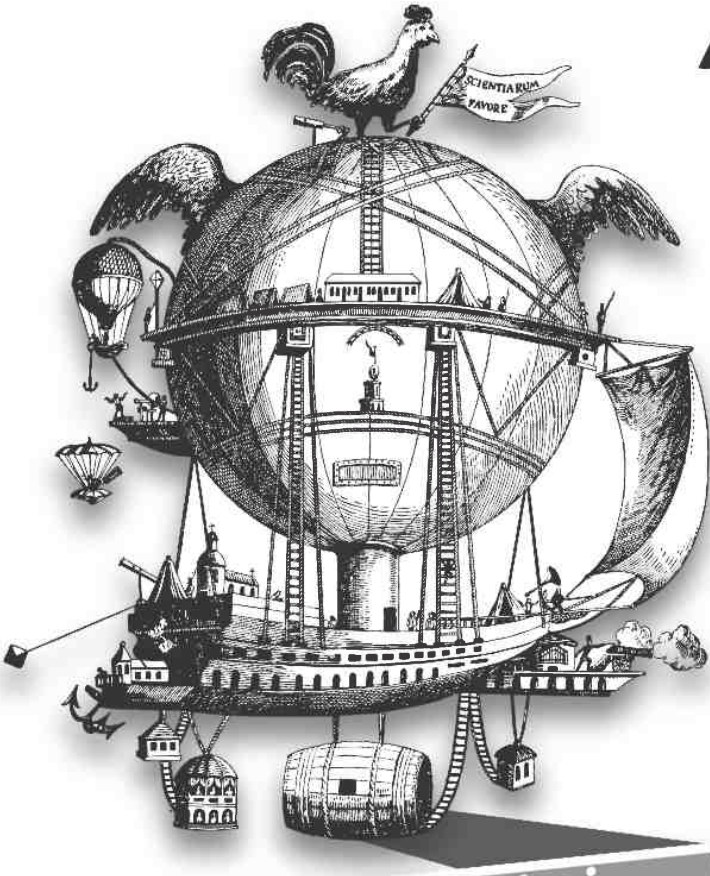


FELSEFEYE GİRİŞ

PROF. DR. AHMET ARSLAN

Arslan, Ahmet
Felsefeye Giriş

1. Felsefe **2.** Giriş

ISBN 13: 978-975-250-011-0

Adres Yayınları® / 11
16. Baskı: Eylül 2012; 15. Baskı: Eylül 2011; 7-14. Baskılar: 2003-2010;
1-6. Baskılar: 1994-2002 (Vadi Yayınları)

© 2012, 2011, 2010, 2009, 2008, 2005, 2003, Adres Yayınları®

Sayfa Düzeni: Liberte Yayınları
Kapak Tasarımı: Muhsin Doğan
Montaj: Merkez Repro
Baskı: Tarcan Matbaası
Adres: Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15, İskitler, Ankara
Telefon: (312) 384 34 35-36 | Faks: (312) 384 34 37 | Sertifika No: 25744

LiBeRtE
liberteyayıngrubu
Adres: GMK Bulvarı No: 108/16, 06570 Maltepe, Ankara
Telefon: (312) 230 87 03 | **Faks:** (312) 230 80 03
Web: www.liberte.com | **E-mail:** info@liberte.com.tr
Sertifika No: 16438

Adres Yayınları® Liberte Yayın Grubu'nun tescilli bir markasıdır

Ahmet Arslan, 1944 yılında Urfa'da doğmuş, lisans ve lisansüstü öğrenimini Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nde tamamlamıştır. 1978 yılında aynı kurumda doçent, 1988 yılında Ege Üniversitesi'nde profesör olmuş ve 2011 yılında emekliye ayrılmıştır.

Ahmet Arslan Arapça, Fransızca, İngilizce ve Almanca bilmektedir. Bu dillerden ve felsefenin çeşitli alanlarına ait çok sayıda çevirisi bulunmaktadır. Uzmanlık sahası Antikçağ Yunan Felsefesi, Ortaçağ İslam Felsefesi,Osmanlı Kelam Düşüncesi olup bu alanlarda yazmış olduğu bazı telif eserleri şunlardır:

İlkçağ Felsefe Tarihi (5 cilt)

İbni Haldun

İslam Felsefesi Üzerine

Kemal-Paşazade'nin Tehafüt Haşiyesi (2 cilt).

Bu günlerde İlkçağ Felsefe Tarihi'nin bir devamı olarak yayınlamayı planladığı Ortaçağ İslam düşüncesi üzerinde çalışmaktadır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZLER 17-21-23

1 FELSEFEYE GİRİŞ

Felsefe Nedir? 27
Gündelik Bilgi veya Sağduyu Bilgisi 28
Felsefî Bilgi 29
Felsefî Düşüncenin Özellikleri 32
Felsefenin Analitik ve Sentetik İşlevi 33
Felsefe ve Değerler 34
Bilgelik Sevgisi Olarak Felsefe 34
Değerler Felsefesi 35
Felsefenin Belli Başlı Disiplinleri 36
Felsefe-Bilim İlişkisi 36
Felsefe-Din İlişkisi 39
Felsefe-Sanat İlişkisi 42
Felsefenin Yararı 43

2 BİLGİ FELSEFESİ

Tarihsel Perspektif 47
Bilgi Teorisi veya Epistemoloji Nedir? 48
Bilginin İmkânı 49
Bilginin Kaynağı ve Araçları 50
Bilginin Alanı, Kapsamı, Sınırları 51
Bilginin Ölçütü veya Standartları 53

Doğruluk-Gerçeklik 55
Doğruluk-Anlamlılık 56
Bilgi Teorisi ve Mantık 58
Şüpheciler (Septikler) 60
Bir Tavır Olarak Şüphecilik 61
Bir Yöntem Olarak Şüphecilik 61
Deney-Dışı Bilgiye İlişkin Şüphecilik 63
Aşırı Şüphecilik 67
Bilginin Kaynağı [Tarihsel Perspektif] 68
Deneycilik (Empirizm) 72
Akılcılık (Rasyonalizm) 73
Eleştiri Felsefesi 75
Sezgicilik 76
Pozitivizm 79
Yeni-Pozitivizm 82
Analitik Felsefe 83
Bilginin Ölçütü ve Standartları 84
Pragmatizm 84

3 BİLİM FELSEFESİ

Bilim Felsefesi Nedir? 89
Felsefe, Bilim Felsefesi midir? 91
Bilim Nedir? 98
Bir Ürün veya Sonuç Olarak Bilimin Özellikleri 99
Bilim ve Bilimlerin Türleri 103
Formel Bilim ve Deneysel Bilim 105
Formel Bilimlerin Karakteri 106
Deneysel Bilimlerin Karakteri 109
Gözlem 114
Varsayım 115
Doğrulama (veya eski dilde tahkik etme) 115
Deney ve Gözlem Arasındaki Farklar 115

Bilimsel Açıklama ... 116
Yasa ... 117
Bilimsel Yasa-Doğa Yasası ... 118
Bilimsel Yasa-Toplum Yasası ... 118
Kuram ... 119
Bilimin Değeri ... 120

4 VARLIK FELSEFESİ

Varlık Felsefesi Nedir? ... 125
Varlık Felsefesinin Problemleri ... 130
Varlık Felsefesi ile Bilimler Arasındaki İlişkiler ... 131
Varlık Felsefesi (*Ontology*), Tanrıbilim (*Theology*) ve Metafizik Arasındaki İlişkiler ... 136
Varlık Maddedir ... 139
Demokritos ve Atomcu Madde Anlayışı ... 139
Hobbes ve Cisimci Madde Anlayışı ... 141
De la Mettrie ve Makine-İnsan ... 143
Marx ve Tarihsel Materyalizm ... 144
Varlık Maddî Değildir, Tinseldir ... 148
Platon ve İdealar Kuramı ... 149
İbni Sina ve Ruhun Tinselliği ... 152
Berkeley ve Öznel İdealizm ... 153
Hegel ve Mutlak veya Nesnel İdealizm ... 154
Varlık Hem Maddîdir, Hem Tinseldir ... 156
Aristoteles ve Madde-Form Öğretisi ... 156
Descartes ve Beden-Ruh Problemi ... 159
Spinoza ve Madde-Ruh Paralelizmi ... 160

5 AHLÂK FELSEFESİ

Değer ve Olgu ... 163
Değerlerin Yapısı ... 166
Değeri Meydana Getiren Şey Nedir? ... 170

Değer Tanımlanamaz Bir Şeydir 170
Değerli Olan, Haz Verici Olandır 173
Arzu veya Tercih Olarak Değer 176
Ahlâkî Değerler 177
Ahlâk ve Ahlâk Felsefesi 179
Ahlâk Felsefesi ve Sosyal Bilimler 179
Ahlâk Felsefesine İki Yaklaşım 181
Ahlâkî Durum 184
Ahlâkî Davranışın Koşulları 185
Özgürlük Problemi 187
Ahlâkta Amaçlar ve Araçlar 194
Ahlâk Kuramlarının Sınıflandırılmaları 195
Sokrates ve Ahlâk Felsefesinin Ortaya Çıkışı 197
Kinikler ve Kayıtsızlık Ahlâkı 199
Kireneler ve Haz Ahlâkı 200
Platon-Aristoteles ve Mutluluk Ahlâkı 201
Epikuros ve Acıdan Kaçış 206
Stoacılık ve Kendine Hâkimiyet 209
Tek-Tanrıcı Dinlerin Ahlâk Geleneği 212
Faydacı Ahlâk Geleneği 214
Kant ve Ödev Ahlâkı 221

6 SİYASET FELSEFESİ

Siyaset Nedir? 231
Siyaset Felsefesi ve Etik 232
Siyaset Felsefesi ve Siyaset Bilimi 236
Siyaset Felsefesine Farklı İki Yaklaşım 236
Siyaset Felsefesi ile Sosyal Bilimler veya İnsan Bilimleri Arasındaki İlişkiler 237
Siyasetin Gerekliliği 238
Siyaset Felsefesinin Problem ve Kavramları 240
Devletin Gerekliliği ve Anarşizm 247
Tanrı Devleti 250

Platon ve Seçkinlerin Egemenliği ... 253
Hobbes ve Tek Kişinin Mutlak Yönetimi ... 263
Rousseau ve Demokratik Totalitarizm ... 269
Locke ve Liberal Demokrasi ... 273
Demokrasiye Yöneltilen Eleştiriler ... 281

7 SİYASET FELSEFESİ

Estetik ve Sanat Felsefesi ... 299
Estetik Tavır ... 303
Estetik Nesne ... 304
Estetik Haz ... 305
Estetiğin Konusu Olarak Sanat ... 307
Sanatların Sınıflandırılması ... 308
Sanat Felsefesi ve Sanat Eleştirisi ... 309
Sanat Eserinin Farklı Değerleri ... 311
Duyusal Değerler ... 311
Formel Değerler ... 311
Hayat Değerleri ... 313
Sanat ve Ahlâk ... 313
Sanat ve Doğru ... 316
Estetik-Sanatsal Değerlere Öznelci ve Nesnelci Yaklaşımlar ... 319
Öznelci Kuram ... 319
Nesnelci Kuram ... 320
Sanat Kuramları ... 321
Platon ve Taklit Olarak Sanat ... 321
Romantikler ve Yaratım Olarak Sanat ... 323
Schiller ve Oyun Olarak Sanat ... 324

8 DİN FELSEFESİ

Din Felsefesi Nedir? ... 327
Din Nedir? ... 328
Teoloji ile Din Felsefesi Arasındaki Farklar ... 332

Din Felsefesi ile Din Bilimleri Arasındaki İlişkiler 334
Dinsel Bilgi ve Bilimsel Bilgi 335
Tann'nın Varlığı ve Özellikleri 340
Tann'nın Varlığını Kabûl Edenler 342
Teizm 342
Yaradancılık (Deizm) 343
Tüm-Tanrıcılık (Panteizm) 345
Tann'nın Varlığı Lehine İleri Sürülen Kanıtlar 347
Evrendeki Düzenden Hareket Eden Kanıt (Teleolojik Kanıt) 348
Evrenin Varlığından Hareket Eden Kanıt (Kozmolojik Kanıt) 352
Tanrı Kavramından Hareket Eden Kanıt (Ontolojik Kanıt) 355
Tanrı Kanıtlarının Genel Bir Değerlendirilmesi 359
Tanrıtanımazcılık (Ateizm) 361
Evrende Kötünün ve Acının Varlığı Problemi 365
İmancılık (Fideizm) 373

9 EĞİTİM FELSEFESİ

Eğitim Felsefesi Nedir? 377
Eğitim Felsefesi ve Eğitim Bilimleri 379
Eğitim Felsefesi ile Diğer Felsefe Dalları Arasındaki İlişkiler 380
Eğitim Felsefesine İki Yaklaşım 381
Eğitim Felsefesinin Temel Kavram ve Problemleri 382
Eğitim, Ahlâk ve Din Arasındaki İlişkiler 390
Çağdaş Eğitim Kuramları 396
Dâimîcilik (Perennialism) 397
İlericilik (Progressivism) 400
Temel Esasçılık (Essentialism) 403
Yeniden İnşacılık (Reconstructionism) 406

SÖZLÜK 409
KAYNAKÇA 415
DİZİN 419

ÖNSÖZ

Dilimizde telif veya çeviri eser olarak felsefe hakkında giriş mahiyetinde bilgi veren kitap sayısı sınırhdır. Öte yandan bu yönde yazılmış eserlerin sâhip oldukları önemli meziyetleri yanında bazı kusurları bulunmaktadır. Bu kusurlardan önemli olarak gördüklerim a) yazarlarının mensup oldukları felsefe akımlarının bakış açısını gereğinden fazla yansıtmaları, b) felsefenin aynı ölçüde değer taşıyan disiplinlerinden bazılarını diğerlerinin aleyhine ihmâl etmeleri, c) nihâyet özellikle yabancı dillerden yapılan çeviri eserlerinde, felsefe tarihi içinde yer alan İslâm filozoflarının ad ve eserlerinden, katkılarından söz edilmemiş olmasıdır.

Birinci nokta bu felsefeye giriş eserlerinin felsefeye girişten çok yazarlarının felsefelerine bir giriş olması sonucunu doğurmaktadır. Şüphesiz bu da değerli bir şey olmakla birlikte felsefeye yeni başlayan, felsefe hakkında bir ilk ve doğru bilgi edinmek isteyen biri için önemli sakıncaları olan bir husustur.

İkinci nokta da felsefenin temel disiplinleri ile ilgili olarak insanı eksik ve yetersiz bilgi sâhibi olmaya götürdüğü, örneğin bir siyaset veya din felsefesi gibi felsefenin en değerli alanlarından bazılarını yok saydığı için muayyen bir mahzur içermektedir (Nitekim benim aşağı yukarı on yıl önce İngilizceden Türkçeye çevirdiğim ve derslerimde okuttuğum, şimdiye

kadar iki baskısı yapılmış ve tükenmiş olan *Felsefeye Giriş* kitabım (John Herman Randall, Jr-Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*. Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, 2. Baskı, İzmir, 1991) sâhip olduğunu düşündüğüm önemli meziyetleri yanında Amerikan felsefe geleneğinin en önemli akımı olan, hatta resmî Amerikan felsefe görüşü sayabileceğimiz pragmatizme geniş ölçüde yer vermesine karşılık, varoluşçuluğa ya da fenomenolojiye hiç yer vermemekte; aynı şekilde bilgi kuramı, bilim felsefesi, varlık felsefesi ile ilgili konuları geniş ölçüde ele almasına karşılık siyaset felsefesine herhangi bir bölüm ayırmamaktadır).

Nihâyet üçüncü nokta ile ilgili eksiklik, bizim ait olduğumuz kültür çevresinin felsefe alanında geçmişte gerçekleştirmiş olduğu başarılardan habersiz, felsefeyi ve felsefî düşünme tarzını kendi kültür çevremize tamamen yabancı bir varlık olarak gören yanhş veya eksik bir bilince sâhip olmamız sonucunu doğurmaktadır. Tahmin edilebileceği üzere bu giriş kitabında bu tür eksiklikleri ortadan kaldırmak isteyen bir bakış açısı izlenmeye çahşılmıştır.

Bu kitapta şu ilkeler ve hedefler gözetilmiştir: a) Felsefenin ne olduğu, felsefî bilginin özellikleri, felsefenin işlevi, felsefe ile benzeri diğer temel kültürel-entelektüel etkinlik alanları (bilim, sanat, din) arasındaki ilişkiler hakkında genel ve temel bir bilgi kazandırmak; b) felsefenin belli başlı disiplinleri (bilgi felsefesi, bilim felsefesi, varlık felsefesi, ahlâk, siyaset ve din felsefeleri); bu disiplinlerin alanları içine giren belli başh problemler, kavramlar; bu alanlarda ileri sürülen belli başh kuramlar, ortaya çıkan akımlar hakkında bilgi vermek; c) felsefenin tarih içinde ve çeşitli filozoflar tarafından gerçekleştirilen önemli başarılarını sergilerken bu faaliyet alanında yer

alan kalbur-üstü Türk-İslâm filozoflarının (Farabi, İbni Sina, İbni Haldun, Gazali vb.) görüş ve katkılarına temas etmek ve onların evrensel düşünce tarihi içindeki yerleriyle ilgili olarak sağlıklı bir bilinç kazandırmak, d) nihâyet bütün bunları yaparken felsefenin dâima şüpheci ve eleştirici bir özellik taşıyan ruhunu açığa çıkartmak amacıyla ortaya atılan her tez, getirilen her öneri, geliştirilen her kurama yöneltilmiş olan itiraz, eleştiri ve karşı çıkışları göstermek ve böylece öğrencide felsefenin ruhunu doğru bir şekilde kavramak yönünde sağlam bir anlayış oluşturmak.

Bu kitabın ana okuyucu ve hedef kitlesi, üniversitelerde felsefe bölümlerinde ders alan öğrenciler, felsefeyle şu veya bu nedenle ilgilenen ve bilgi sâhibi olmak isteyen farklı alan ve meslek gruplarından aydınlar ve nihâyet Milli Eğitim Bakanlığı tarafından kabûl edilen lise son öğrencileri için 'Felsefe' veya 'Felsefeye Giriş' dersini okutmakla görevli felsefe öğretmenleridir. Kitap, sözünü ettiğimiz bu dersin müfredat programına da uygun olarak hazırlandığı için bu dersin öğretmenleri tarafından bir kılavuz kitap olarak da kullanılabilir.

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

İLK BASKISINDAN AŞAĞI YUKARI İKİ YIL SONRA BU KİTABın ikinci baskısının yapılması imkân ve ihtiyacının ortaya çıkmasından memnunum. Bunu onun ilk baskısının önsözünde işaret ettiğim özelliklerinin okuyucu tarafından olumlu bir şekilde değerlendirildiğinin bir işareti olarak alıyorum. Bu baskıda birinci baskıya göre bazı önemli değişiklikler yaptım. Kitabın sonuna, birinci baskıda bulunmayan yeni bir bölüm, eğitim felsefesine ayırdığım bir bölüm ekledim. İçinde yaşadığımız çağdaş toplumda eğitimin her geçen gün artan önemi, ayrıca bu kitabın esas olarak hitap etmeyi arzu ettiği Edebiyat ve İlâhiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin mezun olduklarında büyük bir çoğunlukla kendisine yöneldikleri öğretmenlik mesleğinin eğitimle olan sıkı ilişkisi, eğitim felsefesine tahsis ettiğim bu yeni bölümün varlık nedenini oluşturmaktadır.

Bundan başka bu baskıda ahlâk ve siyaset felsefesine ayırmış olduğum bölümleri elden geçirdim ve büyük ölçüde genişlettim. Bunun da kaynağında esas olarak son yıllarda ilgimi ahlâk ve siyaset felsefesine ilişkin konularda yoğunlaştırmamın ve birinci baskıda bu konulara ayırdığım bölümlerin bugün bana artık yeterli gelmemesinin en büyük payı bulunduğunu itiraf ederim. Ancak bunun kitabın diğer bölümleriyle bu bölümleri arasında diğer bölümler aleyhine belli bir

dengesizlik meydana getirdiği de bir gerçektir. Kısmet olursa bundan sonraki bir baskıda yapmam gereken şeylerin başında bu dengesizliği gidermek üzere kitabın diğer bölümlerini de yeniden bir elden geçirmem gelecektir.

Nihâyet dikkatli bir okuyucu felsefenin ne olduğuna ayrılan birinci bölünde bazı değişiklikler yapmış olduğumu fark edecektir. Ümidim ve temennim, kitabın bu yeni şeklinin onun esas hedefkitlesi olan üniversitelerde şu veya bu şekilde, şu veya bu adla felsefe öğretimi gören öğrencilerin, liselerde felsefe grubu dersleri veren felsefe öğretmenlerinin, nihâyet felsefeyle ilgilenen genel aydın okuyucunun felsefeye giriş ihtiyacını daha iyi bir şekilde karşılayabilecek bir niteliğe kavuşmuş olmasıdır.

Kitabın bu şekliyle görmeye devam etmesini umut ettiğim ilgi, sonraki bir baskıda muhtemelen yukarıda işaret ettiğim gibi bana onun bazı bölümlerini yeniden elden geçirme fırsatı vereceği gibi bu şeklinde de hâlâ içinde bulundurmadığını bildiğim felsefenin bazı başka özel ilgi alanları ve dalları, örneğin dil felsefesi, tarih felsefesi gibi alanları ve dalları hakkında da yeni bölümler ekleme imkânını sağlayacaktır.

BU BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitabın ilk baskısının yapıldığı tarihten bu yana yaklaşık on sekiz yıl geçti. Kitap bu süre içinde tahmin ettiğim ve umduğum büyük bir ilgiyle karşılandı. En azından bildiğim kadarıyla felsefe, sosyoloji, eğitim, ilâhiyat öğretimi yapan fakültelerin, bölümlerin çoğunda felsefeye giriş dersleri için bir başvuru kitabı, ders kitabı niteliğini kazandı. Bunun sonucucunda da o zamandan bu yana birçok yeni baskısı yapıldı.

Bu arada ülkemizde felsefe, felsefe disiplinleri, felsefenin belli başh problemleri hakkında genel bilgi veya giriş mahiyetinde bilgi veren telif niteliğinde bazı yeni kitaplar yazıldı veya bu mahiyetteki bazı Batıh yazarların eserleri dilimize kazandırıldı. Bu ikinciler arasında çevirilerini kendim yaptığım iki tanesini zikretmek isterim. Bunlardan birincisi Cambridge University Press yayınları arasında yer alan ve Chris Horner-Emrys Westacott tarafından yazılmış olan *Thinking Through Philosophy* adh eserdir. *Felsefe Aracılığıyla Düşünme* adıyla Türkçeye çevirdiğim bu kitap Phoenix Yayınevi tarafından 2001'de yayınlandı. Diğeri André Verges ve Denis Huisman tarafından yazılmış ve 1960'lardan bu yana Fransa'da ve Fransızca öğretim yapan dünyanın başka yerlerindeki liselerde felsefe dersi için resmî ders kitabı olarak kabûl edilen *Cours de*

Philosophie adlı eserdir. Bu eserin ülkemizde lise felsefe programını göz önünde bulundurarak çeşitli bölümlerinden yaptığım çeviri TÜSİAD tarafından Aralık 2002'de *Felsefe 2002* adıyla yayınlanan toplam 410 sayfalık kitabın 260 sayfalık birinci kısmını oluşturmaktadır.

Bu baskıda *Felsefeye Giriş*'e yeni bir bölüm eklemedim. Ancak kitabın bütününü yeniden elden geçirdim ve özellikle ahlâk ve din felsefesi konularına tahsis ettiğim 5. ve 7. bölümlerinde önemli değişiklikler yaptım. Bu iki bölümde bazı kısımları çıkardım, bazılarını değiştirdim, bazılarına hatırı sayılır eklemeler yaptım. 7. Bölüm'e eklediğim 'Evrende Kötünün ve Acının Varlığı Problemi' alt-bölümüne okuyucunun özellikle dikkatini çekmek isterim. Bu değişikliklerin kitabın içeriğini daha zenginleştirdiğini düşünüyorum.

Felsefeye Giriş in bu yeni şekliyle de felsefeyle ilgilenen okuyucular ve öğrencilere yararlı olmaya devam edeceğini umarım.

Felsefe Nedir?

Aristoteles'in ünlü yapıtı *Metafizik* 'Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler' cümlesi ile başlar. Yine Aristoteles'e göre insanlarm duyularmı kullanmaktan, örneğin görmekten, işitmekten vb. duydukları zevk bunun en açık kanıtıdır. Gerçekten de insanı insan yapan en önemli özelliklerinden biri herhâlde onun kendisini çevreleyen dünyayı, içinde yaşadığı toplumu, geçmişini ve bütün yanları ile bizzat kendisini tanımak ve bilmek istemesidir.

Şimdi bilgi, bilen varlıkla (felsefe dilinde özne veya süje ile), bilinmesi istenen veya bilinen varlık (felsefe dilinde nesne veya obje) arasındaki bir ilişkidir. Bu ilişkide bilenin mi yoksa bilinenin mi ağır bastığı; bilginin imkânı veya imkânsızlığı; bilginin kaynağı, alanı, kapsamı, sınırları vb. türünden sorular felsefenin bilgi teorisi veya epistemoloji diye adlandırılan dalının özel konusunu oluşturur. Bu konu kitabımızda bundan bir sonraki bölümde geniş olarak ele alınacaktır.

Felsefe de esas olarak bir tür bilgidir, ancak özel bir tür bilgidir. Felsefenin ne tür bir bilgi olduğunu, felsefî bir bilginin

özelliklerinin neler olduğunu anlamak için diğer belli başlı bilgi türlerinden söz etmek gerekir. Burada ele alacağımız bilgi türleri ise gündelik bilgi ve bilimsel bilgidir.

Gündelik Bilgi veya Sağduyu Bilgisi

Bunlardan en yaygın olanı ve hepimizin az çok kendisine sâhip olduğumuz bilgi türü, gündelik bilgi, sağduyu bilgisi veya eski deyimle 'amiyâne' bilgidir. Gündelik bilgi, adının da gösterdiği gibi insanların gündelik hayatlarında ve en sıradan deneyleri –burada 'deney' kelimesini 'yaşantı' (*experience*) anlamında kullanıyorum– sonucunda elde etmiş oldukları sıradan bir bilgidir. Bu bilginin kaynağı, bütün insanların temelde aynı biyolojik yapıya ve benzer toplumsal koşullara sâhip olmalarıdır. Örneğin ister dâhi, ister en sıradan bir insan olsun herkes yağmurun ıslattığını, ateşin yaktığını bilir; kırmızıyı kırmızı, sıcak şeyleri sıcak şeyler olarak adlandırır. Yine böyle bir bilgi sayesindedir ki insanlar yiyeceğin açhğı gidereceğini, ilkbaharın arkasından yazın geldiğini söylerler. Bu tür bir bilgi bilinçli bir araştırma yöntemi sonucunda elde edilmiş olmayıp ister istemez, farkında olunmaksızın kazanılır ve yapısı itibariyle de sistemsizdir. O yalnızca yaşama, duyularını kullanma, en ilkel türden deney sonucu ortaya çıkmıştır ve herhangi bir bilinçli yönteme dayanmaz.

Bilinçli yöntemler kullanarak gündelik bilgiyi veya sağduyu bilgisini aşan iki bilgi örneği olarak ise bilimsel bilgi ve felsefî bilgiden söz edilebilir. Bilimsel bilginin özellikleri, bilim, bilimsel yöntem, bilimsel araştırma, bilimsel açıklama, bilimsel kuram, bilimsel yasalar vb. gibi konular kitabımızın üçüncü bölümünün konusu olacaktır. Bundan dolayı burada şim-

dilik bilimsel bilginin gündelik bilgiden farklı olarak, bilimsel yöntem ve usûllerle doğrulamasının yapılması mümkün olan en güvenilir bir bilgi türü olduğunu kaydetmekle yetinelim.

Felsefî Bilgi

Felsefi bilgiye gelince, onu belirlemek daha zordur Hatta felsefenin en önemli probleminin bizzat felsefenin kendisinin ne olduğu problemi olduğunu söylemek bile mümkündür. Felsefî bilgiyi veya felsefeyi anlamaya çalışırken yapılması gereken en doğru davranış, tarih boyunca kendilerine filozof denilen kişilerin yaptıkları işin kendisine bakmak olacaktır Böyle bir bakış açısından konuya bakıldığında ise filozofların farklı zamanlarda, farklı kültürlerde, farklı amaçlar ve farklı işlevlerle farklı somut felsefeler ürettikleri görülmektedir. Bununla birlikte bu farklı zamanlarda yaşayan veya farklı amaçlarla farklı felsefeler üreten insanlarm yaptıkları işin kendisinde bazı ortak özellikler olduğu da gözlemlenmektedir

Kant felsefeyi "kendisini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasında olan bir zihinsel etkinlik biçimi" olarak tanımlamıştır Kanaatimizce bu tavır felsefeyi felsefe yapan ve bütün felsefî düşünme örneklerinde ortak olan bir noktayı gayet güzel bir biçimde ortaya koymaktadır Burada 'akla dayanan nedenler'den, insanın her türlü deneyini, gözlemini, bunlara dayanan her türlü akıl yürütmesini ve sezgisini içine alan geniş bir nedenler veya gerekçeler (*reasons*) grubunu anlamak gerekir 'Haklı çıkarmak veya meşrulaştırmak' iddiasından ise 'herhangi bir önermeyi, bu önermeyi ileri sürmeyi mümkün kılan kanıt, temel ya da gerekçelerle 'ortaya koyma'yı anlamak gerekir Örneğin 'eğer bütün insanlar ölüm-

lü ise ve Ahmet bir insan ise, Ahmet'in de ölümlü olduğunu kabûl etmek zorunludur. Burada bu iki öncül bu sonucu zorunlu kılmakta, onu ileri sürmeyi gerektirmektedir. Tabiî ki burada önemli olan ilk iki öncülü nasıl elde ettiğimizdir. Felsefe bu iki öncülün kendilerinin de ya a) yine bu tür bir akıl yürütmenin sonuçlarının olmasının veya b) yukarıda söylediğimiz daha genel anlamda insanın bilinçli gözleminin, deneyinin, bunlar üzerinde düşünmesinin sonucu olmasını veya insanî sezginin de işin içine karıştırılarak elde edilmesini talep eder.

Felsefede önemli olan felsefî sonuçlardan çok bu sonuçlara varma biçimidir. Başka deyişle felsefede, örneğin bilimlerde olduğu gibi herkes tarafından kabûl edilen veya kabûl edilmesi gereken doğru, kesin bilgiler veya sonuçlar söz konusu değildir. Herhangi bir bilimde, her zaman öğrenilmesi mümkün bir bilgi, bir doğru (hakikat) vardır. Örneğin matematikte bir teoremi, fizikte bir doğa yasasını, tarih biliminde geçmişte insan topluluklarının nasıl yaşadıklarına dâir bazı şeyleri öğrenirsiniz. Felsefede karşınıza çıkan ise filozof denen insanların çeşitli konularda ileri sürmüş oldukları ve çoğu kez de birbirine aykırı olan birtakım düşünceler, öğretiler, sistemlerdir. Bir bilim adamının başka bir bilim adamının bilimsel bir görüşünü paylaşmak zorunda olmasına karşılık bir filozofun başka bir filozofun felsefî bir görüşünü paylaşması beklenmez, hatta arzu da edilmez. Zaten bugüne kadar herhangi bir filozofun felsefî sisteminin veya görüşünün herkes tarafından kabûlüne pek rastlanmamıştır.

Felsefe tarihinde felsefî sistemler birbirlerini tâkip etmiş, her filozof kendisinden evvel gelen filozofları çürütmeye çalışırken kendisinden sonra gelen filozoflar tarafından reddedil-

diğini görme kaderiyle karşılaşmıştır. Bu anlamda her filozofun, felsefenin kendisine kadar olan gelişimini veya iddialarını eleştirerek kendi payına yeniden bir felsefî sistem inşa etme çabasında olduğu söylenebilir.

O hâlde felsefeyle ilgilenen birinin filozoflar tarafından ileri sürülen çeşitli ve farklı düşünceleri, sistemleri tanıması şüphesiz belli ölçüde faydalı olmakla birlikte bu, felsefe yapmak için asıl değildir. Bundan daha önemli ve verimli olacak olan, felsefe yapmanın kendisini öğrenmektir. Bu anlamda olmak üzere Kant'ın şu ünlü sözünü her zaman akılda tutmak gerekir. "Öğrenilebilecek felsefe yoktur; ancak felsefe yapmak öğrenilebilir".

Yine bu özelliği bakımından felsefe, bir hedef veya sonuca ulaşmış olmaktan çok Jaspers'in deyimi ile 'dâima yolda olmaktır.' Jaspers, ünlü eseri *Felsefeye Giriş* te bilgelik (*sophia*) ile felsefe (bilgelik sevgisi: *philosophia*) arasında ayrım yapar. Aslında bu ayrımın kökleri de ta Pythagoras'a kadar geri gider. Gerek Pythagoras, gerek Jaspers, haklı olarak, felsefenin bilgeliğe sâhip olma iddiası değil, bilgeliği sevme, onu elde etmeye çahşma arzusu olduğu üzerinde ısrar ederler.

Buna bağlı olarak felsefede yeni ve özgün bir sorunu ortaya atmanın, en aşağı bir felsefî soruna yeni bir cevap vermek kadar değerli olduğundan söz edilebilir. Hatta birçok filozof için birincisi, ikincisinden daha önemlidir. Yine felsefede daha önceleri felsefî düşünme ve araştırmanın ilgi alanı içinde bulunmayan yeni bir varlık alanının, problemler grubunun felsefî düşünme alanı içine sokulması ve felsefî kılınması çok önem taşıyan bir şeydir. Örneğin Yunan felsefe tarihinde Sofistler ve Sokrates'le birlikte o zamana kadar ciddî bir biçimde felsefe-

nin alanı içinde ele alınıp üzerinde düşünülmeyen kültür, ahlâk ve siyasetle ilgili konuların felsefî olarak ele alınıp tartışılması, felsefe tarihi bakımında çok önemli bir ilerleme sayılır.

Felsefî Düşüncenin Özellikleri

Bunlara ek olarak felsefî düşüncenin özellikleri ile ilgili olarak şu noktalara dikkat çekebiliriz: Felsefî düşünce eleştirel bir düşüncedir; yani kendisine veri olarak ele aldığı her türlü malzemeyi aklın eleştiri süzgecinden geçirir. Bu malzeme a) doğrudan doğruya kendisine yöneldiği varlık alanı tarafından kendisine sağlanabileceği gibi b) bundan daha sık rastlandığı üzere bu varlık alanları ile ilgili olarak başka entelektüel etkinlikler tarafından sağlanan malzeme olabilir.

Örneğin felsefeci doğrudan doğruya doğa, tarih, toplum üzerine eleştirici bir bakış açısıyla düşünebileceği gibi, kendi deneyleri, çeşitli bilimler tarafından bu varlık alanlarıyla ilgili olarak kendisine sağlanan veri malzeme üzerinde de düşünebilir; bunların geçerlilik derecelerini ve sınırlarını soruşturabilir. Bu son özelliği ile felsefenin bilginin bilgisi veya refleksif bir düşünce faaliyeti olduğu söylenir. Burada refleksiyon, kendi üzerine dönme anlamına gelir. Burada zihin kendi üzerinde dönerek sâhip olduğu bilgiler üzerinde düşünür. Gerek empirik hayatın kendisi, gerek herhangi bir sanatın icrası veya bilimler bize bir dizi bilgiler verirler. Felsefe, esas itibariyle işte bu bilgiler üzerinde düşünme, onların temelini ve değerini yoklama, soruşturma faaliyetidir.

Felsefî düşüncenin bir diğer özelliği, bilimsel düşünce ile ortak olarak paylaştığı kavram ve soyutlamalar kullanması ve bunların yardımıyla ilkeler ve yasalar ortaya atmasıdır. Bunu

da felsefenin genelleştirici veya genel sonuçlara varmak isteyici özelliği olarak adlandırabiliriz. Böylece bilimin fiyat, emek, talep, mülkiyet, enerji, hız, özgül ağırlık gibi genel ve soyut kavramlarla uğraşmasına karşılık, felsefe deney, bilgi, anlam, doğruluk, erek, Tanrı, zihin, doğa gibi kavramlarla çahşır Ancak burada bilim veya daha doğrusu bilimlerle felsefe arasında, birincinin kavramlarının farklı özel varlık alanlarına ilişkin olmasına karşılık, ikincinin daha genel birtakım kavramlar kullanması anlamında bir farklılıktan söz edilebilir Özellikle felsefenin bir kolu, metafizik diye adlandırılan araştırma alanı geleneksel olarak 'varlık olmak bakımından varlığın bilimi', yani her varlık ve araştırma alanında kendini gösteren genel karakterlerin incelenmesi ve madde, form, olumsallık, yasa, süreç, oluş, neden, eser, yapı vb. gibi bunları ifade eden kavramların analizi olarak tanımlanmıştır

Felsefenin Analitik ve Sentetik İşlevi

Felsefi düşüncenin bir diğer özelliği, onun çözümleyici (analitik) ve kurucu, inşa edici (sentetik) işlevidir Felsefi düşüncenin analitik işlevi derken kastedilen, yukarıda da kısmen işaret ettiğimiz gibi, filozofun kendisinin de içinde bulunduğu ve bir parçasını teşkil ettiği dünyayı anlamak ve kavramak için kendisine sunulan her türlü bilgi, deney, algı ve sezgi sonuçlarından oluşan malzemeyi kendi bilgi, deney, algı ve sezgi yetilerine göre yeniden düşünmesi, analiz etmesi, aydınlığa kavuşturması işlevidir

Ancak filozof yalnızca bununla yetinmez, dünyayı parçalanmış veya parçalarına ayrılmış bir hâlde öylece bırakmaz; buna paralel olan diğer bir düşünme fiili ile bu üzerinde düşü-

nülmüş, çözümlenmiş, aydmlığa kavuşturulmuş malzemeden veya verilerden hareketle dünyayı yeniden inşa eder, kurar, bir birlik ve bütünlüğe kavuşturur. Buna felsefenin sentetik veya sistemleştirici işlevi adı verilir. Böylece Sofistler'in, Hume'un, Viyana çevresine ait bazı filozofların felsefenin daha ziyâde analitik diye adlandırılabilecek işlevi alanında temayüz etmelerine karşılık Platon, Aristoteles, İbni Sina, Hegel gibi filozoflar kendi paylarına dünyayı bütün parçaları birbirleriyle uyumlu bir bütünlük arz eden mimarî bir yapı olarak yeniden kuran sistemci filozoflar olarak kabûl edilebilirler.

Felsefe ve Değerler

Bilgelik Sevgisi Olarak Felsefe

Felsefî düşüncenin bilimden farklı olan en önemli bir diğer özelliği, bilimin yalnızca olgularla ilgilenmesine karşılık, felsefenin olgular yanında aynı zamanda değerler, anlamlar, idealler veya erekler diye adlandırılan bir varlık türünü veya bunları içine alan bir varlık alanını kendisine konu edinmesidir.

Felsefe deyimi yukarıda işaret edildiği gibi Yunanca 'bilgelik sevgisi' anlamına gelen '*philosophia*' deyiminin Arapçalaşmış şeklidir. Şimdi kelimenin kök anlamının işaret ettiği gibi felsefe bilginin (Yunancası *episteme*) ve bilgeliğin (Yunancası *sophia*) kendisi, ona sâhip olma iddiası değil, bilginin, ancak bundan çok daha özel olarak bilgeliğin (Arapçası *hikmet*) sevgisidir. Bilgelik veya hikmet bilgiden farklı, çok daha iddialı ve zengin bir kavramdır. Bilgelik, en basit ifadeyle, insan hayatının anlamı ve değerine ilişkin derin bilgidir. Bilgelik, kendisine sâhip olana mutluluk ve kurtuluş sağlayacağı, hayatına anlam

ve değer katacağı varsayılan anlamlı ve değerli bilgidir. Örneğin gök cisimlerinin kütleleri ile doğru, aralarındaki uzaklığın karesi ile ters orantılı olarak birbirlerini ittikleri veya çektiklerine ilişkin Newton'un evrensel çekim yasası, fizik biliminin veya astronominin alanı içinde ele alınması gereken, olguya ilişkin bir bilgidir; ama bu bilgi, bizzat Newton veya bir başkası tarafından, evreni matematiksel bir biçimde ve belli bir plâna göre düzenli ve uyumlu olarak yaratan akıllı bir Tanrı'nın varlık üzerindeki damgasından haber veren, onun bir işareti, bir âyeti olan şey olarak yorumlandığında artık bilgi olmaktan daha fazla bir şey, bir bilgelik olur. Bilgelik, Sokrates'in uğrunda ölümü göze aldığı bilgidir. Bilgelik, büyük İslâm filozofu İbni Rüşt'ün, Kur'an'ın evrene bakarak bizi onun yaratıcısı hakkından düşünmeye dâvet ettiğini söylediği bilgidir.

Değerler Felsefesi

Buradan felsefenin, bilimin ele almadığı iyi-kötü, güzel-çirkin gibi değerleri ele alan ve genel olarak 'değerler felsefesi' (*axiology*) adıyla adlandırılan disiplininin kaynağı ve varlık gerekçesi ortaya çıkmaktadır.

Bilindiği gibi bu iki kavram çiftinden birincisi 'ahlâk felsefesi'nin (veya etiğin), diğeri ise 'sanat felsefesi'nin (veya estetiğin) özel ilgi alanıdır. Hatta Aristoteles'in haklı uyarısına uygun olarak birey plânında 'iyi veya kötü'yü ele alan felsefe disiplinini 'ahlâk felsefesi', toplum düzeyinde, siyasal rejim plânında 'iyi veya kötü'yü, yani iyi veya kötü yönetimi konu alan felsefe disiplinini 'siyaset felsefesi' olarak adlandırabiliriz.

Bundan daha da ileri giderek ahlâkî bakımdan değil, bilimsel-olgusal bakımdan 'doğru ve yanlış'ı bir norm olarak ele

alıp, bu tür bir bilgi doğruluğunu kendisine konu edinen mantık veya bilim felsefesini de bu anlamda bir tür değer felsefesi disiplini olarak düşünmenin mümkün olduğunu ileri sürenler de vardır.

Nihâyet yine bu anlamda olmak üzere ve yeri geldiğinde ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız şekilde 'din i bir olgu biçiminde inceleyen 'dinler tarihi', 'karşılaştırmalı dinsel incelemeler' gibi bilimsel çalışmaları değil, 'din'i bir değer alanı olarak inceleyen ve bu bağlamda Tanrı, insan, ibadet, günah, sevap, kurtuluş gibi dinsel temel kavramları felsefî ve değerlendirici (*evaluative*) bir soruşturmanın konusu yapan 'din felsefesi'ni de bir tür değer felsefesi olarak ele alabiliriz.

Felsefenin Belli Başlı Disiplinleri

Böylece bu kitapta ele alacağımız belli başlı felsefe disiplinlerini ve bunların özel ilgi alanları ve problemlerini de saymış olmaktayız. Bunlar sırasıyla 'bilgi teorisi' veya 'bilgi felsefesi', 'bilim felsefesi', 'varlık felsefesi' veya 'ontoloji', sonra sırasıyla birer değer felsefesi disiplini olarak ele alınması gerektiğini belirttiğimiz 'ahlâk felsefesi', 'siyaset felsefesi', 'sanat felsefesi veya 'estetik' 'din felsefesi' ve nihâyet 'eğitim felsefesi' disiplinleri veya daliarıdır. Bu arada yukarıda sayılan disiplinlerden başka bazı disiplinlerin, hukuk felsefesi, dil felsefesi, toplum felsefesi gibi disiplinlerin de felsefenin belli başlı disiplinleri arasında yer aldığını belirtelim.

Felsefe-Bilim İlişkisi

Yukarıda işaret edildiği üzere felsefe bilimle şu ortak özellikleri paylaşır: a) Her ikisi de genel olarak akıl adına konuşur-

lar ve kendilerini akla dayanan nedenlerle, gerekçelerle haklı kılmaya çahşırlar; b) her ikisi de bilinçli, yöntemli ve sistemli birer araştırma faaliyetidirler; c) her ikisi de kavram ve soyutlamalar kullanarak ilke ve yasalara varmak isterler, genellemeler yaparlar

Öte yandan onlar arasındaki farklılıkları da şu ana başlıklar altında toplamak mümkündür:

a) Bilimin kavram ve soyutlamaları felsefeninkine göre daha az geneldir ve o, daha özel konuları ele alır.

b) Felsefenin hem olguları hem de değerleri ele almasına karşılık bilim ancak olgularla veya ancak bir olgu olarak değerlerle ilgilenir (örneğin insan bilimleri veya sosyal bilimler). Bu şu demektir ki değerler, anlamlar, idealler, erekler, böyle olmaları bakımından, bilimin konusu olamazlar Daha basit bir deyişle, bilim ele aldığı olgular üzerinde iyi, kötü, doğru, yanhş, haklı, haksız vb. türünden değer hükümleri veremez, onlara erekler, idealler, anlamlar yükleyemez.

c) Bilimin önermelerinin doğrulanabilmelerine (tahkik edilme, *verification*) karşılık felsefesinin önermeleri dar anlamda doğrulanamaz. Bunun bir sonucu olarak bilime dayanarak hesaplamalar yapıp öndeyilerde (*prediction*) bulunma imkânına sâhip olmamıza karşılık felsefede böyle bir şey söz konusu değildir

d) Bilimsel araştırma ve buluşlar yapma yöntem ve usûllerinin belli ve öğretilebilir olmalarına karşılık felsefenin filozoflar tarafından bile üzerinde uzlaşılan belli ve standart bir araştırma, düşünme yöntemi mevcut değildir Bu da şu demektir ki her filozofun kendisine özgü

bir felsefe yapma biçimi vardır. Bu durum yukarıda zikrettiğimiz Kant'ın 'felsefenin değil, felsefe yapmanın öğrenilmesi gerektiği' yönündeki ünlü sözünün doğru olmakla birlikte, felsefe yapmayı öğrenmenin bilim yapmayı öğrenmekten çok daha zor olduğu konusunda bizi uyarmahdır

e) Ve nihâyet bilime dayanılarak bilimin uygulaması olan teknolojiler yaratılabilmesine karşılık felsefede böyle bir imkân mevcut değildir. Felsefe bir düşünme (nazar, *theoria*) ve eylemedir (amel, *praksis*), bir yapma, meydana getirme (sanat, *production, tekhne*) değildir. Dolayısıyla ondan, bilimden olduğu gibi bir tekniğin, teknolojinin, sanatın, sanayinin çıkması söz konusu değildir.

Bununla birlikte felsefenin tarih içinde kendisiyle en fazla işbirliği içinde bulunduğu, kendisinden en fazla etkilenip kendi payına da en fazla etkilediği en önemli kültürel-insani faaliyet, bilim olmuştur. Felsefe, her şeyden önce insanın kendisini çevreleyen evreni, toplumu, insanın bizzat kendisini tanımak ve bilmek amacına yönelik olduğundan çeşitli bilimlerin bütün bu konulardaki çalışmalarının sonuçlarından haberdar olmama lüksüne sâhip değildir. Öte yandan bilimin amacı da doğru bilgi olduğuna göre o, doğru bilginin imkânı, koşulları, kaynakları, sınırları konusunda kendisine yol gösterebilecek, kendisini eleştirecek ve bilinçli kılacak felsefî soruşturmaların sonuçlarına kayıtsız kalamaz. Bununla birlikte felsefe bilim değildir ve felsefede-bunu felsefe hesabına bir üstünlük, ayrıcalık olarak söyleyelim- bilimde olduğundan daha büyük ölçüde 'yaratıcı zekâ'ya, bilgi birikimine, seziş ve duygulara ihtiyaç olduğundan söz edilebilir.

Felsefe-Din İlişkisi

Din ve dinsel bilginin özellikleri hakkında kitabımızın son bölümünde ayrıntılı açıklamalar verilecektir. Burada şu kadarını belirtmekle yetinelim ki dinsel denebilecek bilgi ile bilimsel veya felsefî bilgi arasında gerek kaynakları, gerek erekleri, gerekse yapıları bakımından büyük farklılıkları vardır. Aslına bakılırsa dinde, bilim ve felsefede anlaşıldığı anlamda bir bilgiden söz edilemeyeceği bile söylenebilir. Din 'insan hayatını, insanın içinde bulunduğu evrenle belli ölçüde doyurucu ve anlamlı bir ilişkiye sokma çabası ve insanî işlerin yürütülmesinde bilgelik sağlama girişimi'dir. Ama din bunu, entelektüel bir plândan çok pratik ve duygusal bir plânda gerçekleştirmeye çalışır. Daha basit bir deyişle din, insanın dünyayı bilme ihtiyacından çok, dünyaya ve onu idare eden ilkeye, Tanrı'ya, insan hayatının bir anlamı olduğuna inanma ihtiyacına cevap verir.

İnanma ve bilme arasında ise apaçık bir farklılık vardır: Bilinen bir şeye inanılmaz, o şey yalnızca bilinir. Örneğin ben şu yazıyı yazarken oda sıcaklığının, termometreye bakmam sonucu, 28 santigrat derece olduğunu biliyorum veya ben suyun ağaç gibi cisimleri kaldırma özelliğine sâhip olduğunu biliyorum veya ben yine bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğunu biliyorum.

Şimdi bütün bu bilgilerimle ilgili olarak benim aynı zamanda bunlara inandığımı söylemenin mâkûl bir anlamı yoktur. İnanılan bir şey ise bilinmez, daha doğrusu dinde söz konusu olan iman (*faith, foi*) anlamında, yani gerçek, saf anlamında inanmada inanılan şey bilinme ihtiyacı içinde değildir veya herhangi bir bilgi ile doğrulanmaya ihtiyaç göstermediği gibi herhangi bir karşı-bilgi tarafından yanlışlanabilecek bir yapı ve özellikte de değildir.

Başka deyişle iman anlammdaki inancm konusu olan şey, herhangi bir bilgi ile ortadan kaldırılması yapısal olarak mümkün olmayan şeydir veya öyle olmahdır. Örneğin, diyelim ki ben bu anlamda bir inançla Tanrı'nın var olduğuna inanıyorum. Şimdi ne tür bir bilgi benim bu inancımı sarsabilir veya ortadan kaldırabilir? İddia edildiği gibi Yuri Gagarin'in ilk defa uzaya çıktığında orada Tanrı'yı görmemesine ilişkin bilgi mi? Ancak ben yine bilindiği gibi bu kanıta karşı Papa'nın söylediğini söyleyebilirim: 'Tanrı'nın uzayda olduğunu, cisimsel bir varlık olduğunu söyleyen kim?'. Veya acaba bu bilgi, iyi insanlarm bu dünyada acı çektikleri, kötülerin ise herhangi bir engel veya yoksunlukla karşılaşmadıklarına ilişkin pratik-empirik bilgi mi olacaktır? Ancak Tanrı'ya inanan biri olarak benim bu kanıta da cevabım hazırdır: Öbür dünyayı kimse görmemiştir. İlâhî adâletin öbür dünyada gerçekleşmeyeceğini kim iddia edebilir? O hâlde inanan bir insanın inancı, zaten bu tür bir bilgi ile ortadan kalkmayacak özelliikte bir inançtır.

Öte yandan dinler kendilerine yönelen insanlardan aslında 'bilgi' de istemezler, çünkü o 'bilgi'yi zaten kendileri onlara verme iddiasındadırlar. Onların insanlardan istedikleri, verdikleri bu bilgiye, getirdikleri mesaja inanılması, iman edilmesidir. Zaten imanın değeri, ileride göreceğimiz üzere Kierkegaard ve ondan önce bazı Müslüman Kelâmcılar tarafından tarafından işaret edilmiş olduğu üzere son tahlilde burada yatabilir: Eğer bilmek iman etmenin veya inanmanın yerini tutabilseydi veya iman edilen şey aynı zamanda bilinmesi yapısal olarak mümkün bir şey olsaydı, o zaman dine gerek kalmaz, bir süre sonra inancm yerini bilgi alırdı. İman, insanın bir şey, bir varlık, bir değer hakkındaki bilgi eksikliğinden ötürü geçici bir süre için benimsenen ve bu konuda kesin, güvenilir bilgilere ulaşma im-

kânı doğduktan sonra yerini bu bilgiye terk etmesi gereken bir zihin etkinliği veya bir ruh tasdiki değildir; tersine bir şey, bir varlık, bir değer hakkında, bilgiden bağımsız olarak benimsenen ve herhangi bir karşı-bilgi ile ortadan kaldırılması söz konusu olmayan, çünkü insan ruhunun ayrı bir plânına ait olan orijinal bir zihin etkinliği veya ruhsal-iradi bir tasdiktir

Bundan çıkacak en önemli sonuç, bir şeye inanma veya iman etme ile bir şeyi bilme arasında, her zaman, asla doldurulamayacak olan bir aralığın, mesafenin bulunacağıdır Bundan çıkacak bir diğer sonuç ise insanların ancak herhangi bir bilgiyle ortadan kaldırılamayacak varlıklara, değerlere inanmalarının mâkûl veya kabûl edilebilir olacağıdır İmanın gerçek bir değer ifade edeceği, insan hayatı için gerçekten anlamlı olabileceği yer ancak burası olabilir Bunun dışındaki şeylere inanç, o hâlde, doğru anlamda inanç değildir; olsa olsa bâtıl inanç, yani yanliş olduğu apaçık bilinen veya bilinebilecek olan saçma inançtır. Örneğin kimse mâkûl veya anlamli bir tarzda, kadınların erkeklerden daha az zeki, daha az kişilik sâhibi olduğuna, bundan dolayı onlara erkeklere göre daha az haklar tanımak gerektiğine inanamaz. Çünkü bu, herkesin pratik-empirik tecrübesi içinde apaçık yanliş olduğunu gördüğü bir şey olduğu gibi bilimsel-psikolojik çalışmalar, testler tarafından da doğrulanmayan bir tezdir. O hâlde insana uygun, insanî varlık için kabûl edilebilir, değerli inanç, ancak gerçekten herhangi bir türden bilgiyle ortadan kaldırılması mümkün olmayan varlıklara, şeylere veya değerlere inanç olabilir

Bütün bu verilere rağmen dinlerin, temel kavramları veya değerleri ile ilgili olarak bir bilgi değeri taşıyor gibi görünen ifadelerde bulundukları ve bizden zaman zaman onları 'bil-

me'mizi istiyorlarmış gibi taleplerde bulundukları bir olgudur. Bunların nasıl yorumlanması gerektiğini ise din felsefesine ayırdığımız bölümde yapacağımız tartışmada göstermeye çalışacağız.

Felsefe-Sanat İlişkisi

Acaba sanat veya sanatçı herkesin anlayabileceği bir biçimde duygu ve düşüncelerini dile getirdiğinde bize bir şey bildirir mi? Başka deyişle sanatçının verdiği bilgi ne tür bir bilgidir, daha doğrusu o bir bilgi midir?

Bilimden ve hatta felsefeden farklı olarak sanat yapıtı, normal algılanan dünya ile, nesneler dünyası ile ilgili olarak bize bir şey bildirmez. Onda yine felsefe ve bilimden farklı olarak hiçbir olay veya yasa ileri sürülmez ve yine bilim ve felsefeden farklı olarak onda hiçbir şey, doğru veya yanhş değildir. Sanat, olsa olsa sanatçının dünyasını, onun gerçeğini bize anlatır. Bu gerçek ise şüphesiz bilim ve felsefede ahşılagelen anlamda nesnel veya evrensel bir gerçek değildir, öznel ve kişisel bir gerçektir.

Öte yandan sanatçının ana amacı da bize bir şeyler söylemek değil, bir şey telkin etmek veya bizde bir şey, özellikle bir duygu, bir heyecan uyandırmaktır. Bundan dolayı onun dili bilim veya felsefenin diline en fazla yaklaştığı durumda bile ahşılagelen anlamda normal bir dil değildir, özel bir dildir. Onun anlamı da ileride göstermeye çahşacağımız gibi mantıksal anlam değil, şiirsel anlamdır. Bununla birlikte iyi kurulmuş bir felsefî sistemin bizde, iyi düzenlenmiş bir roman, iyi yazılmış bir şiir veya iyi bestelenmiş bir senfoni kadar estetik bir duygu veya heyecan uyandırdığı bir gerçektir.

Felsefenin Yararı

Son olarak felsefenin yararı veya gerekliliği, onun toplumsal-kültürel işlevi ve felsefenin tarihsel gelişimi ile ilgili olarak birkaç söz söylemek istiyoruz. Mongolfier kardeşler icat etmiş oldukları balonla ilk uçuşlarını yapmak istedikleri sırada, gösteriyi izlemek için meydanda toplanan seyirciler arasından biri, yanında bulunan saygıdeğer görünüşlü, yaşh bir baya dönerek biraz da naif bir tavırla şu soruyu sorar: 'İyi de bayım, bu ne işe yarar?'. Sözü edilen yaşh bay –ki o sıralarda Fransa'yı ziyaret etmekte olan ünlü Amerikah bilgin ve siyaset adamı Benjamin Franklin'dir– hoşgörülü bir şekilde gülümseyerek şu cevabı verir: 'İyi de bayım, yeni doğmuş bir bebek ne işe yarar?'.

Kanımızca bu cevap, felsefenin ve aslında daha genel olarak diğer önemli temel kültürel etkinliklerin son tahlilde ne işe yaradıkları sorusuna verilebilecek en güzel ve anlamh bir cevaptır. Konuya salt bir işe yaramak açısından baktığımızda en çok işe yaradığını düşündüğümüz bazı etkinliklerimiz, örneğin bilim bile çoğu kez bir işe yaramaz. Çünkü tıp bilimi sayesinde hastalıklarımızı iyileştirip, acılarımızı azalttığımız bir gerçektir; evet, tıp bu açıdan faydahdır ve sağlığımızı korumamıza yarar. Ama evrenin geçmişte ne kadar zaman önce, nasıl meydana geldiğini, uzayda, nerelerde, hangi galaksilerin bulunduğunu, dinozorların günümüzden ne kadar önce ve neden ortadan kalktıklarını bilmek dar anlamda bizim ne işimize yarar?

Belki aritmetik bilimi, ahşveriş yaparken ne kadar para ödeyeceğimizi, ihtiyaçlarımızı en hesaph olarak nasıl karşılayabileceğimizi bilmemize yarar; ama uzayda bir noktadan bir doğruya birden fazla paralel çizilip çizilemeyeceğine ilişkin

olarak geometride çağlar boyunca yapılmış olan bütün o geometrik tartışmalar ne işe yarar?

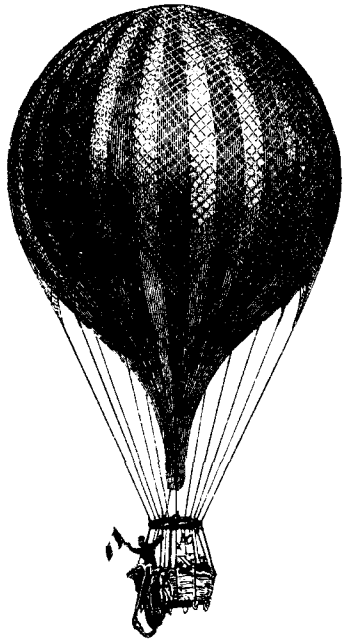
Örnekleri çoğaltmak mümkün, ama gereksizdir. Bilimin zaman zaman, hatta çoğu zaman işimize yaradığı bir gerçektir. Ama bilim adamı veya bilim adamlarının çoğu, araştırmalarını yaparken, yaptıkları araştırmaların bir işe yarayıp yaramayacağını kendilerine sormazlar bile. Bilim adamının amacı, Aristoteles'in söylediği gibi, her şeyden önce ve asli olarak 'insanın doğal olarak sâhip olduğu bilme arzusunu doyurmak'tır. Bir bilimsel araştırmayı tetikleyen şey, çoğu zaman pratik bir probleme çözüm bulmak amacı değil, bir başka bilimsel çalişma ve bu bilimsel çalişmanm ortaya koyduğu başka bir bilimsel problemdir.

Aynı şekilde sanatın veya sanat eserinin bize bir yarar sağladığını söylemek, hemen hemen sanatın varlık amacını inkâr etmektir. Evimizde kuliandığımız bir sandalyenin açıklayıcı nedeni, üzerinde oturma imkânını sağlaması suretiyle bize yarar sağlamasıdır. Ceketimizi astığımız bir askı da ceketimizin buruşmamasına yarar. Ama sandalyenin kendisinin XVI. Louis stili bir sandalye olması veya askının, diyelim ki ünlü bir heykeltıraşın elinden çıkma bir askı olmasının, bu birinci anlamda bir fayda sağlaması söz konusu değildir. Bu son iki durumda faydanın dışında ve ondan tamamen bağımsız bir değer işin içine karışmaktadır ki o da 'güzel olan'la, 'estetik bakımdan haz verici, heyecan verici olan'la ilgili değerdir. Kant'ın estetik değerin özelliğini belirttiği dört ünlü formülünden birincisini, sanatın temel kavramları olan estetik hazla onun konusu olan güzelin ne olduklarına ilişkin formülünü burada zikretmemiz yerinde olacaktır: "Estetik haz, bir nesneyi veya bir temsil biçimini hiçbir çıkar gütmeyen bir hoşlanma

veya hoşlanmama duygusuyla yargılama yetisidir Bu hoşlanma duygusunun konusu olan şeye de güzel denir".

Ahlâka gelelim: Onun bir işe yaraması şöyle dursun, gerçekten ahlâklı davranan üstün bazı insan örneklerinde olduğu gibi (örneğin Sokrates, İsa, Buda), bu davranışları sergileyen insanlara hayatları boyunca eza, cefa, mihnet, hatta ölüm getirmiş olduğu olgusal bir gerçektir. O hâlde ahlâksal davranmanın insana ahşılagelen, normal anlamda bir fayda, bir zevk vermediği de açıktır

Nihâyet bütün bunlara benzer bir şekilde felsefe de özü itibariyle ve son tahlilde bir işe yaramaz; meğer ki insanın kendisini çevreleyen evreni, insan hayatının bir anlamı olup olmadığını, insan kaderinin ne olduğunu, insanın hangi eylemleri ile ne ölçüde kaderini değiştirebileceğini ve kendi seçiminin sınırları içerisinde hangi eylem ve çabaların peşinden koşması gerektiğini, ne tür bir hayatın gerek bireysel, gerek toplumsal olarak en iyi hayat olduğunu vb. bilmeye çalışmasının insan için çok yararh, çok faydah bir şey olduğunu söylemiş olmayalım! Felsefî araştırmanın şüphesiz daha önce işaret ettiğimiz gibi başka plânlardan başka faydaları vardır Örneğin bilimlere yardımcı olabilir, dinlere yardımcı olmuştur vb. Ancak onun arkasında bulunan en temel motif, en iyi biçimde Sokrates'in şu cümlesinde ifade edilmiş olan motiftir: "Soruşturulmayan, üzerinde düşünülmeyen bir hayat, yaşanmaya değmez". İnsan, kendi hayatını inceleme kabiliyetidir Bu olmaksızın o, hiçtir Felsefe, insanı insan yapan ve bir hiç olmaktan kurtaran araştırma, soruşturma ruhunun, anlamlandırma, yorumlama ve değerlendirme etkinliğinin, önemli sorular sorma ve onlara ciddî olarak cevaplar arama özelliğinin, erdemli olma ve mutlu yaşama talebinin, kısaca bilgeliğe ulaşma özleminin en hakikî ve belki tek ifadesidir



İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİ FELSEFESİ

Tarihsel Perspektif

GEÇEN BÖLÜMDE SÖYLEDİĞİMİZ GİBİ BİLGİ EDİNME insanın en temel özelliklerinden ve ayırdedici özelliklerinden biridir. Temelinde ister yaşamak veya varlığını sürdürmek için doğayı ve çevresini tanımak ve eşyaya ve diğer varlıklara egemen olmak ihtiyaç ve arzusu, isterse Aristoteles'in söylediği gibi meraktan doğan fayda-dışı, çıkar gütmeyen (hasbî) doğal bir bilme eğilimi bulunsun, insanın, ortaya çıktığı ilk andan itibaren her zaman ve her yerde bilgi ile ilgili az ya da çok yoğun bir etkinlik içinde bulunmuş olduğu muhakkaktır. Başka deyişle bilginin, hatta bilimin tarihi insanın tarihi kadar eskidir.

Felsefe, ilk ortaya çıktığında (M.Ö. 7. Yüzyıl Yunan dünyası) ilgisini doğal olarak bilen özne değil, bilginin konusu olan nesne üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu bakımdan ilk Yunan filozofları haklı olarak 'Doğa Filozofları' olarak adlandırılırlar.

Bunlardan Milet okulunun kurucusu Thales her şeyin ilkesinin, *arkhe*sinin, ana maddesinin su, Anaksimandros 'sonsuz ve sınırsız olan' (*apeiron*); Anaksimenes hava olduğunu söylerlerken ilgilerini bilgi değil varlık üzerine yöneltmişlerdi.

Varlık üzerine yönelen, varlığı bilmeye çalışan veya bildiğini düşünen öznenin bu iddiasında ne kadar haklı olduğunu, hangi hakla evreni bildiğini ileri sürdüğünü, hangi yetilerine dayanarak onu bilmeye çalıştığını, varlık veya doğa hakkında verdiği bilginin nasıl sınanabileceğini vb. herhangi bir ilgi veya soruşturma konusu yapmamışlardı.

Herakleitos, Parmenides, Demokritos, Anaksagoras gibi yine bu ilk döneme ait Yunan filozoflarında bilginin imkânına, kaynağına, sınırlarına, ölçütlerine ilişkin ilk sorular, ilk şüpheler, ilk tartışmalar ortaya çıkmışsa da bilgi konusunun bir daha ayrılmamak üzere felsefî düşüncenin gündemine gelmesi Sofistler, Sokrates ve onu tâkip eden Platon ve Aristoteles gibi büyük filozoflar döneminde olmuştur ve o günden bu yana bilgi sorunu üzerindeki tartışmalar zaman zaman örneğin Kant'ta olduğu gibi, felsefî düşüncenin tam merkezinde yer alarak varlığını sürdürmektedir.

Bilgi Teorisi veya Epistemoloji Nedir?

Bilgi teorisi veya bilgi felsefesi veya bilgi kuramı hangi konuları veya problemleri içine alır? Yukarıda da kısmen işaret ettiğimiz gibi o, önce bilginin imkânı ve imkânsızlığına ilişkin soruşturmaları içine alır. Çünkü nasıl ki varlık felsefesi ile ilgili olarak kendisinden herhangi bir şüphe duymaksızın bizim dışımızda ve bizden bağımsız gerçek bir dünya bulunduğunu düşünen ve felsefede kendilerine safdil gerçekçiler (naif realistler) denilen filozoflar varsa, aynı şekilde bilgi teorisi ile ilgili olarak da sâhip olduğumuz bilgi yetilerimizin, özellikle duyularımızın bize dış dünyayı kendinde olduğu gibi, doğru olarak yansıttığını düşünen, deyim yerindeyse, yine safdil 'dogmatikler' de vardır. İn-

sanın kendi bilgi yetilerinden veya araçlarından, duyularından, algılarından, gözlem ve deney yapma kabiliyetinden şüphe etmeye başlaması oldukça ileri bir bilinç ve birikim seviyesi gerektirir ve nitekim tarihsel olarak da öyle olmuştur: Yunan düşüncesi, bilgi yetilerini aşağı yukarı 200 yıl ciddî biçimde kullanıp sınadıktan sonradır ki yukarıda belirttiğimiz gibi Sofistlerle birlikte (M.Ö. 5. Yüzyıl) ilk kez yine ciddî ve sistemli bir şekilde onları şüphe ve eleştiri konusu yapmış ve yine ilk kez ciddî bir biçimde insanın eşyayı kendisinde olduğu gibi bilip bilemeyeceğini kendine sormuştur.

Bilginin İmkânı

O hâlde bilgi teorisinin ilk sorusu bilginin mümkün olup olmadığı sorusudur. Bu soruya verilen cevapları ayrıntılı olarak aşağıda ele alacağız. Ancak burada bir giriş olarak bir noktaya işaret edelim ki bu soruya olumlu cevap verenler genellikle felsefe tarihinde 'dogmatik filozoflar' olarak adlandırılırlar. Buradaki 'dogmatik' kelimesinin, gündelik dilde ondan anlaşılan 'bir inancı körü körüne savunan, önyargılı' bir insanın zihin tavrını ifade eden geniş anlamından farklı, özel ve dar bir anlamda kullanıldığına dikkat etmemiz gerekir. Bilginin mümkün olmadığını düşünenlere ise genel olarak felsefe tarihinde 'şüpheciler' veya 'septikler' denir. Bu tür bir görüşü savunmanın felsefî adı ise 'şüphecilik' veya 'septisizm'dir.

Burada yine Kant'ın haklı olarak işaret ettiği şu noktaya dikkat etmek gerekir: Felsefî anlamda şüphecilik, bu kelimenin gündelik, teknik-olmayan kullanımından farklı olarak "özel nedenlerden hareketle diğerlerinin bilgi olarak kabûl ettiği şeylerin geçerliliğinden ve kesinliğinden şüphe duyan" kişinin temsil ettiği akıma denir. Burada anahtar kavram,

tahmin edilebileceği gibi, 'özel nedenler'dir. Bu 'özel nedenler'den kast edilen kişisel, keyfî nedenler değildir. Bu, tam tersine, gündelik anlamda şüpheciliğin özelliğidir. Şüpheci bir filozof, dogmatik bir filozofun bilgi iddialarını, bu iddialarının temelinde bulunan dayanak ve ölçütlerini, gerekçelerini çürütmek suretiyle reddetmeye çalışır.

Bilginin Kaynağı ve Araçları

Bilginin imkânı ve imkânsızlığı problemi yanında bilgi teorisinin veya bilgi felsefesinin ikinci bir problemi, bilginin kaynağı ve araçları problemidir. Acaba bilginin elde edilmesinde genel olarak zihnin payı mı daha önemlidir, yoksa zihnin dışardan, çevreden aldıkları mı? İnsanın bilgiyi kazanmada genel olarak iki yetisi olduğundan söz edilebilir. Bunlardan birincisi, aklın düşünme yeteneği, ikincisi duyuların algılama, gözlemleme yeteneğidir. Acaba bilgide bunlardan hangisinin rolü daha fazladır? Zihin veya akıl veya düşünme yeteneği kendi başına bilgiyi elde etme kudretine sâhip midir, yoksa insan sâdece duyuları ve algıları yoluyla mı bilgi elde eder?

Tahmin edileceği gibi burada öne sürülen görüşler, zihni tamamen duyulara ve algılara indirgeyenlerden, insanda duyular ve algılardan bağımsız bir düşünme yeteneği olduğunu ileri sürenlere kadar tam bir yelpaze oluşturur. Bu arada bilginin elde edilmesinde gerek duyular ve algılara gerekse zihin ve akıl yürütmeye eşit veya benzer derecede önem veren üçüncü bir görüşün var olabileceğini düşünmek mâkûl olacaktır.

Öte yandan felsefe tarihi bize ne duyular ne akla fazla önem vermeyip, gerek duyular, gerekse aklın doğru bilgiyi vermede yetersiz hatta aldatıcı olduğunu söyleyen, bununla birlikte bil-

ginin, hem de kesin, kendisinden şüphe edilemez bir bilginin var olduğunu iddia eden bir grup farklı insanın olduğunu da göstermektedir. Bu insanlar bu tür bir bilginin temeline insanda var olduğunu iddia ettikleri bir başka yetiyi, üstün bir bilme yetisini koymaktadırlar ki hakkında verdikleri tasvirden onun genel olarak sezgi (*intution*) diye adlandırabileceğimiz bir yeti olduğu anlaşılmaktadır. Sezgicilere göre sezgi, insanı 'doğrudan bir seziş ve araçsız bir kavrayış'la eşyanın bilgisine vakıf kılan özel bir yetidir. O bizi yanıltan, aldatan duyulardan veya eşyayı parçalayan akıldan farklı olarak 'doğrudan doğruya, apaçık, kesin, kendisinden şüphe edilemez, bütünsel bir bilgi' ile hakikatin sırrına eriştirme gücüne sâhiptir. Felsefe tarihinde Yunan dünyasında Plotinos, İslâm dünyasında Gazali ve diğer İslâm mistikleri veya tasavvufçuları, çağdaş Batı felsefesinde Bergson, sezgiciliğin önemli temsilcileri arasındadır.

Bilgide ana kaynak olarak akıl yürütme ve düşünce üzerinde duranlara akılcılar (rasyonalistler), duyular, gözlem veya deney üzerinde duranlara ise deneyciler (empiristler) denir. Akımların kendileri ise akılcılık (rasyonalizm) ve deneycilik (empirizm) olarak adlandırılır. Akılcı filozofların örnekleri olarak Platon, İbni Sina, Descartes, Spinoza, Leibniz vb. ni, deneyci filozofların klâsik temsilcileri olarak da Yunan dünyasında Epikuros, çağdaş Batı dünyasında J. Locke, D. Hume, Condillac, A. Comte vb.ni verebiliriz.

Bilginin Alanı, Kapsamı, Sınırları

Bilginin imkânı ve kaynağı veya araçları problemleri yanında bir diğer önemli bilgi teorisi problemi bilginin alanı, sınırları veya kapsamı problemidir. Şüphesiz bu problem bir bakıma bir ev-

velki problemin bir devamı, onun bir uzantısıdır. Örneğin bilginin yalnızca duyular ve gözlemlerle elde edildiğini düşünen ve aklın duyular ve gözlemlerden ibaret olduğunu öne süren bir filozof için bilginin alanı, ancak duyularımız veya algılarımızla kavrayabileceğimiz alanla sınırlı olacaktır. Başka deyişle bunlara göre duyusal olmayan bir şeyin bilgisi mümkün olamaz.

Buna karşılık, insan zihninin duyulardan şu veya bu anlamda bağımsız olduğunu düşünen bir filozof, duyusal-olmayan, duyularla kavranılamayan bir alanın varlığını ve bilgisini kabûl etmekte herhangi bir güçlük çekmeyecektir. Böyle bir alan, bunlara göre, örneğin fizik-ötesi varlıkların alanıdır. Fizik-ötesi varlıklar derken fiziksel olmayan, uzay ve zamanda yer almayan, duyularla kavranılamayan Tanrı, tinsel bir töz olarak ruh, gelecek hayat gibi şeyleri kastediyoruz. Bir sezgicinin bilginin alanının genişliği ile ilgili olarak bir akılcıdan daha da iyimser olacağını düşünmek için her türlü nedenimiz vardır.

Klâsik anlamda bütün filozoflar veya daha doğru bir deyişle klâsik, yani 'bilgelik peşinde koşmak' anlamında felsefenin kendisi, insan bilgisine sınırlar konmasından pek hoşlanmaz. Nitekim bu anlamda bir Platon, Aristoteles, Farabi, Hegel vb. için insan bilgisinin sınırları diye bir sorun yoktur. Başka bir deyişle insan sâhip olduğu bilgi yetileri aracılığıyla Tanrı, ruhun özü, evrenin kaynağı, insanın kaderi gibi sorular da içinde olmak üzere, her türlü soruyu felsefî anlamda upuygun (*adequate*) bir biçimde cevaplandırabilir. Bunların yanında insan yine bu yetilere dayanarak doğru ahlâkî davranışın, doğru siyasî yönetimin, güzel olanın ilkelerini de ortaya koyabilir.

Buna karşılık aşağıda daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi bilginin mümkün olduğunu kabûl eden filozoflar arasında Kant, Comte, Pierce vb. gibi başka bazıları, farklı tarzlarda

olmak üzere, her şeyin bilgisinin mümkün olmadığını, ancak bazı şeylerin bilgisinin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Hatta bazıları daha ileri giderek felsefenin kendisine özgü bir bilgisinin olmadığını, 'onun yalnızca önermelerin anlamını açıklığa kavuşturmak' görevine sâhip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlar da felsefe tarihinde temsilcileri 1920'lerde Viyana çevresinde geliştiği için kendisine 'Viyana çevresi' hareketi adı verilen hareket içinde yer alan Carnap, Schlick, Ayer gibi çağdaş filozoflardır. Bu hareket 'mantıkçı pozitivizm' veya 'yeni-pozitivizm' adı ile de bilinir.

Bilginin Ölçütü veya Standartları

Bilginin imkânı, kaynağı, kapsamı, problemleri yanında son olarak kendisine temas edeceğimiz bir diğer bilgi teorisi problemi, bilginin veya doğru bilginin veya daha basit olarak bizzat doğrunun kendisinin ölçütleri veya standartlarının ne olduğu problemidir. Başka deyişle acaba biz doğru bilginin, doğru bilgi olduğunu nereden biliyoruz? Daha da basit olarak 'doğru' (hakikat) nedir?

Bu konuda verilen cevapları da birkaç grupta toplamak mümkündür: En yaygın olan ve sağduyuya en uygun düşer gibi görünen bir görüşe göre doğru, düşüncemizin gerçekle uyuşmasından (tekabül, *correspondence*) ibarettir. Eğer bir nesne hakkında oluşturduğumuz bir görüş, nesnenin kendisine uyuyorsa doğru, ona uymuyorsa yanlıştır.

Basit bir benzetme ile söylemek gerekirse zihni bir ayna, zihnin konusu olan şeyi de aynanın dışında, onun önünde bulunan bir nesne olarak düşünürsek, bu nesnenin aynada bir yansımasının, bir imgesinin meydana geleceği açıktır. Şimdi

eğer bu yansıma veya imge, nesnenin kendisine uyuyorsa, biz bu aynanın iyi bir ayna olduğunu veya nesneyi doğru bir biçimde yansıttığını söyleyebiliriz. Ama fuarlarda insan vücudunu tuhaf şekillerde gösteren 'komik aynalar'da olduğu gibi, önünde bulunan bir nesneyi ona uygun bir şekilde yansıtmayan, çarpıtan, ona bir şey ekleyen veya onda bulunan bir şeyi göstermeyen bir zihnin, kusurlu bir zihin, böyle bir bilginin ise 'yanlış' bir bilgi olduğunu söyleyebiliriz.

Buna doğru hakkında 'uyuşma kuramı' adı verilir. Bu kuramı kabûl eden birçok filozof arasında en önemli isim olarak Aristoteles'i gösterebiliriz.

Ancak bu kuramın doğurduğu birtakım güçlüklerden ve bilgi hakkında daha farklı bir anlayıştan ötürü, doğru ile ilgili olarak başka kuramlar da ortaya atılmıştır. Bunlardan biri doğruyu, zihindeki tasarımın dış dünyada bulunan nesneye veya olguya uyması olarak değil de yine zihindeki bir başka tasarıma, bu tasarımdan önce gelen ve daha aslî olan bir tasarıma uyması, onunla uyuşması olarak tanımlamak ister. Burada bilgi ile nesne arasında bir uyuşma değil, bir tasarım ile bir başka tasarım, bir bilgi ile başka bir bilgi arasındaki uyuşma söz konusu olduğu için bu kurama 'tutarlılık (*coherence*) kuramı' adı verilir. Bu tür bir doğruluk ölçütü, belki tahmin edileceği üzere özellikle akılcı filozoflar tarafından benimsenme durumundadır. Böyle bir doğruluk ölçütünü savunanlar olarak Descartes'ı ve Spinoza'yı zikredebiliriz.

Gerek uyuşma, gerekse tutarlılık kuramının içerdiği görülen birtakım güçlüklerden ötürü bir başka grup filozof, kendilerine pragmatist denilen ve nisbeten daha yakın tarihlerde ortaya çıkan filozoflar doğruyu bir başka şekilde tanımlamaya

girişmişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse bunlara göre doğru, 'pragmatik olarak işe yarayan, pragmatik olarak doğrulanabilendir'. Burada 'pragma' kavramıyla kastedilen şeyi ise çeşitli pragmacı filozoflar birbirlerinden oldukça farklı bir şekilde belirlemektedirler. Örneğin bu akımın bir temsilcisi olan W. James'e göre doğru, bizim için yararlı, faydalı olandır. Bir başka pragmatist filozof olan J. Dewey ise doğruyu 'problemlerimizin çözümünde bir araç rolü oynayabilen şey' olarak tanımlamaktadır. Bundan dolayı onun görüşüne 'araççılık (*instrumentalizm*) olarak pragmatizm' denmektedir. (Pragmatizmin bu iki türü hakkında daha geniş bilgiyi aşağıda vereceğiz).

Bilgi felsefesinin belli başlı problemleri bunlar ve benzerleridir. Bu problemleri bu şekilde kısaca gözden geçirmemizden ortaya çıkmaktadır ki bilgi felsefesinin bu sorunları ele alırken kullandığı birtakım temel kavramlar vardır. Bunlar bilgi, doğru, doğruluk, doğru bilgi, gerçek, kesinlik, akıl, sezgi, deney, duyum, anlam, fayda vb. kavramlardır. Bunların bazıları (örneğin bilgi, doğru, sezgi, akıl vb.) hakkında buraya kadar belli bilgiler verildi. Burada özellikle bir felsefe öğrencisi için önem taşıyan ve gündelik hayatta sık sık birbirine karıştırılan iki kavram çifti üzerinde özel olarak durmamız gerekmektedir: Bunlardan ilki doğruluk-gerçeklik ikincisi ise doğruluk-anlamlılık kavram çiftidir.

Doğruluk-Gerçeklik

Gündelik hayatta karşımızdakinin bir iddiasını, sözünü doğru bulmadığımızı belirtmek istediğimizde 'Senin bu sözün yanlış 'dediğimiz gibi 'Senin bu sözün gerçek değil' dediğimiz olur veya daha sık rastlanan bir örnek olarak Amerikan filmlerindeki mahkeme sahnelerinde tanığa ettirilen yeminleri vere-

biliriz: Bu yemin, bilindiği gibi, Türkçeye bazen 'Doğruyu, yalnızca doğruyu söyleyeceğime...', bazen ise 'Gerçeği ve yalnızca gerçeği söyleyeceğime...' şeklinde çevrilmektedir.

Bu örneklerde aslında doğrusu birinci, yani tanığın yalnızca 'doğru'yu söyleyeceğine yemin etmesi veya ona bu şekilde yemin ettirilmesidir. Çünkü 'gerçek' asla söylenemez: Gerçek, söylenen şeyin, iddianın konusu olan şeydir ve dış dünyada, nesnel dünyada bulunur. Örneğin 'Güneş', 'havanın sıcaklığı', 'yağmur yağması' bir doğru değildir, bir gerçektir. Ama Güneş'in var olduğuna, havanın sıcak olduğuna, dışarıda yağmur yağdığına ilişkin sözümüz, beyanımız 'doğru'dur (veya eğer dış dünyada bir Güneş yoksa, hava sıcak değilse, yağmur yağmıyorsa 'yanlış'tır).

O hâlde doğruluk zihinle, zihinde bulunan veya zihnin ürettiği bir şeyle, teknik deyişle 'önerme' ile ilgilidir: Bir önerme doğru veya yanlış olabilir ve ancak bir önerme böyle olabilir. Buna karşılık gerçeklik veya gerçek-olmama, önermenin konusu olan şeyle, özneye 'dıştan' olan şeyle ilgilidir. Bu şey veya bir olgu ise doğru veya yanlış olamaz. O ya vardır ve gerçektir veya var değildir, o hâlde gerçek değildir.

Doğruluk-Anlamlılık

Bilgi teorisinin temel kavramları içinde yine birbirine sık sık karıştırılan iki tanesi, anlam ve doğruluktur. Gündelik dilde sık sık karşılaşılan normal ifade kusurları bir tarafa bırakılırsa, yine bilgi teorisi açısından bir nesne örneğin bir 'insan', bir 'film', bir 'olay' vb. anlamlı veya anlamsız olamaz. Ancak bir önerme anlamlı veya anlamsız olabilir. Daha doğrusu anlamsız olan bir önermenin, önerme olduğu bile söylenemez, çün-

kü önerme, doğru veya yanlış olması mümkün olan bir sözdür. Ancak bir sözün, bir önermenin doğru veya yanlış olmasının mümkün olması için önce anlamlı olması gerekir. Anlamsız bir önermenin, adının da gösterdiği gibi, herhangi bir anlam olmadığından, doğruluk veya yanlışlık gibi bir anlama sâhip olması da düşünülemez.

Bununla birlikte bir önermenin anlamından ne anlaşılması gerektiği filozoflar arasında tartışma konusudur. Örneğin biraz ileride göreceğimiz gibi mantıkçı pozitivistler bir önermenin anlamı hakkında çok dar, çok kendilerine çok özgü bir belirleme getirmektedirler. Aynı şekilde pragmatistlerin bir önermenin anlamından anladıkları şey de yine oldukça farklıdır.

Bununla birlikte tartışma konusu olmayan veya anlamla ilgili olarak en alt düzeyde, asgarî düzeyde herkes tarafından paylaşılan bir ölçüt vardır ki o da bir dilin sözdizim (sentaks, gramer) kurallarına uygun olmayan bir biçimde teşkil edilmiş veya düzenlenmiş bir önermenin anlamlı olmasının asla mümkün olmadığıdır. Çünkü insanlar arasında anlaşma, yani birbirlerini anlama aracı dillerdir. Her dil de ancak cümleler veya beyanlar bazı sentaks, sözdizimi kurallarına uygun olarak teşkil edildiğinde bir şey anlatır. Örneğin 'Ben dün senden bir elma vereceğim' cümlesi anlamsızdır. Buna karşılık şöyle bir cümle anlamlı olup bu şekliyle henüz ne doğru, ne de yanlıştır: 'Dünyayı zaman zaman uzaydan gelen varlıklar ziyaret etmektedir'. Bu cümlenin anlamı açık ve bellidir; ama onun henüz ne doğru ne de yanlış olduğu söylenebilir. Çünkü gerçekten dünyayı zaman zaman uzaydan gelen varlıkların ziyaret ettiği iddiası herhangi bir ciddî şekilde henüz doğrulanmış veya yanlışlanmış değildir.

Yine gündelik dilde, hatta daha yüksek düzeyde yapılan konuşmalarda sık sık yapılan yanlışlardan biri de 'mantıklı konuşmak' la 'doğru konuşma'nın birbirine karıştırılmasıdır. Şüphesiz ki her türlü doğru konuşmanın ilk koşulu 'mantıklı konuşmak'tır; ama her mantıklı konuşma, böyle olması bakımından, 'doğru konuşma'nın güvencesi değildir. Bu konunun aydınlığa kavuşturulabilmesi için de mantıklılık ve doğruluk veya başka deyişle mantık ve bilgi teorisi arasındaki ilişkilere daha yakından bakmamız gerekmektedir.

Bilgi Teorisi ve Mantık

Mantığı konu alan herhangi bir eserde geniş olarak gösterilmiş olması gerektiği üzere mantığın ana konusu, zihnin doğru bir biçimde nasıl çalıştığının incelenmesidir. Ancak mantıkta doğruluktan kastedilen şeyle, bilgi kuramında doğruluktan kastedilen şey birbirinden farklıdır. Mantıkta doğruluktan anlaşılan şey, zihnin veya aklın, işleyişinde, özdeşlik ilkesine uygun çıkarsamalar yapmasıdır ki burada temel değer veya temel kaygı, tutarlı olmaktır: Eğer ben 'A, B'dir' ve 'B, C'dir' dersem, zorunlu olarak, yani bu öncüller veya ilkelerle tutarlı olarak 'A'nın C olduğu'nu söylemek mecburiyetindeyimdir veya başka bir deyişle A'nın C olduğunu söylemezsem doğru, yani tutarlı bir biçimde akıl yürütme yapmış olmam; çünkü özdeşlik ilkesine uygun bir çıkarsama yapmış olmam.

Ancak her türlü tutarlı, yani özdeşlik ilkesine uygun, yani mantıksal akıl yürütmenin, bilgi kuramının anladığı veya aradığı anlamda 'doğru' olması gerekmez, hatta apaçık yanlış olduğu da görülebilir. Örneğin yine eğer ben 'Bütün filler kuştur' ve 'Bütün kuşlar uçar' dersem, özdeşlik ilkesine uygun

olarak 'O hâlde bütün filler uçar' demem gerekir ve bu sonuç mantık bakımından tamamen doğrudur, hatta mümkün olan tek doğrudur. Ama herhâlde doğruyu arayan hiçbir filozof veya bilim adamı, hatta sıradan bir insan bile bu sonucun doğru olduğunu kabûl etmeyecektir. Ne bakımdan kabûl etmeyecektir? Bu önermenin, konusu olan gerçekliğe uygun olup olmaması bakımından doğru olduğunu kabûl etmeyecektir. Oysa bilgi teorisinin aradığı doğru böyle bir bilgi, yani konusu olan gerçekliğe uygun olan bir bilgidir. Onun peşinden koştuğu doğru da böyle bir doğruluktur.

Bu kavramları böylece açıklığa kavuşturduktan sonra yukarıda sözünü ettiğimiz, bilgi teorisinin belli başlı özellikleriyle ilgili olarak ortaya çıkan görüş veya pozisyonları daha ayrıntılı olarak incelemeye başlayabiliriz.

Önce bilginin imkânı ile ilgili problemden başlayalım. Yukarda işaret ettiğimiz gibi burada başlıca iki görüş vardır: Bilginin imkânına inananlar ve özel nedenlerden hareket ederek bilginin imkânını reddedenler. Bilginin imkânına inananlar birbirinden çok farklı gruplara ayrılırlar ve felsefe tarihinde esas çoğunluğu oluştururlar. Başka deyişle bilgiye sâhip olunduğu veya bilginin mümkün olduğu görüşü felsefe tarihinde karşımıza en sık çıkan görüştür. Bilginin mümkün olduğuna inanan 'dogmatikler', onun neden veya nasıl mümkün olduğuna dâir açıklamalar vermek ihtiyacını duymadıkları, yalnızca bilginin imkânını insanın duyu organlarına, gözlem yeteneğine, aklına veya sezgi yetisine dayandırdıkları için, onların bu görüşlerine bilginin kaynakları konusunu ele alırken temas etme imkânını bulacağız. Burada özel olarak üzerinde durmamız gerekenler, bilginin imkânından şüphe edenlerdir.

Şüpheciler (Septikler)

Felsefe tarihinde bilginin imkânından şüphe edenler olmuştur. Bu şüphenin nedenleri çeşitlidir. Bir defa gündelik deneylerimiz bize sık sık başlıca bilgi kaynağımız olan duyularımızın yanıldığını göstermiştir. Yine insanlık tarihi üzerine bilgimiz, geçmişte insanların bizim bugün apaçık yanlış olduğunu kabûl ettiğimiz birçok şeyi yanılmaz doğrular olarak kabûl ettiklerini görmemize imkân vermektedir. Bizim kendi kişisel tarihimizden veya hayatımızdan da geçmişte doğru olduğunu âdeta bir inanç unsuru olarak kabûl ettiğimiz, ama bugün artık doğru olmadığına inandığımız birçok görüşümüz olduğunu biliyoruz (Bu arada eğer şimdiye kadar böyle bir durumla karşılaşmamışsak bunun övünülecek bir şey olmadığını söyleyebiliriz).

Öte yandan bilim tarihi, insanların geçmişte doğru diye kabûl ettikleri birçok 'bilimsel' görüşün, kuramın (örneğin Aristoteles'in fiziğinin, Batlamyus'un astronomisinin ve benzerlerinin) bugün artık doğru olarak kabûl edilmediklerini göstermektedir. Pascal, 'Pirenelerin öte yanında (yani İspanya'da) doğru olan, bu yanında (yani Fransa'da) yanlıştır' derken bir başka şüphecilik kaynağına, farklı topluluk veya kültürlerin farklı 'doğru' görüşlere sâhip olması olgusuna işaret etmektedir. İşte bütün bunlar insanın bilgiye sâhip olduğu iddiasının karşısına çıkan ve felsefe dilinde şüphecilik veya septiklik diye adlandırılan bir akımın doğmasına sebep olmuştur.

Felsefenin kendisinde bizzat yapısından ileri gelen ve bir tavır olarak şüphecilik diye adlandırabileceğimiz şüpheciliğin yanında, yöntem olarak şüphecilik, deney-dışı bilgiye ilişkin şüphecilik ve nihâyet aşırı şüphecilik diye bazı şüphecilik türleri ayırt edilebilir.

Bir Tavır Olarak Şüphecilik

Felsefenin daha önce söylediğimiz gibi en önemli özelliklerinden biri eleştirici olmasıdır. Nitekim felsefe, tarihsel olarak, Yunan dünyasında o zamana kadar mevcut olan dinsel-mitolojik dünya görüşünün bir eleştirisi olarak başladığı gibi her filozofun da kendi payına, kendisinden önce gelen bütün insanî bilgi veya deney birikimini ciddî bir biçimde sorgulama, çözümleme ve eleştirme ile işe başladığını daha önce belirttik. Thales, Homeros-Hesiodosçu Yunan dinsel-mitolojik geleneğini; Sofistler Yunan 'Doğa Filozofları'nı; Sokrates Sofistleri eleştirir ve bu böylece devam edip gider.

Bu anlamda, yani felsefî bakımdan sağlıklı bir tavır olarak şüphe, bizzat felsefenin ruhunda vardır ve yine bu anlamda her filozofun felsefî bir tavır olarak belli ölçüde şüpheci olduğunu söylemek mümkündür. Kant, bu tavrı 'gerekçeleri, temelleri olmadığı sürece herhangi bir görüşü, iddiayı kabûl etmeme' tavrı olarak tanımlamaktadır ki birçok felsefeci ile birlikte bize göre de bu tavrın en iyi örneği kendi zamanının Atinası'nın dinsel, bilimsel, ahlâksal, siyasal görüşlerini, inançlarını, âdet ve geleneklerini acımasız bir şekilde eleştiren ve bütün bu eleştiri-öncesi görüşlerin doğruluk iddialarına karşı alaycı bir tavırla 'Tek bir şey biliyorsam, o da hiçbir şey bilmediğimdir' diyen Sokrates'tir. Sokrates'in bu sözüyle söylemek istediği şey, bütün bu inanç, âdet, gelenek, görüş ve sanıların aslında hiçbir bilgi değerine sâhip olmadıklarıydı.

Bir Yöntem Olarak Şüphecilik

Bununla birlikte Sokrates'in kendisi bu 'bilgisizlik' durumu içinde sonuna kadar kalmamıştır; tersine bir bilim olarak

ahlâkı yaratmak istemiştir ve yine bildiğimiz gibi bu ahlâkın doğrusu uğruna da can vermiştir. Başka birçok filozofta da şüpheciliğin, kendisinde karar kılınan, kendisinde kalınan ve daha ileri gidilmeyen bir nihâî amaç olarak benimsenmediğini, tersine şüphenin, şüphenin kendisini ortadan kaldırmaya amaçlayan bir yöntem, bir araç olarak kullanıldığını görmekteyiz ki bir yöntem olarak şüpheciliğin bilinen en iyi örnekleri de İslâm dünyasında Gazali, Batı dünyasında Descartes'tır.

Gerek Gazali gerek Descartes, kısaca, doğruyu, kendisinden şüphe edilmesi asla mümkün olmayan, kesin bilgiyi ararlar. Bunun için kendilerine bilgi veya doğru diye sunulan şeyleri gözden geçirirler. Bundan daha da önemli olarak bu doğruların veya bilgilerin kaynaklarını, yani duyular ve aklı ele alıp, onların bize şaşmaz ve kesin bilgiyi vermekte ne kadar güvenilir olduklarını araştırırlar.

Örnek olarak Descartes'ı almamız gerekirse, onun şöyle akıl yürüttüğünü görmekteyiz: Gündelik hayatta duyularımızın bizi sık sık aldattığına tanık oluruz. Bir rengi başka bir renkle, bir nesneyi başka bir nesneyle karıştırdığımız olur. Görme duyumuz suyun içine batırılmış bir çubuğun kırık olduğunu gösterirken, dokunma duyumuz onun hiç de öyle olmadığını söyler. Öte yandan akıl doğruları denen doğrularda, örneğin matematiksel akıl yürütmelerde de yanlış yapmamız, yalnız bu yanlışı yaptığımızı bilecek kadar şanslı olmamamız mümkündür. Bu düşüncelerden hareket eden Descartes sonunda her şeyden şüphe etmenin mümkün olduğu, ancak şüphe eden insanın, şüphe ettiği anda, şüphe ettiğinden şüphe etmesinin mümkün olmadığı görüşüne varır.

Öte yandan şüphe etmek bir tür düşünmektir. O hâlde şüphe eden insan şüphe ettiği anda düşünmektedir. Düşünmek ise var olmayı gerektirir; çünkü şüphe etmek için, şüphe eden bir varlığın olması zorunludur. Böylece Descartes kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan, kesin bir ilk bilgiye varır: 'Düşünüyorum, o hâlde varım (*Cogito ergo sum*)'. Bu, görüldüğü gibi şüpheden bilgiye geçiştir.

Gazali de benzeri düşünce ve gerekçelerle, gerek duyulara gerekse akıla güvenilemeyeceği, daha doğrusu güvenilmemesinin mümkün olduğu sonucuna varır ve o da bir süre şüphe krizi içinde yaşar. Sonunda 'Tanrı'nın ruhuna attığı bir ışık' sayesinde bu şüphe krizinden kurtulduğunu belirtir. Başka deyişle o, Descartes'tan biraz farklı olarak, başka birçok şey, örneğin ahlâk ilkeleri gibi, doğru bilginin güvencesini de Tanrı'da bulur. Descartes ve Gazali arasında şüphelerinin niteliği ve şüpheden kurtulma süreçleri arasında bazı farklılıklar varsa da şüpheyi bir araç olarak kullanıp, sonunda şüpheden bilgiye geçmeleri bakımından büyük bir benzerlik vardır. İşte bu benzerliği teşkil eden şeyin şüphenin yöntemsel veya yöntembilimsel olarak kullanılması olarak nitelendirebiliriz

Deney-Dışı Bilgiye İlişkin Şüphecilik

Bu tür şüphecilerin en iyi örnekleri ünlü İngiliz filozofu Hume ve sistemini ortaya atışında Hume'un şüpheciliğinden çok etkilenmiş olan Kant'tır. Hume İngiliz felsefesinin deneyci geleneği içinde yer alan şüpheci bir filozoftur. Şüpheciliğinin ürünleri içinde yer alan ünlü analizleri arasında da özellikle nedensellik ilkesinin analizi çok önemlidir.

Nedensellik ilkesi, her olayın bir nedeni olduğunu, evrendeki olayların birbirlerine birer neden ve eser olarak bağlı olduğunu düşünmemiz ve söylememizin temelinde olan ilkedir. Hume bu ilkenin bize deney tarafından verilmiş olmadığını ortaya koyar. Eğer Hume'un düşündüğü gibi her türlü bilginin kaynağı deneyse ve eğer bu ilke bize deney tarafından verilmemekteyse bundan çıkacak sonuç, bütün bilimlerin ve hatta gündelik deneylerimizin temelinin pek sağlam olmadığıdır.

Hume'un nedensellik ilkesinin eleştirisini bir sonraki bölümde derinlemesine inceleyeceğiz. Burada bizim için önemli olan Hume'un bir şüphecilik türünü temsil ettiğini ve bu şüphecilik türünün de her türlü deney-dışı bilgiye gösterilen bir şüphecilik olduğunu vurgulamaktır.

Bu tür şüpheciliğin ikinci ve daha ünlü örneği Kant'tır. Aslına bakılırsa Kant, bir bakıma şüpheci sayılmaz; hatta nedensellik ilkesinden şüphe eden Hume'a karşı bu ilkenin geçerliliğini gösterme ve dolayısıyla bilimi yeniden sağlam temeller üzerine dayandırma amaç ve çabası bakımından şüpheciliğin tam karşısında yer alan bir filozoftur. Ancak öte yandan her türlü insan deneyini aşan bilgilerin, özellikle metafizik diye adlandırılan ve geleneksel olarak Tanrı'nın varlığı, ruhun özgürlüğü ve ölümsüzlüğü gibi konularla ilgilenen felsefe veya bilgi dalının imkânını reddetmesi bakımından tam bir şüphecidir.

Kısaca belirtmek gerekirse, Kant'a göre bilgide hem deneyden hem de akıldan gelen öğeler vardır. Kant'ın özgünlüğü şudur ki o, kendi zamanına kadar salt deneyden geldiği düşünülen malzeme veya veriler içinde bile deneyden gelmeyen, öznenin kendisinin deneye kattığı bazı *a priori* öğelerin olduğunu göstermiştir.

Kant'a göre deneyde bilen özne, tamamen pasif, sâdece alıcı bir durumda değildir. Deney yapanın deneyde pasif bir biçimde dışardan aldığı şey, yalnızca deneyin malzemesi veya ham maddesidir. O bu maddeye, kendisinden gelen birtakım düzenleyici, organize edici formları uygulayarak onu belli bir şekil ve yapıya kavuşturur. Bu düzenleyici formlar, örneğin uzay ve zamandır.

O hâlde uzay ve zaman, insanın dış dünyadan, deneyden aldığı tasarımlar değildir; tersine insanın deneye eklediği, kattığı, deney malzemesini kendilerine göre düzenlediği düzenleyici kalıplardır. Biz uzay ve zamanı görmeyiz, uzay ve zaman ile görürüz.

Öte yandan yalnız başına deney, bilgiyi meydana getirmez. Yalnız başına deneyle gelen, belli bir biçim almış olmakla birlikte henüz ham maddeliğinden kurtulmamış olan şey, örneğin bir kumaşa göre pamuk durumunda olan şeydir. Bu pamuktan, kumaşın, yani mamul maddenin meydana gelebilmesi için onun, yani pamuğun bir tezgâhta dokunması gerekir ki bu tezgâh da insanın anlığı (eski dilde müdrike) veya genel olarak zihindir. Zihin, duyarlılığın düzenleyici formlarıyla, yani zaman ve uzayla kendisine bir ilk biçim verilmiş olan deney malzemesini ikinci defa ve bu kez Kant'ın aklın kalıpları veya kategoriler dediği şeylerle bir işlemden geçirerek bilgiyi meydana getirir. Kant'a göre Hume'un haklı olarak deneyde bulamadığı nedensellik ilkesi, işte bu tür bir akıl kategorisi veya kalıbıdır ve bu kalıp veya ilke sayesinde deneyden gelen veriler birbirlerine özne tarafından neden-eser olarak bağlanırlar.

Kant'ın bu bilgi teorisinin konumuzla ilgili olarak bizi ilgilendiren yönü şudur: O hâlde Kant'a göre doğru bilgi, iki

öğeden hareketle oluşturulabilir: Deneyden gelen malzeme ve zihnin bu malzeme üzerine eklediği şey. Kant'a göre insan, deneyden gelen malzemeyi kendisi yaratmaz; onu alır ve o malzeme olmaksızın zihin sâdece tezgâhları, kalıpları olan, fakat işleyeceği hammaddesi olmayan bir fabrika gibidir. Öte yandan yine Kant'a göre insan bu malzemeyi veya dışarıdan aldığı şeyi, kendisinde olduğu gibi hiçbir zaman bilemez; çünkü o bu malzemeyi, ona kattığı, ona eklediği öğelerle kendisine göründüğü gibi bilebilir. Kant'ın deyimleriyle insan 'kendinde şey'i (*Ding an sich*), 'numen'i bilemez; 'bizim için olan şey'i, 'bize göründüğü şekilde şey'i, yani 'fenomen'i bilebilir.

Şimdi bundan çıkacak bir diğer önemli sonuç, hakkında herhangi bir deney sâhibi olamayacağımız veya bize deneyde verilmiş olmayan hiçbir şeyin bilgisinin gerçek anlamda mümkün olmadığıdır. Öte yandan Tanrı, ruh ve özgürlük gibi şeylerin bize deney tarafından verilmiş olmadıkları, onlar hakkında hiçbir duyusal deneye sâhip olmadığımız açıktır. O hâlde geleneksel metafizik, yani bu tür varlıkları bu şekilde ele alan felsefe disiplini, bilimsel olarak mümkün değildir. Başka bir deyişle "Metafizik, bir bilim değildir" ve biz bu tür varlıkları ciddî anlamda hiçbir zaman bilemeyiz.

Kant'ın yöntemsel şüpheciliğe karşı veya ondan farklı olan bu öğretisel şüpheciliği, o hâlde, zihinsel yetilerimizin alanının sınırlandırılmasından ibarettir. Bilginin alanının ve sınırlarının belirlenmesi gibi bir diğer uzantısı da bulunan bu tavır daha sonraları 19. Yüzyıl'da olguculuk (pozitivizm) ve pragmacılık (pragmatizm) gibi iki akım tarafından da devam ettirilmiştir.

Aşırı Şüphecilik

Bu, gerek tarihte bilgi diye kabûl edilen şeylerin nasıl çağdan çağa, toplumdan topluma değiştiğini, hatta bilim tarihi için bile böyle bir durumun söz konusu olduğunu göstererek, bilgi yetilerimizin ve araçlarımızın sistemli bir eleştirisini ve çürütmesini yaparak her türlü bilginin nasıl mümkün olmadığını aşırı bir şekilde vurgulamaya çalışan bir şüphecilik türüdür. Bu şüpheciliğin en iyi örnekleri olarak da Sofistleri ve Septikleri gösterebiliriz.

Sofistler M.Ö. 5. Yüzyıl'da Yunan dünyasında, özellikle Atina sitesinde ortaya çıkmış bir grup düşünürdür. Bunlar o zamana kadar ilgisi varlık ve oluş, doğanın yapısı vb. gibi dış dünyaya dönük olan Yunan felsefesinin, insan ve kültür problemlerine eğilmesini sağlamışlar ve daha başka özellikleri ile de Yunan düşünce dünyasında bir devrim yaratmışlardır. Ancak bizi burada ilgilendirmesi bakımından Sofistler, aşırı şüpheci filozoflardır.

Örneğin bu grubun en önemli temsilcisi olan Protagoras'a göre insanın bilgi yetileri, yani duyuları, deneyleri ve aklı doğruyu, doğru bilgiyi elde etmede kesin olarak yetersiz olduğundan, sâdece sanılarımız, kanılarımız (*doxa*) vardır. Bir sanı ise bir başka sanı ile aynı değere sâhiptir. Protagoras'ın ünlü deyişi ile 'İnsan her şeyin ölçüsüdür'. Yalnız burada kastedilen insanın, Kant'ın düşündüğü gibi tür-insan olmayıp, tek tek birey-insanlar olduğu noktasına dikkat etmemiz gerekir. O hâlde Protagoras'a göre tek tek her insan doğrunun ölçüsüdür ve ortada ne kadar insan varsa o kadar doğru veya sanı vardır.

Peki, iki insanın aynı konuyla ilgili iki iddiası birbirine tamamen zıt olduğunda Protagoras ne diyecektir? Hiçbir şey!

Protagoras'a atfedilen bir diğer cümleye göre 'Birbirine zıt olan iki görüş aynı ölçüde doğrudur'. Herhâlde bu son ifade Protagoras'ın şüpheciliğinin aşırılığını gayet iyi bir şekilde göstermektedir.

Yine bir Sofist olan Gorgias'ın şüpheciliğinin ne kadar aşırı boyutlara uzandığını ise ona mâl edilen birbirini izleyen şu üç görüşünden çıkarabiliriz: "i) Hiçbir şey yoktur; ii) Olsaydı bile bilemezdik; iii) Bilseydik bile başkalarına iletemezdik".

Yunan dünyasında diğer bir önemli aşırı şüpheci grup kendilerine Septikler denilen gruptur. Bu grubu oluşturan belli başlı düşünürler Pryhon (M.Ö. 365-275), Arkesilaos (M.Ö. 316-240), Karneades (M.Ö. 219-129) ve Sextus Empiricus'tur (M.S. 2. Yüzyıl). Bunlara göre bilgi genel olarak mümkün değildir. 'Bir tek şey bildiğini, onun da hiçbir şey bilmemek olduğunu 'söyleyen Sokrates'e karşı Karneades daha da ileri giderek "Hiçbir şey bilmediğimi de kesin olarak bilemem" demiştir. Bu, Septiklerin ünlü 'yargıda bulunmama', 'yargılarını askıda tutma'(*epokhe*) tutumlarını veya öğretilerini gayet güzel açıklayan bir sözdür. Septikler herhangi bir şeyi doğru bilgisini edinmenin mümkün olmadığını ilke olarak kabûl ettiklerinden, hiçbir şey hakkında herhangi bir yargıda bulunmamanın gerekli olan tek mantıklı tutum olduğu sonucuna varmışlardır. Bununla birlikte Septikler arasında şüphecilikleri bakımından bazı farklılıklar olduğu da dikkate alınmalıdır.

Bilginin Kaynağı [Tarihsel Perspektif]

İnsanların nesneler dünyası ile duyuları aracılığıyla ilişki kurdukları bir gerçektir. Gözümüzle renkleri, biçimleri görür; dokunma duyumuzla sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklığı algı-

larız. Kulağımız olmasaydı sesleri duyamaz, dilimiz olmasaydı tatları hissedemezdik. Daha basit bir ifadeyle duyu organlarımızın belli başlı bilgi kaynağımız veya bilgi kaynaklarımızdan biri olduğu açıktır. Aristoteles'in söylediği gibi "Bir duyusunu kaybedenin bir evreni kaybedeceği"ni ileri sürmek mümkündür.

Ancak öte yandan duyularımızın bizi zaman zaman yanılttıkları da bilinmektedir. Şüpheci filozofların örneklerini tekrarlamaktan bıkmadıkları gibi göz, suya batırılan bir küreğin kırık olduğunu söylerken, el öyle olmadığı hakkında bizi uyarmaktadır. Buna karşılık aynı dokunma duyusunun kendisi de Protagoras'ın ünlü örneğinde belirttiği gibi yanılmadan korunmuş değildir: Önümüzde bulunan biri sıcak, diğeri soğuk su dolu iki kovadan birine sağ, diğerine sol elimizi batıralım ve daha sonra her iki elimizi de içinde ılık su bulunan bir kovaya daldıralım. Aynı ılık su, sıcak sudan çıkan elimize soğuk, soğuk sudan çıkardığımız elimize sıcak gelecektir.

Duyu yanılgılarının diğer duyularla ilgili benzeri örneklerini vermek de mümkündür. Ancak öte yandan duyularımızın bizi yanılttığını nereden bilmekteyiz? Demokritos'un haklı olarak ilk defa söylediği ve Epikuros'un tekrarladığı gibi yine duyular sayesinde değil mi? "Zavallı akıl, beni çürütmek için kullandığın kanıtları, yine benden alıyorsun!".

Öte yandan duyularımız bize şimdi ve burada olanı, yani felsefenin dili ile söylemek gerekirse, özel ve tikel olanı verir. Oysa bilginin, bilimsel veya felsefî bilginin amacı veya ideali her zaman ve her yerde olanı, genel ve değişmez olanı, genel-geçer olanı bilmektir. Nitekim hayvanların bizimle aynı veya benzer duyuları paylaşmalarına karşılık onların bilim veya felsefe yaptıkları söylenemez.

Yine doğru bilginin en mükemmel örneği olan bilimsel bilgiler, özellikle doğa bilimlerinin önermeleri, bilindiği gibi her zaman ve her yerde geçerli olanı ifade eden 'yasalar' şeklinde formüle edilirler. Galile'nin serbest düşme yasası 'şu önümde bulunan özel taşın, şu anda ½ gt2 yasasına göre düştüğü'nü söylememektedir. Onun iddiası 'boşlukta bütün cisimlerin ve her zaman sözü edilen yasaya göre düştükleri'dir.

O hâlde bilim ve felsefenin aradığı doğru bilginin, konusunu doğru yansıtma gibi genel özelliği dışında aynı zamanda her zaman ve her yerde olanı, genel-geçer olanı ifade etmesi şeklinde özel bir niteliği de bulunmaktadır. Şimdi bu tür bir bilgiyi sağlama konusunda duyuların yalnız başlarına yeterli olamayacakları açıktır. Nitekim Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi ilk akılcı filozofları, bilgiyi başka bir zeminde aramaya, başka bir kaynağa, yani akla dayandırmaya iten neden bu olmuştur.

Aristoteles'e göre bilgi duyumla başlar, ancak duyum değildir. Bilgide duyumun yanında başka bir öğenin, aklın işe karışması söz konusu olmazsa asla bilim (veya felsefe) meydana gelmez. Aristoteles ılımlı bir akılcı filozoftur. Buna karşılık Platon daha ileri gider: Bilgi ne duyumla başlar, ne de duyuma ihtiyaç gösterir. Platon'a göre içine duyumun karıştığı bir bilgi bilgi değildir. Yalnız başına akıl ve ancak akıl, bilginin kaynağıdır. Çünkü ancak yalnız başına o, bilimsel veya felsefî bilginin standartlarına ulaşabilir. Duyum ise akla yardımcı olması şöyle dursun, ona engeldir.

Matematiğin nesnelerinin dış dünyada, duyular dünyasında yer almadığını gören (Dış dünyada eni, boyu, derinliği olmayan bir 'nokta' göremeyiz. Oysa nokta geometrinin temel bir kavramıdır. Sonra matematikçinin üzerinde konuştuğu üç-

gen, gerçekte tahtaya çizilmiş olan bir üçgen bile değildir. O, yalnızca üçgen kavramından söz edebilmek için tahtaya üçgen çizer ve tahtaya çizilen hiçbir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derece değildir), bununla birlikte onun önermelerinin bilimin aradığı ölçütlere uygun düştüğünü fark eden Platon, bu olgudan veya düşünceden hareketle her türlü bilimsel bilginin ancak 'duyusal' değil, 'düşünsel-akılsal' (*ideal*) dünyada yer alan nesnelerle ilgili olduğunu ileri sürer ve buna dayanarak astronominin konusunun bile duyularımızla gözlemlediğimiz gök cisimleri ve onların hareketleri değil, aklımızda düşündüğümüz gök cisimleri ve onların hareketleri olduğunu söyleyecek kadar ileri gider.

Platon'un ne kadar aşırı bir noktaya gittiğini görmekteyiz: Yalnızca matematik değil her türlü doğa bilimi de gerçekte deneysel olarak algıladığımız doğal nesnelerin değil, onların 'modelleri' olan ve yalnızca aklımızla kavramamız mümkün olan nesnelerin, yani İdeaların bilimidir.

Bu görüşün de birçok şimşeği üzerine çekeceği açıktır. Nitekim Platon'un bu salt akılcı bilgi kuramını eleştiren ilk filozof, onun öğrencisi Aristoteles olmuştur. Aristoteles bir yandan Platon'un bilginin şimdi ve burada olanı değil, genel, evrensel olanı ele aldığı görüşünü paylaşırken ve onun konusunun 'kavramlar' (*concept*) olduğunu kabûl ederken, öte yandan bu genel, evrensel olanın duyusal dünyanın ötesinde, dışında veya üstünde değil onun içinde, kendisinde aranması gerektiğini ileri sürer ve duyusal deneyi, bilimin kendisi değilse bile hiç olmazsa onun hareket noktası olarak alır. Böylece daha önce hakkında bilgi verdiğimiz Kant'ın bilgiye ilişkin pozisyonuna temelde benzer olan şu pozisyonu benimser:

Bilgide hem duyumlardan, algıdan, dış gözlemden, hem de zihinden, akıldan gelen öğeler vardır.

Sonuç olarak bilginin kaynağı veya araçları probleminde görüşler, o hâlde, deneyci ve akılcı pozisyonlarla, bu iki karşıt pozisyonu birbirleriyle birleştirmeye çalışan birleştirici pozisyonlardan meydana gelir. Tabiî bunlara daha önce söylediğimiz gibi gerek deneycileri, gerekse akılcıları ve onların birleştirici pozisyonları reddeden ve bilgide bir başka şeyin, sezginin rolünü ön plâna çıkaran diğer görüşü eklemek gerekir.

Deneycilik (Empirizm)

Klâsik bir deneyci filozof örneği, Locke'tur (1632-1704). Esas olarak bilginin özelliği ve kaynağına ilişkin felsefe problemine ayırdığı ünlü *İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme* adlı kitabında Locke zihni 'üzerinde hiçbir yazı bulunmayan, hiçbir tasarıma sâhip olmayan beyaz bir kâğıda' benzetir. Peki o, yani zihin bu tasarımları ve düşünceleri nereden elde eder? "İnsanın her zaman meşgul ve sınırsız hayâl gücünün kendisine hemen hemen sonsuz değişik biçimler verdirdiği bu geniş yığın zihne nereden gelir? Zihin, aklın ve bilginin bütün malzemesini nerden alır? Buna tek kelime ile cevap veriyorum: Deneyden".

Görüldüğü gibi Locke zihni, deney öncesinde üzerinde veya içinde hiçbir şey bulunmayan beyaz bir kâğıda veya 'boş bir levhaya' benzetmekte (*tabula rasa*) ve bilginin bütün kaynağını deneyde, gözlemde, duyuların kullanımı sonucu zihne gelen verilerde bulmaktadır. Başka bir deyişle Locke'a göre insan zihninde doğuştan gelen hiçbir bilgi mevcut değildir ve her türlü bilginin kaynağı ve aracı deneydir. Felsefe dilinde kaynağı deney olan bu tür bilgilere, 'deneyden sonra gelen,

deneyle elde edilmiş' bilgiler anlamında *a posteriori* bilgiler denir. O hâlde Locke'a göre her türlü bilgi *a posteriori*dir.

Bununla birlikte Locke, ılımlı bir deneycidir; zihni duyumlara indirgemez. Zihnin bir kez kendilerini aldıktan sonra deneyden gelen şeyler, deney malzemesi üzerinde çalışmasını, onları işlemesini reddetmez. Buna karşılık deneyciler içerisinde daha ileri giderek, duyumlardan ayrı veya onları aşan bir zihnin olduğunu kabûl etmeyenler, böylece zihni veya aklı sâdece duyumların toplamına indirgemeye çalışanlar da vardır ve bunların bu görüşüne duyumculuk (*sensationalisme*) adı verilir. Ünlü bir Fransız filozofu olan Condillac (1715-1780) bu görüşü savunanların başında gelir.

Akılcılık (Rasyonalizm)

Locke ile aynı yüzyılda yaşamış olan büyük Alman filozofu Leibniz (1646-1716), Locke'un yukarıda sözünü ettiğimiz görüşüne *İnsan Aklı Üzerine Yeni Bir Deneme* adlı eserinde şu ünlü cümlesi ile karşı çıkar: 'Gerçekten de zihinde deneyden gelmeyen hiçbir şey yoktur; yalnız zihnin kendisi müstesna!'.

Leibniz, zihnin tek bilgi kaynağı olduğunu iddia etmemektedir. O, akıl doğruları veya akıl hakikatleri yanında olgu doğruları veya deney doğruları, deney hakikatleri olduğunu da kabûl etmektedir. Ancak hem akıl doğrularının deney doğrularından daha üst düzeyde doğrular olduğunu kabûlü, hem de deney doğrularının son tahlilde akıl doğrularına indirgenebileceği görüşüyle o, bilgi teorisinde akılcı görüşün tarafları olmaktadır.

Akılcı görüşün daha saf örnekleri olarak ise yukarıda görüşlerini kısaca sergilediğimiz Platon ile Yeniçağ'da özellikle Descartes, Spinoza ve Hegel'i zikretmemiz mümkündür. Bun-

lar deneyin bilginin hareket noktası olduğunu, duyusal olanın zihin makinesini harekete geçiren bir kıvılcım rolü oynadığını bile reddeden filozoflardır.

Kısaca bilgi vermemiz gerekirse, Descartes'e göre doğru bilginin örneği, matematiktir (Akılcı filozofların matematiğe karşı özel ilgileri ve sevgileri herhâlde bizi şaşırtmamaktadır). Matematikte bir ilk ilkeler, bir de bu ilkelerden hareketle yapılan çıkarsamalar vardır. Gerek bu ilk ilkeleri kendi gücü ile keşfeden, gerekse bu ilkelerden hareketle çıkarsamalar yapan, akıl veya zihindir.

İlk ilkeler 'Düşünüyorum, o hâlde varım' türünden kendisinden şüphe edilmesi asla mümkün olmayan ve Descartes'in sezgi yoluyla elde edildiğini söylediği ilkelerdir (Akılcılar sistemlerinde 'sezgi'ye muayyen bir ölçüde yer verirler: Aynı şekilde sezgiciler de aklı tümüyle reddetmezler. Bununla birlikte akılcılar ve sezgicilerin gerek doğru bilginin yapısı, niteliği hakkındaki anlayışları, gerekse onun elde edilmesinde akıl ve sezginin karşılıklı yerlerine ilişkin görüşleri birbirinden farklıdır). Bu ilkelerden hareketle ve Descartes'in tümdengelim (*deduction*) diye adlandırdığı bir işlemle, yani akıl yürütme veya çıkarsama yoluyla ilgili bilginin alanı genişletilir. Descartes için gerek sezgi, gerekse tümdengelim, son tahlilde, tamamen akılsal işlemlerdir. Bundan dolayı her türlü doğru bilgi, son tahlilde, akılsal bilgidir.

Akılcı filozoflar, deneyci filozoflardan farklı olarak deneyden gelmeyen, deney öncesi olan bir bilginin imkânına inanırlar. Bu tür bir bilgiye felsefe dilinde *a priori* bilgi denir. A priori bilgi yalnızca özdeşlik gibi dış dünya hakkında bize bilgi vermeyen, ancak zihnin kendisine dayanarak çıkarsamalar

yaptığı bir ilkenin bilgisi değildir; aynı zamanda ve özellikle deneyin bize hiçbir zaman için veremeyeceği, evrene ilişkin bazı temel doğruları keşfettiren bir bilgidir. Akılcı filozoflara göre örneğin 'her olayın bir nedeni olduğunu' söyleyen doğru, deneyle elde edilmiş olamaz; çünkü deney bize her olayın bir nedeni olduğunu söylemez. O hâlde nedensellik ilkesinin bilgisinin kaynağı akıldır.

Akılcı filozofların görüşlerinin bir diğer uzantısı, insan zihninde doğuştan bilgilerin olduğuna ilişkin tezleridir. Bu görüşe de bilgi ile ilgili olarak doğuştancılık (*inneisme*) veya doğuştancı bilgi görüşü denir. İnsan sâhip olduğu ana bilgileri veya bilgi ilkelerini deneyle elde etmediğine göre, bu bilgileri veya ilkeleri doğuştan kendisi ile birlikte getirmek durumundadır. Nitekim bu görüşün ilk temsilcilerinden olan Platon bilgiyi "insan zihninde bulunan, ancak insanın farkında veya bilincinde olmadığı şeyin hatırlanması'(*amnesis*) olarak tasvir eder.

Eleştiri Felsefesi

Kant'ın felsefesi genel olarak eleştiricilik veya eleştiri felsefesi (*critisisme*) diye bilinir. Kant'ın bilginin yapısı ve kaynağı konusundaki görüşleri yukarıda gösterdiğimiz gibi ne salt olarak deneycilik, ne de salt olarak akılcılık içerisinde yer alamayacak kadar nüanslı veya karmaşıktır. Kant'ta bilginin meydana gelmesi için, daha önce işaret ettiğimiz üzere, hem deney, hem de zihin gereklidir; hem dış dünyadan gelen şeylere, malzemeye, hem de zihnin bu şeyler, malzeme üzerine kendi damgasını vurmasına, onları düzenlemesine, biçimlendirmesine ihtiyaç vardır. Kant'ın ünlü deyişi ile "Görüsüz (yani deneysiz) kavramlar boş, kavramsız (yani aklın kategorileri olmaksızın)

görüler kördür". Birincinin örneği klâsik metafizik, ikincinin örneği hayvanların deneyleridir. Metafizik bir bilim olmadığı gibi, hayvanların deneyleri de bilim değildir.

Bununla birlikte Kant'ın bilgide, dışardan gelen öğelere mi, yoksa aklın onlara kattığı şeylere mi daha büyük bir önem veya rol verdirdiği tartışmalıdır. Başka bir deyişle Kant acaba daha çok deneyci mi, yoksa akılcı mıdır? Kant'tan sonra gelen düşünürler arasında bir kısmı onu daha çok deneyci olarak yorumlamış ve fikir babaları olarak kabûl etmişlerdir (örneğin pozitivistler ve pragmatistler). Buna karşılık başka bazıları, Kant'ın bilgi olayında dışardan gelen öğelere gerçekte hiçbir ciddî yer ve rol verdirmediğini düşünerek onu daha çok akılcı yönde yorumlamışlardır (örneğin Alman 'romantik filozofları' ve özellikle Hegel). Kant'ta bu her iki yorumun da savunulmasını mümkün kılan öğelerin var olduğu bir gerçektir

Sezgicilik

Gazali, içinde bulunduğu şüphe krizinden Tanrı'nın ruhuna attığı söylediği bir ışıkla çıktığını söylerken ne duyusal, ne akılsal olan bir bilgi kaynağına işaret etmekteydi. Aynı şekilde Descartes, 'Düşünüyorum, o hâlde varım'a bir akıl yürütme sonucu geçmediğini ileri sürmekteydi. Başka bir deyişle Descartes, bu sonucu bir tür çıkarsama olarak görmememiz konusunda bizi ikaz etmektedir; tersine ona göre, *Cogito*, her türlü çıkarsamanın veya akıl yürütmenin kendisinden hareket edeceği bir ilk temeli oluşturmaktadır. Bu noktaya da yukarıda işaret ettik. Böylece Descartes'ın 'Düşünüyorum, o hâlde varım' türünden ilk doğruları elde etmesinin yolunun niçin sezgi olduğunu veya onun bunu niçin sezgi diye adlandırdığını daha iyi kavramış olmaktayız.

Diğer bazı İslâm düşünürlerinin, kendilerine mutasavvıflar veya mistikler denilen Mevlana Celaleddin-i Rumi veya Yunus Emre veya Muhyiddin-i Arabi gibi insanların, bir yandan felsefecilerin duyusal gözlemler ve aklı yürütmelerine dayanan bilgi anlayışlarına karşı çıkıp öte yandan Tanrı'nın, evrenin ve insanın bilgisine sâhip olduklarını ileri sürerlerken kendisine dayandıkları yeti, işte bu, yani özel olarak sezgi diye adlandırmamız mümkün olan yetidir.

Daha önce belirttiğimiz gibi sezgiciler arasında, sezginin ne tür bir şey olduğuna ilişkin tam olarak teşekkül etmiş veya oturmuş bir görüş mevcut değilse de onların hepsi, insanda duyular ve akıldan farklı, onlardan üstün, insanın bilmek istediği bir şeyi doğrudan, araçsız bir kavrayışla, üzerinde herhangi bir akıl yürütme yapmaksızın veya kanıt getirmeksizin bilmesini mümkün kılan bir yeti olduğuna inanırlar. Bu yeti ile bilinen şey apaçık bir biçimde, kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan en üstün bir bilme tarzıyla kesin (yakinî) ve konusuna uygun bir bilgi ile bilinir.

Modern çağda sezgiciliğin en önemli temsilcisi olan Bergson'un görüşlerine biraz daha ayrıntılı olarak bakalım: Bergson'a göre, içinde dilin rol oynadığı bilgi ile dilin rol oynamadığı bilgi arasında ayrım yapmak gerekir. Buna dayanarak da mutlak bilgi ile göreli bilgi arasında da kesin bir ayrım yapmak doğru olur. İçinde dilin rol oynadığı bilgi, göreli bir bilgidir. Çünkü dil, kavramlar aracılığıyla bilinmek istenen nesneyi dondurur, parçalar. Onun verdiği bilgi bundan dolayı, Bergson'a göre, her zaman için simgesel –çünkü dile dayanan bilgide biz doğrudan nesnelere değil, kavramlar aracılığıyla nesnelere yöneliriz; kavramlar ise bilen zihinle bilinen nesne arasında aracılık yapan simgelerdir, nesnelerin kendileri değil-

dir–, parçasal –çünkü kavramlar nesnenin kendisini bütünlüğünde değil, baktığımız bakış açısından parçalayarak tanımlamaya yararlar–, analitik –çünkü kavramlar bilginin nesnesini, her birini bir kavramın belirlediği parçalara ayrıştırırlar–, cansız –çünkü kavramlar içlerinde canlılık ve hareket içermeyen, statik, donuk şeylerdir– ve soyuttur. Buna karşılık nesne, örneğin bir insan veya hareket eden bir taş somut, canlı –yani dinamik, hareketli– bireysel, bütünsel –yani çeşitli cepheleri bir bütünlük gösteren– bir varlıktır. O hâlde dile, kavramlara dayanan bir bilgiyle, yani duyusal-akılsal bir bilgiyle nesnelerin hakikatini kavramak imkânsızdır. Bir nesneyi bütünlüğünde, somutluğunda, canlılığında, hareketliliğinde vb. bize kavratacak olan bir başka yeti vardır ki işte o sezgidir. Böyle bir yetiye dayanacak olan şey ise Kant'ın kendisini ortadan kaldırmak için gösterdiği bütün çabalara haklı olarak direnen 'metafizik'tir. "Metafizik, nihâî ve dinamik anlamında gerçeğin bilgisidir". O, simgelerden vazgeçmek ve gerçeği doğrudan doğruya kavramak iddia ve gücüne sâhip olan tek bilgidir.

Bergson'un tanımladığı anlamda bir bilginin, normal bilimin bize verdiği bilgiden daha üstün olacağı kabûl edilebilir. Ama sorun böyle bir bilginin, böyle bir kral yolunun var olup olmadığıdır. Sezgiciler böyle bir bilginin var olduğunu, kendilerinin böyle bir bilgiye sâhip olduklarını iddia etmektedirler. Ancak bu tür bir bilginin varlığını kanıtlamak istediklerinde ister istemez, eleştirdikleri ve yetersiz olduğunu iddia ettikleri dilin kendisini kullanmaktadırlar. Ancak bu dil, sözü edilen mahzurlarıyla varlığını ifade ettikleri gerçekliği ifade etmeye yeterli olabilir mi? Şüphesiz hayır! Bu durumda iyi bir sezgiciliğin önünde mâkûl olan tek bir yol kalmaktadır: Varlığını iddia ettikleri o ilginç deneyi, aydınlanmayı yaşamakla kalmak, onu anlatmamak.

Başka bir deyişle Bergson'un ve diğer sezgicilerin tasvir ettikleri anlamda bir sezgi ve bu sezgiye dayanan bir bilgi varsa, bu sezginin ve bilginin en büyük özelliği ifade edilemez ve başkasına iletilemez olması olacaktır. Eğer o başkasına iletilebilirse o zaman da sezgi veya sezgiye dayanan bilgi olmaktan çıkacaktır.

Pozitivizm

Kant'ın eleştiri felsefesinin sâdece bilginin kaynağı konusuyla ilgili bir öğreti olmadığını, onun aynı zamanda bilginin alanı, kapsamı ve sınırlarına ilişkin bir kuram olduğunu gördük. O hâlde bilginin alanı ve sınırları sorunu, bilginin kaynağı sorunuyla yakından ilişkilidir. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere akılcılık sâdece bilginin kaynağına ilişkin bir kuram değildir; aynı zamanda bilginin alanı ve sınırlarına ilişkin iyimser ve iddialı bir kuramdır.

Aynı durum deneycilik için de söz konusudur. Deneycilik bilgi kaynağı olarak duyumları, duyusal algıları kabûl ettiği için, duyusal olarak algılanması söz konusu olmayan varlıkların bilgisini kabûl etmez. Buna karşılık akılcılar ve sezgiciler metafizik diye adlandırılan şeylerin de bilgisini kabûl ederler.

Bir önceki kısımda akılcılık, deneycilik ve sezgiciliğin ana iddialarını ele alırken dolaylı olarak onların bilginin alanı, kapsamı ve sınırlarına ilişkin tutumlarına temas ettiğimiz için, burada bu sorunla ilgili olarak, özellikle son iki yüzyılda felsefeyi derinden etkilemiş bir kuram olan pozitivizme ve onun belli başlı türlerine işaret etmekle yetineceğiz.

Kant'ın bilgi teorisinin kendisinden sonra birbirine tamamen zıt iki yoruma kaynaklık ettiğini yukarıda belirttik. Bu kısım filozoflar –ki bunlar Alman 'romantik filozofları' veya 'ide-

alist filozofları' olarak adlandırılan Fichte, Schelling ve özellikle Hegel'dir– Kant'ta aklın rolüne yapılan vurguyu tâkip ederek ve zihne dış dünyadan gelen şeyler kısmını tamamen ihmâl ederek veya bir tarafa iterek, tümüyle rasyonalist, hatta sezgici bir bilgi teorisi geliştirmişler ve Kant'ın sağduyu sâhibi bilimsel bir zihnin içine girmesini yasak ettiği metafiziğin veya numen'in alanına gözüpek bir şekilde atılmışlardır. Başka bir kısım filozoflar ise Kant'ı buna tamamen zıt bir şekilde yorumlayarak onun metafizik reddiyesini paylaşmışlar ve hatta daha da ileri giderek, Kant'ın 'metafizik' diye adlandırdığı alanın içine, onun hiçbir zaman sokmayı düşünmediği bazı şeyleri sokmuşlardır.

Kant 'Neyi bilebiliriz?' sorusunu sorduğu ünlü eseri *Salt Aklın Eleştirisi*'ni Tanrı, ölümsüzlük, özgürlük ve ruhun ölümden sonraki kaderi gibi deney dünyasına ait olmayan şeyleri bilemeyeceğimiz görüşü ile kapatmıştı. Bununla birlikte Kant, bu tür kavramların başka plândan bir değeri olduğuna inanmıyor değildi. Başka deyişle onların teorik-bilimsel bir değeri olmamakla birlikte pratik-ahlâksal bir değeri, hatta vazgeçilmezlikleri olduğuna karşı çıkmamaktaydı. Çünkü ileride ahlâk felsefesine ayırdığımız bölümde daha geniş olarak göreceğimiz gibi, Kant'a göre insan sâdece bilme ihtiyacı içinde olan bir varlık değildi; aynı zamanda eyleme, eylemde bulunma ihtiyacı içinde olan bir varlıktı. Eylem veya onu konu alan ahlâk ise Tanrı'ya, ruhun varlığına, özgürlüğe ve ölümsüzlüğe inanmamızı gerektirmekte, onları talep etmekteydi. Bu kavramlar bilim için bir değer ifade etmeseler de ahlâk için vazgeçilmezlerdi. Nitekim Kant bundan dolayı bir 'ahlâk metafiziği'ni yaratmaktan da çekinmemiştir.

Buna karşılık 18. Yüzyıl'da ortaya çıkan ve başlıca temsilciliğini Fransız A. Comte (1789-1857) ve Avusturyalı E. Mach'ın (1838-1916) yaptığı pozitivizm, onun çağımızdaki bir

versiyonu olan yeni-pozitivizm veya mantıkçı pozitivizm, bilginin alanı veya metafiziğin imkânı konusunda Kant'tan daha ileri bir pozisyonu benimsemektedirler.

Pozitivizmin ana iddiası metafiziğin hiçbir değeri olmadığı iddiasıdır. Kant'ın metafiziğin hiç olmazsa ahlâkî bir değeri olduğu görüşüne karşı çıkan Comte onun böyle bir değeri olduğunu da kabûl etmez. Çünkü ona göre, insan zihni, kendisinin teolojik, metafizik ve pozitif diye adlandırdığı üç dönemden geçmiştir. Birinci dönemde insan evren hakkında doğru bir anlayışa sâhip olmadığı için olayların arkasında tanrısal güçler, ikinci dönemde yine henüz yeterli ölçüde gelişip olgunlaşmadığı için metafizik kuvvetler aramış, nihâyet şimdi, yani Comte'un kendi çağında ve onun kendi felsefesi sayesinde pozitif, yani olguların arkasında gizli güçler aramayan, onları deney ve gözleme dayanan başka olaylarla açıklayan bir zihin durumuna ve açıklama modeline kavuşmuş veya yükselmiştir.

Öte yandan bu açıklama modeli yalnızca doğa olayları için değil, dinlerin, âdetlerin, geleneklerin, ahlâkın temel olayları ve değerleri için de geçerlidir. Başka deyişle, Comte'a göre, pozitif bir doğa biliminin yanında pozitif bir toplum biliminin ve pozitif bir ahlâkın, hatta pozitif bir dinin yaratılması veya tesis edilmesi mümkündür ve gereklidir. Gerçek felsefenin pozitif bir bilim olmasının gerekmesi yanında gerçek bilim de yalnızca pozitif olanla, yani bize duyu ve gözlemlerimizle verilmiş olanla ilgilenmek zorundadır. Böylece Comte bir taraftan bilginin konusu olan şeyle ilgili olarak Kant'ın sınırlamasını kabûl edip fenomenleri, kendi deyimi ile 'pozitif' olana özdeş kılarken, öte yandan Kant'ın bir ahlâk metafiziği kurma teşebbüsünü reddedip, onun yerine bilim değerine sâhip olan bir ahlâk yaratılmasını savunmuştur.

Yeni-Pozitivizm

Yeni-pozitivistler ise bu her iki konuda da Comte'tan daha ileri gitmişlerdir. Onlara göre felsefenin görevi doğrudan eşyaya yönelmek ve onu herhangi bir şekilde kavramak değildir. Bunun yerine felsefe, yalnızca çeşitli insanî etkinlikler (bilim, sanat, din, ahlâk vb.) tarafından sağlanan önermelerin anlamını açıklığa kavuşturmakla görevlidir.

Mantıkçı pozitivistler için de önermelerin bazısı anlamlı, bazısı anlamsızdır. Anlamlı olanlar ya a) formel mantığın önermeleri gibi analitik, yani içeriksiz (örneğin 'Bütün kocalar, evli insanlardır') veya b) bilimlerin önermeleri gibi sentetik, yani içerikli (örneğin 'Dünya, bir gezegendir') önermeler olmak üzere ikiye ayrılırlar. Geri kalan bütün önermeler ise anlamsızdır. Daha doğrusu onların hiç şüphesiz 'şiirsel' veya 'heyecansal' bir anlamı vardır, ancak onlar 'bilişsel' (*cognitive*), yani bize evren hakkında doğru veya yanlış bir şey bildirmek anlamında anlamsızdırlar.

O hâlde bu filozoflarda anahtar kavram, doğrulanabilirliktir (*verifiability*). Bunlara göre anlamlı bir önerme, doğrulanabilir (veya yanlışlanabilir) bir önermedir. Şimdi 'Tanrı, evrenin yaratıcısıdır' tarzında bir önerme, bilimsel, yani deneysel –hatta bazı yeni–pozitivistlere göre daha dar olarak duyumsal- olarak doğrulanabilir olmadığı için anlamsızdır. Şüphesiz dinlerin yanında sanatın ve ahlâkın önermeleri de bu anlamda doğrulanabilir olmadıkları için anlamsızdırlar.

Yeni pozitivistlere göre 'Bütün kocalar, evli insanlardır' türünden analitik önermelerin doğruluğu bizzat onların içeriklerinin analizinden çıkar: 'Koca' kavramı analiz edildiğinde, onun içinde 'evli olmaklık', tanımı gereği, vardır. Buna karşılık

'Dünya' kavramı analiz edilirse, ondan bir gezegen olduğu, tanımı gereği, çıkmaz. Bu tür bir önermenin doğruluğu ancak deneysel doğrulama ile gösterilebilir. Doğruluğu analitik önermelerde olduğu gibi analitik veya sentetik önermelerde olduğu gibi empirik olarak gösterilemeyen her önerme ise, yukarda işaret ettiğimiz gibi, anlamsızdır. O hâlde yeni-pozitivistler bilginin alanını daha da daraltarak Kant'ın açmış olduğu çığırda daha da uç bir noktaya kadar gitmektedirler.

Analitik Felsefe

Yeni-Pozitivistler, yüzyılımızın birinci yarısında ortaya çıkan ve gerek Kıta Avrupası, gerekse özellikle Anglo-Sakson dünyasında çok etkili olan ve analitik felsefe akımı diye adlandırılan daha geniş bir akım içinde yer alırlar. Bu akımın diğer önemli iki alt dalı B. Russell ve genç Wittgenstein'ın temsil ettiği ve mantıkçı atomculuk diye adlandırılan dalla, aynı Wittgenstein'ın 1930'lardan itibaren mantıkçı atomculuğu terk ederek başlattığı, başka birçok filozof gibi G. Ryle tarafından da devam ettirilen ve sıradan dil felsefesi (Ordinary Language Scholl) diye adlandırılan daldır.

Bu üç akıma da genel analitik felsefe adının takılmasının nedeni her üçünün de felsefenin ana, hatta biricik işlevinin analiz olduğu iddiasını ileri sürmeleridir. Onlar bu analizin gerek doğası, gerekse onun bize evren hakkında ne tür bir bilgi verdiği konusunda görüş birliği içinde değildirler (Örneğin yukarıda gördüğümüz gibi mantıkçı pozitivizmin görüşüne göre, bu analiz önermelerin analizidir ve o bize evren hakkında hiçbir bilgi vermez; oysa Russell'a göre felsefe bize o evren hakkında bilgi verir. Şüphesiz bu, bilimin bize verdiği türden

bir bilgi değildir, ama gene de bilgidir); bununla birlikte bir nokta üzerinde kesin kararlıdırlar: Bu analiz, dilin kullanımı ve işlevi ile ilgili bir analizdir. Böylece onlar felsefî problemlerin hiç olmazsa kısmen dilbilimsel (*linguistic*) problemler olduğu görüşünü paylaşırlar ve dolayısıyla bu problemlerin herhangi bir şekilde dilin aydınlığa kavuşturulması sayesinde çözülebileceğine inanırlar.

Bilginin Ölçütü ve Standartları

Pragmatizm

Bilginin ölçütü ve standartları hakkında birbirinden ayrılan başlıca üç kuramın, tekabül kuramı, tutarlılık kuramı ve pragmatist kuram olduğunu yukarıda söyledik ve bu kuramlar hakkında yine yukarıda bilgi verdik. Yine daha önce işaret ettiğimiz gibi bu kuramlardan ilkinin en iyi temsilcisi Aristoteles, ikincisinin belli başlı temsilcileri akılcı filozoflar, özellikle Descartes ve Spinoza'dır. Bu kuramlardan üçüncüsü olan ve zamanımızda en fazla üzerinde durulan pragmatizme gelince, o, hakkında daha fazla bilgi vermemizi gerektirmektedir.

Pragmatizm, deyim yerinde ise Amerika Birleşik Devletleri'nin ulusal felsefesidir. Onu hem bilginin alanı, sınırları, hem de ölçütü hakkında özel bir görüş olarak adlandırabiliriz. Bilginin sınırları ile ilgili olarak o, Kant'ın başlattığı çizgi içinde yer alır; ancak yeni-pozitivizm gibi ondan daha ileri gider. Bilginin ölçütü ile ilgili olarak ise çok tartışmalı olmakla birlikte aynı ölçüde orijinal bir teori ortaya koyar.

Pragmatizmin kurucusu ve zaman bakımından ilk temsilcisi olan C. Pierce'a göre Kant'ın sözünü ettiği 'bir Tanrı'nın

var olup olmadığı' veya 'ölümsüz bir insan türünün olup olmadığı' türünden sorunlar, gerçek anlamda sorun bile değildirler. Çünkü gerçek bir sorun, hiç olmazsa ilke olarak çözülebilir olmalıdır. Oysa bu sorunlar, ilke olarak çözülebilir değildirler.

Pierce de yeni-pozitivistler gibi anlam sorunu ile ilgilenir. Ona göre iki türlü anlam vardır: Dilsel anlam, psikolojik anlam. 'Şu anda yüz tane Yunan savaş gemisi Ege'nin Türk kıyılarına yaklaşmaktadır' türünden bir önermeyi alalım. Bu önermenin iki farklı anlamı vardır. Birincisi onun herkeste farklı duygular, heyecanlar uyandıran anlamıdır (Örneğin bazıları bundan endişe duyabilir, bazıları sevinebilir vb.) ki buna psikolojik anlam denir. İkincisi Türk dilini bilen herkes için ortak olan anlamdır (Örneğin herkes yüz'ün, geminin, kıyının, yaklaşmanın ne olduğunu bilir ve bunlarla ilgili olarak aynı düşünceleri paylaşır) ki buna da dilsel veya mantıksal anlam denir.

Pierce'a göre mantıksal bakımdan anlamlı olan her önerme pragmatik bakımdan anlamlı olmayabilir. Örneğin 'Galaksiler, melankoli kardeşleri atadılar' önermesi dilsel veya mantıksal bakımdan anlamlıdır, ama pragmatik bakımdan anlamsızdır. Çünkü Pierce, pragmatik sözcüğünü 'deneysel' ile eşanlamlı olarak kullanmaktadır. Bu durumda bir önermenin anlamlı olabilmesi için, herkesin ortak olarak paylaştığı deney dünyasına ait olması ve bu deney dünyasında doğrulanabilir veya yanlışlanabilir bir yapıda olması gerekir. O hâlde kendisiyle ilgili olarak bir kanıt getirilmesi veya başka bir deyişle doğru veya yanlış olduğunun araştırılması mümkün olan her önerme anlamlıdır; böyle olmayan her önerme ise anlamsızdır.

Pragmatizmin diğer önemli temsilcisi W. James ise bir önermenin doğru olduğunun biricik göstergesinin onun prag-

matik olarak işe yaraması olması gerektiği görüşündedir. Ona göre teoriler, karşılaştığımız problemleri çözmek için teklif ettiğimiz araçlardır. Onların doğru olup olmadıklarını ancak pratikte bir işe yarayıp yaramadıklarını görmek suretiyle anlayabiliriz. Örneğin Salk Polio aşısının 'doğru' olup olmadığını anlamak için onun pratikte çocuk felcini önlemede 'başarılı' olup olmadığını görmek zorundayız. Böylece James de doğruluğun ölçütünün, bilimin herhangi bir önermesinin doğruluğunun ölçütüyle aynı olduğunu ileri sürmektedir.

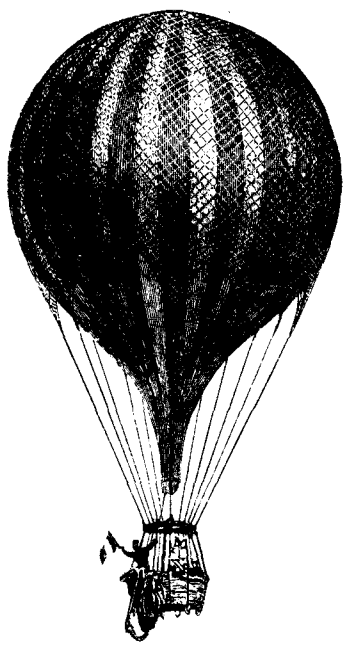
Öte yandan James 'pratik olarak işe yaramak'tan bazen bir başka şeyi, 'psikolojik olarak işe yarama'yı da kastetmektedir. Örneğin acaba Tanrı'nın varlığını kabûl etmeyen materyalist teori mi doğrudur, yoksa O'nun varlığını kabûl eden spiritüalist teori mi? James'e göre onların hangisi psikolojik olarak bizim davranışlarımız üzerinde pratik bir yarar sağlıyorsa o doğrudur: Eğer bir materyalist, Tanrı'nın varlığını kabûl etmemesi sonucu hayata olumlu bir biçimde bakamıyor, geleceği olumlu bir biçimde kuramıyor, toplumu olumlu bir biçimde inşa edemiyorsa, onun bu teorisi 'yanlış'tır. Bunun tersine eğer spiritüalizm, Tanrı'nın varlığına olan inancı sayesinde deney dünyasını daha başarılı, daha güvenli bir şekilde inşa ediyorsa onun bu teorisi 'doğru'dur, çünkü pratik olarak 'yararlı'dır.

James aynı görüşünü ahlâk teorilerinde veya ahlâkta doğru veya yanlışın ne olduğuna ilişkin görüşlere de uygulamaktadır. Doğruluk işe yaramakla özdeşleştirildiğine göre 'doğru' olan, ahlâkta bizim için yararlı olandır. Başka deyişle iyi olan, yararlı olandır. Örneğin acaba mâlî problemlerimizi çözmemiz için doğru olan, banka soymak mıdır, yoksa çalışmak mı? Banka soymanın doğurabileceği sonuçları göz önüne alalım: Bunu yaparken yakalanmak, hatta öldürülmek mümkündür.

O hâlde banka soymak pratikte yararlı, işe yarar bir sonuç vermeyeceğinden bizim için iyi değildir, 'yanlış'tır. Sıkı çalışmayı tercih etmek daha akıllıca, çünkü pratik olarak daha yararlıdır.

Pragmatizmin diğer önemli temsilcisi Dewey de 'doğru'yu deneyde karşılaştığımız problemleri çözmemizde bir araç olarak tanımlar. Dewey bilgi hakkında klâsik bilen-bilinen ayrımını reddeder. Ona göre insan zihni, doğanın karşısında, ondan ayrı olan bir şey değildir; doğanın içinde, onun bir parçası, bir bölümü olan şeydir. O hâlde bilgi, dünyanın dönüşü, bir çocuğun ölüşü, herhangi bir deprem, yemek yeme gibi doğanın içinde meydana gelen doğal bir etkinliktir. İnsan deneyinde bilgi edinme eylemi, insanın hayatî bir problemle karşılaştığı anda başlar ve bu problemin başarılı çözümü ile sona erer.

Örneğin bu problem, ormanda kaybolmadır. Ormanda kaybolan insan ondan çıkabilmek için derin ve yoğun bir biçimde düşünmeye başlar. Güneşin durumu, yürüdüğü istikamet ve arazi hakkında sâhip olduğu daha önceki bilgileri göz önüne alarak ormandan çıkış için bir teori geliştirir. İşte eğer bu teori onun ormandan kurtuluşunu sağlarsa, yani iş görürse, demek ki doğrudur. Eğer bu teori, onun problemini çözmede işe yaramazsa, yanlıştır; çünkü başarısızdır. Dewey, doğru hakkında bu görüşlerini özellikle eğitim alanına uygulayarak işlevsel, problem çözen bir pragmatik eğitim anlayışı da geliştirir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLİM FELSEFESİ

Bilim Felsefesi Nedir?

BİLİM, ÇAĞIMIZIN BÜYÜLÜ SÖZCÜKLERİNDEN BİRİDİR. Bilimsel düşünce, bilimsel metot, bilimsel akıl yürütme veya bunun tersine bilim-dışı düşünce, bilime aykırı bir metot vb. deyimlerini dikkate değer bir sıklıkla duymaktayız. Atatürk'ün "Hayatta en hakikî mürşit ilimdir" sözünü kim duymamıştır? Bilim nedir? Bilimsel düşünce nasıl bir düşüncedir? Bilimsel yaklaşım, bilimsel yöntem, bilimsel sonuç nedir? Bilimsel düşüncenin veya yöntemin yapısı, işleyişi nasıldır? Bilimsel sonuçların özelliği, bilimsel yasa nedir? Bilimi diğer insanî etkinlik alanlarından ayıran özellikler nelerdir? Bilimin değeri nedir? Bu ve benzeri sorular bilim felsefesinin sorularıdır.

Bu sorulara, kendi yaptığı işi, kullandığı yöntem ve usûlleri, vardığı sonuçları en iyi bilen biri olarak bilim adamının kendisinin en iyi cevapları verme imkânına sâhip olduğu düşünülebilir. Bu düşüncede şüphesiz büyük bir doğruluk payı mevcuttur. Ancak öte yandan bilim adamının, bilim adamı olarak bu tür soruları kendisine sormak zorunda olmadığı gibi onları cevaplamak zorunda olmadığı da bir gerçektir: Bi-

lim adamı bu tür sorular üzerinde düşünmeye, onları cevaplamaya başladığı andan itibaren artık bilim adamı gibi değil, bir bilim felsefecisi gibi iş görmeye başlar.

Çünkü bizzat bilim adamlarının kendi görüşlerine göre, bilimin, daha doğrusu her bilim adamının konusu ve amacı bellidir: Olaylar, evrende olup biten şeyler hakkında bilgi vermek. Her bilimin kullandığı yöntemler, vardığı sonuçların özellikleri de bellidir. Oysa yukarıdaki türden sorular, bilim adamının bilim adamı olarak uğraştığı sorular türünden olmadığı gibi bunları cevaplandırırken kullandığı yöntem de dar anlamda bilimsel yöntem değildir; bu yöntem, felsefecinin alışılagelen düşünce, refleksiyon hatta 'spekülasyon' yöntemidir. Nihâyet burada kendisine erişilen sonuçlar da dar anlamda bilimsel sonuçlar değildirler; çünkü bize eşyanın yapısı ve evrendeki herhangi bir olay veya olgu hakkında bir şey söylemezler. Bu, bilimin üstüne düşünmedir. Bilim üstüne düşünme ise kesinlikle bilim değildir. Aksi takdirde 'bilimin bilimi' gibi tuhaf bir şeyden söz etmek gerekir. O hâlde bu tür sorular, başka bir soruşturma alanının konusunu oluştururlar ki bu bilim felsefesidir.

Öte yandan bilimin değerlerle ilgili sorular sormadığını biliyoruz. Oysa yukarıda 'bilimin değeri' diye bir şeyden söz ettik. Böyle bir soruşturma çağımız için de hiç de önemsiz değildir; özellikle de bilimin ve onun uygulaması olan teknolojinin bir yandan insan hayatını, toplumların yapısını, hatta doğanın çehresini değiştirmekte olumlu anlamda oynadığı rolle, öbür yandan öldürücü silâhların, atom bombalarının, çevre kirlenmesinin meydana getirdiği ve hepsi bir bakıma bilimin sonuçları olan muazzam olumsuz gelişmeler dikkate alınırsa. Şimdi bilimin anlamı ve değeri üzerine bu tür bir soruyu bilim

adamı, bilim adamı olarak kendi kendisine soramaz. Ancak öte yandan son yarım yüzyılda başta bilim adamlarının kendileri olmak üzere birçok insan, bu soruyu en ciddî bir şekilde kendi kendisine sorma ihtiyacı duymuştur.

Felsefe, Bilim Felsefesi midir?

Felsefe, evren hakkında bilgi vermek isteyen bir etkinlik biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Yine felsefe Yunan dünyasında ilk defa ortaya çıktığında, evren veya eşya hakkında bilgi vermek isteyen bir başka etkinlik veya bilgi biçimi ile, yani mitolojik-dinsel dünya görüşü ile hesaplaşmak zorunda kalmıştır. Thales, Herakleitos, Anaksagoras, Pythagoras gibi ilk Yunan düşünürleri felsefeden, bizim bugün çağdaş bilimden anladığımız şeye benzer bir şeyi anlamaktaydılar, yani onlar felsefî düşünce sayesinde evrenin doğasının bilgisinin önlerinde açılacağı varsayımından hareket etmekteydiler. Onlar Tanrılar da dâhil olmak üzere, evrendeki varlıklar ve bu varlıkların doğaları hakkında din veya mitolojinin sağladığı bilgilerden daha doğru, daha güvenilir bilgilere erişebilecekleri iddiasındaydılar.

Örneğin Thales, evrenin yapısı üzerine başarılı bir kuram ortaya atmıştır. O, bütün nesnelerin tek bir ana maddenin, yani suyun değişik biçimleri olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü o, şu şekilde akıl yürütmektedir: Su, ısındığında buhar hâline geçmektedir. O hâlde hava gibi gaz hâlinde bulunan bütün varlıklar suyun incelmiş, seyrekleşmiş bir biçimi olarak kabûl edilebilirler. Suyun doğal veya kendine en yakın olduğu hâl, sıvı hâlidir; o hâlde akan her şey, sudan meydana gelmiş olmalıdır. Nihâyet su yeter derecede soğutulduğunda katı bir şeye,

buza dönüşmektedir. O hâlde bütün katı veya katılaşmış şeylerin de su olduğunu düşünmek akla uygundur.

Thales'ten sonra gelen diğer ve kendilerine 'Doğa Filozofları' denen diğer ilk dönem Yunan filozofları da temelde aynı yöntemi, yani derin ve bilinçli düşünmeye yöntemini kullanarak daha çarpıcı kuramlar geliştirmişlerdir. Örneğin Demokritos aşağı yukarı 2500 yıl önce, elinde herhangi bir deneysel gözlem ve doğrulama imkânı olmaksızın bugünkü atom kavramının ilk şeklini ortaya atmıştır. Var olan bir şeyin sonsuza kadar bölünemeyeceği, çünkü sonsuza kadar bölünebilen ve bir sıfır değerine inecek olan varlık 'parçacık'larından ne kadarını bir araya getirirsek getirelim, herhangi bir büyüklüğü meydana getiremeyeceğimizi düşünerek, bu bölünmenin bir yerde durması gerektiğini, kendilerinden daha ileri bir bölmenin mümkün olmadığı bu 'bölünmeyen' (atom) şeylerin ise varlıkların yapı taşlarını oluşturduğunu söylemiştir.

Felsefe bütün İlk ve Ortaçağ boyunca bizim bugün bilimden kastettiğimizden çok farklı bir şey olarak anlaşılmamıştır. Nitekim Aristoteles'e göre bizim bugün belli ve bağımsız, özel bilimler olarak tanımladığımız matematik, fizik, astronomi vb. yalnızca felsefenin, teorik felsefenin dallarıdırlar. Hatta bir bakıma ta 19. Yüzyıl'a varıncaya kadar felsefe ile bilim arasında ciddî bir ayrım yapılmamıştır: Newton'un fizik, mekanik ve astronomiye ilişkin bilimsel görüşlerini içeren ünlü kitabının adı *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri*'dir; yani Newton'un kendisinde bile henüz doğa felsefesi ile doğa bilimi arasında bir ayrım yoktur. Öte yandan 19. Yüzyıl'a gelinceye kadar üniversitelerde 'fizik' dersleri de 'doğa felsefesi' adı altında verilmekteydi.

Ancak o tarihten bu yana bilimin kendisi bir sürü alt-dallarına parçalanarak felsefeden ayrılmıştır. Her bilim, varlığın bir cephesini, yoğun bir araştırma konusu yapmak üzere kendisine ayırmıştır. Böylece fizik canlı nesnelerin, botanik bitkilerin, astronomi göksel olayların doğasını inceleyen ayrı bir bilimsel alt-dal olarak ortaya çıkmıştır. Yine 19. Yüzyıl'da bugün kendilerine insan veya kültür bilimleri veya toplum bilimleri dediğimiz tarih, ekonomi, psikoloji, sosyoloji gibi bilimlerin her biri kendisine özel bir varlık alanını alarak felsefeden kopmuştur. Böylece bir anlamda felsefenin, kendi doğuşunda din ve mitolojiye yaptığını bu kez bilimler felsefeye yapmışlar, yani kendilerini felsefe yerine ikâme ederek felsefeye, deyim yerindeyse üzerinde çalışabileceği özel bir varlık alanı veya problemler grubu bırakmamışlardır. Felsefe bunun sonucunda bir süre için âdeta konusu olmayan bir etkinlik hâline gelmiştir.

Öte yandan problem sâdece bir konu problemi olarak da kalmamış, aynı zamanda bir yöntem problemi olmuştur. Bilimler felsefeden yalnızca konuları bakımından değil, bu konuları ele alış yöntemleri bakımından da ayrılmışlardır. Bütün bilimler, ileride göreceğimiz gibi, konuları birbirinden ne kadar farklı olsa da temelde ortak bir yöntem kullanırlar. Bu, bilimsel yöntemdir. Bu yöntem kısaca, evrendeki olguların dikkatli ve bilinçli bir biçimde gözlemlenmesi, onlarla ilgili geçici bir açıklama önerisi veya varsayım ortaya atılması, bu varsayımı doğrulamak üzere tekrar evrene dönülerek herhangi bir şekilde onun sınanması, deneye tâbi tutulması (*experimentation*), böylece doğru olduğu gösterilen varsayımın, mümkün olduğu kadar bir yasa biçiminde ifade edilmesinden ibarettir. Buna karşılık felsefede böyle bir yöntemin söz konusu olmadığını ve olamayacağını biliyoruz. Felsefenin yöntemi her za-

man bilinçli, tutarlı, sistemli bir düşünme, spekülasyon veya refleksiyon yöntemi olmaktan ileri gidememiştir.

Bu durum sonucunda felsefe âdeta işlevsiz kalma tehlikesi ile karşı karşıya gelmiştir. Geçen bölümde Kant'tan sonra ortaya çıkan özellikle pozitivizm, yeni-pozitivizm, pragmatizm gibi felsefe akımlarının, felsefeyi bilimin ölçütleri ile değerlendirmeye, hatta onu bilime indirgemeye çalışma çabaları dikkatimizi çekmiş olmalıdır. Bu bağlamda Comte'un insan zihninin içinden geçmiş olduğunu düşündüğü üç aşamadan, yani teolojik, metafizik ve pozitif düşünme aşamalarından ikincisini 'felsefi' düşünce aşaması olarak tasvir ettiği ve onun yerine 'pozitif', yani 'bilimsel düşünme' tarzını geçirmeye çalıştığını hatırlamamız yerinde olur.

Aynı şekilde genel olarak analitik felsefecilerin, özel olarak Viyana çevresi filozoflarının, yani M. Schlick, R. Carnap, A. Ayer gibi bu akıma ait olan filozoflarla onların devamı sayılan H. Reichenbach gibi filozofların, felsefenin evren hakkında bize bilgi veren bir etkinlik olmadığını, onun biricik işlevinin, önermeleri analiz etme ve onların anlamlarını açıklığa kavuşturma, (*clarification*) olduğunu veya olması gerektiğini düşündüklerini biliyoruz. Bu yine bir başka biçimde felsefenin kendine özgü bir varlık alanı, bir doğrusu olmadığı tezinin bir ifadesi olarak alınabilir.

Daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi bu filozoflar, ayrıca anlamlı ve değerli bir çaba olması için felsefenin yalnızca bilimlerin sağladığı önermeler üzerinde durması ve kendisine konu olarak yalnızca bilimi alması gerektiğini savunmuşlardır. Bir Carnap ve bir Reichenbach, kendi açılarından haklı olarak şöyle düşünmektedirler: Evren hakkında bize anlamlı,

yani doğru veya yanlış olduğunun gösterilmesi mümkün olan önermeler sağlayan yalnızca bilimdir. O hâlde felsefenin evren hakkında, olgular hakkında bilimlerinkinden ayrı herhangi bir önemli ve anlamlı bilgi vermesi söz konusu olamaz. Bu durumda felsefenin önünde iki yol, iki şık kalmaktadır: Eski 'spekülatif' felsefeye devam etmek, yani doğru olup olmadıkları asla bilinemeyecek 'metafizik' önermeler ileri sürmek veya kendisini yalnızca bilimin önermelerine hasrederek onlar üzerine düşünmek, yani bilim felsefesi olmak. Neticede bu akıl yürütmenin sonucu şu olmuştur: Felsefe ya konusu bilimsel önermeler olan bir bilim felsefesi olabilir veya hiçbir şey olamaz.

Felsefe yalnızca bilim felsefesi değildir. Ama nasıl ki mitoloji ve din, felsefenin varlığı ve rekabeti ile ortadan kalkmamış ve kendilerinde birtakım değişiklikler ve dönüşümler gerçekleştirerek varlıklarını sürdürmüşlerse, aynı şekilde felsefe de bilimlerin geçen yüzyıldan bu yana yapmış oldukları büyük saldırılara, meydan okumalara ve bunların sonucunda almış oldukları büyük darbelere rağmen ortadan kalkmamış ve birtakım aramalar, teşebbüsler ve dönüşümler içinde yüzyılımızda da eskisi kadar canlı bir biçimde ve kendi istediği yönde ve tarzda varlığını sürdürmeye muvaffak olmuştur.

Yukarıda sözünü ettiğimiz 'bilimci' veya 'bilim felsefecisi' görüşlere karşı çıkan çeşitli felsefe akımları veya filozoflar önce, 'bilim ya da hiç' dayatmasının kendisine karşı çıkmışlardır. Başka deyişle bilimin ve onun uygulamalarının, yani teknolojinin büyük başarılarını kabûl etmekle birlikte Kant'ın haklı olarak işaret etmiş olduğu gibi, insanın yalnızca 'bilen', bilme ihtiyacında olan bir varlık olmadığı noktasına dikkat çekmişlerdir. Dinin, ahlâkın ve tabiî felsefenin önermelerinin insan hayatı ve insanî ihtiyaçlar bakımından hiç de 'anlamsız'

önermeler, bu alanların kendilerinin hiç de önemsiz ve anlamsız alanlar olmadıklarını ısrarla hatırlatmışlardır. Dinin, ahlâkın, sanatın değerlerinin, şu veya bu anlamda, varlığın küçümsenemeyecek bir parçasını oluşturduğunu ve bilimin bilim olarak yapısı gereği bu değerler alanını kendisine konu olarak alamayacağını belirtmişlerdir. Comte'un bilime dayanan bir 'pozitif din', bir 'pozitif ahlâk' kurma girişiminin asla gerçekleşemeyecek, gerçekleştirilememiş, ayrıca da gerçekleştirilmesi gerekmeyen bir 'hayâl' olduğunu vurgulamışlardır.

Ancak burada şu ince noktaya dikkat etmek gerekir: Bugün aklı başında hiçbir değerler felsefecisi, insan davranışlarının herhangi bir şekilde bilimsel bir incelemenin konusunu oluşturamayacak bir yapıda veya özellikte olduğunu ileri sürmez. Hatta o, onların bilimsel bir incelemeye tâbi tutulmasının din, sanat, ahlâk gibi temel kültürel-insanî etkinliklerin anlaşılmasında önemli bir payı ve yararı olduğunu da kabûl eder. Ancak öte yandan o bu tür bilimsel bir incelemenin, bu değerleri değerler olarak kavramakta yeterli olamayacağını düşünür. Başka deyişle o bu değerlerin özgünlüğünü oluşturan şeyin, bilimsel bir incelemenin konusunu teşkil eden şeyden farklı bir şey olduğu üzerinde, haklı olarak, ısrar eder.

Bu konuda daha geniş açıklamayı ileriye bırakarak burada şu kadarını söyleyelim ki gerçekten de bu tür değerlerin bilimsel incelemesi ile felsefî incelemesi arasında açık bir ayrım yapmak mümkündür. Örnek olarak ethiği, yani ahlâk felsefesini ele alalım; bildiğimiz üzere onun sorduğu sorular şu tür sorulardır: 'Acaba insan türünün bütün bireyleri için geçerli bir doğru eylem ölçütü var mıdır? Böyle bir ölçüt veya farklı davranış ölçütleri nasıl bir zemin üzerinde belirlenebilir? İn-

san davranışlarında iyi veya kötü ne anlama gelir? Ödev nedir? Doğru davranış özel arzuların bastırılmasını mı, yoksa onların doyurulmaya çalışılmasını mı içerir?'.

Simdi burada zikredilen insan davranışı, doğal arzular vb. gibi şeyler şüphesiz biyoloji, sosyoloji, psikoloji gibi bilimlerin de konusudur. Ancak bu bilimlerin insan davranışları ile ilgilenme biçimleri aynı değildir: Onların sorunu, insanla, toplumla, insan davranışları ile ilgili olgu ve yasaları ortaya koymaktır. Görevleri insanların nasıl davrandıkları ve neden dolayı o davrandıkları biçimde davrandıklarını açıklamaktır. Oysa ahlâk felsefesinin amacı, insan davranışlarını tasvir etmek değildir, değerlendirmektir. Onlar hakkında, 'iyi' veya 'kötü' diye hüküm vermektir. O, yasa bulmaz veya keşfetmez, norm yani kural koyar. Ahlâk felsefesi bu bakımdan bilimsel değil, normatif, yani kural koyucu bir disiplindir.

Bu aynı akıl yürütmeyi din felsefesi ile dini bilimsel bir incelemenin konusu yapan dinler tarihi, din sosyolojisi, din psikolojisi, karşılaştırmalı din araştırmaları vb. gibi disiplinler arasında da yapmak gerekir. Şüphesiz yine bu akıl yürütmeye dayanarak, sözünü ettiğimiz türden farklı bu iki yaklaşımın sanat olayının anlaşılması ve değerlendirilmesi için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Bundan başka yine 'analitik felsefe'nin felsefeyi 'analiz'e indirgeme çabalarına, felsefenin 'sentetik' işlevi hatırlatılarak karşı çıkılmıştır. Felsefenin insan zihninin veya ruhunun birlik ve bütünlük, düzen ve uyum arayan eğilimine cevap veren 'sentetik sistemler' de geliştirdiği, bunun yanında en azından bazı filozofların ve felsefelerin, içlerinde ortaya çıktıkları kültürlerini veya medeniyetlerini en iyi bir biçimde anlatıp yo-

rumladıkları görülmektedir. Bu bağlamda olmak üzere Hegel felsefenin, bir çağın ruhunun, kültürünün kendisi içinden en iyi görülüp anlaşılabileceği bir prizma olduğunu söylemiştir. Ona göre bir kültürün ruhu felsefede odaklaşır. Şimdi analitik filozofların bütün karşı iddialarına rağmen felsefenin varlığını sürdürmek üzere bu zeminde de birtakım gerekçeler ve motivasyonlar arayacağı ve bulacağı, böylece varlık nedenini sürdüreceği açıktır.

İşte bu gerekçelerden hareketle, filozoflar arasında, bilimin değerini kabûl etmek, başarılarına gözünü kapatmamak, bilimin kendisinin felsefî incelemesini de felsefe alanına değerli bir katkı olarak göz önüne almakla birlikte, yalnızca bilim felsefesi alanına indirgenmesinin felsefe için ne zorunlu, ne de değerli bir şey olmadığını düşünenler ortaya çıkmıştır. Yüzyılımızda analitikçi filozofların bütün iddia ve isteklerine rağmen felsefenin kendisini onların hapsetmek istedikleri alanla sınırlamaması ve birçok düşünürün 'analitik felsefe'nin içine girilmesini yasaklamış olduğu alanlarda felsefî düşünme etkinliklerini sürdürmeleri, bu ikincilerin görüşlerinin insanın ve felsefenin ruhuna daha uygun olduğunu düşündürtmektedir.

Bilim Nedir?

Bilimi iki açıdan ele almak mümkündür: a) Dünyayı anlamada ve doğru bilgiye erişmede bir yaklaşım tarzı, bir araştırma usûlü, bir yöntem olarak, b) böyle bir yaklaşım tarzı, böyle bir araştırma usûlü, böyle bir yöntem sonucunda ortaya çıkan bir sonuç, bir ürün, bir bilimsel bilgiler topluluğu olarak.

Böyle bir ayrım yapmamız hem yararlıdır, hem de zorunludur. Zorunludur; çünkü her bilimsel araştırma mutlaka bi-

limsel bir başarıyla, bilimsel bir sonuçla taçlanmak zorunda değildir. Nitekim yıllardan beri gerek kanser, gerekse AIDS hastalığı üzerinde binlerce bilim adamı tarafından yapılan binlerce bilimsel araştırma ve çalışmaların mevcut olduğunu biliyoruz. Ama bu bilimsel araştırmaların en azından bir kısmının bir ürün olarak bilimsel bir başarıyla taçlanma imkânını bulamamış olduğunu da görüyoruz. Bu ayrımı yapmak yararlıdır; çünkü bilimi bilim yapan şeyin, bilimsel sonuçlara ulaşmaktan çok dünyaya bilimsel olarak yaklaşmaktan, onu bilimsel yöntemlerle araştırmaktan geçtiği yönünde değerli bir vurguyu ortaya koymaktadır.

Bilim, bilimsel sonuç veya ürün olarak, 'herhangi bir şekilde düzenlenmiş (organize edilmiş) doğru bilgiler bütünü' diye tanımlanabilir. Bir araştırma biçimi veya yöntem olarak ise o, birtakım zihinsel ve uygulamayla ilgili işlemler toplamıdır. Gözlem yapma, varsayım ileri sürme, deneyimde bulunma, kuram oluşturma vb. bu tür zihinsel veya uygulamayla ilgili işlemlerden bazılarıdır. Bu tür bir araştırma girişiminin temelinde dış dünya hakkında bazı gizil önvarsayımlarımız *(presuppositions)* olduğu gibi (örneğin bilen özneden ayrı bir dış dünya veya nesneler dünyası olduğu, bu dünyanın insan zihni tarafından bilinebilir olduğu vb.), bu dünyaya yaklaşım tarzı ile ilgili bazı ahlâksal tutumlarımız ve değerlerimiz de vardır (örneğin 'bilmenin iyi olduğu', 'bilginin insana mutluluk vereceği' vb. varsayımları).

Bir Ürün veya Sonuç Olarak Bilimin Özellikleri

a) Bilimsel bilginin veya bilimin en önemli özelliği, ilerleyici *(progressive)* olmasıdır. Bugün herhangi bir bilimin,

örneğin tıp veya fiziğin, bundan elli yıl önce olduğundan çok daha ileride olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna karşılık bugünün sanatının, örneğin geçen yüzyılın sanatından, bugünkü İslâmın geçen yüzyılın İslâmından, bugünün Fransası'nın ahlâkının, Ortaçağ Fransası'nın ahlâkından ileri olduğunu söylemek tartışma götürür. Bilimsel ilerleme, bilim adamları arasındaki işbirliğinin sonucu olarak ortaya çıkar. Bir bilim adamı başka bir bilim adamının elde ettiği sonuçları eleştirip düzeltebileceği gibi, bu sonuçlara dayanarak onları daha da ilerletebilir. Bu anlamda bilimin ilerlemesi haklı olarak bir bayrak yarışına benzetilmiştir.

b) Bilim veya bilimsel bilginin bir diğer özelliği, tarih boyunca birikmiş, artmış olmasıdır. Buna bilimin artmacı veya birikmeci (*cumulative*) özelliği denir. Bugün fizikte bir ortaokul öğrencisi, hiç şüphesiz Newton'un kendisinden daha çok şey bilmektedir. Bu, fizik biliminin alanına, Newton'un zamanından bu yana sürekli yeni bilgilerin akmış, eski bilgilere eklenmiş ve onların miktarını çoğaltmış olmasından ötürüdür. Buna karşılık diğer temel kültürel-insanî etkinlik alanlarında dar anlamda bir bilgiden söz etmek mümkün olmadığı gibi onların bir artışından söz etmek de, doğrusu pek mâkûl görünmemektedir. Felsefe, din veya sanatta olsa olsa bir görüşün, bir akımın diğerinin yerine geçmesi veya birarada bulunmasından söz edilebilir.

c) Bilimsel bilgiler herkese açıktır, toplumsaldır (*public*). Bu bir fizikçinin bilimsel bir yöntemi kullanarak, bir alanda, örneğin gazların basıncı alanında varmış ol-

duğu bir sonuca, aynı yöntemi kullanan herkesin aynı şekilde ulaşabileceği anlamında bir toplumsallıktır. Buna karşılık felsefî bir görüş, sanatsal bir ürün, dinsel bir yaratım, onları ortaya atan kişinin özel, bireysel varlığına bağlıdır. O kişi olmasaydı aynı görüş, eser veya yaratımın ortaya çıkabileceğini hiç kimse garanti edemez. Muhammed olmasaydı İslâm, Leonardo da Vinci olmasaydı Mona Lisa, Kant olmasaydı *Salt Aklın Eleştirisi* olmazdı. Ama Galile olmasaydı serbest düşme olayı olacağı veya olmaya devam edeceği için bu olayı inceleyecek ve aynı buluşu yapacak başka insanlar olacaktı. Nitekim de olmuştur; tarihte aynı buluşların birbirinden tamamen habersiz farklı insanlar tarafından yapıldığı görülmüştür.

d) Buradan bilimsel bilginin diğer bir özelliğine, yani onun nesnelliğine (*objectivity*) geçmek mümkündür. Şüphesiz bilimsel bilgiyi üreten insandır. Ama bu bilginin özelliği, insandan bağımsız veya bütün insanlar için ortak olan nesnel bir alana ait olmasıdır. Bilimin nesnelliği, konusunun nesnelliğinin bir sonucudur. Nitekim bundan dolayı o yine nesnel olarak doğrulanabilir veya yanlışlanabilir. Bireyler bilimsel düşünceleri ortaya atarlar. Bilimsel topluluk ise onları nesnel ölçütlerle değerlendirir.

e) Bilim, bilimsel bilginin yukarıda sözü edilen özelliklerinden ötürü dinamiktir. Yani sürekli değişme, gelişme, ilerleme içindedir. O hiçbir zaman oturmuş, bitmiş, statik değildir. En doğru kabûl edilen bir bilimsel görüş veya bilimsel bir yasa bile bir gün, daha doğru bir görüş

veya yasa tarafından düzeltilebilme, hatta düpedüz reddedilebilme imkânına sâhiptir.

f) Buradan bilimsel bilgilerin bir diğer özelliği, onların her zaman için geçici, eğreti olma özellikleri ortaya çıkmaktadır. Bilimsel kuramları sınama, ifadelerini düzeltme ve onları birbirleriyle ilişki içine sokma çabasının sonu yoktur. Hiçbir bilimsel bilgi, örneğin dinî bir öğretinin iddia ettiği gibi mutlak değildir, böyle bir iddiada bulunmaz. O dâima daha doğru bir gözlem veya daha ince bir akıl yürütme ile yerini bir başka bilgiye bırakabileceğini kabûl eder.

g) Bilimsel bilgiler birbirleriyle tutarlıdırlar ve yine birbirleriyle mantıksal bir ilişki içerisindedirler. Bilim, birbirleriyle çelişen iki önermenin aynı zamanda doğru olabileceğini kabûl etmez. Ulaştığı sonuçların her tür çelişkiden uzak ve kendi aralarında tutarlı olmalarını ister.

h) Nihâyet belki son ve önemli bir özellik olarak, bilimsel bilgiye veya bilime dayanarak öndeyilerde *(prediction)* bulunmanın mümkün olması gerektiğini söyleyebiliriz. Bilindiği gibi doğa bilimlerinde öndeyilerde bulunma şansı veya yüzdesi çok yüksektir. Astronomi, ileriki yıllarda Halley kuyruklu yıldızının tekrar ne zaman dünyanın yakınından geçeceğini ve dünyanın hangi bölgelerinden görülebileceğini kesine yakın bir öngörüyle söyleme imkânına sâhiptir. Benzeri bir şekilde fizik de suya batırılan bir cismin, özgül ağırlığına göre suyun üzerinde mi yüzeceğini, yoksa onun içine mi batacağını, suya batırılmadan önce kesin bir şekilde bize söyle-

yebilir. Buna karşılık sosyal bilimlerde henüz belli bir toplumda gelecekte ne tür değişmeler olacağını önceden söyleyememekteyiz. Örneğin hiç kimse, hiçbir tarihçi, sosyolog ve siyaset bilimcisi ne Berlin Duvarı'nın yıkılacağını, ne de İran'da Şah'ın yerine Humeyni'nin geçeceğini, bu olaylar olmadan çok kısa bir süre öncesine kadar söyleme kudretine sâhip olmamıştır.

Bunlar bilimin, bilimsel bilginin, bilimsel bir yapının en genel özellikleridir. Bunlara bilimlerin kendi türlerine veya alt türlerine göre daha başka bazı özellikler veya alt-özellikler de eklenebilir. Örneğin dikkat edilirse burada 'bilimsel bilgi mutlaka bir yasa biçiminde', hatta daha da ileri giderek 'matematiksel bir yasa biçiminde ifade edilir' demedik. Bunun böyle olması gerektiğini söyleyenler vardır ve bunların sayısı oldukça fazladır.

Bir bilimin ancak kendisinde içerdiği matematiksel dil veya matematiksel kesinlik ölçüsünde bilim olabileceği görüşü Galile'den, Descartes'ten bu yana bilinen bir görüştür. Ancak yasalara, matematik bir dille ifade edilen ilişkilere ulaşmak bilimin ideali ise de öte yandan bunun her bilim için mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Örneğin jeoloji, biyoloji gibi doğa bilimleri bile bugün bütün alt-uzmanlık alanlarıyla birlikte, bu tür bir standardı yerine getirmekten çok uzaktırlar. Tarih, psikoloji gibi sosyal bilimlerde ise yasa ve matematiksel kesinlik çok daha az elde edilebilir bir durumdadır. Demek ki matematiksel formülasyon ve yasa, bilim için, özellikle doğa bilimi için her zaman kendisinden vazgeçilemeyecek bir amaç, bir ideal olmakla birlikte her türlü bilimin olmazsa olmaz bir koşulu

olarak kabûl edilemez. Bunun tersi bilimin alanını gereksiz ve haksız olarak çok dar bir sahaya sıkıştırmak sonucunu doğurur.

Bilim ve Bilimlerin Türleri

Bilimi, 'herhangi bir biçimde düzenlenmiş doğru bilgiler bütünü' olarak tanımladık. Bu düzenlenmiş deyimi ile kastedilen, bilimi meydana getiren doğru bilgilerin birbirleriyle sistemli bir biçimde birleştirilmiş olmasıdır. Herhangi bir şekilde deyiminden kastettiğimiz de bu düzenlemenin herhangi bir ilkeye göre yapılmasıdır. Örneğin bu tarihsel, kronolojik bir sıralama ilkesi olabilir (tarih bilimi) veya nedensel bir ilişki kurma ilkesi olabilir (doğa bilimleri); ne tarihsel ne nedensel bir ilke olmayıp temele alınan bazı kabûllerden (tanım, aksiyon, postula vb.) onların mantıksal sonuçlarını çıkarma olabilir (matematik, mantık). Doğru bilgi kavramından kastedilen ise, yumuşak bir tanımla, konusunu uygun bir şekilde yansıtan bilgidir.

Bununla birlikte gerek bilim adamı, gerekse bilim felsefecileri arasında bilimin yapısı, doğası, bilimsel önermelerin niteliği ve hangi bilimlerin gerçekten bilim olduğu üzerinde bazı tartışmaların olduğunu da belirtmemiz gerekir. Birçok bilim adamı veya bilim felsefecisi, örneğin yukarıda koyduğumuz ölçütleri fazla genel ve gevşek buldukları gibi yine örneğin yukarıda son olarak saydığımız matematik ve mantık gibi disiplinleri birer bilim olarak kabûl etmemektedirler. Öte yandan doğa bilimleri ve insan bilimleri ayrımıyla ilgili olarak da bazı tartışmaların olduğunu hatırlatmalıyız: Özellikle insan bilimlerinin yöntemlerini doğa bilimlerinkine yaklaştırmak isteyen düşünürlerle, onlara doğa bilimlerindekinden ayrı bir yöntem

önerenler arasında ciddî görüş ayrılıkları vardır. Bu noktada birinci konu ile ilgili tartışmalara biraz değinelim.

Birçok bilim felsefecisine, bu arada özellikle yeni-pozitivist çizgide olanlara göre bilimin konusu yalnızca olgulardır, özellikle de doğal olgulardır. Matematik ve mantık gibi disiplinler herhangi bir olguyu konu almadıkları, tersine yalnızca insan zihninin işleyişi biçimini araştırdıkları veya daha doğrusu izledikleri için birer bilim değildirler. Onlar yalnızca bilimin, bilimsel düşünmenin bir aracı, dilidirler. Başka deyişle mantıksal ya da matematiksel doğrulukla –çünkü onlara göre matematiksel doğruluk mantıksal doğruluktan farklı değildir; matematik mantığın bir alt-dalıdır– bilimsel doğruluk başka başka şeylerdir. Daha önce verdiğimiz örneği hatırlarsak, bir akıl yürütme mantıksal bakımdan tamamen doğru olmakla birlikte, olgusal veya bilimsel bakımdan tamamen yanlış olabilir. Ayrıca bu düşünceyi öne sürenlere göre bilim bize bir şey hakkında yeni bir şey, yeni bir bilgi vermek zorundadır. Oysa mantıksal ya da matematiksel sistemlerde yeni bir şey, yeni bir bilgi yoktur. Onlar temele konan ve doğru olarak kabûl edilen ilkelerden, bilgi içeriği bakımından onları aşmayan bazı sonuçlar çıkarmamıza yararlar ki bunlara hakikî anlamında bilgi demek doğru değildir.

Formel Bilim ve Deneysel Bilim

Sonuç olarak kendilerine ister 'bilim' adını verelim istersek 'dil' diyelim, içlerinde 'formel', yani düşüncenin formu, biçimi ile ilgili bir araştırmanın, incelemenin hâkim olduğu mantık ve matematik gibi disiplinlerle, 'içerik'le ilgili kaygıların hâkim olduğu fizik, kimya, biyoloji gibi disiplinler arasında yapısal bir farklılık olduğu açıktır. Bundan hareketle genellikle,

birincilere formel bilim, ikincilere ise deneysel bilim adı verilmektedir.

Deneysel bilimlerin kendileri de, yine bu konuda da bazı tartışmalar olmakla birlikte, genel olarak a) doğa bilimleri ve b) insan bilimleri veya sosyal bilimler veya kültür bilimleri olmak üzere iki ana kola ayrılmaktadır. Burada kullanılan 'deneysel' sözcüğü dar anlamda 'denenebilir, deneyi yapılabilir' anlamında olmayıp yalnızca 'insan deneyinin, insan yaşantısının konusu olan şey' anlamına gelmektedir. Böylece tarih bilimi, konusu geçmişte olup biten tarihsel olaylar olduğu için hiç şüphesiz 'denenebilir, deneyi yapılabilir' şeyleri konu almaz; ancak onun 'insan deneyinin, yaşantısının konusunu oluşturmuş ve oluşturmaya devam eden şeyleri' konu aldığını söylemek mümkündür.

Formel Bilimlerin Karakteri

Formel bilimlerin koşullu-tümdengelimsel *(hypothetico-deductive)* sistemler olduğuna genellikle itiraz edilmemektedir. Bu şu demektir: Formel bilimci, yani bir matematikçi veya mantıkçı, önermelerin olgularla uyuşup uyuşmadığı ile ilgilenmez. O sâdece önermelerin birbirleriyle olan bağlantısı, yani mantıksal bağlantı üzerinde durur. Onun sorusu şudur: 'A önermesi mantıksal olarak B ve C önermelerinden çıkar mı?' veya 'Acaba A önermesinden tamamen mantıksal, yani 'formel' olarak hangi önermeler çıkar?'. Örneğin A önermesinin 'bütün insanların ölümlü olduğu' önermesi olduğunu varsayalım. Ondan bazı insanların, bu arada 'bir insan' olan Ahmet'in de zorunlu olarak ölümlü olduğu sonucunun çıkacağı aşikârdır veya 'karenin dört kenarı birbirine eşit, kapalı bir geometrik

şekil olduğu' önermesini varsayalım. Bundan onun iç açılarının toplamının 360 derece olduğu, başka herhangi bir doğrulama, sınama veya denemeye gerek olmaksızın bu varsayımın kendi gücü gereği ortaya çıkacağı açıktır. Nihâyet 'A, B'dir' ve 'B, C'dir' diye bize iki önerme verilmiş olduğunu varsayalım. Bundan da yine zorunlu olarak A'nın C olduğu sonucunun çıkacağını biliyoruz.

Dikkat edilirse yukarıdaki üç cümlede de hep kendisinden hareket ettiğimiz bir önerme veya önermeler olduğunu varsaymadan söz ettik. Eğer sözünü ettiğimiz önerme veya önermeleri varsayarsak onlardan diğer sonuçlar çıkacaktır. Eğer onları varsaymazsak onlardan öbür sonuçların çıkamayacağı apaçıktır. İşte matematik veya mantık gibi bilimler veya disiplinlerin bu özelliği onların 'varsayımsal' olmalarına veya böyle adlandırılmalarına yol açmaktadır.

Öte yandan bu kendilerinden hareket ettiğimiz önermeler, birer öncül ödevi görerek kendilerinden diğer sözünü ettiğimiz sonuçların çıkarmasını gerektirmektedirler. Başka deyişle zihnimiz, burada bu öncülleri kabûl ettiğimiz takdirde onlardan başka hangi önermelere veya hangi tasdiklere geçmemiz gerektiğini, kendisini doğru kullandığımız takdirde neyi zorunlu olarak bulmamız gerektiğini bize söylemektedir. Felsefe diliyle söylersek, burada yaptığımız bir akıl yürütmedir *(reasoning)*; ama 'öncüllerin sonucu zorunlu kıldığı bir akıl yürütme'dir. İşte öncüllerin sonucu zorunlu kıldığı her akıl yürütmeye tümdengelimsel (*dedüktif*) akıl yürütme veya daha basit olarak tümdengelim (dedüksiyon) denir.

Yalnız burada bu kavram için kullandığımız tüm sözcüğü bizi yanıltmamalıdır. Bir tümdengelim, mutlaka bir tümden

gelim değildir. Yukarıda verdiğimiz son örnekte görüldüğü gibi tümdengelimde mutlaka bir 'bütün-parça' ilişkisinin olması gerekmez. Şüphesiz bir bütün hakkında doğru olan şeyi o bütünün parçaları hakkında tasdik etmemizin söz konusu olduğu durumlar da bir tümdengelimdir: Eğer bütün insanların ölümlü olduğunu söylüyorsam, şüphesiz bundan, bir insan olan Aristoteles'in de ölümlü olduğu sonucu ortaya çıkar. Ama bütün A'ların B olduğunu, bütün B'lerin C olduğunu söylediğimde, bundan da bütün A'ların C oldukları sonucu çıkar. bu sonuç ise öncüllere göre bir parça değildir; öncüller kadar tümel olan bir şeydir.

Ayrıca matematikte 'bütün', 'bazı' gibi kavramların ve 'bütün-parça' gibi ilişkilerin olmadığı noktasını da gözden kaçırmamalıyız. Matematikçi 'Bütün üçgenlerin iç açılarının toplamı 180 derecedir' gibi önermeler üzerine kurulu değildir; 'Üçgen, iç açıları toplamı 180 derece olan geometrik bir şekildir' gibi belirsiz özneli önermelerle çalışır. O hâlde tümdengelimsel akıl yürütmenin en mükemmel örneği olan matematikte herhangi bir şekilde bütünden parçaya, sınıftan bireye bir geçiş söz konusu değildir: O, tam belirlenmiş kavramlar arasında tam olarak belirlenmiş ilişkiler toplamıdır. Bundan dolayı tümdengelimin, yukarıda söylediğimiz gibi, 'öncüllerin sonucu zorunlu kıldığı akıl yürütme biçimi' olarak tanımlanması şüphesiz daha doğru bir ifadedir. Hatta aslına bakılırsa dedüksiyon, bu anlamda tek doğru veya geçerli akıl yürütme biçimidir. Çünkü öncüllerin sonucu zorunlu kılmadığı bir akıl yürütmeye, dar anlamda doğru, tutarlı bir akıl yürütme denemez.

Burada birer öncül olarak kendilerinden hareket ettiğimiz varsayımların kendilerinin gerçekle ilişkisi, yani bilimsel anlamda doğrulukları gibi bir problem de ortaya çıkabilir. Ni-

tekim koşullu-tümdengelimsel bir sistemin en mükemmel örneği olan Euklides (Öklid) geometrisi, bilindiği gibi, birtakım aksiyomlar, tanımlar (noktanın, doğrunun, düzlemin vb. tanımları), postülalar –'Bir doğruya dışındaki bir noktadan ancak tek bir paralel çizilebilir'– bir postüladır) üzerine dayanır. Şimdi 'İki nokta arasındaki en kısa yol, doğrudur' şeklinde, istersek doğrunun tanımı, istersek doğruya ilişkin bir postüla olarak adlandırabileceğimiz bir önermeyi ele alalım. Bu önermenin bize aynı zamanda dış dünya hakkında bir bilgi verir gibi bir özelliği olduğu da inkâr edilemez. Başka deyişle biz bu tanım veya postülayı, aynı zamanda içinde bulunduğumuz uzaya ilişkin bir ifade olarak da almak eğilimindeyiz. Hatta bunu göstermek için bir arazide iki nokta arasındaki en kısa mesafenin bir doğru olduğunu ölçerek göstermeye bile kalkabiliriz. Ancak bu, bir yanlış anlamadan başka bir şey değildir. Çünkü matematik bir sistem, iki nokta arasındaki en kısa yolun bir doğru değil, eğri olduğu varsayımından da hareket edebilir. Nitekim de etmiş ve ortaya Euklides'inkinden tamamen farklı, fakat aynı ölçüde matematiksel olan sistemler çıkmıştır.

Deneysel Bilimlerin Karakteri

Deneysel bilimler, özellikle doğa bilimleri de tümdengelimlerde bulunurlar. Bu özellikle, varmış oldukları ve çoğu kez matematiksel bir formülle ifade ettikleri bir sonuçtan, tamamen tümdengelimsel olarak başka sonuçlar çıkarmak istedikleri durumda kendini gösterir. Bununla birlikte doğa bilimlerinde formel bilimlerdekinden farklı bir başka akıl yürütme tarzı daha kullanılır. Başka deyişle doğa bilimi yalnızca tüm-

dengelimsel çıkarımlarla iş görmez. O, önce kendisine ulaşacağı birtakım tümel önermeler ister.

Örneğin cisimlerin serbest düşme olayını inceleyen Galile'yi ele alalım. Değişik derecede eğik düzlemlerden nesneler kaydıran Galile –bu eğim 90 derece olduğunda kayma, serbest düşmeye dönüşür–, her seferinde bu kaymanın veya düşmenin ne şekilde gerçekleştiğini ölçer. Farklı cisimlerle veya aynı cisimle değişik durumlarda yaptığı bu deneylere dayanarak cismin $1/2gt^2$ formülüne uygun olarak düştüğü sonucuna varır. Buna göre cisim ivmenin yarısı ve zamanın karesiyle doğru orantılı olarak düşmektedir.

Şimdi burada Galile ne yapmaktadır, nasıl bir akıl yürütme ile bu sonuca varmaktadır? Bir sınıfın (burada cisim) içine giren çeşitli bireylerin (burada farklı cisim türlerinin veya farklı durumlarda aynı cismin) davranışlarını gözlemlemekte ve özel, belli sayıda gözlemleri veya deneyleri sonucunda elde ettiği sonucu genelleştirerek bütün cisimlerin veya cismin sözü edilen şekilde davrandığını söylemektedir. Peki ama bir sınıfın bazı üyelerinin davranışlarının gözlemlenmesi sayesinde elde edilen bir sonucun bu sınıfın bütün üyelerine genelleştirilmesi ve onlar için de geçerli olduğunun ilân edilmesi mantıksal bakımdan geçerli bir geçiş, geçerli bir çıkarım mıdır? Eğer bu sınıfın bütün diğer bireylerinin de gözlemlediğimiz bireylerle yapısal bakımdan aynı olduklarını biliyorsak, evet! Peki ama diğer bireylerin onlarla aynı yapıda olduğunu nerden veya nasıl bilebiliriz? Bunun için gözlemlediğimiz bireylerin davranışlarını gözlemlemiş olmamız gerekmez mi?

Ama onları gözlemlemediğimizi, aslına bakılırsa gözlememizin mümkün olmadığını biliyoruz. Çünkü bütün cisim-

lerin bütün zamanlarda (geçmişte, hâlihazırda ve gelecekte) bireysel, tikel düşmelerini gözlemlemek imkânsızdır. O hâlde doğa bilimcisi, temelde, pazardan elma alan bir ev kadını veya Boğaz'da balık avlayan bir İstanbullunun davranışından farklı olmayan bir davranış tarzıyla bilim yapmaktadır. Pazara çıkan bir ev kadını elma tezgâhının üzerindeki elmalardan birkaçını inceledikten sonra, diğer elmaların da bu incelediği elmalar gibi olması gerektiğine karar vererek satıcıyla pazarlığa girişir. Aynı şekilde bir İstanbullu da her yıl Kasım ayında Boğaz'da palamut akını olduğunu şimdiye kadar yapmış olduğu sınırlı sayıdaki gözleminden bilmektedir. O hâlde bu yıl da Kasım ayında bir palamut akını olması gerektiğini düşünerek oltalarını hazırlayacak ve sandalına atlayacaktır.

Peki ama onların bu akıl yürütmesi sıkı anlamda geçerli bir akıl yürütme midir? Bir defa ev kadınının akıl yürütmesinin kesinlikle geçerli olmadığını biliyoruz. Çünkü her seferinde eve geldiğinde kesede, beklediğine uymayan biçimsiz veya çürük bir elmayla karşılaşması ihtimâlinin çok yüksek olduğunu biliyoruz. Aynı şeyin özellikle son onyıllarda İstanbullu balık avcısının başına da geldiğini biliyoruz. Peki aynı durumun Galile'nin başına gelmesi neden mümkün olmasın? Tekrar doğayla ilgili olarak yapmış olduğumuz gözlemlerimizde şimdiye kadar benzeri bir şeye rastlamadığımız argümanına mı dönülecek veya doğanın bizi aldatmayacağı inancına mı sığınılacaktır? Ama her ikisinin de mantıksal veya akılsal bakımdan yeterli olmayacağı açıktır. Güneşin şimdiye kadar her gün doğmuş olması yarın da doğacağının l bir garantisi midir?

Mantıksal geçerlilik bakımından şüphesiz ki hayır! İşte deneysel bilimlerde kullanılan ve bir olay hakkında yaptığımız

sınırlı sayıdaki gözlemlerden, onları aşan bir genelleme yapmaktan ibaret olan bu akıl yürütme biçimine tümevarımsal (endüktif) akıl yürütme veya tümevarım (endüksiyon) denir. Şimdi tümevarımda (bir sınıfın içine giren bütün üyeleri teker teker saydıktan sonra, o sınıfın tümüyle ilgili bir yargıda bulunan tamsayım anlamındaki tümevarım müstesna) bir atlama olduğu, sınırlı gözlemlerden onları aşan bir genelleme yapıldığı, böylece mantıksal bakımdan haklı çıkarılamayacak bir sıçrama gerçekleştirildiği tartışılamaz. Ancak incelenen herhangi bir varlık veya olgu sınıfı ile ilgili olarak bütün özel bireysel örneklerin araştırılmasına imkân olmadığı için bunu yapmaktan başka bir çare olmadığı da inkâr edilemez.

O hâlde tümevarımsal akıl yürütme zorunlu olarak deneysel bilimlerin kullanıldığı temel bir akıl yürütme biçimi olmakla birlikte, mantıksal bakımdan geçerli bir akıl yürütme değildir. Mantıksal bakımdan geçerli tek akıl yürütme, 'öncüllerin sonucu zorunlu kıldığı akıl yürütme', yani tümdengelimsel akıl yürütmedir.

İçlerinde Reichenbach'ın da bulunduğu bir kısım bilim felsefecisi, deneysel bilimlerin ana akıl yürütme tarzı olan tümevarımda mevcut bulunan bu problemi görüp, deneysel bilimlerin varmış olduğu sonuçları 'istatistiksel sonuçlar' olarak yorumlamak suretiyle, aşmak istemişlerdir: Gözlemlediğimiz varlıkların veya olayların sayısı zorunlu olarak sınırlı olduğuna göre doğa bilimlerinin sonuçlarının 1/1 nisbetinde kesin olduğunu söylememiz şüphesiz mümkün değildir: Onlar gözlemlediğimiz olay veya varlıkların sayısının çokluğu nisbetinde, yani istatistiksel olarak kesin sonuçlardır. Taşın düşme olayını on defa gözlemleyip her seferinde aynı yasaya göre düştüğünü gözlememizle, bir milyon kere gözlemle-

yip her seferinde aynı yasaya göre düştüğünü gözlememiz arasında bir fark vardır: İstatistiksel olarak veya olasılık hesabına göre ikinci durumda taşın sözü edilen yasaya göre düşme kesinliğinin daha fazla olduğunu, çünkü onda daha büyük bir olasılığın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz..

Buna karşılık içlerinde ünlü bilim felsefecisi Karl Raimund Popper'in bulunduğu başka bazı bilim felsefecileri buna itiraz etmişlerdir. Onlara göre bir tavla zarını arka arkaya birçok kere attığımızı farzedelim. Şimdi ilk atışımızda onun altı yüzünden herhangi birisinin, örneğin ikinin gelme olasılığı nedir? Altıda bir. İlk atışımızda ikinin gelmediğini, ikinci, üçüncü, dördüncü vb. atışlarımızda da ikinin gelmediğini varsayalım. Peki ellinci atışımızda ikinin gelme olasılığı nedir? O zamana kadar ikinin hiç gelmemiş olmasından ötürü ellinci atışta ikinin gelme olasılığı, üçün veya beşin gelme olasılığından daha mı yüksektir? Hayır, o gene altıda birdir.

O hâlde istatistiksel olarak örneğin altı bin defa zarı attığımızda ikinin gelme durumlarının toplamı bin civarında olabilir. Ama zarı her attığımızda ikinin gelme ihtimâli altıda birden fazla değildir. Kısaca doğa bilimlerinin sonuçları istatistiksel olarak veya olasılık zemininde savunulamaz. Yapılan gözlem sayısı arttıkça varılan sonucun kesinliğinin artacağı söylenemez. Bir milyon gözlemimiz bize belli bir sonucu verebilir, ama bu sonucun bir milyon artı birinci gözlemle sakatlanması imkânı dâima vardır.

Bundan hareketle Popper bilimsel bilginin olasılık düzeyinde bile hiçbir zaman doğrulanamayacağı veya temellendirilemeyeceği sonucuna varır. Ona göre bilimsel bir bilgi veya sonucun özelliği, yanlışlanabilmeye müsait olmasıdır. Başka

deyişle bilimsel bir önerme, yanlışlanabilir olmalıdır. Popper'a göre önemli olan, bir kuramın ne zaman doğrulanabileceği değil, ne zaman ve hangi koşullarda yanlışlanmış, yani çürütülmüş sayılabileceğidir. Bir bilgiyi sürekli sınadıktan sonra, sınama sonucu hâlâ çürütülememiş olan görüşler, hiç değilse şimdilik doğru sayılarak bilgi dağarcığına eklenirler.

O hâlde burada 'doğrulamacı' bilim kuramının tam tersi bir noktada bulunmaktayız. Doğrulamacı bilim kuramına göre bir kuramın doğruluğu, gözlem veya deney yoluyla doğrulanmasına dayanır. Örneğin eğer ben Galile'nin serbest düşme yasasının doğru olduğunu iddia ediyorsam, yapmam gereken şey bir cismi düşürmem ve onun Galile'nin formülüne göre düştüğünü göstermemdir. Ancak Popper haklı olarak doğrulamanın fazla bir şey ifade etmediğini söylemektedir. Çünkü burada aslında benim gösterdiğim, elimde bulunan cismin 'şu anda sözü edilen yasaya göre düştüğünü göstermekten başka ve daha fazla' bir şey değildir. Bu özel düşme olayı ve ona ilişkin gözlemim, ne daha önceki özel düşme olaylarına ilişkin gözlemlerimi teyit eder, yani doğrular veya güçlendirir, ne de daha sonraki bir düşme olayı ile ilgili güvenli bir temel oluşturur. Kısaca Popper her varsayımı, aksi kanıtlanıncaya kadar doğru saymak, bir karşı-örnek çıkınca onu terketmek üzere korumak niyetindedir.

Deneysel bilimlerin ana akıl yürütme biçimi olan tümevarımın özelliği, geçerliliği, deneysel bilimlerin yapısı vb. hakkında bu kadar açıklamayı yeterli görüyoruz. Şimdi bir başka konuya geçelim. Bu deneysel bilimlerin genel olarak ne şekilde işlediği, başka deyişle yönteminin ana ögeleri veya adımları konusudur.

Deneysel bilimlerin yönteminin başlıca adımları veya safhaları, gözlem yapılması, varsayım oluşturulması, bu varsayımın sınanması, böylece bir yasaya veya yasa şeklinde bir sonuca ulaşılması adımları veya safhaları olarak sıralanabilir.

Gözlem

Gözlem, bilimsel araştırmanın konusunu teşkil eden olaylar grubu ile ilgili bir problemin ortaya konmasını, bir sorunun sorulmasını mümkün kılan veri toplama etkinliğidir. Gözlem, gelişi güzel bir toplama etkinliği değildir; bilinçli bir biçimde bir problemle, bir soruyla ilgili olarak veri toplamadır. Geçerli bir gözlem, bir amaca yönelik, sonucu bir sorunun cevaplandırılmasına, bir problemin çözülmesine veya bir varsayımın terkedilmesine yarayan gözlemdir. İnsan zihninin bilimi meydana getirmedeki etkin rolü daha gözlem safhasında kendisini göstermektedir. Bilim adamı kendisini edilgin bir biçimde gözlemlerin akışına bırakmaz; tersine önceden belli bir problemle, bir soru ile ilgili olarak bilinçli, seçici gözlemler yapar.

Varsayım

Yeterli ölçüde, sayıda ve bilinçli olarak yapılan gözlemler sonucunda varlığı ortaya konulan problemin çözümü olarak geçici bir açıklama sunulması, bir öneride bulunulması, varsayımın oluşturulması veya kurulması safhasını teşkil eder. Varsayım (veya bir anlamda kuram), henüz doğruluğu test edilmemiş, sınanmamış iddiadır.

Doğrulama (veya eski dilde tahkik etme)

Çeşitli usûllerle, yani yine gözlem yaparak veya mümkün olduğu durumda laboratuvar şartlarında deney yaparak veya başka yollarla, ortaya atılmış olan önerinin doğru olup olmadığını görme veya gösterme işlemidir.

Deney ve Gözlem Arasındaki Farklar

Gözlemde, gözleyen doğanın akışına müdahale etmeksizin olup bitenleri izler. Deneyde ise deney yapan olguların kendi doğal akışları içinde ortaya çıkmasını beklemeksizin, yapay olarak onları üretir. Gök cisimlerinin uzaydaki hareketleri ancak gözlemlenebilir. Onun için de bu hareketlerin gözlendiği yere 'gözlemevi' (rasathane) denmektedir. Ama bir cismin suyun üstünde nasıl yüzdüğünü anlamak için istediğimiz her seferinde deney yapabiliriz veya laboratuvar şartlarında yağmur yağdırabiliriz.

Bazı bilimlerde ne yukarda kastettiğimiz anlamda deneyin, ne de gözlemin söz konusu olmadığını görmemiz doğru olacaktır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi dünyanın evrende nasıl meydana geldiğini, hangi safhalardan geçtiğini ne deneyleyebiliriz, ne de gök cisimlerinin hareketlerini gözlemlediğimiz anlamda gözleyebiliriz. Orada olsa olsa o zamandan kalma bazı verileri (fosilleri vb.) incelemek suretiyle dolaylı bir gözlemde bulunduğumuzdan söz edebiliriz. Evrenin tarihi ile ilgili bu durum, bütün diğer tarihsel disiplinler, insanın tarihini inceleyen bilim dalı veya dalları için de geçerlidir. Burada aklımızda tutmamız gereken şey, doğrulama safhası veya işleminin her bilim için zorunlu olmasına karşılık bunun nasıl

gerçekleştirildiğinin bilimden bilime farklılıklar gösterdiğidir. Bundan dolayı bütün bilimler için tek bir doğrulama yöntemi veya usûller topluluğundan bahsetmenin mümkün olmadığını unutmamamız gerekir.

Bilimsel Açıklama

Bir olayın veya olaylar grubunun nasıl meydana geldiğini tasvir etmenin mümkün olduğu durumlar yanında, onun niçin o meydana geldiği şekilde meydana geldiğini açıklamanın mümkün olduğu durumlar vardır. Galile'nin serbest düşme yasası veya Boyle-Mariotte'un gazların genleşmesine dâir yasaları birinci duruma birer örnektir.

Buna karşılık Kepler'in gezegenlerin yörüngelerinin neden elips şeklinde olduğuna veya daha doğru bir ifadeyle onların uzayda neden elips şeklinde bir yörüngeyi izlediklerine ilişkin ünlü açıklaması ikinci duruma iyi bir örnek teşkil eder: Kepler, Mars hakkında araştırmalarına başladığında elinde daha önce yapılmış olan çok sayıda gözlem kayıtları vardı. Yani Kepler aslında Mars'ın gökyüzünde farklı zamanlarda farklı yerlerde olduğunu, Güneş ve diğer gezegenlere göre şu veya bu durumda olduğunu biliyordu. Onun sorusu şuydu: Mars, neden dolayı birbiri ardından bu özel yerlerde ve bu özel durumlarda bulunmaktadır?

Kepler farklı kuramları veya varsayımları denedikten sonra, sonunda Mars'ın yörüngesinin elips biçiminde olmasından dolayı o bulunduğu yerlerde bulunduğu görüşüne ulaşmıştır. Şimdi bu elips varsayımı veya kuramı, Mars'ın ve diğer gezegenlerin neden dolayı o bulundukları yerlerde ve durumlarda olduğunu açıklama gücüne sâhipti. Öte yandan 'Peki, onlar

neden dolayı elips biçiminde bir yörünge çizmektedirler?' şeklinde daha ileri bir sorunun da sorulabileceği açıktı. Bu soruya da Newton, hareket yasaları ile, özellikle cisimlerin uzayda birbirlerini aralarındaki uzaklığın karesi ile ters, kütleleri ile doğru orantılı olarak çektiklerine ilişkin yasası ile bilimsel bir açıklama getirecektir.

Yasa

Yasa, gözlemlenen olaylara ilişkin olarak önerilen varsayımın sınama sonucu doğru olduğu göründüğünde kendisine ulaşılan şeydir. Bilimsel yasanın bazı özellikleri vardır: İlkin o bir genelleme, genel modeldir, yani tek bir olgu veya nesne değil, bir olgular veya nesneler grubuna, sınıfına ilişkindir. İkinci olarak o, doğal olarak formel bilimlerin sonuçlarının aksine 'olgusal içerik' taşır. Üçüncü olarak o, yapılan doğrulama işlemleri sonucunda 'doğru' olduğu gösterilen varsayımdır. Sonra ona dayanılarak 'öndeyi'lerde bulunulabilir vb.

Yasaların, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, matematiksel bir dille ifade edilebilir olması arzu edilir bir durumdur ve bu, bilimin idealidir. Ama o, bilimin olmazsa olmaz bir şartı değildir. Örneğin 'Bütün metaller yeterince ısıtıldığında genleşir' önermesi, görüldüğü gibi, bir doğa yasasına işaret etmektedir ve bilimsel bir yasadır; ama matematiksel olarak formüle edilmemiştir veya 'Sanayide genişlemenin ardından işsizlikte azalma olur' türünden bir cümleyi alalım. Bu ekonomi bilimine ait yasa özelliğine sâhip bir cümledir. Ama onun hiç de matematiksel bir ifade biçiminde ortaya konulabilecek bir nitelikte olmadığı açıktır.

Bilimsel Yasa-Doğa Yasası

Doğa yasası ile bilimsel yasa arasında temelde gerçeklik ile doğruluk arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki vardır: Doğa yasası doğaya, yani bilinen varlığa aittir; bilimsel yasa ise bilen varlık, yani özne tarafından üretilmektedir. Ancak bu yasa, yani bilimsel yasa doğa yasasını ifade ettiği düşünülerek ortaya atılmaktadır. Doğada nesneler veya olgular gibi yasaların olup olmadığı veya başka deyişle yasaların reel ve nesnel olarak doğada mı bulunduğu, yoksa bizim doğadaki varlıklar arasındaki ilişki türlerine verdiğimiz isimler mi oldukları konusu, üzerinde tartışma yapılması mümkün felsefî bir sorundur.

Bilimsel Yasa-Toplum Yasası

Bilimsel yasa ile toplum yasası arasında kesin bir ayrılık olduğu açıktır. Toplum yasası, toplum tarafından konulan ve kendisine uymamız istenen bir kural, bir normdur. Buna karşılık doğa yasası, olguların davranış tarzı, bilimsel yasa ise bu davranış tarzının tasviridir. Bilimsel bir yasanın, olgulara uygun olup olmaması, yani onları doğru bir biçimde yansıtıp yansıtmaması anlamında 'doğruluk' veya 'yanlışlığından' söz etmenin mümkün olmasına karşılık, toplum yasasının olsa olsa 'değerleri' doğru bir biçimde ifade edip etmemesi anlamında 'doğruluk' veya 'yanlışlığından' söz etmek mümkündür. Görüldüğü gibi her üçünde de yasa kelimesi kullanılmakla birlikte doğada, toplumda ve bilimde tamamen farklı anlamlarda yasalardan söz edilmektedir.

Kuram

Burada kuramdan kastettiğimiz bilimsel kuramdır. Aslında bilimsel kuram da farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Örneğin bunlardan biri 'bilimsel varsayım' anlamında kuramdır. Bizim burada kuramdan kastettiğimiz ise bir bilimsel yasadan daha geniş olan ve zaman bakımından herhangi bir bilim dalında elde edilen bilimsel sonuçlardan sonra gelen bilimsel kuramdır. Bu tür bir kuramda şüphesiz bir olgu veya olgular sınıfına ait yasalar göz önüne alınır ve bu yasalara dayanılır. Fakat bu yasalar, daha zihinsel ve daha sistemli bir büyük varsayımla aşılırlar –Buradan onun, belli ölçüde kendisi ile karıştırılan 'bilimsel bir varsayım' olma özelliği çıkmaktadır– Bir kuram kısmen veya içerdiği çeşitli parçalar bakımından doğrulanmış olsa da tümü bakımından kesinleşmemiş olan bir sistemdir.

Bir örnek vermek gerekirse Galile'nin serbest düşme yasası, sarkaç ve denizlerdeki gel-git olaylarının açıklanması ile ilgili yasaları yanında, Kepler'in gezegenlerin Güneş etrafındaki hareketlerine ilişkin üç yasası vardı. Şimdi bunlar gözlem düzeyinde birbiriyle ilgisiz görünen olay gruplarına ilişkindi ve yine birbirinden bağımsız güvenilir gözlem ve deney sonuçlarına dayanılarak bulunmuşlardı. Ama Newton'un sistemi, bütün bu birbirinden farklı görünen olay gruplarını, genel olarak hareketin yasalarına ve evrensel çekim yasasına ilişkin kuramı ile birbirine bağlamış ve onlara ilişkin genel bir açıklama modeli olarak ortaya çıkmıştır.

Daha yakın zamanlarda bu tür bir evrensel açıklama modeli, hiç şüphesiz Einstein'ın görelilik kuramıdır. Benzeri anlamda olmak üzere biyolojide Darwinci evrim kuramından –dik-

kat edelim 'yasasından' demiyoruz– veya psikolojide Freudcu psikanaliz kuramından söz etmek mümkündür. O hâlde kısaca belki şöyle dememiz doğrudur: Bilimsel bir kuram bir bilimsel yasadan daha geniş ve daha varsayımsal, felsefî bir sistemden ise daha az geniş ve daha az varsayımsaldır. Yine dikkat edilirse bilimsel bir kuramın aşağı yukarı aynı türden veya aynı sınıftan olguları bir üst sistemde birleştirmesine karşılık felsefî bir sistem, farklı türden veya varlığın farklı alanlarından olguları (örneğin fizik, canlı varlıklar, toplumsal olaylar gibi birbirinden çok farklı alanlara ait olguları) birbiriyle birleştirmeye çalışır.

Bilimin Değeri

Son olarak bilimin değeri üzerine birkaç şey söylemek istiyoruz. Burada belki şöyle bir üçlü ayrım yapmak faydalı olacaktır: a) Bilimin pratik değeri; b) bilimin entelektüel değeri; c) bilimin ahlâksal değeri.

Bilimin pratik değeri derken onun gerek bireysel, gerek toplumsal olarak gündelik hayatımızda bize sağladığı faydaları (veya verdiği zararları) kastediyoruz. Burada bilimi esas olarak teknoloji boyutunda değerlendirmekteyiz. Bilimin hayatımızı kolaylaştırmada, bize rahatlık ve konfor sağlamada, acılarımızı azaltmada, ömrümüzün süresini uzatmada vb. inanılmaz faydalar sağladığı açıktır. O, Bacon'ın ve diğer Yeniçağ filozoflarının kendisinden bekledikleri rüyayı gerçekleştirmiştir. Bu rüya, 'evrene hâkim olmak için bilmek' rüyasıdır (*savoir pour pouvoir*). Bilim sayesinde bugün doğaya büyük ölçüde hâkim olduğumuz söylenebilir. Bilim sayesinde havada uçmakta, denizlerin dibinde dolaşmakta, uçurumlar üzerinde köprüler inşa etmekteyiz. Yine bilim sayesinde gökdelenler dikmek-

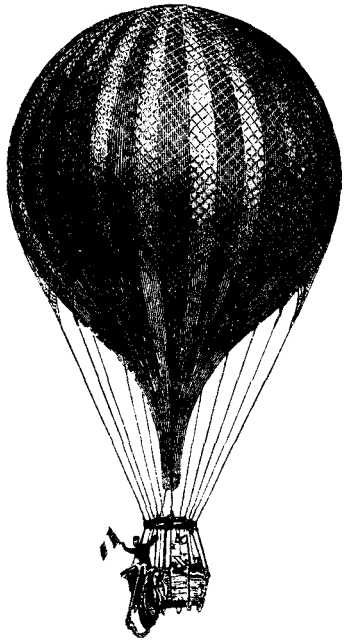
te, dünyanın öbür yarısında meydana gelen bir olayı ânında televizyonda seyredebilmekte, deniz yosunlarından yiyecek üretmekteyiz.

Buna karşılık yine bilim sayesinde bütün dünyayı yüzlerce defa imha etmeye yeterli nükleer silâhlar imâl etmekte, her gün atmosfere binlerce ton karbondioksit veya benzeri gazları püskürten fabrikalar inşa etmekte, ozon tabakasını inceltmekteyiz. İnsan soyunun tümüyle ortadan kalkmasına yol açabilecek birtakım gelişmeleri doğurmuş olan bilimin son tahlilde insana 'faydalı', dolayısıyla değerli bir şey olup olmadığı sorulabilir. Bundan bilimin değil de bizim sorumlu olduğumuz şeklinde yapılabilecek bir itiraz konuya ilişkin önemli bir değişiklik meydana getirme imkânına sâhip değildir.

Daha önce de temas ettiğimiz gibi bilimin bundan farklı olan ve galiba asıl değerini oluşturan şey, insanın bilme isteğini, merakını tatmin etmesidir. Aristoteles'in daha önce de hatırlattığımız sözünü tekrar söylersek "İnsan doğası gereği bilmek isteyen bir canlıdır". Büyük dinler bunu 'yasak elma' efsanesi ile dile getirmişlerdir. Yaratılış efsanesinde sözü edilen, bilgelik ağacına, Tanrı'nın aksi yöndeki emrine rağmen Adem'in yaklaşması, herhâlde onun –ve onun şahsında tüm insanlığın, insanın– bilme merakına, öğrenme merakına hamledilmelidir. Bu bilginin insana, kendisini cennetten kovdurma yönünde tarihi bir zarar verdiği aşikârdır. Öte yandan onun bu bilme merakı sayesinde özgürleştiği ve gerçek anlamda 'insan' olduğu da söylenebilir.

Bilimin ahlâksal değeri derken, daha özel olarak onun insana verdiği veya vermesi mümkün olan birtakım karakter özelliklerini kastediyoruz. Örneğin bilim insana kendisinden

çıkmayı, öznel olmamayı, nesnel ve eleştirici olmayı, grup çalışmasının değerini öğretir veya öğretebilir. Yine bilim insana görüşlerini, bu görüşleri ileri sürmeyi mümkün kılan gerekçelerle sunmayı, ulu orta genellemeler yapmamayı, ne kadar oturmuş olursa olsunlar içinde yaşamış olduğu toplumdan almış olduğu bilgi. görüş ve kanıların mutlak bir değer taşıyamayacaklarını, onların sürekli yeni değerler, bilgiler ve karşılaştırmalarla test edilmeleri gerektiğini öğretir veya öğretebilir. Bu anlamda bilimin en büyük değerinin 'ahlâksal' yanında yattığı bile söylenebilir. Çünkü dünyanın küçüldüğü, bütün insanların farklı ırk, milliyet, cinsiyet, din, ideolojileriyle birbirleriyle yakın ilişkiler içine girmek zorunda kaldıkları bir çağda birlikte barış ve hoşgörü içinde yaşamanın sağlanması için gerekli olan temel ahlâksal nitelikler herhâlde bu sözünü ettiğimiz niteliklerdir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

VARLIK FELSEFESİ

Varlık Felsefesi Nedir?

Sokrates-öncesi Yunan felsefesinin en büyük iki filozofundan biri olan Parmenides'in (M.Ö. 540) felsefesini şu iki cümle ile özetleyebiliriz: 'Varlık vardır; var olmayan var değildir'. Normal bir okuyucuya bu iki önerme, öznede söylenen şeyi yüklemde tekrar eden önermeler olarak açık bir biçimde doğru, fakat önemsiz, hatta anlamsız, çünkü boş iki cümle olarak görünebilir. Ancak onlar tüm felsefe tarihinin en önemli cümleleri arasında yer alırlar.

Yukarda Thales'in her şeyin aslının, *arkhe*sinin, ana maddesinin temelde su olduğuna ilişkin cesur varsayımından söz ettik. Su buharı gibi gazlı, buz gibi katı cisimler de suyun seyrekleşmesi veya yoğunlaşması sonucu varlığa gelen iki değişik varlık türü olduklarına göre bundan, var olan her şeyin aslında suyun değişik biçimleri olduğu sonucuna geçmek mümkündü.

Thales ve diğer ilk Yunan filozoflarının ana problemi, değişen şeylerde değişmeyen bir şeyin olup olmadığını araştırma problemi idi. Yunanlı, özellikle Batı Anadolu kıyılarında yaşayan ve kendisine İyonyalı denilen Yunanlı, uzun zamandan

beri hayatının hemen hemen her alanında büyük ve önemli değişmeler, hatta devrimler yaşamaktaydı. Çünkü M.Ö. 7. Yüzyıl'ın Batı Anadolusu gerek ekonomik-ticarî, gerekse siyasî-kültürel büyük değişmelerden geçmekteydi.

Öte yandan uyanık fikirli ve iyi gözlemci olan bu insanlar hiç şüphesiz doğanın kendisinde de sürekli bir hareket ve değişme olduğunu gözlemlemekteydiler. Mevsimlerin sürekli değişmesi; canlıların doğmaları, büyümeleri, yaşlanmaları, ölmeleri; bitkilerin yeşermesi, sararması, kuruması ve benzeri değişmeler herkesin sıradan deneyleri içindedir. Yunanlı, anlaşıldığına göre, bütün bu değişmelere, özellikle de toplumda ve kendi hayatında meydana gelen değişmelere hayli korku ile bakmakta ve onu anlamaya çalışmaktaydı. Bunun için o bir yandan hareketi, değişmeyi, oluşu varlığın zorunlu bir boyutu olarak görürken, öbür yandan bu değişmeler altında sâbit, devamlı, kalıcı bir şeylerin olup olmadığını kendine sormaktaydı.

İşte bu bağlamda olmak üzere Thales hem değişmeyi kabûl etmekte, hem de değişmenin, kendisinde meydana geldiği değişmeyen bir şeyin bulunduğunu düşünmekteydi. Her şey, ona göre, temelde hep aynı kalan, değişmeyen bu şeyin, yani suyun değişimleri, değişik biçimleri veya görüntüleriydi.

Thales'ten kısa bir süre sonra ortaya çıkan ve yine Miletli olan Anaksimandros ise şöyle bir akıl yürütme yapmaktaydı: Etrafımızda gördüğümüz varlıklar farklı ve çeşitlidir. Onlar yine farklı ve çeşitli özelliklere sâhiptirler. Şimdi su gibi belli ve sınırlı özelliklere sâhip bir şeyden, farklı ve çeşitli, hatta birbirine zıt olan bu şeyler veya nitelikler nasıl çıkabilirler? Örneğin odun yanar. Oysa Thales'e göre o, suyun yoğunlaşmış bir biçimidir. Ama su yanmaz, tersine yanan bir şeyi söndürür. Şimdi odun gibi yanıcı, hatta ateş gibi yakıcı bir şey, su gibi

yanıcı olmayan bir şeyden nasıl çıkabilir? O hâlde acaba farklı ve zıt niteliklere sâhip varlıkların, kendisi hiçbir belli niteliğe sâhip olmayan, tamamen belirsiz olan, henüz hiçbir belirleme almamış olan bir varlıktan çıktığını düşünmek daha mâkûl değil midir? Anaksimandros henüz ayrımlaşmamış, farklılaşmamış olan bu varlığı 'sonsuz, sınırsız, belirsiz olan' anlamlarına gelen apeiron sözcüğü ile adlandırmıştır.

Anaksimandros'tan sonra gelen Anaksimenes de benzeri, fakat burada üzerinde durmaya imkânımız veya yerimiz olmayan mülâhazalarla, bu ana maddenin ne su, ne *apeiron* olmayıp hava olduğunu, hava olması gerektiğini ileri sürer. Bu üç Milet okulu düşünüründen sonra Sokrates-öncesi Yunan felsefesinin diğer ünlü ismi, bütün zamanların en keskin zekâlı düşünürlerinden biri olan Herakleitos bilinen ünlü iddiası ile sahnede yerini alır: "Varlık, yoktur; oluş vardır" veya "Varlık oluştur".

Bununla ne demek istemektedir Herakleitos? Ona göre Miletli filozoflar yanlış düşünmektedirler. Çünkü onlar evrendeki sürekli değişmeyi, oluşu görmekte ve kabûl etmektedirler; ancak bu değişmenin altına değişmeyen, hep aynı kalan bir şeyi, varlığı yerleştirmek istemektedirler. Ancak buna ne gerek vardır veya buna imkân var mıdır? Her şeyin değiştiğini söylemek, değişmenin her şey olduğunu söylemek değil midir? Eğer her şey değişmekteyse, hiçbir şey kalıcı olabilir mi? Eğer evrende kalıcı, devamlı olan bir şey kabûl edilirse, değişme açıklanabilir mi? Çünkü bu durumda onun değişmez olduğunu kabûl etmek gerekmez mi? Dolayısıyla o, değişmelerin hesabını nasıl verebilir? O hâlde kısaca böyle bir şey, değişme içeren bir sistemin parçası olamaz.

Bu akıl yürütmesinin sonucu olarak Herakleitos şu görüşleri ortaya atar: Her şey değişir; her şey sürekli bir akış içinde-

dir; her şey akar; bir nehre iki kez giremezsiniz; çünkü ikinci seferinde ne o nehir aynı nehirdir, ne de siz aynı sizsiniz. Değişenin altında değişmeyen hiçbir şey yoktur. Değişmeyen tek şey değişmedir ve değişmenin kendisine göre cereyan ettiği yasadır. Kısaca varlık yoktur; oluş vardır veya varlık, oluştur.

Buna karşı Parmenides haklı olarak şu soruyu sorar: Olan, değişen bir şeyin gerçekten var olduğu söylenebilir mi? Eğer bir şey, biraz önce bir şey, bir an sonra tamamen farklı bir şey ise ortada gerçekten bu şeyin, bir şeyin olduğundan, yani var olduğundan söz edilebilir mi? Sonra var olmayan, veya Herakleitos'un dediği gibi sürekli başkalaşan bir şey, herhangi bir araştırmanın konusu olabilir mi? Yani onun hakkında herhangi bir şey söylenebilir mi? Herhangi bir doğru tasdik edilebilir mi? Herakleitos'un kabûl ettiği şekilde bir dünyada hiçbir şey hakkında hiçbir şey söylenebilir mi? Çünkü o söylenen şey, söylendiği anda geçerli olmaktan çıkmaz mı? Eğer bir önerme bir şey hakkında ise –ki öyledir– konusu olan şey ortadan kalkıp yerini başka bir şeye bıraktığında artık o önermenin doğru olduğu ileri sürülebilir mi? O hâlde Herakleitos'un felsefesi varlığı ortadan kaldırdığı gibi konusu bir şekilde varlık olması gereken her türlü bilgi imkânını da ortadan kaldırmaktadır.

Parmenides bununla da kalmaz; ona göre Herakleietos'un görüşleri akla aykırıdır; çünkü çelişiktir; çünkü o son tahlilde, ne demektedir? "Varlık, yoktur". Şimdi bu, öznede tasdik edilen şeyi, yüklemde reddetmek değil midir? Formel mantıkçının dili ile söylersek 'A, A değildir' demek değil midir? Ama akla aykırı olan bir şeyin doğru olduğu düşünülebilir mi?

Bununla birlikte Herakleitos'un sözlerinde, Parmenides'e göre değerli olan bir şey vardır: Bu daha önceki filozofların

hem varlığı hem oluşu, hem devamlı olanı hem değişeni kabûl etmelerinde tutarsız, çürük bir şeyler olduğunu ortaya koymasıdır. Parmenides'e göre eğer varlık varsa –ki vardır; aksi takdirde her türlü araştırma konusuz, nesnesiz kalır– değişme, hareket, oluş var olamaz. Çünkü oluşu kabûl ettiğimizde neyi kabûl ediyoruz? 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 âniden varlığa geldiğini, ortaya çıktığını değil mi? Şimdi böyle bir şey olabilir mi? Şüphesiz hayır! Bunlar, saçma sonuçlardır. O hâlde oluş fikri, saçmadır. Saçma ise mümkün değildir. O hâlde oluş yoktur (Yeri gelmişken bu akıl yürütmeyi Hegel 'in nasıl değiştirdiğini görelim: Hegel'e göre de hareket, oluş saçmadır, yani çelişiktir. Ancak hareket, oluş vardır. O hâlde saçma –veya Hegel'in dili ile– çelişki vardır).

Vardığımız sonucu özetleyelim: Milet okulu düşünürlerine göre hem varlık, hem oluş vardır. Herakleitos'a göre eğer oluş varsa –ki vardır– varlık yoktur. Parmenides'e göre ise eğer varlık varsa –ki vardır– oluş yoktur.

Şimdi acaba bu tür bir soruşturma, araştırma, düşünme felsefenin hangi alanına veya disiplinine sokulması gereken bir soruşturma, araştırmadır? Hiç şüphesiz bu bölümün inceleme konusunu oluşturan 'varlık felsefesi'nin. Kısaca hikâye ettiğimiz bu soruşturmada hangi problemler ortaya çıkmış, hangi kavramlar tartışılmıştır? Öncelikle, açıkça görüldüğü gibi, varlık, oluş, varlık ile oluş arası ilişkiler, değişme, yoktan varlığa gelme veya vardan yokluğa gitme gibi konular veya problemler tartışılmıştır.

Sonra yine bu tartışmada felsefe tarihinde varlığını sürdürecek önemli bir kavram çiftinin ortaya çıktığını görmekteyiz.

Bu, gerçeklik-görünüş kavram çiftidir. Görüldüğü gibi Herakleitos'a göre aslında evrende her şey değişme içinde olduğu hâlde bazı şeylerin, örneğin evimin duvarının, üzerinde oturduğum koltuğun, Güneş'in değişme içinde değilmiş gibi 'görünmesi', sâdece bir görüntü veya görünüştür. Aslında her şey akar. O hâlde bize görünen şeyle, Kant'ın dili ile söylersek 'fenomen'le (*Erscheinung*), onun gerisinde, altında bulunan bize görünmeyen, ancak aklımızla, derin düşüncemizle var olması gerektiğini kavradığımız gerçeklik, yine Kant'ın dili ile söylersek 'numen', 'kendinde şey' birbirinden tamamen farklıdır.

Yine bu tartışmada varlık felsefesinin bir diğer önemli kavram çifti daha varlığını belli etmektedir: Bu, birlik-çokluk kavram çiftidir. Milet filozoflarına göre bir çokluk gibi görünen evren, aslında birliğe sâhiptir. Bu, temele alınan ana maddenin birliğinden veya tekliğinden ileri gelen bir birliktir. Yani aslına bakılırsa her şey birdir. Parmenides'e göre de çokluk tamamen aldatıcıdır. Var olan gerçekte Bir Olan'dır. Nitekim Parmenides varlıkla 'Bir Olan'ı eşanlamlı kavramlar olarak kullanır. Çünkü var olan, daha önce de kısmen ifade ettiğimiz gibi, asla meydana gelmez, ortadan kalkmaz, bölünemez olan şeydir. Sonuç olarak Varlık Bir Olan'dır. Çokluk ise yanılgıdır.

Varlık Felsefesinin Problemleri

Şimdi gerek fiziksel, gerek zihinsel (veya ruhsal) varlık türünden olsun, varlığın en genel ve temel karakteristiklerini soruşturan bu tür bir incelemeye 'varlık felsefesi' adı verilir. Adının da gösterdiği gibi 'varlık felsefesi' (veya yanlış olarak 'varlık bilimi', '*ontology*') esas olarak varlığı konu alır ve kendisine şu tür soruları sorar: Varlık var mıdır? Varsa ne olarak vardır? Varlığın türleri nelerdir? Acaba yalnızca uzay ve zaman içinde yer alan

maddî-fiziksel varlıklar mı vardır, yoksa başka türden bir varlığa sâhipmiş gibi görünen tinsel-zihinsel varlıkların da varlıklarından söz edilebilir mi? Eğer böylece iki ayrı tür varlık varsa, onlar arasındaki ilişkiler nelerdir? Özellikle bu iki ayrı tür varlığın birer örneği olarak sayılması mümkün olan bedenle (fiziksel-maddî varlık), ruh (tinsel-zihinsel varlık) arasındaki ilişkiler nelerdir? Varlığın temel belirlenimleri (*determinations*), karakteristikleri nelerdir? Hareket, oluş bir varlık mıdır vb.?

Varlık Felsefesi ile Bilimler Arasındaki İlişkiler

İkinci bölümde Descartes'ın şüpheciliğini anlatırken sonunda Descartes'ın şüpheyi 'Düşünüyorum, o hâlde varım' önermesinin kesinliği ile aştığını söylemiştik. Şimdi Descartes neden emindir? Düşündüğü şeylerin var olduğundan veya onların düşündüğü gibi olduklarından mı, yoksa onları düşündüğünden, onları düşünen bir zihin olduğundan mı? Başka deyişle düşündüğü şeylerin kendilerinden, örneğin bir Güneş'in olduğundan, bir yağmurun yağdığından veya iki kere ikinin dört ettiğinden mi, yoksa bunları düşünen bir düşünce, bir özne olarak kendisinin var olduğundan mı? Hiç şüphesiz ikincisinden. Descartes, sâdece zihninde bazı şeyler olduğundan veya kendisinin bunları düşündüğünden emindir, yoksa bu zihnindeki şeylerin, felsefe dili ile söylersek, bilinç içeriklerinin nesnel bir dünyaya, nesnel şeylere karşılık olduğundan, dış dünyada bir kaynağı olduğundan emin değildir. Kısaca Descartes öznenin varlığını tasdik etmiştir, nesnenin değil.

Bundan dolayı onun felsefede açtığı bu çığıra özne felsefesi veya bilinç felsefesi denir. Bununla birlikte Descartes bu noktada kalmayacaktır. Zihninde bulduğunu ileri sürdüğü Tanrı kavramından Tanrı'nın varlığına, Tanrı'nın varlığından O'nun ken-

disini aldatmayacağına, Tanrı'nın kendisi aldatmayacağından da zihninde bulunan ve nesnel şeylere aitmiş gibi görünen bilinç içeriklerinin gerçekten dış dünyada bulunan nesnel şeylere işaret ettiğine ve onları doğru bir şekilde yansıttığına geçecektir.

Ancak Descartes'tan bir yüzyıl sonra yaşamış olan İngiliz filozofu Berkeley (1685-1753), Descartes'ın açmış olduğu bu çığır içinde ilerlemeye devam ederek şu soruyu kendisine sorar: Zihnimde bulunan şeylerin, zihnimin dışındaki bir dünyaya karşılık olduklarını, bu dünyada yer alan şeylerin yansımaları veya etkileri olduğunu nereden biliyorum? Daha kesin bir biçimde söyleyelim: Zihnimin dışında birtakım şeyler, başka zihinler, varlıklar, bir dış dünya veya gerçeklik olduğunu nereden biliyorum? Çünkü ben yalnızca bilinç içeriklerimi veya algılarımı biliyorum; onlar hakkında doğrudan bir bilgiye veya bilince sâhibim. Bu içeriklerin veya algıların dış dünya denilen bir gerçekliğe dayandıklarını, ondan kaynaklanklarını, bu dünyada yer alan nesnel şeylerin etkileri veya sonucu olarak bende meydana geldiğini kesinlikle bilmiyorum. Bunu bilmem için kendi kendimden veya zihnimden dışarı çıkmam ve bu algıların gerçek bir şeye karşılık olduğunu görmem gerekir. Ama böyle bir şey mümkün müdür? Zihnim, kendisinde bulunan içeriklerin dışarda bulunan bir şeyden ileri gelip gelmediğini görmek için kendisinden dışarı çıkamaz ki. Dış gerçek (maddî gerçek) dediğim şey hakkında zihnimin sâhip olabileceği şey yine ancak bir algı olabilir. Sonuç: Varlık, algıdır. İnsan zihni için varlık, algıdan başka bir şey olamaz. Berkeley bunu 'Varlık algıdır' veya 'Var olmak algılanmaktır' *(Esse est percipi)* sözü ile ifade eder.

Ancak Berkeley de Descartes gibi bu noktada kalmayacaktır. Bu noktada kalan, yani yalnızca özel, bireysel algılarının varlığını

kabûl eden, onların kendi bilinci dışında nesnel, gerçek herhangi bir şeye veya şeylere karşılık olduklarını tasdik etmeyen bir insana, felsefede tekbenci (*solipsist*) denir. Berkeley tekbenci olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre gözlerini kapadığı zaman eşya yok olmakta, açtığı zaman tekrar var olmakta değildir. Kendisi öldüğü zaman da her şey ortadan kalkacak değildir. Tekbencilikten kaçmak için Berkeley, sâdece tek bir zihnin değil, her biri kendi tasarımlarına sâhip birçok zihnin var olduğunu savunur; öyle ki kendisi algılamaktan kesildiği anda diğer zihinler algılamaya devam edeceklerdir. Her şeyin üstünde de Tanrı'nın zihni vardır. Doğa veya evren dediğimiz şey, basit olarak Tanrı'nın zihninden, algısının bütününden başka bir şey değildir. Bütün insan zihinleri düşünmekten kesilmiş olsalar bile doğa, Tanrı'nın tasarımları toplamı olarak var olmaya devam edecektir. Biz kendi algımızı, Tanrı'nın algısıyla açıklayabiliriz, Çünkü algıladığımızda veya tasarımlara sâhip olduğumuzda bu, aslında Tanrı'nın algısına katıldığımız, ondan pay aldığımız anlamına gelir.

Sonuç olarak Berkeley dış, nesnel bir dünyanın 'gerçek'liğini reddettiği görüşünde değildir. O, reddettiği şeyin böyle bir dünyanın 'maddî'liği olduğunu savunur. Bilinç içeriklerimizi yaratan biz değiliz, onları uydurduğumuz da söylenemez. Bireyler, hepimiz ortak ve nesnel bir dünyayı algılamaktayız. Ama bu ortak ve nesnel dünya, basit olarak, Tanrı'nın zihnidir. Böylece bir birey olarak bizim ortadan kalkmamız bu ortak ve nesnel dünyanın ortadan kalkması anlamına gelmeyeceği gibi bu dünyanın nesnelliği ve ortaklığı, öte yandan, Berkeley'e göre, algılarımızın birbirleriyle uyuşmasının da temeli ve teminatını vermektedir.

Oysa Aristoteles, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, varlığın yapısı hakkında Berkeley'den tamamen farklı düşünmek-

tedir. Sağduyuya da uygun düşen bir tavırla Aristoteles, algıyı doğuran nesnelerin algıdan bağımsız olmaları gerektiğini söylemektedir. Ona göre varlık, algıdan ibaret olmayıp tersine bir şey var olduğu için onun algısı vardır. O hâlde algılarımız, algılarımızın konusu olan ve algıdan ayrı, ondan bağımsız nesnel, gerçek bir dünyaya işaret ederler.

Aristoteles'in varlık hakkındaki bu görüşüne felsefede gerçekçilik (*realisme*) denir. Gerçekçilik en genel olarak bilen özneden, bilinçten bağımsız bir gerçeğin var olduğunu ileri süren görüştür. Buna karşılık Berkeley'in ileri sürdüğü görüşe öznel idealizm adı verilir. Bu, varlığın son tahlilde öznel birtakım tasarımlardan (*idea*) ibaret olduğu görüşüdür.

Aristoteles ve Berkeley arasındaki tartışma hakkında da bu kadar yeter! Bizim burada amacımız yalnızca filozofların varlık hakkında konuşurken ne kadar farklı düşünceler ortaya attıklarını, ne kadar ince analizler yaptıklarını ve Berkeley'in yaptığı gibi, sağduyuya son derece uygun görünen bir şeyi, dış dünyanın nesnel varlığını bile bir şüphe konusu yapabildiklerini göstermektir. Öte yandan varlık felsefesi ile bilimler arasındaki en önemli farklılığın tam da onların konularını ele alışlarındaki bu bakış açısı farklılığında yattığını söyleyebiliriz: Bilim adamı da şüphesiz varlıkla, var olan bir şeyle ilgilenir. Ama o, araştırma konusu yaptığı varlığın gerçekten var olup olmadığını veya hangi anlamda var olduğunu doğal ve haklı olarak, kendi kendisine sormaz bile. Daha basit bir ifadeyle bilim adamı incelediği varlığın veya varlık parçasının, varlık tarzının varlığını tesis etmez, kabûl eder. Geçen bölümde bilimin gizil önvarsayımları arasında öznenin dışında bulunan nesnel bir gerçekliğin var olduğu, onun bilinebilir bir yapıda olduğu kabûllerinin bulunduğuna işaret etmiştik.

Sonra bilim adamı incelediği varlık alanının bir görünüş mü, yoksa gerçeklik mi olduğunu da kendi kendisine sormaz. Bilim adamı için her görüntü, gerçeklik veya her gerçeklik, görüntüdür. O kendisine verilmiş olanla ilgilenir. Onun arkasında veya altında bir şey bulunup bulunmadığını araştırmaz. Örneğin bilim adamı 'Acaba varlık algılarımızdan mı ibarettir, yoksa bu algılarımızın dışında, onların kaynakları olan varlıklar var mıdır?' türünden sorulan kendi kendisine sormak ihtiyacında olmadığı gibi bu tür soruları sormak onun görevi de değildir. Varlık ister sırf algılardan ibaret olsun, isterse algılar bir reel dış dünyaya işaret veya tekabül etsinler, bilim adamı için önemli olan bu algıların, bir veri olarak, kendilerine dayanılarak bilimlerinin yapılabileceği bir düzenlilikte ve belirlenmişlikte olup olmadıklarıdır. O hâlde bilim adamı, şüphesiz Aristoteles'in varsayımını daha fazla beğenmek veya kabûl etmek eğiliminde olmakla birlikte Berkeley'in varsayımı ile de bilim yapmaya rahatça devam edebilir.

Sonra bilim adamları genel olarak varlık veya varlığın genel, temel özellikleri gibi konularla da ilgilenmezler. Her bilim, varlığın belli bir cephesi, yanı veya parçasını konu alır. Fizik cansız varlıkla, biyoloji canlı varlıkla, sosyoloji toplumsal varlıkla vb. uğraşır. Ama bütün bu varlıkların hangi anlamda var oldukları, onların ortak belirlenimlerinin (*determinations*) veya Aristoteles'in deyişi ile 'varlığa varlık olmak bakımından ait olan özniteliklerin neler olduğu sorusu ile ilgilenmezler. Oysa varlık felsefesinin sorularının özellikle bu tür sorular olduğuna işaret ettik.

Peki bu varlık felsefecisinin bilimlerin sonuçlarına kayıtsız kalabileceği anlamına mı gelir? Şüphesi hayır! Örneğin eğer bir varlık felsefecisi materyalist ise ve varlığın temelde maddî olduğunu veya her şeyin son tahlilde uzay ve zamanda yer

alan ve hareket hâlinde bulunan somut fiziksel nesnelere indirgenebileceğini ileri sürüyorsa, o, bu maddenin ne olduğunu, özelliklerinin neler olduğunu öğrenme konusunda bilimin sağladığı verilerden uzak kalamaz. Descartes maddenin özniteliğinin (*attribut*) yer kaplama, Newton kuvvet, Einstein enerji olduğunu söylemektedir. Şimdi maddenin özniteliğinin veya niteliklerinin neler olduğu araştırılırken bilimlerin bu konuda sağladıkları verileri hiçbir varlık filozofu herhâlde göz ardı edemez. Aynı şekilde maddenin sonsuza kadar bölünüp bölünemeyeceği sorununu ele alalım: Demokritos'un onun sonsuza kadar bölünemeyeceği, o hâlde her şeyin atomlardan meydana geldiği görüşünde olduğunu biliyoruz. Şimdi 19. Yüzyıl'dan bu yana atom, doğa biliminin en temel kavramlarından biridir. Zamanımızda yaşayan bir varlık filozofunun, varlığın en küçük parçacıklarının var olup olmadığı, atomun parçalanıp parçalanamayacağı, atom-altı parçacıkların yapılarının ne olduğu vb. soruları ile ilgili olarak atom fiziğinin sağladığı sonuçlardan habersiz olması herhâlde düşünülemez ve kabûl edilemez.

Varlık Felsefesi (*Ontology*), Tanrıbilim (*Theology*) ve Metafizik Arasındaki İlişkiler

Varlık felsefesi varlığı, var olanı inceler. Peki Tanrı veya tanrılar, onları kabûl edenlere göre var olan şeyler değil midirler? O hâlde tanrıbilim, varlık felsefesinin bir parçası olmayacak mıdır?

Bununla kalmaz, daha da ileri gidebiliriz: İçlerinde Plotinos (203-270), Farabi (872-950), Spinoza'nın bulunduğu birçok filozofa göre Tanrı sâdece var olan bir şey değildir, var olanın tümü, bütünüdür (tüm-tanrıcılık). O, var olanın kaynağı, ilkesi, her şeyin kendisinden çıktığı veya kendisinin bir

görüntüsü, değişik bir biçimi olduğu asıl, gerçek ve biricik var olandır. Şimdi bu görüşü savunanlar için tanrıbilimin varlık felsefesinin yalnızca bir alt-dalı olmakla kalmayıp, onun ta kendisi olacağı açıktır.

Yukarda adı geçen filozoflar gibi tüm-tanrıcı (*pantheist*) olmamakla birlikte varlığın farklı anlamları arasında bir ayrım yapan ve asıl gerçek anlamda varlığın tanrısal varlık olduğunu söyleyen Aristoteles de bu bakış açısından ontolojiyi teolojiye özdeş kılar. Ama aynı Aristoteles öte yandan ontolojinin alanının teolojinin alanından daha geniş olduğunu söyleyenlerin de başında gelir. Çünkü ona göre ontolojinin, daha doğrusu bizim bugün ontolojiye karşılık olduğunu düşündüğümüz, ancak kendisinin 'ilk felsefe' (*prote philosophia*) adını verdiği felsefe dalının konusu 'varlık olmak bakımından varlık ve varlığa varlık olmak bakımından ait olan öznitelikler'dir. Bu durumda ontoloji veya varlık felsefesi çeşitli anlamlarda (örneğin Aristoteles'e göre 'kuvve' ve 'fiil' anlamında veya 'töz' ve 'ilinek' anlamında) varlığı incelemesi ve bütün varlıklarda ortak olan birtakım ilkeleri araştırması bakımından şüphesiz tanrıbilimden daha geniş bir alanı konu olarak alacaktır

Varlık felsefesi ile metafizik arasındaki ilişkiler ise çok daha karmaşıktır. Bunun başlıca nedeni metafiziğin kendisinin ne olduğu konusunda büyük tartışmaların olmasıdır. Aristoteles'in 'ilk felsefe' adını verdiği felsefî araştırma alanına kendisinden sonrakiler 'metafizik' adını vermişlerdir. Öte yandan yeni-pozitivistlerin görüşlerine göre her türlü felsefe, metafiziktir. Çünkü bilimsel olarak doğrulanamayan her türlü düşünce, araştırma metafiziktir. Felsefenin veya klâsik felsefenin ise bu tür önermelerden meydana geldiği açıktır. O hâlde bu anlamda varlık

felsefesi yerine varlık metafiziği, sanat felsefesi yerine sanat metafiziği vb. deyimlerini kullanmakta hiçbir mahzur yoktur.

Oysa Kant'a göre, daha önce gördüğümüz gibi, metafizik özellikle Tanrı'nın varlığı, insan ruhunun doğası, özgürlük, evrenin nihâî yapısı gibi sorunlarla ilgilenen felsefe dalıdır. Kant, örneğin kendisinin insan zihni üzerine araştırmalarını, yani yeni-pozitivistlerin 'metafizik' diye nitelendirecekleri araştırmaları hiç de metafizik bir şey olarak görmez. Bergson ise, gördüğümüz gibi, simgeler olarak dili kullanmayan, eşyanın kendisi ile özdeşleşen, sezgi yoluyla onun araçsız bir kavrayışına ulaşan düşünce etkinliğini 'metafizik' olarak tanımlamaktadır.

Metafiziğin kendisinin ne olduğunu belirleme sorununun kısaca işaret ettiğimiz bu güçlüğü göz önüne alınırsa, ontoloji-metafizik arası ilişkiler sorununun ne kadar tartışmalı bir sorun olacağı da açıkca ortaya çıkar. Bu karışık ve girift tartışmaların içine hiç girmeyerek ve mümkün olduğu kadar yumuşak ölçüler kullanarak kısaca şunu diyelim ki gerçekten de sonuçlarının bilimsel bir biçimde ifade edilememesi ve bilimsel olarak doğrulanamaması anlamında her türlü felsefe, metafiziktir. Bu anlamda metafiziğin, konusunu yukardaki şekilde belirlediğimiz varlık felsefesinden daha geniş bir alanı içine alacağı açıktır. Çünkü bu bakış açısından varlık felsefesi, varlık metafiziği olarak genel metafiziğin bir parçası olacaktır.

Konusunun metafizik, daha dar anlamında 'fizik-ötesi varlıklar', yani Tanrı, ruh, gelecek hayat gibi varlıklar veya olaylar olması anlamında metafizik ise, şüphesiz gerek genel olarak felsefeden, gerekse özel olarak varlık felsefesinden daha dar bir alanı içine alacaktır. Çünkü bu anlamda varlıklar veya gerçekler, genel olarak varlıkların ancak bir bölümünü oluştura-

caklardır. Yine bu anlamda ontolojinin bir metafizik olmak zorunda olmadığı açıktır. Çünkü o, araştırmasında esas olarak fizik-ötesi varlıklara değil, önünde bulunan, kendisine verilmiş olan varlıklara veya varlık türlerine yönelme eğilimindedir. Nihâyet genel olarak metafiziğin her zaman olumsuz bir anlamı olmasına karşılık, varlık felsefesinin böyle kötü (pejoratif) bir anlamı olmadığını hatırlatalım.

Varlık Maddedir

Maddecilik veya materyalizm, varlığın yapısı hakkında belli bir tutumu yansıtan bir görüştür. Materyalizmin klâsik temsilcilerinin görüşlerine göre var olan her şey, bize başka türlü görünse de, maddedir veya maddî bir şeydir. O hâlde madde değilmiş gibi görünen şeyler de aslında son tahlilde maddeye geri götürülebilir veya ona indirgenebilir. Öte yandan çeşitli materyalist filozofların maddeden anladıkları şey belli ölçüde birbirinden farklıdır. Bununla birlikte onlar maddeden son tahlilde 'zamanda belli bir anda ve uzayda belli bir noktada ortaya çıktığı gözlemlenebilecek somut, fiziksel cisim'i anlarlar. Materyalizmin çeşitli türlerinden söz etmek mümkündür. Biz burada onların birkaçına işaret edeceğiz.

Demokritos ve Atomcu Madde Anlayışı

Yunan dünyasında Demokritos atomcu materyalizmin temsilcisidir. Kendisinden sonra aynı görüşü yine Yunan dünyasında Epikuros (M.Ö.3. Yüzyıl), Roma dünyasında Lucretius (M. O. 1. Yüzyıl), Yeniçağ'ın başlarında Gassendi (16. Yüzyıl) devam ettirmişlerdir. Demokritos'un görüşleri şu ana başlıklar altında özetlenebilir:

i) Gerçek dünyanın nihâî yapı taşları, her şeyin kendisinden meydana geldiği ve kendisine ayrıştığı bölünmez fiziksel gerçeklikler olan atomlardır. Atomlar farklı büyüklüklerde, farklı biçimlerdedirler. Örneğin bazısı küp, bazısı piramit şeklindedir. Bazısı yuvarlak, bazısı çengellidir. Onların ortak özellikleri, bölünemez, parçalanamaz, içlerine nüfuz edilemez olmaları, boşlukta yer kaplamaları ve sürekli hareket hâlinde olmalarıdır. O hâlde var olan en son şeyler, hareket hâlinde olan ve boşlukta yer işgâl eden gözle görünmez fiziksel gerçekliklerdir.

j) Evrendeki her nesne boş uzayda dağılmış olan bu atomların bir birleşiminden başka bir şey değildir. Taşları ve masalar gibi cansız nesnelerin yanında canlı şeyler, hatta insan zihni veya ruhu da atomlardan meydana gelmiştir. O hâlde duygu, zihin, ruh gibi maddî nitelikte olmadığı düşünülen şeyler de aslında maddîdirler, atom bileşimlerine indirgenebilirler.

k) Demokritos'a göre hareket, atomların aslî özelliğidir. Onun zamanda bir başlangıcı yoktur. Atomlar boşlukta kütlelerine bağlı olarak farklı hızlarla düşerler. Bu düşüşte büyük olanları küçüklerine çarparak onların yönlerini değiştirir. Böylece sonsuz bir vurma ve çarpmalar dizisi başlar. Sonuç olarak etrafımızda gördüğümüz her şey bu vurma ve çarpmaların ürünüdür. Öte yandan bu düşme, çarpma, birleşme olaylarında hiçbir şekilde bir tesadüf söz konusu değildir. Bütün bunlar mekanik bir zorunlulukla ortaya çıkarlar. O hâlde Demokritos, evrenden her türlü rastlantıyı kovar; onun yerine her

şeyin birbirine zorunlu olarak bağlı olduğu tam olarak belirlenmiş bir olgular ve varlıklar topluluğunu koyar.

I) Nesnelerde gerçekten onlara ait olan niteliklerle, biraraya gelişlerinden ve onları algılayan varlığın özel yapısından ileri gelen nitelikleri, yani birincil ve ikincil nitelikleri birbirinden ayırmak gerekir. Birinciler büyüklük, biçim ve hareket gibi niteliklerdir. İkinciler ise renk, ses, tat gibi niteliklerdir. Demokritos'a göre atomların gerçekten bir büyüklüğü, biçimi, hareketi vardır. Ancak onların sıcak veya soğuk, ekşi veya tatlı, güzel kokulu veya çirkin kokulu olma gibi nitelikleri yoktur. Bunlar onların bir araya gelmeleri ve bizim duyu organlarımız üzerine yaptıkları etkinin sonucu olarak bizde var olan duyumlardır. Demokritos bunu şöyle dile getirir: "Tatlı, acı, sıcak, soğuk, renk ancak zihinde vardır. Gerçekte ise atom ve boşluktan başka bir şey yoktur".

O hâlde Demokritos'ta, her ciddî maddecilikte karşımıza çıkan bütün iddiaların son derecede açık bir biçimde sergilenmiş olduğunu görmekteyiz: Var olan her şey, maddedir; maddî değilmiş gibi görünen olaylar veya varlıklar da (duyum, düşünce, zihin vb.) maddenin hareket ve değişmelerine indirgenebilirler. Evrende hiçbir rastlantı yoktur, her şey belirlenmiştir; ve zorunlu olarak meydana gelir. Evrende hiçbir erek mevcut değildir. Her şey mekanik bir nedensellik sonucu ortaya çıkar.

Hobbes ve Cisimci Madde Anlayışı

Hobbes 17. Yüzyıl'ın ünlü İngiliz siyaset filozofudur. Öte yandan o bütün çağların görmüş olduğu en bilinçli materyalist düşünürlerden biridir.

Hobbes, atomcu bir madde anlayışına sâhip değildir. Çünkü Descartes'ı izleyerek –ve Demokritos'tan farklı olarak– o da hareketin olması için boşluğun olması gerektiğine inanmaz. Böylece gerek atom, gerekse atomların içinde hareket edeceği boşluk varsayımını reddeder. Ona göre madde cisimdir. Cisim ise düşünceden bağımsız olarak uzayın bir parçasını dolduran varlık, yani eni, boyu, derinliği olan şeydir: "Dünya (bununla sâdece üzerinde yaşadığımız yer yuvarlağını kastetmiyorum; evreni, yani var olan şeylerin tümünün meydana getirdiği bütünü kastediyorum) cisimseldir, yani cisimdir ve cismin boyutlarına, yani en, boy ve derinliğe sâhiptir. Dolayısıyla evrenin her parçası cisimdir ve cisim olmayan şey, evrenin bir parçası değildir" (*Leviathan*, 46. bölüm).

Hobbes'un bu son cümlesinden gizil bir biçimde tanrıtanımaz olduğu anlaşılmaktadır: Eğer evren var olan şeylerin tümü ise ve eğer var olan her şey cisim veya cisimsel ise Tanrı'nın cisimsel olmayan bir varlık olarak evrenin bir parçası olamayacağı, dolayısıyla var olamayacağı açıktır. Kendi kendisiyle tutarlı olan bir materyalizm Tanrı'yı ya fiziksel-maddî bir varlığa indirgeyecek (Demokritos, Epikuros) veya onun varlığını reddedecektir (Hobbes, Marx). Bu anlamda maddeciliğin tanrıtanımazcılıkla sıkı ilişkisi vardır.

Hobbes'un duyum teorisi de açıkça materyalisttir. Ona göre duyum, insan organizmasının bir hareketinden başka bir şey değildir. Hobbes, çağdaş nedensellik teorisini de ilk ortaya atanlardan birisidir. O, dünyada meydana gelen her şeyin, birbirlerine çarpan bilardo toplarının meydana getirdiği sonuçlara benzer bir şekilde meydana geldiği, kısaca evrenin bir makine gibi işlediği görüşünü savunur. Aristoteles gibi asıl

nedenin erek olduğu, evrende şeylerin birtakım erekleri meydana getirmek üzere iş gördükleri görüşünü kesinlikle reddeder (Aristotelesçi ereksel açıklama modelini birazdan daha ayrıntılı olarak göreceğiz).

De la Mettrie ve Makine-İnsan

De la Mettrie, 18. Yüzyıl'da yaşamış olan yine materyalist bir Fransız düşünürüdür. *Ruhun Doğal Tarihi* ve özellikle *Makine-İnsan* adlı eserleri ile ün kazanmıştır. Descartes'ın hayvanların ruhları olmadığı, onların mekanik yasalarına göre işleyen, örneğin saat gibi bir makine, bir otomat olduğu görüşünü insana uygulayarak, gerçekte bedenden, yani maddeden tamamen ayrı, ondan bağımsız, gayrı maddî (tinsel) bir insan ruhu anlayışının gereksiz olduğunu, o hâlde aslında insanın da bir makine olduğunu kanıtlamak istemiştir.

De la Mettrie asıl var olanın, tözün, madde olduğunu, maddenin hiçbir zaman için herhangi bir form ve hareketten yoksun olmadığını, hayat ve düşünce de içinde olmak üzere bütün formları bizzat kendisinde bir imkân olarak içerdiğini, hayvanlarla insanların aslında aynı yapıda olduğunu, dolayısı ile insanda bedenden ayrı bir ruh kabûl etmeye gerek olmadığını, bedenin beden olarak yaşamak ve düşünmek kabiliyetine sâhip olduğunu ileri sürmüştür.

Onun görüşlerini, daha sonra aynı düşünce istikametinde ilerleyen Ludwig Büchner'in ünlü eseri *Kuvvet ve Madde*'de ifade edilmiş olduğu biçimde şöylece özetlemek mümkündür: 'Düşünceye, genel doğal hareketin özel bir biçimi gözüyle bakılabilir ve böyle de bakılmalıdır. Nasıl kasılma hareketi kaslarda bulunan maddenin, ışığın hareketi evrensel eterin

bir özelliği ise bu hareket de merkezî sinir sisteminde bulunan maddenin bir özelliğidir. Zihin, ruh, düşünce, duyarlılık, irade, hayat sözcükleri bağımsız varlıklara veya gerçek şeylere işaret etmezler. Onlar sâdece canlı varlığın özellikleri, yetenekleri ve eylemlerini veya varlığın maddî biçiminden ileri gelen şeylerin sonuçlarını ifade ederler'.

Marx ve Tarihsel Materyalizm

Marx, çağımız sosyal ve siyasal düşüncesi üzerine en büyük etkide bulunmuş bir 19. Yüzyıl Alman filozofudur. Onun ünü esas olarak, geçen yüzyılda çok etkili olmuş siyasî-sosyal düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak biz burada yalnızca, bu düşüncelerinin temelinde bulunan genel materyalist dünya görüşüne, varlık anlayışına birkaç cümle ile temas etmek istiyoruz.

Marx da evrende bulunan her şeyi, onda iş gören fiziksel güçlerin bir sonucu olarak açıklar. Yalnız bu güçler, ona göre, mekanik olmaktan çok, Hegel'in öne sürdüğü biçimde, yani diyalektik bir tarzda iş görürler. Hegel, diyalektiği insan aklının, doğanın ve tarihin ortak mantığı olarak görür. Ona göre bu üç alanda da sürekli çatışmalı bir gelişme, ilerleme söz konusudur. Kısaca gerek düşünce, gerek doğa, gerekse tarihte iş gören güçler birbirlerini ortadan kaldırmak isterken daha üst bir senteze yol açarlar veya bu sentezde birleşirler. Ortaya çıkan bu sentezin kendisi yeniden bir tez olarak kendisini ortaya koyar ve anti-tezini yaratır ve onunla olan çatışmasının sonucunda yeni bir sentez ortaya çıkar ve bu böylece devam edip gider.

Marx da Hegel'in bu mantığını veya modelini kabûl eder ve onu özellikle tarihe uygular. Bunun sonucu olarak tarihin materyalist yorumu diye adlandırılan kuramını ortaya atar.

Tarihin materyalist yorumu veya 'tarihsel materyalizm', tarihte maddî olarak nitelendirilen olay gruplarına öncelik ve ağırlık tanıyan yorumdur. Marx'a göre tarihte ağırlık taşıyan veya belirleyici olan olaylar, esas olarak ekonomik olaylardır. Ekonomik olayların içine üretim araçları, üretim biçimi, üretim araçlarına sâhip olma durumu, bunların meydana getirdiği sınıflaşma tarzı vb. girer. Bütün bunlar Marksizmin alt-yapı diye nitelendirdiği şeyi ifade ederler. Hukuk alanındaki görüşler, felsefî sistemler, ahlâk teorileri, siyasal idealler ise aslında bu alt-yapının belirlemiş olduğu üst-yapıya ait unsurlardır.

Bir örnek vermek gerekirse, Marx'a göre çağdaş toplum, bir sanayi toplumudur. Üretim araçları, esas olarak fabrikalardır. Üretim biçimi, sanayi malları üretimidir. Üretim araçlarına sâhip olanlar sermâyeye, yani kapitale sâhip olan bir avuç sermâyedardır. Bunun meydana getirdiği sınıflaşma biçimi, İlkçağ'ın köle-efendi veya Ortaçağ'ın serf-derebeyi sınıflaşma biçiminden farklı olarak, işçi-patron sınıflaşma tarzıdır. Şimdi tarihteki güçlerin dâima diyalektik bir mantıkla iş gördüklerini biliyoruz. Burada da tezi ve anti-tezi, yani çatışan güçleri temsil edenler, işte bu rakip sınıflardır. Bunların çatışması sonunda komünist, yani sınıfsız toplumda senteze ulaşacaktır.

Marx'ın bu görüşleri ve öngörüsüne karşı yapılabilecek veya yapılmış olan itirazları, karşı görüşleri sergilemeyeceğiz. Burada yalnızca genel olarak materyalist görüşe yapılabilecek ve yapılmış olan bazı eleştirilerden söz etmek istiyoruz.

Materyalizm, bazı üstünlükleri olduğu görüşündedir. Buna göre 1) materyalizm, dünya görüşümüze bir birlik ve süreklilik getirir. Materyalizmde her şey maddî olarak tasarlandığından, o maddî olanla maddî-olmayan arasında, örneğin insan

bedeni ile maddî-olmayan bir şey olarak tasarlanan insan zihni veya insan ruhu arasında var olduğu görülen ilişkileri açıklamakta karşılaşılan güçlüklere düşmez. 2) Materyalizm madde ve ruh gibi iki farklı ve birbirine indirgenemez ilke yerine tek bir ilkeyi kabûl ettiği için yorumumuza basitlik ve ekonomi sağlar. 3) Materyalizm gerek gündelik deneylerimize, gerekse bilimlerin sonuçlarına en uygun düşen öğretidir. Çünkü gündelik deneylerimizde zihnin bedenle birlikte doğduğunu, geliştiğini, yaşlandığını gördüğümüz gibi, maddî koşulları değişen insanların görüş ve düşüncelerinde de değişiklikler meydana geldiğini görürüz. Ünlü sözde denildiği gibi "Eğer Kleopatra'nın burnu bir santim daha küçük olsaydı, tarihin akışı değişirdi". Son iki yüzyılda kimya ve biyoloji alanlarında, içinde bulunduğumuz yüzyılda psikoloji alanında meydana gelen gelişmeler –örneğin biyolojide Darwincilik, psikolojide davranış psikolojisi– de materyalizmi destekler nitelikte bazı sonuçlar ortaya koymaktadır.

Ancak bu görüşlere şu şekilde karşı çıkmak da mümkündür: 1) Materyalizmin dünya görüşümüze bir 'birlik ve süreklilik getirdiği doğrudur. Ancak birlik ve sürekliliği, var olan tek gerçek şey olarak zihni kabûl eden, varlığın temelde zihinsel olduğunu ileri süren, maddenin yalnızca zihnin veya zihinsel tözün bir kendini gösterme biçimi, bir varlık tarzı olduğunu söyleyen tamamen 'idealist' bir görüş, örneğin Hegel'in felsefesi de sağlayabilir. 2) Materyalizmin tek bir ilkeyi kabûl ettiği için, örneğin madde ve ruh veya zihin gibi iki ilkeyi kabûl eden bir görüşe göre daha basit ve daha ekonomik olduğu doğrudur. Ama aynı basitlik ve ekonomiklik yine Hegel'inki gibi monist, yani tekçi bir idealizmde bulunabileceği gibi, yalnız başına basitlik ve ekonomiklik, bir kuramın kabûl edilmesi

için yeterli değildir. Daha ekonomik bir kuram, daha ekonomik olmasından ötürü kabûl edilmez; ancak diğer etkenlerin eşit olması durumunda daha ekonomik olmasından ötürü kabûl edilir. 3) Materyalizmin gündelik deneylerimizin bir kısmına uygun düştüğü doğrudur. Ama o, sâdece bir kısmına uygun düşmektedir. Midesi ağrıyan bir insanın keyifsiz olması ne kadar rastlanan bir şeyse, keyifsiz veya gerilim altında bulunan bir insanın midesinin ağrıması da o kadar rastlanan bir şeydir. Yine maddî-ekonomik koşulları değişen bir insanın düşünce ve görüşlerini değiştirdiği ne kadar gözlemlenen bir olguysa, maddî-ekonomik koşullarının belirlemesine karşı çıkıp, sınıfının bilincini aşarak, deyim yerindeyse 'kendi sınıfını kendisi yaratan' insan örneği, örneğin Marx'ın bizzat kendisi, o kadar gözlemlenen bir vâkıadır. Nihâyet bilimsel gelişmeler içinde yalnızca materyalist bir dünya görüşünü değil, onun karşıtı olan dünya görüşlerini de destekler gibi görünenlerin varlığını unutmamak gerekir. Davranışçı psikolojinin karşısında psikanalizci psikoloji vardır.

Materyalist varsayıma temelden yapılan itiraz, onun aşın basitleştirici ve indirgemeci yöntemine yöneltilmektedir: Materyalizm, bir şeyi görme veya duyma deneyimizi, sinir sistemimizde ve beynimizde meydana gelen hareketlere özdeş kılmakta ve böylece onları açıkladığını düşünmektedir. Ancak eğer bir insan bir televizyon şovunu seyrediyor ve bir bilim adamı da bu sırada bu insanın beynini gözlemliyor olsa, her birinin göreceği şeyler birbirinden farklı olacaktır. O insan bir dizi resimler görüyor olacak, bilim adamı ise çeşitli ölçme usûllerinin bir dizi okuması ile karşılaşacaktır (örneğin beyin grafisi). Şimdi beyin fizyolojisi üzerine bilgimiz öyle bir noktaya ulaşabilir ki bilim adamı, beyindeki fiziksel tepkilerden

bir insanın o anda ne gördüğünü, televizyon ekranına veya monitöre bakmaksızın, bilebilir. Ama bu durumda bile söz konusu insanın gerçekten gördüğü şeyle, bilim adamının gördüğü şey birbirinden farklı olmaya devam etmeyecek midir?

Kısaca bizim dolaysız algımız, bilincimiz, çevremizdeki veya beynimizdeki çeşitli fiziksel olaylara nedensel olarak bağlı olsa bile yine de fiziksel olaylardan farklıdır. Bu aynı farklılığın, basit algıdan çok daha karmaşık olan değerlerimiz, ideallerimiz, ereklerimiz ile ilgili olarak çok daha fazla geçerli olacağı şüphesizdir. Materyalizm, bir şeyin başka bir şeye bağlı olmasını, bir şeyin başka bir şeye özdeş olması olarak yorumlamakta, yani indirgeyici yanıltmacaya düşmektedir: Şüphesiz zihinsel olaylar, beyinde meydana gelen fiziksel olaylara bağlıdırlar, ama onlar değildirler ve onlara indirgenemezler. Toplumsal, psikolojik olayların fiziksel olaylara bağımlı olması demek, onların toplumsal, psikolojik olaylar olarak fiziksel olaylardan farklı, özgün bir varlık tarzına sâhip olmamaları demek değildir. Fiziksel-maddî olmayan olayların birer hayâl, birer epifenomen olduklarını söylendiğinde materyalistin yaptığı, gerçekte onların fiziksel-maddî olmadıklarını tekrarlamaktan başka bir şey değildir. Su, şüphesiz hidrojen ve oksijenden meydana gelir. Ama suyun özellikleri, ne hidrojen ne de oksijende vardır. Düşünme şüphesiz canlı maddede bulunur. Ama düşünme, sâdece canlı olma değildir ve ona indirgenemez.

Varlık Maddî Değildir, Tinseldir

Felsefe dilinde, varlığın maddî yapıda olmadığını, tersine maddî-olmayan, zihinsel veya ruhsal bir şey olduğunu ileri sürenlere idealist filozotlar denir. Felsefede idealizmi, gün-

lük dildeki idealizm, idealist insan kavramlarının çağrıştırdığı şeyle karıştırmamak gerekir. İdealizm kelimesinde bulunan idea'nın kelime anlamı düşünce, fikir, düşünce ile kavranılan, düşüncenin konusu olan şey, tasarımdır. O hâlde en basit olarak idealizm felsefede, düşünce veya düşünülen şeyler gibi gözle görülmeyen, elle tutulmayan, uzay ve zamanda yer almayan şeylerin, yani kısaca duyusal, maddî veya fiziksel olmayan şeylerin varlığını kabûl etmektir. İdealizmin çeşitli türleri vardır. Biz bunlardan yalnızca Platon'un, İbni Sina' nın, Berkeley'in ve Hegel'in idealizmlerine kısaca değineceğiz.

Platon ve İdealar Kuramı

Ünlü Yunan filozofu Platon (M.Ö. 427-347), yine kendisi kadar ünlü İdealar kuramı ile idealizmin kurucusu olarak kabûl edilir. Platon'un problemi herakleitosçu oluş teorisine dayanan Sofistlerin, bilginin imkânını reddeden görüşlerini aşabilmekti. Herakleitos daha önce gördüğümüz gibi, her şeyin aktığını ve evrende kalıcı hiçbir şey olmadığını ileri sürmüştü. Sofistler de buna dayanarak, yine daha önce gördüğümüz gibi, bilginin imkânını reddetmişlerdi. Eğer her şey akıyorsa, hiçbir şey var değilse, bilim neyin bilgisi olacaktı?

Platon'un hocası olan Sokrates bu sonuçları görünce, felsefenin o zamana kadarki varlığı ele alma, kavrama tarzının yanlış olduğunu düşünür. Felsefe o zamana kadar dikkatini fiziksel dünyaya çevirmiş, ancak bu dünyanın bu şekli ile veya Doğa Filozofları'nın varsayımlarına göre biliminin yapılamayacağı ortaya çıkmıştır. Fakat öte yandan Sokrates insanlarla yaptığı konuşmalar, diyaloglara dayanarak, onlar arasında ahlâkî kavramlar ile ilgili olarak bir görüş birliği olduğu sonucuna ula-

şır. Örneğin insanlar adâlet, cesaret, dindarlık vb. gibi şeyler üzerinde ilk bakışta farklı görüşlere sâhipmiş gibi görünseler de, soruşturma iyice derinleştirildiğinde onların bu kavramlar veya erdemler üzerinde ortak görüşlere sâhip oldukları, onlarla ilgili olarak birbirleriyle uzlaştıkları ortaya çıkmaktadır. Böylece Sokrates'e göre bu ahlâkî nesneleri konu alan bir bilimin, yani ahlâk biliminin mümkün olduğu görülmektedir. Öte yandan Sokrates'in soruşturma konusu yaptığı bu ahlâkî kavramların, örneğin cesaretin, adâletin, dindarlığın duyusal nesneler gibi maddî, fiziksel şeyler oldukları söylenemez.

Buna paralel olarak Platon kendi zamanında son derece gelişmiş bir geometri biliminin var olduğunu görmektedir. Şimdi geometrinin konusu nedir? Duyusal dünyada gördüğümüz nesneler mi, yoksa tamamen zihnin ürünü olan, daha doğrusu zihin tarafından keşfedilen nesneler mi? Platon birçok matematikçi gibi bu ikinci görüşü paylaşmaktadır. O hâlde ahlâkî kavramların yanında yine kesinlikle maddî-duyusal olmadıklarını kabûl etmemiz gereken matematiksel kavramlar veya nesneler (dâire, üçgen, açı vb.)de vardır.

Platon bu iki önemli bulguyu, duyusal dünyanın sürekli oluş ve yokoluş içinde olan bir şey olarak asla bilimin konusu olamayacağına ilişkin genel gözlemi veya kanısı ile birleştirince ortaya şu çıkar: Eğer bu dünyanın oluş ve yokoluş içinde olan duyusal nesnelerinin, oluş ve yokoluş içinde olmayan, o hâlde maddî-fiziksel olmayan, birtakım örnekleri olmazsa, bilim yapmak imkânsızdır. Öte yandan ahlâk bilimi ve matematik, bu tür duyusal olmayan, oluş ve yokoluşa tâbi olmayan, zaman-dışı tümel nesnelerin var olduğunu göstermektedir. O hâlde içinde yaşadığımız dünyanın duyusal-bireysel nesnelerinin de bu tür modelleri, örnekleri olduğunu kabûl etmemiz

gerekir. İşte bunlar, İdealardır; yani duyularla değil, ancak akılla, düşünce ile kavranması mümkün olan şeylerdir.

Bu İdeaların özellikleri nelerdir? Onlar ezelî, ebedî, hareketsiz, değişmez şeylerdir. En önemli özellikleri ise tümel ve madde-dışı olmalarıdır. Bir örnek vermek gerekirse bu dünyada doğan, büyüyen, ölen birbirinden farklı bireysel-duyusal milyarlarca insan olmasına karşılık, İdealar dünyasında doğmamış, ölmeyecek olan, asla değişme içinde bulunmayan tek bir 'İnsan' İdeası (kendinde insan) vardır.

Peki insan bu İdeaların olduğunu nereden bilmektedir? Sokrates insanların ruhlarında başlangıçta farkına varmasalar da birtakım ahlâkî doğruların olduğunu ortaya koymuştu. Matematikçi de yine insan zihninde herkes farkına varmasa da birtakım matematiksel doğrular olduğunu göstermiştir. O hâlde fiziksel dünyaya ait nesnelerin de bu tür örnekleri olduğunu düşünmek mâkûl bir varsayım olmayacak mıdır? Gerçekten de Platon duyusal dünyadan ayrı bir yerde bu varlıkların olduğunu düşünmekte ve insanın kendi zihni ile bunları bilebilecğine inanmaktadır. Bunun doğal bir sonucu Platon'un insan zihninin de aslına bakılırsa bu, duyusal olmayan dünyaya ait bir varlık olduğu, ancak ondan bir nedenle 'düşmüş' olduğu görüşü olacaktır. O hâlde insan zihni veya insan ruhunun kendisi de 'tinsel', yani maddî-olmayan bir dünyaya ait olan maddî-olmayan bir tözdür.

Platon'un akıl yürütmesini daha ileriye götürmeyeceğiz. Bizim için önemli olan idealizmin varlık nedenini, filozofları idealizme götüren kaygı veya gerekçeleri anlamaktır. Sokrates ve Platon örneğinde bunu gayet açık bir biçimde görmekteyiz. Ahlâkî değerlerin duyusal dünyanın kavramlarıyla açıkla-

namaması, duyusal dünyanın sürekli oluş ve değişme içinde olan yapısının bilimin aradığı devamlılık, kalıcılık özelliklerini taşımaması, görüldüğü gibi, Sokrates ve Platon'u, duyusal dünyanın yanında ve üstünde duyusal-olmayan başka bir dünya ve başka varlıkların bulunduğu, çünkü bulunması gerektiği görüşüne götürmüştür.

İbni Sina ve Ruhun Tinselliği

İdealizmin sığınağı zihin ve ruhtur. Zihin ve ruhun ve onlarda olup bitenlerin maddî şeyler olmadıkları veya maddenin nitelikleriyle açıklanamayacakları kabûl edilir edilmez, idealizmin genel bakış açısına yerleşilmiş olur. Ortaçağ İslâm felsefesinin en ünlü isimlerinden olan İbni Sina (980- 1037) ise ruhun yapısal bakımdan bedenden farklı madde-dışı, cisim-dışı bir töz olduğunu kanıtlamak için ilginç bir akıl yürütme veya zihni deney teklif eder.

İçimizden birinin birdenbire boşlukta yaratıldığını düşünelim. Bu insanın boşlukta yaratılmış olmasından dolayı duyu organlarını üzerlerinde kullanacağı herhangi bir şey olmayacaktır. Yani o ne bir şey görecek, ne bir ses duyacak, ne koklama, ne de dokunma duyusuna herhangi bir şey etkide bulunacaktır. Onun bedeninin uzuvlarını da duyusal olarak hissetmemesi için kol ve bacaklarının birbirlerinden ayrı ve ne birbirleriyle ne de bedenin geri kalan kısmıyla bir temasları olmaksızın varlığa getirilmiş olduğunu, nihâyet buna ek olarak iç organlarının kendileri hakkında da hiçbir iç algıya sâhip olmayacak bir şekilde varlığa getirilmiş olduğunu varsayalım.

Şimdi bu durumda, yani ne kendisini çevreleyen dış ortamı, ne kol ve bacaklarını, ne bedenini veya bedenindeki iç or-

ganlarını hissetmediği hâlde 'bu boşlukta asılı adam' gene de kendisinin var olduğunu fark edecek midir, kendisinin varlığının bilincine sâhip olacak mıdır? İbni Sina'ya göre evet! Ama o kendisini ne bir uzunluk, ne genişlik, ne derinlik olarak, yani bir cisim veya beden olarak tasdik etmeyecektir; çünkü bunlara ilişkin en ufak bir algısı yoktur. O hâlde o, kendisini, kendi özünü ancak madde-dışı bir varlık, bir ruh, bir tin olarak fark edecek, algılayacak veya bilincine sâhip olacaktır. Böylece bu ilginç, ama doğrusu bir o kadar da tartışmalı zihni deneye dayanarak İbni Sina, Platon gibi insan ruhunun maddî-olmayan bir töz olduğunu ileri sürmektedir.

Berkeley ve Öznel İdealizm

Berkeley'in Descartes'ın açtığı bilinç felsefesi çığırında ilerlediğini ve onu mantıksal sonucuna götürerek yalnızca bilen öznenin ve onun bilinç içeriklerinin varlığını kabûl ettiğini daha önce gördük. Onun bu görüşü felsefede öznel idealizm olarak adlandırılır; çünkü o özneyi bir çeşit İdealar, yani düşünceler, fikirler toplamı olarak tanımlamaktadır.

Platon bilen öznenin İdealar dünyasına ait bir varlık olduğunu söylemişti. Ona göre İdealar, öznenin bilincinin dışında ve ondan bağımsız gerçek bir varlığa sâhiptirler. Başka deyişle Platon'da İdealar insan zihninde değildirler, tersine insan zihni veya ruh İdealar dünyasındadır, bu dünyanın bir varlığıdır: O, bu dünyayı temâşa eder; işlemiş olduğu bir günahın sonucu olarak bu dünyadan düşer; felsefe sayesinde bu dünyaya yeniden yükselir vb. Oysa Berkeley'de özne üzerine vurgu ağır basmaktadır. Onda İdealar, yani düşünceler veya tasarımlar, öznededir; yalnızca onun bilinç içerikleri olarak vardır (Bu-

nunla birlikte Berkeley'in algılarımızın, Tanrı'nın algısının bir parçası olduğu görüşüyle bu öznellikten kurtulma yönünde bir çaba içinde olduğunu da söyleyebiliriz).

Hegel ve Mutlak veya Nesnel İdealizm

Hegel 19. Yüzyıl'da yaşamış çok ünlü bir Alman filozofudur (1770-1831). Onun sistemi nesnel idealizm veya mutlak idealizm olarak adlandırılır. Şüphesiz burada Hegel'in sistemi hakkında da ayrıntılı bir bilgi vermemiz söz konusu olamaz. Yalnızca onun hangi anlamda idealist bir filozof olduğu ve hangi özellikleri ile diğer idealist filozoflardan ayrıldığına dâir birkaç söz söyleyelim.

Hegel, var olan tek şey olarak Ruh veya Tin (*Geist*) dediği bir ilkeden hareket eder. Platon'dan farklı olarak, bu Ruh veya Tin'in statik ve değişmez bir yapıda olduğunu düşünmez. Tersine o Herakleitos gibi her şeyin sürekli bir akış ve oluş içinde olduğu fikrindedir. O hâlde Tin veya Ruh bir oluş, gelişme, evrim içindedir.

Hegel'e göre bu evrimin kendisine göre cereyan ettiği yasa veya evrimin mantığı, daha önce işaret ettiğimiz gibi diyalektiktir; yani tez, anti-tez ve sentez adımlarıyla ilerleyen çatışmacı bir mantıktır. Yalnız Herakleitos'tan farklı olarak Hegel, bu gelişmenin bir ereği veya hedefi olduğu görüşündedir. Bu hedef, Tin'in tam özgürlüğü, kendisini tam olarak gerçekleştirmesidir. Çünkü Tin'in özü, özgürlüktür.

Tin'i bu gelişimi içinde başlıca üç safhada ele alabiliriz: i) henüz açılmamış, gerçekleşmemiş bir imkânlar çokluğu olmak bakımından kendisi olarak, i) kendisine yabancılaşmış olarak ve nihâyet iii) kendisine tekrar dönmüş ve kendisini bulmuş

olarak. Birinci safha mantığın, ikinci doğa felsefesinin, üçüncü kültür felsefesinin araştırma alanıdır. Burada özellikle üçüncü safha önemlidir. O kültürün, yani tarihin içinde gerçekleştiği safhadır. Sanat, din ve felsefe Tin'in bu evrim sürecinde ulaştığı en yüksek aşamaları oluştururlar.

Şimdi bu görüşün idealist olarak adlandırılmasının nedeni Hegel'in, varlığı temelde tinsel bir töz olarak görmesidir. Hatta görüldüğü gibi Hegel'e göre doğa veya doğal dünya, Tin'in gelişim sürecinde ancak bir aşamadır; Tin'in kendisini gösterme, açma safhalarından biridir. O hâlde materyalistlerin düşündükleri gibi Tin, Ruh veya Zihin'in, maddenin değişik bir biçimi olması şöyle dursun, madde Tin'in aşağı dereceden bir görüntüsüdür.

Öte yandan bunun nesnel diye adlandırılmasının nedeni de bir Descartes veya Berkeley'den farklı olarak, Hegel'in Ruh'u nesnelleştirmesidir. Tin, düşünen özne değildir; tersine insanî düşünce nesnel Tin'in ancak bir parçasıdır. Başka deyişle tarih veya olayların akışı ile insanî deney, yani bu olaylara ilişkin insanî düşünce, aslında evrensel sürecin iki sınırlı görüntüsüdür. Onların her biri bu sürecin bir yanını, nesnel ve öznel cephelerini oluştururlar.

Şüphesiz farklı türleri ile idealizme de çeşitli eleştiriler yapılabilir ve nitekim de yapılmıştır. Hegelci idealizme yapılabilecek itirazlar, aşırı basitleştirici ve indirgeyici materyalizme yukarıda yapıldığını gördüğümüz itirazların hemen hemen aynı olacaktır: Maddeyi zihnin bir evrim ânı, doğayı Tin'in bir yabancılaşma safhası olarak görmek, zihinsel olayları maddenin hareketlerine indirgemek kadar aşırı ve olgulara uzak bir bakış açısını benimsemek gibi görünmektedir.

Berkeley'in öznel idealizmine ise farklı türden bir eleştiri getirilebilir: Algılarımın nesnelliğini temellendirebilmek için onların nesnel bir varlığın, yani Tanrı'nın algısından pay aldıklarını söylemek yerine, algılarım dışında ve onların kaynağı olan nesnel bir dış dünyanın var olduğunu kabûl etmem daha akıllıca olacak değil midir?

Nihâyet Platon'a yapılabilecek eleştiri, onun duyusal dünya ile akılsal dünyayı, beden ile ruhu birbirinden çok keskin bir biçimde ayırdığı, bunun sonucunda bu iki dünya arasında artık herhangi bir ciddî ilişki kuramayacağı yönünde bir eleştiri olabilir. Platon'un en yetenekli ve en ünlü öğrencisi olan Aristoteles de ona temelde bu eleştiriyi yapmıştır

Varlık Hem Maddîdir, Hem Tinseldir

Aralarında Aristoteles, Descartes ve Spinoza'nın bulunduğu bir kısım düşünürler, böylece, varlıkta hem maddî-fiziksel, hem de tinsel-zihinsel şeylerin olduğunu kabûl ederler. Bundan ötürü bunlara dar anlamda materyalist veya idealist denemez; birbirinden yapı veya öz bakımından farklı iki ilkeyi kabûl ettikleri için ikiciler (*dualist*) denir.

Aristoteles ve Madde-Form Öğretisi

Platon'a akılsal dünyayı duyusal dünyadan gereğinden fazla ayırdığı eleştirisini yapan Aristoteles, içinde yaşadığımız dünyanın gerçek dünya olduğunu ve akılsal dünyanın bu dünyanın içinde bulunduğunu ileri sürer. Aristoteles Platon'un İdealar dünyasının varlığını ve bu dünyanın özelliklerine ilişkin temel görüşlerini reddetmez; ancak bu İdealar dünyasının, duyusal dünyanın dışında, ondan ayrı olduğunu reddeder.

Platon'un bir matematikçi olmasına karşılık –kurduğu Akademi 'nin kapısındaki 'Geometri bilmeyen buraya girmesin' cümlesini hatırlayalım– Aristoteles bir doğa bilimcisi, özellikle büyük bir biyologdur. Dolayısı ile Platon'un varlığın değişmez, kalıcı yanıyla ilgilenmesine karşılık Aristoteles oluş ve değişmeye büyük önem verir. Çünkü gerek cansız doğa, gerekse özellikle canlı doğa sürekli bir oluş ve değişme içindedir. Özellikle hayat, sürekli bir hareket ve değişmedir.

Aristoteles'e göre deney dünyasında karşılaştığımız bütün varlıklar belli bir modele göre ve belli bir ereği, işlevi yerine getirmek üzere hareket ve değişme içinde gibidirler. Meşe tohumundan her zaman meşe ağacı meydana gelir. Göz görmek, burun koklamak için yapılmış, yapılandırılmış görünmektedir. Kısaca evrendeki hareket ve değişmeler belli bir amacı yerine getirmek üzere gerçekleşir gibi görünmektedirler. O hâlde evrenin, Demokritos'un düşündüğünün tam tersine, ereksel bir yönde gerçekleşen olaylar ve süreçlerden oluştuğunu kabûl etmemiz gerekir. Aristoteles'in bu görüşüne, mekanist görüşün tersi olarak, erekbilimselci (teleolojist) görüş denir.

Aristoteles, her şeyin kendine özgü olan mükemmelliği, erişmek istediği amaç, hareketin ve oluşun ereği olarak gördüğü bu şeye Form adını vermektedir. Formun kendisi Platon'un İdeasına karşılıktır ve onunla aynı özelliğe sâhiptir; yani birdir, hareketsizdir, değişmez, ezelî ve ebedî, madde-dışıdır vb.

Ancak Aristoteles'e göre değişme ve hareket yalnızca Formla açıklanamaz. Çünkü onlar ayrıca kendisinde bu değişme ve hareketin, oluşun meydana geldiği bir özne (*sujet*), taşıyıcı (*substratum*) gerektirirler. Örneğin su ısıtıldığında bu ısınma süreci sonunda ortaya bir şey çıkar. Bu suyun sıcak-

lığıdır. Ancak ısıtılan suda sıcaklığın kendisinden başka bir şey daha vardır. Bu, sözünü ettiğimiz ısınmayı veya ısıtılmayı kabûl eden, onu taşıyan, onun öznesi olan şeydir. Verdiğimiz örnekte o önce soğukken şimdi sıcak olmuş olan şeydir.

Aristoteles bu sıcaklığın kendisi üzerine geldiği, önce soğuk iken şimdi sıcak olmayı kabûl eden şeye, ana görevi sözünü ettiğimiz değişmeyi kabûl etmek olan taşıyıcı özneye 'madde' adını verir. Ona göre burada sıcaklığın kendisinden farklı olan, önce soğuk iken şimdi değişen ve artık 'sıcak' olan, sıcaklık ve soğukluktan farklı bir şeyin varlığını kabûl etmediğimiz takdirde değişmeyi anlayamayız ve açıklayamayız

Öte yandan madde, aslına bakılırsa bir bakıma Formdur; çünkü Formu kabûl eder. Bu anlamda örneğin ağaç, bir bakıma yataktır; çünkü ondan yatak yapılır. Buna karşılık hava, hiçbir bakıma yatak değildir; çünkü havadan yatak yapılamaz. Aynı şekilde meşe tohumu bir bakıma, meşe ağacıdır –çünkü meşe ağacı olacaktır–; ama kitap açacağı hiçbir bakımdan meşe ağacı değildir –çünkü hiçbir zaman meşe ağacı olamaz–. O hâlde madde bir taşıyıcıdır, ama aynı zamanda bir imkândır; hatta bir imkândan öte bir şey, bir istidat, yani 'potansiyalite'dir. Buna karşılık Form bu imkânın, potansiyalitenin gerçekleşmesidir. Aristoteles'in sevdiği örnekle genç bir kız, fiilen genç bir kızdır; ama o aynı zamanda potansiyel olarak (kuvvet olarak), bir annedir. Çünkü o ilerde bir tarihte, şartlar olgunlaştığında anne olacaktır. Bu anlamda kızın, annenin maddesi, annenin veya anneliğin kızın Formu olduğunu söyleyebiliriz..

Yukarda işaret ettiğimiz gibi Form, Platon'un İdealarına karşılıktır ve onlarla aynı özelliğe sâhiptir. Buna karşılık madde, Platon'un oluş dünyasına karşılıktır. Böylece sonuç olarak Aris-

toteles madde ve Formu birbirinden ayrı, birbirinden bağımsız iki töz olarak kabûl etmek yerine, onları bir aynı gerçekliğin iki farklı görüntüsü, iki ayrı ânı, aşaması olarak tasarlamaktadır. Bu, aynı zamanda akılsal dünyanın maddî dünyadan ayrı olmadığı, onunla ilişki içinde olduğu anlamına gelecektir.

Özel olarak insanı ele aldığımızda bu durum daha da açıkça görülmektedir: Aristoteles'e göre, Platon için olduğu gibi ruh, maddî dünyaya düşmüş ve orada bir zindanda yaşar gibi yaşayan bir töz veya karşı-töz değildir; tersine o 'organlaşmış bir bedenin işlevi'dir. Bu şu demektir: Nasıl baltanın işlevi kesmek, gözün işlevi görmek ise organlaşmış bir bedenin işlevi de ruhtur. O hâlde bedenle ruh arasında bir çatışma söz konusu olamaz; tersine onlar bir aynı gerçekliğin iki farklı görüntüleri olarak kabûl edilmelidirler.

Aristoteles'in böylece 'ikici' bir varlık felsefesini geliştirdiğini, gerek maddeyi, gerek ruhu kabûl ettiğini, ancak onları hiçbir zaman birbirine indirgemek istemediği gibi birbirine zıt ilkeler olarak ortaya koymayı da arzu etmediğini, böylece Platoncu –ve birazdan göreceğimiz gibi Descartesçı– beden-ruh arası ilişkiler probleminin doğurduğu güçlüklerden korunmuş olduğunu görmekteyiz.

Descartes ve Beden-Ruh Problemi

Descartes'a göre madde ve düşünce veya beden ve ruh, birbirinden taban tabana farklı, fakat aynı ölçüde var ve gerçek olan iki tözdür: Maddenin ana niteliği yer kaplamak, ruhun ana niteliği düşünmektir. Bu şu demektir: madde yer kaplar, ancak asla düşünmez; ruh ise düşünür, ancak asla yer kaplamaz. Ama bu durumda zihinsel olaylarla fiziksel olaylar arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?

İnsanı ele alalım: Bedenin herhangi bir organına, örneğin parmağa, yani uzamı olan, yer kaplayan, ama düşünemeyen maddeye batırılan bir iğnenin etkisini ruh, yani uzamsız varlık duymaktadır, Öte yandan ruhta meydana gelen bir olay, örneğin korku da bedenin bir organının, örneğin yüzün sararmasına, kalbin hızla atmasına sebep olmaktadır. Ciğere çekilen afyon ruhu uyuşturmakta, ruhun duyduğu aşırı heyecan ise kalbin durmasına sebep olmaktadır.

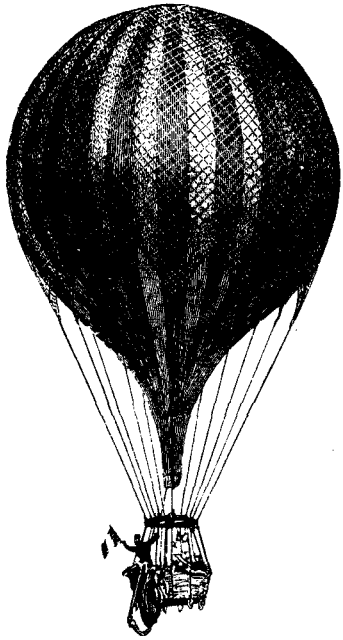
Buna benzer olayları sergileyen sağduyunun ve bilimsel tanıklıkların baskısı altında Descartes ruh ve beden arasındaki ilişkileri açıklamak için beynin altında bulunan bir bölgede ruh ile beden arasında bir temasın sağlandığına ilişkin bir öğreti geliştirirse de çok yapay olan bu çözüm kimseyi tatmin etmez, Descartes'tan hemen sonra gelen Spinoza ise madde-ruh ikiliğini kabûl etmekle birlikte onlar arasındaki ilişkiyi açıklamak için başka bir model teklif eder.

Spinoza ve Madde-Ruh Paralelizmi

17. Yüzyıl felsefesinin çok önemli bir ismi olan Spinoza, Descartes'ın kuramındaki güçlüğün onun beden ve zihni tümüyle birbirinden ayırmasından ileri geldiğini düşünür. Bu güçlüğü aşmak için bu gerçekliklerden birini diğerine tâbi kılan materyalist veya idealist çözümlerden hiçbirini kabûl etmemeyi, tersine onları, yani beden ve ruhu, Aristoteles gibi bir aynı gerçekliğin iki ayrı görüntüsü olarak almayı uygun bulur. Spinozacı varlık felsefesine göre genel olarak madde ve zihin ve özel olarak beden ve ruh, bir ve aynı gerçekliğin, yani Tanrı'nın iki farklı görüntüsü, cephesi, öz niteliğinden başka bir şey değildirler.

Şimdi eğer zihinsel dünya ile fiziksel dünya, aynı gerçekliğin iki ayrı görüntüsü ise aralarındaki ilişki ne olabilir? Spinoza'ya göre onlar arasında gerçek bir ilişki yoktur. Ancak bir paralelizm vardır; Bu şu demektir ki söz konusu iki alandan birinde cereyan eden bir şeye diğer alanda kendini gösteren başka bir şey karşılık olur. Böylece bir insanın parmağına, yani bedenine bir iğne batırıldığında maddî-fiziksel alanda meydana gelen bu harekete, onun ruhunda bir duyum veya algı karşılık olur. Veya benim ruhumda meydana gelen bir heyecan, yüzümde ortaya çıkan bir harekette karşılığını, paralelini bulur. Çünkü fiziksel ve zihinsel dünyalar aslında yukarda söylediğimiz gibi bir aynı gerçekliğe iki farklı bakış tarzından başka bir şey değildirler.

Maddeyi ruha veya ruhu maddeye indirgeyen 'tekçi' (*monist*) varlık felsefelerinin karşılaştığı itirazları gördük. Bu itirazlardan kaçınmak ve belki sağduyuya ve bilimsel verilere daha uygun düşmek amacıyla iki ilkeyi, maddeyi ve ruhu kabûl eden kuramların kendilerinin ise çeşitli versiyonlarında bu kez başka itirazlara yol açtıklarını görüyoruz. Descartesçı güçlükten kaçınmak isteyen Spinoza'nın kendisinin ilginç bir metafizik geliştirdiğini söyleyebiliriz: ama Spinozacı varlık paralelizminin bir öncekinin metafiziğinden daha inandırıcı olmadığını düşünenlerin sayısı da az değildir.



BEŞİNCİ BÖLÜM

AHLÂK FELSEFESİ

Değer ve Olgu

AHLÂK FELSEFESİ İLE BİRLİKTE FELSEFENİN DEĞERLERİ inceleyen kısmına giriyoruz. Daha önce olgu ile değer arasında bir ayrım yapmıştık. Basit olarak ifade edersek olgu, gerçeklikte meydana gelen ve ölçülebilen bir olaydır. Örneğin şu anda dışarıda yağmur yağması veya bundan iki yüz sene önce Fransa'da bir devrimin ortaya çıkmış olması, biri fiziksel, diğeri tarihsel alanda ortaya çıkan ve ölçülebilir özellikleri bulunan iki olay veya olgudur.

Buna karşılık yağmurun yağmasını bazılarımız –örneğin tarlasına tohum atmış olan ve onun sulanmasını bekleyen çiftçi– 'iyi'; bazılarımız –örneğin kurutmak için çömleklerini dışarıya çıkarmış olan çömlekçi– 'kötü' olarak görecek, bu olayın 'iyi' veya 'kötü' olduğunu söyleyeceklerdir.

Şimdi yağmur yağması olayının gerek çiftçinin, gerek çömlekçinin duygularından veya değerlendirmelerinden bağımsız ve aklı başında her çiftçi ile yine aklı başında her çömlekçinin üzerinde uyuşması gereken bazı özellikleri olduğu açıktır. Örneğin o, her ikisinin de kabûl edeceği üzere şiddetli veya hafif

veya saatte bir metre kareye beş veya on litre düşecek bir biçimde yağmaktadır vb. İşte bu ikinci tür özelliklerin bu olayın 'olgusal' yanına ait olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan aynı olayın çömlekçi veya çiftçinin arzu, ihtiyaç, duygu ve istekleri ile ilgili bir yanının, yani üzerinde her ikisinin de uyuşmasının zorunlu olmadığı bir yanının, onlar tarafından 'iyi' veya 'kötü' olarak nitelendirilmesi mümkün bir yanının olduğu da açıktır. İşte onun bu yanına da 'değersel', 'değerle ilgili' yanı diyoruz.

Çevremizde bulunan nesnelere ve olaylara tepki gösterdiğimizde, onları yalnızca birinci türden, yani olgusal bir araştırmanın konusu yapmakla yetinmeyip, aynı zamanda onlar üzerinde yukarıdaki türden birtakım 'değerlendirmeler'de bulunduğumuz, yani onlar hakkında bazı 'değer' yargıları verdiğimiz bir gerçektir. Hatta çoğumuzun hemen hemen her zaman birinci türden betimlemelerde bulunmaktan çok ikinci türden değerlendirmeler yaptığımızı söylememiz doğru olacaktır. Yukarda verdiğimiz örnekte olduğu gibi aslında tamamen olgusal alana ait bir olay, yani bir yağmur yağması olayı bile bizim birtakım değerlendirmeler yapmamıza imkân vermektedir.

Öte yandan arkadaşlarımıza, meslektaşlarımıza, hocalarımıza vb. karşı gösterdiğimiz davranışların kendileri, özleri gereği tamamen değerlerle yüklü, değerler tarafından belirlenmiş davranışlardır. Çevremizde gördüğümüz ve insan elinden çıkma birçok nesnenin, sâhip oldukları olgusal özellikleri dışında (örneğin bir masanın tahtadan, yuvarlak, tek ayaklı, belli bir ağırlıkta olması vb.) bizim 'hoşumuza gitme veya gitmeme' gibi bir özelliği olduğu da görülmektedir. Özellikle bir resim veya bir şarkı gibi yine yapılmış veya üretilmiş şeyler, temelde yalnızca bu tür bir değerlendirmenin konusunu oluş-

turmakta ve varlık nedenlerini yalnızca bu tür bir değerlendirmeye konu olmalarında bulmaktadır.

Şüphesiz bir resmin, ünlü bir ressamın elinden çıkmış olduğu için satıldığında çok para etmesi de onun bir özelliğidir ve bu olay onun 'ekonomik değer'ini belirler. Aynı şekilde bir şarkı, ilâhî olarak söylendiğinde insanların dinsel duygularını harekete geçirebilir ve bunun da onun 'dinsel değer'ini oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte gerek bir resim, gerekse bir şarkı, hizmetine koşuldukları bu görevler veya işlevler dışında bizzat kendileri bakımından, seyirci veya dinleyicilerinde estetik denilen bir heyecan veya duygu yaratmaları bakımından da bir değere sâhiptirler. Bunu onun 'sanatsal değer'i olarak adlandırabiliriz. Bir sanat eserini, bir sanat eseri yapan şey de şüphesiz bu sonuncu değeridir.

İşte değerler felsefesi genel olarak olayları, nesneleri sâhip oldukları veya temsil ettikleri 'değer'leri açısından inceleyen felsefî soruşturma alanıdır. Bu alanın başlıca problemleri ise değerlerin var olup olmadıkları, eğer varsalar ne tür bir varlığa sâhip oldukları, değerlerin yapısı, öznel mi, nesnel mi veya başka türden mi oldukları, değerlerin kaynağı veya bir değeri değer yapan şeyin ne olduğu, örneğin onun insana verdiği haz mı veya başka bir şey mi olduğu vb. türünden problemlerdir. Belli başlı değerler olarak ise yukarda verilen örneklerden anlaşılacağı üzere ahlâkî değerlerle, sanatsal veya estetik değerleri zikredebiliriz.

Birinci tür değerleri ele alan 'ahlâk felsefesi' veya 'ethik', ikinci tür değerleri konu alan ise 'sanat felsefesi' veya 'estetik'tir. Yukarda verilen örneklerde gördüğümüz gibi dinsel değerleri, 'günah' veya 'sevab'ı ve benzerlerini bağımsız değerler

olarak alıp din felsefesini bağımsız bir değerler felsefesi alanı olarak kurmak isteyenler de vardır.

Değerlerin Yapısı

Değerlerle ilgili olarak felsefî araştırmanın önünde bulunan ilk ve önemli sorun, değerlerin nasıl bir yapıya sâhip oldukları, yani nesnel mi, öznel mi, yoksa başka türden bir yapıda mı oldukları sorunudur.

Daha önce işaret ettiğimiz üzere özellikle ahlâkî kavramlarla ilgilenen Sokrates cesaret, adâlet, cömertlik gibi şeylerle ilgili olarak insanlar arasında bir görüş birliği olduğuna inanmaktaydı. Ona göre insanların bu tür kavramlar veya değerler üzerinde ilk bakışta farklı görüşleri olduğu gözlemlenmekle birlikte, sıkı bir soruşturmadan geçirildiklerinde onların bunlarla ilgili olarak aslında benzer, hatta aynı görüşlere sâhip oldukları anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Sokrates bu tür kavramları ele alacak bir ahlâk biliminin mümkün olduğu sonucuna varmıştı.

Başka bir ifadeyle Sokrates'e göre, örneğin adâlet diye bir şey vardır ve o insanların kişisel duygu ve eğilimlerinden bağımsız olarak ne ise odur. İnsanlar, içinde bulundukları bilgisizlik veya bilinçsizlik durumunda onun hakkında farklı görüşler ileri sürseler de bilgi durumu içine girdiklerinde veya bilinçli olarak düşünmeye başladıklarında onunla ilgili aynı görüşe sâhip olduklarını göreceklerdir. O hâlde Sokrates'e göre değerler nesnel bir varlığa sâhiptirler.

Sokrates'in en ünlü öğrencisi olan Platon da bu aynı düşünceyi daha büyük bir kararlılıkla savunmaktadır. Platon için her türlü değer, özellikle ahlâkî değerler, bağımsız ve mutlak

olarak 'doğru' veya 'yanlış'tır. Herhangi bir davranış biçimi. herhangi bir insanın kanısından veya eğiliminden olarak bağımsız ve mutlak olarak 'doğru' veya 'yanlış'tır. Bir ahlâkî yargı, örneğin 'Öldürmek kötüdür' yargısı, bir bilimsel yargı, örneğin 'iki kere ikinin dört ettiği' veya 'üçgenin iç açılar toplamının 180 derece ettiği'ne ilişkin yargı kadar nesnel bir yargıdır; çünkü bu yargıların konusunu oluşturan gerçekler, nesnel gerçeklerdir.

Hatta Platon ahlâk standartlarının Tanrı'dan daha üstün veya Tanrı'nın belirlemesinin dışında ve üstünde olduğunu söyleyecek kadar ileri gider: İyi olan veya iyilik, Tanrı'dan önce gelir. Bir şey Tanrı onu istediği için iyi değildir; tersine o iyi olduğu için Tanrı tarafından istenir. Tanrı iyinin kaynağı veya güvencesi değildir; tersine iyi, Tanrı'nın kaynağı ve belirleyicisidir. Bu görüşün, ilerde göreceğimiz tek-tanrıcı dinlerin ahlâk geleneğinin tersi bir görüş olduğunu geçerken zikredelim.

Değerlerin nesnel olduğunu savunanlar, onların farklı gruplara göre değiştiği veya farklı zamanlarda, farklı insanlar tarafından, farklı şeylerin değerli görüldüğü gerçeğinin şüphesiz farkındadırlar. Ancak onlar bunu şöyle yorumlamak eğilimindedir: Değişen şey değerler değil, onları algılayan gruplar veya bireylerdir. Nasıl ki renk körlüğü bir insanın renkleri ayırt etmesine engelse, insanların farklı çevreleri, eğitimleri, koşulları nesnel değerleri görmelerine engel olabilir. Ama bundan dolayı değerlerin nesnel olmadıkları söylenemez.

Nitekim farklı bir müzik geleneği içinde yetişmiş Doğulu bir insanın klâsik Batı müziğinden zevk almadığı, onu değerli bulmadığı bir gerçektir. Ancak çağımızda bu müziğin ürünlerini sık sık dinleme imkânı bulan birçok Doğulunun, yani Türk,

Hintli veya Japon'un bir süre sonra ondan hoşlanmaya başladığı, onun değerinin farkına vardığı da bir başka gerçektir.

Sonra resimden anlayan kişiler, hatta ressamların kendileri arasında hangi ressamın daha büyük, yani daha değerli bir ressam olduğu konusunda görüş ayrılığından çok görüş birliğinin bulunduğu da bir gerçektir. Bu ressamın kendi resminin diğer sıradan bir meslektaşının resminden daha değerli olduğunu düşünmesi alışılagelen bir şeydir. Ancak aynı şekilde alışılagelen bir durum, bu ressamla, arkadaşı olan diğer ressamın her ikisinin, örneğin bir Leonardo da Vinci'nin resmini her ikisinin de resminden daha değerli bulmalarıdır. İşte burada hem uzmanlığın, hem de görüş birliğinin gayet açık bir biçimde kendini gösterdiğini görmekteyiz. Demek ki yeterli bilgi ve donanım kazanan her insan, aynı şeyleri değerli olarak nitelendirme eğiliminde olacaktır. Bütün bunlar değerlerin bireyin veya grubun duygu, arzu ve eğilimlerinden bağımsız nesnel birtakım özelliklere sâhip olduğu görüşünü güçlendirmektedir.

Değerlerin nesnel olduğuna karşı çıkanlar da aynı şekilde gündelik hayattaki deneylerinden hareket etmektedirler. Bu deneylerin, değerlerin öznel olduğuna dâir birçok işareti içinde barındırdığı da bir gerçektir. Şüpheci filozofların, örneklerini sıralamaktan hoşlandığı üzere, dinsel inançlar ve ahlâkî doğrular toplumdan topluma, çağdan çağa değişmektedir. Pascal'ın dediği gibi 'Pireneler'in öbür yanında (yani İspanya'da) doğru olan, bu yanında (yani Fransa'da) yanlıştır'. Bazıları Galatasaray'ı çok değerli görmektedir, bazıları Fenerbahçe'yi. Buna karşılık kadınların çoğu ne Galatasaray'a ne de Fenerbahçe'ye metelik vermektedir. Bazılarına göre opera en değerli bir sanat dalıdır; bazıları ise operayı çekilmez bulur. Erkeklerin çoğu kadınların takıya karşı gösterdikleri ilgiyi değersiz bulma

eğilimindedir. Buna karşılık kadınların çoğu da erkeklerin hızlı araba kullanma tutkularını değersiz bulur gibidir.

Değerlerin öznel olduğunu savunanlar, nesnelere yüklenilen değerlerle, onların gerçekten nesnel olan nitelikleri arasında bir ayrım yaparlar. Örneğin bir cismin ağırlığı, şekli, onun hakkında değerlendirme yapacak olan herkes için aynıdır. Buna karşılık bu cismin altın olduğunu farzedelim. Onun Azteklerle İspanyollar için aynı değere sâhip olmamış olduğu bilinen bir gerçektir. Sonra çölde susuz kalan biri için su, ormanda karanlıkta kalan biri için ateş çok değerlidir. Buna karşılık bu aynı şeylerin normal koşullarda hiç de aynı değere sâhip olduklarını söyleyemeyiz.

Bu son iki örnekle değerlerin doğası hakkında üçüncü bir görüşe geçmemiz mümkün olmaktadır. Bu görüş, değerin ne salt olarak nesneler veya olayların kendilerinin bir özelliği olduğunu, ne de salt olarak insanlar tarafından yaratıldığını ileri süren görüştür. Bu görüşe göre değerli bir şeyde hem nesnel hem de öznel olan bir yan vardır. Örneğin elması ele alalım. Elmas bizim için değerli bir maddedir. Şimdi onu bizim için değerli kılan nitelikler, örneğin onun sertliği, parlaklığı gerçekten de onda vardır. Bu nitelikler bizim tarafımızdan yaratılmış ve elmasa yüklenmiş değildir. Ancak öte yandan parlaklık ve sertliğin kendisinin de ancak bizim için bir değeri vardır. Başka deyişle parlaklık ve sertliği değerli gören biziz.

Aynı şekilde hepimiz sütün değerli olduğunu düşünmekteyiz. Neden? Çünkü hekimler sütte bir çocuğun sağlıklı bir şekilde büyümesi, kemiklerinin normal bir şekilde gelişmesi için gerekli olan kalsiyumun bulunduğunu söylemektedirler. O hâlde sütü bizim için değerli kılan sözü edilen kalsiyum

içermesi olgusu, sütte nesnel olarak vardır. Ama öte yandan sâhip olduğumuz yapıda olmamış olsaydık, sütün bizim için, çocuklar için değerli olmaktan çıkacağı da aşikârdır.

Sonuç olarak, bu görüşe göre, değer, nesnelerin bazı nesnel nitelikleri ile bu niteliklere ihtiyacı olan, onları beğenen veya arzulayan öznenin özellikleri arasındaki bir ilişkiden kaynaklanmaktadır. Değer ne nesnel olarak, ne de öznel olarak var olan bir şey olmayıp özne ile nesne arasındaki ilişkiden ötürü var olan ilişkisel (*relational*) bir şeydir.

Değeri Meydana Getiren Şey Nedir?

Değerlerin nesnel mi, öznel mi, yoksa başka türden bir şey mi oldukları sorusu yanında, değerler felsefesinin ilgilenmek durumunda olduğu diğer ikinci önemli bir soru değerli bir şeyi değerli kılan şeyin ne olduğu, bir şeyin değerinin neden ibaret olduğu veya değerin kaynağında neyin bulunduğu sorusudur. Bu konuda verilen cevapları da üç başlık altında toplamak mümkündür:

Değer Tanımlanamaz Bir Şeydir

Bu görüş, çağdaş İngiliz filozofu G. E. Moore'un (1875-1958) görüşüdür. Buna göre kavramlar bileşik ve basit kavramlar olarak ikiye ayrılırlar. Bileşik kavramlar, basit kavramlardan oluşurlar ve bu kavramlar aracılığıyla tanımlanırlar. Matematikten bir örnek vermemiz gerekirse, üçgenin iç açıları toplamı 180 derece olan geometrik bir şekil olduğunu söylediğimizde burada daha bileşik veya karmaşık olan üçgen kavramını, daha basit olan açı, derece kavramlarıyla tanımlamaktayız. Öte yandan açı kavramı, kenar kavramını; kenar kavramı da nokta

kavramını gerektirir. Böylece bileşik kavramları analizimizde sonunda kendisinden daha geri gidilmesi mümkün olmayan en basit kavrama ulaşmış oluruz.

Moore'un verdiği örneği kullanırsak, kırmızılık işte böyle basit bir kavramdır. Bir fulları 'kırmızı renkte bir kumaş parçası' olarak tanımlayabiliriz. Ama kırmızının ne olduğunu, ondan, yani kırmızının kendisinden daha basit kavramlarla tanımlamak veya açıklamak mümkün değildir. Kırmızılık denen nitelik, bir insan tarafından ya algılanır veya algılanamaz. Algılanamadığı takdirde onun ne olduğunu anlatmak mümkün değildir. Örneğin renkleri ayırt edemeyen bir renk körüne kırmızının ne olduğunu anlatmak mümkün değildir; nasıl ki daha genel olarak kör bir insana rengin kendisinin ne olduğunu anlatmak mümkün değilse.

O hâlde değerler işte bu tür basit varlıklardır. Onlar ya görülürler veya görülmezler; ya algılanırlar veya algılanmazlar. Onları görmeyen veya görme yetisine sâhip olmayan birine onları göstermek mümkün değildir. Peki o zaman neden biz beğendiğimiz bir filmi güzel bulmayan, onun güzelliğini görmeyen birine, onun neden ötürü güzel olduğunu, güzelliğini oluşturan şeyin ne olduğunu anlatmaya, açıklamaya, göstermeye çalışırız?

Moore'a göre burada şu noktaya dikkat etmek gerekir ki nasıl ki kırmızı olan her nesne sâdece kırmızı olmakla kalmayıp aynı zamanda başka bazı niteliklere de sâhipse, örneğin o kırmızı bir elma olarak aynı zamanda sert, ekşi, sulu, yuvarlak vb. ise, değerli olan her şey de değerini meydana getiren şey yanında başka niteliklere de sâhiptir. Karşımızdakine sözünü ettiğimiz filmin güzelliğini anlatırken veya gösterirken yap-

maya çalıştığımız işte bu başka nitelikleri, örneğin o filmin senaryosunun iyi kurgulanmış olduğunu, filmde kameranın başarılı hareketler yaptığını anlatarak söz konusu güzelliği göstermektir.

Ancak sözünü ettiğimiz filmin güzelliği bu niteliklerle birlikte bulunmakla, hatta onlara dayanmakla birlikte onlardan başka bir şeydir. Bundan dolayı mümkündür ki karşımızdaki, filmin, kendisine açıklamaya çalıştığımız bütün bu özelliklerini dikkatle dinleyecek, kabûl edecek, ama gene de onda bizim sözünü ettiğimiz ve gördüğümüz güzelliği görmeyecektir, göremeyecektir. Yine Moore'a göre belki bir sanat eserinin güzelliğini veya bir ahlâkî yargının doğruluğunu anlatmak için onca çaba sarfetmemiz, güzel ve iyi olarak onları görmeyen birine onları göstermenin ne kadar zor olduğunu gizil olarak kabûl etttiğimiz anlamına gelmektedir.

Bu görüşe yapılan birkaç itiraz vardır: Bunlardan en önemlisi bu durumda bir toplumda ahlâkî veya estetik değerler üzerinde hiçbir konuşma, tartışma yapmanın mümkün olamayacağı, bunun ise toplumsal bir uzlaşmayı imkânsız kılacağı itirazıdır. Gerçekten eğer bir toplumda belli bir grup insan neyin iyi olduğu konusunda belli bir görüşe sâhip, başka bir grup insan ise bu görüşü paylaşmıyorsa, birbirlerini nasıl ikna edeceklerdir? Bir insan kendisine sunulan bütün açıklamalara rağmen bir başkasının iyi diye adlandırdığı şeyi kötü olarak nitelendirmekte ısrar ederse buna karşı ne yapılabilecektir? Bu durumda ya insanları kendi başlarına bırakmak veya elinde imkânı olanın, gücü yetenin diğerini kendi görüşüne, iyisine zorlamasına rıza göstermekten başka bir şık mümkün müdür? Ancak bu iki çözüm de gerçek anlamda ahlâkî bir çözüm olarak görülebilir mi? Bunun yerine insanların kendilerine gös-

terildiği veya görmeye uygun, kabiliyetli kılındıkları zaman sözü edilen ahlâkî veya estetik değerleri görebileceklerini kabûl etmek daha yararlı bir varsayım olmayacak mıdır? Sonra değerler Moore'un söylediği gibi olsaydı, eğitimin, ahlâkî ve estetik eğitimin ne faydası olabilirdi?

Bu görüşün mantıki sonucu 'renkler ve zevkler gibi' değerlerin de tartışılmaz olduklarını kabûl etmek olacaktır. Bu durumda insanlar arasında geçmişte ve günümüzde herhangi bir ortak davranış standartı veya ölçüsünün mevcut olmaması gerekmez miydi? Ancak durum böyle midir? İnsanlar arasında değerler konusunda bir anarşi ve kaos mu hüküm sürmektedir? Durumun hiç de böyle olmadığı, bizim bazı ortak ahlâk standartları koyduğumuz, insanların çoğunun bu standartlara inandıkları ve ortada bir değerler bunalımının olduğu her seferinde, bir süre sonra bu bunalımın şu veya bu yönde aşıldığı olgusal ve tarihsel bir gerçektir.

Değerli Olan, Haz Verici Olandır

Sağduyuya ve gündelik deneylerimize uygun düşen bir diğer görüş, değeri hazza, değerli olanı haz verici olana geri götürmeye ve ona indirgemeye çalışan görüştür.

Gerçekten de bizim için çoğu durumda değerli olan, son çözümde, haz verici olandır. Yukarıda sütün insan için değerli olduğunu söylediğimizde bundan kastettiğimiz, onun içerdiği birtakım minerallerden dolayı bize sağlıklı bir beden kazandırması, sağlıklı bir bedenin ise sağlıksız bir bedene göre bize daha fazla haz vermesidir. Aynı şekilde bir elmasın değerli olması da son çözümde onun bizim için haz verici olan birçok şeyi satın alabilmesi veya sağlayabilmesi anlamında yorumla-

nabilir. Buna göre elmas, kalaydan daha değerlidir; çünkü aynı miktarda elmasla, aynı miktarda kalaydan daha çok şey satın alabiliriz ve bu şeyler de bize daha fazla haz verebilir.

Sanat eserlerinin, seyredilmeleri veya dinlenilmeleri bakımından bize haz verdiklerini söylemek de yanlış bir şey olmayacaktır. Bundan dolayı çoğu kez bir sanat eseri hakkındaki yargımızı, onun değerli veya güzel olduğunu söylemekten çok 'hoşumuza gittiği'ni ve ondan 'hoşlandığımızı' söylemek suretiyle ortaya koyarız. Yani onun nesnel değerinden çok, bize verdiği hazzı vurgularız.

Ancak bu görüşe de yine gündelik hayattan örnekler getirmek suretiyle karşı çıkılabilir: Örneğin esrar içmenin insana haz vermesine karşılık onun 'kötü' olduğunu söylediğimizi, çalışmanın, çoğu durumda, bir angarya olmasına karşılık onu değerli bir şey olarak gördüğümüzü hatırlatabiliriz. Öte yandan değeri hazza indirgemek isteyen birinin örneğin bir Epikuros'un, burada yine bir hazcı bakış açısını benimseyerek şöyle diyebileceği de bir doğrudur: İnsanlar esrar içmenin aslında haz verici olduğunu, ancak arkasından verdiği hazdan çok acı getirdiğini görmektedirler. Esrarın insanı bedenen ve ruhen tahrip ettiğini gören insan, böylece veya bundan ötürü esrar içmemenin esrar içmekten daha çok zevk verici olduğu sonucuna geçmektedir.

Aynı şekilde çalışmak şüphesiz çoğu durumda insan için bir angaryadır. Ancak o, gerek birey, gerek toplum plânında, verdiği zahmet ve meşakketlerden çok daha fazla yararlar, yani hazlar sağlamaktadır. İnsanın gelirinden her ay belli bir miktar parayı sigorta için ayırması ve kendisini o parayı harcamaktan doğacak hazlardan mahrum etmesi, şüphesiz zevkli değildir.

Ancak bu para eğer ona ihtiyarlığında haz verici bir hayat sağlamaktaysa bunu yapmak hazcı bir bakış açısından anlaşılabilir ve açıklanabilir bir şeydir. Yine bu bağlamda olmak üzere yasalara, yönetmeliklere uymamanın getireceği sonuçları göz önüne alırsak, onlara uymanın uymamaktan çok daha haz verici olduğunu söyleyebiliriz.

Bu görüşün oldukça doğru şeyler içerdiği ve sağduyuya da çoğu kez uygun düştüğü açıktır. Bununla birlikte insan yaşantısı, gündelik ve tarihsel deneylerimiz bize bu görüşte de eksik bir şeyler olduğunu, çünkü gerçekten ahlâkî bir davranışın söz konusu olduğunu düşündüğümüz bazı durumlarda bize acı veren şeyleri değerli diye kabûl ettiğimizi, zevke ise tamamen değersiz ve konu ile ilgisi olmayan bir şey diye baktığımızı göstermektedir. Hayatımız bizim için en değerli şeydir. Ama onu bazen daha değerli gördüğümüz şeyler uğruna tehlikelere attığımız veya tehlikeye atan insanların bu davranışlarını değerli gördüğümüz de bir gerçektir.

Sokrates'in doğru bulduğu birtakım değerler uğruna ölümü göze aldığını gördüğümüz gibi onun bu davranışını değerli bir davranış olarak da nitelendirmekteyiz. Şimdi Sokrates'in bildiğimiz davranışının, şehrinin yasalarına itaatsizlik etmektense ölümü göze almasının hangi anlamda ona haz verdiğini söyleyebiliriz? Ölüm, her türlü haz kaynağını, haz duyma imkânını nihâî olarak ortadan kaldırmak demek değil midir? 'Haz' kelimesini anlamlı ve doğru bir biçimde kullandığımız takdirde, onu fizikî acıyı da içine alacak bir yönde saçma bir şekilde genişletip sulandırmadığımız takdirde, Sokrates'in, idam edilmesinden haz duyduğunu nasıl söyleyebiliriz? Örnekleri çoğaltmak mümkün, ama gereksizdir. Aristoteles'in işaret ettiği gibi belki hazzın kendisinin bir değer olmadığını,

ancak değerli bir davranışa eşlik eden, onunla birlikte bulunan bir nitelik olduğunu söylemek daha doğrudur.

Arzu veya Tercih Olarak Değer

Sokrates'in idamı, Sokrates'e şüphesiz haz vermemiştir. Ancak Sokrates'in kendi ölümünü seçmiş olduğunu, ölümü yaşamaya tercih etmiş olduğunu, bu anlamda kendi ölümünü arzu etmiş olduğunu söylememiz mümkündür. Değeri açıklamak için öne sürülen diğer bir kuram, işte bu, yani değerli olan şeyi, seçtiğimiz, tercih ettiğimiz veya arzu ettiğimiz şey olarak tanımlayan kuramdır. Değerlerle ilgili olarak böyle bir kuramı savunur görünen Spinoza şöyle demektedir: "Bir şeyi iyi olduğu için arzu etmeyiz; o arzu ettiğimiz için iyidir".

Bu görüş, dikkat edilirse, değerler konusunda değerli olan bir şeyden çok onu değerli gören özne, onun ilgileri, duyguları, arzuları üzerinde durmaktadır. O hâlde değerlerin öznelliği veya nesnelliği ile ilgili olarak o, daha çok, birinci görüşü, yani değerlerin öznelliği görüşünü paylaşmaktadır. Sonra yine o değerleri, değerlendiren varlığın tercihine, seçimine tâbi kıldığı için belli ölçüde görelicidir (rölativist). Çünkü farklı insan grupları, farklı koşul ve yapılarından ötürü farklı şeyleri tercih edebilirler. Sonra yine bu görüş değerli olanı haz verene özdeş kılmadığı için Sokrates 'in davranışının da açıklamasını verebilmektedir.

Ancak bu görüşe de bazı eleştiriler yöneltilebilir: Bu görüş, değerleri öznel ve göreli şeyler olarak almakla öznelciliğe ve göreliciliğe karşı yöneltilebilecek eleştirilerin aynısına muhatap olmaktadır: Bir insanın yaptığı her tercih veya gösterdiği her arzunun değerli olduğunu söylemek mümkün müdür? özellikle insanların yapmış oldukları bazı tercihlerin 'yanlış' olduğunu

bizzat kendilerinin de kabûl ettiklerini göz önüne alırsak. 'Pişmanlık' duygusu insanın yaptığı bir tercihin yanlış olduğuna işaret etmez mi? Bu durumda böyle bir insan geçmişte yapmış olduğu bir tercihinin yanlış, bu tercihin konusu olan davranışın 'kötü' bir davranış olduğunu kabûl edecek değil midir?

Burada arzu ettiğimiz veya tercih ettiğimiz şeyi 'arzu etmemiz gereken', bunu da kendi payına 'arzu edilmesi gereken' şey şekline sokabiliriz ve bu durumda onun öznelliği ve göreceliği ile ilgili kusurlar giderilmiş olur. Ancak bu durumda da bu görüşün orijinalliği ortadan kalkar; çünkü bu kez biz bir şeyi arzu ettiğimiz için iyi olduğunu söylemiş olmayız, iyi olduğu için onu arzu ettiğimizi söylemek zorunda kalırız. Bu durumda da ortada gerçek anlamda bir tercih veya seçim söz konusu olmaz. Bu görüşün bir başka savunucusu olan Aristoteles'te böyle bir mahzur karşımıza çıkmaktadır.

Ahlâkî Değerler

Buraya kadar genel olarak olgu ve değer, değerlerin yapısı, değerlerin temelinde bulunan öğeleri inceledik. Şimdi daha özel olarak değerler alanının önemli bir bölümü olan ahlâkî değerler konusuna geçmek istiyoruz.

Ahlâkî değerler, en basit anlatımla, kendilerini iyi veya kötü diye tanımlamamızın mümkün olduğu şeyler veya davranışlarla ilgili değerlerdir. Örneğin 'Yalan söylemek nasıl bir davranıştır?' veya 'Yalan nasıl bir şeydir?' sorusunu sorduğumuzda, buna bazılarımız 'günahtır', bazılarımız 'çirkin bir şeydir', bazılarımız 'yanlış bir şeydir' diyeceklerdir. Burada 'yanlışlık'tan kastedilen şüphesiz, bilimsel bir önermenin doğru veya yanlışlığından kastedilenden farklı bir şeydir.

Aynı şekilde onun 'çirkin bir davranış' olduğu söylendiğinde bu çirkinlikten kastedilen de bir resmin güzel veya çirkin olduğu söylendiğinde kastedilenden başka bir şeydir. Yalan söylemenin 'günah' olduğunu söyleyen biri de bu davranış hakkında dinsel bir değerlendirme söylemini kullanmakla birlikte aslında onun 'iyi olmayan' bir şey olduğunu söylemek istemektedir. Ancak o iyi olanı, Tanrı'nın emrettiği şeye özdeş kıldığı için, Tanrı'nın yasakladığı şey, yani 'günahkâr' davranış onun için kötü olana özdeş olmaktadır. O hâlde bütün bu ifadeler son çözümde yalan söylemenin 'iyi olmayan', 'kötü olan' bir şey olduğu görüşüne indirgenebilirler ve bu şekilde bir niteleme de ahlâkî değerlendirmenin konusunu teşkil eden nitelemedir.

Şüphesiz ahlâkî değerlerin temelde iyi veya kötü kavram çifti etrafında dönen değerler olduğunu söylerken, 'iyi' veya 'kötü'nün ne olduğu hakkında bir açıklama vermiş olmamaktayız. Tersine ahlâk filozofunun işi tam da burada başlamaktadır. İyi veya kötü nedir? Acaba iyi haz mıdır, yoksa yarar mıdır, yoksa mutluluk mudur? Yoksa bütün bunlardan farklı bir şey, ödev denen şeye uygunluk mudur? İyi olan, davranışların temelinde bulunan niyet veya motif midir, yoksa davranışlarımız sonucunda ortaya çıkan ürün, sonucun kendisi midir veya ne niyet, ne sonucun kendisi olmayıp sâdece söz konusu davranışın, fiilin kendisi midir? Acaba bütün insan türü için tek bir iyiden bahsetmek mümkün müdür, yoksa bir insanın, bir grubun iyisi, başka bir insanın, başka bir grubun iyisinden farklı mıdır? Acaba iyi, doğal arzularımızın bastırılması mıdır, yoksa onların doyurulması mıdır?

Ahlâk filozofunun belki bütün bunlardan daha da önemli olarak kendisine sorması gereken temel soru şudur: Neden ahlâklı olmalıyız veya ahlâklı yaşamak için hangi nedenlerimiz

vardır? İşte bunlar ve benzeri sorular, özel olarak ahlâk felsefesinin temel sorularını oluştururlar.

Ahlâk ve Ahlâk Felsefesi

Ahlâk, genellikle insanların kendisine göre yaşadıkları bir ilkeler topluluğu, kurallar toplamı anlamına gelir. Böylece bir meslek ahlâkından, bir siyasal ahlâktan, hatta bir evlilik ahlâkından söz etmek mümkündür. Meslek ahlâkı, bir mesleği icra eden kişilerin, örneğin öğretmenlerin, başta öğrencileri olmak üzere onların velilerine, kendi meslektaşlarına karşı davranışlarını düzenleyen ve onlara kılavuzluk eden ilke ve kurallar bütünüdür. Aynı şekilde bir evlilik ahlâkı da bir evlilik ilişkisi içinde bulunan insanların birbirlerine karşı gösterdikleri davranışlarını yöneten ilkeler topluluğudur. Ahlâk felsefesi ise ahlâktan farklı olarak, bu tür davranışları felsefî olarak inceleyen ve açıklamaya ve son çözümde değerlendirmeye çalışan felsefî bir soruşturma dalıdır.

Ahlâk Felsefesi ve Sosyal Bilimler

İnsanların ahlâkî davranışları, neticede genel davranışlarının bir parçasıdır. İnsan davranışı ise genel olarak insan bilimlerinin veya sosyal bilimlerin konusunu oluşturur. Tarih, toplumbilim, psikoloji, antropoloji gibi bilimler esas olarak çeşitli görüntüleri altında insan davranışını incelerler. O hâlde sosyal bilimler ile ahlâk felsefesi arasında ne fark vardır?

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu, bir konu farkından çok, bu konuya yaklaşım tarzı farklılığıdır. Sosyal bilimler gerek bireysel, gerek toplumsal; gerek normal gerek anormal, ekonomik, toplumsal, siyasal vb. insan davranışları ile, onlara

ilişkin olgusal gerçekleri sergilemek, insanların nasıl ve neden dolayı o davrandıkları biçimde davrandıklarını göstermek, bu davranışlarına ilişkin modelleri ve yasaları –eğer varsalar– ortaya koymakla ilgilenirler. Oysa ahlâk felsefesi, insan davranışları ile bu davranışların doğru mu yanlış mı, iyi mi kötü mü olduğu sorusunu sorarak ve buna ilişkin birtakım değerlendirmede bulunarak ilgilenir.

Şüphesiz ki bu değerlendirmeleri yapmada, normlar koymada, insanların nasıl iyi ve mutlu olabileceklerini tesis etmede onların biyoloji, fizyolojik, psikolojik vb. yapılarına ilişkin olarak bilimler tarafından sağlanan bilgiler çok yararlı bir işi yerine getirebilirler. Hatta sosyal bilimler, davranışta bulunan insanların bu davranışlarının temelinde bulunan ve onların meydana gelmelerinin nedenini oluşturan değerlerini de hesaba katmak zorundadırlar. Fransız Devrimi'ni, bu devrimde rol alan insanların değerlerini, amaçlarını göz önüne almaksızın açıklamak mümkün değildir. Ama tarihçi bu değerleri, incelediği olayın yapısında bulunan bir olgu olarak ele alır, yoksa onlar üzerinde bir değerlendirmede bulunmaz.

Öte yandan insan bilimleri tarafından sağlanabilecek olgulara ilişkin bilgilere dayandığı ölçüde ve bu bilgilerin gelişmesine paralel olarak ahlâk felsefesinin yargı ve değerlendirmelerinin daha kesin ve daha sağlıklı kılınabilecekleri de kabûl edilebilir. Hakkında ne kadar çok şey bilirsek, insanla ilgili ahlâkî değerleri anlamamızın o ölçüde kolaylaşabileceği, gelişebileceği de haklı bir görüş olarak ileri sürülebilir.

Ancak gene de bu, bu bilimlerin insan hakkında söyledikleri şeylerle, ahlâk felsefesinin veya ahlâk filozofunun söylediği şeylerin yapısal olarak birbirinden farklı olmaları gerektiği

gerçeğini değiştirmez. Bir örnek vermek gerekirse bir 'haz psikolojisi'nin akıl yürütmesi şöyle olmak zorundadır: İnsanlar haz peşinde koşarlar (bir olgu); Ahmet de bir insandır (yine bir olgu); o hâlde Ahmet de haz peşinde koşar, koşuyor olmalıdır (olguya dayanan bir çıkarsama). Buna karşılık bir 'haz ahlâkı'nın veya 'hazcı ahlâk felsefesi'nin akıl yürütmesi şöyledir: İnsanlar haz peşinde koşarlar (olgu önermesi); Ahmet de bir insandır (olgu önermesi); O hâlde Ahmet'in de haz peşinde koşması gerekir, onun haz peşinde koşması ahlâkî bakımdan doğrudur (değer önermesi).

Dikkat edilirse sonuncuda olgusal olan iki önermede olmayan bir ahlâkî yargı veya değerlendirme önermesi vardır. Bu önerme 'Haz, iyidir' gizli önermesidir. İnsanların haz peşinde oldukları olgu önermesinden, hazzın iyi olduğu ahlâkî önermesinin çıkarılması ancak ahlâk filozofunun etkinlik alanına ait olan bir şeydir.

Ahlâk Felsefesine İki Yaklaşım

Geçmişte filozoflar kendi kendilerine 'insan için iyi hayatın ne olduğu' ve 'insanın nasıl yaşaması gerektiği' sorularını sormuşlar ve bu iki soruya cevap olarak da (birinci için) bazı açıklamalar ve (ikinci için) bazı öneri veya tavsiyelerde bulunmuşlardır. Aşağıda geniş olarak göreceğimiz gibi birinci soru ile ilgili olarak iyi hayatı bazıları zevkli hayat, bazıları mutlu hayat, bazıları acı yokluğuna dayanan bir hayat, bazıları Tanrı'nın emirlerine boyun eğmeye dayanan bir hayat olduğu görüşünü savunmuşlar ve bu açıklamalarına uygun olarak da belli bir yaşama tarzını önermişlerdir.

Ancak son zamanlarda ahlâk felsefesi alanına farklı bir yaklaşım öneren bazı filozoflar da ortaya çıkmıştır. Bunlar daha önce işaret ettiğimiz felsefenin işlevini genellikle analiz ve aydınlığa kavuşturma olarak görmek isteyen filozoflardır. Bunlara göre ahlâk felsefesinin konusu iyi bir hayatın ne olduğu veya insanın nasıl yaşaması gerektiği türünden sorular sormak veya öğütlerde bulunmak değildir; tersine ahlâk kuramlarında ortaya çıkan önemli kavramların ve önermelerin analiz edilmesi ve aydınlığa kavuşturulmasıdır. Bu kavramlar örneğin iyi, kötü, doğru, yanlış, özgürlük, gereklilik, ödev gibi kavramlardır. Bu önermeler ise örneğin 'Haz, iyidir' veya 'Yalan söylemek kötüdür' cinsinden önermelerdir.

Bunlara göre geçmişte birçok filozofun, yani ta felsefenin başlangıçlarından Kant'a kadar birçok filozofun yukarda belirttiğimiz türden bazı sorular sordukları ve bu sorulara verdikleri cevaplara dayanan birtakım öneriler ve tavsiyeler geliştirdikleri, birtakım ahlâk kuramları ortaya attıkları bir vâkıadır. Ancak 'klâsik' diye nitelendirilen bu ahlâk kuramlarında dayanılan kavramlar, sorulan sorular ve bu sorulara verilen cevaplar açık değildirler. Bundan dolayı ciddî bir ahlâk felsefesinin görevi, bu türden yeni bir kuram geliştirmek olmayıp bu kuramlarda mevcut olan temel kavramları, terimleri açıklığa kavuşturmak olmalıdır. Kısacası ahlâk felsefesi, felsefî analiz olmalıdır. Ahlâk felsefesinde bu yaklaşıma 'modern' yaklaşım denmektedir.

Kanımızca bu yaklaşımda doğru ve iyi bir şeylerin olduğu muhakkaktır. Çünkü genel olarak felsefenin iki ana işlevinden birinin insan deneyinin ortaya koyduğu kuramları, kavramları, bilgileri analiz etmek olduğunu daha önce gördük. O hâlde ahlâk kuramlarının analizi de bu bağlamda felsefenin doğru ve

haklı olarak üzerine alması gereken bir soruşturma olmalıdır. Nitekim biz de bu bölümde bu analizin bazı örneklerini verdik. Değer-olgu ilişkileri, değerlerin yapısı, değerlerin kaynağı hakkında şimdiye kadar söylediklerimiz ve bundan sonra aynı yaklaşım tarzını devam ettirerek aşağıda söyleyeceklerimiz şeyler bu felsefî analizin birer örneği olarak görülmelidirler.

Ancak felsefenin ikinci bir işlevinin, yani sentetik-kurucu bir işlevinin olduğu hususunu da gözden kaçırmamamız gerekir. Felsefî analizin kendisi çoğu zaman felsefî sentezin hareket noktasını oluşturmak durumunda olmuştur. Hatta belki bu analizin nihâî meyvesi o olmalıdır. Hiç olmazsa felsefenin kendisinde bu sentezi yapmaya engel olan bir şey yoktur. Büyük klâsik ahlâk filozoflarının doğru veya iyi yaşama konusunda şimdiye kadar bize çok değerli tavsiyelerde bulunmuş oldukları ayrı bir gerçektir.

Şimdi bu tavsiyelere yeni bir tavsiye eklemektense onların neler söylemiş olduklarını araştırmanın daha önemli olduğunu ileri sürmek felsefî bir tercihtir. Bu tercihte yanlış veya meşru olmayan bir şey yoktur. Ama bunun aksini savunmakta da felsefe ve onun tarihi bakımından bir mahzur yoktur. Varoluşçuluk felsefesi çağımızda bize yeni bir hayat veya yaşama felsefesi tavsiye etmektedir. Marksizm de salt bir felsefî analiz olmakla yetinmek istememekte, nasıl yaşamamız gerektiği, insan için iyi bir hayatın ne olduğu üzerinde bize deyim yerindeyse 'eski moda' bazı öneri ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Sonuç olarak ahlâk felsefesini yalnızca ahlâk kavramlarının felsefî bir analizine indirgemek yaklaşımı anlaşılabilir, meşru, yararlı, ancak kabûlü zorunlu olmayan ve günümüzde özellikle Marksizm ve varoluşçuluk gibi *praksis* yanı ağır basan akımlar tarafından fiilen de benimsenmemiş olan bir tercihtir.

Ahlâkî Durum

Ahlâkî bir durumu, ahlâkî olmayan bir durumdan, ahlâkî bir davranışı ahlâkî olmayan bir davranıştan ayırt eden nitelikler nelerdir? Ahlâkî bir durum veya davranışla, ahlâkî olmayan bir durum veya davranış birbirlerinden kesin hatlarla ayrılabilirler mi? Bazılarına göre evet. Bazı şeyler doğaları gereği ahlâkîdir, bazıları yapıları gereği ahlâkî değildir ve bu her zaman böyledir. Örneğin adam öldürme fiili her zaman ve kesinlik olarak ahlâkî bir davranıştır. Sigara içmek fiilinin ise hiçbir zaman ve hiçbir durumda ahlâkî bir yanı yoktur.

Buna karşı çıkan görüş ise durum veya davranışların mutlak anlamda ahlâkî veya ahlâkî-olmayan diye kesin kategorilere ayrılamayacağını, ahlâkî olan bir davranışın şartlara göre belli bir durumda ahlâkî olmaktan çıkacağını, ahlâkî olmayan bir davranışın ise yine şartlara göre belli bir başka durumda ahlâkî bir nitelik kazanabileceğini ileri sürer. Bu görüşe göre örneğin sigara içmek şüphesiz çoğu durumda ahlâkla ilgisi olmayan bir davranıştır. Ancak bir sınavda sınav gözetmenlerinin, aralarında sigara tiryakilerinin de bulunması muhtemel olan öğrencilere sigara içme izni vermeyip kendilerinin sigara içmeleri herhâlde ahlâkî bir durum olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık bir araba sürücüsünün normal hızla ve bütün kurallara uygun bir şekilde otobanda seyrederken, intihar etmek amacıyla kendisini arabasının önüne atan bir insanı ezmekten kurtulamaması, ortada bir insanın öldürülmesi olayı bulunmakla birlikte araba sürücüsü açısından fazla ahlâkî değeri olan veya olması gereken bir olay olarak nitelendirilemez. Araba sürücüsünün böyle bir olaya sebebiyet vermiş olmaktan dolayı duyacağı üzüntü başka şeydir; onun bu olaydan

ötürü ahlâkî bir değerlendirmeye konu olmasının gerekmesi daha başka şeydir. Aklı başında hiç kimse bu insanın bu davranışının aynı zamanda ahlâkî bir değerlendirmenin de konusu olmasını ahlâkî olarak isteyemez.

Ahlâkî Davranışın Koşulları

Bu son örnekle ahlâkî davranışın koşulları konusuna girmiş olmaktayız. Ahlâkî davranış, ahlâkî olarak yargılanması veya değerlendirilmesi mümkün olan bir davranıştır. Böyle bir davranışın bazı koşulları olacağı açıktır. Örneğin bu davranışın her şeyden önce iradî, bilinçli ve özgür bir davranış olması gerektiği açıktır ve bu koşullar ta Aristoteles'ten bu yana açık bir şekilde ortaya konmuştur.

Bir davranışın iradî ve bilinçli olmasından kasıt, onun isteyerek ve bilincinde olunarak yapılması, seçilmesi demektir. Özgür bir davranış olması ise o davranışı seçmek ve gerçekleştirmek üzere insanda bir güç ve yeti bulunması ve onun bu gücün ürünü olarak meydana gelmesi anlamına gelir. Bu güç veya yeti genel olarak özgürlük diye adlandırılır.

Hayvanların fiillerini herhâlde ahlâkî davranışlar olarak nitelendiremeyiz. Çocukların ve delilerin yaptıkları şeyleri de ahlâkî olarak yargılanabilir davranış veya eylemler olarak görmeyiz. Çünkü hayvanların davranışlarının içgüdüye dayandığını ve bilinçli olarak gerçekleştirilmemiş olduklarını kabûl ederiz. Çocukların davranışlarına gelince, onlar belki iradîdirler –çünkü onların iradelerinin, yani isteklerinin sonucu olarak meydana gelmektedirler– ama bilinçli değildirler–çünkü çocuklar henüz iyi veya kötünün ne olduğunun bilgisine veya bilincine sâhip değildirler–. Başka bir ifadeyle çocuklar henüz iyiyi kö-

tüden ayırma yetisine sâhip değildirler. Anne babası arasında geçen mahrem bir konuşmayı yabancılara anlatan bir çocuk, bu boşboğazlığı ciddî sonuçlara yol açsa bile, ahlâkî olarak kınanabilir bir davranışın fâili olarak yargılanamaz, Çünkü onun buradaki iyi ve kötü hakkında yeterli bir bilgisi olmadığı kabûl edilir.

Aynı şekilde hiç kimse delilerin kendilerine ve etraflarına gösterdikleri zararlı davranışlarını ahlâkî olarak değerlendirilebilir veya değerlendirilmesi gereken davranışlar olarak görmez. Bunun da nedeni onların iyi ve kötü hakkında sağlıklı bir fikre sâhip olmamaları, ayrıca kendilerini eylemlerinden sorumlu tutmak için sâhip olmaları gerektiğini kabûl ettiğimiz özgür bir biçimde davranma gücüne sâhip olmamalarıdır.

İnsanların farkında olmaksızın veya ellerinden bir şey gelmeksizin yaptıkları davranışlar (bir uyurgezerin gece dâiresinde dolaşırken farkında olmaksızın gaz lambasını devirmesi ve bunun bir yangına sebep olması veya yukarda verdiğimiz otobandaki sürücü örnekleri) iradî, bilinçli ve özgürce yapılan davranışlar sınıfına sokulamazlar. Buna karşılık çocuğu kaçırılan bir polisin onun hayatına karşılık suçlularla işbirliği yapması, ahlâkî bakımdan tartışılabilir bir durumdur. Çünkü burada onun bir bakıma iradî ve özgürce davranmadığı, çünkü zorlama altında bulunduğu ileri sürülebilir; ancak aynı ölçüde, hatta daha geçerli bir başka bakış açısından pekâlâ öyle davrandığı ileri sürülebilir. Aristoteles'in zorlama altında yapılan davranışla özgür davranış arasında yaptığı ayrım ve bu ayrımın temeline koyduğu ölçüt son derece doğru görünmektedir: Zorlama altında yapılan bir eylem 'zorlanan kişinin hiç katılmadığı, başlangıcı veya ilkesi yapan kişinin dışında olan eylem'dir. Buna karşılık özgürce yapılan eylem 'başlancı veya ilkesi yapan kişinin kendisinde olan bir eylem'dir. Yukarda sö-

zünü ettiğimiz çocuğu kaçırılan polis örneğinde eylemin şu veya bu şekilde sonuçlandırılmasının polisin "hiç katılmadığı, başlangıcı veya ilkesi onun dışında olan bir eylem" olduğunu söylememiz doğru olacak mıdır? O, suçlularla işbirliği yapma veya yapmamanın elinde olduğu, söz konusu iki şık arasında bir seçim yapma gücüne sâhip olan bir insan değil midir?

Verdiğimiz örnekte durum ne olursa olsun bir eylemin ahlâkî olarak değerlendirilebilmesi için onun bilinçli olarak istenmesi ve özgür bir biçimde gerçekleştirilebilmesinin zorunlu olduğu açıktır. Ancak öte yandan bu türlü her davranış da ahlâkî bir davranış olarak nitelendirilemez Akşam lokantada kuru fasulye mi, yoksa patlıcan musakka mı yiyeceğimi düşünmem ve iradî, bilinçli ve özgür bir biçimde lokantaya gidip patlıcan musakkasını seçmem, herhâlde ahlâkî bir davranış değildir. O hâlde ahlâkî davranışla ilgili ikinci bir önemli koşul, onun hayatımızın temel doğrultusu üzerinde etkide bulunan bir davranış olmasıdır. Bu ikinci ile kastedilen sözü edilen davranışın çapı büyük, etkileri geniş, önemli bir şey olması değildir. Ahlâkî bakımdan haksız olarak bir insanı incitmek veya ona zarar vermekle, altı milyon Yahudi'yi gaz odasına göndermek arasında yapısal olarak bir fark yoktur. Burada yapısal olarak ibaresi üzerinde önemle durmak gerekir. Şüphesiz altı milyon insanın günahsız yere katledilmesi, bir insanın haksız olarak incitilmesinden başka bakımlardan çok farklıdır. Fakat ahlâkî bir değerlendirmenin konusu olması bakımından farklı değildir.

Özgürlük Problemi

Ahlâkî bir davranışın bu davranışı yapan öznenin özgür olmasını gerektirdiği açıktır. Ancak öte yandan özgürlük, insanın özgürlüğü, felsefenin en önemli problemlerinden biridir.

Özgürlük nedir? İnsan gerçekten özgür müdür? Özgür seçim, özgür irade (*free will, libre-arbitre*) diye bir şey gerçekten var mıdır? Eğer varsa nasıl vardır ve neden ibarettir? Bu sorular genel olarak felsefenin, özel olarak ahlâk felsefesinin en önemli soruları olmuştur.

Önce özgürlük hakkında apaçık yanlış olan, ancak öte yandan sıradan insanlar arasında en fazla yaygın olan iki anlayışı elimine etmekle işe başlamak gerekir. Bu yaygın yanlışlardan biri özgürlüğü insanın keyfine göre davranma, arzularını, içgüdülerini dilediğince ve herhangi bir engelle karşılaşmadan doyurma olarak gören anlayıştır. Haklı olarak bu tür bir özgürlüğün, özgürlükten çok onun tam tersi olan kölelik olduğu ve böyle bir özgürlüğün kabûl edilmesi durumunda hayvanları bütün varlıklar içinde en özgür varlıklar olarak görmemiz gerektiği hususuna işaret edilmiştir. Gerçekten de hayvanların içgüdülerine veya doğal eğilimlerine göre yaşadıkları ve içinde bulundukları ânın duyumlarına veya iştahlarına göre davrandıkları bilinmektedir. Ancak hiç kimse bundan ötürü onların özgür varlıklar olduğunu düşünmemektedir. Aynı şey, insanlar için de söz konusudur. Aklı başında hiç kimse tutkularına kendilerini kaptıran, iştah ve eğilimlerine kendilerini bırakan insanların özgür olduklarını düşünmez; tersine bu tür insanların içgüdülerinin, tutkularının kölesi olduğu söylenir.

Özgürlük hakkındaki ikinci ve daha önemli diğer yanlış anlayış, onun nedeni olmayan saf bir karar, her türlü nedeni aşan esrarengiz, akıl-dışı bir seçim olduğu anlayışıdır. Böyle bir esrarengiz karar veya seçimin bilimsel-tecrübi olarak kanıtlanmasının imkânsız olması bir yana, eğer gerçekten var ise böyle bir özgürlüğün, ahlâkın anlam ve değerini kesinlikle ortadan kaldıracağı açıktır.

O, bilimsel-tecrübe olarak kanıtlanamaz; çünkü bilim ve deneylerimiz yaptığımız her davranış, her seçimin, farkında olalım veya olmayalım, bir nedeni olduğunu göstermektedir. Nedeni olmayan bir davranış veya seçim, nedeni olmayan bir eser kadar saçma ve anlaşılmaz bir şeydir. Andre Gide'in *Vatikan Zindanları* adlı romanında özgür bir davranışın, bu tür nedeni olmayan bir davranış olduğunu savunan biri, bu görüşünü kanıtlamak için enteresan bir davranışta bulunur. İçinde bulunduğu trenin kompartımanında kendisiyle birlikte bulunan ve hiç tanımadığı birini tutup trenin penceresinden dışarı atar ve kendine 'İşte hiç tanımadığım ve böyle bir davranışta bulunmam için hiçbir nedenim olmadığı hâlde birini tutup trenden dışarı atıyorum' der. Ancak bunu düşündüğü anda büyük bir yanlış yaptığını anlar; çünkü bu davranışının da bir nedeni vardır: Bu, özgürlük hakkındaki görüşünü, yani özgürlüğün nedeni olmayan bir davranışta bulunma olayı olduğuna ilişkin görüşünü kanıtlama arzusudur.

Öte yandan böyle bir özgürlüğün ahlâkî bir değeri olmadığı, tersine ahlâkı hemen hemen tamamen anlamsız kıldığı da açıktır. Çünkü biz olumlu bir ahlâkî davranışta bulunduğunu düşündüğümüz bir kimseyi bu davranışının bir nedeni olduğunu düşündüğümüz, onun bu davranışını bir nedene, gerekçeye dayanarak bilinçli, iradî bir biçimde seçtiğini düşündüğümüz için övgüye lâyık görürüz. Onun bu davranışının herhangi bir nedeni yoksa, bu davranış tamamen bir rastlantı eseri olarak, kendiliğinden öylece ortaya çıkmışsa bu kişiyi övmemizin (ya da yermemizin) ne anlamı olabilir? Başka deyişle J. Lachelier'nin haklı olarak hatırlattığı gibi, bu durumda 'saf bir özgürlük fiili, doğuştan veya kazanılmış her türlü düşünme ve duyma tarzından bağımsız bir davranış' olacaktır.

Bu ise onun bizim kişisel karakterimizi meydana getiren her şeye yabancı olması demektir. Bu durumda onu kendimize mâl etmemize, onunla övünmemize ve ondan dolayı kendimize herhangi bir pay çıkarmamıza imkân yoktur.

Ancak bu sonuç, öte yandan, kendimize şu soruyu sormamızı gerektirmektedir: Eğer her türlü davranışımızın, bu arada özgürce gerçekleştirdiğimizi düşündüğümüz davranışlarımızın da bir nedeni varsa biz gerçekten özgür müyüz veya hangi anlamda, hangi ölçüde özgürüz? Acaba özgürlük bir hayâl midir?

Bu konuda Spinoza'nın ve onun bu konudaki görüşünü izleyenlerin getirdikleri açıklama en mâkûl bir açıklama gibi görünmektedir. Spinoza için özgürlük, herhangi bir nedeni olmayan bir fiilde bulunma gücü değildir. Başka bir ifadeyle özgürlük, herhangi bir neden tarafından belirlenmemişlik (*indetermination*) değildir; Tersine bir belirlenmedir (*determination*); ancak bize yabancı olan, dıştan olan bir neden tarafından değil de bizim kendimiz tarafından belirlenmemiz, yani kendi kendimizi belirlememizdir (*self-determination*). Gerçekten nasıl ki biz bir ülkenin bağımsızlığından, yani özgürlüğünden bahsederken, onun bir başka ülkenin boyunduruğu altında bulunmaması, bu başka ülkenin iradesi tarafından belirlenmemesini anlıyorsak, aynı şekilde bir insanın özgürlüğünden söz ederken de ondan onun bir başka insanın veya grubun, toplumun iradesi tarafından belirlenmeyip davranışları veya fiillerini kendisinin belirlemesini, başka deyişle kendi yasasını kendisinin koymasını (*autonomy*) anlamalıyız.

Buradan özgürlüğün esas itibariyle bir güçten çok zihin durumu olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı durumda olan iki insan, bir aynı olguyu farklı şekillerde yorumlayabilirler. Ör-

neğin kırmızı ışıkta duran iki sürücü düşünelim. Bunlardan biri bunu kendisine dışardan bir başka irade, örneğin trafik yasası, trafik polisi, devlet tarafından zorla kabûl ettirilen bir şey olarak görebilir. Bir başkası ise bu kuralı veya yasağı, kendisinin seçmiş olduğu temsilcileri tarafından doğru olarak konulmuş doğru bir kural olarak değerlendirebilir. Birincinin bu durumdaki davranışının, yani kırmızı ışıkta geçmeme davranışının özgür olmayan, zorlama altında gerçekleştirilen bir davranış olmasına karşılık, ikinci için bu aynı davranış özgürce gerçekleştirilen bir davranış olacaktır.

Özgürlüğün Spinozacı bu tanımı, bir başkası, yabancı kavramının içine insanın kendi tutkularını, içgüdülerini de sokabileceğimiz bir şekilde genişletilebilir. Bu durumda yukarda işaret ettiğimiz tutkuları, içgüdüleri tarafından belirlenen bir insan, bu kendisine dıştan olan şeyler tarafından belirlenmesi anlamında özgür olmayan bir insan olarak yorumlanabilir. Yine bu durumda özgür insan, başka insanların, toplumun önyargılarından, baskılarından kurtulmuş olduğu gibi, kendi tutkularından özgürleşmiş bir insan olarak ele alınabilir. Sonuç olarak bu insan kendi aklı, kendi hakikati, kendi doğruları tarafından belirlenmiş olan ve bu sözü edilen şeylere kendi isteği ile bilerek itaat eden bir insan olarak tanımlanmış olur.

Bu özgürlük kuralında, özgürlüğü esrarengiz, akıl-dışı bir karar, her türlü motifi, nedeni aşan bir seçim olarak gören anlayışa göre ahlâkî bakımdan bazı üstünlüklerin olduğu açıktır. Bu ikincinin, özgürlüğü ne olduğu bilinmeyen esrarengiz bir karar olarak almasının sonucu olarak, insanların kötü seçimlerini veya davranışlarını düzeltme imkânı veya şansı yoktur. Çünkü bu anlayışa göre iyi veya kötüyü seçmek, tamamen bir şans ve

rastlantı işidir. Bundan dolayı bu kötü fiil ve seçimlere karşı herhangi bir mâkûl tedbir getirmemiz, mâkûl bir tedbir önermemiz söz konusu olamaz. Oysa birinci görüşün ileri sürdüğü gibi eğer bütün seçimlerimiz belli nedenlerin sonucu olarak ve onlar tarafından belirlenmiş bir tarzda ortaya çıkıyorlarsa, bu nedenleri değiştirerek istemediğimiz sonuçların ortaya çıkmasını engellememiz mümkündür. Böylece kötü fiil veya seçimlerin temelinde bulunan motifleri bertaraf ederek kötü seçimlerin kendilerini ortadan kaldırabiliriz. Sonuç olarak görüldüğü gibi bu belirlemeci (determinist) özgürlük kuramı insanların ahlâkî bakımdan eğitilmesini, iyileştirilmesini diğerinden çok daha fazla mümkün kılan pratik bakımdan da yararlı, işlevsel bir kuramdır.

Öte yandan bu kuram, insanların yaptıkları kötü davranışlardan veya seçimlerden ötürü karşılaştıkları müeyyideleri, yani cezaları da anlamlı ve mâkûl bir duruma getirmek meziyetine sâhiptir. Eğer insanların yaptıkları seçimler, nedeni olmayan esrarengiz kararların sonucu ise veya belirlenmesi mümkün olmayan akıl-dışı süreçlerin, mekanizmaların eseri ise bu seçimlerde bulunan insanların bu tür cezalara uğratılmalarının, toplumun intikam duygularını tatmin etmek dışında anlamlı ne tür bir değeri olabilir? Ama eğer insanların bulundukları fiillerin, yaptıkları seçimlerin bir nedeni varsa, kötü fiiller ve seçimlere uygulanan cezaların kendilerinin bir neden görevi yaparak, gerek bu fiilleri yapan insanların daha sonraki davranışlarının iyileştirilmesine katkıda bulunabileceği, gerekse diğer insanların muhtemel kötü davranışlarını frenleyebilecek bir emsâl görevi yapabileceği umulabilir.

Nihâyet bu kuram, bir insanın bir fiili seçmesinin bir nedeni veya nedenleri olduğunu göstererek özellikle hukukta, mahkemelerdeki yargılamalarda çok faydalı bir rol oynaya-

bilir. İnsanların kötü seçimlerinin bir nedeni veya nedenleri olduğunu kabûl edecek biri, bunun arkasından gelecek üstün körü bir araştırmayla dahi bu nedenlerden ancak bir kısmının bu insanın kendisinden kaynaklandığını, başka ve belki daha önemli bir kısmının ise onun dışında olduğunun söylenmesi gereken başka şeylerden, örneğin onun biyolojik-psikolojik kusurlu yapısından, eğitiminden, aile içinde almış olduğu kötü eğitimden veya eğitimsizlikten, içinde bulunduğu sağlıksız şartlardan, yoksulluktan vb. kaynaklandığını görebilir. Bu bilgi ise bu olumsuz şartların kendilerini ortadan kaldırmak suretiyle ilerde benzeri muhtemel kötü fiillerin ortaya çıkmasını engelleyebileceği gibi, sözü edilen insana daha âdil, daha hakkaniyetli davranılması, böylece onun hakkı olan daha yumuşak cezalar verilmesi sonucunu doğurabilir. O zaman belki Sokrates'in bundan iki bin yıl önce söylediği gibi 'hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı' ve 'kötü insanların kötü insanlar olmaktan çok hasta varlıklar oldukları' görüşleri daha iyi anlaşılabileceği gibi, öte yandan kötü insanları ortadan kaldırmaktan çok kötülüğün kendisini veya şartlarını ortadan kaldırmanın daha işe yarar bir ahlâkî öneri olduğu üzerinde ciddî bir şekilde düşünülebilir..

Özgürlük üzerine yaptığımız bu tartışmanın felsefî veya bilimsel değeri ne olursa olsun, şurası açıktır ki, her halükarda ahlâklılık, özgürlük gerektirir. Dolayısıyla her türlü ahlâk kuramı, şu veya bu şekilde, şu veya bu ölçüde ve şu veya bu anlamda insanın özgürlüğünü tasdik ederek işe başlamak zorundadır. Ahlâk felsefesi Kant'ın çok açık bir biçimde gösterdiği gibi, insanın seçme özgürlüğünü varsaymak, talep etmek zorundadır. Özgürlük yoksa ahlâklılık da yoktur.

Ahlâkta Amaçlar ve Araçlar

Ahlâk felsefesinin en önemli kavram çiftlerinden biri amaç-araç kavram çiftidir. Amaç-araç ayrımı şu demektir: Bazı şeylere sâhip olmak önemli veya değerli değildir. Onlar ancak başka şeylere, başka hedeflere bizi ulaştırmaya hizmet ettikleri, ona aracılık ettikleri için değerli ve önemlidirler. Buna karşılık bazı başka şeyler bizzat kendileri bakımından değerli ve önemlidirler.

Ahlâk felsefesi tarihinde bu ayrımı ilk defa yapan Aristoteles'in bir örneğini verirsek beden eğitimi kendisi bakımından değerli değildir; O bizi sağlığımıza kavuşturması veya sağlıklı bir bedene sâhip olmamıza imkân vermesi bakımından değerlidir. Buna karşılık sağlık kendinde değerlidir.

Ahlâkta bazı filozoflar daha çok amaçlar, bazıları araçlar üzerinde dururlar, Ahlâk kuramında sonuçlara önem veren filozofların, örneğin hazcıların ve faydacıların daha çok amaçlar üzerinde duracakları, eylemlerin kendilerine önem veren filozofların ise daha çok araçlar üzerinde ısrar edecekleri veya bu araç-amaç ayrımını kabûl etmeyecekleri açıktır. İdeal olan muhtemelen doğru veya iyi amaçların doğru veya iyi araçlarla gerçekleştirilmesidir.

Öte yandan amaç-araç ayrımının mutlak olmadığını, göreceli olduğunu söylemeye gerek yoktur. Birisi için araç olarak görülen bir şey, örneğin para kazanmak veya servet, bir başkası için bizzat amaç olabilir (örneğin Moliere'in *Cimri*'sinin para biriktirmekten hoşlanan Harpagon'u). Sonra bir şeyin hem araç, hem amaç olarak değerli olması veya kabûl edilmesi de mümkündür. Örneğin birçok insan eğitimin böyle bir şey

olduğunu düşünür. Demokrasinin kendisinin bir araç mı, yoksa bir amaç mı olduğu ciddî bir ahlâkî-siyasal problemdir.

Ahlâk Kuramlarının Sınıflandırılmaları

Felsefe tarihinde ortaya atılan ahlâk kuramları farklı ölçütlere göre farklı şekillerde sınıflandırılabilirler. Örneğin ahlâkın konusu olan iyinin nesnel veya öznel yapıda olduğu görüşüne göre onlar nesnelci (*objectivist*) veya öznelci (*subjectivist*) ahlâk kuramları olarak iki ana başlık altında toplanabilirler. Nesnelci kuramın temsilcisi olarak Platon'u, öznelci kuramın temsilcisi olarak ise Spinoza veya Hobbes'u zikredebiliriz.

Sonra yine ahlâkî iyinin ahlâkî bir davranışta bu davranışın niyetinde veya sonucunda veya onun bizzat kendisinde bulunduğu görüşüne göre ahlâk kuramları niyetci (*motivist*), sonuççu (*consequence theories*) veya ödevci (*deontological*) kuramlar olarak sınıflandırılabilirler. Kant'ın kuramı birinciye, Epikuros'unki ikinciye, ünlü Aristoteles araştırmacısı ve aynı zamanda bir ahlâk kuramcısı olan W. D. Ross'unki üçüncüye örnektir.

Kant'a göre bir eylemin doğruluğu veya yanlışlığı, bu eylemin kendisinden ötürü veya kendisi için yapıldığı niyete bağlıdır. İyi eylem, iyi niyete (good will) dayanan eylemdir. Buna karşılık Epikuros, bir eylemin doğruluk veya yanlışlığını yalnızca bu eylemin yarattığı veya meydana getirdiği sonuçlarla ölçmektedir: Haz verici bir sonucu olan bir eylem iyi veya doğru eylem, acı verici bir sonucu bulunan bir eylem ise kötü veya yanlış eylemdir. Ross'a göre ise bir eylemin doğruluk veya yanlışlığı ne kendisinden dolayı yapıldığı niyete, ne de meydana getirdiği sonuçlara bağlıdır. O yalnızca ne tür bir eylem olduğuna

dayanır. Böylece insanın sözünü tutması iyidir veya doğrudur; çünkü insan bir vaatte bulunurken, doğası gereği insanı kendisini gerçekleştirmeye mecbur eden bir fiilde bulunmuştur.

Bir başka bakımdan da ahlâk kuramları doğacı (*naturalistic*), doğacı-olmayan (*non-naturalistic*) ve heyecancı veya duygucu (*emotionist*) ahlâk kuramları olarak üçe ayrılabilirler. Doğacı bir ahlâk kuramı, ahlâk yargılarının doğru veya yanlış olduğunu, ayrıca bu tür yargıların bütünü ile herhangi bir doğa 'bilimi'nin (genellikle psikolojinin) kavramlarına indirgenebileceğini ileri sürer. Doğacı-olmayan bir ahlâk kuramı ise ahlâk yargılarının doğru veya yanlış olduğunu kabûl etmekle birlikte, onların herhangi bir doğa 'bilimi'nin kavramlarına indirgenebileceğini reddeder. Nihâyet ahlâk yargılarının ne doğru, ne yanlış olmayıp yalnızca onları telâffuz eden veya dinleyen kişinin duygularını ifade ettikleri görüşünde olanlar da heyecancı veya duygucu ahlâk kuramcıları olarak adlandırılırlar.

Bu üç kuramdan birincisinin temsilcisi olarak faydacılığı (*utilitarism*) savunanlar ve Hobbes zikredilebilir. Çünkü gerek Hobbes, gerek faydacılar ahlâk yargılarının gerçekte psikolojik yargıların kılık değiştirmiş biçimleri olduğunu ileri sürerler. Hobbes'a göre 'Bu iyidir' önermesi, aslında 'Ben bunu arzu ediyorum' önermesinin kılık değiştirmiş biçimidir.

Platonculuk ve Hıristiyan ahlâk kuramları ise doğacı-olmayan kuramlardır. Çünkü Platon, dünyanın doğal varlıklar gibi ahlâkî varlıkları da içine aldığı görüşündedir. Ahlâk yargıları, doğru olmaları durumunda, birinciler değil, ikinciler hakkındadır. O hâlde ahlâkî varlıklarla (örneğin adâlet, cesaret, cömertlik vb. ile) ilgilenen bir disiplin olan ahlâk, bilinen herhangi bir doğal bilime indirgenemez. O, herhangi bir bilimin

alt-dalı değildir; kendi yasalarına sâhip olan bağımsız bir araştırma alanıdır. Hıristiyan (ve doğal olarak Müslüman) ahlâk kuramları da aynı görüştedirler. Onlar, ahlâkî yargıları tanrısal iradenin ifadeleri olarak alırlar. Şimdi bu ifadeler, şüphesiz doğrudurlar; ama bilimsel deneyler tarafından ne tasdik, ne de reddedilebilirler.

Çağdaş bazı filozoflar –İngiliz A. Ayer ve Alman Rudolph Carnap vb.– tarafından savunulan heyecancı kuram ise ahlâkta gerek doğacılık, gerekse doğacılık karşıtı görüşün yanlış olduğunu ileri sürer. O, ahlâk yargılarının bilimsel yöntemlerle ne doğrulanıp ne de yanlışlanabileceği konusunda doğacı olmayan görüşle uyuşur. Ancak öte yandan ahlâk yargılarının aslında bir insanın duygularının veya heyecanlarının ifadesi oldukları konusunda da öznelciliğin doğacı biçimleri ile (örneğin Hobbesçulukla) uyuşur.

Şüphesiz bütün sınıflandırmalar gibi bu sınıflandırmalar da bir bakıma yapay ve keyfidirler. Ancak onlar zihnimize bir düzen, kavrayış ve anlatımımıza kolaylık getirirler. Şimdi bir başka sınıflandırma ilkesinden, tarihsel sınıflandırma ilkesinden hareket ederek büyük ahlâk kuramcılarının veya ahlâk felsefecilerinin bazılarına temas edip onların öğretileri hakkında bilgi verelim.

Sokrates ve Ahlâk Felsefesinin Ortaya Çıkışı

Herhangi bir felsefî ahlâk kuramları tarihinin Sokrates'le başlamaması düşünülemez. Çünkü Sokrates, bildiğimiz üzere, ahlâkın felsefî-kuramsal bir araştırmasına ciddî ve kapsamlı olarak girişen ilk kişidir.

Öte yandan Sokrates Yunan felsefesinde gerek Kinikler ve Kireneliler ve bunların görüşlerinin geliştirilmiş bir devamı olan Stoalılar ve Epikuros, gerekse büyük Sokratesçiler olarak bilinen ve mutlulukçu kuramının iki büyük savunucusu olan Platon ve Aristoteles üzerinde büyük etkide bulunmuş olan bir düşünürdür.

Sokrates, ayrıca düşüncelerini hayata geçirme veya yaşama tutumu ve sonunda bu düşünceleri uğruna ölme cesareti ile yalnızca Yunan felsefesi tarihinde değil, evrensel ahlâk tarihinde de önemli bir yer işgâl eder.

Bütün bunlara ve ahlâk 'bilimi'ni yaratma konusundaki öncü rolüne karşılık ilginç olan şudur: Sokrates'in ahlâkî görüşleri hakkında bütün bildiğimiz, ondan öğrencileri aracılığıyla öğrendiğimiz iki düşünceden ibarettir. Bunlardan biri 'erdemin bir bilgi olduğu ve öğretilebileceği', ikincisi ise 'kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı'dır. İkinci görüşün, öte yandan, birinci görüşün mantıksal bir sonucu olduğu da açıktır.

Sokrates'in Sofistler tarafından ortadan kaldırılmaya çalışılan doğru bilginin imkânını yeniden tesis etmeye çalışan ilk filozof olduğunu biliyoruz. O bunu doğa bilimi alanında değil de ahlâkî davranışlar zemininde gerçekleştirmeye çalışır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi o, insanların ruhlarında saklı bir durumda bulunan birtakım ahlâkî kavramların veya doğruların varlığına inanır. Filozofun görevi bu doğruları 'doğurtmak', ortaya çıkartmaktır. O hâlde ahlâklılık, Sokrates'e göre, gerçekte, bir doğru bilgi sorunudur ve bu bilgi uygun eğitimle ortaya çıkartılıp insan bu bilgi sayesinde ahlâklı kılınabilir.

Şimdi eğer ahlâk bir bilgi, hatta bir bilimse, o zaman mantıksal olarak ahlâksızlık da bir bilgisizlik olacaktır. Bu durum-

da da hiç kimsenin bilerek ve isteyerek kötülük yapması söz konusu olamaz. Böylece Sokrates 'e göre ahlâksız insan, gerçekten de bilgisiz insandır.

Sokrates'in ahlâk konusunda doğacı-olmayan, nesnelci, entellektüalist bir bakış açısını savunduğunu görmekteyiz. İlk ikisinin ne olduğunu biliyoruz. Ahlâkta entellektüalizme gelince, o, ahlâkî davranışlarda iradenin, arzunun rolünü reddederek onu tamamen zihinsel-bilgisel bir tutuma indirgemektir. Ahlâkta entellektüalizmin veya zihinciliğin tersi ise volontarizm, yani iradeciliktir. Bu görüş tarzını savunanlara, örneğin Descartes'e göre, ahlâkî bir fiili gerçekleştirmemizin kaynağında son tahlilde aklımız veya bilgimiz değil, irademiz, isteğimiz bulunur. İrade, aklın kendisine sunduğu şeyi otomatik olarak gerçekleştirmez. Akıl bir şey hakkında bilgi verir. Ancak bu bilgi veya yargı, hemen arkasından davranışı sürüklemez. Davranış bu yargıya uygun veya ona karşı davranma gücüne sâhip olan iradenin eseridir.

Kinikler ve Kayıtsızlık Ahlâkı

İskender'e, yani zamanının en güçlü hükümdarına, kendisinden istediği bir şey olup olmadığını sorduğunda 'Güneşimi kapatıyorsun; gölge etme başka ihsan istemem' diyen Sinop'lu Diyojen'in hikâyesi herkes tarafından bilinir. Diyojen, Sokratesçi okullardan Kinikliğin en ünlü temsilcisidir. Hikâyede de görüldüğü üzere Kinikler uygarlığın her türlü meyvesinin –hükümet, özel mülkiyet, evlilik, din, konforlu hayat vb.– önemsiz olduğu görüşündedirler. Onlara göre iyi hayat veya kurtuluş, toplumun reddedilmesinde ve basit bir biçimde yaşamakta bulunur.

Diyojen'in bu basit yaşamayı ne kadar aşırı bir noktaya götürdüğü İskender'e yukarıdaki cevabı sürekli olarak içinde yaşadığı söylenen bir fıçıdan vermesinden anlaşılmaktadır. Zaten 'kinik' kelimesi Yunanca 'köpeksi, köpek gibi' anlamına gelen 'kunos'tan türemiştir. O hâlde Kinikler insana köpek gibi yaşamayı, yani evsiz, barksız, bekâr, ailesiz, toplumdan uzak, yoksul ve sefil bir hayat sürmeyi tavsiye etmektedirler. Onlar dünyanın temelde kötü olduğu, bundan dolayı uygun bir hayat sürmek için ondan ayrılmak, çekilmek gerektiği görüşündedirler. Onlara göre toplumsal hayat, bu hayatın yarattığı kurumlar, zenginlik, evlilik bütün bunlar boş ve değersizdir. Eğer mutluluğumuzu bu tür şeyleri elde etmede ararsak, varacağımız yerin hayâl kırıklığı ve hüsran olacağı kesindir. Mutluluk veya kurtuluş, bunun tersine, kişinin kendisine dönmesinde, ihtiyaçlarını en aza indirmesinde, dış dünyadan ve toplumdan bağımsızlaşmasında, onlara karşı kayıtsız olmasında yatar. Tek cümleyle söylemek gerekirse mutluluk, dış dünyaya ve onun nimetlerine, hazza karşı kayıtsızlıktır. Kiniklerin hazla ilgili ünlü formülleri şudur: 'Hazdan, bir düşmandan kaçar gibi kaç'.

Kireneler ve Haz Ahlâkı

Gene Sokrates'ten hareket ettiklerini ileri süren bir başka grup düşünürün, Kiniklerin tam tersi bir görüşü savunduklarını görmek ilginçtir. Başlarında Aristippos'un bulunduğu bu diğer küçük Sokratesçi okula göre, en yüksek iyi hazdır veya haz, en yüksek iyidir. Haz derken de Aristippos, birazdan göreceğimiz ve yine hazcılığın bir başka taraftarı olan Epikuros'un tersine kesinlikle aktif, canlı, dinamik hazları anlamaktadır; yani bunlar acı yokluğu anlamında sakin, pasif hazlar değil, oburca yeme içme, cinsel münasebette bulunma anlamında kesinlik-

le duyusal, canlı, fırtınalı hazlardır. Felsefede hazzı en yüksek değer olarak gören görüşe yine Yunancada haz anlamına gelen 'hedon' sözcüğünden türetilmiş bir kavramla hedonizm (hazcılık) denir. Kireneliler ve özellikle bu okulun kurucusu olan Aristippos bu görüşün ilk bilinçli temsilcileridir.

Platon-Aristoteles ve Mutluluk Ahlâkı

Sokrates'in iki büyük öğrencisi, iki büyük Sokratesçi diye anılan Platon ve Aristoteles ise hem Diyojen'in toplum-dışı kayıtsızlık ahlâkına hem de Aristippos'un bireyci haz ahlâkına karşı çıkarlar. Birincinin tersine olarak her ikisi de insan için iyi hayatın ve mutluluğun ancak toplum içinde ve iyi bir yönetim atında mümkün olduğuna inanırlar. Aristoteles 'in 'İnsan, toplumsal-politik bir hayvandır' ünlü cümlesi insan için toplumsal hayatın, devletin, politik örgütlenmenin ne kadar önemli olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Platon'un ünlü diyaloğu *Devlet* de, iyi bir hayatın ancak iyi bir siyasal yönetim altında ve toplum hâlinde yaşamayla mümkün olduğunu gösteren en canlı bir belgedir.

Öte yandan yine gerek Platon gerekse Aristoteles Aristippos'un haz ahlâkına da karşı çıkarlar. Ancak bu karşı çıkışın Platon'da Aristoteles'inkinden daha sert olduğu gözden kaçmaz. Aristoteles hazzın bir ölçüde meşruiyetine inanmaktadır. Ancak o da mutluluğun hazza özdeş kılınmasını reddeder. Ona göre erdemli bir eylem, haz vericidir; ancak her haz verici eylem iyi değildir. Haz erdemliliğin bir yan ürünü, bir ödülüdür; ama özü, esası değildir.

Sokrates'in iyi bir öğrencisi olan Platon, hocasının görüşünü devam ettirerek hem ahlâkî doğruların insanların arzu ve

eğilimlerinden bağımsız, nesnel varlıklara karşılık olan nesnel doğrular olduklarını, hem de ahlâklılığın temelini, o hâlde, bilginin oluşturduğunu savunur.

Öte yandan Platon ahlâk ile siyaset arasında ciddî bir ayrım yapmaz. Onların her ikisi de erdemli ve mutlu bir hayat için gerekli olan kuralların bilgisidirler. Ancak Platon daha ziyâde ahlâkı siyasete veya deyim yerindeyse küçük ahlâkı büyük ahlâka indirgemek ister. Onun Sokrates'ten ayrıldığı en önemli yanı, iyinin bilgisinin herkes için aynı ölçüde mümkün olmadığını düşünmesidir: Bazı insanlar başkalarından daha fazla entelektüel kabiliyete sâhiptirler. Ahlâkî kabiliyet de temelde entelektüel kabiliyete dayandığına göre bu, bazılarının başka bazılarından daha fazla ahlâkî kabiliyete sâhip oldukları anlamında alınabilir. Öte yandan ahlâkî kabiliyet de siyasal kabiliyete bağlı olduğuna göre iyi bir siyasal yönetim ve bu yönetimi elinde tutacak iyi yöneticiler, her şeyin, bu arada toplumsal ve bireysel iyiliğin ve mutluluğun esasıdır. Bunun sonucu Platon'un ünlü cümlesidir: 'Ya yöneticilerin filozof, ya da filozofların yönetici olmaları gerekir'. Böylece bu, Platon'u siyasî seçkincilik, aristokratik yönetim fikrine götürür. Seçkinlerin görevi bilim yaparak siyasal, ahlâkî ilkeleri tesis etmek, onlar etrafında geri kalan insanları eğitmek ve yönetmektir. Halkın veya çoğunluğun erdemi ise, seçkinler olan yöneticilere itaat etmek ve yönetilmektir.

Platoncu ahlâka bazı itirazlar yönetilebilir. Bunlardan ikisine işaret edelim: Birinci olarak onun, ahlâkî doğruların nesnel-bilimsel doğrular olduğu görüşüne karşı çıkılabilir ve ahlâkî sorunların son çözümde bilimsel sorunlar olmadıkları söylenebilir. Sonra ona sözünü ettiğimiz toplumsal-siyasal ahlâkçılığının bireysel-kişisel ahlâkı gölgede bıraktığı veya

ortadan kaldırdığı itirazı yapılabilir. İyi bir toplumsal-siyasal düzenin iyi bir bireysel-kişisel ahlâk için yararlı, halta gerekli olduğu görüşü mâkûl bir görüştür. Ancak bunun, ahlâk sorununu siyaset sorununa indirgemek gibi bir tehlikesi de vardır. Kötü bir siyasal-toplumsal düzende iyi bir ahlâkî yaşam sürdürmenin imkânsızlığı iddiası, aşırı ve olaylar tarafından, örneğin bizzat Platon ve Sokrates'in kendi hayatları tarafından yalanlanan bir iddiadır: Çünkü gerek Sokrates, gerek Platon içinde yaşadıkları toplumsal-siyasal düzenin hiç de iyi, ideal bir düzen olmadığını kabûl etmektedirler. Ama bundan ötürü kendilerinin de ahlâkî olmayan bir hayat sürdürdüklerine ilişkin bir iddiayı paylaşır gibi görünmemektedirler.

Platon'un en ünlü öğrencisi olan Aristoteles, hocasının bu temel bakış açısını paylaşır. Yalnız onu daha yumuşatır, daha görelileştirir. Aristoteles'e göre de en yüksek iyi mutluluktur ve o ancak iyi bir toplumsal-siyasal düzen içinde gerçekleşebilir. Ancak Aristoteles'e göre bütün insanlar için doğru olan tek bir mutluluk yoktur ve mutluluk, öte yandan, zorunlu olarak hazzı dışarı atmaz. Aristoteles mutluluğu, 'ruhun erdeme uygun etkinliği' olarak tanımlar. Onun bu tanımı, mutluluğu statik bir şey değil, bir etkinlik olarak aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Aristoteles şöyle bir şey der gibidir: Mutluluk, belli bir tarzda davrandığımızda kendisine ulaşacağımız belli bir hedef değildir; o, daha çok bu hedefe ulaşma etkinliğidir.

Mutluluğun Aristoteles'e göre örneğin sebatkar olmak gibi bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi bir eylemde bulunan, bu eylemi sonucunda kendisine sebatkarlık denebilecek bir hedefe ulaşmaz. Sebatkarlık bir şeyi belli bir tarzda yapma biçimidir. O hâlde mutluluk belli bir amaç değildir, amaçların gerçekleştirilme biçimidir.

Sonra Aristoteles, yukarda da işaret ettiğimiz gibi, bütün insanlar için tek bir mutluluk veya tek bir iyi olduğu görüşünde değildir. Çeşitli mutluluklar ve iyiler vardır. Biri için iyi olan, başka biri için aynı ölçüde veya anlamda iyi olmayabilir. Örneğin kadın için iyi olan, erkek için iyi olandan, köle için iyi olan özgür insan için iyi olandan farklıdır.

Öte yandan Aristoteles iyi ve mutlu bir hayat için birden fazla şeyin gerekli olduğu kanaatindedir. Bundan dolayı Platon ve Kiniklerden farklı olarak mutlu olabilmek için gerek maddî, gerekse ruhsal türden bazı şeylerin gerekli olduğunu düşünür. Örneğin maddî şeyler olarak muayyen bir zenginlik Aristoteles'e göre hiç de fena bir şey değildir. Çünkü insan zenginlik sayesinde dostlarına yardımda bulunabilir, onlara cömertlik gösterebilir. Ruhsal şeyler olarak da insanın başkaları tarafından kabûl görmesi, dostları olması vb. yine hiç fena değildir, hatta gereklidir.

Yine bu cümleden olmak üzere Platon ve Kiniklerden farklı olarak Aristoteles hazzı da küçümsemez. Haz, şüphesiz mutluluk değildir. Çünkü mutluluk daha kalıcı, daha sürekli bir ruh durumunu ifade eder. Başka bir ifadeyle hazlar göreli olarak kısa ömürlü duygulardır. Örneğin yemek yemek, içki içmek, bir film seyretmek veya müzik parçası dinlemekten duyulan duyguyu haz olarak nitelendirmek doğrudur. Buna karşılık mutluluk normalde bir insanın hayatının daha uzun kısımlarının özelliğini teşkil eden genel bir varlık durumunu ifade eder.

Böylece bir insanın, sefahat içinde yaşayan bir insanın, mutlu olmaksızın epeyi haz duyduğunu düşünmemiz mümkündür. Öte yandan az zevkli, buna karşılık çok acılı bir haya-

tın pek mutlu bir hayat olduğu da söylenemez. O hâlde zevkli bir hayatın, sırf zevkli bir hayat diye mutlu bir hayat olması gerekmez, hatta onun bazı durumlarda mutlu bir hayata aykırı olduğunu söylemek mümkündür; ama mutlu bir hayatın hazza dayanmamak veya hazdan ibaret olmamakla birlikte hazzı haz olarak dışlamadığını kabûl etmek de deneyimize uygun düşmektedir. Sonuç olarak Aristoteles o fikirdedir ki haz mutluluk olmamakla birlikte mutlu bir hayat için hazzın hayli yüksek bir değeri vardır veya mutluluğun hazla birlikte bulunmasında kınanacak bir şey yoktur.

Öte yandan Aristoteles erdemler veya üstünlükler içinde bir ayrım yaparak entelektüel erdemleri, asıl anlamında ahlâkî erdemlerden ayırır. Entelektüel erdemler tamamen bilmeyle, bilgi ile ilgili erdemlerdir. Ahlâkî erdemler ise insanların duyguları, tutumları, diğer insanlara karşı davranışlarıyla ilgili daha dar anlamında ahlâkî erdemlerdir.

Aristoteles'in mutluluk konusunda verdiği pratik reçetesi ise 'orta yol' öğretisinde ifade edilmiş bulunur. İnsanlar mutluluğa ulaşmak için aşırı uçlardan kaçınmalı, ılımlı, ölçülü davranmalıdırlar. Bir örnek vermek gerekirse Aristoteles'e göre korkaklık ve gözü karalık iki aşırı uçtur. Bunlar arasında orta yol, cesarettir. Aynı şekilde para harcama konusunda müsriflik ve hasislik iki aşırı uçtur. Bunlar arasında da orta yol, cömertliktir.

Öte yandan Aristoteles, bu orta yolun her seferinde mutlaka bir orta olması gerekmediğini ve insandan insana değişebileceğini de bilir. Benim içki içmekle ilgili orta yolum, diyelim bir bardak şarap, benimkinden farklı bir bünyeye sâhip olan birinin orta yolundan, diyelim dört bardak şarap, farklı olabilir. Sonra bazı şeylerin ortası da yoktur: Örneğin sözünü

tutmak. Burada iki uçtan biri doğru (sözünü tutmak), diğeri yanlıştır (sözünü tutmamak).

Ahlâk kuramında Aristoteles'in Platon'a nisbetle daha empirist, daha az nesnelci, daha görelici, daha çoğulcu, daha az haz düşmanı olduğunu söyleyebiliriz.

Epikuros ve Acıdan Kaçış

Epikuros'un ahlâkî iyinin, ahlâkî bir davranışın sonucunda bulunduğu görüşünde olanlar içinde yer aldığını söyledik. Öte yandan o, ahlâkî bakımdan iyi olanı, doğaya uygun olana dayandıran ahlâk filozoflarının başında gelir. Başka deyişle ona göre ahlâkî bakımdan arzu edilmesi gereken şey, doğal olarak gerçekten arzu edilen şeydir. Böylece Epikuros'un görüşünü şu şekilde özetlememiz mümkündür: Bütün canlılar, bu arada insanlar haz peşinde koşarlar, acıdan kaçarlar. O hâlde haz iyidir; acı kötüdür.

Bu anlamda Epikurosçuluk, Kireneciliğin, yani hazzın biricik iyi olduğu öğretisinin bir devamı ve geliştirilmesidir. Ancak Epikuros'un hazdan kastettiği, Aristippos'tan farklı olarak, dinamik, aktif haz değil, pasif hazdır. Bu haz ise aslına bakılırsa çoğu durumda hazdan çok acı yokluğundan ibarettir. Epikuros hazzı iyinin ölçütü olarak kabûl etmekle birlikte, hazların çoğu kez arkalarından kendilerinden daha büyük acılar getirdiğinin farkındadır. Örneğin o, cinsel hazzın böyle bir haz olduğunu düşünür. Çünkü onun arkasından çoğu kez yorgunluk, pişmanlık ve çöküntü kendini göstermektedir. Aynı şekilde insan, son derece haz verici bir yemeğin veya şölenin ertesi günü çoğu zaman başı ağrılar içinde ve midesi rahatsız

bir şekilde uyanmaktadır. O hâlde bu tür hazlar, astarı yüzünden pahalı hazlardır ve akıllı bir insanın bu tür hazlardan kaçınması gerekir.

Epikuros acı ile birlikte bulunan hazla, öyle olmayan haz arasında bir ayrım yapar. Ölçülü yemek, ölçülü içmek ikinci tür hazlardandır. Aynı şekilde dostluk da Epikuros tarafından bu ikinci tür haz verici şeyler içinde düşünülür. Epikuros'un, bu görüşlerinin sonucu olarak gerçek bir hazcıyı, örneğin Aristippos'u hayâl kırıklığına uğratacak bir biçimde çileci, hiç olmazsa son derecede kanaatkar bir yaşama tarzını iyi bir hayat tarzı olarak önerdiğini görmekteyiz.

Hazcılığa hangi eleştiriler yöneltilebilir? Bunun için önce onunla ilgili bir ayrımı ortaya koymak gerekir: Hazcılık genel olarak ikiye ayrılır. Birinciye psikolojik hazcılık, ikinciye ahlâkî hazcılık adı verilir. Psikolojik hazcılık, insanın her türlü bilinçli eyleminde haz peşinde koştuğunu söyleyen bir psikolojik kuramdır. Ahlâkî hazcılık ise psikolojik açıklamayı aşarak, daha önce işaret ettiğimiz gibi, insanların hazzın peşinden koştukları gerçeğinden veya psikolojik gözlemden hareketle, insanların haz peşinde koşmaları gerektiğini söyleyen ahlâkî kuramdır.

Aslına bakılırsa hazcı kuramın bu her iki şekline de karşı çıkılabilir. Psikolojik hazcılığa, insanların her zaman haz peşinde koşmadıklarına ilişkin deneysel gözlem veya olgu yardıma çağrılarak itiraz edilebilir: Bazı insanlar harcamak için değil, biriktirmek için para biriktirmektedirler, yani paranın kendilerine sağlayacağı hazla da ilgilenmemektedirler. Van Gogh veya Gauguin resim yapmak için resim yapmışlardır. Onlar resim yapmanın ve satmanın kendilerine vereceği imkânlar ve bu imkânların kullanılmasının sağlayacağı zevklerle

ilgilenmemişlerdir. O hâlde psikolojik hazcılık insan davranışlarının tam olarak doğru bir açıklamasını verememektedir.

Buna, istifçinin istif etmenin kendisinden, Van Gogh ve Gauguin'in resim yapmanın kendisinden haz duymuş oldukları söylenerek yapılabilecek itiraz inandırıcı olmayacaktır. Çünkü burada, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, artık haz kavramının anlamının meşru olmayan bir tarzda genişletilmesi ve sulandırılması söz konusu olacaktır. Bu şekilde kullanıldığında Sokrates'in de idamından haz duyduğunu söylemek mümkün olacaktır. Oysa bu, daha önce işaret ettiğimiz gibi, saçma bir iddiadır.

Ahlâkî hazcılık da benzeri şekilde reddedilebilir. O, insanların haz peşinde koşmaları gerektiğini söylemektedir. Bu, insanların ülkeleri işgâl altında iken ölüm korkusuyla askerden kaçmak gerektiğini veya yakınlarına işkence edilirken onları görmezlikten gelmek gerektiğini ileri sürmek anlamına gelmez mi? Örnekleri çoğaltmak mümkün, ama gereksizdir. İnsanlar bazen haz peşinde koşmak, bazen ise onu reddetmek gerektiğini düşünmektedirler. İnsanlar, yerine getirmeleri gerektiğini düşündükleri ödevler olduğu kanısındadırlar. Kimse batmakta olan gemisini son olarak terk etmekte ısrar eden bir kaptanı aptal olarak nitelendirmemekte, ülkesi veya inandığı değerler uğruna dövüşen insanları gülünç bulmamaktadır. Eğer insanların deneylerine başvurursak bu deneyler insanların oldukça önemli bir kısmının ahlâkî iyiyi hiç de hazda bulmadıklarını göstermektedir.

Horner-Westacott hazcılığın insan davranışlarını açıklamak üzere yetersiz olduğu görüşünü savunmak üzere ilginç bir zihin deneyi teklif etmektedir: Bilimin şaşkınlık verici yeni

bir şey, bir "haz makinesi" ürettiğini düşünelim. Yapmamız gereken şey istediğimiz zaman haz elde etmek üzere kendimizi bu makineye bağlamamız olsun. Soracağımız soru şudur: Başka hiçbir şey yapmayarak sürekli olarak bu makineye takılı bir şekilde yaşamak ister miyiz? İnsanların çoğu bir haz makinesine takılmış bir hayatın insanî varlığa hiç de uygun bir hayat olmadığını söyleyecektir. Bu yazarların Aristoteles'ten hareketle ortaya koydukları gibi insanlar sabahleyin uyandıklarında acaba o gün hayatlarını nasıl en zevkli bir düzeye çıkaracaklarını düşünerek eylemeye, iş yapmaya başlamazlar. Yapmayı sevdikleri, yapmayı arzu ettikleri bir işi nasıl yapacaklarını kendilerine sorarak veya onu düşünerek işe başlarlar.

Stoacılık ve Kendine Hâkimiyet

Stoacılık M.Ö. 3. Yüzyıl'da Kıbrıs'lı Zenon tarafından kurulan bir felsefe okuludur. Bu okul zaman içinde bazı değişiklikler geçirerek Roma düşüncesine hâkim olacak, onun resmî felsefesi hâline gelecektir.

Stoacılık, Kinikliğin devamıdır. Onun bütün ahlâk kuramını tek bir cümle veya tavsiye ile özetlemek mümkündür: Dış şeylerden etkilenmemeyi, onlara karşı kayıtsız kalmayı öğren!

Stoacılar kadercidirler. Bu dünyada meydana gelen her şeyin karşı konulmaz bir biçimde önceden tâyin edilmiş olduğuna inanırlar. Ancak öte yandan iyimserdirler; çünkü bu karşı konulmaz kader, Tanrı tarafından belirlenmektedir. Öte yandan Stoalılar Tanrı'nın evrenin dışında, ona aşkın bir varlık olduğunu düşünmezler. Çünkü Stoalılar panteisttirler ve Tanrı'yı evren veya doğayla bir tutarlar. Tanrı, onlara göre, evrenin iç mantığı, yasası ve canlı gücüdür. O, evrende iş gören canlı

ve akıllı güçlerin toplamıdır. Daha basit olarak akıldır, (*logos*) akılsaldır ve iyidir. Dolayısıyla bu dünyada meydana gelen her şey akla uygundur, akılsaldır ve iyidir. Bu durumda bir Stoacı için ahlâklılık veya erdem ne olabilir? Dışımızda, evrende olup biten şeylerin tanrısal aklın ve iradenin ürünü olan şeyler olduğunu kabûl etmek ve onlara bilinçli, istekli olarak, bilgece rıza göstermek, katlanmak.

Ancak ilginç olan şudur ki Stoacılar bir yandan kaderi kabûl etmekle birlikte öte yandan insanın özgür olduğunu savunurlar. Fakat bu özgürlük bizim dışımızda olup bitenlere müdahale etmek, onları değiştirmek yönünde bir güce sâhip olmamız anlamında bir özgürlük değildir. Çünkü yukarıda gördüğümüz gibi bu, ne mümkün ne de arzu edilir bir şeydir. Bu dünyada olup bitenler tanrısal iradenin belirlemesi sonucu olarak zorunlu bir biçimde meydana gelmektedir. Özgürlüğümüz, tersine, olayların yapısını ve işleyişini bilmek ve böylece onlara katlanmak özgürlüğüdür. Evet, olayları değiştiremeyiz, ama onlara karşı tutumumuzu değiştirebiliriz. Olaylara hâkim olamayız, ama olaylara karşı kendi tutumumuza, kendimize hâkim olabiliriz. O hâlde özgürlük dışarıya, dünyaya doğru değil, içeriye, ruha doğru gelişir. İnsanlar veya kader bizi köle yapabilirler; hapse atılabiliriz veya işkence görebiliriz. Bunları önleyemeyiz, ama bunlara kayıtsız kalmayı, şikâyet etmemeyi, ağlamamayı öğrenebiliriz.

Stoacılar Kiniklerden önemli bir noktada ayrılırlar. Kinikler dünyanın reddedilmesini, terk edilmesini isterler. Stoacılara göre ise bu gerekli değildir. Kendilerine kayıtsız kalmayı bildikten sonra maddî başarıların veya hazların bir zararı yoktur. Aynı şekilde toplumsal hayat, hükümet, evlilik gibi Kiniklerin reddettikleri şeyleri veya kurumları da Stoacılar ka-

tegorik olarak reddetmezler; yeter ki bu şeylere bağlı kalınıp özgürlük reddedilmesin!

Stoacılık, ahlâk kuramları tarihinde önemli bir yer işgâl eder. Onun birey ve bireysel özgürlük üzerine vurgusu çok değerlidir. Öte yanda o, Hıristiyanlık üzerinde de büyük etkide bulunmuştur; daha doğrusu Roma dünyasını Hıristiyanlığa hazırlamak bakımından önemli bir rol oynamıştır.

Stoacılığa karşı yapılabilecek ve yapılmış olan çeşitli itirazlar vardır. Bunlardan en önemlisi onların evrensel belirlenimcilikleri (*determinism*) ile seçme özgürlüğü görüşleri arasında var olduğu görülen gerilime işaret etmeye dayanan itirazdır: Stoacılar bir yandan evrende olup biten her şeyin karşı konulmaz bir zorunlulukla meydana geldiğini kabûl etmekte, ancak öte yandan insanın özgür olduğunu savunmaktadırlar. İnsanın, olup biten şeylere karşı tutumunu veya davranışını evrende olup biten şeylerin dışında tutmanın mâkûl bir anlamı var mıdır? İnsan ve karakteri de bu dünyaya ait değil midir? Eğer insan, karakter veya tutumunu değiştirmede özgürse, bu her şeyin zorunlu bir biçimde belirlenmiş olduğu görüşüne aykırı düşmez mi?

Görüldüğü gibi bu problem, daha önce de işaret ettiğimiz özgürlük problemi diye adlandırılan problemdir. Bilimsel veriler ve bu verilere dayanan bilimsel dünya görüşü, insan iradesi ve insanın seçimi de dâhil olmak üzere var olan her şeyin bir nedeni olduğunu ve bu nedenlerin bu irade ve seçimleri belirlemek durumunda olduğunu kabûl etmemizi istemekte, ancak öte yandan ahlâk, eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için insanın özgür olmasını talep etmektedir. Bu iki talep, arasında kesin bir zıtlık olduğuna ve bu problemin felsefenin en ciddî bir ahlâkî-metafizik problemi olduğuna daha önce işaret ettik.

Tek-Tanrıcı Dinlerin Ahlâk Geleneği

Yahudi-Hıristiyan-Müslüman, son zamanlardaki moda deyimiyle İbrahimî tek-tanrıcı din geleneği evreni kendi iradesi ile yoktan varlığa getirmiş doğa-üstü, aşkın (*transcendent*) bir varlık, yani Tanrı anlayışına dayanır. Bu varlık insanı da yaratmış ve onun için ahlâkî davranış kuralları vaaz etmiştir. Doğru davranış bu kurallara itaat etmek ve onlara uygun yaşamaktır. Onlara itaat etmemek günahtır ve kötüdür.

O hâlde ayrıntılarında birbirlerinden ne kadar farklı ahlâkî tavsiyeler ve davranış kuralları ortaya koysalar da bu üç tek-tanrıcı din ahlâkî iyi ve kötünün kaynağını Tanrı'ya, Tanrı'nın iradesine bağlama konusunda kendi aralarında görüş birliği içindedirler: İyi, Tanrı'nın emrettiği, kötü onun yasakladığı şeydir.

Bu tür bir ahlâk kuramına yöneltilebilecek önemli bir kuramsal eleştiri şudur: Bu görüşte ahlâklılık Tanrı'nın emrine boyun eğmeye, ahlâksızlık ise ona itaat etmemeye özdeş kılınmaktadır. Ancak bu, eğer Tanrı'nın iyi olduğu gösterilebilirse, kabûl edilmesi mümkün veya doğru olacak ahlâkî bir iddiadır. Eğer Tanrı kötü ise, onun emirlerine niçin uyulacaktır?

O hâlde bu noktada tek-tanrıcı ahlâk geleneği bir ikilem (*dilemma*) ile karşı karşıyadır: Ya Tanrı'nın iyi olduğu varsayılmak yerine ispat edilecektir veya Tanrı'nın emirleri salt teolojik bir zeminde değil tamamen ahlâkî kanıtlara dayanılarak haklı çıkarılmaya, yani kanıtlanmaya çalışılacaktır.

Ancak bu iki çaba da birtakım güçlüklerle karşı karşıyadır: Çocuk ölümleri, günahsız insanların katledilmeleri, kötü insanlar yanında iyi insanları da kırıp geçiren salgın hastalıklar Tanrı'nın mutlak iyiliğine karşı çıkan güçlü kanıtlar gibi gö-

rünmektedirler. Öyle ki ünlü Fransız yazarı Stendhal, dünyada mevcut kötülükler ve acılardan hareketle, "Tanrı'nın tek mazereti, var olmamasıdır" demiştir. Eğer diğer seçenek benimsenir ve dinsel ahlâk, teolojik olmayan bir zeminde haklı çıkarılmaya çalışılırsa bu sefer de kuramın gücünü oluşturan, ayırt edici özelliği ortadan kalkmaktadır.

İkinci bir kuramsal güçlük, Tanrı'nın iyiliğinin kendisiyle ilgili güçlüktür. B. Russell'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, eğer iyilikle kötülüğün ayırt edilmesi veya belirlenmesinin kaynağı Tanrı'nın kendisi veya iradesi ise Tanrı'nın kendisi için iyi veya kötü yoktur. Daha doğrusu bu varsayımda Tanrı'nın kendisi için iyi ile kötü arasında bir fark yoktur. Bu bakımdan 'Tanrı iyidir' demenin bir anlamı kalmamaktadır. Eğer teologların genellikle dedikleri gibi 'Tanrı, iyidir' denirse, o zaman da iyi ile kötünün Tanrı'nın buyruğuna veya iradesine bağlı olmayan bir anlamı olması gerekir. Çünkü bu durumda da Tanrı'nın buyrukları, onun bu buyrukları vaaz etmiş olmasına bağlı kalmaksızın kötü değil, iyidir. Ancak bu takdirde de iyilikle kötülüğün Tanrı tarafından yaratılmadığını, öz bakımından Tanrı'dan önce geldiklerini kabûl etmek gerekir. Bu ise başta kabûl edilen öncüle aykırıdır.

Üçüncü bir güçlük, ahlâkî kuralların geçerliliğini tanrısal bir kaynağa bağlamayı kabûl etmeyen, ancak herkes tarafından ahlâklı bir biçimde yaşadığı kabûl edilen insanların varlığının ortaya çıkardığı güçlüktür. Şimdi bu tür insanların davranışları nasıl açıklanacaktır? Onlar açıkça Tanrı'nın varlığını inkâr etmekte, ancak öte yandan herkes, bu arada bu tür bir ahlâkı savunan insanlar tarafından ahlâkî olarak iyi diye kabûl edilen davranışlarda bulunmaktadırlar. Onların, kendileri

kabûl etmeseler de Tanrı'ya gerçekte inandıklarını söylemek gerçekçi bir açıklama olur mu? Eğer Tanrı'ya inanmadıklarını kabûl edersek, *o* zaman da ahlâkı yaşamın kaynağının mutlaka Tanrı'ya ve O'nun emirlerine itaatten geçtiği tezini terk etmemiz gerekmez mi?

Nihâyet son bir güçlük, Tanrı'nın ahlâkı davranışa ilişkin olmak söylediği şeyin kendisinde ortaya çıkmaktadır. Tek-tanrıcı dinlerin kutsal kitaplarında emredilen veya yasaklanan şeyler her zaman birbirlerini tutmamaktadır. O dinlerin birini kabûl edip diğerlerini reddetmekle de problem çözülmemektedir. Çünkü sözü edilen din her ne ise onun kutsal kitabında ahlâkî olanla ilgili olarak söylenen şeyler de arzu edilebileceği kadar tutarlı veya çelişkisiz değildir. Eğer onlar böyle olmasalardı bir aynı tek-tanrıcı dinin mensupları arasında ahlâk konusunda da ortaya çıkan görüş ayrılıkları, yorum farklılıklarını nasıl açıklamak gerekirdi? Bu görüş farklılıklarını ortadan kaldırmak için kutsal kitabın kendisine başvurmayı önermek gerçekçi bir çözüm gibi görünmemektedir. Çünkü onların kaynağı zaten kutsal kitabın kendisidir. Onların, insan aklı ve vicdanın otoritesi ile karara bağlanmasını istemek ise tekrar başlangıç noktasına dönmek, yani kutsal kitabı kaynak olmaktan çıkarmak anlamına gelecektir.

Faydacı Ahlâk Geleneği

D. Hume, J. Bentham, J. S. Mill gibi ünlü İngiliz filozofları tarafından ileri sürülen ve özellikle Anglosakson ülkelerde büyük kabûl gören bir ahlâk kuramıdır.

Faydacılar yapılmış olan bir eylemin doğru veya yanlış olduğunu belirlemek için nesnel bir ölçüt ortaya koyma çaba-

sındadırlar. Onlar bu ölçütü fayda (*utility*) ilkesinde bulduklarını düşünürler. Bentham tarafından formüle edilmiş olduğu şekilde faydacılık ilkesinin söylediği ise şudur: En büyük sayıda insana en büyük (maksimum) ölçüde mutluluk sağlayan bir eylem, doğru eylemdir.

Faydacılar mutluluk derken ise esas itibariyle hazzı anlamaktadırlar. O zaman bu ilke şu şekle dönüşmektedir: En büyük sayıda insana en büyük miktarda haz veren bir eylem, ahlâkî bakımdan doğru bir eylemdir.

Faydacılık, ortaya attığı bu ölçütü kesinlikle nesnel bir ölçüt olarak görmektedir. Eğer bu ilkeyi kabûl edersek, bir davranışın doğru mu yanlış mı olduğunu bilmek, artık bir hesaplama meselesi olacaktır. Şüphesiz burada hazzın doğru ölçümü için onun şiddeti, süresi, yakın oluşu (Elimizin yakınında olan bir haz, uzak olan bir hazdan daha iyidir), emin oluşu (Emin bir haz, emin olmayan, ancak muhtemel olan bir hazza feda edilemez), verimliliği (Verimli bir haz, başka bir hazzı veya hazları arkasından sürükleme imkânına sâhip olan bir hazdır), saflığı (Saf bir haz, acıyla karışmamış bir hazdır) vb. gibi faktörleri göz önüne almak gerekecektir. Ancak bütün bu öğeleri göz önüne aldığımız takdirde sonuçta yapacağımız şey, bir mâliyet ve kâr hesabı yapmak, yani bir eylemin bu eylemin ilgilendirdiği insanların hepsi bakımından sağladığı hazlarla, getirdiği acıları hesaplamak, acıları hazlardan düşmek, geride kalan toplamı söz konusu insan kitlesine bölmek ve böylece bu eylemin her insana ne kadar haz sağladığını bulmaktır. Kısaca ahlâklı adam, 'haz aritmetiği'nde usta olan bir adamdır. Başka deyişle o, başarılı bir 'haz muhasebecisi'dir. Böylece mümkün olduğu kadar çok insana mümkün olduğu kadar çok

haz veren bir eylem, böyle olmayan bir eylemden ahlâkî bakımdan daha doğru bir eylemdir.

Faydacılık, politik kurum olarak demokrasiyi savunan bir politika felsefesi olarak da görülür. Faydacının sözünü ettiği mutluluk veya haz, sâdece eylemi yapan kişinin değil, ondan etkilenen herkesin mutluluğu veya hazzıdır. Onun böylece 'herkes'i, 'en büyük sayıdaki insan kitlesi'ni hedeflemesi, demokratik bir arka plânı ve zihniyeti yansıtmaktadır. Öte yandan faydacılık her insanın mutluluğunun aynı ölçüde önemli olduğu üzerinde ısrar eden kökten eşitlikçi bir hareket noktasına da sâhiptir. İnsanların hepsinin eşit olarak alınması ve toplam hazzın toplam insan sayısına bölünmesi yine demokratik bir kaygıya işaret etmektedir. Bu özellik, onun 17.-18. Yüzyıl İngilteresi'nin, yani geniş halk kitlelerinin, özellikle yükselmekte olan burjuvazinin soyluların yönetimine ve imtiyazlarına baş kaldırdığı ve onlarla eşit haklara sâhip olma talebini seslendirdiği bir dönemin ürünü olmasıyla da açıklanabilir.

Öte yandan Nietzsche'nin bu eşitlikçi-demokratik ahlâk görüşünü savunan Mill'e bu zemin üzerinde hücum ettiğini görmekteyiz. Nietzsche, Mill'i 'beyinsiz' olarak nitelemekte, bazı insanların başka insanlardan daha önemli olduğunu söylemekte, dolayısıyla onu, onların mutluluk veya mutsuzluklarının sıradan insanın mutluluk veya mutsuzluğundan daha önemli olduğu gerçeğini görmezlikten gelmekle suçlamaktadır.

Aslına bakılırsa Mill bir bakıma bu saldırıyı hakketmemektedir. Çünkü o Bentham'ın hazzın kendisi bakımından iyi, değerli bir şey olduğu ve ahlâkî bir eylemin bütün insanlara eşit olarak en büyük mutluluğu sağlayan eylem olduğu görüşünü paylaşmakla birlikte bütün hazların nitelik bakımından eşit ol-

madıklarını ileri sürmüştür. Ona göre bazı hazlar diğerlerinden daha kalitelidir. Bu bağlamda zihin hazları bedensel hazlara göre daha yüksek düzeydendir. Şu ünlü söz Mill'indir: "Mutlu bir domuz olmaktansa mutsuz bir Sokrates olmayı tercih ederim".

Bu kuram görüldüğü gibi Epikuros'unki gibi sonuççu bir kuramdır. Ahlâkî bakımdan iyi olanı, davranışın veya eylemin motifinde, niyetinde veya kendisinde değil, meydana getirdiği sonuçta bulmaktadır. Onun Epikuros'unkine göre daha toplumcu, daha ustaca bir hazcılık olduğunu söylememiz mümkündür

Daha toplumcudur, çünkü onda birey insanın bencil hazzı yerine en büyük sayıda insanın, toplumun hazzı konmaktadır. Daha ustacadır, çünkü bireysel, bencil hazların birbiriyle çatışma durumu içinde olabileceği hesaplandığı için, onlar arasındaki çatışmayı önlemek, bireysel hazları uzlaştırmak üzere en büyük sayıda insanın hazzı ölçü olarak kabûl edilmektedir.

Faydacılıkta ustaca veya akıllıca bir şekilde söylenmek istenen şey şudur: Bir eylem başkaları için de haz verici olmadıkça benim için haz verici olamaz. Bu, görüldüğü gibi, aslında başkalarının düşünülmesi veya başkalarının çıkarlarının ön plâna alınması değildir. Benthamcılık bir fedakârlık ahlâkı veya başkaları için gerçek bir ilgi anlamına gelmemektedir. O yalnızca bireyin çıkarları, hazzı için başkalarının çıkarları veya hazlarının da göz önüne alınmasının akıllıca bir şey olacağı anlamına gelmektedir.

Öte yandan bu ahlâk, iyimser bir ahlâktır, çünkü insanların çıkarlarının birbirleriyle uzlaştırılabileceği ve herkesin en fazla haz alabileceği optimum bir noktanın bulunabileceği ümidindedir. Herkes bir yandan kendi hazzı ve çıkarı peşinden

koşarken, öbür yandan bunun başkalarının aynı ölçüde meşru haz ve çıkar arayışına zarar vermemesini düşünme akıllılığını gösterirse, bundan herkes için mümkün olan en büyük bir haz ve mutluluk durumu çıkabilir.

Bu bakımdan bu kuram, 18.-19. Yüzyıl İngilteresi'nde çok revaçta olan ve örneğin Adam Smith tarafından hararetle savunulmuş olan ekonomik liberalizmin temel görüşü ile uyum hâlindedir: Bu görüş fırıncının veya kasabın çıkarı ile onların müşterilerinin çıkarının birbirleriyle uzlaşabileceği ve herkesin kendi çıkarı peşinden koşarken, bu arada herkesin çıkarının kendiliğinden, doğal bir şekilde gerçekleşebileceği görüşüdür.

Faydacı ahlâka da şüphesiz çeşitli itirazlar yöneltilebilir ve nitekim yöneltilmiştir. İlkin onun niyetleri göz önüne almamasından çıkabilecek saçma sonuçlara işaret edilebilir. Örneğin üniversitedeki bir meslektaşını haksız bir şekilde suçlayarak yukarı makamlara ihbar eden biri, bu meslektaşının işini bırakmasına veya işten atılmasına sebep olabilir. Ancak bu, bu haksız olarak işinden atılan kişinin başka bir işe girmesi sonucu çok zengin olmasına yol açabilir. Bunun ise sözü edilen muhbir kişi de içinde olmak üzere en çok sayıda insana en fazla haz getirmesi gibi bir sonucu olabilir. Bu durumda biz bu haksız ihbarda bulunan kişinin davranışını ahlâkî olarak doğru kabûl edebilir miyiz? Şüphesiz hayır!

Sonra bu kurama genel olarak hazcı kurama yöneltilen itirazlar yöneltilebileceği gibi özel olarak başka bazı itirazlar da yöneltilebilir. Örneğin bu kuramın özel, ana tezi hazların birbirleriyle karşılaştırılabilecekleri, aralarında ortak bir payda veya ölçüt bulunabileceği, ölçülebilecekleri tezidir. Ancak bu görüş, gerçekten çok anlamlı bir görüş müdür?

İnsanlar farklı alanlardan ve farklı türden birçok faaliyetlerde bulunmakta ve bunlardan mutlu olmakta veya haz duymaktadırlar. Örneğin insanlar spor, siyaset, seks, sanat veya felsefe yapmakta ve bunlardan zevk almakta veya haz duymaktadırlar. Ama bu faaliyetler gerçekten birbirleriyle karşılaştırılabilir durumda mıdırlar? Onların birbirleriyle karşılaştırılamayacak kadar farklı oldukları, en azından insanların ruhsal veya zihinsel hazlarla bedensel, fiziksel hazlar arasında bir ayrım yaptıkları ve genellikle birincilere ikincilerden daha büyük bir değer verdikleri bir vâkıa değil midir?

Sonra bir eylemin sonuçlarının bazısı derhal ortaya çıkan ve görülen türdendir; bazısı ise çok daha uzun vâdede görülebilecek türdendir. Bunlar birbirlerinden nasıl ayırt edilecek ve ölçüleceklerdir? Örneğin benim bu kitabı yazarken hayli yorulduğum açıktır. Bunun ise haz verici bir durum olmadığı ortadadır. Ama öte yandan bu kitabın yayınlanmasının bana getireceği gerek kısa vâdeli, gerekse uzun vâdeli birtakım faydaları olacağı da açıktır. Şimdi kısa vâdeli sonuçları hesaplamak nispeten kolaydır; ama diğerlerini hesaplamanın ne kadar zor olacağı tahmin edilebilir. Kısaca hazların şiddetinin, süresinin, yakınlık veya uzaklığının, eminlik ve muhtemelliğinin vb. göz önüne alınabileceği ve böylece iyi bir 'haz muhasebecisi' olunabileceği temel varsayımı, pratikte fazla yaramaz bir varsayım ve mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonra ahlâkî doğruyu en büyük sayıda insanın hazzına veya mutluluğuna özdeş kılmak, Sokrates'in idam edilmesi ile ilgili olarak ne işimize yarar? Sokrates'in idamının, onu yargılayan mahkemenin kararını büyük bir çoğunlukla alması söz konusu olduğuna göre, Atina'da 'en büyük sayıda insanı mut-

lu etmiş olduğu'nu veya onlara haz verdiğini söylemek mâkûl olacaktır. Ama bundan dolayı bu eylemin gerçekten doğru bir eylem olduğunu söyleyebilir miyiz? İnsanların çoğunluğu böyle mi düşünmektedir?

Bu itiraz, genel olarak demokrasinin çoğunluk ilkesine yöneltilen itirazla aynı paraleldedir: Evet, demokraside dayanılan şeyin çoğunluk iradesi olduğu açıktır. Ancak çoğunluk iradesi, azınlıklar veya bireylerin temel hakları ve özgürlüklerinin ortadan kaldırılmasını haklı çıkarır mı? O hâlde nasıl ki siyasetin nihâî amacı insanların temel haklar ve özgürlüklerinin sağlanmasıysa ve bunların çoğunluğun hazzı veya mutluluğuyla bir ilgisi yoksa ahlâkın da nihâî amacının çoğunluğun hazzı veya mutluluğu ile ilgisi olmayan bir şey, kendinde değerli olan ve bundan dolayı peşinden koşulması, gerçekleştirilmesi gereken bir şey olması gerekmez mi?

Sonra kim gerçekten inanarak toplumun faydası için kendi özel, kişisel faydasını feda etmeyi kabûl edecektir? Bu kuramı savunan biri en büyük sayıda insanın mutluluğu için, bırakın bireysel hazzından vazgeçmeyi, gerekirse kendisinin yok edilmesi ihtimâlini doğru bulmak zorundadır. Bentham'ın kendisinin gerek psikolojik, gerekse ethik olarak bu sonucu kabûl edeceğine mâkûl olarak kim inanabilir?

Bütün bu özel itirazlardan daha önemli bir itiraz, onun bir çıkar ahlâkı olması niteliğine yöneltilecek itirazdır. Bentham'ın ahlâkının bir ahlâk olmaktan çok, ahlâk karikatürü olduğu söylenmiştir. Onun sisteminde bencilliğin, özgecillik kılığına büründüğü ileri sürülmüştür. Bu görüşte olanlara göre çıkar, ahlâkı temellendirmez; tersine ortadan kaldırır.

Kant ve Ödev Ahlâkı

Ünlü Alman filozofu I. Kant, bu görüşte olanlardan biridir. O, herhangi bir çıkar ahlâkına en şiddetle karşı çıkan ve ahlâkî bakımdan iyi diye adlandırılan şeyi insanın doğal arzularının, eğilimlerinin doyurulması olarak açıklayan ahlâk kuramını en kararlı bir şekilde reddeden filozofların başında gelir.

Yukarda örneklerine temas ettiğimiz gibi gerek hazcı gerek faydacı ahlâklar, ahlâkı doğrudan veya dolaylı olarak doğaya dayandırmak, onunla açıklamak isterler. Burada doğadan kastedilen de genel olarak insanın empirik, duyusal, biyolojik doğasıdır. Bu ahlâklarda ahlâkî değerler, insanın bu empirik, duyusal, biyolojik doğasından türetilirler. Bunun sonucu olarak ahlâk buyrukları bu kuramlarda neticede biyolojik gerçekliklere indirgenir. Nietzsche'nin dediği gibi burada ahlâk, 'tutkuların kılık değiştirmiş dili' olur.

Kant ise bütün bunların tersine düşünür. Ona göre ahlâkî değerler, insanın empirik-duyusal doğasından türetilemezler ve onlara indirgenemezler. Peki onların kaynağı nedir?

Kant bir hümanisttir. Yani o ahlâkın kaynağını insanî varlığı aşan herhangi bir dış, aşkın ilkede bulmaz. Ona göre ahlâkın kaynağı Tanrı bile değildir. Kant'a göre insan otonom bir varlıktır. Yani o kendi yasasını kendisi koyar ve kendi koyduğu yasasına itaat etmesi de onun özgürlüğüdür. O hâlde ahlâk yasasının kaynağı Kant'a göre insandır. İnsan Protagoras'ın da dediği gibi her şeyin, bu arada ahlâkî değerlerin kaynağı, yaratıcısıdır.

Ama bu hangi insandır? Arzuların, eğilimlerin, tutkuların sâhibi olan doğal insan mı? Hayır. Kant insanı insan yapan,

onu diğer varlıklardan ayıran gerçek insanî özelliğin onun aklı, saf aklı olduğunu düşünür. Ahlâk değerlerinin kaynağı insan aklı veya akıllı insandır ve bu akıl insanda ahlâkî plânında kendisini vicdan olarak ortaya koyar.

Kant'a göre eylemler, zorlama altında yapılan eylemlerle özgürce yapılan eylemler olarak ikiye ayrılırlar. Ahlâkî eylemler ancak ikinci tür eylemlerdir. Öte yandan özgürce yapılan eylemler de insanın eğilimlerinden ortaya çıkan eylemlerle, ödev duygusundan veya ödevden çıkan eylemler olarak ikiye ayrılırlar. Şimdiye kadar gördüğümüz gibi birçok filozof, ahlâkî eylemlerin insanın arzu ve eğilimlerini tatmin eden, onlara cevap veren, yani insana haz veya mutluluk veren eylemler olduğunu savunmaktadır. Oysa Kant'a göre bunun tam tersine ancak ödev duygusunun etkisi, belirlemesi sonucunda yapılan eylemler ahlâkı eylemlerdir.

Kant ödeve uygun olan eylemlerle ödevden doğan, ödevden kaynaklanan eylemler arasında da bir ayrım yapar. Örneğin bir bakkalın kendisinden çikolata almaya gelen küçük bir çocuğu kandırmaması ödeve uygundur, ama ödevden çıkmayabilir. Bu, bakkal, herhangi bir şekilde bu çocuğu kandırdığı duyulursa insanların artık kendisine güvenmeyecek1erini ve alışverişe gelmeyeceklerini, bunun da kârını azaltacağımı düşünerek böyle davranmış olabilir. Buna karşılık bu bakkal yalnızca hiç kimseyi aldatmaması gerektiğini düşünerek bunu yapmışsa, bu eylem ahlâkîdir; çünkü salt ödev duygusundan kaynaklanmıştır.

Kant özgür olduğumuzdan ötürü sorumlu olmadığımızı, tersine sorumlu olduğumuzdan ötürü özgür olmamız gerektiğini ileri sürer. Kant'a göre içimizde kesin bir şekilde varlığını hissettiğimiz bir ödev duygusu vardır. O, 'Yapmalısın, etme-

lisin' şeklindeki kesin buyruklarla varlığını belli etmektedir. Şimdi bir şeyden sorumlu olmamız için, onu yapma veya yapmama gücüne sâhip olmamız gerekir. Mâdem ki içimizde böyle bir sorumluluk duygusu var, o hâlde özgürüz.

Kant böylece özgürlük ve sorumluluk arasındaki ilişkiyi geleneksel ahlâk felsefelerinde olduğundan farklı bir biçimde, ona tamamen ters bir şekilde ortaya koyar.. Geleneksel ahlâk kuramlarında insanın sorumlu olması için özgür olması gerektiği varsayılır. Başka deyişle sorumluluk, özgürlüğe dayandırılır. Oysa Kant, özgürlüğün metafizik bir sorun olduğunu düşünür. Ona göre özgürlükten kalkılarak sorumluluk tesis edilemez. Bunun tersine insanın sorumluluk duygusundan kalkılarak onun özgür olması gerektiği varsayılır veya eğer isterseniz ispat edilir.

Öte yandan Kant yine hazcılar ve faydacılardan tamamen farklı olarak ahlâklılığın özünü, yapmış olduğumuz eylemin sonucunda değil, motifinde, yani niyetimizde bulur. Kant'ın ünlü sözü ile "Evrende, hatta evrenin dışında mutlak olarak iyi diye adlandırılabilecek tek bir şey vardır: O da iyi niyettir". O hâlde saf iyi niyete dayanan ve ödev duygusundan doğan eylemler, sonuçları ne olursa olsun, ahlâkî eylemlerdir.

Kant emirleri ikiye ayrılır: Hipotetik emirler ve kategorik emirler. Birinci tür emirler adının da gösterdiği gibi koşullu emirlerdir. 'Eğer İstanbul'a gitmek istiyorsan, E 24 karayoluna girmen gerekir' bu tür bir emirdir. Kategorik emirler ise hiçbir koşulu göz önünde bulundurmadan, hiçbir kayda bağlamadan kesin ve mutlak olarak emrederler. 'Doğruyu söyle, zina yapma, hırsızlık yapma' bu ikinci tür emirlerdendir. Burada 'Dayak yemek istemiyorsan, doğruyu söyle' veya 'Kocası

tarafından öldürülmek istemiyorsan, evli bir kadınla ilişkiye girme' şeklinde koşullu bir emir veya tavsiye söz konusu değildir. Tersine 'Mutlak olarak, sonucu ne olursa olsun doğruyu söyle', 'Evli bir kadınla ilişkiye girme' şeklinde bir emir söz konusudur. İşte ancak bu ikinci tür emirler ve ikinci tür emirlerin sonucu olarak gösterilen davranışlar ahlâkî davranışlardır.

Kant ahlâkında üzerinde önemle durmamız ve kendimize sormamız gereken soru şudur: Aklımızla, saf akılla bir ve aynı şey demek olan ahlâkî bilinç veya vicdan kendisini neden ötürü bir buyruk, sert bir emir olarak ortaya koyar? Eğer insan özü itibariyle akılsa ve ahlâk buyruğu temelde aklın sesinden başka bir şey değilse biz neden onun sesini dinlemeye karşı çıkarız veya neden o ses kendisini bize zorlayıcı bir emir olarak ortaya koyar?

Kant'ın bu soruya verdiği cevap şudur: Çünkü biz sâdece akıllı bir varlık değiliz; aynı zamanda etten, duyarlılıktan, duygudan meydana gelen bir varlığız. Bundan dolayı akıl bir anlamda bizim özümüz olmakla birlikte bir başka anlamda bize aşkın bir şeydir ve ahlâklılık işte insanın bu ikinci yanının birinci yanına itaat etmesinden ibarettir.

Kant o görüştedir ki eğer biz sâdece bir hayvan veya aziz olsaydık, ahlâkî değerin bize kendisini bir buyruk olarak vaaz etmesine gerek kalmazdı: Hayvan olsaydık, aklımız olmayacağı için onun sesi ve buyruğu da olmazdı. Aziz olsaydık, yani duyusal, biyolojik yanımız olmasaydı veya hiç denecek kadar önemsiz olsaydı, ahlâkî buyruğa ve zorlamaya ihtiyacımız olmaz, ödevimizi kendiliğimizden ve ondan en büyük ölçüde haz duyarak yapardık. Ama insan olduğumuz için aklımız kendisini bize bir buyruk olarak seslenir ve onun sesini dinle-

mek, ona itaat etmek de bizim için belli ölçüde acı verici bir çabayı gerektirir.

Başka deyişle Kant için ahlâkın buyruğunun yerine getirilmesi ile insanın bu buyruğu yerine getirirken haz duyması birbirine yapısal bakımdan aykırı şeyler değildir. İnsan ahlâklı olmaktan haz da duyabilir veya mutlu da olabilir. Ancak felsefî olarak ahlâkî değer veya davranışla haz veya mutluluk arasında bir ayrım yapmak zorunludur. Ahlâkî davranış veya ahlâk buyruğunu yerine getirmek haz veya mutluluk verici olabilir. Ama bunun tersi doğru değildir; yani haz veya mutluluk, ahlâkın temel değeri veya amacı olamaz.

O hâlde Kant ahlâkının temel kaygısı veya amacı akla uygun davranmak, aklın sesini dinlemek ve bir ödev olarak kendisini ortaya koyan ahlâkî buyruğa itaat etmektir. Kant bu temelden hareketle belli ölçüde içerikli olan bazı ahlâk kuralları veya ilkeleri de geliştirir.

Kant ahlâkının birinci ilkesi, aklın birinci ilkesi olan çelişkiden kaçınmaktır. Buradan onun kategorik emperatifinin birinci kuralı veya maksimi çıkar: "Her zaman öyle davran ki davranışının ilkesi evrensel kural olarak herkes tarafından, bütün insanlar tarafından vaaz edilebilsin". Herhangi bir eylemde bulunmadan önce bu davranışımızın herkes tarafından tâkip veya taklit edilebilir bir davranış olup olmadığını kendimize sormamız gerekir. Örneğin başkasının da bana yalan söylemesini doğru bulmaksızın ben başkasına yalan söylemeyi doğru bulabilir miyim? Açıktır ki böyle bir kural, içinde bir çelişki barındırmaksızın savunulamaz. Oysa aklın birinci ve en önemli ilkesi, çelişkisizliktir. Kant ahlâkının bu ilkesi evrenselleştirilebilme ilkesi olarak adlandırılır.

Kant'ın ikinci maksimi, ahlâkî davranışlarda insanı en yüksek bir değer olarak almaya yöneliktir: "İnsanlığı kendinde ve başkalarında her zaman bir erek olarak alacak, hiçbir zaman bir araç olarak almayacak bir şekilde davran". Bu, diğer insanları istediğimiz bir şeyi elde etmenin bir aracı olarak kullanmamamız gerektiği anlamına gelir. Onlar bizim gibi akıllı fâillerdir ve aynı ödev ve talepler bizim kadar onlar için de geçerlidirler. O hâlde Kant, daha önce işaret ettiğimiz gibi insanı yalnızca değerlerin kaynağı olarak almakla kalmaz; aynı zamanda en yüksek değer kabûl eder. Onun bu ilkesinden kolayca köleliği ve daha genel olarak insanın insan tarafından sömürülmesinin her biçimini reddedeceği sonucu çıkar.

Kant'ın üçüncü ilkesi veya maksimi de ahlâkî otonominin önemini vurgular: "Her zaman akıllı iradeni evrensel bir yasa koyucu olarak tesis edeceğin bir şekilde davran".

Kant ahlâkının çok derin ve önemli bazı doğrular içerdiği muhakkaktır. Ancak bu ona da bazı eleştirilerin yöneltilmesine engel olmamıştır.

Bir defa Kant'ın ahlâkı gereğinden çok biçimseldir. Bize davranışımızın biçimi hakkında bir şey söylemektedir, ama onun içeriğiyle ilgili hemen hemen hiçbir şey söylememektedir. Oysa bizim davranışımızın içeriği, ödevimizin ne olduğu hakkında daha somut, daha açık bir görüşe ihtiyacımız vardır. Kant bize davranışımızın biçimi hakkında bir şey söylemektedir, ama onun nedeni hakkında hiçbir şey söylememektedir. Kant sanki bir dağ orada bulunduğu için o dağa tırmanmamız gerektiğini söylemektedir. Ama biz bir dağa, orada bulunduğu için değil bizimle ilgili birtakım iyi veya yararlı sonuçları olduğunu, örneğin adrenalimizi yükselteceği, bize bir şeyi ba-

şarma zevkini vereceği, kişiliğimizi geliştireceğini vb. düşündüğümüz için tırmanmak isteriz.

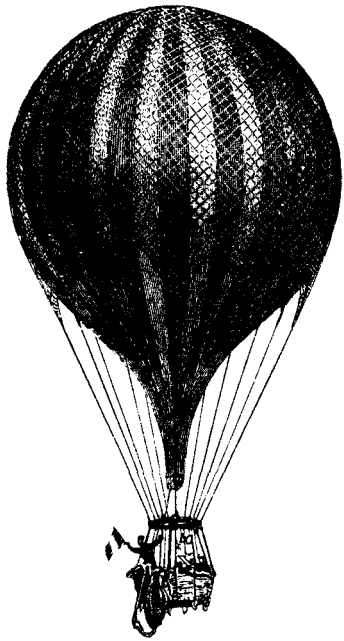
Sonra Kant ödev duygusundaki çatışmaları da hiç göz önüne almamaktadır. O sanki gerçek, içerikli hayatta ödevler arasında bir çatışma ihtimâli yokmuş gibi konuşmaktadır. Oysa gerçek hayat, ödevler arasında çatışmalar ve insanı bir seçim yapmaya zorlamalarla doludur. Ülkeme karşı ödev duygumun onun uğruna savaşmamı ve gerekirse ölmemi, aileme karşı ödev duygumun ise onları terk etmememi ve hayatta kalmamı benden istediği durumda ne yapmalıyım? Veya bir dostumun bana emanet ettiği bir sırrı saklamam mı, yoksa söylemem mi gerekir? Dostuma karşı ödev duygum onu saklamamı, yalan söylemememe ilişkin ödev duygum ise onu açıklamamı benden isteyebilir. Bu durumda hangi buyruğa uyacağım?

Sonra Kant'ın bir eylemin sonuçlarını hiç hesaba katmaması ne kadar doğrudur? Ben her durumda koşulsuz olarak doğruyu söyleme hakkına sâhip miyim? Örneğin bir arkadaşımın eşini bir erkekle oldukça samimî bir şekilde gördüm. Arkadaşımı ilk gördüğüm anda ona da doğruyu söylemeli miyim? Sonuçlarını hesaplamadan bunu nasıl yapabilirim? Bunu söylemek bir ailenin dağılmasına, üyelerinin, özellikle çocukların mutsuz olmasına yol açsa bile bunu söylemeli miyim?

Bir eylemin ahlâkîliğini onun sonuçlarına bağlamak gibi, sonuçlarını hesaba katmadan salt yapılışındaki iyi niyete bağlamak da aynı ölçüde sağduyuya aykırı gibi görünmektedir. İyi niyet bir eylemin ahlâkî değerinin zorunlu şartı olabilir; ancak acaba onun yeter şartı mıdır? Ünlü bir sözde de denildiği gibi 'Cehenneme götüren yollar iyi niyet taşlarından döşenmiş' değil midir? Ortaçağ'da sapık görüşlü olduğu düşünülen ki-

şilere Engizisyon mahkemelerinin yargıçları çeşitli işkencelerde bulunurken, onları ateşte diri diri yakarlarken kötü niyetli miydiler? Onların niyeti kendilerini daha büyük bir azaptan, ruhlarını ebedî cehennem azabından kurtarmak için bu 'sapıklar'ın bu dünyadaki, yani gelip geçici dünyadaki bedenlerini ortadan kaldırmak değil miydi?

Haklı olarak işaret edilmiş olduğu üzere gerçekten ahlâkî olan bir eylem, salt iyi niyete dayanan bir eylem değildir; aynı zamanda etkili iyi sonuçları olan bir eylemdir. Bundan dolayı o iyi niyetten başka şeyler, örneğin akıl, iyi hesap, iyi niyetin somut şartlara uydurulmaları vb. gerektirir. Bu çerçevede olmak üzere Hegel hatta Kant'ın 'iyi niyetli ruh' kuramının arkasında gizli bir bencilliği sakladığını göstermiştir. Kant, şartlar ne olursa olsun, hatta bir mâsumun hayatını kurtarmak söz konusu olsa bile asla yalan söylememek gerektiğini söylemektedir. Bu ahlâkî bir eylemde insanın karşılaşabileceği zahmetli araştırmaları, tartışmaları, kaygıları ortadan kaldırmak anlamına gelmez mi? Kant bize' İyi niyetli ol, gerisini düşünme' demektedir. Oysa gerçek hayatta biz hep gerisini, sonuçları düşünmek zorunda değil miyiz? Bundan dolayı ünlü bir Fransız ahlâk düşünürü, C. Péguy şöyle diyebilmiştir: 'Kant'ın elleri temizdir; ancak elleri yoktur'.



ALTINCI BÖLÜM

SİYASET FELSEFESİ

Siyaset Nedir?

İNSANLIK TARİHİNDE NE KADAR GERİYE GİDERSEK GİDELİM, insanların ilk ortaya çıktıkları andan itibaren toplum hâlinde yaşadıklarını mâkûl bir varsayım olarak alabiliriz. Başka deyişle, toplum-öncesi bir durum, filozofların, toplumbilimcilerin, siyaset kuramcılarının yalnızca toplumu anlamak, açıklamak ve temellendirmek için baş vurdukları zihinsel bir kurgudan fazla bir değere sâhip değil gibi görünmektedir. O hâlde insanların aile, klan, kabile gibi küçük toplumsal örgütlenmeler içinde de olsa her zaman bir toplumda veya toplulukta ve başka insanlarla toplumsal ilişkiler içinde yaşamış olduklarını farz etmek doğru olacaktır.

İnsanın toplum içinde başka insanlarla ilişkisi şüphesiz ahlâk dediğimiz bir kurumun varlığını gerektirmiştir. İnsanlar her zaman belli bir topluluk veya toplum içinde ve ahlâk kuralları denen kurallar tarafından yönlendirilmiş veya yönetilmiş olarak yaşamışlardır. Ancak tarihin nispeten ileri dönemlerinde insanlar, deyim yerindeyse, doğal ahlâkî toplumdan yeni bir toplum biçimine, hukukî-siyasal topluma geçmişlerdir.

Hukukî-siyasal toplum derken kastettiğimiz, bir toplumun üyelerinin belli bir egemen gücün yönetimi altında birbirleriyle aynı zamanda hukukî ilişkilere girdikleri, bu egemen güç tarafından çıkarılan yasalara uymak suretiyle yaşadıkları toplum biçimidir.

İşte insanların bir egemen gücün, yani devletin yönetimi altında ve bu egemen güç, yani devlet tarafından konulan kurallar, yani hukuk ve yasalar düzenine uygun olarak yaşama tarzlarından doğan olayları siyasal olaylar olarak tanımlayabiliriz. Siyaset felsefesini de şimdilik basit olarak aynı politik otoriteye, aynı yasaya itaat eden insanların meydana getirdiği siyasal topluluğu konu alan felsefî bir inceleme dalı olarak adlandırabiliriz.

Siyaset Felsefesi ve Etik

Ahlâkın, genel olarak, insanın başka insanlarla olan ilişkilerinden meydana gelen bir alan olduğunu söylemekte bir mahzur yoktur. Ahlâk denen bu alanın ve bu alan içinde birbirleriyle karşılaşan insanların ilişkilerinin, yani ahlâkî ilişkilerin iki türlü ele alınabileceğini biliyoruz. Bu ilişkiler

a) Önce herhangi bir değerlendirme veya yargılamadan bağımsız olarak tarihte ve toplumlarda fiilen ortaya çıktıkları biçimde tasvirî (*descriptive*) ve açıklayıcı (*explicative*) bir araştırmanın konusu edilebilirler. Bu araştırmada insanların hangi ahlâklara veya ahlâkî kurallara göre, nasıl ve niçin yaşadıkları olgusal-empirik bir şekilde ele alınır. Buna ahlâkî âdet veya geleneklerin empirik-bilimsel bir incelemesi diyebiliriz. Böyle bir incelemede aynı zamanda tarihte çeşitli zamanlarda ve

farklı toplumlarda insanların kendilerine uygun olarak yaşadıkları ahlâkî kuralların, âdet ve geleneklerin hangi şartlar altında ve neden dolayı ortaya çıktıkları da soruşturma konusu edilebilir.

b) Ancak öte yandan toplumda hüküm süren ahlâkî âdetler, gelenekler, kurallar, inançların, insanlar arasındaki mevcut ahlâkî ilişkilerin, temele alınan ahlâkî bir iyiden, felsefî bir doğrudan, değerden hareketle eleştirilmesi, yargılanması, tek kelime ile değerlendirilmesini amaçlayan başka bir etkinliğin de mümkün ve var olduğunu biliyoruz. Buna daha önce işaret edildiği üzere ethik veya ahlâk felsefesi demekteyiz. Ahlâk felsefesinin mevcut ahlâk geleneklerini, ahlâk kurallarını, ahlâkî inançları anlamak ve açıklamaktan çok yargılamak ve değerlendirmek isteyen bakış açısından ve olanda, var olanda olması, var olması gerekeni gerçekleştirmek isteyen amacından hareketle insanlara birtakım doğru ahlâkî önerilerde bulunmayı hedefleyen bir etkinlik olduğunu da biliyoruz.

Şimdi ahlâk alanı ve kurumu ile ilgili yaptığımız bu ayrımı daha da geçerli olarak siyaset alanı ve kurumu için de yapabiliriz. Yani insanlar arasındaki ahlâkî ilişkilerden farklı bir ilişki tarzı olduğunu söyleyebileceğimiz siyasî ilişkiler ve bu ilişkilerin yaratmış olduğu yine ahlâkî kurum, olgu ve süreçlerden farklı olan siyasî kurumlar, olgular ve süreçler, hem bilimsel, hem felsefî bir incelemenin konusu yapılabilirler. Daha başka bir deyişle devlet, hükümetler gibi siyasî kurumların, egemenlik, hukuk gibi siyasî olguların, krallık, teokrasi, demokrasi gibi siyasî rejimlerin vb. tarihte hangi zamanlarda, hangi toplumlarda hangi biçimlerde, hangi faktörlerin etkisi

altında fiilen, nasıl ortaya çıktıkları ve nasıl iş gördükleri tasvirî, empirik, olgusal, kısaca bilimsel bir incelemenin konusu yapılabileceği gibi bütün bunlar iyi bir siyasal kurum, doğru bir siyasal rejim, âdil bir hukuk sistemi, kısaca insan doğasına uygun ve insanı mutlu etmesi mümkün olan iyi bir siyasal yaşama biçiminin nasıl olması gerektiği yönünde sorular soran felsefî-değersel bir soruşturmaya da konu edilebilirler. Birinci tür araştırmayı siyaset bilimi, siyaset sosyolojisi, pozitif hukuk bilimi, siyaset kuramı gibi bilimsel disiplinlerin üstlenmesine karşılık ikinci tür inceleme, tahmin edilebileceği gibi siyaset felsefesinin özgün ilgi alanını oluşturmaktadır.

O hâlde genel olarak siyaset felsefesi, ahlâk felsefesine benzer; hatta bazılarına göre o ahlâk felsefesinin bir dalıdır. Eğer ahlâk felsefesini 'insan için genel olarak iyi hayatın ne olduğu'nu araştıran ve buna bağlı olarak 'insanların nasıl yaşaması ve davranması gerektiği'ni belirlemeye çalışan bir disiplin olarak tanımlıyorsak, siyaset felsefesinin de aradığı şeyin bundan farklı olmadığına işaret ettik. Yalnız o bu soruyu daha özel olarak 'İnsan için siyasal iyi nedir ve insanın bu siyasal iyiyi gerçekleştirmek için ne yapması gerekir?' şeklinde sormaktadır Bu, siyasete ahlâk açısından bakılması ve onun ahlâk açısından değerlendirilmesidir.

Bu görüş açısını savunanların başına Aristoteles'i yerleştirebiliriz. Aristoteles politika ve ethiğin aynı amaç peşinde koştuklarını ileri sürer. Bu amaç, insan için mümkün olan iyi hayatı, iyiyi gerçekleştirmektir. Ancak politikanın aradığı iyi, son tahlilde insanın, birey insanın birey insan olarak iyisi ve mutluluğudur. Toplumun veya devletin bunun dışında insanı, birey insanı aşan kendine özgü bir iyisi veya mutluluğu

söz konusu değildir. Site, toplum veya devlet ancak bu iyinin sağlanması için doğal ve zorunlu bir araçtır. O hâlde politika temelde bir ahlâktır ve öyle görülmelidir. Buna paralel olarak siyaset felsefesi de daha genel ve aslî olan ahlâk felsefesinin bir alt dalı olarak kabûl edilebilir.

Öte yandan ahlâkı siyasetin, dolayısıyla ahlâk felsefesini siyaset felsefesinin bir parçası, alt dalı olarak da görmek mümkündür. Bu görüşü savunanların başında ise Platon ve İslâm dünyasında Farabi bulunur. Öte yandan Aristoteles'te bu görüş yönünde de bazı şeyler vardır.

Bu bakış açısına göre insan hayatı, şüphesiz iyi bir insan hayatı ancak iyi bir siyasal-toplumsal örgütlenme içinde mümkündür. Erdemli bir toplum, erdemli bir siyasal yönetim, âdil bir hukuk düzeni olmazsa insanın salt olarak bireysel varlığını veya varlığının devamını sağlamak mümkün olabilir. Ama insanın kendisi için yaratılmış veya varlığa getirilmiş olduğu iyisini gerçekleştirmesi düşünülemez. "İnsan, doğası itibariyle medenî bir hayvandır" ve 'Kent için iyi olanı elde etmek ve korumak, birey için iyi olanı elde etmeden daha önemli ve amaca daha uygundur'. Burada tırnak içinde verdiğimiz son cümleler de Aristoteles'e aittir.

Hangi bakış açısı benimsenirse benimsensin, siyasetin ahlâkla, siyaset felsefesinin de ahlâk felsefesiyle sıkı ilişkiler içinde olduğu görülmektedir. Bunun kaynağında her ikisinin de insanî iyi ve mutluluk sorunu ile, iyi yaşama sorunu ile ilgili konuları ele almaları ve bu ele aldıkları konulara –bireysel davranışlar, siyasal kurumlar– salt açıklayıcı ve betimleyici bir tarzda yanaşmakla yetinmeyip, onlar hakkında değer yargılarında bulunmaları olgusu yatmaktadır.

Siyaset Felsefesi ve Siyaset Bilimi

Zamanımızda bir bilim niteliğinde siyaset incelemesi veya araştırmalarının (asıl anlamında siyaset biliminin, siyaset sosyolojisinin) var olup olmadığının veya onların siyaset felsefesinin bakış açısından pratikte kendilerini ne ölçüde gerçekten kurtarabildiklerinin tartışmasına girmeksizin, kuramsal olarak siyaset felsefesi ile siyaset bilimi arasında açık bir ayrım yapılabilir. Ayrıca da yapılmalıdır.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi siyaset bilimi –ve siyasî-hukukî alanı konu alan benzeri bilimler– başta devlet olmak üzere siyasal kurumları, siyasal rejimleri (örneğin krallık, tiranlık, diktatörlük, meşruti yönetim, demokratik yönetim vb.), siyasal yapı ve süreçleri, siyasal ilişkileri (örneğin egemenlik, uyrukluk vb.) sistemli bir biçimde ve herhangi bir değer yargısında bulunmaksızın, sırf açıklayıcı ve betimleyici bir tarzda inceleyen bilim dalıdır –veya dallarıdır–. Buna karşılık siyaset felsefesinin, belli bir hayat felsefesinin, siyasî iyi denen değerin ışığı altında siyasal şeylerin doğasını araştıran, meşruiyetlerini sorgulayan ve yine siyasal şeyleri en iyi siyasî düzenle ilişkileri açısından ele alıp değerlendiren bir değer felsefesi alanı olduğunu tekrar etmemiz gerekir.

Siyaset Felsefesine Farklı İki Yaklaşım

Ahlâk felsefesinde olduğu gibi siyaset felsefesinde de klâsik ve modern kuramlar veya yaklaşımlar diye iki tür kuram veya yaklaşımdan söz edilebilir. Klâsik siyaset kuramları, kaba bir biçimde söylersek 'ideal bir toplumun gerçekleştirilmesi konusunda öğütler veren' kuramlardır. Buna karşılık modern si-

yaset kuramları, esas olarak 'bu tür öğütlerin anlamlarının ne olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışan' kuramlardır. O hâlde burada da ahlâk felsefesinde olduğu gibi daha çok felsefî analize ağırlık verilmektedir. Nasıl ki modern ahlâk kuramları ödev, vicdan, mutluluk vb. gibi kavramların gerçekte ne anlama geldiğini analiz etmek ve açıklığa kavuşturmakla ilgilenmekteyseler, modern siyaset kuramları da devlet, iktidar, egemenlik, meşruiyet, hukuk vb. gibi siyasal kavramların analizi ve açıklığa kavuşturulması ile ilgilenmektedirler.

Siyasetle ilgili olarak bu modernist yaklaşım hakkında söyleyeceğimiz, ahlâkla ilgili olarak modernist yaklaşım hakkında bir önceki bölümde söylediğimiz şeyin aynı olacaktır: Modernist siyaset kuramları, siyaset felsefesinin doğru ve haklı bir parçasını teşkil etmektedir. Ancak bu, öğüt verici diye nitelenen siyaset kuramlarının geçmişte ve şimdi, siyaset felsefesinin belki daha değerli bir diğer parçasını oluşturduğunu düşünmemize engel değildir. Felsefî analizin meyvesi, felsefî sentezdir ve açıklamanın doğal sonucu da öğütte, öneride bulunmaktır.

Siyaset Felsefesi ile Sosyal Bilimler veya İnsan Bilimleri Arasındaki İlişkiler

Her siyaset kuramı, belli bir insan doğası anlayışına dayanır. Örneğin Yeniçağ'ın ünlü siyaset felsefecisi Hobbes'a göre insan, doğası gereği bencildir ve onun bütün eylemleri, bu bencil doğasının arzularını tatmin etme yönündeki çabaları olarak açıklanabilirler. Şimdi bu tür bir insan doğası anlayışından hareket eden Hobbes'un siyaset kuramında varacağı sonuçla, insanın doğası gereği hiç de bencil olmadığını, onun zaman

zaman veya aynı ölçüde başkalarının iyiliği için çalıştığını ve diğer insanlarla işbirliği yapmaktan da hoşlandığını söyleyen Locke'un veya insanın, doğası bakımından kesinlikle iyi olduğunu, kötülüğün ise uygarlığın eseri olduğunu söyleyen Rousseau'nun siyaset felsefelerinde varacakları yer şüphesiz birbirinden farklı olacaktır.

Öte yandan insan doğasının ne olduğu, insanın biyolojik, fizyolojik, psikolojik yapısı ve özellikleri çeşitli bilimlerin, bu arada özellikle psikoloji, sosyoloji, antropoloji vb. gibi insan bilimlerinin araştırma konusudur. O hâlde bu konuda bu bilimler tarafından sağlanacak bilimsel veriler, bulgular, siyaset kuramlarının değerlendirilmesinde, red veya kabûl edilmelerinde veya başka bir siyaset kuramının geliştirilmesinde hayatî öneme sâhip olacaklardır. Bu tür verilerden haberdar olmaması veya onları kaale almaması bir siyaset felsefecisinin çabalarının değerini hiç şüphesiz büyük ölçüde azaltma tehlikesi gösterecektir.

Siyasetin Gerekliliği

Etrafımızda zaman zaman siyasetten şikâyet edildiğini duymaktayız. Yine en gelişmiş Batı toplumlarında yurttaşların siyasî hayata aktif olarak katılma ve onu şekillendirme konusunda zaman zaman isteksizlik veya kayıtsızlık gösterdikleri, örneğin özellikle genel seçimlere katılan seçmen sayısının bazen çok aşağılara düştüğü bilinmektedir.

Siyasî rejimlerin bazı nedenlerle bazı noktalarda tıkanmaları, toplum için gerekli çözümleri üretmekte başarısızlık göstermeleri, siyasetçilerin çeşitli nedenlerle kendilerine beslenen umutları boşa çıkarmaları bir şey, siyasetin insan hayatındaki önem ve gerekliliğini gözden kaçırmak başka bir şeydir.

Aklı başında hiç kimsenin istese de istemese de siyasetten kaçınılamayacağını görmesi gerekir. Siyasetten kaçınmanın kendisi olsa olsa kötü bir siyaset olabilir. Hayatımızın büyük bir bölümünün siyasî kurumlar ve süreçler tarafından belirlendiği günümüz dünyasında siyasetten kaçmak, hayattan kaçmaktır. Çünkü unutmayalım ki siyaset veya siyasetçiler savaşlar ve barışlar, özgürlükler veya kölelikler üzerinde karar vermektedirler. Özel bireysel ahlâkî kararlarımız neticede kendimiz, ailemiz, dostlarımız gibi oldukça sınırlı bir çevre üzerinde olumlu veya olumsuz bazı sonuçlara yol açmaktadır. Oysa bir siyasetçinin veya siyasal grubun aldığı siyasî bir karar, bir ulusun, başka ulusların, hatta insanlığın kendisinin kaderi üzerinde etkili olabilme potansiyeline sâhiptir. Çağdaş devletlerin gücü eskiden olduğundan çok daha fazladır. Zamanla devletin gücünün azalacağı, hatta ortadan kalkacağı yönündeki kehanetler veya beklentiler kesinlikle boşa çıkmıştır. O, bugün istesek de istemesek de, beğensek de beğenmesek de yurttaşlarının veya uyruklarının hayatlarının hemen her alanını kapsama, bu alanların bütün ayrıntılarını bilme, şekillendirme imkânına kavuşmuştur. İnsanların artık eskiden olduğu gibi, dağ başına gidip devletten kaçma imkânları kalmamıştır. O hâlde insanlar ya devleti ve siyasî hayatı sürekli ve bilinçli bir sorgulama ve denetim altında bulundurup, onların doğru buldukları bir biçimde şekillendirilmesine aktif olarak katılacaklar veya kendilerinin ve hayatlarının en arzu etmedikleri bir biçimde devlet ve diğer siyasî mekanizmalar tarafından biçimlendirildiğini görmek zorunda kalacaklardır. O hâlde siyaset, insanın kendisinden kaçınamayacağı ve kaçmaması gereken kaderidir. Ünlü bir deyişi biraz değiştirerek söylersek 'Siyaset artık yalnızca siyasetçilere bırakılamayacak kadar ciddî bir iş" hâline gelmiştir.

Bununla birlikte bu olgu veya bu olguya ilişkin tespitimiz, hayatımızın bütün alanlarını siyasîleştirmek gibi gereksiz, hatta zararlı bir eğilimi gözden kaçırmamıza ve eleştirmemize engel olmamalıdır. Şüphesiz insanların toplumsal hayatı genel olarak bir bütündür ve bu bütün içinde onun çeşitli parçalarının birbirleriyle şu veya bu ölçüde ilişkileri vardır. Ancak öte yandan bu parçaların veya alanların, örneğin ekonomik, dinsel, sanatsal, ahlâkî alanların belli ölçüde kendi otonomileri, kendi yasaları ve kuralları, kendi değerleri de vardır ve olmalıdır. Sanatı sırf ekonominin, ekonomiyi sırf ahlâkın, hatta ahlâkı sırf siyasetin –veya tersi– normları, kuralları, değerleri ilk yargılamak veya onların bazılarını diğerlerine, özellikle esas kabûl edilen tek bir tanesine indirgemek yanlış ve zararlı sonuçlara yol açmaktadır. Yakın tarihimizde yaygın bir şekilde gördüğümüz gibi sanatı veya ekonomiyi siyasetin ışığında anlamak ve yönlendirmek teşebbüsleri hem sanatın ve ekonominin, hem de siyasetin kendisinin zararına bazı olumsuz sonuçlara yol açmıştır. Bu eğilim hem sanat alanında başarısız ve kısır birtakım eserlere, hem ekonomi alanında zararlı birtakım tıkanmalara, hem de siyasetin kendi alanında gereksiz yüklere, bagajlara neden olmuştur. İnsanî kültürel faaliyetler alanında indirgemeciliğin (*reductionisme*) başarılı olduğunu gösteren ciddî bir örnek mevcut değildir.

Siyaset Felsefesinin Problem ve Kavramları

Siyaset felsefesinin problemleri insanların toplum hâlinde ve siyasal bir örgütlenme içinde yaşamalarından doğan siyasî problemlerdir. Bu problemlerin en önemlileri doğal olarak egemen varlığa, yani devlete ilişkin problemlerdir. Hatta bir

bakıma siyaset felsefesinin egemen varlığı konu alan devlet felsefesinin kendisinden başka bir şey olmadığı söylenebilir.

Devlete ilişkin felsefî sorgulamanın başında paradoksal bir şekilde devletin kendisinin gerekli olup olmadığını soruşturma vardır. Siyaset filozofları içinde devletin kendisinin bir iyilik olmaktan çok kötülük, bir özgürlük aracı olmaktan çok insanların doğal, gönüllü birlikteliklerine aykırı düşen, hatta ona engel olan bir baskı aracı olduğunu savunanlar olmuştur. Aşağıda daha ayrıntılı olarak göstermeye çalışacağımız gibi birçok siyaset filozofu (bazı Sofistler, Kinikler, Proudhon, hatta Marx'ın kendisi) farklı gerekçelerden hareketle devletin gerekli ve yararlı bir kurum olmadığını, hatta kesinlikle zararlı olduğunu, dolayısıyla ortadan kaldırılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık başka bazıları, gerek insan hayatının mümkün olması, gerekse nitelik bakımından üstün bir hayatın yaşanabilmesi için devletin gerekli veya değerli bir kurum olduğuna hükmetmişlerdir.

Siyaset felsefesinin diğer önemli bir problemi kimin yönetmesi gerektiği problemidir. Toplumsal hayat için bir egemenin varlığını gerekli görenler arasında doğal olarak önemli bir tartışma, bu egemenin kim olması gerektiği konusunda yoğunlaşmıştır. Belki bu konudaki tartışmaları da basit olarak iki görüş etrafında toplamak mümkündür.

Tarihte uzun bir süre insanlar doğrudan doğruya Tanrı olduğunu veya Tanrı'nın yer yüzündeki temsilcisi olduğunu iddia eden kişiler tarafından yönetilmişlerdir. Buna paralel olarak da siyasî iktidarın, egemenliğin Tanrı'ya ait olması, insanların kendilerine göre yaşadıkları yasaların Tanrı tarafından konulan yasalar olması gerektiğini savunan düşünürler

çıkmıştır. Bilindiği gibi buna Tanrı'nın egemenliği kuramı ve bu kurama dayanan siyasî yönetim biçimine de Tanrı'nın yönetimi (teokrasi) denir.

Teokrasinin kelime anlamı, Tanrı'nın egemenliği, Tanrı'nın iktidarıdır. Bu yönetim biçiminde toplumu yönetmek üzere kendisine dayanılan yasalar da tanrısal yasalar, yani 'şeriatler' olarak bilinir. Buna karşılık zaman bakımından içinde bulunduğumuz çağa daha yakın dönemlerde yine farklı neden ve gerekçelerle egemenin insanlar olması ve siyasî varlığı oluşturan kural ve yasaların insanların doğal yetilerinden, doğal niteliklerinden, doğal ihtiyaçlarından kaynaklanan yasalar olmaları gerektiği görüşü ağır basmıştır. Teokrasi taraftarı düşünürlerine örnek olarak Batı dünyasından St. Augustinus ve Bossuet'yi, İslâm dünyasından ise Gazali ve İbni Teymiyye'yi verebiliriz.

Egemenliğin insanlara ait olması gerektiğini savunanlar arasında da bu insanların ne tür insanlar olması gerektiği konusunda görüş ayrılıkları vardır: Acaba bu insanlar yönetim bilimi veya sanatına, yasaların bilgisine diğer insanlardan daha fazla sâhip olan veya sâhip olması mümkün olan bilgili, uzman, profesyonel insanlar (seçkinler, teknokratlar) mı olmalıdırlar; yoksa bütün insanlar doğal olarak doğru ahlâkî bir hayat yaşamak, doğru ahlâkî seçimler yapabilmek yetisine sâhip oldukları gibi doğru siyasî kararlar vermek, doğru ve âdil yasalar yapmak yetkisine sâhip midirler? Daha basit deyişle acaba yöneticiler uzmanlar, bilginler, filozoflar, kısaca seçkinler (havâs) mı olmalıdır, yoksa bir bütün olarak halk (avâm) mı doğrudan veya seçtiği temsilciler aracılığıyla kendini yönetmelidir?

Birinci görüşü savunanların temsil ettikleri veya önerdikleri siyasî rejime Yunanca 'en iyilerin yönetimi, egemenliği' anla-

mına gelen bir kavramla 'aristokrasi 'dendiğini biliyoruz. İkinci görüşte olanların temsil ettikleri veya savundukları siyasî rejim ise yine Yunancada 'halkın iktidarı, egemenliği anlamına gelen bir kavramla 'demokrasi' olarak adlandırılmaktadır.

Seçkinlerin yönetimi anlayışını savunanların başında ünlü Yunan filozofu Platon ve Aristotoles gelmektedir. Aynı görüşü savunanlar içinde yine birkaç isim olarak İslâm dünyasından Farabi'yi, Batı dünyasından St. Simon'u, A. Comte'u ve belli bir ölçüde Hegel'i verebiliriz. Halkın iktidarını, egemenliğini savunanlar arasında ise Yunan dünyasında Protagoras'ı, yakın çağlarda Batı dünyasında Rousseau'yu, başta Locke, Hume, Mill, Hayek vb. olmak üzere liberal gelenekten gelen bütün düşünürleri, bunlarla aynı ölçüde kararlı görünmemekle birlikte ve belli kayıtlar altında Marx'ı ve onun geleneğinden gelen sosyalist düşünürleri sayabiliriz. Kendi aralarında başka konularla ciddî görüş ayrılıkları içinde olsalar da bütün bu filozoflar ideal bir siyasî düzende halkın kendisinin egemen olması konusunda görüş birliği içindedirler.

Konuya uzmanların mı yoksa genel olarak halkın mı egemen olması gerektiği sorusundan biraz başka bir şekilde yaklaşıp onu tek bir kişinin mi, bir azınlığın mı, yoksa çoğunluğun mu egemen olması gerektiği şeklinde ortaya koyarsak, bu kez üçüncü bir şıkkın, yani tek bir kişinin egemen olması gerektiğini savunan şıkkın da ortaya çıkacağı açıktır. Gerçekten de egemenliğin kaynağını insanî ihtiyaç ve gerekliliklerde aramak ve bulmakla birlikte egemenin tek bir kişi olması görüşünü savunanlar da olmuştur. Bu görüşü savunanların en ünlü temsilcisi Hobbes'tur. Platon, Aristoteles ve Farabi'nin de egemenin âdil, erdemli, bilge bir kişi olması şartıyla tek bir kişi olmasına herhangi bir itirazları yoktur. Hatta Aristoteles'in iyi

rejimler içinde en iyisinin erdemli bir monarşi olduğunu açıkça söylediği gibi Farabi'nin de ideal rejiminde yönetici olarak peygamber-hükümdarı teklif ettiğini biliyoruz.

Siyaset filozoflarını, toplumsal hayat için gerekli olduğunu düşündükleri egemenliğin mutlak ve sınırsız mı, yoksa şartlı ve sınırlı mı olması gerektiği konusundaki farklı görüşlerinden ötürü de ayrı bir sınıflamaya tâbi tutabiliriz. Farklı gerekçelerden hareket etmekle birlikte gerek teokrasi taraftarları, gerek Hobbes gibi bir monarşi taraftarı, gerekse Rousseau gibi bir demokrasi taraftarı egemenliğin mutlak, sınırsız olması gerektiği konusunda görüş birliği içindedirler. Buna karşılık Montesquieu, Locke, Mill, Hayek gibi birçok düşünür veya filozof yöneticinin, iktidar sâhibinin egemenliği kullanışına kesin olarak bazı kayıtlar, sınırlar getirilmesi gerektiği görüşünü savunmaktadırlar. Siyaset kuramı teminolojisinde birinci görüş 'mutlakıyetçilik' (*absolutisme*) olarak adlandırılır. İkinci görüşe ise 'meşruti (şartlı) egemenlikçilik', 'anayasal yönetimcilik' (*constitutionalisme*) denmektedir.

Bir teokrasi taraftarı için Tanrı'nın iradesi, bu iradesinin ürünü olan yasalar koyma hakkı tartışılamaz olduğu için Tanrı'nın egemenliğinin mutlak ve sınırsız olması gerekeceği tabiîdir. Hobbes ise siyasal toplumu meydana getiren insanlar arası sözleşme kavramından ve insanların kendi aralarında yaptıkları bu sözleşme sonucunda doğal durumda sâhip oldukları bütün hak ve yetkilerini bir egemene devrettikleri görüşünden hareket ettiği için mutlakçı egemenlik görüşünün yanını tutar ve siyasal mutlakıyetçiliğin en önemli bir taraftarı olarak zikredilmeyi hak eder. Yine mutlakçı bir demokrasi, yani egemenliğin kaynağı olarak mutlak bir 'halk iradesi', 'genel irade' kavramından hareket eden Rousseau 'halkın sesinin hakkın

sesi' olduğunu, halkın iradesinin tanımı gereği yanılmaz olduğunu savunarak halk iradesine herhangi bir sınır konulmasından ve egemenliğin herhangi bir şekilde paylaştırılmasından hoşlanmadığı için bu grup içinde anılmayı hakkeder. Yine bu özelliğinden ötürü Rousseaucu demokrasi bazıları tarafından haklı olarak 'totaliter demokrasi' adıyla da adlandırılır.

Buna karşılık Lord Acton'un "Her iktidar bozar; mutlak iktidar, mutlaka bozar" temel görüşünü paylaşan birçok siyaset filozofu bir yandan egemenliğin bölünmesi, kuvvetler ayrılığı ilkesini savunur, yasama gücünün karşısına veya yanına ondan bağımsız yürütme ve yargı güçlerini yerleştirirken; öte yandan siyasî egemenliği bireylerin vazgeçilmez, devredilmez temel doğal hakları bulunduğu anlayışıyla belli kayıtlar altında ve sınırlar içinde tutmak ister ve bu sınırları anayasalarla sıkı bir şekilde belirlemeye çalışır. Yukarda işaret ettiğimiz gibi egemenliğe anayasalarla konulan bu kayıtlar ve sınırlamalardan ötürü bu tür rejimlere anayasal meşruti rejimler denir. Böyle bir görüşü savunan Locke, Mill, Hayek gibi kişiler de 'anayasal demokrasi'nin taraftarı olarak adlandırılmayı hak ederler.

Siyaset felsefesinin en son işaret ettiğimiz egemenliğin mutlak mı yoksa sınırlı mı olması gerektiğine ilişkin probleminin önemli uzantısı olan bir diğer problem, bireyle devlet arası ilişkiler problemi veya bireylerle devlet arasında ilişkilerin ne şekilde olması gerektiğine ilişkin problemdir. Bu problemi daha özel olarak sivil toplumla devlet arasındaki ilişkilerin ne şekilde olması gerektiği problemi olarak da ortaya koyabiliriz. Örneğin Hegel'in devleti, Tin'in özgürlüğe ve kendi kendisine yeterliliğe doğru giden evriminin en üst bir aşaması olarak kabûl ettiğini biliyoruz. Kısaca tekrar edecek olursak Hegel'e göre devlet, bireylerden ve bireylerin kendi aralarında kur-

dukları toplumsal ilişkilerin ifadesi olan sivil toplumdan daha üstün ahlâkî bir kurumdur. Buna karşılık liberal Anglosakson siyaset felsefesi geleneği (örneğin Locke, Bentham, Mill gibi filozoflar), yukarda kısaca işaret ettiğimiz gibi, devleti bireylerin vazgeçilmez, dokunulmaz, doğal birtakım haklarının (örneğin yaşama, mülkiyet, özgürlük vb. haklarının) korunması için oluşturdukları yapay bir kurum olarak gördükleri için, ona bireyleri ve bireylerin gönüllü ilişkilerinin toplamı olan sivil toplumu aşan herhangi bir ontolojik veya deontolojik değer atfetmemektedirler. .

Zamanımızda devletin işlevi ve görevleri konusunda gerek dünyada gerekse ülkemizde ateşli tartışmalar yapılmaktadır. Devleti meşru ve gerekli bir kurum olarak görenlerin bazıları, onun görevini dış ve iç güvenliği ve yargı işlevini yerine getirmekle sınırlı tutmak istemektedirler. Bunlara göre devlet kısaca ordu, polis ve mahkemelerdir. Buna karşılık başka bazıları devletin, yurttaşların eğitimi, sağlığı ile de ilgilenmesi gerektiğini düşünmektedir. Bazıları bunlara, devletin toplumda zayıf durumda bulunanları koruması, yoksullara gelir aktarımı yapması görevlerini de eklemektedir. Böylece 'hukuk devleti'nin yanında 'sosyal devlet' kavramı ortaya çıkmaktadır. Başka bazıları daha da ileri giderek devletin ekonomik hayata müdahale etmesi, hatta ekonomik hayatı tamamen kendisinin yönetmesi gerektiğini söylemektedir (devletçi akımlar ve komünizm)..

İşte bütün bu ve benzeri problemler, herhangi bir siyaset felsefesinin ana problemleridir. Bu problemleri tartışırken kendilerine dayanılan ve geliştirilen 'devlet, yönetim, iktidar, güç, yasa, hukuk, demokrasi, diktatörlük' vb. gibi kavramlar da siyaset felsefesinin temel kavramlarını meydana getirmektedir.

Devletin Gerekliliği ve Anarşizm

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bir siyaset kuramının ilk sorunu, devletin gerekli olup olmadığı sorunudur. Bazı düşünürler insanların devlet olmadan da âdil ve uyumlu, barışçıl bir düzen içinde yaşayabilecekleri, insanların üstünde bir devlet sisteminin kurulmasının onlara zarar verdiği ve kötülük ettiği kanısındadırlar, Bu görüşe felsefî anlamda 'anarşizm', bu görüşü savunanlara da felsefî anlamda 'anarşist' denir.

Felsefe tarihinde çeşitli filozoflar farklı biçimlerde benzer görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin Sofistler bu filozoflardandır. Onların yaptığı temel ayrımlardan biri 'doğa-yasa' ve 'doğal olan-yasal olan' ayrımıdır. Sofistler genel olarak doğal olanı insanın özüne uygun, dolayısıyla doğru ve iyi olarak kabûl ederler. Yasal olan ise onlara göre insanın özüne aykırı, yalnızca toplumun ve uylaşımın (*convention*) sonuçları olan şeydir ve dolayısı ile yapay ve kötüdür. Örneğin kölelik, bazı Sofistlere göre, işte böyle yapay bir kurum olup doğada kendisine rastlamadığımız, dolayısıyla ortadan kaldırılması gereken bir kurumdur. Öte yandan bu tür yapay, insan elinden çıkma, toplumun ve uylaşımın sonucu olan kurumların başında devlet gelir.

Kiniklerin, uygarlığın her türlü ürününü değersiz bularak reddettiklerini daha önce belirtmiştik. Bu ürünler içinde, onlara göre, özel mülkiyet, evlilik, aile, kölelik ve din vardır. İşte devlet ve yönetim de, Kiniklere göre, uygarlığın sonucu olan yapay ve insan doğasına aykırı kurumlardandır. İnsanın diğer şeyler yanında, eğer mutlu olmak istiyorsa, devletten de kaçması gerekir.

Epikuros'un aynı ölçüde olmasa da yine devlete karşı bir tutum içinde olduğunu söyleyebiliriz. Onun hazları, i) doğal ve zorunlu; ii) doğal, fakat zorunlu olmayan ve nihâyet iii) ne

doğal, ne de zorunlu olan hazlar olarak üçe ayırdığını görmekteyiz. Birinciler acıktığımız zaman yemek yememiz, susadığımız zaman su içmemiz cinsinden hem doğal, hem varlığımızı devam ettirmemiz için zorunlu olan hazlardır. Buna karşılık çok ve lezzetli bir yemek yemek, su yerine şarap içmek, doğal, fakat zorunlu olmayan hazlar sınıfına girer. Epikuros ne doğal, ne zorunlu olan hazlar içine ise insanın siyasî ihtiraslarını tatmin eden, yönetimde görev almaktan, egemen olmaktan duyduğu hazları sokar. Bundan Epikuros'un siyasal kurumları ne doğal, ne de zorunlu şeyler olarak gördüğü sonucunu çıkarabiliriz.

Marksizm de bir bakıma devlete karşıdır. Onu sınıflı toplumun bir ürünü, bir sömürü ve baskı aracı olarak görür. Çünkü Marx'a göre tarih, sınıf savaşlarından ibarettir ve her devlet de bir sınıf devletidir. Bundan dolayı içinde yaşadığı devleti Marx, bir 'burjuva' devleti olarak nitelendirir. O hâlde sınıflar ortadan kalktığında devlet de ortadan kalkacaktır. Nitekim Marx, gerçek komünist toplumda devletin artık var olmayacağı kanısındadır.

Ancak egemen bir otoriteye, devlete karşı en kararlı ve şiddetli hücumlar, siyaset felsefesi açısından asıl anlamında anarşistler olarak adlandırılan ve içlerinde en ünlü temsilciler olarak Rus düşünürleri Kropotkin, Bakunin, Fransız düşünürleri Proudhon ve J. Graves'ın bulunduğu bir gruptan gelmiştir. Bunlar devleti ne Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsü, ne de insan ihtiyaçlarının doğal ve zorunlu bir tatmin aracı olarak görürler. Tersine onlara göre devlet en büyük bir kötülüktür. Bunun başlıca nedeni bu düşünürlerin bireyi ve onun özgürlüğünü en yüksek değer olarak görmeleridir. Onlar her türlü otoriteye itaati, kişiliğin bir tahribi, özgürlüğün ortadan kal-

dırılması olarak kabûl ederler. En sevdikleri slogan 'Ne Tanrı, ne Efendi'dir. Bakunin'e göre devlet 'bireysel hayatın bütün görüntülerinin içinde gömülü olduğu bir mezarlık'tan başka bir şey değildir. Öte yandan devlet sâdece yaşayan bireylerin özgürlüğünü ortadan kaldıran soyut bir canavar değildir; aynı zamanda kendisini başka devletlere düşman olarak ortaya koyduğu, bu ise uluslar arasında savaşlara ve acılara yol açtığı için gayrı insanî bir kurumdur.

Ancak bütün bu görüşler, bu düşünürlerin toplum düşmanı, ahlâk karşıtı insanlar oldukları anlamına gelmez. Tam tersine onlar bireysel hayatın tam olarak gelişebilmesi için toplumsal hayata ve bu hayat içinde gelişen ilişkilere çok önem verirler. Ancak onlar bu ilişkilerin gönüllülük esası üzerinde kurulması ve bir devlet dolayımından geçmemesi gerektiğini savunurlar.

Özetle bu düşünürlere göre de devlet yapma, hatta doğaya aykırı bir kurumdur. O, doğal insanî toplumun bir karikatürü, özgürlüğün yabancılaşmasıdır. Bundan dolayı anarşist filozoflar polisi, yargıcı, ordusu, mahkemeleri ile birlikte devleti ortadan kaldıracak ve onun yerine gönüllü birliktelikten doğacak insanî cemiyetleri gerçekleştirecek bir devrimi düşlerler.

Anarşizmin en önemli savunucularından biri olan Proudhon, mülkiyetin hırsızlık olduğu görüşünden yola çıkar ve merkezî bir devlet yerine birbirlerine sözleşmeler ve karşılıklı çıkarlarla bağlı özerk yerel topluluklar ve sanayi birliklerinin oluşturacağı federal bir sistemi öngörür.

Anarşizm ve anarşist sözcüklerinin bugün bizde uyandırdığı olumsuz çağrışımlar, özellikle bu anarşist düşünürlerin görüşlerinden hareketle geçen yüzyılda ve çağımızda bazı

grupların toplumda girişmiş oldukları tedhişçi eylemlerden kaynaklanmaktadır.

Tanrı Devleti

Egemenliğin kaynağına ve meşruiyetine ilişkin olarak insanlık tarihinde en uzun ömürlü olmuş olan, hatta zamanımızda bile tek-tanrıcı dinlerin, özellikle İslâm dininin mensupları arasında hâlâ büyük ölçüde taraflar bulmaya devam eden önemli bir kuram, teokratik kuramdır. Bu kuramın savunucularına göre her türlü egemenlik gibi siyasî egemenliğin de kaynağı Tanrı'dır (*La hukm illa l'illah*: Egemenlik yalnızca Tanrı'ya aittir). Buna bağlı olarak devletin meşruiyeti onun Tanrı'nın iradesinin yer yüzünde gerçekleştirilmesinin aracı olmasında yatar. Devletin yasaları ise Tanrı'nın iradesinin sonucu olan ve Tanrı'nın temsilcileri olan peygamberleri aracılığıyla kutsal kitaplarda insanlara bildirilen yasalar, yani ilâhî yasalar, şeriatlerdir. Bu kuramda egemen varlık, otoritesini, yönettiği bireylerin kendilerinden almaz ve onlara karşı sorumlu değildir. Çünkü onun kaynağı topluma ve bireylere aşkın bir ilkede, Tanrı'nın iradesinde bulunur. Öte yandan bu kuramda devlete karşı itaatsizliğin aynı zamanda Tanrı'ya karşı bir küfür anlamına geleceği açıktır.

Bu kuramın iki versiyonu vardır. Burada egemen ya eski Mısır, Mezopotamya devletlerinde, imparatorluk dönemi Roması'nda olduğu gibi bizzat Tanrı'nın kendisidir (Mısır'da Firavunlar kendilerini Tanrı Horus'un dünyevî kişileşmesi olarak görürlerdi. Eski Mezopotamya devletlerinde ve imparatorluk dönemi Roması'nda da krallar, aynı zamanda Tanrılar olarak kabûl edilirlerdi) veya Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi, vekilidir (Bu da eski Avrupa'nın Hıristiyan kralları

ve imparatorları ile bazı İslâm devletlerinin hâlife anlayışında kendisini göstermektedir. İslâm dünyasında hâlifelerin zamanla Peygamber'in vekilleri, hâlifeleri olmaktan çok Tanrı'nın bizzat kendisinin hâlifeleri, O'nun yeryüzündeki gölgesi (zillullah) olarak görülmeyi ve adlandırılmayı tercih etmeye yönelmiş olduklarını biliyoruz).

Teokratik devlet veya siyaset anlayışına çeşitli eleştiriler yöneltilebilir. Nitekim de yöneltilmiştir. Bunlardan birincisi, bu tür bir kuramda Tanrı'nın varlığını kabûl etmeyenlerin durumunun ne olacağı eleştirisidir. Bu insanlar Tanrı'nın varlığını kabûl etmedikleri için doğal olarak tanrısal iddialı egemeni ve tanrısal oldukları iddia edilen yasaları da kabûl etmeyeceklerdir.

Bu insanları, kaynağına inanmadıkları yasalara uymaya zorlamak, zorbalık olacağı gibi bu davranış öte yandan toplumda ciddî problemlere yol açacaktır. Eğer bu insanlara bu egemenlik ve yasaların doğru bir egemenlik ve iyi yasalar oldukları insanî tecrübeler ve akıl plânında kanıtlanmaya çalışılırsa, o zaman hem bu kuramın temeli ortadan kalkacaktır, hem de sözü edilen insanlar, aynı plândan, yani akıl ve tecrübeden hareket ederek bu egemenlik ve yasaların doğru bir egemenlik ve iyi yasalar olmadığını kanıtlamaya teşebbüs edebilirler.

Teokratik egemenlik ve ilâhî yasalara karşı yöneltilebilecek ikinci bir itiraz, ahlâk alanında olduğu gibi yine tecrübi alandan gelebilir. Batı toplumlarında insanlar, uzun bir zamandan beri ilâhî kaynaklı olmadığı bilinen egemenlikler altında ve yine ilâhî kaynaklı olmayan, insanların kendi iradeleriyle ürettikleri yasalar tarafından yönetilmektedirler. Bu durumdan şikâyetçi olduklarını gösteren ciddî bir emare olmadığı gibi onların daha önce ve şimdi ilâhî egemenlik ve yasalar düzeni

içinde yaşadıkları bilinen insanların hayatına göre daha tatmin edici bir siyasal rejim ve yasalar düzeni içinde yaşadıklarını gösteren çok sayıda işaretler de vardır. Şimdi bu laik-hümanist egemenlikler ve yasa düzenleri altında yaşayan insanların kendileri farkında olmasalar da aslında hayatlarından hiç memnun olmadıklarını iddia etmek ne ölçüde işe yarar? Veya aslında teokratik bir rejim ve ilâhî yasalar altında yaşamış olsalar bundan daha fazla mutluluk duyacaklarını iddia etmenin ne kadar pratik bir anlamı ve değeri vardır? Üstelik bu toplumların daha önce belli, hatta uzun bir süre sözü edilen teokratik-ilâhî bir egemenlik ve yasalar döneminden geçtikleri ve bu dönemin tecrübesine ve hâtırasına, acı hâtırasına, en aşağı diğerleri kadar sâhip oldukları düşünülürse.

Sonra teokratik egemenlik ve ilâhî yasalar birbirlerine ne ölçüde benzemektedir? Yahudi şeriatı ile İslâm şeriatı aynı mıdır? İkisinde kendisini gösteren tanrısal irade aynı şeyleri mi söylemekte, aynı yasaları mı vaaz etmektedir? Onların bazı yasalarda birleştikleri, ancak bazılarında ayrıldıkları bilinmektedir. Peki hangi ilâhî yasa, gerçekten ilâhî yasadır? Her ilâhî din mensubunun kendi Tanrı'sının ve kutsal kitabının yasalarını gerçekten doğru yasalar olarak adlandıracağı açıktır. O zaman bir siyasal topluluk, sâdece bir ve aynı dine mensup insanlardan mı oluşacaktır? Veya bir aynı siyasal topluluk içinde farklı egemenlik türleri ve farklı yasa düzenleri mi olacaktır? Nihâyet siyasî bir cemiyetle dinsel cemaat bir ve aynı şey midir?

Teokratik bir siyaset kuramının bu sorulara cevap vermekte ciddî olarak zorlanacağı ve teokratik bir siyasal rejimin üstesinden gelinemez bazı güçlüklere yol açacağı –ve de açtığı– aşikârdır.

Platon ve Seçkinlerin Egemenliği

Başka milletlerin peygamberleri olmasına karşılık Yunanlıların filozofları olduğu söylenmiştir. Gerçekten de Antik Çağ Yunanlıları kendileriyle aynı çağda yaşayan çeşitli milletlerin tanrı-kral görüşlerini ve teokratik rejimlerini tanımalarına rağmen hiçbir zaman benzeri bir siyasal kuruma sâhip olmamışlardır. Onların kendilerinin yakından bildikleri ve yaşadıkları şey, önceleri krallık ve aristokrasiler, bunların arkasından aristokratlarla geniş halk tabakaları, yani tüccarlar, zenaatkârlar ve köylüler arasındaki kronik siyasî mücadeleler ve bu mücadeleler sonucunda ortaya çıkan ve demokrasi diye adlandırdıkları siyasal yönetim biçimidir. Yunanlılar, kendilerine özgü olan ve dünyaya hediye ettikleri bu yeni kavram ve uygulamayı yine büyük ölçüde kendilerine özgü olan site (şehir) devleti (polis) içinde gerçekleştirmişlerdir.

Antik Yunanistan'da küçük, bağımsız şehir devletleri içinde soylularla ticaret ve sanayinin gelişmesi sonucu ortaya çıkan burjuva sınıfı arasındaki siyasî iktidar mücadeleleri M.Ö. 8. Yüzyıl'dan itibaren başlamış ve aşağı yukarı üç yüzyıl sonra başta Atina olmak üzere birçok Yunan şehir devletinde geniş halk kitlelerinin siyasal egemenliği eline geçirmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak şehir devletleri içinde rakip sınıflar arasındaki bu kronik mücadeleler, bu mücadelelerin yarattığı gerginlik ve sürekli iç savaş durumu, bunların yarattığı istikrarsızlık, toplum hayatı için hayatî değere sâhip mevkilere yeteneksiz insanların seçilmesi, kitlelerin güzel konuşan birtakım şarlatanların peşinden bilinçsizce sürüklenmesi vb. olgular başta Sokrates, Platon olmak üzere birçok Yunan düşünürünü halkın kendi kendisini yönetebileceği görüşünü şüphe ile karşı-

lamaya ve demokrasiye karşı seçkinlerin, uzmanların, teknokratların yönetimi diye adlandırabileceğimiz bir siyasî rejim fikrini savunup geliştirmeye itmiştir.

Böyle bir yönetim anlayışının bayraktarlığını yapan büyük Yunan siyaset filozofu Platon'a göre gerçek bir ahlâk ve mutluluk, gerçek bilgiye dayanır. Sokrates'in iyi bir öğrencisi olan Platon, ondan almış olduğu 'Erdem bilgidir' ve 'Hiç kimse bilerek kötülük yapmaz' görüşlerini siyasete de uygular: Ahlâk gibi siyaset de bir bilimdir, bir uzmanlıktır. Platon'a göre sıradan ve önemsiz işlerimizde uzmanlara başvurduğumuz, örneğin hastalandığımızda hekimin, gemiye bindiğimizde kaptanın sözünü dinleyip emrine itaat ettiğimiz hâlde, siyaset gibi bunlardan çok daha önemli, mutluluğumuz için çok daha hayatî bir önem taşıyan bir alanda bunu yapmamamız anlaşılmaz, aptalca bir davranış olacaktır.

Öte yandan Platon toplum ile insan arasında bir paralellik kurar. İnsan bir beden ve ruhtan meydana gelir. İnsan ruhu ise üç kısma ayrılır: İtkiler, irade ve akıl. Bunlardan birincisi insanın yeme, içme, cinsel ilişkide bulunma gibi doğal ihtiyaçları veya arzuları ile ilgili kısımdır (iştahlı veya arzulayıcı kısım). İkincisi, insanın arzularını gerçekleştirirken, onların gerçekleştirilmesi için gerekli davranış ve cesareti gösteren kısımdır (öfkeli kısım veya Yunanca *thymos*). Nihâyet insan ruhunda akıl yürüten, düşünüp taşınan, seçim yapan üçüncü bir kısım vardır (akıllı kısım). Ruhsal olarak sağlıklı bir insan bu üç kısmın birbirleriyle barış ve uyum içinde olduğu insandır.

Devlet veya toplum, Platon'a göre 'büyütülmüş insan'dır. O hâlde iyi bir devlet kendisinde bu üç kısma karşılık olan üç sınıfın bulunacağı ve bu sınıfların birbirleriyle barış ve uyum

içinde yaşayacağı devlettir. Devlette akıllı ruha, yöneticiler sınıfı tekabül eder. Devleti dışarıya ve içeriye karşı koruyacak olan savaşçılar veya koruyucular sınıfı ise ruhtaki öfkeli kısmın karşılığıdır. Nihâyet bu iki sınıfın hayatlarını devam ettirmeleri için muhtaç oldukları şeylerin üretimini yapacak olan bir sınıf, yani üreticiler sınıfı Platon'da itkilere, iştahlı veya arzulayıcı ruha karşılık olmaktadır. Bu sınıf işçi, köylü, tüccar, her türlü zenaat ve serbest meslek sâhibi insanı içine alır. Nasıl iyi, sağlıklı bir insan, ruhunda fırtınalar kopmayan, aklı, iradesi ve arzusu birbirleriyle çatışma içinde olmayan insan ise, sağlıklı, iyi bir toplum da içinde bu sınıflar arasında sosyal çatışmanın, sınıf kavgasının bulunmadığı toplumdur.

En önemli soruya, 'Kim yönetmelidir?' sorusuna Platon, tahmin edilebileceği gibi 'Aydınlar' diye cevap verir. Aydınların neden yönetmelidir? Çünkü onlar insan ruhunda en üstün olan kısmı, akıllı kısmı temsil ederler ve yönetim bilimi denen bilimi, yönetim uzmanlığı denen uzmanlığı öğrenme, bilme ve uygulama kabiliyetine sâhiptirler. Platon insanların doğa ve kabiliyet bakımından eşitliklerine inanmaz. Bazı insanlarda ruhun arzu kısmı, bazılarında öfke kısmı, bazılarında akıl kısmı ağır basar. Platon –ve onu izleyerek Aristoteles– bazı insanların doğadan köle, bazılarının efendi olduklarına inanırlar.

Ayrıca Platon'a –ve bu konuda da onunla aynı fikirde olan Aristoteles'e– göre herkesin kendi doğasına uygun olan işi yapması sâdece kendisinin değil bütün olarak toplumun da yararınadır. O hâlde aydınların, filozofların yönetimi yalnızca onların değil, diğer sınıfların, toplumun bütününün de çıkarınadır. Aydın yönetir, asker savaşır, işçi (köylü, tüccar esnaf vb.) çalışır.

İdeal toplum ve ideal ilişkiler için bu her üç sınıf da zorunlu olmakla birlikte onlar içinde toplumun iyiliği bakımından en önemlisinin aydın veya yönetici sınıf olduğuna kuşku yoktur. Bundan dolayı Platon bu sınıfın sâhip olması gereken özelliklerin betimlenmesine ve bu sınıfa mensup kişilerin nasıl yetiştirilmesi gerektiğine uzun sayfalar ayırır. Bu devlette bütün çocuklar onsekiz yaşına gelinceye kadar ortak yetiştirilecekler, onsekiz yaşında ise kimlerin yönetici olarak yetiştirileceğini belirlemek üzere 'bilimsel' testlere tâbi tutulacaklardır Yönetici olarak ayrılanlar otuz yıl boyunca temelini Platon'un felsefesinin oluşturduğu bir eğitime tâbi olacaklar, daha sonra önce küçük görevlerden başlayarak toplum yönetiminde görev alacaklardır. Platon yöneticilerin evlenmemesi, aile kurmaması, özel mülkiyet sâhibi olmamasını vb. gerekli görmektedir.

Platon'un siyaset felsefesini ayrıntılarında inceleme imkânımız yoktur. Ancak onun tasarlamış olduğu ideal toplumunda kimlerin hangi kitapları okuyacaklarına, hangi müzikleri dinleyeceklerine, hangi dinsel pratikleri uygulayacaklarına varıncaya kadar her şeyi yukardan düzenlemek arzusunda olduğunu belirtelim.

Platon'a çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirilerde özellikle onun sisteminin demokratik olmayan, otoriter özellikleri vurgulanmıştır.

Başka bir eleştiri onun yöneticilere evlenmeyi, aileyi, özel mülk edinmeyi yasaklayan düşüncelerinin ne kadar gerçekçi olduğunu sorgulamaya dayanmaktadır. Bu eleştiriyi ilk olarak onun öğrencisi olan Aristoteles yapmıştır.

Ancak ona yapılabilecek en önemli eleştiri herhâlde yönetimin bir bilim olduğu görüşüne yöneltilmesi gereken eleştiri-

dir. Çünkü Platon'un akıl yürütmesinin bütün gücü bu öncül üzerine dayanmaktadır.

Fakat bu öncülün doğru olduğunu gösteren ne tarihsel, ne kuramsal bir kanıt vardır. Tarihsel kanıt yoktur; çünkü geçmişte iyi yöneticiler veya başarılı devlet adamları olarak kabûl edilen insanların çoğunun özel bir teknik, akademik siyasî eğitimden geçmiş oldukları tezi olaylar tarafından doğrulanmadığı gibi, siyaset bilimi alanından gelen, yani siyasî şeylerin doğasının bilgisine başkalarından daha büyük ölçüde sâhip olan veya sâhip olduğu kabûl edilen birçok yöneticinin son derece kötü yönetim örnekleri verdikleri de bir sır değildir. Hatta büyük İslâm filozofu İbni Haldun *Mukaddime* adlı ünlü eserinde bilginlerin, insanlar arasında siyasetten en az anlayan, dolayısıyla bu alanda başarılı olma şansı en az olan insanlar olduğu konusuna son derece ikna edici gözlem ve düşüncelerinden oluşan özel bir fasıl ayırır. Bu kitabın yazarının kendi şahsî tecrübeleri de bir hükumetin başarı şansının içinde bulundurduğu akademisyen veya uzmanların sayısı ile ters orantılı olduğu yönündedir.

Kuramsal kanıt yoktur; çünkü ona karşı aynı ölçüde geçerli bir görüş olarak hiç kimsenin bir başkasının çıkarını ondan daha iyi bilme durumunda olmadığı, ayrıca insanların çıkarlarının farklı olduğu, bir insan için iyi olan şeyin başka biri için öyle olmadığı veya onun tarafından iyi kabûl edilmediği hatırlatılabilir. Platon, yöneticilerin herkesin çıkarını onların kendilerinden iyi bildikleri iddiasındadır. Peki bu insanlar bu görüşe veya bu görüş istikametinde yöneticiler tarafından kendileri için yapılacak uygulamalara karşı çıktıklarında yöneticilerin yapacakları nedir? Eğer onların aksi yöndeki şikâyetlerine

rağmen uygulamalarını sürdürürlerse, bundan o gruplar için doğruyu bildiklerinden çok, kendi doğru bildiklerini okumaya devam edecekleri sonucu çıkmaz mı? Eğer karşısındakilerin sözünü ettiğimiz şikâyetlerini ciddiye alırlarsa, bu kez bildiklerini iddia ettikleri şeyi bilmedikleri ortaya çıkmaz mı?

Bu sözünü ettiğimiz durum yalnızca bir zihinsel bir varsayım değildir; çağımızda benzeri önerilerle iktidara gelen ve yönetimde bulunmuş olan çeşitli grupların fiilen karşı karşıya geldikleri bir olgudur. Matematik hakkında bilgileri olmadığı hâlde kendilerine matematik teoremler öğretildiğinde insanlar bu teoremlerin doğruluğunu kabûl veya teslim etmekte ve böylece matematik bilenler veya uygun bir matematik eğitimi almış olan insanlar arasında matematik teoremlerle ilgili olarak hiçbir görüş ayrılığı ortaya çıkmamaktadır. Ama bir işçinin, ekonomik hayatta en önemli üretim öğesinin sermâye –veya bir sermâyedarın emek– olduğunu kabûl etmesine rastlanmakta mıdır?

Bu bağlamda olmak üzere şunu hatırlatmakta yarar vardır ki örneğin işçi ile işveren arasında yapılan pazarlıklarda, varılan uzlaşmalarda gelinen nokta ikisinin de 'doğru' olduğunu kabûl ettikleri bilimsel-objektif bir nokta değildir; onların çıkarlarının dengelendiği, pazarlıkların daha öteye götürülmesinin veya kesilmesinin kendileri için artık zararlı olacağını düşündükleri noktadır. Kısaca, yaşamak birtakım çıkarlara uygun olarak tercihlerde bulunmaktır. İyi bir toplum, bu tercihlerin en barışçıl bir şekilde ifade edildiği ve gerçekleşme imkânını bulduğu toplumdur. Yöneticilerin görevi de kendi tercihlerini veya doğrularını yönetilenlere zorla kabûl ettirmek değil, yönetilenlerin mümkün olduğu kadar kendi stan-

dartlarına göre kendileriyle ve birbirleriyle birlikte yaşamalarını mümkün kılacak önlemleri almaktır.

Sonra Platon yöneticilerin mutlak otoriteye sâhip olmaları gerektiğini söylemektedir. Oysa yine tarih ve deneyim, denetlenemeyen iktidarın keyfileştiği ve zâlimleştiğini göstermektedir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Lord Acton'ın ünlü bir sözü vardır: "İktidar bozar; mutlak iktidar mutlaka bozar". Platon'un yöneticilerinin ellerinde bulunan gücü keyfî veya yönetilenlerin zararına kullanmayacaklarını düşünmek için hangi mâkûl sebep vardır?

Sonra Platon, yöneticilerinin yanılmaz olduğunu düşünmektedir. Oysa çağdaş demokrasiler insanların yanılabilir olduğu varsayımından hareket etmekte ve pratikte insanların, liderlerin veya partilerin yanılmaz olduğunu düşünen siyasî rejimlerden çok daha başarılı sonuçlara ulaşmaktadır. Eğer insanlar yanılabilir varlıklarsa, bizim için başkalarının, yanılmalarına, yanlış yapmalarına ne gerek vardır?

Öte yandan yanlışlarımızı kendimizin yapmamızın iyi tarafı, onlardan ders çıkarma imkânımızın olmasıdır. Yanlış yapmadan doğruyu bulmamızın imkânı olmadığı mâkûl bir varsayım değil midir?

Sonra Platon yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişkiyi bir ebeveyn-çocuk ilişkisi gibi düşünmektedir. Platon biraz bizim geleneğimize de uygun düşen bir tarzda âdeta yöneticiyi 'bir bilen', devleti bir 'baba' olarak görmektedir. Ama yöneticilerin babalık fonksiyonunu yaptıkları bir toplumda çocuklar hiçbir zaman büyüyememekte, kişilik sâhibi, sorumlu bireyler hâline gelememektedirler. Bu da çağdaş eğitimin doğru bulmadığı bir eğitim yöntemidir.

Sonra Platon hem eksik, hem yanlış bir benzetme yapmaktadır: Yöneticiyi hekime, yönetileni hastaya benzetmektedir. Bir hekimin hastanın hastalığının ne olduğunu bilme ve ona bir tedavi önerme hakkı olduğu kadar hastanın da bu tedavinin kendisi için yeterli veya şifa verici olup olmadığını görme ve eğer bu tedaviden şifa bulmuyorsa hekimini değiştirme hakkı vardır. Aristoteles'in, *Politika* adlı kitabında demokrasiyi savunmak üzere ileri sürülebilecek bir kanıtı, bir kunduradan kunduracı kadar kundurayı ayağına giyenin de anladığı ve onun başarılı bir kundura olup olmadığını söyleme hakkına kunduracı kadar, hatta daha fazla onun da sâhip olduğunu hatırlatması son derece yerinde olmuştur.

Platon'un en şanslı tarafı belki, görüşlerini hiçbir zaman uygulama imkânı bulmamış olmasıdır. Ama çağımızda Platon'un ütopyasında dayandığı ana öncüllere dayanan birtakım uygulamaların gerçekleştirildiğini biliyoruz. Bunlarla kastettiğimiz, komünist diye adlandırılan ülkelerde uzun zaman gerçekleştirilmiş olan uygulamalardır. Bunlar çok dramatik bir tarzda akılcı ve totaliter bir biçimde bir uzmanlar grubunun, bir partinin yanılmazlığına dayanılarak gerçekleştirilen toplumsal ve siyasal uygulamaların ne kadar hüsran verici bir tarzda sonuçlandığını göstermiştir. Öte yandan bunun böyle olacağı, komünizmin başka nedenler yanında bundan dolayı da yıkılacağı, ileriyi gören birçok insan tarafından çok uzun zamandan beri söylenmekteydi.

Ünlü İngiliz yazar G. Orwell, yine çok ünlü *1984* adlı kitabında, özel olarak komünizm için olmasa bile ona da uygulanabilir olan başka ve acı bir eleştiri getirmiştir. Bu eleştiri, akla dayanarak toplumu tümüyle yeniden inşa etme projelerinin sonuçta otoriter, totaliter bir toplumsal siyasal düzene yol açа-

cağı eleştirisidir. Daha önce A. Huxley de yine ünlü kitabı *Yeni Cesur Dünya*'da benzeri öncüllerden hareket eden benzer bir toplumun ne kadar kâbus verici bir toplum olacağını etkili bir biçimde göstermiştir.

Platon'un 'Bilginler, filozoflar yönetmelidir; en iyiler yönetmelidir' görüşünün bir başka, çağdaş versiyonu 'teknokrasi'dir. Teknokrasinin kelime anlamı, 'teknik insanların, uzmanların iktidarı'dır. Bilindiği gibi Batı dünyası Ortaçağ'ın sonlarından bu yana büyük bilimsel-teknolojik devrimler yaşamıştır. Geleneksel toplumsal yapı, burjuvazi denen yeni ve güçlü bir sınıfın ortaya çıkması ile büyük ölçüde değişmiştir. Bu yeni sınıfın hukukî ve siyasal alandaki eşitlik talepleri en büyüğü Fransız Devrimi olan birtakım küçüklü büyüklü toplumsal devrimlere yol açmıştır. 19. Yüzyıl bu sosyal çatışmaların ve devrimlerin bu kez burjuvazi ile emeğiyle çalışan sınıflar, işçi sınıfı arasında devam ettiğine şâhit olmuştur.

Bu çatışmalar, devrimler, toplumsal huzursuzluk Batı düşünürlerini ekonomik-sosyal olayların nedenlerini arama, yasalarını bulma ve mümkünse bu nedenler üzerinde etkide bulunarak onların sonuçlarını önleme veya onları yönlendirme çabalarına itmiştir. Bu çaba ve çalışmalar aynı yüzyıl içinde ekonomi, tarih, psikoloji, sosyoloji gibi sosyal bilimlerin ortaya çıkmasına imkân vermiştir. Bu gelişmeler sonucunda sosyal olaylar hakkında elde edilebilecek bilgilere dayanarak toplumu yönetmesi mümkün olacak yeni bir uzmanlar grubunun ortaya çıkacağı ve bunların bilgili yönetimleri altında iç çatışmalara, savaşlara yol açmaksızın toplumun güvenli, huzurlu ve istikrarlı bir şekilde yönetilebileceği ümidi bir kez daha ve yeni bir biçim altında kendini göstermiştir.

Sosyal bilimlerin yarattığı bu ümitlerin ortaya çıkış süreci içinde yer alan St. Simon, daha 1819 yılında devletin en yüksek uzmanlığa sâhip kişiler tarafından yönetilmesi gerektiğini ilân etmiştir. Ona göre eski 'iktidar'ların yerini 'kabiliyetler, uzmanlıklar' almak zorundaydı. Gerçek politikacı, bir sosyal durumu analiz etme ve bu duruma akılcı tedbirler getirmek kabiliyetine sâhip olan bir toplum mühendisi olacaktı.

St. Simon'un öğrencisi ve pozitivizmin kurucusu olan A. Comte, hocasının görüşlerini daha da ileri götürür. O, *Pozitif Politika Sistemi* (1851-1854) adlı eserinde 'bilimsel' bir politikanın temellerini atma iddiasında bulunur. Ana amacı Platon'unki gibi 'yurttaşların elinden, anlayamayacakları ve ulaşamayacakları konularla ilgili olarak bireysel yargılama yetkilerinin alınması'dır. A. Comte'un düşünü kurduğu 'pozitif toplum'da yasama gücü bilginler ve bilgelerin meydana getirdiği bir 'tinsel (manevî, ruhanî) iktidar'a ait olacaktır. Bu iktidar, emrinde çok güçlü, ancak kendine itaatkâr bir yürütme gücünü bulacaktır.

Sosyal bilimlerin veya insan bilimlerinin geçen yüzyıldan bu yana gelişmelerini sürdürdükleri bilinmektedir. Bu durum bugün de birçok insan, özellikle bu bilimlerde uzman olanlardan bazıları için, insan ve toplum yönetiminin bir sanat, bir mühendislik olduğu, dolayısıyla toplumsal-siyasal işlerin bu sanat ve mühendislik alanında bilgileri, uzmanlıkları olanlara havale edilmesi gerektiği tezini çekici göstermeye devam etmektedir.

Bu yeni aydınlar, bilginler, uzmanlar, profesyoneller veya teknokratlar iktidarı görüşü ile ilgili olarak yukarda sergilediğimiz itirazlara ek olarak söyleyebileceğimiz son bir söz, böyle bir aydınlar, teknokratlar biliminin bilgileri ne olursa olsun,

onların bize verebileceği şeyin ancak eylem araçları veya imkânları ile ilgili olabileceği, bize nasıl yaşamamız gerektiği ile ilgili amaçların kendilerini teklif edemeyecekleri herhangi bir siyasal eylemin tâkip etmesi gereken değerlerin kendilerini belirleyemeyecekleridir.

Hobbes ve Tek Kişinin Mutlak Yönetimi

Bir egemenin gerekli, hatta zorunlu olduğunu kabûl eden, ancak bu egemenin egemenliğini ve koyduğu yasaların meşruiyetini Tanrı gibi insana aşkın bir varlıkta aramayan, onları insanın sâhip olduğu özellikler, ihtiyaçlar ve yetilerle temellendirmeyi yeterli ve doğru bulanlar arasında bazıları, daha önce işaret ettiğimiz gibi, bu egemenin egemenliğin mutlak olması, herhangi bir kayıt ve şarta bağlanmaması gerektiği konusunda ısrar etmişlerdir. Yeniçağ'ın en büyük siyaset filozoflarından biri olan Hobbes, bu mutlakıyetçiliğin en kararlı savunucularından birisidir.

Hobbes, *Leviathan* (*Eski Ahit*'te adı geçen bir dev) adını taşıyan ve siyaset felsefesine tahsis etmiş olduğu ünlü eserinde insan hakkında belirli bir psikolojiden hareket eder: Buna göre insan, doğası gereği, bencil bir varlıktır. O, bir yandan maddî ihtiyaçlarının (beslenme, barınma, üreme vb) doyurulması peşinden koşarken, öbür yandan, başkalarına hükmetmek, onlara iradesini kabûl ettirmek ister. Ancak insanların arzuları, eğilimleri doğal olarak birbirlerine ters veya uzlaşmaz olduğu için bu durum onlar arasında çatışmalara yol açar. Herkesin başkasının zararına olarak bencil arzularını, eğilimlerini tatmin etme peşinden koşması 'herkesin herkesle savaş durumu'nu yaratır.

Öte yandan bu savaşta insanlar genel olarak eşit güçte veya eşit imkânlara sâhip varlıklar olarak kabûl edilebilirler; çünkü birinin diğerinden fizik güç bakımından daha üstün olması, diğerinin daha zeki veya daha kurnaz olmasıyla veya başkalarıyla yapabileceği akıllıca ittifaklarla dengelenmiş olur. Sonuç olarak doğa durumunda 'İnsan, insanın kurdudur'. Bunun sonucu olarak da insanın hayatı, başka insanlarla sürekli bir savaş durumudur ve bu durumda insan hayatı, Hobbes'un ifadesiyle 'emniyetsiz, yalnız, yoksul, kaba, kısa' bir hayat olmak zorunda kalır.

Öte yandan insanlar hiç şüphesiz yaşamak, varlıklarını sürdürmek isterler ve aynı zamanda akıllıdırlar. Bundan ötürü, yani hayatta kalabilmek veya hayatlarını sürdürebilmek için akıllarını kullanarak başka insanlarla bir uzlaşmaya girmenin ihtiyacını hissederler ve böyle bir uzlaşmanın yolunu ararlar. Bunun için onlar kendi aralarında birbirlerine zarar vermeme taahhüdünde bulundukları bir sözleşme yaparlar.

Ancak bir sözleşmeye uyulması için tarafları bu sözleşmeye uydurabilecek bir güç de gereklidir. İşte devlete veya bir egemene ihtiyaç bu noktada ortaya çıkar. Devlet, insanların kendi aralarında uymayı kabûl ettikleri sözleşmenin şartlarına onları zorla uydurma gücüne sâhip olan kurumdur. İnsanlar bir yandan barış için bir sözleşmeye girerken öbür yandan kendilerini bu sözleşmeye itaat ettirecek ve uymayanları cezalandıracak bir egemeni kendi aralarından çıkarırlar ve ona kendi üzerlerinde iktidar ve yetki verirler,

Hobbes'a göre bu egemen kişinin hem tek bir kişi olması, hem de uyruklar üzerindeki egemenliğinin mutlak olması gereklidir Hobbes egemenin tek bir kişi olması lehindeki ka-

nıtları şöyle sıralar: Eğer egemen, bir grup olursa, bu kez bu grubun kendi içinde görüş ayrılıkları ve çatışmalar çıkabilir. O zaman da egemenin gücü bölünmüş olur ve yukarda sözünü ettiğimiz problemler tekrar ortaya çıkar. Sonra egemenin yönettiği insanların zararına olarak kendi çıkarını koruyacağı düşünülebilir. Bu, egemenin bir grup olması durumunda daha zararlı sonuçları olacak bir tehlikedir; çünkü neticede bir kişiyi doyurmak bir grubu doyurmaktan daha az pahalıdır. Öte yandan egemenin zenginliği ve kudretinin, yönettiği insanların zenginliği ve kudretine bağlı olacağını düşünürsek, onun uyruklarının zararına olarak gereğinden fazla kendi çıkarlarını korumasının kendisi için akıllıca olmayacağını düşüneceğini de varsayabiliriz

Hobbes'un bu egemenin kudretinin veya iktidarının mutlak olması gerektiği konusundaki temellendirmesi ise şudur: Egemen gerçekte uyruklarla bir sözleşme yapmamıştır. Uyruklar doğal durumda sâhip oldukları hak ve güçlerini egemenin eline kayıtsız şartsız teslim etme konusunda kendi aralarında birbirleriyle sözleşme yapmışlardır. O hâlde egemen, uyruklarla egemenliğini sınırlayacak hiçbir anlaşmaya girmemiştir. Onlara karşı hiçbir taahhütte bulunmamıştır. Bundan ötürü onun egemenliğinin sınırsız, mutlak olması tabiî ve doğrudur. O bir kez atandı mı mutlak güce sâhiptir.

Zaten egemenin her davranışı tanımı gereği haklı veya doğrudur. Çünkü haklı veya doğru davranış, yasalara uygun davranıştır. Ancak yasaları yapan da, egemenin kendisidir. O hâlde o ne yaparsa, yasadır veya egemen, yasanın ta kendisidir. Bu onun yasanın dışında ve üstünde olması anlamına gelir.

Hobbesçu iktidar mutlakçılığının sonucu, egemenin, koyduğu yasaya uymak istemeyen herkesi mutlak olarak ezme,

ortadan kaldırma hakkına sâhip olmasıdır Bu anlayıştan çıkan bir başka sonuç, egemenin, uyrukların temel hakları, insan hakları diye önüne getirilebilecek hiçbir ilkeye veya kurala uymak zorunda olmadığıdır. Bu arada egemenin yönettiği yurttaşlarının dinsel, felsefî özgürlüklerine karışma hakkının olması da tabiîdir. O, doğru inançtan, doğru dinden, doğru kiliseden ayrılma diye düşündüğü her türlü inancı, dini, mezhebi, görüşü, kiliseyi vb. yasaklayabilir. Egemenin hakkının alanı, gücünün alanı ile aynı genişliktedir. Gücü mutlak ve sınırsız olduğuna göre hakkı da mutlak ve sınırsızdır. Zaten Hobbes' a göre hakkın kaynağı, güçtür (Might makes right). İster doğal toplumda, ister siyasal toplumda güç, hakkın biricik ölçüsüdür.

Hobbes'un siyaset felsefesine birçok eleştiri yapılabilir ve nitekim yapılmıştır. Beklenebileceği gibi bu eleştiri her şeyden önce onun insan hakkındaki karamsar veya tekyanlı anlayışına yöneltilmiştir. Hobbes'un psikolojisi, insanın doğası gereği bencil olduğu öncülüne dayanmaktadır. Buna karşılık insanın hiç de bencil olmadığı, insanlar hakkındaki tecrübelerimizin hiç de bunu doğrulamadığı söylenebilir. Bu tecrübelerin hiç olmazsa önemli bir bölümü, insanın başkalarının mutluluğuna da önem veren, bunun için, örneğin ailesi, çocukları, dostları, genel olarak yakınları ve hemcinslerinin mutluluğu için gerçek fedakarlıklarda bulunabilen bir varlık olduğunu göstermektedir. Hobbes'un psikolojisi ana öncülünü korumak için insanların özgecil, başkalarının mutluluğuna hizmet eden davranışlarda bulunduklarını zannettikleri durumlarda bile aslında kılık değiştirmiş bir bencillik örneğini sergiledikleri üzerinde ısrar edebilir. Ancak bu, haz kavramının tartışmasında işaret ettiğimiz gibi kavramların (burada bencillik kavramı-

nın) içeriğini boşaltarak veya onları anlamsız kılacak ölçüde genişleterek tartışmayı anlamsız kılmak tehlikesini yaratabilir.

Hobbes'a ve onun iktidar mutlakçılığına yapılabilecek önemli ikinci bir itiraz şudur: İnsanların doğaları gereği bencil olduklarını kabûl etsek bile bundan ancak mutlak otoriteye sâhip bir gücün insanlar arasında barışçı bir hayatı mümkün kılacağı sonucu çıkmaz. Hobbes, toplumda her türlü görüş ayrılığını, çıkar farklılığını ve bundan doğacak çatışmayı bir tür kötülük olarak görme eğilimindedir. Ayrıca o her türlü görüş ayrılığının, çıkar farklılığının ve çatışmanın toplumsal barışı ölümcül bir şekilde tehdit ettiğini düşünür gibidir. Oysa insanlar arasındaki görüş ayrılıklarının, çıkar farklılıklarının onları mutlaka birbirleriyle ölümcül bir mücadeleye sokmayı gerektirmediği aşikârdır. Toplumsal barışı tehlikeye düşürmediği ölçüde bu farklılıklara, çatışmalara izin vermekte de hiçbir tehlike yoktur.

Örneğin bugün çeşitli toplumsal sınıfların çıkarlarının birbirlerinden farklı olduğu kabûl edilmektedir. Onlar arasında barışçı mücadele yöntemlerine (grev, lokavt yapmak vb), farklı çıkarları temsil eden siyasî partilere, onlar arasında şiddete varmayan çatışmalara izin vermenin toplumsal hayatı ciddî bir tehlikeye düşüreceği düşünülmemektedir. O hâlde bütün farklılıkları, çatışmaları yok edebilecek mutlak güce sâhip bir kuruma ihtiyaç hiç de Hobbes 'un düşündüğü gibi fazla değildir. Daha açık bir ifadeyle toplumsal barışı sağlamak için egemenin mutlak otoriteye sâhip olması gerekmez; mutlak otoriteye sâhip olmayan egemen bir gücün yine de birçok çatışmaları bertaraf edebilecek kadar otoritesi olabilir ve bunun yanında oldukça geniş bir farklılıklar, çıkar çatışmaları alanının varlığına da izin verebilir.

Nihâyet Hobbes'un güçle hakkı birbirine özdeş kılan doğacı ahlâkına ve hukukuna karşı çıkılabilir. Bu, güçle hakkı birbirine özdeş kılan, hakkı güce dayandıran veya onu gücün kılık değiştirmiş bir ifadesi olarak yorumlayan anlayış ilerde Hegel tarafından mutlak olarak, Marx tarafından ise kuramının ahlâkî yanını ciddî ölçüde tehlikeye düşürecek ölçüde benimsenip devam ettirilecektir. Hatta Hegel bu konuda gerçek olanı veya basitçe var olanı, akılsal olan veya var olması gerekene özdeş kılacak kadar ileri gidecektir: "Ne ki gerçektir akılsaldır; ne ki akılsaldır, gerçektir". Marx da belli bir dönemin ahlâk ve hukukunun, adâlet anlayışının, o dönemde hâkim olan sınıfın iradesi ve gücünün ideolojik ifadesinden başka bir şey olmadığını söylerken tehlikeli bir ölçüde aynı görüşe katılacaktır.

Ancak en basit insanî tecrübe hakkın güçle, değerin olguyla, olması gerekenin olanla bu kaba ve basit bir biçimde karıştırılmasına, özdeşleştirilmesine karşı çıkılabileceğini göstermektedir. Herkes haklı olduğu hâlde yenilebileceğini ve daha değerli olanla daha az değerli olan arasındaki ayrımın daha güçlü olanla daha az güçlü olan arasındaki ayrımdan daha az geçerli olmadığını bilir.

Sonra eğer haklı olmak güçlü olmaktan daha fazla bir şey ifade etmiyorsa güçlü olanlar, hatta en güçlü olanlar bile neden dolayı aynı zamanda haklı olduklarını söylemek, haklı olduklarını kanıtlamak ihtiyacını duymaktadırlar? Ahlâk felsefesine ayırdığımız bölümde işaret ettiğimiz gibi nasıl ki insanın özgürlüğünü kabûl etmemek her türlü ahlâkın temelini ortadan kaldırırsa, güçle hakkı birbirinden ayırmamak da her türlü siyaset felsefesinin ölümünü ilân eder.

Rousseau ve Demokratik Totalitarizm

18. Yüzyıl'ın ünlü Fransız siyaset filozofu ve büyük Fransız Devrimi'nin fikir plânındaki hazırlayıcılarından en önemlisi olan Rousseau aynı zamanda *Toplumsal Sözleşme* adlı ünlü eseri ile demokrasinin en büyük kuramcılarından biri kabûl edilir. Ancak onun demokrasi kuramı, aynı zamanda içinde ciddî totaliter ve mutlakıyetçi eğilimler taşır.

Rousseau da Hobbes gibi insanlığın doğal bir durumundan hareket eder ve yine Hobbes gibi insanların bu doğal durumdan bir sözleşme ile medenî veya siyasal duruma, topluma geçtiklerini ileri sürer. Ancak onun bu doğal duruma ilişkin tasviri Hobbes'unkinden epeyce farklı olduğu gibi siyasal toplumda egemenin kim olması gerektiğine ilişkin görüşleri de Hobbes'unkine taban tabana zıttır. Bununla birlikte Rousseau, egemenin gücünün mutlaklığı ve sınır tanımazlığı konusunda Hobbes ile benzer düşünür ve bu bakımdan Locke gibi bu gücün kesin olarak sınırlandırılmasını isteyen klâsik liberal demokrasi geleneğine mensup düşünürlerden ayrılır.

Rousseau'ya göre insanların toplum öncesi doğal durumu bir savaş durumu olmaktan çok herkesin eşit ve özgür bir biçimde yaşadığı genel bir barış ve mutluluk durumuydu. Bununla birlikte zamanla bu durumda bir değişme olmuş, özellikle mülkiyetin ve paranın ortaya çıkmasıyla bu saf mutluluk durumu bozulmuştur. İnsanların eski doğal duruma dönmeleri artık mümkün olmadığından, kaybettikleri bu özgürlük ve eşitliği, mutluluğu yeniden, ama bu kez siyasal toplumla, kazanmalarını sağlayacak bir düzeni yaratmaları gerekir.

Bunun için Rousseau'nun önerdiği şey de bir toplum sözleşmesidir. Bu toplum sözleşmesiyle öyle bir toplum kurula-

caktır ki burada her üyenin kişiliği, yani özgürlük ve çıkarları ortak bir güç tarafından savunulacak ve korunacaktır. Bu toplum veya toplum biçimi sayesinde herkes herkesle birleşecek ve yasaya itaat eden her insan aslında kendine itaat etmiş olacak ve böylece eski doğal durumdaki gibi özgür ve eşit kalacaktır.

İnsanların kendi aralarında sözleşme yaparak kuracakları toplum ve bu toplumda ortaya çıkacak olan egemen irade, yani devlet, o hâlde aşkın bir kurum olmayacaktır: "Egemen varlık, kendisini meydana getiren bireylerden teşekkül ettiği için, onlarınkine aykırı bir çıkarı olamaz". O hâlde bu toplumda yasa, özgürlüğü ortadan kaldırmayacak, tersine kaynağını bireylerin iradesinden alacaktır. Böylece Rousseeau'ya göre "özgürlük, insanın kendi kendisine koyduğu yasa" hâline gelir.

Peki birbirinden farklı, hatta birbirine aykırı bireysel iradeler nasıl olup da ortak bir yasada birleşeceklerdir? Evet, insanların birbirinden farklı, birbirleriyle çelişik bazı çıkarları vardır. Ancak onların birbirlerine uyan, birbirleriyle uyum içinde olması mümkün olan çıkarları da vardır. Örneğin hayat, özgürlük, eşitlik insanların bu tür ortak çıkarlarıdır. İşte bu ortak çıkarlardır ki kendilerini toplumsal sözleşmeyi mümkün kılan veya onun temelinde bulunan genel, ortak iradede gösterirler.

Rousseau'ya göre genel irade, özel, bireysel iradelerin toplamı değildir; onların ortak yanı, ortaklaştırılabilir yanıdır. Bu, farklı iradelerin, isteklerin, tutkuların bir yana itilerek herkesin çıkarına uygun düşen bir ortak paydada birleşmesidir. Her birey, insan olarak, yurttaş olarak sâhip olduğu genel iradeden ayrı, hatta ona karşıt bir iradeye sâhip olabilir. Ama genel irade, ortak olan iradedir ve onun kaynağında da insan aklı

vardır: Herkesin birlikte eşit, özgür ve mutlu bir şekilde yaşaması için bir başkasıyla, diğerleriyle ortak bir çıkar isteğinde veya arayışında bulunmasının gerekli olduğunu kavrayan, akıdır. Başka deyişle insanların birbirlerinden farklı çıkarları olması, aralarında sözleşme yapılmasını zorunlu kılar. Buna karşılık insanlar arasında sözü edilen ortak çıkarların bulunması da böyle bir sözleşmeyi mümkün hâle getirir.

Genel iradenin tezâhür ettiği yer, halk meclisleridir. Ancak genel irade her zaman evrensel olmayabilir. Yani halkın (veya onun temsilcilerinin) bir araya geldikleri meclislerde her zaman genel iradeye aykırı düşünen veya meclislerde teklif edilecek yasa önerilerine karşı çıkan birileri olabilir. Bundan dolayı sözü edilen sistemin, yani demokrasinin işlemesi için pratikte genel irade olarak, çoğunluğun iradesini almak zorunludur. Öte yandan bu, bu sistemde azınlığın özgürlüğünün ortadan kalktığı anlamına gelmez; çünkü insanlar başlangıçta sözleşme yaparken tam bir irade ittifakının olmadığı bir durumda çoğunluğun iradesini kabûl edecekleri üzerinde ittifak etmişlerdir. Hiç olmazsa her türlü demokrasinin temel postülası budur.

Rousseau, görüldüğü gibi, Hobbes'tan farklı olarak tek bir kişinin egemenliğini değil, bütün olarak halkın egemenliğini savunmaktadır. O, bununla da kalmaz; yine Hobbes'un tamamen tersine olarak halkın, egemenliğini hiçbir kuruma, hiçbir kişiye gerçek anlamda teslim ve terk edemeyeceği üzerinde ısrar eder. Hobbes'ta uyrukların egemene bütün hak, yetki ve güçlerini terk etmiş olmalarına karşılık Rousseau'da tersine temsilciler, millet vekilleri gerçek egemen olan halkın denetimi altında bulunurlar. Hatta onların gerçek bir güce sâhip

oldukları bile söylenemez. Çünkü Rousseau'ya göre egemenlik birdir, bütündür, bölünemez ve devr edilemez. Rousseau halkın mutlak, kayıtsız şartsız, sınırsız egemenliğini koruma konusunda o kadar ısrarlı ve kıskançtır ki, halkın temsilcileri, yani milletvekilleri tarafından alınan kararların, çıkarılan yasaların ancak halkın referandumundan geçtikten sonra yürürlüğe girebileceklerini ileri sürer.

Rousseau'nun bu görüşünün çok önemli birtakım sonuçları vardır. Önce Rousseau birçok İngiliz siyaset felsefecisi yanında kendi yurttaşı olan Montesquieu'nün de üzerinde önemle durduğu önemli bir siyasî ilkeyi, kuvvetlerin ayrılığı ilkesini kabûl etmez. Ona göre yasama, yürütme ve yargı güçlerinin tümü halkın elindedir ve öyle kalmaya devam etmek zorundadır.

Sonra yine Rousseau genel iradenin dışında kısmî iradeler olarak adlandırılabilecek dinî cemaatlerin, meslek teşekküllerinin, loncaların vb., kısaca sivil toplumsal grupların halkın iradesini temsil edebilecekleri iddiasını kabûl etmez. Bu görüşünden dolayı o, bu gruplara herhangi bir şekilde özerklik ve yetki tanımaz. Bu konuda o kadar ileri gider ki *Toplumsal Sözleşme*'nin sonunda bir devlet dini kurmaya bile teşebbüs eder. Rousseau'nun sınıfsal çıkarları savunacak sendikaların, meslekî çıkar örgütlerinin de varlığını tanımayacağı ve onları herhangi bir şekilde toplum iradesinin temsilcileri olarak saymayacağı açıktır. Ortak genel iradede birleşen tek bir halk veya millet vardır ve onun egemenliğinin pratik görüntüsü de meclisler ve buralardaki çoğunluk yönetimleridir.

Rousseaucu demokrasinin ne kadar baskıcı, totaliter unsurlar içerdiği farkedilebilir. Rousseau'da yasama, yürütme, yargı

güçleri birbirinden ayrılmamıştır ve böylece Montesquieu gibi düşünürlerin tasarladığı şekilde siyasal gücü parçalayarak dengeleme ve kontrol etme imkânları ortadan kalkmıştır.

Sonra Rousseau birey insanla veya yurttaş insanlar devlet arasına herhangi bir aracı kuruluşun, kurumun girmesine izin vermemektedir. Bunun sonucunda o sivil toplumu meydana getiren örgütleri, örneğin sendikaları, dinsel cemaatleri, loncaları, meslek kuruluşlarını halkın iradesini temsile yetkili kurumlar olarak kabûl etmemekte ve siyaseti belli ölçüde onlarla paylaşma, siyasî güce herhangi bir şekilde onları da katma yoluna gitmemektedir. Sonra yine Rousseau' da egemen gücün elinin uzanmadığı, gücünün yetmediği hiçbir alan yoktur.

Sonra egemen gücün, siyasal iktidarın temel insan hakları, insanların vaz geçilmez, doğal hakları gibi kavramlarla sınırlandırılması da mümkün değildir. Rousseau'da halkın sesi, gerçekten hakkın, Tanrı'nın sesi hâline gelmiştir. Özellikle halkın sesinin, genel iradenin pratikte çoğu zaman çoğunluk iradesi olarak kendisini göstereceği düşünülürse, bu iradenin azınlık, bireyler, sivil toplum üzerinde sâhip olacağı mutlak gücünün teşkil edeceği tehdidi düşünmek hiç de zor olmasa gerektir. Gerçekten Rousseau'nun kendisinin niyeti, bireysel özgürlük, bağımsızlık gibi değerler üzerinde bilinen hassasiyeti ne olursa olsun, sisteminin Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından önce varlığını gördüğümüz halk cumhuriyetleri tipinde baskıcı, totaliter rejimlere gitme istidadını içinde taşıdığı inkâr edilemez.

Locke ve Liberal Demokrasi

Locke da, Hobbes ve Rousseau gibi toplumu bir sözleşme üzerine dayandırır. O da Hobbes ve Rousseau gibi bir doğal

durum ve medenî durum ayırt eder. Yine her ikisi gibi insanların doğal durumdan medenî duruma geçişlerinin zorunluluğu üzerinde durur. Ancak gerek doğal durum tasviri, gerekse medenî durumda egemene devredilecek haklar ve yetkiler konusunda Hobbes'a taban tabana zıt olduğu gibi Rousseau ile birlikte halkın kendi kendini yönetimini önermekle birlikte bu yönetimin özellikleri konusunda da ondan ayrılır.

Locke'un bugün Batı dünyasında, özellikle bu dünyanın Anglosakson kesiminde mevcut olduğu şekilde demokrasinin gerçek kuramsal mimarı olduğunu söylemekte bir yanlışlık yoktur. Onun *Sivil Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* adlı ünlü kitabında dile getirmiş olduğu düşüncelere Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, Amerikan Anayasası, Fransız Devrimi İnsan Hakları Bildirisi gibi ünlü belge ve metinlerde rastlarız.

Hobbes gibi doğal durumla medenî durum arasında bir ayrım yapan Locke, ondan farklı olarak bu doğal durumu herkesin herkesin kurdu olduğu ve birbiriyle sürekli bir savaş içinde bulunduğu bir savaş durumu olarak tasvir etmez. Tersine bu durum ona göre doğal hâlde yaşayan insanların doğa yasası çerçevesinde birtakım haklara sâhip oldukları bir durumdur. Doğa durumunda insanlar sâdece bir başkasının iradesinden bağımsız olarak kendileri ve mülkleri üzerinde özgürce tasarrufta bulunmakla kalmazlar, aynı zamanda eşittirler. Aralarında bedensel ve ruhsal yetiler bakımından ne kadar farklılıklar olsa da onlar doğanın kendisinden bu kabiliyetlerine uygun olarak yararlanma konusunda aynı haklara sâhiptirler.

Doğa durumunda iyi ile kötü arasında bütün insanlar için bağlayıcı olan doğa yasasına dayanan bir ayrımı kabûl etmeyen Hobbes'tan farklı olarak yine Locke doğa durumunda

herkes tarafından kabûl edilen ve herkesi bağlayan bir doğa yasası olduğundan emindir. İnsanlar bu doğa yasasına uygun davrandıkları zaman doğa durumu, o hâlde, bir savaş değil barış, iyi niyet ve karşılıklı yardımlaşma durumu olarak kendini gösterir.

Peki o hâlde insanlar neden dolayı bu doğa durumunu bırakıp medenî duruma geçmek zorunda kalmışlardır? Bunun temelinde Rousseau için olduğu gibi Locke için de esas itibariyle paranın ortaya çıkışı olayı var gibi görünmektedir. Paranın ortaya çıkması ile insanlar kendi ihtiyaçları için değil, pazar için üretmeye başlamışlar; bu ise insanları eskiden olduğundan çok daha yoğun ve karmaşık ilişkilere sokmuştur. Burada Locke'un sözünü ettiği ikinci dönemde toplumun yine Hobbes'unkinden farklı olarak daha şimdiden çok gelişmiş bir burjuva toplumu olduğuna dikkat etmek gerekir.

Paranın ortaya çıkışını tâkip eden bir sonraki, yani üçüncü dönemde insanların zekâ ve kabiliyet farklılıklarının artık gitgide farklılaşan servetlere yol açtığını ve bunun da eski doğa yasasına dayanan ilişkileri tamamen bozduğunu görüyoruz. Son bir dönemde bu değişen durum, artık toplumdaki hak ihlâllerinin doğa yasaları tarafından kontrol altında tutulamaz bir noktaya geldiğini göstermektedir. İşte ancak bu son durum Locke'ta Hobbes'un sözünü ettiği savaş durumuna benzemektedir. Artık insanların çoğunluğu doğa yasasına uymamakta, hatta onu tanımayı bile reddetmektedir. Bu devrede artık insanların hayatları, özgürlükleri ve mülkleri tamamen güvensiz bir hâle gelmiştir. Bu huzursuz, güvensiz durumdan kurtulmanın yolu diğer insanlarla sözleşme yaparak medenî duruma, devlete geçmek olacaktır.

Medenî duruma geçildiğinde, yani politik varlık tesis edildiğinde insanlar derhâl onun çoğunluk ilkesine göre çalışması gerektiği konusunda anlaşırlar. Çünkü Locke da Rousseau ile birlikte öyle düşünmektedir ki, eğer çoğunluğun egemenliği ilkesi aslî sözleşmenin bir parçası olmasa, politik toplum meydana gelir gelmez dağılma tehlikesi gösterir.

Lockeçu anayasanın bir başka ilkesi kuvvetler ayrımı ilkesidir. Locke'a göre en üstün ve biricik politik güç, yasama gücüdür. Ancak insanın kudrete olan zaafından dolayı bu güce aynı zamanda kendisi tarafından çıkarılacak yasaları uygulama gücü (yürütme gücü) verilmesi tehlikeli olur. Bundan dolayı Locke, yasama organının yasaları çıkarır çıkarmaz dağılmasını ve onların yürütülmesini kendisinden aşağıda olan ve sürekli görev başında bulunacak bir yürütme gücüne verilmesini uygun bulur. Locke bu iki kuvvet dışında başka ülkelerle ilişki biçimini belirleyecek, onlarla savaş veya barış yanında ittifaklara da karar verecek üçüncü bir gücün, federatif güç dediği bir gücün varlığını kabûl eder.

Locke'da kuvvetler ayrımı kuramı Montesquieu'ninki ile karşılaştırılırsa daha basit, hatta ilkeldir. Ancak onun ilkesi iyi konulmuştur: Kuvvetler olarak temelde yasama ve yürütmeyi kabûl eden Locke –federatif kuvvet önemsizdir– bunun kuvvetler arasında denge sağlaması ve siyasal gücün tek bir elde gereğinden fazla toplanmaması bakımından taşıdığı önemi özenle vurgular.

Yasama organı Locke'da halk tarafından seçilmiş temsilcilerden meydana gelir. Yürütme organı, yasama organı tarafından çıkarılmış olan yasalara açıkça aykırı düşmeyen bir fiili cezalandıramaz. Ayrıca bu cezanın da tarafsız bir yargı organı tarafından gözden geçirilmesi gerekir. Yasama organı veya

halk tarafından kendisine verilen görevin sınırları dışına çıktığı hissedildiği anda yürütme organı, yasama organı veya halk tarafından görevinden uzaklaştırılır.

Locke bireylerin doğal durumu terk edip bir sözleşme ile medenî duruma geçmelerinin nedeninin, canlarını, özgürlüklerini ve mülklerini daha iyi koruma düşünceleri olduğunu söyler. Bu, insanların bu temel hakları ve özgürlüklerinin egemen güç veya devlet tarafından ellerinden alınamaz şeyler oldukları anlamına gelir. Bireylerin hakları kavramının ancak medenî duruma geçtikten sonra söz konusu olduğunu düşünen Hobbes ve Rousseau'dan farklı olarak Locke bu hakların doğal durumda da var olduğunu ve onların medenî durumda ancak güçlenerek korunacaklarını, devletin varlık nedeninin bu hakların güvence altına alınması olduğu üzerinde ısrar eder. Bu görüşten çıkan bir başka sonuç, devletin, müdahale etmemesi gereken bu doğal ve temel haklar alanına tecavüz etmesi durumunda bireyler tarafından bu tecavüzü önleme ve devlete karşı direnme hakkının var olduğu görüşü olacaktır.

Locke'un siyasal otorite tarafından tecavüz edilemeyecek bu temel insan hakları kuramından bir başka ünlü kuramı, hoşgörü kuramı çıkar. İnsanların devlet hâlinde birleşmelerinin biricik nedeni onların dünyevî iyilikleri, yani hayat, özgürlük ve mülklerine istedikleri gibi tasarruf etmek, onlardan yararlanmak arzuları ve haklarıdır. O hâlde insanlar toplum sözleşmesinde siyasal iktidara bu iyileri koruyabilmek için gerekli olduğu ölçüde güç devrederler. Buna karşılık 'toplumun yetki alanına girmeyen ve ona tâbi kılınması gerekmeyen herkesin ruhunun bakımı ve göğe ilişkin şeyler, herkesin kendisine bırakılmak zorundadır'. Siyasal iktidar, bireyin ruhunun

kurtuluşu konusunda onun kendisinden daha fazla bilgiye ve ilgiye sâhip olamaz. Kısaca dinî inançlar, felsefî görüşler vb. siyasal iktidarın veya devletin ilgi ve yetki alanında değildirler. Devletin amacı yurttaşların canlarını, özgürlüklerini, mallarını korumaktır; onların öbür dünyadaki kurtuluşları ile ilgilenmek onun üstüne vazife değildir.

Bugünkü demokrasimizin temelinde yatan ilkelerin, fikirlerin çoğunun Locke'tan geldiğini söylememizde bir yanlışlık yoktur. Örneğin daha önce birkaç kez işaret etmiş olduğumuz gibi egemenliğin tek bir elde toplanmaması, birbirlerini denetleyen ve dengeleyen kuvvetlere ayrılması fikrinin mimarı Locke'tur. Gerçi bugünkü şekliyle güçlerin yasama, yürütme ve yargı olarak üçe ayrılması görüşünün kendisi Locke'tan değil Montesquieu'den gelmektedir. Locke'un kendisi yukarda işaret ettiğimiz gibi esas olarak iki güçten, yasama ve yürütme gücünden söz etmektedir. Ancak Locke zaman bakımından Montesquieu'den öncedir ve diğer 18. Yüzyıl Fransız düşünürleri, örneğin Voltaire, Rousseau üzerinde olduğu gibi Montesquieu ve onun kuvvetler ayrımı görüşü üzerinde de en büyük etkide bulunmuştur.

Sonra yine bugün modem demokrasilerde sâhip olunan iktidarın, hükümetin gücünün sınırsız olmadığı, yurttaşların hükümetlerin müdahalesi dışında kalan özgürlük ve hak alanlarının bulunduğu görüşünün de kaynağı Locke'tur. Bugün hiç kimse devletin insanların bazı hakları, örneğin yaşama hakkı, mülkiyet hakkı, özgürlük hakkı, düşünme ve düşündüğünü ifade etme hakkı, örgütlenme hakkı vb. üzerinde herhangi bir müdahale yetkisi, tasarruf hakkı olduğunu kabûl etmez. Temel haklar, temel insan hakları, doğal insan hakları

gibi çeşitli kavramlarla adlandırılan bu haklar modern demokratik devletlerin anayasalarının girişinde teker teker sayılır ve devletin görevinin, varlık nedeninin, ereğinin bu hakları güvence altına almak olduğu, onun bu haklar alanına hangi nedenle olursa olsun müdahale etme yetkisine sâhip olmadığı belirtilir. Bugün bu temel, doğal haklar listesinin anayasadan anayasaya, ülkeden ülkeye değiştiği de söylenemez. Olsa olsa onları hayata geçirme, pratikte onlara saygı gösterme konusunda ülkelerin birbirlerinden ayrıldığı söylenebilir. Kısaca insan davranışının hükümetin müdahalesi dışında bulunan bazı alanları olduğu ve devletin varlık nedeninin bu alanları korumaktan ibaret olduğu temel görüşü Locke'un görüşüdür ve bu görüş, onun modern demokrasilere bıraktığı en büyük mirastır. Yine bu görüştür ki Lockeçu demokrasiyi Rousseaucu demokrasiden ayırır.

Locke'tan bize kalan diğer önemli büyük bir fikir, hükümetin, yönetimin temelinde güç değil, yasanın bulunduğu, bulunması gerektiği fikridir. Yukarda işaret ettiğimiz gibi, Locke'a göre ideal bir toplumda en büyük güç, en büyük otorite, yasama gücüdür, yasama otoritesidir. O ve yalnızca o, yasalar yapımı gücüne sâhiptir. Yasalara dayanmayan bir yönetim, keyfî, despot bir yönetimdir. Örneğin Hobbes'un savunduğu şekilde monarşinin yapısı budur. Hobbes, daha önce işaret ettiğimiz üzere egemenin yasanın üstünde olduğunu söylemektedir. Locke'a göre bu tür anlayış üzerine toplum inşa edilemez. Yönetici, yani yürütme gücünü elinde tutan güç, yasanın üstünde değildir, yasaya tabidir. O, yasayı yapmaz, yasayı uygular ve yasaya uyar. Demokrasi, yasalarla yönetimdir. Bu yasalar halk tarafından uygun bir biçimde seçilmiş temsilciler aracılığıyla uzun müzakerelerden, düşünüp taşın-

malardan sonra konulurlar ve herkesin bilmesi, kendilerine göre davranması için de ilân edilirler. Yasaların geriye doğru işleyemeyeceği, yasaların suç olduğunu açıkça ilân etmediği davranışlara ceza verilemeyeceği, yönetimin egemenin buyrukları, kararnameleri üzerine değil, ancak ve ancak yasalara dayanabileceği görüşleri de demokrasiye Lockeçu siyaset felsefesinin yaptığı hizmetler arasındadır.

Eğer insanlar, birkaç defa tekrar ettiğimiz gibi, doğal durumda sâhip oldukları doğal haklarını bırakıp medenî duruma geçmişlerse, bu sözü edilen haklarına medenî durumda daha gerçek anlamda sâhip olmaları, onları daha güvenli kılmaları içindir, yoksa onları terk etmeleri, onlardan vazgeçmeleri için değildir. Locke'un sürekli olarak vurguladığı, hükümetin, yani yürütme organının, yani insanların kaderi, hayat ve ölümleri, hayatlarını devam ettirmeleri için zorunlu olan malları, mülkleri üzerinde karar veren, insanlara ceza verme, şiddet uygulama yetkisine sâhip olan organın toplum tarafından tâyin edildiği, dolayısıyla topluma karşı sorumlu olduğu noktasıdır. Locke'un kendi ifadesiyle "Hükümetin bütün gayesi, mülkiyetin düzenlenmesi ve devam ettirilmesi ve toplumun dış saldırılara karşı korunması için, yani kamu yararı amacıyla kanunlar yapmaktır". Kısaca devlet aslında halkın efendisi değil kâhyası, vekili, vekilharcıdır. Nasıl bir ev, çiftlik sâhibi kendisinin uğraşmadığı işler için bir kâhya tutar, ona bu görevi karşılığında belli bir ücret öder, işinden memnun olduğu sürece bunu devam ettirir, ancak kâhyasının herhangi bir yolsuzluğunu gördüğünde veya şu veya bu nedenle ondan memnun olmamaya başladığında onu kulağından tutup atarsa, yönetici de halkın kâhyasıdır ve halkın güvenini kaybettiğinde onun tarafından görevinden uzaklaştırılır. Kısaca otoritenin kaynağı halktır. Halk bunu seçtiği hükümetler

eliyle kullanır ve hükümet halkın arzusunu gerçekleştirme aracından başka bir şey değildir.

Doğal durumda insanların doğal hakları olduğunu ve bu haklara eşit olarak sâhip olduklarını biliyoruz. O hâlde medenî durumda da bunda bir değişiklik olmayacaktır. Birincinin hukuksal-felsefî ifadesi 'bütün insanların eşit olarak doğdukları, aynı haklara sâhip oldukları', ikincinin hukuksal-felsefî ifadesi ise 'bütün insanların yasa önünde eşit oldukları, hiç kimseye ayrıcalık tanınmayacağı'dır.

Sonuç olarak bütün insanların eşit doğdukları, eşit oldukları; herkesin yasa önünde eşit muamele görme hakkı olduğu; insanların yaşama, çalışma, mülk edinme, özgürce düşünme, din ve vicdan özgürlüğüne sâhip olma gibi anayasa tarafından garanti edilen ve yasalarla ellerinden alınamayacak olan birtakım dokunulmaz, vazgeçilmez, terk edilmez haklara sâhip oldukları; egemenliğin kayıtsız şartsız millete veya halka ait olduğu; halkın bu egemenliğini kendi seçmiş olduğu organlar vasıtasıyla kullandığı; yöneticilere sınırlı bir süre ve belli koşul ve amaçlarla tahsis etmiş olduğu egemenliği her zaman için ondan geri alma hakkı olduğu; halkın devlet için değil, devletin halk için var olduğu; devletin halkın üzerinde ve dışında, ondan bağımsız bir ontolojik ve ahlâkî varlığa sâhip olmadığı vb. şeklinde modern demokrasilerin temelinde bulunan fikirlerin veya prensiplerin çoğunun Locke tarafından ortaya atılmış veya formüle edilmiş olduğunu görmekteyiz.

Demokrasiye Yöneltilen Eleştiriler

Son iki yüzyıldan bu yana yavaş yavaş dünya çapında bir kabûle ulaşan ve bütün dünyada uygulanan evrensel bir rejim

hâline gelmeye başlayan demokratik yönetim biçimine şüphesiz çeşitli eleştiriler de eksik olmamıştır. Bu eleştirilerin bir kısmı sağdan, bazıları soldan gelmektedir. Bir başka açıdan, bu eleştirilerin bazısı genel olarak demokrasiye, bazısı ise onun liberal ve yine bazıları tarafından 'burjuva' olduğu iddia edilen biçimine yöneltilmiştir.

Öte yandan liberal 'burjuva' demokrasisini savunan çeşitli siyaset düşünürleri de onun bazı kusurlarına işaret etmek ve bu kusurları düzeltmek, ıslah etmek yönünde bazı önerilerde bulunmayı ihmâl etmemişlerdir. Özet olarak son iki yüzyılda siyaset felsefesi üzerinde cereyan eden tartışmaların esas itibariyle demokrasi ve onun eleştirisi, bu eleştiriye dayanılarak ortaya atılan onun düzeltilmesi, iyileştirilmesi, mükemmelleştirilmesi veya daha az sayıda olmak üzere onun değiştirilmesi üzerinde yoğunlaştığını söylemekte bir mahzur yoktur.

Genel olarak, demokrasiye yöneltilen itirazların bir kısmının demokrasinin ilkesine yöneltildiğini görüyoruz. Bu ilke, bilindiği gibi, halkın egemenliği veya halkın kendi kendisini yönetmesinde yeterliliği ilkesidir. Bu ilkeye itirazın üç farklı kanattan geldiğini söyleyebiliriz.

Birinci itiraz, tahmin edilebileceği gibi, teokrasi taraftarlarından gelmektedir. Bu görüşte olanlar, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, insanın çıkarlarını onu yaratan Tanrı'nın daha iyi bildiği, dolayısı ile insanlar için, onların yaratıcılarının koyduğu kuralların daha doğru kurallar olduğu görüşündedirler.

Bu itiraz özellikle tek-tanrıcı din mensuplarından gelmektedir. Ünlü Hıristiyan teologu ve tarih felsefecisi Bossuet, Katolik dünya görüşünün temel kavramı olan insanın Tanrı 'ya karşı işlemiş olduğu ilk günahtan, aslî günahtan hareket ederek

onun doğası itibariyle günahkar olduğunu, dolayısıyla kendisini doğru bir biçimde yönetme yeteneğinden âciz olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre kendi hâline bırakılacak insanlar herkesin her şeye hak iddia edeceği ve her şeye karşı çıkacağı vahşî bir özgürlük ortamı içinde bozuk tutkularının peşinden koşarak birbirlerini boğazlayacaklardır. İşte bunu önlemek ve insanlar arasında düzen ve barışı sağlamak için yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi olacak bir egemene ve bu egemenin Tanrı'nın buyruklarına göre insanları yönetmesine ihtiyaç vardır.

Bu görüşün temsilcileri ayrıca demokrasinin ilkesinin ahlâkî bakımdan tatmin edici olmadığına, çünkü insanların salt iradelerinin ve bu iradelerine dayanarak yapacakları seçimlerin ahlâkî bakımdan haklı çıkarılmaz olduğu noktasına dikkati çekmektedirler. Gerçekten insanların tercihlerinin zaman içinde değiştiği ve birbirine zıt istikametlerde kendilerini ortaya koyduğu bilinmektedir. Bunun sonucu, siyasî alanda kendisine dayanılacak sağlam, değişmez birtakım değerlerin ortaya çıkmamasıdır. Bu değişmelerin ortaya koyduğu görecilik, bu kaygıları taşıyan insanların rahatsızlıklarının ve demokrasiye karşı yönelttikleri eleştirinin temelini oluşturmaktadır. Bu vesileyle tarihte, en azından başlangıçta Katolik Hıristiyanlığın demokrasiyi –ve insan haklarını– kabûl etmekteki isteksizliğinin, Yahudi veya Müslüman köktendincilerinin demokrasiye –ve insan haklarına– karşı gösterdikleri güvensizlikten daha az olmamış olduğuna dikkati çekelim.

Demokrasiye karşı bir başka eleştiri perspektifini deyim yerindeyse zamanımızda Platoncu seçkinciliğin bakış açısını devam ettirenler temsil etmektedir. Şüphesiz bugün kimse insanların bir kısmının doğuştan sâhip olduğu yetenekle-

ri itibariyle yönetme sanatına diğerlerinden daha ehil, daha kabiliyetli olduğunu savunmamaktadır. Başka deyişle bugün aklı başında kimse soya, kana, doğaya dayanan bir üstünlükten dolayı yönetim konusunda bazılarının diğerlerinden daha ehil olduğunu iddia etmemektedir. Ancak modern dünyada sanayiinin ve genel olarak tekniklerin baş döndürücü gelişmesinin klâsik demokrasinin çözmekten âciz olduğu yeni ve teknik birtakım problemler ortaya koyduğu ileri sürülmektedir. Bunun sonucu olarak ortaya atılan soru şudur: Akılsal ve bilimsel yöntemlerin çığ gibi büyüdüğü ve her tarafa yayıldığı bir çağda, devlet adamlarını genel oy sistemi ile seçmek ne kadar mâkûl ve meşrudur? Bu sorunun arkasından yapılan tespit şudur: Siyasal eşitlik ilkesi, yönetimi kamu oyuna, yani devlet işlerinden anlamayan kolayca manipüle edilebilir bir kitleye teslim etmektedir. Bu durumda demokrasi bilgisizliğin kaprisi, hatta zorbalığı hâline dönüşmektedir.

Esas olarak Platon tarafından ileri sürülen ve St. Simon, A. Comte gibi pozitivist-bilimci düşünürler tarafından devralınan bu argümanın belli bir ağırlığı olduğuna şüphe yoktur. Platon'un siyaset felsefesinin zamanımıza kadar devam etmesi ve kendisine taraftar toplamasının temelinde, onun bilgi ile yönetim arasında kurduğu veya kurulmasını istediği ilişkinin bulunduğuna da şüphe yoktur.

Ancak daha önce de işaret ettiğimiz üzere bilgi ile yönetim arasında kurulmak istenen bu ilişki, ancak gerçekten de yönetimin bir bilgi olması veya yönetimde kendisine dayanılacak kesin doğru ve güvenilir bilgilerin var olduğunun ispat edilmesi durumunda bir değer ifade eder. Ortada bu tür kesin bilgilerin bulunduğu şüpheli olduğu gibi, öte yandan bu bilgilerin insanların doğru ve iyi yaşamak için kendilerine

koydukları erekl erle, yani değerlerle pek ilgisi olmayan şeyler olduğunu da yukarda hatırlattık. Ortada siyaset bilimi diye bir bilim veya kesin bilgi varsa da bu bilgi, olsa olsa gerçekte siyasî hedeflere veya ereklere en akılcı bir biçimde nasıl erişilebileceğine ilişkin bir bilgidir, yoksa bu değerlerin, ereklerin bizzat kendilerinin bilgisi değildir.

Kaldı ki demokratik yönetimler bu tür bilgilere muhtaç olmadıklarını söylememekte, onlardan kendilerini mahrum kılmak istememektedirler. Bugün hangi türden bir siyasî rejim söz konusu olursa olsun, yasa koyucunun koyduğu yasaların uygun ve başarılı bir biçimde yürütülmesi için geniş bir bürokratlar, yani teknisyenler sınıfı devreye sokulmaktadır. Bir yönetim örneğin belli bir sektörün vergilendirilmesine, belli bir ülke ile savaş yapılmasına karar verdiği zaman vergilendirme işi ile ilgili olarak uzmanlık sâhibi ekonomistlere, savaş ile ilgili olarak savaş sanatını bilen askerlere baş vurulmaktadır. O hâlde demokratik yönetim bir yandan halkın veya onların seçtiği temsilcilerinin arzu ve tercihlerine göre karar verdikten sonra öte yandan bu arzu ve tercihlerin nasıl yerine getirileceği konusunda uzmanların, bilginlerin kabiliyet ve bilgilerine baş vurmayı ihmâl etmemektedir.

Demokrasiye yöneltilen üçüncü bir temel itiraz, bireyle devlet arasındaki ilişkileri bir başka tarzda tasarlayan ve siyasetin öznesi, taşıyıcısı olarak bireyler yerine başka ve bireyleri aşan varlıkları kabûl eden kişilerden gelmektedir. Bu görüşün en belirgin siyasî kuramı olarak da faşizmi ve onun felsefî temelini temsil eden Hegel'i verebiliriz.

Faşizm, dar anlamda Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İtalya'da iktidarı ele geçiren Mussolini'nin yarattığı bir rejim ve bu

rejimin temeline yerleştirdiği kuramdır. Ancak bu terim daha geniş olarak benzeri doktrinleri ifade eden genel bir ad olarak da kullanılabilir. Faşizmin esası devleti, bireyleri ve bireylerin iradelerini aşan kendi başına bir değer olarak kabûl etmektir. Faşizmin gerçek felsefî temeli, devletin kendisini tanrılaştırmaya yönelen Hegel'in felsefesi olmuştur. Bu felsefeye göre devlet, basit olarak bir bireyler ve bireysel iradeler toplamı, bireylerin çıkar ve mutluluklarını sağlamaya yönelik yapay, sıradan bir âlet değildir. O bireylerden daha üstün ve daha özsel bir ahlâkî gerçekliktir. Devlet, bireylerin olsa olsa ancak organları olarak kabûl edilebileceği bir organizmadır, bireyleri kendi egoizmlerinden kurtaran bir fedakarlık kurumudur. Devlet, gerçek Tanrı, Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsü veya kişileşmiş hâli, Tin'in gerçeklikteki ifadesidir.

Devlet, yine Hegel'e göre, millet denilen bireyleri aşan mistik, duygusal, ahlâkî, tarihsel bir gerçeğe dayanır. Milletin kendisi de yalnızca belli bir zamanda yaşayan ve birbirlerine hukukî bağlarla bağlı olan bireysel varlıklardan oluşmaz. O, köklerini tarihte, geçmişte bulur ve geleceğe uzanır. Millet, başka topluluklardan dilsel, kültürel, hatta ırksal bakımdan farklı, aynı acılardan ve savaşlardan geçmiş olan, aynı değer ve idealleri paylaşan, varlığını başka değer ve idealleri temsil eden başka milletlere ait insanlarla girdiği çatışmalardan, bu çatışmalarda katlandığı mahrumiyet ve fedakarlıklardan alan, geleceğe dönük olarak da aynı fedakarlık ve feragat iradesini göstermeyi kabûl eden insanlardan meydana gelen canlı, organik, mistik, ahlâkî bir varlıktır. İşte böyle bireyleri aşan bir varlığın, kolektivitenin yasal ifadesi olarak da devlet bireylerin menfaatlerine, çelişik çıkarlarına, amaçlarına indirgenemez, tam tersi onları aşar ve kendi üstün değeri içinde eritir.

Bir insanın, bireyin birbirlerini çevreleyen çeşitli sosyal grupların mensubu olduğu ve bu grupların birey için, bireyin hayat ve mutluluğu için büyük değeri olduğundan şüphe yoktur. Bireyin ait olduğu ailesi, mensup olduğu meslek grubu, sınıfı, milleti bu önemli ve değerli gruplardandır. Bireyin içinde bulunduğu bu gruplardan yine maddî ve manevî önemli ve değerli kazançlar elde ettiği de tartışılamaz. Yine bireyin bu gruplara karşı sorumluluklara, bu sorumlulukların gerektirdiği bazı fedakarlık ödevlerine sâhip olduğu ve olması gerektiği de şüphesizdir. Bu grupların veya birimlerin, bazı bakımından bireylerden bağımsız olduğu ve bireyleri aştığı, aşması gerektiğini kabûl etmekte de fazla mahzur yoktur. Hatta herhangi bir gruba veya gruplara ait olmayan soyut bir bireyin tarihsel olarak var olmadığını söylemek bile mümkündür.

Ancak bütün bunlar epistemolojik, ontolojik ve ahlâkî olarak doğru bir siyaset kuramında bireyden ve birey mutluluğundan hareket edilmesi gereğini ortadan kaldıran veriler olarak değerlendirilemez. Başka deyişle bu veriler, bireyi önemsizleştirmeye, ortadan kaldırmaya ve onu kendisini aşan bu tür birimlerin içinde eritmeye yönelen çabaların kabûl edilemez olduğunu söylememize engel teşkil edemez.

Birey, bireysel gerçeklik, bireyin değeri, bireyin ihtiyaçları ve mutluluğu, birçokları ile bizim görüşümüze göre de, doğru bir ahlâk ve siyaset kuramının kendisinden hareket etmesi gereken temel veri, gerçek ve değerler olarak alınmak zorundadır. İnsanlık tarihi, özgürlük tarihi, hatta ahlâk tarihi birey kavramının uzun ve kanlı mücadeleler sonucunda ortaya çıkan ve üzerinde titrenmesi gereken en değerli bir kavram olduğunu göstermektedir. İnsanlık tarihi ailelerin, aşiretlerin, kabilele-

rin, mezheplerin, dinsel cemaatlerin, halkların, ulusların, sınıfların varlığını ve bunlar arasındaki çatışmaları, savaşları görmüştür. Ama onda birey, bireyin özgürlüğü, bireylerin hakları, bireyin acıları, bireyin mutluluğu ile ilgilenen yönetimler, önderler, siyasal kuramlarla fazla karşılaşılmamıştır. Bu uzun acılar, meşakkatler, savaşlar, fedakarlıklar tarihinde ancak son birkaç yüzyıl içinde ortaya çıkan birey olarak insan kavramı ve birey olarak insana gösterilen ilgi, yeniden unutulmasına, hor görülmesine veya küçümsenmelerine izin vermememiz gereken en nâzik ve en değerli ürünlerdir.

Kaldı ki bireye, bireyin önemi ve değerine gösterilmesi gereken bu ilgi, sözünü ettiğimiz diğer toplulukların anlam ve önemlerini ve bireyin hayatı için vazgeçilmez değerlerini ortadan kaldırmak anlamına gelmek zorunda da değildir. Bireyle bu diğer gruplar arasındaki ilişkiyi biri diğerini ortadan kaldırması gereken çelişik, antagonist bir ilişki olarak vaz etmek zorunda değiliz. Yapmamız gereken şey, bireyi, bireyin değerini merkeze almak ve bütün bu toplulukların bireyin özgür ve mutlu hayatı için vaz geçilmez olan değerini vurgulamaktır. Bireyle ailenin, bireyle ulusun, bireyle dinsel cemaatin, bireyle ulusun, nihâyet bireyle devletin ilişkilerinin dengeli ve uyumlu olacağı bir düzeni düşünmek ve istemek, gerçekleştirilmesi imkânsız bir düş peşinde koşmak demek değildir. İnsanlığın son birkaç yüzyıllık tarihi böyle bir şeyin mümkün olabileceğini hissettiren bazı önemli gelişmelere tanıklık etmiştir. Demokrasinin kendisi bu gelişmelerin en önemlisidir.

Liberal Demokrasiye Soldan Yöneltilen Eleştiriler: Genel olarak demokrasiye yöneltilen yukarda sözünü ettiğimiz eleştirilerin yanında daha özel olarak liberal demokrasiye veya karşıtlarının kendisini adlandırmaktan daha fazla hoşlandık-

ları bir deyimle 'burjuva' demokrasisine soldan yöneltilen bazı eleştiriler de vardır. Bu eleştiriler Marx'ın başını çektiği Marksistlerden, sosyalistlerden, nihâyet kendilerine sosyal demokrat denilmesinden hoşlanan insanlardan gelmektedir.

Locke'un insanların doğal durumda sâhip oldukları ve medenî durumda da korudukları şeyleri sayarken, daha evvel işaret ettiğimiz gibi yaşama hakkı, özgürlük hakkı yanında sürekli olarak zikrettiği üçüncü hak, mülkiyet hakkıdır. Hatta onun zaman zaman insanın yaşama, özgürlük gibi haklarını sâhip olduğu bir mülk gibi tasarlayıp hepsini içine almak üzere mülkiyet hakkı deyimini kullandığı görülmektedir. Locke'un mülkiyet üzerindeki bu ısrarı mülkiyeti, insanın çalışması sonucunda elde ettiği ve hayatını ve özgürlüğünü devam ettirmesi için ihtiyaç duyduğu bir şey olarak görmesinden, onu kişiliğinin doğal bir uzantısı olarak kabûl etmesinden ileri gelmektedir.

Locke'un mülkiyet hakkı, özel mülkiyet hakkı üzerindeki bu ısrarı, onu devlet ve toplum tarafından kişinin elinden alınamaz ve tecavüz edilemez bir doğal hak olarak görme anlayışı, daha sonra liberal gelenek içinde yer alan diğer düşünürler tarafından da devam ettirilir. Özellikle 18. Yüzyıl'ın ünlü İngiliz ekonomisti A. Smith klâsik liberalizmin ekonomik kuramını geliştirirken bu kavram üzerinde durur. Bu ekonomik kuram kısaca ekonominin kendisine özgü yasaları olduğu, devletin onlara müdahale etmemesi gerektiği, bu yasaların başında arz-talep yasasının geldiği, bu yasalara uygun davranıldığı ve doğal-olmayan bir şekilde onlara müdahale edilmediği takdirde toplumda ekonomik olarak herkesin çıkarına olacak olan bir kendiliğinden (spontan) düzenin oluşacağı görüşlerini ileri sürer; özel mülkiyeti ve serbest piyasa ekonomisini savunur. Böylece deyim yerindeyse Locke'ta siyasal bir teo-

ri olarak kendini gösteren liberalizm, A. Smith'de ekonomik liberalizm olarak zenginleşir ve daha sonra gelen diğer ünlü liberal düşünürlerle birlikte bunların yanında liberal bir ahlâk, liberal bir toplum kuramına dönüşür

Liberal siyaset, ekonomi ve ahlâk felsefesinin, liberal toplum kuramının Yeniçağ'da beliren yeni bir sınıfla, burjuvazi ile ve bu sınıfın ortaya çıkmasını sağlayan yeni ekonomik gelişmelerle ilgisi olduğuna şüphe yoktur. Bu yeni sınıf önce İngiltere'de daha sonra diğer Batı ülkelerinde mevcut eski rejim ve hukuk ilişkilerini değiştirmek isteyen taleplerle kendini gösterir. Siyasal alanda bu talepler, siyasî iktidardan pay almak arzusu, yani demokrasi talebi olarak kendini ortaya koyar. Ekonomik alanda bu yeni sınıf, üretim araçlarının özel mülkiyet hakkının garanti edilmesi ve serbest piyasa ekonomisi talebiyle ortaya çıkar. Ahlâkî alanda ise bu talep bireylerin, bireyler olarak en yüksek değere sâhip olduğu öğretisiyle kendini belli eder.

Ancak 19. Yüzyıl'da ortaya çıkan bazı gelişmeler bu yeni sınıfın söz konusu taleplerinin gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkan toplumun bazı problemler içerdiği ve toplumun büyük çoğunluğu için hiç de kabûl edilebilir sonuçlara yol açmadığı şeklinde bir duyguya ve düşünceye yol açar. Bu duygu ve düşünceleri en güçlü bir şekilde ortaya koyan ve seslendirenlerin başında ünlü Alman filozofu K. Marx gelir.

Marx'ın tüm felsefesini ve görüşlerini burada ele alıp inceleyemeyeceğimiz açıktır. Burada ancak onların siyaset felsefesi açısından taşıdığı önem ve değer üzerinde durulacaktır.

Aslında Marx siyaset felsefesinde egemenliğin halkın, toplumun bütününe ait olması gerektiğini söyleyen gelenek içinde yer alır. Yani o Locke veya Rousseau gibi demokrasi taraftarı-

dır. Ancak ona göre burjuvaziye dayanan sanayi toplumunda egemenlik gerçekte toplumun bütününe ait değildir; ancak onun küçük bir bölümüne, üretim araçlarının, yani fabrikaların mülkiyetine sâhip olan küçük bir azınlığa aittir. Bundan dolayı bu haksız duruma son vermek, Marx için egemenliği gerçek anlamda toplumun bütününe yaymak anlamına gelecektir.

Öte yandan Marx yine bir Hegel gibi bireylerin arzularından, iradelerinden, çıkarlarından bağımsız ve onu aşan herhangi bir üst ilkeye, Tanrı'nın, devletin çıkarları gibi bir şeye inanmamaktadır. Onun için önemli olan, liberal demokratik gelenek içinde yer alan filozoflar için olduğu gibi, birey ve bireylerin özgürlüğü, eşitliği, mutluluğu gibi temel değerlerdir. Bununla birlikte o liberal burjuva devletinin bu ihtiyaçları karşılamadığına, tersine insanların başka insanlar, daha doğrusu hâkim sınıfın insanları ve bu hâkim sınıfın egemenlik aracı olan devlet tarafından baskı altında tutulduğuna ve sömürüldüğüne inanır.

O hâlde Marx'ın temel kavramı, sınıf kavramıdır. Daha önce varlık felsefesinde kendisine ayırdığımız yerde kısaca işaret ettiğimiz üzere Marx'a göre bütün toplumsal olayların temelinde olan maddî olaylar, özellikle ekonomik üretim tarzları, üretim ilişkileri, üretim araçlarına sâhip olma biçimidir. Modern üretim biçimi, sanayidir. Tarih Marx için Hegel'in zannettiği gibi devletler arasındaki savaşlardan meydana gelmemektedir; üretim araçlarına sâhip olanlar ile olmayanlar, yani sınıflar arasındaki mücadelelerden oluşmaktadır. Modern toplum, esas itibariyle bir sanayi toplumudur. Sanayi toplumunda ise insanlar iki sınıfa ayrılmışlardır: Sanayiinin dayandığı üretim araçlarının mülkiyetine sâhip olanlar ve onların üretim tesislerinde ücretleriyle çalışanlar. Bunların çı-

karları da birbirine zıt olduğu için bu toplumlarda bu iki sınıf, yani sanayi tesislerinin sâhibi olan kapitalistler ile onların bu tesislerinde emeği ile çalışan işçiler arasında ölesiye bir savaşın ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Öte yandan Marx, burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz uzun tahlillerle ve çeşitli alanlardan getirdiği kanıtlarla gelecekte işçilerin bu insan haysiyetine uymayan durumu ortadan kaldıracakları ve burjuva devletini yıkacakları kehanetinde bulunur. Onun yerine kurulacak ve üretim araçlarının mülkiyetinin toplumun bütününün eline geçeceği yeni bir dönemi öngörür. Bu yeni dönemde veya yeni toplumda ortada yalnızca tek bir sınıf, işçiler veya emekçiler kalacağı için devlet de hâkim bir sınıfın başka bir sınıf üzerine baskı aracı olmaktan çıkacak, hatta devletin kendisine bile ihtiyaç olmayacaktır. Böylece insanların gerçekten insan haysiyetine uygun olarak özgür ve eşit bir biçimde yaşayacakları, gerçekten kendi kendilerini yönetecekleri demokratik bir toplum ortaya çıkacaktır. İşte bu toplum, komünist toplumdur.

Marx'ın materyalist varlık felsefesi ve onun tarihe uyarlanmış şekli olan tarihsel materyalizmi hakkında yapılabilecek eleştirilere daha önce değindik. Onun artı değer, kapitalin birikimi gibi daha özel olarak ekonomik alana ilişkin kuramının eleştirilmesi ise bu kitabın amacı dışında bulunmaktadır. Bizi asıl ilgilendiren siyaset felsefesine gelince, burada da bir ayrım yapmak gerektiğini düşünüyoruz. Yukarda işaret ettiğimiz gibi onun bu alana ilişkin görüşleri bizce hiç olmazsa amaçları ve siyaset alanında hedeflediği değerler bakımından liberal, bireyci. özgürlükçü, demokratik gelenek içinde yer almaktadır. Bu amaçlar ve değerleri gerçekleştirmek için Marx'ın teklif ettiği siyasî modelin kendisinin bu amaç ve değerleri gerçek-

leştirmeye ne ölçüde olumlu katkılarda bulunmuş olduğu ise tartışmalı bir konudur.

Burada önce Marx'ın kapitalist sanayi toplumu hakkındaki eleştirilerinin kendisinin, bu toplumun kendisini düzeltmekte, iyileştirmekte önemli bir katkısı olduğu noktasına işaret edebiliriz. Bu vesileyle Marx'ın bu tahlilleri ve eleştirilerini yaptığı dönemde İngiliz sanayi toplumunda çalışanların hayat şartlarını göz önüne almakta yarar vardır. Bu dönemde işçiler çok düşük bir ücret karşılığında günde on beş saat civarında ve son derecede sağlıksız koşullar altında çalışmaktaydılar. Sekiz yaşındaki, hatta bazan daha küçük yaştaki çocuklar maden ocaklarına indirilmekte ve buralarda düşünülebilecek en sefil şartlarda çalıştırılmaktaydılar. İşçiler arasında ölüm oranı korkunçtu. İşçilerin hafta tâtili, ücretli izinleri diye bir şey yoktu. Devlet tarafından garanti edilen asgarî ücret diye bir kavram olmadığı gibi iş kazalarına karşı onları koruyacak, bu kazaları tazmin edecek herhangi bir türden sigorta gibi bir şey de yoktu. Mülkiyetin liberal yorumu, ücretli işçinin herhangi bir mülke ulaşma şansının olmadığı, açlıktan ölmekle boğaz tokluğuna çalışmayı kabûl etmek dışında başka bir tercihe sâhip olmadığı zamanda emeği ile çalışanlara haklı olarak zâlimce bir alay gibi görünmekteydi. Liberalizmin avukatlığını yaptığı birey olarak insan, insan haysiyeti, siyasal eşitlik, özgürlük, mülkiyet hakkı gibi şeyler bu durumda olan insanlara yine haklı olarak soyut ve anlamsız şeyler gibi gelmekteydi. Bu durum gayri-insanî olduğu gibi devam etmesi de beklenmeyen bir durumdu. Bundan ötürü Marx bu durumun devam edemeyeceği ve toplumsal bir patlama ile sona ereceğini düşünürken, böyle bir patlamayı, devrimi öngörürken hiç şüphesiz haklıydı. Nitekim bu yüzyıl boyunca bu tür patlamalar görülmeye de başlamıştı.

Ancak bilindiği gibi bu durum 19. Yüzyıl ortalarına doğru yavaş yavaş değişmeye başladı. Bunda hiç şüphesiz Marx'ın kendi kehanetleri yanında işçi kitlesinin siyasal alanda kendisine tanınan, tanınmak zorunda kalınan bazı hakları kullanmaya başlamasının, yani işçilerin örgütlenmesinin, sendikalaşmasının, siyasî haklarını kullanmak suretiyle iktidardan pay almaya veya iktidar üzerinde bir baskı gücü oluşturmaya başlamasının en büyük etkisi olmuştur. Nedenleri ne olursa olsun, 19. Yüzyıl'ın ortalarından itibaren Marx'ın öngördüğü kanlı devrim yerine kısmî reformların, düzeltmelerin işçilerin hayat şartlarını hissedilir ölçüde iyileştirmesi olayı ortaya çıkmıştır. Bu dönemden itibaren ve başta J. S. Mill gibi liberal düşünürlerin de etkisi altında 'sosyal yasalar' çıkarılmaya başlanmıştır. Bu yasalarla önce çocukların fabrikalarda çalışmaları katı bir biçimde sınırlandırılmıştır. Sonra işçi sendikaları patronlardan ücretli tâtil, çalışma saatlerinin sınırlandırılması, devlet tarafından garanti edilen asgarî ücret gibi bazı tâvizler koparmayı başarmışlardır. Daha sonra bu tâvizlerin veya sosyal hakların alanı daha fazla genişletilmiştir. İşçilerin çıkarlarını kollamak üzere ortaya işçi partileri çıkmıştır. Oy kullanma hakkı genişletilerek çalışan sınıfların kendilerini temsil eden partilerle parlamentolara girme imkânları doğmuştur vb.

Bu arada başka alanlardan ileri gelen gelişmeler, özellikle teknik alanda kaydedilen muazzam ilerlemeler, bunların prodüktiviteyi arttırması işçi gücüne, dolayısıyla işçi sınıfına duyulan ihtiyacı azaltmaya başlamıştır. Bu gelişme, kapitalistler ve işçiler yanında çok güçlü bir üçüncü sınıfın, ne işçi ne işveren olan bir serbest meslek sâhipleri grubunun, beyaz yakalı çalışanların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Öte yandan sınaî üretimin muazzam boyutlarda artması, toplumların zen-

ginleşmesi, bu zenginleşmeden işçilerin gitgide daha büyük oranda pay almaya başlaması sonucunda 19. Yüzyıl'da gerçekten zincirlerinden başka kaybedecek şeyleri olmayan işçiler, yavaş yavaş mülk sâhibi olmaya, kendi ürettikleri evlerde oturmaya, kendi ürettikleri arabaları kullanmaya, kendi ürettikleri dayanıklı tüketim araçlarına (buzdolabı, çamaşır makinesi, televizyon) sâhip olmaya başlamışlardır.

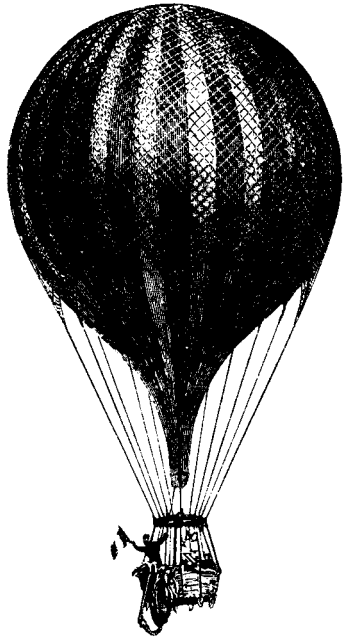
Sonuç itibariyle bütün bu gelişmeler Marx'ın öngördüğü kanlı devrimin gerçekleşmemesine yol açmıştır. Marx'ın proleter devrimi için öngördüğü tarihten bu yana bir yüzyıldan daha uzun bir süre geçmesine rağmen hiçbir sanayileşmiş Batı ülkesinde bu devrim gerçekleşmediği gibi kapitalizmin yerini üretim araçlarının toplumsal mülkiyeti olarak tanımlanması mümkün olan sosyalizm de almamıştır. Hiçbir gelişmiş Batı sanayi ülkesinde komünistler demokratik yoldan iktidarı ele geçirme başarısını gösterememişlerdir. Komünist devrimler, Marx'ın hiçbir şekilde öngörmediği yerlerde, Rusya ve Çin gibi temelde tarım ülkeleri olan toplumlarda gerçekleşmiş, daha doğrusu bu kurama inanan aydınlar ve partiler tarafından zorla gerçekleştirilmiştir. Bu ülkelerdeki son çeyrek yüzyılda ortaya çıkan değişiklikler ise bazılarının 'komünizmi, azgelişmiş bir ülkenin kapitalizme geçmek için içinden geçmek zorunda olduğu en zahmetli deney' olarak tanımlamasına yol açacak kadar ilginç sonuçlar meydana getirmiştir.

Bununla birlikte bu gelişmeleri liberalizmin bir haklı çıkarılması veya sosyalizmin yanlış olduğunun deneysel ispatlanması olarak yorumlamayan tezler de mevcuttur. Bu tezlere göre bugün Batı toplumlarında ekonomik ilişkileri düzenlemek ve insanîleştirmek üzere devletin ekonomiye az veya çok müdahalesi söz konusudur. Bu müdahale klâsik liberallerin

öngördüğünden veya izin verdiğinden çok daha büyük bir müdahaledir. Ayrıca yine bugün Batı toplumlarında devlet, ekonomik ve sosyal bakımdan zayıf grupları korumak üzere birtakım tedbirler almaktadır; bu sınıflara yüksek taban fiyatı, sübvansiyon, düşük vergileme gibi mâlî araçlarla gelir transferleri yapmaktadır. Bugün Batı anayasalarında devletin yalnızca demokratik, laik vb. bir hukuk devleti olduğu söylenmemekte, onun aynı zamanda sosyal niteliği vurgulanmaktadır. Buna paralel olmak üzere insanların yalnızca siyasal haklarından değil, aynı zamanda 'sosyal', 'ekonomik' haklarından söz edilmektedir. İşte bütün bu gelişmeler, bütün bu olgular bugün artık siyasal toplumun klâsik liberalizmin öngördüğü ve savunduğu ilkeler, temeller üzerinde seyretmediğini göstermektedir. Tersine bugün olsa olsa liberalizmle sosyalizmin bir kavuşmasından, liberal kurum ve değerlerin sosyalist denmese bile sosyal olarak adlandırılabilecek kurum ve değerlerle düzeltildiği, tamamlandığı bir rejimden söz edilebilir. Bu görüşler, özellikle sosyal demokratların görüşleridir.

Şüphesiz bu görüşlerde de haklılık payı vardır. Ancak bunlara liberal açıdan getirilebilecek eleştiriler de mevcuttur. Bu konularda daha ayrıntılı ve uzun tartışmalara girmeksizin hatırlatmamız gereken şey, bütün bu gelişmelerle birlikte veya onlara rağmen çağdaş toplumlarda klâsik liberalizmin üzerinde hassasiyetle durduğu bireylerin doğal, vazgeçilmez, devredilmez ve devletin etki ve yetki alanı dışında bulunması gereken temel birtakım hakları olduğu, devletin bireylerin özgürlüğü ve mutluluğunu kollamak için var olan bir araç olduğu, egemenliğin bireylerin rızasına dayanmak zorunda olduğu, egemenin elinde tuttuğu gücün keyfî bir baskı aracı-

na dönüşmemesi için sınırlandırılması, bunun için birbirini dengeleyen ve kontrol eden bağımsız kuvvetlere bölünmesi gerektiği vb. şeklindeki temel değer ve ilkelerin varlıklarını koruduğu ve karşı yöndeki eğilimlere rağmen bugüne kadar her sınavdan daha da güçlenerek çıktığı gerçeğidir.



YEDİNCİ BÖLÜM

SANAT FELSEFESİ

Estetik ve Sanat Felsefesi

ETRAFIMIZDA BULUNAN NESNELERE FARKLI TARZLARda tepkiler gösteririz ve yarattığımız, meydana getirdiğimiz şeyleri farklı ve değişik nedenlerle yaratır ve meydana getiririz.

Bu tepkilerimizden birinin nesnelerin ne olduğunu bilme, tanıma tepkisi olduğunu biliyoruz. Başka deyişle dünyaya yönelme biçimlerimizden birini, onu tanımak üzere ona yönelmemiz oluşturur ki bu, bilginin, bilimin yönelme biçimidir.

Öte yandan bizim için gerek bireysel, gerekse toplumsal plânda iyi olanı gerçekleştirmek üzere birtakım eylemlerde bulunduğumuz da aşikârdır ki bu eylemlerimiz de yine bildiğimiz gibi ahlâkî ve siyasal eylemlerimizi meydana getirirler.

Bunların dışında gerek doğada hazır bulduğumuz, gerek bizim kendimizin meydana getirdiğimiz birtakım nesneler vardır ki bu nesneleri sırf algılamak için algıladığımızı veya meydana getirdiğimizi ve onları algılamamızın kendisinin bize diğer iki faaliyet biçimimizde hedeflediğimizden veya elde ettiğimizden farklı bir duygu veya heyecan verdiğini söy-

leyebiliriz. Bu sonuncu nesneler ile kastettiğimiz genel olarak 'güzel' diye adlandırılan şeylerdir ve bu güzel denen şeyleri seyretmemiz veya algılamamızın bizde uyandırdığı tepki ise heyecan tepkisi, hoş bir heyecan tepkisi, zevkli bir heyecan tepkisidir.

İşte bize hoş veya haz verici diye adlandırdığımız bir heyecan veya duygu veren şeylerin incelenmesi ile ilgili felsefe disiplinine estetik adı verilir. Bu, bir özne olarak bizde uyandırdıkları etki bakımından nesnelerin incelenmesidir.

Öte yandan bu etkinin kendisinden çok, bu etki veya duygunun kaynağında bulunan şeyi ön plâna çıkarabilir ve bizde bu etkiyi, bu heyecan uyandıran şeyin ne olduğunu araştırabiliriz. Bu şeyin 'güzel' diye adlandırılan şey olduğunu söyledik. Başka deyişle, hoşumuza giden, güzel olandır. O hâlde estetiği, sözünü ettiğimiz öznel tepkimizin kaynağında bulunan şeyin, yani güzel olanın araştırılması olarak da tanımlamamız mümkündür.

Sözünü ettiğimiz değerin, yani güzellik değerinin taşıyıcısı olan şeylere felsefî dilde estetik nesne, bu değeri algılayan, ona hoş bir heyecan diye adlandırdığımız tepkiyi gösteren varlığa yine felsefî dilde estetik özne denir. Estetik öznenin estetik nesneye karşı gösterdiği tavır veya tepki ise hiç şüphesiz estetik tavır veya estetik tepki olacaktır. Bu estetik tepkiyi veya tavrı, yine bir başka kavramla, estetik yaşantı veya estetik deney (*experience*) kavramı ile ifade edebiliriz.

Estetik deney, ahlâkî veya bilgisel, bilişsel deneyden temelde farklı bir deneydir. Estetik bir öznenin, estetik bir tavırla, estetik bir nesneye yaklaşması sonucunda duyduğu estetik heyecan veya duyguya da estetik haz denir.

Nihâyet estetik bir nesneye estetik bir tavırla yaklaşan estetik bir öznenin duyduğu bu estetik haz, aynı zamanda bu özne tarafından söz konusu nesnenin değerinin değerlendirilmesi ile birlikte bulunur. Başka deyişle özne, söz konusu nesne hakkında onun güzel veya hoş olduğu yönünde bir yargıda bulunur ki buna da estetik yargı denir.

O hâlde estetiği 'estetik nesneleri seyrettiğimizde ortaya çıkan kavramların analizi ve problemlerin çözümü ile meşgul olan felsefe disiplini' olarak tanımlamamız mümkündür. Bu kavramlar görüldüğü gibi estetik özne, estetik nesne, estetik heyecan, estetik haz, estetik yargı, estetik değer, estetik deney, güzel, hoş vb. kavramlardır. Sözü edilen problemler ise güzel denen nesneleri güzel kılan özelliklerin neler olduğu; ortada birtakım estetik standartlar olup olmadığı; güzelliğin öznel mi, yani algılayan ve değerlendiren öznenin bir yargısı mı olduğu, yoksa gerçekten nesnelerde nesnel olarak mı var olduğu, güzel ile doğru, güzel ile iyi arasındaki ilişkilerin neler olduğu vb. türünden problemlerdir.

Estetik ile sanat felsefesi arasında bir ayrım yapmak gerekir; çünkü yukarda sözünü ettiğimiz güzellik değeri ve onun bize verdiği duygular gerek doğada, gerekse sanat eserlerinde mevcut olan şeylerdir. Bir kuşun ötüşü, bir güneş batışı, doğal bir mağara veya sâhile vuran dalgalar güzel olduğu ve bizde hoş veya soylu duygular meydana getirdiği gibi Refik Fersan'ın saz semâîsi, Zeki Müren'in bir şarkısı, Cahit Sıtkı Tarancı'nın bir şiiri, Mikelanj'ın bir heykeli, Fellini'nin bir filmi de güzeldir ve bizde benzeri duygular uyandırır.

İşte sanat felsefesi özel olarak 'sanat eserleri ile ilgili olarak ortaya çıkan kavramların analizi ve problemlerin çözümü ile

meşgul olan felsefe disiplini'dir ve o, doğanın estetik deneyi ile ilgilenmez. Öte yandan tarih boyunca insanların ilgisini doğal güzellikten çok sanat güzelliğinin çektiği ve estetik soruların daha ziyâde doğal değil, sanatsal güzellik ile ilgili olarak sorulduğu da bir gerçektir. Sanat felsefesinin uğraştığı problemler ise şu tür problemlerdir: Sanat nedir? Sanatsal ifade nedir? Sanat eserlerinin herhangi bir doğru içermesi söz konusu mudur? Sanat eserleri ne anlama gelirler? Genel olarak sanatın tanımı yapılabilir mi? Bir sanat eserini başarılı kılan özellikler nelerdir? Sanatçı neyi iletir? Sanatlar nasıl sınıflandırılabilirler?

O hâlde sonuç olarak diyebiliriz ki estetiğin alanı sanat felsefesinin alanından daha geniştir. Buna karşılık sanat felsefesinin kavram ve problemleri, bir anlamda, estetiğin ana kavram ve problemleridir. Çünkü estetik çoğu kez sanattaki güzel ile ilgilenir veya ona indirgenir.

Öte yandan güzelliğin, sanat felsefesinin ana kavram ve değeri olması söz konusu olmakla birlikte, biricik kavramı olmadığını da belirtmemiz gerekir. Çünkü haklı olarak işaret edilmiş olduğu gibi estetik veya sanat felsefesi, güzelin yanında hoş olanla, yüce olanla, soylu olanla da ilgilenir. Hatta ahlâk felsefesinin konusunun iyi ve kötü olan olması anlamında estetiğin konusunun güzelin yanında çirkin olan olduğunu söylemek bile mümkündür. Çünkü çirkinlik de şüphesiz olumsuz olmakla birlikte sanatsal-estetik bir değerdir. Öte yandan güzel olanın aynı zamanda hoş veya soylu veya yüce olan olduğunu söylemek de her zaman doğru değildir. Bundan dolayı estetiğin güzel olandan daha geniş bir alanı içine aldığını söylemek mâkûl olacaktır.

Estetik Tavır

Estetiğin temel kavramlarından birinin estetik tavır olduğunu söyledik. Onun temel problemlerinden biri de estetik tavrı, estetik olmayan tavırdan ayırdeden özelliklerin ne olduğudur.

Estetik tavır, genellikle pratik tavırın zıddı olarak tanımlanır. Burada pratik tavır derken kastettiğimiz de herhangi bir nesnenin bize sağlayacağı fayda ile ilgili tavırdır. Örneğin bir deniz kıyısını oraya inşa edeceği bir otel veya tâtil köyü için seyreden bir iş adamının tavrı şüphesiz estetik değil, ekonomik bir tavırdır. O söz konusu deniz kıyısını ekonomik olarak kendisine getireceği fayda veya değerle ilgili olarak seyretmektedir. Buna karşılık, o deniz kıyısını, bu tür herhangi bir amacı olmaksızın sırf kendisi için seyreden insanın tavrı estetik bir tavırdır.

Örnekleri çoğaltabiliriz: Süleymaniye Camii'ne, içinde ibadet edilecek ve Tanrı'ya yaklaşılacak kutsal bir mekân, bir mâbed olarak bakan ve onun içindeki minberi, mihrabı, sütunları, kubbeyi vb. bu gözle seyreden bir müminin bakış tarzı estetik değil, dinsel anlamda pratiktir. Mehmet Akif'in İstiklâl Marşı şiirini, içinde ifade edilen Türk bayrağının asla göklerden inmeyeceğine, Türk milletinin asla köle olamayacağına ilişkin sözlerinden ötürü heyecanlanarak ahlâkî ve yurtsever duygularla okuyan ve ondan bu anlamda etkilenen bir kişi, hiç şüphesiz bu şiire yine pratik bir bakış açısından bakmaktadır, estetik bir tavırla bakmamaktadır. Son bir örnek olarak halkın aydınlatılması, eğitilmesi amacı ile kaleme alınan öğretici mahiyetteki şiirleri, piyesleri, romanları, sosyal ve ahlâkî mesajlı filmleri zikredelim. Bunları bu eğitsel-ahlâkî mesajları bakımından okuyan, dinleyen ve onlardan bu yönde etkilenen in-

sanların, bu etkilenme tarzlarının estetik değil genel anlamda ahlâkî olarak adlandırılabilecek bir etkilenme tarzı veya tavrı olduğuna şüphe yoktur

Estetik bir tavrın ikinci bir özelliği, bilgi alıcı veya bilgi verici olmamasıdır. Örneğin bir sanat tarihçisinin güzel bir cami ile ilgili olarak onun ne zaman, kimin tarafından, hangi üslûpla, hangi malzeme kullanılarak, hangi plâna göre yapılmış olduğuna ilişkin bilgi edinici tavrı, estetik bir tavır değildir. Çünkü burada onun amacı esas olarak o cami ile ilgili bilgi elde etmek veya onu arttırmaktır, yoksa onunla ilgili algısal deneyini zenginleştirmek değildir. Bir sanat eserine bilgi alıcı bir tavırla yaklaşmak insanın estetik deneyini arttırabileceği gibi onu tamamen ortadan da kaldırabilir.

Estetik tavrın bir diğer özelliği, estetik nesnenin, öznenin kişisel hayatı ile ilgi içine sokulmaması olarak belirlenebilir. Ünlü örneği verirsek Shakespeare'in ünlü oyunu *Othello*'nun temsiline giden biri kendisini oyuna yoğunlaştıracağı yerde, Othello'nun karısı ile olan ilişkisini kendisinin karısıyla olan ilişkisi ile karşılaştırıp oyunu bu gözle seyrediyorsa ve oyundaki olaylara bu açıdan tepki gösteriyorsa, onun kesinlikle estetik bir tavır içinde olmadığını söyleyebiliriz. Yine aynı şekilde eğer Erzurum'da, seyrettiği bir filmin kahramanıyla kendisini özdeşleştirip ona haksızlık yapan kötü adamı ortadan kaldırmak için tabancasını çekip perdeye ateş eden bir yurttaşımız varsa, onun bu tavrının da estetik bir tavır olmadığını söyleyebiliriz.

Estetik Nesne

Estetik bir tavır, estetik bir nesneye gösterilen tavırdır. Yukarıda estetik deneyi, estetik öznenin göstermesi gereken estetik

tavır açısından belirlemeye çalıştık. Şimdi bu estetik tavrın konusu olan estetik nesne hakkında birkaç şey söyleyelim.

Estetik dikkat dâima bir nesneye yöneliktir. Yalnız bu nesne, fiziksel bir nesne olarak değil, fenomenal bir nesne olarak bu dikkatin konusunu teşkil eder. Şüphesiz ki bir resim tuval, boya vb. den meydana gelir. Bir heykel taştan, tunçtan, tahtadan yapılır. Bir şiir kelimelerden oluşur. Bunlar ise bir cepheleri ile fiziksel şeylerdir; ama estetik dikkatin konusu olan, fiziksel şeyler değildir, onların anlamları, ifade ettikleri şeydir. Örneğin bir resimde estetik olarak kendisine yöneldiğimiz şey renk birleşimleridir, renk kimyası değildir. Bir senfonide dikkatimizi çeken şey, seslerin uyumu veya bu türden başka bir şeydir, ses fiziği değildir.

Estetik Haz

Bir estetik nesne ile estetik bir ilişki kurmamız veya onu estetik bir deneyin konusu olarak algılamamız sonucunda bizde bir haz meydana geldiği söylenebilir. Güzel bir filmi seyretmekten haz duyarız. Güzel bir romanı okumak hoşumuza gider. Estetik bir ortamda Süleyman Çelebi'nin mevlidini dinlememiz ruhumuzda yüce veya soylu duygular uyandırır.

O hâlde estetik bir deneyin sonucunun veya amacının bizde bir haz duygusu uyandırmak, hoşumuza gitmek ve bizi heyecanlandırmak olduğunu söyleyebiliriz. Ancak burada haz veya hoşa gitmek kavramlarının dikkatle analiz edilmesi gerekir. Alışılagelen anlamında haz, duyularımızı kullanmamız sonucunda bizde meydana gelen ve hoşumuza giden bir duygudur. Pasta yemek, şarap içmek, sevişmek bize haz verir. Ancak estetik bir hazdan veya hoşlanmadan kastedilen şüphesiz

bundan farklıdır. Gerçi onda da estetik kelimesinin kök anlamının işaret ettiği gibi (estetik kelimesi Yunanca duymak, duyumlamak, algılamak anlamına gelen *aisthanestai* fiilinden yapılma bir kelimedir) duyusal olan, duyumla ilgili olan bir yan vardır. Bir resim, görme duyusu ile görülür; bir sanat işitme duyusu ile işitilir; bir opera hem görülür, hem işitilir. Ancak estetik bir hazdan veya hoşlanmadan kastedilen yapısal olarak fiziksel bir hazdan farklı olan bir hazdır: Fiziksel bir nesne, fiziksel nesne olarak duyularımıza hitap etmesi bakımından fiziksel hazzımızın, fenomenal bir nesne olarak duyularımıza veya belki daha doğrusu duyarlılığımıza, duygularımıza hitap etmesi bakımından estetik hazzımızın konusudur. Bir elmayı ısırmaktan duyduğumuz hazla, o elmanın resmini görmekten duyduğumuz haz birbirinden yapısal bakımdan farklıdır.

Belki burada bir başka kavramı, estetik mesafe (*distance*) kavramını yardıma çağırarak, ikisi arasındaki farkı açıklamaya çalışabiliriz: Estetik deneyde estetik özne, estetik nesneden dâima ayrıdır. Estetik özne kendisini seyrettiği şeyden ayırır ve onunla kendisi arasında dâima bir mesafe olduğunu bilir. Buna karşılık fiziksel deneyde, yani elmayı ısıran insanın deneyinde böyle bir mesafe mevcut değildir. Özne nesneyi kucaklar, onunla birleşir ve onu tüketir.

Öte yandan fiziksel olmayan her haz duygusunun veya hoşlanmanın estetik bir hoşlanma olmadığı da açıktır. Sevdiğimiz bir arkadaşımız ile yolda karşılaşmamız bize sevinç verir, içimizi neşeyle doldurur. Ama bu Mozart'ın kırkıncı senfonisini dinlediğimizde duyduğumuz sevinç ve neşe duygusundan farklı bir duygudur. Genel olarak söylersek hayata ilişkin duygularımız, heyecanlarımız, sevinç ve hoşlanmaları-

mızla sanat eserlerinin bize verdiği duygular, heyecanlar, sevinç ve hoşlanmalar birbirlerinden farklıdırlar.

Estetiğin Konusu Olarak Sanat

Sanat, genelde doğada hazır bulduğumuz şeylere karşıt olarak insan tarafından yapılan şeydir (Sanat kelimesi Arapçadır ve 'yapmak, üretmek, meydana getirmek' anlamına gelen bir fiilden türetilmiş bir isim veya mastardır). Bu anlamda olmak üzere bir resim, ev, sandalye, gemi, ayakkabı, dil, devlet vb. bir sanat eseri veya sanat ürünüdür. Yine bu anlamda olmak üzere yalnızca ressamlık veya heykeltraşlık değil, kunduracılık, gemicilik, hekimlik vb. de bir sanattır. Nitekim gündelik dilde bundan dolayı rahat bir şekilde hekimlik sanatından, yönetim sanatından, ayakkabıcılık sanatından söz ederiz.

Bununla birlikte estetik kuram insan tarafından yapılan veya meydana getirilen nesneler arasında özel bir grupla ilgilidir veya daha iyi bir deyişle insan tarafından yapılmış olan şeylerin özel bir işlevi ile ilgilidir. Bu özel gruba giren şeyler, kendilerine estetik bir tavırla bakılması veya estetik olarak değerlendirilmesi mümkün olan şeylerdir. Çünkü insan tarafından yapılan şeylere estetik olmayan bir bakışla bakılması veya onların, estetik olmayan bir değerlendirmenin konusunu teşkil etmeleri mümkündür. Öte yandan bazı öyle şeyler de vardır ki kendilerine hem estetik bir bakışla bakılmasına imkân verirler, hem de bundan farklı bir ilginin, dikkatin veya deneyin konusu olabilirler. Örneğin bir ev, hem içinde oturulacak bir mekândır, hem de estetik bir temâşanın konusu olabilecek bir özelliktedir. Aynı şey bir tabak, bir vazo, bir otomobil için de söz konusu olabilir.

Bazı şeyler ise estetik olarak seyredilme dışında herhangi bir işleve sâhip değildirler. Örneğin bir sonat veya duvara astığımız bir resim böyle bir şeydir. Özetle söylemek gerekirse estetiğin konusu olan objeler, kendilerine güzel sanatlar adı verilen sanatların ürünü olan objelerdir. Güzel sanatlar ise diğer sanatlardan yalnızca estetik olarak seyredilmek, dinlenmek veya okunmak için yaratılmış olan sanat nesneleri ile ilgilenen sanatlar olarak ayrılırlar.

Bunu söylerken sanat eserinin yaratıcısının niyetini veya amacını belirlemek ve sanat eserini bu niyetten hareket ederek tanımlamak istemiyoruz. Çünkü sanat eserini yaratan insanın amacı tamamen farklı olabilir. Örneğin Mimar Sinan'ın Selimiye camiini yapmasındaki amaç, salt olarak içinde müminlerin namaz kılacakları ulu bir mâbet inşa etmek olabilir. Ama bu amaç, ne o eserin kendisinin niteliğini, ne de o eseri seyreden kişinin estetik deneyinin özelliğini belirler. Önemli olan sanat eserinin hangi amaçla meydana getirildiği değildir, bizim deneyimizde fiilen hangi işlevi gördüğüdür. Bir senfoni ne işe yarar? Onun işlevi nedir? Onun işlevi bizde estetik tepkiler doğurmasıdır. O hâlde sanat eserleri 'insan tarafından meydana getirilmiş olan ve insan deneyinde ya tümüyle veya esas olarak estetik bir işlev gören eserler' olarak tanımlanabilirler.

Sanatların Sınıflandırılması

Sanatlar, daha doğrusu güzel sanatlar çeşitli şekillerde sınıflandırılabilirler. Ancak bunlardan belki en güvenlisi, onların kendileriyle ifade edildikleri veya kendileri aracılığıyla yaratıldıkları araçların doğasına dayanılarak yapılacak sınıflamadır.

İşitsel sanatlar, seslerle ilgili sanatlardır. Bunun içine esas olarak müzik girer. Müzik zamansal bir sıraya göre takdim edilen sesler ve duraklamalardan meydana gelen bir sanattır.

Görsel sanatlar, görme ile ilgili nesnelerden meydana gelen sanatlardır. Onlar esas olarak göze hitap ederler. Bunun içine de resim, heykeltıraşlık, mimarî gibi sanatlar girer.

Edebiyat, bir başka tür sanat sınıfını temsil eder. O bir bakıma görsel sanattır; çünkü bir şiir veya roman gözle görülebilir, yani okunabilir. Bir bakıma işitsel bir sanattır; çünkü bir şiir kulakla işitilebilir, yani yalnızca dinlenebilir. Ama bir romanın estetik değerini, onun okunması veya bir şiirin estetik değerini onun dinlenmesi teşkil etmez. Edebiyatın ifade aracı dil ve kelimelerdir. Kelimeler ise kelimeler olarak yalnızca sembollerdir. Onlar birtakım anlamların sembolleridir. 'Deniz' kelimesinin kendisi şiirsel değildir, 'deniz' kelimesinin hatırlattığı veya zihnimizde çağrıştırdığı imgeler, düşünceler şiirseldir. Bundan dolayı en doğrusu belki edebî sanatlara sembolik sanatlar denmesidir.

Bazı sanatlar ise başka sanatların birer karışımıdır. Örneğin opera hem görsel, hem işitsel bir sanattır. Aynı şekilde tiyatro da hem görsel, hem işitsel bir sanattır. Ancak onda edebî bir sanat olma özelliği de vardır. Sinemayı ise bütün sanatların içinde birleştiği en karışık veya karmaşık bir sanat olarak nitelendirebiliriz.

Sanat Felsefesi ve Sanat Eleştirisi

Sanat felsefesinin sanat eserleri ile ilgili olarak ortaya çıkan kavram ve problemlerin analizi ile ilgilenen bir felsefe disiplini

olduğunu söyledik ve sanat felsefesinin problemlerinin de sanatın ne olduğu, sanatsal ifadenin ne olduğu, sanat eserlerinin özelliklerinin neler olduğu türünden problemler olduklarını belirttik. Şüphesiz bunlara şu problemleri de ekleyebiliriz: Sanat ile doğruluk (hakikat) arasındaki ilişkiler nelerdir? Sanat ile ahlâk arasındaki ilişkiler nelerdir? Başka deyişle güzel ve hoş olan aynı zamanda iyi olan mıdır veya acaba sanat bize bir şey bildirir mi? Sonra sanat ile toplum arasındaki ilişkiler nelerdir? Sanatın veya estetiğin değerleri öznel mi, yoksa nesnel midirler? Başka deyişle sanatçı acaba güzel denilen nesnelerde nesnel olarak var olan ve güzellik denilen bir değeri keşif mi eder, yoksa onu yaratır mı? Sanatın genel. bir tanımı var mıdır? Bir sanat eserini iyi ve değerli kılan iç özellikler nelerdir? vb.

Buna karşılık sanat eleştirisi tek tek sanat eserlerinin kendilerinin veya bir sanat eserleri grubunun eleştirisel analizi ve değerlendirilmesi ile meşgul olur. Onun amacı ise bu tür eserlerin daha iyi anlaşılması ve değerlendirilmesini sağlamaktır. Bir sanat felsefecisi şüphesiz aynı zamanda bir sanat eleştirmeni olarak görev yapabilir. Ama bu iki işi yaparken konusuna yaklaşım tarzları birbirinden farklıdır. Bir örnek vermek gerekirse Nurullah Ataç iyi bir edebiyat eleştirmenidir, yani onun yaptığı iş edebiyat denilen alana ait eserlerin analiz ve değerlendirilmesini yapmaktır. Buna karşılık Kant, Hegel, Benedotte Croce birer sanat filozofudurlar. Yine şüphesiz iyi bir sanat eleştirisi veya sanat eleştirmenliği, sanat felsefesinin çabaları veya sonuçları hakkında iyi bir bilgi sâhibi olmayı gerektirir. Çünkü sanat eleştirmeni özel bir sanat eserini, örneğin bir şiiri, bir romanı, bir filmi vb. tartışır ve eleştirirken, sanat felsefesi tarafından sağlanan verileri, yani analiz edilen ve açıklığa kavuşturulan kavramları kullanmak durumundadır.

Sanat Eserinin Farklı Değerleri

Bir sanat eserinin sâhip olabileceği veya bize sağlayabileceği farklı türden değerler vardır:

Duyusal Değerler

Bir sanat eserinin veya daha genel olarak doğanın duyusal değerleri, estetik bir alıcının estetik bir nesneyi sırf duyusal özelliklerinde kavradığında hoşlandığı değerlerdir. Bu tür değerlerin takdir edilmesinde sanat eserinde bulunan ve birazdan kendisinden söz edeceğimiz karmaşık formel ilişkiler, estetik dikkatin konusu değildir. Burada bu sanat eserinin içerdiği fikirler veya heyecanlar da söz konusu değildir. Burada kastettiğimiz duyusal değerler, örneğin bir heykelin kendisinden yapıldığı mermerin göze hoş görünen rengi, dokunma duyusuna hoş görünen kayganlığı veya pürüzsüzlüğü türünden duyusal özelliklerdir. Aynı şekilde yeşim taşından yapılmış olan bir biblonun veya fildişinden yapılmış olan bir sandığın görme veya dokunma duyumuza hoş görünen özellikleri de onun duyusal değerleridir (Şüphesiz burada duyusal değerlerle kastettiğimiz onların fiziksel özellikleri değil, daha önce belirttiğimiz anlamda estetik algımızla ilgili olan fenomenal özellikleridir),

Formel Değerler

Duyusal değerlerin takdiri derhâl formel değerlerin takdir edilmesine yol açar. Biz tek başına sesler veya renklerin nitelikleri tarafından heyecanlandırılmayız, derhâl bu öğeler arasındaki ilişkileri fark ederiz. İşte bu ilişkiye sanat eserinin

formu adı verilmektedir. Burada formdan kastedilen, bir sanat eserinin, örneğin heykelin dış görünüşü veya biçimi değildir. Sanat eserinin parçalarının veya kısımlarının birbirleriyle ilişkisi, onun bütünsel örgütlenmesidir.

Bir sanat eserinin formunu da ikiye ayırmak mümkündür: Büyük form (yapı), küçük form (doku). Büyük form, sanat eserini meydana getiren temel öğelerin iç ilişkilerinin meydana getirdiği bütünsel örgütlenmedir. Böylece örneğin bir melodi, bir senfoninin temel bir öğesidir. Ama öte yandan melodinin kendisinin de bir formu vardır; çünkü o da birbirleriyle ilişkili parçalardan oluşur. O hâlde bir melodi küçük form, melodilerden meydana gelen bir senfoni büyük formdur.

Peki bir sanat eserinin formel değeri bakımından ölçütleri nelerdir? Bu konuda sanat kuramcıları arasında görüş birliği olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte herkes tarafından kabûl edildiğini söyleyebileceğimiz bir ölçüt vardır. Bu genel olarak, birlik ölçütüdür. (Buna bazen organik birlik de denir; yalnız burada organik birlik terimini mecazi olarak almak gerekir. Çünkü organik birlik, adı üzerinde sâdece organları olan bir canlıda söz konusu olabilir).

Bir sanat eserinin birliği olmalıdır. Bu birlik, kaosun, düzensizliğin, karışıklığın tersidir. Öte yandan bu birlik monotonluktan doğan bir birlik olmamalıdır, o çeşitliliğin birliği olmalıdır; yani birliği olan bir sanat eseri, içinde çok sayıda değişik öğe içermeli, ancak bu öğelerin hepsi bir bütün teşkil etmek üzere birbirleriyle uyumlu bir şekilde birleşmiş olmalıdır. Birliği olan bir nesnede zorunlu olan her şey onda bulunmalı ve zorunlu olmayan hiçbir şey de onda bulunmamalıdır.

Bir sanat eserinde bulunması gereken formel değerlerden bir diğeri olarak gelişmeden söz edilebilir. Sanat eserinde, özellikle müzik, tiyatro veya roman gibi zamansal boyut içeren sanatlarda temalar veya olaylar gelişmeli, geliştirilmelidir.

Hayat Değerleri

Duyusal ve formel değerler, sanat eserinin kendisini ortaya koyduğu ifade araçları olan renkler, sesler, kelimeler ile ilgili iç değerlerdir. Bir de sanat eserinin değerlendirilmesi ile ilgili olarak sanatın dışından, yani hayattan gelen değerler vardır. Bunlar bu araçlarda bulunmazlar; ancak bu araçların ve onlarla anlatılan şeyin alınmasında ve değerlendirilmesinde önemli bir rol oynarlar. Örneğin İsa'nın çarmıha gerilmesini konu alan bir resim, sanatın dışındaki hayatla ilgili belli bir bilgimiz olmaksızın tam olarak değerlendirilemez.

Sanat ve Ahlâk

Estetik bir yargı, bir ahlâk yargısı veya ahlâkî yargı değildir. Bir sanat eserinin değeri de onu seyreden, dinleyen veya okuyan insanın ahlâkını düzeltmesinde veya iyileştirmesinde yatmaz.

Bununla birlikte başta Platon ve Tolstoy olmak üzere birçok filozof ve yazar, sanatla ahlâk arasında sıkı bir ilişki kurmak ve sanatı ahlâkın hizmetine koşmak amacı ve çabası içinde olmuşlardır.

Bunlara göre ahlâkî bir mesajı olmayan, insanların ahlâkî duygularını geliştirmeyen veya onların ahlâkî davranışlarına olumlu bir katkısı olmayan sanat, gerçek sanat değildir; olsa olsa bir oyun, boş bir eğlence, hayattan bir kaçıştır. Bundan

dolayı sanat ve sanatçı sürekli ahlâkî bir denetim altında tutulmalı, toplumun üzerine inşa edildiği ahlâkî düzene bir faydası olmadığı, hatta tersine bir zararı olduğu zaman sanat sansür edilmeli, yasaklanmalı, sanatçı mahkûm edilmeli ve gerekirse toplumdan kovulmalıdır. Platon, Homeros ve Hesiodos'u tanrılara ahlâksızca eylemler yükledikleri için ideal devletinin sınırları içine sokmaz; diğer birçok şey yanında ahlâkî işlevi olmayan şiiri de ideal devletinde yasaklar. Özellikle yazı hayatının son döneminde Tolstoy'un da sanatı ahlâkî açıdan yargılayan bu tutumu şiddetle savunduğunu görürüz.

Bu görüşün tam tersi olan görüş ise felsefe dilinde 'estetizm' diye adlandırılan görüştür ki o da birincinin tersine, ahlâkı sanatın bir hizmetçisi olarak görür. Ona göre sanat deneyi ve sanat heyecanı, bir insanın yaşayabileceği en yoğun, en haz verici bir deney ve heyecandır. Eğer onun herhangi bir şekilde ahlâkî değerlerle çatışması söz konusu ise yapılması gereken şey, ahlâkî değeri feda etmektir. Örneğin şiddet filmlerinin insanlar, özellikle çocuklar üzerinde son derece olumsuz etkiler bıraktığını ve bundan dolayı bu tür filmlerin çevrilmemesi veya gösterilmemesi gerektiğini söyleyen birine bu görüşü savunan biri, önemli olanın şiddetin ahlâkî sonucu değil, estetik görünümü olduğunu söyleyecektir. Mussolini'nin damadı Ciano, Habeşistan'da silâhsız insanlar arasında bir bombanın yarattığı manzaranın kendisine büyük bir estetik haz verdiğini söylerken estetizmin en uç örneklerinden birini sergilemekteydi. Buna, söylendiğine göre, Neron'un Roma'yı yaktırdığı zaman, ondan şiiri için çıkardığı ilhamı da ekleyebiliriz.

Bu iki görüşün de aşırı olduğuna şüphe yoktur. Burada sanki ya ahlâkın sanatın veya sanatın ahlâkın emrine girmesi-

nin zorunlu olduğu, bunlardan başka bir şıkkın söz konusu olmadığı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır ki bu mutlaka kabûl edilmesi gerekmeyen bir şeydir. Buna karşı olarak gerek ahlâkî, gerek estetik değerlerin her ikisinin de insan için değerli ve gerekli şeyler oldukları ve onların birbirlerini reddetmek veya ortadan kaldırmak gibi bir durum içinde olmadıkları da söylenebilir. Sanat deneyi hiç şüphesiz insan için mümkün olan en büyük bir haz verici deneydir. Ama insan yalnız haz verici deney için yaşayan bir varlık değildir. İnsanın estetik deneyi yanında kendisi için aynı derecede değerli olan bilgi deneyi ve ahlâk deneyi vardır. Estetik değerler en önemli değerler arasında olmakla birlikte biricik değerler değildirler.

Ayrıca iyi bir sanat eserinin ahlâka karşı olmak şöyle dursun, pekâlâ, hem de yüksek düzeyde ahlâkî bir değeri olabilir. İyi kurulmuş bir felsefe veya geometri sisteminin (örneğin Euklides geometrisinin), temel değeri bilgisel veya bilimsel olmakla birlikte, bize aynı ölçüde estetik bir haz vermesinin mümkün olduğu söylenmiştir. Sitesindeki sanatkarlara sansür uygulayan, Homeros ve Hesiodos'u devletinden kovan Platon, öte yandan var olanın iyi olan, iyi olanın ise güzel olan olduğunu söylemekte tereddüt etmemekteydi.

Bir sanat eserinin ahlâkî değeri ile ilgili olarak da şunu söyleyebiliriz: Bir edebiyat eseri, örneğin bir roman, bir tiyatro parçası, bir şiir hayatın kendisi kadar öğretici ve ahlâkî bakımdan eğitici olabilir. Örneğin iyi bir romanda genellikle farklı, çatışma içinde bulunan karakterler söz konusudur. Bu karakterlerin farklılıkları, çatışmaları ve problemleri üzerinde düşünmek, bizim kendi ahlâkî perspektifimizi zenginleştirebilir. Sonra yine sanat, özellikle edebiyat hayâl gücümüzü geliştirir.

Onun sayesinde başka insanların, başka duyguların, başka kaygıların, başka değerlerin varlığını tanıyabilir; bu duyguları, bu kaygıları, bu değerleri taşıyan insanlara daha anlayışlı, daha hoşgörülü olabiliriz. Anlayış ve hoşgörünün değerli ahlâkî nitelikler olduğuna şüphe yoktur.

Sanat ve Doğru

Doğruluk ve yanlışlık, bildiğimiz gibi, önermelerin niteliğidir. Buna karşılık sanat dallarının çoğunda önerme yoktur. Örneğin müzikte, resimde, heykeltıraşlıkta, mimarîde, sinemada doğru veya yanlış olduğu söylenebilecek herhangi bir önerme mevcut değildir. Bir renk kompozisyonu, bir melodi, Dor stilinde bir sütun başı bir önerme olmadığı gibi doğru veya yanlış da olamaz.

Olsa olsa şiir, roman, hikâye vb. gibi edebî denilen sanat eserlerinde belli bir anlamda doğruluk ve yanlışlıktan söz edilebilir. Çünkü bu sanat eserleri neticede ifade aracı olarak kelimelere dayanırlar. Önermeler ise kelimelerden meydana gelir. Bir önerme doğru veya yanlış olduğuna, öte yandan edebî sanatlarda bir anlamda önermeler söz konusu olduğuna göre, biçimsel düzeyde de olsa bu sanatlarda alışageldiğimiz anlamda bir doğruluk veya yanlışlıktan söz edilebilir.

Örneğin Napolyon'un hayatını konu alan bir romanda, Napolyon'un fiziksel veya ruhsal özelliklerini, yapmış olduğu eylemleri tasvir eden cümleler bu anlamda birtakım doğruları içerebilirler. Aynı şekilde Isaac Asimov'un bilim kurgu hikâyelerinde hiç şüphesiz gezegenler veya yıldızlara ait hayli doğru bilgiler vardır. Ancak unutmamak gerekir ki gerek Napolyon'un hayatına ait söz konusu romanın, gerekse Asi-

mov'un örneğin mekân olarak Mars gezegenini konu alan bir hikâyesinin sanatsal-estetik başarısı veya değeri, bu konularda verdikleri bilgilerin doğruluğuna bağlı değildir. Bir edebiyat eseri doğru tarihi olaylara dayandığı veya coğrafya, astronomi konularında doğru açıklamalarda bulunduğu, doğru bilgiler verdiği için estetik olarak daha iyi veya daha başarılı değildir. Edebiyat bize bir dönemin giyim kuşam tarzı, sosyal tutumları, bu döneme ilişkin insanların alışkanlıkları hakkında doğru bilgi verebilir, ama bu bilgiyi bu döneme ait herhangi bir sosyal tarih daha doğru bir biçimde verme gücüne sâhiptir.

Tam olmasa da benzeri bir anlamda olmak üzere resim sanatında da bir doğruluktan söz edilebilir. Bazı resimler doğada bulunan bir nesneyi temsil ederler veya yansıtırlar. Rönesans ressamlarının başlıca kaygılarının bu olduğu bilinmektedir. Onlara göre bir ressam doğada bulunan bir nesneyi, örneğin bir insanı, bir atı, bir çehreyi ne kadar aslına uygun bir şekilde yansıtırsa o kadar başarılı, o kadar görevini yapmış demektir.

Platon ve Aristoteles'in de sanatla ilgili ana görüşleri onun bir 'kopya', 'taklit' veya 'temsil' olduğu yönündedir. Platon duyusal dünyada bulunan şeylerin İdeaların bir taklidi olduğu gibi sanatların ereğinin de duyusal nesnelerin bir taklidi olduğunu söylemiştir. Bu anlamda sanat, ona göre, ikinci dereceden bir taklittir, taklidin taklididir.

Aristoteles de bu, sanatın bir taklit (mimesis) olduğu görüşüne katılır. İnsanda doğuştan bir taklit içtepisi olduğunu, onun insanı diğer aşağı dereceden hayvanlardan ayıran bir yeti olduğunu ve insanın ilk bilgilerini onun sayesinde edindiğini söyler. Ona göre insanın taklitten hoşlanmasının ana nedeni, onun sayesinde bir 'bilgi' sâhibi olmasıdır. Örneğin insan bir

resme bakarken, bu resmin neyi tasvir ettiğini, onun gerçekte var olan şu veya bu kimsenin, sözün gelişi Sokrates'in resmi olduğunu anlar ve bu tanımadan saf bir zevk duyar.

Ancak bu doğaya uygunluk veya onu uygun bir şekilde yansıtmanın sanatın ayırdedici bir özelliği olmadığı uzun zamandan beri bilinmekte veya kabûl edilmektedir. Klâsik örneğini verirsek, eğer doğaya uygunluk sanatın ayırdedici özelliği olsaydı, fotoğrafçılık en değerli sanat olurdu ve resim sanatına ihtiyaç kalmazdı. Çünkü bir fotoğrafın, nesnesini ona en uygun bir biçimde yansıttığına şüphe yoktur.

Sonra Aristoteles'in kendisi gerçek dünyada kendisiyle karşılaşmadığımız, dolayısıyla resminde kendisini tanıyamayacağımız bir kişinin resmini seyretmekten de zevk alabileceğimizi, bu durumda insanın böyle bir resimden duyduğu zevkin artık sözü edilen kişinin "taklit"inden kaynaklanamayacağını kabûl eder.

Bundan başka Aristoteles nasıl bir resmin hoşumuza gitmesi için mutlaka fiilen var olan bir kişinin kopyası veya taklidi olması zorunlu değilse bazı tradgedyalarda tanınmış hiçbir isme rastlanmadığını, dolayısıyla hayâlî bir kahramanın gerçek bir kahraman kadar ilgi uyandırabileceğini kabûl eder.

Sonra kopya, taklit ve temsil birbirinden farklı şeylerdir. Kopyada kopya edilenin kendisi dışında bir şeyin var olmamasına karşılık taklitte ve temsilde bunları yapan sanatçıdan çok şey bulunur. Rembrant'ın portreleri bu portreler için poz veren insanlardan çok Rembrant'ı, onun dünyaya bakışını, onu algılamasını anlatır. Doğruluk kaygısı taşıyan veya doğruyla en fazla ilişkisi olan edebiyat ve resim gibi bir sanatta

bile bu doğru, nesnel doğrudan çok sanatçının özel doğrusu, onun doğru olarak gördüğü ve bize aktarmak istediği şeydir.

Estetik-Sanatsal Değerlere Öznelci ve Nesnelci Yaklaşımlar

Beşinci bölümde genel olarak değerler felsefesi konusunu ele alırken, değerlerin statüsü üzerine öznelci ve nesneci yaklaşımlardan söz etmiştik. Aynı problem, doğaldır ki, daha özel olarak estetik değerlerle ilgili olarak da ortaya konabilir. Bir estetik değer kuramı, estetik değeri teşkil eden veya bir nesneyi estetik olarak değerli kılan özelliklerin, estetik nesnenin kendisinin özellikleri olduğunu söylüyorsa, nesnelcidir (objectivist). Eğer bir estetik değer kuramı herhangi bir şeyi estetik olarak değerli kılan şeyin onun kendi özellikleri değil, estetik seyirci veya estetik algılayıcı ile olan ilişkisi olduğunu söylüyorsa öznelcidir (subjectivist).

Öznelci Kuram

Bu kurama göre bir estetik değer, örneğin bir nesnenin kareliği gibi nesneye ait değildir. Bir nesne hakkında 'Bu bana göre kare bir nesnedir' veya 'Ben bunu kare bir nesne olarak görüyorum' demek saçmadır. Ama bir resim hakkında 'Ben bu resmi güzel buluyorum' veya 'Bana göre bu resim güzel bir resimdir' demek hiç de saçma değildir. Bu ifadeler, güzelliğin veya estetik değerin hiç de karelik gibi nesneye ait olmadığını göstermektedir. Bu görüşe göre 'X güzeldir' demek, 'Ben X'i güzel buluyorum' demektir. Bu ise daha ileri bir çözümlemede 'Ben X'ten hoşlanıyorum; ben X'i seviyorum' demekten başka bir şey değildir.

Ancak bu kurama genel olarak beşinci bölümde belirttiğimiz itirazın yapılması mümkün olduğu gibi, daha özel olarak şu itirazın yapılması da mümkündür: Yukarda sözü edilen yargılar, estetik gözlemcinin zihin veya ruh hâli hakkında bize bilgi veren yargılardır; 'Ben X'ten hoşlanıyorum' yargısı 'Ben X'in hoş olduğunu düşünüyorum' yargısından yapısal olarak farklıdır. Birincisi psikolojik, ikincisi estetik yargıdır. Birinci yargı, yargıyı veren kişinin psikolojisi hakkındadır, buna karşılık ikinci, sanat eserinin veya nesnenin kendisi hakkındadır. Estetik esere ilişkin yargıda, estetik yargıda, bir anlamda yargılanan eser değil, öznedir, onun zevkidir. Öznenin yargısı güzelin ölçütü olmak şöyle dursun, kendisini yargılar. Gerçekten geçerli estetik duygu, estetik bir gerçekliğin kabûl edilmesidir.

Bu sözlerle estetik değere ilişkin nesnelci kurama geçiyoruz.

Nesnelci Kuram

Bu kuram, bir sanat eserine estetik değer atfettiğimizde, bunun nedenini onun estetik değere sâhip olmasında bulan kuramdır. Bu görüşe göre bütün estetik nesnelerde farklı derecelerde mevcut olan bir özellik vardır ki bu özellik, yine varlık derecesine göre, bu sanat eserine estetik değerini kazandırır. Bu genellikle 'güzellik' diye adlandırılan özelliktir. Peki ama güzellik nedir? O, nasıl tanınır? Bu konuda bazı ölçütler verilmekle birlikte genellikle söylenen şey, onun temelde basit, analiz edilemez bir özellik olduğu, varlığının ancak sezgisel olarak algılandığı, herhangi bir empirik testle belirlenemeyeceğidir.

Estetik değerle ilgili yararlı ve doğru bir ölçütü bulmak zordur. Sanat felsefecilerinin ve eleştiricilerinin estetik nesnenin özellikleri olarak söyledikleri şeyler çok farklıdır ve bir sanat-

tan diğerine de farklılıklar gösterir. Örneğin bir şiirin estetik değerini teşkil eden şey olarak ileri sürülen imge zenginliği, bir başka şiir için geçerli kabûl edilmeyebilir. Burada olsa olsa bütün sanatlarla ilgili olarak çok genel birtakım özelliklerden söz edilebilir. Bunlar da daha önce işaret ettiğimiz gibi organik birlik, çeşitlilik içinde birlik, monoton olmama, sıkıcı bir biçimde tekrarlanmama, karmaşıklık, bütünlük, gelişme, yoğunluk gibi her sanat eserinde olması gerektiği düşünülen özelliklerdir.

Sanat Kuramları

Daha önce işaret ettiğimiz gibi Batı felsefesinde sanat ve estetik konular üzerine düşünmenin tarihi eskidir. Platon'dan başlayarak Aristoteles, Stoacılar, Plotinos, Augustinus, Aquino'lu Thomas, Rönesans yazarları, Hume, Burke, Shaftesbury gibi İngiliz filozofları, Kant, Schiller, Schelling, Hegel gibi Alman idealist filozof veya düşünürleri, her biri kendi tarzında olmak üzere, sanatın doğası, anlamı, sanat eserinin özellikleri vb. konular üzerinde düşünceler ileri sürmüşler, kuramlar geliştirmişlerdir. Biz bunlardan sâdece birkaçına işaret edeceğiz.

Platon ve Taklit Olarak Sanat

Platon, yukarda belirttiğimiz gibi, sanatın aslında taklit olduğunu ileri süren ilk filozoftur. Platon'un dünyayı asıl var olan şeyler, yani İdealarla aslında onların bir tür kopyaları, hayâlleri olan duyusal dünyadaki varlıklar olmak üzere ikiye ayırdığını biliyoruz. Başka deyişle Platon duyusal dünyadaki varlıkları, İdeaların birer kopyası, birer taklidi olarak ele almaktadır. Öte yandan sanat eserleri de bu doğal nesnelerin bir taklididir. O hâlde Platon'a göre sanat, temelde taklidin taklididir. Bu ise

hakikati ifade etmesi bakımından sanat eserinin hiçbir değeri olmadığı anlamına gelir. O hâlde gerçeği temsil etmesi bakımından sanat eserlerini, İdealar ve onların kopyaları olan doğal nesnelerden sonra üçüncü sıraya koymak gerekir.

Fakat Platon'da bu görüşe karşı olan bir başka görüş daha vardır: Bu, esas olarak 'güzel'i ele alan ünlü diyalogu *Şölen*'de geniş olarak işlediği görüştür.

İdeaların çeşitli özellikleri yanında aynı zamanda 'güzel' olduklarını da biliyoruz. Şimdi sanatın amacı da güzeli yakalamak değil midir? Duyusal şeylerin İdealardan pay aldıkları ölçüde gerçek oldukları gibi güzel olduklarını da biliyoruz. Öte yandan duyusal şeylerin gelip geçici, varlığa gelen ve ortadan kalkan, sürekli oluş ve değişme içinde bulunan varlıklar olduğunu da biliyoruz. Buna karşılık sanat eserleri duyusal nesneler gibi oluş ve yok oluşa, harekete, değişmeye tâbi değildirler. O hâlde bu bakımdan onlar İdeaların özelliklerine daha yakındırlar. Sonuç olarak sanat eseri ezelî-ebedî ve mutlak olan gerçeklik hakkında bize bir şeyler söyleyebilir.

Platon'un sözlerini yorumlayan Plotinos da ideal olanın, mutlak olanın bilgisini elde etmenin bir yolu felsefe veya kuramsal düşünce ise diğer yolunun sanat veya sanatsal algılama olduğunu düşünür.

Sonuç olarak Platon'un, estetik tarihinde her zaman karşımıza çıkacak olan birkaç temel görüşü dile getiren ilk filozof olduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşlerden biri sanatın doğayı taklit ettiği görüşüdür. Diğeri sanatın bir bilgi değeri olduğu, bize deneyin arkasında bulunan gerçekliği kavrattığı görüşüdür. Bir diğeri estetik değerlerin, estetik algılayıcıya bağlı olmayan, estetik nesnenin bizzat kendisinde var olan birtakım

özelliklerden kaynaklandığı görüşüdür. Bu üç görüş de ufak tefek farklılıklarla birlikte Platon 'un öğrencisi Aristoteles tarafından da paylaşılmaktadır.

Romantikler ve Yaratım Olarak Sanat

Sanatın temelde doğanın bir taklidi olduğu görüşünün tam karşısında, onun sanatçının hayâl gücünün özgür bir yaratımı olduğu görüşü yer alır. Bu özellikle 19. Yüzyıl romantik yazarlarının ve filozoflarının görüşüdür. Romantikler sanat eserini, sanatçının kişisel heyecanının bir dışa vurumu (expression) olarak tasarlarlar. Vurguyu estetik nesne olarak doğadan, estetik özne olan sanatçıya taşıdıkları için de sanatçının hayâl gücüne en büyük önemi verirler. Onlara göre hayâl gücü, akıl ve anlıktan farklı, hatta onlardan üstün olan bir yetidir. O aynı zamanda hem yaratıcı, hem bizzat doğanın kendisini açığa vurucu, ifşa edicidir. Romantiklere göre hayâl gücü dış dünyadan gelen verileri toplayan ve onları birleştiren bir yeti değildir; tersine o bu verileri çözümler, dönüştürür ve onlardan yeni bir şey yaratır. Sanat eserinin sanatçının özgür bir yaratımı olduğu şeklindeki bu görüşü birçokları yanında Baudelaire, Goethe, Shelley, Wordsword, Schlegel savunurlar.

Alman idealist okulu veya romantik okulu diye adlandırılan felsefe okulunun temsilcileri olan Fichte, Schelling, Hegel ve 20. Yüzyıl idealist sanat filozofu İtalyan Benedotte Croce de bu görüşün bir başka versiyonunu temsil ederler. Bu filozoflar temelde Kant'ın insan zihninin dış dünyaya şekil verici işlevinden hareket ederler. Genel olarak söylemek gerekirse idealist sanat kuramına göre bizim uzay ve zamanda fiziksel doğa dediğimiz şey, Zihin ve Ruh'un (Hegel'in deyişiyle Ge-

ist'in) dışlaşmış ve nesnelleşmiş biçimidir. O hâlde fizik doğa, dar anlamda bir sanat eseri olmasa bile, bir zihin eseridir. Şimdi doğa bilimleri tinsel bir gerçekliğin cansız görünüşünü, onu gerçek kaynağından ayırmak suretiyle incelerler. Buna karşılık sanat, yapısı gereği bize bilimlerden daha çok, daha derin bilgi verebilir. Aslında doğanının sanatsal yapısı veya görünüşü, onun temel tinsel yapısını açığa çıkarır veya ifşa eder. O hâlde idealist görüşte sanatın doğayı yansıtması şöyle dursun, doğa ancak sanatla anlaşılabilir, görülebilir ve kavranabilir bir şeydir. Delacroix'nın "Biz romantik olduktan sonra dağlar güzelleşti" cümlesini bu anlamda almak gerekir. Onun söylemek istediği doğanın güzelliğinin resmin güzelliğinin temelini teşkil ettiği değil, tersine resmin Tin'in güzelliğini açığa vuran bir şey olarak doğanın güzelliğini meydana getirdiğidir.

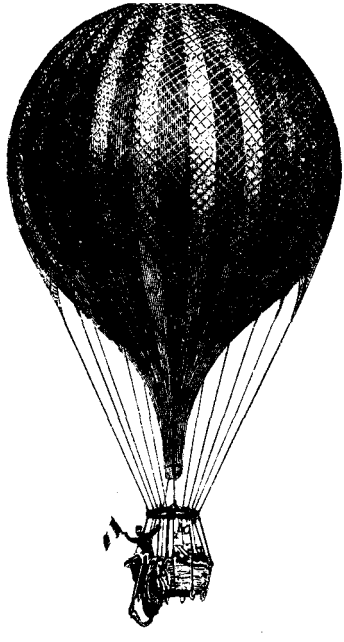
Schiller ve Oyun Olarak Sanat

Schiller'e göre insan doğasının ikili bir özelliği vardır. O hem duyusal, hem akılsal bir varlıktır. Duyusal yasa, duyusal gerçeklik; akılsal yasa ise biçimsel gerçeklik üzerinde ısrar eder. İnsan, duyusal gerçeklik yanı ile zaman ve değişmeye tabidir; akılsal gerçeklik yanı ile ise zaman-dışı ve değişme dışı olan şeyi arar.

İnsanda bu iki yana karşılık olan iki içtepi vardır: Duyu içtepisi ve biçim içtepisi. 'Duyu içtepisi biçim içtepisine hâkim olan insan vahşî, biçim içtepisi duyu içtepisine hâkim olan insan ise barbardır'. Kültürün görevi bu iki birbirine karşıt içtepiyi üst bir uyum içinde birleştirmek, uyum hâline sokmaktır. Bu da sanat aracılığıyla olur. Biz güzel nesnenin deneyi aracılığı ile kendimizi hem madde olarak duyumsayıp hem de zihin

olarak biliriz. Hem varoluşumuzun, hem de özgürlüğümüzün bilincinde oluruz. Bu iki içtepinin üst bir uyum içinde birleşmesinden insanda üçüncü bir içtepi, yani oyun içtepisi çıkar. Sanat işte bu oyun içtepisinin karşılığıdır. Schiller'e göre sanat ile oyun arasındaki benzerlik şudur: Her ikisinin de ereği kendisindedir, her ikisi de fayda peşinde koşmazlar; her ikisi de insanı günlük korku ve baskılardan kurtarır ve özgürlük dünyasına götürürler. 'İnsan, sözcüğün tam anlamında insan olduğu zaman oynar ve ancak oynadığı zaman tam anlamıyla insandır'. Böylece insan 'görünüşün ve oyuntın neşeli ülkesinde' hem fiziksel (yani duyusal), hem ahlâkî (yani tinsel-akılsal) zorlamadan kurtularak tam özgür olur.

Böylece Schiller'in Platon'un sanatın bilgisel, ahlâkî bir anlamı veya işlevi olduğu görüşünün tam tersi bir konuma yerleştiğini görüyoruz. Sanat, sâdece ve sâdece bir oyundur, bir oyun kadar fayda-dışı, bir oyun kadar ahlâk-dışı, bir oyun kadar saf ve bir oyun kadar neşe verici olan insanî bir etkinliktir. Öte yandan insan ancak sanat aracılığıyla tam olarak insan olur ve gerek duyusal ihtiyaçların, gerekse akılsal zorunluluğun alanından kaçarak gerçek anlamda özgür olur.



SEKİZİNCİ BÖLÜM

DİN FELSEFESİ

Din Felsefesi Nedir?

DİN, BİLİM VE SANAT GİBİ TEMEL İNSANÎ FAALİYET tarzlarından ve tarihsel-kültürel kurumlardan biridir. Hatta dinin tarihi, belki bilim veya sanatın tarihinden daha eskidir. Buna karşılık 'din felsefesi' terimi felsefe terminolojisine nispeten geç zamanlarda girmiştir. Ancak felsefenin din üzerinde düşünmesi, felsefenin kendisi kadar eskidir. En azından Sofistlerle başlar. Protagoras'ın *Tanrılar Üzerine* adlı bir eser yazdığını ve bu eserin girişinde onların varlıkları ve doğaları üzerine bilinemezci bir tavır sergilediği bilinmektedir.

Din felsefesi, basit olarak, din üzerine felsefî düşünmek, dinin kendisini, çeşitli görüntülerini veya türlerini, temel kavramlarını, temel iddialarını felsefenin eleştirisel, tutarlı, sistemli ve akılsal soruşturmasının konusu yapmaktır.

Burada dinin çeşitli görüntüleri veya türleri derken en ilkel dinsel formlardan veya dinlerden, örneğin animizm, totemizm gibi dinlerden en gelişmiş dinlere, örneğin tek-tanrıcı Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman dinlerine kadar farklı dinleri kastediyoruz. Dinin temel kavramları derken çeşitli dinlerde

ortak olarak bulunan kutsal, ibadet, kült, âyin, dua, tabu vb. kavramlarıyla, bazı gelişmiş dinlerde, daha doğrusu İslâmın da içinde olduğu Batı din geleneği içinde kendileriyle karşılaştığımız Tanrı, mucize, vahiy, peygamber vb. gibi kavramları kastediyoruz. Dinlerin temel iddialarından da onların Tanrı'nın veya tanrıların varlığı, özellikleri, peygamberliğin niteliği, insanın yaratılışı, insanı bekleyen kader, insanın evren içindeki yeri, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiler vb. gibi konular üzerinde ileri sürdükleri tezleri kastediyoruz.

Gelişmiş bir din inançlarımız, davranışlarımız, tutumlarımız ve duygularımızla ilgili birtakım önemli öneri veya tavsiyelerde bulunur. Eşyanın en son kaynağı, evreni yöneten güç veya güçler, evrenin nihâî ereği, insanın evrendeki yeri hakkında birtakım açıklamalar verir. Adına Tanrı denilen en yüksek varlığın doğasının ne olduğunu, O'nun insanlardan neyi talep ettiğini, insanların kendisiyle nasıl temas kurabileceklerini belirtir. Sonra insanî 'hastalıklar' hakkında bir teşhiste bulunur, bu hastalıkları önlemek ve insanı 'kurtarmak' için çareler teklif eder. İşte din felsefesi genel olarak yukarıda sözünü ettiğimiz kavramları ve yine belirttiğimiz bu tür açıklamaları, bilgileri, önerileri akılsal bir eleştiri ve değerlendirmeye tâbi tutan felsefe dalıdır.

Din Nedir?

Aslına bakılırsa dinin ne olduğunu belirlemek son derece zordur. Din belki de bütün insanî kültürel etkinlik alanları içinde tamamlanması, belirlenmesi en güç olanıdır. Dinin tarih içinde birbirinden oldukça farklı örnekleri ortaya çıkmış ve dinler yine tarih içinde birbirinden oldukça farklı, hatta birbirine zıt

görüntüler göstermişlerdir. Bütün dinlerde ortak olan öğeleri aramaya çalışan din tarihçileri, din sosyologları, din psikologları birbirinden çok farklı öğeleri teşhis etmek zorunda kalmışlardır. Doğal olarak bu, din üzerine felsefî düşünmek isteyen din felsefecisinin de görevini oldukça zorlaştırmıştır.

Basit ama önemli bir örnek vermek gerekirse hepimizin dinle ilgili olarak aklımıza ilk gelen, herhâlde Tanrı kavramını dinin merkezine yerleştirmek ve dini, doğa-üstü bir varlığa, yani Tanrı'ya –veya tanrılara– inanmak olarak tanımlamaktır. Oysa Tanrı kavramına sâhip olmayan gerek totemizm, animizm gibi ilkel, gerekse Buda dini, Taoculuk gibi oldukça gelişmiş dinler mevcuttur. Aynı şekilde eski Yunanlılar Tanrı kavramına sâhiptiler ve onların dinleri bilindiği gibi çok-tanrıcılık olarak adlandırılır. Buna karşılık onların bize benzeyen ne vahiy, ne peygamber, ne dinsel yasa (şeriat) gibi kavramları vardı.

Dinlerin tanımlanması veya temel özelliklerinin belirlenmesinde karşılaştığımız bu özel karmaşıklık durumu göz önünde tutulmak ve kabûl edilmek kaydıyla, dini tanımlamak ve onun bazı temel ayırdedici özelliklerini belirtmek istersek şu noktalara işaret etmemiz yerinde olabilir:

Bir din her şeyden önce insan ve evren hakkında bilgi veren, bilgi verme amacında olan bir kurumdur. Ancak bu bilgiyi sıradan bilgi veya bilimsel bilgiden farklı olarak metafizik bir bilgi diye adlandırmak doğru olacaktır. Bunun başlıca nedeni onun haklarında bilgi verdiği şeylerin, Tanrı, evren, evrenin kaynağı, evrenin nihâî ereği, insanın özü, insanın kaderi, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiler gibi yapısı itibariyle bilimsel olmayan, metafizik olan varlıklar veya olaylar olmalarıdır.

Ancak din yalnızca bir metafizik bilgiler bütünü olarak kalamaz. Aynı zamanda insana bu bilgiye uygun olarak bir yaşama tarzı teklif eder, hatta onu emreder. Bütün dinlerde olmasa da en azından bazılarında, özellikle tek tanrıcı dinlerde bir kurtuluş kavramı vardır. Dinde söz konusu bilgilere sâhip olan insanların bu bilgiler ve onlara uygun davranışlar sayesinde daha üst, daha iyi bir hayata sâhip olacakları ileri sürülür. Bu daha iyi hayatın, kurtuluşun mutlaka gelecek bir dünyada olması da gerekmez. Hıristiyanlık ve Müslümanlığın müminlerin içinde ebedî bir mutluluk içinde yaşayacakları gelecek bir hayat, cennet fikri, Yahudilikte, en azından başlangıçta, mevcut değildir. *Eski Ahit,* Yahudi halkına kendisiyle bir sözleşmeye girmeleri ve diğer tanrılar arasında kendisini seçmeleri durumunda Tanrı'nın veya Yehova'nın da diğer milletler arasında özel olarak Yahudi halkını seçeceği ve kendilerine bu dünyada daha güçlü bir koruma, daha bol bir zürriyet, daha müreffeh bir hayat sağlayacağını vad eder. Öte yandan bu kurtuluş bireysel kurtuluş olabileceği gibi müminlerin meydana getirdiği bütünün, topluluğun kurtuluşu da olabilir.

Bir din sâdece bir metafizik bilgiler bütünü ve kurtuluş öğretisi değildir; aynı zamanda bu bilgilere uygun olarak davranılmasını, eylemlerde bulunulmasını isteyen ve insanlar arasındaki ilişkileri kutsal varlığın ruhuna, özüne, iradesine, emrine göre tanzim eden bir ahlâk sistemidir. Nitekim bundan dolayı birçok insan dine dayanmayan bir ahlâk sisteminin var olabileceğini kabûl bile etmez. Başka bazıları böyle bir imkânı kabûl etmekle birlikte dinin bir ahlâk sistemi olması özelliğini, onun en belirleyici özelliği olarak görürler. Spinoza dini, özü itibariyle ahlâka, doğru ahlâka götürmek, hatta ona indirgemek isteyen filozofların başında gelir.

Öte yandan dinler insanlara verdikleri bu metafizik veya ahlâkî bilgileri, onların özel bir ruh hâli içinde almalarını ve kabûl etmelerini isterler. Bununla kastettiğimiz dinlerin, mensuplarından, verdikleri bilgilere veya önerdikleri davranışların doğruluğuna inanmalarını istemeleridir. Bundan dolayı herhangi bir dinin mensubu, bu dinin verdiği bilgileri bilen biri değildir, onlara inanan biridir (mümin). Örneğin farz edelim ki ben Hıristiyanlığın bir Hıristiyana verdiği bütün bilgileri biliyorum; yani ben bir Hıristiyanlık bilginiyim. Aşağı yukarı bir Hıristiyanın Hıristiyanlık hakkında bildiği şeylerin hepsine sâhibim, ama onlara inanmıyorum. Hiç şüphesiz benim bir Hıristiyan olduğum söylenemez.

Bundan dolayı bazı din felsefecileri haklı olarak dinde en önemli öğenin bu inanç öğesi, bu inanma veya iman (*foi, faith*) tavrı olduğunu söylerler. Buna göre her çeşit dinin özü olarak üzerinde durulması gereken şey, neyi bildiğimiz değil, nasıl bildiğimizdir, yani nasıl bir yönelme ile, nasıl bir ruh hâli ile bildiğimizdir. Başka deyişle neye inandığımız değil, nasıl inandığımızdır. Burada inanmadan kastedilen şey, genel olarak bir bilgi eksikliğinden ötürü bizde mevcut olan 'sanma', 'düşünme', 'tahmin etme' anlamında inanma değildir. Bir insanın bir şeye bir 'din gibi inandığı'nda kastedilen inanma, yani 'iman etme' anlamında inanmadır. Kierkegaard bununla ilgili olarak Hıristiyanlık gibi bir dinde tüm meselenin onun akla aykırı olması ve dolayısıyla imanı şart koşması olduğunu ileri sürer. Daha kısa bir ifadeyle Kierkegaard'a göre dinin özü akla aykırıdır; eğer o akla uygun olsaydı, herkes onu kabûl eder ve imanın özel bir değeri olmazdı. Kierkagaard'ın bu çok özel veya kendine özgü görüşünü kabûl etmek zorunda değilsek de imanın özü itibariyle bilgiden farklı bir şey olduğunu kabûl etmemizde yarar vardır.

Öte yandan herhangi bir şeye bir 'din gibi inanma'nın da dini belirlemede yeterli olmadığı görülmektedir. Örneğin bir komünist, ilerde bir gün devletin ortadan kalkacağı, sömürünün yok olacağı, herkesin eşit, mutlu ve barış içinde yaşayacağına bir din gibi inanabilir. Ama bu komünizmin, terimin asıl ve alışılagelen anlamında, bir din olduğu anlamına gelemez.

Dinlerde karşılaşılan bir diğer öğe tapınma (ibadet), âyin veya merasim diye adlandırılabilecek öğedir. Tapınma (ibadet) daha özel ve bireysel, âyin ise daha genel ve daha toplumsal bir şeydir. Tapınma ve âyin, inanan insanın inancını ifade etme biçimi olarak tanımlanabilirler. Tapınma her zaman bir fiil, bir eylemdir. Örneğin Müslümanlıkla ilgili olarak namaz kılmak, oruç tutmak ve benzeri fiiller bir tapınma fiilidir.

Âyinin tapınmadan farkı, onun önceden programlanmış ve belli kurallara göre yapılmış olmasıdır. Evinde yalnız başına ibadet eden birinin önceden hesaplanmamış ve programlanmamış bir şekilde yaşadığı bir kendinden geçme (vecd) hâli, bir tapınma fiilidir, ama bir âyin değildir. Dinin ahlâktan en önemli farkı ahlâkta böyle bir âyin öğesinin bulunmamasıdır.

Teoloji ile Din Felsefesi Arasındaki Farklar

Kelime anlamı bakımından 'tanrıbilim' anlamına gelmekle birlikte teoloji aslında daha geniş bir alanı, din felsefesinin konu aldığı her türlü problem ve kavramı içine alır. Onunla din felsefesi arasındaki farkı ise şu noktalarda ortaya koyabiliriz:

Önce din felsefesinin genel olarak dini veya dinleri ele almasına karşılık, teoloji, belli bir dini ve bu belli dine ait olan konu ve problemleri ele alır. Bundan dolayı bir Yahudi teolojisi, bir Hıristiyan teolojisi, bir İslâm teolojisi –ki İslâm teolojisinin özel

adı Kelâm'dır– vardır ve bunların konusu özel olarak bu dinlerin kendileri ve bu dinlerin inanç ve pratikleri ile ilgili öğelerdir.

Öte yandan teolojiler konularına din felsefesine göre daha az akademik, daha çok tarafgir bir biçimde yaklaşırlar. Onlar inceledikleri dinin inanç ve pratiklerini, doğru diye kabûl edip onların akılsal-entelektüel savunmasını yapmaya ve başka rakip dinlere veya ideolojilere karşı onları muzaffer kılmaya çalışırlar. Başka deyişle onlar inançtan kalkarlar ve yine inanca dönerler veya soruşturma ve araştırmalarını her zaman bir 'inanç dâiresi' içinde sürdürme eğilimindedirler Örneğin Ortaçağ İslâm dünyasında İslâmın kendi iç dinamiklerinden, özellikle öğretiye ilişkin problemlerinden hareket eden İslâm Kelâm'ı, İslâmın inançla ilgili unsurlarını (Tanrı'nın varlığı, tekliği, Tanrı'nın sıfatları hakkında Kur'an'da söylenen şeyleri vb.) Hıristiyan, Zerdüştçü vb. öğretilere karşı savunmak ve onları muzaffer kılmak amacıyla ortaya çıkmış ve gelişmiştir.

(Ancak bu, Kelâm'ın veya genel olarak herhangi bir teolojinin, felsefî olmasına da engel değildir. Felsefeyi ne hareket noktası, ne amacı bakımından değil, yapısı bakımından tanımladığımıza göre –felsefe, kendisini akla dayanan nedenlerle haklı çıkarma iddiasına sâhip bir etkinliktir– teologların hareket noktasını belli bir dinin doğru olarak kabûl ettikleri dogmalarının teşkil etmesi veya amaçlarının bu dogmaları başka rakip dinlere veya ideolojilere karşı savunup muzaffer kılma olması teolojinin kendisinin felsefî bir etkinlik olmasına engel değildir.)

Buna karşılık din felsefecisi hiçbir dinsel iddiayı kesin, şüphesiz doğru olarak kabûl etmez. Onun amacı evrene ilişkin herhangi bir iddia gibi dinlerin ana iddialarını da akılsal bir soruşturmanın, araştırmanın konusu yapmaktır. Böylece din

felsefecisinin ele aldığı problemlerin başında dinlerin ortaya attıkları temel tezler veya iddialar gelir: Bunlar örneğin bir Tanrı'nın olduğu, O'nun belli bir yapıda ve özellikte olduğu, belli sıfatlara, mükemmellik sıfatlarına sâhip olduğu, evreni ve insanı yarattığı, insan için bu dünyanın ötesinde bir gelecek hazırladığı vb. ile ilgili iddialardır.

Din felsefecisi sâdece dinlerin bu tür özel tez veya iddialarını ele almaz; bunlardan hareketle kendisine sorduğu bazı daha felsefî soruları da işin içine katar: Örneğin acaba Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilir mi? Dinsel inanç akılsal mıdır, yoksa akıl dışı mıdır? Tanrı'nın varlığı veya var olmayışı bizim hayatlarımız açısından ne fark eder?

Bazı filozoflar din felsefesinin yapması gereken şeyin sâdece özel dinsel inançları değerlendirmek veya temel dinsel kavramları analiz etmekle sınırlı kalmamasını, bunlara ek olarak onun dine antropolojik, tarihsel, sosyolojik ve psikolojik yaklaşımların ortaya koyduğu sonuçlar ve sorularla kesişen bazı konuları da ele alması gerektiğini söylemektedirler. Bunlar örneğin dinin geçmişte hangi toplumsal işlere yaradığı, bugün hangi işlere yaradığı ve yarayabileceği, bilinen bütün kültürlerde neden bir tür dinsel inançla karşılaşıldığı, dinin hangi psikolojik ihtiyaçları doyurduğu, din olmazsa insanların insanî varlıklar olarak psikolojik ve sosyal bakımdan gelişip gelişemeyeceklerine ilişkin sorulardır.

Din Felsefesi ile Din Bilimleri Arasındaki İlişkiler

Burada din bilimleri derken dini, dinsel olayı, dinsel deneyi, dinsel davranışı bilimsel olarak inceleyen dinler tarihi, din sosyolojisi, din psikolojisi gibi bilim dallarını kastediyoruz.

Din felsefesi yukarıda belirlediğimiz ölçütlerle, yani akademik, eleştirisel ve entelektüel bir faaliyet olmasıyla teolojiden ayrılmakla birlikte, öte yandan, dinle ilgili olarak değer ve meşrulaştırma sorununu ele alması ve dinsel iddialar üzerinde zorunlu olarak bir türden yargılama ve değerlendirmede bulunması bakımından yukarıda adlarını zikrettiğimiz bilimsel disiplinlerden de ayrılır. Çünkü bu bilimler daha önce de birçok defa işaret ettiğimiz gibi konularına tamamen betimsel (tasviri) açıdan yaklaşırlar ve onların nasıl ortaya çıktıklarını olgusal-nedensel olarak açıklamaya çalışırlar. Örneğin din psikolojisinin konusu dinle yalnızca psikolojik açıdan ilgilenmektir. Yani o dinsel inançları, dinsel tavırları veya dinsel deneyleri birer psikolojik olay olarak ele alıp açıklamaya, eğer varsa onları idare eden yasaları ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken o bu inançların, tavırların, deneylerin doğrulukları veya yanlışlıkları, akılsallıkları veya akıl-dışılıkları, önemleri veya önemsizlikleri üzerinde herhangi bir değerlendirici yargıda bulunmaz.

Dinsel Bilgi ve Bilimsel Bilgi

Dinler, özellikle tek-tanrıcı dinler kutsal metinlere dayanmaktadırlar. Bu kutsal metinlerde ise esas olarak Tanrı, insan ruhunun mahiyeti, insanın kaderi, insanın bu dünyadaki yeri, insanla Tanrı arasındaki ilişkiler hakkında daha önce de belirttiğimiz gibi 'metafizik' türden birtakım iddialar yer aldığı gibi, geçmiş insan topluluklarının başından geçenler, evrenin yapısı ve nasıl meydana geldiği, gök cisimlerinin nasıl hareket ettikleri vb. konularında metafizik diyemeyeceğimiz, daha çok tarihsel, jeolojik, astronomik, biyolojik diyebileceğimiz bilgiler de verilmektedir.

Şimdi bu ikinci türden bilgilerle, aynı konularda bilimlerin ortaya koydukları bilgiler veya sonuçlar arasında zaman zaman bazı çelişkilerin ortaya çıktığı da bir vâkıadır. Başka deyişle kutsal kitaplarda ileri sürülen astronomi, coğrafya veya biyoloji sistemleri artık bilimsel olarak kabûl edilemezler. Yine kutsal kitaplarda geçen mucizevi olaylara (örneğin İsa'nın ölüleri diriltmesine, Musa'nın Kızıldeniz'i ikiye bölmesine) ilişkin sözler de hiç olmazsa bilimsel tutumla, bilimsel yöntemle bağdaştırılamazlar.

İşte bu, Batı'da ta Ortaçağ'ın sonlarından itibaren din ile bilim arasında bir çatışma olgusunu doğurmuş ve bu çatışmayı önlemek üzere birtakım çözümler veya teklif edilmiştir.

Bu önerilerden biri bilimin sonuçlarına fazla değer vermemek, onların karşı çıkılamaz bir kesinlikte olmadıklarını, sonuç itibariyle birer kuram, birer varsayım olduklarını, kuramların ise bilim tarihinin gösterdiği gibi zamanla birbirlerinin yerini almalarının mümkün olduğunu belirterek dinsel bilgilere olan inancı korumak gerektiğini söyleyen öneridir. Bu öneriyi savunan birine göre örneğin canlı türlerinin *Eski Ahit*'in Tekvin kitabında söylendiği gibi bir defada Tanrı tarafından yaratıldığı görüşü karşısında onların birer evrim sonucu ortaya çıktığını söyleyen Darvin'in görüşü, bilimsel olarak kesin bir tarzda doğrulanmış değildir; olsa olsa bir büyük varsayım veya kuram niteliğindedir. Dolayısıyla Darvin'in görüşü lehine olarak kutsal kitaplardaki canlıların yaratılışı görüşünü reddetmek zorunlu değildir. Bu görüşte olanlar arasında uzlaştırıcı bir formül olarak en azından orta öğretimde Darwin'in evrim kuramı yanında Tekvin kitabında anlatıldığı şekilde Yaratım kuramına yer verilmesini ileri sürenler de vardır.

Bir başka çözüm veya öneri kutsal kitaplarda geçen bilgilerle bilimler tarafından sağlanan doğruların iyi ve doğru bir biçimde yorumlandıkları takdirde birbirine ters düşmediklerinin görüleceğini, doğru anlaşılan dinle doğru anlaşılan bilimin birbirlerini destekleyeceklerini söyleyen öneridir. Bunu söyleyenler, bazen büyük bilim adamlarının kendilerinin, örneğin bir Newton veya Einstein'ın, bilimsel olarak ortaya koydukları sonuçlarla kutsal kitapların ifadeleri arasında bir çelişki görmedikleri olgusuna da işaret etmektedirler. Bu bağlamda olmak üzere bilim adamlarının dindarlıkları sık sık kendisine işaret edilmekten hoşlanılan bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir başka öneri kutsal metinlerde ileri sürülen görüşleri veya bilgileri, gerçek anlamda birer bilgi olarak ele almamak, onları mecazi olarak yorumlamak gerektiğini söylemektir. Bu görüşe göre örneğin *Eski Ahit*'te (*Kitab-ı Mukaddes*'in (*Bible*) Yahudiler tarafından kabûl edilen birinci kısmında) zikredilen Nuh tufanına ait bilgiyi, tarihte gerçekte meydana gelen tarihsel bir olay hakkında tarihsel standartlara göre değerlendirilebilecek bir bilgi olarak ele almak uygun değildir. Burada Nuh peygamberin bu tufandan kurtulmak için inşa ettiği söylenen geminin boyutları belirtilmektedir (uzunluğu 210, genişliği 35, derinliği 21 metre). Öte yandan yine burada bu gemiye dünyada bulunan her canlı varlık türünden dişi-erkek birer çiftinin alındığı da söylenmektedir. Şimdi bu boyutlarda olan bir geminin, milyonlarca çeşit canlı varlığı içine alamayacağı aklı başında her insan için açıktır.

O hâlde bu ifadeyi tarihsel-fiziksel bir ifade olarak ele almak doğru değildir. Bu hikâyenin amacı Tanrı'nın, emirlerine uymayan bir insan neslini isterse yok edebileceğini belirtmek

ve böylece Tanrı 'nın sonsuz kudretine işaret etmektir. Öte yandan Nuh'un gemisine aldığı bütün o canlı türleri de yine Tanı'nın insanla ve onun emrine tahsis ettiği diğer canlılarla yeni bir deneye girişme yönündeki amacını ve merhametini ifade eden bir mecaz, sembol olarak anlaşılmalıdır.

O hâlde kutsal kitaplarda söz konusu olan şey, gerek tarihsel, gerek fiziksel varlık ve olayların şiirsel, yani mecazi bir dille anlatılmasıdır. Örneğin onlarda yeryüzünün insanların üzerinde rahatça hareket etmeleri için düzleştirilmiş olduğu, gök yüzünün bir kubbe gibi yeri sardığı, ay ve yıldızların onu aydınlatmak için birer lamba ödevi gördükleri vb. söylenir. Şimdi yeryüzünün düz olmadığı Ay ve yıldızların birer kandil veya lamba olmadığı vb. açıktır. Yine Ay ve Güneş'in Dünya'nın etrafında birbirlerini kovalamadıkları da bilinmektedir. O hâlde bütün bu hikâyeler, bütün bu tasvirler ancak şiirsel, sembolik bir anlama sâhiptirler. Onlar Tanrı'nın gücünün, kudretinin, bilgisinin, merhametinin vb. birer âyeti, işareti olarak bir anlam ifade etmektedirler. O hâlde kutsal kitaplar, Spinoza'nın da belirttiği gibi, birer fizik, birer biyoloji, birer astronomi kitapları değildirler; birer şiir, birer ahlâk, kendilerinden hisse kapılacak birer kıssa kitaplarıdırlar. Bu şekilde anlaşıldıkları takdirde de onlar bilimle herhangi bir çatışma içerisine girmezler.

Ünlü Amerikan filozofu Santayana bu görüşün bir versiyonunu temsil etmektedir. Ona göre din ile bilim arasındaki çatışmadan kaçınmanın ve dinin insan hayatında sâhip olduğu derin rolü anlamanın biricik yolu, din ve bilimin her ikisinin de doğruyu ortaya çıkarmaya çalışan çabalar olmadığını veya eğer onlar bu tür çabalarsa, aradıkları doğrunun, çok farklı

anlamlarda doğrular olduğunu anlamaktır. Olgusal gerçeklik hakkında bize doğruyu verecek olan yalnızca bilim ve bilimsel yöntemdir. O hâlde dinin, evrenin doğası hakkında bize söyleyeceği bir şey olamaz. Bunu yapmaya çalıştığı takdirde o sahte bir bilim veya boş bir inanç olacaktır. Bunun tersine din, 'şiir' sözcüğünün hayâl gücüne dayanan tüm ahlâkî hayatı içine alması anlamında, bir şiirdir. Başka deyişle o, ahlâkî işlevi olan bir şiirdir. Dinin âyinle ilgili kısmı ise tiyatroda dramın sâhip olduğu türden bir değere sâhiptir.

Her halükarda dinsel bilgi ile bilimsel bilginin gerek kaynakları, gerek doğrulanma biçimleri, gerekse amaç ve işlevleri bakımından birbirlerinden çok farklı oldukları açıktır. Dinsel bilgilerin kaynağı kutsal metinler, bu kutsal metinleri insanlara tebliğ eden peygamberler ve son tahlilde bu metinleri gönderen Tanrı'dır: *Eski Ahit, Yeni Ahit* ve *Kur'an* Tanrı'nın sözü, Tanrı'nın kelâmı oldukları kabûl edilir. Oysa bilimsel bilginin kaynağı insan zihni, insan deneyidir. Dinsel bilginin doğrulanma biçimi, onun tarihsel, coğrafî, astronomik vb. bilimsel bir testten geçirilmesi şeklinde olamaz. Onun, kaynağı olan varlığa göndermede bulunarak doğru olduğunun güvencesinin verilmesi şeklinde olabilir. *Kur'an*'da geçen herhangi bir ibarenin doğruluğunun teminatı, ancak Tanrı'dır. Tanrı'ya inanan *Kur'an*'a inanır.

Oysa bilimsel bilgi herkes tarafından kabûl edilen birtakım insanî yetilere, insan zihni ve insan deneyine göndermede bulunarak, dayanılarak doğru olduğu gösterilebilen bir bilgidir. Dinsel bilgilerin amacının insanları bilgili kılmaktan çok dindar kılmak, ahlâklı kılmak, kurtarmak olduğu da söylenebilir. Buna karşılık bilimsel bilginin böyle bir amacı veya niyeti olmadığı şimdiye kadar söylenenlerden açığa çıkmış olmalıdır.

Tanrı'nın Varlığı ve Özellikleri

Yukarıda dinin doğası, çeşitli dinlerde ortak olan bazı öğeler üzerinde dururken Tanrı kavramına sâhip olmayan Taoculuk veya Buda dini gibi gelişmiş dinlerin olduğuna işaret ettik. Şimdi bu tür dinlerde din felsefesinin ana problemini Tanrı'nın varlığı ve özelliklerinin teşkil etmeyeceği açıktır.

Buna karşılık Tanrı kavramına sâhip olan ister çok-tanrıcı (Yunan), ister tek-tanrıcı (Yahudi-Hıristiyan-Müslüman) dinler söz konusu olsunlar, bu dinler üzerinde düşünecek bir din felsefesinin ana kavramını ve problemini, en yüksek bir kişisel Tanrı veya tanrıların varlığı lehine veya aleyhine öne sürülecek kanıtların teşkil edeceği açıktır.

Şüphesiz bu din felsefeleri, bunun yanında Tanrı'nın veya tanrıların evrenle, özellikle insanla ilişkisi üzerinde de önemle duracaklardır.

Burada Tanrı'nın varlığı konusunda lehte veya aleyhte düşünceler ileri sürmenin, yani Tanrı'nın varlığını kabûl etmenin veya reddetmenin yanında üçüncü bir tavrın da ortaya çıkması beklenebilir. Bu Tanrı'nın var olup olmadığının bilinemeyeceğini ileri sürecek olan tavır olacaktır.

Öte yandan varlığı ileri sürülen Tanrı'nın nasıl bir Tanrı olduğu hakkında da görüş ayrılıklarının ortaya çıkması tabiî olacaktır. Yani acaba o, bu evrene ait olmayan, felsefe diliyle söylersek evrene aşkın (transcendent) olan, evrendeki varlıklarla hiçbir benzerliğe sâhip olmayan bir Tanrı mıdır, yoksa bizzat evrenin kendisi olan veya evrendeki etkin kuvvetlerin toplamı olan, felsefe diliyle söylersek evrene içkin (immanent) bir Tanrı mıdır?

Acaba o evreni yoktan var eden bir Tanrı mıdır, yoksa genel olarak bütün Yunan filozoflarının düşündükleri gibi kendisinin dışında ve kendisinden bağımsız olarak var olan kaba, düzensiz bir maddeye şekil veren, kaosu kozmosa dönüştüren 'yapıcı'(sanatkar) bir Tanrı mıdır?

Yine acaba o, evreni bir sefere mahsus olmak üzere başlangıçta yaratmış olan, fakat daha sonra artık onun işleyişine müdahale etmeyen bir Tanrı mıdır, yoksa evreni başlangıçta yarattıktan sonra sürekli olarak ona müdahale eden, örneğin peygamberler göndermek suretiyle insanlık tarihinin akışını sürekli olarak yönlendiren veya mucizeler gerçekleştirmek suretiyle doğanın akışını sık sık değiştiren bir Tanrı mıdır?

Öte yandan bu konularla ilgili olarak daha temel bir ayrımdan söz etmek de mümkündür. Din felsefecilerinin büyük çoğunluğunu meydana getiren bir grup insan, Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, gelecek hayatın varlığı gibi bazı temel dinsel inançların çeşitli akılsal-entelektüel kanıtlarla desteklenebileceği düşüncesindedirler. Başka deyişle bunlar, dinsel inanç öğelerinin (dogmaların, akidelerin) din-dışı alanlardan gelen öğelerle kanıtlanmaya elverişli oldukları postülasından hareket ederler. Bu tür düşünürlere örnek olarak Aristoteles, Farabi, İbni Sina, Descartes, Leibniz vb. ni verebiliriz.

Buna karşılık başka bazı filozoflar vardır ki onlar dinsel inançların din-dışı alandan gelen herhangi bir desteğe ihtiyacı olmadığını düşünmektedirler. Onlar, dinsel inançları kendi kendilerini doğrulayan veya hiç olmazsa ancak yine dinin içinden gelen birtakım öğelerle doğrulanabilir şeyler olarak görürler. Bunların örnekleri olarak da İslâm dünyasında Gazali, İbni Haldun'u, Batı dünyasından Pascal, Bergson, W. James'i

verebiliriz. Son iki filozofa göre Tanrı'nın varlığına inanç, bizzat kişisel-dinsel bir deney tarafından doğrulanma imkânına sâhiptir. Yani insan doğrudan doğruya Tanrı'nın varlığını deneyleyebilir, yaşayabilir.

Şüphesiz ki Tanrı'nın varlığım akla dayanan kanıtlarla kanıtlamanın mümkün olduğunu düşünen insanların görüşleri ne ölçüde din felsefesi içinde ele alınmaları gereken felsefî görüşlerse, Tanrı'nın aklın konusu olamayacağını, ancak kişisel-dinsel bir deneyin konusu olabileceğini ileri süren görüş de aynı ölçüde felsefî bir görüştür.

Bununla birlikle felsefe tarihine baktığımızda Tanrı'nın varlığını kabûl eden filozofların kabûl etmeyenlere göre çoğunluğu oluşturduğunu gördüğümüz gibi, Tanrı'nın varlığının doğal-akılsal kanıtlarla kanıtlanmasının mümkün olduğunu düşünenlerin sayısının da O'nun ancak vahyin kendisine, kişisel-dinsel bir deneye dayanılarak kabûl edilmesi gerektiğini söyleyenlerin sayısından daha fazla olduğunu hatırlatmak uygun olacaktır. Bu belki felsefenin kendisinden ve akla olan güveninden dolayı ortaya çıkan bir sonuçtur.

Tanrı'nın Varlığını Kabûl Edenler

Teizm

Tanrı'nın varlığını kabûl edenlerin görüşleri birkaç başlık altında toplanabilir. Bunlardan biri gerek Batı Yahudi-Hıristiyan, gerekse Doğu Müslüman geleneğine uygun düşen veya bu gelenek içinde kendisine en fazla rastlanan ve tanrıcılık (teizm) diye adlandırılan görüştür. Tanrıcılık veya teizm, bir tanrı veya tanrılar olduğunu, onun veya onların insanî varlık-

larla herhangi bir şekilde doğrudan veya kişisel ilişkiler içinde bulunduğunu ileri sürer.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi bu görüş tek-tanrıcı veya eski Yunan puta-taparlığında (*paganisme*) olduğu gibi çok-tanrıcı olabilir. Öte yandan bu görüşe göre Tanrı'nın veya tanrıların bazı nitelikleri vardır: Örneğin tanrılar bilgili, güçlü, irade sâhibi varlıklardır.

Yahudi-Hıristiyan-Müslüman tek-tanrıcı gelenekte bunlara başka bazı nitelikler eklenir: Bu gelenekte Tanrı'nın temel nitelikleri olarak şunlar kabûl edilir: Teklik, biriciklik (Ancak tek bir Tanrı vardır: *La ilâhe illallah*), her şeye gücü yetme (kadir-i mutlaklık: Tanrı her şeye kadirdir), her şeyi bilme (âlim-i mutlaklık: Tanrı her şeyi bilir), ahlâkî mükemmellik (Tanrı esirgeyen ve bağışlayandır, iyilik severdir, âdildir: *Esmai Hüsna*; doksan dokuz güzel isim veya sıfat), zorunlu varlığa sâhip olma (Tanrı vacib ül-vücud'dur), yaratıcılık (Tanrı dünyayı yoktan varlığa getirmiştir, "Ol" demiş ve "evren varlığa gelmiştir"), kişisellik (Tanrı soyut bir güç, evrende iş gören aktif kuvvetlerin toplamı değildir; ondan ayrı, onun dışında, ona aşkın, aklı, zekâsı, iradesi vb. olan bir kişidir, bir bireydir (person)).

Ancak bu gelenekte bu tür bir doğaya sâhip olan bir varlıkla, evrende varlığı görülen 'kötülük' ve 'acı' arasındaki ilişkiler ciddî bir sorun olarak ortaya çıkar. Bu soruna aşağıda özel bir alt bölümde ayrıntılı olarak temas edeceğiz.

Yaradancılık (Deizm)

Yaradancılık veya Batı dillerindeki karşılığı ile deizm, adının da gösterdiği üzere Tanrı'nın yaratıcı olma özelliğine ağırlık verir. Bu görüşe göre dünyadan ayrı, yani aşkın bir Tanrı var-

dır ve O, dünyayı veya evreni zaman içinde, bilgisine ve iradesine uygun olarak yaratmıştır. Yalnız bu yaratımdan sonra artık dünyada olup biten şeylere müdahale etmemiştir veya çok nâdir olarak müdahale etme ihtiyacı duymuştur.

Bu kuramın temelinde 17. Yüzyıl'da doğa bilimlerinin muazzam gelişme olgusu yatar. Bu yüzyılda Galile, Kepler, Harvey, Newton gibi büyük doğa bilginleri sayesinde doğa bilimlerinin gösterdiği büyük gelişme, genel olarak bilim adamlarını ve filozofları, evreni bir defa meydana getirildikten sonra kendi kendine yeterli bir makine, örneğin tıkır tıkır işleyen bir saate benzeyen bir şey olarak görmeye ve onda meydana gelen her olayın, daha önce gelen olaylar tarafından tamamen mekanik ve tatmin edici bir biçimde açıklanabilir olduğu görüşüne götürmüştür.

Ancak böyle bir doğa tasarımı, Tanrı kavramını dışarı atmayı gerektirmiyordu. Tersine bir makine veya eser ne kadar mükemmelse, onun yaratıcısı veya yapıcısının da o kadar mükemmel bir varlık olduğu sonucuna geçmek hem mümkün, hem de gerekliydi. İşte Tanrı bu makineyi yapan bir mühendis, bu saati yaratan bir saatçi idi. O bu saati en iyi ilkelere göre yapmış ve harekete geçirmiş, ondan sonra artık onun işleyişine müdahale etmek ihtiyacını duymamıştı.

Bu kuram, başta ünlü bilim adamı Newton olmak üzere 17. ve 18. Yüzyıl'ın birçok bilgin ve filozofu tarafından savunulmuştur. Bu kuramda, görüldüğü üzere, mucizeye yer olmadığı gibi, Tanrı ile insan arasında varlığı ileri sürülen sıkı ve devamlı ilişkiye de yer yoktur. Öte yandan yine bu kuram Tanrı'yı insanların hayatları ile ilgilendirtmediği için, O'nun adına yapılan ibadetleri, âyinleri de gereksiz kılmaktadır. Bu görüşte

bir müminin istediği bir şeyin gerçekleşmesi için Tanrı'ya dua etmesinin hiçbir anlamı yoktur; çünkü Tanrı onu işitmeyecektir. Öte yandan dünyadaki şeylerin Tanrı tarafından şu veya bu şekilde değiştirilmesini istemek, bu kurama göre, onun mükemmel bir biçimde yaratılmamış olduğunu kabûl etmek demektir ki bu da kuramın temel ilkesine aykırıdır. Nihâyet bu kuram, Tanrı ile insan arasında aracı bir rol oynamak iddiasında olan Kilise'yi de tümüyle devreden çıkarmaktadır. Tanrı'ya seslerini duyurmak veya O'ndan kurtuluş talep etmek için, insanların Kilise'ye başvurmalarının da hiçbir anlamı yoktur.

Tüm-Tanrıcılık (Panteizm)

Tanrı'nın varlığını kabûl eden filozoflardan bir kısmı, onun doğasına ilişkin olarak gerek tanrıcılardan, gerekse yaradancılardan farklı bir tasarım geliştirmişlerdir. Buna göre Tanrı, evrenden ayrı veya ona aşkın bir şahıs değildir; O ya doğanın kendisi veya doğal düzenin bir cephesidir. Başka deyişle ya evren bütünü bakımından Tanrı'dır veya evrende etkide bulunan güçler, kuvvetler Tanrı'nın kendisini oluştururlar. Tanrı her şeydir, her yerdedir veya her şeydedir. Türkçede tüm-tanrıcılık diye karşılanan bu görüş de felsefe tarihinde başta Plotinos olmak üzere İslâm dünyasında Farabi, İbni Sina, Batı dünyasında Spinoza, Hegel tarafından savunulmuştur.

Acaba bu filozofları böyle bir Tanrı anlayışına iten neden nedir? Şüphesiz bunun çeşitli nedenleri olmakla birlikte, muhtemelen Tanrı'nın var olan tek gerçeklik olduğu öncülü, bu görüşün ileri sürülmesinde en önemli rolü oynamaktadır.

Daha önce birkaç kez işaret etmiş olduğumuz gibi Antik Yunan düşüncesi genellikle Tanrı'yı veya tanrıları, var olan

şekilsiz bir maddeye bir şekil ve düzen kazandıran, özü itibariyle akıllı bir varlık olarak görür (örneğin Anaksagoras, Platon veya Aristoteles). Bu anlamda Yunan düşüncesi bir yanda Tanrı'dan bağımsız şekilsiz bir madde, öte yanda ise bu maddeye şekil ve düzen kazandıran akıllı bir varlık, yani Tanrı olmak üzere iki ilkenin varlığını kabûl ettiği için ikici bir varlık anlayışına sâhiptir.

Buna karşılık tek-tanrıcı dinler geleneğinde Tanrı, var olan tek gerçek varlık, tek gerçekliktir. Şimdi eğer var olan tek gerçek varlık veya gerçeklik Tanrı ise evren ya onun yoktan, hiçten yarattığı bir şey olacaktır –ki bu yoktan yaratım kavramı birçoklarına felsefî bakımdan kavranılması oldukça zor bir anlayış gibi gelmektedir; çünkü o, kendi içinde bir çelişki içerir görünmektedir. Bundan dolayı Yunan düşüncesi hiçbir zaman yoktan varlığa gelme anlayışını kabûl etmemiştir: Onun temel ilkesi 'Ex nihilo nihil est', yani yoktan hiçbir şeyin var varlığa gelemeyeceği veya var olamayacağı ilkesidir. Bu, Parmenides, Empedokles, Demokritos gibi Sokrates öncesi Doğa Filozofları'nın üzerinde en fazla durdukları ve en açık bir biçimde dile getirdikleri bir görüştür –veya evren, Tanrı denen gerçekliğin kendisinden çıkmış, türemiş birey, O'nun bir görünüşü, bir tezâhürü, bir tecellisi, dışlaşması, nesnelleşmesi vb. olacaktır.

Böylece yukarıda sözünü ettiğimiz birçok filozof, evreni, Tanrı'dan bir taşma (südûr, feyz, *emanation*), Tanrı'nın bir kendini açığa vurması, Tanrı'nın kendini göstermesi (tezâhür) olarak düşünür. İslâm mistikleri veya tasavvufçular da bu grup içinde yer alırlar.

Böyle bir kuramın bazı estetik ve ahlâkî sonuçlarının olması da doğaldır. Eğer her şey Tanrı'nın bir kendini açığa vurması

veya görüntüsü ise her şey kutsaldır, iyidir ve güzeldir. Bütün varlıklar arasında bir yakınlık ve akrabalık vardır. Ahlâkî bakımdan doğru davranış, bütün diğer varlıkları Tanrı'nın bir görüntüsü, modusu olarak kabûl edip onları sevmek, onların yaşama hakkına saygı göstermektir.

Bu kurama bağlı olarak dinsel bakımdan kurtuluş veya en büyük mutluluk, insanın kendisinin özünü ve tözünü meydana getiren Tanrı'ya, yani asıl kaynağa geri dönmesi, onun içinde erimesi (*fenâfillah*) olacaktır.

Öte yandan kişisel, aşkın, yaratıcı bir Tanrı kavramını kabûl edenlerin çoğunun, panteizmi bir tür tanrıtanımazcılık olarak gördüklerini söylememiz de doğru olacaktır. İslâm dünyasında en azından Gazali'ye gelinceye kadar panteist olarak nitelendirilebilecek düşünürlere iyi gözle bakılmadığı gibi –Mansur el-Hallac örneğ–, Batı dünyasında da Spinoza ta 19. Yüzyıl başına kadar çoğu insan tarafından bir tanrıtanımaz olarak görülmüş, hatta bundan dolayı bağnaz bir yurrtaşı tarafından bıçaklı saldırıya uğramıştır.

Tanrı'nın Varlığı Lehine İleri Sürülen Kanıtlar

Daha önce işaret ettiğimiz gibi vahye yalnızca inanmanın, iman etmenin yeterli olduğunu düşünenler olduğu gibi, vahyin konusu olan şeylerin aynı zamanda akılsal bir incelemenin konusunu teşkil edebilecek özellikte olduğunu düşünen filozoflar da olmuştur. Bunlar özellikle Tanrı'nın varlığının akılsal kanıtlarla kanıtlanabileceğini düşünmüşlerdir.

Felsefe tarihinde bu konu ile ilgili olarak karşımıza çıkan kanıtlar başlıca üç tanedir. Bunlar, i) evrendeki düzenden hareket eden kanıt (teleolojik veya erekbilimsel kanıt), ii) evre-

nin varlığının kendisinden hareket eden kanıt (kozmolojik veya evrenbilimsel kanıt) ve nihâyet iii) Tanrı kavramının kendisinin analizinden hareket eden kanıttır (ontolojik veya varlıkbilimsel kanıt).

Evrendeki Düzenden Hareket Eden Kanıt (Teleolojik Kanıt)

Bu kanıt şu veya bu biçim altında herkesin tanıdığı en yaygın kanıttır. Onun amacı evrenin yapısı hakkındaki gözlem ve bilgilerimizden hareketle onun bir yaratıcısı olduğunu kanıtlamaktır.

Bu kanıt çok değişik biçimlerde sergilenir. Ama esas olarak iki biçimi vardır. Birinci biçimi genel olarak evrenden, doğadan hareket eder ve "doğada farklı öğelerin basit, yüksek bir sistem meydana getirmek üzere uyum içinde olağanüstü işleyiş tarzlarını" konu alır. İkinci biçimi ise daha özel olarak evrendeki canlı varlıklardan, organizmalardan hareket eder ve bir yandan organizmaları meydana getiren organların yine birbirleriyle olaganüstü uyum içinde çalışmaları üzerinde yoğunlaşırken öte yandan ve daha özel olarak dikkatimizi organların her birinin belli bir işlevi yerine getirmek üzere düzenlenişlerindeki erekselliğe çeker.

Kanıtın birinci biçimi her gün yeni örnekleri piyasaya çıkan popüler kitaplardan da bildiğimiz üzere kısaca şöyle der: Doğa hakkındaki gözlemlerimiz bize onda bir düzen olduğunu göstermektedir. Doğa hakkındaki bilgimiz arttıkça onun parçaları arasındaki karmaşık uyum ve genel yapısındaki olağanüstü plânlılık daha açık bir biçimde kendini göstermektedir. Bu uyum, düzen ve plânlılık ne kendi kendine ortaya çı-

kabilir, ne salt bir rastlantının ürünü olabilir. Bu olağanüstü makinenin, sistemin gerisinde akıllı, bilgili, plânlı bir varlık olmalıdır. O, ancak Tanrı olabilir. O hâlde Tanrı vardır.

Bu karmaşık uyum, doğayı meydana getiren unsurların olağanüstü sistemi organizmada veya canlı varlıkta daha da bâriz bir biçimde kendini göstermektedir. Bundan dolayı bu kanıtın ikinci biçimi dikkatini özel olarak organizmalar üzerine yoğunlaştırmaktadır: Canlıların uzuvları, canlılık faaliyetlerinin kendilerinden meydana geldiği sistemlerin her biri belli bir amaca hizmet eder, belli bir işlevi yerine getirmek ister gibi görünmektedir. Göz görmek için, akciğer solunum yapmak için yapılmış gibidir. Nasıl ki insan elinden çıkan bir nesnede, örneğin bir evde, bir otomobilde ne kadar mükemmel bir düzen ve plân, bir amaçlılık gördüğümüzde onun, o ölçüde zeki, bilinçli, plân yapan bir varlığın eseri olduğu sonucuna geçersek, organizmalardaki, örneğin insan vücudundaki bu düzen, plânlılık ve amaçlılık da zorunlu olarak bizi bu özelliklere sâhip bir varlığın var olması gerektiği sonucuna götürmektedir. O hâlde bu mükemmel yapının bir yapıcısı, bir mimarı vardır ki o da Tanrı' dır.

Ancak bu kanıta çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Birinci eleştiri buradaki düzen ve ereklilikten kastedilen şeyin açık olmadığı noktasınadır. Bu kanıtta doğanın düzensiz olmadığı, düzenli olduğu söylenmektedir. Ancak bu iddia hangi ölçüde anlamlıdır? Eğer dünya şimdi olduğu gibi olmasaydı, doğa yasaları şimdiki yasalardan tamamen başka türlü olsaydı, örneğin mevsimler şimdiki bildiğimiz sıraya göre birbirini izlemeseydi, yağmurlar gökten yere doğru yağmayıp yerden göğe doğru çıksaydı, insanın iki gözü yerine beş gözü olsaydı

veya hiç olmasaydı, canlılardan kendilerine benzeyen varlıklar değil de hiç benzemeyen varlıklar doğsaydı bu sözü edilen durum da bir düzen olacak değil miydi?

Mars'taki koşulların dünyamızdaki koşullardan tamamen farklı olduğunu, gece ile gündüz arasındaki derece farklılıklarının en azından bildiğimiz türden canlıların yaşamasına izin veremeyecek kadar büyük olduğunu biliyoruz. Ama bu, Mars'ta bir düzen olmadığı anlamına mı gelir? Daha açık olarak soralım: Düzensizliği düşünmek mümkün müdür? Düzensizlik bizim alıştığımız düzenden farklı bir düzen değil midir?

Bu kanıta yöneltilen ikinci eleştiri ise şöyle sergilenebilir: Öte yandan dünya acaba gerçekten düzenli midir? Eğer düzenli ise depremlerin, yanardağ patlamalarının, kasırgaların, sellerin, çığ düşmelerinin, buzul çağlarının, orman yangınlarının, türlerin ortadan kalkmalarının, hilkat garibelerinin (örneğin iki başlı bebeklerin, kolsuz doğan çocukların vb.) varlığını nasıl açıklayacağız?

Sonra insan vücudu –ki evrende hüküm sürdüğü düşünülen düzen ve amaçlılığın en iyi örneği olarak zikredilmektedir– gerçekten çok düzenli, çok plânlı, her bir parçası bir amaca hizmet eder gibi görünen bir yapı mıdır? Eğer öyleyse erkek vücudunda memenin işlevi nedir? İnsanda kör bağırsağın varlığı hangi amaca hizmet etmektedir?

Sonra evrende ve canlı varlıklarda sözü edilen düzeni, düzenliliği, uyumu, sistemi kabûl etsek bile bunun akıllı, plân güden bir varlığın eseri olarak açıklanması zorunlu mudur? Darwin'in doğal ayıklamaya dayanan evrim kuramı böyle bir varlığa baş vurmaksızın bu olayı mâkûl bir şekilde açıklama imkânını bize vermemiş midir? Bu kuram, çevreye uyum gös-

teren organizmaların hayatta kaldığını, gösteremeyenlerin ise doğadan silindiğini ikna edici bir şekilde açıklamamış mıdır? Sözü edilen ekosistemin bu şekilde açıklanması, daha bilimsel olduğundan ötürü daha kabûl edilebilir değil midir?

Nihâyet bütün bu özel itirazlardan daha önemli olmak üzere Hume'un işaret ettiği gibi doğal objelerin kendileri ile ilgili gözlemlerimizi, hangi hakla doğal-olmayan bir varlığa taşımaktayız? Gerçekten burada bizim yaptığımız doğal ve deneysel dünyanın gözlemlenmesi ile vardığımız bir sonucu alıp doğal ve deneysel olmayan bir varlığa uygulamaktan başka nedir? Bu dünyada düzenli bir nesnenin, örneğin bir evin, bir kılıcın, bir yapıcısı, yaratıcısı olduğunu görüyoruz, Bundan bir bütün olarak evrenin de bir yapıcısı, bir yaratıcısı olduğu sonucuna geçiyoruz. Ancak içinde yaşadığımız dünyada eserlerle onları meydana getiren nedenlerini görmemize karşılık bir bütün olarak eser diye kabûl ettiğimiz evrenin nedenini göremiyoruz. Dolayısıyla burada kurduğumuz benzerliğin veya analojinin anlamlı bir analoji olduğunu söyleyebilir miyiz?

Sonra eğer benzer eserlerin benzer nedenlerin sonuçları olduğunu kabûl edersek bundan, Tanrı'nın aleyhine bazı sonuçlar çıkarmamız da mümkün değil midir? Çünkü bu dünyanın hiç de mükemmel olmadığını söylemek ve bundan o hâlde onun meydana getiricisinin pek mükemmel bir varlık olmadığı sonucuna geçmek de mümkündür. Örneğin dünyanın ve içindeki canlıların bildiğimiz özel yapılarından ve varlıklarından hareketle onun bir Tanrı'nın eseri olduğuna geçmek ne kadar anlamlı ise dünya-dışı gök cisimlerin sayısının sonsuzluğunu düşünüp bunlarda bize benzeyen canlıların veya bir hayatın henüz gözlemlenmemiş olmasından hareket-

le ortada büyük bir varlık israfı olduğuna, böylesine müsrif bir yaratıcının doğrusu yaptığı işi pek bilen, pek aklı başında bir varlık olmadığı sonucuna geçmek o kadar anlamlıdır.

Evrenin Varlığından Hareket Eden Kanıt (Kozmolojik Kanıt)

Bu kanıt evrendeki düzenden değil de evrenin varlığının kendisinden hareket eder. Bu kanıt da çok kısa olarak şöyle sergilenebilir:

Evrende birtakım varlıkların meydana geldiği veya birtakım olayların gerçekleştiği açıktır. Öte yandan meydana gelen bu varlıkların veya olayların, onlardan önce gelen başka birtakım varlıklar veya olayların sonucu olarak ortaya çıktıkları da açıktır. Kısaca söylersek meydana gelen her şeyin açıklayıcı bir nedeni vardır ve hiçbir şey, bu neden olmaksızın meydana gelemez.

Şimdi herhangi bir olayı ele alalım ve onun meydana gelişini geriye doğru izleyelim: Onun bir meydana getiricisi, bu meydana getiricinin de bir meydana getiricisinin olması ve bunun böylece geriye doğru gitmesi gerektiği açıktır. Şimdi bu durumda iki şık söz konusudur: Ya a) bu nedenler dizisi sonsuza kadar gidecek veya b) kendisi artık nedensel bir açıklama gerektirmeyen, yani nedeni olmayan bir varlıkta sona erecektir. Birinci şık saçmadır; çünkü sonsuz kat edilemez, tüketilemez veya başka deyişle sonsuz bir dizinin bir ilk terimi yoktur. Eğer bir ilk terimi yoksa ikinci bir terimi, üçüncü bir terimi vb. de yoktur. O hâlde bu durumda sözünü ettiğimiz olayın ortaya çıkması imkânsızdır, onun ortaya çıkmamış olması gerekir. Ama biz onun ortaya çıktığını biliyoruz. O hâl-

de sözü edilen nedenler dizisinin sonsuza kadar gitmemesi, nedeni olmayan bir ilk varlıkta sona ermesinin zorunlu olduğunu söyleyen ikinci şıkkı kabûl etmek mecburiyetindeyiz ki bu şıkta sözü edilen varlık, yani nedeni olmayan neden, varlığı zorunlu olan neden, Tanrı'dır.

Bu kanıt Aristoteles, Farabi, Aquinolu Thomas gibi filozoflar tarafından kullanılmış, ancak başta Gazali olmak üzere diğer bazıları, özellikle Hume ve Kant tarafından geçerli olmadığı iddiasıyla reddedilmiştir. Gazali tarafından bu kanıta yöneltilen bir itiraz, sonsuz bir dizinin neden imkânsız olduğu noktasına dayanmaktadır. Gazali'nin bu kanıta yaptığı başka bir itiraz, sonsuz bir nedenler dizisinin bir noktada sona ermesinin zorunlu olduğu kabûl edilse bile bu sona erdirici nedenin neden tek bir varlık olması gerektiği konusundadır.

Hume diğer önemli bir konuda (nedensellik ilkesinin analizi konusunda) olduğu gibi bu konuda da Gazali'nin şüpheciliğini devam ettirir. Ona göre de neden ve eserler olarak gördüğümüz olayların gözlemlenmesinden çıkarılan dizilerin bir en son neden gerektirdikleri iddiası temelsiz bir iddiadır. Gazali gibi Hume da o görüştedir ki böyle bir dizinin geriye veya ileriye doğru sonsuza kadar devam edeceğini düşünmekte akılsal bakımdan hiçbir sakınca yoktur.

Bundan başka Hume şu soruyu da ortaya atar: Bir ilk neden zorunlu olsa bile bu neden, neden fiziksel dünyanın kendisi olmasın? Kant Hume'un bu eleştirini devam ettirerek soruyu bir başka şekilde sorar: 'Her eserin bir nedeni vardır' önermesi neden Tanrı'nın kendisini bu önermenin kapsamı dışında tutmaktadır? Eğer 'her şeyin bir nedeni vardır' önermesi evrensel ise, o zaman Tanrı'nın da bir nedeni olması

gerekir. Yok eğer Tanrı'yı bu kuralın dışında tutup O'nun bir nedeni olmadığını söylüyorsak, o zaman evrenin bütününü bu ilkenin dışında tutup, onun bütün olarak bir nedeni olmadığını söylememiz mümkündür.

Daha önce verdiğimiz açıklamalardan hatırlamamız gerektiği üzere Kant'ın bu tür sorunlara genel bir bakış açısı vardır ve bu bakış açısına göre nedensellik ilkesi sâdece duyusal deney dünyası, yani fenomenler dünyası için geçerlidir. Çünkü, bildiğimiz üzere, nedensellik, insan zihninin eşyayı düzene koymak, düzenlemek için kullandığı bir ilkedir ve bu ilkeyi duyusal deney dünyasının ötesine uzatmak meşru değildir. Mümkün deneyi aşan her türlü kanıt, ister Tanrı, ister ruhun ölümsüzlüğü veya gelecek hayatla ilgili olsun, tamamen spekülatif ve metafiziktir ve hiçbir şeyi kanıtlamaz.

Kozmolojik kanıt bazen yeter sebep ilkesi diye adlandırılan bir ilkeye dayanılarak biraz farklı bir biçimde de ileri sürülür. Yeter sebep ilkesi özellikle Leibniz tarafından önem verilen ve onun metafiziğinde esas olarak kendisine dayanmış olduğu ilkedir. Bu ilke var olan her şeyin, o olduğu şekilde olmasının bir nedeni olması gerektiğini ileri sürer. Bu nedeni içinde bulunduğumuz durumda tam olarak bilmeyebiliriz. Ama her şeyin varlığını veya yapısını tam olarak açıklamamımızı mümkün kılacak yeter bir sebebi olduğu, olması gerektiği düşüncesi bize mâkûl gelmektedir.

Şimdi eğer yeter sebep ilkesi evrendeki her şey için, örneğin yer çekimi için, bitkilerin büyüme ve gelişmesi için, benim belli bir yerde ve zamanda belli bir insan olarak meydana gelmem için, şu anda şu kitabı yazmam için geçerliyse bir bütün olarak evrenin kendisi için de geçerli olmalıdır. Leibniz'in sor-

duğu gibi "Neden hiçbir şey yok değildir bir şey, yani evren vardır?". Eğer herhangi bir şeyin veya her şeyin varlığıyla ilgili tam bir açıklama varsa bu şeyi veya her şeyi içine alan evrenin kendisi ile ilgili de tam bir bir açıklama olmalıdır.

Tabiî buna karşı ileri sürülebilecek itiraz da bellidir: Bir bütünün parçalarından her biri için geçerli olan şeyin bütünün kendisi için geçerli olması neden zorunludur? Örneğin her şeyin uzayda olduğunu biliyoruz. Bundan uzayın da, Elealı Zenon'un dediği gibi, uzayda olması gerektiği sonucu çıkar mı? Bu, bizi sonsuz uzaylar görüşüne götürmez mi? Benzeri şekilde olayların zamanda meydana gelmesinden zamanın kendisinin de bir zamanı olması gerektiği sonucuna geçmek zorunda mıyız?

Tanrı Kavramından Hareket Eden Kanıt (Ontolojik Kanıt)

Tanrı kavramının kendisinden hareket eden kanıt veya ontolojik kanıt, İbni Sina, Anselmus, Descartes, Spinoza gibi filozoflar tarafından ileri sürülmüş olan bir kanıttır. Onun esası Tanrı kavramının kendisinden hareket edip bu kavramın içeriğini analiz etmek suretiyle, ondan Tanrı'nın varlığını çıkarsamaktır.

Bu kanıtın en basit anlatım biçimi şöyle olabilir: Ben, sen, herkes, hatta Tanrı'nın varlığını kabûl etmeyen bir dinsiz –veya deli– bile Tanrı derken bir şey anlamaktayız. Bu anladığımız şey nedir? Herhâlde en yüksek, en mükemmel, mümkün olan bütün olumlu nitelikleri taşıması gereken bir varlık. Şimdi bu en mükemmel varlığı sâdece zihnimizde var olan bir kavram olarak ele almamız mümkün olduğu gibi, onu aynı zamanda dış dünyada gerçekten var olan bir varlık olarak

da düşünebiliriz. Bu iki varlığı birbiriyle karşılaştırırsak hangisi daha mükemmel bir varlık olarak kendisini gösterecektir? Şüphesiz ki ikincisi. Neden? Çünkü dış dünyada gerçekten var olan varlık, zihnimizde sâdece bir kavram olarak bulunan varlığa göre aynı zamanda var olduğu için daha mükemmeldir. Peki biz Tanrı'yı ne olarak düşünmekteyiz? Mümkün olan en mükemmel varlık. Sâdece zihnimizde bulunan, dış dünyada gerçek bir varlığa sâhip olmayan Tanrı, bu tanıma uymakta mıdır? Hayır; çünkü O'nun var olmaması en mükemmel olmaması demektir. Buna karşılık öbür Tanrı, aynı zamanda var olduğu için birinciden daha mükemmel, yani en mükemmel varlıktır. O hâlde Tanrı, tanımı gereği, vardır.

Bu kanıtın daha basit bir şekli Descartes tarafından ortaya konulmuştur. Descartes bildiğimiz gibi "Düşünüyorum, o hâlde varım" tekbenciliği (solipsizm) içinde kalmayıp başka şeylerin, bu arada bilinç içeriklerinin nesneleri veya kaynakları olan varlıkları içine alan bir dış dünyanın varlığını da kanıtlamak ister. Ama bu biliinç içeriklerinden dış dünyaya geçişi yapmak için Tanrı kavramına ihtiyaç duyar. Bunun için zihninde bulunan Tanrı kavramının mükemmelliğinden Tanrı'nın varlığına geçer. Böylece St. Anselmus tarafından ortaya atılan ontolojik kanıtı yeni bir biçimde, şu biçimde ortaya koyar:

"Bende, zihnimde bir Tanrı fikri veya kavramı var. Bu, tanımı gereği, her türlü mükemmelliğe sâhip bir varlık fikri veya kavramıdır. Zorunlu varlık, bir mükemmelliktir. O hâlde Tanrı zorunlu olarak vardır".

Bu kanıta da ilk ortaya atıldığı andan itibaren çeşitli itirazlar yapılmıştır. Yukarda anlattığımız şekilde bu kanıtı sergileyen Aziz Anselmus'a çağdaşı Gaunillo, bu akıl yürütmeye dayana-

rak her şeyin varlığının kanıtlanabileceğini söylemiştir: Çünkü Tanrı kavramı yerine ben 'en mükemmel bir ada' kavramını da düşünebilirim. Şimdi bu en mükemmel ada, eğer gerçekten var olmazsa, en mükemmel ada olmayacaktır. Ama mâdem ki ben en mükemmel ada kavramını düşünmekteyim, o hâlde onun da tanımı gereği var olması gerekir. Buna karşı cevabında ise Anselmus, en mükemmel varlık kavramının yalnızca Tanrı için söz konusu olabileceğini, dolayısıyla bu akıl yürütmenin yalnızca Tanrı 'ya uygulanabileceğini savunmuştur.

Bu kanıta karşı Aquino'lu Thomas'ın itirazı ise bir başka noktadadır. Aquino'lu Thomas iyi bir Aristotelesçi olarak, varlığı olmayan bir şeyin doğasından veya özünden bahsetmenin imkânsız olduğu görüşünden hareket eder. Gerçekten de Aristoteles'e göre bir bilimin, bir doğayı incelemeden önce bu doğanın var olup olmadığını araştırması gerekir. Başka deyişle biz ancak bir şeyin var olduğunu öğrendikten sonra onun ne olduğunu, yani onun doğasının veya özünün ne olduğunu sormak hakkına sâhibiz. O hâlde Tanrı'nın var olduğunu bilmedikçe, onun doğası veya özü veya kavramı hakkında ileri süreceğimiz her türlü iddia, örneğin O'nun en mükemmel varlık olduğu iddiası, ancak bir varsayımdan ibaret olacaktır. Dolayısıyla böyle bir iddianın hiçbir ciddî temeli yoktur.

Kant'ın bu kanıta eleştirisi Gassendi'nin Descartes'a yapmış olduğu eleştirinin daha ince bir şeklidir ve felsefe tarihinde daha büyük kabûl görmüştür: Kant bir şeyin özü (*essence*) ile varoluşu (*existence*) arasında ayrım yapar ve daha önce Farabi'nin gayet açık bir biçimde söylediği gibi, bir şeyin varlığını, onun özü içinde bulunan, özünün kurucusu olan bir öğe olarak görmediğini belirtir.

Örneğin bir üçgeni tanımladığımızı düşünelim. Bize göre üçgen üç kenarla çevrilmiş kapalı bir geometrik yüzeydir. Bu, üçgenin özünün veya doğasının tanımıdır. Dikkat edilirse burada bu üçgenin varlığından herhangi bir şekilde söz etmedik veya üçgenin varlığını, üçgenin ne olduğuna ilişkin bu tanımımızın içine sokmadık. Bir şeyin özü o hâlde 'Bu nedir?' (Arapça "*ma hiye?*", mahiyet) sorusuna cevap olarak söylenen şeydir. Farabi bir şeyin özünün içinde varlığının bulunmamasından hareketle her öze, örneğin insan, kuş, hayvan, evren vb. özüne varlığın dışardan geldiğini, gelmesi gerektiğini, bunun da Tanrı'nın varlığını kanıtladığını göstermek istemiştir. Onun bu konudaki akıl yürütmesi kısaca şudur:

"Hiçbir öz, öz olarak, varlığını gerektirmez; o hâlde kendisine varlık veren bir varlık olmadıkça her özün, tüm evrenin, sâdece bir kavram olarak kalması, gerçekleşmemesi gerekirdi. Ama evren, insan, bütün özler önümüzde varlıklar olarak gerçekleşmiş bulunmaktadır; o hâlde onları varlığa geçiren ve kendisinde öz ve varlığın bir ve aynı şey olduğu bir varlık, yani Tanrı vardır".

Kant da perspektif olarak Farabi'nin bu ayrımından hareket etmekte, ancak ondan ontolojik kanıtın geçersizliği yönünde bir sonuç çıkarmaktadır. Kant'ın örneğini biraz değiştirerek verelim: 'Dolar nedir?' sorusunun cevabı, dolar kavramının içeriğini meydana getiren sıfatların sayımından ibarettir: Dolar bir para birimidir, kâğıttan yapılmıştır, bu kâğıdın rengi yeşildir, üzerinde şu şu yazılar vardır vb. Şimdi doları dolar yapan bu özelliklerin tümünün sayılıp sıralanması, doların ne olduğu sorusunu tam olarak cevaplamamızı mümkün kılar. Başka deyişle doların özü veya doğası hakkında bize en mükemmel, en tam bir bilgi verir.

Peki bu doların dış dünyada var olması, yani onun aynı zamanda bir varlığa (*existence*) sâhip olması onun kavramına herhangi bir şey ekler mi? Hayır! Çünkü dış dünyada dolar var olsun veya olmasın, bu kavram tamdır, mükemmeldir. Bunun nedeni –Farabi'nin de dediği gibi– varlığın, bir şeyin kavramı içine giren bir özellik, bir sıfat olmamasıdır O hâlde 'en mükemmel şey' kavramından bu şeyin var olması gerektiği sonucu çıkmaz. Bu kavram, bu şekliyle kavram olarak tamdır ve başka bir şeye ihtiyaç göstermez. Kant'ın deyişi ile "Cebimdeki yüz talerle (o zamanki Almanya'da para birimi) kafamdaki yüz taler arasında kavram bakımından hiçbir fark yoktur".

Aslına bakılırsa ontolojik kanıt hakkında daha basit olarak şu da söylenebilir: Bu kanıt temelde şunu söylemektedir: 'Eğer herhangi bir şey, niteliklerinden biri olarak varlığa sâhipse, vardır'. Şimdi bu önerme hiç şüphesiz kesin olarak doğru olmakla birlikte, gerçekte boş bir tekrardır (*totoloji*). Çünkü bu cümle daha basit olarak şuna indirgenebilir: 'Eğer bir şey varsa, vardır'.

Tanrı Kanıtlarının Genel Bir Değerlendirilmesi

Birçok filozofun Tanrı'nın varlığının akılsal veya doğal kanıtlar aracılığıyla kanıtlanabileceği görüşünde oldukları görülmektedir. Buna karşılık başka birçok filozofun da bütün bu kanıtların temelde akılcı, yani spekülatif bir yönteme dayandıkları, bu yöntemin ise Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için yeterli olmadığı görüşünü savunduklarını görüyoruz. Bu ikincilere göre bu kanıtlarda, örneğin sonsuz bir dizinin imkânsız olduğu, doğadaki düzenin, açıklamasını verecek doğa-üstü bir varlık gerektirdiği, mutlak mükemmellik kavramından, bu

özelliği taşıyan bir varlığın çıkması gerektiği türünden aslında gözlem veya deneye dayanmayan, *a priori* olarak doğru olduğu kabûl edilen birtakım ilkelere veya öncülere dayanan akıl yürütmeler söz konusudur. Oysa akıl yürütmenin kendisi tek başına herhangi bir durumun, olgunun, gerçeğin keşfedilmesinde yeterli değildir. Herhangi bir şeyin var olduğunu göstermenin biricik yolu, anlaşılması ve bilinmesi mümkün olan deney dünyasına başvurmaktan geçer.

Bu vesileyle Kant'ın antinomiler üzerine ünlü görüşünden de kısaca söz etmemiz yerinde olacaktır: Kant'a göre her türlü mümkün deneyi aşan konularda saf (pure) akıl yürütmelerle iş görmeye kalktığımız takdirde bilgi değeri olan hiçbir sonuca ulaşmamız mümkün değildir. Çünkü buralarda aklın herhangi bir konu ile ilgili olarak kendisine aynı ölçüde akılsal görünen, ancak birbirine tamamen zıt olan birtakım sonuçlara ulaşması mümkündür (Kant bunları 'antinomiler' olarak adlandırır). Örneğin Kant'a göre yalnız Tanrı'nın varlığı hakkında değil, insan ruhunun özgürlüğü, eşyanın nihâî yapısı gibi konularda da mümkün deneyin sınırlarını aşan her türlü akıl yürütmenin, sonunda birbirine zıt, fakat aynı ölçüde inandırıcı görünen sonuçlara varması kaçınılmazdır. Zaten Kant'a göre metafiziğin mümkün olmamasının nedeni de budur.

Şimdi Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için öne sürülen bütün bu kanıtların yetersizliği veya geçersizliği bizi iki farklı görüşe itebilir. Bunlardan birincisi, varlığı akılsal olarak kanıtlanamadığına göre Tanrı'nın var olduğunu kabûl etmenin geçerli bir nedeni olmadığıdır. Bu Tanrı'nın varlığını kabûl etmeme veya reddetme anlamına gelen tanrıtanımazcılığa giden yolun başlangıcını oluşturabilir, ama onun kendisi değildir. Çünkü septisizm veya şüphecilik nasıl özel nedenlerden

hareket ederek bilginin varlığından şüphe duyma ise tanrıtanımazcılık da yine özel nedenlerden hareketle Tanrı'nın var olduğunu inkâr etme veya reddetmedir.

Öte yandan Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak kanıtlanamamasından O'nun aklın konusu olmadığını, o hâlde bu konuda doğru olan yolun O'na inanma, iman etmeden geçtiğini ileri sürmek de mümkündür. Bu görüş genel olarak din, özel olarak Tanrı'nın varlığı konusunda imancılık (fideizm) diye adlandırılan görüştür. Nihâyet bu iki görüş arasında mantıksal olarak mümkün olan bir başka görüş Tanrı'nın var olduğunun kanıtlanmamış olmasından, O'nun var olmadığı sonucuna geçmeyen, yalnızca bu konuda bir yargıda bulunmamak, bu sorunu askıda tutmak gerektiği sonucuna geçen görüştür ki bu da Tanrı'nın varlığı konusunda bilinemezcilik (agnostisizm) adıyla bilinen görüştür.

Tanrıtanımazcılık (Ateizm)

Ateizm, yukarda işaret ettiğimiz gibi özel bazı nedenlerden hareketle Tanrı'nın var olmadığına, var olamayacağına inanma ve bunu savunmadır. Ateizmin çeşitli biçimleri olduğu gibi ateistleri bir Tanrı'nın, özellikle Yahudi-Hıristiyan-Müslüman tek-tanrıcı geleneğin varlığını ileri sürdüğü özelliklere sâhip bir Tanrı'nın var olmadığı, var olamayacağını ileri sürmeye götüren farklı plânlardan çeşitli nedenleri veya gerekçeleri vardır. Bunlar içinde de özellikle ahlâkî plâna ait gerekçeler, yani evrende kötünün veya acının varlığı önemli bir yer tutar.

Önce genel bir mülâhazamızı belirtelim: İslâm Kelâm'ında Gazali tarafından savunulan ünlü bir kural vardır. Bu kurala göre bir tezi kanıtlamak için getirilen delillerin yanlış veya ye-

tersiz olmasından, bu tezin kendisinin yanlış olduğu sonucu ortaya çıkmaz. Bu kural hiç şüphesiz doğrudur: İnsanların Tanrı'nın varlığını kanıtlayamamalarından mantıksal olarak O'nun var olmadığı sonucu çıkmaz. Ancak öte yandan varlığı kanıtlanamayan bir şeyin, varlığı kanıtlanmadığına göre, var olduğuna inanmanın pek mantıklı bir tavır olmadığı da söylenebilir. Çünkü sonuçta mahkemelerde olduğu gibi aklın mahkemesinde de bir iddiayı ileri süren kişi, bu iddiasını kanıtlamak zorundadır. İddiasını kanıtlayamayan bir davacının iddiası ile birlikte iddia konusu olan şey de düşer.

Ayrıca Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayan birinin O'nun varlığına inanmayan birinden eğer gücü yetiyorsa O'nun yokluğunu kanıtlamasını istemesi de pek dürüstçe bir tutum olarak nitelendirilemez. Çünkü hiç kimseden var olmayan bir şeyin, neden veya nasıl var olmadığını kanıtlaması istenemez. Bir tanrıtanımaz Tanrı'nın var olmadığını kanıtlamanın üzerine düşen bir vazife olmadığını hatırlatabileceği gibi ayrıca var olmayan bir şeyin var olmadığını kanıtlamanın mümkün olmadığını söyleyebilir. Ateistlerin geniş bir grubunun Tanrı'nın var olmadığına ilişkin akıl yürütmelerinin temelinde yatan ilk gerekçe bu genel, mantıki gerekçedir.

Öte yandan De la Mettrie, D'Holbach gibi bazı 17. Yüzyıl ateist filozofları özellikle kilisenin, dinlerin insan hayatında oynadıkları olumsuz rollere, dinsel fanatizme, din savaşlarına, dinsel hoşgörüsüzlüğe işaret ederek, bütün bunların nedeninin Tanrı kavramı olduğunu düşünmüşlerdir (Bizde Tevfik Fikret de ünlü *Tarih-i Kadim* şiirinde ileri sürdüğü düşüncelerle bu gelenek içinde yer alır). Bunlara göre, o hâlde, insanlığa barış ve huzur getirecek, insanlardaki boş inançların kökünü kazıyacak, dinsel katliamları önleyecek olan şey, tanrıtanımaz-

cılıktır. Bu tür filozofları, ateizmin militanlığını yaptıklarından ötürü militan ateist diye adlandırabiliriz.

Şüphesiz bunlara karşı din veya kilise ile Tanrı'nın aynı şey olmadığı, dinlerin veya kiliselerin yapmış oldukları olumsuzluklardan Tanrı'nın sorumlu tutulamayacağı, öte yandan dinlerin insan hayatında, insan kültüründe oynamış oldukları son derece olumlu rollerin de bulunduğu hatırlatılabilir ve hatırlatılmıştır.

Başka bazı düşünürler, evren hakkında gitgide artan bilgimizin bir Tanrı varsayımını gereksiz kılmasından ötürü Tanrı'nın varlığını inkâr etmeye gitmişlerdir. Örneğin ünlü matematikçi Laplace, Napolyon'a astronomik evrenin nasıl varlığa geldiğine ilişkin ünlü kuramını açıklarken Napolyon ona, bu sistemde Tanrı'nın nerede işe karıştığını sorar. Laplace'ın cevabı ünlüdür; 'Tanrı mı Majeste? Ben böyle bir varsayıma ihtiyaç duymadım.'

Bunun yanında dinin kaynağı, toplumlarda din ve Tanrı fikrinin nasıl ve hangi nedenlerden ötürü ortaya çıktığı, hangi ihtiyaçlara cevap verdiği şeklindeki sorulara ilişkin olarak din sosyolojisi, din psikolojisi, din antropolojisi, dinler tarihi gibi modern bilimsel disiplinlerin getirdikleri açıklamalar da ateizm fikrini besleyen çağdaş kaynaklar olmuşlardır. Örneğin sosyolojide Durkheim'ın, psikolojide Freud'un, tarihte Marx'ın, Proudhon'un getirdiği açıklamalar veya ortaya attıkları kuramlar, insanı Tanrı fikrine götüren ihtiyaçları, dinlerin toplumda gördükleri işlevleri açıklamak iddiasında oldukları için, doğal olarak Tanrı'nın insanlar veya toplumlar tarafından yaratılmış, uydurulmuş olduğu görüşünü beslemekten ve böylece ateizme giden yolu genişletmekten geri kalmamışlardır.

Bunlara Nietzsche, Sartre, Russell gibi yine çağdaş filozofların din felsefesi alanına giren bir husus olarak Tanrı fikrine ve Hıristiyanlığa karşı açtıkları savaşı ekleyebiliriz.

Nietzsche'nin Hıristiyanlığa yaptığı eleştiri herkes tarafından bilinmektedir: Hıristiyanlık, bir köleler dinidir. Hayatta yenilmiş olan köleler bu dünyadaki mutsuzluklarını telâfi için kendilerine kazanacakları bir öte dünya yaratmışlardır. Dünya zevklerinden pay alamadıkları için 'günah' kavramını icat etmişlerdir.

Feuerbach aynı perspektifte, ama tamamen tersi bir görüşü savunarak dinin, insanın bu dünyada gerçekleştiremediği adâlet rüyası olduğunu savunur. Adâlet, sevgi, bilgelik gibi nitelikler, aslında insan bilincinin nitelikleridir; ama onlar fantastik bir biçimde göğe, Tanrı'ya yansıtılarak idealize edilmişlerdir. Kısaca "Tanrılar, insanların gerçekleşmiş arzularıdır".

Marx'ın din hakkındaki görüşü ünlüdür: "Din, halkın afyonu, kalpsiz bir dünyanın kalbidir". Sömürenler yeryüzünde sömürdükleri insanlara kendilerinden mahrum ettikleri nimetleri bir öte dünyada vadederler.

Freud Tanrı inancında çocuğun babaya karşı sevgisinin bir transferini, âdil, iyi ve her şeye gücü yeten bir babanın koruması altında çocukluğa nostaljik bir dönüşün söz konusu olduğunu düşünür.

Durkheim, Tanrı inancı altında insanların, aslında kendilerini aşan ve kendileri üzerine yükselen toplumun bilincine vardıklarını göstermeye çalışır.

Dinlerin veya Tanrı inancının bu türden felsefî, sosyolojik, psikolojik, tarihsel açıklamalarına karşı da a) bu açıklamaların

nihâyet birer bilimsel kuram oldukları, kesinleşmiş doğrular olmadıkları, zaten bundan dolayı da birbirleriyle çelişme içinde bulundukları; b) bu açıklamalar doğru olsalar bile ancak Tanrı fikrinin kaynağını, dinlerin ortaya çıkışının nedenini açıkladıkları, ama ne Tanrı fikrinin, ne de dinlerin özünü ve değerini belirtemedikleri, çünkü kaynak sorununun değer sorunundan farklı bir şey olduğu söylenebilir ve söylenmektedir.

Ancak birçok insanı Tanrı fikrini reddetmeye götüren en önemli olgu, evrende ahlâkî anlamda kötünün ve acının varlığı olmuştur:

Evrende Kötünün ve Acının Varlığı Problemi

Evrende kötünün ve onun sonucu olarak acının varlığı *Eski Ahit*'te yer alan Eyüp kitabından bu yana insanların zihinlerini meşgul etmiş ve iyiliksever, bilgili ve kudretli bir Tanrı ile evrende var olduğu görülen kötü ve acının nasıl uzlaştırılabileceği problemi ağır ve üstesinden gelinemez bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Eyüp'ün Kitabı'nda uzun uzun anlatıldığına ve Müslümanlar tarafından da kabûl edildiğine göre dürüst ve ailesi, çocukları, sürüleri ile varlıklı ve mutlu bir hayat yaşayan Eyüp'ün başına kendi hatasının sonucu olmayan ve Tanrı'nın bilgisi dâhilinde bir sürü felâket gelir. Eyüp bütün bunlara "Eyüp sabrı" ile katlanır. Ancak bir süre sonra çektiği bütün bu acılara, felâketlere dayanamayarak –ve biraz da arkadaşlarının kışkırtmalarıyla– isyan eder ve bütün bunları hak etmek için ne yaptığını Tanrı'ya sorar: Ne kimseye bir haksızlık yapmış, ne Tanrı'ya karşı görevlerini ihmâl etmiştir. Eğer Tanrı iyi ise kendisi gibi iyi, âdil, mâsum insanlar neden dolayı haksızlığa uğramakta ve acı çekmektedirler?

Eski Ahit'te Eyüp'un bu sorusuna Tanrı tarafından verilen cevap, özet olarak, bilgeliğinden şüphe edilmemesi, ancak hesap da sorulmaması gerektiği, çünkü insanı yaratan kendisinin onun kavrayamayacağı nedenler ve yöntemlerle iş gördüğü yönünde olacaktır. Eyüp'ü tatmin etmiş görünen bu cevabın daha sonraları birçok insanı, filozofu, teologu doyurmadığı ise bu problem üzerine düşünmeyi sürdürmelerinden anlaşılmaktadır.

Felsefe veya din felsefesi tarihi içinde teist–tek-tanrıcı bir tarzda Tanrı'nın varlığını kabûl eden birçok filozof bu probleme bir cevap bulmak, Tanrı'yı savunup aklamak için birçok çözüm ileri sürmüşlerdir.

Bu çözümler hakkında bilgi vermeden önce bir tanrıtanımaz, çok-tanrıcı veya Zerdüştçülük gibi iki ilkenin varlığını kabûl eden bir din için böyle bir problemin mevcut olmadığını belirtmemiz gerekir.

Bir tanrıtanımaz için böyle bir problem mevcut değildir, çünkü o doğal olarak, iyi ve âdil insanların, mâsum, günahsız çocukların başlarına gelen kötü şeylerin nedeni olarak onların bu şeylerin başlarına gelmesini önleyebilecek kadar güçlü olmamalarını gösterir. Yunan puta-taparlığı gibi bir çok-tanrıcılıkta ise tanrılar zaten ne her şeye güçleri yetecek kadar güçlü, ne de ahlâkî bakımdan mükemmel varlıklar olarak tasarlanmadıklarından kötüyü ve acıyı neden dolayı engellemedikleri sorusuna muhatap değillerdir. Zerdüştçülük gibi iki tanrının veya iki ilkenin varlığını kabûl eden bir dinde de iyilik iyi tanrıdan (Hürmüz), kötülük, kötülük ilkesi olan kötü tanrıdan (Ehrimen) kaynaklanan bir şey olarak açıklandığı için iyi tanrıyı evrendeki kötülük ve acıdan sorumlu tutmanın bir anlamı yoktur.

Evrendeki kötülük ve acı karşısında Tanrı'yı savunma, O'nun bu olguya veya görünüşteki bu olguya rağmen âdil olduğunu kanıtlama çabasına Yunanca tanrı (*theo*) ve adâlet (dike) kelimelerinin bir araya getirilmesinden oluşturulmuş olan 'tanrı savunması' (*theodicy, theodicée*) kavramıyla işaret edilir. İnançlı bir Hıristiyan olan Leibniz bu adı taşıyan bir eseri kaleme alan ilk kişi olmuştur

Yukarda işaret ettiğimiz gibi felsefe tarihinde tanrı savunmaları çok farklı biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan en sık rastlananlardan biri evrende kötünün varlığını inkâr etmek olmuştur. Bu görüşü ilk ortaya atan St. Augustinus ve daha sonra onu devam ettiren St. Thomas'a göre, kötü veya kötülük, kelimenin gerçek anlamında var değildir. Çünkü o bir olumsuzlama (negation) veya yoksunluktur (privation). Nasıl ki körlük pozitif, yani gerçekten, tözsel anlamda var olan bir şey değilse ve sâdece görme yoksunluği ise; yine nasıl ki karanlık gerçek anlamda varlığa sâhip olmayan bir şey olup ancak ışık yokluğundan ibaret ise aynı şekilde kötülük de ancak bir iyilik yokluğudur.

Benzer biçimde 'günah' da hiçbir zaman yapılan bir şeyde değildir; yapılmayan, ihmâl edilen bir şeydedir. Thomasçılığın geçen yüzyıldaki en önemli temsilcisi olan J. Maritain bu yönde olmak üzere kötülüğü "var olmama anlamına gelen bir hastalık" olarak tanımlamakta ve Père Sertillanges da bu anlamda olmak üzere "Şeytan'ın, Tanrı'nın boş durması"ndan ibaret olduğunu söylemektedir.

St. Augustinus'un bu görüşünün kökleri aslında Platon'a gider. Platon doğa felsefesini içeren *Timaios* diyalogunda evrenin Tanrı'nın elinden çıkma mükemmel bir varlık olduğu-

nu, dolayısıyla onda gerçek anlamda bir eksiklik, kusurdan söz edilemeyeceğini söyler. İslâm dünyasında Farabi de evrende bir cevr, zulüm veya adâletsizlik olduğunu düşünen sahte, boş filozofların, örneğin Sofistlerin yanlış düşündüklerini, evrenin Tanrı'nın bir taşması olarak bu tür eksikliklere sâhip olamayacağını söyler.

Tanrı savunmasının ikinci bir biçimi bundan farklı olarak kötünün reel varlığını kabûl eder; ancak evrende var olan iyilikle karşılaştırılırsa onun miktarının Tanrı'nın adâletsizliğinden söz edilemeyecek kadar az veya önemsiz olduğunu savunur. Hume'un *Doğal Dine İlişkin Konuşmalar*'ında Cleanthes'in savunduğu bu tür bir görüştür: "Tanrı'nın iyilik severliğini desteklemenin tek yolu... kesin olarak insanın mutsuzluğu ve günahkarlığını inkâr etmektir... Sağlık hastalıktan, haz acıdan, mutluluk mutsuzluktan daha yaygındır ve başımıza gelen bir üzüntü verici olaya karşı, eğer hesaplarsak, yüz tane mutluluk verici olayla karşılaşmaktayız".

Bir başka tanrı savunması kötünün yine evrende var olduğu, hem de hatırı sayılır miktarda olduğu, ancak göreli bir şey olduğu, parlaklığını ortaya çıkardığı bir şeye göre anlam ifade ettiğidir. Buna göre nasıl ki bir ressamın tablosundaki renklerin veya ışığın ortaya çıkması için karanlık veya gölge gerekliyse, evrendeki iyinin hem ortaya çıkması, hem de değerinin ve üstünlüğünün anlaşılması için kötü gereklidir. Leibniz'in *Tanrı Savunması*'nda önemle üzerinde durduğu görüşlerden biri budur. Buna her kavramın tanımlanmak için zıddını gerektirdiği, örneğin canlı kavramının bir anlam ifade etmesi için cansız kavramına ihtiyacımız olduğu yönünde kavramsal-mantıksal bir açıklama ve savunmayı da ekleyebiliriz.

İbni Sina Tanrı'nın evren üzerindeki ilgisini, inayetini ortaya koymak için daha sonra Leibniz tarafından da ele alınmış olan bir başka savunma ortaya atmıştır. Bu evreni meydana getiren bireysel varlıklar veya evrenin özel kısımları, tikel varlıklar söz konusu olduğunda kötüden söz etmenin mümkün olduğu, ancak onun bütünü, evrenin kendisi söz konusu olduğunda bunun geçerli olmadığı, dolayısıyla bizim evrendeki kötü problemi ile ilgili olarak parçalara değil, bütüne, bütünün uyumununa ve mükemmelliğine bakmamız gerektiğini söyleyen savunmadır.

Bu görüş de İlkçağ'da özellikle Stoacılar tarafından ileri sürülen bir görüş olmuştur. Daha önce işaret ettiğimiz üzere Stoacılar Tanrı'nın evrene içkin olduğunu ve akılsal bir varlık, logos olduğunu kabûl ederler. Bu durumda evrende meydana gelen her şey akılsal, tanrısal, o hâlde iyi olacaktır.

Stoacılar gibi içkin bir tanrı anlayışını kabûl etmemekle birlikte bir panteist olan ve Plotinos, Farabi gibi evrenin Tanrı'nın bir taşması olduğunu ileri süren İbni Sina, bunun sonucu olarak evrende kötünün varlığını kabûl edemez. Onun kötüye ilişkin olarak yapacağı şey ya St. Augustinus gibi kötünün tözsel varlığını reddetmek olacaktır veya onu Stoacılar gibi bireysel, tikel varlıklarla ilgili olarak bir anlamda kabûl etmek, ancak kozmosun kendisi için reddetmek olacaktır. Bu ikinci bakış açısından örneğin bir çömlekçinin kurumak üzere açık havaya bıraktığı seramiklerinin yağmur altında kalarak bozulması onun için kötüdür veya bu olay sonucu yeni ektiği tarlasını su basan bir insan için yağmurun yağması yine kötüdür. Ama yağmurun bitkiler, hayvanlar ve insanlar için teşkil ettiği büyük fayda ve nimet göz önünde tutulursa bu kısmî veya bireysel kötülerin fazla bir anlamı ve değeri yoktur.

Evrendeki kötünün varlığıyla ilgili bir başka açıklama evrendeki kötülükten Tanrı'yı değil bizi, insanları sorumlu tutan savunmadır. Buna göre Tanrı hayatlarımızın ahlâkî bakımdan bir anlam ve değere sâhip olması için eylemlerimizden sorumlu olabileceğimiz özgür bir biçimde bizi yaratmıştır. Öte yandan bu özgürlüğümüzü doğru bir tarzda kullanmamız için de iyiyi kötüden ayırdetmemizi ve iyiyi gerçekleştirmemizi mümkün kılan akıl ve temyiz yetisi ile bizi donatmıştır. O hâlde kötüden sorumlu olan Tanrı değildir, biziz.

Bu görüş İslâm dünyasında da iyi ve kötünün Tanrı'dan geldiği görüşüne karşı Tanrı'nın adâletini savunmak üzere Mu'tezile grubu tarafından savunulan görüş olmuştur. Nitekim bu görüşlerinden dolayı Mu'tezile kendisini Tanrı'nın âdilliğini savunan grub olarak "ehl'l adl" diye adlandırır.

Özellikle Hıristiyanlıkta söz konusu olan, İslâmın da belli ölçüde paylaştığı bir görüş, yani 'ilk günah' fikri bu görüşün bir başka varyantı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi buna göre insan mâsum değildir. Çünkü Tanrı, insanın atası olan Adem ve Havva'yı yaratmış, cennetine koymuş, kendilerine akıl ve özgürlük vermiş ve yapmamalarını gereken şeyi belirtmiştir. Buna karşılık onlar Tanrı'nın yasağına uymamış, böylece günah işlemiş ve bu günahın sonucu olarak birlikte cennetten kovulmuş, içinde acı ve ızdırap, göz yaşı olan bu dünyaya düşmüşlerdir. Hepimizin ilk atalarımız olan Adem ve Havva'nın soyundan gelen varlıklar olduğumuz için, o hâlde, günahkarızdır ve dolayısıyla çektiğimiz hiçbir acı da tam olarak haksız değildir.

Modern bir Hıristiyan teologu olan John Hick bununla aynı yönde, ancak ahlâkî bakımdan daha derin olduğunu söy-

leyebileceğimiz bir tanrı savunması geliştirmeye çalışmıştır. Ona göre acının varlığını Tanrı'yla bağdaşamaz görenler Tanrı'nın insanın yaratımıyla ilgili niyetini yanlış anlamaktadırlar. Tanrı'nın insanı yaratırken niyeti, onun içinde kolay ve saf bir rahatlık içinde yaşayacağı bir dünya yaratmak değildi. Çünkü böyle bir dünya değerli olmayacaktı. Tanrı'nın amacı gerçekten özgür kararlar verebileceğimiz bir tarzda bizi yaratmak ve böylece gerçekten anlamlı ve değerli özgür kararlar alarak, ahlâkî bakımdan heyecan verici bir şekilde kendimizi gerçekleştirerek geliştirmemize imkân vermekti.

Jean Paul Sartre insanın yaptığı eylemleri özgür bir biçimde gerçekleştirebilmesi için Tanrı tarafından kendisine verilmiş bir öze sâhip olmaması gerektiğini, ancak bunun mümkün olmamasından dolayı kendisinin özgür olması için Tanrı'nın öldürülmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Buna karşılık görüldüğü gibi Hicks bunun hiç de zorunlu olmadığını, insan hayatının bir anlamı ve değeri olması için Tanrı'nın insanı özgür ve dünyayı kendisiyle boğuşması, güçlüklerinin üstesinden gelmesi, zor seçimler yapması ve zaman zaman acı çekmesi için içinde yorgunluğun, hastalığın, meşakkatin vb. olduğu bir dünya olarak yaratmasının yeterli olacağı görüşündedir.

Tahmin edileceği üzere bütün bu görüşlere de itiraz edilmiş ve onların geçersizliğini ortaya koymak üzere karşı görüşler geliştirilmiştir. Kötünün ve acının gerçekte var olmadığı, onun bir olumsuzlama ve yoksunluktan ibaret olduğu görüşüne kötülük ister reel olarak var olsun, isterse tözsel bir varlığa sâhip olmasın, insanın çektiği acının veya acı duygusunun sonuçta bir hayâl olmadığı, insanlar tarafından reel olarak yaşandığı veya hissedildiği belirtilerek karşı çıkılmıştır. Evrendeki

kötünün miktarının dikkate alınması gerekmeyecek kadar az olduğu görüşüne ise onun insan hayatının temel bir boyutu olduğu, hatta bazılarının, büyük çoğunluğun hayatının iyilik ve mutluluklardan çok acılar ve sefaletlerden meydana geldiği hatırlatılarak itiraz edilmiştir.

Dünyada bireyler için ve kısmî kötülüklerin var olduğu, ancak onun bütününün mükemmel ve uyumlu olduğu görüşüne Tanrı'nın dünyayı neden sâdece bütünü bakımından değil de parçaları bakımından, bireysel varlıklarla ilgili olarak da iyi ve mükemmel bir biçimde yaratmamış olduğu sorularak karşı çıkılmıştır.

Öte yandan acıdan ilk günahı sorumlu tutan anlayışın çağdaş, suçun ferdiliği görüşüne inanan bir dünyanın bireyleri için fazla anlaşılabilir veya kabûl edilebilir bir yanı yoktur. İnsanın babasının mirasını bile reddetmesini mümkün ve kabûl edilebilir gören bir dünyada uzak atalarımızın işlediği bir günahtan kolektif olarak, bir tür olarak bizi sorumlu tutan bu görüş doğrusu kimseye pek âdil gelmemektedir.

Nihâyet J. Hicks'inki türünden bir açıklama, kendi yaşadığımız veya şâhit olduğumuz acıların ruhsal gelişmemiz için, kişiliğimizin zengin bir şekilde olgunlaşması için, başkalarına karşı sevgi, anlayış ve merhamet duyguları geliştirmemiz için olumlu bir görev yerine getirdiği açıklaması ahlâkî bakımdan bazı doğru şeyler, doğru gözlemler içerir gibi görünmektedir; ama o da bazı soruların sorulmasına engel olmamaktadır: Bu ruhsal gelişme, kişiliğin olgunlaştırılması 'şans'ından neden bazı insanlar başka bazı insanlara göre daha fazla yararlanmaktadırlar? Neden bazı insanlar başka bazı insanlara göre daha 'az şanslı' bir hayat sürmektedir?

Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik çabaların yetersizliği, Tanrı'nın adâletini savunma yönündeki çabaların sonuçsuzluğu gerek geçmişte, gerekse günümüzde bazı insanları Tanrı'nın varlığı, özü, sıfatları, adâlet ve iyiliği hakkında rasyonel açıklamalar verme ve savunmalar getirmenin mümkün olmadığı, Tanrı'nın eylemleri, yolları, tarzları, yöntemlerini akılsal olarak anlamaya ve açıklamaya çalışmanın doğru olmadığı yönünde bir görüşe, imancılık diye adlandırılan görüşe götürmüştür.

İmancılık (Fideizm)

Bu görüş, Tanrı'nın özü itibariyle esrarengiz bir varlık olduğu, dolayısıyla akılla kavranılamayacağından hareket ederek genel olarak dinsel bilgimizin, özel olarak Tanrı hakkındaki bilgimizin akılsal veya doğal bilgiye değil, yalnızca inanca, yani imana dayanması gerektiğini ileri sürer. Başka bir ifadeyle bu görüş dinsel inancın doğası gereği, özü bakımından akıl-dışı (irrasyonel) olduğunu kabûl ederek dinselliğin ve dindarlığın özünü inanmaya, iman etmeye indirger.

Gerek Doğu, gerek Batı dünyasında birbirinden çok farklı akımlara ait olan birçok düşünürü, bu genel görüşü paylaşmaları açısından imancı (*fideist*) olarak nitelendirmek mümkündür. Örneğin Doğu İslâm dünyasında hem tasavvufçu Gazali, hem de ondan tamamen başka bir düşünce iklimi içinde yer İbni Haldun fideisttir. Batı dünyasında yine hem Pascal, hem de ondan tamamen farklı görüşlere sâhip olan Søren Kierkegaard imancıdır.

Pascal'ın "Kalbin öyle nedenleri, gerekçeleri vardır ki akıl onları kavrayamaz" ünlü sözünü bu bağlamda zikretmemiz uygun olacaktır.

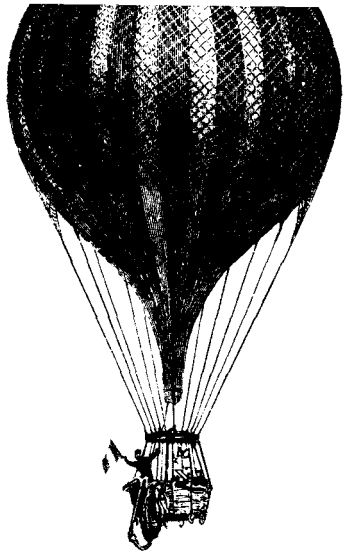
Benzer şekilde Kierkegaard da imanı aklın tamamen dışında bir plâna yerleştirir, hatta aklı reddeder. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere o imanın değerini zaten akla akla aykırı olmasında, aklın kabûl edemeyeceği veya onaylayamayacağı bir şeye inanma olmasında bulur. Çünkü ona göre dinin söylediği şey akla uygun olsaydı, zaten herkes onu kabûl ederdi ve ona inanmaktan, iman etmekten söz etmek anlamsız olurdu.

İslâm dünyasında da bu aynı görüşü savunan bazı teologların olduğunu Farabi'nin *İlimlerin Sayımı* adlı eserinden öğrenmekteyiz: "Bu kelâmcılar şöyle de derler: İnsan öyle bir varlıktır ki aklı ile idrak edemeyeceği ve aklının kendilerini anlamaktan âciz olacağı şeyleri ancak vahiy yoluyla dinlerden öğrenebilirler. Aksi takdirde, yani vahyin insana yalnızca bilmekte olduğu ve aklıyla üzerinde düşündüğü takdirde aklıyla bilmesinin mümkün olduğu şeyi bildirmesi durumunda vahyin hiçbir anlamı ve faydası olamaz. Eğer durum böyle olsaydı, insanlar akıllarına başvurur ve herhangi bir vahye ve peygamberliğe ihtiyaç duymazlardı".

İnanç ile bilgi ve bilmeyle inanma arasında ayrım yapmak ve inanmanın bilme eyleminden farklı bir insanî ihtiyaca cevap verdiğini kabûl etmek mâkûl ise de inanmanın konusu olan şeyin akıl dışılığından neyin kastedildiğini iyi bir biçimde ortaya koymak gerekir. Burada kastedilen akıl dışılık veya akıl-üstülük herhâlde bilimin veya insan tecrübesinin açıkca yanlış veya imkânsız olduğunu gösterdiği şeylerin bir niteliği olamaz. Dolayısıyla burada sözü edilen inanma da akla ve tecrübeye açıkca ters düşen bir şeye inanma olamaz. Örneğin *Eski Ahit*'in Yaratılış veya Tekvin kitabında sözü edilen dünyanın sâdece birkaç bin yıllık bir geçmişe sâhip olduğu veya

altı günde yaratılmış olduğuna inanmak jeolojinin buluşlarına aykırıdır. Aynı şekilde insanın tıp biliminin tanımladığı bir biçimde gerçekten öldükten sonra tekrar hayata döneceğine inanmak da biyoloji bilimine aykırıdır.

O hâlde dinsel inançların insanın bilimsel bilgisine ve sağlam, sağlıklı tecrübelerine ters düşen imkânsız veya saçma şeylere inanma anlamında tanımlanarak savunulması kabûl edilemez. Buna karşılık onun bilimsel araçlarla bilmemizin mümkün olmadığı şeylere, bilimin yapısı gereği hakkında herhangi bir şey söylemesinin mümkün olmadığı şeylere, insanın sağlam ve sağlıklı tecrübesinin aykırı düşmeyen varlıklara, ideallere, değerlere inanma anlamında kullanılmasında herhangi bir sakınca yok gibi görünmektedir.



DOKUZUNCU BÖLÜM

EĞİTİM FELSEFESİ

Eğitim Felsefesi Nedir?

EĞİTİM FELSEFESİ, BİLİM FELSEFESİ VEYA SANAT FELSEfesi gibi yeni bir disiplindir. Ancak bu, eğitimin kendisinin veya insanların eğitimle ilgilenmelerinin, eğitim üzerinde düşünüp konuşmalarının yeni ortaya çıktığı anlamına gelmez. Tam tersine tahmin edilebileceği gibi eğitimin kendisi belki insanlık tarihi kadar eskidir. Çünkü tarihte ne kadar geriye gidersek gidelim herhâlde oğluna hayatını devam ettirmesi, kazanması için bildiği bir mahareti, (örneğin balık avlamayı), mesleği (örneğin duvarcılığı) öğreten bir baba; kızına ev işleriyle ilgili bir beceriyi (örneğin dikiş dikmeyi) öğreten bir anne vardı ve onlar bunu yaparken eğitimle ilgili bir faaliyette bulunmaktaydılar. Aynı şekilde bildiğimiz en eski uygarlıklar olan Mısır ve Mezopotamya uygarlıkları üzerinde yapılan araştırmalar onların erken bir tarihten itibaren çocuklara aritmetiğin dört işlemini, yer ölçmeyi vb. öğreten hocalara ve bir okul sistemine sâhip olduklarını göstermektedir.

Öte yandan zamanımızda eğitimle ilgili faaliyetlerin gerek alan ve kapsam, gerekse önem ve değer bakımından tarihte

rastlanmadık ölçüde arttığına şâhit olmaktayız. Bugün çağdaş toplumların hemen hepsinde ilk, hatta orta öğretim mecburidir. Bu, toplumun bütün üyelerinin hayatlarının belli bir döneminde uzun süren (ortalama 10 yıl) örgütlü bir eğitimden geçtikleri anlamına gelmektedir. Özellikle gelişmiş Batı ülkelerinde orta öğretimden geçen insan sayısı bugün hemen hemen yüzde yüzlere, yükseköğretim imkânı bulan gençlerin oranı ise yüzde altmış, yetmişlere ulaşmaktadır. Öte yandan yine gelişmiş Batı ülkelerinde sâdece belli bir yaş dönemi veya grubu içinde bulunan çocuklar ve gençlerin değil, hemen her yaş dönemi, yaş grubu içinde bulunan çeşitli meslek gruplarına ait insanların çeşitli bakımlardan sürekli bir eğitime tâbi tutulmalarının hiç olmazsa ideal bir hedef olarak alındığını görüyoruz.

Eğitime alınan insanların cinsiyetinde (Eskiden sâdece erkeklerin eğitimden geçmesine karşılık kısa bir süre öncesinden bu yana onların yanında kızlar da eğitimin bir parçası olmuştur), sayısında (Eskiden toplumun belli kesimlerinin, yüksek sınıflara mensup grupların örgütlenmiş bir eğitimden geçmesine karşılık bugün toplumun bütün sınıflarına ait bütün üyeleri aynı eğitimi almaktadır), yaşında (Bugün yediden yetmişe kadar eğitim verilmektedir) görülen bu değişmelerin yanında eğitim verilen alanların, programların içeriğinde de önemli değişiklikler görülmektedir: İnsanlar bugün artık hem beden, hem ruh eğitiminden geçirilmektedir. Onların hem zihinsel yetenekleri, hem de duygusal, heyecansal kabiliyetleri işlenmeye, geliştirilmeye çalışılmaktadır. Bunun yanında insanlara hem mesleki bilgiler, beceriler kazandırılmakta, hem de onların ahlâkî, estetik değerler kazanmaları hedeflenmektedir. Kısaca eğitimin alanı içine giren hedefler, amaçlar, programlar bakımından da âdeta sonsuz bir genişleme içinde

bulunmaktayız. Bütün bunlara paralel olarak eğitim veren kurumların yapısında (aile, devlet, sendikalar, meslek kuruluşları), sayısında (resmî okullar, özel okullar vb), eğitime ayrılan kaynakların kendisinde (hem devletin, hem ailelerin, vakıfların eğitime tahsis ettikleri kaynaklar) baş döndürücü gelişmeler görülmektedir. Son olarak eğitim araçlarının, tekniklerinin kendisinde inanılmaz ilerlemeler (radyo, televizyon vb ile yapılan eğitim) kaydedilmekte olduğunu da hatırlatalım.

Eğitim Felsefesi ve Eğitim Bilimleri

Daha önce siyaset felsefesi ile siyaset bilimi veya bilimleri arasında yaptığımız bir ayrımı eğitim felsefesi ile eğitim bilimleri (örneğin eğitim sosyolojisi, eğitim psikolojisi) arasında yapabileceğimiz aşikârdır. İnsanlara daha özel olarak çocuklara, gençlere birtakım bilgiler öğretme, beceriler kazandırma, onların çeşitli alanlara ilişkin kabiliyetlerini geliştirme, yine onlara birtakım ahlâkî, sanatsal normlar, değerler kazandırma gibi eğitimle ilgili çeşitli faaliyetlerin ve bu faaliyetlerin dayandığı olguların bilimsel olarak incelenebilecek yanları olduğu açıktır. Bu faaliyetlerin ve olguların empirik-tasviri olarak incelenmesi yukarda saydığımız türden eğitim bilimlerinin konularını oluşturacaktır.

Buna karşılık insanların hangi yönde ve neden ötürü eğitilmeleri, onlara nelerin öğretilmesi, nelerin öğretilmemesi, onların nasıl kontrol ve disipline edilmeleri gerektiği türünden soruların, yani doğru, iyi bir insan ve doğru, iyi bir eğitim ideali veya ereği ile ilgili soruların, soruşturmaların, yapılan değerlendirmelerin, önerilerin, verilen öğütlerin felsefenin özel ilgi alanına ait olan şeyler olduklarını biliyoruz. O hâlde bu tür

olgusal değil yargısal; tasviri değil, değerlendirmeci bir ilginin eğitim alanına ve eğitimle ilgili şeylere uygulanmasının eğitim felsefesinin ana konusu veya özelliği olduğunu söyleyebiliriz.

Eğitim Felsefesi ile Diğer Felsefe Dalları Arasındaki İlişkiler

Daha önce ahlâk felsefesi ve siyaset felsefesine temas ederken bu disiplinlerin, uğraştıkları alanların ve problemlerin bilimsel incelemelerinin sonuçlarından kendilerini mahrum etmeye hakları olmadığını veya onlardan verimli bir tarzda yararlanmalarının mümkün ve gerekli olduğunu söylemiştik. Şüphesiz bu aynı durum eğitim felsefesiyle eğitim bilimleri, daha genel olarak eğitim felsefesiyle sosyal bilimler arasındaki ilişkiler için de geçerlidir.

Buna ilâveten burada eğitim felsefesi ile felsefenin bilgi kuramı, ahlâk felsefesi, insan felsefesi gibi diğer disiplinleri arasında bazı daha özel ilişkilerin var olduğunu veya olması gerektiğini belirtmemiz uygun olacaktır. Herhangi bir eğitim felsefesinin insan doğasının ne olduğu, insan için iyinin ne olduğu hakkında bir görüşe dayanması gerekeceği aşikârdır. İnsanın özünün akıl olduğunu düşünen ve onun bedensel-duyusal yanına önem vermeyen bir felsefî antropolojinin sonucu olacak bir eğitim anlayışının, insanı beden ve ruhtan meydana gelen bir bütün olarak gören ve onun bu her iki yanına da önem veren bir felsefî antropolojinin önereceği eğitim anlayışından farklı olacağı aşikârdır. Sonra yine Locke gibi insan zihninin doğuştan boş bir levha olduğunu ve insanın sâhip olduğu bütün bilgilerin dışardan gelen etkilerin sonucu zihninde meydana gelen izlenimlerden ibaret olduğunu ileri süren

bir bilgi kuramcısının bundan hareketle teklif edeceği eğitim yöntemi hiç şüphesiz Descartes veya Sokrates gibi insan ruhunda doğuştan mevcut bazı doğruların olduğunu düşünen bir bilgi kuramcısının teklif edeceği eğitim yönteminden farklı olacaktır. Nihâyet ahlâk felsefesinde hazzın en büyük iyi olduğunu söyleyen bir hazcı ile ödevin en yüksek iyi olduğunu söyleyen bir ödevci filozofun eğitim konusunda bize önerecekleri idealler veya hedefler de şüphesiz farklı olacaktır.

Eğitim Felsefesine İki Yaklaşım

Ahlâk ve siyaset felsefesinde olduğu gibi eğitim felsefesi konusunda da iki farklı yaklaşımdan söz edilebilir: Birinci yaklaşım insan doğası, insanî bilginin özelliği, insanı iyilik ve mutluluğun yapısı hakkında farklı anlayışlardan hareketle ve empirik alanda gerçekleştirilen eğitim pratikleri ve uygulamalarını göz önüne alarak eğitimle ilgili programlar, modeller, hedefler teklif etmenin, yargılar ve değerlendirmelerde bulunmanın eğitim felsefecisinin ilgi ve yetki alanı içine girdiğini veya girmesi gerektiğini düşünen kişilerin yaklaşımıdır. İkinci yaklaşım ise yine ahlâk ve siyaset konusunda olduğu gibi eğitim felsefecisinin asıl işlevinin eğitimle ilgili kavramların analizini yapmaktan ve onların anlamlarını açıklığa kavuşturmaktan ve eleştirmekten daha öteye gitmemesi gerektiğini düşünen analitik filozofların yaklaşımıdır. Bu ikinci yaklaşımı savunanlar örneğin Platon'un *Devlet,* J. Locke'un *Eğitim Hakkında,* J. J. Rousseau'nun *Emile* adlı eserlerinde iyi bir siyasal rejimde (veya iyi bir toplumda) yöneticilerin (veya insanların veya çocukların) hangi ilkelere göre ve nasıl eğitilmeleri gerektiği konusundaki düşüncelerinin eski tarz, geleneksel eğitim felsefesi anlayışının örnekleri olarak kabûl edilmesini isterler ve mo-

dern eğitim felsefesinin bu tür önerilerde, öğütlerde bulunma, idealler, hedefler teklif etme görevine sâhip olmadığı, tersine onun biricik görevinin eğitim, öğretme, öğrenme, disiplin, ebeveyn ve çocuk hakkı, eğitimde ceza, ödül, eğitimde fırsat eşitliği, otorite vb. gibi eğitimle ilgili kavramların anlamlarının analizi, aydınlığa kavuşturulması ve eleştirisinden ibaret olması gerektiğini savunurlar. Bu konuyla ilgili kendi görüşümüz, daha önce ele aldığımız ahlâk ve siyaset felsefeleri ile ilgili bölümlerde ortaya koyduğumuz görüşümüzün aynıdır.

Eğitim Felsefesinin Temel Kavram ve Problemleri

Eğitim felsefesinin temel kavramlarına örnek olarak bizzat eğitim kavramının kendisi, öğretme, öğrenme, eğitimde disiplin, ödül, ceza, eğitimde fırsat eşitliği, ebeveyn ve çocuk hakkı gibi kavramları verebiliriz.

Eğitim felsefesinin temel problemleri ise şu tür problemlerdir: Eğitim nedir? Onun ereği, hedefi nedir? Kimler eğitilmelidir? İnsanlara ne veya neler öğretilmelidir? Onlara her şey mi öğretilmelidir veya her şey öğretilmemeli ise neler, niçin öğretilmelidir? İnsanlara nasıl öğretilmelidir? Öğretilecek şeyler sert, katı bir disiplin uygulanarak, belli, eğilip bükülmez kurallar konarak mı, yoksa insanlar, çocuklar serbest, özgür bırakılarak ve öğrenme bir eğlence hâline getirilerek mi öğretilmelidir? Öğretimde veya eğitimde cezanın, mükafatın, disiplinin yeri, işlevi nedir? Herkese, ayrımsız olarak her yaşta, her şey mi öğretilmelidir; yoksa bazı insanlara bazı yaşlarda bazı şeyler öğretilmeli, başka insanlara başka yaşlarda başka şeyler mi öğretilmelidir? Eğitimde önemli olan mesleki eğitim, insanların para kazanmalarını sağlayacak bilgi ve becerilerin mi

kazandırılmasıdır; yoksa kültürel, liberal eğitim, yani insanların şahsiyetlerinin, bireyselliklerinin, zevklerinin mi geliştirilmesidir? Eğitim insanları geleneksel değerlere uydurucu, toplumun varlığım uyum içinde devam ettirici mi olmalıdır; yoksa yaratıcı, yenileyici, icatçı mı olmalıdır?

Bu ve benzeri sorular eğitim felsefesinin temel soruları olduğu gibi bu sorulara verilecek farklı cevaplar da eğitim felsefesinde çeşitli okulları veya akımları birbirinden ayırt eder. Şimdi bu hususları biraz daha geniş bir şekilde ele alalım: Eğitim felsefesinin temel ilgi alam, toplumda eğitim pratiği veya uygulama ile ilgili alandır. Nasıl ki siyaset felsefesinin konusu siyasî olgular, siyasî kurumlar, siyasî süreçler ise eğitim felsefesinin temel ilgi alanı da eğitimle ilgili olgular (öğrenme, öğretme, eğitme, mesleki eğitim, dil eğitimi vb), eğitimle ilgili kurumlar (aile, okul, üniversite vb.), eğitimde görev alan aktörler (öğretmen, öğrenci, devlet, sendika vb), eğitim süreçleri vb. dir. Nasıl ki siyaset felsefesi bu siyasî olgular, kurumlar, süreçleri yalnızca bilimsel-olgusal bir tasvir ve açıklamanın konusu yapmayıp onlar üzerinde değerlendirici yargılarda bulunup, teklifler getirirse eğitim felsefesi de bu kurum, olgu ve süreçleri yalnızca tasvir etmek ve açıklamakla yetinmez; aynı zamanda ve özellikle onlara ilişkin olarak iyi, değerli, doğru ilişkiler, modeller teklif eder.

Öte yandan eğitim filozofunun kendisine sorduğu soruların ve bu sorulara verdiği cevapların birbirleriyle ilişkisi vardır. Onlar birbirlerini dâvet ederler ve birbirlerini gerektirirler.

Eğitim felsefesinin önemli bir sorusunun 'Eğitimin amacı, hedefi nedir?' sorusu olduğunu söyledik. Tahmin edileceği üzere bu soruya verilebilecek farklı mümkün cevaplar

vardır. En sıradan bir aile babası bile çocuklarının eğitimi ile ilgili olarak belli bir hedefin, değerin peşindedir ve bu hedef veya değerin başka ebeveynlerinkilerden farklı olduğunu bilir. Çocuğunu imam-hatip okuluna veren bir ebeveynin eğitim hedefinin, çocuğunu yabancı dilde öğretim yapan bir okula veren ebeveyninkinden farklı olduğu açıktır. Aynı şekilde çocuğunu klâsik bir liseye veren ebeveynle teknik bir liseye veren ebeveynin eğitime ilişkin hedefleri, değerleri birbirinden farklıdır. İşte bu durum eğitim felsefecileri için de söz konusudur. Bununla birlikte bütün eğitimcilerin üzerinde birleştikleri söylenebilecek ortak formel hedefler de vardır. Örneğin herkes için eğitimin amacı, eğitilmiş bir insan meydana getirmektir. Eğitilmiş insan, eğitim sürecinin veya faaliyetinin arzu edilen hedefidir. Ama eğitilmiş insan kimdir? Ne tür bir insandır? Hangi konuda veya konularda eğitilmiş insandır? Kendisine neler öğretilmiş insandır? Bütün bu daha az formel, daha somut içerikli konularda ciddî görüş ayrılıklarının ortaya çıkacağı tabiîdir.

Bu görüş ayrılıklarının esas kaynağı ise yine tahmin edilebileceği gibi sıradan insanların ve filozofların insanın ne olduğu, insanı insan yapan ve başka canlılardan ayıran özelliğinin ne olduğu konusundaki görüş ayrılıklarıdır. Acaba insanın kendisi ne tür bir varlıktır? İnsan doğası, değişmeyen insan özü nedir? İnsanın ihtiyaçları, ilgileri nelerdir? İnsan mutluluğu nerede yatar? O hâlde insanın kendisi, insanın doğası, özü, insanın ihtiyaçları, ilgileri, insanın mutluluğu hakkındaki farklı anlayışların da eğitilmiş insan hedefi veya idealinin gerisinde bulunduğu, onunla sıkı ilişkiler içinde olduğu, hatta bu hedef ve ideali belirlediği söylenebilir.

Ancak mesele burada da kalmamaktadır: Eğitilmiş insanın veya eğitilecek insanın kendisine bir şeyler öğretileceği, birtakım bilgiler veya inançlar verileceği veya kazandırılacağı açıktır. Ancak bilginin kendisi hakkında farklı görüşler olduğu gibi eğitilecek insana kazandırılacak bilgilerin veya inançların hangi bilgiler, ne tür inançlar olması gerektiği konusunda da yine farklı görüşler olacağı aşikârdır. Çünkü herkes ortada sonsuz sayıda bilgi ve inanç olduğunu ve hiç kimsenin onların tümüne sâhip olamayacağını kabûl edecektir. O hâlde bu bilgiler ve inançlar arasında öğrenilmeye lâyık, değerli olanlarıyla öyle olmayanlar arasında bir ayrım yapılacaktır. Öte yandan öğrenilmeye lâyık, değerli bilgiler ve inançlar arasında da yine aynı nedenle, eğitimin alanının geniş, eğitim süresinin kısa olması nedeniyle, önem, değer sırasına göre bir mertebelendirme yapmanın gerekeceği de açıktır. Bu konuda da eğitim felsefecileri arasında çok farklı görüşlerin olacağını tahmin etmek zor olmayacaktır.

Bütün bu birbiriyle ilişkili, birbirine bağlı eğitim felsefesi alanına giren sorunlar konusunda sistemli, tutarlı görüşleri olacak olan filozofların bu görüşlerinin genel dünya görüşlerinden, yani sosyal, siyasal, ahlâkî, dinsel felsefelerinden etkilenmemesi veya onları etkilememesi de mümkün değildir. Başka deyişle filozofların özel olarak eğitim felsefesi alanına ilişkin bu problemlere getirdikleri çözümler, diğer alanlardaki pozisyonlarına bağlıdır veya onlarla ilişki içindedir. Ancak bu ilişki aşağıda işaret edeceğimiz üzere her zaman birebir bir ilişki de olamaz.

Her eğitim felsefesinin ideali veya arzu konusu olan eğitilmiş insanın nasıl bir insan olduğu konusunda örneğin Pla-

ton'un görüşü H. Spencer'inkinden tamamen farklıdır. Platon için eğitilmiş insan, bilim veya felsefe eğitimi gören insandır. Platon'un bilimden anladığı ise tamamen insan aklına dayanan, empirik dünya ile hiç ilgilenmeyen geometri gibi *a priori*, dedüktif bir bilimdir. Daha kısa deyişle Platon için eğitilmiş insan, İdeaların bilgisini elde eden insandır. Buna karşılık başka bir çağda, 19. Yüzyıl İngilteresi'nde yaşayan yine önemli bir eğitim filozofu olan H. Spencer'ın görüşü tamamen başkadır. Onun için eğitilmiş insan, bir endüstri ve ticaret toplumunda kendisini ayakta tutabilecek, bir aile kurup devam ettirebilecek, iyi bir yurttaş olarak üzerine düşen görevleri yapmasını ve boş zamanlarını akıllı bir şekilde kullanabilmesini sağlayacak bilgileri ve entelektüel gelişmeyi kazanan insandır. Kısaca Platon'un eğitilmiş insanının sâhip olacağı bilgi ve becerilerin Spencer'in eğitilmiş insanı için geçerli veya yeterli olamayacağı açıktır.

Benzeri şekilde Marx'ın arzu ettiği eğitilmiş insanın, bir liberalin, örneğin Locke'un eğitilmiş insanı ile aynı özellikleri taşımayacağı da açıktır. Muhtemel olan bir diğer şey gerek Marx, gerekse Locke'un eğitilmiş insan idealinin, insanın Hıristiyan eğitimi üzerinde israr edecek olan bir St. Thomas'ın eğitilmiş insan anlayışına ise hiç benzemeyeceğidir

Eğitilmiş insan anlayışının gerisinde bulunan daha derin tartışmanın, insanın kendisinin ne olduğu tartışması olduğuna işaret ettik. Çünkü eğitimin ham maddesi, insandır. Eğitilmiş insan, insandır. Peki insan nedir? İnsan doğası nedir? Bu doğa neye izin verir veya neyi ister? O, ne ile mutlu olur? Burada yine kendi aralarında görüş ayrılığında olmakla birlikte bütün eğitim filozoflarının herhâlde bir konuda anlaşma durumunda olduklarını belirtmemiz gerekir. Bu, insan doğasının her ne ise eğitilebilir olduğu konusudur. İnsanın eğitilmesi için,

eğitilebilir olması gerekir. Eğer insan eğitilebilir, öğretilebilir, kendisine bazı özellikler, bilgiler, tutumlar kazandırılabilir bir varlık değilse, herhangi bir eğitim girişiminin anlamı olamaz.

İnsan doğası üzerinde filozofların birbirlerine taban tabana zıt görüşlere sâhip olduğunu biliyoruz. Buna bir örnek olarak da Hobbes ile Rousseau'yu verebiliriz. Bildiğimiz gibi Hobbes'a göre insan, insan olmak bakımından kötü bir varlıktır. Onun doğal eğilimi bencillik, tahakküm ve başkalarına zarar vermektir. Bu bencillik ve zarar verici eğilim ancak mutlak güce sâhip bir varlığın koyacağı sert kurallarla önlenebilir. Şimdi bundan ne tür bir eğitim anlayışı çıkabilir? Herhâlde otoriter, sert, yukardan ve dışardan kural koyucu, kural belirleyici bir eğitim anlayışı. Buna karşılık Rousseau'nun insanın doğal hâlde iyi bir varlık olduğunu –iyi vahşî anlayışı–, kötülüğün uygarlıkla başladığını düşündüğünü biliyoruz. Böyle bir insan doğası anlayışının eğitimle ilgili sonucu herhâlde doğal hâle yakın olan varlığa, yani çocuğa yumuşak, otoriter olmayan bir biçimde davranmak, onun doğal özelliklerinin serbest bir şekilde inkişafına imkân veren tedbirleri almak yönünde olacaktır.

Her eğitim felsefesi insana birtakım bilgiler, inançlar, değerler kazandırılması gerektiğini ima eder. Bu bilgiler hangi bilgilerdir? Platon, Descartes, Hegel gibi rasyonalist filozoflar için bu bilgilerin yegâne kesin ve doğru bilgiler olarak gördükleri akılsal, mantıksal, matematiksel bilgiler olacağı açıktır. Nitekim Platon ideal topluğunu yönetecek olan filozoflarına özellikle matematiğe dayanan bir eğitim verdirmeyi uygun görür (Platon'un Akademisi'nin, yani tarihte karşımıza çıkan ilk yüksek öğretim kurumunun kapısına "Geometri bilmeyen buraya girmesin" diye yazdırdığını biliyoruz). Buna karşılık

Locke bilginin gözlem ve deney sonucu elde edildiğini düşünmektedir. O hâlde Locke ve aynı bilgi anlayışını savunan Spencer gibi filozofların insana verilmesi gereken değerli bilgi olarak gözlem ve deneye dayanan doğa ve insan bilgisini teklif edeceklerini tahmin edebiliriz.

Aslında belki bu soruyla çok yakından ilişkili ve belki bu sorudan daha önemli olan soru şudur: Neden bu bilgiler? Veya başka deyişle bilginin kendisinin insan eğitimindeki yeri nereden kaynaklanmaktadır?

Bu soruya da farklı cevaplar veya bilginin eğitimdeki yeri ile ilgili olarak farklı haklı çıkarmalar, meşrulaştırmalar teklif edilmektedir. Spencer, Rousseau, James Mill gibi eğitim filozofları için bilginin eğitimdeki yeri, onun faydasından kaynaklanır: Bilgi, eğitilen insan için faydalıdır. Gerçekten de matematik hem işçinin, hem duvarcının, hem bilim adamının, hem bakkalın, hatta hem de bakkaldan alış veriş yapan ev kadınının işine yarar. Matematiğin dışındaki doğa ve insan bilimlerinin, sanatların da şu veya bu anlamda işimize yaradığını söyleyebiliriz.

Faydacı filozofların ünlü bir sîması olan John Stuart Mill 'in babası olan yukarda sözünü ettiğimiz James Mill, faydayı daha dar anlamda 'insan mutluluğunu sağlayan şey' olarak tanımlamaktadır. Faydacıların ahlâkta iyiyi, 'mümkün olduğu kadar çok sayıda insana mümkün olduğu kadar çok miktarda haz verici eylem' olarak tanımladıklarını biliyoruz. James Mill eğitimin amacının ise, insan zihnini, gerek bireyin kendisi, gerekse başkaları için mutluluğun kaynağı yapmak olduğunu söylemektedir. Ona göre insan bir doğal şeyler, insanî varlıklar ve kurumlar dünyası içinde yaşar ve bunların etkisine mâruzdur. Bu etkileri bilmek, onların bizim üzerimizdeki sonuçlarını

önceden tahmin etmek demektir. Bunları önceden tahmin etmek de bize onlar üzerinde güç, dolayısıyla mutluluk verir. Tarih, sosyal bilimler, siyaset ve ahlâk, kendileriyle ilişkilerimizde hemcinslerimizin tepkilerini belli bir kesinlikle önceden bilmemize ve bu tepkilere uygun davranışta bulunmamıza imkân verirler. Sonuç olarak bilgiler, inançlar, kanılar faydalı oldukları için eğitim programının parçasını oluştururlar.

Bir başka görüş, eğitimin amacının insanlara, özellikle çocuklara bilginin toplumsal geleneğini kazandırmak olduğunu ileri sürer. Bu görüşte olanlara göre bu gelenek, bir toplumun üyelerinin malı olan bir tür mirastır. Bu mirasın bir başka adı, 'kültür'dür. Kültür, uzun tarihi içinde insanlığın zihinsel, estetik, moral ve maddî başarılarını içine alır. O hâlde bilimler ve matematik gibi müzik ve mimarî de bu mirasın bir parçasıdır. Aynı şekilde ahlâk ve dinsel görüşler de onun içinde yer alırlar. İşte insanın ortak yaratımı olan bu unsurları bilmesi, kendi durumunu onların meydana getirdiği kavramlarla tanımlaması, anlaması, bu alanlarda rahat ve özgür hareket etmesi, insanı hayvanî varlıktan ayırır ve insan yapar. Eğitimin ana amacı veya işlevi de işte insanı öbür hayvanlardan ayıran bu özelliğin ona kazandırılmasıdır.

Eğitimin kişisel, bireysel bir yanı, sonucu olduğu gibi toplumsal bir yanı da vardır. Eğitim bir insana, özellikle bir çocuğa, bir gence birtakım bilgilerin, becerilerin, arzu edilen davranışların, iyi değerlerin kazandırılmasıdır. Bunun her şeyden önce bu eğitimin öznesi olan varlık için iyi sonuçlar vereceği, onu mutlu kılacağı düşünülür. Ancak öte yandan eğitimin, eğitimi veren kişi veya kurumlar tarafından çoğu zaman kişinin kendisinin mutluluk veya iyiliğini aşan bazı hedefleri

olduğu da açıktır. Haklı olarak işaret edilmiş olduğu üzere eğitimle bir toplum mevcut bütünlüğünü korumaya ve gelecekteki devamını güvence altına almaya çalışır. Bu anlamda eğitimin sosyal birtakım motifleri ve sonuçları vardır. Eğitim felsefesi alanında adı geçen filozofların hiç olmazsa bazıları özellikle onun bu sosyal motifleri ve hedeflerine ilişkin olarak görüş ve beklentilerini dile getirmekten çekinmemişlerdir. Örneğin Platon için eğitimin hedefi, açıkça bireylerin kişisel kabiliyetlerini geliştirmek ve onları memnun ve mutlu kılmaktan çok ideal devletin yöneticileri için ihtiyaç duyulan seçkinleri sağlamaktır. Yine ünlü Fransız sosyologu Durkheim için de eğitimin hem fiilî işlevi, hem de ideolojik ereği istikrarlı bir toplumu güven altına alacak bağları güçlendirmenin ve bütünleştirmenin bir aracı olmasıdır. Bir başka ünlü eğitim filozofu J. Dewey eğitimden beklentisini daha da açık bir biçimde ortaya koymaktan çekinmez: O, en arzu edilir bir toplum biçimi olan demokratik toplumu kolaylaştıracak bir araç ödevi görmelidir.

Kısaca birçok filozof eğitimi, arzuladıkları doğru ve iyi bir toplum düzeninin gerçekleştirilmesi için önemli bir görev üstlenen en etkili bir araç olarak görmektedirler.

Eğitim, Ahlâk ve Din Arasındaki İlişkiler

Eğitim ile ahlâk, eğitim ile din arasında sıkı ilişkiler olduğu genel olarak kabûl gören bir görüştür. Eğitimcinin, öğrencinin ahlâkî hayatıyla ilgilenmek durumunda olduğu veya onun ahlâkî duygularını geliştirmek zorunda olduğu görüşüne karşı çıkacak fazla kimse yoktur. Acaba gerçekten eğitimle ahlâk arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki midir? Eğitim, eğitim ola-

rak mutlaka ahlâkî eğitimi de içine almalı mıdır veya eğitimin belli ölçüde ahlâkla ilişkisi olmasına rağmen bu ilişki zorunlu olmaktan çok olumsal değil midir?

Eğitim ve ahlâkın zorunlu olarak birbirleriyle ilişkili olduğu görüşü kısmen eğitimin kendisinin ahlâkî bir etkinlik olduğu görüşüne dayanır. Bu görüşe göre insanın genel olarak bilgi ve anlayış sâhibi kılınması, yani eğitilmesi kendisi bakımından iyi ve ahlâkî bir şeydir. Bu görüşün de gerisinde insanın hakikati öğretmesinin veya öğrenmesinin büyük ölçüde ahlâkî bir fiil olduğu tezi vardır.

İnsanın hakikati öğrenme ve ona uygun davranmayı benimseme davranışının özü itibariyle ahlâkî bir davranış olduğu görüşünde büyük bir doğruluk payı olduğu şüphesizdir. Ancak bu, ahlâktan bağımsız olarak eğitimden bahsetmenin imkânsız olacağı veya bir çelişki oluşturacağı ölçüde midir? Eğitimde öğretilen şeyin öğrenilmeye değer bir şey olduğunu kabûl edebiliriz. Ama bu, bu şeyin bizzat kendisi bakımından herhangi bir olumlu anlamda ahlâkî değer taşıdığı anlamına gelmek zorunda mıdır? Üçgenin iç açılarının 180 derece olduğunu bilmenin veya cisimlerin boşlukta filanca yasaya göre düştüğünü öğrenmenin veya tarihte şu veya bu tür olayların gerçekleştiğini öğrenmenin kendileri bakımından veya doğrudan ahlâkî bir önemi var mıdır? Bilimlerin veya onların sonuçlarının çoğunun ahlâkî bakımdan tarafsız oldukları bir vâkıadır.

Eğitimin ahlâkla sıkı ilişkisini savunmanın bir başka tarzı şu görüşte bulunmaktadır: İnsanların kültür içinde geliştirdikleri farklı bilme ve anlama tarzları, dünyaya bakma tarzları vardır. Bunların hepsi insanlık durumunun anlaşılması

için zorunlu olan bakış tarzlarıdır. Matematik, bu bakış veya bilme tarzlarından birisidir, bilim bir diğeri. Estetik yine bir diğeridir. İşte dinle birlikte ahlâk da insanın, insanı, insanlık durumunu anlaması, bilmesi, tecrübe etmesi için ihtiyacı olan ana bakış tarzlarından birisidir. Bundan dolayı da ahlâk eğitimi, diğer eğitimlerin yanında, 'eğitim'in ayrılmaz bir parçası olmak zorundadır.

Bu görüş, fark edileceği gibi Kant'ın insan doğasının farklı ihtiyaçları olduğu (bilme, eyleme, ümit etme) görüşünün bir başka biçimidir. Gerçekten Kant bilindiği gibi insanın sâdece bilme ihtiyacı içinde bir varlık olmadığını, aynı zamanda eyleme ihtiyacı içinde olan bir varlık olduğunu ve bu ikinci ihtiyacın da pratik alana tekabül ettiğini söylemekteydi. Bundan dolayı Kant'a göre Tanrı'yı teorik akılla bilmediğimiz hâlde pratik akılla istemeye devam edebilirdik. Kant, bundan başka insanın esas olarak neyi ümit edebileceği sorusunun da yine onun farklı bir ihtiyacına cevap veren aslî bir yanına işaret ettiğini vurgulamaktaydı.

Eğitimle ahlâk arasındaki ilişkiyi bu şekilde temellendirmeye çalışan bu görüşte de büyük bir doğruluk payı olduğu şüphesizdir. Ancak onu da içinde ahlâkî eğitimin herhangi bir şekilde yer almadığı bir eğitimin, eğitim olmaktan çıkacağı veya kendi içinde çelişik bir etkinliğe dönüşmesi gerekeceği tarzda aşırı bir biçimde almamak gerekir. Bir insanın ahlâkî eğitim almaksızın da eğitilmesinin mümkün olduğunu söylemek doğrudur. Örneğin kurallarına uygun bir matematik veya bilimler eğitiminden veya sanat eğiliminden geçirilen bir insanın, herhangi bir ahlâk eğitiminden geçirilmediği için, eğitilmemiş olduğunu söylemek herhâlde gerçekçi olmayacaktır. Eğitim 'ya hep ya hiç' meselesi değildir. İnsanın bazı alanlarda

eğitilmemesi, başka bazı alanlarda hem de uygun ve başarılı bir biçimde eğitilebilmesi imkânını ortadan kaldırmaz. Olsa olsa bu tür bir eğitimin tam arzu edilen eğitim olmayacağını, eksik olacağını söylemek mümkündür. Ancak bunu söylemekle ahlâkın, eğitimin onsuz olmaz, zorunlu bir parçası olduğunu söylemek ayrı şeylerdir.

Belki burada ahlâk eğitimi konusunda üzerinde durulması gereken daha önemli bir konu, bu eğitimin nasıl yapılacağıdır. Matematik eğitimi, matematikte birtakım bilgilerin kazanılmasına indirgenebilir. Ancak bir insanın ahlâkî eğitimi, ahlâkta birtakım bilgilerin, doğruların edinilmesine indirgenebilir mi? Eğer Sokrates gibi ahlâkın temelde ve sırf bir bilgi olduğunu, ahlâksızlığın ise bir bilgisizlikten ibaret olduğunu savunmuyorsak bu mümkün değildir.

Ancak öte yandan bu ahlâkta birtakım bilgilerin olmadığı anlamına mı gelir? Şüphesiz hayır. Ahlâk eğitimi, insanların davranışlarını belli bir yönde etkilemeyi hedefleyen bir girişimdir. Ancak bu, bu insanlar tarafından öğrenilmesi gereken birtakım bilgilerin varlığını şart koşar. Çocuğun hırsızlık yapmaması yönünde davranışlarının yönlendirilebilmesi için önce ona hırsızlığın ne olduğunun ve onun kötü olduğunun öğretilmesi gerekir. İnsan, doğrunun ne olduğunu bilmezse, onu yapamaz. Ahlâkta doğru ve yanlışın bilinmeye ihtiyacı olmadığı, çünkü onun bilgisinin zaten insan doğasında bulunduğunu ileri süren biri, şüphesiz insanın ahlâkî eğitimine ihtiyaç duymayacaktır. Ancak biz bu görüşte olmadığımız gibi burada konuşma konumuz da ahlâk 'eğitimi'dir.

Öte yandan muhtemelen ahlâkî bir bilginin basit bir şekilde öğretilmesi ile insan ahlâklı kılınmaz. Belki bu bilginin

öğretilmesinin kendisinde iki safhayı ayırt edebiliriz. Bunlardan birincisi örneğin iyi ve kötü hakkında bir bilgisi olmayan çocuğa, hatta belki bazı kültürlerde yetişkine, onların neler olduklarının öğretilmesidir: 'Hırsızlık kötüdür; sözünü tutmak iyidir'. Bunun arkasından bu nitelendirmelerin gerekçelerini, nedenlerini vermek gerekir. 'Hırsızlık kötüdür; çünkü...'; 'sözünü tutmak iyidir; çünkü...' şeklinde verilecek bu temellendirmeler, meşrulaştırmalar, haklı çıkarmaların akıllı, bilinçli bir varlık olarak eğitilen insanın üzerinde daha ikna edici bir etkisi olması beklenebilir.

Ancak belki ahlâkî davranışların kazandırılması için bu da yeterli olmayabilir. Kötünün ne olduğunu bilen, onun neden ötürü kötü olduğunu bilen bir insanın bütün bunlara rağmen kötü davranmaya devam edebileceği ileri sürülebilir. Bu noktadan sonrası ahlâk konusunda daha derin ve karmaşık tartışmaların yapılabileceği ve yapılmış olduğu alandır.. Belki Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı*'nda işaret ettiği gibi ahlâkta verilen öğütler kadar, öğütleri veren insanların somut davranışlarının, kendi verdikleri öğütlere uygun yaşayıp yaşamadıklarının, başka deyişle ahlâkta öğrettikleri doğrulara kendilerinin inanıp inanmadıklarının görülmesinin çocuk için hayatî öneme haiz olduğuna işaret edebiliriz. Ancak bütün bunlar, şüphesiz, ahlâkta birtakım bilgiler olduğu ve bu bilgilerin öğretilebileceği ana tezini geçersiz kılmamaktadır.

Eğitimle din arası ilişkiler meselesi de daha az tartışmalı bir mesele değildir. Eğitimin ahlâkî bir etkinlik olduğunu veya ahlâk eğitiminin, eğitimin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmesi gerektiğini ileri sürenler, benzer gerekçelerle din eğitiminin de eğitimin ayrılmaz bir parçası olması gerektiği görüşünü savunurlar. Bu gerekçelerin başında dinin bir ahlâk olduğu

veya daha doğrusu dinden bağımsız bir ahlâkın olamayacağı iddiası gelir. Dine dayanan bir ahlâkın zorunluluğu veya dine dayanmayan bir ahlâkın imkânı meselesini ahlâka ayırdığımız bölümde tartışmıştık. Orada ortaya koymaya çalıştığımız gibi dinle ahlâk arasındaki ilişki hiç de özse! veya zorunlu bir ilişki değildir. Dine dayanan ahlâklar olabilir; ancak bunların yanında dine dayanmayan ahlâklar da olabilir ve bu ikincilerin ahlâk olma iddia ve hakları en az dine dayananlar kadar meşrudur veya bazı filozoflara göre daha meşrudur. J. P. Sartre bu gruba giren filozoflar arasında zikredilebilir.

Eğitim ile ahlâk arasındaki ilişkiler meselesinde yukarda söylediklerimiz, eğitim ile din arası ilişkiler meselesinde söylenmesi gereken şeyler için de bir çerçeve oluşturmalıdır. Yani kısaca eğitimin çeşitli alanları, öğretilecek şeyler içinde büyük bir bölümünün dinle bir ilgisi yoktur veya onların öğretiminin dinsel bir özelliği yoktur. Matematik öğretmek ahlâktan ne kadar bağımsız bir etkinlikte bulunmak ise aynı ölçüde dinden de bağımsız, dinsel bakımdan tarafsız bir etkinlikte bulunmaktır. Matematik için söz konusu olan bu durum çeşitli doğa bilimlerinin, insan bilimlerinin, sanatın, hatta ahlâkın kendisinin eğitimi veya öğretimi için söz konusudur. Eğer ahlâkla din arasında daha önce ifade ettiğimiz gibi özse!, zorunlu bir bağlantı yoksa, eğitimin bir parçasını oluşturması istenecek ahlâk öğretiminin de din öğretimi ile özsel bir bağlantısı yoktur. O hâlde ahlâk öğretiminin veya eğitiminin, eğitimin bir parçasını teşkil etmesi gerektiğini düşünen birinin, bundan dolayı dinsel öğretimin de onun bir parçasını oluşturması gerektiğini kabûl etmesi zorunlu değildir.

Buna karşı alternatif bir görüş, yine dinsel boyutun, insanların, ait oldukları dünyalarını ve kültürlerini anlamaları, kav-

ramaları için kendisine başvurmak zorunda oldukları özsel bilgi formlarından birini oluşturduğu görüşü olacaktır. Böylece dinsel eğitim de ahlâk eğitimi, estetik eğitimi veya matematik eğitimi gibi eğitimin özel bir türü olacaktır. Buna karşı yapılabilecek itiraz ise yukarda benzeri bakış açısından hareketle ahlâk eğitimini eğitimin bir parçası kılmak isteyen görüşe yapılan itirazın aynı olacaktır: Evet, ait olduğumuz kültür, toplum, İslâmî düşünceler ve gelenekler tarafından biçimlendirilmiştir ve eğer çocuklarımız, İslâm tarafından biçimlenen yaşama biçimimiz, birçok deyimimiz, atasözlerimiz, hikâyelerimiz, sosyal kurumlarımız, camilerimiz, edebiyatımız, müziğimiz vb. nin meydana getirdiği bu kültürel gelenek üzerine eğitilmezlerse içinde yaşadıkları dünyayı anlayamayacak, onunla bütünleşemeyeceklerdir. Bu onları bu dünyaya yabancılaştırma ve bu toplumun bir üyesi olmaktan çıkarma tehlikesini doğuracaktır. Bu anlamda dinsel eğitimi, eğitimin bir parçası olarak görmek doğrudur. Ancak bu, bu eğitim olmaksızın da insanın başka alanlarda veya konularda eğitilebilmesi imkânını ortadan kaldırmadığı gibi öte yandan çağdaş bir dünyada dinsel eğitim üzerine yapılacak gereğinden fazla bir vurgunun eğitilen insanın başka alanlardaki eğitimiyle çatışması veya onu tehlikeye düşürmesi ihtimâlini de göz önüne almak gerekir.

Çağdaş Eğitim Kuramları

Eğitim kuramlarıyla varlık kuramları, bilgi kuramları veya siyaset kuramları arasında birebir ilişkiler yoktur. Başka deyişle varlık felsefesinde örneğin materyalizmi savunan birinin eğitim felsefesinde bu varlık kuramına tekabül eden belli bir eğitim kuramına sâhip olması gerekmez. Aynı şekilde bilgi felsefesinde örneğin akılcılığı benimseyen bir görüşün eği-

tim felsefesinde mutlaka buna uygun düşen veya bu görüşün gerektirdiği özel bir eğitim kuramına sâhip olması gerekmez. Nihâyet örneğin liberal bir siyaset felsefesinin gerektirdiği liberal diye adlandırılabilecek özel bir eğitim kuramı yoktur. Ancak bu varlık, bilgi, siyaset felsefeleri alanındaki bazı görüşlerin eğitim alanında da bazı sonuçları olmadığı veya bazı eğitim kuramlarıyla bu tür felsefî pozisyonlar arasında hiçbir ilişki olmadığı anlamına da gelmez. Daha önce işaret ettiğimiz gibi eğitim felsefeleri veya kuramları esas olarak eğitilecek insanın doğası, onun evrendeki, toplumdaki yeri ve değeri hakkındaki başka felsefî görüşlerin sonucu olarak ortaya çıkarlar.

Eğitim kuramları çeşitli biçimlerde sınıflandırılabilirler. Eğitim alanında düşünceler ileri sürmüş olan filozoflar veya kuramcıların kendilerinden hareketle bu kuramların sınıflandırılması mümkün olduğu gibi (örneğin Rousseau'nun veya J. Dewey'in eğitim felsefeleri) özel felsefî cereyanların kendilerinden hareketle de onların sınıflandırılması mümkündür (örneğin Marxist eğitim felsefesi veya var oluşçu eğitim felsefesinden söz edilebilir ve nitekim de edilmektedir). Nihâyet bu ikisinden daha geniş bir bakış açısından hareketle liberal bir eğitim felsefesinden, muhafazakâr bir eğitim felsefesinden veya ilerici (progressist) bir eğitim felsefesinden söz etmek mümkündür. Bu bakış açılarından veya sınıflandırma ilkelerinden sonuncuyu esas alarak çağımızda mevcut belli başlı bazı eğitim kuramları hakkında kısaca bilgi verelim.

Dâimîcilik (Perennialism)

Eğitimde dâimîcilik genel adı ile adlandırılan kuram genel, kapsamlı bir eğitim kuramıdır. Bu kuramı savunanların üzerin-

de ısrar ettikleri şey eğitimin mutlak, değişmez bazı ilkelere, gerçeklere dayanması ihtiyacıdır. Bunlara göre hayatın, toplumun, insanın değişmeyen bazı gerçekleri vardır ve eğitim de kendisini bu gerçekler üzerinde inşa etmelidir. Dâimîciliğin ana ilkelerini altı başlık altında ifade etmek mümkündür.

1) Farklı çevrelere rağmen, insan doğası her yerde aynıdır. O hâlde eğitim de herkes için aynı olmalıdır. Bu görüşü savunanlardan Robert M. Hutchins'in sözleriyle 'Bir yurttaşın veya uyruğun işlevi toplumdan topluma değişebilir. Ancak bir insanın, insan olarak işlevi her çağda ve her toplumda aynıdır; çünkü bu işlev, onun bir insan olarak doğasının sonucudur. O hâlde bir eğitim sisteminin amacı, böyle bir sistemin mümkün olduğu her toplumda ve her çağda aynıdır: İnsanı insan olarak iyileştirmek.' Bu görüşü savunanlar, genellikle bu her çağda ve her toplumda aynı olan insan doğasını, insan aklında bulurlar: İnsanın doğası, akıllı olmasıdır. Bunun sonucunda da onlar eğitimin amacı olarak insan aklının iyileştirilmesini teklif ederler.

2) Akılsallık, insanın en üstün bir özelliği olduğuna göre, insan, aklını bilinçli bir şekilde seçilmiş ereklerle uyum içinde olarak içgüdüsel doğasını yönlendirmek üzere kullanmalıdır.

Bu ikinci ilke, özetle, insanın içgüdüsel doğasının, arzu ve iştahlarının aklının denetimi altına alınması gerektiğini söyler. Yine bu ilkeden öğrenmenin esas olarak herkes için aynı ve özü itibariyle entelektüel bir süreç olması gerektiği sonucu ortaya çıkar.

3) Eğitimin görevi ezelî-ebedî doğruların bilgisinin kazandırılmasıdır. Bu görüşü savunanlardan Hutchins'in yine kendi sözlerine göre 'Eğitim, öğretim içerir; öğretim ise bilgi. Bilgi,

hakikattir; hakikat ise her yerde aynıdır. O hâlde eğitim her yerde aynı olmalıdır'.

Bu görüşün bir diğer sonucu şudur: Eğitimin peşinde koşması gereken hedef, bireyin değişme içinde bulunan, gelip geçici önemsiz değişikliklerin üzerinde cereyan ettiği dünyaya değil, dünyanın değişmeyen, kalıcı gerçeğine uydurulmasıdır.

4) Eğitim, hayatın taklidi değildir; ona bir hazırlıktır. Bu, şu demektir: Okul hiçbir zaman bir 'gerçek-hayat durumu' olamaz. O çocuk için her zaman ait olduğu kültürel mirasın en değerli başarılarını öğrendiği yapay bir düzen olmak zorundadır. Çocuğun görevi bu mirasın değerlerinden haberdar olması, onları kavraması ve elinden geldiğince kendisinin de o mirasa katkıda bulunmasıdır.

5) Çocuğa dünyanın kalıcı şeyleri hakkında bilgi sâhibi olmasını sağlayan bazı temel konular öğretilmelidir. Bu, çocuğa içinde yaşadığı zamanda önemli görünen veya onun hoşuna giden, cazip bulduğu şeylerin değil, gerçekten önemli olan kalıcı bilgilerin öğretilmesi ve kalıcı değerlerin kazandırılması demektir. Böyle bir öğretim çocuğa ana dilinin, önemli bir yabancı kültür dilinin, tarihin, matematiğin, doğa bilimlerinin, felsefenin, güzel sanatların öğretilmesini gerektirir.

Yine böyle bir eğitim kuramı, çocuğun özel kabiliyetine yönelik öğretimi, herhangi bir alanda hayatını kazanmak için verilecek mesleki, teknik öğretimi dışlamasa bile önemsemez. Bu görüşe göre eğitimin görevi çocuğu mesleki bir konuda eğitmek ve ona bu alanda beceri kazandırmak değildir. Bu iş bu konu ile ilgili pratisyenlere bırakılmalıdır. Eğitimin görevi çocuğu toplumsal bir refaha hazırlamak, onu demokrasi vb. için eğitmek de değildir. Demokrasi, çocuğa demokrasi öğre-

tildiği veya o bu yönde eğitildiği için gelişmez; çocuk iyi bir eğitim gördüğü için gelişir.

6) Öğrenciler, içlerinde çağlar boyu insanların en büyük ideallerini, başarılarını ortaya koydukları büyük edebiyat, felsefe, tarih ve bilim eserlerini incelemelidirler. Bu ilkeye göre geçmişin mesajı hiçbir zaman ortadan kalkmamıştır. Öğrenciler bu mesajı inceleyerek kendi özel ilgilerinin peşinden koşmak suretiyle bulabilecekleri şeylerden daha önemli hakikatleri öğrenebilirler; çünkü bu eserlerin ele aldıkları konular, insanlık durumuna ait konulardır. Onlar insan hakkında en büyük bir bilgiyi ve hakikati içerirler.

İlericilik (Progressivism)

Yukarda kısaca açıkladığımız ve temel ilkelerini sıraladığımız görüş, görüldüğü gibi, felsefenin herhangi bir özel disiplininde herhangi bir özel felsefî akımın mantıksal sonucu olmaktan daha genel bir bakış açısını, bir yaklaşımı temsil eder. Başka deyişle böyle bir eğitim anlayışını, eğitim kuramını, eğitimin hedefi ve amaçları hakkında böyle bir yaklaşımı farklı felsefî akımlar benimseyebilirler. Dâimîcilik diye adlandırılan bu görüşü örneğin idealist felsefe geleneğine ait bir Aristoteles, Platon savunabileceği gibi St. Thomas gibi bir Hıristiyan filozof veya Locke gibi bir liberal filozof da benimseyebilir.

Bu görüşün karşısında yer alan ve ilericilik diye adlandırılan görüş de esas olarak J. Dewey ile ve onun ait olduğu pragmatizm hareketi ile yakından ilişkili ise de bundan çok daha geniş olarak farklı felsefî okullar (örneğin pragmatizmin can düşmanı olan Marksizm) tarafından da kabûl edilebilecek bazı çizgilere sâhiptir.

Eğitimde ilerici görüş, yukarda ilkelerini kısaca açıkladığımız dâimîci görüşün tersine olarak evrenin ana gerçeğinin devamlılık değil, değişme olduğu ana tezinden hareket eder ve saf biçiminde eğitimin her zaman bir gelişme süreci içinde bulunduğunu ileri sürer. O hâlde eğiticilerin çevrede, dünyada meydana gelen değişmeler ve yeni bilgilerin ışığında yöntem ve politikalarını değiştirmeye hazır olmaları gerekir.

Bu görüşe göre eğitimin özel niteliğini belirlemesi gereken şey, iyi, doğru ve güzele ilişkin ezelî-ebedî ölçülerin uygulanması olamaz. Eğitim, deneyin sürekli bir yeniden inşaı olarak anlaşılmalı ve uygulanmalıdır. Dewey'in kendi sözleriyle 'Eğitim, deneyin yeniden inşaı veya yeniden organize edilmesidir. Bu deneyin anlamını genişleten ve daha sonraki deneyin yönünü tâyin etme kabiliyetini arttıran bir yeniden inşa ve yeniden organize etmedir'. İlericiliğin temel ilkelerini de altı başlık altında ifade etmek mümkündür.

1) Eğitim, hayatın kendisi olmalıdır, hayata bir hazırlık değil. Akıllı hayat, deneyin yorumlanması ve yeniden inşaını gerektirir. Çocuk, yaşına uygun öğrenme durumlarına girmeli ve yetişkin hayatında karşılaşması muhtemel olan deneylere doğru yöneltilmelidir.

2) Öğrenme, çocuğun ilgileriyle doğrudan ilişkili olmalıdır. İlericiler 'çocuk-merkezli' okul kavramını savunurlar. Bu okulda öğrenme sürecini belirleyen yalnızca çocuğun ilgileridir. Bu görüşe göre çocuk doğal olarak kendi ilgilerine uygun olan şeyi öğrenmek ister ve yine doğal olarak onlara aykırı olan, kendisine yukardan kabûl ettirilmek istenen şeye direnir. O hâlde çocuk bir başkasının öğrenmesi gerektiğini düşündüğü için değil, kendisi öğrenmek ihtiyacını ve arzusunu duyduğu için öğrenmelidir.

3) Problem çözme yoluyla öğrenme, bir konunun bilgisinin çocuğun zihnine depolanmasının önüne geçmelidir. İlericiler bilginin 'deneyi yönetmek için bir araç' olduğunu savunurlar. Anlamlı bilgi, kendisiyle bir şey yapılabilen bilgidir. Dolayısıyla onun deneyle birleştirilmesi gerekir. Bu görüşün en önemli temsilcisi olan Dewey, bilme ile yapma arasındaki geleneksel ayrımı reddeder. O hâlde soyut bilginin araştırılmasının yerini aktif eğitim deneyi almalıdır. Eğer öğrencinin toplumsal ve siyasal fikirler hakkında gerçek bir değerlendirme kazanması isteniyorsa, sınıfın kendisi canlı bir deney, canlı bir laboratuar olmalıdır.

4) Öğretmenin görevi yönlendirmek değil, tavsiyede bulunmaktır. Kendi ihtiyaçları ve arzuları öğrendikleri şeyi belirlediği için çocukların kendi gelişmelerini plânlamalarına izin vermek gerekir. Öğretmen daha büyük tecrübesini ve bilgisini, ancak çocuğun bir çıkmazla karşılaştığı durumda ortaya koymalıdır.

5) Okul rekabetten çok işbirliğini teşvik edici olmalıdır. İlericiler insanın doğası gereği toplumsal olduğunu ve en büyük tatmini birbirleriyle ilişkilerinden aldıklarını düşünürler. Dolayısıyla onlar eğitimde yarışma ve kişisel kazançtan çok sevgi ve işbirliğinin önemli olduğu görüşündedirler. İlericiler rekabetin belli bir değeri olduğunu inkâr etmezler; ancak işbirliğinin insan doğasına, bu doğanın biyolojik ve toplumsal gerçeklerine, rekabetten daha fazla uygun olduğunu düşünürler.

6) Gerçek gelişmenin zorunlu koşulu olan fikirler ve kişiliklerin serbestçe etkileşimine imkân veren ve onu teşvik eden biricik ortam, demokratik ortamdır. Beşinci ve altıncı ilkeler birbirleriyle ilişkilidir. Çünkü ilerici görüşe göre demokrasi ve

işbirliği, birbirlerini içeren şeylerdir. İdeal olarak demokrasi, paylaşılmış deneydir. Dewey'in kendi sözleriyle' Demokrasi bir idare biçiminden fazla bir şeydir. O esas olarak bir ortak yaşama biçimi, ortak olarak paylaşılan deneydir'.

Temel Esasçılık (Essentialism)

Eğitimde dâimîcilik, tahmin edilebileceği üzere zaman bakımından en eski olan klâsik, muhafazakâr bir eğitim kuramıdır. İlericilik ise bu kurama bir tepki olarak doğmuş ve nispeten daha yakın zamanların ürünü olan bir kuramdır. Bu kuramdaki çocuk merkezli okul, çocuğun ilgilerine yönelen eğitim gibi çağdaş temalar daha önce Rousseau, Pestalozzi gibi ünlü eğitimciler tarafından da savunulmuş temalardır. İlericilik kuramındaki bazı unsurlar ve bu kuramın uygulamasından doğan bazı problemler üçüncü bir eğitim kuramının doğmasına imkân vermiştir ki bu işte temel esasçılık genel adı ile bilinen kuramdır. Bu kuram dâimîcilik ile ilericiliğin bazı tezlerini paylaşır; ancak onların bazı başka tezlerine de karşı çıkar.

Bu kuramı savunanlar 'Bütün eğitilmiş insanların bilmeleri gereken belirli esaslar vardır' görüşleriyle dâimîcilerin yanındadırlar, Yine öğretim sürecinin merkezine belli bir içeriği yerleştirmek bakımından da onlarla aynı görüştedirler. Buna karşılık bu içeriğin dâimîcilerin önerdiği gibi Batı uygarlığının büyük kitaplarıyla sınırlanmasını kabûl etmemek bakımından onlardan ayrılmaktadırlar, Bu kuramın belli başlı tezlerini de şöylece özetlememiz mümkündür:

1) Öğrenme zorunlu olarak güç bir iştir ve uygulamayı içerir: Yukarda gördüğümüz gibi ilericilerin çocuğun özgürlüğünü ve ilgilerini ön plâna almayı savunmalarına karşılık temel

esasçılar disiplinin önemi üzerinde ısrar ederler. Öğrencinin yakın ilgisi yerine uzun vâdeli amaçlara yönlendirilmesini uygun bulurlar, Onlara göre yaşayan varlıklar içinde sâdece insan mevcut isteklerini daha uzun vâdeli hedefler için ikinci plâna alma kabiliyetine sâhip bir varlıktır. Kendini disipline etme ise kendiliğinden öğrenilemez, onun bir dış disiplin vasıtasıyla çocuğa kazandırılması gerekir.

2) Eğitimde girişim, öğrenciden çok öğretmendedir: Öğretmenin rolü yetişkinlerin dünyası ile çocuğunki arasında aracılık yapmaktır. Öğretmen özel olarak bu görev için hazırlanmıştır ve bundan dolayı da çocukların gelişmesini yönlendirmede onların kendilerinden daha yetkili, daha ehildir. Temel esasçı, öğrenmede öğrencinin kapasitesinin, ilgilerinin önemine inanmak bakımından ilericiyle birleşir; ancak bu kapasite ve ilgilerin uzman olan öğretmen aracılığıyla geliştirilmesinin zorunlu olduğunu düşünmesi bakımından ondan ayrılır.

3) Öğrenme sürecinin özü, belirlenmiş bir içeriğin özümlenmesidir: Bu görüş, insanın nasıl yaşaması gerektiğini belirleyenin insanın maddî ve toplumsal çevresi olduğunu söyleyen gerçekçi (realist) görüşle uyum içinde olan bir görüştür. Temel esasçı, insanın dışında ve ondan bağımsız bir dünya olduğunu ve bu dünyanın kendisine boyun eğilmesi gereken yasaları bulunduğunu kabûl eder. Öğrencinin okula devamının amacı, bu dünyayı olduğu gibi tanıması ve ona uymayı öğrenmesidir; yoksa onu kendi özel arzularının ışığında yorumlaması değildir. Yine temel esasçıya göre insan bu dünyanın bilgisini herhangi bir tesadüfi düzenle elde edemez; konunun, içeriğin mantıksal düzenine uygun olan bir öğretim programı düzeni ile elde edebilir.

Temel esasçılar insanın kendisinden bağımsız olan bu dış dünya, dış gerçeklik kavramı içine sâdece maddî, fiziksel dünyayı sokmazlar; onlara göre tarihsel, sosyal, kültürel dünya da böyle bir dünyadır. Tarihsel-kültürel miras veya çevre, başka milyonlarca insanın çevreleriyle uyuşma yönündeki deneylerini yansıtır. O hâlde tarihin, kültürün bize vereceği bilgelik, çocuğun test edilmemiş deneylerinden daha güvenilirdir,

4) Okul, zihni disiplinin geleneksel yöntemlerini devam ettirmelidir: Temel esasçılık, ilericilerin problem çözme yönteminin bazı faydaları olduğunu kabûl eder; ancak onun bütün öğrenme sürecine uygulanması gereken bir yöntem olduğunu reddeder, çünkü birçok bilgi, doğası gereği soyuttur ve özel problemlerin somut çözüm yöntemleriyle kazanılamaz veya öğrenciye kazandırılamaz. Yaparak öğrenme belirli koşullarda ve belirli çocuklar için uygun olabilir. Ama tüm eğitim sürecine genelleştirilemez. Çocuğa kendi psikolojik ve entelektüel düzeyine uydurulmasına dikkat edilmekle birlikte temel kavramlar öğretilmelidir.

Görüldüğü gibi temel esasçılık bazı noktalarda dâimîciliğe benzemektedir. Ancak ondan bazı noktalarda da ayrılmaktadır. Birinci olarak o daha az tam olarak 'entelektüel' bir eğitimi önermesiyle dâimîcilikten ayrılmaktadır. Temel esasçılık bazı ezelî-ebedî hakikatleri öğretmekten çok bireyin fiziksel, toplumsal çevresine uydurulması ile ilgilidir. İkinci olarak o, ilericiliğin eğitim yöntemleri alanında yaptığı bazı katkıları kabûl etmekte dâimîcilerden daha isteklidir. Nihâyet dâimîciliğin geçmişin büyük yaratıcı başarılarını insanın evrensel sezgisinin zaman-dışı ifadeleri olarak almak istemesine karşılık, temel esasçılık onları bugünün problemleriyle başa çıkmanın temel unsurları olarak görme eğilimindedir.

Yeniden İnşacılık (Reconstructionism)

Bu kuram eğitimde ilericiliğin düzeltilmesi ve ilericilikle temel esasçılık arasında bir yakınlaştırılma sağlanması girişimi olarak nitelendirilebilir. Bu okul veya kuram 20. Yüzyıl'da ortaya çıkan büyük bilimsel-teknolojik değişmeler sonucunda tehlikeye düştüğünü düşündüğü Batı uygarlığının temel değerlerini yeniden yorumlayarak var olduğunu ileri sürdüğü büyük toplumsal bunalımı aşmak ister. Böylece o eğitimi, çağın bunalımlarını gidermek üzere toplumu bir yeniden düzenleme programı veya girişimi olarak ortaya koyar. Yeniden inşacılığın ana tezlerini de şu beş başlık altında ifade etmek mümkündür.

1) Eğitim, kültürün temel değerlerini gerçekleştirecek ve aynı zamanda çağdaş dünyanın temelinde bulunan toplumsal ve ekonomik güçlerle uyum hâlinde olacak yeni bir toplumsal düzenin yaratılmasını üstlenmelidir. Yeniden inşacılık bir bunalım çağının felsefesi olduğunu düşündüğünden, eğitime bu bunalım çağından çıkışın gerçekleşirilmesi ödevini vermektedir. Bu görüşte olanlara göre 20. Yüzyıl uygarlığı kendini yok etme tehlikesi karşısında bulunmaktadır. Sâhip olduğumuz muazzam teknolojik güç, geleceğimizi ciddî bir biçimde tehdit etmektedir. Bu bunalımın yalnızca siyasal eylemle aşılması imkânsızdır. Onun ancak insanların ortak hayatına ilişkin yeni bir vizyonun eğitim sayesinde geniş kitlelere kazandırılması ile aşılması mümkün olabilir.

2) Yeni toplum, ana kurumları ve kaynakları halkın kendisi tarafından kontrol edilen gerçek bir demokrasi olmalıdır. İdeal toplum, sâdece bir demokrasi olmamalı, aynı zamanda demokratik olarak kurulmalıdır. Halkın zihninde gerçekleş-

tirilecek bir devrim, yalnızca politikacıların eylemi sayesinde gerçekleştirilecek herhangi bir değişmeden daha derin ve daha kalıcı olma şansına sâhip olabilir. Ulusal demokrasinin mantıksal sonucu da bütün devletlerin katılacağı uluslararası bir demokrasi yönetimi olacaktır.

3) Çocuk, okul ve eğitimin kendisi toplumsal ve kültürel güçler tarafından belirlenir. Yeniden inşacılık, ilericiliğin bireysel ilgi ve çıkarları fazla vurguladığı ve abarttığı görüşündedir. Ona göre bireyi yapan, toplumdur. Uygar hayat, grup hayatıdır; dolayısıyla gruplar okulda önemli bir rol oynamalıdır. Böylece, bu görüşe göre, eğitim, 'toplumsal kendini gerçekleştirme'dir. Onunla birey yalnızca doğasının toplumsal yanını geliştirmekle kalmaz; aynı zamanda toplumsal plânlamaya nasıl katılacağını öğrenir.

4) Öğretmen öğrencilerini yeniden inşacı çözümün geçerliliği ve âcilliği üzerinde ikna etmelidir; ancak bunu demokratik yöntemlere uygun bir şekilde yapmalıdır. Öğretmen kendi görüşlerini kanıtlayan veya onlara aykırı düşen delillerin açık olarak tetkikine ve tartışılmasına izin vermeli; seçenekli çözüm yollarını takdim etmeli, onları kendi görüşlerine zorla değil, isteyerek ve inandırarak kazanmalıdır.

5) Eğitimin amacı ve araçları, mevcut kültürel bunalımın taleplerini karşılayacak ve davranış bilimlerinin buluşlarına uygun olacak şekilde tümüyle yeniden düzenlenmelidir. Yeniden inşacılara göre programlarımızı geliştirme tarzımıza, program içeriğine, kullanılan eğitim yöntemlerine, yönetim yapısına ve öğretmenlerin yetiştirilme yöntemlerine yeni bir anlayışla bakmak zorundayız. Yeni düzenin yaratılmasına katkıda bulunulabilmesi için bu hususların insan doğası hakkındaki bilimsel görüşlere göre yeniden düzenlenmesi gerekir.

SÖZLÜK

a posteriori: Deneyden gelen, deneyin ürünü olan (bilgi).

A priori: Deneyden gelmeyen, deney öncesi (bilgi).

ahlâk felsefesi (Etik): Ahlakı, ahlakî davranışları konu alan felsefi araştırma, felsefe dalı.

akılcılık: Bilginin kaynağının yalnızca akıl olduğunu ileri süren bilgi felsefesi görüşü.

analitik felsefe: Felsefenin biricik işlevinin dilin veya önermelerin analizi olduğunu ileri süren felsefe görüşü.

anlam: Bir kelimenin, bir önermein belirttiği, işaret ettiği şey.

araççılık (*instrumentalism*): Doğrunun, problemlerin çözümünde bir araç olduğunu ileri süren pragmatist görüş.

arkhe: Töz, ana madde, değişenin altındaki değişmeyen şey.

bilgelik: Hikmet, doyurucu bilgi, insan hayatının değeri ve anlamına ilişkin derin bilgi.

bilgi felsefesi (*epistemology*): Bilginin imkanı, kaynağı, sınırları ve derecelerini araştıran felsefe dalı.

değer: Olgulara ilişkin insan tavrı; olgular ve şeyler hakkında insan ihtiyaçları, ilgileri, idealleri bakımından verilen yargı.

deneycilik (*empiricism*): Bilginin kaynağı olarak duyular, gözlem ve deneyi kabul eden bilgi felsefesi görüşü.

deneysel bilim: Formel bilimlerden farklı olarakinsan deneyinin konusu olan herşeyi inceleyen ve doğa ve insan bilimlerini içine alan bilim.

din felsefesi: Dini felsefi olarak inceleyen araştırma.

dogmacılık: Bilginin mümkün olduğuna inanma; şüpheciliğin karşıtı olan öğreti.

doğru: Gerçeğe uygun olan, onu kendisinde olduğu gibi yansıtan önerme.

doğrulama: Bir varsayımın doğruluğunu göstermek için yapılan işlemlerin tümü.

doğruluk: Doğru bir önermenin özelliği.

duyumculuk: Bilginin kaynağını dar anlamda duyular veya duyumda bulan bilgi felsefesi öğretisi.

eleştiri felsefesi (*critisism*): Bilginin imkanı ve sınırları üzerine Kant'ın başlatımış olduğu akım ve felsefe yöntemi.

entelektüalizm: [Ahlak felsefesi bakımından] ahlakî davranışın belirleyicisi olarak aklı kabul eden ve ahlakı bilgiye indirgeyen görüş.

estetik: Sanat ve doğada güzeli ele alan felsefi araştırma.

formel bilim: Düşüncenin biçimi ve kendi kendisiyle tutarlılığı işle ilgilenen mantık ve matematik gibi bilimler.

gerçek: Doğru bir önermenin konusu olan, bilinçten, tasarımdan bağımsız olarak var olduğu kabul edilen şey.

gerçekçilik (*realism*): [Varlık felsefesi bakımından] özneden, bilinçten bağımsız olarak bir varlığın olduğunu ileri süren öğreti.

görelicilik (*relativism*): [Ahlak felsefesi bakımından] iyi ve kötünün kişiden kişiye ve toplumdan topluma değiştini ileri süren görüş.

hazcılık (*hedonism*): En yüksek iyinin ve insan davranışlarının ereğinin haz olduğunu ileri süren ahlak felsefesi görüşü.

idea: Fikir, düşünce, tasarım, düşüncenin konusu olan, düşünülür olan şey.

idealizm: Varlığın maddi yapıda olmadığını, düşünce veya ruh cinsinden olduğunu ileri süren varlık felsefesi görüşü.

ikicilik (*dualism*): [Varlık felsefesi bakımından] evrende birbirine indirgenemez yapıda iki farklı töz bulunduğunu ileri süren görüş.

imancılık (*fideism*): Tanrı'yı kavramada akla değil, yalnızca inanmaya, imana ağırlık veren öğreti.

kavram: Nesnelerin veya olayların ortak özelliklerini ifade eden genel tasarım.

kozmolojik kanıt: Evrenin varlığından hareket ederek, Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan kanıt.

kuram (bilimsel): Bilimsel yasadan daha geniş, daha büyük ve daha sistemli varsayım.

madde: Uzay ve zaman içinde yer alan ve niceliksel olarak ölçülebilir varlık türü.

materyalizm: Varlığın madde olduğunu veya maddeye indirgenebileceğini ileri süren görüş.

metafizik (fizik ötesi): Tanrı, ruh, ölümsüzlük gibi fizik ötesi varlık ve olgularla ilgilenen araştırma; madde-form, birlik-çokluk gibi varlığın en genel özelliklerini konu alan felsefe dalı.

nesne: Varlık; bilenin kendisine yöneldiği ve bilgini konusu olan şey.

nesnel idealizm: varolan tek şey olarak Tanrı veya ruhu, zihni kabul eden ve insan düşüncesini bu ruhun ve zihnin bir parçası olarak alan Hegelci görüş.

olgu: Olan, varolan, gerçekleşmiş olan.

olguculuk (*positivism*): Deneyciliğin bir türü; metafiziğin düşmanı olan ve deneyle denetlenemeyen soruları anlamsız bulan felsefe akımı.

ontolojik kanıt: Tanrı kavramının pozitif içeriğinden Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan kanıt.

öndeyi (bilimsel): Önceden görme, tahmin; bilimin sonuçlarına dayanarak ileride olacak şeyler hakkında tahminde bulunma.

önerme: Doğru veya yanlış oaln herhangi bir cümle.

özdeşlik ilkesi: Aklın veya zihnin temel ilkesi; her türlü doğru akıl yürütmenin dayanağı olan ilke.

öznel idealizm: Bilen öznenin ve onun bilinç içeriklerinin varolduğunu ve dış dünyanın, öznenin bilinç içeriklerinden ibaret olduğunu savunan görüş.

paralelizm: [Varlık felsefesi bakımından] madde ve düşüncenin veya benden ile ruhuniki ayrı töz olmayıp, Tanrı'nın iki öz- niteliği olduğu ve birbirleri üzerinde etkide bulunmayıp, yalnızca birbirlerine paralel davranışlar gösterdiklerini ileri süren görüş.

sağduyu bilgisi: Gündelik bilgi, amiyane bilgi; aynı biyolojik yapıya veya toplumsal koşullara sahip olduklarından dolayı insanların ortak olarak paylaştıkları bilgi.

sezgicilik: İnsanda, duyular ve aklıdan farklı olarak, bilmek istediği bir şeyi doğrudan ve araçsızbir kavrayışla bilmesini mümkün kılan bir yeti olduğunu savunan görüş.

şüphecilik (*scepticism*): Öznel nedenlerden hareketle bilginin imkanından şüphe etme.

tanrıcılık (*theism*): Tanrı tanımazcılığın reddi, kişisel ve dünya ile ilgilenen bir Tanrı'ya inanma.

tanrıbilim (*theology*): Tanrı üzerine felsefi araştırma; herhangi bir dilin inanç ögelerinden kalkarak onları kanıtlama ve rakip öğretilere karşı savunma.

tekbencilik (*solipsism*): Yalnızca kendi beninin ve özel, bireysel algıların olduğunu kabul eden, bu algıların kendi bilinci dışında bir şeye karşılık olduklarını reddeden kişinin görüşü.

tekcilik (*monism*): [Varlık felsefesi bakımından] varlığın salt maddi veyaruhsal- zihinsel olduğunu ileri süren görüş.

teleolojik kanıt: Evtrendek düzenle hareketle Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan kanıt.

tin: Ruh, maddi olmayan söz.

tinselcilik (*spiritualism*): Her türlü gerçekliğin özünün tinsel olduğunu, cisimsel olanın tinsel olanın yalnızca bir görüntüsü olduğunu ileri süren felsefi öğreti.

töz: Varlık, gerçekten varolan şey; niteliklerin ve belirlemelerin taşıyıcısı olan özne.

tutarlılık kuramı: Doğrunun önermeler arasındaki tutarlılıktan ibaret olduğunu savunan görüş.

tüm-tanrıcılık (*panteism*): Tanrı ile doğa arasında ayrım yapmayan ve Tanrı'nın doğa olduğunu ileri süren din felsefesine ilişkin görüş.

uyuşma kuramı: Doğrunun, önerme ile dış dünyada bulunan nesne arasındaki uyuşmadan ibaret olduğunu savunan görüş.

varlık felsefesi (*ontology*): Varlık, varlığın temel belirlenimleri gibi oluş, varlık- oluş arasındaki ilişkiler, konuları ele alan felsefe dalı.

yaradancılık (*deism*): Tanrı'nın evreni yarattığını, ancak daha sonra onun işleyisine karışmadığını ileri süren din felsefesi görüşü.

yararcılık (*pragmatism*): Doğrunun ölçütü olarak pratik faydayı, pratik geçerliliği kabul eden felsefe öğretisi.

yeni-pozitivizm: Pozitivizmin çağdaş bir versionu, felsefenin görevinin çeşitli insanî etkinlik tarafından sağlanan önermelerin anlamını açıklığa kavuşturmaktan ibaret olduğunu savunan görüş.



KAYNAKÇA

Alkan, Cevat; *Eğitim Felsefesi*, 1983, Bursa.

Akarsu, Bedia; *Ahlâk Öğretileri I: Mutluluk Ahlâkı*, 2. Baskı, 1970, İstanbul.

——— *Ahlâk Öğretileri II: Kant'ın Ahlâk Felsefesi*, 1968, İstanbul.

——— *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, 1979, Ankara.

Altuğ, Taylan; "Schiller'de Estetik Özgürlük İdesi, Oyun ve Görünüş, *Seminer (Felsefe)*, Sayı 8, 1993, İzmir.

Anthony de Crespigny ve Kenneth R. Minogue; *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, 1981, İstanbul.

Aristoteles; *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, 2. Baskı, 1996, İstanbul.

Arslan, Ahmet; *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 1987, Ankara.

Arslan,Ahmet; "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", *Felsefe Tartışmaları*, 14. Kitap, ss. 61-84, 1983, İstanbul.

Aydın, Mehmet S.; *Din Felsefesi*, 3. Baskı, 1992, İstanbul.

Descartes, René; *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. Mehmet Karasan, 1947, Ankara.

Eflatun; *Devlet*, Çev. S. Eyuboğlu-M. A. Cimcoz, 1962, İstanbul.

Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, 1990, Ankara.

——— *El-Munkız min ed-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, 2. Baskı, 1960, Ankara.

——— *İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Arslan,1999, Ankara.

Hançerlioğlu, Orhan; *Felsefe Sözlüğü*, 2. Baskı, 1973, İstanbul.

Horner, Chris- Westacott, Emrys; *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Ankada 2001.

Hume, David; *Din Üstüne*, Çev. Mete Tuncay, 1983, Ankara.

Kant, Immanuel; *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, 12982, Ankara.

Kneller, George; *Introduction to the Philosophy of Education*, 2. Baskı, 1964, Newyork.

Kuhn, Thomas; *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, 1982, Ankara.

Moore,T. W.; *Philosophy of Education, An Introduction*, 1982, London.

Popkin, Richard H.-Stroll, Avrum: *Philosophy Made Simple*, 1956, New York.

Randall, Jr (John Herman)-Buchler Justus; *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Arslan, 2. Baskı, 1989, İzmir.

Reichenbach, Hans; *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, 1981, İstanbul.

Samuel, Enoch Stumpf; *Socrates to Sartre*, 1966, New York.

Tunalı, İsmail; *Grek Estetik'i*, 1963, İstanbul.

Verges, Andre-Huisman, Denis; *Felsefe*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 2002 (TÜSİAD tarafından yayınlanmış *Felsefe 2002* başlıklı kitabın birinci kısmı).

Yıldırım Cemal; *Bilim Felsefesi*, 1979, İstanbul.

DİZİN

A

ahlâk felsefesi 33, 34, 161, 175, 176, 177, 178, 227, 374

akılcılık 49, 73, 77

Anaksagoras 46, 89, 340

Anaksimandros 45, 122, 123

Anaksimenes 45, 123

analitik felsefe 81, 95, 96

anayasal yönetimcilik 238

anlamlılık 53, 54

Anselmus, Saint 349, 350, 351

a posteriori 71

a priori 62, 72, 354, 380

araççılık 53

Aristoteles 11, 12, 25, 32, 33, 42, 45, 46, 50, 52, 58, 67-69, 82, 90, 105, 119, 130-134, 139, 152-157, 171, 173, 181, 182, 190, 191, 194, 197, 199-202, 205, 228, 229, 237, 249, 250, 254, 311, 312, 315, 317, 335, 340, 347, 351, 388, 394,

Arkesilaos 66

arkhe 45, 121

Augustinus, Saint 236, 315, 361, 363

Ayer, A. J. 51, 92, 193

B

Bacon, Francis 119

Batlamyus 58

belirlenimcilik (determinizm) 188, 207

Bentham, Jeremy 210, 211, 212, 213, 216, 240

Bergson, Henry 49, 75, 76, 77, 134,

Berkeley, George 11, 128, 129, 130, 131, 145, 149, 150, 151, 152

bilgelik 29, 32, 33, 37, 50, 120, 358, 399

bilgi felsefesi (epistemoloji) 18, 25, 34, 46, 48, 53, 390

bilim felsefesi 18, 34, 87, 88, 93, 96, 371

bilimsel bilgi 26, 27, 69, 96, 98, 99, 100, 101, 111, 333

C-Ç

Carnap, Rudolf 51, 92, 193

Comte, August 49, 50, 78, 79, 80, 92, 94, 237, 256, 278
Condillac, Étienne Bonnot de 49, 71
Croce, Benedot 304, 317
çok-tanrıcılık (politeizm) 323

D

Darwin, Charles 330, 344
deizm. *Bkz* yaradancılık
Demokritos 11, 46, 67, 90, 132, 136, 137, 138, 139, 153, 340
deneycilik 49, 73, 77
Descartes, René 11, 49, 52, 60, 61, 71, 72, 74, 82, 101, 127-129, 132, 138, 139, 149, 151, 152, 156, 157, 195, 335, 349, 350, 351, 375, 381,
Dewey, John 53, 85, 384, 391, 395, 396, 397
dilbilimsel 82
din felsefesi 17, 24, 34, 40, 95, 162, 321, 322, 326-328, 334, 336, 358, 360
Doğa Filozofları 45, 59, 90, 146, 340
doğrulanabilirlik 35, 80, 83, 99, 335
doğuştancılık 73
duyumculuk 71

E

Einstein, Albert 118, 132, 331
empirizm. *Bkz* deneycilik
Epikuros 12, 49, 67, 136, 139, 170, 191, 194, 196, 202, 203, 213, 241, 242
epistemoloji. *Bkz* bilgi felsefesi (epistemoloji)
erekbilim (teleoloji) 154, 341
estetik 34, 40, 42, 161, 168, 169, 294-317, 340, 372, 383, 390
Euklides (Öklid) 106, 107, 309

F

Farabi 19, 50, 133, 229, 237, 238, 335, 339, 347, 351-353, 362, 363, 368,
faydacılık (utliliteryanizm) 192, 211, 212, 213
Fichte, Johann Gottlieb 78, 317
form 31, 139, 306
Freud, Sigmund 357, 358

G

Galile 68, 99, 101, 107, 108, 109, 111, 114, 117, 338
Gassendi, Pierre 136, 351
Gazali 19, 49, 60, 61, 74, 236, 335, 341, 347, 355, 367
gerçekçilik (realizm) 130
Gide, Andre 185
görelilik kuramı 118

H

Hayek, Friedrich 237, 238, 239
Hegel, G. W. F. 11, 32, 50, 71, 74, 78, 95, 125, 141-145, 150, 151, 224, 237, 239, 262, 279, 280, 285, 304, 315, 317, 339, 381
Herakleitos 46, 89, 123, 124, 125, 126, 146, 150, 151
Hick, John 364
Hicks, J. 365, 366
Hobbes, Thomas 11, 13, 138, 139,

191-193, 231, 237, 238, 257-273, 381
Homeros 59, 308, 309
Horner, Chris 23, 204,
Hume, David 32, 49, 61-63, 210, 237, 315, 345, 347, 362,
Huxley, Aldous 255

İ

İbni Haldun 5, 19, 251, 335, 367,
İbni Rüşt 33
İbni Sina 11, 19, 32, 49, 145, 148, 149, 335, 339, 349, 363
idealizm 130, 145, 150
ikicilik (düalizm) 153
iman 37, 38, 39, 325, 341, 355, 367, 368

J

James, William 53, 83, 84, 335, 382
Jaspers, Karl 29
John Locke
  tabula rasa 70

K

Kant, Immanuel 12, 27, 29, 36, 42, 46, 47, 50, 59, 61-65, 69, 73-82, 91, 93, 99, 126, 134, 178, 189, 191, 217-224, 304, 315, 317, 347, 348, 351-354, 386
  eleştiri felsefesi 73
  fenomen 64, 126
  numen 64, 70, 78, 126
Karneades 66
Kepler, Johannes 114, 115, 117, 338
Kierkegaard, Søren 38, 325, 367, 368
Kinikler 12, 194, 195, 196, 206, 235

L

Leibniz, G. W. 49, 71, 335, 348, 361, 362, 363
Locke, John 13, 49, 70, 71, 232, 237-240, 263, 267-275, 283, 284, 374, 375, 380, 382, 394
Lord Acton 239, 253

M

Mach, Ernst 78
maddecilik 137
maddecilik (materyalizm) 135, 139, 141, 142, 143, 286, 390
Mansur el-Hallac 341
Marksizm 179, 242, 395
Marx, Karl 11, 139-143, 235, 237, 242, 262, 283-289, 357, 358, 380
metafizik 31, 62, 64, 74-79, 92, 93, 134, 135, 158, 207, 219, 323-325, 329
Mevlana Celaleddin-i Rumi 75
Mill, John Stuart 210, 212, 213, 237, 238, 239, 240, 288, 382
Moore, G. E. 166-169,
Muhyiddin-i Arabi 75
mutlakıyetçilik 238

N

nesnelci 191, 195, 202, 314
nesnellik 99, 130, 152, 172
Newton, Isaac 33, 90, 98, 115, 118, 132, 331, 338
Nietzsche, Friedrich 212, 217, 358

O-Ö

olguculuk 51, 64, 78, 79, 82, 92
olumsallık 31
ontoloji. *Bkz* varlık bilimi
Orwell, George 254
öndeyi 35, 100, 116
özgecillik (diğergamlık) 216
öznelci 191, 313
öznellik 150, 172, 173

P

paralelizm 157
Parmenides 46, 121, 124-126, 340
Pascal 58, 164, 335, 367
Péguy, Charles 224
Pierce, Charles Sanders 50, 82, 83
Platon 11-13, 32, 46, 49, 50, 68-73, 145-155, 162, 163, 191-194, 197-202, 229, 237, 247-256, 278, 307-319, 340, 361, 375, 379-381, 384, 394
Plotinos 49, 133, 315, 316, 339, 363
Popper, Karl Raimund 110-112
pozitivizm. *Bkz* olguculuk
pragmatizm 10, 53, 64, 82, 92, 395
Protagoras 65-67, 217, 237, 321
Proudhon, Joseph 235, 242, 243, 357
Pryhon 66
puta-taparlık (paganizm) 337, 360
Pythagoras 29, 89

R

rasyonalizm. *Bkz* akılcılık
refleksiyon 30, 88, 91
Reichenbach, Hans 92, 110,
Ross, W. D. 191
Rousseau, Jean-Jacques 13, 232, 237-239, 263-273, 284, 375, 381, 382, 391, 397
Russell, Bertrand 81, 209, 358
Ryle, Gilbert 81

S-Ş

sağduyu bilgisi 9, 26
Sartre, Jean Paul 358, 365, 389,
Schelling, Friedrich W. J. 78, 315, 317
Schiller, Friedrich 13, 315, 318, 319,
Schlick, Friedrich Albert Moritz 51, 92
sentaks. *Bkz* sözdizim
Septikler 10, 58, 65, 66
sezgi 31, 49, 53, 57, 72, 74, 75, 77, 134
Simon, Saint 237, 256, 278
Smith, Adam 214, 283, 284
Sofistler 29, 32, 46, 59, 65, 146, 194, 235, 241
Sokrates 12, 29, 33, 43, 46, 59, 66, 68, 121, 123, 146-148, 162, 171, 172, 189, 193-199, 204, 213, 215, 247, 248, 312, 340, 375, 387
sözdizim 55
spekülasyon 88, 91
Spencer, Herbert 380, 382
Spinoza, Baruch 11, 49, 52, 71, 82, 133, 152, 156-158, 172, 186, 191, 324, 332, 339, 341, 349
Stoacılık 12, 205, 207
şüpheciler 10, 58

T

tabula rasa 70

tanrıbilim 11, 133, 134, 326

tanrıtanımazcılık (ateizm) 139, 341, 355, 356

tekbenci 129

tekçilik (monizm) 143, 157

tek-tanrıcılık (monoteizm) 163, 208, 210, 244, 276, 321, 329, 334, 337, 340, 355, 360

Thales 45, 59, 89, 90, 121, 122

tin 150-152, 239, 280, 318

töz 50, 133, 148-151, 155

tutarlılık kuramı 52, 82

tümdengelim (dedüksiyon) 72, 104, 105-107, 110

tümevarım (endüksiyon) 109, 110, 112

tüm-tanrıcılık (panteizm) 133, 339

U

uyuşma kuramı 52

V

varlık bilimi (ontoloji) 127

varlık felsefesi 18, 34, 46, 125, 126, 130, 133-135, 286

varoluşçuluk 179

W

Westacott, Emrys 23, 204,

Wittgenstein, Ludwig 81

Y

yanlışlanabilirlik 80, 83, 99, 111

Yunus Emre 75