönelmek gereklidir.

Felsefeyle, kendi-bilgisine ulaşan ve bu bilgiyle/bilinçle kendini değerli bir varlık olarak gören insan, aynı zamanda "öteki"nin de bilincine ulaşır. Çünkü kendini bilen insan, bu bilgiye/bilince ancak ötekiyle/ötekilerle birlikte, ötekilerin yanında, onların katkısıyla ulaşabilir. İnsanın toplumsal/kültürel bir varlık olmasının anlamı da buradadır. "Felsefi bilinçle kendisine ve dünyaya bakabilen biri sadece kendini, kendi eksenine hapsetmekle, kapatmakla kalmayacak, 'öteki'nin ekseninden de

dünyaya bakabilme becerisini gösterebilecektir. Öyleyse felsefe kendini bilmenin, anlamanın ve başkalarına anlatmanın, başkalarını anlamanın koşullarının bilgisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir bilgi hem bizi biz yapanı ortaya koyar, temellendirir hem de dünyadaki duruşumuzu belirler; daha da önemlisi anlamlı kılar."(Çotuksöken 2002:43)

İnsanın içinde yaşadığı toplumsal/kültürel ortam, bir diyalog ortamıdır. Diyalogun da felsefe açısından büyük bir önemi ve gereği söz konusudur. Felsefeye giden yol, insanın kendisiyle konuşmasıyla, kendisine sorular sormasıyla başlar. Ancak bu yolu genişleten ve ileriye doğru adımlar atmamızı sağlayan şey, öteki insanlarla kurduğumuz diyalog ve iletişimdir. Diyalogun olmadığı/kurulamadığı yerde felsefe de barınamaz. Bu nedenle düşünen insan, özgür bir ortama, düşüncelerini korkusuzca dile getirip paylaşabileceği bir kültürel/sosyal zemine ihtiyaç duyar. Düşünce ve ifade özgürlüğü bakımından problemli ülkelerde, insanların felsefeye uzak kalmaları, felsefeyle ilgilenmekten kaçınmaları anlaşılabilir bir durumdur. Ama diğer yandan, felsefi düşünme biçimi de,bir toplumun/kültürün daha demokratik ve özgürlükçü bir nitelik kazanmasına da yol açar. Felsefi düşünce, mevcut dar görüşlülükleri, dogmatizmleri ve kısıtlamaları/engellemeleri aşma konusunda uyarıcı ve değiştirici bir işleve de sahiptir. Bu nedenle felsefe gerek bireylere gerekse topluma/kültüre, özgürce düşünmenin/sorgulamanın, farklı düşüncelere saygılı/hoşgörülü davranmanın yolunu açar, bunun koşullarının oluşmasına yardımcı olur ve bir diyalog ortamının şekillenmesini sağlayabilir.

Felsefe, insana birey olmanın yolunu açar. İnsanın bireyleşmesini sağlar. Ancak bunu bireycilikle karıştırmamak gerekir. Kendi bireyliğinin bilincine varan insan, öteki insanların da birey olarak hak ve özgürlüklerini ve değerini kavramış insandır. Düşünen, düşüncelerini özgürce ortaya koyan, eylemlerinin seçiminde ve sonuçlarında sorumluluk bilinciyle ayakta duran insan, özgür düşünceli ve aydınlanmış insandır. Bu açıdan felsefi bakış açısı, insanın bilincini aydınlatır, bilinç aydınlığı getirir.

Düşüncelerinin ve eylemlerinin sorumluluğunu taşıyan ve bunların arkasında durabilen insan, felsefi bakış açısıyla özgür insan demektir. Özgürlük, felsefe yapmanın temel koşuludur.

Günlük hayattaki pekçok eylemlerimiz ve seçimlerimiz felsefeyle ilgilidir, belli bir felsefeyle bağıntılıdır. Örneğin bir seçim yaparken/belli bir karar verirken, bizi bu şekilde eylemeye yönelten şeyler arasında yalnızca bazı ihtiyaçlar, alışkanlıklar değil, aynı zamanda belli bir düşünce tarzı/felsefe, dünya görüşü ve inançlar da yer alır. Liberal bir partiye oy veren kişi ile milliyetçi ya da dinsel eğimleri ön planda bulunan bir partiye oy veren/destekleyen kişilerin, bu eylemlerinde rol oynayan belli bir felsefi düşünüş/bakış açısı bulunduğu da açıktır. Felsefeyi belli dünya görüşleri ile tümüyle özdeş görmek doğru olmaz, ancak her felsefenin de belli bir dünya görüşünü, yaşam anlayışını ve insan tasarımını içerdiğini söylemek mümkündür. Felsefi bakış açısının insana neler kazandırdığı üzerinde başkaca neler söylenebilir? Birkaç nokta üzerinde daha durmak istiyorum.

Felsefi Bakış Açısının İnsana Kazandırdıkları Nelerdir?

Felsefe, hemen her soru ve kavram üzerinde ya da insanın varoluş halleri üzerinde hep yeniden düşünmeyi gerektiren bir bakış açısı sağlamaktadır. Çünkü felsefe sorularının ninai, kesin ve tamamlanmış bir yanıtı olmadığından, bu sorular, sürekli biçimde ve yeniden ele alınmayı gerektirir.

Felsefi bakış açısı, birleştirici ve bütünleştirici bir yaklaşım verir bize. Belli uzmanlık alanlarındaki bilginin diğer alanlardaki bilgilerle bağıntısını kurmayı, belli alanlardaki bölük pörçük bilgi ve deneyimleri bütünleştirmemiz. sağlar. Yine felsefe belli disiplinlerin ortaya koydukları bilgilerden hareketle insan ve doğa üstüne bütünlüklü bir yaklaşım ve düşünme doğrultusu geliştirir. Biyolojiden canlıları öğrenirim, fizik ve kimya bana maddenin yapısı ve değişimleri hakkında açıklamalar verir. Astronomi ile gezegenleri ve bunlar arasındaki etkileşimleri öğrenirim. Ama ancak felsefeden yola çıkarak belli bir evren anlayışı ve dünya görüşü ortaya koyabilirim. Çünkü insan için tek tek bilimlerin ortaya koydukları bilgi birikimi önemli olsa da yeterli değildir. Bu

nedenle felsefe bütün bilimlerden de yararlanır, onlarla beslenir, ama felsefi bakış açısı daha geniş ve bütüncüldür. Çünkü insanda böyle bir eğilim ve yöneliş vardır.

Felsefi bakış açısı, insanın bilgileri ile değerleri arasında bağıntı kurulması için de zemin hazırlar. Neyi bilmeliyim, nasıl bilmeliyim sorularını, ne için bilmeliyim sorusuyla birlikte ele alan felsefedir. Felsefe, bilgi ve bilimin etikle bağıntı içinde olmasını sağlar. İnsani değerlere dayanmayan, bunları koruyup geliştirmeyi gözetmeyen bir bilim ve bilgi anlayışının, teknoloji anlayışının sorgulanmasını yapan da yine felsefedir. Bu açıdan felsefe, insana, ürettiği/yaratığı kültür üzerinde düşünmesini, bu kültürel dünya hakkında bilinçli olmasını sağlar. Hemen her dönemde filozoflar, çağlarının kültürü üzerinde düşünüşler ve tarihsel olarak bu kültürün nereden gelip nereye gittiği üzerinde de düşünme çabasında bulunmuşlardır. Bu nedenle felsefe bir kişinin kendi durumundan yola çıkarak,belli bir insanlık durumuyla bağıntı kurmasını da sağlamaktadır. Örneğin yakınımızda (Irak'ta) olup biten savaşı/işgali düşünürsek; insani değerlere dayanarak, kendimize sorular soruyor ve yanıtlar arıyoruz. Bir ekonomist bu olayın yalnızca ekonomik boyutunu (kar/zarar hesabını) gözetir, askeri uzmanlar stratejik hususları, askeri ve teknik hususları ön planda tutarlar. Ama Irak'a yönelik işgali insanlık ve uygarlık tarihi bağlamında kavramaya çalışan ve insani değerler temelinde buna karşı çıkan sosyal bilimlerdir, felsefedir, felsefi bakış açısıdır. Felsefi bakış açısıyla yöneldiğimizde, yaşanan bu olayların asıl insani değerler ve kavramlar ve bu konudaki kurumlar/kurumlaşmalar bakımından ele alınması gereği ortaya çıkmaktadır.

Elbette felsefe tarihinde savaşı savunan/olumlayan filozoflar da yok değildir. Ama filozofların çoğu barışın imkanlarını araştırmış, insani değerlerin bilgisini ortaya koymaya uğraşmışlardır. Burada felsefenin insana kazandırdığı önemli bir özellik de belirmektedir: olan-olması/yapılması gereken ayrımı. Biraz önce insanın yalnızca fiziksel bir dünyada değil, bir anlamlar/değerler dünyasında da yaşadığına değinmiştim. İşte bu

açıdan felsefe belli bir durumda, olgular alanında, insanın bu durumu aşabilmesine/değiştirebilmesine imkan veren değerlere bağlı olarak yapılan bir etkinliktir. Felsefenin olan-olması/yapılması gereken ayrımına ilişkin düşünce ve yaklaşımlar,gerçekliği değiştirme konusunda bize yol göstermektedir. Çünkü özellikle Marx'tan bu yana, felsefenin yalnızca yorumlaması değil, dünyayı değiştirmesi yönünde bir beklenti/talep vardır.

Felsefeyle birlikte insan, öncelikle dünyayı değilse de, kendini değiştirebilir. Kendini değiştiren insan, dünyayı, içinde bulunduğu gerçekliği değiştirmek konusunda da önemli bir adım atmış olur. Kendini ve dünyayı değiştirmek isteyen insan, Sokrates'in ifade ettiği şekliyle, hayatını ve dünyayı sorgulayan insandır. Felsefi bakış açısının getirdiği sorgulama ve eleştiri, bilgilerimizi, değerlerimizi ve eylemlerimizi değerlendirmemizi ve değiştirmemizi sağlar. Yine bu eleştiri ve sorgulama, bize doğru bilgi olarak sunulan/aktarılan şeylerin gerçekten böyle olup olmadıkları konusunda şüpheci ve bilinçli bir tutumu geliştirmemize yol açar. Son zamanlarda, savaş/işgal boyunca sürdürülen propaganda ve psikolojik savaş da, felsefenin getirdiği eleştirel ve sorgulayıcı tutumun önemini ve gerekliliğini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Felsefenin sorularla başladığını söylemiştim. Ama bu sorulara tek bir, kesin ve değişmez yanıtın olmadığını da, felsefe tarihi bize göstermektedir. Ancak bu durum, felsefe sorularının önemini ve değerini azaltmaz. Çünkü bu sorular doğrudan insanın yaşamına, kendisine, insanlara ve dünyaya yöneliktir. Felsefi bakış açısına dayanan, böyle bir bakış açısından yola çıkan insanlar ise kendi yaşamları, içinde yaşadıkları toplum ve doğa hakkında daha bilinçli olmakta ve bu bilince dayanarak hayatı ezbere yaşamaktan kurtulma imkanına kavuşmaktadırlar. Çünkü ezbercilik yalnızca eğitimle ilgili bir şey olmayıp, yaşamımızla da doğrudan ilgilidir. Bu nedenle felsefenin insan yaşamına kazandırdığı bakış açısının en önemli sonuçlarından biri, kişiyi ezbere yaşama durumundan kurtarmasıdır. Ezbere yaşama durumundan sıyrılmaya başlayan insan ise, bu dünyada insanca yaşamanın imkanlarını aramaya

başlayacak ve bu konuda üzerine düşen ödev ve sorumluluk bilinciyle yaşayacaktır.

İnsanın felsefi bakış açısıyla kendine, yaşamına ve dünyaya yönelmesi, hiç şüphesiz bu dünyanın daha iyi, daha insancıl bir dünya olmasına yardımcı olacaktır.

Tarihsel bir güç olarak felsefenin insanlığa olan etkilerinden soz eden Bochenski şöyle der: "Ne denli nafile görünürse görünsün, felsefe, yine de kuvvetli bir tarihsel güçtür." Bochenski'ye göre, "insanlığın yüzünü değiştiren düşünce olmuştur. (...) Bunun için, anlaşılması o denli güç olan Hegel düşüncesinin şaşılacak yazgısını akla getirmek yeter. Hegel, komunizme olduğu kadar, faşizme, nasyonal-sosyalizme giden yolu da açmıştır : Hegelcilik dünyayı değiştirmekte olan güçlerden birisidir. Halkın gülünç bir kılığa soktuğu zararsız düşünceleri arasında yaşayan filozof, gerçekten korkunç bir güçtür. Düşüncesi bir dinamitin etkisine sahiptir. Kendi yolunda gider, insanları bir bir kazanır ve sonunda kitlelere erişir. Bütün engelleri aştığı, insanlığın yürüyüşünü yönlendirdiği ya da kendi kalıntıları üzerine bir kefen örttüğü an gelir. Bu nedenle, yolun nereye gittiğini bilme sevdasında olanlar, politikacılara değil de filozoflara kulak kabartmalıdırlar: filozofların bugün söyledikleri şeyler yarının inancı olacaktır."(Bochenski1983:10-11)

VARLIK FELSEFESİ (ONTOLOJİ)

İnsanın bütün düşünme ve bilme çabaları varolan şeylerle ilgilidir. Düşündüğümüzde, anımsamaya çalıştığımızda ya da bilmek ve anlamak istediğimiz varolan, varolduğunu düşündüğümüz bir şeye yöneliriz. İnsan aynı zamanda çeşitli varlıkların meydana getirmiş olduğu bir dünyada yaşar. Nesneler, olaylar ve kişiler varolan şeyler olarak bizim dünyamızda yer alırlar. Doğa ve kültür dünyası, insanın felsefe, bilim, sanat ve diğer açılardan kavramaya, anlamaya çalıştığı gerçekliği oluşturmaktadır.

TEMEL KAVRAMLAR VE SORUNLAR

Felsefenin varlık kavramıyla ve varlığa ilişkin problemlerle ilgilenen disiplinine *varlık felsefesi* ya da *ontoloji* adı verilmektedir. Felsefenin başlangıcından itibaren bütün filozofların "varlık problemi" üzerine düşündüklerini saptamak mümkündür. Varlık felsefesinin, bir bakıma felsefenin başlangıcıyla ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Thales, Aneksimenes ve Anaksimandros gibi ilk filozofların yanıtını aradıkları temel sorular arasında, varlığa ilişkin soruların başta geldiği görülmektedir.

Öncelikle "varlık" kavramı, felsefede hangi anlamlara gelmektedir, bunun kısa bir açıklamasını yapmak yerinde olur. Çünkü sanat da bilim de ve diğer disiplinler de varlıkla, varolan şeylerle ilgilidir. Ancak felsefenin varlıktan anladığı şey, acaba nasıl tanımlanabilir, kendine özgü yanları nelerdir? Felsefenin temel kavramlarından biri varlık kavramıdır. Bu kavramı ilk olarak Parmenides'in kullandığı görülmektedir. Varlık; var olan şey, var olduğu söylenen şey; var olanın varoluşu biçiminde tanımlanabilir. Ancak burada var olan şeyler ile varlık arasında bir ayrım yapılması söz konusudur. Örneğin Aristoteles "var olanların varlığı" derken, var olanların çokluğu içinde ortak olan, özdeş olan şeyi anlamaktadır. Varlık kavramının başka bir anlamı da, oluş ve yok oluşun karşıtı olarak belirir. Bu açıdan varlık kavramı, kalıcı olanı, gelip geçici olmayanı ifade eder. Varlık kavramının üçüncü anlamı ise, bütün var olanları içine alan en genel kavram olmasıdır. Varlık

kavramının diğer bir anlamı da, görünüşün karşıtı olarak gerçekten var olanı dile getirmesidir. Bu anlama dayanarak varlığın, gerçek (real) varlık ve ideal (düşünsel) varlık olarak ikiye ayrıldığını saptayabiliriz. Burada gerçek varlık, varoluş (existentia) olarak, düşünsel varlık da öz (essentia) olarak anlaşılır. Gerçek ya da real varlık gerçekliğini nesnelerden, olaylardan ve kişilerden alır, uzay-zaman içindedir, bireyseldir, tektir. Düşünsel ya da ideal varlık ise değerler, matematik ve mantığın kavramlarını ifade eder. Bu tür varlıklar uzay-zaman dışıdırlar, duyularla algılanmaları söz konusu değildir, somut bir gerçekliği olmayan şeylerdir.(Akarsu 1994:189)

Varlık kavramını genel olarak yukarıdaki şekliyle tanımlamaya çalıştıktan sonra şimdi de varlık felsefesinin hangi soruları ele aldığına değinmek yerinde olur. Varlık felsefesi, ister fiziksel ister zihinsel, ister real ister ideal varlık türünden olsun, varlığın en genel ve temel olan niteliklerini araştıran bir felsefe disiplinidir. Burada varlık hakkında pekçok soru sorulduğunu görürüz: Varlık nedir? Varlık var mıdır, varsa ne olarak vardır? Varolan herşeyin arkhesi (ilkesi-kökeni) nedir? Varlığın türleri nelerdir? Acaba yalnızca uzay ve zaman içinde bulunan maddi varlıklar mı vardır, yoksa başka niteliklere sahip olan tinsel/manevi/zihinsel varlıklardan söz edilebilir mi? Eğer iki çeşit varlık varsa, bunlar arasındaki ilişkiler nelerdir? Maddi varlık ile manevi varlık ya da başka deyişle beden ile ruh (tinsel/zihinsel varlık) arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Varlığın temel belirlenimleri nelerdir? Varlık ile, varolan şeylerle oluş/değişme arasındaki ilişkiler nelerdir? Oluş nedir, oluş var mıdır? Bu sorular ve bunlara eklenebilecek daha pekçok soru, varlık felsefesinin problemler alanını oluşturur. Söz konusu problemler, felsefenin başlangıç dönemlerinden günümüze kadar, filozoflar ve felsefe akımları arasında büyük tartışmalara yol açmış bulunmaktadır. Bir bakıma varlık kavramından ne anladıkları ve varlığa ilişkin problemlere yönelik tutumları, filozofların farklı düşünceler ve yanıtlar ortaya koymalarına neden olmuştur. Şimdi bazı filozofların düşünce ve yaklaşımlarına değinerek, felsefe tarihinde başlıca varlık anlayışlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Varlığa ilişkin problemlerin felsefe tarihi içinde farklı kavramlar ve bakış açıları içinde incelendiğini saptamak mümkündür. Her ne kadar ilk filozoflar bugünkü anlamıyla varlık kavramını kullanmasalar da, onların yöneldikleri konuların başında varlık ve varlığın değişimi probleminin geldiği açıktır. Bu konuda ilk olarak "İyonyalı doğa filozofları" olarak bilinen Thales, Aneksimenes ve Anaksimandros'un düşüncelerini gözden geçirmeye çalışçağız. Thales varolan herşeyin ana maddesinin (arkhesinin) "su" olduğunu söyler. Arkhe, Yunanca'da kaynak ve başlangıç anlamına gelir. Varolan herşey aslında suyun değişik biçimleridir. Burada henüz mitolojik zihniyetin izleri görülüyorsa da, insanın evrene felsefe açısından bakmaya başladığı saptanabilir. Çünkü Thales ve aşağıda değineceğimiz ilk Yunan filozoflarıyla birlikte temel bir problemin düşünme konusu haline geldiği görülür. Bu problem ise, değişen şeylerde değişmeyen bir şeyin olup olmadığı problemidir. Bu probleme bağlı olarak filozoflar, bir yandan hareketi, değişmeyi ve oluşu varlığın zorunlu bir özelliği olarak kabul ederken, öbür yandan da söz konusu değişmeler altında sabit, kalıcı olan, sürekli ve değişmeyen bir şeylerin olup olmadığını araştırmışlardır. Herşeyin temelinin su olduğunu ileri süren Thales de, hem değişmeyi kabul etmiş hem de bu değişimin altında sabit ve değişmez bir şeyin bulunduğunu düşünmüştür. Ancak değişim problemi özellikle Thales sonrasında önem kazanmıştır.

Dünyadaki varlıkların, varolan şeylerin birbirinden çok farklı olduğunu, kısacası dünyada çok çeşitli varlıkların olduğunu biliyoruz. Dünyadaki varlıkların farklı ve çeşitli olmalarından yola çıkarak, Anaksimandros, su gibi belirli ve sınırlı bir şeyin, oluşu ve değişmeyi açıklamada yetersiz kaldığını belirterek, ana madde (arkhe) olarak "apeireon"u kabul etmiştir. Apeioron, sonsuz, sınırsız ve belirsiz olan demektir. Çünkü ona göre belli bir şeyden ancak belli şeyler ortaya çıkar. Sudan bitkilerin ortaya çıkışını açıklamak mümkündür. Ama ateşin meydana gelmesini nasıl açıklayabiliriz? Su eğer herşeyin temeli ise, yapısı ve niteliği bakımından suya benzemeyen şeylerin nereden geldiği nasıl

açıklarız? Bu nedenle Anaksimandros, varolan herşeyin temelindeki ilkenin belirsiz ve sonsuz bir şey olması gerektiğini savunmuştur. Thales ne olduğu somut olarak belli olan ve algılanabilen su gibi bir şeyi *arkhe* olarak görürken, Aneksimadros niteliği tam olarak belirlenemeyen sınırsız bir şeyin, varlığın temeli olduğunu söyler.

Aneksimenes'in yine belirli bir öğeyi, "hava"yı, varolan herşeyin ana maddesi olarak gördüğünü biliyoruz. Bu kez sudan farklı bir doğal unsur varlığın ilkesi olarak kabul edilmiştir. Aneksimenes bu konuda şunları söyler: "Nasıl hava olan ruhumuz bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa bütün kosmosu da (bütün dünya düzenini de) soluk ve hava öylece sarıp tutar."(Kranz 1984: 36)

İyonyalı bu üç doğa filozofuyla birlikte, felsefe tarihinde bu güne kadar gelen problemler de ortaya çıkmış oldu. Varolan herşeyin temeli nedir, varlık nedir, bütün değişenlerin ardında değişmeden kalan ve bu değişim sürecini mümkün kılan şey nedir? Bu ve benzer sorular, varlık felsefesinin en önemli soruları olarak dikkati çekmektedir. Bu sorular arasından, özellikle varlığın değişip değişmediği sorusu çerçevesinde karşıt görüşleriyle önemli olan iki filozofu görüyoruz: Herakleitos ve Parmenides.

İLK BÜYÜK TARTIŞMA: HERAKLEİTOS-PARMENİDES

Varlık hakkında en önemli ve en büyük iddialardan birini Herakleitos ortaya koymuştur: "varlık yoktur, varlık oluştur". Herakleitos, İyonya filozoflarının değişmeyi açıklamak amacıyla değişmez, sabit, hep aynı kalan bir ilke aramalarının yanlışlığına dikkati çeker. Ona göre, değişmenin ardında değişmeyen hiçbir şey yoktur. Değişmeyen tek şey, değişmenin kendisine bağlı olarak gerçekleştiği yasadır (logos'tur). Kısacası varlık yoktur; oluş vardır ya da başka bir deyişle varlık, *oluş*'tur. Burada Herakleitos'un verdiği nehir örneğini hatırlayabiliriz: "Aynı nehre iki kere giremezsiniz." Her şey sürekli değişir, ancak bazı şeylerin

değişmeden kaldığını düşünmemiz, oluş ve değişimin belli bir düzen içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Herakleitos'a göre, insanın kulakları ve gözleri, kötü tanıklardır. Gerçekliğin, görünüşün ardındaki gerçeği duyularımız bize verememektedir. Herakleitos'un varlığın bilgisi konusunda aklı esas aldığı görülmektedir.

Kendisinden sonra gelen pekçok filozofu etkilemiş olan Herakleitos, aynı zamanda *diyalektik felsefe*nin de kurucusu olarak kabul edilir. Felsefe tarihinin sonraki dönemlerinde Hegel'in, Marx'ın, Nietzsche'nin ve daha başka pekçok filozofun felsefelerinde Herakleitos'un etkileri saptanabilir.

Herakleitos'un düşüncelerine en şiddetli eleştiriyi Parmenides yöneltmiştir. Varlık felsefesinin kurucularından olan Parmenides'e göre, olan, değişen bir şeyin gerçekten *var* olduğu söylenemez. Eğer bir şey, biraz önce bir şey, bir an sonra tamamen farklı bir şey ise, ortada gerçekten bir şeyin olduğundan, yani onun var olduğundan söz edilemez. Sürekli başkalaşan bir şey herhangi bir incelemenin konusu da olamaz. Yani onun hakkında herhangi bir bilgi onaylanamaz. Onaylanan ve söylenen şey, onaylanıp söylendiği anda geçerli olmaktan çıkar. Parmenides'e göre, Herakleitos'un düşünceleri akla da aykırıdır. Çünkü çelişik yargılar içermektedir. Örneğin "varlık yoktur" demektedir. Yani öznede onaylanan bir şeyi, yüklemde reddetmektedir. Başka bir deyişle, "A, A değildir" demektedir.

Parmenides'e göre varlık varsa, değişme, oluş, hareket olamaz. Çünkü oluşu kabul ettiğimizde, bir an önce var olan bir şeyin, bir niteliğin bir an sonra var olmadığını, bir an önce var olmayan bir şeyin, bir niteliğin bir an sonra birdenbire varlığa geldiğini/ortaya çıktığını kabul ederiz. Parmenides böyle bir şeyin olamayacağını belirtir. Parmenides'in varlık anlayışını biraz daha açıklamak gerekirse, değişmeyen, oluşa tabi olmayan bir varlıktan söz etme konusunda karşımıza iki yol çıkmaktadır. Birinci yolda şu söylenebilir: *Var olan varlıktan gelir.* Eğer bir varlık başka bir varlıktan gelmişse, bu gerçek bir meydana gelme değildir. Çünkü kendisi yoktan var olmamış, başka bir varlığın değişim ya da

başkalaşımıyla oluşmuş demektir. İkinci yolda ise şu söylenebilir: *Var olan varolmayandan gelir.* Bu ise saçmadır, saçma ise mümkün değildir, öyleyse oluş yoktur. Bu nedenle Parmenides varlığın değişmez ve bir olduğunu söyler. Aslında Parmenides de nesnelerin değiştiğini bilmektedir. Ancak bu bir yanılgıdır. Burada onun vurgulamak istediği şey, asıl olan gerçekliğin Bir olan ve öncesiz-sonrasız olan olduğudur. Yine evrende çokluk vardır, ama bu da bir yanılgıdır. Parmenides'e göre, bu çokluğun ardında asıl var denilen bir Birlik vardır.

Burada karşımıza dil-dünya ilişkisi, kavramlar ile dünya arasındaki ilişki sorunu da çıkmaktadır. Bu konular dil felsefesinin konusudur. Ancak şunu söylemek yerinde olur: Yukarıda verdiğimiz örnekler, bazı filozofların varlık olarak neyi anlayıp ifade ettiklerini göstermektedir. Burada geçen varlık kavramının hangi anlamda kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Varlık derken tekil nesneler, olaylar mı ifade ediliyor yoksa bütün varolanların dışında, onlardan farklı bir şey mi söz konusu ediliyor, bunun ayırt edilmesi önemlidir. Yine kavramsal/dilsel olanla varolanlar arasında her zaman için bir tekabüliyet bulunmayabilir. Başka bir deyişle bir şeyin kavramı/düşüncesi olabilir, ama bu onun gerçekliğini ifade etmez. Örnek vermek gerekirse, bizim aklımızda "dağ" kavramı vardır. Toros dağlarını, Alp dağlarını ya da And dağlarını bu kavramı kullanarak ifade edebilirim. Ancak benim aklımda "Kaf dağı" terimi de bulunmaktadır. Ama böyle bir dağın gerçekliği yoktur. Yani böyle bir dağ yalnızca dilsel/düşünsel düzeyde vardır. Bu nedenle varlıktan ve varolandan söz ettiğimizde, bu varlığın ya da varolanın anlamı büyük önem taşımaktadır.

VARLIK FELSEFESİNİN BAŞKA KAVRAMLARI VE SORUNLARI

Varlık felsefesinin araştırma alanına giren kavramlar ve problemleri şöyle sıralamak mümkündür: varlık, oluş, varlık ile oluş arasındaki ilişkiler, değişme vb. Varlık ve oluş hakkındaki

tartışmada ortaya çıkan önemli kavram çiftleri arasında da şunlar dikkati çekmektedir: gerçeklik-görünüş ve birlik-çokluk.

Herakleitos'a göre, herşey değişme içinde olduğu halde bazı şeylerin değişmez gibi "görünmesi" yalnızca bir görünüştür. Görünüş, felsefede *fenomen* olarak adlandırılır. Bu görünüşün ardındaki şeye ise *numen* denilir. Numen, düşünceyle, akılsal yoldan kavranmak istenen asıl gerçeklik olarak anlaşılır. İlk filozoflara göre, bir *çokluk* olarak *görünen* evren, aslında *birliğe* sahiptir. Bu, ana maddenin/arkhenin birliğinden kaynaklanmaktadır. Parmenides'e göre ise, çokluğun aldatıcı olduğunu, varolanın aslında Bir olan olduğunu yukarıda söylemiştik. Varlık, Bir olan'la eş anlamda düşünülmekte ve varlığın asla meydana gelmediği ve ortadan kalkmadığı, bölünmediği ileri sürülmektedir. Bu konudaki tartışmaların, varlık hakkında ortaya çıkan materyalist, idealist ve dualist felsefelerde devam etmiş olduğunu görebiliriz. Bu konudaki çeşitli yaklaşımlara aşağıda yer vereceğiz. Ama bunlara geçmeden önce, varlık felsefesiyle birlikte kullanılan bazı kavramları ele almak gereklidir. Çünkü varlık felsefesi olarak ontoloji yanında, metafizik ve teoloji kavramları da kullanılmakta ve varlık hakkındaki sorunları ele alan disiplinler olarak bunların da sözü geçmektedir. Ontoloji/varlık felsefesi ile metafizik ve teoloji arasındaki ilişkiler nelerdir? Bunların tümü acaba aynı şey midir? Yoksa ontoloji, metafizik ve teoloji arasında bazı önemli farklılıklar mevcut mudur? Şimdi kısaca bu hususlara değinmeyi gerekli görüyoruz.

Metafizik (fizikötesi), varlığın son temelleri, özü ve anlamı üzerine öğretiler anlamına gelmektedir. Başlangıcı bakımından Aristoteles'e geri giden bu kavramı, onun felsefesinde bulamayız. Çünkü o "ilk felsefe" kavramını kullanır. Ancak onun ilk felsefe adını verdiği ve "bütün var olanlar için ortak ilkeleri" araştıran yapıtı, bütün çalışmaları toplanıp derlenirken, fizik konusundaki yapıtlardan sonraya konulduğu için "fizikten öte", "fizikten sonra" anlamlarına gelen metafizik adını almış bulunmaktadır.(Akarsu 1994: 81)

Varlık felsefesinin varlığı, var olanı incelediği açıktır. Acaba teolojinin konusu nedir? Bu sorunun en kısa cevabı şöyledir: Tanrıya ve Tanrısal varlığın doğasına ilişkin düşünceler ve yaklaşımlardır. Felsefe tarihi, Tanrı kavramının da filozoflar tarafından farklı şekillerde anlaşıldığını ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi Plotinos, Farabi, Spinoza gibi birçok filozof, Tanrıyı, yalnızca varolan bir şey değil, var olanın bütünü olarak kabul etmişlerdir. Bu düşünce tarzına göre Tanrı, var olanın kaynağı, ilkesi, herşeyin kendisinden çıktığı veya kendisinin bir görüntüsü, değişik biçimi olduğu asıl gerçek ve tek var olandır. Bu düşünce tarzını savunanlar için, teolojinin aynı zamanda bir varlık felsefesi olması söz konusudur.

Aristoteles ise, ontolojinin alanının teolojiden daha geniş olduğunu belirtir. Ontolojinin, Aristoteleşçi anlamda da ilk felsefenin konusu, varlık olmak bakımından varlık ve varlığa varlık olmak bakımından ait olan özniteliklerdir. Bu durumda ontoloji veya varlık felsefesi, bütün varlıklarda ortak olan bazı ilkeleri araştırması bakımından teolojiden daha geniş bir alanı konu edinmektedir. Ayrıca ontolojinin bir metafizik olmak zorunda olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü ontoloji esas olarak fizik-ötesi varlıklara değil, kendisine verilmiş olan varlıklara veya varlık çeşitlerine yönelmektedir. Ancak Aristototeles'te ilk felsefe, aynı zamanda metafizik anlamını taşır. Çünkü bu felsefenin konusu, Platon'un "ontos on" (gerçek varlık, asıl varlık) dediği ve aynı zamanda "tanrısal" saydığı varlıktır ve bundan dolayı "ilk felsefe", bir varlık teolojisi, bir *onto-teoloji* haline gelmektedir. Böylece ilk felsefenin, görünür gerçekliğin, fenomenler alanının, fiziksel dünyanın *ardındakini* araması nedeniyle kazandığı metafiziksel karakterin, felsefe tarihinin sonraki dönemlerinde de belirleyici olduğu saptanabilir.(Diemer 1990:93-94)

Varlık felsefesi ile metafizik arasındaki ilişkilerin oldukça karmaşık olduğunu ve felsefe tarihi içinde farklı şekillerde ortaya çıktığını görmek mümkündür. Başlıca metafizik çeşitleri arasında şunları sayabiliriz: I)Var olanların kendisi üzerine öğretiler (ontoloji), II)Evrenin özü üzerine öğretiler

(kosmoloji/evrenbilim), III)İnsan üzerine öğretiler (felsefi antropoloji), IV)Tanrının varlığı ve özü üzerine öğretiler (teoloji), V)Kant'ın bilgi bakımından metafiziği eleştirmekle birlikte "pratik aklın üstünlüğü" ilkesine dayanarak ortaya koyduğu ahlak metafiziği.(Akarsu 1994: 82) Bilindiği Kant metafizik'in bilim olma iddiası reddeder, ancak ahlak alanında metafiziği gerekli görür.

Kant'a göre metafizik, özellikle Tanrının varlığı, insan ruhunun özelliği, özgürlük, evrenin nihai yapısı gibi problemlerle ilgilenen bir felsefe disiplinidir. Kant metafizikleri üç gruba ayırmaktadır:I)Rasyonel psikoloji ve ölümsüzlük tezi, II)Rasyonel kosmoloji ve özgürlük tezi, III)Rasyonel teoloji ve tanrının varlığı tezi.

Metafiziğin ilk çeşidi olan rasyonel psikoloji, bize insan doğasını öğretmeyi amaçlar. Ruh düşünen bir töz olarak kabul edilir. Nitelik bakımından yalın, nicelik bakımından bir ve kendisiyle özdeştir. Ruhun varlığı cisimlerin varlığından daha kesindir. Rasyonel psikoloji hiçbir deneyime dayanmaz. Bu nedenle psikoloji biliminden farklıdır. Ne nesnesiz özne, ne de öznesiz nesne olamayacağını belirten Kant'a göre, ruhun ölümsüz olduğu ispatlanamayacağı gibi, olmadığı da ispatlanamaz.

İnsan aklında koşullu olanlardan yola çıkarak, koşulsuz olana ya da ilk koşula ulaşma eğilimi olduğu söylenebilir. Hatta Antikçağdan bu yana, bu konuda, hiçbir serinin sonsuz olamayacağı biçiminde bir tez de söz konusudur. Bunun karşı tezi ise: koşulların oluşturduğu serinin kendisi bir bütün olarak koşulsuz olabilir. Kant, her iki tezi de reddeder, bu konuyu bir yanılsama olarak görür. Bir bütün olarak evren hakkında yapılan metafiziğin, bilim olma iddiası geçerlilik taşımaz.

Ontolojik ispatın, Tanrının özünü, onun tanımında içerilmiş olarak kabul ettiği bilinir. Bunun en özlü ifadesi şöyledir: "Ben mutlak olarak zorunlu bir varlığı, onun aynı zamanda varolduğunu düşünmeksizin tasarlayamam." Yani onu böyle tasarlayabilmem için varolduğunu düşünmem gerekir. Ontolojik ispatta, özden varoluşun çıkarsanmak istendiği görülmektedir. Kant'a göre, Tanrıyı düşündüğümüzde, onun bütün yüklemleri zorunlu olarak

ona ait olurlar. Fakat Tanrının varlığı yadsınınca, bütün yüklemler de ortadan kalkmış olur. Bu durumda Tanrının varolmadığının düşünülemeyeceğinin kanıtlanması gereklidir. Ontolojik ispatta ne denirse densin, özden varoluşa geçiş ancak *deneyim*le mümkündür. Bu nedenle Kant'a göre, her türlü deneyi ve deneyimi aşan şeylerle ilgili olarak, salt apriori akıl yürütmeler alanında kaldığımız sürece, birbiriyle çelişik iki tezden her biri hakkında aynı derecede akla yakın kanıtlar ortaya konulabilir. Ancak unutulmamalıdır ki, deneyimi aşan bir şey ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilir.

Varlık felsefesi ve genel olarak felsefe ile metafizik arasındaki ilişkilerin aydınlatılması büyük güçlükler içermektedir. Çünkü sonuçlarının bilimsel biçimde ifade edilememesi ve bilimsel olarak doğrulanamaması anlamında her türlü felsefe, metafizik olarak tanımlanabilir. Bu anlamda metafizik felsefe ile özdeş görülmüş olur. Böyle bir düşünce tarzına örnek olarak ise 20 . yüzyıl felsefesinde etkili olan akımlardan neo-pozitivizmi (mantıksal atomculuğu) verebiliriz. Neo-pozitivistler her türlü felsefeyi metafizik olarak yorumlamışlardır.

BAŞLICA VARLIK FELSEFELERİ NELERDİR?

Felsefe tarihinde varlığa ilişkin problemler hakkında farklı görüşlere ve yaklaşımlara sahip bazı akımlar göze çarpmaktadır. Bunlar arasında materyalizm, idealizm ve dualizm sayılabilir. Ancak bu akımların herhangi birine giren ya da bu akımlara dahil edilemeyecek filozofların her birinin varlık anlayışı diğerlerinden farklılık gösterir. Aynı akım içinde yer alan filozoflar arasında bile zaman zaman farklı düşünce ve eğilimlerin olması doğaldır.

Varlık felsefesi alanındaki başlıca görüşleri üç grup altında ele alabiliriz:

I)Varlığın madde olduğunu savunan materyalist varlık anlayışı: (Demorkritos, Epikuros, Hobbes, Marx gibi...)

II)Varlığın manevi/tinsel olduğunu savunan idealist varlık anlayışı: (Platon, Berkeley, Hegel gibi...)

III)Varlığın hem maddî hem de manevi olduğunu savunan dualist varlık anlayışı: (Aristoteles)

Materyalist Varlık Anlayışı: Materyalizm, her türlü gerçekliğin özünü ve temelini maddede gören, manevi/tinsel şeylerin de maddi temelli olduğunu savunan görüştür. Materyalist varlık anlayışına göre, varolan herşey, bize başka türlü görünse de maddedir ya da maddi bir şeydir. Madde değilmiş gibi görünen şeyler de son çözümlemede maddeye geri götürülebilir. Materyalist filozoflar arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte, onlara gore madde, son çözümlemede zamanda belli bir anda ve uzayda belli bir noktada bulunduğu gözlemlenebilecek somut ve fiziksel nesnedir.

Materyalizmin felsefe tarihi içinde farklı yorumlarını görebiliriz. Materyalist düşünce geleneği içinde yer alan filozofların her biri bazı ortak noktaları bulunmakla birlikte farklı düşünceler ortaya koymuşlardır. Önce Antikçağ felsefesinin önemli bir filozofu olan Demokritos'a değineceğiz.

Atomculuk ve Demokritos: Demokritos *atomcu* bir varlık anlayışına sahiptir. Ona göre, gerçek dünyanın temel yapı taşları atomlardır. Atomlar bölünemez, fiziksel gerçeklikierdir. Büyüklükleri ve biçimleri farklıdır. Evrendeki her nesne, boş uzayda dağılmış olan atomların bir bileşimidir. Demokritos'a göre hareket, atomların başlıca özelliğidir. Bu hareket mekanik bir zorunlulukla olmaktadır. Rastlantı diye bir şey yoktur. Evrende herşey belirlenmiştir ve hiçbir erek yoktur. Ortaya çıkan herşey mekanik bir nedensellik sonucudur.

Demokritos'a göre, hiçten hiçbir şey çıkmaz. Var olan hiçbir şey, yok edilemez. Her değişme, parçaların birleşmesi ve ayrılmasından başka bir şey değildir. Hiçbir şey rastlantıyla meydana gelmez. Herşeyin bir nedeni ve zorunluluğu vardır. Demokritos, yalnızca atomların ve boşluğun varlığını kabul eder. Geri kalan herşey ise yalnızca bir varsayımdır. Demokritos, atomların sayı bakımından sonsuz ve biçimlerinin de sonsuz bir çeşitlilik gösterdiğini söyler. Atomlar uzay içinde başlangıçtan beri düşerlerken, onların en büyükleri, en küçüklerine çarpar. Bu

çarpmadan doğan sapma hareketleri ve çevrintiler evrenin meydana gelişinin başlangıcını oluşturur. Böylece daha sonra yeniden yokluğa gitmek üzere aynı zamanda veya birbiri ardından sayısız dünyalar meydana gelir. Demokritos'a göre, şeylerin birbirlerinden farklılığı, atomların sayı, büyüklük, biçim ve düzenlenişlerinin farklı olmasından kaynaklanır. Atomlar, niteliksel olarak birbirlerinden farklı değildirler. Atomlar birbirleri üzerine ancak çarpma ve basınçla etkide bulunabilirler. Demokritos, ruhun ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapıldığını kabul eder. Bu atomlar, en hareketli atomlardır ve onların bütün bedene nüfuz eden hareketlerinden yaşam olayları doğmaktadır.(Lange 1982:8-15)

Hobbes'un Varlık Anlayışı: Materyalist varlık anlayışının önemli bir temsilcisi de İngiliz filozof Hobbes'tur. Siyaset ve toplum felsefesi konusundaki görüşleriyle de büyük önem taşıyan Hobbes, cisimci bir madde anlayışını ifade eder. Ona göre madde cisimdir. Cisim, düşünmeden bağımsız olarak uzayın bir parçasını dolduran varlıktır. Dünya cisimseldir. Dolayısıyla evrenin her parçası cisimdir ve cisimsel olmayan şey, evrenin bir parçası değildir. Yani varolan herşey cisim ve meydana gelen herşey harekettir. Eğer evren varolan şeylerin tümü ise ve eğer varolan herşey cisimsel ise, Tanrının cisimsel olmayan bir varlık olarak evrenin bir parçası olamayacağı, yani varolamayacağı ortaya çıkar. Burada da görüldüğü gibi, materyalizm Tanrıyı ya fiziksel/maddi bir varlığa indirger ya da onun varlığını reddeder.

Hobbes'a göre, maddi ya da manevi herşey, doğal nedenlere bağlıdırlar ve doğal nedenler tarafından zorunlu olarak belirlenmişlerdir. Doğal nedenler de, her yerde, hem cansız doğada hem de canlı doğada hep aynıdırlar. Hobbes'tan önce ya da sonra hiçbir filozof, bütün olayların ayrımsız bir biçimde doğal nedenlere bağlı olduğunu ileri sürmemiştir. Bu nedenle Hobbes'un felsefesinde tutarlı bir materyalizm söz konusudur. Hobbes Tanrıyı bile maddi nitelikte "doğal" bir neden olarak kabul eder. Burada doğal nedenlerin en üstünü söz konusudur. Hobbes'ta bütün nedenlerin doğal olduğu düşüncesine, bu nedenlerin *cisimsel*,

maddi nitelikte oldukları düşüncesi de bağlıdır. Bundan dolayı onda "ruhi", manevi/tinsel olan da doğaldır, yani maddidir.(Gökberk 1980:281-82)

Hobbes'a göre, töz, nesne niteliğinde olan, kendi kendine dayanan her şey, ancak bir cisim olarak düşünülebilir. Töz niteliğinde olan şey, bilinç dışında bulunan bir şeydir. Fakat "dışında bulunmak" kavramının içinde artık maddi olmak, uzayda bulunmak anlamı da vardır. Dolayısıyla her töz bir cisim ve her olay da bir harekettir. Çünkü bütün değişikliklerin nedeni hareketlerdir. Bilgi de algıların, cisimlerin uzay içindeki hareketlerine götürülmesi demektir. Bilimin de, fenomenlerden (görünüşlerden) bunların nedenlerini, nedenlerden de bunların etkilerini çıkarması gerekir. Fakat fenomenler *özleri* bakımından hareketlerdir. Hobbes'a göre felsefe de, cisimlerin hareketlerinin öğretisidir. Ona göre, bilinçteki fenomenler, birer bilinç fenomeni olarak, maddi hareketler değildirler. Fakat bunların temelinde de maddi hareketler bulunabilir ve bunlar da maddi koşullara bağlı olabilirler. Maddi olmayan ruh, tasarım olanağı olmayan bir şeydir. Töz niteliğinde olan her şeyi ancak cisim olarak düşünebiliriz.(Gökberk 1980:283-84) Hobbes'un bu konuda Ruh ve madde olarak iki farklı tözü kabul eden Descartes'tan ayrı düşündüğünü saptamak mümkündür.

İdealist Varlık Anlayışı: İdealist varlık anlayışına göre, varlık, maddi değil tinseldir. İdealizm, gerçekliğin özünü, yalnızca fenomen olarak kabul ettiği cisimler dünyasında değil, maddesel olmayan varlıkta arayan ve nesnel gerçekliği "idea", "akıl", "tin" olarak belirleyen görüştür. Bu görüş açısından, madde, düşüncenin (tinin) bir görünüş biçimi olarak kabul edilir.(Akarsu 1994: 100) Duyusal, maddesel ya da fiziksel olmayan şeylerin, varlığın temelinde bulunduğunu kabul eden idealizm farklı şekillerde ortaya çıkar. Bunlar arasından yalnızca bazılarına değineceğiz.

Platon'un Varlık Anlayışı: Platon'un varlık anlayışı, aslında onun bilgi anlayışıyla bağıntılıdır. Doğru, kesin, değişmez bir bilginin nasıl temellendirilebileceğini araştıran ve bu konuda Sofistlerin göreciliğine ve şüpheciliğe karşı çıkan Platon'un temel

kavramlarından biri *idea*dır. İdea kavramı, Platon'un varlık ve bilgi anlayışının temelini oluşturur.

Platon'un felsefesi, gerçekle görünüş arasındaki ayrıma dayanır. Aynı zamanda bilgi ile kanı arasında da bir ayrım söz konusudur. Bilgili bir kişi bir şeyin bilgisine sahiptir. Kanı ise, duyularımıza açık olan dünyayla ilgili bir şeydir. Bilgi ise duyularüstü, zaman-dışı bir dünyaya ilişkindir. Örneğin kanı, tek tek güzel şeylerle, bilgi ise güzelliğin kendisiyle ilgilidir. Felsefeyi bir tür doğruluk görüsü olarak anlayan Platon, akıl dünyası, ile algı dünyası arasında bir ayrım yapar. Diyalektik yöntemi kullanan akıl, idealarla ilgilidir.

Platon'a göre, idealar duyu dünyasındaki şeylerin değişmez şekilleri, öncesiz ve sonrasız örnekleridir. Ancak bu idealar, fizik evrenin herhangi bir kısmında yer almaz. İdeaların yeri, nesnelerin yeri değildir. İdeaların yeri zihindir. Çünkü idea, düşünülür, anlaşılır, ideal bir şeydir. İdea birliktir, bölünemez, değişmez, öncesiz ve sonrasız olarak kendisiyle özdeştir. Duyumlanan tek tek nesneler ise, sürekli biçimde maydana gelir ve yok olurlar. Fakat duyulur dünya (oluş dünyası) ile idalar dünyası arasındaki Platoncu ayrım, bizi iki büyük sorunla başbaşa bırakır. Yukarıda da belirtildiği gibi, iki ayrı bilme tarzını, yani doksa (sanı) ve bilgiyi (episteme) karşılayan iki ayrı dünya ayırt edilmişti. Buradaki ontolojik sorun şudur: idealar ile onların kopyaları durumundaki varlıkların bağıntısı neye dayanmaktadır? Epistemolojik sorun da şudur: ideaların bilgisini nasıl bilebiliyoruz? Bu sorunları çözebilmek için Platon, "ruhun ölümsüzlüğü" düşüncesini ileri sürmüştür. Ruhun ölümsüzlüğünü tanıtlamaya çalışan Platon, aynı zamanda varlık sorununu da ele almıştır.

Platon'un yanıtlamaya çalıştığı en büyük soru şudur: duyusal nesnelerin idealarına olan ilgileri nasıldır, nedir, neye dayanır? Buna göre, duyulur dünyadaki nesneler, nasıl oluyor da duyularüstü bir dünya ile, buradaki "idea" denen gerçek varlıklarla bir bağıntı kurabiliyorlar? Platon'un bu bağıntıyı, önce "pay alma", "bulunma" kavramlarıyla açıklar. Söz konusu bağıntı, nesneler bakımından bir pay alma, bir katılmadır. İdea birliği olan, kendi

kendisiyle hep aynı kalan şeydir. Buna karşılık, sürekli değişip yok olan nesneler ise, idealardan ancak pay alırlar ve ideaya katılmaları nedeniyle belli bir şey olurlar. Söz konusu bağıntı, idealar bakımından ise, bir "bulunma"dır. İdea nesneye girer, onda bulunmasıyla nesneye varlığını ve niteliklerini kazandırır. Ancak idea öğretisinde daha sonra değişiklik yapan Platon, bu görüşünden vazgeçer. Artık idealar, nesnelerin "ilk örnekleri" olarak tanımlanır. Nous (evrensel akıl) ya da Tanrı, bu ilk örneklere bakarak yeryüzündeki nesneleri yaratmıştır. İdealar ilk örnekler olduğundan, duyular dünyasındaki nesneler de, bunların yansıları, kopyaları ve resimleridir. Cisimler dünyasının gerçeklik derecesi, idealar dünyasına göre daha azdır. Çünkü biri aslı, diğeri ise kopya durumundadır.

Platon'a göre, idealar ve bunların içindeki "iyi ideası" duyulur dünyanın nedenidir. Doğa, oluş halinde olduğu için, öncesiz değildir, meydana gelmiştir. Ona biçim kazandıran *Demiourgos*'tur. Demiourgos (iyi ideası), düzenleyici bir Tanrı olarak, ancak tek bir yetkin dünya yaratmıştır. Duyulur dünyanın nedeni idealardır. Fakat bu dünya idealara tümüyle uygun değildir, ancak olabildiği kadar uygundur. Bunun nedeni ise, duyu dünyasının dayandığı ilke, uzay'dır. Uzay, dünya sürecinin içinde geçtiği, bütün cisimsel formlara bürünen şeydir. Platon atomcuların "boş uzay" düşüncesini kabul etmez. Ona göre uzay, Demiourgos'un hazır bulup oluşturduğu şekilsiz "ilk maddde"dir. Platon'a göre, madde cisim değildir, fakat ideanın biçim verici etkisiyle cisim olabilen şeydir. O halde tanrısal etkinliğin maddeye gerek duyduğunu, ama onu yaratmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Platon'un varlık anlayışında, ideanın yaratıcı etkinliğinin koşulu olan madde, Tanrı kadar ezelidir. Maddenin ezeli olması, ideanın yüksek değerinden bir şey eksiltmiş değildir. İdea en yüksek varlıktır. Oysa maddenin ezeli varlığı, ezeli yokluğa özdeştir. Ezeli madde mutlak idea'nın kendisini değil, ancak onun evrendeki etkisini sınırlar. Madde şekilsiz ve sınırsız olduğundan, Tanrının ona vermek istediği biçimlere direnir. Bu durum, nesnelerin mükemmel olmamasının ve aynı zamanda sürekli değişmesinin de bir ifadesidir.

Berkeley ve Öznel İdealizm: 18. yüzyıl İngiliz felsefesi içinde yer alan ve düşünceleri dinsel ve metafizik bir renk taşıyan Berkeley, felsefede maddenin varlığını reddetmesi nedeniyle önemlidir. Onun bu yaklaşımına, *immateryalizm* (maddesizcilik) adı verilmektedir. Berkeley'e göre, nesnelerin bilincimiz dışında bağımsız bir varlıkları olduğunu kabul etmek bir çelişmedir. Çünkü böyle bir kabul, nesnelerin tasarımlanmadan, düşünülmeden de var olduklarını ileri sürmek anlamına gelir. Dışardaki nesnelerin varlıklarını düşünmeye ne kadar uğraşırsak uğraşalım, incelediğimiz hep kendi idelerimizdir. Bundan dolayı, Berkeley'e göre, varlık bir algılanmaktır ya da varolmak algılanmış olmaktır.

Berkeley, "varlık" kavramının iki anlamı olduğunu belirtir: algılama anlamı ve algılanma anlamı. Bir tinin (zihnin) varolduğunu söylemek, onun algıladığını söylemektir. Bir şey vardır demek de, o şey algılanmıştır anlamına gelir. Bir nesnenin ardında bulunan ve bilinemez olan maddesel bir varlık düşüncesi tümüyle vazgeçilmesi gereken bir düşüncedir. Bu nedenle Berkeley, kendinde var olan, bizim algılama ve kavramamızdan bağımsız olan şey düşüncesine karşı çıkar. Maddenin kendinde şey olarak tasarlanması çelişiktir. Çünkü bir bilinç için, hiçbir anlama konusu olmayan bir gerçekliği varsaymak çelişiktir.

Berkeley'e göre düşünceler (ideler), nesneleri temsil etmezler. Düşünceler, algının araçsız konusu olan şeylerin kendisidir. Burada Berkeley'in düşünceleri şeylere dönüştürdüğünü söylemek mümkündür. Algılanmış olmak varolmaktır. Algılanmış varlık, düşüncelerin varlığını oluşturur ve bu varlık aynı zamanda, ayrılmaz bir biçimde şeylerin de varlığıdır. Varolmak, algılanmış olmaktır ya da algılamaktır. Ancak Berkeley'in varlık kavramının anlamında ayırdığı iki kısım, birbirine eşit değildir. Asıl ve temel olan bir tek varlıktır: algılayan ya da tin. Dünya ise yalnızca onun konusu olarak vardır. Duyulur şeyler başka bir şey için varoldukları halde, tin kendisi için ve kendisinde vardır. Berkeley, her türlü tözselliği reddetse de, tinin tözselliğini kabul etmiş olur. Tözün, en önemli niteliklerinden biri, sürekliliktir. Algılanan dünya hep değişir, duyumlar birbirini izler. Berkeley'e göre tin, ideleri

algılayan bir varlık olarak zihin, onları üreten ve onlar üzerinde etkinlikte bulunan varlık olarak da irade olarak adlandırılabilir. Berkeley'e göre, dünyanın varlığı algılanmış bir varlıksa, evreni algılayan bir varlık gereklidir, bu ise Tanrı'dan başkası olamaz. Bu nedenle hiç kimse tarafından algılanmayan bir şey Tanrı tarafından algılandığı için varlığını sürdürür. Yani benim ve başkalarının algılamadığı şeylerin varolmadığı, varolma nitelikleri kaybettiklerini söyleyemeyiz.

Tanrının varlığının kabul edilmesiyle, şeylerin, hiçbir insan onları algılamadığı zaman da varolmaya devam ettikleri temellendirilmiş olmaktadır. Örneğin kitaplığımdaki kitaplar, ben onları okumak ve görmek amacıyla orada olmadığımda da varolmaya devam ederler. Yazı yazmak için kalemi elime almasam da, masamın üzerinde vardır. Berkeley'e göre, bütün şeylerin varlığı bir tine bağlıysa, sonlu tinlerin (insan zihinlerinin) algılamaları, dünyayı kurmada yeterli değildir. O halde, bütün şeyleri anlayan ve onları, kurmuş olduğu yasalar çerçevesinde görmemize sunan, her yerde hazır ve ezeli bir tin (zihin) vardır.

Hegel ve Mutlak İdealizm: Hegel'in idealizmi, ***mutlak idealizm*** olarak adlandırılır. Bunun nedeni ise, onun felsefesinin temel kavramlarından birisinin "mutlak tin" kavramı olmasıdır. Gerçeklik, yani doğa ve insan-kültür dünyası, Mutlak Tin'in kendini açımlama ve gerçekleştirme evreleridir. Mutlak Tin, Hegel'in varlık anlayışını ve diğer konulardaki düşüncelerini anlayabilmek için de temel kavramların başında gelir. Ancak burada unutulmaması gereken şey, Hegel'in tini, daha önceki idealist filozofların tersine oluş ve değişme süreci içinde ele almasıdır. Mutlak olan, duyu ve oluş dünyasının içinde yer alır ve bunu kavramanın yolu da diyalektik yöntemdir. Bu nedenle Hegel felsefesinin temel ilkelerinden biri diyalektik yöntemdir. Diyalektik yöntemi açıklamanın en basit yolu, somut bir örneğini vermek, sonra da içerdiği genel mantık ilkelerini ortaya koymaktır. Örnek olarak Hegelci mantığın, varlık, yokluk ve oluş kategorilerini ele alabiliriz. Varlık kavramı yokluk kavramını içermektedir. Varlık kavramı bir soyutlamadır Yokluk düşüncesiyle aynı olan, bütün

niteliklerinden soyutlanmış olan varlık kavramıdır. Varlık ve yokluk özdeş olduklarına göre birbirine dönüşürler. Her kategorinin öbür kategori içinde kaybolması sonucu, oluş kategorisi ortaya çıkar. Oluş, varlık ile yokluğun birbirlerine geçişlerine ilişkin bir kategoridir.

Hegel'in bütün sisteminde, varlık, yokluk ve oluşunun üçlü işleyişi söz konusudur. Varlık kategorisi olumlayıcı bir kategoridir. İkinci kategori her zaman birincinin olumsuzu ya da karşıtıdır. Bir şeyin "olduğunu" söylediğimizde, aynı zamanda "olmadığını" kabul etmemiz gerekir. Bir şey nasıl aynı zamanda hem olup hem olmayabilir? Bunun yanıtı "oluş" sürecindeyken, yani *olurken*, hem olduğu hem de olmadığıdır.

Her kategorinin kendi karşıtını içerdiği ve hatta kendi karşıtı olduğu ilkesi, bazen Hegel'in çelişme yasasını yadsıması olarak yorumlanmıştır. Varlık ve yokluğun özdeş olması gerçekten o yasayı bozar gibi görünür. Akıl bir çelişkide duramayacağı için, tezle antitez arasındaki çelişkinin bir sentezde çözülmesi gerekir. Bunu şöyle açıklamak mümkündür: Çok, Bir'den çıkar. Ama çok ile bir karşıtken, çok bir değilken, bu nasıl olabilirdi? Felsefe tarihi bu iki eğilim arasında sürekli bir gidip gelme süreci olmuştur. Hegel'in önemi ve özgünlüğü ise, iki karşıtın karşıtlıklarını korurken özdeş olmalarının mantıken nasıl mümkün olabildiğini açıklamasıdır. Hegel'deki yenilik, daha önceki felsefe sistemlerinde örtük olarak ima edileni belirtik/açık bir mantıksal ilke olarak ifade etmesidir.

Hegel, kendi sisteminde genel olarak diyalektik yönteme dayanmıştır. "Diyalektik" terimi, mantığın bütün çıkarsama sürecini dile getirmek için kullanılır. Özellikle bir şeyin karşıtına geçişini belirtir. Hegel'in temel sözlüğünde en basit terimler belki de, "soyut" ve "somut" terimleridir. Mantığın ilk kategorisi, varlık, bütün belirlenimlerden soyutlandığı için, hepsinden daha soyuttur. Hiçbir farklılık da içermez. Ama olma, varlık ile yokluğun farklılığını kendi içinde kapsar. Varlık ve yokluk da ayrı olarak ele alındıklarında soyutturlar, ama bir araya gelince somut oluş kategorisini meydana getirirler. Oluş da varlık ve yokluğa göre

somut olduğu halde, kendinden sonra gelen kategorilere göre soyuttur. Varlık, örtük olarak oluşu içerir. Varlık, örtük ya da potansiyel durumda, olmaktadır. Bilindiği gibi Parmenides'ten beri zaman değişimin, çelişkinin, gelip geçiciliğin, yani bütün akla aykırılıkların sebebi, sorumlusu olarak görülmüştür. Kavramın ise öncesiz-sonrasızlık olarak anlaşıldığını saptamak mümkündür. Bu anlayışa göre, zamanla ve zamansal olanla (zamanda yer alan varlıkla) Logos'un (bilimin, akılsallığın, kavramın) hiçbir ilişkisi olamaz. Bu anlayışın, felsefe tarihi boyunca gerek varlıkla gerekse bilgiyle ilgili pek çok soruna yol açtığını söyleyebiliriz.

Tin ve Mutlak Tın, Hegel'de eş anlamlı terimlerdir. Bu yüzden Mutlak tin bir yandan tinin tin tarafından elde edilmiş bilgisidir. Öte yandan Mutlak'ın Mutlak tarafından elde edilen bilgisidir. İnsanın Mutlak'a ilişkin bilgisi ve Mutlağın kendine ilişkin bilgisi aynı gerçekliğin iki yanıdır. Çünkü Varlık kendini somutta varolan kendini-düşünen-Düşünce olarak, insan tini yoluyla edimselleştirmektedir. Mutlak Tin alanında, Varlık (Tin) kendini sonluluğun üzerine yükseltmiş ve kendini bütünlük, sonsuzluk olarak bilmektedir.

Mutlak Tin'in kendini açımlama ve gerçekleştirme sürecinde, Hegel, tinin kendini ortaya koyma biçimlerinden söz eder: öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin. Öznel tin bireyleri, nesnel tin ise aile, ahlak, devlet, hukuk gibi kurumları ifade eder. Mutlak tin ise, sanat, din ve felsefenin konusu olan şeydir. Öznel tin aşamasından nesnel tin aşamasına geçilir. Nesnel tin aşamasından da Mutlak Tin'e yöneliş söz konusudur. Nesnel Tin'den Mutlak tine yükseliş, aynı zamanda **özgürlük** kavramıyla da ifade edilebilir. Mutlak olarak özgür tin, nihai olarak ve daima her türlü tanımın başkalığını yürürlükten kaldıran tindir. Bu yüzden ancak kendisini tam gerçeklik olarak bilen, hiçbir karşıtı olmayan, kendisinde varlığın bütününü gören Tin tamamıyla özgürdür. Mutlak Tin'in içerik olarak sahip olduğu şey Mutlak'ın kavranmasıdır. Mutlak ile Tanrı özdeş terimler olduğu için, burada söz konusu olan, genel olarak Tanrının bilgisinden başka bir şey olmayan, ebedi ve ilahi olanın kavranmasıdır. Mutlak'ın kavranması üç tarz ya da evre

altında söz konusudur. Bu üç tarz, bize aynı zamanda Mutlak Tin'in üç aşamasını vermektedir: Sanat, din ve felsefe.

Mutlak Tin sınırsız ve özgür olduğu için söz konusu üç aşama, Mutlak Tinin her sınırlı koşuldan çıkıp daha ileriye giden özgürleşmesinin dereceleridir. Sınırlılığın izleri ve belirtileri, sanat ve din alanlarında hala tine sımsıkı sarılmış durumdadır. Ancak felsefede, tin mutlak olarak özgür ve sınırsızdır. Sanat, din ve felsefenin birbirleriyle olan bağıntıları nedir? Her üçü de töz bakımından özdeş fakat form bakımından farklıdır. Hepsinin içeriği aynıdır. Yani ebedi, sınırsız ve ilahi olandır, Mutlaktır. Her üçünün de amacı, mutlak hakikatin kavranmasıdır. Sanat, tinin ilk aşaması olduğu için ebedi olanın kavranmasına en az uygun olan tarzdır. Din uygunluk bakımından daha yüksek bir formdur. Buna karşılık, felsefe ebedi olanın kavranılmasına Mutlak olarak uygun, biricik formdur. Ayrıca her üçünün tözü aynı olduğu için onların birbirlerine göre yukarıda ya da aşağıda olması bu forma göredir. Nitekim din felsefeyle aynı temel hakikati içerir. Fakat dinde bu hakikat daha aşağı bir form içinde ifade edilmiştir. Örneğin, mantıksal idea ya da Logos'un doğada nesnelleşmiş olduğu gerçeği, dinsel bilinç tarafından (en azından Musevilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık) dünyanın aşkın bir Tanrı tarafından özgürce yaratılışının imgesel ya da resimsel kavramı şeklinde anlaşılır ve ifade edilir. Yine, sonlu tinin özde sonsuz tinin yaşamından bir modalitesi olduğu gerçeği, Hristiyan bilinç tarafından Bedenselleşme ve insanın Tanrı ile İsa yoluyla birliği öğretilerinin biçimleri içinde anlaşılır. Hegel için gerçekler içerikte aynıdır, ama anlama ve anlatma biçimleri dinde ve felsefede farklıdır.

Hegel'in hiçbir Tanrı kanıtlamasına girişmediğini görürüz.. Çünkü Tanrı varlıktır. Ancak Tanrı kanıtlamalarının tümüyle değersiz olduğunu da belirtmez. Örneğin Hegel kosmolojik kanıttan söz ederek, şunu belirtir: bunun özsel eksikliği sonluyu kendi başına varolan bir şey olarak koyması ve sonra da sonludan ayrı bir şey olarak sonsuza geçiş yapmaya çalışmasıdır. Yine de bu eksiklik biz "Varlık yalnızca sonlu olarak değil, ama sonsuz olarak da belirlenecektir" önermesini anlayınca düzeltilebilecektir. Başka

bir deyişle, göstermemiz gerekir ki, sonlunun varlığı onun varlığı değil ama ayrıca sonsuzun varlığıdır. Yani, sonsuz varlık kendisini sonlu içinde ve sonlu yoluyla açımlamaktadır.

Mutlak Tin'i kavrama yolunda dinden felsefeye geçiş, hiçbir biçimde bir konudan ötekine geçiş değildir. Konu iki durumda da aynıdır: nesnelliği içindeki sonsuz gerçeklik ya da Mutlak Tin. Hegel'e göre, "felsefe kendisini ancak dini açımladığı zaman açımlar, ve kendini açımladığı zaman dini açımlandırır." Aralarındaki ayrım Tanrıyı tasarlamalarındaki değişik yollardan ötürüdür. Örneğin teolojik bir kavram olan "tanrısal yaratılış" kavramı, felsefede Logos'un (Akıl, Tin) zorunlu olarak Doğada nesnelleşmesi öğretisi olmaktadır. Bu nesnelleşme, Mutlağın ne ise o olması nedeniyledir. Felsefe dinsel bilincin karakteristiği olan imgesel ya da resimsel öğeyi soyar ve gerçeği, aynı gerçeği salt kavramsal biçimde dile getirir.

Dualist Varlık Felsefeleri: Varlığın ne olduğu sorusuna yanıt arayan felsefe akımları arasında "dualizm" (ikicilik) adını verdiğimiz yaklaşıma göre, varlık hem maddi hem de tinsel, manevi unsurlardan oluşur. Dualizm ne yalnızca maddeye ne de yalnızca tine ya da ideaya değil, her iki unsurun bir araya gelerek oluşturduğu bir varlık anlayışını ifade eder. Felsefe tarihinde çeşitli filozofların düşünceleri dualist varlık anlayışının örnekleri olarak sayılabilir. Bu filozoflar arasında özellikle Aristoteles, Descartes ve Spinoza hatırlanabilir.

Aristoteles'in Varlık Anlayışı: Aristoteles'in varlık anlayışında, Platon'a yöneltiği eleştiriler bir çıkış noktası olmuştur. Aristoteles Platon'un idealarla görünüşler, tümel ile tekil arasında inandırıcı bir bağıntı kuramadığını belirtir. İdea öğretisinde, duyulur olanla düşünülür olan, birbirinden ayrılmıştır. Bu nedenle Aristoteles'in temel sorunu, Platon'un birbirinden ayırdığı bu iki dünyayı, yeniden birleştirmektir. Aristoteles'e göre, idealar, tek tek nesnelerin özüdür, onların varolmalarının nedenidir. Ancak idealar, duyu dünyasının dışında değildir. Duyularla algılanan bir şey olarak gerçekliğe, saygınlığını geri veren Aristoteles, şeylerin içinde bulunan formlar kavramından yola çıkar. Dünyayı bir bütün

olarak açıklamanın başka bir yolunu bulamadığından, Aristoteles, duyusal olarak algılanan formların ötesinde, formların formu ve hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici olduğunu söyler.

Aristoteles, görünüşlerin ve değişmelerin ardında birliği olan şeyin ne olduğu sorununu, "gelişme" kavramı ile çözmeye çalışır. Gelişme, özellikle madde ve form arasındaki bir ilişkidir. Aristoteles'e göre, görünüşler (fenomenler) dünyasındaki herşey, form kazanmış olan bir maddedir. Madde, oluşmuş bir nesnedeki form nedeniyle gerçeklik kazanmış olan olabilirliktir. Maddede gerçek varlık olan öz, ancak bir şey olabilme olanağı, bir şey yapabilme gücü olarak verilmiştir. Oluş denen şey, salt olabilirliğin form nedeniyle gerçekliğe geçmesi olayıdır.

Aristoteles'e göre, her varlıkta iki unsur bulunmaktadır. İlki, o varlığın şekli, özelliği, yani form, diğeri ise bütün bunları kabul eden maddedir. Gerçekte, madde ve form birbirinden ayrılmaz. Madde ve formun ayrılığı, ancak zihinsel bir soyutlama olarak söz konusudur. Aristoteles'i madde kavramına götüren şey değişme olgusudur. Ona göre dört türlü değişme vardır:

1)Bir varlık yer değiştirebilir.

2)Niteliksel olarak değişebilir.(Sıcak su soğuyabilir.)

3)Büyüyüp küçülebilir.(Boyut değiştirme)

4)Varlığa gelme ve varlıktan kesilme. (oluş ve yok oluş)

Aristoteles, maddenin çok çeşitli işlevleri yerine getirdiğini belirtir. O, maddeyi forma göre ele alır. Bu bakımdan madde, form kendisini ne yapacaksa ona göre yapılan şeydir. Ancak forma dayanarak maddeden söz edilebilir. Örneğim baltanın formu kesiciliği, maddesi ise demirdir. Maddenin çeşitli işlevlerinden biri de fizik dünyada oynadığı roldür. Örneğin görmenin maddesi gözdür, görme gözün işlevidir. Aristoteles'e göre, form ne azalır ne de çoğalır, o değişmezlik ilkesidir. Doğadaki hiçbir formda oluş ve yok oluş görülmez, oluş maddededir. Aristoteles'e göre, meydana gelmede (oluşta), ne madde ne de form meydana gelir. Eğer formun kendisi meydana gelen bir şey olsaydı, başka bir şeyden, yani başka bir formun bir başka madde üzerine gelmesinden

meydana gelmesi gerekirdi. Eğer bu ikinci form da meydana gelmiş olsaydı, onun da bir başka madde üzerine başka bir formun gelmesinden gelmesi gerekirdi ve bu böylece sonsuza kadar giderdi.

Aristoteles'e göre, bir varlığın özünü oluşturan şey, bilginin de konusudur Varlığın özü nedir? Aristoteles'e göre, bir şeyin oluşunun nedeni, onun özüdür. O şeyi o şey yapan onun özüdür. Örneğin, göz olayında görme; gözün hem ereği hem de işlevidir. Canlı varlıklarda form maddeyi belirleyici niteliktedir. İnsanın dili tatmak, gözü görmek için vardır. Doğa olaylarının ereksel (teleolojik) olarak açıklanabileceğini belirten Aristoteles, özü ereksel nedene indirger.

Varlığı meydana getiren nedenlerin hangileri olduğu sorusuna, Aristoteles, dört neden öğretisiyle açıklama getirmek ister. İster sanatta, ister doğada olsun, meydana gelen her şeyin bir maddi nedeni, bir formel nedeni, bir yapıcı ya da hareket ettirici nedeni ve bir ereksel nedeni vardır. Sanat alanından bir heykel örneğiyle açıklayalım. Söz konusu heykelin meydana gelmesi için neler gereklidir?

1)Yapıldığı madde (mermer)

2)Heykel için sanatçının zihninde bulunan bir düşünce ya da model

3)hareket ettirici kuvvet ve yapıcı neden olarak kollar, eller ve aletler

4)Bu kuvveti harekete geçiren bir erek/amaç bulunması gereklidir.

Ancak Aristoteles, dört nedensel ilkeden söz etsek de, çoğu kez onların üçünün, yani form, kuvvet ve ereğin birbirine karıştığına işaret eder. Bu nedenle, iki ilkeden söz etmek daha uygundur: form ve madde. Her varlığın aynı zamanda madde ve form ya da ruh ve beden olması kuralının tek istisnası, en yüksek varlık, saf form, yani Tanrıdır.

Hartmann ve Yeni Ontoloji: 20. yüzyılın ilk yarısında Alman felsefesini büyük ölçüde etkilemiş bulunan Hartmann,

"Yeni ontoloji" adı verilen akımın kurucusudur. Hartmann'a göre, varlık biçimleri ikiye ayrılabilir: real varlık ve ideal varlık. Real varlık alanı, üç varlık tabakasından oluşur: anorganik tabaka, organik tabaka ve tarihsel varlık tabakası. İlk tabakada canlı maddeler vardır ve bu alanı araştıran fizik bilimidir. Bütün canlı varlıkların yer aldığı ikinci tabakayı ise, biyoloji araştırır. Üçüncü tabakada ise bilinçli varlıklar ve onların ürünleri yer alır. Hartmann'a göre, bu alan psikolojinin konusudur. Dördüncü varlık tabakası ise, *ideal* varlık alanıdır: tinsel varlık tabakası. Bu tabakada yer alan insan ve değerleri, felsefenin konusudur.

Real ve ideal varlık ayrımı yapan Hartmann, varlığın varoluşu ve özü arasında da bir ayrım yapar. Varlığın ilkin bir varoluşu ve bununla birlikte özce belirlenmiş oluşu, yani bir özü vardır. Varoluş ve öz, her zaman birbirine bağlıdırlar. Her varolan şeyin bir varoluşu ve özü vardır. Yalnızca varolan, özü olmayan hiçbir varolan yoktur. Aynı şekilde yalnızca öz olan ve varoluşu olmayan bir varolan da yoktur.(Akarsu 1994:178-179)

Hartmann'a göre, söz konusu dört varlık tabakası birbiriyle ilişkilidir. Tabakalar arasındaki ilişki zaman, mekan, nitelik, nicelik, büyüme, gelişme, yaratıcılık, özgürlük gibi kategoriler aracılığıyla kurulmaktadır. İlk tabakada yalnızca zaman ve mekan gibi kategoriler bulunurken, ikinci tabakada büyüme ve gelişme kategorileri etkilidir. Üçüncü tabakada yaratıcılık, dördüncü tabakada ise özgürlük kategorisi diğer kategorilere eklenir. Her yeni varlık tabakasında yeni kategoriler öncekilere eklenir. Her varlık tabakasının kendine göre bir yasası vardır. Her biri kendine göre bir yenilik getirdiğinden, bunu bir önceki tabakanın yasalarıyla belirlemeye ve açıklamaya olanak yoktur. Bir yüksek tabaka bir öncekine bağlıdır, fakat onun tarafından belirlenmiş değildir.(Akarsu 1994:181)

Hartmann'a göre, biz gerçekliği gerçek üzerindeki kategorilerle tanırız. Bu kategorilerin başlıcaları şunlardır: madde ve biçim, birlik ve çokluk, iç ve dış, uyum ve çatışma vb. Bunlarla birlikte her varlık tabakası için geçerli olan kategoriler de vardır. Kategorilerin her birinin kendi varlık tabakasında geçerliliği söz

konusudur. Her tabakanın kendine göre bir yasası vardır, fakat aynı zamanda aynı varlık kategorisinde bütün kategoriler iç içe geçme durumundadır. Aşağı tabakanın kategorileri, yukarı tabakada yeniden belirlenir. Örnek vermek gerekirse, fiziğin yasaları canlı varlıklar için de geçerlidir, fakat bu geçerlilik aynı biçimde değildir. Çünkü her yeni varlık tabakası, yalnızca aşağı tabakanın öğelerinin bir araya gelmesini değil, onu aşıp özce "yeni"yi getirmeyi ifade eder. Örneğin yaşam, fizik ve kimya karşısında yeni bir şeydir. Burada unutulmaması gereken bir şey de şudur: varlık bakımından aşağı tabakanın üst tabakaya gereksinimi yoktur, ancak yukarı tabakaların varlığı aşağı tabakalara bağlıdır. Bu nedenle Tin (Geist) en yüksek varlık tabakası olmasının yanında aynı zamanda en güçsüz varlık tabakası durumundadır.(Akarsu 19994:181-182)

En yüksek varlık tabakasında tin, Hartmann'a göre üçe ayrılır: öznel tin, nesnel tin ve nesnelleşmiş tin. Öznel tin, belirli bir insanın kişisel tinidir. Nesnel tin, bireylerden oluşan fakat onların üstünde duran toplumun ve kurumların tinidir. İnsanın yarattığı ürünlerin tini olarak da nesnelleşmiş tin söz konusudur. Hartmann, ideal ve real varlık tabakaları arasındaki ilişkinin insan tarafından kurulduğunu söyler.

Heidegger'in Varlık Anlayışı: 20. yüzyıl felsefesinin en önemli filozoflarından biri olan Heidegger'in en ünlü yapıtının adı *Varlık ve Zaman*'dır. Gerek bu kitabında gerekse diğer çalışmalarında, onun üzerinde en fazla durduğu soru varlığa ilişkindir. "Varlığın unutulduğu" düşüncesiyle yola çıkan ve varlık hakkındaki soruyu yeniden ele almaya çalışan Heidegger'e göre, metafizik formundaki geleneksel Batı düşüncesi, "varlığı unutarak", varolanın kavranabilirliği ve egemen olunabilirliğini amaçlayan ilkeleri araştırmakla yetinmiş ve varolanların tümünü insan için kullanılabilir hale getirmeye çalışmıştır. Bu anlamıyla Batı felsefesi, insanı merkeze alan bir düşünce ve bir "hümanizm" olarak karşımıza çıkar. Oysa Heidegger, insanın Varlıkla olan bağını bir başka şekilde düşünür: Varlık insanın tasarrufuna verilmemiştir; tersine insan Varlığın tasarrufuna

verilmiştir.(Pöggeler 1994:26) Bu nedenle "varlık sorusu" Heidegger için temel sorun olmuştur. Bu sorunun çözümü, felsefenin nihai ve en yüksek görevi durumundadır. Çünkü Heidegger'e göre, felsefenin tüm soruları "dir" kelimeciğinin anlamına ilişkin soru (ti esti: nedir?) içinde toparlanabilir. Bu nedenle, "dir" kelimeciğinin çok-anlamlılığını tek ve kesin bir anlama göre belirlemek, bu çok-anlamlılığı tek ve kesin bir anlam düzeni içine çekmek gereklidir.(Pöggeler 1994:46)

Heidegger, felsefenin Varlık'ı sorgulaması ve anlamasının, epistemoloji ile mümkün olmadığını belirtir "Felsefenin konusu, temel ontolojidir. 'Varlık'ın anlamı nedir?' sorusu, temel ontolojinin sorguladığı tek sorudur. Böyle bir soru da nacak kendisinde Varlık'ı açabilecek bir varolanın sorabileceği sorudur. Kendisini kendinde Varlık olarak açan tek varlık Dasein'dır. O halde, temel ontolojinin, yani felsefenin görevi, Dasein'ın Varlık'ını serimleyerek, Varlık'ı açığa çıkarmaktır."(Çüçen 2000:15) Bilindiği gibi Heidegger, insan kavramını kullanmaz, onun yerine *Dasein* sözcüğünü kullanır. Bu sözcük Almancada genellikle varoluş karşılığı kullanılır, yaşam anlamına da gelir. Ancak Heidegger bu sözcüğü ve daha pek çok sözcüğü kendi felsefi terminolojisinde başka anlamlar vererek kullanmıştır. Heidegger'in dilinde Dasein, burada-olan anlamına gelmektedir.(Akarsu 1994:215) Varlık sorusunu sorabilecek tek varlık insandır.

Varlık sorusunu yeniden sormanın koşullarını araştıran Heidegger, aynı zamanda Varlık hakkında geçmişten günümüze kadar süregelen anlayışları da gözden geçirir ve Varlığı mevcut-olma anlamında düşünmemiz konusunda şunları söyler: "Ancak Varlığı mevcut-olma olarak karakterize etme hakkını bize ne veriyor? Bu soru çok geç gelir. Çünkü Varlığın bu karakteri uzun süredir, bırakın değerimizi, bizim katkımız olmadan kararlaştırıldı. Böylece biz Varlığı, mevcut-olma olarak karakterize etmeye mecburuz. O geçerli gücünü, söylenebilen yanı düşünülebilen bir şey olarak Varlığın açığa çıkmasının başlangıcından alır. Grekler ile birlikte Batı düşüncesinin başlangıcından beri 'Varlık' ve 'var' söylemi, Varlığın, düşünme için geçerli olan mevcut-olma olarak

belirlenimının hatırlanmasında surdürülür. Bu, ayrıca bugün sadece belirli bir anlamda da olsa en modern teknolojiyi ve endüstriyi yöneten düşünmenin doğruluğunu da kabul eder. Artık modern teknoloji bütün yeryüzü üzerinde yayılımını ve yasasını öylesine düzenlemiştir ki gezegenimiz etrafında dönen sputnikler ve onların yan ürünleri değil daha çok, Avrupalı olmayan kıtaların sakinleri hariç yeryüzü sakinlerinin hepsinin, bir örnek tarzda Varlığın bu belirleniminin kaynağını bildiklerini ya da hatta bilebildiklerini veya bilmek istediklerini iddia eden, hesaplanabilir malzeme anlamında mevcut-olma olarak Varlıktır."(Heidegger 2001:19-20)

Yeniçağ felsefesinin Varlığı yalın bir veriye indirgemesi nedeniyle, Varlık artık kendisinden çok çeşitli varlık tarzlarının çıktığı kaynak değildir. İşte bu nedenle, felsefenin temel sorusu olarak Varlık sorununa yönelen Heidegger'in, özellikle Yeniçağ felsefesiyle birlikte ortaya çıkan bu gelişmeye tavır aldığını görürüz. "Varlık" kavramının söz konusu gelişim içinde "buharlaşan, sislere bürünen gerçekliğin son soluğu" olduğunu söyleyen Heidegger için, bu buhardan ve sisten hiçbir düzenli çok çeşitlilik çıkamaz. Bu nedenle, modern insan düzenli bir çok çeşitliliği garanti eden şeyin ne olduğunu bilmez bir durumdadır. Bu insan "bu bir sıradağdır", "bu bir sokak kapısıdır", "devlettir", "resimdir" demeye devam etmekle birlikte, buradaki "dir"in anlamını bilmemektedir.(Pöggeler 1994:47-48)

Heidegger'in ele aldığı soru, Varlık'ın anlamına ilişkindir Onun sorduğu ve incelediği, varlığın ne tür bir şey olduğu değil, var-olmanın (Varlık'ın) ne anlama geldiğidir. Varlık'ın anlamı üzerine yapılan sorgulamanın, Dasein denilen varlıkta ortaya çıktığını görürüz. Çünkü Dasein, varlığın anlamının sorgulandığı varlıktır.(Çüçen 2001:22-23) Varlığın anlamına ilişkin soruyu insandan hareketle işleyen Heidegger, Dasein'ın varlığını "kaygı" olarak belirler. Varolanın varlık içinde kendini göstermesinde bir çok çeşitlilik söz konusudur. Dasein'ın kendisiyle ve diğer şeylerle kurduğu ilişki bu çok çeşitlilik içinde bir çeşittir. Varlığın anlamını soran Dasein, bu çeşitliliğin bilincine varır. Dasein için diğer çeşitli kendini gösterme imkanları açıktır. Dasein olarak insan da, bu

açıklığın bilincinde olan bir varolandır.(Pöggeler 1994:50) Bu nedenle her insanın elinden geldiğince, var olmanın ne anlama geldiğini ve Varlığın anlamının ne olduğu sorularını sorması önemlidir. Bu sorulara kesin ve belirli bir yanıt verilip verilemeyeceği ise daha az önemlidir. Felsefe tarihine baktığımızda da her çağda, her dönemde bu soruların önemini kaybetmediğini görebiliriz.

BİLGİ FELSEFESİ (EPİSTEMOLOJİ)

İnsan kendini ve içinde yer aldığı gerçekliği bilmek, anlamak isteyen bir varlıktır. Bu nedenle felsefi ve bilimsel araştırmaların en yüksek ereğinin *kendini bilme* olduğunu herkesin onayladığını söyleyebiliriz. "Bu erek, ayrı felsefe okulları arasında bütün çatışmalarda değişmez ve sarsılmaz erek olarak kalmış, bütün düşüncenin kalkış noktası, belirli ve değişmeyen merkezi olduğunu kanıtlamıştır. En kuşkucu düşünürler bile kendini-bilme olanağını ve zorunluluğunu yadsıyamamışlardır."(Cassirer 1980:13)

İnsanın içinde bulunduğu gerçekliğin, doğal ve tarihsel/kültürel olmak üzere iki boyutlu olduğunu söyleyebiliriz. Hatta doğayı bile tarihsel/kültürel bilgi, değer ve kavramlarımız açısından bilmeye-anlamaya çalışırız. Cassirer'in deyimiyle, "Evrenin ilk söylencebilimsel (mitolojik) açıklamalarında ilkel bir *evrenbilim*'in (kozmoloji) yanında her zaman ilkel bir *insanbilimi* de bulmaktayız. Dünyanın başlangıcı sorunu ayrılmaz biçimde insanın başlangıcı sorunu ile birbirine karışmıştır."(Cassirer 1980:15) Bundan dolayı, doğaya bilme amacı ve gereksinimiyle yönelen insanın, aslında bilmek istediği kendisidir. Ancak insanın doğayı, toplumu, kısacası kendisini bilme ve anlama ve ifade etme konusunda, birbirinden farklı düşünme biçimlerini izlediğini, farklı yöntemleri kullandığını görürüz. Bunlar arasında mitos, din, sanat, felsefe ve bilim sayılabilir. Bütün bunlar aynı zamanda insanın elde ettiği bilgi çeşitleri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Hiç şüphesiz felsefe, hem bir bilgi çeşidi, ama aynı zamanda bilginin bir sorun olarak ele alındığı ve bilgilerimizin sorgulanıp eleştirildiği bir disiplindir.

Felsefenın temel disiplinlerinden biri de hiç şüphesiz bilgi felsefesi, bilgi kuramı ya da epistemoloji olarak adlandıran alanıdır. *Episteme* Eski Yunancada bilgi anlamına gelen bir sözcüktür. İngilizce konuşulan ülkelerin felsefe literatüründe bilgi kuramı, Almancada ise daha çok *bilgi öğretisi* biçiminde kullanılmaktadır. Bilgiye ilişkin sorular üzerine filozofların çok eski dönemlerden beri düşünmüş olduğunu saptayabiliriz. Örnek olarak Sofistleri,

Platon'u hatırlamak mümkündür. Ama epistemoloji ancak Yeniçağda bir felsefe disiplini haline gelebilmiştir. Bu dönemin filozofları arasında Descartes'ı, Locke'u epistemolojinin kurucuları olarak sayabiliriz. Yeniçağda epistemolojinin temel bir felsefe disiplini haline gelmesinin en önemli nedenlerinden biri doğa bilimlerinin gelişimi olmuştur. Yine bu dönemin filozoflarının özellikle "yöntem" sorunu üzerine yoğunlaşmaları, onların doğa bilimlerini bilgisel ve yöntemsel bakımdan temellendirme gereksiniminden kaynaklanmaktadır.

BİLGİ FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

Bilgi felsefesinin başlıca kavramları arasında şunlar sayılabilir: *özne, nesne, bilgi, gerçeklik, doğruluk, anlamlılık, uygunluk* vb. Bilgi anlayışları bakımından birbiriyle çatışma halinde olan bütün felsefelerde, yukarıda sıraladığımız kavramların bir yorumuyla karşılaşırız. Bir bakıma farklı bilgi görüşleri, bu kavramlardan ne anlaşıldığına ve aralarında nasıl bir bağıntı kurulduğuna bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. İçinde yaşadığı doğal ve toplumsal-kültürel gerçekliği (dünyayı) bilme çabası, insanın varoluşsal bir etkinliğidir. Aristoteles'in bu konudaki sözü felsefe tarihinde unutulmaz bir iz bırakmıştır: "Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler."(Aristoteles 1985:79)

Burada insan, *bilen varlık* olarak karşımıza çıkmaktadır. (Daha sonra ele alacağımız ahlak felsefesinde ise insanın daha çok *eyleyen varlık* olarak söz konusu edildiğini göreceğiz.) Bilen varlık olarak insan, epistemolojide "özne" kavramıyla ifade edilmektedir. Bilgiden, bilme eyleminden söz edebilmek için, özne ile birlikte onun bilmek, anlamak amacıyla yöneldiği bir "nesne" ya da nesneler topluluğunun bulunması gerekir. Bilgi de, çoğunlukla özne ve nesne arasında bir ilişki olarak tanımlanmaktadır. Bilgiyi çeşitli gruplara ayırabilir, bilgi sınıflandırmaları yapabiliriz: bilimsel bilgi, teknik bilgi, felsefi bilgi... vb. Ancak bilginin her çeşidinde iki unsurun bulunduğunu göz ardı etmemek yerinde olur: bilen varlık (özne) ile bilinen/araştırılan şey (nesne). Nesne ya da nesneler varolan bir şey olarak gerçekliğin bir parçasını oluştururlar. İnsan

bilgisinin nesneleri/konuları çok çeşitlidir. Bilmek/araştırmak istediğimiz nesne, doğal bir şey, tarihsel bir belge, bir edebiyat yapıtı olabileceği gibi, sosyal ya da ekonomik bir olgu da olabilir. Bir bakıma varolan her şeyin bilgimizin konuları/nesneleri arasında yer aldığını söylemek mümkündür. Taşlar, kayalıklar, dağlar, yıldızlar, bulutlar, depremler, yani doğayı oluşturan varlıklar ve olaylar bilgimizin nesnesi olduğu gibi, devlet, iktidar, ahlaki değerler, hukuk, ekonomik sistemler, toplumsal kurumlar ve hareketler de bilgimizin nesnesi olabilir. Adını andığımız bu nesneler çeşitli bilimler ve bilgi disiplinleri tarafından incelenmektedir. Doğa bilimleri, tarih ve kültür bilimleri, tıp ve sağlık bilimleri sayılabilir. Ancak bilim, özne ile nesnenin özelliklerini ele alıp, bunların varlık özelliklerini, ontolojik karakterlerini ele almaz. Yine bilim, özne ile nesne arasındaki ilişkilerle de uğraşmamaktadır. Bu ilişkilerin/bağıntıların nasıl kurulduğunu inceleme ve açıklama gereğini duyan disiplin, bilgi felsefesidir. Bilgi felsefesi, doğa ve kültür bilimlerinden kopuk bir etkinlik olmadığı gibi, gerek doğa bilimciler gerekse kültür bilimciler de bilgi felsefesini göz ardı etmemelidirler. Zaten tarihsel açıdan bilimlerin gelişimine baktığımızda, felsefi bir temelden yola çıkıldığını görmek mümkündür. Bilgi felsefesi, bilgiyle ilgili kavramları ve sorunları ele alarak, aynı zamanda bilimin gelişiminde önemli bir rol oynamakta ve bilgi birikimimizin eleştirilip sorgulanmasını sağlamaktadır.

BİLGİ FELSEFESİNİN TEMEL SORUNLARI

Bilgi felsefesi kapsamında ele alınan pekçok sorun, yanıtı aranan pekçok soru vardır. Ancak bu sorunları birkaç başlık altında toplamak mümkündür. Bilgi felsefesinin temel sorunları nelerdir? Bu soruya kısaca şöyle bir karşılık vermeye çalışalım:

a)bilginin imkanı sorunu

b)bilginin kaynağı sorunu

c)bilginin ölçütü(değeri) sorunu

d)bilginin sınırı sorunu.

Yukarıda sıraladığımız bu sorunların ardında bazı açık ya da gizli sorular yer almaktadır. Çünkü bir şeyin sorun olarak ele alınabilmesi için, onunla ilgili bir sorunun sorulmasına ihtiyaç vardır. Yaşadığımız, karşılaştığımız bir sorunu ya da sorun durumunu nedenleriyle anlayıp bilmek ve çözümlemek için bir felsefe sorusuyla yola çıkmamız gereklidir. Bilgi felsefesi hangi soruları sormakta ve yanıt aramaktadır? Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: Neyi biliyoruz? Nesneleri oldukları gibi mi, yoksa bize göründükleri gibi mi biliyoruz? Bilginin kaynağı akılda mı, yoksa duyularda mıdır? Bilgimizin doğruluğunu (değerini) sağlayan ölçüt ya da ölçütler var mıdır? Varsa bunlar nelerdir? Bilginin içeriksel ve biçimsel tarzları var mıdır, varsa öncelik hangisindedir? Bilginin bir sınırı var mıdır? Bilgi ile inanç arasındaki sınır ya da ayrımlar neler olabilir? Bu sorulardan da anlaşılacağı gibi, bilgi felsefesi mantık ve matematik gibi formel disiplinleri ve içeriksel disiplinler olarak bilimleri de kapsamaktadır.

Bilgi felsefesinin yanıtını aradığı sorular, bir bakıma bilgiyi oluşturan unsurlara ve bunlardan ne anlaşıldığına bağlı görünmektedir. Bilginin kurucu unsurları arasında algı (duyum, gözlem), düşünme (akıl) ve anlamayı sayabiliriz. Bilgi felsefesinde ortaya çıkan karşıt görüşler (*izm*ler) de, işte bu unsurlardan herhangi birine *öncelik* ve *belirleyicilik* tanıma bakımından diğerlerinden ayrılmaktadırlar.

Bilgi felsefesinin ilk sorunu, bilginin mümkün olup olmadığı sorusudur. Çünkü diğer sorunları ele alabilmek için, öncelikle bilginin imkanı sorusunun yanıtlanması gereklidir. Felsefe tarihine baktığımızda filozofların büyük bölümünün, bilginin mümkün olduğunu kabul ettiklerini görebiliriz. *Şüpheciler/septikler* ise bilginin mümkün olmadığını iddia eden filozoflar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada asıl tartışma konusunu oluşturan şey, herkes için geçerli, genelgeçer, kesin ve nesnel bir bilginin imkanı sorusudur. Şüphecilerin karşı çıktıkları şey, aslında her türlü bilginin imkansızlığı değil, kesin, nesnel, değişmez bir bilginin imkanıdır.

Bilginin imkanı ya da imkansızlığı sorunu yanında, diğer önemli bir sorun belirmektedir: bilginin kaynağı ve araçlarının ne olduğu sorunu. İnsanın edindiği pekçok bilgi vardır ve yine insan sahip olduğu bilgi birikimine çeşitli araçlar kullanarak, çeşitli süreçlerden geçerek (algı, gözlemleme, araştırma, akıl yürütme, deneyim...) ulaşmaktadır. İşte bu noktada, bilginin elde edilmesinde, değerlendirilmesinde ve yorumlanmasında bazı sorular sorulabilir: Acaba bilginin elde edilmesinde genel olarak aklın rolü mü daha önemlidir, yoksa aklın dış dünyadan, duyumlar yoluyla edindikleri mi? Bilgide temel ve belirleyici olan akıl mı yoksa deney ve deneyimlerimiz midir? Hiçbir deneye, deneyime dayanmadan sahip olduğumuz bilgiler var mıdır? Bilgide aklın ve deneyin rolü/yeri/işlevi nedir? Bütün bunlar bilginin kaynağına ilişkin sorular olarak dikkati çekmektedir. Bu sorulara verdikleri yanıtlar bakımından, bilgi felsefesi tarihinde iki ana felsefi doğrultu ya da düşünme tarzıyla karşılaşıyoruz: *akılcılık* (rasyonalizm) ve *deneycilik/duyumculuk* (empirizm).

Bilgide başlıca kaynak olarak akıl, akıl yürütme ve düşünme üzerinde duranlara "akılcılar", duyular, gözlem ve deney üzerinde duranlara ise "deneyciler" adı verilmektedir. Akıl-deney karşıtlığı ve bu karşıtlığı farklı doğrultularda işleyen filozoflar, Antikçağdan itibaren bilgi felsefesinde önemli bir tartışmayı da başlatmışlar ve başlıca bilgi anlayışlarının biçimlenmesine katkıda bulunmuşlardır. Ancak felsefe tarihinin sonraki dönemlerinde yeni bilgi anlayışlarının ortaya çıktığını ve daha önce ortaya çıkan karşıtlıkları aşmaya çalıştıklarını da söylemek mümkündür. Burada özellikle Kant'ı ve daha sonra Dilthey'ı hatırlayabiliriz.

Felsefe tarihinde akılcı olarak nitelendirebileceğimiz pekçok filozof bulunabilir. Ancak aynı yaklaşıma sahip olan filozofların arasındaki farklılıkları da unutmamak gerekir. Akılcılığın ve idealizmin başlangıcını oluşturan Antikçağ filozofu Platon ile yine akılcı diyebileceğimiz bir Yeniçağ filozofu olan Leibniz ya da Descartes'in felsefeleri birbirinden farklıdır. Ancak akılcılık, Platondan günümüze kadar bilgi felsefesinde ve genel olarak felsefe tarihinde ana eğilimlerden biri olagelmiştir. Diğer etkili ve

yaygın ana eğilim ise deneycilik olmuştur. Özellikle Yeniçağdan bu yana, Kant'ın "eleştiriciliği"ne (kritisizm) kadar bilgi felsefesinin temel sorularına, bu iki ana akıma dayanılarak yanıt verildiğini söylemek mümkündür.

Bilgi edinmede hem aklın hem de algının/duyumların rolü vardır. Duyumlama ve düşünme etkinliği birlikte çalışarak, bilgiye ulaşmaktadırlar. Algı/duyum ve aklı (düşünmeyi) birbirinden ayıramayız. Ancak bilgi felsefesi açısından baktığımızda, yaşamımızla ilgili deneyimlerimizin bazılarının *duyusal,* bazılarının ise *akılsal* özellikler taşıdığı saptanabilir. Duyularımızla tek tek olguları görür, hisseder ve onlar hakkında çeşitli izlenimlere sahip oluruz. Ancak duyumlar bize yalnızca tek tek nesneler ve olgular hakkında bir "tanı bilgisi" verirler. Fakat insan yalnızca bununla yetinmez, *akıl* yoluyla genel kavramlara ve yasalara da ulaşmak ister. Bizim evren hakkındaki bilgimiz, her iki bilgi unsurunun (duyum ve akıl) işbirliğiyle ortaya çıkar. Doğal ya da toplumsal-kültürel gerçeklik, tek tek renkler, sesler, nesneler, şekiller ve olaylar çokluğu olarak vardır. Ama biz *bilen varlık* bu çokluğu kavramlar altında düzenleriz.

Kavramların ne kadar önemli ve gerekli olduğu, filozofların sürekli olarak kavramlarla uğraşmalarından da anlaşılabilir. Varolan bir nesne ya da olguyu, ancak kavramlar yoluyla düşünme ve bilme konusu haline getirebiliriz. "Varolan, ne türden olursa olsun, ancak insan düşünmesinin kavram kurma etkinliği aracılığıyla varolmaktadır. Gerçekten varolma ise bir bilginin konusu olabilmek demektir: varolanın, bilme-bilinme boyutunu kazanmış olması demektir."(Çotuksöken 1998:13) Bir bakıma kavramlar, insanın varolanı nesneleştirmesinin, nesne haline getirmesinin araçları durumundadır. Aklın kavramlaştırma etkinliği olmadığı sürece, duyular bize "tüm" sözcüğünün geçtiği ifadeler oluşturma, genel yargılarda bulunma ve olguları bir bağlam içinde bütünsel olarak kavrama olanağı vermeyecektir.

Akılcılık ve deneycilik, yukarıda değinilen durumu iki farklı tarzda yorumlayan ve değerlendiren eğilimler olarak felsefe tarihinde yer almışlardır. Bu iki eğilimin bir karşılaştırmasını

yapmak için çeşitli sorular sorabiliriz: Akıl ve deney karşıt şeyler midir? Duyu ve akıl, bilgilerimizin başlıca kaynakları iseler, birinin diğerine önceliği söz konusu mudur? Böyle bir öncelik-sonralık açısından hangisini dikkate almak gerekir? Bu tür soruların gündeme getirdiği tartışmalar, bilgi felsefesinin yeni boyutlar kazanmasını sağladığı gibi, aynı zamanda felsefenin bilgi sorunlarıyla ilgili eleştirel niteliğini de ortaya koymakta ve bu iki ana eğilimin içerdiği bazı tek yanlılıkları aşma ve bilgiyi daha kapsamlı olarak ele alma olanağı da vermektedir.

AKILCILIK VE DENEYCİLİK

Akılcılık, aklı, bilgimizin ilksel ve vazgeçilmez tek kaynağı olarak kabul ederken; deneycilik, önceliği duyulara ve doğrudan gözlemlenebilir şeylere vermektedir. Akılcılık, aklı daima a priori (önsel) bir bilgi kaynağı olarak görür. Yani hiçbir deneyime ya da olgulara dayanmadan, onlardan bağımsız olarak aklımız bilgiye ulaşabilir. "Deneyimlerimize dayanmayan herhangi bir bilgiye gerçekten sahip olup olmadığımız sorunu, yani felsefede 'a priori' denen türde bilgiye sahip olup olmadığımız, çok tartışılan bir konudur. Bu tür bilginin görünüşte en inandırıcı örnekleri, mantık ve matematik alanlarında bulunmaktadır. 'A priori' bilginin nasıl varolabileceğini anlamamız için iki kere ikinin dört ettiği olgusuyla ilgili bilgimizi örnek olarak ele alalım. Bu olguyu nasıl oluyor da bilebiliyoruz? Bunu yapabilmek için hiç kuşkusuz önce sayılabilecek bazı somut nesneler hakkında fiilen deneyim sahibi olmamız gerekiyor. Hesap yapmasını öğrenmekte olan bir çocuk sayılacak şeyleri ellemekte ve bunlardan herhangi ikisinin diğer herhangi ikisiyle birleşmesinden dört çıktığını öğrenmektedir. Bundan sonra öğrenilen olgu, iki kere ikinin dört ettiği olgusunun, doğru olabilmek için sayılan şeylerin niteliklerine hiçbir biçimde dayanmadığı, yani bu gerçeğin, somut olarak sayılan şeylerden başka, sayılmış olsun veya olmasın tüm diğer nesneler için de doğru olduğudur. O halde iki kere ikinin dört ettiği doğruluğunu belirlemek için başka ek örneklere gerek yoktur ve bu önermenin

doğruluğunun, bu doğruluğu gösteren örneklerden bağımsız olduğu anlaşılmaktadır."(Joad 1985:45-46)

Akılcı filozoflar, sahip olduğumuz akıl yetilerine dayanarak, evreni akılsal yoldan bilebileceğimizi söylerler. Çünkü onlar için evren akla uygundur ve akıl yoluyla anlaşılabilir. Bu konuda Hegel şunu söyler: "Akılsal olan gerçek, gerçek olan akılsaldır."

Akılcı filozofların, deneyci filozoflardan farklı olarak deneyden gelmeyen, "deney öncesi" olan (a priori) bir bilginin imkanını kabul ettiklerine yukarıda değinmiştik. A priori bilgi, yalnızca mantık ve matematiğe ilişkin bir bilgi değildir. Yani "a priori bilgi yalnızca özdeşlik ilkesi gibi dış dünya hakkında bize bilgi vermeyen, ancak aklın kendisine dayanarak çıkarsamalar yaptığı bir ilkenin bilgisi olamayıp, aynı zamanda 'deneyin bize hiçbir zaman veremeyeceği, evrene ilişkin bazı doğruları' keşfettiren bir bilgidir. Akılcı filozoflara göre örneğin 'her olayın bir nedeni olduğunu' söyleyen doğru, deneyle elde edilmiş olamaz. Çünkü deneyde biz her olayın bir nedeni olduğunu hiçbir zaman görmeyiz. O halde nedensellik ilkesinin bilgisinin kaynağı akıldır."(Arslan 1994: 33)

Ancak deneyci bir filozof olan Hume, bir nedensel önermenin doğru veya yanlış olduğunu apriori olarak belirtemeyeceğimizi söyler. Hume aslında nedenselliği yadsıyan bir filozof değil, tersine nedenselliğin nasıl tanımlanabileceği ve temellendirilebileceği sorunuyla uğraşmıştır. Bu nedenle Hume, belli bir nedensel önermenin doğru ya da yanlış olduğu konusunda a priori (önsel) bir belirlemede bulunulamayacağını belirterek, bir olayın bir başkasıyla nedensel olarak bağlantılı olduğunu öne sürdüğümüzde, iddia ettiğimiz şeyin ne olduğu sorusunu yanıtlamak ister. Bu soruyu yanıtlamaya çalışırken, Hume, öncelikle *neden* ve *eser* (sonuç) bağıntısının niteliği üzeride durur. Neden ve etki arasında mantıksal bir zorunluluk ilişkisi yoktur. Çünkü nedensel bir bağıntıyı öne süren her önermenin karşıtını da, çelişkiye düşmeden ileri sürmek mümkündür. Hume'a göre nedensel yasalar analitik olarak deneyden de türetilemez. Çünkü deney ancak sonlu sayıda yapılabilir.

Bilindiği gibi belirlenimcilik (determinizm), ortada bir neden olduğunda, belli bir eserin onu izleyeceğini, bir eser olunca da, belli bir nedenin ondan önce geldiği anlamına gelir. Hume'u uğraştıran, her eserin belli bir nedeni ya da her nedenin belli bir eseri olmasının zorunlu olup olmadığı sorusudur.

Bir kağıdı ateşe attığımızda yanar, yine bir kitabı bıraktığımızda düşer. Ancak bu olayların tersinin olabileceğini de düşünmek olanaklıdır. Bunda mantıksal bir çelişki yoktur. Rastlantı söz konusu olduğu için, neden-eser arasında, mantıksal anlamda zorunlu bir ilişki yoktur. Ancak tersini düşünmek çelişik olsaydı o zaman zorunlu bir ilişkiden söz edilebilirdi. Bu nedenle Hume'e göre, biz yalnızca belli bir nedenin her zaman belli bir eser tarafından izlendiğini ve izleneceğini her zaman beklediğimizi söyleyebiliriz. Fakat belli bir nedenin belli bir eser tarafından izlenmesinin zorunlu olduğunu söyleyemeyiz. Hume'a göre, deney ne zorunluluğu ne evrenselliği vermez. Biz ancak bir şeyin "olduğunu" görebiliriz, duyabiliriz, fakat hiçbir zaman "olması gerekeni" görüp duyamayız. Nedensellik kavramı sayesinde bize hiç verilmemiş ve belki gelecekte de veri olamayacak bir şeye geçilmektedir. Örneğin güneşin doğduğunu görerek onun yarın da doğacağını söylüyoruz. Oysa deneyim bize zorunlu olanı bildiremez. Çünkü her deney olumsal ve özel bir nesnenin ya da varlığın deneyidir. Hume'a göre biz çıkarsamalar yoluyla, yalnızca algısına sahip olduğumuz varlıkları değil, algısına sahip olmadığımız varlıklar ve olaylarla ilgili olarak da akıl yürütebiliyoruz. Yine burada insanların deneyimlerinden kaynaklanan alışkanlıklarının ve beklentilerinin de rolü bulunmaktadır. Nedensellikte bir çıkarsama yapılmaktadır. Nedenin kendisinde etkiyi açıklayacak mantıksal zorunluluğun olmadığını söylemiştik. Bundan dolayı Hume, etkiyi alışkanlık ve imgeleme bağlamaktadır. İmgelemde bir ideden başka bir ideye geçme eğilimi vardır. Alışkanlık ve tekrar ise bu geçişi kolaylaştıran şeylerdir.

Akılcı filozofların önemli özelliklerinden biri de, insan aklında doğuştan gelen ve deneyimle edinilmemiş bilgilerin bulunduğuna

ilişkin inançlarıdır. Özellikle Descartes'ın temsil ettiği bu yaklaşıma "doğuştancılık" (inneism) ya da "doğuştan bilgi görüşü" denilmektedir. Aynı zamanda şüpheyi bir yöntem olarak kullanan ve bilgi felsefesi tarihinde yöntem olarak şüpheciliğin önemli bir temsilcisi olan Descartes, şüphe götürmez bilginin ancak akılda bulunabileceğini savunur. Bilginin bir tür anımsama olduğunu söyleyen Platon da, deneyimden gelmeyen bilgilerin insan aklında bulunduğunu, başka bir deyişle yalnızca akıl yoluyla, değişmez, genelgeçer ve kesin bilgilere ulaşabileceğimizi ifade eden bir filozoftur.

Akılcılığın temel tezlerine karşı eleştirilerin, özellikle Hume ve Locke gibi deneyci filozoflar tarafından geliştirildiğini söyleyebiliriz. Bilgi felsefesinde deneyciliğin önemli temsilcilerinden Locke, insan zihnini/aklını, "yazısız ve boş bir kağıt ya da levha"ya benzetir. Aklımızda bulunan düşünceler ve tasarımlar ise deneyden gelmektedir. Locke'un "tabula rasa" olarak kabul ettiği insan aklında, deneyden önce hiçbir şey yoktur. İnsan zihninde doğuştan gelen hiçbir bilgi de bulunmamaktadır. Bu nedenle Locke, bütün bilgilerimizin kaynağı olarak deneyi kabul eder. Başka bir deyişle deney, gözlem ve duyuların kullanımı sonucunda aklımıza gelen veriler, bilginin kaynağı durumundadır Epistemolojide/bilgi felsefesinde, kaynağı deney olan bilgilere a posteriori bilgiler denir. Deneycilere göre her türlü bilgi a posterioridir, yani deneyden gelmektedir.

Akılcı filozofların tüm görüşleri ve yaklaşımları nasıl birbirinden farklıysa, aynı şekilde deneyci filozofların düşünceleri ve bilgi anlayışları konusunda da birbiriyle uzlaşamadıkları saptanabilir. Locke, "ılımlı bir deneyci" olarak tanımlanabilir. Çünkü insan aklının, dış dünyadan aldığı duyumları işlediğini kabul eder. Böylece zihni/aklı duyumlara indirgemekten kaçınmış olur. Ancak bununla birlikte Condillac gibi, aklı ya da zihni duyumların bir tür toplamına indirgemeye yönelen filozoflar da vardır. Burada deneycilik ile duyumculuk arasında bir ayrım yapmak yerinde olur. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Locke'a göre insan zihni başlangıçta beyaz bir kağıt gibidir. Onun üzerinde yazılacak ya da

kaydedilecek bilgilerin tek kaynağı ise deneydir. Locke, iki tür deneyden söz eder: iç deney ve dış deney. İç duyum bize, ilgi duyma, sonuç çıkarma, isteme gibi duyumdan kaynaklanmayan ideleri vermektedir. Dış duyum ise bize, renk, koku, tat gibi birtakım izlenimleri vermektedir. Bu nedenle Locke'un Condillac gibi tam bir duyumcu (sensüalist) olmadığını söyleyebiliriz.

İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme adlı kitabında, Locke'un Descartes'e yöneltti̇ği "doğuştan idelerin eleştirisi", bilgi felsefesi bağlamında modern çağın başlangıcı olduğu kadar, diğer alanları da etkilemiş ve özellikle önyargıların yıkılmasına yol açmıştır. Locke'a göre, doğuştancılık, bir önyargı öğretisidir. İnneizm, tümüyle bireysel kaynaklı, yalnızca bireyin olumlamasına dayanan bir dogma durumundadır. Eğer bu ilkeler gerçekten a priori iseler, herkesçe değişmez olmalıdır. Oysa incelendiğinde, kuramsal ve pratik ilkelerin pek az kişide bilinçli olduğu saptanabilir. Ayrıca kimsenin düşünmek ve yaşamak için bunlara başvurmadıkları da açıktır. Örneğin özdeşlik ilkesi: tatlının acı olmadığını anlamak için, tatlı ve acı izlenimlerini tanımak yeterlidir. Onların birbirlerine uygun olmadıklarını biz, bir şeyin neyse o olabileceği, başka bir şey olamayacağı (çelişmezlik ilkesi) ilkesine başvurmadan da bilebiliriz.

Descartes'e göre ise, zihnin doğuştan bazı ilkeleri vardır. Zihin, bunlar sayesinde, olgulardan ve duyulardan kaynaklanan bilgiye başvurmadan a priori ve kesin bilgiler edinebilir. Burada akılcılığın temel tezi söz konusudur. Ama bu tezin akılcı filozofları aynı zamanda metafiziğe yöneltti̇ğini söyleyebiliriz. Felsefe tarihinde karşılaştığımız metafizik sistemlerin temelinde de akıl ya da belli bir akılsallık anlayışı bulunmaktadır. (Platon, Leibniz, Hegel...gibi.) Locke'un temel amacı, akılcılığın bu tezini çürütmek ve bunu başarabilmek için de insan bilgisinin niteliklerini ve sınırlarını belirlemektir. Daha sonra aynı eleştiri ve sorgulamanın Kant tarafından yapıldığını görürüz.

KANT'IN ELEŞTİRİ FELSEFESİ

Kant'ın felsefesi *eleştirel felsefe* ya da *eleştiri felsefesi* adıyla anılmaktadır. Kant, bilgi konusundaki akılcı ve deneyci görüşler

arasındaki karşıtlıkları aşmak ve bilginin temellendirilmesinde her iki ana eğilimin de eksikliklerini tamamlamak ister. Kant, ancak deneyimden yola çıkarak bilgi edinebileceğimiz konusunda deneyciliğe katılır. Fakat ona göre, duyusal sezgiler (görüler) tek başına bize hiçbir şeyi öğretmezler. Çünkü onlar kendi başına formsuzdurlar. Kant'a göre, kavramsız görüler (sezgiler) kördür. Kant'a göre, bilginin meydana gelmesi için hem deney hem de akıl (zihin) gereklidir. Yani, onun ünlü deyimiyle, "görüsüz (deneysiz) kavramlar boş, kavramsız (yani aklın kalıpları olmadan) görüler kördür." Dogmatik akılcılığa karşı çıkan Kant'a göre, bilmek bir şeyi bilmektir. Bilgi, bilme ediminde nesne ile öznenin bir ilişkisidir. İşte Kant bu ilişkiyi eleştirel bir akılcılıkla yeniden konumlandırmış ve bilgi felsefesinde ve genel olarak da felsefede "felsefi devrim" geçekleştirmiş olan bir filozoftur.

Kant'tan önce bilginin oluşumunda nesnenin merkeze yerleştirildiği, öznenin ise, edilgin bir biçimde onun etrafında döndüğünü saptayabiliriz. Bu bilme sürecinde öznenin tek amacı, orada, karşısında hazır duran bir nesnenin bilgisini edinmektir. Kant, özneyi o güne kadar süregelen edilgin konumundan çıkararak, nesnenin nesne olarak belirlenişinde etkin bir duruma getirmiştir. Akıl üstüne sorular sorarak, Kant, öznenin kendi güçleri, yani bilgi yetileri üzerinde düşünmesini sağlamak istemiştir.

Metafiziğin niçin diğer bilimlerin kesinlik derecesinde bir bilgi üretemediğini anlamak isteyen Kant'ın temel amacının da, aklı şüpheci saldırılara karşı korumak olduğunu söyleyebiliriz. O güne kadar dogmatik akılcılık bilimin başarısını akla dayanarak açıklamakta, fakat metafiziğin başarısızlığını açıklayamamaktadır. Buna karşın deneycilik (empirizm) metafiziğin başarısızlığını açıklamakta, fakat matematik ve fiziğin başarısını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. İşte bu noktada Kant, hem dogmatik akılcılıktan hem de şüphecilikten ve deneycilikten farklı bir açıklama getirmektedir. Kant'ın geliştirmeye çalıştığı bu eğilim, aslında doğa bilimleri alanında kendini bir ölçüde ortaya koymuş bulunuyordu. Çünkü 17. yüzyıldan itibaren, özellikle fizik alanında, artık zihin, edilgin bir biçimde dağınık gözlemleri biriktirerek,

deneyim yoluyla doğa hakkında bilgi edinmeyi bırakmış ve doğayı, kendinde bulunan taleplere uygun olarak araştırmaya/sorgulamaya başlamıştı. Burada aklın, doğanın yasalarını ortaya koyma uğraşı söz konusudur. Başka bir söyleyişle, akıl kendi taleplerine ve planlarına göre üretmiş olduğu şeyi yeniden kavramaktadır. Burada bir yöntem değişikliği meydana gelir. Bu ise, ham matematik hem de fizikte, nesneyi aklın kendisi önünde eğileceği, kendisine ona uyduracağı verilmiş bir gerçeklik olarak tasarlamaktan vazgeçmek ve onu aklın kendi istemlerine ve planlarına göre kurulan bir şey olarak tasarlamak demektir. Buradaki değişikliğin, deneysel bir yöntemden akılsal bir yönteme geçiş olduğu söylenebilir. Fizikte ve matematikte gerçekleştirilen bu yöntem değişikliğini felsefeye uygulayan ve bu değişimin felsefi temellerini ortaya koyan Kant olmuştur.

Nasıl Kopernik, gök cisimlerinin kendi etrafında dönüp durduğu bir bilim adamı (özne) hipotezinden, gök cisimleri etrafında dönen bir bilim adamı düşüncesine varmışsa, Kant da bilme sürecinde nesnelerin salt algılanmasıyla yetinen bir özne anlayışının yerine, kendi a priori kategorilerini nesneye uyarlayan, nesneyi kuran bir anlayış getirerek bilme etkinliğinde *özneye* unutulmuş olan yerini geri vermiştir.

Kant'ın anladığı şekliyle idealizm, aklın (zihnin) bilginin oluşmasına *etkin* olarak katıldığını kabul eder. Bundan dolayı bilme etkinliğinde ortaya çıkacak olan şey, büyük ölçüde aklın kurduğu/inşa ettiği bir şey olacaktır. Başka bir deyişle, tanıdığımız, bildiğimiz şekliyle nesne bizim eserimizdir. Kant'a göre, nesne hakkında bilgi yetimizden kaynaklanan bütün nitelikleri a priori olarak bilebiliriz. Bu noktada a priori kavramını anlamak için önce nesneler hakkındaki bilgimizde bulunan iki unsuru ayırmak gerekir. Bunlardan ilki, nesnenin kendisine bağlı ve bilginin maddesini oluşturur. Diğerleri ise özneye bağlı, bilginin formunu oluşturur. Madde a pasteriori, form ise a prioridir. Bilginin maddesi bir nesneden diğerine değişme gösterir, form ise, bilginin nesnesi değişse de aynı kalacaktır, bütün özneler için.

A priori önermeler, evrensel ve zorunlu olan tüm önermelerdir. Çünkü Kant'a göre, deneyim bize bir şeyin şöyle ya da böyle olduğunu gösterir, ama başka türlü olamayacağını (yani zorunluluğu) göstermemektedir. Aynı şekilde yalnızca deneyimle yetindiğimizde, evrensel-tümel önermeler de kuramayız. Deneyim yoluyla çok fazla gözlemlendiği için geçerli, tümel bir önermeye geçmemiz keyfidir. O halde deneysel-empirik evrensellik ya da tümellik, Kant'a göre, bir konuda saptadığımız bilginin geçerliliğinin keyfi olarak yaygınlaştırılmasından başka bir şey değildir.

Kant kendi idealizmini *transendental idealizm* olarak adlandırır. Bir bilgi, bizim nesneleri a priori olarak bilme tarzımızı ilgilendirdiği zaman transendentaldir. Yani Kant, genel olarak nesneleri değil, fakat a priori olarak mümkün olan bizim bilme tarzımızı ilgilendiren her türlü bilgiye işaret eder. Öncelikle, transendental empiriye karşı olandır. Örneğin nedensellik ilkesi insandadır. Transendental ilkeler içkin bir kullanıma sahiptir. Bunlar her türlü deneyin üstünde olan ilkelerdir. Transendentalden kastedilen, deneyimde karşılaştığımız, ama orada olmayan bir ilkedir. O halde, transendental olan deneyimi belirleyendir. Aynı şey mekan kavramı için de geçerlidir. Biz, şeylerin özelliği sanarak, mekanı şeylere içkin sanıyoruz. Oysa Kant'a göre, mekan, şeylerde değil, bizim şeyleri algılamalarımızdaki içkin koşullardan biridir.

Transendental idealizme göre, bütün bilgi nesneleri, bizim bilme yetilerimizin doğası tarafından a priori olarak kavranandır. Bu idealizmi geleneksel idealizmden ayıran yönlerin neler olduğuna kısaca değinmek de yerinde olur. Kant'ın belirttiği gibi, transendental; bütün deneyimleri aşan değil, bütün deneyimlerden önce gelen anlamını taşır. Bu a priori bilginin amacı deneyimi mümkün kılmaktır. Kant'ın idealizmi deneysel bilgiyi süphe götürür bulmuyor ve hakikati (doğruluğu) aklın idelerinde aramıyor. Tam tersine, salt anlık ve salt akılcan elde edilmeye çalışılan nesneler hakkındaki bilgi, bir yanılsama olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca Kant, nesnelerin bizim dışımızdaki varlığından da şüphe etmez. Onun en önemli iddiası; nesnelerin,

bizim tarafımızdan, bizim bilme yetimizin onlara empoze ettiği formlar tarafından bilindiğidir. Bilginin sınırlarını çizmeye çalışan Kant'a göre, nesnelerin bizim tarafımızdan alınışında, sezilişinde, içine girdikleri, içinde biçimlendikleri formlar (bilgi kategorileri) özneye aittir. Nesnenin ya da fenomenin bir realitesi (gerçekliği) var, fakat bu gerçekliği nesnenin *kendisinde değil* nesnenin özneyle *ilişkisinde* aramak gerekir. Bu nokta, Kant'ın mutlak idealizmle olan ayrımını ifade etmesi bakımından da önemlidir.

ŞÜPHECİLİK VE ŞÜPHE TİPLERİ

Bilginin olanağını yadsıyan kuramlar arasında şüphecilik (septisizm) en önemli olanıdır. Ancak felsefe tarihine baktığımızda, birbirinden çok farklı şüphecilik tipleriyle karşılaşırız. Şüphecilik yalnızca bilgi sorunuyla değil, aynı zamanda ahlaki sorunlarla da ilgili bir düşünce akımıdır. İlk önemli şüpheci filozof olarak Pyrrhon'u (Piron) anmak yerinde olur. Pyrrhon, duyularla ilgili şüpheciliğe ahlaksal ve mantıksal şüpheciliği de eklemiştir. Sokrates gibi yazılı hiçbir yapıtı olmayan Pyrrhon'a göre, insanın mutluluğa erişmesi için felsefeye dayanması gerekir. Felsefenin ödevi, hayatı, son ereği olan mutluluğa doğru düzenleyebilmek için doğruyu, gerçeği tanımaktır. Pyrrhon bilgi sorununda bu anlayışa göre incelemiştir. Ona göre öncelikle yapılacak şey, hayatın en yüksek ereğine eriştirecek bu etkenin (bilginin) ne olduğunu, bu işlevi görebilecek bir durumda olup olmadığını araştırmaktır. Pyrrhon'a göre bilgi bunu başaramaz. Çünkü her sav (tez) için birbirinin karşıtı olan ve güç bakımından eşit bulunan iki kanıt ileri sürülebilir. Bu nedenle hiçbir şey için belli bir şey denemez. Bu durumda yapılacak şey, her türlü yargıdan kaçınmadır (epoche). Duyular ve akıl nesneleri bize oldukları gibi değil, göründükleri gibi gösterirler. Pyrrhon yine de eylemin olabileceğine, mutluluğa erişebileceğine inanır. Şüpheci felsefe insanı mutluluğa götürebilir ve ancak bu felsefe götürebilir. Çünkü şüphecilik insana gerçek varlığın bilgisinin olamayacağını göstermekle, bu çeşit bilgiyi anlamsız bir şey haline getirir. Bunun sonucu olarak da insanı, boş

kuruntulardan; ölüm ve ölümden sonraki yaşamla ilgili tedirginliklerden kurtarır (ataraxia).(Gökberk 1980: 95-96)

Hellenistik dönemde *Stoacılık* ve *Epikurosçuluk* ile birlikte önemli felsefe akımlarından biri olan şüphecilik, diğer akımların görüşlerini yetersiz bularak eleştirmiş ve kesin bilginin olanağını açıkça reddetmekle kalmayıp, tüm yargıları askıya almayı ve dinginliklerini elde etmek amacıyla istekleri terketmeyi savunmuşlardır. Şüpheciler empirizmleri nedeniyle etik konusunda Sokratiklerden, fizik konusunda Pre-Sokratiklerden, Platon ve Arsitoteles'ten aldıklarından daha fazla şey almışlardır.(F. Mclean-J. Aspell 250 ve 252)

Şüphecilerin oluşturduğu belli bir felsefi sistemden söz etmek mümkün değildir. Şüpheciler hakkında Herbart'ın şu sözleri düşündürücüdür: "Felsefeye en uygun şekilde başlayanlar septiklerdir; ama tersinden bakıldığında, her septik, septik kaldığı sürece, felsefenin başlangıcında kalan kişidir."(Akt: Diemer 1990:154)

Felsefe tarihinde doğru ve kesin bir bilginin olanağından şüphe eden, düşünme sürecinde şüphe evresinden geçen pekçok filozof vardır. Bir bakıma şüphe felsefe yapmanın, felsefeyle uğraşmanın vazgeçilmez bir unsurudur. Şüphe duymaya yol açan çeşitli nedenler söz konusudur. Bu nedenlere bağlı olarak da çeşitli şüpheci yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

bir tutum olarak şüphecilik,

bir yöntem olarak şüphecilik,

deney-dışı bilgiye ilişkin şüphecilik,

aşırı (radikal) şüphecilik ve agnostisizm.

Bir Tutum Olarak Şüphe: Yukarıda da söylediğimiz gibi eleştiri ve sorgulama, felsefi düşüncenin en önemli özellikleridir. Merak, öğrenme isteği ve şüphe, bizi felsefeye yöneltir, felsefe soruları sormayı mümkün kılar. Nitekim felsefe, Antik Yunanda kendisinden önceki dinsel-mitolojik dünya görüşünün bir eleştirisi olarak başlamıştır. Aynı şekilde her filozofun da, kendisinden önce

ortaya konulmuş olan bütün bilgi ve değer birikimini ciddi bir sorgulama, çözümleme, yorumlama ve eleştiriyle işe başladığını görebiliriz. Felsefi düşünme şüpheyle başlayan bir etkinliktir. Şüpheyi bir tutum, yaklaşım olarak kullanan filozof, kendi dönemindeki geçerli bilgi, değer ve anlayışlar ve insanlar karşısında bu tutumuyla kendini ortaya koyacaktır. Bu konuda en ünlü ve önemli örneklerden biri Sokrates'tir. Döneminde insanlarla konuşarak, diyalog kurarak felsefe yapan Sokrates'in tutumunu şu sözleri iyi biçimde özetlemektedir: "Benim bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir."

Bir Yöntem Olarak Şüphe: Bazı filozoflar şüpheyi bir yöntem ya da araç olarak kullanmışlardır. Bu konuda Doğudan Gazali'yi, Batıdan ise Descartes'i anabiliriz. Descartes her şeyden şüphe etmenin mümkün olduğunu, ancak şüphe eden insanın şüphe ettiği anda, şüphe ettiğinden şüphe etmesinin mümkün olmadığı sonucuna varır. Şüphe etmek bir tür düşünmektir. Düşünmek ise varolmayı gerektirir. Çünkü şüphe etmek için, düşünen/şüphe eden bir varlığın olması zorunludur. Burada, kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan kesin ilk bilgi de ortaya çıkmaktadır: "Düşünüyorum, o halde varım."

Descartes, doğru bilgiye ulaşabilmek için, başlıca dört kuraldan söz eder. Bu kuralları şöyle sıralayabiliriz:

I) doğruluğu apaçık olmayan şey doğru kabul edilemez,

II) incelenen konu ya da problem alt bölümlere ayrılmalıdır,

III) düşünceler en yalınından başlanarak, belli bir sıra içinde incelenmeli,

IV) hiçbir şeyi göz ardı etmemek için düşünceler sık sık denetlenmelidir.(Descartes 1998: 46)

Bu kurallarda da ifade edildiği gibi, yavaş ilerlemek ve şüpheyi elden bırakmamak, Descartesçı yöntemin temelini oluşturmaktadır. Pyrrhon gibi bazı eski filozofların, doğru bilginin olanağını yadsıyan olumsuz şüpheciliği Descatres'ta olumlu bir şüpheye dönüşmüştür. Olumsuz şüpheci, bilginin evrenselliğini yadsıyarak işe başlar. Yeniçağın şüphecileri ise şöyle düşünürler:

ancak şüpheyle yola çıkarsak doğru bilgiye ulaşabiliriz, kesinliklerden yola çıkmak yanılmayı göze almak demektir. Descartes'da doğru bilginin başlıca kaynağı apaçıklıktır. Filozofun yöntemi şüphecilik temeline dayanır, onun şüphesi yöntemli şüphedir. Doğruyu elde etmek için şüphe zorunlu bir araç ya da geçilmesi gereken bir evredir.(Timuçin 1998: 18-19)

Deney-dışı Bilgiye İlişkin Şüphe: Bu tür şüphenin en iyi örneklerini ortaya koyan filozoflar arasında Hume ve Kant'ı sayabiliriz. Hume, böyle bir şüpheden yola çıkarak, nedensellik ilkesini çözümlemiştir. Nedensellik ilkesi, her olayın bir nedeni olduğunu, evrendeki olayların birbirine birer neden ve eser olarak bağlı olduğunu düşünmemizin temelindeki ilkedir. Hume, bu ilkenin deney tarafından bize verilmediğini söyler. Eğer her türlü bilginin kaynağı deney ise ve eğer bu ilke bize deney tarafından verilmemekteyse, bundan çıkacak sonuç, bütün bilimlerin ve günlük deneyimlerimizin sağlam bir temelinin bulunmadığıdır.

Daha sonra Kant'ın, aynı sorunu incelediğini biliyoruz. Çünkü Hume nedensellik ilkesini eleştirel bir çözümlemeden geçirmekle birlikte, bu konuda yeterli/doyurucu bir açıklama getirememiştir. Kant, nedensellik ilkesinin kaynağının deneyimde bulunamayacağı ve bu ilkenin olguların birbirini izlemesini gözlemleyerek bilgimize yerleşmiş olduğu konusunda Hume'a katılır. Ancak Kant'a göre, nedensellik ilkesi bir akıl kategorisi ya da kalıbıdır. Bu ilke ya da kategori sayesinde biz, deneyden gelen verileri birbirlerine neden-eser olarak bağlayıp birleştiririz. Fakat deneyim tarafından bize verilmemiş olan şeyler, bilgimizin konusu oluşturamazlar. İşte bu noktada Kant, bilgi ile inancın sınırlarını çizerek, deney-dışı bilginin söz konusu olamayacağını belirterek, klasik anlamda metafiziğin bir bilim olmadığını söyler.

Aşırı şüphecilik: Doğru ve kesin bir bilginin mümkün olmadığını savunan bu bilgi anlayışı, aynı zamanda göreciliği (relativizmi) de içerir. Şüpheci filozoflar arasında Pyrrhon'la birlikte Timon'u anabiliriz. Göreciliğin ilk temsilcileri arasında ise Protagoras ve Gorgias gibi Sofistleri anmak yerinde olur. Şüphecilik ve görecilik arasında en önemli farklılık nedir?

Şüpheciler kesin, evrensel bir bilginin mümkün olmadığını çeşitli gerekçelerle temellendirmeye çalışırken, göreciler bilginin mümkün olduğunu, ancak bilgilerimizin "göreli" olduğunu söylerler Protagoras'ın şu sözünü duymayan yoktur sanırım: "İnsan herşeyin ölçüsüdür." Ancak bu cümlenin tamamı şöyledir: "Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var-olanların var olduğu, var olmıyanların var olmadıkları için... Herbir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin için de öyle... üşüyen için rüzgar soğuk, üşümeyen için soğuk değildir."(Kranz 1984:194)

Acaba Protagoras'ın sözünü ettiği birey olarak insan mıdır, yoksa genel olarak insandan mı söz etmektedir? Bu felsefe tarihinde tartışılan bir sorudur. Özellikle Platon gibi akılcı ve idealist filozofların yıkıcı eleştirileri nedeniyle Sofistlerin düşünceleri tam olarak anlaşılmamış ve uzun zaman unutulmuş ya da unutturulmuştur. Ancak zamanımızda göreci düşünme eğilimlerinin ve düşünce akımlarının (postmodernizm gibi) yaygınlaşmasıyla birlikte Sofistlerin yeniden gündeme gelmiş oldukları söylenebilir.

Sofist filozoflardan Gorgias'ın ünlü sözlerinden biri şöyledir: "Hiçbir şey yoktur, olsaydı da bilemezdik, bilseydik de başkalarına iletemezdik." Burada Gorgias'ın varolup olmadığından şüphe ettiği, bilinemeyeceğini, bilinse bile diğer insanlara aktarılamayacağını/bildirilemeyeceğini söylediği şey, herhangi bir varlık ya da nesne midir? Bu soruyu yanıtlama konusunda Protagoras'ın şu düşünceleri yardımcı olabilir: "Tanrılar üzerine bilgi edinmede çaresizim, ne var oldukları, ne de var-olmadıkları, ne de ne şekilde oldukları üzerine; çünkü bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: duyularla algılanamamaları, insan hayatının kısa oluşu."(Kranz 1984:194)

Protagoras'ın bilgi felsefesinde belli bir şüpheciliği de içeren göreci düşüncelerini ve bilgi sorunlarına yaklaşımını ifade eden düşüncelerini şöyle sıralayabiliriz: "Şeyler, insanlara göründüğü, insanlar tarafından algılandığı gibidir. Şeylerin kendilerine farklı göründüğü iki insandan hiçbiri, diğerini, ona yanılmakta olduğunu söyleyerek ikna edemez. Çünkü şeyler, bir insana belirli bir

biçimde görünüyorsa eğer, bu şeylerin, her ne kadar onun komşusu için farklı olabilse de, söz konusu kişi için varolma tarzıdır. Doğruluk algılananla özdeş olup, algılayanın fiziki durumuna ve koşullarına görelidir. Farklı duyu organları ve koşullar söz konusu olduğunda, algılanan ve doğru görünen şey de farklı olacaktır. Doğruluk tümüyle görelidir. Doğruluk algılayan kişiden bağımsız değildir. Varolan şeyler sarılığı olan birinin gözüne sarı görünüyorsa eğer, gerçekten de sarıdır ve hiç kimsenin ona şeylerin sarı olmadığını söyleme hakkı yoktur. Algı ve bilgi için geçerli olan bu durum, değerler için de geçerlidir."(Cevizci 1996:433)

Felsefenin ilgisinin varlık ve doğa hakkındaki sorunlardan insan ve kültür sorunlarına doğru yöneldiği bir dönemde Sofistler de kuramsal sorunlardan çok pratik sorunlarla ilgilenmişlerdir. Her kanıt bir karşı kanıtla çürütülebileceği için, Sofistler varlık/doğa hakkında genelgeçer ilkeler geliştirilemeyeceğini savundular. Yine Sofistlerin mantığın kullanımı üzerinde durmaları, retorik üzerine odaklanmaları, dil-mantık ilişkisi konusundaki çalışmaları da önemlidir. Sofistler, metafiziksel/ontolojik doğruluk anlayışının da sarsılmasına yol açmışlar ve bilgimizin doğruluğunun ancak olasılık kalıbı içinde mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Onların düşünceleri, belli bir sisteme ve bütünlüğe ulaşmamış olsa da, bilgi felsefesi alanında etkili olmuştur. Antikçağdan günümüze kadar süregelen nesnelcilik-görecilik tartışmasının başlangıcında Sofistler ve şüpheciler yer almaktadırlar. Şimdi kısaca bu tartışmaya değinmek yerinde olur.

NESNELCİLİK-GÖRECILIK TARTIŞMASI

Bilginin ve ahlaki-siyasi değerlerin göreli olup olmadığı konusundaki tartışmanın, felsefe alanında Antikçağdan günümüze kadar sürdüğünü saptamak mümkündür. Bu konudaki tartışmada ortaya çıkan başlıca iki akım vardır: nesnelcilik ve görecilik. Burada "nesnelcilik" terimiyle anlatılmak şeyi açıklamak istersek, "aklın, bilginin, doğruluk, gerçeklik, iyilik ya da haklılığın doğasını belirlemede, eninde sonunda başvurabileceğimiz bazı sürekli,

tarihsel olmayan bir dayanağın ya da yapının varolduğu ya da olması gerektiğine ilişkin temel kanaattir. Bir nesnelci böyle bir dayanağın olduğunu (ya da olması gerektiğini) ve filozofun birincil görevinin, bunun ne olduğunu keşfetmek olduğunu iddia eder.(...) Nesnelci; felsefeyi, bilgiyi ya da dili sağlam bir şekilde kurmadıkça radikal şüphecilikten kaçınamayacağımızı iddia eder."(Bernstein 1985:8)

Nesnelci yaklaşımın karşısında göreci, nesnelcinin yalnızca olumlu iddialarını değil, diğerlerini de yadsır. "En güçlü biçiminde, görecilik, filozofların en temel kavramları olarak aldıklarını –yani akılsallık, hakikat (doğruluk), iyilik ya da norm kavramı) incelediğimizde son çözümlemede bütün bu kavramların özel bir kavramsal tasarı, kuramsal yapı, paradigma, yaşama biçimi, toplum ya da kültüre göreli olarak anlaşılması gerektiğini kabule zorlanacağımızı ifade eden temel görüştür.(...) Göreci için, birbirleriyle rekabet eden alternatif paradigmaların iddialarını tek anlamlı olarak değerlendireceğimiz ya da kendisi aracılığıyla akılsal olarak karar vereceğimiz bir üst-dil ya da üst-yapı yoktur."(Bernstein 1985:8)

Göreciliğin bir "zihin durumu" olarak görüldüğünü saptayabiliriz. Zymunt Bauman'ın yaklaşımını örnek verebiliriz: "Kuşkuculuk (ya da bugün nitelendirildiği biçimiyle görecilik), hakikatle ya da iyilik ve güzellik değerleriyle ilgili hiçbir görüşün, alternatif görüşlere olan üstünlüğünü inandırıcı biçimde öne sürebilecek kadar bariz olarak rakip güçlerden üstün bir gücün desteğine sahip olmadığı bir dünyayı yansıtan zihin durumudur."(Bauman 1996:104) Çağımızda böyle bir dünyada yaşadığımızı belirten Bauman'a göre, "Atalarımız böyle bir dünyaya Ortaçağın son yüzyıllarında girdiler; on altıncı yüzyılda, böyle bir dünyada yaşadıklarının çok iyi farkındaydılar; felsefeleri de şüpheye yer bırakmayacak biçimde böyle bir dünyada yaşadıklarını göstermektedir."(Bauman 1996:104)

Nesnelcilik-görecilik tartışması, felsefe tarihinde bilgi sorunları çerçevesinde sürerken, bu bilgisel tartışmanın etik, siyasal ve kültürel boyutlarıyla da önem taşıdığını unutmamak gerekir.

Hemen her dönemde belli bir kesinlik ve doğruluk arayışı içinde bulunanların, şüpheci ve göreci yaklaşımların etki ve yaygınlığını kırmaya çalıştıkları saptanabilir. Burada görelilikten duyulan bir korkudan da söz edilebilir. Bu konuda Feyerabend'in önemli saptamaları vardır: "Görelilik tartışması bizi tehlikeli yollarla, kapanlarla dolu bir bölgeye, duyulara seslenmenin sav sayıldığı ve savlarında içler acısı bir basitlik gösterdiği bir bölgeye sokar. Göreceliğe çoğu kez, yanlış bir şey olduğu için değil, korkulduğu için saldırılır. Aydınlar görecilikten korkarlar, çünkü bir zamanlar Aydınlanma, papazların ve dinbilimcilerin varlığını nasıl tehdit ettiyse, görecilik de aydınların toplumdaki rollerini tehdit eder. Aydınların eğittiği, sömürdüğü ve ezdiği genel kamuoyu da göreciliği, kültürel (toplumsal) çürümeyle özdeşleştirmeyi çoktan öğrenmiştir.(...) En hoşgörülü insanlar bile, bir fikri ya da yaşam biçimini sevmediklerinden ötürü reddettiklerini söylemeye cesaret edemezler, çünkü o zaman bütün suç kendilerinde olur; böyle yapmalarının *nesnel* nedenleri olduğunu eklemek zorunda kalırlar, çünkü o zaman suçun hiç değilse bir bölümü reddedilen şeye ve o şeye tutkun olanlara yıkılmış olur."(Feyerabend 1991:101) Burada sözü edilen sorunun nereden kaynaklandığına ilişkin olarak da Feyerabend şunları söyler: "Insanın, o gelenek içinde yetişmiş olanlar için önem taşıyan, ama öteki insanlar için hiçbir ilginçliği bulunmayan, hatta belki onlara engel bile olan kendi görüşünün yaşamı düzenleme yollarından yalnızca biri olabileceğini fark etmesi –sorunun kaynağı budur. Kendi istedikleri biçimde düşünüp yaşamakla yetinen ve kendi geleneklerinin herkes için de bir yükümlülük haline getirme düşü görmeyen pek az kişi vardır. Büyük çoğunluk için -Hristiyanlar, ussalcılar, liberaller ve oldukça çok sayıda Marksistler de bu çoğunluğun içindedir. Yalnızca bir hakikat vardır ve o geçerli olmalıdır. Hoşgörü, hakikatle birlikte yanlışlığın da kabulü demek değildir, yanlışlığa düşmüş bahtsızlara insanca davranılması demektir. Görecilik, üstünlüğün böyle rahatça uygulanmasına son verir – ondan duyulan tiksintinin kaynağı budur."(Feyerabend 1991:101)

Görelilik sorunu, yalnızca bilgi kuramıyla sınırlı bir sorun olmayıp, tarih ve kültür ve ahlak felsefesinde de önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Nesnelcilik-görecilik tartışması, 19. yüzyıl ortalarından itibaren gelişen tarih ve toplum bilimleriyle birlikte yeniden canlılık kazanmıştır. Bu dönemde bilgi sorunlarına yaklaşımları bakımından özellikle iki felsefe akımının ortaya çıktığını görebiliriz: pozitivizm (olguculuk) ve tarihselcilik (historizm). Mutlak nesnellik/kesinlik iddiası ve öznelerarası bir uzlaşım olarak nesnellik görüşü arasındaki çatışma, aynı zamanda pozitivizm ile tarihselcilik arasındaki en önemli tartışma noktalarından biridir.

POZİTİVİZM VE YENİ-POZİTİVİZM (Neo-pozitivizm)

Pozitivizm, empirist(deneyci) bilgi görüşüne dayanan ve özellikle toplum ve tarih bilimleri alanında etkili olan bir felsefe akımıdır. Bu akımın başlıca temsilcisi olan ve sosyolojinin de kurucusu olarak anılan Auguste Comte'a (1789-1957) göre, insan aklı, teolojik, metafizik ve pozitif olarak nitelenen üç tarihsel dönemden geçmiştir. İnsan aklının evreni ve toplumu kavrama ve değerlendirme konusunda, geçirmiş olduğu değişimleri ifade eden bu kurama "üç hal kuramı" denilmektedir.

Teolojik düşünme evresinde insan, evren hakkında doğru bir anlayışa sahip olmadığı için olayların ardında tanrısal ve gizemli güçler aramıştır. İkinci evrede de olayların açıklanmasında bazı metafizik güçlere başvurulmuştur. Ancak 19. yüzyılda, yani Comte'un da içinde yaşadığı çağda pozitif (bilimsel) düşünme evresine ulaşılmıştır. Bu dönemin ayırt edici özelliği, olguların ardında gizli güçler aramak yerine, onları deney ve gözleme dayanarak açıklama yoluna gidilmesidir. Pozitivizm, yaşamla ilgili bir pratik kaygı ve amacı da içermektedir. Bu ise, empirik bilgi ve bilim yoluyla doğaya egemen olmak ve toplumu düzenleme ve biçimlendirme kaygısı ve amacıdır.

Pozitivist bilgi ve bilim anlayışının, iki temel felsefi inanca dayandığını söylemek mümkündür:

a)insan bilgisinin kaynağı veri'dir, veri ise algılanabilir, gözlemlenebilir olan şey, yani olgu'dur.

b)veri, yalnızca duyusal izlenimlerin bir çokluğu olarak vardır ve bize belirli bir kurallar demeti içinde açıktır.(Özlem 1986:11)

Deneyci bilgi anlayışına dayanan Pozitivizm, bilginin kaynağını duyu-verilerinde bulmaktadır. Pozitivist görüşe göre, bir olayın açıklanması için, o olayın genel bir yasanın kapsamına alınması gereklidir. Genel yasa ise, gözlenen olaylardan tümevarım yoluyla elde edilmiş olan bir genellemedir. Bu genellemeden tümdengelim yoluyla elde edilecek önermelerin sınanabilmesi ve doğrulanabilmesi gerekir. Bundan dolayı bilimsel nitelik taşıyan önermelerin/varsayımların sınanması, yani belirli bir olayla, o olayı belirleyen öncel koşullar arasındaki nedensellik ilişkisinin saptanmasına bağlıdır. Pozitivistlere göre, özgül bir olay teorik bir genellemenin kapsamına alındığında, o olay açıklanmış demektir. Genelleme kapsamına alınmış olayın, aynı koşullar altında, gelecekte de aynı biçimde tekrarlanması beklenir. Bu tür açıklamaya, nomolojik (yasa-bağımlı) açıklama denilmektedir. Deneyci bilgi anlayışı, nomolojik açıklama yöntemi ve "bilimin mantığı"nın tek olduğu görüşü, pozitivizmin en önemli özellikleri olarak dikkati çekmektedir.(Sunar 1986:103-104)

Pozitivizm, "salt algılama" (deneycilik) varsayımına dayandığı için, bilginin dış dünya çıkışlı olduğunu, yani dış dünyadan türetildiğini) ya da dış dünyayı olduğu gibi temsil ettiğini öne sürmektedir. Bu nedenle, bilgi (söz, kavram, sembol) kendi dışında "somut", "gerçek" dünya ile bağımlı bir biçimde ele alınmakta, bilgi ile gerçeklik arasında bir denklik (tekabüliyet) olduğu iddia edilmektedir. Aşağıda ele alacağımız tarihselcilik açısından ise, bilgi ile gerçeklik arasındaki ilişki çok farklıdır. Buna göre, dil dünyadan, kuram doğadan, söz olaydan türetilemez ya da başka bir deyişle dünya düşüncede yansımaz. Aradaki ilişki bir denklik ilişkisi değil, aslında bir oluşum (formation) ya da kuruluş (constitution) ilişkisidir. Dünya, bilginin dışında varolmasına karşın, dışardaki dünyanın düzeni bilgi aracılığıyla kurulmaktadır.(Sunar 1986:4-5)

Yeni-pozitivizm, pozitivist felsefenin 20 yüzyılda aldığı biçimdir denilebilir. Aynı zamanda "Viyena Çevresi" olarak da anılmaktadır. Yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar, felsefe alanında en başat akımlardan biri olduğu söylenebilir. Yeni-pozitivizmde, dil ve mantık merkezi bir rol oynamaktadır. Yeni-pozitivizm, getirmeye çalıştığı felsefe anlayışı bakımından da önemlidir. Buna göre, felsefenin alanı ile bilimlerin alanı arasında bir ayrım yapılmalıdır. Felsefe, yalnızca dil ile ilgilenmelidir. Kendisini dil çözümlemesiyle sınırlandıran bu felsefenin görevi de, kendilerine dayanarak olguları dile getirdiğimiz önermeler hakkında ve bu önermelerin dilsel bağlamları hakkında bir açıklama yapmaktır.

Wittgenstein, dil çözümlemesi olarak felsefenin, *önerme* adını verdiğimiz dilsel yapılara yönelmesi gerektiğini belirtir ve önermeleri üç gruba ayırır:

a)evren üzerine önermeler (sentetik önermeler),

b)mantıksal önermeler (analitik önermeler),

c)metafiziksel önermeler.

Bu önermelerin arasında önemli farklılıklar söz konusudur. Evren üzerine kurulan bir önerme, evrene ilişkin bir durumu yansıtır ya da ona işaret eder. Bu tip önermeler, olgular ve olaylar hakkındadır. Deney, gözlem gibi etkinliklerle bu tip önermelerin doğruluk ya da yanlışlıkları, yine evrene başvurularak denetlenebilir. Bilimin, bu tip önermelerle uğraştığını görebiliriz. Mantıksal önermelerin doğruluk ya da yanlışlıkları kendi içlerinde anlaşılabilir. Çünkü bu tip önermeler, totolojiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Metafiziksel önermeler ise, diğer iki tip önermeden farklıdırlar. Bu tip önermeler ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir, bize bilgi de vermezler. Ancak bu tip önermeler, evrenle ilişkili olmasalar bile evrenden bir şey yansıtıyormuş gibi görünebilirler. Bu nedenle felsefenin önemli görevlerinden biri de, metafiziksel önermelerle uğraşmak ve mantıksal bir dil çözümlemesi yapmaktır.(Özlem 1986:19) Yeni-olguculann,

metafizik karşıtlığı, felsefeden metafiziksel unsurları temizleme eğilimleri dikkati çekmektedir.

Yeni-olguculara göre felsefe, metafizik olmamalıdır. Çünkü metafizik önermeler anlamlı ve doğrulanabilir şeylerden söz etmezler. Felsefe kendini dil çözümlemesiyle sınırlandırmalı ve Wittgenstein'ın deyimiyle, "üzerinde konuşulamayan konusunda susmalıdır." Yeni-olgucuların en önemli tezlerinden biri de, dünyanın bilimsel kavranışına ilişkindir. "Dünyanın bilimsel kavranışı", 1929 yılında Viyena Çevresi tarafından dile getirilmiştir. Söz konusu bilimsel dünya kavramı, aslında iki niteliğiyle karakterize edilir. Birincisi onun deneyci (empirist) ve pozitivist olmasıdır. Burada yalnızca deneyden gelen bilgi mevcuttur. İkinci olarak bilimsel dünya kavramı, kesin bir yöntemle, yani mantıksal çözümleme yoluyla meydana getirilmektedir. Bilimsel uğraşın amacı da deneysel malzemeyi mantıksal çözümleme yoluyla incelemektir.

Yeni-olguculara göre, dil-dışı (fiziksel) nesnelerin varlığı üzerinde durmak, felsefe araştırmalarının konusu değildir. Örneğin "dış dünya gerçek midir?" sorusu, yeni-olgucular için sahte bir sorudur. Yeni-olgucular, felsefe sorunlarının aslında birer dil sorunu olduğunu ifade ederler. Felsefe sorunları dilin mantığını yanlış anlamaktan ortaya çıkmaktadır. Burada yeni-olguculuğun (mantıkçı pozitivizmin) iki temel amacından söz edilebilir. İlki, bilimi metafizik ve teoloji gibi etkinliklerden ayırmak, diğeri ise felsefeye bilimsel bir kesinlik kazandırabilmek. Bu nedenle felsefenin işlevi bilgi kuramıyla sınırlandırılmaktadır.

Günümüzde artık bir "Viyena Çevresi" düşünürlerinden söz edemesek de, bilgi ve bilim konusunda, bilim ve felsefe ilişkisi hakkında, bilgiye ilişkin sorunlar üzerine pozitivist bilim felsefesi ile tarihselci (hermeneutik) bilgi ve bilim anlayışı arasındaki tartışmanın sürdüğüne tanık oluruz. Şimdi de tarihselci bilgi felsefesini ana hatlarıyla ele almak yerinde olur.

TARİHSELCİLİK

19. yüzyılın ikinci yarısında, bilgi felsefesini (epistemolojiyi) yeniden egemen kılmak isteyen filozofların etkin olduğu görülmektedir. Bu dönemde felsefe alanında, bir tarafta sırtını epistemolojiye dayamış olan bir "bilimsel felsefe" tarzı, diğer tarafta ise Nietzsche ve Kierkegaard gibi filozoflar tarafından sürdürülen bir yaşam yorumu yapma tarzı belirgindir. Birbirleriyle karşıt bir konumda yer alan bu tarzların dışında, felsefe ve bilimleri birbirine bağlamak isteyen ve bu amaçla bir "yaşama felsefesi" temelinde bir bilim kuramı ve bilgi felsefesi kurmaya çalışan filozoflar da vardır. İşte bu filozoflar "tarihselcilik" adı verilen yaklaşımın şekillenmesini sağlayacaklardır. Bunlar arasında en önemli olanı şüphesiz Dilthhey'dır. Dilthey, bilgi sorununun, bilim ve felsefe ilişkisinin tek boyutlu bir felsefi temellendirme içinde ve yalnızca epistemolojik ilkelerden hareketle çözülemeyeceğini belirtir. Çünkü bilgi yaşamın bir ürünüdür ve bilim ile felsefeye ilişkin sorunların da, insanın tarihsel bir varlık olduğu unutulmadan, tarihselci bir yaklaşımla sorgulanması gerekir.

Dilthey bir filozof olduğu kadar bir tarihçidir de. Alman Tarih Okulu içinden gelen bir tarihçi olarak, tin bilimlerinin (tarih ve toplum bilimleri) sorunlarını bizzat yaşayarak görmüştür. Yine aynı şekilde bu bilimlerin epistemolojik sorunlarını kuramsal açıdan incelerken de tarihçilik deneyiminden ve bu konudaki birikiminden yararlanmıştır. Dilthey'in başlıca temsilcilerinden biri olduğu tarihselci/hermeneutik felsefe geleneğinde, bilginin empirik (deneysel) ya da akılsal bir geçekliğin kurgusu olduğu biçimindeki görüşler eleştirilmekte ve reddedilmektedir. Çünkü önemli olan bilginin yaşama geçekliğiyle olan bağıntılarıdır.

Bilginin yaşama geçekliğiyle olan ilişkisini ortaya koyabilmek için Dilthey, bir "tarihsel akıl eleştirisi" geliştirmeye yönelir. Bilindiği gibi daha önce Kant, insanın bilme yetisini araştırırken "Salt Aklın Eleştirisi"ni yazmış bulunuyordu. Dilthey, tarihsel aklı salt aklın karşısına koyar. Çünkü "Bir salt bilinç yoktur; bilinç

tarihseldir. Ve insanın bilincinin tarihselliği, tüm bilimlerinin temellendirilmesi çabası içinde tanınmalıdır."(Misch 1995:34)

Doğa bilimlerinin epistemolojisinin sağlam biçimde kurulmasında ve metafiziğin bilim olma iddiasının sarsılmasında Kant'ın önemli bir rolü bulunduğunu hatırlamak yerinde olur. Onun tarihe ve tarih felsefesine derin bir ilgisi olduğunu da biliyoruz. Fakat Kant'ın felsefesinde tarih ve toplum bilimlerinin epistemolojik ve mantıksal temelleri konusunda pek bir şey bulamayız. Kant, tarihe epistemelojik bakımdan değil, etik bakımdan yönelmiştir. Burada, tarihe ve tarihsel bilgiye yönelme bağlamında, Dilthey'ın Kant'tan önemli bir ayrım noktası da ortaya çıkmaktadır. Bir tarih epistemolojisi geliştirmek isteyen Dilthey'a göre, "Entelektüel gelişme tarihi, bilgi olayını ele alırken bilgi ağacının güneş ışığı altındaki gelişmesini izlemekle yetinmiştir. İşte bu ağacın yer altında kalan kökleri şimdi bir bilgikuramsal temellendirmeyi beklemektedir."(Dilthey 1999:21)

Dilthey, bilgi konusundaki düşüncelerinde Kant'tan, deneyci filozoflardan, Alman Tarih Okulunun birikiminden yararlanmakla birlikte, bunları eleştirel bir değerlendirmeye da tabi tutmaktadır. Dilthey hem Kantçılara hem de deneycilere yönelttiği eleştirilerde, onların yöntemlerini soyut ve gerçeklikten uzak bulur. Her şeyden önce onlar, zihinsel yaşamdaki farklı faktörleri çok fazla yalıtılmışlık içinde ele alırlar ve onların duygu, arzu ve eylemle olan derin ilişkisini görmezler. Öncelikle mantık ve epistemoloji, duyum ve düşüncedeki bilgi ve inançların temellerini araştırırken zihni bütün bir dünyasıyla olan ilişkisinden yalıtmaktadır. Zihnin etkinliğinin önemini fazlasıyla vurgulayan Kant sonrası filozoflar, zihni yaşamın bütünlüğünden yola çıkarak kavramak yerine "akıl" (Schelling, Hegel) ya da "irade" (Schopenhauer, Fichte) gibi bir ya da birkaç özelliğine göre kavramışlardır. Oysa bilme, eyleme, hissetme, kişinin farklı bölümlerinin ayrılmış etkinlikleri olmayıp, öznenin bütünlüğünde içerilmiş olan yönler olarak karşımıza çıkmaktadır.(Hodges 1969. :89) Bu nedenle Dilthey, "deneyim" ve "deney" kavramlarının anlamını ve sınırlarını genişletmektedir. Deneyci ve akılcı bilgi felsefelerinde ve bunların bir tür sentezini

sağlamaya çalışan Kant'ın bilgi felsefesinde insan, çoğunlukla, duyarlık-zihin bağıntısı içinde gerçekliği kavrayan bir "bilen özne" olarak anlaşılmıştır. Dilthey ise bu yaklaşımın karşısına, insanın yalnızca bilen bir varlık olmadığını, tersine bilginin/bilme ediminin de ancak, değerlendirme, isteme ve eylemenin birlikteliği temelinde mümkün olduğunu ifade ederek çıkmaktadır. Bilginin ve bilgi kavramlarının ve ilkelerinin ardında bulunan, yaşama gerçekliği içindeki insandan başka bir şey değildir. Başka bir söyleyişle, öznenin (bilen varlık olarak insanın) varoluşunda, değerlendirme, isteme ve eyleme birlikte bulunur. Yaşamın bütünlüğünden yola çıkmayan felsefenin, gerek doğa gerekse insan hakkında spekülasyonlara ve konstrüksiyonlara (kurgulara) yönelmesi sonucu ortaya çıkmaktadır..

Descartes'la birlikte, bir özne felsefesi olarak başlayan Yeniçağ felsefesinde özne, nesnenin dışında ve nesneden bağımsız, kendi bilme yetileri ile nesnenin karşısına çıktığı, yani nesnesini pozitive ettiği, pozitive edilmiş bu nesneden gelen duyumları işleyerek bilgi ürettiği ve tüm bunları kendi *özerk* konumundan hareketle geçekleştirdiği düşünülen bir öznedir. Bu özne, toplumsallıktan, diğer öznelerden gelen etkilerden ve karşılıklı etkileşimden bağımsızdır. O, kendi varoluşunu "düşünüyorum"dan çıkarsamakta ve bunu yeterli görmektedir. Bu özne felsefesinin, Descartes'tan Kant'a kadar, özneyi toplumsallığından ve tarihselliğinden yalıttığının farkına varmadığı saptanabilir. Bu durumda, tarihselliğinin farkında olmayan bir öznenin, aklı da tarih-üstü, tarih-dışı ve ebedi ilkeler ve kategorilerle etkinlikte bulunan bir yeti olarak anladığını söyleyebiliriz.

Yaşama gerçekliğine/tarihselliğe dayanan Dilthey'in bilgi anlayışında, ne soyut anlamda bağımsız bir akıl (bilinç) ne de soyut anlamda bağımsız bir nesne vardır. Akıl/bilinç her zaman koşullanmıştır ve nesnenin algılanması ve kavranması öznenin bilme koşullarından bağımsız değildir. Bu açıdan tarihseici bilgi felsefesinde, önceki epistemolojilerde karşılaştığımız, bilinç ile bu bilinci etkileyen bir dış nesne ayrımı da bulunmaz. Dilthey, Kant'ın

yaptığı şekliyle nesne ile nesnenin görüşü arasındaki ayrıma (numen-fenomen ayrımı) da yer vermemektedir. Bütün bunlar, yapay ayrımlar olarak reddedilmektedir. Yaşam gerçekliği ve tarihsellik de, zaten bu tür ayrımların ortadan kalktığı bir bütünlük demektir.

Descartes'la başlayan Yeniçağ felsefesinin bilgi anlayışında, "özne" merkeze alınmakta, temel hareket noktasını oluşturmakta, fakat bu öznenin bilme olanakları duyumlama-tasarımlama ilişkisiyle sınırlanmaktadır. Dilthey, böyle bir bilgi anlayışı ile, ancak, bilginin yüzeyindeki yapıcı unsurların (duyumlama-tasarlama) tanınabileceğini, yüzeyin altında kalan yapıcı unsurların (isteme, hissetme, duygu, duygulanma, sempati, antipati, amaç koyma, değer, değer verme vb.) tanınamayacağını belirtir.(Dilthey 1999:21) Burada, yalnızca bilen bir varlık olarak tanınan özne (epistemik özne) söz konusudur. "Epistemik özne"nin iki temel yönü vardır: akıl sahibi bir varlık olma ve duyum-algı-tasarım bağıntısı içinde bilen bir varlık olma. Oysa tarih alanında, tarihsel dünyada bilen özne, aynı zamanda "tarihsel nelik"tir. Yani tarihsel dünyayı araştıran kişi, aynı zamanda bu dünyanın içinde hem onun ürünü olan hem de bu tarihsel dünyayı kurmakta olan kişidir. Bu nedenle yalnızca soyut, tek başına bir özneden değil, diğerleriyle birlikte yaşayan insandan, "öznelerarası özne"den söz etmek daha doğru olur. Tarihsel dünyanın hem bir ürünü hem de bir yaratıcısı olan insanın, işte bu tarihselliğin dışında ya da üzerinde bilme ve eyleme olanağı yoktur. Bu nedenle insanın kendini ve içinde bulunduğu evreni, bütün tarihsel belirlenimlerden bağımsız olarak ve tam tamına (adequat) kavrama olanağı da söz konusu değildir. Algılarımız ve duyumlarımız da deneyciliğin varsaydığının aksine salt ve aracısız değildir. İnsanın kendisini, içinde yaşadığı toplumu ve evreni/dünyayı algılamasında, farkında olmasa da, tarihsel bir algılama ve görmenin rolü bulunmaktadır. Tarihselci bilgi anlayışının bu tezleri, Locke'çu anlamda "tabula rasa"nın mevcut olamayacağına da işaret etmektedir.

Dilthey, yukarıda değindiğimiz "epistemik özne" anlayışı karşısında, kendi özne anlayışını şöyle açıklar: "Ben bu noktada

kendimi, Locke, Hume ve Kant'ın bağlı oldukları bilgi kuramcı (epistemolojist) okulla pek çok noktada uzlaşmış buluyorum. Fakat buna karşılık, felsefenin her türlü ana dayanaklarını ancak onlar sayesinde tanıdığımız bilinç olguları bağlamını, bu okulun ele aldığından başka bir tarzda ele almak zorundayım. Herder ve von Humboldt'unkilerde olduğu gibi, az sayıda ve bilimsel kurguyla hiç de tam olarak bağdaşmayan savlar dikkate alınmazsa, şimdiye kadarki gelişimi içerisinde bilgi kuramı, Kant'ta olduğu gibi, deneyi ve bilgiyi, katıksız bir zihinsel tasarım altına sokulmuş olgudan yola çıkarak açıklamıştır. Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin (suje) damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında katıksız bir düşünme etkinliği sayılan akıl'ın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu dolaşır. Oysa beni ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır."(Dilthey 1999:17-18)

İnsanla tarihsel ve psikolojik açıdan ilgilendiğini belirten Dilthey, söz konusu psişik yapının, yaşantıyı, duyguyu, düşünceyi, amaç, karar ve eylem gibi eğilimlerin tümünü birlikte ve aynı zamanda kuşattığını ve bütün bu eğilimlerin birlikte nesnelleştiği, ortaya çıktığı tinsel (manevi) olguların kaynağı olduğunu ifade etmektedir.(Birand 1998:22)

Bilgiye ilişkin sorunları, tarihselci bir yaklaşımla ve insanın bütünlüğünü göz önünde tutarak ele alan Dilthey, insanın bütünsel kimliği ile gerçeklik hakkındaki bilgilerimiz arasındaki bağıntıları da şöyle açıklamaktadır: "İnsanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde benim ilgimi çeken şey, onun bu yönüdür. Bu yönüyle insanı, isteyen, hisseden ve bir şeyler planlayıp amaçlayan yönüyle insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının da (dış dünya, zaman, töz, ilk neden, vb.) açıklanmasında temele koymak; bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadığına yönelmek istiyorum. Buna göre, bu denemenin başvuracağı yöntemler şunlardır: Ben, çağdaş soyut bilimsel düşüncenin her bir öğesini, örneğin deneyi, dil ve tarih incelemelerinin gösterdiği gibi, insani varoluşun bütünlüğüne (insanın total kimliğine, öznenin totalitesine) bağlıyorum.

Gerçekten de bu bütünlük ancak dil ve tarih araştırması ile işaret edilebilir olan bir bütünlüktür. Buradan şu çıkar: Bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapıtaşları, öğeleri; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içerisindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşılıklı etkisidir. İnsanın istek, duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci, işte ancak bu bütünlüğün çok çeşitliliği içerisinde kavranabilir. Bu kavrama da, salt a priori bir bilgi olanağına başvurularak sağlanamaz; çünkü tersine, burada salt a priori bir bilgi olanağının kabulü değil, içinde bulunduğumuz konumlar toplamından çıkan bir gelişim tarihi söz konusudur. Öyle ki, bizi felsefeye yönelten tüm soruların yanıtını, bu tarihsel gelişme verebilir."(Dilthey 1999:18-19)

Dilthey'a göre, akılcı ve deneyci bilgi felsefeleri ve Kant'ın bilgi anlayışı, insanın bütünlüğünü ve tarihselliğini göz önünde tutmayan yaklaşımlardır. Ancak Dilthey Kant'ın epistemolojisinde, salt aklın yetkin bir çözümlemesinin yapıldığını kabul etmekle birlikte, bu bilgi anlayışının da, Descartes'tan beri süregelen, akıllı varlık olarak insan ile doğayı karşı karşıya konumladığını söyler. İnsanın tarihselliğini ve bütünlüğünü göz önünde tutmayan bu yaklaşımlar, tarih ve toplum dünyasının bilinmesi konusunda önemli sorunlara yol açmış, felsefede ve tarih-toplum bilimleri alanında çeşitli bunalımlara da zemin hazırlamıştır. Felsefe ve bilimler alanındaki bunalımı ve sorunları çözme konusunda bir girişim olarak da değerlendirilebilecek olan Dilthey'ın çalışmaları, pozitivizmin yaygınlığı ve üstünlüğü nedeniyle yakın zamanlara kadar yeterince anlaşılıp değerlendirilememiştir.

BİLİM FELSEFESİ

Felsefenin bilimi ve bilime ilişkin kavramları ve sorunları ele alan disiplinine, bilim felsefesi denilmektedir. Bilim felsefesi, bilimin ne olduğunu, bilimin yapısını ve yöntemlerini, bilimsel bilginin özelliklerini, bilim-teknoloji ilişkisini ve bilimle ilgili daha pek çok sorunu ele almaktadır. Bilim felsefesi, doğa ve toplum bilimlerinin doğup gelişmesiyle birlikte ortaya çıkmış olan bir felsefe disiplinidir. Ama tarihsel açıdan konuya yaklaşırsak, felsefenin doğuşundan bu yana bilgi ve bilim üzerine bir düşünme ve araştırma etkinliği olmayı sürdürdüğünü görebiliriz. Yine tarihsel bir bakış, bize, Yeniçağın başlangıcına kadar bugünkü anlamda felsefe ve bilim ayrımının söz konusu olmadığını gösterecektir. Eski dönem filozofları bir yönüyle filozof, fakat diğer yanıyla bilim adamıydılar. Başka bir söyleyişle felsefe yapan kişi ile bilimsel etkinliği gerçekleştiren kişiler çoğunlukla aynı idiler. Örnek olarak Aristoteles'i hatırlamak mümkündür. Aristoteles büyük bir filozof olduğu kadar, önemli bir bilim adamı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Antikçağlardan günümüze gelinceye kadar benzer pek çok örnek kişi ile karşılaşabiliriz. Belli bir bilim alanında çalışan pek çok bilim insanının aynı zamanda felsefeyle de ilgilenmesi, bu iki etkinliğin arasındaki sıkı bağıntıları da ifade etmektedir. Artık günümüzde doğa bilimleri ve toplum bilimleri, felsefeden bağımsız birer araştırma etkinliği olarak gelişseler de, aralarındaki ilişki ve işbirliği devam etmektedir. Bilim felsefesiz olamayacağı gibi, bugün artık felsefenin de bilimlere dayanmadan ya da bilimlerin verilerini göz önüne almadan konularını/sorunlarını ele alması mümkün görünmemektedir. Bu nedenle, felsefe ve bilimler arasındaki ilişkilerin kurulması ve anlaşılması açısından da bilim felsefesinin önemli bir işlevi söz konusudur.

BİLİM NEDİR? TEMEL KAVRAMLAR VE SORUNLAR

Bilim hakkındaki tanımlardan biri şöyledir: "Dış dünyaya, nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin, tarafsız gözlem ve sistematik deneye dayalı zihinsel etkinliklerin ortak adı.

Amacı, konu aldığı alanda, genel doğruların ya da temel yasaların bilgisine ulaşmak olan bilgi kümesi. Varolan şeylerin mahiyeti ve kaynağıyla aralarındaki ilişkileri konu alan akla dayalı bilgi. Belli bir konusu olan, kabul edilmiş yöntemlere dayanılarak elde edilmiş organize ve rasyonel bilgiler bütünü."(Cevizci 1996:81)

Buna benzer daha pek çok tanım verilebilir. Ancak bilimi tanımlamada ve bilimsel etkinliği betimlemede, daha çok doğa bilimlerinin model olarak alındığını ve "bilim" kavramının doğa bilimleri kavramıyla özdeş kılındığını da saptamak mümkündür. Bu yaklaşım özellikle pozitivist bilim felsefecilerinin kitaplarında dikkati çekmektedir. Elbette tarihsel olarak da doğa bilimleri daha önce doğmuş ve teknoloji ile birleşerek önemli gelişmeler göstermiştir. Yüzyıllar boyunca toplumsal-kültürel dünyamızı nasıl din ve dinsel kurumlar yönlendirip belirlemişse, Yeniçağdan bu yana bilim, yaşamımızı derinden etkileyen ve değiştiren bir konuma yerleşmiştir. Bu nedenle bilimin toplumsal bir olgu olduğunu söyleyebiliriz. Teknoloji yoluyla bilimin sonuçlarından da yararlanmaktayız. Bilimin değeri, yaşamımıza getirdiği katkılar ve yararlar ile açıklanabilir. Fakat bilim yalnızca belli yararları gözeterek sürdürülen bir etkinlik değildir. Bilim aynı zamanda "salt bilme" isteğine dayanan bir etkinlik olarak da görülebilir. Burada kişisel ya da toplumsal yarardan çok, doğru bilgiler elde edebilmek isteği belirleyici olmaktadır. Ancak elbette başlangıçta yararcı bir yönelimle ortaya konulmamış olsa da, bilimsel etkinliğin sonuçları, daha sonra bazı yarara dönük uygulamalarda kullanılabilir. Bu nedenle bilimin hem bir araştırma etkinliği olarak, hem de yol açtığı sonuçlar ve etkiler bakımından incelenmesine gerek vardır. Örnek olarak "bilim sosyolojisi" bu açıdan ele alan bir disiplin olarak sayılabilir.

Doğa bilimleri ve doğa kavramı: Bilim, aynı zamanda olgulara ve dünyaya yönelik bir bakış açısı ve düşünme biçimidir. Bilimsel düşünmenin, insanın doğayı kendi duygularından bağımsız bir şey olarak görmek istemesiyle karakterize olduğunu ve bu temel yönüyle mitostan ayrıldığını saptayabiliriz. Bu, "doğanın nesneleşmesi" anlamına gelir. "Dolayısıyla doğaya

nesneler dünyası olarak bakan bilimsel düşünme ile mitik düşünmeyi bağdaştırmak olanaklı değildir."(Özlem 1995:169) Bilimsel düşünmenin "nesne"si, mitik düşünmemin tanrısal güçler dünyası olmadığı gibi, semavi dinlerin anladığı tek, aşkın ve mutlak bir tanrının yarattığı, oluşumu ve gidişatını belirlediği bir dünya da değildir. "Bilimsel düşünmede 'obje', her türlü duygusallık ve iman dolayımından bağımsız, sadece empirik yoldan farkına varılan, yani algılanmış olan şeydir. Bir başka ifadeyle, bilimsel düşünmenin 'obje'si, yalnızca ve sadece 'duyusal obje'dir, empirik anlamıyla doğadır, olgular dünyasıdır."(Özlem 1995:172)

Doğa bilimlerinin gelişimi aynı zamanda "doğa" kavramının da değişimini, doğaya yönelik bakış açılarının değişimini de içerir. Çünkü doğanın bir olgular dünyası olarak tasarlanması ve araştırılmasına kadar, doğa kavramından farklı şeyler anlaşıldığını saptayabiliriz. Bu nedenle bilim doğayı incelerken, aynı zamanda belli bir doğa düşüncesini ortaya koymakta, belli bir doğa kavramına dayanmaktadır. Burada bilen varlık olarak öznenin katkısını açıkça görebiliriz. Örneğin "bilim doğayı inceler" önermesinden şunu çıkarmak yanlış olur: doğa bir yerde, bilim bir yerde ve bilim bu doğayı inceler. Çünkü doğa olguların toplamından oluşan bir şey değildir. Bilimsel olgular dediğimiz şeyin, bu anlamda doğa ile bir ilgisi yoktur. Doğa bütününde, salt maddesel boyutunda bile maddesel olgulara indirgenemez. Doğanın yapısı nedir? Temel özü nedir? Sınırları nedir? gibi soruları yanıtlamak isteyen bir kuram, kaçınılmaz olarak belli sayıda olguyu malzeme olarak kullanacaktır. Fakat bu kuram yine de büyük ölçüde aklın inşa ettiği bir kuram olacaktır. Düşünce tarihinde de doğanın daha çok tanrısallığın ve güzelliğin mekanı olarak anlaşıldığını görebiliriz. Doğa düşüncesinin tarihi, doğa bilimlerinin tarihiyle sınırlı değildir. Çünkü insan, doğayı anlamak için bilimin getirdiği kısmı bilgilerle yetinmek istememiştir. Ancak bu noktada doğayı kendinde, numen olarak düşündüğümüzde bilimsel düşünme ve araştırmadan, metafizik düşünmeye geçmiş oluruz. Oysa bilim doğaya, dinsel, mitolojik ve metafizik düşünme

biçimlerinden farklı bir yaklaşımla yönelir. Burada aynı zamanda bilimin nasıl doğduğuna değinmek yerinde olur.

Bilimin doğuşunu açıklamak için, bunu mümkün kılan şeyin ne olduğunu anlamak gerekir. Bilimin doğuşunda, yeni bilgilerin elde edilmesinden çok, aslında bir akıl ya da anlık reformunun belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Bilginin amacı dünya ile birleşmek, onunla uyum içinde olmaktır. Fakat insanın doğayı bilme ve ondan yararlanma yolunda attığı ilk adım, kendisini doğadan ayırmak olmuştur. Felsefe tarihinde buna, "mitostan logosa geçiş" dönemi denilmektedir. Bu geçiş döneminin tarihsel figürü olarak Sokrates'i hatırlayabiliriz. Sokrates'ten önce, büyü ve mitos yoluyla kendisini nesne içinde eriten ve bu yolla nesneyi bilen insan, mitostan logosa geçişle birlikte, bir makine olarak görülen doğa anlayışına kadar varmıştır. Bu tarihsel süreç boyunca, insan bilinci, adım adım evreni kendi yaşadıklarına uydurma çabasından vazgeçerek, onu kendisinden bağımsız bir şey olarak kavramaya doğru yol almıştır. Bu nedenle bilimin (doğa bilimlerinin) gelişimini anlamaya çalışırken, bu gelişimin düşünsel temellerini oluşturan felsefeyi göz ardı etmemek gerekir. Özellikle 17. yüzyıldan itibaren felsefenin, bilimin yolunu açan, onu destekleyen bir etkinlik olduğunu görürüz.

Bilimin getirdiği en önemli yenilik, insanın doğayla (evrenle) kendi arasına bir mesafe koymuş olmasıdır. Böyle bir mesafenin konulmasına kadar, doğa da insanın dramını yaşamıştır. Yani özne, diğer varlıkların hareketlerini de kendi davranışlarına benzer olarak yorumlamıştır. Bu nedenle "animizm"in entelektüel nedeninin, başka olanı ben gibi tasarlamak olduğunu söyleyebiliriz. Bunun temelinde de insanın başka olandan duyduğu korku bulunmaktadır. 17. yüzyılın mekanist doğa anlayışıyla birlikte, büyüsel dünya anlayışı da yıkılacaktır. Bu dönemden sonra özne ve nesnenin kesin olarak ayrılması da söz konusudur. Ancak bu durumun Pascal ve Spinoza gibi filozoflar tarafından eleştirildiğini, insanla doğa arasındaki o büyülü ve gizemli ilişkiyi yeniden kurmayı denediklerini görebiliriz. Yine romantizmin, bir düşünce ve sanat akımı olarak, bilime ve akla bir tepki olarak da ortaya

çıkmış olduğunu hatırlamak mümkündür. Fakat bilim Yeniçağdan günümüze kadar, kültürün en başat ve belirleyici unsuru olarak süregelmiş bulunmaktadır.

Bilimin İki Yönü: Bilimi ve bilimsel etkinliği tanımlamak istediğimizde, bunu iki açıdan yapmak mümkündür. Bilim bir yandan, dünyayı anlama ve doğru bilgiye ulaşmada bir yöntem, bir araştırma biçimi ve bir yaklaşım olarak kendini ortaya koyarken, diğer yandan ise, bunların sonucu olarak ortaya çıkan bir ürün ve bilgi birikimi olarak karşımıza çıkar. Böyle bir ayrımın zorunlu ve yararlı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü her bilimsel araştırma sonunda bilimsel bir sonuç ortaya çıkmayabilir ya da başarıya ulaşılmayabilir. Başka bir söyleyişle, sonuca ulaşılması uzun zaman alan araştırmalar da olabilir. Örnek olarak kanser ve AİDS gibi hastalıklarla ilgili bilimsel araştırmalar yoğun biçimde sürdürülmekte, yani bu konuda bilimsel yöntemlere dayanarak araştırmalar yapılmakta, ancak henüz belli bir sonuca ulaşılmış değildir. Başka konularda da benzer örnekler verilebilir. Bu nedenle bilimi bilim yapan şeyin ne olduğunu anlamak istediğimizde, sonuçlardan çok, bu sonuçlara bizi götüren araştırma sürecine ve yöntemlere bakmak yerinde olur.

Bilimi, herhangi bir şekilde düzenlenmiş doğru bilgiler bütünü olarak tanımlayabiliriz. Ama bilim bu doğru ya da doğrulanabilir bilgilere ulaşmamızı sağlayan bir araştırma tarzı ve yöntem olarak da akla ve uygulamaya dayalı bir işlemler toplamı olarak da tanımlanabilir. Araştırma ve yöntem bakımından, bilimsel etkinlik sürecini oluşturan unsurlar ya da evreler arasında şunları sayabiliriz: gözlem yapma, varsayımlar ileri sürme, deney yapma/deneyimde bulunma, kavram oluşturma gibi. Bütün bunlar bilimin yöntemsel yapısını meydana getirirler.

Bilim ve bilimsel etkinliğin başlıca özellikleri olarak şunları sayabiliriz:

a)bilimin olgusallığı,

b)bilimin mantıksallığı,

c)bilimın nesnelliği,

d)bilimin eleştirelliği,

e)bilimin genelleyiciliği,

f)bilimin akılcılığı,

g)bilimin gerçekçiliği.

Bu özellikler, bilimsel yöntemin yapısına ilişkin olduğu kadar, bilimin sonuçlarına da ilişkindir. Bilimsel etkinliğin olguları açıklamaya çalıştığını ve bunu yaparken de hem uygulamayı hem de akılsal etkinliği içerdiğini saptayabiliriz. Gözlem, deney, ölçme, kavram ve hipotez geliştirme, tümevarımsal ve tümdengelimsel çıkarımlar, bilimsel etkinliğin temel unsurlarını oluşturmaktadır. Bilimsel etkinlik çerçevesinde, olgular hakkında "doğrulanabilir" kuramlar ortaya konulmaktadır. Bilimde mevcut her kuram, yeni olgular karşısında değiştirilebilir, yerini daha açıklayıcı başka bir kurama bırakabilir. (Bu konuda Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabı oldukça yararlıdır.) Bilim olgularla ilgilenirken, olgular arasında bazı genel ilişkileri bulmayı amaçlar.

Bilimin etkinlikte bulunurken, dayandığı bazı kabullerden ya da inançlardan da söz edilebilir. Örnek olarak, yukarıda da saydığımız özellikler arasında yer alan gerçekçilik (realizm) ve akılcılık verilebilir. Bilim, dış dünyanın gerçekliğini tartışma konusu yapmaz. Yani bir dış dünya vardır. Oysa felsefede dış dünyanın varlığı ve nasıl bilenebileceği ya da bilinip bilinemeyeceği, önemli bir tartışma konusu olagelmiştir. Bilimin akılcı olduğunu da söyledik. Buna göre, bilim dünyanın anlaşılabilir olduğunu, akla uygun bir yapısı ve işleyişi olduğunu kabul eder. Bilim, araştırdığı olguların akıl yoluyla kavranabilir elverişli bir düzeni olduğunu kabul eder. Oysa felsefede dünyanın (gerçekliğin) akılsal mı yoksa irrasyonel (akıl-dışı) mi olduğu da tartışılan bir sorundur. Bilgi felsefesinde nedensellik tartışmasına değinmiştik. Bilim, herşeyin, her olayın bir nedeni olduğu düşüncesine dayanır. Görülüyor ki bilimi bilim kılan özellikler, aynı zamanda felsefe ile bilim arasındaki ayrımları da bize vermektedir.

Bilim felsefecileri arasında, bilimin niteliğine ve yöntemlerine ilişkin tartışmalar olduğu gibi, doğa bilimleri ile tarih ve toplum

bilimleri (sosyal bilimler) ayrımıyla ilgili olarak da tartışmalar sürmektedir. Gerçekten de, bilim felsefesinin temel sorunlarından biri de, bilimlerin hangi temel gruplara ayrılacağı sorunudur. Bu konuda yapılan sınıflamalara baktığımızda, bilimlerin iki ana bölüme ayrıldığını görebiliriz:

a)doğa bilimleri,

b)tarih ve toplum bilimleri (sosyal bilimler).

Ancak böyle bir ayrım yapılmasına karşın, bilim denildiğinde yalnızca doğa bilimleri anlaşılmakta ve bilimsel yöntem olarak da yalnızca doğa bilimlerinin yöntemleri söz konusu olmaktadır. Aynı şekilde bilim felsefesi denildiğinde de, yalnızca doğa bilimleri felsefesinin anlaşıldığını görüyoruz çoğu zaman. Buna "doğabilimcilik" adını verebiliriz. Bu yaklaşım ve bakış açısı, tarih ve toplum bilimlerinin bilimsel niteliğini, yakın zamanlara kadar şüphe götürür bulmuş ve bu bilimlere ikincil bir yer vermiştir. Fakat bilim felsefesinde tarihselci bilim anlayışının eleştiri ve değerlendirmeleri sonucunda, günümüzde tarih ve toplum bilimleri de belli bir saygınlık kazanmış ve bilimsel kimliğe kavuşabilmişlerdir. Burada önce doğa bilimlerinin yöntemlerini ele alacak ve sonra da tarih ve toplum bilimlerine değineceğiz.

DOĞABİLİMSEL YÖNTEM NEDİR?

Bilimsel yöntem, evreni betimleme ve açıklama konusunda kullandığımız araçları ve izlediğimiz yolları ifade eder. "Gerçekten 'bilimsel yöntem' terimi, bilimsel bilgi toplama etkinliklerinin tümünü kapsayacak genişlikte anlaşılırsa, 'bilim' de zaten bu etkinliklerin tümünden başka bir şey değildir. Bazı bilim felsefecilerinin 'bilim felsefesi' terimi yerine 'metodoloji', 'bilimsel yöntem öğretisi' gibi terimleri benimsemiş olmaları, bu durumu açıklar. O halde bilimsel (doğabilimsel yöntemin analizi, bir bilgi etkinliği olarak bilimin (doğa biliminin) de analizi olacaktır."(Özlem 1995:51-52)

Bilimsel yöntemin betimleme evresinde, olgular saptanır, kaydedilir ve sınıflandırılır. Bunu yapmanın yolu ise, gözlem, deney, ölçme, sayım gibi işlemlerden geçer. Bütün bunların

sonucunda deneysel genellemeler elde edilir. Örnek vermek gerekirse, güneşin her gün doğması, suyun yüz derecede kaynaması vb. Bu tür deneysel genellemelere dayanarak kuramsal genellemeler oluşturulur. Bu kuramsal genellemelerle de "hipotez" denilen evreye ulaşırız. Hipotez, belli bir olgular topluluğuyla ilgili kuramsal bir genellemedir. Söz konusu hipotezin (kuramın) yine olgulara giderek doğrulanması gerekir. Bu nedenle bilim, olguları hipotezlere dayanarak açıklama etkinliğidir.

Şimdi doğabilimsel yöntemin unsurlarını/evrelerini kısaca ele almak yerinde olur. Ama önce, "olgu"dan ne anlaşıldığına değinelim. Çünkü olgu kavramının kesin ve belirgin bir anlamı ifade ettiğini söylemek güçtür. Bu kavramı bazen çok geniş bazen de dar anlamda kullanırız. Olgu kavramının geniş anlamda kullanılışında, evrende meydana gelen tüm olaylar, yani olup biten herşey anlatılmak istenir. Dar anlamda kullanılan olgu kavramıyla ise, yalnızca algılarımızın ve doğrudan gözlemlerimizin konusu olan şeyleri dile getiririz. "Geniş anlamda, güneşin parlaklığı, çayırın yeşilliği, kuşun uçuşu gibi, uzak bir yıldızda yer alan bir patlama, elektronların büyük hızla çekirdek çevresinde dönmesi, şu anda sıkıntısını çektiğim başağrısı veya okul günlerini hatırlamam da birer olgudur."(Yıldırım 1991:76) Görüldüğü gibi, olgular, meydana gelme biçimleri ve nitelikleri bakımından bir çeşitlilik gösterirler. Ancak bilim her türlü olguyu incelemez. Olgu kavramıyla ilgili olarak sorulabilecek bazı soruları şöyle sıralamak mümkündür:

"(1) Evrende olup-biten her şey doğrudan gözlenebilir olmadığı gibi, bazı olup-bitenler gözlemek ilkece olanaksız olabilir. Gözlem olanaklarımız dışında kalan olup-bitenler varsa, bunları gözlemleyinceye kadar olgu saymayacak mıyız? Başka bir deyişle, bir şeyin olgu sayılması için gözlemlenmiş olması mı gerekir?

(2) 'Olgu' dediğimiz bazı şeyleri, doğrudan gözlem yoluyla değil bir çeşit çıkarımla saptıyoruz. Örneğin dünyanın yuvarlaklığı, gezegen yörüngelerinin elips biçiminde olduğu gibi çıkarına

dayanan bu tür şeylere 'olgu' mu, yoksa 'hipotez' mi demek daha doğru olur?

Olup-biten şeylerin hepsi aynı düzeyde değildir: Bir bölümü basit, bir bölümü karmaşık görünmekte; bir bölümü düzensiz, gelişigüzel, bir bölümü düzenli ve belli ilişkiler içinde ortaya çıkmaktadır.Şu anda bir pencere camının kırılması, bir çocuğun yere düşmesi, bir köpeğin havlaması birinci türden; güz gelince yaprakların sararıp dökülmesi, kışın kar yağması, yağmurun ıslatması ikinci türden olgulardır. Birbirinden bu kadar farklı şeylerin ikisine de 'olgu' demek yerinde midir?

Olup-bitenlerin hepsi nesnel nitelikte değildir. Örneğin, zihnimizde yer alan şeylerin pek çoğunu ancak kendimiz bilmekteyiz. Kamu denetimine veya gözlemine açık olmayan, öznel nitelikteki olup-bitenleri olgu saymayacak mıyız?"(Yıldırım 1991:76-77)

Olgu kavramı ve olgu hakkındaki sorulara değindikten sonra gözlem kavramı üzerinde duralım. Gözlem yalnızca bir olgu toplanması etkinliği değildir. Çünkü sayısı ve çeşidi sınırsız olan olgular arasında bir seçim yaparak, incelenen sorunla ilgili olguları ayırt etmek gereklidir. Bu nedenle gözlem, karşılaştığımız olguları toplamayı değil, nedenini aydınlatmak istediğimiz bir sorunla ilgili olguları bulma etkinliği olarak anlaşılabilir. Buna bağlı olarak, gözlemlenmiş bir olgunun, basit olsa bile, yorumlanmış bir algı kümesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Bu durumu bir örnekle belki daha iyi açıklarız. Şöyle düşünelim: "Gece karanlığında göğe bakıyoruz; titrek, mavimsi parıldayan bir nokta görüyoruz ve hemen 'bu bir yıldızdır' diyoruz. Bu yargı, bazı algı verileri (titrek, mavimsi parıldayan bir nokta)'nin belli bir nesne olarak yorumunu dile getirmektedir. O halde her gözlemde algı verileri ve yorumlama olmak üzere iki öğeyi ayırt etmek mümkündür. Bir nesneye baktığımızda gözümüze çarpanla gördüğümüz şeyler aynı değildir. Önce gördüğümüz şeyler göze çarpanların sadece o sıradaki ilgimize ilişkin olan bölümüdür. Sonra, bu bölümdeki veriler de olduğu gibi değil yorumlanarak alınır. Başka bir deyişle gördüğümüz şey bazı algıların hem bir seçme, hem de bir

yorumlama işlemine uğramasından sonra ortaya çıkan şeydir."(Yıldırım 1991:77-78)

Deneyi de bir gözlem biçimi olarak tanımlamak mümkündür. Ancak gözlem ve deney arasındaki temel farklılıklardan biri, olgulara yaklaşımda görülebilir. Gözlemde doğanın akışına ve doğal olgulara bir müdahalenin olmamasına karşın, deneyde belli bir müdahale söz konusudur. Gözlemci belli bir olgunun meydana gelmesini beklerken, deneyci araştırdığı konuyla ilgili olarak, belli koşullar altında olguları yapay biçimde meydana getirmeye çalışır. Bu konuda bilim tarihinden, Galileo'nun yaptığı bir deneyi örnek olarak verebiliriz. "Diyelim ki, cisimlerin serbest düşmesindeki ağırlıkları ile düşme hızları arasında bir ilişki olup olmadığını anlamak istiyoruz. Gözlemci, aynı yükseklikten farklı ağırlıktaki cisimlerin düşmesi gibi bir olgunun ortaya çıkmasını bekleyecek; deneyci ise böyle bir olguyu bir yüksekliğe çıkıp daha önce sağladığı farklı ağırlıktaki cisimleri aynı anda düşürerek kendisi yaratacaktır."(Yıldırım 1991:80)

Deneyde sonucu belirleyen etkenlere "bağımsız değişken", sonuca ise "bağımlı değişken" adı verilmektedir. Deneyci, bağımlı değişkeni gözlemek ister. Bu nedenle hangi etkenlerin bağımsız değişkenler olduğunu ve hangilerinin ne ölçüde etkide bulunduğunu saptamaya çalışır. Bunu saptayabilmek için de, bağımsız değişkenlerde sistematik değişime gerek vardır. Cisimlerin düşme örneğinde, cisimlerin ağırlıkları ve düşürülecekleri yükseklik bağımsız değişkenleri, düşme hızı ise (düşmede geçen zaman) bağımlı değişkeni göstermektedir. Bağımsız değişkenlerdeki sistematik değişimi sağlamak için, farklı ağırlıklardaki cisimler seçilir ve diğer etkenler sabit tutulur.(Yıldırım 1991:81)

Doğabilimsel yöntemin önemli bir unsuru da ölçmedir. Ölçme yoluyla bilim, elde ettiği sonuçları olabildiğince kesin, açık ve doğru biçimde dile getirme imkanı bulur. Ölçme, bir belirleme işlemi olarak tanımlanabilir. Ölçme, herhangi bir nesne ya da nesnelerde var olan ya da var olduğu düşünülen bir niteliğin miktarını sayısal olarak belirlemek demektir. Örnek olarak, bir

yolun uzunluğunu, bir insanın ağırlığını, havanın sıcaklığını, bir fabrikadaki işçi sayısını belirlemeyi sayabiliriz. Ölçmenin daha geniş anlamı ise, nesnelere/olgulara ya da bunların gözlemlerine, bazı kurallara göre rakam verme işlemi demektir.(Yıldırım 1991:83)

Buraya kadar değindiğimiz unsurlar/evreler, doğabilimsel yöntemin betimleme kısmıyla ilgilidir. Ancak bilim, bu betimleme üzerinde daha üst bir açıklama kısmını da içerir. Betimlemeyi meydana getiren etkinlikler, bize olguların oluş sürecini verirken, açıklama ise bu olguların nedenselliğini, yani niçin öyle olduklarını vermeyi amaçlar. Olguların betimlenmesi, bir saptama, sınıflandırma ve dile getirme etkinliğidir. Açıklama ise bir olgunun oluş biçimini değil, oluş nedenini gösterme süreci demektir. Bu konuda iki örnek olay verilebilir: ay tutulması ve gel-git olayı. Bu olayları başından itibaren dikkatle izlediğimizi, gözlemlerimizi oluş sırasıyla ve ayrıntılarıyla kaydettiğimizi düşünelim. Bu işlemler bize, her iki olayın nasıl olduğunu ifade eder, ancak bu olayların neden meydana geldiği konusunda bir şey söylemez. Bu nedenle bir olguyu açıklamak için, o olgunun dışında başka olgulara da başvurmak gereklidir.(Yıldırım 1991:96)

Açıklanmaya çalışılan olgular, bizi şaşırtan, beklentilerimizle örtüşmeyen olgulardır. "Neden" sorusunu sormamız da, meydana gelen olaylar karşısındaki şaşkınlıktan kaynaklanır. Örneğin kış mevsiminin soğuk, yazın ise sıcak olmasında bizi şaşırtan bir şey yoktur. Fakat bir yıl bunun tam tersi olduğunu düşünelim. Böyle bir gözlem, bizi şaşırtacak ve bu olayın nedenine ya da nedenlerine ilişkin bir açıklama bulmaya yöneltecektir. Ancak çoğu insanı şaşırtmayan pek çok olgu, bilimsel açıdan açıklanmayı gerektirir. Belki çoğumuz güneşin neden her zaman doğudan yükselip batıdan kaybolduğunu sorusunun yanıtını aramaya gerek duymaz. Bilim ise bu ve benzer olguları açıklamaya çalışır.(Yıldırım 1991:96-97)

Bilimsel açıklamanın, yukarıdan aşağıya inen bir tümdengelim şeması olduğu söylenebilir. "Bu şema içersinde üst öncüller olarak yasalar ile onların içermeleri halindeki empirik önermeler yer alır.

Ancak bu tümdengelim şeması bu kadar kısa bir şema değildir. Empirik önermelerin üstünde empirik yasalar, empirik yasaların üstünde kuramsal yasalar yer alır. Ama şema burada da kesilmez ve yukarıya doğru devam eder. Yani kuramsal yasaların da üstünde yer alan aksiyomlar vardır. Ve en nihayet aksiyomların da üstünde bazı temel öncüller bulunur. İşte bu görünümüyle bir 'bilimsel açıklama', aslında bir 'bilimsel kuram' ile aynı yapıya sahiptir. 'Bilimsel açıklama', en alttaki empirik önermelerden en üstteki temel öncüllere doğru çıkıldıkça karmaşıklaşan bir yapıdır ve bu konuda değişik modellerin olması nedensiz değildir."(Özlem 1995:78)

Bilimsel açıklamalar bize, "öndeyi"de bulunma imkanı da vermektedir. Öndeyi, olgular arasındaki ilişkilerden ya da bu ilişkileri ifade eden genellemelerden yararlanarak henüz meydana gelmemiş bir olguyu önceden hesaplama ya da öngörme demektir. Gelecekteki ay ve güneş tutulmalarını önceden kestirme gibi örnekleri verebiliriz. Öndeyiler, bizi hipotez ya da kuramların doğrulanmasında yeni gözlem ve deney verilerine de götürebilir. Bir kuram ya da hipotezden çıkarılan her mantıksal sonucun bir öndeyi niteliği taşıdığını da söyleyebiliriz. Bilim felsefesinde öndeyi ile açıklama arasındaki ilişki, önemli bir tartışma konusudur. Çünkü her açıklama potansiyel olarak bir öndeyi niteliğindedir. Ancak öndeyi niteliğindeki her çıkarımın, aynı zamanda bir açıklama sağladığı söylenemez.(Yıldırım 1991:101)

Bilimsel yasaların, bilimsel kuramların genellemesi sonucu elde edildiğini saptayabiliriz. Bilimsel yasayı oluşturan öğeler arasında şunlar sayılabilir: genelleme, olgusal içerik ve doğruluk. Bazen "doğa yasası" olarak da adlandırılan bilimsel yasa, o zamana kadar tüm gözlem ya da deney sonuçları tarafından doğrulanmış, olgusal içerikli genelleme olarak tanımlanabilir. Bu tanıma uygun düşen bazı genellemeleri, bilimsel yasa olarak kabul edebiliriz: bütün metaller yeterince ısıtılınca genleşir, bir dış gücün etkilediği herhangi bir cismin hızı, o güçle doğru orantılı ve aynı yönde değişir, radyo-aktif bir maddedeki atomların yaklaşık yüzde ellisi 1700 yıllık bir süre içinde çözüntüye uğrar.(Yıldırım 1991:103)

Hipotez ile yasa arasında bir farklılık olup olmadığı sorusu da, bilim felsefecilerinin tartıştıkları bir sorundur. Mantıksal bakımdan her ikisi de birer genelleme oldukları için, bunları birbirinden ayırmak olanaksız gibidir. Ancak yine de bilimsel ve felsefi bakımdan ayrım yapılabilir. "Hipotezi yasadan ayıran yön, onun henüz olgularca yeterince doğrulanmamış bir genelleme olmasıdır. Bir başka deyişle, yasa olgularca yeterince doğrulanmış bir genelleme iken, hipotez, olguları açıklamak için ileri sürülmüş bir öneri, düşünsel bir açıklama denemesidir."(Özlem 1995:105) Ancak yine de yasa ile hipotez arasında belirsiz bir sınır olduğunu unutmamak yerinde olur.

İki Yaklaşım-Pozitivizm ve Tarihselcilik: Bilimsel yöntemin kapsamı ve sınırları konusunda iki yaklaşımla karşılaşıyoruz: 1)epistemolojik yaklaşım: pozitivizm,

2)tarihsel-kültürel yaklaşım: tarihselcilik.

Epistemolojik yaklaşıma göre, bilim, bize duyu verileriyle açık olan olgular hakkında akılsal bazı işlemler yoluyla ve yine olgulara gidilerek denetlenebilir bilgiler sağlayan en kesin bilme etkinliğidir. Bu niteliğiyle de bilim, sağlam bilgi edinmenin biricik yoludur. Bilim evreni ve doğal olguları bilmeye yönelik tek aracımız durumundadır.

Tarihsel-kültürel yaklaşıma göre ise, bilim evreni anlamaya ve bilmeye yönelik tek insan etkinliği değildir. Tarihselciliğe göre, insanlar doğal etkenlerden farklılık gösteren ve tarihsel-kültürel etkenlerin belirleyici olduğu bir toplumsallık içinde yaşarlar. İşte bu insani dünyanın da bilinmesi gereklidir. Fakat bu gereksinimi karşılayabilmek için, bilim ve bilimsel yöntem, yalnızca doğal olgu ve etkenlere yönelik bir araştırma olarak anlaşılmamalıdır. Bu nedenle tarih ve toplum bilimlerini de konu ve yöntemleri bakımından ele almak yerinde olur.

TARİH VE TOPLUM BİLİMLERİ

Tarih ve toplum bilimlerinin doğuşunda sosyo-tarihsel nedenlerin ve gereksinimlerin büyük rolü söz konusudur. Toplum bilimleri bu nedenle toplumsal bir olgudur. Ancak tarih ve toplum

bilimlerinin kuruluşunda doğa bilimleri model olarak alındığı için, doğadan farklı bir gerçeklik olarak toplumsal ve tarihsel dünyanın, doğa bilimlerinden farklı yöntemlerle incelenmesi gereklidir.

Tarihsel açıdan doğa bilimlerinin sosyal bilimlerden daha önce ortaya çıkıp geliştikleri bilinir. Ve yine doğa bilimlerinin gösterdiği başarılar, getirdiği yararlardan dolayı, tarihsel/kültürel gerçekliği konu edinecek sosyal bilimlerin de doğa bilimi modeline göre kurulması düşüncesi uzun zaman yaygın ve egemen bir düşünce olmuştur. Özellikle pozitivist bilim felsefesinde bilimden anlaşılan yalnızca doğa bilimi olmuş ve sosyal bilimlere ancak ikincil dereceden bir yer verilmiştir. Bu bölümde iki bilim grubu arasında Dilthey tarafından yapılan ayrıma geçmeden önce, doğa ve tin/tarih/kültür arasındaki ayrıma değinmek yerinde olur.

Doğal gerçeklik ile tarihsel/kültürel gerçeklik arasında Vico'dan başlayarak yapılan ayrımları saptamak mümkündür. Söz konusu ayrım daha sonra Kant'ın felsefesinde de karşımıza çıkar. Burada kısaca şunu söylemek yeterli olur: doğa kendi başına varolan, insanın meydana getirmediği ve kendi nedensellik yasalarıyla işleyen bir gerçekliktir. Oysa tarih ve kültür (tinsel dünya) insanların kurduğu, meydana gelmesine bizzat katıldığı ve kendi özgür eylemleriyle şekillendirip yön verdiği bir gerçekliktir. Yani tinsel dünya insanın ahlaki, hukuki, politik, dinsel, estetik, felsefi vb. çeşitli istek, ihtiyaç ve özlemlerine dayalı olarak kurduğu bir dünyadır. Doğanın bir olgular alanı olmasına karşılık, tinsel dünyanın insani anlam ve değerlerle meydana geldiğini görürüz. Hemen her toplumda ve tarihsel dönemde de bu anlam ve değerlerin değişmesi, yani tarihselliği söz konusudur. Doğanın tarihinden de söz etmek mümkündür. Ancak asıl anlamıyla tarihsellik, tinsel dünya için geçerlidir. Çünkü varolanlar arasında ancak insanın "tarihsel bir zaman" içinde yer alması/varoluşu söz konusudur. Yine insanın "tarih bilinci"ne sahip olan tek varlık olduğunu görüyoruz. İşte bütün bu gerekçelerden dolayı, tarihe ve kültüre yönelen bir bilme ve bilim etkinliğinin, doğaya yönelen bilim etkinliğinden farklı olması gerekecektir. Ancak bu oldukça tartışmalı bir husustur. Çünkü pozitivist bilim felsefesinde, tarih ve

kültür alanında da doğabilimsel yasalar türünden yasalılıkların araştırıldığını ve dahası tinsel dünyaya doğanın bir "uzantısı" gözüyle bakıldığını görüyoruz. Söz konusu tartışmayı Comte ile Dilthey'ın düşünceleri arasında ve giderek tarihselcilik ile pozitivizm arasında saptamak mümkündür.

Bilimlerin de yöneldikleri araştırma alanı ve kullandıkları yöntemlere göre başlıca iki gruba ayrıldıklarını saptamak mümkündür. Burada tartışmalara yol açan husus, özellikle insan/kültür/tarih alanıyla ilgili bilimlerin nasıl adlandırılacağı ve bu bilimlerin doğa bilimlerinden olan farklılık ve bağımsızlığının nasıl temellendirileceğidir. İnsan/tarih/kültür gerçekliğini konu edinen bilimlerin doğa bilimlerinden farklı yöntemler kullanmaları gerekip gerekmediği konusunda 19. Yüzyıl sonlarından günümüze kadar önemli tartışmaların meydana geldiğini saptayabiliriz. 19. yüzyıl sosyolojisinin egemen yöntembilimsel yöneliminin pozitivizm olduğunu görürüz. Bu yönelime göre, "toplum, evrimin farklı aşamalarında değişimi ve birliği sağlayan özgül yasaların belirlediği bir sistem olarak, bütüncül, organizmacı temelde tanımlanıyor ve doğa alanı arasında temelde bir sürekliliğin bulunduğu varsayılıyordu. Dolayısıyla, doğa bilimleri incelemelerinde uygun görülen yöntemler, insan toplumu ve kültürün incelenmesi açısından da uygun görülüyordu."(Swingewood 1998:159) Öyle ki sosyolojinin kurucusu Comte, "sosyal bilim" kavramını değil, "sosyal fizik" kavramını kullanmıştır. Bugünkü sosyoloji ya da toplumbilim terimini değil de, "sosyal fizik" terimini kullanan Comte'un, geliştirmek istediği sosyal bilimin siyasal kaygılar ve beklentilerden arınmış olmadığı saptanabilir. Çünkü onun "yapmak istediği, Batıyı, Fransız Devriminden sonra gündeme gelen 'entelektüel anarşi' yüzünden 'zorunlu bir yönetme biçimi' haline gelen 'sistematik yolsuzluk'tan kurtarmaktır. Ona göre değişim partisi, Protestanlıktan türetilen salt olumsuz ve yıkıcı tezlere yaslanırken, düzen partisi de modası geçmiş doktrinlere (katolik ve feodal) dayanmaktaydı. Comte'a göre sosyal fizik, sosyal sorunların çözümünü uygun eğitim almış 'sınırlı sayıda seçkin zeka'ya

devrederek düzen ve ilerlemenin bağdaştırılmasını sağlayacaktı. Bu yoldan yeni manevi güç oluşturabilecek Devrim 'sonlandırılacak'tı. Görüldüğü gibi, yeni sosyal fiziğin teknokratik temeli ve sosyal işlevi çok açıktı."(Gulbenkian Kom. 1996:21-22)

Pozitivizm, bilime, bilimsel olmayan düşünce biçimlerinden daha üstün bir yer vermektedir. Bilimin bilim olmayana üstünlüğü söz konusdur. Üstünlüğü kabul edilen/ettirilmek istenen bilim, toplumsal ilkenin de temeli olarak görülmektedir. Yani toplumdaki kurumları, bilimin ilkeleri ışığında gözden geçirip düzeltmek gereği ortaya çıkmaktadır. Burada söz konusu olan, bilimin toplumu akılsal ilkelere göre yeniden inşa etme işlevidir. Bu, hem bizde hem de Avrupa toplumlarının tarihinde gördüğümüz bir durum ve anlayıştır.(Köker 1995:165-168)

Pozitivist toplumbilim anlayışının karşısında yer alan başlıca felsefi tutum/eğilim, tarihselci/hermeneutik düşünce geleneğidir. Tarihselcilik ve hermeneutik, bilgi ve bilim kavramlarının, tinsel-tarihsel-kültürel boyutlu bir anlama ve tavır almanın da hem ürünü hem de konusu olduğunu savunur. Hermeneutik geleneğin önemli temsilcilerinden Dilthey, Comte'u, insansal-tarihsel-toplumsal olan şeylerin araştırılması konusundaki önerilerinde hatalı bulur ve o, doğa bilimlerinin yöntemlerinin ve varsayımlarının insan, toplum ve tarihle ilgilenen bilimlere aktarılabileceğini düşünmenin yanılgı olduğunu ileri sürer. Dilthey'a göre pozitivistler tarafından "sosyal bilimler" adıyla adlandırılmış olan bilimler, yasacı, nedenselci tavır ve yöntemleriyle, felsefi temelleri bakımından yanlış kurulmuş bilimlerdi.(Özlem 198:67)

Bu nedenle sosyal bilimlerle ilgili olarak ortaya çıkan terminoloji tartışması, aynı zamanda bir yöntem tartışmasını da içerir. Asıl tartışmalar yaratan ve farklı arayışlar ve yönelişlerin doğmasına yol açan da bu bilimlerin yöntemlerini belirleme sorunudur. Sosyal bilimlerle ilgili olarak ortaya çıkan yöntemlerin, daha çok, felsefi eğilimlerle belirlendiği saptanabilir. Bu ise, sosyal bilimler alanında doğa bilimlerinde olduğu gibi tek ve kesin bir yöntemin egemen/yaygın olmamasına yol açmıştır. Ayrıca daha önemlisi, tinsel dünyanın (insan, kültür, toplum dünyasının) bilim

yoluyla kavranılması düşüncesi bile, uzunca bir süre şüpheyle karşılanmıştır. Bu nedenle tinsel dünyanın bilimsel yoldan kavranılmasının mümkün olduğunun gösterilmesi ve giderek bu dünyaya ilişkin bilimlerin doğa bilimlerine göre bir önceliğe sahip olduklarının savunulması gerekmiştir. Bu yöndeki en büyük çabayı gösterenlerin başında gelen filozof hiç şüphesiz ki Dilthey olmuştur. Ancak bu yöndeki çabaların bir öncüsü olarak Vico'yu da unutmamak gerekir. Hatırlanacağı gibi Vico, kendi döneminde filozofların ve bilim adamlarının araştırma konusu olarak hep doğaya yönelmelerini ve doğruluğu/hakikati doğa alanında aramalarını "şaşkınlıkla" karşıladığını söylüyordu. Tarihsel ve kültürel gerçekliğin bilimsel incelemenin konusu olarak görülmeye başlanmasında Vico'nun önemli bir katkısı vardır. Onunla canlanan tarihselci felsefe ve bilim geleneği Dilthey'da en yüksek ifadesini bulmuştur.

Dilthey, doğa bilimleri ve sosyal bilimleri (o 'tin bilimleri' kavramını tercih eder) birbirinden, açıklayıcı ve anlayıcı bilimler olarak ayırır. Doğa bilimleri açıklarlar, buna karşılık, tin bilimleri anlarlar. Windelband için bir yanda nomotetik (doğa bilimi), öte yanda, idiogratif (tekilleştirici) bilimler vardır. Rickert, birincilerin genelleştirici, sonuncuların tekilleştirici bilimler olduğunu belirtir. Bu ayırmalardan her birinin kendine göre haklı olduğu bir yönü, kendine göre bir üstünlüğü vardır. Bununla birlikte, daha sonraki gelişme içinde, daha ziyade anlama ve açıklamayı göz önünde tutan ayırmanın ağır bastığına da (Rothacker, Spranger) işaret etmek gerekir.(Birand 1954:13)

Anlama ve yorumlamayı yaşama pratiğinden hareketle ele alan Dilthey, insanın doğaya ve kendi tinsel dünyasına yönelişi arasındaki farklılığı şöyle ifade eder: "İnsanları anlamak isteriz. Bütün diğer nesneleri/şeyleri göz önünde bulundurduğumuzda açıklamayla ilgileniriz; insanlara baktığımızda ise, anlamaya çalışırız. Öteki nesnelerle aradığım açıklamalar, şeylerin doğasında verilen benzerliği bana vermemektedir. Doğal süreçleri anlayamayız. Biz bir gücün fiziksel etkisinin farkında oluruz, ama

doğanın gücünü bilemeyiz. Bu moral dünya alanında farklıdır. Burada her şeyi anlarız."(Dilthey 1996:229)

Bir süreç olarak anlamanın kapsamı hakkında ise Dilthey şunları ifade eder: "Bu anlama, bir çocuğun agulamasını anlamaktan Shakespeare'in *Hamlet*'ini veya Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'ni anlamaya kadar uzanır. Taşlarda, mermerde, müzikal biçim verilmiş seslerde, jestlerde, sözcüklerde ve yazılarda, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve anayasalarda, aynı insan tini bizimle konuşur ve bunlar açımlanmayı/yorumlanmayı beklemektedirler. Ve muhakkak ki anlama süreci, bu bilgi türünün ortak koşul ve araçlarıyla belirlendiği kadarıyla, her yerde ortak niteliklere sahiptir. O, bu temel elemanlar içinde hep aynı şekildedir. Örneğin Leonardo'yu anlamak istersem, burada eylemlerin, tabloların, resimlerin ve yazılı eserlerin topluca ve muhakkak ki türdeş, birlikli bir süreç içinde yorumlanması etkili olacaktır."(Dilthey 1999:86-87)

Dilthey'a göre, insanın tarihsel gerçekliğin kurucusu/yaratıcısı olması, aynı zamanda bu gerçekliğin bilinmesi konusunda da bir imkan sunmaktadır: "Tarihi inceleyen kişinin aynı zamanda onu yapan/gerçekleştiren kişi olması olgusu, bilimsel tarihi mümkün kılan ilk koşuldur; burada tarihe ilişkin epistemolojik problemin çözümü konusunda ilk önemli unsuru elde ederiz."(Dilthey 1962:67)

Tin bilimlerinin başlıca yöntemi olan anlama, insanın kendi kurmuş olduğu dünyanın tarihsel bilgisine ulaşmayı amaçlar. Böyle bir bilginin mümkün olmasının en önemli koşulu, yukarıda Dilthey'ın da ifade etmiş olduğu gibi, insanın, incelediği gerçekliğin kurucusu olması ve içerisinde varolmasıdır. Bu aynı zamanda şu anlama gelir: insan tarihi ve kültürü ancak içerisinden anlayıp kavrayabilir. Bu nedenle tarih ve kültüre ilişkin bilgimiz daima içinde bulunduğumuz tarihsel koşulların ufkuyla sınırlıdır. Bilme ve anlama çabasıyla, tarihsel dünyaya yönelen insan, kendi etik, siyasal, dinsel, estetik, ekonomik vb. ihtiyaçları, ilgileri ve amaçlarıyla hareket eder. Bu nedenle anlamanın amacı da, insanın/insanların kurmuş oldukları tarihsel gerçekliğin

kuruluşunda, süregitmesinde ve değişmesinde rol oynayan ilkelerin, kuralların ve değerlerin bilgisidir.

Dilthey'a göre, nesnel bilginin tin bilimlerinde nasıl mümkün olduğu sorusunun, onun tarihsel gerçeklik içinde nasıl ortaya çıktığı sorusuyla birlikte ele alınması gereklidir. Bu sorular, bilgi ile yaşama gerçekliği arasında bağıntı kurulmasını gerektirmekte ve dolayısıyla tarihsel yaşamın bilinmesi ve anlaşılması için de uygun bir zemin sağlamaktadır.

Dilthey'a göre, yaşam, felsefe için yalnızca bir başlangıç noktası, temel bir hareket noktası olmakla kalmaz, aynı zamanda insanın bütün bilme ve anlama etkinliklerinin üzerinde duracağı zemini, yöneleceği nesne/konu alanını ifade eder. İnsanın yapabileceği, başarabileceği şey, yaşamı kendi tarihselliği içinde anlamaya çalışmaktır. Yaşamın gerisine ya da ötesine yönelen her girişim ve etkinlik ise tarihselliğimiz tarafından sınırlanmakta ve engellenmektedir. Bu konuda Dilthey şunları söyler: "Tin bilimlerinde nesnel bilginin nasıl mümkün olduğu problemi onun tarihte nasıl gerçekleşebildiği sorusuna geri gider. Tarih nasıl mümkündür? sorunun formülasyonunun bu tarzı, daima, bir tarih kavramına işaret eder. Bu kavramın yaşamın kendisine bağlı olduğunu gördük. Tarihsel yaşam, deneyim ve anlamada verilmiş olan yaşamın bütünlüğünün bir parçasıdır. Yaşam felsefe için bir başlangıç noktası olması gereken temel bir olgudur. Onun kendisi içinden bilinir, yaşamın gerisine gidemeyiz."(Dilthey 1962:73)

Sosyal bilimlerin felsefi temelleri ve hermeneutik konusundaki çalışmalar, Dilthey'dan günümüze kadar, yeni boyutlar kazanarak gelmiş bulunmaktadır. "Dilthey özellikle Schleirmacher tarafından geliştirilmiş olan hermeneutik üstüne, Tin bilimlerinin yöntemi ve ayırt edici konusu olarak kabul ettiği şey, özellikle "tarihsel akıl" üstüne yazmıştır. 20. yüzyılda hermeneutiğin alanı ve anlamı çarpıcı olarak Heidegger tarafından genişletilmiş ve Fenomenolojik gelenek içinde uğraşan diğer düşünürler, H.G. Gadamer ve Paul Ricoeur tarafından kapsamı daha genişletilmiştir. Günümüzde sosyal disiplinlerin yeni araştırmalarında, anlama ve yorumlama üstüne vurgularla birlikte,

hermeneutik boyutun canlanması söz konusudur."(Bernstein 1985:30) Ancak 1970'lerin ortalarına kadar pozitivist ve yeni-pozitivist eğilimlerin yaygınlığı ve egemenliği devam ettiğinden ötürü, hermeneutik gelenek pek fazla etkili olamamıştır. Bizde de bilim felsefesi alanında ve toplum bilimleri araştırmalarında, hermeneutik yaklaşımın ve yöntemlerin, genel eğilimlerin ve yaklaşımların gerisinde kaldığını görmek mümkündür Fakat özellikle son yıllarda hermeneutik felsefenin, geçmişe göre canlanmaya ve sosyal bilimlerin düşünsel temellerinin belirlenmesinde rol oynamaya başladığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte tarihselcilik, bilimin de tarihsel ve kültürel gerçeklik içinde doğup gelişen bir bilme etkinliği olduğunu görmemizi sağlamıştır.

İnsanı tarihsel bir varlık olarak gören hermeneutik felsefe (tarihselcilik), buna bağlı olarak insanın kurduğu, meydana getirdiği toplumsal-tarihsel dünyayı ve bu dünyayı (gerçekliği) bilme ve kavrama tarzlarını ve yöntemlerini de tarihsel bir bilinçle değerlendirir. Hermeneutik bakış açısından, bütün bilgi formları/tipleri tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiştir. Bilimsel dünya görüşü de, "mutlak hakikat"in temeli olmayıp, belli yöntemlere ve ilgilere bağlı olarak geliştirilmiş bilme-anlama tarzlarından bindir. Toplumsal olarak kurulmuş/inşa edilmiş gerçekliğin altında, kendisinden hareketle söz konusu gerçekliği değerlendirebileceğimiz bir konum ya da ölçüt mevcut değildir. Tarihsel ve kültürel etkilerin yarattığı toplumsal gerçekliğin bir anlamda dışına çıkabilecek bir kuram ya da bakış açısı geliştirme denemelerinin başarı şansı yok gibidir. Böyle bir kuramsal arayışa yol açan, "görelilik sorunu"nundan kurtulma isteği ve gereksinimidir. Sosyal bilimlerdeki nesnellik türünün, doğa bilimlerinden farklı olduğu genellikle kabul edilse de, bu farklılığın, ne türden bir farklılık olduğunu belirlemek kolay değildir. Bu husus, günümüzde de önemli tartışmaların merkezinde yer almaya devam etmektedir.(Hekman 1999:57-58)

BİLİM VE TEKNOLOJİ İLİŞKİSİ

Çağımızda bilim ve teknolojinin, yaşamımızı biçimlendirdiğini, pekçok olumlu katkılarla birlikte, önemli sorunlar ve sıkıntılar yaşamamıza yol açtığını söyleyebiliriz. İnsan yaşamı üzerinde yalnızca doğa bilimlerinin ve bunlara bağlı olan teknolojinin değil, aynı zamanda sosyal bilimlerin de etkisi vardır. İlk bakışta bilim ve teknolojinin bize pekçok konuda kolaylıklar sağladığını, daha rahat bir yaşama ortamı sunduğunu saptayabiliriz. Örneğin binlerce kilometre mesafeyi çok kısa sürelerde aşabilmekte, eskiden öldürücü olan pekçok hastalığı tedavi edebilmekte, dünyanın herhangi bir yerindeki olayı anında öğrenebilmekteyiz. Daha pekçok örnek vermek mümkündür.

Kendi günlük yaşamımızı şöyle bir gözden geçirdiğimizde bile, bilim ve teknolojiyle ne kadar iç içe olduğumuzu görebiliriz. "Şöyle bir dolayımıza baktığımızda, ilkin tuhaf bir durumla karşılaşırız: Sözü pek edilmez tekniğin. Edildiğinde de, araç-gerecin alımı, kullanımı, onarımı gibi konuşmalardır kulağımıza çalınan. Bunlarsa, pek öyle derin önemi olmayan şeylermiş gibi ele alınır çoğun. Gel gör ki, azıcık dikkat ettiğimizde, konuşmalarda, genellikle tekniğe –bilmeden- büyük bir duyarlıkla eğildiğimizi söyleyebilirim. Bir yerde, sağlıkla ilgili önemli bir ilaç mı bulunmuş, uzay gizemlerinden biri daha mı çözülmüş, yepyeni gereçler yaşamı daha mı kolaylaştırıyormuş, nicedir yabancımız olmayan bir teknik nesne yaşam için son derece zararlı mıymış- dikkat kesiliriz hemen. Bu varlıksal ilişkinin en güzel belgelerinden biri, gazete, radyo, televizyon haberleri arasında en çok ilgi çeken haberlerin, güncel işlerden sonra, zaman zaman güncel işlerden bile önce, tekniğe ilişkin haberler olmasıdır. Güncel işlerden önce bile, diyorum, çünkü herkesin bilinçli bilinçsiz, kesinlikle bildiği bir şey varsa, o da tekniğin, ulusal yöresel politikadan da öncelikle güncel yaşamı değiştirmede evrensel bir etmen olmasıdır. Değişik ayrılıkta da olsa hepimiz biliriz: geçim, kalkınma, toplum olaylarının zembereği teknik. Yaşamı yaşam kılan tüm önemli olaylara ilişkin beğenilerimiz, kuşkularımız, korkularımız, güvenlerimiz, bağlanışlarımız, dönüp dolaşıp teknikle örülü. Doğumdan ölüme

teknikle yoğrulmuş bir ortam bizim yaşama ortamımız."(Uygur 1989:21)

İnsan, bilim ve teknoloji ile doğa üzerinde belli bir egemenlik elde etmiş görünmektedir. Ancak doğaya tümüyle boyun eğdirildiğini söylemek de mümkün değildir. Örneğin depremlerin meydana gelmesini önlemek elimizde değildir. Ancak bilim ve teknolojiden yararlanarak, daha az zarar görmeyi başarmak mümkündür. Bilim bu anlamda doğadan yararlanmamızı, başımıza gelebilecek felaketlere ve sorunlara karşı hazırlıklı olmamızı sağlamıştır. Daha önce de söz ettiğimiz gibi, bir zamanlar doğadan korkan, kendi duygularını doğaya, doğal olaylara yansıtan insan, tarih içinde doğanın işleyiş biçimini kavramaya başlamış ve giderek geliştirdiği bilim ve teknoloji ile varlığını daha güvenlikli ve mutlu biçimde sürdürmeye çalışmıştır. Ancak işte bu noktada, bilim ve teknolojinin öbür yüzüne de bakmak yerinde olur. Çünkü insan bilim ve teknoloji ile yalnızca doğaya egemen olmamış, aynı zamanda insan ve doğa ilişkisinin bozulmasına, doğanın dengesinin bozulmasına ve ekolojik sorunların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Bu ve benzeri sorunlara baktığımızda, bilim ve tekniği suçlamak ve kötülemek yerine, bilim ve tekniğin hangi amaçlarla ve nasıl kullanıldığını düşünmek yerinde olur. Çünkü bilim ve teknik de sonuçta, insanın tarih içinde ortaya koydukları birer üründür, birer kültür öğesidir. Fakat burada sorun, insanın kendisinin üretip ortaya koyduğu bu başarıların, giderek onun üzerinde bir egemenlik kazanmasıdır.

Bilim ve teknolojinin, insan için bir araç olmaktan çıkarak, insanın karşısında, ona karşı bir güç olarak bulunması olgusu göze çarpmaktadır. Bu durumda insanın neler yapabileceği, nasıl eyleyebileceği konusunda, felsefenin yanıtlaması gereken etik kavramlar ve problemler karşımıza çıkmaktadır. İnsanlığın gelişimine hizmet etmeyen bilginin, bilim ve teknolojinin sonuçlarının neler olabileceğini gösteren pekçok deneyim mevcuttur Tarih boyunca bilim ve teknoloji alanında sürekli bir gelişme görülürken, insanın insan olması konusunda yeterli bir ilerleme söz konusu değildir. Öyle ki bugün insanlık, sahip olduğu

bilim ve teknolojiden yararlanarak daha insanca yaşama olanaklarını geliştirebilirdi. Elbette bu durumu çeşitli nedenlerle açıklamak mümkündür. Bu konuda Albert Bayet'in söyledikleri oldukça önemlidir: "Bilim buluşlardan buluşlara atlarken, ahlak bu atılışa ayak uydurmuyor. Daha bilgili olmakla daha doğru olmuyor insanlar. Kaderin korkunç bir cilvesi olarak, aklın en şaşırtıcı ilerlemelerine tanıklık eden çağ, Birinci Dünya Savaşı'yla dünyanın çamurlara bulandığını gördü. Sonra, bu korkunç sınavın bitiminde, gözü pek bir ulus daha haklı temeller üzerine daha kardeşçe bir toplum kurmaya çalışırken, Para, bu yeniliğin korkuttuğu Para, Avrupa'nın başına faşizm belasını sardı. Bu belanın üstesinden gelmek için, ölüm tekniklerinde onu aşmak gerekti. Sonuç neye vardı, biliyorsunuz: Bugün insanlar, insan soyunu yok edebilecek korkunç silahlar tutuyorlar ellerinde. "(Bayet 2000:99)

Günümüzde insanlığın karşı karşıya bulunduğu sorunlar ve geleceğe ilişkin kaygılar, bilim ve teknoloji ile etik arasındaki ilişkilerin önemini de arttırmaktadır.

BİLİM VE ETİK İLİŞKİSİ

Bilim ve etik arasındaki ilişkiler de büyük önem taşımaktadır. Bilim ve etik arasındaki ilişkiyi iki açıdan ele almak mümkündür. İlki bilim insanlarının etik sorumlulukları açısından, diğeri de bilimsel uygulama ve etkinliklerde ortaya çıkan etik sorunlar bakımından. Önce ilkini ele alalım. Bilimsel uygulama ve etkinlik etikten bağımsız olabilir mi, bilimi de bağlayan etik değerler ve sınırlar var mıdır?

İnsan, anlamlar ve değerler yaratan bir varlık olarak, anlamlar ve değerlerden oluşan bir dünyada yaşar. Bu nedenle o, hem kendisine hem de diğer bütün varonlara bu anlam ve değerlerin içinden bakıp kavramaya, anlamaya uğraşır. Dünyanın anlam ve değerlerden meydana gelen bir gerçeklik olmasının temelinde, insanın, kendi anlam verme yeteneği ve özgür yaratıcı gücü bulunmaktadır. Bu, insan varoluşunun en temel niteliği, insanı insan yapan şeydir. İnsanın bir tarih ve kültür varlığı olması, onun

yalnızca bilen bir varlık (epistemolojik özne) değil, aynı zamanda yaşayan /tarihsel bir varlık olduğunun da ifadesidir. Bu durum, insanın bilen yanıyla eyleyen yanını birlikte ele almayı da gerektirir. Bilgi ile değerler arasında yer alan bağıntıyı da burada bulabiliriz. İnsan bilme etkinliğinde, bilimsel araştırmalarda olabildiğince nesnel olmaya, olay ve olguları tarafsız biçimde kavramaya çalışır. Ancak bilgi ve bilimde mutlak bir nesnellikten söz etmek mümkün değildir. Aynı şekilde elde edilmiş olan bilgilerin kullanılmasında, bu bilgilerden yararlanarak yapılacak uygulamalarda da etik bir boyut vardır. Bu nedenle bilimin de ahlaki sorumluluk kavramıyla birlikte düşünülmesi gereklidir. Federico Mayor'un da belirttiği gibi, "Bilgi sahibi olmak beraberinde ahlaki bir yükümlülük taşır. Bir fırtınanın yaklaşmakta olduğundan bizi haberdar etmeyen bir meteorolog hakkında ne düşünürüz? Ya da bulgularının acil mahiyeti konusunda bizi bilgilendirmeyen bir klinik talilcisi hakkında? Bilim adamları laboratuvarlarının, bölümlerinin, fakültelerinin ve endüstrilerinin duvarlarını aşmak zorundalar. Bilimsel hayatın basitçe 'yayın yap ya da yok ol' sloganına indirgenmesi hem küçük düşürücüdür hem de hatalıdır. Özellikle tersine çevrilemeyecek sonuçların ortaya çıkmasının muhtemel olduğu durumlarda sessiz kalmayı seçen bilim adamı, hem acemice hem de gayri ahlaki bir tutum içerisindedir."(Mayor 1997:189)

Bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler, beraberinde yeni sorunları da getirmekte ve etik açıdan tartışmalara yol açmaktadır. Örneğin genetikle ilgili yapılan araştırmalar, etik bakımdan da önemli sorunları gündeme getirmiştir. İnsanın kopyalanıp kopyalanmaması, genetikle ilgili bilgi ve bulguların hangi ölçütler ve yasalar çerçevesinde kullanılacağı ve saklanacağı yaşamsal önem taşıyan sorunlardan yalnızca biridir.

AHLAK FELSEFESİ (ETİK)

İnsan yalnızca bilen bir varlık değil, aynı zamanda eyleyen bir varlıktır. Öyle ki bilme bile, insanın bir tür eylemi/etkinliği sayılabilir. İnsanı eyleyen bir varlık olarak tanımlarken, aynı zamanda "davranış" ve "hareket" gibi şeyler arasında da bir ayrım yaparız. Çünkü insanın dışındaki canlıların da çeşitli davranışlarda bulunduğunu, doğanın da sürekli hareket ettiğini görürüz. Gökyüzünden geçip giden bulutlar, ağaçlardaki kuruyan yaprakları savuran rüzgar, güneşin sıcaklığıyla eriyen karlar da hareket halinde değil midir? Kısacası doğada ve toplumda sürekli bir hareket ve değişmenin olduğuna tanık oluruz. İnsan da sürekli eylemlerle, çeşitli yapıp etmelerle sürdürür yaşamını. Peki insanın eylemleri ile diğer davranışlar ve hareketler arasındaki en önemli farklılık ya da ayırt edici özellikler nelerdir? Şimdi bu soruları yanıtlamaya çalışarak, ahlak felsefesinin konusunu ve temel kavramlarını ele almaya başlayabiliriz. Ahlak felsefesinin amacı da, insan eylemlerini, bu eylemlerin yöneldiği ereklerin ne olduğunu ve eylemlerin dayandığı değerleri araştırmaktır.

Ahlak felsefesi ile birlikte, "etik" kavramının da kullanıldığını görürüz. Günlük dilde de "ahlaksal" ve "moral" sözcüklerini (ve "ahlak-dışı" ve "moral-dışı") sıkça birbirinin yerine kullanırız. Ahlaki, etik ya da moral eylemlerden ve kişilerden söz ederiz. "Ethik" kavramı Yunanca *ethos*'dan gelir, karakter anlamındadır. "Moralite" ise, Latince *moralia* sözcüğünden gelir, alışkanlıklar ya da davranışlar anlamındadır. Ethik, o halde kişi ya da kişilerin bireysel karakterlerine, moralite ise insanın varlığına ilişkindir.

Ahlak-Etik Ayrımı: Ahlak ve etik kavramları arasında bir ayrım yapmak yerinde olur. Harald Delius, bu sözcükler arasında bir ayrım yapmak için, günlük dildeki çok anlamlılık, geçişlilik ve belirsizliğe rağmen elimizde bir ölçüt bulunduğunu belirtir: "*Ahlak (moral)*'ın olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey olmasına karşılık, *etik*, bu olguya yönelen felsefe disiplininin adıdır. Bu nedenle, günlük dilde alışkanlıkla bir 'ahlaksal problem'den söz edildiğinde, aslında bunu 'etik'e ait bir problem' olarak anlamak

gerekir. Ama etimolojik açıdan baktığımızda, her iki sözcük de 'töre', 'gelenek', 'alışkanlık', vb. anlamlarına sahiptir. Bu nedenle, örneğin *N. Hartmann,* 'morallerin (ahlakların) çokluğuna karşılık etiğin tekliği'nden söz eder. Bununla kastedilen şey, bir felsefe disiplini olarak etiğin tekliğidir ve böyle bir disiplin olarak etiğin görevi, herhangi türde bir 'moral' (ahlak) geliştirmek ve bu morale (ahlaka) uyulmasını öğütlemek değil; tersine, ahlaksal bağıntıların niteliği üzerine bir genel görüş elde etmektir. Bu kuramsal etkinlik, tek tek 'moraller'e değil, genelgeçer etik bağıntılara yönelmek ister."(Delius 1990:313-314)

Ahlakla ilgili olarak farklı kavramlar kullanılsa da, bütün bunların insanın eylemlerine ve eylemlerin niteliğine ilişkin olduğunu ve bu konuda belli değer yargıları taşıdıklarını saptayabiliriz. Çünkü insanın eylemlerini "iyi" ya da "kötü", "erdemli" ya da "ahlak-dışı" biçiminde değerlendirdiğimizde, ahlakla ilgili ölçütlerden ve değer yargısı taşıyan kavramlardan söz etmiş oluruz. Bu nedenle ahlakla ilgili temel kavramların neler olduğuna değinmek yerinde olur.

TEMEL KAVRAMLAR VE SORUNLAR

Ahlak felsefesinin, insanın eylemleriyle ve bu eylemlerin temelinde yer alan değerlerle ilgili olduğunu söylemiştik. Ancak insanın her eylemi ahlaksal değildir. Özünde ahlaki nitelik taşımayan bazı eylemlerin de, belli koşullar altında ahlaki bir nitelik kazanması söz konusu olabilir. Beslenme, korunma ve üreme (çoğalma) gibi davranışlar/eylemler, diğer canlılarda da görülen, zorunlu ve daha çok içgüdülerle gerçekleştirilen şeylerdir. Fakat insanın pek çok eylemi, özgür olarak ve kendi istemiyle yaptığı eylemler olarak karşımıza çıkar. Bu tür bir isteme ve özgür iradeye bağlı eylemlerin, ahlaki nitelik taşıdığını söyleyebiliriz. Örneğin yemek yiyeceğimiz sırada, karşı komşumuzun o günlerde ekonomik güçlükler yaşadığını ve zorunlu gereksinimlerini bile karşılayamadığını biliyorsak, yemeğimizi onunla ve ailesiyle paylaşmaya karar verebiliriz. Burada söz konusu olan bizim "vicdan"ımıza dayanarak bir karar vermek/seçim yapmak ve bu

doğrultuda eylemektir. Bizim bu şekilde veya farklı bir şekilde eylememizde bir zorunluluk yoktur. Nasıl eyleyeceğimize o koşullar içinde karar vermekte, bu yönde eylemeyi seçmekte ve buna değer vermekteyiz demektir. Bu basit olayda bile aslında ahlaka ve ahlaki eyleme ilişkin temel kavramları bulmak mümkündür.

Ahlaki eylemleri tanımlama ve değerlendirme konusunda kullandığımız temel kavramlar arasında şunlar sayılabilir: isteme (özgür irade), özgürlük, sorumluluk, vicdan, erdem, iyi, kötü, ödev, ahlak yasası vb. Bu kavramlarla birlikte en önemli kavramlardan biri de hiç şüphesiz "başkası" kavramıdır. Çünkü her ahlaki eylem başkasına/diğerine yöneliktir, başkasıyla ilişkilerimizde ortaya çıkar. Yaptığımız her eylem diğer kişileri şu ya bu şekilde etkilediği, onların yararına ya da zararına sonuçlara yol açtığı için, bizi de sorumlu kılar. Bu nedenle ahlak felsefesinin ele aldığı sorunların oldukça fazla ve karmaşık olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bu sorunlardan bazılarının neler olduğunu görelim.

Ahlak felsefesi, isteme nedir? İrade özgürlüğü nedir? Ahlaki sorumluluk nedir? Vicdan nedir? Erdem nedir? Ahlaklı olmak nedir? Ödev ve ahlak yasası nedir? Evrensel, genelgeçer ahlak yasası var mıdır? Ahlaki değerlerin/ilke ve kuralların, evrenselliği mi yoksa göreliliği/değişkenliği mi söz konusudur? Biçiminde pek çok sorunu incelemektedir. Her filozofun bu sorunlardan herhangi birinde yoğunlaşması söz konusu olabilir. Ama yakından baktığımızda, ahlak konusunda yazılan bir felsefe metninde açık ya da örtük olarak yukarıda andığımız kavramların ve sorunların iç içe olduğunu ve birlikte işlendiğini görebiliriz.

Ahlakla ilgili sorunlarda bazı ortak özelliklere dayanarak, felsefenın ele aldığı sorunları birkaç grup altında ele almak mümkündür:

1)"İyi" ya da "en yüksek iyi" sorunu: neyi seçmeliyim?

2)"doğru eylem" sorunu: ne yapmalıyım?

3)"irade özgürlüğü" sorunu neyi seçmeliyim?

Bu üç temel sorun aslında birbirinden ayrı değildir. Bu sorunlardan/sorulardan herhangi birine öncelik verilse bile, diğer sorunlara da yanıt verilmesi gerekir. Felsefe tarihinde de zaten bu yönde ortaya çıkan pek çok girişimle karşılaşırız. Her büyük ahlak öğretisinin ister istemez bu soruları birlikte ele aldığını görebiliriz. Ancak şimdi bu sorularda yer alan bazı kavramların ne anlama geldiğini açıklamak yerinde olur.

En Yüksek İyi: Ahlaksal kuramlara ya da öğretilere baktığımızda, "en yüksek iyi"nin ne olduğunu saptama yönünde bir çabayla karşılaşırız. Elbette her ahlak anlayışının, en yüksek iyi olarak benimsediği şey diğerlerinden farklıdır. "En yüksek iyi"nın çok değişik biçimlerde anlaşıldığını görürüz: doğa ile uyum içinde yaşama, kendini tanrıya adama, kendi kendine yeterli olma, acıdan kaçma ve hazza yönelme gibi. Bu ve benzer ahlak kuramlarında bir "en yüksek iyi"ye inanılmaktadır. "Bu inancın temelinde de, insanın en yüksek ve en değerli şeye doğru çaba göstermesi *gerektiği* dürtüsü ve motifi vardır. Bu bakımdan, tüm bu denemeler insanın en yüksek ve en değerli şey olarak neye çabalaması *gerektiği* sorusuna farklı yerlerden kalkılarak rasyonel bir çıkarım zinciri içinde yanıt verme girişimleri olarak görünmektedir."(Delius 1990:315) Bir bakıma en yüksek iyi, ahlaki eylemlerin ereği olarak düşünülen ve ulaşılmaya çalışılan erek konumundadır.

Doğru Eylem: "Ne yapmalıyım?" sorusuna verilen yanıt hep, "doğru olanı yapmalısın" olmuştur.Ama doğru eylemin ne olduğu sorusuna farklı yanıtlar verildiğini saptamak mümkündür. Doğru eylem, insanın aklına dayanarak koyduğu bir değere göre yönelen eylemdir. Doğru eylemi, doğal ya da toplumsal gereksinimleri gidermeye yönelik, belli bir yararı amaçlayan eylem olarak da tanımlayabiliriz.

İrade Özgürlüğü: Her ahlaki eylem ya da etkinlik bir isteme (özgür irade) dayanır. İrade, insanın algı, duygu ve düşünme yanında sahip olduğu temel yetilerden biridir. İrade, seçenekler arasında seçim yapabilme yetisi demektir. Seçim/seçme, iradenin çeşitli alternatifler karşısında aklın buyrukları doğrultusunda seçim yapmasıdır. Bu nedenle ahlaksal eylemin taşıyıcısının irade, özgür

irade olduğunu söyleyebiliriz. İradenin her seçimi, bir karar olarak ortaya çıkar. Burada önemli olan, iradenin söz konusu kararı "özgür" olarak vermesidir. Eğer yapılan seçim ve verilen karar özgür değilse, özgür iradeye dayanmıyorsa, bu durumda yapılan eylem de ahlaksal bir eylem olmayacaktır. Ahlaklı eylem, özgür olarak yapılan eylem demektir.

Ancak özgürlük, ahlak felsefesinin en temel ve tartışmalı kavramlarından biridir. Bazı filozoflar ahlaksal eylemlerin temelinde, özgür iradenin varlığını kabul ederken, bu yaklaşımın karşısında "ahlaksal belirlenimcilik" olarak adlandırabileceğimiz bir görüş tarzını savunan kimi filozoflar da, insanın özgürce kararlar alabileceğini ve bu kararların sorumluğunu üstlenebileceğini kabul etmezler. Burada, ahlaki alanda da doğadakine benzer bir "determinizm" görülmesi söz konusudur. Bu ise insanı sonuçta bir doğa varlığı olarak anlamayı ve onun tinsel-kültürel boyutunu göz ardı etme anlamına gelir. Elbette insanın yaptığı her eylemin bir nedeni ve amacı vardır. Eylemlerimizi belirleyen ve yönlendiren pek çok etkenden söz edilebilir. Fakat bütün bunlar özgürlük kavramının yadsınmasını gerektirmez. Çünkü özgürlükten ve özgür iradeden söz ettiğimizde, burada her türlü etkiden ve belirlenimden uzak bir karar ve seçim söz konusu değildir. İnsanın eylemlerine ilişkin özgürlük de toplumsal-kültürel bir özgürlüktür, yani belli sınırlar içinde geçerli olan bir özgürlüktür. Ancak burada özgürlüğün sınırlarını koyan da yine insandır.

Ahlakın Temellendirilmesinde Üç Yaklaşım: Felsefe tarihinde bilgiye ilişkin olarak nesnelcilik görecilik karşıtlığına benzer bir karşıtlık, ahlaka ilişkin olarak da karşımıza çıkar. Felsefe tarihinde süregelen bir "ahlaki görecilik" ve "ahlaki mutlakçılık" tartışması söz konusudur. İlk eğilime sahip olanlar arasında Sofistler ve şüpheciler, ikinci eğilimin savunucuları arasında ise Sokrates, Platon ve Kant sayılabilir. Bu karşıt eğilimler, ahlakın temellendirilme tarzıyla da bağıntılıdır. Çünkü ahlakın kaynağı ve temeli olarak kabul edilen şeyler konusunda da, farklı yaklaşımlar vardır:

1)evrenden yola çıkan kosmolojik temellendirme : Antikçağ felsefesi.

2)dinden yola çıkan teolojik temellendirme : Helenistik dönemle başlayıp Ortaçağın sonuna kadar..

3)insandan yola çıkan antropolojik temellendirme: Aydınlanma döneminden günümüze kadar.

Kosmolojik Temellendirme: Doğaya/evrene dayanarak ahlakın temellendirilmesi, daha çok Antikçağda söz konusudur. Grekler, içinde yaşadıkları evrenin bir "kosmos" olduğuna inanıp, kendileri için de "iyi yaşamı", kosmik düzenle uyum içinde bulunan bir yaşam olarak benimsemişlerdir. Onlar için insan bir "mikrokosmos"tur, o, içinde büyük evrenin, "makrokosmos"un öğelerini ve formlarını barındıran bir küçük evrendir. Burada evren düzeni, aynı zamanda bir değer düzeni olarak düşünülmektedir. Değerlerin ontolojik temeli doğa ya da evrenin kendisi olarak tasarlanmaktadır. "Böyle olunca da, 'varlık' ve 'değer' birbirlerinden ayrılmaz şeylerdi ve evren düzeni aynı zamanda bir değer düzeni olduğundan, etiğin yerine getirmesi gereken görev, göreli olarak basitti. Çünkü doğa yasası aynı zamanda potansiyel bir moral yasaydı. Öyle ki, örneğin Platon, yıldızları yörüngelerinde hareket ettiren harmonik düzenin, aynı zamanda insani evreni de harekete geçiren düzen olması gerektiğini savunabiliyordu. Ya da Stoa, moral norm olarak 'doğa ile uyum içinde yaşama'yı önerebiliyordu. Stoacılar, doğayı, bir tinin yönettiği akılsal yolla düzenlenmiş bir şey olarak kavradıklarından, buradan, insanların tutkularını akıl yoluyla bir düzene sokmaları gerektiğini çıkarıyorlardı."(Heinemann 1990:342)

Dinsel Temellendirme: Ahlakın dine dayanarak temellendirilmesi, özellikle Ortaçağda söz konusudur. Fakat kutsal kitapların aynı zamanda birer ahlak kitabı özelliğini taşımaları nedeniyle, ahlakın dinsel temellendirilmesi günümüzde de yapılabilmektedir. "Burada 'iyi', tanrının kutsal istenci ile uyum içinde olmaktır, buna karşılık 'kötü', bu istence aykırı olandır. Burada, tanrının kendi istencini ya buyruklarda (Eski Ahit'in on

emri gibi) ya da kutsanmış yetkin bir kişilik içinde (İsa gibi) açınlandığına inanılır. Birinci durumda bir gereklilik ahlakı ('öldürmemen gerekir'), ikinci durumda ise bir varoluş etiği ('gökyüzündeki babamız gibi yetkin olun', 'İsa sizlerin içinde yaşıyor') olur. Bu dinsel temellendirme halk ahlakında belirleyici bir rol oynamıştır. Ama o aynı zamanda felsefi etiği de belirleyebilir. Tanrı kişi olarak değil de, cisimsiz bir şey, örneğin bir 'ışık' olarak kavrandı mı, artık tanrısal ışık ile uyum içinde yaşayan herkes *iyi* olur; kişi kendi ruhuyla tüm karanlıkları kavrar ve onun ruhu tanrısal ışıkla aydınlanır; öyle ki, o artık tanrı ile özdeşleşmiş olur. Böylece bu aydınlanma hem bir bilme, bilgi edinme yolu, hem de bir moral varoluş olur."(Heinemann 1990:343)

Bilindiği gibi, tek tanrıcı dinler olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık için, evreni ve insanı yaratan Tanrı, en mükemmel varlıktır ve böyle olduğu için de en yüksek iyi'dir. İnsan tanrıya ancak iyi ve doğru eylemleriyle yaklaşabilir. Bu dünya ölümlü ve geçici bir dünyadır. Asıl mutluluk dünyası, ölümden sonraki Tanrısal dünyada söz konusudur. Ölümden sonra bu Tanrısal dünyaya kavuşmak isteyen kişi, Tanrının buyruklarını yerine getirmek durumundadır. Örnek olarak, Yahudiliğin on emri verilebilir: "öldürmeyeceksin, çalmayacaksın, zina yapmayacaksın" vb. Bunların ahlaksal buyruklar olduğunu görürüz. Aynı şey Hristiyanlıkta da karşımıza çıkar: "öldürmemen gerekir, gökyüzündeki babamız gibi yetkin olun, insanları sevin, biri bir yanağına bir tokat atarsa öbür yanağını uzatın" vb. İslamiyetin de ahlaki temelinin güçlü olduğunu söyleyebiliriz. Kuran'da yer alan pek çok ayetin ahlaksal buyruklar ve telkinler içerdiğini saptayabiliriz: "Allahın ahlakını kendinize ahlak edinin, Allah temiz kalplileri sever, Allah gökleri ve yerleri sizi denemek (sınamak) ve hanginizin en iyi eylemleri yaptığını görmek için yarattı" vb.

Her üç büyük dinin de, ahlaki bir temele dayandığını ve insanı ahlaklı bir varlık haline getirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Ancak her üç dinin de ortaya koydukları ahlak anlayışı, kişinin özgür iradesine ve vicdanına dayanan bir ahlak olmayıp, kuralcı/buyrukçu ve Tanrısal yargılara dayanan "normativ" bir

ahlak olarak dikkati çeker. Dinsel temellere dayanan ahlak anlayışlarında, insana dışardan buyrulan ya da dayatılan bir şeyin içten/gönülden benimsenerek, ona uygun davranılması söz konusudur. Burada kişinin özgür iradesi ve seçimi konusunda problematik bir durum ortaya çıkmaktadır. Aynı şey "mistik" ahlak anlayışları için de söz konusudur. Örnek olarak kendi kültürümüzden, Mevlana, Yunus Emre, Hacıbektaşi Veli için, Allah iyiliklerin ve güzelliklerin kaynağıdır. Allaha kavuşmanın yolu ise, dünyaya ait tutkulardan, hırslardan, korku ve beklentilerden ruhun arındırılmasından geçer. Bu arınma ise Tanrıya duyulan sevgide somutlaşır. Batıda ise, Plotinos ve Bonaventura gibi filozoflarda, Tanrı bir kişi olarak değil de, cisimsiz bir şey, bir "ışık" olarak kavranır. Kişinin ruhu tanrısal ışıkla aydınlanır onunla özdeşleşir. Görüldüğü gibi, mistik yaklaşımlarda da, ahlakın kaynağı özgür irade ve vicdan değil, Tanrıya duyulan aşk' (sevgi)tir.

Antropolojik Temellendirme: Bu temellendirme tarzında, Tanrıdan ya da evrenden değil, insandan, belli bir insan anlayışından yola çıkılır. Bu, doğal ya da doğal olmayan iki formda olabilir. Doğal formda, insanın ne olduğu ya da ne olarak göründüğünden yola çıkılır ve insanın uğrunda çaba harcamaya değer bir "iyi"ye ulaşmaya çalıştığı kabul edilir. Doğal olmayan formda ise, insanlara ne doğadan ne tanrıdan gelmiş olan bir yasa tipi (moral yasa) üzerinde durulur. "İyi" ve "kötü"yü ancak insanın kendisine kendi koyduğu bu moral yasa (ahlak yasası) belirleyecektir. Böyle bir yasa da, ancak bir "akıl varlığı" olarak otonom insana ait bir yasa anlamına gelir. Bunun en önemli örneğini Yeniçağda Kant'ın ahlak anlayışında buluruz.

AHLAK FELSEFELERİNDEN KESİTLER

Felsefe tarihinde pek çok ahlak anlayışı ve kuramı yer almaktadır. Ahlak sorunlarıyla ilgilenen kimilerinin, söz konusu ahlak felsefelerini çeşitli gruplar ya da kategorilere ayırdığını görebiliriz. Ancak bu konuda tek ya da kesin bir sınıflama yapılması söz konusu değildir. Ahlak konusundaki görüşler, felsefi

eğilimler ve gelenekler arasında başlıcaları şunlardır: mutlulukçu ahlak, ödev ahlakı, yararcı ahlak vb.

Sokrates ve Mutluluk Ahlakı: Yazılı hiçbir eseri bulunmayan, ancak başkalarının yazdıklarıyla düşüncelerini öğrenebildiğimiz Sokrates, mutluluk ahlakının da öncüsü sayılabilir. Onun felsefesinin başlıca konusu insan ve kültürdür. Sokrates, özellikle ahlak sorunlarıyla ilgilenen bir filozof olarak, "erdem ile bilginin özdeş, aynı oldukları" görüşünden yola çıkar. O dönemin Yunan toplumunun yaşadığı sorunlar, değerler konusundaki karmaşa, demokratik yaşamın getirdiği yarışma ve çatışma ortamı, yaşama yol gösterecek kuralların ve değerlerin üzerinde düşünmeyi gerektirmiştir. "Böyle bir durumda *bilgili* olanın yeterli, üstün olabileceği anlaşılmıştı. İşte Sokrates, bu kanıyı ahlaka aktarmakla, bu duruma en keskin anlatımını kazandırmıştır. Ahlakta da üstün, erdemli olmak bilgiye bağlıdır; ancak *doğru bilgi* –ama gerçekten de doğru olan bilgi- *doğru eyleme* vardırır."(Gökberk 1980:50)

Bilgi konusunda Sokrates'in çok ünlü bir sözü vardır: "Bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir." Çünkü insanların kendini bilgili sanma kuruntuları, gerçek bilgiye ulaşmada büyük bir engel oluşturmaktadır. Bu nedenle ahlak konusunda, kendini tanımadan daha zorunlu hiçbir şey yoktur. Çünkü Sokrates'e göre bilgi insanı doğru eyleme, bilgisizlik de insanı yanlış eyleme götürdüğünden, kendini bilen-tanıyan insan kendine yarayan şeyi yapacak, kendini tanımayan ise kendi zararına olanı yapacaktır. Bundan dolayı bilgi, bütün ahlaksal eylemlerimizin kaynağıdır. İnsanı ahlaklı, erdemli kılan bilgi, iyinin bilgisidir. Ancak iyinin ne olduğu sorusunun yanıtı, Sokrates tarafından belirsiz bırakılmıştır. Yine onun felsefesinde iyi, güzel, yararlı kavramları da aynı anlamda kullanılmıştır. İnsanın erdemli olmasının temelinin bilgiye dayandığını söyleyen Sokrates, kimsenin bilerek kötülük yapamayacağını savunur. Bir insanın iyiyi yapmamasının temel nedeni de bilgisizliktir. Bilgisizlik, iyiyi kötüden ayıramamak ve değerli olan şeyler konusunda yanlış kanılara sahip olmaktır.(Akarsu 1982:33-34)

Bilgi nasıl erdemin, ahlaklı olmanın temelini oluşturuyorsa, erdem de insanın mutlu olmasının kaynağıdır. Kendini tanıyan, neyi bilip neyi bilmediğini ayırt edebilen, eylemlerinde bilgiye dayanan insan, böylece iyi ve mutlu olabilir. Erdem, insanın ruhuna mutluluk verir. İnsan ancak erdemli/ahlaklı olmakla mutlu olabilir. Mutluluk aynı zamanda insanın kendi kendisiyle uyum içinde olması, ruhunun da bir düzeni olması anlamına gelir. Kişinin kendisiyle uyum kurmasını sağlayan en önemli etkenlerden biri de, eylemlerine de her zaman aklı egemen kılması ve yapılacak olanlar ile yapılmayacak şeyler arasında doğru bilgiye dayanarak karar vermesidir. Çünkü ancak bilgiden kaynaklanan, sağlam temelini bilgide bulan "iyi", insanı mutlu kılabilir.(Akarsu 1982:34-35)

Sokrates hem düşünceleri hem de yaşama tarzı bakımından, kendisinden sonraki pek çok filozofu ve felsefe akımını etkilemiş ve bilgelik örneği olarak kabul edilip model olarak alınmıştır.

Epikuros ve Hazcılık: Mutlulukçu ahlak anlayışlarına başka bir örnek olarak da, Epikuros'un felsefesi verilebilir. Sokrates'in toplumsal bir iyiden ve mutluluktan söz etmesine karşılık, Epikuros'un felsefesinde daha çok bireyden ve onun nasıl mutlu olacağından söz edilir. Ona göre insan için en yüksek iyi haz, en büyük kötü ise acıdır. Bu nedenle Epikuros için felsefe, eğer insanın acılarını hafifletmiyorsa, boşuna bir uğraştır. Mantık ve fiziğin değeri de ancak etiğe yardımcı oldukları ölçüde söz konusudur. Antikçağda ve Hellenistik dönemde felsefenin üç temel disiplini dikkati çeker: mantık, fizik ve etik. Çoğu filozof da diğer disiplinlerle, kendi ahlak anlayışlarını temellendirmek bakımından ilgilenmişler, asıl önemsedikleri ve uğraştıkları alan ise etik olmuştur. Epikuros'ta da aynı eğilimi görürüz.

Epikuros'a göre, bilge kişi içinde bulunduğu anın mutluluğunu elde etmenin peşinde koşmada ahlaksal değerin ölçütü olarak duyguya dayanır. Duygu, mutlak kötü olarak acıdan kaçmamız konusunda bizi uyarır. Haz, tüm canlı varlıkların ulaşmaya çalıştıkları ve yaşamın ereği olan şeydir. En yüksek iyi olan haz, ruhun huzurlu olması ve rahatsız edici tutkulardan,

fiziksel ve manevi acılardan/kederlerden kurtulmak demektir.(F. Mclean-J. Aspel 19...:261) Böyle bir özgürleşme anlamına da gelen haz, insanın bedensel ve zihinsel huzursuzluklardan kurtulmasını ifade eder. Hazzı, ilke olarak sakin, istikrarlı bir dinginlik olarak tasarlayan Epikuros, insanın istekleri ve arzuları konusunda bir sınıflama yapar: "Şunu da açıkça bilmelidir ki isteklerimizin bir kısmı tabiattan gelme, birtakımları ise boştur. Tabiattan gelenlerin birtakımı zorunlu, bir takımı da sadece tabiidir. Nihayet, zorunlu olanlardan bazıları mutluluğumuz için, birtakımı sağlığımızı korumak için, birtakımı da yaşayabilmemiz içindir. İstekleri yanılmadan incelersek bedenin ve ruhun sükunu için neye çalışmak ve neden kaçınmak gerektiğini öğreniriz; çünkü ancak bunların ikisi birden mutlu bir hayatı meydana getirirler. Aslında ne yapıyor ne ediyorsak hepsi acı çekmemek ve korkuya uğramamak içindir."(Epikuros 1962:35-36)

Hazzı insan yaşamının bir ereği olarak kabul eden Epikuros, hazdan ne anladığını da şöyle açıklar: "Hazzın bizim için hayatın en üstün amacı olduğunu söylemekle ne sadece her şeyin tadını çıkarmak isteyen sefihlerin zevklerini, ne maddi hazları söylemek istiyorum. Bunu yalnız, doktrinimizi anlamıyan bilgisiz insanlar, ya da kötülük olsun diye anlamaz görünenler söylerler. Bizim için haz, beden alanında acı çekmemek, ruh alanında da hiçbir huzursuzluk duymamaktır."(Epikuros 1962:37-38) Bunu gerçekleştirmenin yolu ise, "ölçülü" olmaktır. Ölçülülük, Epikuros'a göre, bütün erdemlerin kaynağı olduğu için felsefeden bile daha değerlidir: "Akıllı, namuslu ve doğru yaşamadıkça mutlu olmanın, mutlu olmadıkça da akıllı, namuslu ve doğru yaşamanın imkansız olduğunu da bize o (ölçülülük) öğretir."(Epikuros 1962:38)

Diğer Epikurosçular da ölçülülük kavramına dayanarak, haz durumunun kalıcı (süreklı) bir hal alabilmesi için uğraşmışlardır. Ölçülülük, diğer bütün erdemlerin de kaynağıdır ve o bizlere onurlu ve adil bir biçimde yaşama imkanı sağlar. Çünkü ölçülülük, insanın tüm yaşamını, rahatsız edici isteklerin azaltılmasını ve doğal güdülerin yumuşatılmasını yönlendirerek, sabit ve düzenli

hazzın en fazlasına yönelerek düzenler. Sağlığın ve zihnin huzurunun daha fazlasını elde edebilme umuduyla, ölçülülük, acı verici bir şeyin ne denli yoğun olursa olsun, zamanla azaltılabilmesini de sağlayabilir. Ölçülülük, genel olarak insana yaşamın sadeliği ve basitliğinden hoşnut olmasını öğütler Epikuros'un bu konudaki bir sözü şöyledir: "Her istek (arzu) karşısında insan şu soruyu sormalıdır: Acaba bu istek tatmin edilince ne ve tatmin edilmezse ne olur?"

Sokratesçi okullardan biri olan Kyreneci ahlak anlayışında da haz kavramı önem taşır. Ancak Epikuros'un genel yönelimi, sadelik, sukunet, asketiklik ve bağımsızlık ile karakterize edilen bir ahlak yönündedir. Heinrich Schmidt, Epikuros'un felsefesini "yaşama sevinci felsefesi" olarak değerlendirir.(Schmidt 1946:87-88) Epikurosçuluk Antik Yunanın en fazla yanlış anlaşılan bir okuludur. Ancak takipçileri tarafından en yüksek moral karaktere sahip bir insan olarak tanınan Epikuros'un düşüncesinin basitliği ve kendine yeterliği ile yaşamının bir örnek oluşturması, yani öğretisinin hayata geçirilebilir olduğunu göstermesi Epikurosçuluğun bir hareket olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak Stoacılığa oranla, Hellenistik-Roma dünyasında etkisi daha az olmuştur. Epikurosçuluk, öğretiye bağlı olanların, bunu, kendi amaçları için kötü bir biçimde kullanmaları sonucu zamanla çökmüş ve Roma İmparatorluğunun bölünmesinden sonra, bir hareket olarak tamamen ortadan kalkmıştır.(F. Mclean-J. Aspel 263)

Stoacı Üç Filozof: Zenon, Epiktetos ve Seneca'nın Ahlak Anlayışları: Stoa felsefesi, çoğunlukla üç döneme (ilk, orta ve geç Stoa) ayrılarak ele alınır. Her dönemin kendine özgü sorunları ve temaları bulunmakla birlikte, tümünde stoa felsefesinin genel çizgisini bulabiliriz. Burada tümünü ayrıntılı olarak ele alma imkanı olmadığından kısaca anmak ve ancak birkaçını ele almakla yetineceğiz.

İlk stoa döneminde, Kıbrıslı Zenon, Kleanthes ve Krisippus yer alır. Orta Stoa'nın başlıca düşünürleri arasında ise, Rodos'lu Panaitios, Poseidonios sayılabilir. Geç Stoa ya da Roma Stoası

döneminde ise önemli düşünürler şunlardır: Cicero, Epiktetos, Marcus Aurelius ve Seneca. Burada yalnızca Zenon Epiktetos ve Seneca'nın düşüncelerine yer verebileceğiz.

Zenon: Stoacılığın fizik (evren) anlayışı, aynı zamanda bu akımın ahlak anlayışının da temelini oluşturur. Stoa felsefesinde, ahlakın doğaya/evrene dayanarak temellendirilmesi söz konusudur. Stoacı evren anlayışında Tanrı evrenden ayrı olmayıp onun ruhu durumundadır. İnsanlarda da tanrısal ateşin bir parçası bulunur. Bütün şeyler de Doğa adı verilen tek bir dizgenin parçalandır. Bu nedenle kişisel yaşantı doğayla uyumlu olmalıdır. Bundan dolayı bireysel istemin, doğanın amaçları arasında bulunan amaçlara yönelmesi gereklidir. Erdem, doğayla uyumlu istem demektir. Temel ilke, doğaya göre yaşamak biçiminde ifade edilebilir.

Stoacılığın kurucusu olan Zenon'a göre, nesnelerin değeri ile insanın ne olduğu ve dünya içindeki yeri ve anlamı üzerine doğru bir bilgiye sahip olmayan kimse, doğru ve erdemli bir eylemde bulunamaz ve mutluluğa erişemez. Zenon'a göre, mutlu olmak için erdem yeterlidir. Ancak Zenon, mutluluk bakımından değer taşımasalar bile, insanın doğal varlığı bakımından bir değeri olan, bu nedenle eğilim duyabileceğimiz bazı şeylerin varlığını kabul eder. Elbette biricik iyi olan şey erdemdir, fakat bunun dışındaki herşey tamamen değersiz demek değildir. "İyi" kavramıyla nitelendirilmese de, istediğimiz ve elde etmeye çalıştığımız şeyler olabilir. Bunlara örnek vermek gerekirse, ruh alanında: yetenek, beceriklilik, ahlakça ilerleme, vücut bakımından. Sağlık, hayat, kuvvet gibi.

Değerler arasındaki ayrım, eylemler arasında da yapılır. Zenon eylemleri, doğru-yanlış, ödeve uygun-ödeve aykırı ve ilgisiz kalınacak eylemler olarak ayırır. Doğru eylemler, ruhun birliğinin doğru durumundan çıkmış olan eylemlerdir. Yanlışlar ise bozulmuş bir durumdan kaynaklanırlar. Ödeve uygun eylem ise, ahlak bakımından kayıtsız kalınacak bir nitelikte olmasına karşın, akıl karşısında haklı çıkabilen erdemdir. Zenon'a göre, ahlaklılığın ölçütü "düşünüş"e bağlıdır. Bir eylemi ahlaksal bakımdan değerli

kılan, temelinde bulunan düşüncedir. Örneğin duygulanımlardan kaynaklanan bir eylem, doğru ve iyi kavramına dayanılarak yapılan bir eylemle aynı sonuca varmış olsa bile, yine de değerli olarak kabul edilemez. Zenon bu düşüncelerinin ve Stoa felsefesini sürdüren diğer filozofların benzer düşüncelerinin, yüzyıllar sonra Kant'ın ahlak anlayışını da etkilediğini söylemek mümkündür. Bilindiği gibi Kant için de, bir eylemin ahlaklı olup olmamasının ölçütü, onun sonucu ya da yararı değil, eylemin başlangıcındaki niyet ya da düşüncedir.

Epiktetos: Her bakımdan bağımsız ve stoacıya yakışır bir hayat süren Epiktetos, Sokrates gibi düşüncelerini yazıya geçirmemiştir. Ancak öğrencilerinden İzmit'li Arrianus adında biri, söyleşilerini toplayıp yayınlamıştır. Fakat bunların bir bölümü daha sonra kaybolmuştur. Aslında eski çağlarda yaşamış pek çok filozof için aynı durum söz konusudur.

İnsanları kederlendiren/kaygılandıran şeyin nesne ve olaylar değil, fakat onlar hakkında edindikleri düşünceler olduğunu söyleyen Epiktetos'a göre, örneğin ölüm bir felaket değildir. Eğer bir felaket olsaydı, Sokrates'e de böyle görünmesi gerekirdi. Asıl yıkım, ölümün bir felaket ve kötülük olarak görülmesidir. Bu nedenle, Epiktetos için, hayatta olup biten şeylerin, dilediğimiz gibi olmasını istemek yerine, nasıl oluyorlarsa o şekilde olmalarını istemek daha doğrudur. Her zaman mutlu olmak için böyle bir tutum gereklidir.(Epiktetos:12-13) Burada Stoa felsefesinin genelinde bulunan yazgıcılık (fatalizm) ile karşılaşırız. Epiktetos için özgürlük, akla uygun bir şeydir. Başımıza gelenlerin tasarladığımız gibi olmasını beklemek en büyük budalalık ve körlük demektir. Bu nedenle özgürlük, olayların bizim hoşlandığımız şekilde olmasında değil, fakat olduğu şekilde meydana gelmesindedir.

Epiktetos, insanın kendisine hem yalnız hem de başkalarıyla birlikteyken, asla değişmeyecek ve her zaman sayılacak ahlak yasaları bulması gerektiğini belirtir. Örneğin, bedene gerekli olan şeylerden yeme içmeyi, elbiseyi, evi, hizmetçileri vb. ruhun gereksinimleri ölçüsünde istemek doğrudur. Epiktetos,

evlenmeden önce cinsel zevklere karşı perhizli olmayı önerirse de, bu zevklerden yararlanmaya karşı tutumu sert değildir. Ancak mutluluk ve isteğin birlikte olamayacağını söyleyen Epiktetos, istekleri ve korkuları ortadan kaldırmayı savunur. İnsanı mutlu edecek gerçek başarıların, herhangi bir yarışmadaki sonuç ya da savaştaki bir yengi olmayıp, kendi üzerinde kazandıkları olduğunu vurgular. Gerçek savaş, zevkin tuzaklarına karşı olan savunmalardır. Epiktetos'a göre, insan ruhu kadar yönetilmesi kolay bir şey yoktur, yalnızca istemek gerekir.

Epiktetos'a göre insan, birbirinden çok farklı iki doğadan oluşmuştur: hayvanlarla ortaklaşa sahip olunan beden ve Tanrılarla birlikte sahip olunan ruh. Ruhun büyüklüğü de, inançlarındaki kesinlikle ölçülebilir.(Epiktetos:33) Bu nedenle Epiktetos, Stoacıların ilkelerini ileri süren birçok kişiyle karşılaştığını, fakat gerçekten stoacı görmediğini söyler: "Bana bir stoisyen göster. Bir tane istiyorum. Stoisyen, yani hasta iken mutlu, tehlike içinde mutlu, can verirken mutlu. Bu tam stoisyeni gösteremezsen, hiç olmazsa yola girmiş bir stoisyeni göster."(Epiktetos:56) Epiktetos'a göre stoacı, Tanrının iradesine uymak isteyen, Tanrılardan ve insanlardan şikayetçi olmayan, hiçbir şeyle yaralanmayan, ne öfkesi ne de kıskançlığı olan bu geçici bedende Tanrıyla gizli bir alışverişi sürdüren ve insan kılığından soyunarak tanrı olmak isteyen bir kişidir.

Seneca: Seneca'nın ahlak anlayışının ilkeleri, onun "ruh" anlayışına dayanır. Başınıza gelen olayların iyi ya da kötü yönde gelişmesi ve sonuçlanması, insanın ruhunun iyi, dayanıklı ve cesur olmasıyla mümkündür. Seneca, bedeni ruhun sırtına yüklenmiş bir yük olarak görür.(Seneca 1992:147) Ruhu bu yükün altında ezilmekten kurtaracak tek şey de felsefedir. Bu yükten kurtulup tanrısal sorunlara yönelmesi ruhun özgürlüğü ve kurtuluşu anlamına gelir. Seneca, insanın "büyük" olarak yaratıldığını söyler. İnsan, bedeninin kölesi olmaktan daha büyük işler için dünyaya gelmiştir. Seneca, kesin özgürlüğünün ancak bedeni hor görmekle mümkün olabileceğine inanır: "Ben bu bedene, özgürlüğüme geçirilmiş bir zincir gözüyle bakarım. Kaderimin darbelerine karşı

tutarım bu bedenimi ama, darbelerin orda durması içindir bu, bedenimden ruhuma hiçbir yaranın işlemesine izin vermem."(Seneca 1992:14)

Seneca'ya göre, bedenin güçlü olması için birçok şeye gereksinmesi vardır. Ruh ise kendi kendine gelişir, kendi kendini besler, geliştirir. Oysa bedenlerini geliştirenler, birçok yiyeceğe, içeceğe, yağa ve birçok çalışmaya gereksinim duyarlar.(Seneca 1992:19) Oysa insanı iyi yapmaya yetecek olan herşey, kendi içindedir. Asıl iyiliğin ruh iyiliği olduğunu savunan Seneca'ya göre, "iyi olan ister istemez zorunludur, ama zorunlu olan, ister istemez iyi değildir. Madem ki zorunlu olan kimi şeyler çok sıradan, hem de değersiz şeylerdir."(Seneca 1992:106) Asıl kalıcı olan da ruh iyiliğidir. Çarpık zevkler ne sağlam bir temele dayanır, ne de insana bağlıdırlar, zarar vermeseler bile uçup giderler. Ruhunuzun kendi içinden, kendisi için yarattığı zevk, işte asıl zevk denen şey de budur. Seneca, yalnızca erdemin insana sürekli ve güvenli bir neşe sağladığını belirtir.(Seneca 1992:79) Seneca'ya göre, iyi ya da kötü duyular tarafından belirlenemez. İyi ve kötüyü değerlendiren akıldır. Akıl doğru olduğunda ve tutkulara karşı üstünlüğe ulaştığı zaman, gerçek mutluluğu yaratır. Seneca'nın eleştirdiği zevk anlayışı, yaşamdan tat alma olayı değil, o dönemde Roma'nın abartılmış zevk anlayışıdır. Seneca, bedenin gereksinimleriyle zevk arasında bir ayrım yapar.

Ahlakın toplum ve kültürle olan bağıntısı da önem taşır. Bu nedenle her filozofun ahlak anlayışının, içinde yaşadığı dönemin izlerini taşıması anlaşılır bir şeydir. Seneca döneminde, Roma, emeğiyle zengin olmayı değil, ya eyaletlerden, kişilerden rüşvet alarak ya da zengin yurttaşlarını bir gerekçe ile sürgüne gönderip ya da ortadan kaldırarak, varlığını paylaşma yoluyla zengin olmayı tercih etmiştir. İnsanlar zenginlik hırsına kapılmışlar, rüşvet ve talan açıkça yapılan şeyler durumuna gelmiştir. Yaşayış biçiminde sade, azla yetinen eski Romalı insan tipinin yerini, türlü yollardan zengin olan, lükse ve zevke düşkün kişiler almıştır. Ahlaki bir yozlaşma söz konusudur. Seneca, ahlakın böylesine bozulduğu bir yerde insanın herşeyden zevk aradığını söyler: "Herşeyden zevk

arıyor insan. Hiçbir kusur kendi sınırları içinde kalmıyor: para hırsına dönüşüyor sefahat. Şerefli kavramı çoktan unutuldu. Fiyatı uygun oldu mu, utanılacak hiçbir şey yok. İnsan için kutsal olan insan, eğlenmek için, şaka yapar gibi öldürülüyor. Eskiden bir insana zarar vermeyi öğretmek, yara almak kadar günahtı. Şimdiyse, bir adam çırıl çıplak, silahsız sürükleniyor herkesin gözü önüne, bir insanın ölümünü seyretmek, yeterince bir gösteri oluyor insanlara."(Seneca 1992:255) Bu satırlar o dönemin bir eleştirisi olarak da anlaşılabilir.

Seneca'nın ahlak felsefesi konusundaki eserlerinde, erdem kavramı üzerinde yoğun olarak durur. O erdemi çeşitli şekillerde tanımlar ve erdemle akıl arasında bir eşitlikten söz eder. Erdem akılla elde edilen kusursuz bir olgunluktur. Felsefe erdemi sağlamanın yolu, düşünce dizgesidir. Bilgelik, erdemlere sahip, onları uygulayan kişinin niteliğidir. Seneca, insanın acılara katlanarak da olsa, erdemi korumasının onu tanrıdan bile üstün kıldığından söz eder. Örnek insan ile bilge insan arasında da bir ayrım vardır. Seneca'ya göre, bilgeliğe ulaşmak oldukça zordur ve bunu başarabilen insan sayısı çok azdır. Bu nedenle, henüz tam anlamıyla bilge olmasa da, bilgelik yolunda ilerleyen, bilgeliğe ulaşmak isteyen kişi "örnek insan" olarak tanımlanır. Bir bakıma örnek insan, yokluğunda bilgenin yerini tutar.(Günay "1994:79)

Doğanın insana erdemi sağlamadığını, iyi bir insan olmanın bir sanat olduğunu savunan Seneca, şöyle der: "Erdem ancak eğitilmiş, iyi yetiştirilmiş, sürekli alıştırmalarla doruğa erişmiş bir ruha nasip olur. Biz bu amaç için doğmuşuz, erdeme erişmek için, ama erdemsiz doğmuşuz. En iyi yaratılmışlarımızda bile, bu amaca erişmek için çalışılmazsa, erdemin ilkel maddesi vardır sadece, erdem değil."(Seneca 1992:232) Ona göre, en güzel sanat erdemli yaşamak ve akılcı eylemlerde bulunmaktır. Nitekim ölmek üzere olduğu sırada, yakınındaki dostlarına en güzel eserini, yani yaşamını bıraktığını söylemesi de anlamlıdır.

Bilindiği gibi, Eski Roma dını çok tanrıcıdır, fakat Seneca'da tek tanrı anlayışı vardır. Onun tanrısı Jupiter'dir (Yunanca Zeus). Jupiter dünyanın egemeni, tanrıların ve insanların herşeye gücü

yeten babasıdır. Onun gücünü yalnızca Moira (Kader) sınırlar. Bu tanrı evrene yayılmış olan akıldır. Seneca'ya göre, Tanrı insanın içine tanrısal bir tohum serpmiştir. Tanrı evrende neyse, ruh da insanın içinde odur, tanrı için madde neyse, bedenimiz de ruhumuz için odur. Bu nedenle Seneca, olgun bir ruh edinmeyi tanrıdan bekleyenlen eleştirir. Çünkü ruhu olgunlaştırmak, insanın kendi mücadelesiyle başarabileceği bir şeydir. Tanrı bizim içimizde olduğu için, insan ellerini göklere açmamalıdır. Seneca, insanın içindeki tanrıyı "kutsal bir soluk" olarak tanımlar. Kötülüklerimizi, iyiliklerimiz gözeten, koruyan odur. Tanrı insana en güzel ve en yüksek öğütleri verir.(Seneca 1992:100) Seneca'nın Tanrı ve insan ilişkisini konumlayışı, onun ahlak anlayışının da temelini oluşturur. O tapınmayı değil yalnızca inanmayı savunur. Tanrı insana, hayatında karşılaşacağı güçlükler ve felaketler konusunda ona yardımcı ve koruyucu değildir. Aksine insanı felaketlerin ortasına atmaya doğru bir tutum söz konusudur. Bu ise Seneca tarafından, insanın kendi değerini ortaya koymak için bir fırsat ve vesile olarak görülmektedir.

Mutluluğun doğaya uygun yaşamaktan kaynaklandığına inanan Seneca, doğayı, tanrıdan evrene ve onun parçalarına yayılıp sinen tanrısal akıl olarak anlamaktadır. İnsan aklı da beden içine yerleşmiş olan tanrısal soluğun bir parçası durumundadır. Kaderini yenmek için bu tanrısal soluğa gereksinim vardır. Ancak Seneca'ya göre, insan kaderini değiştiremez. Ama iyi ve kötü yanlarıyla olduğu gibi kabul edip katlanırsa, kaderin kötü yanlarından kurtulabilir.

Seneca'nın ruh anlayışı hem ahlak felsefesi için hem de buradan yola çıkarak, insan ve toplum anlayışı için de önemli bir kavramdır. Ona göre, ruh tanrıdan gelen bir soluk olduğu için, insanlar birbirine eşittir. Çeşitli sınıflandırmalar, değerlendirmeler ise insan gururunun ve haksızlığın yarattığı şeylerdir. İnsanların eşitliği düşüncesi, yeryüzünde bir tek devletin kurulması gerektiği düşüncesinin de temelidir. Bu düşünceye bağlı olan Seneca, kendini bir "dünya yurttaşı" olarak kabul eder. Seneca'nın kendini "dünya yurttaşı" olarak tanımlamasındaki amaç, akılsallığı korumak

ve onu haksızlıklara ezdirmemek için bir tek devlet anlayışının gerekli olmasıdır. Dünya yurttaşının görevi de, yaşamdaki akıl dışılıklara gücü yettiğince çeşitli şekillerde karşı çıkmak ve bunları eleştirmektir.

Seneca, insana büyük değer veren bir filozoftur. Stoacı insan, Tanrı iradesine boyun eğer, başına gelen herşeye gönül hoşluğu ile katlanır. Fakat onda, miskin bir tevekküle de yer yoktur. Tersine, çok zor bir görevi üstlenmiş insanın gururunu taşır. Kader kendisini nereye götürürse, oraya güler yüzle, başını eğmeden ve yılmadan yürür. Önceden çizilmiş, değişmez bir kader olduğu kabul edilmektedir. Fakat bu kader anlayışı içinde, insan iradesine de önemli bir yer verilmektedir. Çünkü erdemli olmak, dolayısıyla mutlu olmak, insanın ancak kendi çabasıyla elde edeceği bir şey olarak ifade edilmektedir.(Paksüt 19/1:266) Seneca'nın ahlakı, erdemi zorluklara dayanmakta gören bir etik anlayış olarak değerlendirilebilir. Kötülükler, felaketler erdemin ortaya çıkmasını sağlayan unsurlar durumundadır. Bu ahlak anlayışındaki sertliğin nedeni, eylemin ahlaka uygun olmasını düşünceye bağlamasıdır. Bir eylemin iyi olarak değerlendirilmesi, onun yararlı olup olmadığıyla ölçülmez. Çünkü gerçekten iyi ve ahlaki olan, bir şeye yararlı olduğu için değil, kendi açısından iyi olduğu için ve kendisi için yapılan şeydir. Nitekim Seneca tarafından, en büyük iyilik olarak benimsenen "ruh iyiliği" (akılsal iyilik) de temelini kendinde bulan ve kendinden başka amaç gözetmeyen gerçek bir iyilik ve akılsallıktır. Önemli olan düşüncedir, amaçtır. Yani önemli olan şey, neye katlandığımız değil, nasıl katlandığımız, hangi ilkeye ve amaca göre eylemde bulunduğumuzdur. Bu nedenle Seneca, yaşamda karşılaşılan güçlükleri bir sınama, bir alıştırma olarak görür ve bütün bunların bilgeliğin ve erdemin gerçekleşmesine hizmet ettiğini savunur.

Bir insanın saygıyla anılmayı hak edebilmesi için, seçtiği sıradan bir yol olmamalıdır. O en büyük tehlikeleri göze alabilmeli ve kadere karşı yolundan dönmemelidir. Seneca'ya göre, ateşin altını sınadığı gibi, talihsizlik de cesur insanı sınayacaktır. Erdem de sürekli olarak yüksekliklere tırmanma eğilimi gösterir ve onun

geçebileceği hiçbir güvenli yol söz konusu değildir. Seneca'nın sözleriyle, "Alçakla korkak güvenli yolu takip edeceklerdir: erdem yükseklikleri arar."

Mutluluk Olarak Yarar ve Mill'in Ahlak Anlayışı: John Stuart Mill, siyaset felsefesinde liberalizmin, ahlak felsefesinde de yararcı akımın içinde yer alan bir filozoftur. Mill'in ahlakı bireysel açıdan değil de, toplumsal açıdan ele aldığını söyleyebiliriz. Ahlaksal sorunların kaynağının toplum içinde olduğunu düşünen Mill'e göre, yeni kuralların konulması ya da değerlerin getirilmesi, yalnızca bireye ve onun aklına dayanarak gerçekleştirilemez. Ahlak, yalnızca bireyin akla dayanan otonomisinden gelişemeyeceği gibi, yalnızca birey için de kurulamaz. Toplumsal bir ahlak geliştirmeye çalışan Mill, bireyi de ihmal etmez. Çünkü onun ahlak anlayışında yarar, mutluluk ve özgürlük kavramları kadar, bireyin de önemli bir yeri vardır. Mill'in sözünü ettiği birey toplumdışı ya da topluma karşı bir varlık değildir. Fayda, haz, özgürlük kavramlarını ele alırken de, Mill birey kadar toplumu ve toplum kadar bireyi de göz önünde bulunduran bir anlayışa dayanır. Gerçekleştirilmesi çok güç bir uyum ve denge arayışını sürdürür. Yani birey ile toplum arasında bir denge ya da denkleşme amaçlanmaktadır: "Herkesin iyiliği ve korunması için zorunlu olan kurallarla, bütünün gelişmesinde kaçınılmaz olan bireysel güçlerin bağımsızlığı ve çeşitliliği arasında bir denkleşme, herkesin iyiliği ilkesi ile gelişme arasında bir denkleşme."(Akarsu 1982:140)

Toplumsal yaşamın insan için gerekli ve doğal olduğunu, toplumu oluşturan bireylerin de mutluluğu elde etmeye yöneldiklerini söyleyebiliriz. Ancak bu noktada, mutluluk ve yarar peşinde koşan kişilerin, kendileriyle diğerleri arasındaki ilişkinin niteliği de önem taşımaktadır. Bu konuda Mill, "Birey ve toplum arasındaki ilişkide bir denge kurma, aradaki çatışmayı ortadan kaldıracak akılcı bir tutumla konuya yaklaşma amacındadır.Söz konusu edilen fayda, toplum için, olabildiğince çok sayıda insanı ilgilendiren faydadır. Faydalı olan iyidir bu kurama göre. Mill için ise tek tek bireylerin mutluluğu, toplumun mutluluğu ile pararellik gösterir."(Güntöre 2004:96-97)

Bireyin doğası gereği mutluluğa yöneldiğini kabul eden Mill, burada söz konusu mutluluğun diğer bireylerin mutluluğunu içerdiğini ve aynı zamanda anlık, gelip geçici hazlar ve zevklerle özdeş olmadığını da belirtir. Çünkü ne kadar yüksek ve şiddetli olursa olsun, hazların/zevklerin belli bir süresi vardır. Hazları nicelik ve nitelik bakımından değerlendiren Mill, bu konuda bazı ayrımlar yapar. Kimi hazların diğerlerinden daha çok istenmesi söz konusudur. Bilen-düşünen bir varlık olarak insanın eylemi, duyusal hazları temel almayacaktır. "Bu iki haz biçimini, beden hazlarını ve düşünce hazlarını tanıyan bir kimse, düşünce hazlarını üstün tutacaktır. Elbette daha gelişmiş yetileri olan, düşüncelerini geliştirmiş insanın mutlu olması daha güçtür, daha fazla şeylere gereksinmesi vardır onun mutlu olmak için. Düşünce bakımından gelişmiş, gereksinimleri çeşitlenmiş insanın mutluluğu bulması daha güçtür."(Akarsu 1982:140) Bu konuda Mill'in şu sözlerini hatırlamak yerinde olur: "Halinden memnun bir domuz olmak yerine, halinden memnun olmayan bir insan olmak daha iyidir." Mill'in şu sözleri de, insan onurunu ve değerini ifade etmektedir: "(...) töreye salt töre olduğu için uymak (...) bireye hiçbir şey öğretmez ya da onda bir insanın ayırt edici niteliklerinden hiçbirini geliştirmez. Kavrayış, yargılama, ayırt etme duygusu, beyin çalışması ve hatta ahlaki tercih gibi insana özgü olan yetiler ancak bir tercih yapmakta kullanılırlar. Herhangi bir şeyi töredir diye yapan kimse hiçbir tercih yapmış olmaz. O kimse en iyi olanı ne ayırt etmekte ne de istemekte hiçbir yeti elde edemez. (...) Kendi yaşama planını seçmeyi topluma ya da kendi çevresinde bulunanlara bırakan kimsenin, maymun gibi taklit etme yetisinden başka hiçbir yetiye gereksinimi yoktur. Kendi planını kendi seçen kimse bütün yetilerini kullanır."(Mill 1985:80-81)

Mill için, bireyin toplum içinde yaşaması, onun toplum tarafından konulmuş katı kurallara tamamıyla boyun eğmesi demek değildir. Çünkü sürü halinde davranmak, kişilerin özgürlüklerini ve bireyselliklerini yitirdiği anlamına gelir. Birey içinde yaşadığı toplumsal düzen ve özellikle eğitim sistemi yoluyla biçimlendirilse de, onun seçme hakkı her zaman söz konusudur.

Bu nedenle Mill'e göre insan, ne bir makine ne de bir koyun olmadığından, eğitimle ve aklıyla kendisi için en iyi olanı seçme gücüne sahiptir. Elbette bu konuda insanların çeşitlilik gösterdiklerine ve birbirlerinden çok farklı yapılara sahip olduklarına tanık oluruz. Mill, bu durumu hem doğal hem de yararlı bulur ve bu çeşitliliğin gelişmeye yol açtığını kabul eder. Bunun için de özgür bir ortamın gerekli olduğunu söyler.(Güntöre 2004:118-119)

Ahlaklı insanın, bencil olmayan ve düşünsel kültürünü geliştirmiş insan olduğunu belirten Mill, özgürlük ve mutluluk arasındaki bağıntıyı da şöyle açıklar: "Özgürlük başkalarını mutluluklarından yoksun bırakmaya ya da onların mutluluğa ulaşma çabalarına engel olmaya kalkışmadığımız sürece, kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda aramak özgürlüğüdür. Her birey gerek bedensel, gerekse zihinsel ve ruhsal bakımlardan, kendi sağlığının asıl bekçisi kendisidir."(Mill 1985:25)

Mill, daha önce İsa'nın dile getirdiği şu iki temel kuralın, yararcı ahlakın amaçlarıyla uygun olduğunu da söylemektedir:

-Başkasının size yapmasını istediğiniz şeyi başkasına yapın.

-Komşunuzu kendiniz gibi sevin.

Ödev Ahlakı ve Kant: Ödev ahlakının kökenlerinin Stoacılığa kadar uzandığını söyleyebiliriz. Hatırlanacağı gibi, Stoa felsefesine göre, ödeve uygun eylem doğaya ve akla uygun olan erdemdir. Ancak ödev ahlakını sistematik biçimde işleyen Kant'tır Kant'ın ödev ahlakı, "formalist etik" olarak da adlandırılmaktadır. Bu nedenle Kant'ın ahlak anlayışını ele almadan önce, etikte formalizmin ne anlama geldiğini kısaca açıklamak yerinde olur. "Bir etiğin 'formalist' olması, bir eylemin ahlaksal değerinin, bu değerin içeriğine değil de, yapı ve formuna dayanmış olması demektir. Bu form, ahlaksal bakımdan doğru tüm eylemler için aynıdır. Bu forma çeşitli içerikler yerleştirilebilir ve form, içeriksel açıdan çok değişik tarzlarda konumlanmış olabilir. (...) Kant'a göre, ahlaksal bakımdan 'iyi' olarak nitelenebilecek bir eylemin dayanacağı tek bir ilke (ahlak yasası) ve tek bir karakteristik vardır

ve eyleme 'ahlaksal değerini' veren de budur. Bu da, insanın kendisine kendisi için koyduğu ve eylemlerini yönlendiren bir ilkenin, aynı zamanda başkalarının isteyebilecekleri bir ilke olmasıdır. İşte böyle bir ilke, bir *ahlak yasası*dır. Ama böyle bir ilkeyi bir ahlak yasasına dönüştürecek olan şey, bu, ilkeye bağlanmayı *istemiş* olmaktır. Çünkü, bir ilkeye isteyerek bağlanmadan ve sadece bu ilkeye baskı, korku gibi nedenlerle istençsizce uyularak yapılan eylemlerle yetinildiğinde, bu durum olsa olsa bir *legaliteyi* ifade eder; bir ahlaklılığı, bir ahlaksallığı, bir *moraliteyi* değil."(Delius 1990:321)

Bu nedenle Kant, ahlakı temellendirme çabasına "isteme" kavramını ele alarak başlar. Ona göre, "Dünyada, dünyanın dışında bile, **iyi** bir **istemeden** başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. Anlama yetisi, zeka, yargıgücü ve adı ne olursa olsun düşüncenin diğer *doğa vergisi yetenekleri* ya da *mizacın* özellikleri olarak yüreklilik, kararlılık, tasarlananda sebat, çeşitli bakımlardan iyi ve istemeye değerdirler kuşkusuz; ama bu doğa bağışlarını kullanacak olan isteme ve bundan dolayı *karakter* denen özel yapısı iyi değilse, son derece kötü ve zararlı olabilirler. *Talihin bağışladıklarıyla* da durum aynıdır. Güçlülük, zenginlik, onur, sağlık bile ve *mutluluk* adı altında hertürlü esenlik ve kendi durumundan memnun olma, insana cesaret verir; böylece de sık sık bunların insanın ruhsal yapısını etkilemesini, dolayısıyla eylemde bulunmanın tüm ilkesini de haklı ve genel olarak amaca uygun kılacak iyi bir istemenin olmadığı yerde insanı haddini bilmez yapar. Bir varlığın saf ve iyi bir istemenin hiçbir izini taşımayan sürekli rahatlığını görmesi bile, akıllı, yansız bir seyirciyi hiçbir zaman memnun edemeyeceğini de bir yana bırakalım. Böylece iyi isteme, mutlu olmağa layık olmanın bile vazgeçilmez koşulunu oluşturur görünüyor."(Kant 1995:8)

Ahlakın, ahlaklı olmanın ve ahlaklı bir eylemde bulunmanın koşulu, iyi isteme dayanmasıdır. Kant, iyi istemenin, bize getirdiği yarar ya da sonuçları bakımından değil, kendisi bakımından iyi ve değerli olduğunu vurgular: "İyi isteme, etkilerinde ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmağa

uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir; ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz bütün eğilimlerin toplunun birden, lehine gerçekleştirebileceği herşeyden, karşılaştırılamayacak kadar daha yüksek değer verilmelidir. Talihin özel bir cilvesiyle veya üvey ana muamelesine uğramış bir doğal yapının cimri donatımından dolayı bu isteme amacını gerçekleştirmede güçsüz kalıyorsa; harcadığı en büyük çabaya rağmen hıçbir şeyi başaramıyor ve yalnızca iyi isteme olarak (kuşkusuz sırf bir dilek olarak değil, gücümüzün içinde olan bütün araçları biraraya getirme olarak) kalıyorsa; yine de bir mücevher gibi, kendi tüm değerini kendinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parıldar. Yararlılık veya verimsizlik bu değere ne bir şey ekleyebilir, ne ondan bir şey eksiltebilir. Yararlılık, denebilir ki, onu günlük alışverişte daha iyi kullanabilmek veya onu henüz yeterince bilmeyenlerin dikkatini çekmek için bir çerçeve olur; onu bilenlere salık vermek ve değerini belirlemek için değil."(Kant 1995:9)

Kant, doğal sağduyuda zaten bulunan ve eylemlerimizin değerini belirlemede en yüksek ölçüt durumundaki iyi isteme kavramını aydınlatmak için, **ödev** kavramını da inceler. Ödev kavramı, iyi istemeyi daha belirgin kılar ve anlaşılmasını sağlar. İyi isteme ile ödev arasındaki bağıntıyı ele alırken, Kant, insan eylemleri arasında bazı ayrımlar yapar. Eylem çeşitleri arasında şunlar sayılabilir: ödeve aykırı olan eylemler ve ödeve uygun olan eylemler.

Kant, ödeve uygun eylemlerin neler olduğunu belirlemek amacıyla, bazı örneklerde yola çıkar. Çünkü bazı eylemlerde, bunun, gerçekten ödev duygusuyla mı yoksa başka bir eğilimle mi yapıldığını saptamak güç olabilir. Kant'a göre, "Eylemin ödeve uygun olduğu, öznenin de ayrıca buna *doğrudan doğruya* bir eğilim duyduğu bu ayırımı yapmaksa çok daha zordur. Örneğin bir bakkalın deneyimsiz müşterisini aldatmaması ödeve uygundur; çok alışverişin yapıldığı yerde, zeki tüccar da bunu yapmaz, herkes için değişmez bir fiat koyar, öyle ki bir çocuk, başka herkes gibi, ondan alışveriş yapar. Dolayısıyla insanlara *dürüstçe* hizmet edilir; ancak

bu, tüccarın bunu ödevden dolayı ve dürüstlük ilkesinden dolayı böyle yaptığına inanmamız için pek yeterli değildir; çıkarı gerektiriyordu bunu; ama ayrıca sevgiden dolayı, birini diğerine fiat konusunda yeğlemesi için müşterilere doğrudan doğruya bir eğilimi olması gerektiği, burada düşünülemez. Demek ki eylem ödevden dolayı, ya da doğrudan dolayı eğilimden dolayı değil, sırf bencil bir amaçla yapılmıştır."(Kant 1995:12-13) Burada yapılan eylem ödeve uygun bir eylem olmakla birlikte, ödevden çıkan, ödeve dayanan bir eylem değildir. Çeşitli eğilimler, istekler ya da çıkarlarla eylemek değil, ancak iyi istemeden kaynaklanan eylemler ahlaksal olabilir. Kant için, bir eylemi ahlaklı kılan ölçüt, ulaşılmak istenen amaç ya da elde edilecek yarar değil, bizi o şekilde eyleme yönelten ilkededir. Yani yaptığımız eylemin, ahlak yasasına bağlı olarak istenmiş olmasıdır.

Kant, eylemlerimizin gerçekleştirmek istediği amaçlar, yarar da beklentiler ile bu eylemlere bizi yönelten ilke arasında bir ayrım yapar. Ödevden dolayı yapılan bir eylemin değeri, ulaşılacak amaçta olmayıp, onu yapmayı buyuran ilke ya da yasadır. Eylemin ahlaksal değeri, amacın gerçekleşmesinde değil, yalnızca eylemi oluşturan *istemenin ilkesi*nde aranmalıdır. Bu konuda Kant şunları söyler: "Eylemde bulunurken yöneldiğimiz amaçlar ve istememizin amaçları ve güdüleri olarak eylemin etkileri, ona koşulsuz ve ahlaksal bir değer sağlayamaz. Bu değer, (...) *istemenin ilkesinden* başka bir yerde bulunamaz, böyle bir eylemle gerçekleşebilecek amaçlar ne olursa olsun. Çünkü isteme, biçimsel olan a priori ilkesi ile içerikli olan a posteriori güdüleri arasında, tam ortasında, sanki bir yol ağzında durur; ve orada bir şey tarafından belirlenmesi gerektiğinden, bir eylem ödevden dolayı yapılıyorsa, onda herhangi bir içerikli ilke bulunmadığından, genel olarak istemenin biçimsel ilkesi tarafından belirleniyor demektir."(Kant 1995:15)

Kant ödevi, "yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu" olarak tanımlar. Ancak burada sözü edilen "doğa yasaları" türünden bir yasa değildir. Kant da zaten doğa yasası ile ahlak yasası arasında bir ayrım yapar. Doğa olaylarına ilişkin olarak, olduklarından başka türlü olabileceklerini ya da olması

gerektiğini söyleyemeyiz. Burada bir zorunluluk söz konusudur. Ancak ahlak yasalarına bağlı olarak, kişilerin şu ya da bu şekilde eylemeleri "gerektiğini" söyleyebiliriz. Ahlak yasaları bize "gereklilik" taşıyan buyruklar sunarlar: nasıl eylememiz ya da nasıl bir insan olmamız gerektiği konusunda. Ahlak yasası, özgür bir varlık olan insana seslenir, onun kendi aklına dayanarak ortaya koyduğu bir buyruğu ifade eder. Burada yasayı özgürce koyan ve koyduğu bu yasa ile eylemlerini belirleyen de insandır. Buradaki yasa, istemeyi belirleyen bir yasadır: *Öyle eyle ki, eyleminin ilkesi, genel bir yasa olsun.* Başka bir deyişle, insanın, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceği bir ilkeye (maksim'e) göre eylemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu nedenle iki buyruk türü arasında bir ayrım yapmak da gerekiyor: koşullu buruk ve koşulsuz buyruk.

Kant'ta ahlak yasası, kendisini buyruk biçiminde gösterir. Zorunluluk içerdiklerinden dolayı doğa yasaları buyruk değildir, fakat bütün pratik yasaların buyruk oldukları söylenebilir. Her buyurulan eylem, ya sonucu bakımından, yani bize getireceği yarar bakımından iyi olarak kabul edilir, ya da kendi başına iyi olarak geçerlilik taşır. İlk durumda eylem bir amaca ulaştıran araç olarak anlaşılırken, ikinci durumda kendi başına bir erektir. Bir eylem bizi belli bir ereğe eriştiren araç olarak "yararlı"dır, kendi başına erek olması bakımından ise "iyi" olarak nitelendirilebilir. Yararlı bir eylemi isteyen buruğun biçimi, "koşullu" (hipotetik) olmasıdır. Sınıfını geçmek istiyorsan derslerini çalışman gerekir", bu türden bir buyruktur. "Koşulsuz" (kategorik) buyruk ise, herhangi bir erekten bağımsız olduğu gibi, aynı zamanda hiçbir koşula bağlı olmadan kesin ve mutlak olarak ifade edilir. "Doğruyu söylemelisin, hırsızlık yapmamalısın, insan öldürmemelisin" gibi buyrukları örnek verebiliriz. Ancak koşulsuz (kategorik) buyruk, ahlaksal bakımdan iyidir ve bir ödev olarak benimsenebilir.(Akarsu 1982:219-220) Kant'a göre, koşulsuz buyruk, aynı zamanda "kesin buyruk" anlamına gelir. Bir tek olan bu kesin buyruğu şöyle ifade eder: "*ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.*"(Kant 1995:38)

Koşulsuz buyruğun insan eylemleriyle ilişkisi konusunda Kant'ın verdiği örneklerden birine değinmek açıklayıcı olacaktır. Borç para almak zorunda olan bir kişi düşünelim. Bu kişi borcunu ödeyemeyeceğini biliyor. Ancak para alabilmesi için, borcunu belli bir zamanda ödeyeceği konusunda söz vermesi gerektiğinin de farkındadır. Bu durumda kişi, yerine getiremeyeceğini bildiği sözü vermeli midir? Bu durumda eylemin ilkesi şöyle olacaktır: "paraya ihtiyacım olduğunu düşündüğüm zaman, borç alırım ve hiç ödemeyeceğimi bildiğim halde, onu ödeyeceğime söz veririm." Böyle bir ilke, genel bir yasaya dönüştürülebilir mi? Hiç şüphesiz o kişi böyle bir düşünceyle eylemde bulunabilir, ama bu eylemin ilkesi genel bir yasa olarak geçerli olamaz ve kendi kendisiyle çelişir.

Kant'ın ahlak anlayışının, temelde *insan onuru* kavramına dayandığını söylemek mümkündür.(Gregoire 1971:143) Kesin buyruğun, pratik yasanın nedeni de ancak insanda bulunabilir. Bu nedenle Kant, insanın bir araç değil amaç olarak görülmesi gerektiğini belirtir. "İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak *sırf bir araç olarak* değil, kendisi amaç olarak *vardır*; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep *aynı zamanda amaç olarak* görülmelidir."(Kant 1995:45) İnsanın dışındaki varlık ve nesnelerin değeri ise, her zaman koşulludur. Bunların *şeyler* olarak adlandıran Kant, akıl sahibi varlıklara *kişiler* adını verir. Kişilerin doğal yapısı bile, onları amaçlar olarak gösterir, yalnızca araçlar olarak kullanılamayacak şeyler olarak. Burada kişisel tercihleri de sınırlayan bir saygı söz konusudur. Başkalarını kendi eylemlerimizin aracı yapamayacağımız konusundaki pratik buyruğu Kant, şöyle açıklar: "*her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.*"(Kant 1995:46) Biraz önceki örneği hatırlarsak, başkasına tutmayacağı sözü veren kişi, diğerini bir *araç* olarak kullanıyor demektir. Kesin buyruk, bizden, diğer insanlara karşı bir nesneye değil, hep bir özneye olduğu gibi davranmamızı ister. Ancak böyle bir istemle davranarak, her

insanda, insan onuruna saygı göstermiş oluruz. Kant'ın etik ve insan anlayışının, aynı zamanda *insan hakları* kavramının gelişimine katkıda bulunduğunu da söyleyebiliriz.

Koşulsuz buyruğun gerçekleşebilmesi için, istencin (iradenin) özgür olması zorunludur. Kant'a göre insan, yalnızca doğal nedensellik tarafından belirlenen bir varlık değildir. İnsan aynı zamanda kendi istencine bağlı olarak, kendisine yasa koyan ve bu yasanın buyruğunu bir gereklilik olarak yerine getirmeye çalışan bir varlıktır. Doğa yasaları, akıl sahibi olmayan varlıkların nedenselliğini verirken, *isteme* de, akıl sahibi varlıkların, insanların bir tür nedenselliğidir. *Özgürlük* de, bu nedenselliğin, onu *belirleyen* yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği demektir. İstemenin özgürlüğü, Kant'a göre, *otonomi*'ye dayanır. Otonominin genel anlamı, bir kişi ya da topluluğun kendi uyacağı yasayı kendisinin koyması demektir. Kant'taki anlamı ise, ahlak kurallarının ve ilkelerinin salt akıldan çıkarılmasıdır. İnsanda bir ahlak ve ödev bilincinin varlığı, onun yalnızca belirlenmiş bir varlık değil, özgür bir varlık olduğunun da göstergesidir. Doğaya ait yönüyle insan diğer fenomenler arasında yalnızca bir fenomendir. Fakat ereksellikler dünyasının bir üyesi olarak da, özgür iradeye (istence) sahip bir varlıktır. İlk durumda insan da, bütün diğer varlıklar gibi nedensellik yasasına uymaktadır. İkinci durumda ise o, uyacağı kuralları ve ilkeleri kendisi seçmekte ve saptamaktadır. Böylece insana, içinde özgür olarak yaşayacağı bir dünyanın kapıları açılmaktadır. İşte bu tarih ve kültür dünyasında herşey, insana, onun bu dünyadaki ödev ve sorumluluk bilincine bağlıdır. Kant, insanın ahlaksal bir varlık olmasının getirdiği diğer sorunları ve konuları, siyaset ve devlet felsefesi, tarih felsefesi üzerine yazdığı eserlerde de ele almaktadır.

Nietzsche ve Ahlak Anlayışı: Nietzsche (1844-25.8.1900) yaşamı bakımından 19. Yüzyıla, felsefesi ve yol açtığı etkiler bakımından ise hem 20. yüzyıla hem de geleceğe ait olan bir filozoftur. Nietzsche, çok yönlü bir insandır: filolog, yazar, filozoftur. Ama aynı zamanda şairdir. İnsan ve kültürle ilgili problemler başlıca ilgi konusunu oluşturduğu için, onu bir kültür

filozofu olarak görebiliriz. Bir kültür filozofu olarak Nietzsche, tüm yaşamı boyunca, bir insan ve kültür felsefesi oluşturmuştur. Bu felsefe uğraşında özellikle "nihilizm" sorunuyla bir hesaplaşma ve yine bununla bağıntılı olarak "üstinsan" kavramı ve düşüncesinin işlenmesi söz konusudur. Onun felsefesi aynı zamanda bir kültür eleştirisi olma özelliğini taşımıştır. Fakat Nietzsche'nin söz konusu nihilizm sorunundan yola çıkarak, ahlak konusunda ortaya koyduğu düşünceler de önem taşımaktadır.

Nietzsche'nin adıyla birlikte çoğu insanın aklına ilk gelen başlıca bazı kavram ve deyimler mevcuttur: "iyinin ve kötünün ötesi", "değerlerin yeniden değerlendirilmesi", "tanrının ölümü", "üstinsan", "güç istemi" vb. Gerçekten de bu ve benzeri kavramlar/sözcükler Nietzsche'nin tüm yapıtlarında sıkça yer alırlar. Ancak insanların belleğinde iz bıraktığı anlaşılan bu kavramların her zaman doğru biçimde ya da filozofun öngördüğü biçimde anlaşılmış olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Yani Nietzsche'nin yanlış anlaşılması da söz konusudur. Özellikle "üstinsan" anlayışının çarpıtılması, faşist bir ideolojiye malzeme yapılması söz konusudur. Üstinsanın ortaya çıkmasını bekleyen Nietzsche, nasyonal sosyalizmin yol açtığı soykırımdan değilse de, felsefi yanılgılarından bir ölçüde sorumlu tutulabilir.(Arthur Danto, Kendisiyle Söyleşi, Cumhuriyet Kitap, sayı:249)

Bazı filozofların nüfuzlarını korumak amacıyla bilimin arkasına saklandıklarını görebiliriz. Nietzsche ise, felsefenin bilim yapılmasına karşıdır. Ona göre, asıl felsefe problemi: hala filozoflar var mı? olabilir mi? sorusudur. Çünkü filozof bir birey olarak, bir yaratıcı olarak varolabilir. Nietzsche'ye göre, filozofların tarih duygusundan yoksun olmaları, bu ezeli hataları, onları öncesiz-sonrasız olguları ve mutlak hakikatleri aramaya yöneltmektedir. Felsefenin gerçek karakterini Nietzsche şöyle tanımlar: felsefe ancak kendine özgü bir tasarıma göre dünyayı yaratabilir. Felsefenin gerçek karakterinin anlaşılması sonucunda, öncesiz-sonrasız değerler veya hakikatlere olan inancın yıkılması da söz konusudur. Buna bağlı olarak kavramlar ve tin alanına ait olan

herşey, oluş içinde görülmeye başlanır. Bu konuda Nietzsche şunları söyler: "sözde sorunlar üstüne düşünmedim, -harcamadım kendimi. (..) "Tanrı" "ruhun ölmezliği", "kurtuluş", "öte dünya", daha çocukken bile ne dikkatimi, ne de vaktimi verdiğim kavramlar hepsi, belki de bunlar için yeterince çocuksu olmadım hiç."(Nietzsche, 1983: s.31-32)

Nietzsche'nin yaşama tarzı ile düşünme ve felsefe yapma tarzı birbirine bağlıdır. O, filozofun felsefesine göre, yani ona uygun biçimde yaşamasını savunur. Bu nedenle, ifade ettiği felsefe yapma tarzı açısından da "çağına aykırı" bir filozof konumundadır: "Baskı yapılan, zorlanan ve dıştan tek biçimliliği olan bir dünyada, felsefe, tek başına, yalnız dolaşanın bilgince bir monologu, tek tek kişilerin avda rasgele ele geçirdikleri av hayvanları, akademik yaşlılarla gençler arasında geçen kapalı kapılar ardındaki oda gizleri ya da zararsız gevezelikler olarak kalır. Kimse felsefe yasasını kendinde gerçekleştirmeye cesaret edemiyor, onu yaşamında uygulamayı göze alamıyor, kimse filozofça yaşamıyor, antik insanı, bir kez Stoa'ya bağlılık sözü verdikten sonra, nerede olursa olsun, neyle uğraşırsa uğraşsın, onu bir Stoa'lı olarak davranmaya zorlayan o yalın erkek bağlılığı ile yaşamıyor. Bütün modern felsefe yapmalar, politika ve polisçe işlerle sınırlı yönetimler, kiliseler, akademiler, insanların töreleri ve korkaklıkları aracılığıyla bilgince bir görünüşe bürünmüşlerdir: bu felsefe boyuna iç çekişle "olsaydı" fısıltısında ya da "bir zamanlar" bilgisinde kalır. (...) Gerçekten filozofça düşünülüyor, yazılıyor, yayımlanıyor, konuşuluyor, öğretiliyor –bu kadarıyla az çok her şeye izin verilmiştir, ancak eylemde, davranışlarda, adına yaşama denilen şeyde durum değişir: orada her zaman ancak tek bir şeye izin verilmiştir ve tüm başka şeyler de yalnızca olanaksızdır: tarih eğitimi, kültürü bunu böyle istiyor. İşte o zaman insan, "acaba bunlar da insan mıdırlar, yoksa belki de yalnızca düşünme, yazma ve konuşma makineleri midirler?" diye kendi kendine soruyor."(Nietzsche, 1986: s.109-110)

Nietzsche, tüm insanlığı yaşadığı bir yanılgıdan uyandırmak, o güne kadar değer olarak tanınan/bilinen şeylerin hiç de öyle

olmadığını göstermek ister. Geri kalan insanlıkla onun arasındaki sınırı çizen, ona ayrı bir yer veren şey, "Hıristiyan ahlakını bulmuş" olmasıdır: "Hayatın en başta gelen içgüdülerini küçümsemeyi öğretmeleri; bedeni haklamak için bir "ruh", bir "tin" uydurmaları; hayatın temel koşulunu, cinselliği ayıp bir şey olarak duymayı öğretmeleri; (..) Şurası kesin ki, ona (insanlığa) yalnız decadence değerleri en yüksek değerler olarak öğretildi. (...) Bu ölçüde yanılmak, hem de kişi olarak, ulus olarak değil, insanlık olarak. Şimdiye dek öğretilen biricik ahlak, derinden derine yadsır hayatı."(Nietszche, Tarih Üzerine, s.149) Bu nedenle, ahlakın kendisini decadence/çöküş belirtisi olarak almak, çok önemli ve benzersiz bir yeniliktir. Nietzsche, ilk kez kendisinin bu *gerçek karşıtlığı* gördüğünü söyler: "Bir yanda, hayata karşı alttan alta öç güden o yozlaşmış içgüdü (örnekleri Hıristiyanlık, Schopenhauer felsefesi, bir anlamda daha o zamandan Platon felsefesi, idealizmin bütünü); öbür yanda doluluktan, dolup taşmaktan doğmuş en yüksek bir olumlama ilkesi, sınırlama bilmeyen bir evet deyiş, acının kendisine, varlığın sorunsal ve yabancı nesi varsa hepsine."(Nietzsche, 1986: s.73)

Felsefe tarihine baktığımızda, Antik Yunanda değerler probleminin, bir erdem ve ahlak problemi olarak anlaşıldığını saptayabiliriz. Nietzsche de, Sokrates'ten beri Avrupa tarihinde ortak belirtinin, diğer bütün değerleri *ahlaki değerler*in boyunduruğuna sokma denemesi olduğunu söyler. Ona göre Sokrates'in düşüncelerinde temelini bulan Batı dünyasının bu ahlak görüşü, insan hayatına ve insan doğasına aykırı bir değerler görüşü durumundadır. Bu nedenle Nietzsche, değerler ve değerlendirme problemini, ahlakın bir problemi olarak değil, insanın bütün etkinlikleriyle ilgili bir problem olarak görür ve bu bakımdan da bizzat ahlakın kendisini "problematik" olarak anlar. Başka bir deyişle değerlendirme sorunu, ahlakın bir sorunu değil, antropolojinin bir sorunu olarak anlaşılmalıdır.(İoanna Kuçuradi, Nietzsche ve İnsan, s.22)

Nietzsche, insanı anlam ve değerlerin yaratıcısı olarak görür. Ama bu bir hümanizm değildir. Çünkü hümanizm, soyut ve genel

bir insan sevgisinin ifadesi olduğu için, Nietzsche'nin felsefi temelleriyle/ilkeleriyle uygun düşen bir şey değildir. Burada şunu özellikle belirtmek gerekir ki, Nietzsche'nin asıl başarısı ve özgünlüğü, yüzyıllar boyunca, insan-üstü güçlerde/ilkelerde aranan hayatın ve dünyanın anlamını, insanın kendi anlam verme gücünde bulunabileceğini göstermiş olmasıdır.(Günay, 1998: 113)

Nietzsche'nin yeniden değerlendirmek istediği bir şey de, çağının "modern toplum"u, başka bir deyişle çağının kültür anlayışıdır. İnsanların *seviyesinin* yükselmesi: bu, onun insanlara koyduğu "erek"tir. Çünkü insan toplulukları değil, insan söz konusu olduğunda, *kültür*, insanın ve en başta onu ayakta tutan *yaratıcı kişilerin seviyesi* anlamına gelir.(Kuçuradi. agy., s.178-179) Bu nedenle, Nietzsche'nin insan anlayışına ve "üstinsan" kavramına değinmek yerinde olur. Çünkü değerleri yeniden değerlendiren, eski değerlerin yerine yenilerini ortaya koyacak olan, yaratıcı insanlardan başkası değildir.

Onun insan anlayışının simgesi durumundaki "Üstinsan"(Zerdüşt) kavramı birçok tartışmanın merkezinde yer almıştır. Çünkü Nietzsche yalnızca kendinden önceki insan anlayışlarını eleştirip aşmaktan çok, "insanı insan olarak aşmak" istemini ifade eder: "Nasıl katlanırdım insan olmaya, aynı zamanda ozan, bilici, rastlantının kurtarıcısı olmasaydı insan?(...) Zerdüşt başka bir yerde de, olabildiğince katı yüreklilikle, kendisi için "insan" ne olabilir, bunu anlatıyor, -bir sevgi, hele acıma konusu değil hiç, -insandan o *büyük tiksinmeyi* de yenmiştir. Zerdüşt: Onun gözünde insan biçimlenmemiş özdektir, yontucusunu bekleyen çirkin bir taştır."(Nietzsche, 1993: s.111)

Nietzsche'nin ortaya koyduğu felsefi perspektifte, insana, gerçekliği değerlendirmesi açısından bakılmaktadır. Yani insanın doğayla ilişkilerinde değil, insanlararası ilişkilerinde kavranılması söz konusudur. Nietzsche'ye göre insanlar, gerçekliği görebilme ya da görememeleri ve bundan ötürü de gerçekliği başka tarzlarda değerlendirmeleri bakımından üç tipe ayrılmaktadırlar: sürü insanı, özgür insan ve trajik insan ya da üstinsan. Nietzsche'nin sürü, kalabalık, yığın, halk, bilge olmayan, iyi insan, zayıf insan ve buna

benzer adlar verdiği insan tipi, geçerlikte olan ahlak içinde yaşamını devam ettiren insandır. Bu insan tipi, kendi gözleriyle görmediği gerçekliği söz konusu ahlakın değer yargılarına göre değerlendirir ve aynı zamanda kendini ve kendine benzeyenleri ayakta tutan bir değerlendirme tarzını, çevresinin ve çağının ahlakı haline getirir.(İ. Kuçuradi, agy., s.43) Süru insanı ahlaklı insandır. Nietzsche, sürüden "yığın"ı değil, aralarında belli bir ahlakla bağlı, o sürünün bir zamanlar ayakta durmasını sağlamış bir ahlakla bağlı insan birliklerini anlamaktadır. Bunlar arasında aile birlikleri, cemaatler,devletler, uluslar, kiliseler, partiler ve her türlü gruplaşmalar sayılabilir. Bir sürüyü o sürü yapan, onun ahlakından başka bir şey değildir.(Kuçuradı, 1993: s.49) Özgür insan ise, ahlakdışı insandır. İçinde yetiştiği ve yaşadığı sürüden kopmuş, kendi yolunu *arayan*, insanla ilgili şeyleri, insanın herşeyini kendi gözleriyle görmek *isteyen* insandır. Ama özgür olma yolunda her kişi, birkaç dönem geçirmek, birkaç basamak inip çıkmak zorundadır. Geçerlikte olan ahlakın dışına çıkaran ilk adım, "büyük kopma"dır. Ahlaki değerlerin ve değer yargılarının havada kaldığının farkına varan kişi, "büyük kopma"nın sınırına gelmiş demektir.(Kuçuradi,agy.,s.81-82) İşte bu noktada insanın karşısına nihilizm sorunu çıkmaktadır. Bu temel problem karşısında ancak "etkin" (aktif) olan kişi, terkettiği değerlerin yerine yeni değerler yaratma/ortaya koyma imkanı bulabilir.

Üstinsan yeni başarılar, "yeni değerler" ortaya koyan insandır. Yaratıcı insan bu yeni başarılarıyla, bir yandan 'geçmişi kurtarır'; ama diğer yandan da geleceğe, insanın geleceğine yön verir: onun asıl işlevi budur. Bu konuda Nietzsche şunları söyler: "Ödevim, insanlığın en yüksek anlamda kendine döneceği, geriye bakacağı, ileriye bakacağı, rastlantının, rahiplerin boyunduruğundan kurtulup, niçin, neden sorularını ilk kez *toptan* ortaya koyacağı o anı, o *büyük öğleyi* hazırlamak olan ödevim, şu kanının zorunlu sonucudur: İnsanlık doğru yolu bulmamıştır kendi başına; yönetilişi hiç de tanrısal değildir; tersine, o yadsıyan, bozucu içgüdüler, decadence içgüdüsü onu baştan çıkarmış, hem de en kutsal değerleri arasında hüküm sürmüştür. Ahlaki değerlerin

kaynağı sorusu bu yüzden benim için en başta gelen sorulardan biridir; insanlığın geleceği bunun cevabına bağlıdır çünkü."(Nietzsche, agy., s.98-99)

Yaratıcı insan yaptığı değerlendirmelerle ölçü veren, "yasalar koyan", "buyuran" insandır: onun işi budur, yalnızca değerleri *saptamak* değil. Ama bunu yaparken, 'bu böyle olmalıdır' derken, bunun tehlikelerini de hisseder. Yaratıcı insanlar insanlık için ortaya koydukları amaçları ve değerleri, önce kendilerinde denerler: kendileri, yaptıkları ve eserleri bunun göstergesidir. Bu açıdan Nietzsche'nin "Zerdüşt" tipi ile yapmak istediği şey, insanı ayakta tutan ve ona değerini kazandıran, geleceğe yön veren, hedef koyan üstinsanların ortaya çıkışını rastlantının elinden alıp, insanlara "hedef olarak koymak", yeryüzü kültürünün hedefi yapmaktır.(Kuçuradi, 1993: s.185)

Filozofların kendilerini iyi ve kötünün *ötesindeki* bir yere koymalarını, ahlakı yargı yanılgısının *üstünde* olmalarını isteyen Nietzsche, "bugünkü insanla yetinebilir miyiz" diye sorar. Zerdüşt adlı eseri bir bakıma, bu ve buna bağlı başka soruların yanıtlarının ortaya konuluşudur. Ancak onu harekete geçiren insanlığa yeni bir yol göstermek, değerleri yeniden değerlendirmek isteği olmakla birlikte, yine de düşüncelerinin ve girişimlerinin "insanlık dışı" olarak anlaşılabileceğini de öngörür: "Şimdiye dek kutsal, iyi, dokunulmaz, tanrısal bilinen her şeyle bir çocuk gibi, yani bilmeksizin oyun oynayan, ağzına dek güç ve bereket dolu düşüncenin ülküsü; ulusların haklı olarak değer bildiği en yüce şeyleri olsa olsa bir tehlike, çökme, alçalma ya da en azından bir körlük, arada sırada kendini unutma sayan birinin ülküsü; insanca, üstinsanca bir iyiliğin, iyilikseverliğin ülküsü, ki çoğu zaman *insanlık dışı* gözükecektir." Çünkü Nietzsche'ye göre, insanın "her an aşılmakta" olduğunun bir simgesi ve kişileşmesi olan Zerdüşt'te, "üstinsan kavramı en büyük gerçek olmuştur burada, - şimdiye dek insanda büyük bilinen ne varsa, hepsi de sonsuz uçurumlar boyu *aşağıda* kalmıştır." Nietzsche, Zerdüşt'ün kişiliğinde Üstinsan'ı bir **varoluş tarzı** olarak sunmaktadır: "Bu mutlu sessizlik, bu tüy gibi ayaklar, bir an eksik olmayan bu

hayınlık, bu kabına sığmazlık. Zerdüşt'ün kişiliğini yapan ne varsa, hiçbiri büyüklüğün ayrılmaz bir parçası olarak düşünülmemiştir daha önce. Zerdüşt kendini işte bu yüzden, böyle geniş uzaylarda yaşayıp, en çelişik şeylere böylesine açık olduğu için, *en büyük varoluş biçimi* saymaktadır; kendisinin bunu nasıl tanımladığını duyunca, onu başka bir şeye benzetmekten vazgeçer artık insan."(Nietzsche, agy., s.80 ve 107.)

Kendi döneminde yeterince anlaşılmamış bir düşünür olan Nietzsche'nin geleceğe (20 yüzyıla) ilişkin pekçok öngörüsü gerçekleşmiştir. Yaklaşan çağın savaşlara, milliyetçi aşırılıklara ve tehlikeli gelişmelere gebe olduğunu düşünen Nietzsche'nin insan ve değerler problemi üzerinde önemle durmasının nedensiz olmadığı anlaşılmaktadır.

Özgürlük Olarak Ahlak ve Sartre: Varoluşçuluk, *hristiyan varoluşçular* ve *ateist (tanrıtanımaz) varoluşçular* olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Bunların ortak yanı ise, şu düşüncedir: "varoluş özden önce gelir". Bu ifade şu anlama gelir: Önce insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, yani özünü/doğasını ortaya çıkarır. Başka bir söyleyişle, varoluşçuluk, insanın doğuştan getirdiği bir öz ya da doğa anlayışını kabul etmez. Bundan dolayı insan önceden tanımlanamaz, belirlenemez. Başlangıçta hiçbir şey değildir. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Bu açıdan, insan doğası diye bir şey de yoktur. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de.(Sartre 1981:61) Insan nasıl olmayı tasarlıyorsa öyle olacaktır.Bu konuda Sartre şunları söyler: "İnsan, var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan (hamleden) sonra olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani."(Sartre 1981:61)

Sartre, yaptığımız eylemlerin belli bir insan tasarımına bağlı olduğunu belirtir. Kişinin yaptığı seçim, hem kendisiyle hem de insanlıkla ilişkilidir. Bu nedenle Sartre'a göre, "Şöyle ya da böyle olmayı seçmek, bir bakıma, seçtiğimiz şeyin değerli olduğunu belirtmek demektir. Çünkü, hiçbir zaman kötüyü seçmeyiz. Hep

iyiyi (iyi sandığımızı) seçeriz. Herkes için iyi olmayan şey, bizim için de iyi olamaz."(Sartre 1981:63)

Varoluşun özden önce gelmesi insanı sorumlu kılmaktadır. İnsan yalnızca kendinden değil, bütün insanlardan sorumludur. Çünkü olmak istediğimiz insanı yaratırken, herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlamış oluruz. Seçtiğimiz belirli bir insan tasarısını kurarken, yani kendimizi seçerken gerçekte "insan"ı seçeriz. Sartre, bireyin eylemlerinin tüm insanlığı bağlaması konusunda şöyle birörnek verir: "Diyelim ki evlenmek, çoluk çocuk yetiştirmek istiyorum. Bu evlenme yalnızca benim durumumdan, tutkumdan (ihtirasımdan) ya da isteğimden doğsa bile, yine de ben bununla yalnızca kendimi bağlamış olmuyorum, bütün insanlığı da tekli-evlenme (monogamie) yoluna sokmaya, bağlamaya çalışmış oluyorum."(Sartre 1981: 64)

Kişinin yalnızca kendinden değil, aynı zamanda herkesten sorumlu olması, onu sıkıntılı, bunaltılı duygulara sürükleyebilir. "Bunaltı", Sarte'ın ahlak felsefesindeki temel kavramlardan biridir. Bu kavramının anlamı şudur: "Bağlanan ve yalnızca olmak istediği kimseyi değil, bir yasa koyucu olarak bütün insanlığı seçen kişi, o derin ve tümel (külli) sorumluluk duygusundan kurtulamaz. Doğrusu, birçokları bu sıkıntıyı (bu iç daralmasını, bu bunguluğu, bu boğuncu) yaşamazlar. Ama biz yine de şunu öne süreceğiz: Onlar, bunaltılarını maskeleyerek ondan kaçarlar."(Sartre 1981:64) Burada sözü edilen bunaltı, Sartre'a göre, kişiyi eylemsizliğe götüren bir duygu değil, tersine yaptığımız eylemin içerdiği sorumluluktan kaynaklanır. Sorumlulukları olan herkesin bu bunaltıyı bildiğini söyleyen Sartre, bu konuda şöyle bir örnek verir: "Nitekim, bir saldırının sorumluluğunu yüklenen bir komutan, nice insanı ölüme atmanın sorumluluğunu da yüklenmiş olur.Üstelik, bu sorumluluğu kendisi seçer. Gerçi üstlerinin verdiği komutlar da vardır; ama pek geniştir bu komutlar, enine boyuna yorumlanmak ister. Bu yorumlama on, onbeş, hatta yirmi kişinin hayatıyla ilgilidir. İşte bu yorumlamayı yapmak, ona göre bir karar vermek komutana düşer. Bundan ötürü, karar verirken ister istemez bir bunaltıya, bir iç sıkıntısına kapılır. Bütün komutanlar

yaşarlar bu sıkıntıyı. Ama bu, yine de hareketlerine engel olmaz onların. Tam tersine, eylemlerinin baş koşulu (şartı) olur."(Sartre 1981:66)

İnsanın belli bir durumda neyi seçeceği, nasıl bir eylemde bulunacağı konusunda ona yol gösterecek ya da buyuracak herhangi bir şey (ne bir Tanrı ne başka bir güç) yoktur. Dostoyevski'nin ünlü bir sözü vardır: "Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu." Bu sözü varoluşçuluğun da çıkış noktası olarak benimseyen Sartre'a göre, "Gerçekten de, Tanrı yok ise her şey yeğdir (mubahtır), hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki insan, kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır, ne de dışında tutunacak bir dal. Artık hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez elbet. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle, gerekircilik (determinizm), kadercilik yoktur burada, kişioğlu özgürdür, insan özgürlüktür."(Sartre 1981:68-69) Bu özgürlüğün temelinde ise, kişinin başkalarına yönelik olarak da duyduğu sorumluluk bulunmaktadır. İnsan ancak yapacağı eylemlerin sorumluluğunu üstlenmekle özgür olabilir. "Bu yüzden tek mutlak değer özgürlüktür. Ama sorumluluğa bağlanan bu özgürlük, aslında katı bir ahlak gerektirir. Doğru eylem, sorumluluğu özgürce yüklenilmiş olan eylemdir. Ama genelgeçer ve mutlak bir doğruluk da yoktur. Her çağ kendi doğrusunu yaratır. Ahlaklılık, her çağda kendi doğrusunu kuran insanın özgür eyleminde ortaya çıkar."(Özlem 1982:36)

Genel bir ahlakın olmadığını belirten Sartre, insan doğası kavramını reddetmekle birlikte, bir insanlık durumundan söz edilebileceğini düşünür. Bu insanlık durumu hem bireyi hem de diğerlerini içine alan tarihsel bir durumdur. Her somut durumda ve koşullar altında ise, insanın amacı özgürlüğü istemektir. Çünkü bütün değerlerin temeli özgürlüktür. Sartre'a göre, "Özgürlüğü isteyince, onun tümüyle başkalarının özgürlüğüne, başkalarının özgürlüğünün ise bizimkine bağlı olduğunu anlarız Gerçi insanın tanımı olarak özgürlük, başkasına bağlı değildir; ama, ortada bir

bağlanma olunca iş değişir: O zaman kendi özgürlüğümle birlikte başkalarının da özgürlüğünü istemek zorunda kalırım. Başkalarının özgürlüğünü gözetmezsem, kendi özgürlüğümü de gözetemem."(Sartre1981:90)

Kişisel özgürlük ve sorumluluk felsefesi olarak varoluşçuluk, insanın kendini bulmasını, özünü elde etmesini vurgular ve şu ilkenin unutulmaması gerektiğini ifade eder: Hiçbir şey insanı kendinden, benliğinden kurtaramaz. Bu nedenle varoluşçuluk, bir eylem ve etkinlik felsefesi olarak dikkati çekmektedir.

Saçmaya Karşı Ahlak ve Camus: Oldukça açık ve anlaşılır bir dille yazmış olan Albert Camus, teknik ve akademik bir felsefeci olarak görülmese de, önemli düşünceler, görüşler ortaya koymuştur. Kendisinin varoluşçuluk akımı içinde anılmasını kabul etmeyen Camus, Sartre gibi öykü ve romanlarında da felsefi düşüncelerine yer vermiş ve felsefi edebiyat adını verebileceğimiz bir geleneğin oluşumuna da büyük katkılarda bulunmuştur. İnsanın dünya içindeki konumuna anlam ve eylem açısından bakan Camus, dünyanın akla uygun olmamasından hareketle bir etik olanağını araştırır. Camus'nün felsefesi, ilk kez Nietzsche'nin dikkati çektiği *nihilizm sorunu* ile felsefi yoldan onu aşmaya çalışmış en önemli çağdaş görüşlerden biridir.

*Sisyphos Efsanesi*nde nihilizmi saçma (absurd) kavramından hareketle inceleyen Camus, düşünsel gelişiminin birinci döneminde "saçma" kavramı üzerinde durur, intiharı işler. İkinci dönemde ise "başkaldırma"yı ele alır. İki dönemin ortak yanını olan mutlak son (ölüm) ise, yaşamın anlamsızlığını ve dolayısıyla "saçma" yaşantıyı ortaya çıkaran temel olgudur. Ancak saçma her zaman için bir başlangıç noktası olarak kabul edilir. Camus de yapıtlarında, saçmayı aşma, onunla bir hesaplaşma çabası içinde karşımıza çıkar. Camus'nün birinci dönem felsefesi içinde yer alan *Sisyphos Efsanesi*nde kullandığı temel kavramlar, saçma (uyumsuzluk), yalnızlık ve intihardır. İkinci dönemde ise"başkaldırı" ve "dayanışma" kavramları ağırlık kazanır. Başkaldırma, metafiziksel ve tarihsel olmak üzere ikiye ayrılır. Başkaldırma düşüncesinin ahlaki ve metafizik boyutları vardır.

Camus, başkaldırıyı, politik ve tarihsel devrimlere karşıt olarak ele alır. Sisyphos'ta *uyumsuzluk bilinci* açıklığa kavuşur, saçma'nın farkına varılır ve insan bununla hesaplaşarak kendi konumunu belirler. *Başkaldıran İnsan*'da ise bu bilinç başkaldırma düşüncesine bağlanır ve bir eylem ilkesi haline gelir. Bu aynı zamanda, bireyselle toplumsal, kişiselle evrensel arasında bir ilişki ve iletişim kurulması da demektir. "Uyumsuz deneyimde, acı çekme bireyseldir. Başkaldırma deviniminden sonra, ortak olduğunun bilincine varır, herkesin serüvenidir artık."(Camus 1985:19)

"Dünyanın saçmalığı nerede?" diye soran Camus, *saçmalığın peygamberi* olarak görülmekten yakınır. "Saçma, yalnızca bir çıkış noktası sayılabilir. Ne olursa olsun, herşeyin anlamsız olduğu, herşeyden umudu kesmek düşüncesiyle kalamaz insan. Çünkü herşeyin anlamsız olduğunu söylediğimiz anda bile anlamlı bir şey söylemiş oluyoruz. Dünyanın hiçbir anlamı olmadığını söylemek, her çeşit değer yargısını ortadan kaldırmak demektir. Ama yaşamak bile kendiliğinden bir değer yargısıdır. Ölmeye yanaşmadığı sürece, insan yaşamayı seçiyor demektir. O zaman da, görece de olsa, yaşamaya bir değer verilmesi söz konusudur."(Camus 1985:21)

Birinci dünya savaşı yıllarında büyüyen Camus, tarihin her zaman için kanla, haksızlıkla, zorbalıkla dolu olduğunu belirtir. Her türlü koşulda umutsuzluğu ve mutsuzluğu aşmanın yollarını arar. Bunu da herkesten daha üstün ruhlu olduğu için değil, içinde taşıdığı bir sezgi ışığına bağlı olduğu için yaptığını söyler. Ona göre, "bu sezgi ile insanlar binlerce yıldır yaşamı en büyük acılar içinde bile sevmesini bilmişlerdir."(Camus 1985:22) Gerçekten de Camus'nün felsefesinin temelinde insan ve yaşam sevgisi yer alır. Ancak bir eylem ve etik olanağı bulmak için "ölüm"le hesaplaşmak gerekir. Camus bu hesaplaşmayı *Sisyphos Efsanesi* adlı yapıtında gerçekleştirir. Bu hesaplaşma Onun etik kavramlarının ve değerlerinin de hazırlayıcısıdır.

Camus'nün yanıtını aradığı temel sorun, Tanrı inancına ve kutsal bir evren anlayışına dayanmadan bir ahlakın kurulup kurulamayacağıdır. İnsan bu dünyada sorularıyla başbaşadır, bu

soruların yanıtını insandan başka bir şeyde aramak boşunadır. İnsan sorularıyla ve onlara aradığı yanıtlarıyla insandır. Camus için "gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır; intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediğinde bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir." Yani ilk olarak yanıtlanması gereken soru yaşamın anlamına ilişkindir. Camus'ye göre, kendini öldürmek, yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı söylemek demektir. Ancak intihar eden kişilerin yaşamın anlamından emin oldukları durumlar da söz konusudur. Camus, yaşamın bir anlamı bulunduğunu yadsıyan düşünürlerden hiçbirinin, mantıklarını, yaşamayı da yadsımaya kadar götürmediğine dikkati çeker.(Camus 1983:15-17)

Camus'nün çözümlemek istediği intihar düşüncesine yol açan şey, akıl ve gerçeklik, insan ve dünya arasındaki ilişkidir. Camus'ye göre, aklın en derin isteği ve bütün girişimlerinin amacı, dünyayı anlamak, onu insanlara indirgemektir. Gerçeği anlamaya çalışan akıl, ancak onu düşünce terimlerine indirgediği zaman gereksiniminin karşılandığını düşünebilir. İnsanın dünyayı anlama, onunla uyumlu olma, birlik olma isteği; aynı zamanda insan trajedisinin temel hareketi olarak da görülebilir. Camus'ye göre, düşünce ve akıl, olguların değişken aynalarında (görünüşlerinde) hem bu olguları, hem de kendini tek bir ilkede özetleyip açıklayabilecek bağıntılar bulabilseydi, bir *düşünce mutluluğu*ndan söz edilebilirdi. Camus, düşünce tarihinin, daha çok birbirini kovalayan pişmanlıklar ve güçsüzlükleri sergilediğini belirtir. "Akıl, umutlarının kımıltısız dünyasında sustuğu sürece, herşey özleminin birliğinde yansıyarak düzenlenir. Ama ilk deviniminde bu dünya çatlar ve yıkılır; sayısız, ışıltılı parçalar sunulur bilgisine. Bize gönül esenliği verecek bildik ve durgun yüzeyini bir daha kurabilmekten umudu kesmek gerekir."(Camus 1983:27-28) Bu durumda, akıl da, kendi tarzında dünyanın uyumsuz olduğunu söyler. Yani bu dünya aslında akla uygun değildir. Camus uyumsuzu nasıl tanımlar, uyumsuz nedir? Uyumsuz olan, bu akla-aykırı dünya ile çağrısı insanın en derin yerinde çınlayan çılgın bir açıklık ve birlik isteğinin karşı karşıya gelmesidir. Uyumsuz, hem dünyaya hem de

insana bağlıdır, aralarındaki bağdır.(Camus 1983:30) Camus, bu dünyanın kendisini aşan bir anlamı olup olmadığını bilemeyeceğini belirtir. "Ama bu anlamı bilmediğimi, öğrenmemin de benim için şimdilik olanaksız olduğunu biliyorum. Kendi koşulumun dışında olan bir anlamın benim için anlamı ne? Ben ancak insan ölçüleriyle anlayabilirim."(Camus 1983:58) İnsanın mutlaklık ve birlik isteği ile, bu dünyanın akla ve mantığa uygun bir ilkeye indirgenemezliği, birbirleriyle uzlaştırılamayan temel bir karşıtlık olarak görülür.

İnsanın hiçbir şeye sarılmadan yaşayıp yaşayamayacağını bilmek isteyen Camus, intihar kavramına ilişkin olarak "soru"nun tersine çevrilmesinden söz eder. Bundan önce sorun yaşamın, yaşamak için bir anlamı olması gerekip gerekmediğiydi. Ama şimdi tersine yaşamın, anlamdan ne kadar yoksun olursa o kadar iyi yaşanacağı ortaya çıkmaktadır. Yaşamak da uyumsuzu yaşatmaktır. Camus, uyumsuzu yaşatmanın insanı başkaldırmaya götürdüğünü belirtir.(Camus 1983:60-61) İnsanla kendi karanlığının sürekli bir biçimde karşılaştırılması olan başkaldırma, yaşama değer veren bir eylemdir. Camus'ye göre, "gözleri bağlanmamış bir insan için, kendisini aşan bir gerçekle çarpışan anlayışın görünümü kadar güzel bir görünüm yoktur. (...) İnsana-aykırılığı insanın büyüklüğünü oluşturan bu gerçeği yoksunlaştırmak, insanın kendisini yoksunlaştırmaktır." Camus, bu bakımdan herşeyi açıklayan öğretilerin aynı zamanda kendisini zayıflattıklarını vurgular. Çünkü böylesi öğretiler, insanı kendi yaşamının ağırlığından kurtarmaktadırlar. Oysa insanın onu yalnız başına taşıması gerekir.(Camus 1983:62)

İnsanın aklı ve sorularıyla karşısında durduğu dünya ile ilişkisinde yaşanan saçma ve uyumsuz durumunun yorumlanması sonunda, yani yaşamın ve tarihin anlamsızlığı karşısında, bundan kurtulmak için iki yol bulunduğu görülür: intihar ve başkaldırma. Camus için, bunlardan yalnızca ikincisi, belli bir değerin tanınmasını içerdiği için, yaşama bir anlam kazandırma imkanına sahiptir. Bu imkanı geliştirmeye uğraşan Camus, Tanrının o dünyadan ve insandan ayrılmasıyla, yani her türlü kutsallığın reddedilmesiyle belirginleşen anlamsızlığın taşıdığı bütün sonuçları

çıkarmak ve anlamsızın ötesinde bir ahlak olanağını açığa çıkarmak ve temellendirmek amacındadır.(Foulquie 1991:49-50)

Aslında yeni bir akılsallık (rasyonalite) getirmediği, yalnızca eski akılsallığı (Grek tarzındaki) çağdaşlaştırdığı söylenen Camus'nün bu tavrı, onun Sisyphos'u, dünyanın saçmalığı ve yaşamın anlamsızlığı gibi intihara varan yaşantılara karşı bir kişilik olarak ortaya çıkarmasında da görülür. Tanrıların sürekli boşa çıkacak umutsuz bir iş yapmakla, hep yeniden aşağıya yuvarlanacak taşı tepeye çıkarmakla cezalandırdığı Sisyphos'un en önemli özelliği, cezasını bilinçli olarak kabul etmesidir. Bütün yaşamını "evetlemiş" olmakla kendi kaderine egemen olmasıdır. Çünkü, "taş" kendi taşıdır." Tanrıların, bir kayayı durmadan bir dağın tepesine kadar yuvarlayıp çıkarmaya mahkum ettikleri Sisyphos, kayayı tepeye kadar getirir, ama kaya tepeye gelince kendi ağırlığıyla aşağı düşer hep. Bu yararsız ve umutsuz çaba, en korkunç ceza olarak düşünülmüştür Tanrılar tarafından. Sisyphos ise tepeye çıkardığı taşın, birkaç saniyede aşağı dünyaya doğru inişine bakar, onu yeniden yukarı doğru çıkarmak gerektiğinden, yine ovaya doğru yürür. Camus, Sisyphos'un işte bu yürüyüş, "bu duruş, bu dönüş sırasında" kendisini ilgilendirdiğini belirtir: "Böylesine taşlarla başbaşa didinen bir yüz, taşın kendisidir şimdiden.Bu adamın ağır ama eşit bir adımla sonunu göremeyeceği sıkıntıya doğru inişi gözlerimin önüne geliyor. (...) Tepelerden ayrıldığı, yavaş yavaş Tanrı'ların inlerine doğru gömüldüğü saniyelerin her birinde, yazgısının üstündedir. Kayasından daha güçlüdür."(Camus 1983:131-133) Camus, bu efsanenin trajik olmasının, kahramanın bilinçli olmasından kaynaklandığı görüşündedir. Çünkü Sisyphos, "düşkün durumunun bütün enginliğini bilir, inişi sırasında bunu düşünür."

Camus'ye göre Sisyphos, yazgıyı bir insan işi kılar, insanlar arasında sonuçlandırılacak bir işe dönüştürür. Yazgısı kendisinindir ve kayası kendi nesnesidir. Aynı biçimde uyumsuz insan da, sıkıntısı üzerinde gözlem yapmaya başladığı zaman, bütün putları susturur. Camus'ye göre, kişisel bir yazgı varsa, üstün alınyazısı olamaz. Hiç değilse tek bir alınyazısından söz edilebilir. Ancak

uyumsuz insan, onu da kaçınılmaz bulur ve küçümser. İnsanın kendi yaşamına yönelmesini simgeleyen Sisyphos, insansal olan herşeyin tümüyle insan kaynaklı olduğunu gösterir. Çünkü Tanrıları yadsıyan Sisyphos için, efendisiz olan bu evren ne anlamsız ne de değersiz görünür. Yuvarladığı "taşın ufacık parçalarının her biri, bu karanlık dağın her madensel parıltısı, tek başına, bir dünya oluşturur. Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir insan yüreğini doldurmaya yeter"(Camus 1983:134-135) Bu nedenle Camus, "Sisyphos'u mutlu olarak tasarlamak gerek"tiğinden söz eder.

1940'larda Nazizmin, faşizmin güçlenip yayılması, sonra da 2. Dünya Savaşının getirdiği çöküntü, geleneksel değerleri sarsmış ve yıkmıştır. Toplumsal olaylarla ve tarihle fazlaca ilgilenmeyen varoluşçular ve Camus, 2. Dünya Savaşıyla birlikte "tarih"le yüz yüze gelirler, tarihselliklerinin bilincine varırlar. İşgal yıllarında *direniş hareketi*ne katılan bu yazarlar ve insanlar, artık bu anlamsız dünyaya daha başka bir gözle, daha farklı bakarlar. Artık bundan sonra *yalnızlık* konusunu değil, *dayanışma* kavramını öne çıkarırlar Direnişe katılan varoluşçular, nazi zihniyetine karşı koyamamış ve "saçma" üzerine kurulu felsefelerini bekleyen nihilizmden kendilerini kurtarma, yeni bir değerler sistemi yaratma, o yılların umutsuzluk ortamında umut ışığı yakma, yeni bir hümanizm oluşturma çabasına girişirler.(Aksoy 1981:318-320) Sartre ve diğer varoluşçuların hem idealizmden hem de materyalizmden bazı öğeler alarak bir başka yol aradıklan görülür. Aranan sentez, Marksizm ile insanın tarihsel çelişkilerini çözümlemek, varoluşçuluk ile de onun öznel boyutunun olanaklı tek yorumunu gerçekleştirmektir. Camus, durum ne olursa olsun, şiddeti reddederken, aynı zamanda Marksizmin öğreti ve uygulamalarını da eleştirir. Rusya'daki çalışma kamplarının varlığı ile Stalin üzerine tartışmalar ve Kore Savaşı varoluşçuların düşünce ve eylem birliğini sona erdiren olaylardır. Camus, özellikle **Başkaldıran İnsan'da**, sonu devlet terörüne vardığı için tarihteki büyük devrimleri kınayan bir tavır sergiler.

Camus'nün temel hareket noktası, 1789'dan bu yana Avrupa tarihinde etkisini gösteren *başkaldırma* olgusudur: baskıya, zulme, sömürüye başkaldıran insanın düşünüş biçimi. Bu olgunun düşünce düzeyindeki hazırlayıcıları olan filozoflara ve yazarlara olduğu kadar, tarihsel olaylara da eğilen Camus, her başkaldırmanın, başlangıçta "bütün insanlar adına bir değer adına" yola çıktığını, ancak daha sonra "köklerini ve temellerini" unutarak, yani ne adına başkaldırdığını unutarak, ya karşı çıktığı tutum gibi buyurgan (totaliter) olduğunu ya da kendi kendini yok ettiğini belirtir. Politik alandaki yazılarıyla Franco İspanyasına da Stalin Rusyasına da eşit ölçüde karşı çıkan Camus'nün amacı, başkaldırma için felsefi bir ölçü, mantıksal bir tutarlılık ölçüsü getirebilmektir. Başkaldırma, bir şeye karşı gelirken, karşı gelme yolu, o yolla ulaşmak istediği amacı sarsıyorsa tutarsızdır. Bundan dolayı, her zaman için başlangıçta başkaldırmayı harekete geçiren değerlere, bütün insanlar için geçerli olması gereken değerlere bağlı kalmak gereklidir. Başkaldırmanın haklılık temeli ancak böylelikle söz konusu olabilir, yoksa kendisi de başka bir haksızlık kaynağı haline gelir. Haklılık temelini sürekli gözeten, yola çıktığı değerlere her zaman bağlı kalan bir başkaldırma: işte Camus'nün yeni bir hümanizmin temeli olarak gördüğü kavram budur.

Camus, insanların, tarihi kendi buyrukları altına alacak yerde, hergün biraz daha onun kölesi olmaya doğru yöneldiklerini belirtir. Ancak yine de insanlar yazgılarının farkına varma konusunda ilerleme göstermektedirler. Camus, hiç kimsenin karşılığını vermeye gücünün yetmediği soruyu şöyle belirtir: "İnsan, ne Tanrı'nın ne de akılcı düşüncenin yardımı olmadan, tek başına kendi değerlerini yaratabilir mi?" Bu soru belirleyici niteliktedir ve önemlidir. Çünkü Camus'ye göre, Fransa ve Avrupa bugün ya yeni bir uygarlık yaratmak ya da yok olmak durumundadırlar."(Camus 1982:54)

İnsan anlayışını etik ve politik düşünceleri bağlamında dile getiren Camus'ye göre, insan yaşamının hiçe sayıldığı bu çağda politik sorunların en önemlisi, öldürmenin haklı görülüyor olmasıdır. Kendi deyimiyle, "öteki sorunlara geçmezden önce,

bunun karşısında tutumumuzu açıklamalıyız. Hiçbir şeyi kurmaya başlamadan önce, şu iki soru üzerinde durmalıyız: Doğrudan doğruya ya da dolayısıyla öldürülmek ya da işkence görmek ister misiniz, istemez misiniz? Doğrudan ya da dolaylı olarak başkasını öldürmek ya da işkenceye sokmak ister misiniz, istemez mi? Bu sorulara hayır diyenlerin hepsi, ister istemez, davranışlarını değiştirecek bir sürü sonuçlara sürüklenecektir."(Camus 1982:59)

Başkalarının ölümünü düşünememenin, çağımızın bir bozukluğu olduğunu belirten Camus, istediği dünyanın, kimsenin kimseyi öldürmediği bir dünya değil (çünkü bu bir ütopyadır) insan öldürmenin haklı olmayacağı bir dünya olduğunu vurgular. Camus, bazen karamsarlığa kapılmasından ötürü, bugünün insanını kurtarmanın olanaksızlığını düşünür. Ama her şeyi kurtarmak pek akla uygun görünmese de, "bu insanoğulları, ruhça ve bedence kurtarılabilir hala" demekten de geri durmaz.

SİYASET VE TOPLUM FELSEFESİ

Siyaset felsefesi, en önemli felsefe disiplinlerinden biridir. Günümüzde felsefe çalışmalarının büyük bölümünün siyaset ve toplum felsefesinin kavramları ve sorunlarıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Ancak tüm felsefe tarihi boyunca, filozofların siyasetle, siyasal sorunlarla ilgilendiklerini görebiliriz. Öyle ki birçok büyük filozof, aynı zamanda yaşadıkları çağın yöneticisi olan kişilere öğretmenlik ya da danışmanlık yapmışlardır. İskender'in öğretmeni Aristoteles, Roma Imparatoru Neron'un öğretmeni ise Seneca'dır. Marcus Aurelius gibi kimi filozoflar da dönemin yöneticisi olarak hatırlanabilir.

SİYASETİN ANLAMI VE SİYASET FELSEFESİNİN KONUSU

Siyaset felsefesi, siyasal olaylar ve sorunlarla ilgilenir. Siyasal olaylar ve sorunlar ise, bir toplum içinde meydana gelen olaylardır. İnsanın toplumsal bir varlık olması, onun aynı zamanda siyasal bir varlık olduğu anlamına da gelir. Aristoteles'in insanı, "zoon politikon", yani siyasal varlık olarak tanımladığını hatırlayabiliriz. Siyaset kavramı ne anlama gelir? Önce bu kavramı açıklamak yerinde olur. Siyaset kavramı dilimize Arapçadan geçmiştir. Köken olarak Antik Yunancadaki *polis* (şehir devleti) kavramından gelmektedir. O dönemde bilindiği gibi Yunanistan'da küçük şehir devletleri vardı. Bu nedenle siyaset kavramı, şehrin (toplumun) ve devletin yönetimi ve bu konudaki düzenlemeler ve etkinlikler anlamına gelmektedir. Toplumu oluşturan bireyler (yurttaşlar) da siyaset yapma durumundadır. Tarihsel olarak konuyu gözden geçirdiğimizde, o dönemin Yunan toplumunda bütün özgür yurttaşların siyasetle ilgilendiklerini görüyoruz. Doğrudan demokrasi söz konusu. Bu ise devletin yönetiminde ve alınacak kararlarda, tüm yurttaşların söz sahibi olmasını ifade etmektedir. Ama tarihten günümüze doğru yaklaştıkça, hem siyaset kavramının hem de demokrasi gibi diğer siyasal kavramların ve kurumların önemli değişmeler geçirdiğini görürüz.

Ancak siyaset kavramının ve siyasal eylemin, başlıca iki amaç doğrultusunda biçimlendiğini söylemek mümkündür. Siyaset, bir iktidar mücadelesi demektir. Çünkü devleti ve toplumu yönetmek için, iktidarda olmak gereklidir. Bu açıdan tarihe baktığımızda, toplumsal sınıflar ve gruplar arasında bir iktidar mücadelesine tanık oluruz. Bu ise her grubun ya da toplumsal sınıfın kendi yararları, beklenti ve düşünceleri doğrultusunda yönetimde söz sahibi olmasını ifade eder. Ancak siyaset diğer yandan, toplumda bir düzen ve uzlaşım sağlama etkinliği olarak da karşımıza çıkar. Çıkarların, beklentilerin farklılığı, bireyler, gruplar ve sınıflar arasında bir karşıtlık yaratır. Siyaset alanında bu karşıtlığın yansımalarını görebiliriz. Fakat iktidar mücadelesi ve çıkarlar için yapılan mücadele, aynı zamanda bir düzen arayışını da içerir. Çünkü aksi durumda toplumsal yaşamın bütünlüğü ve sürekliliği tehlikeye düşer.

Siyaset felsefesi, insanı toplumsal ve siyasal bir varlık olarak inceleyen bir felsefe disiplinidir. Siyasal olayların, diğer toplumsal olay ve etkinliklerden en önemli farkı, yönetme ve yönetilme ile ilgili olmasıdır. Bu nedenle devlet ve hukuk da siyasetle ilgilidir. Siyaset felsefesinin, Platon'un *Devlet* adlı yapıtıyla başladığını söyleyebiliriz. Platon'un bu kitabı, aynı zamanda ütopyacı bir düşünme geleneğinin de başlangıcını oluşturur.

Siyaseti konu edinen, siyasetle ilgili etkinlikleri ve kurumları ele alan *siyasal bilimler* de vardır. Ancak siyaset bilimi, siyasal alandaki kurumları, siyasal rejimlerin yapısını, bu konudaki değişmeleri ve sorunları sistemli ve karşılaştırmalı biçimde inceler ve olabildiğince siyasal olgulara dayanır, değer yargılarından kaçınmaya çalışır. Bir bakıma siyaset bilimi, siyaset alanında *olanı* incelerken, siyaset felsefesi ise aynı zamanda, olması gereken ideal bir siyasal düzenin olup olamayacağını ya da nasıl mümkün olacağını da konu edinir. Platon'un *Devlet*'i böyle bir arayışa örnek olarak verilebilir. İnsan belli toplumsal koşullar altında ve belli bir siyasal düzen (rejim) içinde yaşar. Fakat çeşitli nedenlerle, daha iyi olduğunu düşündüğümüz bir düzen ve yaşama biçimini tasarlamaya ve bunu gerçekleştirmeye yönelebiliriz. Siyasal

düşünceler tarihinde, bu konuda pekçok girişim ve arayış karşımıza çıkmaktadır. Siyaset felsefecisi, siyasal ve toplumsal dünyayı yalnızca çözümlemek ve yorumlamakla yetinmeyip, aynı zamanda onu değiştirme yönünde düşünsel ve eylemsel çabalar gösterebilir. Bu konuda Marx'ı hatırlayabiliriz. Onun ünlü onbirinci tezi şöyledir: "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumlamakla yetindiler, ama asıl önemli olan onu değiştirmektir"

SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI VE SORUNLARI

Siyaset felsefesinin temel kavramları, siyasal eylemleri, kurumları, değerleri ve etkinlikleri açıklayan kavramlardır. Bu kavramlar arasında şunlar sayılabilir: Birey (yurttaş), toplum, devlet, iktidar, egemenlik, meşruiyet, hak, hukuk, insan hakları, demokrasi, bürokrasi vb.

Siyaset felsefesinin ele aldığı sorunlar alanının, oldukça geniş olduğunu söyleyebiliriz. Her siyaset felsefecisinin ağırlık verdiği sorunlar ya da kavramlar diğerlerinden farklı olabilir. Bu nedenle bütün siyaset felsefelerinde tartışılan ve yanıtı aranan temel sorunları, birkaç başlık altında toplamak yararlı olabilir. En önemli sorunlar arasında şunlar sayılabilir:

*devletin ne olduğu,

*egemenliğin temelinin ne olduğu,

*devletin gerekli olup olmadığı,

*iktidarın kimde olması gerektiği,

*birey (yurttaş) ve toplum arasındaki ilişki tarzının ne olacağı

*toplum ve devlet arasındaki ilişki tarzının ne olacağı

*devletin işlevlerinin neler olacağı

*devletin diğer devletlerle ilişkilerinin nasıl olacağı vb...

Siyaset felsefesi, her çağın gerçekleştirmek istediği değerler ve düşüncelerden yola çıkar. Bu nedenle siyaset felsefesinin sorunları, tarihsel ve toplumsal koşullarla bağıntılıdır. Antik yunan toplumunda, mutluluk ve iyi gibi ahlaksal değerler, siyasetin de amaçları olarak karşımıza çıkar. Dönemin devlet anlayışını

biçimlendiren de bu tür düşünceler ve değerlerdir. Ortaçağda ise Avrupa'da egemen olan düşünce, tüm Hristiyanlığın değerler ve normlar sisteminden kaynaklanır. Tanrısal ve dünyevi iktidarın birlikteliği ve devletin ilahi açıdan meşruluğu söz konusudur. Daha önce etik bölümünde değindiğimiz *dinsel temellendirme*, siyaset için de söz konusudur bu dönem için. Yeniçağda ise ortaya çıkan yeni düşünceler ve siyasal idealler söz konusudur: özgürlük, eşitlik ve insan hakları. Bu ve benzeri düşünceler, değerler ve idealler, aynı zamanda toplumsal-ekonomik yapıdaki değişmeler, yeni bir devlet anlayışının ortaya çıkmasını sağlar: demokratik devlet ya da kısaca demokrasi. Özellikle Batı ülkelerinin demokratikleşme sürecine girmeleriyle birlikte, "demokrasi"nin modern bir siyasal ideoloji haline geldiğini görürüz. Elbette Batı ülkelerinde demokrasinin gelişimini sağlayan, sosyal ve ekonomik değişmeler, toplumsal sınıflar arasındaki mücadeleler olmuştur. Ancak demokratik devlet düşüncesini ve insan hakları ve değerleri düşüncesini işleyen ve geliştiren, bu kavramların belirginleşmesini sağlayan, hiç şüphesiz Locke, Hobbes, Rousseau, Kant gibi filozoflar olmuştur. Yine Marx gibi bir filozof ve sosyal bilimci, adını andığımız libaral düşünce geleneğini izleyenlerden farklı bir doğrultuda, siyaset felsefesine yeni boyutlar kazandırmıştır. Siyaset felsefesi alanında da, farklı düşünce akımlarının ve izm'lerin birbiriyle tartışma halinde olduğu görülmektedir.

ETİK VE SİYASET İLİŞKİSİ

Siyaset ve etik (ahlak) arasında açık ya da kapalı, fakat sürekli ve kopmaz bir bağını olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü siyasete felsefe açısından yaklaşmak istediğimizde, eylem felsefesini, yani etik'i işe karıştırmak durumundayız. Bilindiği gibi, "ahlaksal eylem", başkalarına yönelik eylem olarak tanımlanır. Siyaset de, insanın başkalarına yönelik eylemlerinde ortaya çıkan ve dahası başkalarıyla birlikte olmanın bir gereği olarak yapılan bir etkinliktir.

Etikte, daha çok kişi (birey) açısından iyi bir yaşamın ne olduğu, erdemli olmanın neye dayandığı ve insanın eylemlerinin ana doğrultusunun ne olması gerektiği ele alınmaktadır. Etik, kişiyi

diğer kişilerle ilişkileri bakımından ve eylemlerinin dayanak noktası olan değerler bakımından incelerken, siyaset felsefesi ise, iyi bir toplumsal düzenin ve siyasal rejimin hangisi olduğunu ya da olması gerektiğini ele alır. İşte bu noktada ahlaksal olan ile siyasal olan da içiçe geçer. Günümüzde etik ve siyaset arasında belli ayrımlar yapılır. Fakat Antik Yunanda siyasal ve ahlaksal olanın birlikte ele alındığını görebiliriz. Platon ve Aristoteles'in felsefeleri, buna örnek olarak verilebilir. Siyasetin, toplumsal yaşamla ilgili kararların alınması olarak anlaşılan Antik Yunanda, bireyler de yurttaşlar olarak, söz konusu karar sürecine katılıyorlardı. Ahlak ve siyaset arasında bugünkü ayrım söz konusu değildi. Bunun da temeli, insanın özünde yurttaş olarak kabul edilmesine dayanır ve iyi insan (ahlaklı insan) ile iyi yurttaş birbiriyle özdeştir. Buna bağlı olarak, ahlak ve siyaset arasında da özdeşlikten söz edilebilir.

Platon'da Ahlak ve Siyaset: Platon'un felsefesinde ahlak ve siyaset birbirinden bağımsız değildir. İnsanın doğal amacı olan mutluluğu sağlayacak yaşama biçimini ve siyasal rejimi arayan Platon, tek kişiyi (bireyi) değil, devlet çerçevesinde biraraya gelmiş olan toplumu göz önünde tutar. Bu nedenle onun ahlak felsefesi devlet anlayışından ayrı düşünülemez. İnsanın özünü ve ereğini, ancak devlet ve toplum açısından kavrayabiliriz. Platon'a göre, insanın doğasını anlayabilmek için, onu bir devlet kuramı içinde ele almak gereklidir. Bu nedenle insan bireysel yaşamı içinde değil, siyasal ve toplumsal yaşamı içinde incelenmelidir.(Günay 2003:23-24) Çünkü Platon'a göre, bireyin ruhu toplumsal doğa ile bağlıdır. Biri diğerinden ayrı olmadığından dolayı, özel ve genel (kamusal) yaşam da birbirleriyle bağıntılıdır. Bu nedenle, eğer genel yaşam kötü ve yozlaşmışa, özel yaşam gelişip ereğine ulaşamaz. Platon'un, *Devlet* adlı yapıtında, bireyin adaletsiz ve yozlaşmış bir devlette karşılaşacağı tüm tehlikelerin çok etkileyici bir betimini yaptığını söyleyebiliriz.(Cassirer 1984:73) Ancak Platon'un insan ruhunu üç ayrı bölümde ele alan bölümlemesiyle ve buna karşılık olan toplumsal sınıflar bölümlemesi, mülkiyet ortaklığına ya da kadın ve çocukların ortaklığına ilişkin görüşlerinin şiddetli eleştirilere uğradığını saptayabiliriz. Ama tüm bu karşı çıkışlar ve

eleştiriler, onun siyasal yapıtının temel değerini azaltmamıştır. Platon'un görüşü, siyasal düşüncenin gelecekteki tüm gelişimini derinden etkilemiş bulunmaktadır.(Cassirer 1984:78)

Sokrates'in insan ve kültür sorunlarını ahlak felsefesi açısından ele almasına karşın, aynı sorunları Platon, daha çok siyaset ve toplum felsefesi açısından incelemiştir. Platon'un kuramında insan, kendi yaşamını ve gelecekteki yazgısını seçen bir varlık olarak anlaşılır. İnsan, insan-üstü, göksel ya da "daimonca" bir gücün demir pençesi altından çıktığı için, artık tam bir sorumluluk yüklenmek zorunda olan özgür bir varlıktır. Bu özgürlük, ne rastlantısaldır ne de dış koşullara dayanır. O, insanın kendi varlığındaki uyum ve "doğru orantı"ya dayanan bir özgürlüktür. Platon, bireysel ruhla devletin ruhu arasında bir koşutluk kurduğu için, devletin de aynı yükümlülük altında olması söz konusudur.(Cassirer 1984:85) Bireyler için olduğu gibi, devlet için de "ahlaksal erek" vazgeçilmez bir varlık koşulu durumundadır. Bu nedenle Platon, insanın ancak doğru bir siyasal rejimde mutlu olabileceğine inandığı için, bireyci ahlak anlayışları ile karşıtlık içinde, tek kişinin değil, toplumun mutluluğuna daha fazla değer verir. Bu mutluluğa ancak devlette ulaşılabilir. Platon'a göre, birey içinde yaşadığı devlete benzer, yetkin devlet yetkin bireyler yaratır, bozuk ve eksik bir devletten ise yine aynı nitelikte bireyler çıkar.(Akarsu 1982:93) Devletin asıl ereği, yurttaşlarının erdemli olması ve toplumun mutluluğu olmaktadır.

En temel eleştirilerini uzlaşımcılığa yönelten ve ahlaklılığın, doğruluğun dayanağının uzlaşım olamayacağını savunan Platon ideal devletinde, yurttaşların sayısını 5040 olarak belirlemişti. Neden ideal toplum belli sayıda kişi ile sınırlandırılmaktadır? Çünkü bir toplumun boyutları ve sınırları ne kadar genişlerse, kişilerin yönetime katılmaları, kendi yaşamlarını kontrol etmeleri ve siyasal karar verme sürecine katılmaları da o ölçüde zor ve hatta olanaksız olacaktır. Antik şehir devletlerinde yurttaşların doğrudan yönetime katılmaları söz konusu iken, bu devletlerin yıkılıp parçalanmasından sonra, bireyler de siyasal eyleme ve yönetime doğrudan katılma olanağını yitirmişlerdir.

Aristoteles'te Ahlak ve Siyaset: İnsanı "siyasal ve toplumsal" bir varlık olarak tanımlayan Aristoteles, *Politika* adlı kitabında şunları söyler: "tüm insanlar arasında onları bu ortaklığa sürükleyen doğal bir içgüdü vardır ve bir devleti kuran ilk adam, çok büyük yararlar sağladığı için övülmeye değer. İnsan nasıl tam gelişme durumuna ulaştığı zaman hayvanların en iyisiyse, yasa ve kurallardan ayrılınca da en kötüsü olur."(Aristoteles 1983:10) Aristoteles'e göre, "site dışında insan ya hayvandır, ya tanrı." *Politika*'nın birinci kitabında aileden topluma doğru olan gelişimi sergileyen Aristoteles için toplum, 'doğal'dır. Çünku herşeyden önce insan doğasının gerçekleşmesidir ve aynı zamanda insan doğası nedeniyle olmuştur. Bu açıdan insana ilişkin temel soruyu şöyle sormak mümkündür: insan doğasının gerçekleşmesini, onun mükemmelliğe ulaşmasını hangi toplum biçimi sağlayabilir?

Aristoteles'te en önemli olan ve en başta gelen bilim politikadır. "Çünkü kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur. Askerlik, ekonomi, retorik gibi en değer verilen olanakların da onun altında yer aldığını görüyoruz; diğer (pratik) bilimleri kullandığına, ayrıca da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyduğuna bakılırsa, onun amacı ötekilerin amacını da kapsamalı, öyle ki bu amaç, 'insan için iyi' olan olsa gerek."(Aristoteles 1988:1094a27b6)

Aristoteles, her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğu görüşündedir. Ona göre, "bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse, bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, en yüksek iyiyi amaç edinecektir. Bu bizim Devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz."(Aristoteles 1983:7) Doğal bir topluluk biçimi olan devletin amacı iyi yaşamı sağlamaktır. Aristoteles için iyi yaşam, amacı erdem olan yaşamdır ve iyi yaşamı gerçekleştirdiğini söylediği "polis" (şehir devleti) de hedefi erdem olan bir topluluktur.

Aristoteles için toplum, 'doğal'dır, çünkü herşeyden önce insan doğasının gerçekleşmesidir ve aynı zamanda insan doğası nedeniyle olmuştur. Toplumu bu tür bir doğallaştırma, Aristoteles için toplumsal olan herşeyin kaynağının insan doğasına bağlanması demektir. Aristoteles için temel soru şudur: "insan doğasının gerçekleşmesini, onun mükemmelliğe ulaşmasını hangi toplum biçimi sağlayacaktır?" Bilindiği gibi, Aristoteles'te bir şeyin doğası tümüyle, bir ereğin gerçekleştirilmesi olduğuna göre, insan söz konusu olduğunda, insan doğasının ne olduğunun yanıtını bulabilmek için, önce onun eylemini yaratan en temel ereğin ne olduğuna, daha sonra da bu ereğin gerçekleşmiş hale nasıl geldiğine bakılması gerekir. İnsanı insan yapan akıl olduğundan dolayı, insani yaşamın yöneleceği hedefi de akıl gösterecektir ve bu hedef, "insanın nihai hedefi", herhangi bir iyilik değil, en yüksek iyi olacaktır. Bu bakımdan, Aristoteles'in insansal etkinliği mükemmelliği giden bir süreç olarak kavrayışı, politika felsefesi tarihine bırakılan önemli bir miras olarak görünmektedir. Ancak Aristoteles, bir model anlamında "en iyi" ile yani olması gereken ama gerçekleşmeyen bir ideal rejimle ya da topluluk biçimiyle ilgili değildir. Pratiği aşan bir modelin pratiğin doğasını açıklayamayacağını savunan Aristoteles'e göre ideal, olanın içindedir. En iyi olanın varlığı, onun içkin bir erek olarak varolması anlamına gelir. İdeal olanı içkin bir erek olarak konumlayan Aristoteles, en üstün erdem olarak "adalet"i kabul eder. O halde, politik etkinlikle kendi mükemmelliğine ulaşacak olan insan, en yüksek toplumsal erdemi durumundaki adalet uyarınca eyleyecektir. Bu durumda insan etkinliğinin yol gösterici erdemi adalet olacaktır. Aristoteles'in adalet kavramına yüklediği anlam, onu erdemler hiyerarşisinin en üstüne koyması, onun politika ve etiği birbirleriyle bağıntıya sokmasının da önemli bir göstergesidir.

Aristoteles'e göre insanın, doğası bakımından politik bir varlık olduğunu belirtmiştik. İnsan ancak "polis" düzeyinde örgütlendiği zaman hayvansal yanını aşma ve tinsel (manevi) bir varlık durumuna gelme imkanına kavuşabilir. Devletin doğal olması da, onun insan iradesinden bağımsızlığını ifade etmez.

Devletin kaynağı insanın kaprisinde değil,eşyanın doğasında bulunması bakımından doğaldır. Devletin varlığını ahlaki bir ereğin bulunmasına bağlayan Aristoteles'e göre, bir topluluğun oluşumunda "ortak bir görüşü" paylaşmanın vazgeçilmez bir rolü vardır. Çünkü yalnızca ortak çıkara ulaşmayı amaçlayan yönetimler doğru yönetimler (rejimler) olarak kabul edilebilirler. Bu bakımdan polis, mükemmel ve kendi kendine yeten bir hayatı sağlamak için oluşturulmuş, amacı mutluluk olan bir topluluktur. Devlet ile toplum arasında hiçbir Yunan düşünürü için açık bir ayrım mevcut değildir. Çünkü Yunan devletinin hayatın bütün alanlarına nüfuz etmesi söz konusudur.

Aristoteles, toplumsal yaşamı iki alana ayırmaktadır. Aile ya da hane anlamındaki "oikos" insan için özel yaşamını, politik topluluk anlamına gelen "polis" ise kamusal yaşamı temsil eder. Oikos, doğal ihtiyaç ve arzuların karşılanmasına dayanır. Polisin varlık nedeni ise yetkinliktir (arate). Sofistlere göre ise, her türlü etkinlik ve özellikle politik eylem, çıkarların ve tutkuların bir aracı olarak görülmekteydi. Etkinlik ve politik eylem de, özü bakımından özel çıkarların ve doğal arzuların doyurulmasına yönelik çabalardı. Sofistlerin yaklaşımını polisin varlığı ve ortak bir "iyi"nin gerçekleştirilmesi bakımından kabul edilemez bulan Aristoteles'e göre, "oikos" yaşam için gerekli, ama iyi yaşam için yetersizdir. Hırslar, çıkarlar ve tutkular elbette yadsınamaz. Ancak bunların toplumun ontolojik temellerini oluşturmaları söz konusu olamaz. Çünkü politika ve etik arasında organik bir ilişki kurar. Aristoteles için, politik yaşamı özel yaşama/oikosa indirgemek, insanı hayvansal düzeye mahkum etmek demektir. Oysa insanlar hayvanlardan farklı olarak, dil ve politik eylem yetilerine dayanarak zorunlulukları aşar ve özgürlüğe ulaşırlar. Ahlak ve politika, dil ile temellendirilen eyleme dayanır. Oikos içinde kullanılan dil arzuların ve ihtiyaçların aracı iken, polis içinde kullanılan dil ise politik eylemin temelidir. Sofistlerin hatası, dil ile temellendirilen bir anlam ve değer dünyasına dayanan politik eylemi, zorunluluk ile temellendirilmiş pratik etkinliğe indirgemiş olmalarıdır. Aristoteles'e göre, oikos ile polis, iki bağımsız yaşam ve eylem

biçimidir. Politik eylem özel yaşama indirgenemeyeceği gibi, oikos'un varlığı da yadsınamaz. Burada Platon'u eleştiren Aristoteles için, oikos ile polis arasındaki fark, yaşam ile iyi yaşam arasındaki fark demektir.(Sunar 1986:55-58)

Aristoteles'in, toplumun temeline koyduğu doğa, pratik yaşama içkin olan, insansal yaşama yabancı ve ona aşkın olmayan, değişken, uzlaşımsal olanla beslenen bir doğadır. Böylece Aristoteles, Platon'un yaptığı gibi, felsefenin gerçekleştiği (filozofların kral olduğu) bir yaşamı iyi yaşam olarak nitelendirmez, tersine her türlü kural dışılıklarıyla birlikte insansal bir yaşamı iyi yaşam olarak görür. Onun gerçekçiliğinden kaynaklanan bu kavrayış tarzı, Antik birey-toplum ve toplumsal değerler sisteminin parçalanmasından sonra da sık sık Aristoteles'e dönülmesine zemin hazırlamıştır.

Ahlak ve Siyasetin Kopuşu: Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde karşılaştığımız, siyaset ve ahlakın birlikteliği, hem Yunan şehir devletlerin yıkılması sonucu hem de çeşitli filozofların farklı tutumları nedeniyle bozulmuştur. Siyasete sıcak bakmayan Epikuros için, siyasal etkinlik ne doğal ne de zorunlu bir arzunun ifadesidir. Ahlak felsefesinden hatırlanacağı gibi, Epikuros bireyin iyi ve mutlu bir yaşamı nasıl sağlayacağı sorunuyla ilgilenir. Temel olarak bireyi ön plana alan Epikurosçu yaklaşımda, iyi yaşamın gerçekleştiği toplumsal düzenin hangisi olduğu ya da olacağı sorusu büyük önem taşımaz. Epikurosçular daha çok bireyin hangi koşulda olursa olsun nasıl iyi ve mutlu biçimde yaşayacağı sorusunu ele almışlardır. Bu yaklaşımın sonucu olarak da, insanı tek amacı, hazzı arayıp acıdan kaçmak biçiminde anlaşılmıştır. Ancak Epikurosçuların söz ettiği birey de belli bir toplumun içinde yaşamaktadır. Bu nedenle Epikuros, toplumun tek işlevinin bireylere acı verebilecek şeyleri denetlemek ve ortadan kaldırmak olduğu belirtir. Doğası gereği bencil olan ve kendi çıkarları peşinde koşan insanlar, bundan dolayı, sürekli zarara uğrama kaygısını duydukları için biraraya gelir ve bir sözleşme ile ortak yarar temelinde toplumu meydana getirirler. Epikurosçu felsefe, "sözleşme" kavramını siyaset felsefesine kazandırması nedeniyle

de önemlidir. Yüzyıllar sonra, 18. yüzyılda Rousseau da "toplumsal sözleşme" kavramını yeniden işleyecek ve çağın siyasal sorunlarına çözüm bulmaya çalışacaktır.

Burada şöyle bir soru aklımıza gelebilir: siyaset ve ahlakın birbirinden kopuşu ya da ayrılması, bir ilerle mi yoksa bir gerileme midir? Etik'in kendi başına bir disiplin olarak ortaya çıkması bakımından bir ilerleme söz konusudur. Fakat diğer yandan ahlak ve siyasetin kopuşu, aynı zamanda birey ve toplum arasındaki ilişkinin de nitelik değiştirmesi demektir Kendi yaşamını düzenlemede özgür olan bireyin siyasetle ilişkisi kopunca, bireyci eğilimlerin belirlediği ahlaki talepler doğrultusunda eylediğini görebiliriz. Elbette birey çeşitli ahlak öğretileri çerçevesinde kendi yaşamını aydınlatacak ve düzenleyecek ilkeler bulabilir, fakat bunların gerçekleştirilebilmesi ancak siyasal etkinlikle mümkün olabilir. Bir bakıma ahlak ve siyasetin aslında her zaman birlikte olduğunu ve bireylerin eylemlerinde de her iki öğenin birlikte bulunduğunu söylemek daha doğrudur. Ahlaki temelleri olmayan siyaset kadar, siyasetten soyutlanmış bir ahlak ya da ahlaksal eylem söz konusu olabilir mi? Günümüzde "siyasal ahlak" ya da "sıyasetçiler için ahlak yasası" gibi kavramların ve bu konulardaki arayışların çoğalması, siyaset ve ahlak arasında sürekli bir bağıntı olduğunu ve olması gerektiğini ifade etmektedir.

Modern Çağın Bir Siyaset Filozofu Olarak Hobbes: Hobbes (1588-1679), yeni gelişen liberalizmin ve o döneme özgü mutlakiyetçiliğin önemli kavramları olan bireyin güvenliği ve toplum sözleşmesi üzerine görüşleri ve yapıtlarıyla tanınır. Hobbes'un bir filozof olarak kazandığı ünün temelinde, daha çok insanın kendi benini ve çıkarlarını önde tuttuğunu savunarak insan felsefesine yaptığı katkılar bulunur. Ahlak görüşü açısından genellikle yararcılığın bir öncüsü sayılan Hobbes, ahlak kurallarına boyun eğmeyi, "barışçıl, toplumsal ve rahat bir yaşam"ın aracı olarak tamamen dindışı bir temele oturtur. Ama doğa yasalarının Tanrının buyrukları olduğunu belirtir.

Hobbes, siyaset kuramında, önce barış ve güvenlik için gerekli koşulları çözümler, sonra da önerdiği toplum sözleşmesi çerçevesinde bu koşulların yerine getirildiği ideal bir devleti oluşturma yollarını gösterir. Temel kavramı, doğal hukuktan çok, temelde kendini koruma hakkı anlamına gelen doğal haktır. Hiç kimse, kendi güvenliğine zararlı olacağını düşündüğü bir doğal hukuka göre hareket etmek zorunda değildir. Öte yandan doğal hukuka genelde uyulmazsa barışı sağlamak mümkün değildir. Hobbes'a göre, doğal durumda insanın davranışlarını istek ve korku belirler. Bu yüzden de öteki insanlarla sürekli bir çatışma içine girer. **Homo homini lupus** (insan insanın kurdudur) ilkesinin geçerli olduğu bu durumdan insanı kurtaran şey kendi aklıdır. Hobbes'a göre, "İnsanları barışa yönelten duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu. Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir. Bu şartlara Doğa Yasaları da denilir."(Hobbes 1993:96)

Hobbes'un insanın "doğal durumu" hakkında yaptığı belirlemeler ve öne sürdüğü görüşler, insan ve kültür felsefesinde ve özellikle de siyaset felsefesinde önemli tartışmaların ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Şimdi kısaca Hobbes'un insanın doğal durumuna ilişkin düşüncelerinden söz edeceğim. Çünkü insanlığın doğal durumuna ilişkin saptama ve değerlendirmeler, Hobbes'un siyaset anlayışının temelinde bulunur. Hobbes'a göre, İnsanlar doğuştan eşittir. Bu, hem bedensel hem de zihinsel yetenekler bakımından söz konusu olan bir eşitliktir." Doğa, insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, herşey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir." Ancak insanların doğuştan gelen bu eşitliği, güvensizliğin de nedeni durumundadır. Bu konuda Hobbes şunları söyler: "Bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu

ederse, birbirlerine düşman olurlar ve, esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar." Eşitlikten kaynaklanan güvensizlik ise savaşa yol açar. Hobbes'a göre, herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı hakimiyeti altına almasından başka akla yatkın bir yol yoktur: ve bu, o kişinin kendi varlığını koruması için gerekli olanın ötesinde bir şey değildir ve buna genellikle cevaz verilir.(Hobbes 1993.92-93)

Hobbes'a göre, insan doğasında üç temel savaş nedeni mevcuttur: rekabet, güvensizlik ve son olarak şan ve şeref. "Bunlardan birincisi, insanları, kazanç için; ikincisi, güvenlik için, üçüncüsü ise, şöhret için mücadele etmeye iter. Birincisi, başka insanların kişiliklerine, karılarına, çocuklarına ve hayvanlarına egemen olmak için şiddet kullanır; ikincisi, kendilerini korumak için; üçüncüsü ise,kendi kişiliklerine yönelik olarak doğrudan doğruya veya hısımları, arkadaşları, milletleri, meslekleri veya adları dolayımıyla, bir söz, bir gülümseme, farklı bir görüş ve başka bir aşağılama işareti gibi küçümsemelere karşı şiddet kullanır." İşte, herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu bu doğal durum, devlet olmadıkça hep sürüp gider. Hobbes'un sözünü ettiği doğal durum, aslında bir savaş/çatışma durumudur. Devlet olmadan, yani "insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denen o durumun içindedirler.; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır." Ancak burada Hobbes'un sözünü ettiği savaş, yalnızca muharebe ve dövüşme eyleminden ibaret değildir. Ona göre savaşın doğası, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş bir eğilimden oluşur. Söz konusu savaş durumunun birtakım "sıkıntılar"a yol açması da kaçınılmazdır. Herkesin herkese düşman olduğu böyle bir ortamda, "çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne

denizcilik; ne de deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat, ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü , hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer." (Hobbes 1993:94)

Hobbes, doğanın insanları birbirine düşman ve bir diğerini yok etmeye eğilimli kılmasının, bazılarına garip gelebileceğinin ve kendisinin sözünü ettiği doğal durumun varlığına ilişkin bazı kanıtlar bekleyebileceklerinin de farkındadır. Ona göre, eğer bir insan böyle bir doğal durumun varlığına inanmıyorsa, o kişi, "O halde, kendisini düşünsün; yolculuğa çıkarken silah kuşanır ve yanında insanlar olsun ister; yatmaya giderken kapılarını kilitler; evde olduğu zaman bile, çekmecelerini kilitler; ve bütün bunları, ona verilecek zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin varolduğunu bildiği halde yapar; silahı kuşanıp yolculuk ederken vatandaşları hakkında, kapılarını kilitlerken hemşerileri hakkında, çekmecelerini kilitlerken çocukları ve hizmetçileri hakkında ne düşünmektedir? Bu kişi hareketleriyle, insanlığı, benim sözlerle suçladığım kadar suçluyor değil midir? Fakat hiçbirimiz bunda insan doğasını suçlamıyoruz. İnsanın istek ve duyguları kendi başlarına günah değildir. Onları yasaklayan bir yasanın varlığını öğreninceye kadar, bu duygulardan kaynaklanan eylemler de günah değildir."(Hobbes 1993:95)

Hobbes, içinde bulunduğu çağda , dünyanın her yerinde böyle bir savaş durumunun olmadığını, ama bazı bölgelerde insanların doğal durum içinde yaşadıklarını belirtir. "Amerika'nın bir çok yerlerindeki vahşiler, doğal istekler sayesinde bir arada yaşayan küçük ailelerin yönetimi dışında, hiçbir yönetim şekline sahip değildirler; ve bugün bile, daha önce belirttiğim o vahşi durumda yaşarlar." Hobbes'a göre, korkulacak genel bir güç olmasaydı hayatın nasıl olacağı, önceden barışçı bir yönetim altında yaşamış olan insanların bir iç savaş durumunda içine düştükleri hayata bakarak anlaşılabilir. Hobbes, herkesin herkesle savaştığı

doğal durumda yasa diye bir şeyin olmadığını ve yasa olmayınca adaletten ve adaletsizlikten de söz edilemeyeceğini belirtir. Ona göre, adalet ve adaletsizlik, toplum içinde yaşayan insana ilişkin niteliklerdir.(Hobbes 1993:95-96) Hobbes'un söz konusu doğal durum anlatımında ve ortaya koyduğu siyaset ve toplum öğretisinde, ülkesindeki iç savaş konusundaki deneyimin etkisinden de söz edilebilir. Gerçekten de 17. Yüzyıl İngiltere'si bir iç savaş içinde bulunmaktadır ve bu durumun filozofu etkilemesi ve İngiliz halkı için güçlü bir devletin gerekliliğini gösterme çabası içinde olması anlaşılır bir şeydir. Çünkü her filozofun, çağının sorunlarıyla çevrelenmiş olduğundan, bu sorunları anlamaya ve yanıtlar bulmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Hobbes, insanın doğasının özünde toplumsal olduğu şeklindeki klasik görüşten (örneğin Aristoteles'te olduğu gibi) oldukça uzaktır. Hobbes'un insan doğasına ilişkin akıl yürütmesinin sonucu şudur: insanlar güç elde etme ve bunu artırma konusunda birbirleriyle sürekli bir çatışma içinde bulunurlar. Bu bakımdan, insanın eylemlerini yönlendiren en temel eğilim ölüm korkusu ve kendini koruma isteğidir. Her insan gücünü arttırma amacıyla başkalarının gücünü engelleme ve ortadan kaldırmaya yönelik doğal bir eğilim taşıdığından dolayı, Hobbes'un betimlediği dünyada insan sürekli bir tehdit altındadır. Bu onun sürekli bir ölüm korkusu içinde olması demektir. Ve kendisi de doğası gereği güç aramak durumunda olan insanın, bu durumda en temel isteği kendini koruma isteğidir. Bu istek, varoluşsal bir nitelik taşır. Çünkü bütün diğer isteklerin gerçekleşmesi, insanın varlığının korunmasını gerektirir. O halde Hobbes'un doğa durumu, herkesin kendini koruma ve tutkularını tatmin etme gücü ve bu gücü arttırma isteği bakımından sürekli bir çatışma içinde bulundukları bir durumdur. İstek ve korku kavramları, Hobbes'un insan ilişkilerini açıkladığı kavramlardır. İnsanlar arası ilişki de güç elde etmede rekabet ya da savaş ilişkisidir. İnsanların en temel eğilimi olan kendini koruma, varlığını sürdürme isteği, daima bir düşmanlık ilişkisine yol açar. Ancak bu sürekli düşmanlık ilişkisinin, yine insanın temel isteği

bakımından ortadan kaldırılması gerekir. Çünkü, varlığının sürekli tehdit altında bulunması insan için dayanılmazdır. İnsan, varlığının güvence altına alınmasını da istemektedir. İşte bu istek, doğa durumunun sona ermesini gerektirir. Bu ise ancak "devlet"le mümkündür. Doğa durumunu sona erdiren devlet, aynı zamanda her bir insanı da ötekine karşı sınırsız bir güç elde etme yarışından alıkoyar. Hobbes, doğuştan toplumsal niteliğe sahip olmayan bireylerin, kendi iradeleriyle bir toplum oluşturdukları görüşündedir. Ona göre, her insanın temel psikolojik doğası değişmezdir ve bu doğanın temel isteği kendini korumadır. O halde bu istek doğa durumunda da uygarlık (kültür) durumunda da insanları yönlendiren temel ilkedir. Aslında bütün canlı varlıkların ilkesi olan kendini koruma, ancak akılsal bir varlık olan insanın toplum oluşturmasına neden olmuştur. İnsanda edinilmiş bir yeti olan akıl, doğa durumunun dayanılmaz olduğunu anlayıp bireyi topluma yönlendirmektedir. Kendini korumak için insan, aklıyla barışa yönelmektedir. Bütün insanlarda ortak olan kendini koruma isteği, doğa durumunda savaşa neden olurken, toplumsal durumda barışın nedeni olur. Ancak Hobbes'n sözünü ettiği bireyler, birlemeyecek/uzlaşamayacak yapıda olduklarından, onları birliğe götürebilecek olan ancak bir "egemen"dir. Hobbes'un devletinin kökenindeki anlaşma, bireyler arasında, bir kişiye haklarını devretmek için yapılan bir anlaşmadır. Egemenlik karşılıklı bağımlılık oluşturacak herhangi bir anlaşma değildir. Hobbes, egemenin gücünü mutlak kılmak istediği için, onu bireylerle hiçbir biçimde bağlamaz.

Hobbes'un "Leviathan"ıyla birlikte, devletin doğaüstü bir kaynağı olmadığı görüşü yaygınlaşmaya başlamıştır. Toplumsallıkta doğanın mantığını arayan Hobbes, mutlak monarşiyi savunursa da, bunu tanrısal istemeye değil insanların birbirinin kurdu olduğu, herkesin herkesle savaştığı, başlangıçtaki "doğal durum"a son veren insan doğasının yasalarına dayandırır. Antropolojik gözle bakıldığında Hobbes'un doğal insanı henüz insan değildir; insanın ilk özellikleri bile onda yoktur. Onun doğal durum betimlemesi – sonraları Rousseau'nun doğallığı olumlamasının tersine- uygarlık

öncesini, ama daha çok, uygarlığın kökten yıkıldığı bir durumu göz önüne getirir.(Nutku 1998:65)

Rousseau'nun Siyaset ve Toplum Felsefesi: Rousseau, çağının iyimserciliğine, ilerlemeye duyduğu inanca karşıtlık içinde, kendi çağına kadarki tüm tarihi, insanın doğuştan iyi olan doğasının giderek artan biçimde bozulmasını kaçınılmaz kılan bir süreç olarak nitelemiştir. Aydınlanma döneminin akılcı ve nesnelci tutumuna karşı gelişen tepki 18. Yüzyılda romantik doğalcı akımda anlatımını bulmuştur. Bu akımın başlıca temsilcisi olan Roussea'nun da ideali **doğal insan'dır.** Rousseau, o dönemin Fransız toplumunda egemen olan akılcılık, bilinçli düşünme, kendini denetleme, kurnazlık, nesnelcilik gibi değerlere karşı romantizmi, sezgisel kendiliğindenliği, özgürlüğü, yalınlığı ve öznelliği savunmuştur. Onun bu yaklaşımı özellikle insan ve kültür anlayışı ile eğitim görüşünde açıkça görülmektedir. Rousseau'nun siyaset felsefesinde birey, özgürlük, eşitlik ve sözleşme temel kavramlardır. Hobbes'ta olduğu gibi, Rousseau'nun da siyaset ve toplum felsefesinin temelinde belli bir insan anlayışı bulunmaktadır.

Rouseau'ya göre, doğa halinde birey, özgür ve bağımsızdır. Doğa insanı, iyi bir varlık olarak,özgür ve mutlu yaratmışır. İnsanın temelde, iyi ve ahlaki bir varlık olması söz konusudur Onu kötüleştiren topluluk yaşamıdır. Örneğin komşuluk ilişkisi, insanın kendi durumunu başkalarınınkiyle karşılaştırmasına, bu da haset ve kıskançlığın, rekabetin ve zenginleşme hırsının doğmasına yol açmıştır. Yozlaşmanın ikinci adımı olan mülkiyet, eşitsizliği daha da ileri boyutlara götürmüştür. İnsanlar, mülkiyeti korumak için yasal ve siyasal bir düzen oluşturmuş, böylece dünyanın hiç kimseye ait olmadığı doğal durumdan biraz daha uzaklaşmışlardır. Ayrıca bu yasal çerçevenin, çıkarıldığı tarihte, zaten mülk sahibi olanların işine yaraması söz konusudur. Ama Rousseau'ya göre, bu tür bir toplumda yoksullar için değil, mülk sahipleri için de gerçek bir mutluluktan söz edilemez.. Çünkü toplumsal insan her zaman doyumsuzdur: çıkarları çatışır, birbirlerine düşmanlıkları ancak bir nezaket maskesi ardında gizlenebilir. Dolayısıyla insanlar

arasındaki eşitsizlik, ayrı bir sorun olarak değil, insanın doğallığını ve saflığını yitirmesine yol açan uzun toplumsallaşma sürecinin parçası olarak görülmelidir.

Rousseau'ya göre, bilim ve sanatların gelişmesi, toplumsallık ve kültür, başlangıçta "iyi" olan insanın doğasını bozmaktadır. Başka bir deyişle, insanın doğuştan iyi olan doğası toplum haline gelme süreci içinde bozulmaktadır. Ama bu bozulma ve yozlaşma da kaçınılmaz bir şeydir. Çünkü toplum halinde yaşama, insana, doğal yalnızlığını ve bencilliğini dizginlemesini öğretmiştir. Bu nedenle o, doğallığını yitirmeye ve bir kültür varlığı olmaya başlamıştır. Ve bu yeni konumunu da artık terkedemez; o tekrar doğallığına ve bencilliğine dönemez. Bu durumda onun amacı artık doğallığa dönme değil, tersine ancak özgürlük ve eşitlik ilkelerine dayalı bir hukuk devletini gerçekleştirmek olmalıdır. Yani insan bencil doğal mutluluğunun yerine erdemli bir yaşam tarzının mutluluğunu geçirmelidir. Rousseau'ya göre, tarih içinde bireyler kendi özçıkarları için uğraş verirlerken, bütünün esenliğini de sağladıklarının farkında olmadıkları için kendi açılarından sanki aldatılmış gibidirler. Bu durumu göz önüne alan Rousseau, bireycilikle toplumculuk, atomik ve kişisel ben'le toplumsal ben (birey) arasındaki gerilimi hafifletmeye, ikisi arasındaki bir bağ ve denge kurmaya çalışır.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* daha ilk satırlarında, toplum düzeninin bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir hak olduğunu söyler. Fakat bu hak, doğadan gelmemekte, sözleşmelere dayanmaktadır. Önemli olan, bu sözleşmelerin neler olduğunu bilmektir. Toplumsal-kültürel varoluşun temelini oluşturan sözleşmeler, insanın özgürlüğünden vazgeçmesi anlamına gelmez. Rousseau, özgürlüğünden vazgeçmenin, insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek olduğu görüşündedir. Herşeyden vazgeçen insanın hiçbir zararını karşılama imkanı yoktur. Böyle bir vazgeçme insan yaradılışıyla uzlaşmaz. İnsanın isteminden her türlü özgürlüğü almak, eylemlerinden her çeşit özgürlüğü almak, aynı zamanda her türlü ahlak düşüncesini almak demektir. Rousseau'ya göre, insanlar ilk

bağımsızlıkları içinde yaşarken, aralarında barış ya da savaş hali kuracak kadar değişmez ilişkiler içinde olmadıkları için, birbirlerine doğal olarak düşman değildiler. (Oysa Hobbes'un aynı doğa durumuna ilişkin yorumunun farklı olduğunu görmüştük.) Savaşa yol açan insanlar arasındaki ilişkiler değil, olaylar arasındaki ilişkilerdir. Savaş durumu basit kişisel ilişkilerden değil, yalnızca mal mülk ilişkilerinden çıkacağına göre, özel savaş, yani insanla insan arasındaki savaş, sürekli bir mülkiyet tanımayan doğal yaşama durumunda olmadığı gibi, her şeyin yasa gücüne bağlı olduğu toplumsallık durumunda da söz konusu değildir. Rousseau'ya göre, savaş insanın insanla değil, devletin devletle olan bir ilişkisidir ve bu ilişki içinde tekler (bireyler) birbirlerine yalnızca rastgele düşmandırlar; insan ve yurttaş olarak değil, yurdun üyeleri olarak değil, asker/koruyucu olarak. Devletin düşmanı da insanlar değil, yine başka devletlerdir. Çünkü, özleri birbirinden ayrı olan şeyler arasında hiçbir gerçek ilişki kurulamaz.(Rousseau 1996:39-40)

Rousseau için kölelik ve hak çelişmeli sözlerdir. Birinin bulunduğu yerde öteki bulunmaz. İster iki adam için, ister bir adamla bir ulus için söylenmiş olsun, şu sözler her zaman anlaşılmaz olacaktır: seninle öyle bir sözleşme yapacağım ki, hep benim iyiliğime ve senin zararına olacak; keyfim istediği sürece ben uyacağım, yine keyfim istediği sürece sen uyacaksın ona. Bu nedenle Rousseau'ya göre, bir kalabalığı boyunduruk altına almakla bir toplumu yönetmek arasında her zaman için bir ayrım söz konusudur. Çünkü dağınık yaşayan insanların sayıları ne olursa olsun, birbiri ardınca bir kişinin buyruğuna girdikleri durumda, ortada olan bir ulusla onun yöneticisi/başı değil, bir efendi ile köleleridir. Burada bir topluluk olsa da, "toplum"dan söz edilemez. Çünkü bunu mümkün kılacak ne bir kamusal yarar vardır, ne de politik bir bütün. Rousseau'ya göre, devlet ya da site, yalnızca üyelerinin birleşmesiyle kurulmuş bir tüzel kişi olduğuna ve en önemli işi varlığını korumak olduğuna göre, her parçayı bütüne en uygun şekilde işletip kullanmak için genel ve zorlu bir güç ister. Doğa insana nasıl örgenleri/yetileri üstünde kesin bir

yetki vermişse, politik bütüne de aynı biçimde kesin bir yetki vermiş bulunmaktadır. Rousseau'ya göre, bu yetki, genel iradenin yönetimi altında olduğu zaman, *egemenlik* adını alır. Egemen varlık isteyince, her yurttaş devlete yapabileceği hizmetleri yapmak zorundadır. Ama egemen varlık da, yurttaşlarını topluma yararlı olmayan hiçbir işe zorlayamaz, hatta böyle bir şeyi isteyemez de. Çünkü insanları topluma bağlayan verilmiş sözler, karşılıklı oldukları için zorunludurlar. Bu sözlerin özü öyledir ki, onları yerine getirirken, aynı zamanda kendi hesabımıza çalışmadan başkaları hesabına çalışamayız. Rousseau, genel iradenin, gerçekten genel olabilmek için, özünde olduğu kadar konusunda da genel olması gerektiğini, herkese uygulanmak üzere herkesten çıkması gerektiğini ifade eder. İradeyi (istemi) genel yapan da oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak yarar olarak dile getirilir. Rousseau'ya göre, toplum sözleşmesi yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik kurar ki, herkes aynı koşullar altında verdiği söze bağlanır ve herkesin aynı haklardan yararlanması gerekir.(Rousseau 1996:67-68-69)

Rousseau'ya göre, adalet tanrıdan gelseydi ve adaletin kaynağı O olsaydı, ne hükümete ne de yasalara gerek duyulmazdı. Yasa yurttaşları bir bütün, davranışları da soyut olarak göz önüne alır, yoksa özel bir kişiyi ya da özel bir davranışı dikkate almaz. Böylece yasa birtakım ayrıcalıklar kabul edebilir, ama adlarını belirterek kimseye ayrıcalık tanıyamaz. Kişisel bir konuyla ilgili her türlü görev yasama yetkisi dışında kalır. Rousseau, yasanın, istemin genelliği ile konunun genelliğini bir araya getirdiğini belirtir. Bu nedenle, kim olursa olsun bir adamın kendi başına verdiği buyruklar, hiçbir zaman yasa olamaz. Hatta egemen varlığın bile, özel bir konuda verdiği buyruklar yasa değil, sadece bir karamame durumundadır. Burada bir egemenlik değil, bir yönetim işi söz konusudur. Rousseau, her yasama sisteminin amacını oluşturması gereken "genel yarar"a ilişkin olarak da, başlıca iki şeyden söz eder: özgürlük ve eşitlik. Eşitlik olmadan özgürlüğün olmayacağını belirten Rousseau bu konuda şunları söyler: "Eşitliğe gelince, bu kelimeden, güç ve zenginlik derecelerinin herkes için kesinlikle

aynı olması değil, bu gücün hiçbir zorbalığa kaçmaması ve ancak mevki ve yasalar gerektirdikçe kullanılması, varlık bakımından da hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olması gerektiği anlaşılmalıdır."(Rousseau 1996:97)

Tarihte doğallıktan toplum ve kültür varlığı olmaya doğru kaçınılmaz bir süreç gördüğünü belirten Rousseau, insanların tarihe kendi özgür istemleriyle yön verebileceklerini de söyler. Rousseau için, iki seçenek söz konusudur: insan ya "doğaya dönecektir" ya da toplum içinde erdemli bir yaşam kurmaya yönelecektir. Ama birinci seçeneği gerçekleştirmek olanaksızdır. Çünkü "kültürel" bir varlık haline gelmiş olan insanın bu durumu terketmesi olanaksızdır. Yani kültürel bağlam dışında insan bir hiçtir, bir yokluktur. Doğanın bile kültürel bir doğa olduğu söylenebilir. Bu nedenle içinde yaşadığı kültürel sisteme başkaldıran, doğaya döndüğünü sanan kişi bile, temelde bir anlam sisteminden diğerine geçmektedir. Kültürün belirlediği dünya dışında bir doğallıktan söz edilemez gibi görünmektedir. O halde, Rousseau'da "doğal insan"ın anlamı ve niteliği hakkında ne söylenebilir? Büyük toplumsal ve siyasal reformcuların, sürekli olarak, olanaksız olan sanki olanaklı imiş gibi işgörmek durumunda kaldıklarını belirten Cassirer'e göre, "Rousseau, ilk siyasal yazılarında kararlı bir doğalcı olarak konuşuyor görünüyor. İnsana doğal haklarını yeniden kazandırıp onu geriye, kendi özgün durumuna , yani doğa durumuna götürmeyi diliyor. Ona göre doğal insan uzlaşımsal olan toplumsal insanın yerini almalıdır. Ama Rousseau'nun düşüncelerinin daha sonraki gelişmelerini incelediğimizde bu "doğal insan" kavramının da fiziksel bir kavram olmadığı, gerçekte simgesel bir kavram olduğu açıkça ortaya çıkıyor. Rousseau'nun kendisi de bu gerçeği kabullenemezlik edemiyor. *İnsanlar arasındaki Eşitsizliğin Kaynakları Üzerine* adlı yapıtının giriş bölümünde şöyle diyor: "Olgular sorunu etkilemedikleri için işe olguları bir yana bırakarak başlayalım. Bu sorunla ilgili olarak yapacağımız araştırmaların sonuçları tarihsel gerçekler olarak değil, yalnızca varsayımlar ve koşullu akıl

yürütmeler olarak ele alınmalıdır. Çünkü onlar tıpkı doğalcılarımızın her gün dünyanın kuruluşuna ilişkin olarak ileri sürdükleri dizgeler gibi, nesnelerin gerçek kökenini göstermekten çok doğalarını betimlemeye uygundurlar." Bu nedenle, Rousseau'nun doğa durumu betimlemesini geçmişin tarihsel bir öyküsü olarak ele almamak gerekir. Bu betimleme insanlık için yeni bir gelecek çizip bu geleceği gerçekleştirmek üzere planlanmış simgesel bir görüdür.(Cassirer 1947:6)

Marxist Siyaset ve Toplum Felsefesi: Marx'ın felsefesinde çeşitli akımların ve filozofların etkisi olduğu söylenebilir. Bunlar arasında klasik Alman felsefesi,, klasik İngiliz ekonomi-politiği ve Fransız sosyalizmi yer alır. Ancak o bunları bir araya getirerek yeni bir felsefe, bir eylem (praksis) felsefesi meydana getirmiştir. Çünkü o felsefenın dünyayı yalnızca yorumlamakla yetinen bir şey değil, aynı zamanda onu değiştirmesi gereken bir etkinlik olduğu görüşündedir. Marx'ın felsefe anlayışının büyük etkileri olduğunu biliyoruz. Onun gerek felsefi düşünceleri gerekse ekonomi ve tarih konusundaki görüşleri ve çözümlemeleri, dünya tarihinin gidişatını derinden etkilemiş bulunmaktadır.

Marx, Alman İdealist felsefesine ve özellikle Hegel'e büyük ilgi duymuştur. Fakat, hayatın somut problemlerini çözmek isteyen Marx, daha sonra Hegel felsefesini kabul edilemez bularak, tarihteki bütün değişmelerin, İde'nin ya da Tin'in etkisiyle değil, insanların etkinliklerinin sonucu/ürünü olarak ortaya çıktığını savunur. Marx, gelişme ve evrimi, bir Tin ya da İde'ye değil, somut insana dayandırır ve onun üzerinde temellendirir. Marx'ta bilinç, Hegel'de olduğu gibi tarihi belirleyen bir özne değil, tarihsel bir ürün olarak görülür. Marx, insanın felsefi kurgular çerçevesinde değil, toplumsal ilişkiler çerçevesinde ele alınması gerektiğini vurgular. Ona göre, insanın durumu, emeğin durumu tarafından belirlenir. Hatta Marx, bu konuda, emeği insanoğlunun özü olarak görmesinden ötürü, Hegel'i, modern ekonomi-politiğin görüşlerini benimsemiş bir düşünür olarak da değerlendirir. Ancak Marx, emeği, düşüncenin tek başına yaptığı soyut bir şey ya da gerçekleştirdiği bir süreç olarak görmez. Ona göre, somut ve

gerçek bir süreç olan emek aracılığıyla, insan kendini dışlaştırmakta ve nesnelleştirmektedir, yani kendini yabancılaştırmaktadır. Çünkü Marx, nesnelleşmiş emeğin, sonunda insanın karşısına dikilerek bu insanı doğal varlığını ortaya koymaktan alıkoyduğunu açıklamaktadır. Bu nedenle, insanın dışsallaşması ve nesnelleşmesi, yalnızca düşünce alanında kalınarak aşılamaz. İnsan dışlaşmış ve kendine yabancılaşmıştır (özel mülkiyet ve devlet olarak), ama bu yabancılaşmanın yine somut ve maddi koşullar içinde aşılması gereklidir. Ancak, tarihsel gerçekleri ve durumları değiştirmek koşuluyla yabancılaşmayı aşmak mümkündür. Pratik faaliyet, yani emek ve iş, insanın yabancılaşmasına yol açmıştır. Ama insanın uğradığı bu yabancılaşmayı aşması için gerekli olan koşullar, yine bu yabancılaşmanın içinde mevcuttur. Yani insanın yabancılaşması diyalektik bir şeydir; kendisini ortadan kaldıracak olan çelişkiyi içinde taşımaktadır. Denilebilir ki, insanın praksisi, tarihsel gelişmenin koşuludur, tarihsel hareket ettiricidir. İşte Marx, tarihsel maddeciliği, bu düşüncelerden hareketle kurmuştur. İnsanoğlunun yaşayışını, tarihsel ve somut koşulları içinde incelemek istemesi, onu işbölümü, mülkiyet, üretim biçimi gibi kavramlara ve ekonomi-politiğin alanına yöneltmiştir. Marxist siyaset anlayışı da bu kavramlarla bağıntılıdır.

Marx ve Engels'e göre, her dönemde egemen sınıfın düşünceleri, egemen düşünsel güç olarak ortaya çıkar: "Maddi üretim araçlarına sahip olan sınıf, aynı zamanda zihni üretim araçları üzerinde de denetim sahibi olur; böylece genellikle zihni üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri ona bağlıdır. Egemen düşünceler; düşünce olarak kavranılmış başat maddi ilişkilerin,bundan ötürü bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin, dolayısıyla onun egemenliği düşüncelerinin ideal dile getirilişinden başka bir şey değildir.(Marx-Engels 2003:158) Ancak çoğu zaman, belli bir sınıfın dünya görüşü ve düşünce sisteminin ekonomik koşullarla bağıntıları göz ardı edilmekte ve söz konusu düşüncelere evrensellik atfedilmektedir. "Tarihin gidişini ele alırken, egemen sınıfın düşüncelerini egemen sınıfın kendinden ayırır ve onlara bağımsız bir varlık yüklersek; bu düşüncelerin üretim koşulları ve

üreticileri konusunda kendimizi sıkıntıya sokmadan şu ya da bu düşüncelerin egemen olduğunu söylemekle yetinir ve düşüncelerin kaynağı olan bireyleri ve dünya koşullarını ihmal edersek; sozgelimi aristokrasinin egemen olduğu zaman boyunca onur, sadakat vb. kavramların burjuvazinin egemenliğinde de özgürlük, eşitlik vb. kavramların egemen olduğunu söyleyebiliriz."(Marx-Engels 2003:159) Egemen sınıfın da böyle bir yaklaşım içinde olmasının nedeni nedir? Her yeni egemen sınıf, kendinden önceki egemen sınıflar gibi, salt kendi amaçlarını gerçekleştirmek için, kendi çıkarlarını ideal bir forma büründürerek toplumun ortak (genel) çıkarları olarak göstermeye gerek duyarlar.(Marx-Engels 2003:160)

Marx'ın tarihsel oluşumu açıklamasındaki temel belirleyici etkenler ekonomik niteliktedir. Pratik; toplumsal yaşamın ve bilginin/bilincin kaynağı olarak görülür. İnsanlık tarihinin temelinde, insanların yaşamlarını sürdürmeleri için yaptıkları üretim vardır. İnsanlar, daha çok üretim ilişkilerinin belirlediği, ama kendilerinin egemen olmadıkları toplumsal ilişkiler kurmaktadırlar. Tarihin gidişi ve toplumsal değişimlerin nedeni de üretim ilişkilerindeki değişmelerdir. Başka bir deyişle, tarihteki değişmeler ahlaksal ilkelerin gerçekleştirilmesi çabalarının değil, ekonomik yasaların ürünüdür. Marx da, insanın bilincinin varlığını değil, toplumsal varlığının bilincini belirlediğini söylemektedir. Ama burada söz konusu olan tek yanlı bir etkilenme ve belirlenme olmayıp, çok yanlılık ve karşılıklı etkileşimdir. Toplumsal gerçeklik ve onun bilinci arasında sıkı bir etkileşim vardır. Yaşam düşünceyi koşulladığı gibi, düşünce ve bilinç de yaşamı koşullar. Toplumun vazgeçemeyeceği belirli ortak işlevlere bağlı olarak, eşit olmayan iki kuvvetin karşılıklı etkileşimi söz konusudur. Bu konuda Engels, Conrad Schmidt'e yazdığı bir mektupta şunları söyler: "Bir yanda iktisadi hareket, öte yanda ise alabildiğine çok bağımsızlık kazanmak için uğraşan ve bir kez kurulduktan sonra kendine özgü bir harekete de sahip olan yeni siyasal güç. Genellikle iktisadi hareket kendi yolunu bulur, ama kendisinin kurduğu ve göreli bir bağımsızlık kazanmış olan siyasal hareketin, bir yandan devlet gücünün, öte yandan aynı zamanda

doğan muhalefetin etkilerine de katlanmak zorundadır. Nasıl sanayi piyasasının hareketi, ana çizgileriyle (...) para piyasasına yansıyorsa, zaten var olan ve birbiriyle çatışma içinde bulunan sınıflar arasındaki mücadele de hükümet ile muhalefet arasındaki mücadeleye yansır; ama yine tersine çevrilmiş bir biçimde, doğrudan doğruya değil dolaylı olarak, bir sınıf mücadelesi şeklinde değil, siyasal ilkeler için bir savaş olarak oylesine çarpıtılması biçiminde ki onun ardında yatanı anlamak bizim binlerce yılımızı almıştır."(Marx-Engels 2003:166-167)

Marxist siyaset felsefesinde devlet ve diğer siyasal kurumlar ve bu alanda meydana gelen olaylar, ekonomik ilişkilere açıklanmakta ve değerlendirilmektedir. Bir bakıma siyasal düşünce ve değerlerin bağımsız, kendi başına, evrensel bir geçerliliği yoktur. Tarih boyunca karşılaştığımız sınıflı toplum yapıları ve sınıflar arasındaki mücadeleler, aynı zamanda siyasal kurumların şekillenmesinde de rol oynamıştır. Bu nedenle devleti de, gelişmesinin belli bir aşamasında, toplumun bir ürünü olarak anlamak gerekir. Yani devlet, Hegel'in söylediği gibi, "ahlaki idenin gerçekliği" ya da "aklın imgesi ve gerçekliği" değildir. Devlet, toplumun çözümü güç ve hatta önlenemez karşıtlıkları içinde barındırmasıyla da ilgilidir. "Bu karşıtlıkların, iktisadi çıkarları çatışan sınıfların, kendilerini ve toplumu verimsiz bir mücadele içinde tüketmemeleri için, görünüşte toplumun üstünde duran bir güç çatışmayı ılımlılaştırmak ve düzenin temelleri içinde tutmak için zorunlu duruma geldi; toplumdan doğan, ama kendini onun üstüne yerleştiren ve gitgide ona yabancılaşan bu güç devlettir."(Marx-Engels 2003:116-177)

Sınıflar arasındaki karşıtlıkları belli bir denetim altında tutma işleviyle yüklü olan devlet, Marxist felsefede, ekonomik ve siyasal açılardan egemen olan sınıfın devleti olarak tanımlanır. Sınıf mücadelelerinden oluşan tarihe baktığımızda da, devletin söz konusu sınıfsal özelliği ortaya çıkmaktadır. İlkçağ devleti her şeyden önce, köleleri boyunduruk altında tutmak için köle sahiplerinin devletidir. Feodal devlet, toprak kölelerini ve bağımlı köylüleri boyunduruk altında tutan soyluların siyasal bir aracı

durumundadır. Modern temsili devlet ise, burjuvazinin (sermayenin) ücretli emeği sömürmesi için bir araç durumundadır. Ancak bazı tarihsel dönemlerde devletin söz konusu sınıfsal özelliği yokmuş gibi görünebilir. Bu durumun açıklamasını yine sosyo-ekonomik ilişkilerde bulabiliriz: "savaşan sınıflar kuvvet bakımından hemen hemen eşit olduğu zaman, devlet gücünün görünüşte bir aracı olarak her iki yana karşı bir anlık belirli bir bağımsızlık kazandığı ayrıksı dönemler ortaya çıkar. Bu durum, 17. ve 18. yüzyılların soylulukla burjuvaziyi birbirine karşı dengede tuttuğu, mutlak monarşilerin de proletaryayı burjuvaziye, burjuvaziyi de proletaryaya karşı süren birinci ve ikinci Fransız İmparatorluğunda görülür."(Marx-Engels 2003:177)

Marxizme göre, sınıflı toplumların bir ürünü olan ve sınıfsal çıkarların gerçekleştirilmesiyle bağıntılı olan devlet, gelecekte ortadan kalkabilecek bir kurumdur. Toplumun sınıflara bölünmesine bağlı olarak ortaya çıkan devlet, sınıf karşıtlıklarının ortadan kalkacağı bir aşamada, artık varlığına gerek duyulmayan bir kurum olacaktır. "Üreticilerin 'özgür ve eşit birliği' temeli üzerinde üretimi yeniden örgütleyen toplum, devlet makinesini o zaman ait olacağı yere, eski eserler müzesindeki çıkrık ve tunç baltanın yanına koyacaktır."(Marx-Engels 2003:177-178)

Marxist felsefede insan tarihsel ve ekonomik koşullar içinde ele alınmaktadır. İnsanın ekonomik ve siyasal etkinlikleri birbirinden bağımsız değildir. İnsan bir yandan ortaya koyduğu ürünlerde kendini gerçekleştirir, ama diğer yandan eserlerinde kendini kaybeder; bu ürünler ona karşı çıkar. İnsan kendisini alıp götüren bir determinizm üretir, bu ise tarihtir. İnsanın yaratmış olduğu şey, kimi zaman, kendisini köleleştiren bağımsız bir form haline gelir: devlet ve siyaset. Kimi zaman da, yarattığı şey büyüler onu, gözünü kamaştırır: ideoloji. Kimi zaman da, ürettiği bir ürün ya da şey ya da daha doğrusu "soyut şey" (para, meta) , insanı da alınıp satılabilir bir nesne, meta haline getirir. Kısacası, insan (toplumsal ve bireysel insan) ile nesneler arasındaki ilişki, ötekilik ve yabancılaşmadır. Bu, kendini gerçekleştirme ve kaybetme demektir. Bir Marx yorumcusu olan Lefebvre, Marx'ın insanların

yabancılaşma durumundan ancak praksis yoluyla kurtulabileceklerini belirttiğini söyler. Teori ise, değişik biçimler alan praksis içinde, gerekli ama yetersiz bir araç olarak görülür.(Lefebvre 1976:13-14)

Ütopya Kavramı ve Ütopyaların Temel Özellikleri: Siyaset ve toplum felsefesinde karşımıza çıkan önemli kavramlardan biri de ütopyadır. Siyaset ve toplum felsefesinde *ütopyacı düşünce geleneğinin* önemli bir yeri bulunmaktadır. Önce ütopyanın ne olduğunu kısaca açıklamak yerinde olur. Ütopya kavramı Yunanca *outopos* sözcüğünden gelir. "Ou" olumsuzluk bildiren, "değil" anlamındaki bir takı, "topos" ise "yer" demektir. Sözcük anlamıyla, "olmayan yer" anlamına gelmektedir. Bu kavramı ilk kez 1516'da Ütopia adlı bir kitap yazan İngiliz filozof ve devlet adamı Thomas More kullanmıştır. Ancak ilk ütopya olarak Platon'un *Devlet* adlı kitabı da anılmaktadır.

Ütopya, düşlenen, tasarlanan bir dünyanın betimlenmesidir. İdeal bir devlet ve toplum düzeni arayışı ve özlemidir. Bu dünya zaman ve mekan dışında bir yerde aranmaktadır. Ütopyaların hemen hepsinin dış dünyadan izole bir durumda olduğunu saptayabiliriz. Çünkü dış dünya kötülük olarak anlaşılmaktadır. Bütün ütopyalarda simetrik bir düzen ve tek biçimlilik vardır. Bireyden çok toplum ön plandadır, toplumculuk egemendir. Mutluluk ve eşitlik temel amaçların başında gelir. Eğitime ve teknolojiye ütopyalarda büyük önem verildiğini görürüz. Ütopik devlet ve toplum anlayışlarında, düzensizliğe ve uyumsuzluğa yer verilmez. Bu nedenle bireysel hak ve özgürlükler değil, ütopik düzenin işleyişi ve sürekliliği önemlidir. Eşitlik ve özgürlük kavramlarından, eşitlik kavramının üstünlüğü söz konusudur.

Ütopyalar, ideal bir devlet ve toplum düzeni ortaya koymaları nedeniyle, yazıldıkları çağın hem değerlendirmesini hem de eleştirisini yapmaktadırlar. Bu nedenle her ütopya aynı zamanda bir seçenek anlamına gelir. Bir bakıma ütopya, varolan yaşama biçiminin, toplum düzenin başka şekilde de kurulabileceğini, kısacası dünyanın başka türlü olabileceğine işaret eder. "Ütopyanın amacı insan sorunlarını bir kez ve tümüyle olumlu bir çözüne

ulaştırmak, toplumun son durumunu öngörmektir. Bir kez kurulduğu varsayıldıktan sonra da herhangi değişikliğe gereksinim duyulmaz. Kurulan düzen en iyisi olduğuna göre, meydana gelen bir değişiklik iyiye doğru değil ancak olumsuza doğru olacak demektir. Bu nedenle ütopyalarda yaşamın her yönü değişmez kurumlar içinde saptanmış, sorgulanmaz bir kesinlikle bağlanmıştır. Özgün bireysel duygu, düşünce ve davranışa gerek ve yer yoktur. Bireyin toplumun bütünsel kurumlaşmasını ve tüm işleyişini bağsız koşulsuz benimsemesi beklenir. Ancak ütopyanın iyimserliği içinde bireyin bunu isteyerek yaptığı varsayılır. Gerçekte ütopyada yaşayan birey yürürlükteki düzeni ya da kendi konumunu sorgulayacak ve yorumlayacak durumda değildir."(Bezel 1984:9)

Ütopyalarda herşeyin, bütün insani etkinliklerin planlı ve programlı olduğunu saptamak mümkündür. Yemek yeme, çalışma, dinlenme, yolculuk, uyuma, cinsellik, evlenme vb. etkinlikler sıkı kurallar çerçevesinde yerine getirilmektedir. Bu ve benzer niteliklerinden dolayı, pek çok ütopya, "büyük bir kışla"yı andırdığı için eleştirilmektedir. Ancak günümüzde, toplum kadar bireye, eşitlik kadar özgürlüğü de yer veren ütopyalar yazılmaya devam etmekte, bu yönde yeni arayışlar ortaya çıkmaktadır. Haevemann'ın *Yarın-Eleştiri ve Gerçek Ütopya* kitabı bunlar arasında ilgi çekici bir örnek olarak sayılabilir.

Ütopyaların iki türünden soz etmek mümkündür. Birinci türe giren ütopyalarda, (Platon'da, More'da, Campenella gibi filozofların kitaplarında karşılaştığımız) geleceğe ilişkin özlenen, ideal bir toplum ve devlet betimlemesi yapılır. Bunlar istenen, gerçekleşmesi arzulanan ütopyalardır. Huxley ve Orwell gibi yazarların ütopyaları ise, *korku ütopyaları* ya da *ters ütopyalar* olarak adlandırılır. Bu türe giren ütopyalarda, gelecekteki insanın ve içinde yer alacağı toplumun karanlık bir tablosu çizilir. Başka bir deyişle ideal bir toplumun ve devletin imkansızlığı dile getirilerek, ideal bir toplum düzeninin istenen sonuçları vermeyeceği, tersine bireyin hak ve özgürlükleri bakımından yeni tehlikeler ve sorunlar getireceği ifade edilir. Orwell'ın *1984* adlı romanı bu konuda önemli bir örnek olarak verilebilir. Günümüz dünyasında yaşanan

bazı gelişmelerin, adı geçen ütopyanın gerçeğe dönüşmeye başladığının işareti olarak yorumlanması da oldukça düşündürücüdür.

İNSAN HAKLARI

Siyaset ve toplum felsefesinin önemli konularından ve problem alanlarından biri de insan haklarıdır. İnşan hakları üzerinde durmadan önce, sırasıyla "insan", "hak" ve "insan hakları" kavramlarının tanımlarını vermek yerinde olur. İnsan varlığına, insanın ne olduğuna ilişkin sorular tam olarak bilinçli olmasa bile, felsefenin başlangıcından beri söz konusudur. Her filozof "insan nedir?" sorusunun yanıtını arama çabası içindedir. "İnsan nedir?" sorusu, insana ilişkin en genel soru olması bakımından kendi içinde birçok soruyu da saklamaktadır. İnsanın niteliğine yönelik soru ile aslında şunları da sormuş oluruz: İnsanın doğası (özü) nedir, insanın bir doğası var mıdır, insanı insan yapan şey nedir, insanın ayırt edici özellikleri nitelikleri nelerdir.' Bunlar tözsel ve değişmez bir yapıya mı sahiptirler? İnsanın canlılar dünyasındaki özel yeri neye dayanır? Vb.

Bazı filozofların öngördüğü gibi insan, soyunun başlangıçlarında bir doğal durumda yaşamış olsa bile, burada o tıpkı hayvan gibi sürü halinde yaşıyor olacağından, henüz insan olma evresine varmış sayılamaz. Bu nedenledir ki Aristoteles, insanın ilk tanımı olarak zoon politikon (toplumsal varlık) olduğunu söylemiştir. Sürü halinde yaşayan canlının sürüde bulunuşunu belirleyen şey içgüdüdür. Oysa en basit düzeyde örgütlü bir toplulukta bulunmak için içgüdü yeterli değildir. Akla gerek vardır. Sürüyü içgüdünün düzenlemesine karşın, toplumun oluşturulması ve biçimlenmesi akıllı varlığın işidir. İnsanın haklarının toplum içinde olmaktan ileri gelmesi, hak kavramının toplumu oluşturan bireyler arasında bulunduğunu gösterir. Çünkü insanın hakları, insanların birlikte yasamasında her birinin diğerleri önünde sahip olması gerektiği bir şeydir. Tek başına, örneğin ıssız bir adada yaşayan bir insanın haklarından söz edilemez. Ontolojik (varlıkbilimsel) açıdan ise hak kavramı, var olan bir şeye değil,

fakat var olması gereken bir şeye gönderimde bulunur. Buna göre hak kavramının kaynağı doğada değil, toplumda aranmalıdır.(Soykan 2000:1-2)

Hak kavramını nasıl tanımlayabiliriz? Herhangı bır şeyın hak olduğu söylendiğinde, bunun tartışılmaz olduğu ve herkes tarafından kabul edilmesi gerektiği anlatılmak istenir. Bireye, varolan yasalarla, evrensel beyannameler (İnsan Hakları Beyannamesi) veya en azından sözlü bir gelenekle tanınan belli şekillerde hareket etme özgürlüğü, yetkisi ya da imkanına "hak" denebilir. Böylece o, bireylere toplumsal ilişkiler ve ahlak bakımından tanınan davranış özgürlüğünü bizatihi içerir. Dolayısıyla "hak" diye bir şeyden, ancak toplumsallık ve ahlaksallık ortamında söz etmek mümkündür. Hak kavramının başlıca dört anlamından söz edilebilir: (I) ahlaksal anlam: belli eylem ve faaliyetleri (başkalarına zarar vermeden) gerçekleştirme hakkı, (II) siyasal anlam: vatandaşlık, siyasal parti kurma, seçme, seçilme, partilere girme, siyasal iktidarı eleştirme, sansüre veya kovuşturmaya uğramama hakları; (III) hukuksal anlam: hukuk sistemini ithamlara karşı savunma, başkalarını suçlama, başkaları karsısında korunma, yasaları değiştirme, yasalar önünde eşit muamele görme hakları; (IV) ekonomik anlam: iş ve meslek sahibi olma, işsiz kalmama, mülk edinme, ticaret yapma hakları gibi.(Özlem 2002:135)

"İnsan hakları" kavramı içinde toplanan; yaşama, özgürlük,eşitlik, çalışma, eğitim alma, sağlıklı yaşama, meslek sahibi olma, uygun bir yaşama standardına ulaşma, mahremiyeti koruma, özel yaşamın korunması, yerleşme ve seyahat özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, bilimsel, felsefi ve sanatsal faaliyette bulunma özgürlüğü vd. haklar, yukarıda söz edilen dört hak türünü de içermektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, herhangi bir şeyin hak olduğu ifade edildiğinde, bunun tartışılmaz olduğu ve herkes tarafından kabul edilmesi gerektiği anlatılmak istenir. Örneğin otobüs bileti almak için kuyrukta bekliyorsunuz. Sizden sonra gelen biri sızın önünüze geçerse bu durumda hakkınız çiğnenmiş olur. Çünkü sıraya girmiş olmak, sıra size gelince size bilet alma

hakkını verir. Sonra gelen kişilerin sizden önce bilet almaya hakkı yoktur.Burada sözü edilen türden bir hakkın çiğnenmesi, hukuk açısından bir ceza gerektirmez. Ama ahlaki bakımdan bir saygısızlık söz konusudur. Ancak yasalar tarafından güvence altına alınmış haklar da vardır. Örneğin, hiç tanımadığınız insanların izinsiz olarak evinize girdiğini ve sizi zorla dışarı atmak istediğini düşünelim. Oturduğunuz evin ister sahibi, ister kiracısı olalım, evin kullanım hakkı bize aittir. Yani konut dokunulmazlığı hakkımız vardır. Bu hak da yasalarla devlet güvencesi altındadır. Bu türden bir haksızlıkla karşılaşıldığında yasal yollardan hakkımızı arayabiliriz. Her hakkın ona saygı gösterilmesi zorunluluğunu da birlikte getirdiğini görürüz. Bir kişinin hakkı başka kişi ya da kişilere ödevler yükler. Örneğin bir çocuğun eğitim hakkı onun ailesine ve devlete bazı görevler yükler Ya da işçilerin çalışma hakları işverene yükümlülükler getirir. Topluma karşı yükümlülük insanın hakları olmasından kaynaklanır.

İnsan hakları, bireylerin yalnızca insan olmakla kazandıkları haklardır. İnsan olmak yeterlidir. Başka hiçbir gerekçe aranamaz. Tanımı ve sınırları konusunda her zaman bir anlaşmaya varılmasa da, temel bazı haklar üzerinde anlaşıldığını söyleyebiliriz. İnsan hakları, insanlar arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, ahlaki değer bakımından onları eşit görür. Bu anlamda insanın kendisi en yüce değerdir. Kişilerin ırkı, dili, inancı, düşüncesi, cinsiyeti ya da kişilik özellikleri farklı olabilir. Ancak insan hakları bütün bu farklılıkların ötesinde kişinin yalnızca insan olmasından dolayı sahip olduğu haklardır. Böyle olunca da insan hakları evrensel nitelikte ve gerekli olan en önemli ahlaksal ilkeler olmaktadır. Ancak haklarının bilincinde olan kişiler bunun sorumluluğunu taşıyabilir ve gerektiğinde bu hakların ihlaline karşı çıkabilir. Bu ise zorunlu olarak, insan hakları ile etik arasındaki bağıntıyı da gündeme getirir

Artık günümüzde insan hakları düşüncesi tüm dünyada yaygınlaşmış ve kabul görmüştür. İnsan hakları, bugün için hukukun türetilebileceği temel ilke ve koşullar durumundadır. Bundan dolayı çağdaş devletler de insan haklarına uymakla ve bunları korumakla yükümlüdürler. Çağdaş devlet hukuka ve insan

haklarına saygılı devlettir. Bunun anlamı şudur: İnsan devletten daha değerli ve önemlidir. Çünkü yalnızca insanın hakları vardır ve bu haklar, devletin bireye verdiği ve geri alabileceği bir şey değildir.(Soykan 2000:3) Devletin ve onun temsilcilerinin görevi söz konusu hakları korumak ve geliştirmektir.

İnsan Hakları, insanlığın tarih boyunca yaptığı zorlu mücadeleler sonucunda dünyada kabul görür bir duruma gelmiştir. İnsan haklarının gelişiminde başlıca üç aşamadan söz edilebilir. 1. Aşama: 17. Ve 18. Yüzyıllarda İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerinin getirdiği klasik hak ve özgürlükler söz konusudur. Bu haklar arasında yasal eşitlik, kişi güvenliği, bireysel özgürlük, düşünce ve inanç özgürlüğü, siyasal haklar ve mülkiyet hakları sayılabilir. Daha çok bireysel nitelikte olan bu haklar karşısında devletin görevi ise, "karışmama" ya da "seyirci" kalma olarak belirlenmiştir. Ancak ekonomik ve sosyal güçten yoksun geniş halk kitlelerinin bu soyut özgürlük ve insan haklarından pek fazla yararlandıkları söylenemez. 2. Aşama: 19. Yüzyılın ikinci yarısında kitle hareketlerinin etkisiyle, insan hakları listesine yeni hakların girdiğini görürüz: bunlar "sosyal haklar"dır ve aynı zamanda "sosyal devlet" kavramının doğuşu söz konusudur. 20. Yüzyılda yasalara, anayasalara ve hatta uluslararası belgelere giren bu ekonomik-sosyal ve kültürel nitelikteki haklar şunlardır: Çalışma, adil ücret, sosyal güvenlik, sendika ve grev, sağlık ve eğitim gibi haklar. 3. Aşama: Burada 20. Yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan haklar söz konusudur. Bunlar daha çok 3. Dünya ülkelerinin bazı taleplerini ifade eder: Ulusların siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel geleceklerini belirleyebilme hakkı, sosyal gelişme kalkınma hakkı ve doğal kaynaklardan yararlanma hakkı gibi. Bu haklar arasında barış hakkı, sağlık ve dengeli bir çevrede yaşama hakkı gibi bütün insanlığı kapsayan haklar da yer almaktadır. Zaten hangi insan haklarından söz edersek edelim, bu hak şu ya da bu insan ve insan topluluğu için değil bütün insanlar için geçerlidir. Çünkü insan hakları düşüncesinin temelindeki ilke şudur: İnsanlar yapı bakımından aynı ve eşittir. Bütün İnsan hakları bildirgelerinde bu

ilkenin temel hareket noktası olarak alındığını görmek mümkündür.

Yukarıda söz konusu edilen aşamaların öncesinde de insan hakları düşüncesinin oluşumundan ve gelişmesinden söz etmemek doğru olmaz. Bugünkü insan hakları kavramı ve düşüncesi, özellikle Yeniçağdan itibaren karşımıza çıksa da, onu hazırlayan uzun bir mücadeleler ve düşünceler tarihi bulunmaktadır. Bilindiği gibi, Antikçağda Eski Yunan şehir devletlerinde kişi, birey niteliği ile değil, toplumun bir üyesi olarak kabul edildiğinden devlete karşı ileri sürebileceği hakları söz konusu değildir. Sadece bazı siyasal haklar mevcuttur. Kişi yasa karşısında eşittir. Ama bu eşitlik yalnızca özgür yurttaşlara tanınmış olup, köleler dışta tutulmuştur. Yani Antik Yunanda ve daha sonraki Roma kültüründe ve devletinde hak ve özgürlükler konusunda kısıtlı bir anlayış olduğundan, eşitlikten söz etmek mümkün değildir. Ancak bu dönemlerde ortaya konulan bazı felsefi görüşlerin, modern insan hakları kavramının temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz.(Pıtırlı 2000.184-185) Örneğin evrensel bir toplum düşüncesine dayanan Stoacılık için, bütün insanlar, yaratıcılarından dolayı kardeştirler ve evrenin yasası onları birbirine bağlayan yasadır. Stoacı için vatan artık şehir devleti değil dünya olarak görüldüğünden, bu anlayışın sonucu olarak "dünya yurttaşlığı" kavramı ortaya çıkmaktadır. Anayasası doğa yasası olan bu dünya devleti, bütün insanlığın ve tanrıların içinde yer aldığı bir kozmopolistir. Böylece, felsefe tarihine ilk kez "insanlık" ve aynı bağlamda "insancılık" (hümanizm) kavramları getirilmiş olmaktadır. Ve yine aynı şekilde doğa yasası karşısında her insanın eşit olduğu görüşünü ortaya koymasıyla, Stoacılık, insan ve onun evrendeki yeri hakkındaki görüşleriyle bir çığır açmıştır. Gerçekten de, Stoacılığın en önemli mirası; adaletin, hukukun uzlaşımsal bir şey olmadığı, onun evrensel aklın (Logos) ifadesi olarak dayanağını insan doğasında bulan evrensel bir ilke olduğudur. Bu görüş, daha sonraki dönemlerde işlenecek ve Batı uygarlığının hukuk anlayışı için önemli bir temel oluşturacaktır.

Ortaçağda Hıristiyanlığın Antikçağ felsefesi ve kültüründen farklı bir insan anlayışı getirdiğini görürüz. Başlangıçta bu dinin insan kişiliğine değer kazandırmasından söz edilebilir. Çünkü Hıristiyanlık insanı Tanrının bir sureti olarak düşünmüş, onu yüceltmiştir. Buna bağlı olarak da insanın bazı hakları olabileceğini kabul etmiştir. Ama daha sonra bu yaklaşımın/özelliğin kaybolduğu saptanabilir. Tarihsel ve sosyal-ekonomik koşulları göz önüne getirdiğimizde de, Ortaçağda temel hak ve özgürlüklerin varlığından söz edemeyiz. Bilindiği gibi siyasal yapıyı feodal düzen meydana getirmiştir. Söz konusu düzen neticeler yönetilenlerin can ve mal güvenliğini sağlamakla, yönetilenler de yöneticilere karşı hizmet ve bağlılık göstermekle yükümlüdürler. Ancak bu çağda halk, derebeyi ve krallar arasında süren uzun savaşlar sonucu elde edilen haklar, insan haklarının günümüze kadar süren gelişmelerinde bir temel oluşturmuştur. Mücadeleler sonucunda derebeyi ve kralların yetkileri giderek kısıtlanmış ve bu oranda da halkın özgürlüklerinin sınırları genişleme göstermiştir. Bu konuda en önemli örnek olarak 1215 tarihli *Magna Charta Libertatum*'u hatırlamamak olmaz. Bu sözleşme ile, İngiltere'de kişilerin can ve mal güvenliğine sahip olduğu belirtilmiş ve bunlar kralın keyfi müdahalelerine karşı korunmuştur. Her ne kadar söz konusu Şartla elde edilen hakları uygulama alanında güçlendirecek etkin mekanizmalar oluşturulamamışsa da, kralın yetkilerinin kısıtlanmasında, kişi hak ve özgürlüklerinin sınırlarının genişletilmesinde, sonraki mücadeleler için önemli bir hareket noktası elde edilmiştir.

Yeniçağdan itibaren insan hakları düşüncesinin yeni boyutlar kazandığını saptayabiliriz. Çünkü insanın doğuştan devredilemez haklara sahip olduğuna ilişkin eski çağlardaki düşünceler artık felsefi alandan çıkarak, devletin hukuk- düzenini ilgilendiren bir konu olarak siyasi mücadele alanına girmiş bulunmaktadır. Bu çağda, mutlak egemen devlet anlayışı zayıflamış, kişiler ve sınıflar arasındaki dengesizlikler giderek törpülenmiş ve insan hakları pozitif hukuk alanına girmiştir. İlk çağların doğal hukuk anlayışının Ortaçağda büründürülmüş olduğu dinsel görünüm,yani insan

haklarının Tanrının iradesi ve ilahi yasalardan kaynaklandığı anlayışı, Yeniçağda tekrar eski niteliğini almıştır. 17. Ve 18. Yüzyılların Bodin, Althusius, Grotius, Hobbes, Kant vb. düşünürlerine göre insanlığın değişmeyen, evrensel nitelikte haklara sahip olduğunu içeren doğal hukuk anlayışı sonsuza kadar geçerlidir ve Tanrının iradesine bağlı değildir. Hatta Grotius, Tanrının bile bu hukuku değiştiremeyeceğini ileri sürmüştür. Bu çağda Rönesansla başlayan hümanizm akımı da bireyi ön plana çıkarmış ve devlet onun hizmetinde, onun gelişmesini sağlamak ve güvence altına almakla görevli bir kurum olarak görülmeye başlanmıştır. Temel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması amacıyla devletin yetkilerini kısmaya yönelik yaklaşımın en önemli örneklerini Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürlerin öğretilerinde bulabiliriz. Günümüzdeki liberalizmin öncülerinden biri olan Locke'un görüşlerinin, Batı demokrasilerindeki temel hak ve özgürlüklerin gelişimini derinden etkilediğini söyleyebiliriz. Bunun dışında, 18. Yüzyıldan itibaren elde edilen insani hakların bazı somut metinlere/bildirgelere yansıtılmış olduğunu da saptayabiliriz. Öyle ki bu çağdan günümüze kadar olan tarihsel süreç, bir bakıma "insan hakları bildirgelerinin ortaya çıkış ve çoğalma" dönemi olarak da görülebilir.

Hukuk ve İnsan Hakları: İnsan hakları, hukuk ile ve hukuk kavramı içinde ortaya çıkmıştır. Öyle ki, insan hakları kavramını tanımlama imkanı veren de hukuktur. Hukuk bilimi ve onun teknikleri hakları tanımlayıp yaptırım araçlarını vermiştir. Ancak yalnızca hukuk ile insan haklarının korunması ve geliştirilmesinin söz konusu olamayacağı, ahlaka dayanmak gerektiğini de unutmamak gerekir. Hukuk tekniğinin sağladığı en önemli şey ise, insan haklarının pozitif hukuka girmesidir. Çünkü hakların bağlayıcılık değeri taşıması ve ihlal edenlere karşı yaptırım uygulanabilmesi için, bunların belli bir gücü olan hukuksal metinlerde düzenlenmiş olması gereklidir. Devlet içerisinde bu, ya bir anayasa ya da bir yasa ile olabilir. Uluslar arası toplumda ise, bu metin bir antlaşmadır. Burada, hukuksal metinler arasındaki hiyerarşi nedeniyle en yukarıda olan kurala alttakilerin uygunluk

taşıması gereğini hatırlatmaya gerek yoktur. İnsan haklarını yasayla düzenlemek; yönetimi ve yönetenleri yasaya uygun hareket etmek zorunda bırakmak suretiyle, haklara saygıyı sağlamak amaçlanır. Ancak, bu durum bir yandan da insan haklarını bizzat yasa koyucunun lütfüne bırakmak anlamına gelir. Çünkü, yasama organı bir yasayı her zaman değiştirme yetkisine sahiptir. O halde bu tehlikeyi önlemenin tek yöntemi, insan haklarını, piramidin en tepesinde yer alan ve yasa koyucuyu da bağlayacak bir metinde, yani Anayasada düzenlemektir. Günümüzde ülkelerin çoğunda öngörülen çözüm yolu da bu olmaktadır.

İnsan hakları hukukun dışında düşünülemez, onsuz ve onun tekniklerine dayanmaksızın varlığını sürdüremez. Ama hukuk, tek başına insan haklarına saygıyı sağlayamaz. Temel hakların ve özgürlüklerin yasalarda ve belgelerde yer almaları, herkesten bu haklara saygı istenebilmesini güvence altına alır. Hukuk bunu gerekli kılar. Ama bununla bu haklara saygı gösterilmesini sağlamış olmayız. Burada karşımıza ahlaki gereklilik ve sorumluluklar çıkmaktadır.

Ahlak ve İnsan Hakları: İnsan hakları, insanlar arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, ahlaki değer bakımından onları eşit görür. Bu anlamda insanın kendisi en yüce değerdir. Kişilerin ırkı, dili, inancı, düşüncesi, cinsiyeti ya da kişilik özellikleri farklı olabilir. Ancak insan hakları bütün bu farklılıkların ötesinde kişinin yalnızca insan olmasından dolayı sahip olduğu haklardır. Böyle olunca da insan hakları evrensel nitelikte ve gerekli olan ahlaksal ilkeler olmaktadır. İnsan hakları düşüncesinde içerilen ahlaki gerekliliklerin, insanın değerini korumaya yönelik olduğunu saptayabiliriz. Bu ahlaki gereklilik kendini şu buyruklarla/kurallarla ortaya koyar: insanlara eşitçe davranmak; ırk ayrımı yapmamak, insana işkence yapmamak, cinsiyet ayrımı yapmamak, insanın özel hayatına karışmamak vb.

Hukukun tek başına insan haklarına saygıyı sağlayamaması olgusu da, bizi ahlaka dayanma durumunda bırakmaktadır. Bu nedenle ahlakın sınırlandırıcılığına ve eylemlerimize yön vericiliğine ihtiyaç vardır. Başka bir deyişle insan hakları

konusunda, hukuk ve ahlakın birbirini tamamlaması gereklidir. Çünkü örneğin hukuk, yöntem ve araçlarını zayıfa karşı güçlünün, yani egemen sınıfın,, paranın hizmetine sunabilir. Hatta kanunun, halk temsilcilerinin yetkisine giren bir is olduğu demokrasilerde, her çeşit azınlığı, özürlüyü, yabancı işçiyi, etnik grupları, dünyanın onca yoksullarını düşünmeden, onlarla ilgili herhangi bir kaygı duymadan çoğunluğu memnun etmeye çalışabildiğini görmek mümkündür. Bu nedenle hukukun insan haklarının hizmetçisi olabilmesi için, toplumun bir bütün olarak temelini oluşturan etiği kendi etiği olarak görmesi gerekir. Etik gerekliliği, hukuktan önce gelir ve onu hazırlar Bu gereklilik o kadar kuvvetlidir ki hatta hukuk, insan hakları felsefesiyle aynı felsefeyi yansıtsa da insan hakları ihlalleri yaptırımını etkili bir şekilde düzenlese de, saygı, zihinlerde yaşatılmadığı sürece insan hakları ihlallerinin önüne geçilemez. Bu konuda eski Roma hukukçularının bir özdeyişini anabiliriz: "ahlaki değeri olmayan örf ve adetsiz kanunlar neye yarar?"(Rivevo)

İnsan haklarının gerçekleşmesi ve giderek yaygınlaşması bazı koşulların yerine getirilmesine bağlıdır. Çünkü insanların belli haklara sahip olduklarını söylemek, bunu bazı bildirgelerde ve sözleşmelerde dile getirmek, ama uygulama konusunda gerekli koşulları ve ortamı göz önünde bulundurmamak büyük bir eksikliktir. Bu durum insan haklarının uygulaması olamayacak bir hayaller ve düşler toplamı olarak görülmesine yol açabilir. İnsan hakları düşüncesi, kendi içinde geçmişten günümüze kadar hep bir ideal boyutu da içermekle birlikte, söz konusu hakların insan yaşamının varoluş ilkeleri olduğu tezine dayanmaktadır.

Tüm insan haklarının korunması ve geliştirilmesi, günümüzde artık yalnızca ulusal bir sorun değil, uluslar arası toplumun da yasal bir ödevi haline gelmiştir. İnsan hakları sorunu, her zaman eşit koşullarda yaşama sorununa bağlıdır. Bunun en basit anlamı, toplumda birine nasıl davranılıyorsa, öbürüne de öyle davranılmalıdır. Çünkü birilerinin haklarının kısıtlanması başka birilerinin haklarının şişirilmesi demektir. Bir insanın kısıtlanmış hakkı, bir başkasının artık hakkını oluşturur. Bu da insanlar

arasındaki eşitsizliğin başlıca kaynağı olarak ortaya çıkar. Tüm tarih boyunca insan yaşamının bütününde bu hak dengesizliğini görebiliriz. Ancak insanlar arasındaki ayrıcalıklar kalktıkça, dengesizlik yerini dengeye bırakır. Bazı insanların değil, bütün insanların değerli olduğu bir toplumda insan haklarından söz edilebilir. (Timuçin 1998)

İnsan hakları düşüncesinin getirdiği en önemli kazanımlar, insanların haklar ve insan onuru bakımından eşit oldukları düşüncesi ve buna bağlı olarak her türlü ayrımcılığın dışlanmasıdır. Çünkü tüm insanlar, farklı ve değişik olsalar bile, hukuk önünde eşit doğar ve eşit kalırlar. Bu, insan haklarının evrenselliğini yaratan bir ilkedir. Evrensel bir değer olarak eşitlik, herkesin özgürlük ve hakları ile ilgilidir: Başkası/öteki, benden farklıdır, ancak benim eşitimdir; kendi özgürlüğümü onayladığım kadar onun özgürlüğüne de saygı gösteririm. Benim karar verme, değerleri seçme, yasaların hazırlanmasına katılma yeteneğim, sözün kısası özerkliğim ötekinin tanınmasına bağlıdır. İnsanlar arasındaki bu eşitlik, ırka, uyrukluğa, cinsiyete, dine, yaşa, ana dile bağlı olabilecek her türlü ayrımcılığı yasaklar. Çünkü ancak özgürlük ve eşitliği birleştirerek adalet değerine ulaşılabilir. İnsan hakları, adalet gereğini bir ideal olarak ilk sıraya yerleştirir. Çünkü insan hakları, günlük yaşamda/toplumda hakça bir yaşamın koşuludur.

Demokrasi, Devlet ve İnsan Hakları

İnsan hakları, hukuk devleti ve demokrasi birbirine sıkı biçimde bağlıdır. Tarihsel açıdan insan hakları düşüncesinin gelişimi ile demokrasinin gelişimi arasında bir paralellik söz konudur. Hükümdarların iktidarlarına ve genel olarak siyasal iktidara sınırlamalar getirildiği andan itibaren, insan haklarının ulusal belgelere girdiğini görüyoruz. Örneğin 1215 tarihli Magna Carta sözleşmesi ile Kralın yetkileri kısıtlandığı gibi, keyfi tutumları engellemek için de bazı yasal düzenlemeler getirilmiştir. Bu düzenlemeler ve sınırlamalarla demokrasinin de gelişme imkanı bulduğunu söylemek mümkündür. Her iki kavram (insan hakları ve demokrasi), birbirinden ayrılmaz bir biçimde gelişme göstermiştir. Tarihsel açıdan durum böyle olduğu gibi, günümüzde

de durum aynıdır. İnsan haklarının yeterince gelişemediği ve sık sık çiğnendiği ülkeler/toplumlar arasında, demokratik rejimin işlemediği ve gelişemediği ülkeleri görebiliriz. Demokrasinin varlığından söz edilebilecek ülkelerde de, özellikle bu rejimin askıya alındığı dönemlerin, insan haklarının ihlalinin yoğunlaştığı dönemler olması da üzerinde düşünülmeye değer bir konudur. Gerçekten de, insan hakları olmayan yerde demokrasiden söz edilemez, demokrasi olmayan yerde de, insan haklarının varlığı düşünülemez. Bunlar, biri olmazsa diğeri de olmaz biçimde birbirine bağlı olan iki kavramdır.

Demokrasi (Yunanca *demos*/halk ve *kratos*/iktidar) sözcük anlamıyla halk iktidarı demektir. Çağdaş kullanımında ise terimin birkaç farklı anlamından söz edilebilir: 1)Genellikle doğrudan demokrasi olarak bilinen ve siyasal kararlar alma hakkının, çoğunluk yönetimi usulleri çerçevesinde hareket eden bütün yurttaşlar topluluğu tarafından doğrudan kullanıldığı hükümet biçimi; 2)temeli demokrasi olarak bilinen ve yurttaşların aynı hakkı kişisel olarak değil, seçtikleri, yurttaşlara karşı sorumlu temsilciler aracılığıyla kullandıkları hükümet biçimi; 3)genellikle bir tür temsili demokrasi olan ve liberal ya da anayasal demokrasi olarak bilinen, bütün yurttaşların ifade ve inanç özgürlüğü gibi bireysel ve toplu haklarını güvence altına almak üzere çoğunluk iktidarının belirli anayasal kısıtlamalar çerçevesinde uygulandığı hükümet biçimi; 4)toplumsal ve ekonomik farklılıkları,özellikle de özel mülkiyetin eşitsiz dağılımından doğan farklılıkları en aza indirmeye yönelen bir siyasal ve toplumsal sistemdir. Toplumsal ya da ekonomik demokrasi olarak bilinen bu sonuncu sistemdeki siyasal işleyiş ilk üç anlamıyla "demokratik" olmayabilir.

Ancak belli aralıklarla genel seçimlerin yapılması ve bir parlamentonun bulunması demokratik rejimin varlığı için gerekli olsa da yeterli değildir. Demokrasiden bir hak ve özgürlükler düzenini anladığımızda; toplumda sosyal sınıflar arasında dengeler kurulmuşsa, meclis dışında basın, üniversiteler, sendikalar ve sivil toplum kuruluşları gibi güçler siyasal yaşamda etkin biçimde yer alabiliyorsa, ancak o zaman demokrasinin kurumlaştığını ve

işlediğini söyleyebiliriz. Bunların yanı sıra, demokrasinin en temel koşullarından biri de, yasama ve yürütme karşısında bağımsız, yasama ve yürütmeyi denetleyen yargı organının varlığıdır. Bu üç temel güç arasında bir dengenin bulunması gerekir.. Eğer bu koşul gerçekleşmemişse, eksik ve yetersiz işliyorsa demokrasi de yok demektir.

Çünkü insan haklarına ve temel özgürlüklere saygı, bir demokrasinin temel özelliklerindendir. Daha geniş olarak, bir insan topluluğunun demokratik işleyişi, herkes arasında diyalogun olanaklı olmasını varsayar: Devlet ve yurttaşlar arasında, yönetenler ve yönetilenler arasında, her görüşten kişiler arasında diyalog. Çünkü demokrasi, bir arada yaşama biçimidir, gerçek bir demokratik kültür, bir tartışma kültürü ve bir diyalog kültürü içine iyice yerleşmesi gereken, başkasına saygının bir anlatımıdır. Siyasal haklar, yurttaşların sorumluluğunu kullanma koşullarını belirleyip tanımlar. Siyasal ve sosyal yaşamın örgütlenmesinin demokratik olması için, bir toplumu oluşturan kişilerin bireysel haklarına saygılı olması gerekir. Demokrasiye damgasını vuran temel özgürlükler (anlatım özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, toplantı ve dernek kurma özgürlüğü), insan haklarının parçalarını oluştururlar.

Özgürlük insan haklarının bir anlamda özüdür diyebiliriz. Özgürlük insan varlığının bütün yönleriyle ve boyutlarıyla geliştirme olanaklarına kavuşabilmesidir. İnsan varlığının çeşitli yönlerinin gerçekliğe kavuşabilmesi ve gelişme şansını elde edebilmesi ancak özgürlük ortamında olanaklıdır. Söz konusu özgürlük ortamı da hiç kuşkusuz demokratik rejimlerde bulunabilir. Demokrasilere özgürlükler rejimi adını verebiliriz. Özgürlük arayışı, baskılara karşı yürütülen direnişler ve daha adil bir düzen için sürdürülen kavgalar demokrasi gibi ileri bir rejimin hazırlayıcısı olmuştur. Çeşitli tanımların yanı sıra, demokrasi için öncelikle söylenecek olan şey, hem kişiler hem de toplum açısından öncelikle özgürlükleri temsil etmesidir.

Demokrasi, 20. Yüzyıl boyunca Batı düşüncesinin ideallerinden birini oluşturduğunu ve 1990'lı yıllardan beri de demokratikleşme-insan hakları-serbest pazar ve özelleştirme

kavramlarının, uluslar arası topluluğun sloganları haline geldiğini saptamak mümkündür. "Gelişmekte olan" ülkelerde demokratikleşme ve serbest pazarın insan haklarını korumanın başlıca yolları olduğu görüşü de yaygın kabul görmektedir. Ancak bu yanlış bir düşünme biçimidir. Çünkü demokratikleşmenin çok partili seçimlerle özdeşleştirildiği, bunun sonucunda da, gelişmekte olan birçok ülkede "her şey yapılabilir" ilkesiyle hareket eden siyasal partilerin, daha fazla oy almak ve iktidara sözüm ona "demokratik" yoldan gelebilmek için, çoğu zaman, onlara oy verenlerin "hoşuna giden", ama insan haklarına -bu arada oy verenlerin de insan haklarına- zarar veren şeyler vaat etmekten çekinmedikleri gözden kaçırılmaktadır. Demokratikleşmenin bu şekilde çok partili seçimlerle eşleştirilmesi, yani demokrasi kavramının yalnızca bir öğesine indirgenmesi, bu tür "demokrasi"lerin insan haklarının korunmasını güvence altına alamadığı, üstelik kimi ülkelerde insan haklarının korunmasını engelleyebildiği olgusunun görülmesini -özellikle de Batılı gelişmiş ülkelerin insanları tarafından- zorlaştırmaktadır. Çünkü çok partili seçimlere indirgenen "demokrasi", bir ülkede bütün yurttaşların insan hakları korunacak şekilde yönetimi anlamına gelmez. Burada demokrasinin ancak, siyasal partiler olarak organize olan bazı grupların iktidara gelmek için ve bu iktidarı, taraftarlarını memnun eden, ama insan haklarını korumayan bazı uygulamaları "meşru" bir şekilde serbestçe gerçekleştirmek için izledikleri bir yol olması söz konusudur. Böylece, "demokrasi"nin yalnızca çok partili seçimler olarak işlediği bir devlet, bütün yurttaşların sahip çıkabileceği bir tüzel kişi olmaktan çıkıp, yalnızca iktidarda olanlara ait sayılan bir "varlık" haline gelmektedir.(Kuçuradi 2000:22-23)

Burada, 20. Yüzyılın demokrasi önderlerinden Çek Cumhurbaşkanı Vaclav Havel'in siyasi sakıncalı olduğu 1985'te "Güçsüzlerin Gücü" başlıklı denemesinde yazdıklarını hatırlamak yerinde olur: "Demokrasi kavramına siyasi ideal olarak bağlanırken, yalnız günümüzün denenmiş ve bilinen demokrasi şeklinin insan onuru ve özgürlüğünü güvence altına almak için yeterli olduğu hayaline kapılmak en azından kısa görüşlülük olur."

Bu nedenle "Demokrasi nedir?" sorusunun günümüzde özel bir önem taşıdığını söyleyebiliriz. Demokrasi üzerinde yeniden düşünmek ve birtakım çarpık anlayışları ve uygulamaları düzeltmek, aynı zamanda, insan haklarının korunmasını sağlayabilecek demokrasinin koşullarının araştırılmasını ve demokratikleşmenin ne anlama geldiğini ortaya koymayı da gerekli kılmaktadır. İnsan haklarından bağımsız olarak düşünemeyeceğimiz demokrasi kavramı ve bu konudaki uygulamalar, günümüzün en önemli sorunları arasında yer almaktadır. Kuçuradi'ye göre, "demokrasi kavramıyla ilgili olarak sorutabilecek temel sorulardan biri, demokrasiden bugün, Kant'ın dediği gibi bir devlet biçimi veya düzenini mi, yoksa bir yönetim biçimini (kamusal alanı bir yönetme biçimini) mi anlamanın uygun olduğudur; çünkü bugün demokrasi her ikisi sayılıyor: demokratik bir biçimde yönetilen krallıklar olduğu gibi, seçimle başa gelen bir oligarşi tarafından yönetilen devletler de var dünyamızda." Kuçuradi, günümüzde demokrasinin yalnızca bir yönetme biçimi - oluşturucu biriminin yurttaşın olduğu devlete kamusal olanı yönetme biçimi- olarak anlaşılmasının uygun olacağını belirtir. Ama söz konusu "yurttaş" da biçimsel değil, Aristoteles'in anladığı anlamda, yani "sivil toplum yönetimine düşünüp taşınarak ve eleştirel bir tutumla katılma gücüne sahip kişi" olarak anlaşılmalıdır.(Kuçuradi 2000:23)

Böyle bir yurttaş kavramı ise, günümüzde egemen olandan farklı bir devlet anlayışını gerektirir. Günümüzde egemen olan, devleti kendi başına bir varlık olarak gören anlayıştır: devleti kamusal bir varlık olarak gören anlayış değil, uyruklarını ezen (dolayısıyla bazı Marksistlerin iddia ettikleri gibi ortadan kaldırılması gereken) bir varlık; ya da yurttaşların yapıp ettiklerine karışarak özgürlüklerini kısıtlayan (dolayısıyla özelleştirme ve serbest Pazar savunucularının iddia ettikleri gibi "küçülmesi" gereken) bir varlık; veya yurttaşları koruyan ve ne yapacaklarını onlara söyleyen bir varlık olarak gören anlayış. Demokrasi, böyle anlaşılan devletin yönetim biçimi olamaz. Çünkü demokrasinin "halkın, halk tarafından ve halk için" yönetimi olmasının bazı

nesnel/öznel koşulları bulunmaktadır. Bu nesnel koşulların en önemlisi, farklı bir devlet anlayışıdır. Bu ise, insan haklarına dayanan devlet anlayışı olacaktır. Bu anlayışa göre devlet, varlık nedeni yurttaşları birbirine karşı koruma ve kamuyu adaletin gereklerine göre yönetmek olan hukuksal bir insan kurumu olarak anlaşılır. Burada söz konusu olan, kamusal olanı mevcut tarihsel koşullarda insan haklarının gerektirdiklerine uygun olarak yönetmek için oluşturulan bir organlar bütünü olarak devlet anlayışıdır.

İnsan hakları temel alınarak türetilen ve işletilen devlet anlayışı, insan haklarını bütün ulusal politikaların ana amacı olarak görmeyi, yani oluşturulan ulusal politikaların ana amaçlarının hukuksal bir insan kurumu olarak devletin amaçlarıyla *aynı* olmasını gerektirir. Böyle bir devletin başlıca iki işlevinden söz edilebilir: yurttaşları birbirine karşı korumak, yurttaşların ilişkilerini insan haklarının getirdiği talepleri hesaba katarak düzenlemek; ve kamuyu, bütün yurttaşların temel haklarla ilgili ihtiyaçlarını *eşitçe* karşılama *olanağını* sağlayacak şekilde yönetmektir." Çünkü artık günümüzde insan haklarını koruma gerekliliği konusunda en azından sözel bir uzlaşım/oybirliği olduğu söylenebilir. Ama ne var ki, insan haklarının korunabilmesi için, onların bütün politikaların ana amacını oluşturması gerektiğinin farkına varılamamıştır. Ve yine yeterince farkına varılmayan bir şey de, "nelerin demokratik karar konusu olabileceği, nelerin olmayacağı; ayrıca demokrasinin bir amaç değil, bir devlette kamusal olanı yönetme biçimi olduğudur.(Kuçuradi 2000:24-25)

Günümüzde ülkelerin gelişmişlikleri konusunda yalnızca ekonomik ölçütler yeterli olmamaktadır. Bir ülkenin insan haklarına verdiği önem, onun gelişmişlik ve çağdaşlık ölçütü haline gelmiştir. Bu nedenle, ülkeler kendi insanlarına ve yurttaşlarına verdikleri önemin bir göstergesi olarak insan haklarını ön plana çıkarmış bulunmaktadırlar. Ancak bu durum, en gelişmiş ülkelerde bile insan haklarının ihlal edilmesini tümüyle önleyememektedir. İnsan hakları uygulamaları konusunda en çok sorunlarla karşılaşan ülkeler ise bizim gibi gelişmekte olan ülkeler olmaktadır. Söz

konusu sorunlar arasında en önemli olanlarından biri de hiç şüphesiz demokratikleşme sorunudur. Bu nedenle demokrasi, demokratikleşme ve insan haklarının bağıntısı üzerinde durmak gereklidir.

İçinde yer aldığımız dönemde insan haklarına ilişkin sorunlar, çağdaş dünyanın içinde yer almamızın bir engeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum AB'ye giriş konusunda da önümüze çıkan en önemli sorunlar arasında yer almaktadır. İnsan hakları konusunda en sık karşılaştığımız sorunlar (eksikler ve yanlışlar) arasında şunları sayabiliriz: çağdaş demokrasiyle bağdaşmayan düşünce suçu olgusu, düşünceyi ifade etme özgürlüğüne yönelik kısıtlamalar, henüz işkence ayıbından kurtulamayışımız, faili bilinmeyen cinayetlerin aydınlatılamaması, inanç özgürlüğü konusundaki engeller vb. Bütün bu ve benzeri sorunların çözümü, demokratikleşmeye bağlı görünmektedir.

Demokratikleşme ne demektir? Bu kavramda hem varolan durumun bir saptaması, hem de geleceğe yönelik bir amaç belirlenmesi söz konusudur. Çünkü demokratikleşmeden söz ettiğimizde, henüz tam anlamıyla demokrasinin bulunmadığını kabul etmiş oluruz. Ama bundan daha önemlisi demokrasi konusundaki sorunları ve güçlükleri aşma konusunda bilinçli ve kararlı bir tutum takınılması da söz konusudur. Demokratikleşmeden ne anlaşılmalıdır? Elbette insan hak ve özgürlükleriyle bağdaşmayan yasaların ya da yasa maddelerinin değiştirilmesi, insanların hak ve özgürlüklerine imkan tanıyan koşulların sağlanması gerekir. Ama bununla birlikte unutulmaması gereken bir şey, bir toplumu oluşturan insanların zihniyet bakımından da demokratikleşmelerinin gerekli olduğudur. Bu ise demokratikleşme konusunda gerçekleştirilecek/başarılacak en güç görevlerden/işlerden biridir.

Demokratik bir toplum, insan hakları kültürüne dayanan toplumdur. Demokratik zihniyete/bakış açısına sahip olan bireyler de, insan haklarını koruyup geliştirme konusunda, insan olma bilinci ve sorumluluğuyla hareket ederler. Bugünden geçmişe doğru, eleştirel bir gözle baktığımızda, insan hakları kültürünün

çok derin olmadığını saptayabiliriz. Bu konuda pek çok olumsuz tutum/örnek akla gelmektedir: kendi siyasal görüşlerimizi paylaşmayanlara yönelttiğimiz ağır suçlamalar, farklı olan düşüncelere uygulanan sansür ve yok saymalar, susturma çabaları, insan hakları mücadelesini kendi siyasal görüşlerini yaygınlaştırma için bir araç olarak kullanmalar vb.

Demokratikleşmenin önündeki önemli engellerden biri de "sosyal adaletsizlik"tir. Sosyal adaletsizlik, bir ülkede sosyal ve ekonomik haklar tanınırken, temel insan haklarıyla bağlantı kurup kurmama sorunuyla ilgilidir. Çünkü sosyal adaletsizlik; eğitim, sağlık vb. gibi bir tür temel hakkın korunma *olanaklarının* ülkedeki bütün yurttaşlar için *eşitçe* sağlanmadığı bir durumdur. Bu durum, bir ülkede sosyal ve ekonomik haklar tanınırken, yani sosyal ve ekonomik haklar tanıyan yasalar çıkarılırken, bu yasaların, o ülkenin koşullarında, yurttaşların temel hakları için *o anda* yaratacağı sonuçlar hesaba katılmadığı zaman ortaya çıkmaktadır. Sosyal adaletsizlik durumu, bir ülkede sosyal ve ekonomik hakların sınırların çizilmesini, temel insan haklarından başka düşünceler belirlediği zaman ortaya çıkmaktadır. Ne yazık ki ülkemizde sosyal adaletsizliğin en yüksek düzeyde yaşandığını görüyoruz. Burada bir toplum içinde görülen sosyal adaletsizlik söz konusudur. Ama sosyal adaletsizlik ülkeler arasında da söz konusudur. Ve bir "küreselleşme" süreci içinde bulunduğu ileri sürülen dünyamızda da, sosyal adaletsizliğin başta gelen nedenlerinden biri olan bu olgunun çözümlenmesi gereklidir. Bu konuda filozoflara ve sosyal bilimcilere önemli görev ve sorumluluklar düştüğü açıktır.

Küreselleşme ve İnsan Hakları: Demokrasi ile insan hakları arasında koparılmaz bir ilişki bulunmakla birlikte, acaba "küreselleşme" ile bu kavramlar arasında nasıl bir ilişki vardır? Küreselleşme, doğal olarak insan hakları ve demokrasiyle bağıntılı ve bunların gelişmesine mi hizmet etmektedir, yoksa küreselleşme sürecinde, insan hakları ve demokrasi açısından yeni sorunlar ve tehlikeler mi söz konusudur?

Bu konuda Birleşmiş Milletler İnsan Hakları İzleme Örgütü'nün (Human Rights Watch,HRW) 11. Yıllık raporunda

yazılanlara bakmak yerinde olur. Söz konusu rapora göre, küreselleşme inkar edilemez fırsatlar, inanılmaz refah ve servet ile milyonlarca kişiye istihdam imkanı sağladığı gibi, bu süreçte, sınırların ve pazarların açılması ile yeni insan hakları sorunları da yaratılması gibi bir başka yan etkiye yol açmıştır. Raporda, çocuk işçiliği ve ücretler gibi uzun süredir ilgili kuruluşları ve hükümetleri uğraştıran sorunların yanı sıra pazarların, piyasaların dünya genelinde birbirinin içine girip karışmasının yeni soru işaretleri doğurduğuna da dikkat çekilmektedir. Merkezi New York'ta bulunan HRW'nin raporunda, "Yabancı bir ülkedeki şirketin tesislerini koruyan devlet güçlerinin, bu gücü istismar etmeleri halinde şirketlerin sorumlulukları nedir ya da gelirleri, istismara açık bir savaşta kullanan bir devletle ortak yatırıma girişen şirketin yükümlülükleri nedir, nerede başlayıp biter" sorulan ortaya konmaktadır. Çünkü global ticareti düzenleyici mevcut sistemin insan hakları ve diğer sosyal değerlere pek az yer bıraktığı ya da hiç yer vermediğinden yakınılan rapora göre, birbiriyle bağlantılı yeni dünya, küresel boyutlarda insan hakları sorunlarına neden olmaktadır. Örneğin, küreselleşmeyle, Sierra Leone'nin elmasları, Sudan'ın petrolü ve Orta Asya'nın doğal gazının dış pazarlara açılmasına karşın, bu ülkelerde insan haklarının durumunda bir iyileşme görülmemektedir.(Cumhuriyet 8.12.2000)

İnsan hakları, demokrasi ve serbest pazarın (küreselleşmenin) birbiriyle bağıntılanması, aralarındaki olgusal ya da kavramsal bir bağlantıyı göstermekten çok, bunlara ilişkin bazı değer yargılarının bağlantı içine sokulması olarak anlaşılabilir. Bu öyle bir bağlantıdır ki, bugün yapıldığı gibi, var diye tartışmasızca kabul edildiğinde, mevcut sosyal ve küresel eşitsizliği, yani ülkeler içi ve ülkeler arası ekonomik dengesizlikleri daha da pekiştirmeye yol açabilir. Bugün dünya düzeyinde karşılaştığımız bir olgu da şudur: az sayıda ülkelerde, yurttaşların bir tür temel hakları, insan onurunun gerektirdiğinden çok daha fazla "korunmakta"dır. Oysa dünya ülkelerinin çoğunluğunda bu haklar pek az veya hiç korunmamaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, 1995'te sanayileşmiş ülkelerde kişi başına gelirin 21.598 dolar olmasına karşılık, gelişmekte olan

ülkelerde 906 dolar, az gelişmiş ülkelerde ise 300 dolardır.(Kuçuradi 2000:15-16)

Gerçekten de uluslar arası alanda yaklaşık 20 yıldır uygulanan ve büyük bir etkiye sahip bulunan küreselleşme, insan haklarının gelişimini yavaşlatma, bazen de geriletme biçiminde olumsuz etkiler doğurmaya başlamıştır. Elbette küreselleşmeye karşı tepkiler de ortaya çıkmaktadır. Küreselleşmenin kendi karşıtını içinde taşıdığını söyleyebiliriz. Yoksullaşma ile küreselleşmenin birlikte gitmesi de bunun göstergesidir. Bu durumun ise insan haklarının geliştirilmesi ve korunması bakımından önemli güçlükler/engeller yaratması söz konusudur. Çünkü tüm dünyada sosyal ve ekonomik haklar en fazla ihlal edilen haklardır. Yoksulluk ve onu doğuran nedenler en önde gelen insan hakları ihlali demektir. Çocuk ölümleri, tedavi edilebilir hastalıklardan ölümler, okuyamamak, yeterli beslenememek, çocuk yaştaki kızların fuhuşa yönelmesi bunlardan yalnızca bir bölümüdür ve ne yazık ki işkenceyi önleme komitelerini yoğun olarak yaşama geçiren ülkelerde, insan haklarını koruduğunu iddia eden kuruluşlar, yoksulluk, sömürü ve adaletsizlik konusunda sessiz kalmaktadırlar.

İnsan hakları, demokrasi ve küreselleşme arasında zorunlu bir kavramsal ya da olgusal bağlantı olmadığı gibi, ölçütsüz özelleştirmeye ve "devletin küçülmesine" dayanan serbest pazarın, yoksul ülkelerde ve refah düzeyi düşük ülkelerde insan haklarının daha iyi biçimde korunmasına götüreceği beklentisinde saklı olan bir çıkmaz söz konusudur. Çünkü "serbest Pazar'la ilke olarak dile getirilmek istenen şey; devletin ya da yönetimlerin kişilerin ekonomik etkinliklerine karışmaması, onları rahat bırakması talebidir. Bu ise bilindiği gibi Locke'dan bu yana liberal görüşün klasik tezlerinden biridir. Bu görüşten kaynaklanan çeşitli yaklaşımların ülkemizde de ortaya çıktığını görmek mümkündür. Ama burada üzerinde durulması gereken önemli noktalardan biri de şu olmalıdır: devletin büyültülmesi ya da küçültülmesinden çok önemli olan şey, söz konusu devletin sosyal bir devlet ve bir hukuk devleti olup olmadığıdır. Bir sosyal-hukuk devletinin de en önemli

göstergelerinden/ölçütlerinden biri, insan haklarına dayanıp dayanmadığı olmaktadır.

KAYNAKLAR

Akarsu, Bedia, *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İnkılap Kitabevi, 1998.

....., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, 1994.

....., *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, 1982.

....., Çağdaş Felsefe, İnkılap Kitabevi, 1994b.

Aksoy, Ekrem, "Yazın ile Felsefenin Eylemde Buluşması", Türk Dili Dergisi, Ocak 1981.

Aristoteles, *Politika*, Çev:Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 1983.

----------, *Nikomakhos'a Etik*, Çev:Saffet Babür, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1988.

....., *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan. Ege Üniversitesi Yayınları, 1985.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 1994.

....., *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, 1995.

Bayet, Alfred, *Bilim Ahlakı*, Çev. Vedat Günyol, İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.

Bernstein, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press, 1985.

Bezel, Nail, *Yeryüzü Cennetleri Kurmak*, Say Yayınları, 1984.

Birand, Kamuran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Akçağ Yayınları, 1998.

....., *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1954.

Bochenski, I., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev. S. Rifat Kırkoğlu, Yazko yayınları, 1983.

Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. N. Arat, Remzi Kitabevi, 1980.

---------, *Rousseau Kant Göethe*, Princeton Universty Press, 1947.

Camus, Albert, *Başkalduran İnsan*, Çev:Tahsin Yücel, Kuzey Yayınları, 1985.

---------, *Sisyphos Söyleni*, Çev:T. Yücel, Adam Yayınları, 1983.

---------, *Denemeler*, Çev:S. Eyüboğlu-V. Günyol, Say Yayınları, 1982.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Kitabevi, 1996.

Çotuksöken, Betül, *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İnsancıl Yayınları, 1998.

....., *Felsefe:Özne-Söylem*, İnkılap Kitabevi, 2002.

Çüçen, Kadir, *Martin Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Yayınları, 2000.

Danto, Arthur, "Kendisiyle Bir Söyleşi", Cumhuriyet Kitap, sayı 249.

Delius, Harald, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, Çev. D. Özlem, Ara Yayınları, 1990.

Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Afşar Timuçin, Cumhuriyet Kitapları, 1998.

Diemer, Alwin, "Ontoloji", *Günümüz Felsefe Disiplinleri* içinde, Çev. Doğan Özlem, Ara Yayınları, 1990.
....., "Felsefe", *Günümüz Felsefe Disiplinleri* içinde, Çev. Doğan Özlem, Ara Yayınları, 1990.
Dilthey, Wilhelm, *Pattern and Meaning in History*, Harper Torchbooks, 1962.
....., *Hermeneutics and The Study of History, Selected Works, vol IV*, Princeton University Press, 1996.
....., *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev. D. Özlem, Paradigma Yayınları, 1999.
Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Burhan Toprak, İnkılap ve Aka Kitabevleri, tarihsiz.(5. Baskı)
Epikuros, *Mektuplar ve Maksimler*, Çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, 1962.
Feyerabend, Paul, *Akla Veda*, Çev. , Ayrıntı Yayınları, 1991.
F. Mclean George-J. Aspell Patrick, *A Ancient Western Philosophy.*
Foulquie, Paul, *Varoluşçuluk*, Çev:Yakup Şahan, İletişim yy., 1991.
Gregoire, François, *Büyük ahlak Öğretileri*, Varlık Yayınları, 1971.(Çevireni belirtilmemiş.)
Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, Çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları, 1996.
Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 1980.(dördüncü baskı)
Günay, Mustafa, "Seneca'nın 'İnayet Üzerine' Adlı Eserinin İncelenmesi" başlıklı yayınlanmamış yüksek lisans tezi, E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
....., "Dünya, Anlam ve Değer", Felsefe Tartışmaları, 23. Kitap, Ağustos 1998.
....., *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, İlya Yayınları, 2003.
....., *Süregiden Felsefe Üzerine Bir Deneme*, Karahan Yayınları, 2004.
Gündoğan, Gülsun-Günay, Mustafa, *İnsan Hakları ve Eğitimi*, İlya Yayınları 2004.
Güntöre, Sibel Öztürk, *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı*, İlya Yayınları, 2004.
Heidegger, Martin, *Zaman ve Varlık*, Çev. Deniz Kanıt, A Yayınları 2001.
Heinemann, Fritz, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, Çev. D. Özlem, Ara Yayınları, 1990.
Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev. H. Arslan-B. Balkız, Paradigma Yayınları, 1999.

Hilav, Selahattin, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal yayınlar, 1997.
Hobbes, *Leviathan*, Çev:Semih Lim, YKY, 1993.
Hodges, H:A, *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, Routledge and Kegan Paul, 1969.
Joad, E.M., *Dünyanın Büyük Felsefeleri*, Çev. Semih Umar, Remzi Kitabevi, 1985.
Kant, I., *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev:İ. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu yayınları, 1995.
Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, Çev. Suat Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, 1984.
Köker, Levent, "Sosyal Bilimler ile Etiğin İlişkisi Ne Noktada?", *Teorinin Aynasından Görünen Pratik: Sosyal Bilimler* içinde, Yapı Kredi Yayınları, 1995.
Kuçuradi, İoanna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
....., "21. Yüzyılın Eşiğinde Demokrasi Kavramı ve Sorunları", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 75. Yıl Özel Sayısı.
"Küreselleşme İnsan Haklarını Yaralıyor", Cumhuriyet, 8.12.2000.
Lange, F. Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I. Cilt*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, 1982.
Lefebvre, Henri, *Marx'ın Sosyolojisi*, Çev.Selahattin Hilav, 1976.
Marx, Karl, "Feuerbach Üzerine Tezler", Çev. C. Karakaya *Klasik Alman Felsefesi* içinde,tarihsiz.
Marx-Engels, *Felsefe Üzerine*, Derleyen. Mehmet Türdeş, Morpa Yayınları, 2003.
Mayor, Federico, "Bugün ve Yarın, Bilim ve İktidar", *Bilim ve İktidar* içinde, Çev. Mehmet Küçük, Tübitak Yayınları, 1997.
Mill, J.Stuart, *Özgürlük Üstüne*, Çev. Alime Ertan, Belge Yayınları, 1985.
Misch, George, "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", Çev. D. Özlem, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Ark Yayınevi, 1995.
Engels, *Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Çev. C. Karakaya, Sosyal yayınlar, tarihsiz.
Nietzsche, F., *Ecco Homo*, Çev:Can Alkor, Say Yayınları, 1983.
----------., *Tarih Üzerine*, Çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, 1986.
Nutku, Uluğ, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut yayınları, 1998.
Paksüt, Fatma, *Seneca'da Ahlak Görüşü-Zevk Anlayışı*, Ulusal Basımevi, Ankara, 1971.
Pıtırlı, Ali, "İnsan Haklarının Neresindeyiz", Farklı Bakış Açılarından İnsan Hakları Uygulamaları içinde, Emniyet Genel Müdürlüğü Yayınları, 2000.

Pöggeler, Otto, "Heidegger ve Bugün", Çev. D. Özlem, *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, Gündoğan yayınları, 1994.
Rivevo, Jean, "Hukuk Bilimi ve İnsan Hakları", Çev. Ömer Anayurt, Liberal Düşünce, sayı 12.
Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev:Alpagut Erenulu, Öteki yayınları, 1996.
Sartre, J.Paul, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır*, Çev. Asım Bezirci, Yazko Yayınları, 1981.
Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, Çev:Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
Schmidt, Heinrich, *Epikür'ün Yaşama Sevinci Felsefesi*, Çev. Yunus Kazım Köni, Remzi Kitabevi, 1946.
Soykan, Ömer Naci, "İnsanın Hakları Olması Ne Demektir", İnsancıl, Kasım 2000.
Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
Sunar, İlkay, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları, 1986.
Timuçin, Afşar, "İnsan Hakları Düşüncesi", Felsefelogos, sayı 2, Mart 1998.
Tüm İnsanlar, Tihak Yayınları, 2000.
Özlem, Doğan, *Ahlak Felsefesi-Ders teksiri*, Ege Üniversitesi Ed. Fak., 1982.
....., *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir Kitaplığı Yayınları, 1995.
....., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, 1986.
....., *Kavramlar ve Tarihleri I*, İnkılap Kitabevi, 2002.
Uygur, Nermi, *Yaşama Felsefesi*, Çağdaş Yayınları, 1981.
....., *Çağdaş Ortamda Teknik*, Ara Yayınları, 1989.
Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, 1991.

EK: METİNLER

HAYAT VE FELSEFE

Montaigne

Çok gariptir; çağımızda işler o hale geldi ki felsefe, anlayışlı insanlar arasında bile, ne teorik ne pratik hiçbir yaran ve değeri olmayan boş ve kuru bir lâf. olup kaldı. Bence bunun sebebi, felsefen inana yollarını sarmış olan safsatalardır. Felsefeyi, çocuklar için ulaşılmaz, asık suratlı, çatık kaşlı ve belâlı göstermek büyük bir hatâdır. Onun yüzüne bu sahte, bu kaskatı bu çirkin maskeyi kam takmış? O ki hep bayram ve hoş zaman içinde yaşamayı emreder bize. Gamlı ve buz gibi soğuk bir yüz içimizde felsefenin barınamadığını gösterir.

Felsefeyi barındıran ruh, kendi sağlığiyle bedeni de sağlam etmeli. Huzur ve rahatın ışığı ta dışardan görünmelidir. Dış varlığı kendi kalıbına uydurmalı ve böylece ona sevimli bir gurur, hareketli ve neşeli bir tavır, memnun ve güleryüzlü bir hal vermelidir. Bilgeliğin en açık görüntüsü, sürekli bir sevinçtir. Onun durumu, aydan daha yukarda olan şeylerin durumu gibidır. Hem de rahat. Müritlerini çamur ve kir içinde yaşatan felsefe değil, Barocco ve Baralipton'culardır.* Onlar felsefenin yalnız adını duymuşlardır. Yoksa nasıl olur? Felsefe ruhun fırtınalarını dindirmeyi, açlığı ve hastalığı gülerek karşılamayı, birtakım uydurma münecccim işaretleriyle değil, doğal ve somut yollarla öğretmeye çalışır. Felsefenin amacı erdemdir; bu erdem de, medresenin söylediği gibi, sarp, yalçın ve çıkılmaz bir dağın başına dikilmiş değildir. Ona yaklaşanlar, tersine güzel, bereketli ve çiçekli bir ova içinde görürler onu. Orada erdem yine her şeyden yüksektedir; fakat, yerini bilen olunca, ona gölgeli, çimenli, güzel kokulu yollardan, güle söyliye, göklerin kubbesi gibi rahat ve dümdüz bir inişle varılabilir. Bazıları bu yüksek, bu güzel, bu zafer sevinci dolu, aşk dolu, tadına doyulmaz, yiğitliğine ulaşılmaz erdemin, tatsızlığa, rahatsızlığa, korkuya, zorbalığa açıkça ve amansızca düşman olan, kendine doğayı kılavuz; mutluluğu ve

zevki eş bilen erdemin semtine uğramadıkları için, gitmişler, güçsüzlüklerine uygun olarak, böyle kasvetli, titiz, somurtkan, eli sopalı, asık suratlı, anlamsız bir erdem örneği tasarlamışlar ve onu, insanları korkutmaya mahsus bir umacı gibi, dünyadan uzak bir kayalığın üstüne, dikenlikler arasına koymuşlar...

Gerçek erdem zengin, kudretli ve bilgili olmasını, mis kokulu yataklarda yatmasını bilir. Hayatı sever; güzelliği de, şan ve şerefi de, sağlığı da sever. Fakat onun öz be öz işi, bu nimetleri ölçü ile kullanılmasını ve yiğitçe bırakıp gitmesini bilmektir: Çetinliğinden çok daha fazla büyüklüğü olan bir iş, ki onsuz her hayat bozuk, karışık ve şekilsizdir ve bu yüzden tehlikeli engeller, dikenlikler ve ejderhalarla dolmaya elverişlidir. Eğer eğitilecek genç, acayip yaratılışlı olur da güzel bir yolculuk hikâyesi, yahut "anlıyabileceği bir felsefe konusu yerine masal dinlemeyi yeğ tutarsa, arkadaşlarının genç dinç yüreklerini coşturan davullar çalındığı zaman o, kendisini hokkabaz oyunlarına çağıran arkadaşının yanına giderse, bir savaştan toz toprağa ve zafere bürünüp dönmeyi, top oyunundan yahut balodan bir armağanla dönmekten daha hoş ve daha çekici bulmazsa, bu genç için bir tek çare görüyorum: Eğitmeni onu daha çocukken, kimseye duyurmadan boğar; yahut da bu gence, bir dukanın oğlu bile olsa herhangi bir şehirde pastacılık yaptırılır. Platon der ki, çocuklara babalarının yeteneklerine göre değil, kendi yeteneklerine göre meslek bulmak gerekir.

Madem ki asıl felsefe bize yaşamayı öğreten felsefedir ve madem ki çocuğun da öbür yaştakiler gibi, ondan alacak olduğu dersler vardır; niçin çocuğa felsefe öğretilemezmiş :

Udum et molle lutum est; nunc properandus, et acri Fingendus sine fine rota

(Persius)

Çamur yumuşak ve ıslak; çabuk, çabuk olalım. Durmadan dönen çark biçim versin ona.

Bize yaşamayı hayat geçtikten sonra öğretiyorlar. Cicero dermiş ki, iki insan hayatı yaşayacak olsam bile, lirik şairleri

incelemeye vakit harcamam. Bence bu dırdırcılar daha hazin bir şekilde yararsızdır. Çocuğumuzun o kadar yitirecek vakti yoktur: Pedagogların elinde ancak hayatının ilk on beş, on altı yılını geçirebilir: Geri kalan zaman hayatındır. Bu kadar kısa bir zamanı zorunlu bilgilere verelim; üst yanı emek israfıdır. Hayatımızın işine yaramıyan bütün bu çetrefil diyalektik oyunlarını kaldırıp atın; iyi seçmesini ve iyi açıklamasını bilmek koşulu ile basit felsefe konuları alın: Bunlar Boccacio'nun masalından daha kolay anlaşılır. Bir çocuk bunları sütnineye verildiği andan itibaren okuma yazmadan çok daha kolay öğrenebilir. Felsefenin insanlara, yaşamaya başlarken de, ölüme doğru giderken de söyleyecekleri vardır.

(Kaynak: Denemeler.)

FELSEFE: KENDİNİ TANIMANIN ÖTEKİ ADI

Betül Çötüksöken

Felsefenin konuca sınıflandırılmasının mümkün olmadığını, felsefeyle az çok ilgisi olan herkes bilir. Felsefi bakış açısının varlığından bizi haberdar ettiği nesne-özne gerilimi içersinde insan, büyük ölçüde ilkin, yapı bakımından kendisi olmayana/olmayanlara yönelmiş ve onu/onları anlamaya çalışmıştır. Bu yönelimin asıl nesnesi de önceleri doğa olmuştur denilebilir.

İnsanın bizzat kendisini anlamak üzere kendisine yönelmesi, kendine ilişkin bilme ediminin de başlangıç noktası olmuş ve bu sürecin sonunda da insanın kendine ilişkin bilgisi doğmuştur. Bir bakıma bu bilgi örtük biçimde de olsa, pek farkına varılamasa da diğer bilgilerin temeli durumundadır.

İnsanın kendine, kendini bilmek üzere yönelmesinde ne/neler ölçüt alınabilir? İnsan kendisini bir nesne gibi karşısına koyabilir mi? "İnsanın kendisini kendi karşısına bir nesne gibi koyması durumunda elde edilecek bilgi/bilgiler ne türden bilgi/bilgilerdir" sorulan ilk anda akla gelebilecek önemli sorulardır.

"Kendini bil!" buyruğunun bir bakıma felsefenin doğum noktası olduğu da birçoklarınca öne sürülür. Söz konusu buyrukla kendine ilişkin bilme edimlerini güdüleyen insan, önceleri bu işlemi bir doğrudanlık içinde, kendini ve kendi dünyasını ölçüt alarak yapmış ve salt öğüt ya da buyruk verme biçimindeki bir üst söylemin edilgin öğesi olmamıştır. Bu yaklaşımın amacının, insan dünyasını ayakta tutan kavramların, zihinsel çerçevelerin sınırlarının belirgin bir biçimde ortaya konulması olduğu ileri sürülebilir. Tam da bu noktada yaşam dünyasının eleştirisi de başlamıştır. Özellikle insanların davranışlarını güden, belirleyen zihinsel çerçeveler, kavramlar üzerinde uzun uzadıya durulmuştur. Sorulan sorular doğrudan "İnsan nedir?" biçiminde dile getirilmemekle birlikte, soruların toplamı bir ölçüde de olsa, insanı birçok yönüyle anlamaya, açıklamaya ilişkindir. Ortaya atılan soruların içinde kuşkusuz en önemlisi de insanın ancak

toplumsallığı dikkate alındığında anlam kazanabilecek olan "Adalet nedir?" sorusudur.[1]

Biraz önce de dile getirildiği gibi başlangıçta doğaya yönelik olan soru sorma bilinci bir süre sonra insan dünyasını anlamaya, incelemeye değer görmüştür. İnsan kendi dünyasını, yine kendisini ölçü alarak anlamaya, incelemeye çalışmıştır. Akıl, öyküyü: bir başka deyişle logos, mitosu; düşünme gücü, salt düşsel olanı aşmıştır ya da aşmaya çalışmıştır. Dinsel nitelikli yapılar, inanma ediminin konusu olan dinsel örüntüler gitgide daha da silileşmeye başlamıştır. Fakat insanın kendini anlama çabasının her zaman kendi üzerinden, kendisi aracılığıyla, kendisi gibi olanla, sadece insan dünyasıyla gerçekleştiği ve bu dünya ile sınırlı olduğu ileri sürülemez. Giderek düşünme dünyasında öne geçen yarı felsefi (akla dayalı) yarı dinsel (inanca dayalı) tutumlarla, özellikle Stoacı yaklaşımlarla, her şeyi birlikli bir yapı içinde anlama, değerlendirme istemleri öne çıkmaya başlamış ve ardından dinsel söylemlerin daha da belirgin etkileriyle insan kendini, kendisi aracılığıyla değil de bir başka varlık, kendisi olmayan, kendisi gibi olmayan üzerinden ve onun aracılığıyla görmeye başlamıştır. Bunun da tipik örneği Augustinus'tur (354-430). İnsan Antikçağın sonlarından başlayarak, Tanrı aracılığıyla kendini bilmeye yönelmiştir. "Seni bileyim kendimi bileyim" (Noverim te noverim me) diyen Augustinus. insanla kendisi arasında "sen-ben" ilişkisinin olduğunu ileri sürmüştür bir bakıma.[2]

---

[1] Antikçağın önemli isimleri olan Sokrates, Platon ve Aristoteles insan yaşamını etik ilişkiler bağlamında özellikle ele alıp incelerler. Bu filozoflar tek başına bireysel varlığın hiç bir şey ifade etmediğini, insan da içinde olmak üzere her bireysel varlığın diğer bireysel varlıklar içinde ancak konumlandırılabileceğini. kavramların da ilişkiler ağında anlam ve önem kazanabileceğini çok iyi bilmektedirler.

[2] İtiraf etme eyleminde kendisini özne olarak açığa vurmaya çalışan Augustinus. kendini bilmeyi Tanrıyı bilme üzerinden gerçekleştirir. Ancak böyle bir tutum bile in sanın özne oluşu sürecinde önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir. Diğer dönüm noktalarının özneleri ise Descartes ve Kant'tır denilebilir. Augustinus'la ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Boğos Zekiyan. Augustinus'un Bilgi Teorisinde İçşerçeği Prensibi ve Süje' nin

Bu bağlamda oluşturulan yeni dünya ya da evren tablosunda her varolan bütünlüklü, birlikli bir yapının herhangi bir öğesidir ve her türlü varolan belli bir sıradüzeninin, görevleri önceden belirlenmiş bir üyesidir. Kapalı, sonlu, sınırlı bir dünya ya da evren tablosunda, zorunlu/mutlak varlığın yoktan varettiği, yarattığı (creatio ex nihilo) evrende insan küçücük bir yer işgal eden varlıktır. Ortaçağda varolanı belli bir dizge ya da sistem aracılığıyla anlama istemleri Ön plandadır. Varlık metafiziği konumundaki tasarımlar, örtülü bir biçimde aslında insanın her şeyi bilebileceğini de ileri sürmektedirler.[3] Henüz insanın kendisini, bilme yetisi bakımından anlamaya çalışması hatta eleştirmesi söz konusu değildir. Tanrısal söylem aracılığıyla insanın kendisine yönelmesi oldukça uzun bir dönem sürmüştür.

Kültürel yapılanmanın neredeyse tümüyle değişime ugramasıyla birlikte, diğer bir deyişle kültürün "keşfetme" kültürü haline gelmesiyle, keşfedilen sadece dışdünya olmamış: düşünme ve dil dünyası da keşif çabasının konusu olmaya başlamıştır.[4]

Kendini Bilmesi (Memoria Sui). (Doktora tezi; söz konulu tezin giriş bölümü ile ikinci ve üçüncü bölümleri Felsefe Arkivi'nin 19.sayısında yayımlanmıştır: Edebiyat Fakültesi Matbaası. İstanbul, 1975 ss. 21-80)

[3] Scotus Engena /Eruigena'mn De divisione naturae başlıklı yapıtı bunun en iyi örneklerinden birini vermektedir. Plotinos'un söylemiyle dinsel söylemin büyük ölçüde birbirini bütünlemesi sonucu bir bakıma belli bir yönüyle oluşan Ortaçağ felsefesinde örtük bir biçimde insan aklının her şeyi bilebileceği ileri sürülmektedir denilebilir. Çünkü yukarıda adı geçen yapıtta her türlü varolan yaratma/yaratılma edimiyle değerlendirilmektedir ve sonunda çözümlenmemiş/çözülmemiş hiç bir sorun yoktur. Kapalı, sonlu, sınırlı, hiyerarşik nitelikli varlık anlayışı her şeyi belli doğrultularda açıkladığı kanısındadır. Bonaventura'nın görüşleri de aynı izlenimi bırakmaktadır. (Daha fazla bilgi için bkz. Metinlerle Ortaçağda Felsefe, Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Kabala Yayınevi, 3. bs. İstanbul, 2000: Ortaçağ Yazılan, Betül Çotuksöken. Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993.)

[4] Gerçekten de Renaissance. Ortaçağ ve Modern düşüncenin egemen olduğu dönem arasında bir ara dönem olarak keşifler, yenilikler çağıdır Akdeniz kültürünün Atlantikaşın. Atlantik ötesi kültüre evrildiği bir çağdır. Düşünenlerin insana ve dünyaya ilişkin olarak yeni kategoriler belirledikleri bir dönemdir. Bu dönemde doğa. bir yandan dış dünya, öte yandan da insan bedeni olarak keşfedilmektedir. İnsan zihni de keşif çaba sının nesnesi

Evrensel insan tasarımı[5] eşliğinde gerçekleşen zihin dünyasının keşfi önemli bir çalışma alanını oluşturmuştur. Bu bağlamda Bacon[6] ve hemen hemen çağdaşı olan Descartes[7] önemli bir durak noktasıdır.

Bacon ve Descartes'in katkıları, insan dünyasında oluşan değişimleri felsefi bağlamda değerlendirme, yorumlama çabasından başka bir şey değildir. Söz konusu keşifler ve değişimler insanın özellikle bilme yetisinin farklı düzlemlerde ele alınması sonucunu doğurmuştur. Bu durum da zihin dünyasının, düşünme alanının bir yandan daha gevşek dokulu yaklaşım içinde[8] serimlenmesi olgusunu gündeme getirirken, öte yandan nesnellik ölçüt alınarak,

---

durumundadır. Ayrıca dil dünyasının, insanlığın ortak mirası, kalıtı yeniden değerlendirilmektedir, daha doğru bir deyimle keşfedilmekte; içerdiği değerlerin farkına varılmaktadır. Her ne kadar Ortaçağda Antikçağ ilgisi tümüyle ortadan kalkmadıysa da, Renaissance'ta Antikçağa ilişkin ilgi çok daha yoğundur. Ayrıca bu dönemde -Renaissance- bilim gibi yeni bilme yolları, yeni yaratma yolları da keşfedilmiştir.

[5] "Uomo universale" kavrayışı hümanist tutumun da ideali konumundadır. Tek bir alanda uzmanlaşmak değil de farklı konularda belli bir fikri olmak, o dönemin bilgi tasarımına da uygun düşmektedir. Ayrıca yavaş yavaş zihin yetilerinin ortak paydaları üzerinde durulmaya başlanmıştır.

[6] Varoları bilme yolları üzerinde düşünürken özne-nesne ayrımını, son amaç olarak nesneyi bilmek üzere gerçekleştirmeye çalışırken Bacon, insanın zihin yapısını anlamanın ne denli gerekli olduğunu fark etmiş ve insanın çeşitli aracı ortamlarla edindiği birikimlere kuşkuyla bakmaya başlamıştır. Onun Novum Orgonum'da ortaya koyduğu "İdola" görüşü bunun somut örneğidir.

[7] İnsanı düşünme edimi aracılığıyla yakalamaya çalışan Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, Aklın İdaresi İçin Kurallar başlıklı kitaplarıyla, çağın ideallerini açık seçik bir biçimde yansıtmaktadır. "Birleşmiş bilim" (unified science) idealini yansıtan çalışmalarında Descartes, öznenin bilme süreçlerini kuramsal ve kılgısal (teorik-pratik) yanlarıyla ele almaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken, "Akılcı Felsefe ile Aydınlanma Felsefesi Üzerine" Felsefeyi Anlamak Felsefe İle Anlamak. (1. bs. 1995), İnkılâp Kitabevi, İstanbul. 2001, ss. 39-46.

[8] J. Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme'yi niçin yazdığının hesabını vermeye çalışmakta ve insan zihnini araştırmanın zevkli ve yararlı bir uğraş olduğu sonucuna varmaktadır. (Bölüm I, "Giriş", Çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu. Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, ss. 57-60).

insanın bilme yetisinin evrensel nitelikli ortak yapısı[9] çözümlenmeye çalışılmıştır.

Bu belirlemeler dikkate alındığında, Yeniçağ ya da modern dönemle birlikte, filozofun insana yönelik ilgisinin, köklerini yeniden insan dünyasında bulmaya başladığı kolayca anlaşılabilir. Ancak insan yeni yönelimler doğrultusunda salt bilgi öznesi olma durumundadır. Felsefi antropolojinin deyiş biçimiyle insan sadece "bilen varlık"tır ve ayrıca insanı bu yönüyle algılamada her türlü yerel koşuldan sıyrılmış ortak paydalar önemlidir ya da anlamlıdır. Bir bakıma "şimdi ve burada" olanı, yerelliği aşma biçimi/tutumu olarak da tanımlanabilecek olan modernlik,[10] aydınlanmacı tutumla daha ileri boyutta her insanın türdeşiyle, öteki insanlarla paylaştığı/paylaşması gereken aklına[11] seslenmektedir. Ancak bu sesleniş Kant'la birlikte iyice bilinçli kılınmakta, aklın eleştirisi de artık yapılmaktadır. Bu da her modern tutumun aydınlanmacı tutumla birlikte gitmediğini, asıl anlamında aydınlanmanın akıl, bilme yetisinin eleştirisini de birlikte getiren bir tutum olduğunu ileri sürmek demektir.[12] Kant'ın "Sapere aude!" deyişinde somutlaşan aydınlanma düşüncesi, aydınlanmacı tutum tümüyle aydınlanma dönemine denk düşmemektedir. Aydınlanma düşüncesinin daha başka kültür çevrelerinde farklı niteliklerle

---

[9] Kant eleştiri döneminde insanı bilen, eyleyen, umut eden bir özne olarak ele almakta, ayrıca doğrudan "İnsan nedir?" sorusunu da sorarak bir bakıma felsefi antropolojinin başlatıcısı olmaktadır.

[10] Bu bağlamda Anthony Giddens'ın (Modernliğin Sonuçları) ve Alain Touraine'in (Modernliğin Eleştirisi) yaptığı değerlendirmeler son derece önemli ve zihin açıcıdır.

[11] Descartes'a göre Tanrı bütün insanlara sağduyuyu eşit olarak paylaştırmıştır. Bkz Yöntem üzerine Konuşma.

[12] Modernlik ile aydınlanmayı birbirinden ayırmak, ya da onların farlılıklarını ortaya koymak bir zorunluluktur: çünkü kavramsal ayırımlar bizim hem dışdünyayı hem de dışdünya. düşünme ve dil ilişkilerini daha iyi kavramamızı sağlar. Bu kavramların (modernlik, aydınlanma) zaman zaman birbirinin yerine kullanıldığı da dikkatli gözlerden kaçmamaktadır. Bkz. Dipnot 7 ve ayrıca Sevgi İyi. "Aydınlanma Sorunu", Bedia Akarsu Armağanı, Yay. Haz. Betül Çotuksöken-Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000, ss. 131-143.

onaya çıktığı da gözden ırak tutulmaması gereken bir noktadır. Öyleyse aydınlanma düşüncesi tek parçalı bir yapı değildir. Avrupa coğrafyasında farklı aydınlanmacı tutumlar olduğu bir gerçektir.[13]

Aydınlanma düşuncesinin, özellikle savaşların yaşandığı yüzyılımızda ayrıntılı bir biçimde eleştirildiği de gözönünde tutulması gereken bir yöndür. Çünkü aklın kullanımı her zaman insanlığın yararınadır diye bir belirleme söz konusu değildir, ancak aklın olumsuz kullanımında kimi kısa erimli yaklaşımların, tutkuların, ussal bir biçimde gerekçelendirilmemiş inançların payının olduğu unutulmamalıdır. Çağımızın önemli aydınlanmacılarından biri olan Walter Jens'in dediği gibi "(...) akılcı yollarla da, o feci. yok edici kamplar (da) oluşturabilir.[14] Öyleyse "aydınlanma" derken neleri dikkate alabiliriz? Bu noktada "aydınlanmadın içerebileceği anlamlar üzerinde biraz daha durmak gerekmektedir. W. Jens şöyle bir açıklama yapıyor aydınlanma sözcüğü/terimi ile ilgili olarak: "Aydınlanma, salt ratio ile, usla özdeş değildir. Bildiğiniz gibi, 18. yüzyılda aydınlanma, kavrayış, izan karşılığıdır, onun özdeşidir. Ve kavrayış, izan içinde, duygu da vardır, coşku da vardır. Demek aydınlanma yalnızca akla yönelmez, gönüle de yönelir. Gerçek aydınlanmacı, (...) retoriğin bütün konuşmacılara sunduğu üç öğüdü izler: İlkin, akılcı olarak, insanları gerçekle ikna yolunu ara! Kandırarak değil, ikna yoluyla. İkincisi, insanları hoşnut kılıcı, eğlendirici bir yolla kazanmaya bak! Canileri alay yoluyla aşmak olanaklıdır. Kendi gülünçlükleriyle. kötü niyetli açmazlarıyla. Üçüncüsü gönüllere seslenip, insanlan kazanmanın yolunu arayarak. (...) Yalnız öğreticilik, ders vermek yetmez, yalnız coşku verici gerekçeler de yetmez. Bunların üçü bir araya gelmelidir. Gerçek aydınlanmacı biri üç niteliği kendinde toplayandır."[15]

---

[13] Alman, Fransız ve İngiliz aydınlanmasından söz edilmektedir. Modernlik için de benzer şeyler dile getirilebilir. Her iki kavram bağlamında da usçu ve eleştirici -aynı zamanda da usçu- tutumların farklılığına dikkat çekilmektedir.

[14] "Aydınlanmacının Çaresizliği". Yüksel Pazarkaya'nın. Walter Jeas'le Söyleşisi". Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni. Kasım 1994. Sayı: 1. s. 7.

[15] a.g.y., ss. 7-8.

İnsan gerçeğini bütünüyle kavramaya çalışan filozofların tutumunda bu yaklaşımın farklı örneklerini görmek mümkündür. Macit Gökberk bu örneklerden birini oluşturmaktadır; çünkü M. Gökberk usçu, aydınlanmacı Kant'in tarih anlayışının yanı sıra. romantik çizgideki Herder'in tarih anlayışını da anlamak istemiştir. "Bu ikili modelden yola çıkarak, Macit Gökberk'in düşünce doğrultusunun, yalnızca usçu, dizgeci ilkelere dayanmayıp, bireysel olanın, çoksesliliğin, çeşitliliğin, imgelem ve duyguların hakkını da bir yere kadar verdiğini söyleyebiliriz."[16]

Aydınlanmacı tutum, insanın kendini yine kendisi aracılığıyla, kendisi üzerinden kavramaya çalıştığı bir tutumdur. Bu kavrama biçimine 17. yüzyıldan beri büyük bir hızla gelişen doğa bilimleri de yardımcı olmuştur denilebilir. Ancak asıl katkı 19. yüzyıldan beri gelişen insan ve toplum bilimlerinden gelmiştir. Tarih, antropoloji, dilbilim, psikoloji, sosyoloji gibi araştırma alanları insanı anlamada felsefeye yardımcı oldukları gibi, felsefeden yardım da almışlardır. İnsan anık yalın, naif doğrudanlık içinde değil, bu bilimlerin kavram örgülerinin eşliğinde anlaşılır olmuştur. Tam da bu noktada felsefenin bütün bilimlerle olan ilişkisinin hesaba katılarak yeniden yapılandırılmasının gerekliliği, karşılıklı katkının boyutları ortaya konulmalıdır.

Felsefenin tümüyle bilimlere sağlayacağı kuramsal katkı birçok filozofun dikkati çektiği bir noktadır. Bütün bilimler temel kavramlarının belirlenişini felsefeye borçludurlar; bilim felsefeyle kendini temellendirmek zorundadır. "(...) doğa biliminin yalnızca bilim adamları denen kişiler sınıfına, felsefenin de felsefeciler denen bir başka sınıfa uygun görülmesi doğru olmaz. İşinin ilkeleri üzerine hiç düşünmemiş bir kişi, yetişmiş bir kişinin o konudaki tutumunu kazanamamıştır; bilimi üzerine hiç felsefe yapmamış bir

[16] Ülker Gökberk. "Kant ile Herderin Tarih Anlayışları'm Yeniden Okurken". Macit Gökberk'in Kant ile Herder'in Tarih Anlayışlar, adlı yapıtının ikinci baskısı için hazırlanan sunuş, yazısı. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul. 1997. s. 13.

bilim adamı da öykünmeci. ikinci-el bir bilim adamından, bir kalfadan fazlası olamaz."[17]

Felsefe de insanı yine insan aracılığıyla anlama, kavrama süreci içersinde bilimsel sonuçlardan pay almak, onların ulaştığı sonuçlarla kendini yeniden örgütlemek zorundadır. Günümüzde felsefi savların içi mutlaka bilimsel verilerle doldurulmak zorundadır. Tam da bu noktada algılar ve onların farklı biçimde işlenmesi bilimsel olana karşılık gelirken, kavramlar da felsefi olana karşılık gelmektedir. Nasıl ki Kant'ın dediği gibi "Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar korse" aynı şekilde bilimsel sonuçları ya da verileri gözardı eden felsefe boştur. Bilimin körleşmesi ise felsefenin insanı anlama süreçlerinde ortaya koyduğu sonuçları dikkate almaması ya da görmezden gelmesiyle yakından ilişkilidir. Bilimlerle hiçbir zaman aynı düzeyde bulunmayan, bilimin bir bakıma ilksözü ve ardından da sonsözü olan felsefede ortaya konulanlar insan dünyasında bir yandan olana işaret ederken, öte yandan olması ya da yapılması gereken de yine felsefe bağlamında ele alınmaktadır. Çünkü temelde insan dünyası aynı zamanda "olması gerek"e dayanan bir dünyadır; oysa doğada olması gerek ya da herhangi bir ödev bilinci söz konusu değildir. Ayrıca "(...) yalnızca felsefi düşünme yoluyla, şeylerin nasıl olmaları gerektiğini görmeyi ve sonuç olarak, onların bu şekilde ortaya çıkmaları için nasıl eylememiz gerektiğini anlamayı umabiliriz."[18]

Yirminci yüzyıl insanın, olan ve olması gereken bağlamında, yoğun bir biçimde felsefenin konusu olduğu bir yüzyıldır. İnsan türünün her bir bireyinde şu ya da bu biçimde kendini gösteren yapısal niteliklerin neler olduğu konusu, bir başka deyisle insanı insan yapanın ne/neler olduğu konusu felsefi antropolojinin konusudur. Günümüzde insan kendini özellikle felsefi antropoloji yoluyla kavramaktadır. Felsefi antropoloji hem bir felsefe

---

[17] R. G. Collingwood. Doğa Tasarısı, Çeviren: Kurtuluş, Dinçer, İmge Kitabevi. Ankara. 1999, s. 11.

[18] Evandro Agazzi, "Bilimde ve Teknolojide Elik Sorunlar". Çeviren: Sevgi İyi, Dünya Problemleri Karşısında Felsefe, Yay. Haz. İoanna Kuçuradi. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. Ankara. 1988, s. 25.

disiplinidir, hem de felsefe yapma biçimidir, yoludur. Felsefi antropoloji insanın kendini kendi nesnesi, konusu haline getirmesinin bir yoludur. Artık bu doğrultuda insan tek bir niteliğin ya da özün bir dışavurumu olarak görülemez. İnsan kendi türünden olanlarla birçok ortak bileşeni paylaşır Takiyettin Mengüşoğlu'nun deyimiyle insanın varlık koşulları belli bir ortaklık içindedir. Fakat her bir varlık koşulu alabildiğine farklı örnekler çerçevesinde ortaya çıkar. Mengüşoğlu'nun ontolojik temellere dayalı antropolojisinde "varlık koşulu" kavramı özel bir yer tutar. İnsan dünyasına özgü olup bitenler, fenomenler ve insan başarılarının tümü insanın varlık koşullarıdır. "Çünkü onlar insanın bulunduğu her yerde vardırlar. Nerede insanla karşılaşırsak, orada bu fenomen ve başarılarla da karşılaşırız."[19]

İnsanı gerçekleştirdiği basanlarla, yarattığı, oluşturduğu değerlerle kendine özgü fenomenleriyle tanımanın, anlamanın ontolojik bir yaklaşımı gerektirdiği bu bağlamda belirleyicidir. Ancak her türlü varolana insan açısından bakmak da tam tersi bir sonuç ortaya koymaz mı? Varlık kavrayışının temeline insanı yerleştirmenin sonucunda bu kez ontoloji, antropolojik bir nitelik kazanacak demektir. Böyle bir belirleme, aynı zamanda her bir öznenin bilim, felsefe, sanat vb. etkinlikleri gerçekleştirirken belli bir insan kavrayışından yola çıktığı/çıkması gerektiği anlamına gelir.[20]

İnsan kavrayışlarını da mantıkça iki ana doğrultuda belirlemek olanaklı görünmektedir. Bireysel, tekil olan ile evrensel, tümel olan arasındaki gerilimli ilişkilere yönelen felsefe bu bağlamda ya bireysel niteliklerin toplamı olarak insanı görecektir ya da insanın değişmez bir özden pay aldığı görüşünden yana olacaktır Günümüzde birinci türden yaklaşımların öne çıktığı görülmektedir. Bunda da tarihsel olanın önem ve değer kazanmasının büyük payı

---

[19] Takiyettin Mengüşoğlu. Insan Felsefesi. Remzi Kitabevi, İstanbul. 1988, s. 49.

[20] Bkz. bu kitapta "Hümanist Metafizik ve Antropolojik Ontoloji" başlıklı yazı

olduğu öne sürülebilir Hangi görüşten yana olunursa olunsun, felsefenin bize kendimizi tanıttığı, bildirdiği savı büyük bir açıklıkla ortaya çıkmaktadır. Felsefe bizim yaşadığımız tekilliğe, kendimize, bilinçlice yönelmemizi sağlamakta, ancak bu noktada da kalmayıp, başkalarıyla paylaştıklarımızı da bize göstermektedir. Felsefi bilinçle kendisine ve dünyaya bakabilen biri sadece kendin. kendi eksenine hapsetmekle, kapatmakla kalmayacak,"öteki"nin ekseninden de dünyaya bakabilme becerisini gösterebilecektir. Öyleyse felsefe kendini bilmenin, anlamanın ve başkalarına anlatmanın, başkalarını anlamanın koşullarının bilgisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir bilgi hem bizi biz yapanı ortaya koyar, temellendirir hem de dünyadaki duruşumuzu belirler; daha da önemlisi anlamlı kılar.

(Kaynak: Felsefe: Özne–Söylem)

RÜYA

Wilhelm Dilthey

Aradan bir onyıldan daha uzun zaman geçti. Güzel bir yaz aksamı dostumun Klein-Oels'deki şatosuna vardımdı. Onunla aramda .her zaman .olduğu gibi, felsefî konuşmamız gece geç vakte kadar sürdüydü. Eski, tanıdık yatak odasında soyunurken, konuşmamız içimde -hâlâ yankılanıyordu. Yatağımın üstündeki Volpato'nun güzel gravure'ü Atina Mektebi önünde, bundan önce birçok kereler yaptım gibi, daha uzun müddet durdum. Tanrısal Raffael'in uyumlu ruhunun, birbirlerile olum d,r,m savaş, yapan sistemlerin kavgasın, barışçı bir konuşmaya çevirip yumuşatmasından, bu akşam pek çok tadaldım Önce' Eski Kültürün akşam karanlığında sistemlerin şiddetli karşıtlıklarını uzlaştırmağa uğraşmış, sonra, Renaissance'da da er. asîl runlarda istemi, olan barış havası. bu birbirine sessizce bağlanmış şekiller üstünde yayılmıştı. Uykum geldiği için yattım. Hemen de daldım. Ve derhal Raffael'in tablosunun ve yaptığımız konuşmanın canlı, bir rüyasına daldım. Bu, rüyada filosofların görünüşleri birer gerçek oldular. Çok, çok uzaktan, Filosoflar Tapınağının solundan, bundan sonraki yüzyılların çeşitli elbiseleri ile, uzun bir insan dizisinin yaklaşmakta olduğunu görüyordum. Yanımdan her geçen ve bana yüzünü çevireni tanımağa çalışıyordum. Şu Bruno, Dgscartes, şu Leibniz idi, ve kendilerini resimlerinden tasarladığım daha birçokları vardı. Merdivenlerden yukarı çıkıyorlardı. Onlar ilerledikçe Tapınağın parmaklıklar. açılıyordu. Bunlar, geniş bir alanda, Yunan Filozoflarının görünüşleri araşma karışıyorlardı. Ve şimdi, beni rüyamda bile hayrette bırakan, bir şey oldu. Gelenler, içten bir zorunlukla itilmiş gibi, bir küme halinde birleşmek için birbirlerine ulaşmağa çalışıyorlardı, ilkin sağ tarafa doğru, matematikçi Arkhimedes'in dairelerini çizdiği ve taşımakta olduğu küreden tanılan astronom Ptolemaios'un bulunduğu yere doğru bir kımıldanma oldu. Şimdi, dünya açıklamalarını sapam, her şeyi kucaklayan fizik tabiat üzerine kuran, böylece aşağıdan yukarıya "doğru ilerleyen, birbirlerine bağımlı olan tabiat kanunlarının

bağlantısından evrenin birlikli bir nedensel açıklamasını bulmak isteyen ve böylelikle ruhu tabiatın altına sıralayan ve yahutta bilgimizi, tabiat bilimleri metoduna göre bilinebilenle sınırlayan düşünürler toplanıyordu. Bu materialistler ve positivistler alayında, ince çizgilerinden, dudaklarındaki metafizikçilerin rüyalarile alay ede r gibi olan istihzalı gülümsemeden d'Alambert'i de seçtim. Burada bu positivist, felsefenin sistemcisi Comte'u da gördüm; her milletin düşünürlerinden bir küme, kendisini saygı ile dinliyordu.

Ve simdi içinde Sokrates'in ve tanrısal Eflâtun'un yüce ihtiyar görünüşünün, insandaki Tanrı şuuru üzerine duyuların üstündeki bir dünya düzeninin bilgisini kurmağa girişen bu ikisinin, bulunduğu yeni bir takım ortaya doğru ilerledi. Orada, yüreği ihtirasla Tanrı'yı arayan Augustinus'u da gördüm, etrafına birçok filosof theologlar toplanmıştı. Onların, Hristiyanlığın ruhu olan kişilik idealismini o saygıdeğer Eskilerin öğretilerine bağlamağa çalışan konuşmalarını işittim. Ve simdi matematik tabiat arayıcıları grubundan Descartes, ince, zayıf, düşünme gücünden erimiş gibi bir görünüş, ayrıldı ve, içten bir kuvvetle sürükleniyormuşcesine, bu hürlük ve kişilik idealistleri ne doğru çekildi. Fakat sonra Kant'ın hafif öne eğilmiş ince yapılı görünüşü, — hürlük idealismini kritik şuura yükseltilmiş ve böylece onu deney bilimlerile barıştırmış olan büyük düşünür-üçköseli şapkası ve bastonu ile, çizgileri düşünmenin gerginliğinden donmuş gibi, yaklaşınca, bütün küme açıldı. Ve melankolik çizgilerinde, derin düşünmeyi ve şairin idealleştiren görüşünü üzerine çökmekte olan bir alınyazısının sezgisi ile karıştıran eğik, düşünceli âsil başile, ışıklar saçan bir görünüş, hâlâ genç olan yürüyüşile, merdivenlerden çıkarak üstad Kant'a, doğru ilerledi — hürlük idealisminin şairi, Schiller'imiz. Fichte ve Cariyle deartık yaklaşmışlardı. Bana, Ranke ile Guizot ve başka büyük -tarih-yazarları bu ikisine kulak veriyorlar gibi geldi. Fakat bunların yanında gençlik yıllarımın bir dostunu, Heinrich von Treitschke'yi, görünce, garip bir ürperme ile titredim.

Bunlar ancak buluşmuşlardı ki, solda da, evrenin tanrısal.uyumunu ilkönce görmüş olan Pythagoras ve

Herakleitos'un etrafına da bütün milletlerin düşünürleri toplanıyordu. Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz. Milletimizin Schwabenli iki büyük düşünürünü, Scheiling ile Hegel'i, gençlik günlerinde olduğu gibi elele ve dinç görmek, ne garipti. Bunların hepsi, evrende her yana yayılmış manevî tanrısal bir kuvvetin bulunduğunu bildirenlerdi. Bu kuvvet, 'her şeyde ve her bir kişide gizlidir, hepsinde tabiat kanunlarına göre işler: öyle ki, onun dışında hiçbir aşkın (transoendent) düzen, seçme 'hürlüğü olan hiçbir çevre yoktur. Bütün bu düşünürler bana, güç işler 'görmüş yüzlerinin altında sair ruhları saklıyorlar gibi geldi. Bunların arasında da şiddetle ileriye doğru sokulan bir kımıldanma odu, sonunda- şahane bir görünüş, dik, hemen hemen kaskatı bir duruşla, ölçülü adımlarla yaklaştı: Goethe'nin büyük, güneşler gibi parlayan gözlerini, Apollonce ' başını gördüğüm zaman, derin bir saygı ile ürktüm. Orta yaşlarında idi ve bütün kahramanları, Faust ye Wilhelm Meister, Iphigenie ve Tasso onun tabiattan insanın yaratmasına uzantın oluşum kanunları üzerindeki bütün büyük düşünceleri, etrafında uçuşuyorlar gibi idi.

Ve bu en büyükler arasında tekbaşına olan görünüşler duruyor, bulunuyor ve (huzursuzca kımıldıyorlardı. Bürolar, positivismin bütün hayat bilmecelerinden şiddetle elçekmesile metafizik arasında, her şeyi belirleyen bir bağlam ile kişinin hürlüğü arasında arabulmak istiyor gibi görünüyorlardı.

Fakat arabulucular bu gruplar arasında boşyere gayretle koşuşuyorlardı — bu grupları ayıran uzaklık ;her saniye artıyordu — şimdi aralarındaki zemin bile kayboldu — korkunç düşmanca bir yabancılaşma, onları ayırıyor gibi idi — üç veya belki de daha çok felsefe var gibi görünmesinden, garip bir.korku.içine düştüm — kendi varlığımın birliği parçalanıyor gibi geliyordu, çünkü bazen su gruba, bazen de bu gruba doğru hasretle çekiliyordum ve ben de birliğimi korumağa uğraşıyordum. Ve düşüncelerimin bu çabalaması arasında uykunun örtüsü inceldi, hafifledi, rüyadaki görünüşler soldular ve uyandım.

Odanın büyük pencerelerinden yıldızların parıldadığı görülüyordu. Evrenin ölçülemezliği ve anlaşılamazlığı beni kapladı.

Geceki konuşmada dostuma anlattığım düşünceleri, bir kurtuluş gibi hatırladım.

Bu ölçülemeyen, kavranamayan, anlaşılamayan evren, peygamberlerde, şairlerde ve filozoflarda çeşit çeşit görünür Bunların hepsi, yerin ve saatin tesiri altında bulunurlar. Her dünya görüşü tarihe bağlı, dolayısıyla sınırlı ve relatifdir. Bundan korkunç bir düşünme anarşisi meydana geliyor gibidir. Fakat bu mutlak şüpheyi ortaya çıkarmış olan tarihî şuur ancak, bu şüphenin sınırlarını da belirleyebilir. İlkin: dünyagörüşleri bir iç kanuna göre ayrılmışlardır. Burada düşüncelerim, biraz önce rüyagörenin karşısına üç filosof grubu hayali halinde çıkmış olan dünyagörüşlerinin büyük anaformlarına geri döndüler. Dünyagörüşünün, bu tipleri, yüzyıllar boyunca yanyana varolmuşlardır. Ve şimdi diğer, kurtarıcı düşünce: dimyagörüşleri, evrenin tabiatında, ve sonlu olarak kavrayan ruhun kendilerine olan ilintisinde kuruludurlar. Bundan dolayı bu dünyagörüşlerinden her biri, düşünce sınırlarımızda evrenin bir yönünü ifade eder. Her biri bundan dolayı doğrudur. Fakat her biri tektaraflıdır. Bu yönleri toplu olarak görmekten mahrum bulunuyoruz. Hakikatin saf ışığını biz ancak türlü biçimlerde kırılmış bir ışın halinde görebiliriz.

Felâketli olan eski bir bağlantı var Filosof tümel olarak geçen bilgiyi arar ve bu bilgi ile hayatın bilmeceleri hakkında bir karara varmak ister. Bu bağlantının çözülmesi gerektir.

Felsefe çift yüzlüdür. Söndürülemeyen metafizik içtepi, dünya ve hayat bilmecesinin çözülmesine yönelir, bundan filosoflar, dinadamları ve şairlerle akrabadırlar. Fakat filosof, bu bilmeceyi tümel olarak geçen bilgi ile çözmek istemesile, onlardan ayrılır. Bu eski bağlantı bugün artık çözülmelidir.

Felsefenin bası ve en yüksek ödevi şudur: .felsefe, kanunlara göre fenomenlerden bir düzen çıkaran 'deney bilimlerinin objektif düşüncesini, kendi kendisinin şuuruna.yükseltir — onu kendi kendisine karşı haklı gösterir. Fenomenlerde yanaşılabilen realite vardır: kanunlara göre olan düzen; bu, bize tümel olarak geçer şekilde verilmiş olan biricik hakikattir, ki bu da duyularımızın ve

kavrama gücümüzün işaretler dilinde verilmiştir. Felsefenin anabilimının konusu budur. Bilgimizin bu temellendirilmesi, Sokrates'ten beri bütün (halis filozofların kurulmasında çalıştıkları felsefenin anabiliminin büyük funktionudur. Felsefenin başka 'bir başarısı, deney bilimlerinin organisationudur. Bir bilimin temellerinin sadeleştiriidiği veya bilimlerin birbirine bağlandığı, veya bunların bilgi idesine olan ilintilerinin belirlendiği veyahut da metodların bilgi değerleri bakımından yoklandıkları her yerde, felsefi ruh vardır. Fakat ayrı bir sanat ve din, hukuk veya devlet felsefesinin olduğu devir, bana sona eriyor gibi geliyor. Şu halde felsefenin en yüksek funktionu şudur: temeillendimek, .haklı çıkarmak, kritik şuur, bütün objektif •düşünceyi, bütün değer-belirlemelerini ve gaye-koymaları kavrayan teşkilâtlandırıcı kuvvet olmak. Böylece meydana gelen koskoca sistem, insan nevinin güdümü içindir. Tabiatın deney bilimleri dış dünyanın biçimini değiştirdiler, ve şimdi de cemiyet bilimlerinin cemiyet üzerinde artan bir tesir kazandıkları çağ başlamış bulunuyor.

Bu tümel olarak geçen bilginin ötesinde, hayat ve ölüm karsısında sonunda yalnız bulunan kişiyle ilgili somlar vardır. :Bu soruların cevabı, ancak, aklımıza realitenin çok taraflılığını Tek Hakikata işaret etmekte olan türlü formlarla anlatan dünyagörüşlerinin düzeninde bulunur. Bu Tek Hakikat bilinmez, her sistem antinomielere dolanır. Tarihî şuur, felsefenin ve tabiat araştırmasının koparamadıkları son zincirleri kırar. Artık insan büsbütün hürdür. "Fakat tarihî şuur, ayni zamanda, insanın ruhunun birliğini kurtarır; gerçi anlaşılamaz olan, fakat varlığımızın canlılığına kendini açan 'eşyanın bağlamına bakmağı sağlar. Bu dünyagörüşlerinin her birinde hakikatin bir parçasını cesaretle ululayalım. Ve hayatımızın yürüyüşü bize anlaşılamayan bağlamın sadece ayn yönlerini yaklaştırırsa — bu yönü anlatan dünyagörüşünün hakikati bizi canlı olarak sararsa, buna kendimizi sükünetle verelim. Hakikat, bu yönlerin hepsinde vardır.

İşte iki rüya arasında uyanık yatıp ta düşünceleri birbirini çaprazlayan bir insan halile düşündüğüm şeyler aşağı yukarı bunlardı — yıldızların yaza has ihtişamına bakışlarımı çevirip uzun

uzadıya üzerlerinde durup düşündüğüm fikirler bunlardı. En sonra hafif bir sabah uykusuna ve bu uykuyla birlikte gelmesi alışılmış olan rüyalara daldım. Sabah ışığı içeriye dolarken, bana yıldızlı kubbe gittikçe daha parlaklaşıyor gibi geldi. Hafif, mutlu görünüşler gök boyunca ilerliyorlardı. Uyanınca, bu mutlu rüya görünüşlerini hatırlamağa boş yere uğraştım. Sadece, onlarda ruhun en yüksek bir hürlük ve hareketlilik saadetinin ifade edildiğini duydum. Böylece bu rüyayı, sonundaki hayat duygusunu kendilerine bildireyim diye, dostlarım için norettım. Nevimiz güler dudaklar, melankolik bakan gözlerle, her zamankinden daha çok didinerek, hayatın sır dolu anlaşılmaz yüzünden bir şeyler okumağa çalışıyor. Evet; dostarım, ışığa, hürlüğe ve varlığın güzelliğine erişineğe çalışalım. Fakat yeni 'bir başlangıçla, geçmişi silkip atmak suretile değil. Eski Tanrıları her yeni vurda birlikte götürmeliyiz. Ancak kendini feda eden kimse, hayatını tam olarak yaşamış olur... Nietzsche, yalnızlık içinde kendi kendine düşünerek, ilk tabiatı, tarihsiz yaratığını boş yere aradı. Bir deriyi ötekinin ardından kaldırdı. Fakat geriye ne kaldı? Yine de tarihe bağlı bir şey: Renaissance'ın kudret insanının çizgileri, insanın ne olduğunu, kendisini; ancak tarihi söyler. Hayata peşin hükümsüz yeniden başlamak için, başkaları boş yere bütün geçmişi arkalarına atıyorlar. Bunlar geçmiş olanı silkip atamazlar ve geçmişin Tanrıları onlar için birer hortlak olur. Hayatımızın melodisi, kendisinin yanısıra giden geçmişin seslerile şartlıdır. Anın azabından ve her sevincin gelip geçiciliğinden insan, ancak tarihin yaratmış olduğu büyük objektif kudretlere kendini vermekle kurtulabilir. Keyfin ve zevkin sübjektifliği değil de, bu objektif kudretlere kendini veriş, üstün kişiliğin dünyanın gidişile barışmasıdır.

Tercüme eden: Macit GÖKBERK

(Kaynak: Felsefe Tercümeleri Dergisi, 1947)

YAŞAM VE FELSEFE AÇMAZINDA BULUŞMA

Sibel Öztürk Güntöre

Yaşam felsefe felsefe de yaşam ise her ne denli felsefeyi yaşamın uzağına düşürmek isteyenler olsa da..yaşam bu sorgusuz sualsiz olamayacak kadar çapraşık, karışık, çelişik, düz, tekdüze, sarmallar içinde,arka sokaklarla ve ana caddelerle dolu...insan olup da günlük yaşamın kaygıları içinde bile solurken felsefeye bulaşmamak ne mümkün?!

Ama sanki felsefe filozofların alanı...elbette kolay değil filozoflar gibi düşünmek,ortaya koymak,elbet ayrıcalıklı insanlar yol açanlar insanlık önunde..birileri önden soruyor sormasına da öyle sırça saraylarda ya da fildişi kulelerde değil yaşamın ta göbeğinde..ayırdına vardırıyorlar varamayanları da..süslü püslü sözcükler olmaktan çok öte felsefi söylemler elbet..günlük beylik lafların ötesinde ötesinde de aslında yaşamın ve sıradan insanın hizmetinde ki o insanlar bunun ayırdında ya da değil..her ne ise..önemli olan işe yarar olmaksa..daha ne...

Niye küçümsercesine bakılır felsefe eğilimi olanlara neden biraz kaçıklık bulaştırılır bu insanlara..bu koskocaman bir haksızlık değil midir sizden önce görüp ortaya koyuyorlar ve farklı olmayı gerçekten farklılıkla yaşayıp yaşamayı öneriyorlarsa..normali nedir yaşamın ya da yaşama bakmanın..işte burada bile felsefeye bulaşılmaz mı en basitinden bir soruyla bile...sorulmuş soruların ve yanıtların içimizdeki coşkusu ve bizi bir yerlere vardırdığı noktaya duyulacak saygı yaşama duyulan saygı değil de nedir demek gelir hep dil ucuna...

Felsefenin içinde yaşama bakış açıları, yaşam yorumları, yaşam önerileri olsa da felsefe sadece belli bir yaşam önerisinin içine sıkıştırılamayacak kadar engin değil midir? O zaman neden bazı ideolojiler benimser felsefeyi ve diğerleri yadsır asıl gerçekliği. .neden birilerinin tekeline sunulur da herkes nasıplenmez.. bunun için bunun eğitimini almak mı gereklidir yoksa sadece yaşamına ve kendine saygı duyup kendini ve yaşamını, ve yaşamı sorgulayanların bir gereksinimi olarak mı can bulur? Oysa değil

midir ki, bugün kullanılan teknolojinin ardında bilim gerçeğini buluşumuz ve bilinmez mi ki, , bilimin ardında duran asıl filozoflar ve bu öngören, öndüşünen,soru sormayı akıl edip insan olmanın baş koşulunu gerçekleştiren yaşam"normalinin " ötesinde bizim adımıza bizim için huzursuzluğu yaşayanlar , işte yaşamın ta içinde günlük sıradan kullanımların bile ardında o küçümsenen ya da ulaşılmaz görünen yarı alay edilen kimilerince, toplum içinde yaftalanarak tanınan insanlar olmasa kim bu denli rahat , kolaylıklar içinde yaşamını devam ettirme lüksünü yaşayabilirdi ki..

Bu insanlar olmasa, özgürlük gibi,demokrasi gibi,insan hakları gibi kavramların önünü arkasını didikleyip olması gerekeni oldurmak için yollar açardı önümüzde.. iyinin,güzelin varın ya da yokun ayırdına kim vardırırdı bizi.. mutluluk türküleri tutturulup söyleniyorsa kimler mutlu yaşamın önerilerini burnumuza sokardı aklımızı işler kılardı hele hele ahlaklı yaşam sorgulanırken toplum düzenleri oluşturulurken hatta çocuklar bile yetiştirilirken kimler yol açacaktı önümüzde işte bu aklı evvel insanlar olmasa.. baş tacı ettiğimiz daha ziyade yerden yere vurup hiçbir işe yaramadığını düşündüğümüz bu insanlar yıllar öncesinden beri yakılıp yıkılmayı göze alarak bilinmezlik ormanında bize yol bulduruyorlarsa bu insanlar, yaşamın içinden dışlamak ve yaşamın içinde bunca yaşamla ve insanla yaşam adına ve insan adına debelenirken saygıyı hak etmiyorlar mı.. en azından haksızlığa uğramamayı...

Bir takım önyargıların içinde önyargılı gözlüklerin ardında yaşam gerçeğini yakalamaya ve yakalatmaya bunca uğraşırken o insanların yani insanlığın gereksinimi olduğu gerçeğini nereye kadar ve ne zamana kadar yadsıma umarsızlığı ve ayırdında olmama tembelliği içinde kalıpların içine sıkışarak insan olmanın özünden uzaklaşarak yaşamayı hedefliyor olabiliriz ki...

Felsefeyi yaşam dışına itekleyenler hiç bilmezler ki , felsefedir yaşamın yaşam olduğunun ayırdına vardıran hiç adı anılmasa da bilinmeyen ve anlaşılması zor bir bilme anlama alanı olarak yorumlansa da...herkes en teknik anlamıyla bilmek zorunda değil elbet.. tıpkı hastanın tedavi için doktora gitmesi gibi.. kim kimi tedavi edebilir hekimlik işi içinde değilse.. ama o hastalar bilmez ki

hekimlik bile felsefe ile başlamıştır zamanında...işte böylesine yaşama ilişkin yaşama dair,insana ilişkin insana dair bir alan olan felsefeyi yaşamın dışına iteleyip hatta yok sayanlara demek gerekir ki,korkunuz neden?Sorulan sorular mıdır sizi tedirgin eden..o zaman tedirgin olun çünkü felsefe soru sormaktır herşeyden önce çünkü felsefe insanla başlar,insanla devam eder,insan için insana ilişkin insana dair en yaşamın içinde en insanca olan bilme anlama ve bunun için de soru sorma alanı olma ayrıcalıklığı ile yaşamın ve insanlığın hem içinde hem üstündedir.. onun için de ulaşılmaz gibidir ya da tedirgin edici.. oysa ki, insan olmanın hakkını veren ve insanlığın ve yaşamın içinde en ilk çalışma alanıdır ve insanın insan olduğunun ayırdına varmasıyla ortaya çıkan ilk yaşamdır adeta.. çünkü insan sadece bir dirim olmaktan ötedir her ne kadar bunun ayırdına da filozoflar sayesinde vardıysa da artık ayırdında ve bilincindedir.

Sevgiyi diline dolayanların bile bir gün bir yerde felsefeyle tanışmamaları olanaksızdır.. yaşamın içinde ve insanın iç koşullarının içinde ve dış koşullarının oluşumunda önünde ardında bulacağı hep felsefedir çünkü insan olduğunun bilincine varmak felsefenin gerekliliğini ve bir yaşama ve yaşam koşulu adeta zorunluluğu olduğunu her daim göstermektedir. Ortada duran gerçekliğin yadsınması ne denli yaşama dair yaşama ilişkin ve yaşama ilişik olabilir ki?Yaşamın uzağına düşmez felsefe ta yaşamın içindedir yaşamın üstündedir ve yaşamın ta kendisidir çünkü yaşam insanla olanaklıdır ve insan da soru sorandır..sorduğu sorulara yanıt arayandır bu insan olmanın koşuludur ve gerekliliğidir onun içindir ki felsefe yaşamın ta kendisidir çünki felsefe insandır insana ilişiktir insana ilişkindir...

İnsanın olduğu yerde yaşam var kılındıkça felsefe de en insana özgü en insana gerekli bilme anlama alanı olarak var olacaktır..tüm yadsımalara,küçümsemelere,yok saymalara,dudak bükmelere karşın...sapasağlam ve tüm gerçekliği ile vardır çünkü felsefe insan insan felsefeye aittir ve yaşamdır ve yadsınamaz gerçekliktir.. bütün önyargıları sildiğimizde ve onu olduğu gibi anlama, algılama ve değerlendirme başarısını gösterdiğimizde ne

denli haksızlık ettiğimizin utancı ile yine sarılacağımız bir alan olan felsefe, bizimle vardır ve bizim içindir çünkü biz insanların insan olmasının en ilk ve en önemli koşuludur bundan da önce bundan da sonra.....

Felsefeyi yadsımak demek yaşamı ve insanı yadsımak demek olduğunun bilinciyle, buyrun "insan"olmanın bilincine ve"yaşam"içinde yaşamla yaşam için ve kendimiz için felsefeyle buluşmaya.....

Kaynak: ÖZNE Felsefe-Sanat Seçkisi, sayı: 2, Mart-Nisan 2004.

FELSEFE ve YAŞAM

Rengin Bingöl

FELSEFE, felsefecıler dışında da var olmalı; yaşamla buluşabilmeli. Bütün dileğim, yaşam boyu öğrendiklerimizle; yaşam deneyimlerimizle; birikimlerimizle; edindiğimiz bilgilerle, "iyi", "doğru" ve "güzel" olanı yakalayabilmek; daha "iyi bir dünya"; "daha iyi bir insan ortaya koyabilmektir." Kısaca, kağıt üzerindekileri; "iyi", "doğru" ve "güzel"i yaşama taşıyabilmektir.

Bu nedenle, bu BİLDİRİ bir anlamda da, yaşamla felsefenin kesişmelerine bir çağrıdır.

Kendi dilimde ve coğrafyamda dile getirmeye çalıştığım bu çağrının temelinde yatanın FELSEFE sevgisi olduğunu inkar etmeyeceğim; fakat bir felsefeci olmadığımı anımsatmak isterim. Bu anlamda, sokaktaki insanı temsil ediyor olmamın yanında, şunu da kabul etmemem mümkün değildir; yaşam içindeki duruşum ya da yaşama bakışım, "yazı" ile soluk alıp veriyor olsa da, bana asıl bu gücü; bu ruhu veren FELSEFEnin kendisidir.

Çünkü FELSEFEyi, bir bilgelik tacı olarak değil ama, insanlık tacı olarak görüyorum.

"Güzel insan" düşlerimin temelinde yatanın, yaşamla felsefenin kesişme noktalarında yakalanabileceğine inanarak bu BİLDİRİyi sizlere sunuyorum.

. FELSEFE, geçmişe göre, şimdi, çok daha aydınlık ve berraktır. Antik çağlardan bu yana, felsefe hem kendisini, hem de "insanlığı" karanlıktan arındırmıştır.

. FELSEFE, bu anlamda bitti mi? Bugün artık yeni bir şey söylenemiyor çünkü birçok konuda, "insan" için en doğru kabul edilebilecek noktalara gelinmiştir. Bugün, birçok kavramın, düşüncenin anlamından ya da neliğinden çok, farklı toplumlar, farklı inançlar ve kültürler içindeki yerini bulmaya çalışıyoruz. Bu nedenle, FELSEFE bitti diyemeyiz; tam tersine, ana hatları ortaya konmuş, yeni bir dünya anlayışının özünü verebilecek olan, asıl içinde bulunduğumuz uzamın ve zamanın felsefesidir.

FELSEFEde bugün geldiğimiz noktada, "insan"ın DÜŞÜNSEL HARİTASI çizilmiştir. FELSEFE şimdi, her bireyin (her toplumun) kendi içinde yapması gereken düşünsel yolculuğudur; yani yaşamın bir diğer ritmidir. ANCAK, bu yolculuk, "insan"ı yaşamla felsefenin kesişme noktalarına taşıyabilmeli. Örnek vermem gerekirse, "Demokrasi" gibi; "Özgürlük" gibi ya da "İnsan Hakları" gibi kavramlarla tüm dünya insanlarının buluşabilme sancıları gibi sıralayabilirim.

. FELSEFEde yeni olan her daim "insan"ın kendisidir. Çünkü felsefe içinde bulunduğu uzamın ve zamanın "insan" gerçeğiyle yol alacaktır daima. Kişi ne öğrenirse öğrensin; ne kadar bilgi edinirse edinsin, "insan" kendi döngülerinden kurtulamıyorsa, önce kendi duvarlarıyla yüzleşmek zorundadır. Her insanın, dilinden, kültüründen, inançlarından, karakter yapısından, ailesinden gelen; alışkanlıklarla edinilen; sorgulanmadan körü körüne taşınan birikimleri vardır. OYSA herşeyin yaşamla ve felsefeyle harmanlanması, görünmez duvarları aşmamızı gerektirir. Bu içsel sorgulamalarla bilgiler yerine oturabilir ancak. FELSEFE, yaşam yolculuğumuzun dilidir aslında; hatta özgürlüğümüzün başladığı yerdir...

. "İNSAN"ın düşünsel gelişimi FELSEFEde; FELSEFEnin gelişimi "insan"da gözlenebilir; bu nedenle, FELSEFE sokaktaki insandan uzak olamaz. FELSEFE, en az felsefecilere yakın durduğu kadar sokaktaki insana da yakın olabilmeli.

. FELSEFE, kimilerine göre, kalın ve ağır kitapların içinde, hatta örümcek ağlarına dolanmış solgun sayfalar arasında kalmıştır. Oysa, FELSEFE, "insan"ın içinde sessizce bekleyen bir dolu düşünceye; soruya gebedir. Solgun ve örümcek ağlarına dolanan aslında "insan"ın kendisidir.

. FELSEFE, o kalın örtünün altındadır; yani tenin altında... Gözün göremediğine tin ulaşır; tinin dokunamadığına da göz; ancak tüm bunları bir dille ortaya koyan felsefedir. Kimi insanlar, sadece görebildikleri; dokunabildikleri dünyayla yetinirler ve her şeyi bu dünya sanırlar. OYSA, FELSEFE çok daha fazlasını gerektirir.

. HERKESE göre; her dile, her insana, her kültüre göre bir "doğru" vardır anlayışıyla, "insan"ın Düşünsel Haritası üzerinde buluşamayız. Ve ne yazıktır ki, FELSEFEde "doğru"lar yoktur gibi genel bir kanı vardır özellikle de sokaktaki insanın kafasında. Gerekçeleri de, antik çağdan bu yana filozofların sürekli birbirlerini çürüterek yol almış olmaları ve FELSEFEnin de bu çelişkilerle karşımıza çıkmış olmasıdır. OYSA bugün FELSEFEde varılan noktada bütün o çırpıntılı denizler aşılmıştır; geçmişin düşünce çırpıntıları üzerinde ortaya konan "insan" 21'nci yüzyılın portresidir. FELSEFE, belli bir zamana ve uzama değil; belli bir dile ya da kültüre de değil, FELSEFE tüm dünya "insan"ına seslenmektedir.

. Filozofların gelecekle ilgili görüşlerinin en göz alıcı yanı olan, "gelecekteki insan modeli" ya da Nietzcshe'nin "üst insan"ı gibi düşünceler, bugün de içinde yaşadığımız çağda "Yeni Dünya İnsan"ı olarak tanımlayabileceğimiz "iyi", "doğru" ve "güzelliklere" yönelik yeni bir insan modeli var etmeye çalışıyor olsak da, tüm dünyanın geleceğini kuşatabileceğine inanmak büyük bir yanılgı olur. ÇÜNKÜ dünyanın ses ve renk çeşitliliğinden gelen farklılıklar, dünya toplumlarının ilişkilerinde, tıpkı okula yeni başlayan bir çocukla, üniversiteyi bitirip hayata karışan bir genç arasındaki zaman ve içerik farkı gibi, aynı zaman ve uzamda kapatamayacakları bir açık ara olacaktır. Bütün bu açık aralar, toplumların (milletlerin) sosyal, kültürel, ekonomik, dinsel, siyasal, coğrafi farklılıklarının ortaya koyacağı gerçeklerdir. Ve maalesef, bir dahilik söz konusu değilse, bu açık aralar, dünya üzerindeki dengeler için önemli sorunlar getirecektir. OYSA, FELSEFE tüm bu yapılanmayı hızlandırabilecek güce sahiptir.

. Öte yandan, BİLİMSEL buluşların, teknolojik gelişmelerin dünya üzerindeki her insana ulaşabilme hızı karşısında FELSEFEnin "insan"la buluşabilme hızı çok daha sancılı, çok daha yavaştır. "İnsanlığı" ileriye götürecek olan bilim ve teknoloji ise de, "insanlığı" asıl ileriye taşıyacak olan FELSEFEnin kendisidir. ÇÜNKÜ FELSEFE, tüm bilimlere özgürce adımlar attırabilecek; aydın görüşlerin ortaya çıkmasını sağlayacak;

"insan"ın "iyi", "doğru" ve "güzellikler" gibi değerlerini oluşturacak olandır. ERDEMLİLİK" gibi, "doğruluk" gibi, "İnsanlık" gibi kavramların ruhunu katacaktır. BİLİMSEL bilgilerin "insanlığın" iyiliğine, mutluluğuna; daha güzel bir dünya arayışına hizmet etmesini sağlayacak olandır felsefe.

. OYSA FELSEFE, bilim, sanat ve spor gibi başka alanlardaki kadar hızlı yayılamıyor ve sokaktaki insanda popülerliğini bulamıyor. Böylece FELSEFE, kendi kulelerinden dışarıya çıkamıyor. FELSEFEyi daha anlaşılır hale getirebilmek; yaygınlaştırabilmek için, tıpkı Pavarotti, Emma Chaplin, Andrea Bocelli gibi muhteşem seslerin operayı, popüler şarkılar da söyleyerek herkese sevdirmiş ve opera sesini tanıtmış olmalarındaki gibi, FELSEFEde de böyle çabalara gereksinim vardır.

. FELSEFEnin sadece "us"un labirentlerinde yol alabileceğine; yapılabileceğine inananlara da şunu söylemek isterim; aynı önem ve değerde, FELSEFE, yürekle de yol alır. ANCAK böyle bir "us" ve "yürek"le yol alabilen felsefe gerçeğe ulaşabilir.

. FELSEFE, yaşamla öğrendiklerimiz arasında denge kurma çabasıdır; bir başka ifadeyle yaşamayı öğrenmektir. İçsel dünyayla dış dünya arasındaki bu denge noktasını bulma çabası sırasında, kimi zaman "insan", bir kristalin içkırınımlarına benzer; birçok "doğru", birçok "yanlış" gibi değerler toplar "us"unda. Bu dengeyi kurabilme çabası ya da FELSEFEdeki her çaba, bütün bunlardan arınmak; yalın gerçeği bulabilme yolculuğuna dönüşür.

. BU NEDENLEDİR Kİ,

FELSEFE dingin olmamalı;

FELSEFE içimizde uyuklamamalı;

FELSEFE ezberlenmiş tümceler gibi yazılmamalı belleğimize;

FELSEFE kendisine dilsiz, sağır ve kör seslenmemeli,

FELSEFE yaşamla kesişmeli ve yol açmalı "us"un pınarlarından akacak olan düşüncelere, sorulara...

FELSEFE, tıpkı uzun zamandır aynaya bakmamış birisinin aynaya baktığında sarsıldığı gibi sarsmalı "insan"ı, "Bu kim?" ya da "Bu Ben miyim?" dedirtmeli.

. FELSEFE yaşamın kendisidir; tıpkı Himalayalara tırmanmak gibi de zor bir serüvendir. Yeryüzünün muhteşem dağları gibi "yaşam" da (=FELSEFE de) durur orada; güzellikleriyle, gizemli yanlarıyla ve tehlikeleriyle... Himalayalar sekizbinsekizyüz küsur metrede; Yaşamsa, algılayabildiğimiz yerdedir. Ve bu yer yaşamla felsefenin kesişme noktasıdır. Hiçbir şey yapmadan öylece oturup izleyebilirim; ya da herşeyi göze alıp bu muhteşem dağa tırmanabilirim. Yani yaşamın içinde bilinçle; farkındalıklarla, kesişme noktalarıyla yürürüm... Bütün bu yürümeler ya da bu bilinç içindeki akış, FELSEFEnin de yolculuğudur.

. "İNSAN" bedeninin çıplaklığına sanatta "nü" diyorsak, düşüncenin çıplaklığına, anlığına da FELSEFE diyebilmeliyiz.

. "BEN"i felsefede bir yere yerleştirmeye ya da "BEN"i tanımlayacak bir sıfat vermeye çalışırsanız, bunun tek bir karşılığı olabilir; "İNSAN". "İNSAN" tanımlaması dışındaki tüm sıfatlar, adlar birer fazlalıktır felsefede. FELSEFEde de, yaşamda da "insan" olmanın anlamı daima ilk önce gelir.

. "İNSAN" teninden sıyrılabildikçe insan olabilir ancak. "İnsan"ı bu kadar soyabilen FELSEFEnin, ne milliyeti vardır, ne cinsiyeti. FELSEFE, "insan"la buluşabilir ancak.

. DÜNYANIN herhangi bir köşesinde yaşanan bir olay bugün artık bütün dünya insanını ilgilendirmektedir. Bu nedenle, yaşamı felsefeyle, felsefeyi yaşamla buluşturabilme çabaları, büyük bir bakış açısıyla dünyayı kucaklayabilmelidir. Belki dünyanın farklı yerlerindeki bu çabalarımız, tıpkı muz meyvasını anavatanından uzakta, başka topraklarda da yetiştirme çabalarımıza benzetebiliriz; ancak unutmayalım ki, muz her yerde muz olacaktır, belki tadında bir farklılıkla, belki de renginde...

. FELSEFE, filozofların düşüncelerini, kitaplarını ezberlemek ya da benimsemek olmamalı. FELSEFE, düşüncelerle "insan"ın

kendisi arasında ya da yaşamıyla kendisi arasında köprüler kurabilmesidir. Hayatında hiç Nietzsche ya da Sokrates okumamış bir balıkçının gündelik yaşamına usulca yaklaşıp izlediğimizde, yaşama ve kendisine bakabildiği düşünce derinliği karşısında büyülenebiliriz ve buna da hayret ederiz çoğu zaman. Tıpkı yazılı metinlerdeki gibi bir bilgelik buluruz onda. FELSEFE yaşamdır demiştim; şimdi de, yaşama ve "insan"ın kendisine bakabilmesine saf felsefe diyorum.

. "GÜZEL İNSANLAR" , FELSEFEyi tüm renkleriyle ve tınılarıyla yaşamla doğru zamanda ve uzamda kesiştirebilenlerdir. "Felsefe yapmak doğru düşünmektir." der ünlü filozof Hobbes. Bense buna bir ekleme daha yapmak isterim, bu "güzel insanları" güzel insan yapan bilgi sahibi olmaları değil; erdemlilikleriyle tüm bunları taşıyor olmalarıdır. ÇÜNKÜ bilgi, bir elbise gibi giyilip eskitilebilir ya da değiştirilebilir ama "erdemli" olabilmek, bir ten gibi kuşatır "insan"ı. FELSEFE, tüm bu "iyi", "doğru" ve "güzel" olanın peşinden ayrılamaz.

. FELSEFE, "Soğuk soğuk sularım sana içit olsun!" diyen ünlü Dede Korkut hikayesindeki gibi, "insan"a içit olmalı her zaman.

. HER BALIKÇININ denizde bir kerteriz noktası vardır. "İnsan"ın yaşam içindeki duruşunda da kerteriz noktaları vardır. Çoğu zaman bu kerteriz noktalarını bize FELSEFEnin sunduğunun farkında bile olmayız. OYSA FELSEFEnin ortaya çıkardığı düşünsel harita üzerinde yer alan kavramlar, düşünceler "insan"ın kerteriz noktalarını göstermektedir. Herşeye rağmen, sonuçta, FELSEFE, her "insan"ın düşünebilme kapasitesinin, muhakeme gücünün; algılayabilme yeteneğinin hızına paralel olarak yaşamla kesiştiği noktada var olacaktır.

FELSEFE, her ne kadar dünya insanına sesleniyor olsa da, her birimiz kendi coğrafyası içinden farklı diller, dinler ve kültürlerle bu sesi algılamaya çabalıyoruz. Bu nedenle, yaşadığım coğrafyanın izini taşıması kaçınılmaz olacaktır bu BİLDİRİde dile getirmeye çalıştığım tümceler. ÇÜNKÜ, dünya kendi ekseninde dönerken ya da yaşam akıp giderken, birinin bitirdiği bir günü

"“BEN”"henüz yaşıyor olacağım. "SENin" özlediğin baharı, "BEN" burada neredeyse umursamaz bir havada yaşıyor olacağım; ya da "BENi" teslim alan yağmur, "SENde" hayat veren damlalara dönüşecek.

Üzerinde yaşadığımız kürenin doga yasaları ve kozmik gerçeklerinin ötesinde, FELSEFE adına yapılan tüm çalışmaların ÖNCELİKLE, tarihi geçmişine baktığımızda düşüncelerin, inançların hoş görü ile karşılandığı, birçok Anadolu uygarlıklarının beşiği olan ÜLKEM insanlarına güzel bir esinti getirmesini diliyorum.

BU FELSEFE ESİNTİSI, bir müziğin büyülü sesi gibi, yeryüzünün her köşesine yayılsın; tüm DÜNYA İNSANLARINA ESENLİKLER getirsin.

ÇÜNKÜ inanıyorum ki, "İNSAN"ı içinde yaşatabilecek olan DÜNYA GEZEGENİ ise, "İNSAN"ı içinde taşıyabilecek en güçlü kure de FELSEFENİN KÜRESİDİR.

Kaynak: ÖZNE Felsefe-Sanat Seçkisi, sayı 1, Ocak-Şubat 2004.

VARLIK VE İNSAN

Montaigne

Nesnelerden algıladığımız görüntüleri yargılamak için doğruyu eğriden ayırdedecek bir aracımız olması gerek; bu aracı doğrulamak için bir ispatlama yapmamız gerek; ispatlamayı doğrulamak için bir araç; alın size bir kısır dönge. Kendileri kararsızlıklarla dolu olan duyularımız tartışmamıza son veremiyeceğine göre akla başvurmak zorundayız diyelim: Hiç bir akıl bir başka akılla dayanmazlık edemez, öyle olunca da akıldan akıla gider dururuz. Hayal gücümüz bilinmedik şeylere ulaşmaz, çünkü duyuların aracılığıyla işler; duyularsa kendi dışlarındaki nesneyi değil sadece kendi duyuşlarını kapsarlar; böyle olunca hayal ve görüntü nesneyi değil, duyuların algısını verir; bu algı ve nesneyse ayrı ayrı şeylerdir: Öyleyse görüntülerle düşünen, nesneden, gerçek olandan başka bir şeyle düşünüyor demektir.

Denebilir ki duyuların algıları bilinmedik şeylerin niteliğini benzetme yoluyla ruha anlatır; ama ruhun ve düşüncenin bilinmedik şeylerle hiçbir alış verişi olmadığına göre bu benzetmenin doğruluğuna nasıl güvenebilirler? Nasıl ki Sokrates'i tanımamış olan biri, resmini görünce ona benzeyip benzemediğini söyleyemez. Yine de görüntülerden bir yargıya varmak istiyorum diyelim: Bunu bütün görüntülere dayanarak yapmamız olanaksız; çünkü deneyerek görmüşüzdür ki görüntüler başkalıkları ve tutarsızlıklarıyla birbirini engellemektedirler. Kimi seçme görüntülerle ötekileri ayarlayalım desek, seçtiğimiz görüntüyü bir başka seçmeyle ayarlamak gerekir, onu da bir başkasıyla, ve sonu gelmez bunun da.

Son olarak şu da var ki, sürekli hiçbir ölümlü var oluş yok, ne bizim ne de nesnelerin varlığında. Biz de, düşüncemiz de, herşey de durmadan akmakta, yuvarlanmaktayız. Düşünce de, düşünülen şey de durmadan devinip değişmekte olduğu için birinden ötekine şaşmaz hiç bir ilişki kurulmaz.

Varlıkla aramızda hiçbir ulaşma yok; çünkü her insan her zaman doğmakla ölmek arasındadır; kendinden verebildiği

dumanlı bir görüntü, bir gölge ve kaypak, cılız bir yorumdur. Düşüncenize kendi varlığını yakalatmaya kalkacak olursanız, suyu avuçlamaktan başka bir şey olmaz yapabileceğiniz; çünkü yaradılıştan her yana akan bir şeyi ne kadar sarıp sıksanız, yakalamak, avucunuza almak istediğinizi o ölçüde yitireceksiniz. Herşey bir değişmeden ötekine geçmek zorunda olduğu için gerçek bir kalgınlık arayan akıl, kalan, duran hiç bir şey bulamıyarak yaya kalır; çünkü herşey ya var olmak üzeredir ve henüz hiç de var değildir, ya da daha doğmadan ölmeğe başlamaktadır.

Platon der ki bedenler doğar, ama var olmazlar. Ona kalırsa Homeros'un Okyanus'u tanrıların babası, Thetis'i de anası yapması bize herşeyin durmadan dalgalanıp akmakta, renkten renge girip değişmekte olduğunu anlatmak içindir. Kendinden önceki bütün filozofların da bu kamda olduğunu söyler; yalnız Parmenides büyük bir güç saydığı devinimin nesnelerde olamıyacağını söylüyormuş. Pytagoras'a göre madde akıcı ve geçicidir. Stoacılara göre şimdiki zaman yoktu; şimdi dediğimiz, geçmişle geleceğin bağlantısı, bileşimidir. Herakleitos'a göre, hiç bir insan aynı ırmakta iki kez yıkanmamıştır. Epikharmos'a göre, geçmişte borç almış olan şimdi borçlu değildir; geceden sabah yemeğine çağırılmış biri bugün davetsiz gelir yemeğe, çünkü çağıran ve çağrılan aynı adamlar değildirler artık, başka birer adam olmuşlardır, ölümlü bir nesne iki kez aynı halde bulunamaz; çünkü farkedilmez anlık bir değişmeyle bir dağılır, bir toplanır; bir gider bir gelir. Öyle ki, doğmaya başlayan şey hiç bir zaman tam bir varlığa erişemez; çünkü bu doğuş zaten hiç bitmez, bir sona varır gibi durmaz, tohum halinden başka hallere, bir o yana bir bu yana doğru hep değişir durur. İnsan' tohumu ana karnında biçimsiz bir meyva olur önce; sonra çocuk biçimini alır; karından çıkınca memelik bebek olur; sonra bir küçük oğlandır, sonra bir delikanlı, sonra olgun, sonra yaşlı bir insan, sonra çökmüş bir ihtiyar. Öyle ki yaş ve ona bağlı oluş hep bir önceki durumu bozup dağıtarak yürür:

Mutat enim mundi naturam totius aetas,
Ex alioque alius status excipere omnia debet,
Nec manet ufla sui similis res: omnia migrant,
Omni commutat natura et vetera cogit.
(Lucretius)
Zaman değiştirir özünü her şeyin;
Bir durumdan bir başka durum çıkar hep;
Benzerlik kalmaz biçimden biçime;
Doğa zorlar herşeyi başkalaşmağa

öyleyken biz insanlar ölümün her türlüsünden budalaca korkarız: Ölüm çok geçirdiğimiz, durmadan geçirmekte olduğumuz bir durumdur. Herakleitos'un dediği gibi ateşin ölümü havanın doğuşu, havanın ölümü suyun doğuşu olduktan başka bu durmadan doğup ölmeleri kendimizde daha açıkça görebiliriz. İhtiyarlık gelince olgun yaş ölür gider; gençlik olgun yaşta biter, çocukluk gençlikte; ilk yaş çocuklukta, kaldı ki dünkü gün bugün ölmüştür, bugün de yarın ölmüş olacak...

İNSAN VE EVREN

Montaigne

Bizim köyde bağları kırağı çaldı mı, rahip efendi Tanrının insanlara kızdığını, aynı âfetin yamyamların bağlarına da düştüğünü ileri sürer. İç savaşlarımız karşısında da herkes: Dünya bozuldu, kıyamet günü yaklaştı diye vahlanır. Oysaki dünyada daha ne kötü şeyler oldu. Hem sonra kimbilir biz bu halde iken dünyanın kaç yeri gül gülistandır. Başına dolu yağan, dünyanın dört bucağını fırtına içinde sanır. Savoie'li köylü demiş ki: «Şu akılsız Fransa kralı biraz işini bilse pekâlâ bizim beyin kâhyası olabilir.» Adamın hayal gücü efendisinin üstünde bir büyüklük tasarlıyamıyor. Hepimiz, farkında olmadan bu çeşit yanılgılara düşeriz ve bundan çok büyük zararlar görürüz. Ancak doğa anamızı bütün genişliği içinde seyredebilen, onun durmadan değişen sınırsız yüzünü görebilen, değil yalnız kendini, bütün memleketi o evren içinde ufacık bir nokta olarak düşünebilen insan her şeyin gerçek değerini kestirebilir.

FELSEFE AÇISINDAN BİLİM[21]

Doğan Özlem

Hangi tekil bilim dalında çalışılırsa çalışılsın, genellikle "bilim" hakkında, "bilim"in neliği (mahiyeti) üzerine bir bilgi ve bilince sahip olmak, bizzat o tekil bilim dalında çalışanlar için bir gerekliliktir. "Bilim" hakkında, "bilim"ın neliği üzerine bir üst-görüş geliştirme olanağını ise bize felsefe sunmaktadır. Felsefeden kopuk bir bilim dünyasının içine dönük ve hattâ yeterince yaratıcı olamadığı, buna karşılık bilimlerden beslenmeyen bir felsefi düşüncenin de güdük kaldığı özellikle günümüzde tartışma götürmez bir olgu olarak kendini göstermektedir. Felsefe ile bilim arasındaki bu karşılıklı etkileşimin ülkemizde asgari ölçülerde bile gerçekleştiğini söylemek bana pek olanaklı görülmüyor.

Bu konferansta, "bilim" terimiyle "doğa bilimi»ni kastedeceğim.

Bilim Nedir?

Bilim, olguları ve olayları nedenleri ve birbirleriyle bağıntıları içinde yasalar ve giderek kuramlarla açıklamaya çalışan bir bilgi etkinliğidir. Bu bilim tanımı aynı zamanda bilim adamının çalışma tarzını, "bilimsel yöntem" dediğimiz şeyi kapsayan bir tanımdır. Bilim adamı, incelediği olgu ve olaylar hakkında, bu olgu ve olaylar arasındaki ilişkileri açıklayacağını umduğu hipotezler ortaya koyar. Bu hipotezler ilgili olgu ve olayların bilim adamına telkin ettiği bir açıklama şeması, bir zihinsel kurgu niteliğindedir. Ancak bir hipotezin gerçekten açıklama gücü kazanabilmesi için, bilim adamının bu hipotezini tekrar olgu ve olaylara dönerek test etmesi, denetlemesi gerekir. Hipotez olgu ve olaylar tarafından yeterince destekleniyorsa, doğrulanıyorsa, artık o bir "yasa" statüsü kazanmış olur. Bu belirtilenler, "bilimsel yöntem"in üç aşamalı bir işlemler dizisi olduğunu da gösterebilir:

---

[21] Bu konferans, Ege Üniversitesi Ziraat Fakültesi öğretim elemanlarından bir grubun isteği üzerine, 31.01.1992 tarihinde yalnızca bu fakülte mensuplarına verilmiş ve Tarım Ekonomisi Dergisi'nin 2. sayısında (1995)yayımlanmıştır.

1 aşama: Bilimin olgusal yönü: Bu aşama; algı, deney, gözlem, sayım, ölçme, istatistige dökme, v.b. işlemleri içerir. Bu işlemlere topluca betimleme (tasvir) adı verilebilir.

2. aşama: Bilimin kuramsal yönü: Bu aşamada, betimlenen olgu ve olaylar hakkında genel ve nedensel açıklamalar geliştirilmeye çalışılır. Bunun için de hipotezler ve giderek kuramlar ortaya atılır. Bu aşama açıklama aşaması olarak adlandırılabilir.

3. aşama: Denetleme: 2. aşamada elde edilen hipotez ve kuramların olgu ve olayları açıklayıp açıklayamadığı, bir başka ifadeyle olgu ve olayların hipotez veya kurama uyup uymadıkları, sürekli bir denetleme konusu kılınır. Olgu ve olaylarca yeterince doğrulanmış hipotez veya kuramlar geçerlilik kazanırlar. Doğrulama/denetleme aşamasında başarısızlığa uğranıldığında, ya mevcut hipotez veya kuramlarda değişiklikler yapma ya da hattâ yeni hipotez veya kuramlar geliştirme çabasına geçilir.

"Bilim" ve "bilimsel yöntem" hakkında bu belirttiklerimin çok genel, çok şematik ve eksik olduğunu belirtmeliyim. Ancak "bilim"in ne olduğu hakkında bir genel fikir verebildiğimi umuyorum.

Felsefe Nedir?

Hemen belirtmeliyim ki, "felsefe nedir?" sorusunun tek bir yanıtı yoktur ve hattâ "felsefe nedir?" sorusu, "felsefe"den anladığımız şeye göre yanıtlanabildiğinden, kendisi bir felsefe sorusu olarak karşımıza çıkar. Ancak 2500 yıllık tarihine bakıp bu uzun tarih içerisinde felsefenin nelerle ilgilendiğinden yola çıkarak, bu soruya betimsel düzeyde bir yanıt yine de verilebilir. Uzun tarihine baktığımızda, felsefenin, başta doğa olmak üzere insan, ahlâk, toplum, dil, bilgi, sanat, din, bilim, politika, hukuk, devlet, v.b. konularda genel/evrensel açıklamalar getirme yönünde bir düşünce çabası olabildiği gibi. getirilen açıklamalar karşısında şüpheci ve eleştirel bir düşünce çabası olarak da kendisini gösterdiğini saptayabiliyoruz. Yani felsefe bir yandan varlık ve evren üzerine en geniş kapsamda sistematize edilmiş düşünce

yapılarının alanı olurken, diğer yandan da bu düşünce yapılarının tahribine ve hattâ yıkılmasına yol açan septik/eleştirel bir düşünsel tutumun yeşerip serpilebildiği bir alandır da. Felsefede kalıcı olan tek şeyin, belki de, bu temellendirme ve evrensel açıklamalar yapma girişimi ile septik/eleştirel tutum arasındaki gerilim olduğu söylenebilir. Felsefede kalıcı olduğunu söylediğimiz bu şey, aynı zamanda felsefenin kalıcılığının ve sürekliliğinin de kanıtıdır. Bu açıdan bakıldığında, felsefe, tam ve kesin yanıtı olmayan sorulara yanıt getirme girişimi, getirilen yanıtların yeni sorulara yol açtığı sürekli ve bitimsiz bir düşünme çabasıdır.

Felsefe - Bilim İlişkisi

Modern anlamıyla "bilim"den ancak bir kaç yüzyıldır söz edebildiğimiz halde, "felsefe" hakkında konuşurken bin yıllardan söz ediyoruz. Felsefe için "bilimlerin anası" denir. Modern bilimlerin tarihine baktığımızda, modern bilimlerin ancak 16. yüzyıldan bu yana kurumsallaştıklarını saptıyoruz. Aslında hiç şüphe yok ki, bilim ve bilimsel düşünce insanlık tarihi kadar eskidir. Ancak modern bilimler çağına kadar, bilimsel etkinliği çok büyük ölçülerde felsefeye yedirilmiş bir etkinlik olarak tanıyoruz. Bu konuda birkaç ad anmak yeterlidir. Demokritos, İlkçağın bu ünlü filozofu, aynı zamanda atom kuramının geliştiricisidir. Yine İlkçağın en büyük ve en sistemci filozoflarından Aristoteles, usta bir biyolog, dikkatli bir doğa araştırmacısıdır. Ayrıca modern bilimle birlikte anılan birçok ad, aynı zamanda filozoftur. Galilei, Newton, Kopernik (Copernicus) gibi adlar yalnızca bilim tarihi kitaplarında değil, aynı zamanda felsefe tarihi kitaplarında da yer alırlar. Pozitivist felsefenin kurucusu Auguste Comte, aynı zamanda bir bilimin, sosyolojinin de kurucusudur. Bu örnekler bilim ve felsefenin iç içe geçmişliklerini yeterince desteklemektedir. Bununla birlikte, modern bilimlerin serpilip geliştikleri 16, 17 ve 18. yüzyıllarda, bilimlerin kendilerini felsefeden koparma çabasına girdiklerini de görüyoruz. Bu döneme bugün "bilimlerin emansipasyonu" dönemi diyoruz. Bu dönemde bilim adamları felsefeye olgusal ve denetlenebilir olan bilgiler sunamayan spekülatif ve verimsiz bir düşünce alanı olarak bakıyorlar. Fakat

ilginçtir ki bilim adamlarına felsefe hakkında böyle bir düşünceyi telkin edenlerin başında yine bir filozof, Francis Bacon vardır. Bacon, sağlam bilginin felsefede değil, olgulara yönelen bilimde bulunduğunu, bu sağlam bilgiye tümevarım (endüksiyon) yoluyla olgu ve olayların gözleminden varılabileceğini söylüyor. Benzeri bir ilginç nokta, bugün "pozitif bilimler" olarak andığımız bilimlerin savunusunu üstlenenin de, yukarıda adını andığımız Auguste Comte adlı filozof olmasıdır. Pozitif bilim, eksik de olsa, karşısında bulduğu olgu ve olayları deneysel yöntemlerle araştırıp tümevarımsal (endüktif) yoldan genel sonuçlara varmak isteyen bilim olarak tanımlanabilir. Modern bilimin gösterdiği gelişme öylesine güçlü ve başarılan öylesine etkili olmuştur ki, 18, 19 ve 20. yüzyıllarda güvenilir ve sağlam bilginin tek kaynağı, işte bu modern bilim sayılmıştır. Aslında bu dönemde felsefe de, tarihinin tanıdığı en güçlü dönemlerinden birini yaşamıştır. Fakat özellikle bilim çevrelerinde, felsefenin, tarihe mal olmuş, aşılmış, geride kalmış bir düşünce tarzı sayıldığını görüyoruz. Bu döneme pek çok açıdan felsefe ile bilim arasında bir soğuk savaş dönemi olarak bakmak olanaklıdır.

20. yüzyıl başlarında felsefe ile bilim arasındaki ilişkilerde bir dönüm noktasına gelindiğini saptıyoruz. Bizzat bilimin içinde bir bunalıma tanık oluyoruz. Bunalıma yol açan, mikrofizik alanındaki, kuvantum fiziğindeki süprizli sonuçlardır. Heisenberg, elektronlar dünyasında, kendisine güven duyulan Newton yasalarının tam bir geçerliliği olmadığını kanıtlıyor. Bilim adamları, birkaç yüzyıldır güvenle kullandıkları yöntemler hakkında şüpheye düşüyorlar. Öyle ki, karşımıza "bilim adamı/filozof diyebileceğimiz bir düşünür tipi çıkıyor. Klasik nedensellik anlayışı ve determinizm sarsıntıya uğruyor. Planck, Bohr, Einstein gibi fizikçiler, yaptıkları işin, "bilim"in niteliği üzerine düşünmeye, felsefe yapmaya başlıyorlar. Bu dönem, atomlar ve elektronlar dünyasında determinizmin değil, tam tersine belirsizliğin ve hattâ keyfiliğin olduğunun ileri sürüldüğü bir dönem oluyor. 1940'lara kadar varan bu bunalımlı dönem sonunda varılan nokta artık şudur: Bilim bize

olsa olsa olgu ve olaylar hakkında olasılı (muhtemel, probabl) bilgiler sunabilen bir bilgi etkinliğidir. Bilimsel bilgidesin değildir.

Bilim adamlarının felsefe yapmaya geçtikleri bu dönem, aynı zamanda felsefenin de bilime eleştirel yönden eğildiği bir dönem olmuştur ve bu çabalar sonunda, özellikle doğa bilimlerini felsefi açıdan temellendirme, normlandırma görevlerini de üstlenen bir modern felsefe disiplini, "bilim felsefesi" adıyla andığımız bir disiplin ortaya çıkmıştır. (Bugün Batı Üniversitelerinde uptan fenne, ziraatten edebiyata, eğitimden güzel sanatlara kadar, hemen her fakültede çoğunlukla zorunlu bir ders olarak okutulmakta olan "bilim felsefesi"nin ülkemiz üniversitelerinde de aynı yaygınlıkla okutulması bir zorunluluk halini almıştır.)

Birkaç Genel Saptama

Çağdaş bilim felsefesi, değişik felsefi tutumlar ışığında "bilim" olgusunu inceleme konusu yapmaktadır. Ben burada yüzyıla yaklaşan bir geleneğe sahip bu felsefe disiplini içerisinde varılan ve tüm felsefi yargılar gibi tartışmalı olan bazı yargıları sizlere sunmak ve konferansın sonunda bu yargıları özellikle tartışmaya açmak dileğindeyim.

a) Bilimin bir olgusal bir de kuramsal yönü olduğu açıktır. Ama acaba bu yönlerden hangisi bilimi daha çok karakterize eder? Başka bir ifadeyle, bilimde hâkim olan yön olgusallık mıdır, kuramsallık mıdır? Bilimsel bilginin olgulara dayanması bir zorunluluktur. Ama olgulardan hareket ederek elde ettiğimiz genelleme niteliğindeki bilimsel ifadelerimizin olguların kapsamını sınırsızca aşan nitelikte olmalarını, bu ifadelerin hiçbir zaman tam olarak doğrulanamamalarını nasıl değerlendirmeliyiz? Bilim bu yönüyle, acaba bizim olgulardan telkinler alarak oluşturduğumuz ve yasalar, hipotezler, kuramlar halinde ifade ettiğimiz bir takım düşünsel yapılar inşa eden bir etkinlik değil midir? Ben kendi adıma, bilimin olgulardan kopuk olamayacağını, ama sonuç itibariyle onun hep düşünsel/kuramsal bir etkinlik olarak kaldığını düşünüyorum. Bana göre bilim, hâkim yönüyle kuramsal bir etkinliktir. Bir bilimsel kuram belirli bir olgu kümesini ve giderek bir evren kesitini ve en genelinde evreni açıklamaya çalışan bir

düşünsel yapıdır. Bu açıklama hiçbir zaman tam bir geçerlilik ve evrensellik taşıyamadığından, aynı olgu kümesi, aynı evren kesiti ve aynı evren hakkında birden fazla kuramsal yapı oluşturmak olanaklıdır ve bilim tarihi bunun örneklenyle doludur.

b) Bilimsel bilgi kesin olamayan, olasılı bir bilgidir Bu durum, bilimsel kuramların bolluğu olgusunu da açıklar. Bu açıdan görüldüğünde, bilimsel etkinlik, aynı zamanda kuramlar arası bir rekabet ortamı içerisinde sürdürülen bir etkinliktir. Ben bu durumu "bilimde özgürlük" açısından yorumlamak eğilimindeyim. Bilim özgürdür; çünkü açıklanmayı bekleyen olgular, bilim adamından her zaman farklı, özgün bakış açılan üretmesini talep eder gibidir. Bu talep bilim adamını "yaratıcı" olmaya yöneltir. Bilimin keşifçi ve icatçı bir etkinlik olması da bunun bir sonucudur. Yaratıcılığın özgürlüğü gerektirdiği ve aynı zamanda özgürlüğün yaratıcılığın koşulu olduğu bilinen bir husustur. Bilim adamı basit bir olgu kolleksiyoncusu, bir zabıt kâtibi değildir. Her işin olduğu gibi bilimin de bir tekniği vardır. Bilimde teknik, olgu toplama, gözlem, deney yapma, verileri istatistiklendirme, v.b. yollar olarak kendini gösterir. Dolayısıyla bilim adamı önce iyi bir teknisyen olmak zorundadır. Fakat teknisyenlik bilim adamlığı için zorunlu koşul olmakla birlikte yeterli koşul değildir. Bilim adamı üretici, yaratıcı bir düşünsel zenginlikle konusunu açıklamaya giriştiği, buluşçu/keşifçi bir yönelimle hareket ettiği oranda bilim adamıdır.

c) Bilim adamının üretici/yaratıc./keşifçi/buluşçu bir şekilde ortaya attığı hipotezler, kuramlar, ne var ki hiçbir evrensellik taşımaz. Bu saptama, "doğru"yu bulma amacında ve iddiasında olan bilim adamını psikolojik yönden olumsuz şekilde etkileyebilir. İşte burada felsefenin uyarıcı sesine kulak vermek gerektiğine inanıyorum. Felsefenin kendisi, mutlak anlamda "doğru"yu bulma çabalarının sergilendiği bir alandır. Ama aynı felsefe, bu çabaların sonuçsuz kaldığının belgelendiği yerdir de. Ne felsefede ne de bilimde mutlak anlamda "doğruluk" diye bir şey yoktur. Mutlak doğruluk, olsa olsa sadece bir ide, yol gösterici (heuristik) bir kılavuz olarak anlaşılmalıdır. "Doğruluk" idesi, şüphesiz ki bilim adamını motive eden bir idedir. Fakat mutlak anlamda

"doğruluk"un olmadığı bir dünyada, bilim adamı, olgular alanında her zaman yeni bir yön bulup ortaya çıkarma olanağının kendisine hep açık olduğunun bilincindedir. Bu anlamda bilimin sonu yoktur ve bilimsel bilgi, olsa olsa, yanlışlığı gösterilinceye kadar doğru olduğu kabul edilen bir bilgi türüdür.

d) Bu saptamalar bizi "bilim ahlâkı" üzerinde de konuşmaya yöneltir. Bilimde despotizme ve dogmatizme yer yoktur ve olmamalıdır. Hiçbir bilim adamı, "Benim söylediklerim tek doğrudur." şeklinde konuşma hakkına sahip değildir. Bilim adamına böyle bir hak tanımak, önce hoşgörüyü ve daha sonra bilimsel rekabeti ortadan kaldırmak gibi bir sonuç doğurur. Bilim adamı, yaptığı iş gereği bir "hoşgörü ahlâkı" na sahip olması gereken kişidir. Bilimin gerçek gelişmesi, çeşitli görüş ve kuramların rekabet edebilmesine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, özgür bir tartışma ve yarışma ortamının olmadığı yerde bilim de yeşeremez ve gelişemez. Dolayısıyla bilim için en uygun siyasal rejim demokrasidir. Fakat unutulmamalıdır ki, demokrasi, bilimin rekabetçi ve yarışmacı bir ortamda gelişmesinin sadece ön koşuludur. Yani demokrasinin olduğu yerde bilimin kendiliğinden gelişeceği söylenemez. Bilimin gelişmesi, demokrasinin sağladığı özgürlük ortamında yine bilim adamlarının çabalarıyla olanaklıdır. Günümüzün önemli bilim felsefecilerinden Thomas Kuhn, görünüşte oldukça serbest bir bilim ortamının olduğu söylenilen Amerika Birleşik Devletleri'nde bile, bilim adamlarının birbirlerinin üstüne fazla gitmediklerini, bilimde rekabetten çok, örtük bir uzlaşımın ağır bastığını belirtmektedir. Kuhn'a göre bu durum bir tür "bilim oligarşisi"ne yol açmakta ve bilimde tutuculuğu körüklemektedir. Sözlerimi, bu durumu kendimce değerlendirerek bitirmek istiyorum: Gerçek bilim adamı, bir sosyal statü edinmek, "bilim oligarşisi" nin bir üyesi olmak için bilim yapmaz; başarılan ona çoğu kez dikenli yollardan geçmiş olsa da, başka olumsuz etkenler olmadığı takdirde, böyle bir statüyü er veya geç getirir ve o bu statünün getirdiği rahatlıkla gevşemeden yoluna devam etme azmini gösterebilen kişidir.

(Kaynak: Bilim, Tarih ve Yorum, İnkılap Kitabevi, 1998)

TEKNOLOJİ İNSANÎ AMAÇLAR İÇİN BİR ARAÇTIR([22])

Doğan Özlem

Giriş

Sakarya bölgesi sanayicilerinin girişimiyle kurulan Sakarya Kalite Derneği'nin düzenlemiş olduğu bu sempozyumla, bildiğim kadarıyla, sanayicilerle felsefeciler ülkemizde ilk kez bir toplantıda bir araya gelmiş oluyorlar. Batılı ülkelerde birbiriyle ilgisizmiş gibi görünen alanların insanlarını bir araya getiren toplantıların hep varolduğu ve hele son zamanlarda giderek sıklaştığı, bilinen bir hususdur. Bu sempozyumun bu türlü toplantıların ülkemizde de yaygınlaşması bakımından örnek oluşturmasını diliyorum.

Bununla birlikte, bu türlü toplantılarda, değişik kesimlerden ve meslek gruplarından insanların birbirlerini anlamalarında belli güçlükler vardır. Bu güçlüklerin başında, herkesin kendi meslek dilini veya jargonunu kullanmasından kaynaklanan anlaşmazlıklar ve hattâ gitgide birbirini anlamamalar gelir. Ben bu bildirimde, bu gibi güçlükleri asgariye indirmek amacıyla, bir felsefeci olarak, kendi alanımın terminolojisine ve jargonuna, zorunlu olmadıkça başvurmadım.

1. "Teknik" Üstüne

"Teknik" teriminin Grekçe özgün şekli olan "techne" sözcüğü iki anlamlıdır: 1. Bir nesnenin üretilmesi veya bir amaca ulaşılması için gerekli olan ilkelerin bilgisi, 2. bu bilgiler ışığında üretilecek nesne veya ulaşılacak amaç için başvurulan yöntem, beceri ve el yatkınlıklarının tümü. Her iki anlamı içerecek şekilde "teknik"i; doğada varolan nesneleri insanî/toplumsal yaşamda kullanım değeri olan araç ve gereçlere dönüştürme faaliyeti ve bu faaliyet sırasında belli bir plana göre yönlendirilmiş beceriler ve

[22] Sakarya Kalite Derneği tarafından 07-08 Haziran 2001'de Bolu Abant Otel'de düzenlenen II Teknoloji, Kalite ve Üretim Sistemleri konulu sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur.

başvurulan yöntemler topluluğu olarak da tanımlamak mümkündür.

Bu tanımlamalara göre teknik, insanın yapay yoldan ve belli bir amaç veya plana göre doğada rastlanmayan nesneler yaratma yetisi olarak kendisini gösterir. Teknik yoluyla üretilen nesneler yani teknik nesneler, doğada kendiliğinden bulunan veya meydana çıkan nesnelerden, insan tarafından yaratılmış olmaları yönünden ayrılırlar. Grekler, hem doğal hem insan eliyle meydana gelme ve getirilme sürecine poiesis (yaratma) derlerdi. Bu durumda techne (teknik), insanın maddeye kendine göre biçim vermesi şeklinde beliren bir poiesis, bir yaratma faaliyeti olarak görülmüştür. Şüphesiz ki, teknik, öncelikle, insanın kendi doğal eksikliklerini giderme ihtiyacının bir ürünü olmuştur. Diğer hayvanlara göre doğal donanımı zayıf olan insan, bu açığını kapatmak üzere âletler yapmak, yapılan âletler yardımıyla barınaklar inşa etmek, giyinmek, araç ve gereç kullanarak avlanmak, tarım yapmak vd. zorunda kalmıştır. Ne var ki tüm teknik nesneler eksikliklerimizi gidermek amacıyla üretilmiş de değildirler. İnsan, doğadan gelen açığını kapatmak için teknik nesneler üretmedeki zorunluluğun ötesine geçmeyi bilmiş, refah ve konfor için de teknik nesneler üretmeyi bilmiştir. Açıktır ki, teknik nesne, ister zorunlulukların üstesinden gelmek ister daha fazla refah ve konfor sağlamak için üretilmiş olsun, en nihayet, kullanım amaçlı nesnedir.

Tekniğin, bir taş parçasına bir sap bağlayarak onu balta veya çekiç olarak kullanan taş devri insanından beri hep varolan bir fenomen olduğu açıktır. İnsanı nitelendirmekte kullanılan iki nitelik, homo sapiens (düşünen, akıl sahibi insan) ile homofaber (âlet yapan, teknik ortaya koyan insan) şüphesiz, insanı insan kılan en önemli nitelikler arasında yer alırlar. Diğer hayvanlar gibi doğal çevresinde kalsaydı, insan insan olamazdı. İnsanın insan hâline gelmesi, aklının yardımıyla teknik ürünler ortaya koyması sayesinde mümkün olabilmiştir. İnsan, taştan, bakırdan, tunçtan, demirden âletler yapabildiği sürece bir toplumsal yaşam, bir kültür, bir uygarlık yaratabilmişim Örneğin Bergson'a göre tarih öncesinden tarihe geçişi sağlayan en önemli aşama, insanın homofaber hâline

gelmesidir. Öyle ki. insanı hayvandan ayıran en önemli yönlerden birisi, insanın yapay nesneler ürete-bilmesidir. Kısacası teknik, insan ve toplum yaşamının en temel unsurlarından birisidir.

2. "Teknoloji" Üstüne

"Teknik" teriminin bin yılları bulan tarihine karşılık, "teknoloji" terimi en fazla son 250 yıldır kullanılmaktadır. Her iki terim anlamdaş yönler içermekle birlikte, "teknoloji" terimini her şeyden Önce sanayi devrimiyle birlikte ortaya çıkan bir fenomeni adlandırmakta kullanmak, sık rastlanan bir durumdur. Buna göre teknoloji, ancak sanayileşmiş bir toplumda ortaya çıkabilen, gelişmiş, sistemleşmiş ve karmaşıklaşmış teknik faaliyetlerin tümünü içerir. Bu tanımıyla teknolojiye, tekniğin sanayi toplumunda ulaşılan çok ileri bir aşaması olarak da bakılabilir; ona "modern teknik" adı verilebilir ve "teknik" ile "teknoloji" arasında olsa olsa bir derece farkından söz edilebileceği belirtilebilir ve teknolojiyi karakterize eden yönün seri üretim yapabilen makineler üretmek kadar, makineler üreten makineler üretmek, bunlar için gerekli organizasyon ve mekanizasyon faaliyetinde bulunmak olduğu da söylenebilir.[23]

Bundan sonra "teknik" terimini yer yer kullanmakla birlikte, genellikle, sempozyumun amacını gözeterek, yukarıdaki ilk tanımı ışığında "teknoloji" üzerinde duracak ve onun bir toplumsal fenomen olarak diğer toplumsal fenomenlerle bağı ve günümüzdeki anlam ve değerine değinmeye çalışacağım.

3. Teknoloji ve Bilim (Matematik ve Doğa Bilimi)

Teknoloji ile bilim arasında kopmaz bir bağ olduğu, çok tekrarlanan bir husustur. Gerçekten de teknolojik ürünlerin yapımında matematik gibi bir formel bilimin yanında fizik, kimya,

---

[23] "Techne" ve "logos" sözcüklerinden olunmuş bir terim olarak "teknoloji", aynı zamanda teknik üzerine bir bilgi faaliyeti ve hatta "tekniğin bilimi" anlamına da gelir ve sınai faaliyetin çok çeşitli alanlarında kullanılan takım, makine, araç ve yöntemleri incelemeyi, bunların bir bilgisini ortaya koymayı ifade eder. Burada terimin bu anlamı üzerinde değil, aynı terimle ifade edilen insanî/sosyal fenomen üzerinde durulduğu açıktır.

biyoloji gibi doğa bilimlerine başvurmanın zorunlu olduğu bilinir.[24] Kısacası, teknoloji bilime dayanır. Ne var ki, bu tespit ancak son 250 yıl için geçerli olabilir. Çünkü modern doğa bilimlerinin ortaya çıkmasından çok önce, hattâ taş devrinden bu yana, tekniğin insanî/toplumsal yaşamda hep varolduğuna değinmiştim. Başka bir ifadeyle, modern bilim insanlıkla birlikte ortaya çıkmamıştı; oysa teknik insanlığın her aşamasında hep vardı. 20. yüzyılda Heidegger, bu hususa dikkatimizi çeken ilk filozof olmuştur. Böyle bakıldığında, bilime, hele modern doğa bilimlerine dayandığı söylenen teknik, bin yılların tekniği değil, sadece modern teknik veya teknolojidir. Bu durumda hattâ klasik anlamıyla tekniğin bilimi önceleđiği ifade edilmelidir. En azından, bilim ile teknik arasında, tarihsel açıdan bakıldığında, bir zorunlu bağ olmadığı söylenmelidir. Bilim olmadan da teknik olur. Yine yukarıdaki örneğe başvurarak söylemek gerekirse, taştan balta yapan taş devri insanının bir tekniği vardı, ama bilimi yoktu. "Önce bilim, sonra teknik gelir" denemez. O hâlde altı çizilerek belirtilmelidir ki; bilimsiz teknik olur, fakat bilimsiz teknoloji olmaz. Bununla birlikte, bilimin her durumda teknolojiyi önceleđiği de söylenemez. Teknolojik ürünler ve buluşlar da bilimin gelişmesine katkıda bulunurlar; bu demektir ki, teknoloji de bazen bilimi önceler. Kısacası, modern bilimler ile teknoloji arasında tek yanlı bir etkileme-etkilenme ilişkisi değil, bir karşılıklı etkileşim ilişkisi vardır. Bu karşılıklı etkileşim, sürekli, yeni teknoloji tarzlarının ortaya çıkmasına yol açar. Örneğin buhara dayalı makineleşmenin yerini elektriğe ve motora dayalı makineleşme alır; burada da kalınmaz, elektriğe ve motora dayalı teknolojinin yerini, hızla, elektroniğe ve nükleer güce dayalı teknoloji alır. Teknolojilerin zaman içinde uğradığı değişime bağlı olarak, teknik nesneler de sürekli bir değişim gösterirler. Teknoloji ile teknik arasında bir derece farkı olduğunu belirtmiştim. Ne var ki bu derece farkı,

[24] Burada bilim kavramıyla doğa bilimlerim kastettiğim açıktır. Teknolojinin sosyal bilimler ve hele tin (kültür) bilimleri ile olan bağı ayrıca ele alınmayı gerektirir. Bu konuda yazının sonundaki kaynakçada yer alan telif ve çeviri çalışmalarıma bakılabilir.

özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından bu yana bir derece farkı olmakıan da çıkmış, neredeyse bir nitelik farkına dönüşmüştür. Bu fark, iki nedenle bir nitelik farkına dönüşmüştür: 1. Eskiden teknik nesnelerdeki değişim bin yılları alırken, son dönemde onyılları almaya başlamış, öyle ki günümüzde artık yılları, hattâ sadece günleri alır hâle gelmiştir. 2. Teknik, insanlık tarihinde hep bir fenomen olarak varolmuştur, demiştim. Buna karşılık teknoloji, son yüzyıllarda insanlık tarihinin ve kültürün en önemli ve belirleyici toplumsal fenomenlerinden birisi olup çıkmıştır. Benim bu bildirideki öncelikli amacım da, teknolojinin bir toplumsal fenomen olarak kültür içindeki yerine değinmek ve. günümüzdeki olumlu-olumsuz etkilerini özellikle siyasetle bağını değerlendirmektir.

4. Kültür ve Teknoloji

Modern bır felsefe disiplini olan kültür felsefesinde, kültür, toplumların doğal durumdan çıkıp kendileri için güzel ve yararlı saydıkları şeyler üretmek, iyi ve doğru belledikleri amaçlara ulaşmak ve bu amaçları gerçekleştirmek yolunda gösterdikleri tüm faaliyetleri ve bu faaliyetler sonucu meydana getirdikleri tüm ürün ve yaratımları adlandırır. Bu tanıma göre, dil, ekonomi, bilim, teknik/teknoloji, tarih, din, sanat, devlet, ahlâk, hukuk, siyaset, eğitim ve nihayet felsefe, kültürün başlıca öğeleri ve yapıtaşları olarak sıralanırlar. Kısacası, insanın düşünüp gerçekleştirdiği her şey, kültüre dahildir. Buna göre tekniğin/teknolojinin yerinin de kültür olacağı bellidir.[25] Öyle ki. teknik/teknolojik nesneler doğada yer alırlar; fakat onlar doğanın değil, kültürün parçalandır.

Öbür yandan, kültürü oluşturan öğeler birbirinden bağımsız değildir, aralarında sürekli bir bağ vardır. Buraya kadar teknik ve teknoloji, sadece tanımlayıcı bir tutumla, bilimle olan bağı dışında,

---

[25] "Kültür" ile "uygarlık" arasında ayrım yapanlar. "teknik"i ve tabii ki "teknoloji"yi uygarlığa dahil ederler. Bana göre uygarlıktan sayılan her sey, yukarıdaki tanımına göre. "kültür"den sayılır. Yapay kültür-uygarlık ayrımının bulanıklığa yol açtığını, bu ayrımın terkedilmesi gerektiğini, birçok çalışmamda belirtmeye gayret ettim.

diğer kültür öğeleriyle bağından az veya çok yalıtılmış haliyle ele alındı. Oysa birer kültür öğesi olarak tekniği ve teknolojiyi, diğer kültür öğelerinden yalıtılmış bir hâlde, tek başına ele almak yetersizdir. Öyle ki, tekniğin ve teknolojinin özü, diğer kültür öğeleriyle sürekli bağı içerisinde ortaya çıkar.

Teknolojinin bilimle ilişkisi üzerinde daha önce duruldu ve özellikle bilimsiz bir teknolojinin düşünülemeyeceği vurgulandı. Şimdi burada yalnızca, bilimin bir kültür öğesi olduğunun belirtilmesi, bilim-teknoloji ilişkisinin kültür kapsamında ve kültür öğeleri arasında gerçekleşen bir ilişki olduğunun görülmesi bakımından gerekli olabilir.

Teknolojinin ekonomi ile ilişkisi, en az bilim ile ilişkisi kadar yoğun bir ilişkidir. Ekonomiyi, kabaca, insan ihtiyaçlarının üretilen mal ve hizmetlerle giderilmesi için sürdürülen faaliyetlerin tümü olarak tanımlarsak; ekonomide teknolojinin yerine ve işlevine örtük olarak değinmiş oluruz. Çünkü üretim, teknik beceriyle, teknik araç ve gereçlerle teknik nesneler üretme biçiminde gerçekleşir. Ekonomik olarak ihtiyaç duyduğumuz her şey, teknolojiye bağlı bir dizi işlem ve faaliyet olarak ekonomiyi belirler. Ekonomi teknolojiyle, teknoloji ekonomiyle iç içe geçer. Ekonomide "mal" denen şey, doğada kendiliğinden bulunan nesnelerden farklı olarak, insan eliyle, bir teknikle, teknolojiye başvurularak üretilmiş bir üründür. Teknolojideki gelişmeler ekonomiyi etkiler: ekonomik ihtiyaçlar yeni teknolojilerin meydana çıkmasına yol açar.

Teknoloji ile diğer kültür öğeleri arasında, bilim ve ekonomi ile olan ilişkideki yoğunluk kadar olmasa da, hep bir karşılıklı etkileşim olduğunu gözlüyoruz. Örneğin, teknolojinin hukuk ile bağı pek göze batmaz: oysa bu bağ pek sıkıdır. Teknolojik ürünlerin üretim şekli ve standardizasyonu, bazı hukuksal yaptırımları gerektirir; yasalar, yönergeler, yasaklar, kararlara ihtiyaç gösterir. Bu, dolaylı olarak teknolojinin devlet ve siyaset ile bağını da gösterir ki, bu husus üzerinde bildirimin son bölümünde özellikle duracağım. Teknolojinin eğitim ile bağı çok daha açıktır. Özellikle günümüzde bu konuda sadece bilgisayarlı eğitimi örnek

vermek, bu bağın niteliğini görmek için yeterlidir. Tekniğin ve teknolojinin sanat ile bağı oldukça tartışmalıdır. Örneğin Heidegger. sanatın, bir yaratma, bir poisesis faaliyeti türü olarak tecime olduğunu belirtir, sanatın teknikten çıktığını söyler. Bununla birlikte sanatta hayalgücü ve sezginin, teknolojide ise akıl ve düşünmenin yönlendirici olduğunu belirtenler, teknolojinin "yararlı"yı. sanatın ise yarardan arınmış "güzel"i hedeflediğini söyleyenler, sanat ile teknoloji arasında bir karşıtlık olduğuna inanırlar. Ne var ki, sanatta bir teknik yön olduğu bellidir. Ayrıca teknolojide de sanatsal bir esine, sezgiye rastlanması hiç de nâdir değildir.

Tekniğin ve teknolojinin ahlâk ile olan bağı da oldukça tartışmalıdır ve son on yıllar içerisinde daha da tartışmalı hâle gelmiştir. Tekniğin ve teknolojinin ahlaksal yaşamı çok yakından, etkilediğini belirtenler kadar, ikisi arasında bir nedensellik bağıntısı görmeyenler de vardır. Birinci görüşten yana olanlar, televizyonun, bilgisayarın, internetin ve diğer teknolojik ürünler kişisel, ailesel, hatta toplumsal ilişkileri etkilediğini, sınırladığını veya yeni ilişki şekillerinin belirmesine yol açtığını belirtiyorlar. Tekniğin ve teknolojinin ahlaksal yaşamdaki etkisinin faz olmadığını savunanlar ise, insanların ve toplumların tarihle yüzyılları, bazen bin yılları bulan gelenek ve törelerinin, ahlâksal yaşam tarzlarının, teknik ve teknoloji ile hiç de öyle kolayca sarsılmadığını vurguluyorlar.

Teknik ve teknoloji ile din arasındaki bağın niteliği konusunda ise, özellikle günümüzde, daha çok ikinci görüşten yan olanları, yani ahlaksal ve dinsel yaşam tarzlarının teknik/teknoloji ile hiç de kolayca sarsılmadığını savunanları haklı çıkaracak bir görünümle karşılaşıyoruz. Özellikle son on yıllarda, teknolojide meydana gelen patlama niteliğindeki gelişmelerin, insanların ve toplumların dinsel yaşamlarında herhangi bir değişime yo açmadığını, hatta dinin, bu dönemde eskisine oranla daha da güçlendiğini görebiliyoruz.

Teknolojinin ahlâk, din ve siyasetle bağı konusunda sunı söylemek gereklidir: Teknolojinin bu üç kültür öğesi üzerindeki etkisi sınırlıdır; fakat bunların teknolojinin imkânlarını ve teknik

nesneleri kendileri adına, kullanmalarının hızı, gün geçtikçe ve sınırsızca artmaktadır.

5. Günümüzde Teknolojinin Yol Açtığı Sorunlar

Günümüzde teknolojinin yararları kadar, yol açtığı sorunlar da gündemimizden düşmüyor. Bunlara burada üç başlık altında kısaca değineceğim.

a) Teknoloji-Doğal Çevre İlişkisi: Teknolojik ürünler yapay yoldan meydana getirilmiş olsalar da, en nihayet doğa içerisinde yer alan nesnelerden ibarettirler. Bu ürünler ve teknolojinin getirdiği sonuçlar olumlu ve olumsuz olabiliyor.

Olumlu bakıldığında, teknolojik ürünler, kim ne derse desin, hiç şüphe yok ki, kişilerin, toplumların yaşamını kolaylaştırıyor. Zaten bu kolaylıklara hiç kimse tam olarak sahip dönemiyor. Olumsuz bakıldığında ise, bu ürünler çoğu kez doğanın görünümünü değiştiriyor, onun kendi hâlindeki düzenini olumsuz etkileyebiliyor. Betonlaşma, sanayi bölgelerinin çoğalması, nükleer santrallerdeki radyasyon kaçakları, sentetik madde üretiminde kullanılan kimyasal maddeler, sanayi artıkları, yeni makine ve cihazlar, hurda makineler, araba ve makine çöplükleri vd. doğanın dengesini bozmaktadır. Hatta teknolojik ürünler doğayı işgal etmiş durumdadır. İnsan, pekçok yönden, teknoloji aracılığıyla doğaya düşman bir tavır almış görünmektedir. Teknolojinin insanlığın ilerlemesine büyük katkıları olduğunu düşünenler, teknolojiye iyimserlikle bakanlar, "modern insan"ın teknolojiden yana olması gerektiğini ileri sürenler, onun sunduğu büyük imkânların altını çizenler, özellikle tıptaki teknolojik gelişmeleri haklı olarak işaret edenler, ne var ki, aynı teknolojinin olumsuz sonuçlarıyla fazla ilgilenir görünmüyorlar. Oysa kötümserlerin tespitleri hiç de gözardı edilecek gibi değildir. Onlara göre teknolojinin yol açtığı zararlar sağladığı yararlardan çok daha fazladır. Teknoloji, sadece doğal dengeyi tahrip etmekle kalmıyor, yaşama koşullarını da olumsuz yönde değiştiriyor; toprağı, suyu, havayı kirletiyor. Hele silahlanma, aşırı mekanizasyon, teknolojiyi öldürücü ölçüde tehlikeli kılabiliyor.

b) Teknolojiye Toplumsal Yaşam: Teknoloji bir yandan toplumsal yaşamda bireyler ve kurumlar arası iletişimin boyutlarını sınırsızca genişletirken, öbür yandan ve paradoksal olarak, insanlar arasındaki bire-bir ilişkiyi sınırlandırıyor; insanlar birbirleriyle yüzyüze değil, internet aracılığıyla iletişim kuruyorlar. Teknoloji, insanları, teknolojik ürünlerle çevrili bir ortamda, bunlarla haşır neşir bir durumdayken yalnızlaştırıyor.

c) Teknoloji ve Bilgi: İleri teknoloji düzeyine ulaşmış toplumlara, günümüzde "teknolojik toplum" dendiği gibi "bilgi toplumu"da deniyor. Teknoloji sayesinde bilginin bugüne kadar rastlanmadık ölçülerde aktarılıp yayıldığı bilinen bir husustur Ne var ki, internet ve diğer teknolojik araçlar yardımıyla aktarılıp yayılanın gerçekten de bilgi mi, yoksa sadece informasyon malûmat mı olduğu da sık sık soruluyor. Ayrıca aktarılıp yayılanın bilgi olduğu kabul edilse bile, bu bilginin niteliği ve kalitesi bir tartışma konusudur. Aktarılıp yayılan bilgi, iletişim sürecine katılımı ve bu süreçte kullanılan teknolojik araçların kullanımını teşvik eder bir işlev yüklenmiş görünüyor. Bilgi aktarım mekanizmaları, bir küçük azınlığın denetiminde ve tüketim kültürüne hizmet eden bir işlevle karşımıza çıkıyor. Bu azınlık üstelik giderek küçülüyor; buna karşılık büyük çoğunluk bilgi çevresinden dışlanmış oluyor. Dünyada bugün bilgiyi ileten, denetleyen ve yöneten bir "bilgi yönetimi oligarşisinden söz ediliyor. Bilgi yaygınlaşamıyor, demokratlaşamıyor. "Bilgi toplumu", bilgiyi üreten ve elinde tutan oligarşilerin, sermaye tekellerinin güdümünde bir toplum olarak kendisini gösteriyor.

6. Teknolojiden Kim Sorumlu?

Bütün bu hususlardan bizzat teknolojiyi "sorumlu" ve "yükümlü" tutmak saçma olur. Teknoloji, en nihayet, insanın yaratığı bir şeydir ve o çeşitli amaçlar için bir araçlar manzumesi olmaktan başka bir şey değildir. "Sorumluluk" ve "yükümlülük" öncelikle birer ahlâk kavramıdırlar; hukuksal ve siyasal sorumluluk ve yükümlülükler de ahlaksal sorumluluk ve yükümlülük fikirlerinin birer türevidirler. O hâlde, teknolojiyi, hem bireyse hem toplumsal düzeyde, ahlaksal, hukuksal ve siyasal sorumluluk ve

yükümlülüklerden bağımsız bir hâlde, bizzat kendisinden hareketle değerlendirmek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle teknoloji, onu kullanan insandan ve bağlı olarak, siyasal karar ve tercihlerden, bu tercihler doğrultusunda şekillenen devlet politikalarından bağımsız bir fenomen olarak ele alınamaz. Özellikle günümüzde teknolojiyi siyasetten bağımsız düşünmek mümkün değildir.

7. Teknoloji ve Siyaset

Önce şunu vurgulamak gerekir: Teknolojinin ürün ve sonuçlarının kullanımı, bu ürün ve sonuçların bireyler ve toplumsal gruplar arasında paylaşımı sorunu, teknolojinin bir sorunu değildir. Ve en önemlisi, kullanım ve paylaşım sorunlarının çözümünde teknolojinin doğrudan bir katkısı da olamaz. Bu sorunların çözümü, ancak siyaset yoluyla mümkündür. Siyaset de, binlerce yıldan beri, bireyler, sosyal gruplar arasındaki çıkar çatışmaları temelinde şekillenmiştir ve bugün de böyle şekillenmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında, teknoloji-siyaset ilişkisi için şunların belirtilmesi gerekli görünüyor: a) Teknolojik ürün ve sonuçların kullanım ve paylaşımında hangi siyaset benimsenmelidir? Ekonomik ve sosyal eşitsizlikleri olağan karşılayan, güçlü ve becerikli olanların toplumda diğer birey ve gruplara göre ekonomik ve sosyal üstünlüğü ve ayrıcalığı olduğunu ileri süren liberal ve (özellikle günümüzde) neoliberal politikalar mı benimsenecektir; b) yoksa "eşitlik" ve "sosyal adalet" ilkelerinden hareket eden ve her alanda olduğu gibi teknolojik ürün ve sonuçların kullanım ve paylaşımında da asgari eşitliğin sağlanması gerektiğini ileri süren eşitlikçi ve sosyal adaletçi politikalar mı uygulanacaktır?

Ben, kendi adıma, günümüzün neoliberal politikalarının bütün dünyada ve bizde sosyal gruplar arasındaki eşitsizlik uçurumunu daha da derinleştirdiği, böyle giderse dünyada ve bizde sosyal patlamaların kaçınılmaz olacağını düşünüyorum. Eşitlikçi ve sosyal adaletçi politikaların, liberaller ve neoliberaller için bile, en azından kendi varlıklarını muhafaza bakımından gerekli olduğu görülmelidir. Bu çeşit politikaların yönlendirmediği bir teknolojinin geleceği de karanlıktadır.

Devletler arası politika bakımından teknolojiye bakıldığında ise, şunların belirtilmesi zorunludur: İnsanlık tarihinin her döneminde, devletler arası politikayı güçlülük-güçsüzlük ilişkisi belirlemiştir. Başka bir ifadeyle, güçlüler her zaman güçsüzlere üstünlüklerini kabul ettirmişler ve onları sömürmüşlerdir. Teknoloji çağında bu sömürü, teknoloji ihracı yoluyla daha da genişlemiştir. Bizim gibi teknolojide geri kalmış ülkeler, isteseler de istemeseler de, teknoloji ithal etmeye mecburdurlar. Ne var ki, bu ithalâtın asgariye indirilmesi ve bu arada bu ülkelerin kendi teknolojilerini üretmeleri hedef olmalıdır. Aksi halde, bu ülkeleri bekleyen şey, sömürünün daha da artması ve giderek bağımsızlığın yitirilmesi olacaktır.

Seçilmiş Kaynakça

Ellul J., Sözün Düşümü (çeviren: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999. Heidegger, M, Tekniğe İlişkin Soruşturma (çevıren: Doğan Özlem), 2. baskı, Paradigma, Yayınları, İstanbul 1999

Özlem, D., Felsefe ve Doğa Bilimleri. 2. baskı. İnkılâp Kitabevi İstanbul 1997.

Özlem, D. . Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, 4. baskı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2000.

Özlem, D., Bilim, Tarih ve Yorum İnkılap Kitabevi İstanbul 1998.

Pöggeler, O./Allemann. B, Heidegger Üzerine İki Yazı. 2. baskı Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.

Ströker, E.. Bilim Kuramına Giriş (çeviren: Doğan Özlem) baskı Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995.

Uygur, N., Çağdaş Ortamda Teknik, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989

(Kaynak: Kavramlar ve Tarihkeri I, İnkılap Kitabevi, 2002)

BİLMENİN VE BİLMEMENİN SORUMLULUĞU

Uluğ Nutku

İnsanın bilme eylemi ve bunun ürünü olan bilgi, yanlışlardan geçmeden, yanlışları ayıklamadan ve elemeden kazanılmıyor. Öyleyse yanılma, bilmenin olumsuz koşuludur; en azından, herhangi bir konuda bilgi edinme eyleminin başlangıç aşamasında kaçınılmaz bir durumdur. Yanılma durumu, doğru anlama durumuyla karşılaştırıldığında aşılmadı gereken bir olumsuzluktur; ama bu çelişki olmasaydı, insana özgü çalışma, emek, doğruyu bulmak için bunca zahmet ve meşakkate katlanma da olmaz ve insan doğruyu hiç aramadan bulabilme rehaveti içinde kalırdı, yani yaşayamazdı, var olmazdı. Öyleyse bilgi, örüldüğü yanılgılar ağıyla birlikte, insan hayatının sürekliliği demektir.

Bütün bilgi çeşitlerinin taşıyıcısı, geniş zemini, günlük hayat bilgisidir. Gözlerimizi hayata açmamızdan kısa süre sonra başlar ve çoğu sözle öğretilmeden öğrenilir. Bu çeşit bilgi dolaysızca, yani nesnelerle ve başka insanlarla doğrudan doğruya ilişki sayesinde kazanılır. Bilmenin sorumluluğu da bununla birlikte başlar. Daha bebekken kendimizi koruma bilgi ve sorumluluğunu bu ilişkiler içinde kendiliğimizden öğeniriz. Örneğin, içgüdüsel başlayan ağlama kısa zamanda toplumsal iletişime dönüşür. Ağlamanın ilgi uyandırdığını, yanımıza birisinin geldiğini, süt verdiğini yahut pışpışladığını bu ilk ilişkilerimiz içinde anlamaya başlarız. Belki de ilk sorumluluk, ağlamayı nerede keseceğimizi kestirebilmekle başlıyor.

İki yaşındaki çocuk, daha önce kucakta inip çıktığı merdiveni ilk defa ayaklarıyla deneyecek. Elinden tutarız, onun da tutmasını isteriz, karşılıklı sorumluyuz. Çocuk merdiveni kendi başına inip çıkmayı öğrendikten sonra da (bizim adımlarımız gibi adım atması bir yılını alacaktır) karşılıklı sorumluyuz ve o hem kendisi hem de bizim için düşmemeye çalışacaktır.

Büyüyelim. Sokaktan geçerken tanımadığımız birisi bilmediği bir yer soruyor. Yeri biliyorsak doğrusunu söyleriz. Pek ender durumlarda, çok acelemiz olduğu zaman ve aradığı yerin tarifi

zorsa, başkasına sormasını, çoğu kez özür dileyerek, isteriz. Bildiğimiz halde 'bilmiyorum1 diye savuşturma sorumsuzluğunu göstermeyiz, ilk defa karşılaştığımız ve belki bir daha karşılaşmayacağımız o insana, bilgimiz dahilinde yardım ederiz: Dayanışmanın, hiçbir ikinci düşünce gerektirmeyen, en yalın örneği. Ve o kimseden kuşkulanmadan doğru-dürüst cevap vermekle, onu yanıltmamakla, bu bire bir ilişkiyi korumakla sorumluyuz.

Bir şeyi sadece bilmek, ne kendimizden bir başkasına, ne de bir başkasından kendimize henüz bir sorumluluk yüklemez, çünkü bilinen sadece bilinçtedir, dünyaya aktarılmamıştır. Bu durum 'ne biliyorum?' sorusunun içinde kalma durumudur. Bu sorunun karşılığındaki cevapların her zaman yarar sağlamaya, ihtiyaç gidermeye yönelik olması gerekmez. Yirmidört yüzyıl önce Aristoteles, bilme eyleminin pratik ihtiyaçlarla sınırlanmadığını, bir çaba olarak kendi başına değerini, temel insani bir nitelik olduğunu şöyle dile getirmişti: "İnsanlar, doğaları gereği bilmek isterler." Elbette bu deyiş, gereksizliği apaçık bilgileri kapsamıyor. Yaşlanma sonucu saçları dökülen birisi, hele saçma düşkünse, kaygılanır ve engel olma çareleri arar; ama 'kafamda kaç tane saç kaldı?1 diye saymaya yahut saydırmaya kalkmaz, çünkü bu hem gereksizdir hem de pratiği yoktur. Buna karşı, Samanyolu'ndaki yıldızların sayısının, tam olarak bilinmese de yaklaşık bilinmesinin, günlük ihtiyaçlarımızla hiç ilgisi olmamasına rağmen, anlamı vardır; çünkü bunu bilmek bize bir dünya görüşü sağlar: Evrenin merkezinde değil, bir kıyısında bulunduğumuz, merkezi bilmediğimiz ve belki de böyle bir yerin olmadığı, ama küçücük yerimize rağmen evrene bakabilecek, hatta açılabilecek yeteneklere ve olanaklara ulaştığımız; gene de, ufkumuz ve başarılarımız evrene ne kadar dalsa da, dünyaya ve birbirimize ait olduğumuz, dünyanın bizim için var olmadığı, bizim dünya için var olduğumuz vbg. bilgiler ve sorumluluklarla bezenmiş bir görüş. Teorik (kapsayıcı) bakış ile pratik (yarar sağlayıcı) eylem ayrımı ne felsefeyle ne de bilimle başladı. Belki de bu ayrım, dünyaya yatay yaşayan hayvana karşı dikeyleşen insanla başladı; çünkü ancak ufku görebilen bir varlık,

dünyaya ve evrene geniş bakışlar atabilir, kendi yerini belirlemeye çalışabilir, kendi değerlerini örebilir ve onları gerçekleştirme sorumluluğunu taşıyabilir. Dünyaya dikey olma bir sorumluluktur ve bir çocuğun merdivenleri çıkmasındaki dikkati gerektirir, çünkü tırmandıkça tehlike artar. Bilgisi,tırmandıkça insanın düşüşü daha ölümcül olabilir.

Bu bizi asıl soruya, "ne için biliyorum?" sorusuna getiriyor. Bu soru kendini ve başkasını yaşatma sorumluluğundan doğar ve dünya en büyük bir başkasıdır. Günümüzde bütün bilimlerin ortak çaba ve katkısını çağıran uğraş, doğa dengesini bilme ve koruma (dar anlamda çevre değil), ekoloji, birinci ilke olarak şunu saptadı: bilmen her şey uygulanmayabilir. Bu ilke bilgi tarihine aykırı gibi görünüyor ve aykırıdır da, ama şimdiye kadarki tarihe. Gerçekten insan bildiği her şeyi uygulamıştır ve bundan vazgeçmek geçmişten bir kopuş gerektiriyor, olumlu bir kopuş. Barutu icat edip de top ateşi olarak kullanmadan edebilir miydi? Tarihteki insandan bu beklenemezdi, çünkü dost-düşman, biz-onlar ayrımı kesindi. Oysa bugünkü atom bombasının oluşturduğu bulut için belli bir düşman yoktur. Ya bütün canlılar ölecektir ya da bomba kullanılmayacaktır, ya herkes herkesin düşmanıdır ya da hiç kimse hiç kimsenin. İnsan atomu parçalamayı bilmesinin olumlu yönünü çizmeye çalışıyor, ama reaktörlerden radyoaktif sızmalara karşı yüzde yüz bir çare bulmuş da değil. Kazakistan'da kafa-tasları boş, yani beyinsiz doğan çocukların, yıllar önceki nükleer denemelerin kurbanı oldukları ortaya çıktı. Doğaya egemen olma şiarıyla sahneye çıkan teknolojik insan, ikilemlerle yüz yüze. Sınır tanımayan egemenlik tutkusu, doğaya karşı insanın zaferi midir, yoksa intihara gidiş midir? Genleri değişikliğe uğratmak hayatı geliştirmek midir, bozguna uğratmak mıdır? Hormonlu domates yetiştirmek, daha iyi gıda almak için midir, kanser hücresi üretmek için midir? Her bilginin çift yönlü, hem yaşatıcı hem öldürücü olduğunu biliyoruz, ama ikisini de uyguluyoruz. Böylece "ne için biliyoruz?" sorusu boşta kalıyor, çünkü sorumluluk taşıyan cevap verilemiyor.

Felsefe vaaz vermez, sorunlara işaret eder, hatırlatır, çözüm ister. İnsan, bilim başarılarıyla övünmekte haklıdır. Eskiden,

apandisiti tutan bir kimsenin ölmekten başka yapabileceği bir şey yoktu. Bugün kolay bir ameliyat. Bilimin nimetleri saymakla bitmez. Bilgide ilerledik ve tarihteki insanla aramızda önemli fark meydana geldi: Biz iki kat sorumluyuz, çünkü bilmenin sorumluluğunu yalnız sonuçlara bakarak değil, önceden kestirmek zorundayız.

Gene de tarihten dersler alınabilir. Günümüzde mahvolmakta olan doğanın yaşatılması için en yalın, en anlamlı ders, 1854'te Kuzey Amerika yerlisi Reis Seattle tarafından verilmiştir. Topraklarının kendine Amerikalı diyen yabancılar tarafından satın alınmak istenmesi üzerine konuşuyor. Toprağa, suya, ağaca "kız kardeşlerim" diye sesleniyor.Bu söylevden kısımlar aktaracağım. Birleşmiş Milletler Çevre Programı (UNEP) Komisyonu tarafından "çevre üzerinde şimdiye dek yapılmış en güzel ve en içten anlatım olarak tanımlanmıştır." Başlık konmamış bu söylev için bence en uygunu şu: Beyaz Adam Kendi Üstüne Tükürür.

"Washington'daki Büyük Reis topraklarımızı almak istediği konusunda sözünü göndermiş. Teklifini düşüneceğiz, çünkü biliyoruz ki, eğer satmazsak, beyaz adam silahlarla gelip toprağımızı alabilir. Gökyüzünü, toprağın ısısını nasıl satın alıp, satabilirsiniz? Bu fikir bize garip gelir. Kızılderili hep ilerleyen beyaz adam önünde geri çekilmiştir, dağlardaki sisin, sabah güneşi önünde kaçışı gibi. Dünya beyaz adamın kardeşi değil, düşmanı ve onu fethetti mi, ilerlemeye devam eder. İştahı dünyayı yiyip bitirecek ve geride sadece bir çöl bırakılacaktır. Beyaz adamların şehirlerinde sakin yer yoktur. Baharda yaprakların açılışını ya da böceklerin kanat vuruşlarını duyacak yer yoktur. Ama bu belki de benim vahşi olmamdan ve anlamadığımdandır. İnsan eğer bir kuşun yalnızken ağlayışını yahut su birikintisi etrafında tartışan kurbağaların seslerini duymazsa, hayatın anlamı nedir? Hayvanlar, ağaç, adam, hepsi aynı soluğu paylaşır. Soluduğu hava, beyaz adamın dikkatini çekmiyor gibi. Toprağımızı vermeye karar verirsek, bir şart koyacağım: Beyaz adam bu toprağın hayvanlarına kardeşleri gibi davranacak. Ben yabanım ve başka bir yoldan anlamam. Hayvanlara ne olursa insana da aynısı olur Eğer insanlar

yere tükürürse, kendi üzerlerine tükürürler. Bunu biliyoruz biz. Dünya insana ait değildir, insan dünyanındır. Bildiğimiz bir şey var. Tanrımız aynı tanrı. Bu dünya onun için değerli. Beyaz adam bile bu ortak kaderden ayrı tutulamaz. Bütün bunlardan sonra, kardeş de olabiliriz. Göreceğiz."

Reis Seattle'ın bu konuşmasının üzerinden 140 yıl geçti. Haklı olduğu anlaşıldı. Beyaz adamın sorumlu bilim kişileri kayıpları ve yanlışları saptadılar. Ölçüsüz sanayileşme doğal kaynakları tüketiyor ve buna teknolojik ilerleme deniyor. Ama sanayinin ihtiyacı olan sular gittikçe azalıyor. Bitki örtüsü güdükleşti. Kırlarda toz fırtınaları esiyor. Göller küçülüyor. Büyük şehirler oksijensiz kalıyor. Son 300 yılda omurgalıların 110 türü yok oldu, 600 türü de tükenme tehlikesi içinde. Buna doğaya egemenlik deniyor hâlâ. Doğanın her yerinde yaşayabilme gibi üstün bir beceriye, adaptasyon yeteneğine, enerji tüketimine ve kullanım araçlarına sahip homo sapiens (akıllı insan), saldırganlığını dizginleyemez oldu, birbirine ve doğaya görülmemiş şiddetle saldırıyor. Bunu yaptıkça hem kendi dengesini hem doğa dengesini daha da bozuyor.

Bilim kişisi, Tevrat peygamberleri gibi felaket habercisi değildir; korkutmaz, açıklar. En sorumlu odur, ama sorumluluğun paylaşılması gereğinin bilincindedir. Bütün sorumluluklar ortaktır. Ortaklık bilinci bir dünya uygarlığına doğru hareket noktası sayılabilir. Bilim ahlâkı, bütün halkları birleştiren bir ahlâktır. Bu ahlâkın sorularından birkaçı: İnsan ömrü, ortalama yaş, gelişmiş sanayi ülkelerinde 71 iken, az gelişmiş, daha doğrusu fakir ülkelerde neden 54 olsun? Türkiye'de 55; Avrupalı-Amerikalınınkinden 16 yıl az. Neden en kısa ömürlüler (ortalama 45 yaş) Afrika'da olsun? İnsanlar arasında uzun ömürlüler-kısa ömürlüler ayrımı neden olsun? Neden dünya nüfusunun beşte biri açlıktan ölme tehlikesiyle yüz yüze olsun da, zengin ülkelerde fazla beslenmeden ileri gelen hastalıklar artsın? Neden iki milyar hâlâ her türlü sağlık hizmetinden yoksun kalsın ve hâlâ bir milyar okuma-yazma bilmesin? Neden Amerikalı, sanayisi için ihtiyacı olan elmasın %100'ünü, uranyumun %60'ını, manganezin %45'ini,

kobaltın %35'ini, petrolün %30'unu, kromun %25'ini Afrika'dan alsın da, Afrikalı, karnını doyurmak için tereyağın %100'ünü, peynirin %60'ını, etin %45'ini, vs. vs. Amerikalıdan almasın? Ozon tabakasında neden Avustralya büyüklüğünde bir delik açılsın da, birkaç kalp ameliyatını aynı yerde, aynı anda yapmayı sağlayabilen teknoloji onu dikecek iğne ipliği bulamasın? Neden dünyanın ormanları dakikada 20 hektarlık bir hızla, yani yılda Danimarka, Hollanda ve Belçika'nın toplam yüzölçümlerine eşit bir hızla yakılıp verimsiz arazi haline getirilsin de, kuraklığa karşı çaresizlikten yağmur duasına çıkanlar cehaletle suçlansın? Cahil olan kim? Ve yurdumuz, bitki çeşitliliği bakımından dünyada en zengin topraklara sahip olsun da, aynı zamanda, toprağın çölleşme, ormanların kül olma hızı bakımından dünyada gene birinci olsun?

Ve bunlar gibi bir yığın soru

(artı, Ekim 1993.)

BİLİM, SAVAŞ KARŞISINDA TARAFSIZ OLAMAZ

Can Dündar

Amerikan Fizik Derneği, çıkardığı dergi için geçenlerde Roma Üniversitesi öğretim üyesi Dr. Daniel Amit'ten bir yazı istedi.

Dr. Amit, bu isteği reddetti.

Reddetme gerekçesinde kısaca şöyle dedi:

"Bu aşamada hiçbir Amerikan kuruluşuna yazı vermeyeceğim. Biz, 1939'u yaşamış adamlarız".

Demek bu cevabın yarattığı hayal kırıklığıyla Dr. Amit'e "bilim adamı olmanın sorumluluğunu" hatırlatan bir cevap yazdı.

Derginin genel yayın yönetmeni Martin Blume'nin imzasını taşıyan bu yazı özetle şöyleydi:

"Yazı yazmak gönüllü bir faaliyettir. Bu yolla, fizik camiasına hizmet etmiş olursunuz. Elbette yazmama kararınızı saygıyla karşılıyoruz, ancak şunu da belirtmek isteriz ki, biz bilimi uluslar üstü bir etkinlik olarak görüyoruz. Bilimin gelişmesi için siyasi anlaşmazlıkları bir kenara koyma yolunda elimizden geleni yapıyoruz. Yazarı hangi ülkeden olursa olsun, bir yazının yayınlanabilir olup olmadığına karar vermek için bilimsel kıstaslar dışında hiçbir ölçütümüz yok. İlgili tüm çevrelerin de siyasal farklılıkları bilimsel etkinliklerden ayırma konusunda çaba göstermesinin elzem olduğuna inanıyoruz. Bilimsel etkinlik, bu tip konuları aşmayı gerektirir".

Dr. Amit 9 Nisan günü bu mektubu ağır bir dille cevapladı.

Şöyle yazdı:

"Mektubunuzda dile getirilen pek değerli duyguları ve bilimin gelecekteki rolüne ilişkin iyimserliğinizi paylaşabilmeyi dilerdim. Ama doğrusunu isterseniz, üzüntü ve acıyla söylüyorum ki, 40 yıldır yaşadıklarımdan sonra böylesi bir iyimserlik için pek az gerekçe bulabiliyorum" .

Bu kibar girişin ardından bombardımana girişti Dr. Amit:

"Bence bugün tanık olduğumuz şey, dünya üzerinde 10-15 yıldır tırmanan ve kitle imha silahı olarak da bilim ve teknolojinin başarılarını kullanan Amerikan kültür barbarlığının zirvesidir.

"Alçak kültür ve değerlerin, yüksek teknolojik güçle yürüttüğü bir insan avına,

Kızılderililere yönelik saldırılardan beri görmediğimiz tarz ve boyutta ahlaksız cinayetlere tanık oluyoruz.

"Kendini her zaman haklı gören, sivil asker demeden insan hayatını hiçe sayan bu çılgınlığı durduracak hiç bir ıslah gücü ortalıkta görünmüyor".

***

Bu ağır tespitlerin ardından Dr. Amit "bilim tartışması"na girdi.

Bugünlerde bütün üniversite kampüslerinde tartışılmasını dilediğim bu ibretlik satırlar şöyleydi:

"Bilim (böyle bir durumda) tarafsız kalamaz; özellikle de silah denetçilerinin elinde, bir halkın silahsızlandırılması ve misket bombalarıyla katledilebilmesi için sinsice kullanıldıktan sonra...

"Ben şahsen, artık Amerikan bilimiyle ortak insani değerleri paylaşamıyorum.

"Bu davranışımın sonuçları konusunda bir iddiam .yok.

"Ama bu mütevazı itaatsizlik eylemimi her halükarda uygulamak istiyorum ki, yarın torunlarımın ve talebelerimin yüzüne bakabileyim ve 'Biliyordum' diyebileyim".

***

Ne dersiniz? Bilim, savaşın her zaman hizmetinde olmayabiliyormuş demek.

(16 Nisan 2003, Çarşamba, Milliyet)

GÖZETLEME, MAHREMİYET VE İNSAN ONURU

Gözde Dedeoğlu

"Panoptikon" sözcüğü, ilk kez 1787 yılında Jeremy Bentham tarafından hapishanelerin tasarımına ilişkin fikrini tanımlamak için kullanılmıştır. Panoptikon'da hapishane hücreleri bir daire etrafına dizilmişlerdir ve hücrenin ortasındaki kuledeki gardiyan tarafından tek yönlü olarak gözetlenebilmektedirler. Panoptikon daha sonra 1975 yılında Michel Foucault tarafından tekrar gündeme getirilir. Bentham ve Foucault, gözetlemenin insan davranışı üzerindeki gücunu kabul ederler. Panoptikon'da gardiyan her dakika yerinde olmak zorunda da değildir çünkü bireyler gözetlendiklerine inandıkları zaman kendilerini, gözetleyenin gözünden değerlendirmeye doğru bir eğilimi taşımaktadırlar. Bu durum, bireylerin gözetlendikleri zaman niçin farklı davrandıklarını açıklamaktadır. Bu konuda çalışmalar yapan birçok bilim insanı bilgi toplama tekniklerinin artışıyla birlikte günümüz toplumunun bir çeşit panoptikona dönüştüğünü söylemektedir.[1]

Bilişim teknolojilerinin birey ve toplum üzerindeki etkileri ve ortaya çıkan etik sorunlar üzerinde yapılan araştırmalar ve çalışmalara baktığımızda; bir dizi sorun içerisinde daha fazla ağırlık verilen, diğerlerine göre biraz daha fazla öne çıkan, üzerinde daha çok yazılan, toplantılarda daha fazla gündeme getirilen sorunun kişisel haklar, özel yaşam ve mahremiyete ilişkin olduğunu görmekteyiz. Bu sorunsal alan kişisel verilerin bireylerin kendi rızasıyla toplanıp toplanmadığından, bu verilerin doğruluğuna; kişilerin haberleşmesinin ya da İnternet üzerindeki dolaşımının izlenmesinden, doğrudan kameralarla gözetlenmesine kadar çok geniş bir yelpazeyi içermektedir. Son yıllarda artan farkındalıkla birlikte ulusal ve uluslararası boyutta yasal düzenlemeler yapılmasına karşın, eş zamanlı olarak bir taraftan da mahremiyeti zedeleyecek yeni uygulamalara rastlanmaktadır.

Mahremiyet kendi başına insanı insan yapan temel nitelikler arasında yer alıp özsel bir değer taşımasının yanında, aynı zamanda başka iyilere ulaşılmasını da sağlayan araçsal bir iyidir. Kant'ın

teorisinde özerklik, insan olmanın temel bir değeridir. Eğer mahremiyet, özerklik için esassa ve hatta özerklik, mahremiyet olmadan anlaşılamazsa o halde mahremiyeti yitirmek, en temel değerlerimiz için bir tehdit olacaktır.[2] Buradan hareketle başka önemli bir noktaya gidilmektedir. Deborah Johnson, eğer demokrasi fikri, yurttaşların özerkliklerini deneyimleyebileceği özgürlüğe sahip olmak demekse, ancak bu deneyim olumsuz sonuçlar doğuracaksa, bunu çok az sayıda yurttaşın gerçekleştireceğini, böylece, demokrasinin zarar göreceğini söyler. Bu tespit, herkesin her istediğini yapabilmesinin demokrasi olarak tanımlanması şeklinde anlaşılmamalıdır. Burada vurgulanan ve ileri sürülen fikir, düzenli olarak gözetlenen bireylerin, demokrasinin işlemesi için esas olan bağımsız düşünebilmeyi gerçekleştiremeyecek olmalarıdır. Bu nedenle mahremiyet sadece kişisel anlamda bir "iyi" değil, toplumsal olarak da "iyi" dir.[3]

Bunların yanısıra Charles Fried'ın işaret ettiği gibi, sosyal ilişkilerin kurulabilmesi için de mahremiyete gereksinim vardır. Çünkü panoptikon benzeri, bireylerin gözetlendiği bir toplumda dostluk, samimiyet ve güven ilişkileri gelişemez.[4]

James Rachels ise mahremiyetin akla gelmeyen başka bir önemli yönünü ileri çıkarır. Rachels'e göre, diğer insanlarla istenildiği gibi kurulan sosyal ilişkilerde çeşitliliği sağlayabilmek için mahremiyet zorunludur. Çünkü; diğer insanlarla kurulan sosyal ilişkilerin niteliğini kişilere verilen özel bilginin içeriği ve derinliği belirler. Arkadaş, iş arkadaşı, ebeveyn-çocuk, eş, hasta-doktor,...ilişkileri farklı sevgi, sorumluluk, sadakat, görev,...niteliklerini barındırır ve bu ilişkilerin her birinde tarafların birbirine aktardığı kişisel bilginin niteliği ve niceliği birbirinden farklıdır. Rachels'a göre; eğer verilen bu bilgiler arasında bir farklılık kalmazsa, ilişkiler arasındaki çeşitlilik de sağlanamaz.[5]

Dorothy Nelkin'in, bilişim teknolojilerinin mahremiyet, özgürlük ve demokrasi üzerinde oluşturduğu tehditleri irdelediği makalesinde değindiği bir diğer önemli husus gözetlemenin toplum yaşamının içine nasıl olağan bir şeymiş gibi yerleşmesine ilişkindir. Nelkin, kitleşim iletişim aracı izleyicilerinin, ünlü kişilerin

özel yaşamlarına müdahale edilmesinden adeta keyif aldığını ve inanılmaz ölçüde, insanların kamu önünde özel sorunlarını konuştuğunu yazar.[6] Nelkin'in de ifade ettiği gibi günümüzde farklı amaçlar ve içeriklerde, kameralar aracılığıyla yoğun bir gözetleme ve gözetlenme durumu yaşanmaktadır. Bu durum, güvenlik gibi çok haklı bir gerekçe nedeniyle olabilmekteyken, kişilerin kendi rızasıyla televizyon ya da İnternet kanalıyla özel hayatlarının gözetlenmesi şeklinde de olabilmektedir. Gözetleme ve gözetlenme insan onurunu zedeler. İnsanın en temel niteliklerinden birini yitirmesi, ya da en temel niteliklerinin zedelenmesi, bugün yaşanılan ve yakın gelecekte yaşanılacak olan bilişim toplumunun nasıl bir yer olacağına dair ciddi kuşkuları barındırır. Güvenliğin sağlanması gibi haklı bir nedene dayansa bile insanı insan yapan en temel nitelikleriyle ilgili bu sorunsal duruma ilişkin farklı çözümler geliştirme yolu aranmalıdır. Gözetlemenin insanın temel niteliklerini zedeleyici özelliğinin yanısıra, bir gün kameraların sayısını arttırmak da güvenlik sorununu çözmeye yeterli olmayabilir. Bu yöntem bünyesinde, sorunun kökenine inilip, sağlıklı çözümler geliştirilmesini engelleyen bir niteliği de barındırır. Başka bir husus kameraların başında kimlerin olduğuna ilişkindir. Eğer bazı kişiler için, gözetlemeyi yapan kişilerin kimliği ve niyeti kuşku ve rahatsızlık yaratmayacak boyutta olsa bile ve bundan bugün emin olunsa da belli bir gelecekte kameraların başına kimin geçeceği ve ne amaç taşıyacağı bilinemeyebilir. Teknolojinin gelişim hızı ve etik değerlerde yaşanan erozyon biraraya geldiğinde, tahmin edilemeyecek kadar yakın bir gelecekte, bilim kurgu filmlerinde görülen insansılıktan yoksun bir dünyanın oluşması, gerçekleşmesi olanaksız bir olasılık değildir. Bilişim teknolojilerinin elbette çok olumlu etkileri vardır ve gelişim hızını sürdürecektir. Ancak bu teknolojilerin insan ve dünyanın iyiliği için kullanılması etik sorunların irdelenmesi, tartışılması, etik ilkelerin ve etik anlayışın benimsenmesi ve yaygınlaşması ile olanaklı olabilir.

Güçlü bilişim teknolojilerinin artan etkisinin, birey ve topluma sunduğu yeni olanaklarla birlikte yeni sorunları, tehditleri

de barındırması, özel yaşamların izlenebilir oluşu, mahremiyete yönelik kuşkular George Orwell'in uzun yıllar önce yazdığı "1984"[7] başlıklı romanının son yıllarda tekrar anılmasına neden olmuştur. Bilindiği gibi "1984" romanında, büyük birader tarafından izlenen insanların yaşadığı bir toplum anlatılmaktadır. Ann Cavoukian ve Don Tapscott, "Büyük biraderin sizi izlemesine gerek yok"' dedikten sonra sorarlar: "Veritabanlarına bu kadar bilgi nereden geliyor diye merak edebilirsiniz. Başkalarının özel yaşamınıza burnunu sokması için yeterli bilgi verdiğinizi hiç hatırlamıyor musunuz? Peki son zamanlarda şunlardan herhangi birini hiç yapmadınız mı? Bir araba veya ev satın almak, bir giysi satın almak, bir kitap satın almak, süpermarketten sindirimi kolaylaştırmak için bir ilaç almak, bir otelde rezervasyon yaptırmak, posta katoloğu ile çalışan bir firmadan çamaşır siparişi yapmak, bir kitap kulübüne üye olmak, bir telefon kullanmak, telebankayı kullanmak, bir banka hesabı açmak, pizza ısmarlamak, video kaset kiralamak, bir ürün garanti belgesi doldurmak, bir dergiye abone olmak, bir hükümet programına başvurmak, işe başvurmak, borç para almak için başvurmak, sigorta için başvurmak, bir elektronik posta göndermek, doğum yapmak için hastaneye gitmek, kan testi yaptırmak, bir reçete doldurmak,...resim çektirmek?"[8]

Kişisel verilerin bu kadar çok, olağan biçimde sunulduğu ve bilişim teknolojilerinin saklama, dağıtma olanakları açısından bu denli güçlü olduğu ya da teknolojik bir arıza ya da zayıflık nedeniyle özel bilgilerin bozulma ya da izinsiz erişim ve kullanma fırsatının söz konusu olabileceği içinde bulunduğumuz durum ve koşullarda; belirli ve kuşku yaratmayan bir amaç doğrultusunda verilen kişisel bilgilerin bozulmadan korunacağı, sadece belirlenen amaç doğrultusunda kullanılacağı, üçüncü şahıslara dağıtılmayacağı / ya da veri öznesinin bilgi ve rızası olmadan verilmeyeceği, kişisel bilginin veri öznesinin gözden geçirmesine ve gerekiyorsa düzeltme yapabilmesine, geçerliliği kalmayan bilginin iptal edilmesine dair bir güvenceye gereksinim duyulması doğaldır. Bu gereksinim yasal düzenlemeleri zorunlu kılmış, 1980'lerden

başlayarak kişisel verilerin korunmasına yönelik olarak bir takım ilkeler belirlenmiş, kanunlar hazırlanmıştır. 1980 yılında OECD tarafından belirlenen "Adil Bilgi Uygulama Kuralları" özünde: *Bilgi toplanmasına belli kısıtlamalar getirirerek, sadece gerekli bilgilerin toplanmasına izin verilmesini, *Mümkün olabilen durumlarda bilginin doğrudan kişinin kendisinden alınmasını, bilgi alınmasının sebebinin açıklanmasını ve neden bu bilgilere gereksinim duyulduğunun açıklanmasını, *Toplanan bilginin sadece bildirilen neden için kullanılmasını, *Bilgi veren kişiye kişisel bilgilerine girme ve yanlış ise düzeltme olanağı verilmesini ister.[9]

Kişisel verilerin ve mahremiyetin korunmasına yönelik yapılan çok sayıda çalışma arasında bir diğer uluslararası yasal düzenleme Avrupa Birliği tarafından gerçekleştirilendir. Avrupa Parlamentosu ve Konseyi'nin 1995 yılı tarihli 95/46/EC sayılı yönergesi kişisel verilerin işlenmesi ve bu verilerin serbestçe dolaşımına ilişkin bireylerin korunmasına yöneliktir.[10] Bu yönergeye göre veriler yasal çerçevede toplanabilir, verinin öznesi bilgilendirilir. Veriler, verinin öznesine açıktır, itiraz, düzeltme hakkı vardır. Verinin gizliliği ve güvenliğini koruma ilkesi güdülür. 2001 tarihli (CE) 45/2001 sayılı Avrupa Parlementosu ve Konseyi'nin Topluluk kurum ve organlarına yönelik verilerin korunmasına ilişkin düzenlemesine göre de kişisel veriler:

- adil ve yasal olarak toplanmalı,
- belirlenen, açık ve yasal olan amaçlar için toplanmalı ve ancak bu amaçlar doğrultusunda kullanılmalı,
- toplanma amacıyla ilgili ve yeterli ölçüde olmalı, bu amacı aşan ölçüde olmamalı,
- doğru ve güncel olmalı (yanlış ya da eksik olan verinin silinmesi ya da düzeltilmesi için gereken yapılmalı),
- ancak amaca uygun olarak gerektiği sürece saklanmalıdır.[11]

Ülkemizde, özel hayatın gizliliği, haberleşme hürriyeti ve haberleşmenin gizliliği Anayasa'yla korunmuştur. (T.C.Anayasası Madde 20, Madde 22). Türkiye ayrıca; (8.maddesiyle) herkesin özel ve aile hayatına, konutuna ve haberleşmesine saygı gösterilmesini hükme bağlayan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ni 1954 yılında onaylamış; "Kişisel Verilerin Otomatik İşleme Tabi Tutulması Karşısında Bireylerin Korunması"na ilişkin 108 sayılı Avrupa Konseyi Sözleşmesi'ni de 1981 yılında imzalamıştır. "Kişisel Verilerin Korunması Kanun Tasarısı Taslağı", Sözleşme'nin ilke ve standartları ve 95/EC sayılı yönerge gözönüne alınarak hazırlanmaktadır. Taslakta yer verilen ilkelere göre:

- Kişisel veriler ancak özel bir maksatla toplanabilir ve başka amaçlarla kullanılamaz.
- Veriler güncel, amaca uygun olmalı ve ancak gerektiği sürece muhafaza edilmelidir.
- Hakkında veri toplanan kişi bunları öğrenme ve gerektiğinde yanlış olanlarını düzeltme hakkına sahiptir.
- Kişilerin dini, siyasi inancı, genetik ve tıbbi özellikleri gibi özel niteliği olan hassas veriler özel yöntemlerle korunmalıdır."[12]

Bunların yanısıra Türkiye, veri korumas. ve sınır-ötesi bilgi akışı konusundaki OECD Yönlendirici İlkeleri'ni de imzalamıştır.[13]

1. Johnson, Deborah G.; Computer Ethics. Prentice-Hall, Inc., 2001 S.113

2. Johnson, Deborah G.; Computer Ethics, Prentice-Hall, Inc., 2001 S.121

3. Johnson, Deborah G.; Computer Ethics, Prentice-Hall, Inc., 2001 S.127, 120

4. Johnson, Deborah G.; Computer Ethics, Prentice-Hall, Inc., 2001 S.120

5. Rachels, James; Why Privacy Is Important, ed.Ermann, M. David-Williams Mary B.-Shauf Michele S.; Computers, Ethics, and Society, Oxford University Press, Inc. 1997 S.69-76

6. Nelkin, Dorothy; Information Technology Could Threaten Privacy, Freedom, and Democracy ed. Ermann, M. David-Williams Mary B.-Shauf Michele S.; Computers, Ethics, and Society, Oxford University Press, Inc. 1997 S.20-26

7. Orwell, George; 1984, Kelebek Yayınları, 1984

8. Tapscott, Don; Dijital Ekonomi, Koç Sistem Yayınları, 1998 S.257, 258

9. Tapscott, Don; Dijital Ekonomi, Koç Sistem Yayınları, 1998 S.258

10. EUROPA–Activities of the European Union-Information Society-Data Protection

(www.europa.eu.int/scadplus/leg/en/lvb/l14012.htm)

11. EUROPA–Activities of the European Union-Information Society-Data Protection

(www.europa.eu.int/scadplus/leg/en/lvb/l14012.htm)

12. T.C.Başbakanlık Türkiye Bilişim Şurası Sonuç Raporu, 2002 S.454, 455

13. Keyder, Virginia Brown; Fikri Mülkiyet Hakları ve Gümrük Birliği / Intellectual Property Rights and Customs Union, Intermedia Yayınları, 1996 Çeviren: Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu S.69

TBD elektronik dergi 153. sayıda yayımlanmıştır (19 Nisan 2004) . http://dergi.tbd.org.tr

AHLAK ÖRNEĞİ

Uluğ Nutku

Kant'ın bir eylemin ahlâkî değerinin onun sonucunda değil de taşıdığı niyette olduğunu göstererek ethikte yeni bir alan açmasından sonra ahlâk örneği kavramı insanlık kavramına daha yakından bağlanmaya başladı. Her ahlâk örneğinin insanlığı bir bütün olarak temsil ettiğinin bilinci gelişiyordu.

İnanç Çağında Avrupa insanı klasik felsefenin dünyevî mutluluk-arayıcısı olmaktan çoktan çıkmıştı, ama Kant'ın zamanındaki Avrupa insanı, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin gerçeküstücü çizgisinden de dışarı kaymaya, dünyaya dönmeye başlamıştı.

Grekler için mutluluk pragmatik kavranan, böyle olduğundan da çabalayarak erişilebilecek bir şeydi; özel bir bilgi türüne sahip olmakla mutluluk ele geçirilebilirdi. Grek düşüncesinde insan siyasal bir varlık olarak belirleniyordu; bununla uyumlu olarak da toplumun muduluğuna öncelik veriliyordu. Ethik siyasallaştırılıyordu. Sağlıklı toplum ancak nesnelerin doğru bilinişi üzerinde örgütlenebileceğinden, nesnelerin bilgisiyle toplumsal ilişkilerin bilgisini birleştirecek bir çeşit sosyo-ethik, insanları mutluluk ereğine götürecek bir bilim olarak düşünülüyor, ahlâk örneği de yönde aranıyordu.

Grekler sıyasetin her zaman ahlaki bir temel gerektiği görüşünde haklıydılar, ama ahlâk problematiğinin çekirdeğinin daha derinlerde yattığının farkına varamadılar. Sonraki tarih onların yetersizliklerini gösterdi; çünkü ethik kesin anlamıyla bir bilim olabilseydi, bu bilimde şimdiye dar oldukça ilerlemiş olmamız gerekirdi. Bu ilerlemeler sonucunda da kişiler ve toplumlar hayatlarını gittikçe daha çok ethiksel-bilimsel yönetmeyi öğrenirlerdi.

Avrupanın dinsel geleneği (köklerini Doğudan aldı Yahudi-Hıristiyan olduğundan, başlangıcında anti-Roma anti-klasik ve anti-Avrupa idi) en yüksek değeri bireyin türdeşine içten bağlanmasına dayandıran ilk girişimdi, yeni bir özgürlük anlayışının

başlangıcıydı da, çünkü dıştan en ufak bir zorlama bile olmadan kendisini bir başkasına hizmete bağlanmış hisseden, bundan başka bir seçenek tanımayan kimse tamamiyle özgür bir insandır. Onun özgürlüğü bağlanmasıyla tamamlanmıştır. Böyle bir kimsenin kendini içinde bulduğu ahlâkî durum, herhangi pragmatik, toplum açısından övgüye layık, yahut siyasal bakımdan altruistik durumdan kökten farklıdır. Başkalarını yaşatma duygusuyla bağlanmış kişi ahlâk örneğinin olanağıdır ve bu olanağın gerçekleşmesi mutluluk kavramı açıklanamaz, — bu kavramın anlamı Greklerdeki gibi bir amacı değil de bir aracı gösterecek şekilde tersyüz edilse bile. Ahlâk örneği ne bir araçtır, ne de tek yahut bir dizi aracın amacıdır. O kendi başına bir amaçtır.

Bireyin, somut insanın (soyut toplumun değil) değeri insanlık kavramını oluşturan kaynaktır. "Dünyadaki bütün insanlar", yani "insanlık" kavramı, oluşumu için bireyin birey olarak mutlak değerinin tanınmasını gerektirir. Bunun bilincine doğru ilk adım bir yanağına tokat yiyenin öbür yanağını uzatmasıyla atıldı.

İnsan varlığının değeri açıkça ve tam anlamıyla ancak Kant'ın keşfinden sonra görüldü. Onun terimlerinin çoğu bugün kullanılmayabilir, ama katkısı küçültülemez. Kant din ahlâkının koşulsuz iyiden, yani, kendi hayatını kaybetmeyi düşünmeden bir başkasını yaşatma niyetinden doğduğunu ve geliştiğini gördü. Ama aynı zamanda bu niyetin dinlerce hemen ödül ve ceza koşullarına bağlanarak bozulduğunu, oysa ahlâk örneğinin ödüle ve cezaya karşı ilgisiz süregittiğini de gördü.

Kant'ın "içimizdeki yasa"sını izleyerek ahlâk örneğini, bulutsuz bir gecedeki parlak göktaşı kadar açıkça görebiliriz. Örnek çoğu kez kendisini pek kısa bir süre için gösterir ama insanlı dünyanın her yerinde sürekli dolaşır. Doğa tarihine bakışta evrimin en üst basamağındadır. Doğanın ahlâk örneğini insan ilişkileri biçiminde oluşturmasının ve onu hayat uğruna yinelemesinin ardında (Kant'ın düşündüğü gibi) gizli bir planının olduğunu söyleyemeyiz; bunu söylemek doğal oluşları insani amaçlara bağlamak olur. Ama kesinlikle söylenebilecek bir şey varsa, o da ahlâk örneğinin, ister binlerce yıl önce, ister hemen

şimdi görülsün, özce aynı kalışıdır. Bundan, onun artık doğal evrime bağımlı olmadığı, doğanın onu aşmaya, onun yerine daha yüksek bir varlık formu koymaya yönelmediği anlamı da çıkar.

Ahlâk örneği kendisini konuşturur; uzun uzadıya yorumlara dalmaya gerek yoktur. Şimdi, ikisi dünya edebiyatından, ikisi de son zamanlardaki haberlerden dört örnek vereceğim.

4800 yıl önce Sümer şehri Lagaş istilâya uğradığında ölüm ve sefalet olağan karşılanmadı. Şair Dingirraddamu savaş kurbanı olan çocukların yazgısına yakınıyordu. Vicdanın doğuşu uygarlığın başlangıcıyla örtüşmüş olmalı. Diğer yanda, Frazer'in tasvir ettiği, Brahmapootra vadisinde yerleşik Lhota Naga kabilesi başka kabilelerin çocuklarını yakalayıp öldürürlerdi. Onların, Lagaş'ın düşmanlarınınki gibi kötü niyetleri yoktu, ahlâki çelişkileri yoktu. Niyetleri, öldürdükleri çocuğun kemiklerini, daha iyi ürün alma amacıyla tarlalarına dikmekti. Bu eylemin ahlâk dişiliğinin bilincinde değildiler; tersine, bunu yapmamak törelerine karşı gelmek olurdu. Onlarda Sümerli şairin, bizim de içine girdiğimiz duygu yapısı yoktu; çünkü şair, savaşta kendi ülkesi kazansa da, düşmanın çocuklarının kara yazgısı için yakınacaktır. Lhota Naga kabilesinin töresi içindeki bu davranış biçimi elbette "insan" öznesinin yüklemlerinden birisi olarak kabul edilemez ve "insan" tanımına dahil edilemez. Oysa şu bizim modern dünyada çocuklar yine katledilirse ve üstelik ileri teknolojinin yepyeni silahlarıyla katledilirse, bu bilinçli kötülüğün insan öznesinin bir yüklemi olmadığı ne mantıkça ne de tarihçe savunulabilir. Bu durumda ahlâki çelişki büyük bir gerilimle duyulur ve çelişkinin olumlu yanını, türdeşi yaşatmayı, vurgulayacak örnekler aranır.

Diğer üç örneğe topluca ve kısaca değineceğim.

2400 yıl önce Ksenofon'un komutasında bir Grek ordusu Doğu Anadolu'nun dağlık bölgesinden Karadeniz'e doğru geçit ararken iki yerli Kürdü yakalar, yol göstermelerini isterler. Birincisi birçok işkenceye rağmen konuşmayı reddeder ve öldürülür. İkincisi razı olur. Öbürünün neden sustuğu sorulunca, o adamın yeni evlendirdiği kızının ordunun geçeceği yola yakın bir köyde oturduğunu söyler.

Birkaç yıl önce gazetelerde Elaine Esposito adında 43 yaşında bir kız çocuğun Florida'daki evinde öldüğü haberi verilmişti. 37 yıldır bitkisel durumda yaşıyormuş. Haber şöyle devam ediyordu: "Bu süre içinde küçük Elaine'nin babası ilaç giderlerini karşılamak için üç ayrı işte birden çalışmış; hastabakıcı olan annesi ise hem işine devam etmiş hem de kızının her gereksinmesine koşmuştur. Anne Esposito kızının belirli aralıklarla yatağında döndürülmesinden başka günde dört kez sıvı besin almasını sağlamıştır."

Ocak 1982'de Washington'da Potomac ırmağı üzerinde bir uçak kazasında yolcular buzlu suya düştü. Bir helikopter timi birçok hayat kurtardı ve oradan geçen Lenny Skutnik ırmağa atlayıp Priscilla Tirado'yu çıkardı. (Bir felsefe yazısı sıradan insanlardan adlarıyla sözetmekten utanç duymamalı) Aynı anda, kimliği belirlenemeyen (sonradan Arlend D. Williams, 'sıradan' bir memur olduğu belirlendi ve tarihe 'sudaki adam' olarak geçti) 50 yaşlarında bir adam da sudaydı. Haber şöyleydi: "Helikopterden can simidinin her indirilişinde adam onu yakaladı ve bir başkasına iletti. Sonunda helikopter onu da almaya döndüğünde buzların arasında kaybolmuştu."

Ahlâk örneği üzerinde felsefi terimlerle konuşmak hiç gerekmiyor. Ama kullanılı Harsa örnek onlara içerik kazandırır. Şöyle:

Ahlâk örneği insanın insana bağlanmasının çeşitli biçimlerini gösterir (ölümü hemen kabullenen özveriden, uzun süre çile çeken, güçlüklere göğüs geren özveri biçimlerine kadar): felsefede Kant tarafından bağlanma (obligatio) olarak dile getirildi. Doğal kendini-koruma güdüsünü aşarak artı belirlenim (plus determination) olarak ortaya çıkar. Anlaşılması için bilimsel nedensellik kavramı içinde ele alınmaya ihtiyacı yoktur; herhangi bir bilimsel ilkeye dayanmaz; onun bilgisi sui generis'dir. Karanlıkta kalan hiçbir yanı yoktur; dış dünya üzerindeki bilgi birikimiyle açıklanacak hiçbir bölümü yoktur: bir bütün olarak açık ve seçiktir. Ahlâk örneği ilerlemez, ahlâk eyleminin gerçekleştiricisi için hiç kimse "daha iyisini yapabilirdi" deme hakkını kendinde

bulamaz, ama o "yapabileceğinin en iyisini yaparken (Kant) daha iyisini yapabilir. İyi ile daha iyi arasında yaşatma niyeti bakımından fark yoktur, ikisi de yetkindir. Ahlâk örnekleriyle bir değerler skalası yahut hiyerarşisi yapılamamakla beraber, bunların yinelenmesinin çoğalması, yaşatmaların öldürmelere ağır basması, insanlık kavramının içerdiği bir umut, bir beklentidir, ama uğrunda mücadele edilmesi gereken bir umut, bir beklentidir. Başkasını yaşatma örnekleri arasında nitelik farkı olamayacağından, örnek çok çeşitlilik içinde tekildir. Ahlâk örneğinin taşıdığı iyi göreli değil mutlaktır. Yetkinliği derecelen-dirilemez; sadece yetkindir. Onun hiçbir bilime dayanmamasına karşılık bütün bilimler, hayatın hizmetinde örgütlenmek için ona dayanırlar: o bütün bilginin "en üstün iyi"sidir (summum bonum).

Ahlak örneği bilimlere insan varlığını anlamaları için ışık tutar. Bilimler onu kendi açılarından yorumlarlar. İnsan türünün soysürdürmesinin bir mekanizması olarak: biyoloji tarafından. Yahut özveri adını alan kalıtım özelliği olarak: genetik tarafından. Ya da basitçe, toplum düzenini sağlayan dayanışma ilkesi olarak: sosyoloji tarafından. Ya da en geniş anlamda aile, akrabalık bağı olarak: antropoloji tarafından. Ya da sevginin işlevi olarak: psikoloji tarafından. Hatta, doyum arayan canlılık ilkesinin karşıtındaki düşünsel ilke olarak: metafizik tarafından.

Bütün ahlâk sistemleri, bütün ethik teorileri ahlâk örneğinin genelliğini dile getirmeye çalıştılar. Kullanılan terimler çağlara göre değişmiştir ama anlam aynı kalmıştır. Anlama bir yerde bir zaman varıldığı sürece, birisini yaşatmak ile birisini öldürmek arasındaki (günümüzde küresel boyutlara ulaşan) çelişkinin hayattan yana çözümlenmesi için umut vardır.

(Kaynak: İnsan Felsefesi Çalışmaları, Bulut Yayınları, 1998)



han Thi Kim Phuc screams in pain after her home was struck y napalm. Photo by Nick Ut / AP.

SAVAŞ VE SONRASI...

Haziran 1972'de, Kuzey Vietnam'da saklandıkları tapınağa nerikan uçağından dört napalm bombası atıldı. Sağ kalan lar, elbiseleri, saçları, vücutları yanık içinde, çığlıklar atarak ken, foto-muhabiri Nick Ut kendisine Pulitzer ödülünü :ek olan kareyi çekti. Ortada, çığlık çığlığa koşan çıplak kız, ım Savaşı'nın bütün dehşetinin isimsiz simgesi haline geldi

ımerika'yı dünya kamuoyunun önünde mahkum eden bir ...

982'de bir Alman gazeteci "resimdeki kızın" peşine düştü. ı, Kim Phuc olduğu ortaya çıktı. Bütün vücudu yandığı için ı'da 14 ay hastanede yatmış, yanık derisi ayıklanırken her ıde acıdan bayılmıştı. İleri bir yaşta, kocasıyla gittiği ɔva dönüşü siyasi mülteci olarak Kanada'ya sığınmıştı Kim.

) günlerde 34 yaşındaydı Kim. Evliydi, 3 yaşında bir oğlu Astım ve şeker hastasıydı, sık sık migren krizi geçiriyordu. lunda, her vesileyle azan, silinmek bilmez yaralar taşıyordu, ıefes alma yeteneğini kaybetmişti. Ama, "ne talihliymişim ki ıde en küçük bir leke bile yok" diye avunuyordu.

- 1995 yılında Washington'da Vietnam Savaşı'nı anmak için bir tören yapıldı. Kim de oradaydı. Kürsüde konuşurken, "O bombaları atan pilotla karşılaşsam, ona geçmişi değiştiremeyiz, derdim, ama bugün ve yarın, barışa hizmet etmek için elimizden geleni yapabiliriz."

Salondan sessizce ayrılmak üzereyken, eline bir kağıt sıkıştırdılar, göndereni işaret ettiler. Kim önce dönüp adama baktı Orada öylece durmuş, eli ayağı titreyerek Kim'e bakıyordu.

Sonra elindeki notu okudu Kim:

- Kim, o adam benim!

- 8 Haziran 1972 günü Vietnam'daki o tapınağa napalm atan uçağın pilotuydu John Plummer. Savaştan sonra yıllarca kendine gelememiş, ne yapacağını bilememiş, din adamı olmuş, "o küçük kızın" resmini gazeteden kesip sürekli cüzdanında taşımıştı.

Kim bir an adama baktı, sonra kollarını açarak ona doğru koştu.

Hangisinin yarası daha derindi dersiniz?

Kaynak: İnternette dolaşan bir e-postadan alınmıştır.

GENEL BİR AHLÂK YOKTUR

Sartre

Genel bir ahlâk yoktur; çünkü size yol gösterecek bir işaret yoktur dunyada. Gelgelelim, katolikler, «vardır!» diye ayak direrler. Hadi, tutalım ki var böylesi işaretler; var ama, onları yorumlayan, taşıdıkları falanca anlamı seçen de biziz yine. Esir düştüğüm günlerdeydi. İlgi çekici bir cezvit tanımıştım. Papazlar arasına katılması şöyle olmuştu: Bir sürü bahtsızlığa uğramıştı hayatta. Daha çocukken babası ölmüş, yoksul ve kimsesiz kalmıştı. Burun üzerine bir din okuluna sığınmıştı. Yazık ki bu durumu durmadan başına kakılıyordu çocukcağızın, acındığı için içeri alındığı duyuruluyordu kendisine. Bu yüzden, küçüklerin hoşlandığı o onur yüceltici, okşayıcı hareketleri görmedi hiç. Üstelik, on sekizine gelince, başarısızlıkla biten bir aşk serüveni geçirdi. Yirmi ikisinde subaylık sınavını kazanamadı. Önemsiz bir şey belki, ama onun için bardağı taşıran bir damla oldu bu.

BİR ÖRNEK

Gene adam şöyle düşünebilirdi: Tam başarısızlığa uğramıştı, yenilmişti. İşte bu bir işaretti. Ama neyin işareti? Koyu bir üzüntü ya da umutsuzluğa kapılmak işten bile değildi. Öyleyken, delikanlı enine boyuna bir güzel düşündü, şuna vardı: Evet, bir işaretti bu. İşaret de gösteriyordu ki, dünya işlerinde zaferler kazanacak bir kimse değildi o, böylesî işler için yaratılmamıştı. Dinin, ermişliğin, inancın (imanın) getireceği başarılar için yaratılmıştı. Ancak bu yolda zaferler kazanabilirdi. Sonunda, Tanrının bir işareti saydı bunu. Kalktı tarikata girdi, cezvit oldu. Görüldüğü üzere, bir işaretin anlamı üzerine karar verirken tek basmadır insan. Nitekim, bunca başarısızlık karşısında delikanlı bir başka karar da verebilirdi: Sözgelimi, devrimci ya da doğramacı olmak isteyebilirdi. İstemediğine göre, işareti yorumlamanın bütün sorumluluğu onundur, yalnızca onun omuzlarındadır.)

(Kaynak: Varoluşculuk Bir Hümanizmdir)

AHLAKA DAİR

Saffet Murat Tura

Eğer Tanrı yoksa herşey yapılabilir." Dostoyevski

"Cehennem ötekidir." Sartre

"... bir varoluş estetiği olarak ahlak..." Foucault

Carnus "Sisyphos Efsanesi"nin hemen başıa şöyle yazmıştı; "Felsefenin bir tek ciddiye alınabilir sorusu vardır: İntihar." Bu dünya yaşanmaya değer mi değmez mi? Esas soru budur, geri kalanlar oyundur. Akıl mı madde mi önce gelir? Ya da dünyanın bilmem kaç boyutu vardır? Bunlar ikinci dereceden sorulardır Tüm filozofça edasına rağmen felsefi değil bu sözler. Ama gene de bir şekilde doğruyu söylemiş oluyor: Felsefe yapmak, ikinci dereceden sorular sormaktır. O halde felsefe esas soruyu sormamak üzere, hatta belki de esas soruyu sormamak için yapılır.

Eğer hayata ilişkin bir şeyler arıyorsanız Pascal'ın dediği gibi "Felsefe iki saat kafa yormaya bile değmez."

"Bu hayat yaşanmaya değer mi?" sorusu felsefe dışında geçerli tek soru olmakla beraber, aslında bence tamamen başka bir şekilde sorulmalı: Nasıl bir hayat yaşanmaya değer? Kısaca nasıl yaşamalı?

Bu soru da doğrudan Ahlak sorusudur.

Şimdilerde pek çoğumuz günlük yasamın dönüştürülmesinden söz ediyor. Demek ki eski yasamın ahlakının ipliği pazara çıktı. Artık insanlar "niçin" diye soruyor. "Niçin yaşamımı bu kurallara uyduracakmışım ki?"

Ama .tam da burada bir sorun var; Peki o zaman yaşamımı hangi kurallara, ahlaka göre kuracağım? Benim doğrularımın ve yanlışlarımın da "niçin" ile başlayan bir soruya konu olmamasının güvencesi ne? "Niçin" diye sormaya başlayınca nerede, niçin duracağım ki?

Sorgulanan sadece eski ahlak değil ki, Ahlak sorgulanıyor burada. Eğer bir Tann olsaydı hiç sorun kalmazdı. O, bizim için doğru olanı ve olmayanı belirlerdi, doğrunun da yanlışın da güvencesi olurdu. Ama eğer Tanrı yoksa nerde duracağım? Orada

değil de burada durulması gerektiğini nasıl açıklayacağım? Beni ne durduracak? Ahlak sadece beni engelleyen yönleriyle değil, beni engellemesini istediğim yonleriyle de yıkıldı. Biraz zorlandığımda arkadaşlarıma ihanet etmekten beni ne alıkoyacak? Sadakat mi? Ama bu sadakati eskisinden ne ayırıyor? Ahlakı eleştirip de ahlaki kaygılar taşımak, işte ıstırap veren çelişki bu.

Işin ilginç yanı burada rahatsızlık veren mantıksal bir çelişki de değil. Bir üst düzeyde gene ahlaki bir çelişki. Çünkü hiçbir mantıksal çelişki kendi olarak rahatsız etmez. Başkalarını mantıksal bir çelişkiyle kandırıyor olmak ancak ahlaki bir açıdan rahatsız eder. Ahlak sistemindeki mantıksal çelişki de ahlaki bır çelişki olarak rahatsızlık verir: Ahlakla uğraşmak tamamen ahlaki bir sorundur. Yoksa bu sorulara sırtımı dönüp yaşayıp gidebilirdim de.

Tanrısız bir ahlak nasıl mümkündür? İşte sorun bu. Sartre bir ahlakçı olarak pek az düşünülür ama o, Tanrısız bir ahlak kurmaya çalışmıştı aslında. (Voltaire ise pek umutsuzdur bu konuda.)

Ama Sartre'ın "sorumluluk"u da bir çözüm olamaz. Çünkü "sorumluluk" tam da Hıristiyan suçluluğuna ikame edilmiştir.

İnsan kendini seçerken, kendını seçerek özünü, değerlerini yaratıyorsa, bu yine hiçbir değerin saymacılıktan kurtulamayacağı anlamına gelir: Pekâlâ kahramanı da seçebilirim, ihaneti de. İşte başladığımız nokta. Sartre burada ahlakı temellendirmek için umutsuzca sorumluluktan bahseder: Kendimi seçerken başkalarına da kendi doğrumu söylemiş olurum, başkalarını da seçerim, onlardan da sorumluyum.

Bu arada Sartre Tanrıyı öldürür. (Aslında Tanrı ölmemiş sadece yaralanmıştır.) Eğer kendimi seçerken özgürlüğe mahkûmsam yani benden önce hiçbir değer yoksa, bu yaşantılamam açısından Tanrı yoktur anlamına gelir. Çünkü, "Eğer bir Tanrı olsaydı da hiçbir şey değişmezdi." Bu asamadan sonra Tanrıya inanılabilir de, ama artık bu ikincil ve seçilmiş bir Tanrıdır o kadar: Tanrıya inanmak da •onun değerlerini benimsemek de benim kendim için seçtiğim bir özdür, değerdir.

Tanrı öldü, o halde değerlenmin seçimini neye göre onaylayacağım? Ahlak en az iki kişiyi gerektirir, öyleyse ahlakın temellendirileceği yer Ötekidir. Işte sorumluluk burada devreye girer. Ama önce Öteki var mı? Fenomenolojik bir sorudur bu. Öteki bana bedeniyle, sesiyle, v.b. verilmiştir ama bunların ötesinde benim gibi bir bilinç olduğunu nereden bilebilirim? Bilemem. Öteki bana kapalıdır. Fakat "utanıyorum", bu yaşantılamam açısından Ötekinin bir bilinç olduğunu gösterir. Çünkü Öteki bir bilinç olmasaydı da hiçbir şey değişmezdi. Utanmakla zaten onu bir bilinç olarak varsayıyorum. Hep Ötekinin bakışları altındayım, hep sorumluyum, hep tedirginim. Ama beni yargılayan gene de Öteki değildir. Öteki kendimi yargıladığım yerdir: O halde "Cehennem Ötekidir."

Sartre daima bir Hıristiyanın; Dostoyevsky'nin bakışlarını üzerinde hissetse gerek: "Tanrı yoksa herşey yapılabilir", yani suç ve günah yoktur. Fakat "Suçluyum", o halde Tanrı var. Çünkü eğer Tanrı olmasaydı da birşey değişmezdi. Kendimi suçlu hissetmekle, yaşantılamam açısından karşısında suçlu olduğum, beni yargılayan bir değer sistemini de varsayıyor ve onaylıyorum. İşte "Yeraltından Notlar" ile "Suç ve Ceza" alt alta konduğunda böyle okunur bence. Kierkegaard, "Önce diz çok sonra inanırsın" demişti. Ama "Suç ve Ceza"nın Raskolnikof u "Suçluyum" diyerek diz çöker.

Sadece Tanrı günahın koşulu değildir, günah da Tanrının koşuludur. Bütün dinler bilir bunu. Kul daima günaha yakın ve yatkındır ve yalnız günaha yakınların Tanrısı vardır. Belki de herşeyi bilen Tanrı sırf günahkâr olsunlar diye, yani kul olsunlar diye elmayı Cennete koydu. Elma bir tuzaktı.

Demek ki Sartre'ınki umutsuz bir çabadır aslında. Ötekine karşı sorumluysam, bu sorumluluk ancak çiğneyince düşeceğim durumdan, yani "suçluluk"tan dolayı önemlidir benim için. Suçluluk varsa sorumluyum. O halde Tanrının diğer kulları için Tanrıya sorumluyum. Hıristiyan ahlakıdır bu. Öyleyse Öteki olsa olsa Tanrının Cehennemidir: Utanma Ötekini bilinç olarak varsaymaktır ama suçluluk Tanrıyı varsaymaktır.

Eğer Dostoyevsky haklıysa (ki bana öyle geliyor) soru Sartre'a rağmen ayaktadır: Tanrısız bir ahlak nasıl mümkündür? Ahlakı nerde temellendireceğiz?

Ontolojik Tanrıyı artık kimse hatırlamasa da, ahlaki olanı hâlâ dünyada yaşıyor. Süperego, toplumsal şartlanmalar ve benzeri de bu düzeydeki bir tartışmada anlam taşımaz. Yaşantılarken suçluysam bu sadece yaşantılamamı ilgilendirir.

Ontolojik Tanrı felsefi bir uydurmadır. Tanrı aslında zaten hep bir ahlak Tanrısıydı ve dünyada yaşadı. Voltaire "Eğer bir Tanrı yoksa bile onu yaratmak gerek" demişti. Anlaşılan filozof, insanlara pek güvenmemiş. Anarşistlerden biri de "Eğer bir Tanrı varsa bile onu öldürmek gerek" diye yanıtlamıştı. Marksizm de metafizik bir ateizm değildir, politik bir ateizmdir. Zira Tanrı hakim sınıflarla işbirliği içindedir.

Foucault, bir söyleşisinde "Varoluş estetiği olarak ahlak" tan söz etmişti. Sadece bu ifade bile pek çok şey düşündürüyor.

Estetik, geleceğin ahlakının temellendirileceği yer olabilir mi? Şimdilik sadece bir ipucu bu, geliştirmek gerek.

Bu yazının hiçbir şeyi yanıtlamadığını biliyorum. Keşke yanıtlayabilseydi.

(Kaynak: Akıntıya Karşı, Sayı2, 1986)

ÜTOPYA DENDİĞİNDE...

Sibel Öztürk Güntöre

Hiçbır yerde varolmayan, gerçekliğin söz konusu olmadığı ama gerçekleşmesinin düşünün kurulduğu yok ülkeler üzerinde gezinirken bir çok kez dudak bukmeler, küçümsemeler olsa da insanın çok eski zamanlardan beri bilinen, tanınmış yok ülkeleri var, düşleri , düş ülkeleri var...çünkü yaşadığı topluma sunmak istediği,önermek istediği seçenekler düşlerinin kaleminden dökülen düşünürleri var, insanlık tarihinin.

Sözcük anlamı olarak da " yok ülke" olarak karşılaştığımız nice yapıtta arzulanandır ortaya konan. Yazanın yaşadığı topluma tuttuğu ayna olan bu yapıtlar, olması özlenen, beklenen, umut edilen, böyle olsa daha iyi demek olan yaşam önerileridir.

Uzaklarda, erişilmesi zor coğrafi konumları olan bu düş ülkeler toplum eleştirisi, önerisi olarak karşımıza çıkmakta... devlet düzenini, devlet içinde yaşayanların görevleri, idarecilerin sorumlulukları, yaşam düzenleri, yaşam hakları,yaşam hukuku,iç ilişkileri ve dış ilişkileri ile olduğunca düşlenmiş , arzulanan bu ülkelerde , yazanların yaşam ve yönetim idealleridir bize sunulan..."Her ütopya yazıldığı döneme dek tanınmayan,bilinmeyen yerlerde kurulmuştur. Daha çok gizli kalmış, keşfedilmemiş adalar üzerinde kurulan ütopyalar olduğu gibi sonsuz evrene açılmış ütopyalarda vardır. Erişmek dilektir, amaçtır ama hep erişilmez yerlerdedir ütopyalar."*

Gerçek olmayandır elbette anlatılanlar ama yaşanılan dönemin gerçeğine uzanmaktır, gerçeğini deşmek, gerçeğine düşünürün düşleri gibi sunulan serzenişlerin en insanca sokulmalarıdır aslında... günün içinden ötelere, geleceğe de uzanma kaygısıyla, önerilen yaşama düzenlerinin insan ve yaşama düzeni manzaralarının çerçevesi çizilirken dönemin yöneticilerine, toplum içindeki aksamalara yapılan göndermelerdir en alasından...

Bir çok çarpıcı örneğin bulunduğu ütopyalar bir Rönesans Ütopyası olan Thomas More 'un " Utopıa " adlı yapıtı ile genel ve tek kavramını bulmuş olmaktadır Platon 'un Devlet adlı ünlü

diyaloğu da bu kavramın altında anılan en etkileyici bir ırdeleme, bir eleştiri, bir saptama bir öneri olarak kendisinden sonraki ütopya yazanlarının da etkilendiği yapıtır kuşkusuz.

Antik çağdan beri süregelen ütopyalar döneminin içindeki sıkıntıları gelecek kaygısıyla ve merakıyla daha sonraki gelecek nesiller için bir yol gösterici gibi adeta, yazanın özlemleriyle bezenmiş önerilerdir... olamazmış gibi görünen bir çok öneri yıllar sonrasında olan olarak yaşandığında döneminde dudak bükülen o yok ülkelerin gelecek bir zamanda yaşanan gerçek olması ütopyaların gerçekten uzak değil, gerçeğin içinden gerçeğe uzanan olduğunun kanıtı değil de nedir ?Francis Bacon 'ın Yeni Atlantis 'indeki bilim aşkı ve insanı bilgilendirme arzusu ve hedefi bugünün biliminin ve teknolojik gelişiminin bir öngörüsü değil midir? Bilmek isteyen insanın , bilme merakının doyurulması için gereken olanakların sağlanması gerektiği vurgusu olarak önerilen bir yok ülkedir Yeni Atlantis. Doğaya egemen olmak isteyen insanın bilime olan gereksiniminin ve insanın rahat yaşaması için gereken teknolojik gelişimin bir düş değil de gerçekleşen bir arzu olduğunun en çarpıcı örneklerinden biridir o gün için bir yok ülke olan , bugün bazı açılardan gerçekleşendir. Bugünkü bilimin gelişme başlangıcı o günlerde düşlenendir...

" (...).Her yokülkeci beğenmediklerini, eğri saydıklarını, zararlı gördüğü şeyleri,değersizliğine inandığı yanları yürürlükten kaldırmak ister." **

"Yalnızca eleştiriyle yetinmez ama yokülkeciler.Her eleştiriyi azıcık eşeleyin,burcu burcu özlem tüter altından.(..) Yokülke özlenen ülkedir:her yönden örnek ülke,yetkin ülke,ülkelerin en iyisi."***

İnsan var olduğu sürece yaşam önerileri ve daha iyi yaşam koşulları düşlendikçe de ütopyalar hep var olacaktır... çünkü insan sorandır,sorgulayandır,eleştirendir,düşleyendir,gördüğü aksamalara karşı durup yeni öneriler sunabilendir...her ütopya yaşadığı dönemin içinden çıkıp gelen ama geleceğe uzanandır ve insan da hep geleceğe dönük olan olduğundan ve hala düşlemekten vazgeçmeyen olduğundan,tüm dudak bükmelere, küçümsemelere

karşın ütopyalar çağının içindeki koşullarının koşutluğunda can bulan olarak dökülecektir insanlık tarihinin defterine yine...

Bir toplum içinde yaşama zorunluluğu içindeki insan, toplumsal kurumlarının getirdikleri ve götürdükleriyle, canı yandıkca daha iyiyi isteme hırsı ve ereği ile, arayışını hiç sonlandırmadan sürdürdükçe daha nice ütopyalar özlenen olarak,bir eleştiri olarak , daha çok yol gösterecektir insana ... gerçekleşmesi umulan olarak bir gerçeklik olma olasılığı olarak sunulan ütopyalara doğru...bu arzuyla,bu umutla bu düşün gücü ve düş gücüyle ...geçmişin örnekleri geleceğin insanı için bir ön basamak olduğunun bilinciyle yaşam gerçeği içinde yuvarlanan insanın gelecekten vazgeçmemesinin en önemli göstergesi olarak ütopyaların tükenmeyeceği bilinciyle...

* Sibel Öztürk, Üç Rönesans Ütopyası, mezuniyet bitirme tezi, sayfa:2

** Prof.Dr. Nermi Uygur, Güneşle 1969, sayfa :223

*** Prof.Dr. Nermi Uygur, Güneşle 1969, sayfa :225 .

(Kaynak: Lül Dergisi, 2003)

TOPLUMUN İMKÂNSIZLIĞI

Ernesto Laclau

Bu kısa yazıda, çağdaş Marksist ideoloji kuramı için merkezi önem taşıyan çeşitli sorunlara değinmek istiyorum. Bu sorunları tartışırken kuramsal bir paradoksun ortasında olduğumuz açık. Paradoksun uçları şöyle ifade edilebilir: başka hiçbir dönemde «ideoloji» üzerine düşünceler, Marksist kuramsal yaklaşımların bu denli merkezinde yer almamıştı; ancak aynı zamanda, başka hiçbir dönemde de «ideolojik olan»ın sınırları ve gönderme yaptığı nesnelerle özdeşliği bu denli bulanıklaşıp problematik bir hale gelmemişti. Eğer ideoloji konusuna giderek artan ilgi, bir zamanlar «üstyapılar»ın alanı olarak sayılan şeye atfedilen tarihsel etkililiğin genişlemesine koşutsa — ki bu genişleme Marksizm'in ekonomist ve indirgemeci yorumlarının krizine bir tepkidir — o zaman bizzat bu kriz, temel-üstyapı ayrımı çevresinde kurulan toplumsal bütünlüğü de sorgulamayı gerektirecektir. Sonuçta, «ideoloji» olarak adlandırılan nesneyi, artık toplumsal olanın topografyası bağlamında teşhis etmek mümkün değildir.

Marksist gelenek içinde ideoloji sorununa iki klasik yaklaşımdan sözedebiliriz. Bu yaklaşımlar, her zaman olmasa da çoğunlukla birleştirilmiştir. Birinci yaklaşımda «ideoloji», toplumsal bütünlüğün bir düzeyi olarak düşünülür; diğerinde ise yanlış bilinçle bir tutulur. Bugün her iki yaklaşım da, üzerinde yükseldikleri varsayımların içine düştüğü kriz sonucu darbe yemiş görünüyorlar. Birinci yaklaşımın geçerliliği, toplumun bilinebilir bir bütünlük olarak kavranmasına dayanıyordu; bu bütünlük de toplumun kısmi öğelerinin ve süreçlerinin üzerinde temellendiği bir yapı olarak düşünülüyordu. İkinci görüş ise, geçerliliğini bir insan faaliyeti fikrinin varsayılmasından alıyordu; nihai olarak homojen bir öze sahip olan öznenin kavrayışındaki yanlışlık, «ideoloji»nin kaynağı olarak kabul ediliyordu. Bu bakımdan iki yaklaşım da, toplumun ve toplumsal faillerin özselci (essentialist) bir kavranışına dayanıyordu. İdeoloji kuramını bugünkü kördüğüm

noktasına getiren sorunları açıkça görebilmek için, bu özselci kavrayışın krizini iki farklı biçimiyle incelememiz gerekir.

Öncelikle, toplumsal bütünlük kavramının krizine değineceğim. Bütün tümcü (holistic) kuramların tutkusu, herhangi bir öğenin ya da toplumsal sürecin anlamını kendi dışında, diğer öğelerle birlikte yer aldığı bir ilişkiler sistemi içinde aramak olmuştur. «Temel-üstyapı» modelinin konumu bu açıdan oldukça belirsizdi : bir yandan hem temelin hem de üstyapının kimliklerinin birbirine -- göreliğini vurgularken, bir yandan da böyle bir sisteme bir merkez ihsan etmekten geri durmadı. Ve böylece üstyapılar, gayet Hegelci bir tarzda, görünümlerin «özselliğini» ortaya koyarak öçlerini alıverdiler. Daha da önemlisi, yapısal bütünlük kendisini betimlenebilir ve tanımlanabilir bir pozitiviteye sahip bir nesne olarak ortaya koydu. Böylece bütünlük, toplumsal düzenin bilinebilirliğinin altında yatan bir ilke olma işlevim üstlendi. Bütünlük, toplumsal hayatın yüzeyinde ifade bulan ampirik çeşitlemelerin ötesinde tanınması gereken bir öz, toplumsal düzenin özü olma konumundaydı. (Burada önemli olan Yapısalcılık -- Tarihselcilik zıtlığı değil. Bütünlüğün eşzamanlımı, artzamanlı mı olduğundan çok, her iki durumda da onun kendini, bir süreç ya da tanıma/yeniden bilme olarak kavranan «bilgi»nin (cognitio) anlaşılabilir bir nesnesi olarak ortaya koyması, kurucu, temel oluşturucu olması önemli.) Bu özselci görüşe karşı, toplumsalın sonsuzluğunu,yani herhangi bir yapısal sistemin sınırlı olduğunu, her zaman, denetim altına alamadığı bir anlam fazlasıyla çevrelendiğini ve sonuçta, kendi kısmi süreçlerim temellendiren, yekpare ve bilinebilir bir nesne olarak «toplum»un ımkânsızlığını düşünmeye başladık bugünlerde. Bu yeni kavrayışın içerdiği iki ayrı boyutu inceleyelim. Yapısalcılığın getirdiği büyük ilerleme, toplumsal özdeşliklerin birbirine göreliğini göstermesiydi; bu görüsün sınırı ise bu ilişkileri bir sisteme, teşhis edilebilir ve bilinebilir bir nesneye (yani öze) dönüştürmesiydi. Ancak, özdeşliklerin bu göreli niteliğini koruyup aynı zamanda da onları bir sistemde sabitleştirmeyi reddedersek, artık, toplumsal, farklılığın sonsuz oyunu (infinite play of differences) olarak, yani

kelimenin tam anlamıyla söylemde tanımlanmalıdır -tabiî söylem kavramım, konuşma ve yazı anlamlarıyla sınırlı olmaktan kurtarırsak.

Böylece varılan ilk nokta, anlamı tespit etmenin imkânsızlığına işaret eder. Ama mesele bununla bitmez. Anlamı tespit etmenin imkânsız olduğu bir söylem, olsa olsa psikotiğin söylemidir. Bu yüzden ikinci boyut, nihai olarak imkânsız olan bu tespit işlemini gerçekleştirme çabasıdır. Toplumsal, yalnızca farklılığın sonsuz oyunu değildir; aynı zamanda bu oyunu sınırlamak, sonsuzluğu evcilleştirmek, bir düzenin sınırları içinde kucaklamaktır. Ancak bu düzen — ya da yapı — artık toplumsalın altında yatan bir öz biçimini almaz. Daha çok, toplumsalla başetmek, onu hegemonya altına almak için girişilen, tanımı gereği istikrarsız ve kararsız bir çabadır. Bizim yaptığımıza benzer biçimde Saussure de göstergenin rasgeleliği ilkesini, bu rasgeleliğin göreli niteliğini vurgulayarak sınırlamaya çalışmıştır. Böylece toplumsal bütünlük sorunu yeni terimlerle ifade edilebilir: «bütünlük», toplumsalın sınırlarını onu belirli bir nesneye (yani topluma) dönüştürerek çizmez. Toplumsal, her zaman, toplumu kurma çabalarının sınırlarını aşar. Ancak bir yandan da bu «bütünlük» varolmaya devam eder: bütünlüğün amaçladığı uçların birbirine tutturulması nihai olarak imkânsız olsa da, gene de düğüm noktalarının kuruculuğu sayesinde toplumsalı göreli olarak tespit etmeye girişmek mümkündür. Ancak böyle bir durumda bu düğüm noktalarıyla ilgili meseleler ve bunların göreli ağırlığı subspecies aeternitatis (ebedi alt kümeler olarak) belirlenemez. Her toplumsal oluşum, kendi belirlenme biçimlerine ve göreli özerkliğine sahiptir, bunlar da her zaman karmaşık bir üstbelirlenme süreci içinde oluşturulurlar, bu nedenle a priori ortaya konamazlar. Böyle bakıldığında, temel-üstyapı ayrımı, ve onunla birlikte «her toplumsal oluşumun zorunlu düzeyi olarak ideoloji» anlayışı da çökecektir.

İdeoloji konusundaki ikinci, yaklaşıma, yani «yanlış bilinç olarak ideoloji»ye geçtiğimizde de benzer bir durumla karşılaşırız. Yanlış bilinç nosyonu, ancak toplumsal failin kimliği tespit

edilebilirse anlamlıdır. Öznenin bilincinin «yanlış» olduğunu ancak onun gerçek kimliğini tanımak temelinde iddia edebiliriz Ve tabii bu da, bu kimliğin pozitif ve çelişkisiz olmasını gerektirir. Marksizm'deki «nesnel sınıf çıkarları» nosyonunun temelinde bu türden bir öznellik vardır. Böyle bir öznellik anlayışının kurulma biçimlerini, sonuçlarını ve sınırlamalarını burada ayrıntılı olarak tartışacak değilim. Yalnızca bu anlayışın giderek gündemden kaldırılmasına yol açan iki süreçten sözedeceğim. Önce, «varolan bilinç» ve «atfedilen bilinç» arasındaki uçurum giderek büyüdü. Bu uçurumun sınıfın nesnel tarihsel çıkarlarının taşıyıcısı olarak oluşturulmuş Parti'nin varlığıyla kapatılması, kitleler adına konuşan, onlara gerçek çıkarlarını açıklayan ve onları giderek daha totaliter denetim biçimleriyle baskı altına alan bir aydınlar ve bürokratlar topluluğunun «aydınlanmış» despotluğunun kurulmasına yol açtı. Bu duruma duyulan tepki, kaçınılmaz olarak, toplumsal faillerin sırtlarında bir yük olarak taşıdıkları «tarihsel çıkarlar»a karşı, varolan kimliklerini ortaya koymaları biçimini aldı. İkinci olarak, gelişmiş kapitalist toplumlardaki farklılıklar seli, toplumsal faillerin kimliğinin ve homojenliğinin bir yanılsama olduğunu, yani her toplumsal öznenin esas olarak merkezini yitirmiş (decentred) olduğunu, kimliğinin de yalnızca değişen konumsallıkların istikrarsız eklemlenmesinden ibaret olduğunu gösterdiğinde, bu toplumsal faillerin bizzat kendi kimlikleri de giderek daha fazla sorgulandı. Toplumsal düzen alanı içinde bulduğumuz anlam fazlasının ve yapılanmaların belirsiz niteliğinin aynısı, öznellik alanı içinde de geçerlidir. Ama eğer her toplumsal fail, merkezini yitirmiş bir özneyse; onun kimliğini belirlemeye çalıştığımızda farklılıkların kaleydoskopik hareketinden başka bir şey bulamıyorsak, bu öznelerin kendilerini yanlış tanıdıklarından nasıl sözedebiliriz? Açıktır ki «yanlış bilinç» kavramını anlamlı kılan kuramsal zemin yok olmuştur.

Böylece ideoloji kavramını anlamlandıran her iki kavramsal çerçeve de parçalanmış, dolayısıyla bu kavramdan da vazgeçmemiz gerekiyormuş gibi görünüyor. Ancak bunun tatmin edici bir çözüm olduğunu sanmıyorum. Yanlış tanıma kavramından

vazgeçemeyiz, çünkü bu kavram işin içine sokulmadan, «toplumsal faillerin kimliği ve homojenliği bir yanılsamadır» önermesinin kendisi de tartışılamaz. «Anlamın doğallaşması»nı ve «toplumsalın özselleştirilmesi»ni temel alan yaklaşımlara getirilen eleştiriler, bunların gerçek karakterlerinin yanlış tanınmasına getirilen eleştirilerdir. Bu öncül olmaksızın her yapı-ayrıştırma (deconstruction) anlamsız olacaktır. Bu durumda görünen şu ki, ideoloji kavramını ve yanlış tanıma kategorisini ancak onların geleneksel içeriklerini tersine çevirerek koruyabiliriz. İdeolojik olan, pozitif bir özün yanlış tanınması değil, tam tersidir: herhangi bir pozitivitenin belirsiz niteliğinin görülmemesi, mutlak ve nihai bir uçları birleştirmenin imkânsız olduğunun tanınmamasıdır. İdeolojik olan, farklılığın sonsuz oyununun tanınmaması, anlamın sabitleştirilmesi ve kapanma temelinde toplumun kendini kurumlaştırdığı söylemsel biçimlerin kendisidir. İdeolojik olan, bütünleştirici her söylemin «bütünlük» özlemidir. Ve eğer toplumsal, anlamın tespit edilmesi, kapanma söylemi olmaksızın mümkün değilse, ideolojik olan, toplumsalın kurucusudur. Toplumsal, yalnızca o imkânsız hedefi, toplumu oluşturmak için boş bir çaba olarak varolur. Her iletişimin ve toplumsal pratiğin özü ütopyadır.

Çeviren: Meltem Ahıska

(Kaynak: Akıntıya Karşı, Sayı: 1, 1985)

BİR İNSAN HAKKI OLARAK YAŞAMA HAKKI VE SORUNLARI*

H. Haluk Erdem

"Ama eylemler nasıl yapılırsa ve verilen şeyler nasıl verilirse adaletli olacaklar, bunu bilmek sağlığa yararlı şeyleri bilmekten daha büyük iştir."*

GİRİŞ

Bildirimin amacı, yaşama hakkı ve sorunlarını tartışmaktır. Yanıtını aramaya çalıştığım soru şudur: işkence, ölüm cezası, ötenazi ve kürtaj olarak bilinen abortus uygulaması, her zaman bir yaşama hakkı ihlâli midir? Sorunumu felsefî bakış ile serimlemeye çalışacağım. 21. yüzyılın başında insanlığın yuz yüze geldiği dünya problemlerinden birisi olan yaşama hakkına ve sorunlarına felsefî açıdan yaklaşmanın gerekliliği açıktır. Bu gereklilik, insanca yaşamanın gerçekleşeceği bir dünya özleminden doğmaktadır. Yaşama hakkının ne olduğunu ve hangi durumlarda ihlâl edildiğini hangi durumlarda ihlâl edilmediğini bilmedikçe, insan onurunu koruma bilinci, dünya barışını ve insanın onurunu zedeleyen bilinç karşısında güçlü olamayacaktır.

Ancak bu hakkın kavramının içeriğinin yeterince sorgulandığını söylemek oldukça güçtür. Fransız filozof Albert Camus (1913-1960) "çağını anlama yolunda bir çaba" olarak kaleme aldığı Başkaldıran insan adlı yapıtında yaşama hakkına ilişkin sorgulamayı şu sözlerle dile getirmektedir: "Önümüzde duran şu ötekini öldürmeye ya da öldürülmesine boyun eğmeye hakkımız olup olmadığını bilmediğimiz sürece hiçbir şey bilemeyiz. Bugün her eylem dönüp dolaşıp dolaylı ya da dolaysız öldürmeye vardığına göre, öldürmemiz gerekip gerekmediğini,

---

* Bu metin, 12-13 Kasım 2001 tarihleri arasında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde düzenlenen 1. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi'nde sunulmuştur.

* Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, (Çev: Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 1137a10.

gerekiyorsa neden gerektiğini, gerekmiyorsa neden gerekmediğini bilmedikçe eyleme geçemeyiz"*

Yadsıyamavacağımız ilk şeyin "başkasının yaşaması"† olduğunu düşünen Camus, yaşama hakkı kavramının içeriğini bir kez daha sorgulamamıza olanak vermektedir. Yaşama hakkı ve sorunlarını tartışmaya geçmeden önce temel insan hakkı kavramına açıklık getirmeli gerekiyor.

BİR İNSAN HAKKI OLARAK YAŞAMA HAKKI

Temel bir insan hakkı olan yaşama hakkının dünyamızda bir problem olarak varlığını sürdürmesinin nedenlerinin başında, bu hakkın neyin talebi olduğunun ve neden korunması gerektiğinin yeterince bilincine varılamaması ve insan haklarının ne olduğu konusundaki bilgisizliğin ve kargaşanın sürüp gitmesi gelmektedir.

Prof. İoanna Kuçuradi'ye göre insan hakları, "her insanla ilgili" baz gerekleri dile getirmektedir. Bu gerekler, insanın değerini tanıma ve koruma istemleri olarak, yani insanları "yalnızca insan oldukları için" koruma istemleri olarak ortaya çıkmaktadır.‡ ifadede sözü geçen "insanın değeri"nden ne anlaşılmaktadır? İnsanın değeri, insanın diğer varlıklarla ya da insan olmayan her şeyle ilgisi bakımından özel durumu ve bu öze durumundan dolayı sahip olduğu bazı haklar, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeridir. İnsanın değeri, onun özellikleri ya da yapışa olanaklarıdır.§

Kuçuradi, temel insan haklarından, insana özgü olanakları kişilerde koruma istemleri olarak anlamaktadır. Bu haklar "herkesin, herkeste herkes için" korunduğu haklardır. Ona göre, kişi istemlerinde de baz önemli farklar vardır, istemlerden bir kısmı insanın olanaklarıyla doğrudan doğruya ilgilidir. Bu istemler,

---

* Albert Camus, Başkaldıran insan (Çev: Tahsil Yücel), Can Yayınları, İstanbul 2000, s. 12.

† Albert Camus, a.g.e., s. 15.

‡ İoanna Kuçuradi, "Felsefe ve insan Hakları", insan Haklarının Felsefi Temellen (Haz: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1996, s. 49.

§ Ioanna Kuçuradi, Insan ve Değerleri, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1998, s. 40.

insana özgü etkinlikleri gerçekleştirirken kişilere dokunulmamasının ifadesidir. Bu haklar, "bütün insanların eşi olduğu hakların bir kısmını" oluşturmaktadır. "Temel özgürlükler" de bu kişi haklarının yasal güvenceleridir. Bildirimin konusunu oluşturan yaşama hakkı, bu tür bir istemi dile getirmektedir. Diğer bir istem türü ise insanın olanaklarını geliştirebilmesinin önkoşulları ile ilgilidir. Eğitim, sağlık, çalışma bu tür istemlere örnektir.*

Temel bir insan hakkı olan yaşama hakkı kişinin hem bedensel hem ruhsal bütünlüğünün bozulmamasını ve bu bütünlüğün tümden ya da bir bölümünün zarar görmemesini talep eder.†

İşkencenin, yaşama hakkının talep ettiği ruhsal-bedensel bütünlüğü bozup bozmadığına, insanda yoksun bıraktığı şeylerin ne olduğuna insan hakları açısından bakalım

İŞKENCE VE YAŞAM HAKKI

Birleşmiş Milletlerin İşkence ve Başka Zalimce, İnsanlık dışı ya da Onur Kırıcı Davranış ya da Cezaya Karşı Sözleşmesi'nde işkence şöyle tanımlanmaktadır: "Bir kimseye kendisinden ya da üçüncü bir kişiden bir bilgi ya da itiraf sağlamak, kendisinin ya da üçüncü bir kişinin işlediği ya da işlediğinden kuşku duyulan bir eylemden ötürü onu cezalandırmak, kendisine ya da üçüncü bir kişiye gözdağı vermek ya da onları zorlamak amacıyla ya da herhangi bir ayrımcılığa dayalı bir nedenle bir resmi görevli ya da resmi sıfatla davranan bir başkası tarafından ya da onun kışkırtması ya da oluru ya da izniyle bilerek maddi ya da manevi ağır acı vermek ya da eziyette bulunmaktır." Birleşmiş Milletler'in bu sözleşmesinin 2. maddesinde, hiçbir durumun işkenceyi haklı gösteremeyeceği ve bir üst ya da resmi makamdan alınan emrin işkencenin gerekçesi olamayacağı

vurgulanır.

---

* İoanna Kuçuradi, "Felsefe ve İnsan Hakları", a.g.e., s. 51

† Bahri Savcı, "Yaşama Hakkı, Felsefe Açısından Pratiğe Doğru", İnsan Haklarının Felsefi Temelleri, a.g.e., s. 63.

George Ryley Scott, işkencenin yasal tanımının kabulü ile, işkencenin yalnızca devlet tarafından ve açıkça tanımlanmış amaçlar için uygulanabileceği görüşünü kabul etmek anlamına geleceğini, devlet tarafından bir işkence biçimi olarak uygulanan zulüm, devlet otoritesi olmaksızın bir birey ya da birkaç yurttaş tarafından gerçekleştirildiğinde meşru sayılamayacağını, bunun işkence değil saldırı olarak kabul edileceğini belirterek böyle bir yorumun hiç de yeterli olmadığı ve mantıken savunulamayacağını düşünmektedir. Scott'a göre, acı çeken kişiye yapılan uygulamanın, eziyet ya da zulmün derecesi yeterince şiddetli olduğunda, bunun işkenceden başka bir tanımının olamayacağı açıktır.*

Scott, işkencenin intikam hırsının hazır, etkili, tatmin edici ve kaba bir aracı olduğu düşüncesindedir. Bu araç devletten çok bireyle ilişkili intikam biçimlerinde söz konusudur. Yani sıradan koşullar altında işkence, topluma karşı işlenmiş bir suç veya soyut ilkelerin çiğnenmesi karşısında devletin adaleti sağlamak için başvurduğu bir yol olmaktan çok, haksızlığa uğradığını, kendisine ya da ailesine saldırıda bulunulduğunu düşünen bireyde gelişen ceza verme duygusuyla bağlantılıdır. Korkunç bir suçla yakından ilişkili olan bireyler tarafından sıkça ifade edilen, idam cezasının adaleti yerine getirmede tatmin edici olmadığı görüşü de bu tutumdan kaynaklanmaktadır. Kişisel intikam çığlığı, suçlunun ölümden önce uzun süre şiddetli bir biçimde ıstırap çekmesini ister, bir başka deyişle ölümden önce işkence yapılmalıdır. Scott'a göre, bütün işkence biçimlerinin doğasında bulunan bu intikam duygusunun altında birey için iktidar, devlet için otorite ve diktatörce hükmetme isteği yatmaktadır.†

İşkencenın yukarıdaki açıklamalar ışığında neden haklı gösterilemeyeceğine felsefi açıdan baktığımızda işkencenin insansal olanakları kişilerde gerçekleştirip geliştirebilmelerini engellediğini görüyoruz. Araştırmalara göre işkence gören kişilerde ortaya çıkan

---

* George Ryley Scott, İşkencenin Tarihi (Çev: Hamide Koyukan), Dost Kitabevi, Ankara 2001, s. 19.

† George Ryley Scott, a.g.e.. s. 76.

problemler şunlardır: Huzursuzluk ve kuşku hezeyanlarıyla birlikte gelişen şizofreni, yalnızlık, boşluk, anlamsızlık, terkedilmişlik duyguları, kişilerarası ve aile içi uyum bozuklukları, iş ve çalışmada verimsizlik, sevgi yitirilmesi, yaşama suçluluğu ve kalıcı beyin hasarları.

Yaşama suçluluğuna ilişkin olarak okuduğum bir vakayı kısaca nakletmek istiyorum: Aylar boyu işkence görmüş ve sonunda serbest bırakılmış biri, nişanlısının zoruyla doktora gider. Olaylar öncesinde evlenme hazırlıkları yapılan ve mutlu bir gelecek düşleri kurulan bu beraberlik yıkılmak üzeredir, işkence gören erkek, artık cinselliğinin kalmadığını söylüyor ve çevresindekilerin yargılandığı bir dönemde yaşıyor olmaktan dolayı kendisini suçluyor, artık yalnız yaşamak istediğin söylüyordu. Ne çevresi ne de hekim bu insana yardım edebildi, bir süre sonra erkek intihar etti.*

Bildirimin başında sorduğum soruyu işkence için yanıtlayabilirim işkence, her zaman temel bir insan hakkı olan yaşama hakkı ihlâlidir, çünkü insanın bazı yapısal olanaklarını (örneğin, korkudan ve yokluktan arınmış bir dünyanın oluşumuna katkı yapabilme olanağı) kişilerde engellemekte yaşama hakkının talep ettiği ruhsal ve bedensel bütünlüğü bozmakta ve insanın değerini ya da onurunu zedelemektedir. Öyleyse, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 5. maddesinde belirtildiği gibi "hiç kimseye işkence ya da zalimce, insanlık dışı ya da onur kırıcı davranış ya da ceza uygulanmamalıdır."

Aynı sorunun yanıtını idam cezası için vermeye çalışalım.

İDAM CEZASI VE YAŞAMA HAKKI

İdam, ölüm cezasıdır. İdam yoluyla kişinin hem ruhsal hem bedensel bütünlüğü tamamen sona ermektedir. Bu cezada, aynı suçu işleyecek insanları korkutmak ve işleyecekleri suçtan

---

* Ataman Tangör. "Bir Sorgulama Yöntemi Olarak İskence ve işkencenin Ruhsal Sonuçları", Hekimlik ve İnsanlık Hakları, Türk Tabipler Birliği Deneyimi, 1984-1992 (Derleyen: Ata Soyer), Türk Tabipler Birliği Yayını. Ankara 1996, s. 76.

caydırmak düşüncesi olduğun inanılır. Oysa Albert Camus, bu ceza üzerine kaleme aldığı Giyotin Üzerin adlı yapıtında serimlediği gibi, idam cezası suç işleyecek kişilere ibret olmamaktadır. Bu ceza, suça, "felakete düşer gibi düşen adamı" yıldıramamaktadır. 20. yüzyılın başında İngiltere'de yapılan bir istatistiğe göre, 250 idam mahkûmundan ,1 /0'i daha once bir veya iki idam cezasının infazında bizzat hazır bulunmuştur.* Bu duruma benzer bir saptamayı Afrikalı düşünür Odera Oruka'da yapıyor: "idam cezası birçok devlette hırsızlığa verilen cezadır. Sadece bir kaçını belirtirsek Kenya, Uganda, Zambia, Sierra Leone, Gana ve Nijeria' da hırsızlık için verilen ölüm cezası yasallaştırılmıştır. Bu devletlerde işlenen suça karşı verilen karar, jüri kararından sonra iki hafta içinde yerine getirilmektedir. Afrika'daki şiddete ilişkin suçlar ve hırsızlık olayları, alay edercesine bu suçlara karşı sert cezaların konulmasına rağmen, artmakta devam etmektedir".†

Camus'a göre idam cezası, insanlarda korku uyandıran en büyük cezadır Ölüm korkusu, kişinin varlığının en karanlık derinliklerinden fışkırır ve onu baştan başa kaplar. Yaşama güdüsü tehdit edildiği zaman insan, feci korkular içinde kıvranmaktadır. Bu korkuyla kişi, psikolojik bir parçalanma yaşamaktadır. Örnek olmak bakımından da ahlâk bozmaktan başka bir etkiye sahip değildir Bu ceza bir intikamdır ve kısas adını taşır. Kısasta adalet, kaba bir aritmetik kuralı olarak tanımlanmaktadır.

Albert Camus, kısas adaletine ilişkin Fransa'dan bir örnek verir. Altı Tunuslu üç Fransız jandarmasını öldürdüğü için idama mahkûm edilir. Ceza olarak üç mahkûm idam edilir üçü ölüm cezasından kurtulur, çünkü üç kurbana karşılık üç kişi idam edilecektir.

Devletin de insanların suç işleme oram üzerinde etkisi olduğunu düşünen Camus'a göre, eğer suçlular uygun konutlarda

---

* Albert Camus, Giyotin Üzerine (Çev: Ali Sirmen), Cem Yayınlan, İstanbul 1972. s. 23

† Odera H. Oruka, "Yasal Terörizm ve İnsan Hakları", İnsan Haklarının Felsefî Temelleri, a.g.e., s.145.

oturabilselerdi, alkol tüketimi azaltılabilseydi belki de suç işlemeyeceklerdi. Camus'un saydıklarına ben de eğitimi katmak isterim. Ülkemizde de eğitim görmeyi her insana sağlayabilseydik suç oranları azalabilirdi. Çünkü eğitilebilme, insanın yapısal olanaklarından birisidir. İdam cezasının geri dönüşü olmadığını savunan Camus, bütün idam edilen insanların mutlak suçlu insanlar olmadıkları görüşündedir. Tarihin yanlış karar örnekleriyle dolu olduğunu söyler ve "devlet her şeyden önce ölüm cezasını kaldırmalıdır" çağrısı yapar. Camus'un bir de öngörüsü vardır: Geleceğin birleşmiş Avrupası, "herkesin umutla beklediği" Avrupa Kanunun birinci maddesinde ölüm cezası kaldırılacaktır. Bu öngörü, bugün gerçekleşmiştir. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin ilk maddelerinden birisi "yaşam hakkının yasayla korunması" ve Ölüm Cezasının Kaldırılmasına İlişkin 6 no'lu Protokol'ün ilk maddesi "ölüm cezasının kaldırılması"dır.

İşkence için yanıtladığım sorumu tekrarlayayım: İdam cezası her zaman bir insan hakkı olan yaşama hakkı ihlâli midir? Bu soruya yanıtım, bu cezanın her zaman temel bir insan hakkı olan yaşama hakkı ihlâli olduğu biçiminde olacaktır. Çünkü bu ceza insanın bazı yapısal olanaklarını (örneğin eğitilebilme, yaratıcı olabilme olanağı) kişilerde engellemekte, yaşama hakkının talep ettiği ruhsal ve bedensel bütünlüğü bozmakta ve insanın değerini ya da onurunu zedelemektedir. Öyleyse insan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 3. maddesinde belirtildiği gibi "herkesin yaşama hakkı vardır" ve olmalıdır.

Aynı sorunun yanıtını ötenazi için vermeye çalışalım.

ÖTENAZİ VE YAŞAMA HAKKI

Eski Yunanca eu (ευ) ve thanatos (θανατος) sözcüklerinden oluşmuş bir kavram olan ötenazi, iyi ölüm anlamına gelmektedir. Ölümü iyi kılan şeyin ne olduğu ve diğer ölme-öldürme biçimlerinden farkın, onun tanımı içinde saklı olduğu düşünülür. Ötenazi, "umutsuz bir hastalığa yakalanan ve bundan dolayı acı

çeken birinin kendi hayatına son vermesi veya bir başkasından bu işlemi kendisi için yapmasını istemesidir".*

Bu işlemi yapan açısından bakıldığında ötenazi, aktif ve pasif olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Aktif ötenazi, "ani ölüme neden olan ölümcül dozda ilacı enjekte etmek", pasif ötenazi, "hastanın bir müddet daha yaşamasını sağlayan yaşam destekleyici tedavi sunmayarak veya yaşam destekleyici tedaviyi sona erdirerek ölümü hızlandırmaktır".†

Hasta göz önüne alındığında ötenazi, istemli ve istem dışı ötenazi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İstemli ötenazi, "acı çeken ölümcül bir hastanın kendi talebi üzerine, hekimin bir eylemi veya hareketsiz kalması ile, hastanın ölmesine yardım etmesi", istem dışı ötenazi ise "ölümcül hastanın ölüm ile yaşam arasında seçim yapabilecek durumda olmadığı, iradesinin ne yönde olacağının saptanamadığı durumlarda" ötenazi uygulamasıdır.‡

Bu sınıflamaların yanında, ötenazinin kabul edildiği ve uygulandığı ülkelerde geliştirilen, hastanın istemine dayanan yeni bir ötenazi sınıflaması daha vardır. Hekim hastanın kendisinin gerçekleştireceği ölme eylemine yol göstererek yardımcı olmaktadır.

Şimdi, acaba, bütün bu ötenazi sınıflamalarında, temel bir hak olan yaşama hakkı ihlâli her zaman söz konusu mudur? Yaşama hakkının talep ettiği ruhsal ve bedensel bütünlük, acı çeken ölümcül bir hastanın kendi ölüm talebi ile ya da bu talep olmaksızın uygulanan ötenazi ile bozulmakta mıdır? Ötenazi işlemi daha önce işkence ve idam cezası için söylediğim insanın yapısal olanaklarını kişilerde engellemekte midir?

Ötenazi hakkında genel yargıların ve hukuk oluşturmaların doğru olmadığını düşünüyorum. Her durum, kendi özel koşullarında doğru değerlendirilmelidir. Bir hekimin ötenazinin

---

* Hakan Poyraz, "Etik Sorunlar Açısından Euthanasie", Felsefe Dünyası, Ankara 1996. Saye 14, s. 42

† Sibel İnceoğlu, Ölme Hakkı, Ayrıntı Yayınlan, İstanbul 1999. s. 135.

‡ Sibel İnceoğlu, a.g.e., s. 217.

farklı durumlarında karşılaştığında bunun üstesinden gelmesi noktasında, eyleminin etik bir eylem olacağı açıktır. Etik eylem, eylemi yapan kişinin yöneldiği kişiyi ve bir bütün olarak durumu hesaba katan ve insanın değerine en az zarar veren eylemdir.* Tıp etiğinde de durum bundan farklı değildir. Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik adlı yapıtında söylediği gibi, eylemi yapan, "kime, neyi, ne ile, niçin" yaptığının farkında olması† konusunda yanlışa düşmemelidir.

Ötenazi konusunda, kitle iletişim araçlarına konu olmuş, acılarından kurtulmak isteyen insanların haberleriyle karşılaşıyoruz. Bu haberlerde dikkat çeken önemli nokta, insanların ötenazi taleplerinin farklılıklar göstermesidir. Ülkemizde ötenazi talepleri maddi ve teknik donanım yetersizlikleri sonucu da olabilmektedir. Kitle iletişim araçlarına yansımış bir ötenazi talebi söylediğim bu duruma örnek oluşturabilir:

İşsiz kalıp ekonomik sıkıntı yaşadığını söyleyen biri, yasalarımızda ötenazinin olmadığını ve bu yasanın çıkarılıp kendisinin ve oğlunun faydalanmasını talep etmişti (Kanal 7, 25.05.2001).

Bu talebin asla ötenazi talebi ile bağdaşmadığı açıktır. Sorumuzun yanıtını ötenazi için vermeye çalışırsak şunları söylemek mümkündür. Ötenazi uygulaması her zaman yaşama hakkı ihlâli olmayabilir. Ancak ötenazi ile, yaşama hakkı ihlâli arasında çok küçük sınırların da olabileceği konusunda uyanık olunmalıdır. Çünkü bu uygulamada pek çok etik sorun vardır.

Bildirimin tartışma noktasını oluşturan sorumu son olarak kürtaj olarak bildiğimiz abortus ile ilgisinde sorayım: Acaba, abortus yaşam hakkının talep ettiği bedensel ve ruhsal bütünlüğü her zaman bozmakta mıdır? Bu uygulamada insanın hangi olanakları kişilerce gerçekleşememektedir?

---

* İoanna Kuçuradi, Etik, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1996, s. 81.
† Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, a.g.e., s. 1135b-10.

ABORTUS VE YAŞAMA HAKKI

Abortus, "uterus içindeki embriyo ya da fetüsün yaşamının sonlandırılması amacıyla vaktinden önce uterus dışına çıkartılması ya da imha edilmesi" olarak tanımlanmaktadır.*

Abortusa ilişkin tartışmalarda iki farklı tutumun söz konusu olduğunu görüyoruz, ilki, abortusun hamileliğin her aşamasında yanlış olduğu, doğmuş bir bebekle doğmak üzere olan bir cenini öldürme arasında hiçbir ahlâkî farkın bulunmadığı ve doğmamış çocuğun da yaşama hakkına sahip olduğunu savunan abortus karşıtı tutum, diğeri ise, abortus işlemine hamileliğin her aşamasında izin verileceği, döllenmiş yumurta ile başlayan sürecin kadının bedeninde yaşandığı gerçeği ile bu işlemin yapılıp yapılamayacağı hakkında son sözü kadının söylemesi gerektiğini savunan abortus yanlısı tutumdur.†

Bu iki farklı tartışmaya neden olan soru, "Yaşam ne zaman başlar? sorusudur. Abortus karşıtı düşünce, yaşamın, "yumurtanın döllendiği an" ile başladığını ve döllenmiş yumurtanın potansiyel bir insan olduğunu, ona gerçek insanların sahip olduğu hakların ve korunma ayrıcalığının aynısının verilmesi gerektiğini savunmaktadır.‡

John Harris, döllenmiş yumurtanın potansiyel insan olduğum düşünmenin bazı sorunlar doğuracağını düşünür ve döllenmiş yumurtayı insan gibi davranılacaksa, kaçınılmaz biçimde ölecek olan biz insanlara da şu anda ölmüş gibi davranmak gerektiğini ifade eder. Döllenmiş yumurtaya insan muamelesi yapmanın yaratacağı diğer sorun, potansiyel insan olanın yalnızca döllenmiş yumurta hücresi olmadığı noktasında doğmaktadır. Döllenmemiş yumurta ve sperm de aynı şekilde bire potansiyel insandır. Bu görüşe zaman zaman itirazlar da bulunuluyorsa da Harris bir

---

* Ş. Aksoy, Aktaran: Hafize Öztürk, "Abortus ve Etik Sorunlar", Etik Bunun Neresinde!, Ankara 1997, s. 75.

† Jön Muttali, Ahlâk Üzerine Tartılmalar, (Çev: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınlan, İstanbul 1997 s. 124.

‡ John Harris, Hayatın Değeri, (Çev: Süha Sertabiboğlu), Ayrıntı Yayınlan, İstanbul 1998.S.31-32.

gerçeği hatırlatmaktadır. Döllenmemiş yumurta ve spermde de döllenmiş yumurta haline gelme potansiyeli vardır. Yaşam, durmaksızın evrimleşen, devamlı bir süreçtir. Yumurta döllenmeden önce de canlıdır hatta sperm de canlıdır ve hareketlidir. "O halde" der, Harris, "döllenmeyle başlayan şey yaşam değildir".*

Fetusun kişi olmadığını düşünen ve bu nedenle de fetusun yaşamını vaktinden önce sona erdirildiğinde de haksızlık yapılmayacağını düşüne Harris, bir kadının çocuk sahibi olmayı ya da olmamayı özgüre seçebildiğini savunur. Peki buna karar verilirken fetusun babasının ya da diğer kişilerin istekleri ne olacak? Neden sadece kadının tercihi önemlidir?

Fetusun babası fetusun hayatta kalması konusuyla elbette ilgilidir. Fetus, babanın da genetik yapısının bir parçasını taşımaktadır. Eğer anneyle baba uzlaşıyorsa, sorun yok demektir. Ama uzlaşmazlığa düştüklerinde durum ne olacak? Harris, fetusun kaderinin babayı ne kadar ilgilendirirse ilgilendirsin, bu kararın anne lehinde olduğunu savunmaktadır.†

Sorumu şöyle yanıtlayabilirim: Abortus uygulaması temel bir insan hakkı olan yaşama hakkını, her zaman ihlâl demek değildir. Bu uygulama, insanın bazı yapısal olanaklarını gerçekleştirmesi için koşullardan yoksun bırakmamaktadır. Yaşama hakkı, insanların yaşarken görmesi gereken muameleyi dile getirir. Yaşama hakkının talep ettiği muamele, kişilerin ruhsal ve bedensel bütünlüğünü bozmamaktır. Abortus uygulamasının bu bütünlüğü bozduğunu düşünmüyorum. Ancak, abortus konusunda da ötenazi de olduğu gibi, değer sorunlarına yol açacak bir durumda değer korunması yönünde uyanık olunması gerektiğini de söylemeliyim. Çünkü abortus işleminin etik sorunlarla olan ilgisinde düşünülmemiş pek çok nokta karşımıza çıkabilir.

Yaşama hakkı ile olan ilgisinde karşılaştığımız sorunlar, yalnızca işkence, ölüm cezası, ötenazi ve abortus uygulamaları

---

* John Harris, a.g.e., s. 32.

†

değildir. Bunların yanında, terör, savaşlar, insan üzerinde yapılan deneyler, ölüm oruçları ve intihar felsefî bakış ile tartışılmayı bekleyen sorunlardır. Bu sorunlar konusunda söyleyecek sözleri olan biz felsefecilerin, korkudan ve yokluktan arınmış bir dünyanın oluşumuna büyük katkıları olacaktır.

(Kaynak: Düşünceler ve Problemler, Adak Yayınları 2004)