cogito

SELAHATTİN HİLAV

felsefe el kitabı

3. baskı

YKY
Yapı Kredi Yayınları

FELSEFE EL KİTABI

Selahattin Hilav (1928, İstanbul – 2005, İstanbul). 1946'da İstanbul Erkek Lisesi'ni, 1950'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1954-1958 yılları arasında Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe derslerini izledi. Yurda döndükten sonra çok sayıda gazete, dergi, ansiklopedi ve ve yayınevinde çalışan Hilav'ın, aydınlanmacı felsefenin ve Marksizm'in Türkiye'de kuramsal olarak anlaşılmasında önemli katkıları oldu. *Yazko Felsefe Yazıları*'nı yönetti. *Diyalektik Düşüncenin Tarihi* ve *100 Soruda Felsefe El Kitabı* gibi çalışmalarıyla dikkati çekti. Eleştiri ve incelemelerini *Edebiyat Yazıları* (YKY) ve *Felsefe Yazıları* (YKY) adlı iki kitapta topladı. Marx, Engels, Sartre, Schopenhauer, Freud, Garaudy, Nerval (*Doğu'da Seyahat*, YKY), Diderot ve d'Alembert (*Ansiklopedi: Seçilmiş Maddeler*, YKY), Foucault (*Bu Bir Pipo Değildir*, YKY) ve Kojève (*Hegel Felsefesine Giriş*, YKY) gibi pek çok yazardan çeviriler yaptı.

2006'da adına iki armağan kitap yayımlandı: *Selâhattin Hilâv'a Saygı* (haz. D. Özlem-G. Ateşoğlu), *Felsefeden Edebiyata Selahattin Hilav* (haz. S. Bağdatlı). Üniversite sonrası öğrenim için gittiği Paris'ten dayısına yazdığı mektuplar derlendi: *Selahattin Hilav ve Paris Mektupları* (Sema Rifat'ın S. Hilav üstüne bir araştırmasıyla birlikte). 2008'de yazılarını, tartışmalarını ve söyleşilerini içeren bir kitabı basıldı: *Entelektüeller ve Eylem* (haz. Sema Rifat, YKY).

Selahattin Hilav'ın
YKY'deki kitapları:

Felsefe Yazıları *(1993)*
Edebiyat Yazıları *(1993)*
Entelektüeller ve Eylem *(2008)*
Felsefe El Kitabı *(2009)*

SELAHATTİN HİLAV

Felsefe El Kitabı

YKY

Yapı Kredi Yayınları - 2900
Cogito - 176

Felsefe El Kitabı / Selahattin Hilav

Kitap editörü: Tamer Erdoğan

Kapak tasarımı: Nahide Dikel - Elif Rifat

Baskı: Mas Matbaacılık A.Ş.
Hamidiye Mah. Soğuksu Cad. No: 3 Kağıthane-İstanbul
Telefon: (0 212) 294 10 00 e-posta: info@masmat.com.tr
Sertifika No: 12055

1. baskı: "100 Soruda Felsefe El Kitabı" adıyla, 1970 Gerçek Yayınevi
YKY'de 1. baskı: İstanbul, Nisan 2009
3. baskı: İstanbul, Ağustos 2011
ISBN 978-975-08-1608-6

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2009
Sertifika No: 12334

Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.ykykultur.com.tr
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://alisveris.yapikredi.com.tr

İÇİNDEKİLER

I. BÖLÜM: FELSEFE NEDİR?

1. "Felsefe" sözcüğünün kaynağı ve anlamı nedir? • 13
2. Felsefe ile din arasındaki bağdaşmazlık nereden ileri geliyor? • 15
3. Felsefe ile bilimler arasında ne tür bir ilişki ve karşılıklı etki vardır? • 16
4. Bilimler, felsefeden ne zaman ayrıldı? • 19
5. Metafizik nedir? • 20
6. Felsefe ne gibi bölümlere ayrılır? • 21
7. 'Felsefe' ve 'feylesof' (filozof) sözcükleri dilimizde hangi anlamlara gelir? • 22
8. Günümüzde felsefenin anlamı ve önemi nedir? • 24

II. BÖLÜM: İLKÇAĞDA FELSEFE

9. Bugünkü anlamıyla felsefe, nerede ve nasıl başladı? • 29
10. Eski Yunan'dan önce felsefesel ve bilimsel düşünce kesinlikle yok muydu? • 30
11. İlkçağ felsefesi hangi bölümlere ayrılır? • 31
12. İlk filozoflar kimlerdi ve nerede yetiştiler? • 33
13. Pythagoras'çıların anamadde konusundaki görüşleri nelerdi? • 36
14. Bugünkü anlamda diyalektik görüşü ilk kim ortaya attı? • 37
15. Elea Okulu'nun, Herakleitos'a karşı savunduğu görüşler nelerdi? • 40
16. Herakleitos'un ve Elea Okulu'nun ortaya koyduğu görüşlerden sonra Yunan felsefesinin karşısına çıkan ana sorun neydi? • 45
17. Empedokles, Demokritos ve Anaksogoras'ın bu soruna getirdikleri çözümler nelerdir? • 45
18. Sofistler kimlerdi ve felsefe tarihinde ne gibi bir rol oynadılar? • 49
19. Sokrates'in düşünüşündeki özgün (orijinal) yan neresidir ve temel özellikleri nelerdir? • 54

20. Sokrates'in görüşleri, izleyicisi olan okullar tarafından nasıl yorumlandı? • 57
21. İlk büyük felsefe sisteminin kurucusu Platon kimdir ve görüşleri nelerdir? • 58
22. "Madde ve form" kuramı nedir? • 74
23. Aristoteles'ten sonra Yunan felsefesi hangi konulara yöneldi? • 80
24. Roma döneminin başlıca felsefe akımları nelerdir? • 83

III. BÖLÜM: ORTAÇAĞDA FELSEFE

25. Batıda ve İslam düşüncesinde, skolastikten aynı anlamda söz edilebilir mi? • 89
26. İslam düşüncesinin ana sorunu ve temel özellikleri nelerdi? • 90
27. İslam düşüncesinin ana sorununa verilen ilk cevaplar hangileridir? • 91
28. "Kelam" nedir? • 91
29. Tasavvufun, İslam düşüncesindeki yeri ve özellikleri nelerdir? • 92
30. Tasavvufun varlık konusundaki görüşü nedir? • 93
31. Tasavvufun, felsefe açısından taşıdığı gerçek önem nereden geliyor? • 94
32. Şeyh Bedreddin, maddeci bir filozof mudur? • 96
33. İslam düşüncesinde, "Felâsife" ya da "Hükemâ" denince ne anlaşılır? • 100
34. "Meşşai" felsefesinin en ünlü temsilcileri kimlerdir? • 101
35. Farabi'nin temel görüşleri nelerdir? • 102
36. İbni Sina ne gibi görüşler ileri sürdü? • 103
37. İbni Rüşd'ün önemi nereden gelir? • 104
38. Gazzali, felsefeyi nasıl eleştirdi? • 105
39. "İşraki" felsefesi nedir? • 107
40. İbni Haldun'un tarih felsefesi, maddeci bir tarih görüşü müdür? • 108
41. Hıristiyan skolastiğinin özellikleri nelerdir? • 110
42. Hıristiyan skolastiğinin büyük temsilcileri kimlerdir? • 110
43. Skolastiğin yıkılmasını dile getiren ve üzerinde en fazla tartışılan sorun neydi? • 111
44. Bu tartışmanın önemi nereden geliyordu? • 112

IV. BÖLÜM: YENİÇAĞDA FELSEFE

45. Rönesans düşüncesinin temel özellikleri nelerdir? • 115
46. Bilimsel ampirizmin kurucusu kimdir? • 116
47. Descartes'in "Yöntemsel Kuşku"su nedir? • 116

48. Kuşku sonunda vardığımız ilk, apaçık ve kesin bilgi hangisidir? • 117
49. Descartes, Tanrının varlığını nasıl tanıtlar (ispatlar)? • 119
50. Descartes felsefesinin temel özellikleri nelerdir? • 120
51. Descartes'tan sonra, felsefe hangi yönlerde gelişti? • 121
52. İngiliz felsefesinin temel eğilimi neydi? • 121
53. Spinoza "töz" deyince ne anlıyordu? • 122
54. Locke, "doğuştan fikirler"i (ideleri) nasıl eleştirdi? • 123
55. Locke'a göre fikirlerimizin ve bilgilerimizin kaynağı nedir? • 124
56. Leibniz, monad deyince ne anlıyordu? • 125
57. Berkeley'in, "cisimler dünyasını ortadan kaldırması" ne demektir? • 126
58. Hume, "nedensellik ilkesi"ni nasıl eleştirir? • 128
59. "Aydınlanma Felsefesi" nedir? • 129
60. On sekizinci yüzyıl Fransız maddeci felsefesinin başlıca temsilcileri kimlerdir? • 130
61. Kant ortaya çıktığı zaman, felsefenin genel durumu neydi? • 131
62. Kant'ın felsefesi niçin "eleştirel" ("kritik") felsefe diye adlandırılır? • 132
63. Bilginin temel öğeleri nelerdir? • 132
64. Özne, bilgiye ne gibi öğeler ve formlar (biçimler) katar? • 133
65. Anlayış gücümüzün (anlığımızın) bilgiye katkısı nedir? • 134
66. Bu genel kavramların (kategorilerin), ne gibi özellikleri vardır? • 134
67. Duyu verilerinin ve deneyimlerimizin dışında yer alan "kendinde" nesneler konusunda bilgi edinebilir miyiz? • 135
68. Öyleyse, duyu ve deneyim üstü mutlak gerçekleri araştıran metafizik olanaksız mıdır? • 136
69. İnsanoğlu, deneyim üstü mutlak ve koşullanmamış varlıkla ilinti kuramaz mı? • 137
70. Kant, bu açıklamalarıyla, ne gibi bir sonuca varmak istiyordu? • 138
71. Kant'tan sonra Alman felsefesi hangi yönlerde gelişti? • 138
72. Hegel felsefesinin önemi nereden gelir? • 139
73. "Diyalektik" sözcüğü, felsefe tarihi boyunca ne gibi anlamlar edindi? • 140
74. Hegel'in çıkış noktası nerededir? • 141
75. Mutlak varlık ile diyalektik gelişme arasında ne gibi bir ilişki vardır? • 142
76. Hegel, mantık bilimini nasıl anlar? • 144
77. Hegel'e göre doğa nedir? • 145
78. Tin (Zihin) nasıl gelişir? • 146
79. Hegel, kendi felsefesini Mutlak Tin olarak mı görür? • 147

80. Hegel'den sonra felsefesel düşünce hangi doğrultulara girdi? • 149
81. Marx ve Engels, Hegel'i nasıl eleştirdiler? • 159
82. Tarih ve toplum gelişmesinin gerçek temel ilkesi nedir? • 161
83. Marx'a göre, daha önceki maddeci ve idealist felsefelerin eksik yanları ve yanılgıları nelerdi? • 162
84. Marksçılık bakımından "yabancılaşma" nedir? • 163
85. Maddeci diyalektik, evreni nasıl görür? • 166
86. Maddeci diyalektik yöntemin özellikleri nelerdir? • 167
87. "Kuram, pratikten ayrılmaz" ne demektir ve "bilgi" nedir? • 170
88. Nietzsche, James, Vaihinger, Bergson ve Croce ne gibi felsefesel görüşleri savundular? • 173
89. Fenomenoloji (Görüngübilim) nedir? • 175
90. Varoluşçuluk nedir ve başlıca temsilcileri kimlerdir? • 177
91. Sartre'a göre, "kendinde varlık", "kendisi için varlık", "hiçlik", "özgürlük" ve "sorumluluk" ne demektir? • 179
92. Sartre, kendi varoluşçuluğu ile Marksçılık arasındaki ilişkiyi nasıl yorumlar? • 181
93. Russell'ın ve Viyana Çevresi'nin felsefesel görüşlerinin özellikleri nelerdir? • 183
94. Marksçılıktan etkilenen çağdaş düşünürlerden bazıları kimlerdir ve Frankfurt Okulu'nun "Eleştirel Kuramı"ı nedir? • 186
95. İnsan bilimleri ve felsefe alanında son yıllarda kendini duyuran başlıca akımlar hangileridir? • 199

V. BÖLÜM: TARİHSEL GERÇEĞİMİZ VE FELSEFE

96. Türk-Osmanlı toplumunda felsefenin yeri nedir? • 205
97. Toplum, birey ve felsefe arasında ne gibi ilişki vardır? • 206
98. İdeolojinin farklılaşmamışlığı, felsefe açısından ne gibi bir önem taşır? • 209
99. Batılılaşma akımı içinde yer alan felsefesel görüşlerin ayırt edici özellikleri nelerdir? • 211
100. Bizde felsefenin görevi ve geleceği üzerine neler söyleyebiliriz? • 216

Küçük Felsefe Sözlüğü • 219
Dizin • 253

Felsefe, kendini bilinçli hale getiren düşüncedir.
G. W. F. Hegel

(*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, s. 109, Gallimard, 1954)

I. BÖLÜM
FELSEFE NEDİR?

1. "Felsefe" sözcüğünün kaynağı ve anlamı nedir?

"Felsefe" sözcüğü, eski Yunancadan Arapçaya ve bu dilden Türkçeye geçmiştir. Sözcüğün Yunanca aslı *philosophia* dır ve iki ayrı sözcükten oluşur: *Philia*, "sevgi" anlamına gelir; *sophia* ise, "bilgelik" ya da genel olarak "bilgi" demektir. Öyleyse, *philosophia*, bilgi ve bilgelik sevgisi, aşkı anlamına geliyor. *Philosophos* (filozof) da, "bilgeliği seven", "bilgiyi arayan ve ona ulaşmak isteyen kişi"dir.

Eski Yunanca *sophia* sözcüğünün, yalnızca kuru ve soyut bilgi anlamına değil, akıllıca davranmak, aşırılıklardan kaçınmak, kendine egemen olmak ve kötü durumlara göğüs germeyi bilmek anlamına geldiğini de özellikle belirtmeliyiz. Demek ki filozof, yaşamın anlamını bulmaya ve bu anlama uygun biçimde yaşamaya çalışan kimsedir. Felsefenin amacı da yalnızca kuramsal (teorik) bilgi elde etmek ve vermek değil, ama aynı zamanda, doğru davranışlarda bulunmamızı sağlamak, ahlaklı yaşamanın yollarını öğretmektir. Eski Yunan düşüncesi, bilgi ile bilgelik; bilmek ile yapmak (ahlak) arasında sıkı bir ilinti görüyordu. Sokrates, bundan ötürü, "kimse, bilerek kötülük yapmaz" diyordu. Demek ki felsefe sözcüğünü, başlangıçta taşıdığı anlam içinde ele alırsak, yalnızca bilmenin değil, ahlaka uygun ve mutlu bir yaşam sürmenin de söz konusu olduğunu; felsefe denince, sağlam bilgiler edinme çabası kadar, doğru, ahlaklı ve mutlu yaşama çabasının da göz önünde tutulduğunu kavrarız.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, sözcükteki temel anlam, *philosophia*'nın, bilgi ve bilgeliğe duyulan "sevgi" ya da "dostluk" olmasıdır. *Philosophos* yani filozof, şu ya da bu koşula, duruma, ya da kişiye bağlı olarak değişiklik göstermeyen, yani şuna ya da buna "göre" olmayan "mutlak" doğruları ve kesin bilgileri bildiğini ileri süren bir kimse değildir. Bunun tam tersine, bilgiyi ve bilgeliği arayan, seven, ele geçirmek isteyen kimsedir.

Philosophos sözcüğünü, ilk olarak, İsa'dan önce altıncı yüzyılda yaşayan Yunan düşünürü Pythagoras'ın, kendisi için kullandığı söylenir. Pythagoras, bu sözcüğü kullanırken, mutlak doğruları elde etmiş bir kimse değil, bir bilgi arayıcısı ve bilgelik âşığı olduğunu belirtmek istiyordu. (Bu sözcüğü, ilk olarak Herakleitos'un kullandığı da söylenir.)

Demek ki filozof, herhangi bir şeye ve kimseye; ortaya çıktığı zamana ve yere göre değişmeyen mutlak bilgileri ve doğruları bulduğunu düşünerek mutluluk duyan bir kimse değildir. Ama hiçbir şeyin bilinmeyeceğini düşünerek sınırsız bir kuşkuya (şüpheye) düşen bir kimse de değildir. Felsefe tarihi boyunca, mutlak bilgilere ulaştıklarını düşünen ve son sözü söylediklerine inanan birçok büyük filozofun ortaya çıktığını göreceğiz. Her şeyden kuşku duyan ve hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ileri süren düşünürlerle de karşılaşacağız. Ama felsefenin gerçek ilerleyişinin, kesin ve mutlak bilgiler ortaya koyduklarını söyleyen filozofların görüşlerindeki yanlış ve eksik yanlarla; her şeyden kuşku duyduklarını ve hiçbir şey bilmediklerini söyleyen düşünürlerin görüşlerindeki doğru yanlardan geçerek kendini ortaya koyduğunu da göreceğiz. Bu filozoflara ve düşünürlere rağmen ve aynı zamanda onlar sayesinde, "felsefe"nin kendini sürekli olarak derinleştirmesine; yani insan düşüncesinin sürekli olarak kendisine eğilip kendisini bilinçli duruma getirmeye yönelmesine tanıklık edeceğiz.

Bu bakımdan, gerçek filozofun, edindiği bilgileri yetersiz bulan, tedirginlik duyan, ama yine de arayan ve sürekli olarak eleştiren bir kimse olduğunu göreceğiz. İnançların, törelerin ve alışılagelmiş düşünce biçimlerinin dışına çıkamayan; bunlara körü körüne yani bilinçsizce bağlı olan kimse, doğruluğun (hakikatin) ve bilginin ne olduğunu kesinlikle bildiğine inanır; bunlardan kuşku duymaz. Filozof ise, kendisine şu ya da bu biçimde kabul ettirilmiş olan ya da sunulan inançları, görüşleri, bilgileri irdeler ve eleştirir; doğru olanı, gerçek bilgiyi, bilgeliği arar; insan yaşamını anlamlı kılacak, yaşamaya değer duruma getirecek ve mutluluğa ulaştıracak ilkeleri ve kuralları bulmak ister; bunlara uygun olarak yaşamaya çalışır. Bu ilkeleri ve kuralları, iyice araştırıp akılla bulunmuş temeller üzerinde kurmaya yönelir. Felsefesel düşünce, kökü bakımından, genellikle

bütün bildiklerimizi ve özellikle inandıklarımızı; eylem (ahlak) alanında yol gösterici olarak kabul ettiğimiz değerleri ("iyi" ya da "kötü" dediğimiz şeyleri), toplumun bize kabul ettirdiği önyargıları (peşin hükümleri), tutkularımızı, duygularımızı, alışkanlıklarımızı, özgür düşüncenin süzgecinden geçirmektir; bunlardan uzak durup bunlara dışardan bakmak, bunları irdelemek, çözümlemek, iç yüzlerini ortaya koymak ve eleştirmektir. Kısacası, bilginin temeli olacak doğruluklara ve davranışımızı yönetecek sağlam ilke ve kurallara ulaşma çabasıdır; arayışıdır.

Tarih boyunca çeşitli filozoflar gelip geçmiş, farklı ve kimi zaman birbirine taban tabana karşıt sistemler kurulmuştur. Bu sistemlerin bazıları, uzun ya da kısa süreler boyunca, insan düşüncesine ve yaşamına egemen olmuştur. Ne var ki, felsefenin özünde, yukarıda açıklamaya çalıştığımız *philosophia* sözcüğünün kökel (temel) anlamı her zaman varolagelmiştir. Yani felsefe her zaman, bir doğruluk sevgisi ve arayışı; bir eleştiri, bir yaşayış, davranış ve ahlak sorunu olarak; doğru olana ve iyiye yönelmiş bir çaba olarak ortaya çıkmıştır. Felsefe sistemlerinin ve çeşitli felsefesel düşünüşlerin dış görünüşünü aşıp derinine inilince, bu sevgiyi, arayışı, eleştiriyi ve çabayı görmek her zaman olanaklıdır.

2. Felsefe ile din arasındaki bağdaşmazlık nereden ileri geliyor?

Yukarıda söylediklerimizden anlaşılacağı gibi, felsefe ve din, birbirine karşıt iki düşünüş ve davranış biçimidir. Mitoslarda ve ilkel dinlerde olduğu gibi, gelişmiş dinlerde (Musevilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık) de, inanç yani iman temeldir. Herhangi bir dini benimseyen kişi, evren ve insanoğlunun yaşamı konusunda belli bir takım görüş ve yargıları (açıklamaları) kabul etmiş; bunlara inanmış bir kimsedir. Başka bir deyişle, doğruluğun (hakikatin), kendisine verilmiş olduğunu ve kendisinin doğruyu bildiğini sanan kimsedir. İnançlı kişi (dindar), evreni, insanoğlunun yaşamını ve yazgısını, dinde belirtilmiş temel yargılar ve açıklamalar, yani dogmalar (nas'lar) açısından gören; onlara göre tasarlayıp düşünen ve değerlendiren kimsedir.

Dinde, "Bu, acaba böyle midir?" diye sorulmaz. Çünkü dinde, hemen her şeyin cevabı verilmiş ve inanan kimse, bu cevapları, tartışılmaz doğruluklar olarak kabul etmiştir; onları doğru diye bellemiş ve benimsemiştir. "Evreni kim yaratmıştır?", "İnsanoğlu nereden ve nasıl türemiştir; dünyadaki yeri nedir; öteki insanlarla ve Tanrı ile ilişkileri nasıl olmalıdır?", "Ölümden sonra insanoğlunun başına neler gelecektir; yazgısı nedir?", "İyi ve kötü nedir?", "Bu dünyada ve öte dünyada mutlu bir yaşam neye bağlıdır?" gibi sorulara, dinlerde (özellikle gelişmiş dinlerde), inceden inceye cevap verilmiştir. Bunlar, her gelişmiş dinin kutsal kitabında ve din öğretisinde açıklanmıştır.

Oysa felsefe, bunlara ve benzerleri olan bütün öteki sorulara, özgür akla ve mantığa dayanarak cevap vermeye çalışır. Hazırlop cevapların hiçbirini kabul etmez; dinleri, dogmaları, inançları, önyargıları, gelenekleri, sürekli olarak irdeler ve eleştirir. İşte bundan ötürü bu iki tavır, yani din ile felsefe, varlık ve gerçekler karşısında benimsenmiş olan ve birbiriyle bağdaşmayan iki ayrı düşünüş biçimidir.

Dinin, nereden, nasıl ve ne için ortaya çıktığını; etkili oluşunun nedenlerini felsefe araştırabilir. Bu tür araştırmalar ve incelemeler din felsefesinin konusunu oluşturur. Ama din ve dinsel düşünüş, felsefeyi kapsayamaz ve açıklayamaz. Din, felsefeye karşı sadece belirli bir tavır takınır. Ve genellikle, felsefenin "dinsizlik" olduğunu; insan aklının, Tanrı ve evren konusunda bilgi edinemeyeceğini; felsefenin gereksiz ve boş bir çaba olduğunu ya da ancak dine hizmet etmesi; onun "doğruluklarını" pekiştirmesi gerektiğini ileri sürer.

3. Felsefe ile bilimler arasında ne tür bir ilişki ve karşılıklı etki vardır?

Felsefenin sağlam bilgiler edinmeyi amaç edindiğini, doğru olanı bulup ortaya çıkarmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Ancak, bütün bilimlerin ortak amacının da bu olduğunu biliyoruz. Bilimler de kendi araştırma alanlarında doğruluklara ulaşmak amacını güderler. Demek ki amaç bakımından, felsefe ile bilimler arasında

fark yoktur. (Nitekim, bilimlerin bağımsızlaşıp kendi başlarına ortaya çıkmalarına kadar felsefe, en geniş anlamıyla "akla dayanan bilgi" olarak anlaşılmıştı ve bütün bilimleri kapsıyordu.) Öyleyse fark nerededir? Fark, bilimlerin, ele aldıkları olaylar arasındaki ilişki ve bağıntıları belirtmekle yetinmeleri; felsefenin ise, bu ilişkilerin daha derinine; incelenen alanın köküne, temel ilkelerine yönelmesindedir. Bilim, duyularımızın ve deneylerimizin bize tanıttığı olayların, birbirini "nasıl" izlediğini, hangi yasalar uyarınca ortaya çıktığını belirtmekle ve açıklamakla yetiniyor. Oysa felsefe, bu olayların "ne" olduğunu; kökünü, özünü, temelini bulmaya çalışıyor. Örneğin toplumbilim, toplumsal olaylar arasındaki ilişkiyi, bu olayların ortaya çıkışının hangi yasalara uyduğunu bulmaya yöneliyor. Oysa felsefe, toplumun "ne" olduğunu soruyor. Biyoloji, yaşam (canlılık) olayları; ruhbilim, ruh olayları arasındaki ilişkileri inceliyor. Oysa felsefe, yaşamın ve ruhun "ne" olduğunu soruyor; özünü açıklamaya çalışıyor. Bilimlerin hepsi doğruluğu bulmaya yöneliyor; ama doğruluğun (hakikatin) ne olduğunu yalnızca felsefe araştırıyor. Böylece felsefe, bilimlerin ele almadıkları en genel sorulara cevap vermek istiyor.

Bu açıdan bakınca felsefenin, "bütün varolanların temel ilkelerini ve ilk nedenlerini araştıran bilgi dalı" olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Gerçekten de felsefenin en genel ve yaygın tanımının bu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Descartes şöyle der: "İlk nedenleri ve ilkeleri aramak... Filozof diye adlandırılan kimseler, özellikle, işte bu uğurda çaba harcamış kimselerdir."

Temel ilkeleri ve nedenleri, varlığın tümünde olduğu gibi, sınırlı bir alanda ya da bir bilgi dalmda (örneğin tarihte, sanatta, hukukta) da arayıp ortaya koyabiliriz. Böylece, ele aldığımız alanda, az sayıda ilkeye dayanan genel bir açıklama; yani tarih, sanat ya da hukuk felsefesi yapmış oluruz.

Dikkat edilecek olursa burada felsefeyi, Soru 1'deki gibi sözcük anlamı ve bu anlamın getirdiği tavır (özgür akıl ve düşünceyle doğruya yönelme) ve amaç (eleştiri, doğru yaşamanın ve mutluluğun bulunması) açısından değil; elde etmeye çalıştığı bilginin özelliği ve onu, bir başka bilgi çeşidinden, yani bilimden ayırt eden yanlar açısından tanımladık. Felsefeyi bir bilgi olarak ayırt eden bir başka temel özellik de onun, evreni bir bütün

olarak görmeye, bütünsel bir senteze yönelmesi; parçasal değil, tüm bir açıklama sağlamaya çalışmasıdır. Başka bir deyişle, felsefenin amacı, sınırlı ve birbirinden kopuk bilgileri (bilimlerin sağladığı bilgiler ya da deneyimsel [ampirik] bir temele dayanan geleneksel ve günlük bilgiler böyledir) birleştirmek, bir bütün içinde ilintili duruma getirmektir.

Doğru olanın bulunması gibi ortak bir amaca yönelen felsefe ile bilim arasında, tarih boyunca karşılıklı bir alışveriş ve etkileşme olmuştur kuşkusuz. Özellikle modern doğa bilimlerinin ortaya çıkmasından ve bu bilimlerin felsefeden kesinlikle ayrılmasından önce, felsefe ile bilim arasında daha sıkı bir ilişki ve içiçe geçmişlik durumu vardı. Bu açıdan, o dönemlerde, felsefeden tamamen sıyrılmış bir bilimden ve bilimden tamamen sıyrılmış bir felsefeden söz etmek olanaksızdı. Bu etkileşme ve alışveriş, günümüzde de sürmektedir. Ama bilim ve felsefenin sınırları, eskisine oranla çok daha belirginleştiği için, artık bir içiçe geçme değil, karşılıklı etki söz konusudur.

Özellikle on dokuzuncu yüzyıl başlarından bu yana, felsefe ile bilimin kökten farklı olduğunun düşünülmesi, felsefeyi, evren ve insan konusunda, son sözü söylediğini ileri süren genel açıklamalar yapmaktan çok; zihnin ve düşüncenin, bilginin ve değerlerin ("iyi", "haklı" "güzel" vb.) araştırılmasına ve incelenmesine yöneltti. Böylece, bilgi kuramı, bilim felsefesi, değerler felsefesi ağır bastı. Bu durumda felsefe, bilgi vermekten çok, edinilmiş bilgi (örneğin bilimlerin sağladığı bilgiler) ve insanın vardığı yargılar (değer yargıları) konusunda bir irdeleme ve eleştirme olarak ortaya çıktı. Yani felsefesel düşünmede, zihnin kendi üzerine dönmesi, kendine ve ürünlerine yönelen bir "derin-düşünme" (réflexion") niteliği edinmesi ağır bastı. Felsefe, bilgilerimizin kaynağını (kökenini) ele alıyordu artık; bilgideki kesinlik ilkelerini irdeliyor, bilimlerin temellerini ve yöntemlerini inceliyordu. Ama bilimlerin ilerleyip gelişmelerine, kesin ve evrensel doğruluklar olarak kabul edilen çözümler ortaya koymalarına, alanlarını genişleterek büyümelerine karşılık felsefe, çeşitli biçimlere bürünseler de yine aynı kalan sorunların çerçevesi içinde kapalı kalıyordu. Bu sorunların ayırt edici ortak özelliği, deneyin denetimine sunulamayışlarıydı. Ama bütün bunlara rağmen, fel-

sefenin de kendine özgü bir "ilerleyişi" vardı. Bu ilerleyiş, felsefenin, ele aldığı sorunları sürekli olarak tartışma içinde tutarken, sorunların terimlerini de sürekli olarak "derinleştirmesi"ydi. Gerçi felsefe, olasılık taşıyan bireysel görüşler ortaya koymaktan ileri gidemiyordu ve bu bakımdan sanata benziyordu. Ama bilimlerin ilkelerine ilişkin araştırma ve incelemeleri, bilimlerin parçasal sonuçlarını yani sağladıkları bilgileri bir sentez içinde toplaması dolayısıyla onlara yararlı oluyordu.[1]

Böylece, felsefe ile bilimler arasındaki ilişki ve alışverişi açıklarken, felsefenin bu çerçeve içinde kendine ne gibi bir amaç belirlediğine ve "felsefe" sözcüğünün edindiği anlam çeşitlenmelerine değindik. Dikkat edilecek olursa bu anlam çeşitlenmeleri, gittikçe gelişen, ortak bir yönteme dayanan ve deneyle denetlenen kesin bilgiler veren bilimler karşısında, daha çok tek tek filozofların ürünü olan, doğrulanabilir sağlam bilgiler veremeyen ve farklı biçimlere bürünse de hep başlangıç noktasına dönüyormuş, yani bir ilerleme ve birikim gerçekleştirmiyormuş gibi görünen felsefenin, kendine özgü bir yer bulma; sınırları belli ve bağımsız bir araştırma alanına yerleşme çabasından doğmaktadır.

4. Bilimler, felsefeden ne zaman ayrıldı?

İlkçağda, felsefe ile bilimler arasında kesin bir fark yoktu. Felsefe bütün bilimleri kapsıyordu ve bilimler, genellikle kendi sınırlı ve özel alanlarını; yöntemlerini henüz ortaya koymamışlar, felsefeden ayrılıp bağımsız duruma gelmemişlerdi. Yalnızca geometri ve mekanik bilimi bu açıdan farklılık gösterir. Gerçekten de geometri, Eukleides'in (İÖ III. yüzyıl); mekanik bilimi de Arkhimedes'in (İÖ 287-212) çabalarıyla bağımsızlığa yöneldi. Fizik bilimi, Galileo (1564-1642) ve Newton (1642-1727) tarafından kuruldu. Daha sonra, XVIII. yüzyılda Lavoisier ile kimya, XIX. yüzyılda Claude Bernard ile biyoloji bağımsız bilim durumuna geldi. Ruhbilim ve toplumbilim, insanla ve toplumla ilintili konuları ve sorunları, kendi özel yöntemleriyle incelemeye başladılar. Doğa bilimleri gibi, insan bilimleri de, inceleme konularını

1 Antoine Cournot, *Essai sur les fondements de la Connaissance*, XXI, s. 320.

ölçüye vurup nicel olarak dile getirmeye ve böylece kesin bilgiler ortaya koymaya yöneldiler. Önceki Soru'da açıkladığımız gibi, bilimlerin bu ilerleyişi, bir zamanlar bütün bilgileri kapsayan evrensel bir bilim olarak kabul edilen felsefenin alanını gittikçe daraltti. Bilimlerin, inceledikleri olaylar ve bunların ilişkileri konusunda sağlam ve kesin bilgiler verdikleri, ama felsefenin bu çeşit bilgilere ulaşamadığı ve bundan ötürü artık aşılmış, işe yaramaz bir araştırma tarzı olduğu da ileri sürüldü. Hele felsefenin, evren, Tanrı ve insan ruhu konusunda bilgi vermeye çalışan bölümünün yani "metafizik"in bilgi bakımından hiçbir değer taşımadığı söylendi. (Felsefenin, bu durum karşısında, kendine özgü bir araştırma alanı ve varlığını haklı çıkaracak bir etkinlik bulmak amacıyla derlenip toplandığını ve felsefe sözcüğünün zamanla nasıl farklı anlamlar edindiğini bir önceki Soru'da gördük.)

5. Metafizik nedir?

Metafizik, felsefenin belirli bir bölümüdür. Bu bölümde, "Varlık nedir?", "Bir dış dünya var mıdır?", "Beden ile ruh arasındaki ilişkiler nelerdir?", "Tanrı var mıdır?", "Ruh ölümlü müdür, ölümsüz müdür?" gibi sorulara cevaplar aranır. Ayrıca, bilginin nereden geldiği, neleri bilebileceğimiz de araştırılır. Ama metafizikteki asıl araştırma konuları, evren, Tanrı ve ruhtur.

Filozoflar tarih boyunca, metafizik sözcüğüne farklı anlamlar verdiler; metafizikten yana oldular ya da onu eleştirdiler ve yerdiler.

Metafizik sözcüğü, ilk olarak İsa'dan önce birinci yüzyılda, Rodoslu Andronikos tarafından ortaya atıldı. Andronikos, büyük Yunan filozofu Aristoteles'in (İÖ 384-322), yazılarını biraraya getirdiği zaman, fiziğe ilişkin bölümden sonraki yazılara, "metafizik", yani "fizikten - sonra - gelen", ya da "fizikötesi" adını verdi. Aristoteles'in bu yapıtında incelediği konular daha sonra, metafiziğin konuları olarak kabul edildi. Metafizik konular deyince, duyularımızı ve algılarımızı aşan konular, anlaşıldı. Aristoteles, bu yapıtında incelenen konulara "ilk felsefe" diyordu. İlk felsefe, yani metafizik, "varlığı, varlık olarak" inceliyor;

genel olarak var olmanın koşullarını, kaç çeşit "neden"den söz edilebileceğini, varolanların en üst katında bulunan yetkin varlığı yani Tanrıyı ele alıyor ve açıklıyordu. Ortaçağın sonuna kadar, felsefenin temel bölümünü metafizik oluşturdu.

Bilimlerin ilerlemesiyle, felsefe içinde de metafiziğe karşı olumsuz ve eleştirici bir tavır ortaya çıktı. Duyularımızı ve algılarımızı aşan konuları inceleyen metafiziğin, sağlam bilgiler veremeyeceği ileri sürüldü. Her şeyden önce, bilgilerimizin kaynağının, ortaya çıkabilme koşullarının, değerinin (geçerliğinin) araştırılması gerektiği ileri sürüldü. Böylece, daha önceki Soru'larda da açıkladığımız gibi, felsefede, metafiziğe oranla "bilgi kuramı" ağır bastı. Giderek, felsefe eleştirici bir tutum benimsedi ve ilkçağda felsefe (philosophia) sözcüğünün taşıdığı ilk anlama, yani doğruyu arama, hazır çözüm ve açıklamalarla yetinmeme tutumuna, yeniden ama başka bir düzeyde, bir kere daha dönüldü. İleride, felsefe tarihini kısaca gözden geçirirken, çeşitli filozofların hem metafizik alanında, hem felsefenin öteki dallarında, hem de metafizik düşüncenin eleştirilmesi konusunda getirdikleri çözümleri topluca göreceğiz.

6. Felsefe ne gibi bölümlere ayrılır?

Ele aldığı ve işlediği konular göz önünde tutularak, felsefe çeşitli bölümlere ayrılmıştır. Örneğin, liselerdeki felsefe öğretiminde, genellikle, beş ayrı dalın birbirinden ayrıldığını görürüz. Bunlar; metafizik, mantık, bilgi kuramı, etik (ahlak felsefesi) ve estetiktir ("güzel"i ve sanatı konu alan felsefe). Kimi zaman ruhbilim de felsefe çerçevesi içinde yer alır; kimi zaman da, tıpkı mantık gibi, bağımsız bir bilim olarak görülür ve felsefeden ayrı öğretilir. Gerçekten de mantık, günümüzde, düşüncenin, içeriğini bir yana bırakarak sadece biçimini (formunu) inceleyen "formel mantık"; bilimlerin yönteminin ilkelerini ve kurallarını ele alan "yöntembilim" ve yüzyılımızda yaygın ve etkili olan "matematik mantık" ya da "lojistik" gibi bölümleriyle, felsefeden bağımsız bir bilgi kolu durumuna gelmiştir (ruhbilim için de aynı şey söylenebilir). Felsefe, mantığın kendisini kapsamaz

ama, dayandığı ilkeleri bilgi kuramı ya da mantık felsefesi çerçevesi içinde inceleyebilir. Böylece yukarıdaki bölümleme, şu biçime giriyor: Metafizik, bilgi kuramı, etik, estetik. Ama öğretim alanında, kesin bir bölümlere ayırmadan söz edilemez; ülkelere ve öğretim anlayışına göre, farklı bölümlemeler ortaya çıkar.

Bir başka bölümleme, felsefeyi, genel olarak varlığın ne olduğunu araştıran "ontoloji"ye (varlıkbilim); bilgiyi ve doğruluğu inceleyen "gnoseoloji"ye ve "iyi", "kötü", "güzel", "haklı" gibi değerleri inceleyen "aksiyoloji"ye ("değerler felsefesi") ayırır.

Bir başka bölümlemede, felsefe ikiye ayrılır. Bu bölümlerin birincisi, "sistematik felsefe"dir. Burada metafizik ya da varlıkbilim (ontoloji), mantık, bilgi kuramı, ahlak felsefesi, sanat felsefesi, tarih felsefesi, toplum felsefesi, kültür felsefesi, dil felsefesi, din felsefesi, doğa felsefesi ve benzerleri yer alır. İkinci bölüm ise, filozofların yaşamlarını ve öğretilerini, felsefe dönemlerini ve akımlarını, felsefe sorunlarını tarihsel art arda gelişleri içinde ele alan "felsefe tarihi"dir.

Çeşitli açılardan yapılan bu bölümlemelerin altında, felsefesel düşüncenin özünün bulunduğunu ve bölümlerin hepsinde, ortak noktayı bu özün oluşturduğunu unutmamak gerekir.

7. 'Felsefe' ve 'feylesof' (filozof) sözcükleri dilimizde hangi anlamlara gelir?

"Felsefe yapmak" ya da "felsefe" günlük dilimizde, "derin ve anlaşılması güç sözler söylemek" demektir. Çoğunlukla, alaycı ve küçük düşürücü bir anlamda kullanılır. Yani boş ve anlaşılmaz şeyler söylemek; "safsata" ya da "mugalata" yapmak anlamına gelir. "Feylesof" sözcüğü ise, "felsefeyle uğraşan kimse"den başka, "dünyayı umursamayan kişi" ve "dinsiz" demektir. İkinci anlamda, Yunanca *sophia* yani "bilgelik" kavramının kalıntılarını görmek olanaklıdır. *Philosophos*'un (filozof), "yaygın düşün ve değerleri eleştiren, kendine özgü bir yaşam biçimi bulmaya yönelen bilge insan" anlamına geldiğini Soru 1'de belirtmiştik. "Umursamazlık"ta, yine Yunancadaki kökün "dünya işlerine ve değerlerine önem vermeyen kimse" anlamı da vardır; yani ka-

bullenilmiş düşünceleri ve değerleri çoğunlukla önemsemeyen bir insan tipidir "feylesof". "Dinsiz" anlamında ise, feylesofun, inanca değil akla ve özgür düşünceye önem vermesi dile getiriliyor. Böylece, Arapçadan dilimize geçen felsefe ve feylesof sözcüklerinin pek olumlu bir biçimde yorumlanmamakla birlikte, Yunanca kökteki anlamları taşıdığını görüyoruz.

Kültür dili olarak Osmanlıcada, felsefenin, bu anlamların yanısıra, "ilk nedenleri ve ilkeleri araştıran bilgi dalı", "bir bilim alanının ana ilkelerinin incelenmesi ve açıklanması", "büyük filozofların ortaya koydukları öğretiler" gibi anlamlar kapsadığını görüyoruz. Ayrıca, İslam düşüncesi doğrultusunda, Osmanlıcada, filozoflara, "felâsife" dendiği gibi "hükemâ" yani "hakîmler" (bilgeler) de deniyordu. Osmanlıcada "hikmet" felsefeden daha geniş kapsamlıydı ve "gizli ve bilinmeyen nokta", "neden", "ahlaka ilişkin kısa söz" anlamına geliyordu. Bu açıdan, "hakîm" yani "hikmet sahibi" de varlığın ve yaşamın gizli nedenlerini kavramış "bilge kişi" anlamına geliyordu.

Bugünkü kültür dilimizde, felsefe sözcüğü, daha önceki Soru'larda açıkladığımız anlamları kapsar. Yani hem kök anlamını (akıl ve özgür düşünceyle doğruya, iyiye yönelme; sınama ve eleştirme), hem de göz önünde tuttuğu bilgi türünü (varlığın ve bilginin ilk neden ve ilkelerini ortaya koyma; bütünsel bir açıklama verme) dile getirir.* Ayrıca bir filozofun ya da bir akı-

* Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlük*'ünde (1959), "Felsefe" şöyle tanımlanmış: "Madde ve yaşamayı ve bunların acun, toplum, ruh gibi türlü belirtilerini neden, ilke, erek bakımından inceleyen zihin çalışması ve bu çalışmanın verimi". Bu tanımda, "acun, toplum, ruh gibi türlü belirtilerin", maddenin belirtileri olduğu, yani maddeden kaynaklandığı söyleniyor. Oysa böyle bir ileri sürüşü, ancak maddeci felsefeyi benimseyenler kabul edebilirler; idealistler ve ruhçular ise reddederler. Demek ki, *Sözlük*'teki tanım, felsefenin tümünü değil, sadece belli bir çığırını, tek ve belirli bir felsefe anlayışını kapsıyor. Ayrıca tanımda, "acun, toplum, ruh gibi belirtilerin", "yaşama"nın belirtileri olduğu da söyleniyor. "Yaşama"nın, "acun"a nasıl kaynaklık ettiğini; "acunun" nasıl olup da onun bir belirtisi olduğunu anlamak hayli güç. Hele "yaşama" sözcüğü, yine *Sözlük*'te tanımlandığı anlam içinde göz önüne alınınca, yani "yaşamak eylemi" ve "canlı varlıkların, bulundukları çevrenin her türlü zorluğu karşısında yaşayabilmek için yaptıkları aralıksız didinme" olarak anlaşılınca, karşımıza anlamsız bir tanımlama çıkıyor. Ne var ki, bütün bunlara karşılık okur, Prof. Bedia Akarsu'nun yine aynı Kurum tarafından yayımlanan *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde, "felsefe"nin, kültür dilimizde taşıdığı genel anlamı ve çeşitli anlam ayırımlarını sağlam ve apaçık bir biçimde tanımlanmış olarak bulacaktır.

mın ve çağın "felsefi öğretisi" ve son olarak da "felsefe dersi" anlamlarına gelir.

8. Günümüzde felsefenin anlamı ve önemi nedir?

Felsefe sözcüğünün, dil açısından taşıdığı kök anlamı ele alarak, "bilgiyi ve bilgeliği sevmek; doğruluğu (hakikati) araştırmak, özgür düşünce ve eleştirmeyle, sağlam bilgilere ulaşıp eylemlerimizi bunlara göre düzenlemek ve gerçekleştirmek" demek olduğunu belirttik. Felsefenin yalnızca soyut ve kuru bilgi değil, doğru yaşama ve mutluluğa ulaşma çabası olduğunu belirttik. Bir bilgi dalı olarak felsefenin, evren, Tanrı, insan ruhu ve insanın yazgısı gibi konulara ilişkin genel ve bütünsel bir bilgi vermeye yöneldiğini; ilk nedenleri ve ilkeleri araştırdığını söyledik. Metafizik adı altında, bu en genel ve derin konuları ele aldığını belirttik. Bilimlerin gelişerek, kendi alanlarında, bir zamanlar felsefenin sunduğu açıklamalardan çok daha sağlam ve denetlenebilir bilgiler verdiğini ve bundan ötürü, felsefenin, insan zihnine ve ürünlerine yönelerek, bilgiyi ve değer yargılarını, araştırmasının ağırlık noktası yaptığı üzerinde durduk. Felsefenin, yeniden eleştirici bir derin-düşünmeye kaydığını; bilimlerle yeni bir işbirliğine girdiğini; onların verdiği bilgilere dayanarak yine de genel bir varlık tablosu çizmeye, kapsayıcı bir açıklama yapmaya yöneldiğini ileri sürdük. Böylece felsefenin, bütün çağlarda hem elde edilmiş bilgiler, hem de kendisi konusunda daha eleştirel, daha açık ve bilinçli bir kavrayışa ulaşmaya yönelen bir çaba olduğunu anlatmak istedik.

Gerçekten de, felsefenin özü ve ölümsüz yanı, tarih boyuncu kurulup zamanla ve koşullar değiştikçe yıkılan felsefe sistemlerinde değil, bu sistemleri yaratan çaba ve yöneliştedir. Felsefe, yeni gerçeklere açık olan, onları irdeleyen ve eleştiren; her konuyu kökünden ele alarak aydınlığa kavuşturmak isteyen derinlemesine düşüncenin çabasıdır. Başka bir deyişle, varlığın tümü gibi, felsefenin bulguları ve açıklamaları da sürekli olarak ortaya çıkan, değişikliğe uğrayan, bir bölümü ortadan kalkan ve bir bölümü bir başka biçimde varlığını sürdüren şeylerdir.

Ama bütün bu değişmenin altında, süregelen ve kalan bir şey de vardır. Bu kalan şey, son sözü söylediklerini ileri süren çeşitli felsefe sistemlerini yaratarak ilerleyen ve sürekli bir eleştiriyle, kendi kendini daha fazla açıklığa ve bilince kavuşturan insan düşüncesidir; bilgileri, yaratıları, umutları, özlemleri üzerinde sürekli olarak derinleşen insanoğlunun düşünsel çabasıdır. Felsefe tarihini kısaca gözden geçirirken, bu sürekli eleştirme, derinleşme, bilinçlenme ve özgürleşme çabasını göreceğiz. Bu süreklilik dolayısıyla, felsefe, her zamanki önemini, bugün de çok daha yoğunlaşmış olarak korumaktadır.

II. BÖLÜM

İLKÇAĞDA FELSEFE

9. Bugünkü anlamıyla felsefe, nerede ve nasıl başladı?

Felsefeye ve düşünce tarihine ilişkin bugünkü bilgilerimiz, felsefenin eski Yunanistan'da başlamış olduğunu söylememizi gerektiriyor. Gerçekten de felsefenin cevap vermeye çalıştığı "Evrenin kaynağı ve temeli nedir?", "İnsan yaşamının anlamı ve amacı nerededir?" gibi sorulara, akla dayanarak karşılık bulmaya çalışan ilk düşünürlere, eski Yunanistan'da rastlıyoruz. Bu düşünürler, mitosların (efsanelerin) ve dinlerin bu çeşit sorulara verdikleri cevaplarla yetinmemişler; akla ve kavramlara dayanan felsefesel-bilimsel karşılıklar bulmaya çalışmışlardı. İster Çin'den, Hindistan'dan, Ön Asya'dan, ister Yunanistan'dan kaynaklanmış olsun, mitoslar, bu çeşit sorulara cevap verirken dinsel düşüncenin kendine özgü özelliklerinden kurtulamıyorlardı. Mitoslarda ele alınan en genel sorulara (örneğin, "Evrenin kaynağı nedir?" sorusu) verilen karşılıklar inanca dayanıyor; inanç üzerinde temelleniyordu. Başka bir deyişle, mitoslarda, akla dayanan özgür düşüncenin işleyişi görülmüyordu. Üstelik mitoslarda, kavramlar değil imgeler (imajlar) ağır basıyordu. Yani sundukları açıklamaların temelinde, kavramlar (genel ve soyut düşünceler) değil, somut varlıklar ve bunların insan zihnindeki yansıları (tasarımları) yer alıyordu. Demek ki mitoslar, insan gibi tasarladıkları (insan suretinde ve kişi olarak kavradıkları) bazı güçleri, yani çeşitli tanrıları işin içine sokarak, evrenin ve insanoğlunun ortaya çıkışını açıklamaya çalışıyorlardı. Evrenin kaynağında (kökünde) "ne vardır?" diye sormuyorlardı; "kim vardır?" diye soruyorlardı. Mitoslar, evreni ve tüm doğa olaylarını, kişi olarak tasarlanan ve inanç konusu olan güçlerle açıklama çabasından başka şey değildi.

Örneğin Türk mitolojisi, evrenin yaratılışını şöyle açıklıyordu: "Daha gök ve yer yaratılmadan önce her şey sudan ibaretti. Ne toprak, ne güneş, ne de ay vardı. Bütün tanrıların en büyüğü, her varlığın başlangıcı ve insanoğlunun atası Tanrı Kara-Han, önce kendisine benzer bir mahluk yarattı ve ismine Kişi dedi. Kara-Han ve Kişi, iki siyah kaz gibi rahatça, su üzerinde uçuşuyorlardı. Fakat Kişi, bu mutlu dinginlikten memnun değildi. O, Kara-Han'dan daha yükseğe uçmak istiyordu."[2]

İşte felsefe, Türkistan'da, Çin'de, Hindistan'da, Mısır'da, eski Yunanistan'da ve başka birçok yerde örneklerine bol bol rastladığımız imgeye dayanan bu mitosçu düşüncenin eleştirilmesinden ve imgelerin ya da tasarımların yerine, inanca değil, akla dayanan felsefesel-bilimsel kavramların ve açıklamaların konmaya çalışılmasından doğmuştur. Demek ki felsefe, dinlere kaynaklık etmiş olan ve özü bakımından dinden farklı olmayan mitosların aşılmasıyla; evrenin kaynağı ve insan yaşamının anlamı gibi en genel sorunlara, dinsel düşüncenin etkisinden sıyrılarak kavramlarla ve akıl yürütmeyle cevap verme çabasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu türden ilk cevaplara ise yukarıda belirttiğimiz gibi eski Yunanistan'da rastlıyoruz.[3]

10. Eski Yunan'dan önce felsefesel ve bilimsel düşünce kesinlikle yok muydu?

Eski Çin, Hint ve İran dinlerinde ve mitoslarında hem doğa, hem de insan yaşamı konusunda derin felsefesel düşünceler bulunduğu bir gerçektir. Hatta Çin ve İran dinlerinde, varlıkları ve olayları karşıtlıklarla ve birbiriyle çatışan gerçeklerle açıklama eğilimi de görülüyor. Yani eski doğu düşüncesinde, diyalektik görüşe benzer ilkel bir düşünüşe rastlandığı bile söylenebilir.[4] Her ne olursa olsun, burada dikkatimizi çeken nokta, felsefesel düşünceye oranla din düşüncesinin ağır basmasıdır. Başka bir deyişle, eski doğu düşüncesinde felsefe, dinden tamamen sıy-

2 Behçet Necatigil, *100 Soruda Mitolojya*, s. 16, K Kitaplığı, 2002.
3 Prof. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Bölüm I, Remzi Kitabevi, 1999.
4 Bkz. S. Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Birinci Bölüm, Sosyal Yayınlar, 1993.

rılarak bağımsızlığını elde edememiş ve kendini yalnızca akla ve mantığa dayanan özgür bir araştırma olarak ortaya koyamamıştır. Oysa eski Yunan düşünürleri, bazı felsefesel düşünceleri olduğu gibi bazı bilgileri de doğudan ya da başka yerden aldıkları halde, bambaşka bir biçimde işlemiş, geliştirmiş ve düzenlemişlerdi. Örneğin eski Mısır'da geometri, Nil Irmağı'nın belli zamanlarda doğurduğu taşkınları önlemek ve bu amaçla kanallar açmak zorunluğundan doğmuştu. Yani, pratik bir amacı göz önünde tutuyordu. Ve bu pratik amaçlardan hiçbir zaman sıyrılamamış, bağımsız ve derli toplu yani sistemli bir bilgi haline gelememişti; bölük pörçük kalmıştı. Oysa Yunan düşünürleri ve özellikle Eukleides, yalnızca teknik ve pratik özellik taşıyan bu bilgileri, sistemli ve kuramsal (teorik) bir bilim (geometri bilimi) durumuna getirmeyi başardılar. Aynı şeyi, Babillilerin dinsel amaçları gözetmekten doğan astronomileri için de söyleyebiliriz. Bu bilgi dalı da eski Yunan düşünürlerinin ve bilginlerinin elinde, derli toplu, düzenli ve yalnızca pratik amaçlara değil kuramsal amaçlara da yönelen, yani bilmek için bilmek isteğine cevap veren bir bilim durumuna geldi. Yunan düşünürleri, din ve mitoslarda, dağmık ve birbiriyle ilintisiz durumda bulunan; imgelerle ya da simgelerle (sembollerle) dile getirilmiş olan felsefesel düşünceleri de mantıksal ilintilerle birbirine bağlanmış, amacını kendi içinde taşıyan bağımsız ve kuramsal bir bilgi durumuna getirmeye çalıştılar. Felsefeyi, yalnızca dine ya da pratik amaçlara yararlı bir çaba olarak değil, doğruluğu (hakikati) salt doğruluk olduğu için arayıp bulmaya çalışan bir çaba olarak benimsediler. Bundan ötürü "bilgi ve bilgelik sever" düşünür tipine, yani bilimsel açıklamalar yapmaya çalışan özgür düşünceli filozofa da ilk olarak eski Yunanistan'da rastlıyoruz.[5]

11. İlkçağ felsefesi hangi bölümlere ayrılır?

İlkçağ, İsa'dan önce dördüncü binyıldan, İsa'dan sonra beşinci yüzyılın sonlarına kadar uzanan tarih süresini kapsar. İlkçağda bugünkü anlamıyla felsefenin, eski Yunanistan'da ortaya

5 Bkz. Prof. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Bölüm I, Remzi Kitabevi, 1999.

çıktığını söyledik. Felsefenin ilkçağ tarihi, İsa'dan önce sekizinci yüzyıldan İsa'dan sonra beşinci yüzyıla kadar uzanıyor. Felsefe tarihinin bu başlangıç dönemi, "Antik felsefe" diye de adlandırılır. Öyleyse, Antik felsefe içinde hem eski Yunan, hem de Roma felsefesinin ele alınması gerekir. Ne var ki Romalılar, eski Yunan felsefe düşüncesine köklü ve büyük değişiklikler getirememişlerdi. Bundan ötürü, bu kitapta vermeye çalıştığımız felsefe tarihi özetinde, Roma felsefesine değinilmekle birlikte, ağırlık noktasını eski Yunan felsefesi tarihi oluşturacak.

Antik felsefe ya da İlkçağ felsefesi, kabaca şu bölümlere ayrılır: 1. Sokrates öncesi filozoflar çağı: Sokrates'ten önce yaşamış bütün filozoflar bu dönemde yer alır; 2. Klasik felsefe çağı: Bu çağı, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi üç büyük filozof temsil eder; 3. Helenistik çağ: Aristoteles'in ölümünden (İÖ 322), İsa'nın doğuşuna kadar uzanan süre; 4. Roma çağı: İsa'nın doğuşu ile beşinci yüzyılın sonları arasındaki dönem.

Antik felsefenin ilk döneminde ele alınan temel soru, evrenin kaynağı, doğanın nereden geldiği, varolanların nereden ve nasıl türediği sorusudur. Bu ilk dönemde, Yunan felsefesi, doğaya yönelmiş olan ve doğanın sırlarını açığa vurmaya çalışan bir düşünce çabasıdır. Bundan ötürü, "doğa felsefesi" diye de adlandırılır. İkinci dönemde, Sofistler ve özellikle Sokrates ile birlikte, "İnsan nedir?" sorusunun ve ahlak sorunlarının önem kazandığını görürüz. Böylece felsefesel düşüncenin nesnesi, yani yöneldiği ve incelediği konu, doğadan insana; insan yaşamına, iyilik ve mutluluk gibi değerlere kayar. Yani bu dönemde bir tür "insan felsefesi" ağır basar. Yine aynı dönemde, Platon ve Aristoteles ile birlikte, felsefe hem insanın, hem doğanın kavranılmasına yönelir; çağın bütün bilgilerini kuşatmak, senteze (bireşime) ulaşmak amacını güder. Üçüncü dönemde ise stoacılık, Epikurosçuluk ve kuşkuculuk akımlarıyla felsefenin, "Ahlaklı (erdemli) yaşam nedir?" ve özellikle "İnsanın mutluluğu nerededir?" sorusuna yöneldiğini görüyoruz. Dördüncü dönemde, bir önceki dönemin ortaya attığı sorunlar üzerinde durulması ve bunun yanısıra, felsefe ile Hıristiyanlık inancının karşı karşıya gelmesi söz konusudur.

12. İlk filozoflar kimlerdi ve nerede yetiştiler?

Sokrates öncesi çağın ve felsefe tarihinin ilk filozofları olan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'e geçmeden önce, evrenin ve tanrıların ortaya çıkışına ve ahlaksal konulara değinmiş bazı ozan-düşünürlerden ve bilgelerden kısaca söz etmek gerekecek. Bunların yapıtları ve sözleri, mitosçu düşünce ile doğa üzerine düşünen ilk filozofların görüşleri arasında bir bağ oluşturmuş; bir geçit ödevi görmüştür.

Ozan-düşünürlerin yapıtları *thegonia* (tanrıların doğuşu) ve "kosmogonia" (evrenin doğuşu) adlarını taşır. Bildiğimiz en eski thegonia yazarı Hesiodos'tur (İÖ 700 yılları). Tanrıları işe karıştırmadan ve görüp öğrendiklerine dayanarak varolanları açıklamaya çalışan bu ozan, başlangıçta bir boşluğun (Khaos) bulunduğunu; bunun yanında "analar-anası Toprak" ile tanrı Eros'un yer aldığını söylüyor. Khaos ile, doğurucu ilke Toprak ve doğurtucu ilke Eros'tan, tanrılar ve bütün öteki varolanlar türüyor. Syros'lu Pherekydes'in (İÖ 550 yılları) de düzyazıyla bu tür bir yapıt verdiğini biliyoruz.[6]

Ahlaksal konulara değinen özdeyişler, öğütler ve kurallar ortaya koyan ilk Yunan düşünürleri ise "Yedi Bilgeler" diye tanınır. Kim oldukları kesin olarak saptanamamakla birlikte, Yedi Bilgeler olarak en çok Atinalı Solon'un, Lindos'lu Kleobulos'un, Ispartalı Khilon'un, Miletos'lu Thales'in, Lesbos'lu Pittakos'un, Priene'li Bias'ın ve Korinthos'lu Periandros'un adları anılır. Hesiodos da *İşler ve Günler* adlı yapıtında, ahlak konularını ele alır. Bilgelerin öğütlerine örnek olarak şunları gösterebiliriz: "Hiçbir şeyde aşırı olma" (Solon); "Kendini bil", (Khilon); "Yaptığını düşün. Çok dinle, yerinde konuş" (Bias); "Yasaların eski, yemeğin taze olsun" (Perlandros); "Kendine kötülük hazırlar, başkalarına kötülük hazırlayan" (Hesiodos).[7]

Evren, tanrılar ve ahlak üzerinde düşünen ama din ve mitos öğelerinden tam anlamıyla yine de sıyrılamayan bu ozan ve bilgelerin temsil ettiği geçiş döneminden sonra ilk filozofların, yani Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in ortaya çıktığını

6 Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. S. Baydur, s. 6, Sosyal Yayınlar, 1994.
7 Walther Kranz, age., s. 24

görüyoruz. Bu üç filozof da, İzmir'in güneyinde bulunan Miletos'ta yetiştiler. O çağlarda Miletos, Yunanistan yönetimindeki İonia'nın yani İzmir-Söke bölgesinin kıyı kentlerinden biriydi.

Sözünü ettiğimiz üç filozof da, bütün varlıkların temelinde bulunan ve onlara kaynaklık eden "anamadde"nin ya da "temel varlığın" ne olduğunu bulmaya çalıştılar. Evrende, birbirinden farklı sonsuz sayıda varolan bulunduğunu görüyorlardı. Acaba bütün bu varolanların, bu çokluğun temeli, kaynağı ve ilkesi neydi? Bunlar hangi ilk ve tek varlıktan (birlikten) türemişti?

Aşağı yukarı İÖ 625-545 yılları arasında yaşadığı sanılan Thales, bu anamaddenin, "su" olduğunu söyledi. Çağının bilgilerini öğrenmiş olan Thales, özellikle gökyüzünde ve yeryüzünde ortaya çıkan olayları açıklamaya çalışmış ve bu olaylarda suyun çok önemli bir rol oynadığını görmüştü. Bundan ötürü varolanların oluşumunda ve çeşitli olayların kaynağında değişmez bir anamadde olarak suyun bulunduğunu ileri sürdü. Varolanlar, bu anamaddeden türüyor ve sonunda yine ona dönüyordu. Demek ki Thales, evrendeki cisimleri ve olayları önce gözleyip inceliyor, daha sonra akıl ve mantık yoluyla bunları genel bir ilkeye bağlıyor ve bu genel ilkeyle açıklıyordu. Bu çabasından ötürü Thales, filozofların ilki sayıldı ve felsefe tarihinin başında yer aldı.

Anaksimandros (İÖ 611-545) ise varolanların kaynağında ve temelinde, "sınırsız ve sonsuz bir ilk madde" bulunduğunu söyledi. Anamadde, sınırsız ve sonsuz bir yaratıcılık gösteriyordu; bundan ötürü, kendisinin de sınırsız ve sonsuz olması gerekliydi. Bütün evrenin kaynağı ve sonu olan bu anamaddeye Anaksimandros, *Apeiron* ("sınırlolmayan") adını verir. Dikkat edilecek olursa Anaksimandros, Thales'in yaptığı gibi, somut ve sonlu bir maddeyi, yani suyu anamadde olarak kabul etmiyor. Çünkü su, öteki maddelerden türemekte ya da öteki maddelere dönüşmektedir. Örneğin katı bir cisim, su haline gelmekte ya da su, katı bir cisme dönüşmektedir. Bundan ötürü su, sınırlıdır. Oysa anamaddenin sınırsız olması gereklidir. Anaksimandros'un bu düşüncesi, Thales'in düşüncesine oranla büyük bir ilerlemedir. Çünkü Anaksimandros'ta, çeşitli somut cisimlerin, soyut, sınırsız ve sonsuz bir varlık kavramı ile açıklandığını görüyoruz. Bu

kavramsal açıklama, felsefesel düşüncenin ilerlemesi yönünde ileri atılmış çok önemli bir adımdı.

Anaksimenes (İÖ 585-525) de, anamaddenin, "hava" olduğunu ileri sürüyor ve "bir hava (soluk) olan ruhumuz, bizi nasıl bir bütün olarak ayakta tutuyorsa, soluk ve hava da, tüm evreni öylece sarıp tutar" diyordu.[8] Anaksimandros'un, evrenin kaynağını açıklarken, Thales'e oranla çok daha soyut bir kavramı *(Apeiron)* ileri sürdüğünü ve bundan ötürü, felsefesel düşünce bakımından büyük bir ilerleme gerçekleştirdiğini söyledik. Oysa Anaksimenes'in, yeniden somut bir varlığa yani "hava"ya döndüğünü görüyoruz. Anaksimandros'un öğrencisi olduğu halde bu filozof, varolanların temelinde havanın bulunduğunu söyleyerek, Thales'in ilkel açıklamasına yaklaşıyor. Bununla birlikte Anaksimenes'in de felsefesel düşüncenin ilerlemesine iki bakımdan katkıda bulunduğunu belirtmeliyiz. Bunların birincisi, Anaksimenes'in "ruh" kavramını ilk olarak ortaya atmasıdır. Filozof, bir hava (soluk) olarak gördüğü ruhun, canlı bir şey olduğunu düşünmüş ve böylece onun, bedeni, dağılmaktan ve cansız bir madde haline gelmekten kurtardığını; etkileyici ve düzenleyici bir ilke olduğunu söylemiştir. Canlı, etkileyici, düzenleyici ve toparlayıcı bir ilke olarak "ruh" kavramının, felsefe tarihinin daha sonraki aşamalarında büyük bir önemle ele alındığını göreceğiz.

Anaksimenes'in felsefesel düşünceye getirdiği ikinci yenilik, anamaddenin nasıl değişikliğe uğradığı ve birçok varlığı nasıl ortaya çıkardığı sorusu üzerinde durmasıdır. Thales, canlı madde ile cansız madde arasında bir ayırım yapmıyordu. Onun gözünde anamadde, kendiliğinden değişen canlı bir varlıktı. (Maddenin canlı olarak düşünülmesine "hylozoizm" denir. Bu görüş ile felsefe tarihinde daha sonra ortaya çıkan ve ruha karşıt olarak düşünülen "madde" kavramı ve "maddecilik" görüşü arasında büyük fark vardır.) Bu ayırımı ilk olarak ortaya koyan Anaksimenes, anamaddenin hem kendisiyle özdeş kalıp, hem de çeşitli görünüşlere bürünerek, değişik biçimlerde nasıl ortaya çıktığını sordu. Bu soru, evrendeki değişiklikler ve "oluş" üzerine bağımsız bir sorun olarak dikkati çekmesi bakımından önem

8 John Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 73, Meridian Library.

taşıyordu. Filozof, havanın çeşitli derecelerde yoğunlaşması ve gevşemesi sonucunda; ateş, rüzgar, bulutlar, su, toprak ve taşların ortaya çıktığını söyleyerek, bu sorunu çözmeye çalıştı.

13. Pythagoras'çıların anamadde konusundaki görüşleri nelerdi?

İlkçağ felsefesinin başlangıçlarında yer alan bir başka Yunan filozofu da, evrenin ve varolanların kaynağının, yani anamaddenin ne olduğunu sormuş ve buna "sayılar" diye cevap vermişti. Bu filozof, Sisam Adası'nda doğan, daha sonra Güney İtalya'ya göç ederek Kroton kentinde yaşayan Pythagoras'tı (İÖ 585-500). Gizli bir din tarikatının da kurucusu olan bu filozofun düşünceleri, tarikata bağlı kimseler tarafından benimsenmiş ve savunulmuş olduğu için, "Pythagoras felsefesi"nden çok, Pythagorasçılıktan söz edilir. Bu akıma göre, var olan her şeyde bir uyum (ahenk) ve oran vardır. Tarikatın dinsel kurallarına sıkı sıkıya uyan Pythagorasçılar, tensel zevklerden el etek çekerek disiplinli bir yaşam sürüyorlardı. Bu arada, özellikle matematik ve müzikle ilgilendiler. Pythagoras, kendi yaptığı incelemelere dayanarak, bir çalgı telinin uzunluğu değiştirildiği zaman, çıkardığı sesin perdesinin de değiştiği ve bu ikisi arasında belli bir oran bulunduğu sonucuna vardı. Böylece, matematik ile müzik arasında bir ilinti de kurmuş oluyordu. Pythagorasçılar, bütün gökcisimlerinin ve kürelerin, ateşten yapılmış bir merkez (güneş) çevresinde ve belirli yörüngeler çizerek döndüklerini de ileri sürdüler. Cisimlerin kapladığı yeri, büyüklüklerini, biçimlerini ve aralarındaki uzaklıkları, birtakım sayılar olarak düşündüler. Varolanların biçimlerini ve oranlarını, sayılarla dile getirmenin ya da sayılara indirgemenin olanaklı olduğuna inandılar. Herhangi bir nesne, belli bir biçime bürünmeden varolamayacağına ve biçim de sayı olduğuna göre, sayıları, bu nesnelerin temel ilkesi yani anamaddesi olarak kabul etmek gerekiyordu. Demek ki varolan her şeyin temelinde sayılar vardı.[9] Ama Pythagorasçılar, sayıları, düşüncemizin ürünü olan soyut

9 Albert Schwegler, *A History of Philosophy*, s. 30-31, New York, 1899.

varlıklar olarak görmüyorlardı. Bundan ötürü, onların anamaddesi de tam anlamıyla soyut bir ilke değildi. Onların gözünde sayılar, maddesel bir yanı olan ve cisimlere benzeyen temel gerçeklerdi. Varolanlar, bu temel ilkelerden (sayılardan) türemişti. Ne var ki, varlığın temelinde sayıların ve nicel oranların bulunduğunu ileri sürmeleri, felsefesel düşünce bakımından önemli bir yenilikti. Böylece varlığı, matematik açıdan incelemenin ve dile getirmenin ilk örneği verilmiş oluyordu. Pythagorasçıların, bedenden ayrılan ruhun, başka insan ve hayvan bedenlerine geçebildiğini ileri süren "ruhgöçü" düşüncesi de daha sonra felsefede etki gösterdi.

14. Bugünkü anlamda diyalektik görüşü ilk kim ortaya attı?

Miletos'lu filozoflar, evrendeki bütün varolanların temelinde bulunan ve değişmeyen anamaddeyi aramışlardı. Gerçi Anaksimenes, bu anamaddenin, çeşitli varlıklar haline nasıl geldiğini sorarak değişme ve oluş sorununa dikkati çekmişti; ama Miletos'lu filozofların asıl aradıkları, evrenin içinde değişip duran şey değil, değişmeyen ve temeli oluşturan şeydi, yani varlığın tözüydü (cevheriydi). Pythagorasçılar da aynı arayışa yöneldikleri için, Miletos'lulardan pek farklı bir düşünce doğrultusu ortaya koymamışlardı. Bu filozofların görüşlerine karşıt olarak Herakleitos (İÖ 540-480), evrende temel olan şeyin, varolanların kaynağında bulunan ve değişmeyen bir töz değil; değişmenin, akışın ve oluşun kendisi olduğunu ileri sürdü. Miletos'a yakın Ephesos kentinde doğan bu filozof, evrenin sürekli bir oluş, değişme ve akış olduğunu söyleyen ve değişmenin, karşıtlıklardan, yani birbiriyle çatışan gerçeklerden doğduğunu ileri süren ilk düşünürdür. Başka bir deyişle, bugünkü anlamda diyalektik görüşü ilk olarak Herakleitos ortaya atmıştır. (Diyalektik sözcüğünün, farklı ve birbirine karıştırılmaması gereken anlamlar taşıdığını ileride göreceğiz.) Filozofa göre, hiçbir şey, kendisiyle özdeş kalmaz (kendisinin aynı olarak kalmaz); her şey değişir ve gelip geçer; farklı varlıklar ve biçimler, birbiri ar-

dınca ortaya çıkar ve kaybolur; yaşamdan ölüm, ölümden yaşam doğar. Herakleitos'un temel düşüncesi, şu ünlü sözünde özet olarak dile gelmiştir: "Her şey akar. Aynı ırmağa iki kez giremezsin, çünkü her girişinde, üzerinden yeni sular geçer." Sular aktığı için, biz içindeyken, ırmak bir başka ırmak haline gelmiştir; ama bu arada biz de değişmişizdir. Bu başkalaşım, özdeş olanın (aynı olanın), kendi karşıtına dönüşmesinden başka şey değildir. Görünen görünmeyen haline gelir; büyük küçükle, küçük büyükle beslenir. Doğada da insan yaşamında da böyledir bu. Işıkla karanlık, iyiyle kötü, yüksekle alçak, başlangıçla son, bir ve aynı şeydir. Canlı ölü haline gelecek, ölü canlanıp yaşama kavuşacaktır. Aslında, oluştan başka şey yoktur. Oluş, karşıtların (çelişik güçlerin ve gerçeklerin) çatışmasının sonucudur. "Savaşın her şey için geçerli olduğunu, çatışmanın adalet olduğunu ve her şeyin çatışma için ortaya çıkıp göçtüğünü bilmek gerekir."[10]

Ama sürekli oluş ve değişme içinde, bazı şeyler de değişmeden kalıyor gibi görünmektedir. Daha doğrusu biz, sürekli değişme ve oluşa rağmen, bazı şeylerin değişmeden kaldığını sanırız. Bu aldanışın nedeni, bütün varlıkları kapsayan değişmenin, belli bir düzene, ölçüye ve kurala uygun olarak gerçekleşmesidir. Yani değişme, bir kurala ve düzene uymaksızın ortaya çıkmaz. Değişmenin uyduğu bu kural *logos*'tur, yani akıldır. *Logos*, varolanların tümünü toparlar ve düzenler. Oluş ve değişme, sürekli etkinlik gösteren bu toparlayıcı güç üzerinde temellenir. *Logos* yani akıl, aynı zamanda, insanoğlunun gerçek özüdür; temel ve ayırt edici özelliğidir. *Logos*'un bilgisini elde etmek, yani varlığı yöneten yasayı bilip tanımak, insanın, ahlaksal davranışlarını gerektiği gibi yürütebilmesi için zorunludur. İnsanoğlu, *logos*'u (aklı), eylemlerinin (ahlaksal davranışlarının) temeli olarak benimsemelidir. Bu düşünceleri izleyince, Herakleitos'un, varlık konusundaki açıklamalarından, ahlak felsefesine nasıl geçtiğini görüyoruz. Filozoflara göre insanoğlu, yalınkat düşüncelerden ve inançlardan kurtularak varlığın temelinde bulunan *logos*'u bilip tanımalı ve ona uygun hareket etmelidir. Böyle yaparsa ahlaklı olabilir ancak.

10 John Burnet, *age.*, s. 137.

Herakleitos, varlığa ilişkin olarak, oluş, değişme, karşıtlık ve çelişki kavramlarını ileri sürerek bugünküne yakın bir diyalektik görüşü savunmakla birlikte, evrendeki anamaddenin ne olduğu sorusuna da eğilmiştir. Filozofa göre bu ilk ve temel madde, "ateş"tir. Ama Herakleitos, ateşi, Miletos'lu düşünürlerin "su" ya da "hava"sı gibi değişmeyen bir töz (cevher) olarak değil; değişiklik ve oluş olarak, yani bir süreç olarak düşünür. Anamadde olarak ateşi seçmesinin nedeni de budur. Çünkü ateş, ortaya çıktığı yerde sürekli olarak değişiklik doğuran; değdiği her şeyi değişikliğe uğratan (örneğin alevin, tahtayı sürekli olarak duman ve küle çevirmesi gibi) bir güçtür. Herakleitos ateşi, değişikliğin ve oluşun canlı bir örneği, bir simgesi (sembolü) olduğu için seçer; bundan ötürü, onun anamadde olduğunu söyler. Evren canlı bir ateştir; bitimsiz bir yanma süreci, varolanların tümünü kapsamaktadır. Ama bu ateş, kimi zaman hafifler ve söner gibi olur; katılaşarak maddesel öğeleri oluşturur (hava, su, toprak); sonra yeniden alevlenir. Filozofa göre, ateşin bu sönmesi ve yeniden alevlenmesi, sürekli olarak art arda gelen dönemlerdir ve evren bu yanıp kül olma ve yeniden doğma evrelerinden geçip durur.

Herakleitos'un oluş, değişme, karşıtlık ve çelişme kavramları üzerinde durması, felsefe tarihi bakımından büyük önem taşır. *Doğa Üzerine*[11] adlı yapıtından, günümüze yalnızca bazı parçalar kalmış olan ve anlaşılması hayli güç derin düşünceler ileri süren bu büyük filozof, varlığı, çelişkilerin harekete getirdiği ve sürekli olarak değişen bir bütün olarak gören diyalektik düşüncenin ortaya konmasında ilk büyük çabayı harcamış ve yüzyıllar sonra, çağdaş anlamda yeniden canlanmasında da etkili olmuştur. İleride göreceğimiz gibi, özellikle Hegel ve dolaylı olarak Karl Marx üzerinde, Herakleitos'un derin etkisi vardır.

Herakleitos, evrenin bir logos (akıl) tarafından yönetildiğini söyleyerek, daha sonraki "tümtanrıcı" ("panteist") felsefeleri ve özellikle Stoacıları da etkiledi. Ayrıca, varlığın sürekli olarak değiştiğini ileri sürmesi, bazı düşünürlerin sürekli olarak değişen varlık konusunda kesin bilgiler elde edemeyeceğimiz sonucunu çıkarmalarına yol açtı ve böylece Sofistlerin kuşkucu felsefesinin oluşmasına zemin hazırladı.

11 Bu parçaların Türkçe çevirisi için bkz. Walther Kranz, age., s. 61-69.

Herakleitos'un oluş ve değişme felsefesine taban tabana karşıt bir görüş, aynı dönemde, yine Yunanistan'da Elea Okulu tarafından ileri sürüldü. Böylece, daha sonra bütün felsefe tarihi boyunca süregidecek olan iki temel karşıt görüşün (bu görüşlerin ikisi de varlığa ilişkindir) tohumları atılmış oluyordu.

15. Elea Okulu'nun, Herakleitos'a karşı savunduğu görüşler nelerdi?

Herakleitos, varlığın temelinin "değişme", "oluş" ve akış olduğunu ileri sürmüştü. Bu filozofa göre, "kendi kendisiyle özdeş kalan (aynı kalan)" ve "değişmeyen" varlık kavramı bir kuruntudan ve yanılgıdan başka şey değildi. Gerçek ve temel olan "değişme"ydi; "değişmezlik" düşüncesi ise sadece bir hayaldi; yalın kat bilgi ve görüşlerimizden doğan bir sanıydı. Elea Okulu, Herakleitos'un bu görüşlerinin tam tersini savundu. Bu okulun görüşlerinin temelini oluşturan ilk düşünceleri, Ksenophanes'in (İÖ 569-477) ileri sürdüğü söylenir. Ephesos yakınlarında, Kolophon'da yetişen bu düşünür, daha sonra güney İtalya'da yaşadı. Elea Okulu'nun asıl kurucusu olan Parmenides'e öğretmenlik yaptı. "Tüm varlık, Bir'dir" ya da "bütün varlıklar bir Tek'tir" biçiminde dilimize aktarabileceğimiz sözü, ilk olarak Ksenophanes'in söylediği ileri sürülür. Filozof, özellikle, Yunan dilindeki tanrı kavramını ele aldı ve eleştirdi. Homeros ve Hesiodos gibi Yunan ozanlarının, tanrıları insanoğlu biçiminde tasarlayarak insanlar gibi çeşitli kötülükler yaptıklarını anlatmalarının yanlış ve gülünç olduğunu söyledi. Ksenophanes'e göre Tanrı tepeden tırnağa görüş, duyuş ve anlayıştır; hareket etmez ve bölünmez; her şeyi, yalnızca düşüncesiyle yönetir. Biçimi bakımından da, anlayışgücü bakımından da insana benzemez. Aristoteles, Ksenophanes'in, evreni bir bütün olarak ele aldığını ve evrende gördüğü varlığı, "Tanrı" diye adlandırdığını söyler. Tanrı, Bir'dir. Elea'lıların "Bir ve Tüm" kavramının köklerine, dinsel bir anlayış içinde de olsa Ksenophanes'te rastlıyoruz. Filozof, Tanrı konusundaki bu düşüncesiyle, "tektanrıcılık" görüşünün ortaya çıkmasına önayak olmuştur. Nitekim bu etki

altında, daha sonraki filozoflar da, Yunan dininin tanrıları insanoğluna benzetmesini, yani bu dinin "insanbiçimcilik"ini (antropomorfizm'ini) eleştirdiler.

Elea Okulu'nun gerçek kurucusu Parmenides (İÖ 540-480), düşüncelerini, *Nesnelerin Yaratılışı Üzerine* adlı şiirinde açıkladı.[12] Parçaları günümüze ulaşan bu felsefesel ve öğretici şiir, iki bölüme ayrılır. Filozof, birinci bölümde "varlık"ın ne olduğunu araştırır; Ksenophanes'in düşüncelerini geliştirip iyice soyutlayarak, katışıksız ve yalın bir varlık kavramına ulaşır. Bu varlığın, duyularımızla tanıdığımız gerçeğin tam karşıtı olduğunu ileri sürer. Duyularımız, durmadan değişen ve içinde birçok varolanın bulunduğu bir gerçeği tanıtmaktadır bize. Ama değişen ve çokluk gösteren bu gerçek, aslında bir hayaldir; bir kuruntu ve aldanıştır. Asıl varlık, ne ortaya çıkan, ne de yok olup giden bir şeydir. Asıl varlık, kendi kendisiyle özdeştir (aynıdır); tümdür, içine kapalıdır, değişikliğe uğramaz, sınırı yoktur, bölünemez; zaman içinde bulunmadığı halde yine de vardır. Parmenides buna, "Bir" ya da "Bir olan" der. "Bir"den başka şeyin var olduğunun söylenemeyeceğini ileri sürer.

Parmenides, şiirinin ikinci bölümünde ise duyuların tanıttığı değişme ve çokluk dünyasının nereden türemiş olduğunu açıklar. Duyuların tanıttığı gelip geçici olaylar dünyasının, var olmadığını ve aslında, yalnızca değişmeyen tek bir varlığın var olduğunu ileri sürmesine rağmen, böyle bir açıklama yapma zorunluğu duyar. Bunu da insanların zihinlerindeki aldanışları ve "sanıları" ortaya dökmek için yaptığını söyler.

Filozofa göre, doğadaki varolanlar ve olaylar, sıcak ile soğuk ya da ateş ile toprak gibi iki değişmez öğenin birbirine karışmasından meydana gelir. Aristoteles'in söylediğine göre Parmenides, sıcağı "varlık"la, soğuğu da "varlık olmayan"la ilintili olarak düşünmüştür. Ateşin oranı arttıkça, varlık, yaşam ve bilinç de artar; soğuğun ve hareketsizliğin oranı arttıkça, ölüm ağır basar. Parmenides'in gerçek (asıl) varlık ile duyuların tanıttığı gelip geçici ve aldatıcı dünya konusunda ileri sürdüğü bu görüşler arasında bir çelişme ve tutarsızlık vardır. Çünkü, yapıtının birinci bölümünde, değişen ve çokluk gösteren duyusal dünyanın var

12 Türkçe çevirisi için bkz. W. Kranz, age., s. 79-87.

olmadığını söylediği halde; ikinci bölümünde, bu dünyanın hiç olmazsa, insanların düşünüşlerinde yani "sanıları"nda var olduğunu kabul etmekte ve açıklamaya çalışmaktadır. Parmenides'in felsefesinde, varlık ile varlık olmayan, bir ile çok (çokluk), yanyana bulunmakta ve bu çelişme açıklanmamaktadır.[13] Bununla birlikte Parmenides, duyularımızın bizi aldatabileceğine dikkati çekmiş bir düşünürdür. Duyu, değişen ve çokluk gösteren bir gerçeği tanıtmaktadır bize. Ve böylece, asıl varlığın bilgisini değil, varlık olmayanın aldatıcı bilgisini vermektedir. Asıl varlığı kavramamızı sağlayan araç, duyu değil düşüncedir; ancak düşüncemize güvenebiliriz. Parmenides'in kendisi, duyulardan ve deneyden kaçınarak, doğru olanı yalnızca düşünceyle bulmaya çalıştığı için soyutluktan sıyrılamayan ve bilimsel bakımdan verimli olmayan bir felsefe ortaya koymuştu. Ama, duyuların sağladığı bilginin değeri konusunda ileri sürdüğü eleştiriler, bilgi kuramı bakımından bazı sorunlara dikkati çekti. Ayrıca, bilginin oluşmasında, düşüncenin ve akıl yürütmenin önemi üzerinde duran Parmenides, mantık araştırmalarının öncüsü oldu. Bertrand Russell, bu filozofun felsefe tarihindeki önemini, töz (cevher) düşüncesini ilk olarak açıkça ortaya koymasına bağlar.[14]

Parmenides, tam anlamıyla tutarlı bir felsefe ortaya koyabilmek için, duyuların bize tanıttığı değişme ve çokluk dünyasını kökünden inkar etmek zorundaydı. Ama yukarıda belirttiğimiz gibi bunu yapamamıştı. Parmenides'in yarım bıraktığı bu işi, öğrencisi Elea'lı Zenon (İÖ 490-430), soyut düşünce ve mantık alanında gerçekleştirmeye çalıştı. Zenon'un amacı, değişme, hareket ve çokluğun görüldüğü duyular dünyasına ilişkin düşüncelerimizin ve yargılarımızın, mantık bakımından çözülmez çelişkilerle yüklü olduğunu göstermekti. Bundan ötürü Zenon, düşüncenin içine düştüğü çelişkileri araştıran ve açıklayan bir öğreti olarak "diyalektik"in kurucusu kabul edilir. (Bu anlamda "diyalektik", Herakleitos'un tüm varlığı değişme, oluş ve çelişme ile açıklayan bugünkü anlamdaki diyalektiğinden farklıdır ve daha önce de belirttiğimiz gibi –Soru 14– bu iki anlamın birbirine karıştırılmaması gerekir.)

13 A. Schwegler, age., s. 34.
14 Bertrand Russell, *A History Of Western Philosophy*, s. 71, Londra, 1948.

Başka bir deyişle Zenon'un amacı, değişmenin, hareketin ve çokluğun düşünülemeyeceğini; bunların gerçekte var olmadığını ve asıl varlığın, değişmeyen "Bir" olduğunu ortaya koymaktı. Varlığın, çokluk halinde olmasının düşünülemeyeceğini tanıtlamak (ispat etmek) için Zenon, şöyle akıl yürütüyor:

Varolanı oluşturan parçalar ya bölünmezler (bu durumda çokluk söz konusu değildir) ya da sonsuz olarak bölünürler ve büyüklükleri yoktur; yani sonsuz olarak küçüktürler. Sonsuz olarak küçükseler; yani büyüklükleri yoksa, onların biraraya gelmesinden de bir büyüklük elde edilemez. Oysa varolan nesneler, uzayda yer kaplamaktadırlar, yani belirli bir büyüklükleri vardır. Parçaların herhangi bir büyüklüğü olduğunu kabul etsek; yani uzayda yer kapladıklarını söylesek; bu sefer, bunların biraraya gelmesiyle sonsuz bir büyüklüğün (belirli bir büyüklük değil) ortaya çıktığını da kabul etmemiz gerekir. Demek ki, bölünme ve bunun sonucu olan çokluk, bir yanılgıdan ve hayalden başka şey değildir; mantıksal olarak kavranamaz.

Çokluğun düşünülemeyeceğini göstermek için Zenon'un ileri sürdüğü ünlü kanıtlardan bir başkası da şudur:

Varolan nesnelerin çokluk olduğunu kabul edince, bir sayıları olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Ama sayıları hem sonlu, hem sonsuzdur; yani burada mantığa aykırı bir çelişki vardır: Çünkü sayıları sonlu ise, eksiksiz fazlasız ne kadarsalar, o kadardırlar. Ama iki nesnenin olabilmesi için, aralarında bir üçüncünün; üçüncünün olabilmesi için de aralarında başkalarının bulunması ve bunun sonsuza kadar sürmesi gerekir, yani sayılarının aynı zamanda sonsuz olduğunu kabul etmemiz zorunludur.

Gerçek varlığın, kendi içine kapalı ve dopdolu olduğunu tanıtlamak isteyen Zenon, boş uzay fikrinin mantıksız olduğunu şöyle göstermeye çalışıyor:

Varlık bir uzay içindeyse, bu uzayın da bir başka uzay içinde bulunması, onun da bir başka uzayın içinde bulunması ve bunun sonsuza kadar sürmesi gerekir.

Zenon, en ünlü kanıtında, hareketin düşünülemeyeceğini ve olanaksız olduğunu göstermeye yönelir. "Akhilleus ve kap-

lumbağa kanıtı" diye bilinen bu ilerisürüşü şöyle açıklayabiliriz:

Akhilleus ile kaplumbağa yarışa girmişlerdir ve kaplumbağa yarışa biraz ilerden başlamıştır. Bu durumda, çok hızlı koştuğu halde Akhilleus, kaplumbağaya hiçbir zaman yetişemez. Çünkü, önce kaplumbağanın bulunduğu yere varması gereklidir; ama oraya vardığı zaman, kaplumbağa biraz daha yol almış olacaktır; Akhilleus'un bu farkı yeniden kapatması gerekecektir; ama bu arada kaplumbağa yine biraz yol alacaktır ve bu sonsuza kadar böyle sürüp gidecektir.

Zenon, hareketin olanaksızlığını da "ok kanıtı"yla göstermeye çalışır:

Atılan bir okun hareket ettiğini sanırız. Oysa, ok hedefe varmak için, atıldığı yer ile hedef arasındaki uzaklığın her noktasını bir bir geçmek, yani her noktada ayrı ayrı bulunmak zorundadır. Bulunmak, durmak demek olduğuna göre, ok bütün uçuş süresince duruyor, yani hareket etmiyor demektir.

Zenon'un doğru gibi görünen bu kanıtları, aslında, hareketi "süreksiz" bir gerçek olarak düşünmenin sonucudur. Başka bir deyişle, düşüncenin sonsuz olarak bölücü ve süreksizlik ortaya koyucu gücünün, sürekli bir gerçek ya da bir ilişki olan harekete uygulanması, bu aldatıcı akıl yürütmeleri ortaya çıkarmaktadır. Oysa bir dostluğun, dostluklardan değil de dost olan kimselerden, ya da bir soyağacının (şecerenin), soyağaçlarından değil de insanlardan ortaya çıkması gibi, hareket de, hareketlerden değil, "hareket eden"den ortaya çıkmaktadır.[15]

Demek ki Zenon'un, *antinomia*'lar diye ün salan bu kanıtları, filozofları tarih boyunca uğraştırmış olduğu halde, ustaca bir mantık oyunundan başka şey değildir. Zenon'un "diyalektiği"nin, daha sonraları, özellikle Aristoteles'te görüldüğü gibi aldatıcı akıl yürütmelerin mantığı olarak görülmesinin ve diyalektiğin, bugün yaygın olandan çok farklı özel bir anlam kazanmasının nedeni de buradadır.

15 Bertrand Russell, age., s. 834.

16. Herakleitos'un ve Elea Okulu'nun ortaya koyduğu görüşlerden sonra Yunan felsefesinin karşısına çıkan ana sorun neydi?

Herakleitos, evrenin ve varolanların temelinde değişme ve oluşun bulunduğunu söylemişti. Elea Okulu ise, buna tam anlamıyla karşıt bir görüş ileri sürerek, değişme ve oluşu, var olmayan bir şey, bir "dış görünüş", bir "aldatmaca" saymış; gerçek varlığın, değişmeyen, tek bir varlık olduğunu savunmuştu. Bu iki karşıt görüşten sonra, Yunan felsefesinin, bunların her ikisini de aşarak daha yüksek bir senteze (bireşime) varması gerekiyordu. Bu görüşlerin taşıdıkları doğru yanları, yeni ve daha yüksek bir düzeyde kaynaştırmak zorunluydu. Bundan ötürü, Herakleitos ve Elea Okulu'ndan sonra Yunan felsefesinin karşısına çıkan ana sorun şuydu: "Temelvarlık, değişme ve oluş haline nasıl geçiyor; anamadde ya da töz, çokluk ve farklılık haline nasıl dönüşüyor?" Klasik felsefe terimleriyle aynı soruyu şöyle dile getirebiliriz: "Varlık"tan, "oluş" nasıl ortaya çıkıyor; "varlık"tan, "oluş"u nasıl açıklamak gerekir? Yunan düşüncesi, bir yandan, Parmenides'in, duyular dünyasını hiçe sayan ve soyut nitelik taşıyan "bir ve değişmez" varlığını olduğu gibi kabul edemiyor, ama anamadde ya da töz kavramından da vazgeçemiyordu. Öte yandan, doğa olaylarına büyük önem verdiği için, bilimsel açıklamaları (bu tür açıklamaların sürekli ve bir ölçüde değişmez gerçeklere ilişkin olması zorunluydu; yoksa bilimden sözedilemezdi), bir yana bırakamıyor, ama "değişme" ile "oluş" kavramlarından da yüz çeviremiyordu. İşte böylece, ortaya çıkan ana soruna verilen cevapları, Empedokles'in, Demokritos'un ve Anaksagoras'ın felsefelerinde buluyoruz.

17. Empedokles, Demokritos ve Anaksogoras'ın bu soruna getirdikleri çözümler nelerdir?

Sicilya'nın güneyindeki Agrigentum'da yaşamış olan Empedokles (İÖ 492-432). Elea felsefesinin değişmez varlık kavramını göz önünde tutarak, değişmeyen dört anamaddenin (öğenin) varolageldiğini söyledi. Herakleitos'un değişme kavramına da

önem verdiği için, bu öğelerin, birbirine karışarak oluş ve çokluğu; duyuların bize tanıttığı olayları ve görüngüleri (fenomenleri) ortaya koymuş olduğunu ileri sürdü. Bu dört öğe (toprak, su, ateş, hava), belli bir zamanda ortaya çıkmamış, ama her zaman varolagelmişlerdi. Öğeler birbirlerinden bağımsızdılar ve birbirlerinden türemiyorlardı. Filozof, "sevgi" ve "çatışma" ya da "nefret" adını verdiği iki gücün bu öğeleri birleştirdiğini ve ayırdığını söylüyordu. Bu öğeler, birbirlerine de dönüşemiyorlardı; yani birisi, öteki haline gelemiyordu ve bunlarda kendiliğinden bir değişiklik de ortaya çıkamıyordu. Evrendeki varolanların sonsuz çeşitliliği, bu temel öğelerin, şu ya da bu ölçüde birbiriyle karışmasının sonucuydu. Demek ki Empedokles, oluş ve değişmeyi, yalnızca yer değiştirmenin (dört öğenin yer değiştirerek birbiriyle karışmasının) sonucu olarak görüyordu. Ve bundan ötürü de, doğa varlıklarını ve olaylarını, içten gelen canlı ve dinamik bir değişmeyle değil, mekanik bir değişmeyle açıklıyordu. Gerçek varlığın kendisinde, yani dört öğede, kendiliğinden değişikliğe yol açacak bir dinamiklik ve canlılık yoktu; bunlar her zaman hareketsiz duran anamaddelerdi. Ama Empedokles, oluş ve değişmeyi inkar etmediği ve bunları da açıklamak zorunda olduğu için, bu öğelerin yanına, onları harekete geçiren bir gücü eklemek zorunda kaldı. Bunu yapmasaydı, duyuların bize gösterdiği değişmeyi, oluşu, farklılığı ve çokluğu açıklayamazdı. Anamaddeleri (öğeleri) harekete getiren bu güç, Empedokles'e göre iki yönlüydü. Yönlerin biri "itici", öteki "birleştirici"ydi. Başka bir deyişle, "sevgi" ve "düşmanlık" ya da "nefret", bu öğeleri kimi zaman birleştirip kimi zaman ayırıyor ve varolanların çokluğunu, çeşitliliğini, değiştirmeyi ve oluşu meydana getiriyordu. Burada, tam anlamıyla bir kavram haline gelmemiş de olsa, Empedokles'in, maddeyi harekete geçiren gücü, ondan ayrı bir ilke olarak düşünmeye yöneldiğini görüyoruz. Miletos'lu filozofların, oluş ve değişmeyi içinde taşıyan canlı anamadde düşüncesine (bu görüşe "hylozoizm" denir) oranla bu ilkenin, felsefe tarihi açısından bir ileri adım olduğu söylenebilir.

Batı Trakya'da Abdera'da yetişen Demokritos (İÖ 460-370) ise, Elea Okulu öğretisi ile Herakleitos'un felsefesini, "atomculuk" diye ün salan görüş içinde uzlaştırmaya çalıştı. Yaşamı konusunda kesin bilgiler olmayan Leukippos'un, Demokritos'a

öğretmenlik ettiği söylenir. Atomculuk öğretisine göre, gerçek varlık belli bir zamanda ortaya çıkmamıştır; yok olamaz, değişikliğe uğramaz ve her zaman nasılsa öyle kalır. Bu temelvarlık, yani anamadde, sayıları sonsuz olan ve nitelik bakımından aralarında fark bulunmadığı halde nicelik bakımından farklı olan parçacıklar, yani atomlardır. Atomlar yer kaplarlar, ama bölünemezler ("atom", "bölünemeyen" anlamına gelir). Yalnızca büyüklük, küçüklük, biçim ve ağırlık bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Atomların nitel bir değişikliğe uğramaları da olanaksızdır. Bundan ötürü, varolanların çokluğu ve çeşitliliği, bu atomların içlerinde gerçekleşen dinamik bir değişme ile açıklanamaz. Evrendeki çokluk ve çeşitlilik, atomların biçimleri, duruşları ve yanyana geliş düzenleri ile yani çeşitli birleşme düzenleri ile açıklanabilir. Dikkat edilecek olursa Demokritos da Miletos'lu filozoflara ve Herakleitos'a karşıt olarak, tıpkı Empedokles gibi, mekanik bir doğa görüşü ileri sürmektedir.

Atomlar uzay içinde, çeşitli hızlarla ve kendiliklerinden hareket ederler (yer değiştirirler). Uzayda (boşlukta) birbiriyle karşılaşan ve yığılan bu atomlardan, çeşitli öğeler ve cisimler meydana gelir. Evren, birbirine çarparak bir anafor (çevrinti) doğuran ve savrulan atomlardan oluşur. Bu anaforda, kaba ve ağır atomlar ortada biraraya gelir ve toprağı oluşturur; ince ve hızlı atomlar ise yukarıya itilir; suyu, havayı, ateşi doğurur. Demek ki, evrende, mekanik yasalar ve zorunluk egemendir. Rastlantı diye bir şey yoktur. Biz, nedenlerini bilmediğimiz şeylere rastlantı deriz. Burada, Demokritos'un, her şey zorunluk içinde gerçekleşir derken, hem rastlantının evrende nesnel bir etkinliği olmadığını (yani sadece bizim bazı şeyleri rastlantı sandığımızı), hem de evrenin, bir ereğe (belli bir amaca) göre ortaya çıkmamış olduğunu ileri sürdüğünü belirtmek gerekir. Demokritos'un bu görüşleri, doğaya ilişkin bilgilerin, bilimsel bir temele oturtulması olanağını içinde taşıyordu. Çünkü olayları sadece mekanik bir zorunlukla açıklamaya yönelmişti. Ama aynı görüşler, biraz sonra göreceğimiz gibi, Anaksagoras'ın belli belirsiz bir biçimde ileri sürmüş olduğu "erek" kavramına ters düşüyor ve raslantı ile erekselliğe büyük önem veren Aristoteles'in insan düşüncesini yüzyıllar boyunca egemenliğinde tutan felsefesiyle uzlaşmadığı

için de ancak çok daha sonraları yeniden ele alınıp değerlendiriliyor ve benimseniyordu (özellikle on yedinci yüzyıldan sonra ve doğa bilimlerinin ilerleyişiyle birlikte günümüze kadar, farklı biçimler ve eleştiriler içinde de olsa, bir kuram olarak atomculuğun benimsendiğini görüyoruz).

Demokritos'a göre, ruh da atomlardan yapılmıştır (kurulmuştur). Bütün bu açıklamalar, Demokritos'un, ilkçağda yaşamış en bilinçli ve tutarlı maddeci (materyalist) düşünür olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Bu tutarlılık, maddesel parçacıkların (atomların), herhangi bir erek söz konusu olmadan (yani Tanrı ya da daha başka bir doğaüstü güç tarafından belirlenmiş bir amaç söz konusu olmaksızın), mekanik bir biçimde ve zorunluğa uyarak (yani, raslantı ya da başka türlü olabilme düşüncesini bir yana atıp, nedensellikle açıklayarak), bütün varolanları oluşturduğunu ileri sürmesinden doğuyor.

Atomculuğun babası olan Demokritos, ahlak felsefesi ile de ilgilendi. O güne kadar Yunan felsefesinde "Varolanların kaynağı nedir?" sorusu, ahlak sorunlarına oranla çok daha ağır basıyordu. Oysa Demokritos, insanoğlunu, doğru ve mutlu bir yaşama ulaştıracak kuralların ve ilkelerin ne olduğu sorusunu da önemle ele aldı. Filozofa göre, insan ruhunun dingin (sakin) ve dengeli bir durumda bulunması; doğru, ahlaklı ve mutlu bir yaşamın temelidir. Ruh bu durumdaysa, insanoğlu, iyilikten sevinç duyar, tat alır ve kötülük düşünmez. Ruhun bu durumda bulunmasını, daha doğrusu bu duruma ulaşmasını sağlayan şey de korkulardan ve boş inançlardan sıyrılmış olmasıdır. Korkulardan ve boş inançlardan ise ancak, bilgelikle; bilgiyle kurtulabiliriz.

Herakleitos ile Elea felsefelerinin ortaya koyduğu sorunun çözülmesi yolunda çaba harcamış ve belli bir yenilik getirmiş bir başka düşünür de İzmir yakınlarında Klazomenai'de yetişmiş olan Anaksagoras'tır (İÖ 500 yılları). Bu filozof, bütün varolanların, başı belli olmayan zamanlardan beri varolagelmiş öncesizsonrasız öğelerin biraraya gelmesinden ve ayrılmasından doğduğunu ileri sürdü. Ama Anaksagoras da, Empedokles ve atomcular gibi bu öğelerin (anamaddelerin), nasıl harekete geldiğini ve çeşitli varolanları nasıl meydana getirdiğini açıklamak zorundaydı. Ne var ki, Empedokles'e uyarak, öğeleri, "sevgi" ya da "düşmanlık" gibi

güçlerin, harekete geçirdiğini ya da Demokritos gibi, atomların, uzay içinde kendi kendilerine hareket halinde bulunduklarını ve mekanik bir biçimde biraraya geldiklerini ya da ayrıldıklarını söylemedi. Anaksagoras'a göre, varolanların temelini oluşturan öğeleri harekete g8eçiren ve böylece evrende gördüğümüz çokluğu, değişmeyi ve oluşu doğuran şey, "varlığı yoğuran, varlığa biçim kazandıran bir akıldı"; yani kendi deyişiyle *Nous*'tu. Evrenin amacını bu *Nous* belirlemişti; onu belli bir ereğe, belli bir düzene göre biçimlendirmiş ve oluşturmuştu. (Burada, yukarıda belirttiğimiz gibi, Anaksagoras'ın, evrenin oluşumunda bir ereğin rol oynadığını ileri sürmek istediğini ve böylece, zorunluktan başka şeyin söz konusu olmadığını söyleyen Demokritos'a karşıt bir anlayışı savunduğunu görüyoruz.) Anaksagoras'a göre *Nous*, kendiliğinden etkin olan ve hareketin temelini (kaynağını) sağlayan varlıktı. Filozof, Nous'u, tam anlamıyla maddesel olmayan bir güç olarak tasarlıyor gibi görünmektedir. Bununla birlikte, Anaksagoras'ın bu gücü, yine de, maddesel bir güç olarak düşündüğünü söylememiz gerekiyor. *Nous*, iyice incelmiş ve arınmış bir maddedir.

Nous'un harekete geçirdiği ve varolanların ortaya çıkmasını sağlayan anamadde ise, Anaksagoras'a göre, sonsuz derecede küçük olan "tohumlar"dır *(spermata)*. Duyuların bize tanıttığı nesnelerde nitel bakımdan ne kadar çeşitlilik varsa, bu tohumlarda, yani *sperma*'larda da o kadar nitel çeşitlilik vardır. Başka bir deyişle, temel varlık olan tohumlardaki nitelik farklılığı, tıpkı varolanlardaki gibi sonsuz sayıdadır.[16]

18. Sofistler kimlerdi ve felsefe tarihinde ne gibi bir rol oynadılar?

Yunan felsefesinin Sokrates öncesi döneminde, buraya kadar düşüncelerini açıkladığımız filozoflardan sonra, Sofistler diye tanınan düşünürler ortaya çıktı. "Sofist" sözcüğünün Yunancadaki kök anlamı, "bilgili kişi"dir ("Safsatacı" anlamı daha sonra ortaya çıkmıştır). Sofistler, eski Yunanistan'ın belli başlı

16 Empedokles, Demokritos ve Anaksagoras'tan Türkçe çeviriler için bkz. Walther Kranz, age., s. 97-127, 161-183, 143-153.

kentlerini gezerek parayla ders veriyorlar; güzel konuşmayı (hitabet) ve politik yaşamda başarılı olmayı öğretiyorlardı. O çağlarda, toplum yaşamında demokrasi ağır basmaya başlamış; güzel konuşma ve toplulukları etkileyip inandırma önem kazanmıştı. Bundan ötürü Sofistler, herkes için geçerli olan "doğrulukların" araştırılmasından çok, "inandırma"yı öğretilerine temel yaptılar.

Sofistlere göre, herkesin kabul etmesi gereken genel doğruluklar (hakikatler) yoktu; doğruluk dediğimiz şey, tek tek insanlara göre değişen bir şeydi. Benim için doğru olan, bir başkası için yanlış; iyi olan kötü olabilirdi. Bu düşünürlerden önceki felsefe, insan bilincinin (öznenin) dışımızdaki dünyaya yani nesnel dünyaya dayandığını; bu nesnel dünyanın, bütün bilgilerimizin kaynağı olduğunu kabul etmişti. Oysa Sofistler, bilincin ve öznenin dışdünyaya değil; dışdünyanın, bilince ve özneye bağlı olduğunu ileri sürdüler. Başka bir deyişle, "dışdünya ve nesneler, bize nasıl görünüyorlarsa, öyledirler" dediler.

Kendilerinden önce ortaya atılmış olan felsefe öğretilerinde, aynı konu üzerinde (örneğin, anamaddenin ne olduğu sorunu), farklı ve kimi zaman taban tabana karşıt görüşlerin ileri sürülmüş olması, Sofistlerin doğruluk diye bir şey olmadığını söylemelerine yol açan bir zemin hazırlamış bulunuyordu. Sofistler, doğruluğun ve bilginin insandan insana değiştiğini söylemekle yetinmediler yalnızca. Aynı zamanda, iyilik, kötülük, adalet, namus gibi değerlerin de tek tek insanlara "göre" olduğunu, yani toplumdan topluma ve insandan insana değişiklik gösterdiğini savundular. Böylece hem bilgi, hem de değerler (ahlak, hukuk vb.) alanında bir "görecilik" (rölativizm) ve "kuşkuculuk" (şüphecilik) felsefesi ortaya koydular.

Sofistlerin en ünlüsü Protagoras (İÖ 482-411), doğruluğun bize "göre" olduğunu, yani bir görelilik taşıdığını şu ünlü sözünde dile getirdi: "İnsan, her şeyin ölçüsüdür." Böylece Protagoras, herhangi bir konu üzerinde kesin bir yargı veremeyeceğimizi; herkesin düşündüğünün doğru olduğunu, yani herkes için doğru olmadığı için yanlış da olmadığını belirtmek istiyor ve öyle diyordu: "Her şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünüyorsa, senin için de öyle... üşüyen için

rüzgar soğuk, üşümeyen için soğuk değildir." Din konusundaki şüpheciliği de şu sözlerde dile gelir: "Tanrılar üzerine bilgi edinmede çaresizim; ne varoldukları, ne de varolmadıkları, ne de ne şekilde oldukları üzerine (bir şey söyleyemem). Çünkü bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: Duyularla algılanmamaları, insan yaşamının kısa oluşu." Ayrıca Protagoras, bilginin doğruluğa değil "yarara" dayandığını; bir düşüncenin bir başka düşünceden daha doğru olmadığını, ama daha yararlı olabileceğini; daha yararlı düşüncesi olan kimsenin daha bilgili sayılması gerektiğini ileri sürer. Burada, Sofistlerin bilgi konusunda benimsedikleri "göreci" ve "kuşkucu" tutuma bir yenisinin yani "pragmacı" anlayışın da eklendiği görülüyor. Nitekim "doğruluğun", "yararlılıkta" aranması gerektiğini savunan "pragmacılık"ın belli başlı üç kurucusundan biri olan F.C.S. Schiller, Protagoras'ın öğrencisi olduğunu sık sık tekrarlamaktan geri kalmamıştı.[17]

Bir başka ünlü sofist olan Gorgias (İÖ 483-375) da, hiçbir şeyin var olmadığını; var olsa da bilinemeyeceğini; bilinse de, bu bilginin bir başkasına aktarılamayacağını (iletilemeyeceğini) söyler. Empedokles'in öğrencisi olan bu düşünür, güzel söz söyleme sanatının büyük bir ustası olarak tanınmış; dil ve yarattığı heyecanlar üzerindeki araştırmalarıyla dikkati çekmişti.

Sofistlerin, özellikle ahlak, din, hukuk gibi değerler alanına getirdikleri kuşkuculuğun büyük önem taşıdığını belirtmeliyiz. Gerçekten de, Kritias'ın ve Sokrates'in hocası Prodikos'un din; Antiphon, Polas, Thrasymakhos ve Kallikles'in toplum ve hukuk (yasalar) konusunda ileri sürdükleri görüşler, taşıdıkları eleştirici ve devrimci nitelikler dolayısıyla, düşünce tarihinde ilgi çekici özel bir yer tutarlar.

Prodikos, tanrıların varlığının ancak insanın ruhsal yaşantısı bakımdan açıklanabileceğini; yani dinin, insanlar tarafından pratik amaçlar göz önünde tutularak "ortaya konmuş olduğunu" ileri sürdü. Aynı düşünceyi geliştiren Kritias, tanrıların ve dinin, zeki kralların ve prenslerin, uyruklarına baş eğdirmek için ortaya attıkları uydurmalardan başka bir şey olmadığını söyledi. Thrasymakhos, yasa ve adalet denilen şeyin

17 Bertrand Russell, age., s. 97.

aslında, güçlüye ve egemen olana yararlı olduğunu; güçsüze de zarar verdiğini ileri sürdü. Kallikles ise bütün yasaların, güçsüzler tarafından, kendilerini korumak ve güçlülerin elini kolunu bağlamak amacıyla ortaya konduğunu savundu. (Bu açılardan, Thrasymakhos ile hukuku, egemen sınıfların bir iktidar aracı olarak gören Marx ve Kallikles ile köle ahlakı ve efendi ahlakı arasında ayırım gözeten; yasaları, güçsüzlerin bir tuzağı gibi gören Nietzsche arasında haklı bir benzerlik bulunması ilgi çekicidir).[18] Antiphon ise, insanların koyduğu hukuk kuralları (yasalar) ile doğal hukuk arasında karşıtlık bulunduğunu; doğal hukuk kurallarının daha değerli olduğunu ileri sürer ve insanların aslında eşit olduklarını; sınıf, soyluluk, yönetici ve yönetilen ayrımlarının, kurulu düzeni sürdürmek için yapay olarak "konmuş" ayrımlar olduğunu ve ayrıcalıkların bunlardan kaynaklandığını söyler. Hukuk alanındaki bu düşüncelerden, Sofistlerin, "doğal olan" ile "insan tarafından konmuş yapay kurallar" arasında fark gözettikleri açıkça görülüyor ve bu eleştiri, toplum felsefesi bakımından, ileri bir adım olarak büyük önem taşıyor.

Sofistler, konuşma ustalığını, genel bilgileri, düşünmenin ve tartışmanın inceliklerini (bir tartışma sanatı olarak "diyalektik"i) öğreten halk eğiticileri olarak genel eğitime büyük ölçüde yararlı olmuşlardı. Öte yandan, bilginin görece olduğunu, ancak yararlı olması bakımından değer taşıdığını; ahlaksal, dinsel, hukuksal değerlerin, herkes için geçerli nesnel bir nitelikten yoksun bulunduğunu ve insanların koydukları gerçekler (yapıntılar) olduğunu söylemeleri dolayısıyla da o günkü toplum düzenini ve egemen sınıfların ayrıcalıklarını kökünden sarsmışlardı. Sofistler, her şeyi akıl süzgecinden geçiriyor ve her şeye kuşkuyla yaklaşıyorlardı. Bu "olumsuz" denebilecek tutum, özellikle egemen sınıf ve zümrelerin hoşnutsuzluğuna yol açmıştı. Felsefenin, herkes için geçerli doğruluklar ve değerler ortaya koymasını isteyen filozoflar da Sofistlere iyi gözle bakmadılar (örneğin Platon, Sofistleri alaya almaya ve küçük düşürmeye yönelmiş, onlar konusundaki en iyi düşüncesini de, sofist, "filozof ile po-

18 Mehmet Karasan, *Eflatun'un Devlet Görüşü*, s. 21 ve 26, Milli Eğitim Basımevi, 1947.

litikacı arasında bir şeydir" diye belirtmişti).* Ama Sofistlerin, daha önceki filozoflar gibi sadece doğanın ne olduğunu (kaynağının ve anamaddenin ne olduğunu) sormakla yetinmeyip ve hatta bundan vazgeçerek; insana, bilince, özneye dönmeleri, felsefenin odak noktasının, doğadan insana kayması açısından büyük önem taşıyordu ve bu yöneliş, Sokrates'te ve daha sonraki felsefede "insan sorunu"nun ağır basmasına yol açtı. Yani Sofistlerin "olumsuz", "yıkıcı" "eleştirici" yanı, dolaylı olarak bir "olumluluğa" zemin hazırladı.

Her şeyi akıl süzgecinden geçirmeye çalışmaları ve kuşkuyu temel olarak almaları, Sofistlerin, on sekizinci yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan "Aydınlanma Felsefesi"nin ilkçağdaki öncüleri olduğunu da gösteriyor. Bu bakımdan, kurulu düzenin bilerek ya da bilmeyerek etkisinde kalan resmi felsefe tarihçilerinin, Sofistleri, sadece Sokrates ya da Platon'un karşı çıkıp eleştirdiği ve küçümsediği kimseler gibi göstermeye kalkışmaları yanlıştır.

Sofistlerin felsefesinde doğru olan yan; öznelliğin ve bilincin içindeki doğruluktu (hakikatti); yani, kabul etmem gereken her şeyin, bilincin karşısında, akla uygun bir gerçek olarak konulmasının zorunluğuydu. Bu felsefede yanlış olan yan ise; öznelliği, sınırlı, gözlemlere ve deneyimlere dayanan yüzeysel bilgilerle yetinen ve bencil bir öznellik olarak ele alması, yani şöyle ya da böyle olabilen sanılarımın ve istencimin (irademin), akla uygun şeyin ne olduğunu belirleyebileceğini ileri sürmesiydi. Başka bir deyişle, özgürlük ve öznel karı ilkesini, bir temel olarak ortaya koyması, bu felsefenin doğru yanıydı; şöyle ya da böyle olabilen rastlantısal istencimizi ve sanılarımızı, en yüce gerçek gibi kabul etmesi de yanlış yanıydı.[19] Bu durumda, Sofistlerin

* Sofistlerin ve özellikle Gorgias'ın, Elea Okulu'nun mantık araştırmalarından yola çıktıklarını ileri sürmek yanlış olmaz. İlk Sofistler mantığı, "karşısındakini inandırmaya götüren bir tartışma ve irdeleme olarak," yani bu anlamda bir "diyalektik" olarak görüyorlardı. Bu bakımdan onların "diyalektik"i, Zenon'un "düşüncenin içine düştüğü çelişkilerin öğretisi" olarak anladığı "diyalektik"ten farklıydı. Nitekim bu mantık ve yöntem uğraşı Sofistleri, Zenon'un göz önünde tuttuğu amaçların çok ötesine ve farklı bir yere, yani bir bilgi ve değer göreceliği anlayışına, kuşkuya ve eleştiriye götürmüştü. Ne var ki, tıpkı Zenon'un "diyalektik"i gibi, onlarınki de bugünkü yaygın anlamda diyalektikten farklıydı ve zamanla yozlaşarak, bir kavga ve çekişme sanatına, yani "didişim"e ("eristik"e) dönüştü.

19 Albert Schwegler, age., s. 61.

getirdiği ve belli bir yere kadar haklı olan özgürlük düşüncesini ve öznelliği gerçek yerine oturtmak, hakkı olan payı ona vermek ve bu öznelliğe rağmen ve onun içinden, nesnel istenci (iradeyi), akla uygun ve herkes için geçerli düşünceyi, herkese göre değişmeyen değerleri çıkarmak ve temellendirmek gerekiyordu. Bundan sonra göreceğimiz gibi, Sokrates'in başarmak istediği iş, çözmek istediği sorun buydu. Daha sonraki filozoflar da (Platon, Aristoteles gibi) mantık, bilgi kuramı, dil ve toplum felsefesi alanlarında Sofistlerin ortaya koydukları göreci, kuşkucu, eleştirici ve genel kurallara karşı çıkan sarsıcı düşüncelerin zemini üzerinde ve bu düşüncelerin getirdiği sorunları aşarak felsefelerini kurmuşlardı.

19. Sokrates'in düşünüşündeki özgün (orijinal) yan nerededir ve temel özellikleri nelerdir?

Felsefe tarihinin en ünlü düşünürü olduğu ve adı efsanelere karışıp günlük dilde bile yaygınlık kazandığı halde Sokrates, yazılı tek satır bırakmamıştır. Onun görüşlerini öğrencisi Platon'un ve Ksenophon'un yazılarından öğreniyoruz. İÖ 469-399 yıllarında Atina'da yaşayan Sokrates, kendisinden önceki düşünürlerin tuttuğu yolun tersini benimsedi; dışgerçekle ve doğayla değil, insanla ve ahlak sorunuyla ilgilendi. Filozofun araştırma ve irdelemeleri, ahlaksal yaşayışa, erdemlere (faziletlere) yöneliyor ve felsefe tarihinde ilk olarak ve kesin bir biçimde insan zihni ve öznesi, kendisine dönerek kendisini inceliyordu. Sokrates için gerçek değer taşıyan bilgi, insanın kendi öz varlığına ilişkin olan bilgiydi. Bundan ötürü "kendini tanı" sözüne çok önem vermiş ve bu sözü bir ilke olarak benimsemişti. Sokrates, ahlaksal yaşamın (erdemin) ne olduğunu araştırırken hiçbir şey bilmediğini söyleyerek işe başlıyordu. Her şeyden kuşku duyuyor, her şeyi irdeliyor ve eleştiriyordu.

Bu açıklamalar, felsefesindeki yöneliş ve arayış açısından Sokrates'in, Sofistlere benzediğini gösteriyor. Gerçekten de, evreni ve doğayı bir yana bırakarak insanoğlunu araştırma konusu yapması, büyük bir kuşkuculukla davranması, Sokrates'i

Sofistlere yaklaştırıyordu. Ama filozofun asıl amacı, Sofistlerin felsefesini, onların alanında, onların yöntemiyle ve araçlarıyla yenilgiye uğratmaktı.

Böylece Sokrates, önceki Soru'da belirttiğimiz gibi, Sofistlerin, insan bilinci ve öznesinin üzerinde önemle durmalarının haklı olan yanından hareket ederek hem öznenin kendisine düşen payı tanımaya, hem de herkes için geçerli düşüncelere ve değerlere varmaya çalıştı. Sofistlerin, kişiden kişiye değişen, yüzeysel görgü bilgilerine dayanan keyfi, rastlantısal öznelliğinin yerine; şu ya da bu bireye bağlı olarak değişiklik göstermeyen, salt (mutlak) ve akılsal (rasyonel) bir öznellik koymaya yöneldi. Bu öznelliğin de dışarıda değil, yine insan öznesinde, bireyin düşüncesinde aranması gerekiyordu. Yani, bireysel öznedeki (kişiden kişiye değişen, görüş, sanı ve istençteki) değişmeyen yanı; herkes için geçerli olan akılsal niteliği, doğruyu ortaya çıkarmak Sokrates'in amacıydı. Demek ki Sokrates bütün felsefesini, akıllı bir varlık olan insanın öznelliğinin de kişiden kişiye değişmeyen ve herkes için aynı olan bir öznellik olduğu düşüncesi üzerinde temellendirdi. Başka bir deyişle, her düşünen bireyin, haklı, iyi, kötü ve yapılması gereken (ödev) konusunda benimsemiş olduğu düşüncenin sadece kendisine böyle görünmediğini; bu düşüncenin her akıllı varlık için de geçerli olduğunu fark ettiğini; düşüncesinin genel bir geçerliğe sahip olduğunun yani nesnel olduğunun bilincine varmış bulunduğunu temel bir ilke olarak kabul etti. Böylece, "nesnel düşünce felsefesi" Sokrates ile başlamış oluyordu. Ve Sokrates'in düşüncesinin (görüşünün) özgün olan ve onu Sofistlerden ayırt eden (onu Sofistlerin karşısına diken) yanı da buradaydı.

Demek ki Sokrates'e göre, iyilik, kötülük, erdem gibi ahlaksal gerçekler, toplumlara ya da insanlara göre değişen şeyler değildi. Bunlar, düşüncenin yöntemli bir biçimde yürümesiyle bilgisi sağlam olarak elde edilebilecek herkes için geçerli doğrulukları (hakikatleri) idi. Gerçek bir filozofun ödevi, kuşku, inkar etme, araştırma ve eleştirme yoluyla; iyilik, kötülük, erdem, adalet gibi kavramların tam bir bilgisine ulaşmak; bunların kesin tanımlarını ortaya koymaktı.

Sokrates'e göre bu bilgiler, aslında insan ruhunda gizli, örtülü halde bulunuyordu. Önemli olan, bu bilgileri uyandırmak;

ortaya çıkmalarına, doğmalarına yardım etmekti. Bundan ötürü Sokrates, kendi yöntemine *maieutike* ("doğurtma sanatı") adını vermişti. Bunu sağlamak için de herhangi bir konu üzerinde, bir kimseyle karşılıklı olarak konuşmaya girişiyordu. Bu karşılıklı konuşma, yani "diyalog" başladığı zaman, Sokrates, konuya ilişkin hiçbir şey bilmediğini söyleyerek işe girişiyor ve sorular soruyordu. Karşısındaki kimse, üzerinde tartışılan konuya (örneğin "Adalet nedir?" sorusu) ilişkin bilgilerini ya da kanılarını ortaya dökünce, Sokrates "alaycı" bir tavırla, onun sağlam bilgiler ileri sürmediğini gösteriyor; düştüğü çelişkileri bir bir göz önüne seriyordu. Sokrates'in ünlü "alaycılığı", yönteminin olumsuz, yani "yıkıcı" yanıydı; bilgiler doğurtma sanatı *maieutike* ise olumlu, yani "yapıcı" yanıydı. Bunlar, Sokrates'in düşünüşünün temel özelliklerini oluşturuyordu.

Sokrates'in, her şeyden önce ahlak üzerinde durduğunu; bu konuda kesin tanımlara ve bilgilere ulaşmak istediğini biliyoruz. Bu alanda ileri sürdüğü temel düşünce, ahlaklı olmanın, yani erdemin, bilgiye dayandığı; ondan kaynaklandığıdır. Ayrıca filozof, erdemli kimsenin mutlu bir yaşama kavuşacağını da ileri sürüyordu. Sokrates'in, erdemli (ahlaklı) olmakla, mutlu olmanın aynı şey olduğunu savunması, bugün bize garip gelebilir. Ne var ki bu görüş, bütün ilkçağ düşüncesinin kabullenmiş olduğu "mutçuluk" *(eudaimonismos)* görüşüdür. Hiçbir şey yazmamış olmakla birlikte, Sokrates'in ahlaka ilişkin olarak şu sözleri söylemiş olduğu genellikle kabul edilir: "Erdem bilgidir" ve "Kimse, bile bile kötülük yapmaz."

Sokrates, ileri sürdüğü ilkeler ve kullandığı yöntem ile, ahlak felsefesinde ilk bilimsel inceleme çığırını açtı. Ne var ki geliştirilmiş ve ayrıntılı bir ahlak öğretisi ortaya koymadı. Ama ahlak felsefesindeki bu akılcı (rasyonalist) tutumu ve felsefeyi, bir çeşit kendi kendine dönmüş ve bilinçlenmiş nesnel düşünce (herkes için geçerli düşünce) olarak ortaya koyması, felsefe tarihinde ölümsüz bir yer almasını sağladı.

Sokrates, çağdaşları ve özellikle gençlik üzerinde büyük etki gösterdi. Düşüncelerine uygun olarak tam bir bilge yaşamı sürmesi; "doğruluk"u aramaktan başka bir tutkuya kapılmamış olması, bunun başlıca nedeniydi. Düşüncesi ile davranışları ara-

sında sağlam bir uyuşma bulunması, Sokrates'i günümüz düşüncesine ve felsefesine yaklaştıran çok önemli bir başka özelliktir. Sokrates, içinde yaşadığı toplumun inançlarını, törelerini, önyargılarını, sahte yanlarını derinlemesine irdeleyip eleştirdiği ve akıldan başka bir yol gösterici tanımadığı için, kurulu düzene karşı gelmekle ve o günkü genel ahlakı bozmakla suçlandı ve ölüme mahkûm edildi. Hapishaneden kaçmayı kendine yediremeyerek ve aslında kendisini mahkûm edenlerin hüküm giyeceğini düşünerek ölümü kabul etti.

İyiyi ve doğruyu arayarak, insanoğlunun yaşamını daha mutlu kılmaya çalışan gerçek filozof tipinin yetkin bir örneği olduğunu, yaşamı ve ölümüyle apaçık bir biçimde ortaya koyan ilk düşünür olarak Sokrates, ayrıca ilgi çeken ve hayranlık duyulan bir kimsedir.

20. Sokrates'in görüşleri, izleyicisi olan okullar tarafından nasıl yorumlandı?

Sokrates'in düşüncesini, farklı doğrultularda ele alarak geliştiren Kynikler Okulu'nu, Atinalı Antisthenes (İÖ 444-368); Kyrene Okulu'nu ise, Aristippos (İÖ 435-355) kurdu. Eukleides'in kurduğu, Sokrates öğretisi ile Elea felsefesini kaynaştırmaya çalışan ve Sofistlerin didişim (çekişme ve kavga özelliği taşıyan tartışma sanatı yani eristik) yöntemini geliştiren Megara Okulu ile düşünce tarihi bakımından pek önemli olmayan Elis-Eletria Okulu da Sokrates'i izleyen çığırlar arasında yer alır.

Kynikler, Sokrates'in erdem kavramı üzerinde durdular; erdemin, her şeyden daha üstün ve değerli olduğunu savundular. İnsanın hiçbir karşılık beklemeden erdemli olması gerektiğini ileri sürdüler. Bu düşünürlere göre, bütün gereksinimlerden ve eğilimlerden kurtularak erdemli kişi haline gelmek insanın ödeviydi. Bundan ötürü Kynikler, disiplinli ve sert bir yaşam sürdüler; uygarlığın sağladığı şeylere, toplum değerlerine, zenginliğe, şan ve şerefe önem vermediler; çile çekerek yaşamayı amaç edindiler. Bu tutum Kynikleri, uygar yaşamın bütün yapay yanlarından yüz çevirmeye ve "doğal duruma" yönelmeye

götürdü. *Kynik* sözcüğü, eski Yunancada "köpek" anlamına gelen *kyon*'dan türetilmiştir. Hiçbir töreye ve görgü kuralına uymadıkları; toplum, politika ve aile yaşamından yüzçevirdikleri, tam anlamıyla bağımsızlığa ve kendi kendine yeten bir kişilik edinmeye yöneldikleri için bu düşünürlere "köpek gibi davranan; köpeksi" anlamına gelen *kynik* sözcüğü yakıştırıldı.

Kyrene Okulu ise, Sokrates'in sözünü ettiği mutluluğu, "tat almada", "haz"da bulmuştu. Sokrates, doğruluğun araştırılmasından mutluluk duyulduğunu söylemişti. Kyrene Okulu, bu görüşü yorumlayarak, erdemli olmanın ve iyiye ulaşmanın yani mutlu bir biçimde yaşamanın, acıdan kaçınarak elden geldiğince "haz" duymak demek olduğunu ileri sürdü. Kyrene'nin bu görüşü "hazcılık" (Yunanca *hedone* haz'dan, "hedonizm") diye tanınır. Demek ki insan, en yoğun ve doyurucu hazları duymaya çalışmalıydı. Ama hazzı elde etmek için bilgi gereklidir. Çünkü kuruntulardan, korkulardan, boş inançlardan ancak bilgi sayesinde kurtuluruz. Ancak bilgi sayesinde, kendimize ve yaşamımıza egemen olabiliriz; özgürlüğe ulaşabiliriz ve varolmanın tadını çıkarabiliriz. Bundan ötürü, haz duymak için, yani erdemli ve ahlaklı bir yaşam için bilgi gereklidir.

Sokrates'in etkisinde kalan bu iki felsefe okulu, aralarındaki karşıtlığa rağmen, kişinin mutluluğunu amaç olarak görmeleri bakımından ortak bir noktada birleşiyorlardı. Ama okullardan biri, bu amaca, hazlara yönelmekle; öteki, hazlardan kaçınıp sadece erdemli olmakla ulaşılabileceğini savunuyordu. Bu iki okul ahlak felsefesinin daha sonraki gelişimini etkilemiştir. Nitekim Kyrene Okulu'nun haz öğretisi Epikurosçulukta; Kyniklerin erdem öğretisi de Stoa felsefesinde gelişmiş olarak daha sonra ortaya çıkar.

21. İlk büyük felsefe sisteminin kurucusu Platon kimdir ve görüşleri nelerdir?

Platon felsefesi, tek bir ilke üzerinde bütün doğa ve insan dünyasını temellendirmek ve açıklamak amacı güden ilk büyük sistem olduğu için, filozofun kişiliğine ve görüşlerine, kitabımı-

zın ölçüsünü biraz aşarak ve ayrıntılara inerek geniş yer vereceğiz.

Felsefe tarihi boyunca sürekli olarak ele alınacak sorunların birçoğuna cevap getirdiği ve ilk büyük metafizik düşünce yapısı olduğu için, Platon felsefesini, okurun her zaman üzerinde durup genellikle felsefeyi kavramasında bir dayanak olarak yeniden ele alabilmesi amacıyla gireceğiz bu ayrıntılara.

Platon'un, İÖ 427'de Atina'da ya da Aigina'da (Pire Körfezi'nde bir ada) doğduğu söylenir. Köklü bir ailenin çocuğuydu. Babası Ariston genç yaşta öldü. Platon, çocukluğunu köyde geçirdi ve daha sonra eğitim için kente geldi. Soylu bir aileden geldiği için titizlikle yetiştirildi. Önce din bilgileri edindi, daha sonra resim öğrenimi gördü. Felsefe derslerini, Herakleitos'un öğrencilerinden biri olan Kratylos'tan aldı (diyaloglarından biri, Kratylos adını taşır.) Şiir konusunda büyük yetenek gösterdi. Çeşitli tragedyalar, lirik parçalar ve ilahiler yazdı.

Yirmi yaşma doğru Sokrates ile karşılaştı. Bunun üzerine, tragedyalarını yaktığı ve yalnızca felsefe ile uğraşmaya başladığı söylenir. Sokrates, yurttaşlarına, erdemin ne olduğunu öğretmeye çalışıyordu. Bireylerin daha iyi kişiler durumuna getirilmesiyle, site'nin (devletin) mutlu bir yaşam süreceğine inanıyordu. Platon da aynı amacı gerçekleştirmeye çalıştı. Önce politikaya atılmak istedi. Ama Sokrates'in ölüme mahkum edilmesinden ötürü politikadan nefret etti. Politik yaşamın iyileştirilemeyeceğini düşünerek bu işlere karışmamaya kesin olarak karar verdi. Bununla birlikte site'nin daha iyi bir duruma getirilmesi, başlıca ilgi konularından biri olarak kaldı. Yapıtlarıyla, ideal toplumun kurulmasını sağlamak istedi. Bu toplum düzeninde filozoflar, insanlığın yöneticisi olacak ve bütün kötülükleri ortadan kaldıracaktı.

Sokrates baldıran zehri içerek yaşamına son verdiği zaman, Platon hastaydı. Bundan ötürü hocasının son saatlerinde yanında bulunamadı. Sokrates'in ölümünün ardından Megara'ya gitti; bir süre sonra Atina'ya döndü ve savaşlara katıldı.

Daha fazla bilgi edinmek için gezilere çıktı. İÖ 390'da Mısır'a gitti. Bu ülkede binlerce yıldan beri değişikliğe uğramamış sanatlar ve törelerle karşılaştı. Bu gerçeklerden etkilenerek, insanların, değişmez bir yaşam düzenine bağlı oldukları zaman

mutluluğa ulaşacaklarını; müzik ve şiirin yenilikler ortaya koymasının gereksiz olduğunu; en iyi anayasayı benimsemenin yeteceğini ve halkın bu anayasaya bağlı olmaya zorlanması gerektiğini düşündü.

Mısır'dan Kyrene'ye gitti. Daha sonra İtalya'ya geçti ve Pythagorasçı Philolaos ve Arkytas ile dostluk etti. Ruhgöçü düşüncesini bu filozoflardan öğrenmiş olduğu kesin olarak söylenemez. Ama felsefesinin temel taşı olan ruhun ölümsüzlüğü görüşünü onlardan öğrendiği kesin olarak ileri sürülebilir. Ruhun ölümsüzlüğü görüşü, Platon'un, bilgi sorununu çözmesine yardımcı olmuştur. Platon, bu Pythagorasçı düşünürler arasında, aritmetik, astronomi ve müzik konularında bilgisini artırdı.

Daha sonra Sicilya'ya geçti; Syrakusa'da, kralın akrabası Dion ile yakın dostluk kurdu. Politika alanında reform yapması için Dion, Platon'u iki kere Sicilya'ya çağırdı. Ama filozofun bu konudaki çalışmaları elle tutulur bir sonuç vermedi. Ayrıca başına birçok tatsız olay da geldi. Atina'ya dönen Platon, ders vermeye başladı. Hocası Sokrates gibi, her yerde ve herkesle konuşarak öğretisini yaymaya çalışıyordu. Akademos denilen yerde kurduğu okulu Akademia adıyla anıldı. Burada, yaşamının sonuna kadar (İÖ 347) ders verdi. (Akademia, 529 yılında kapatılmıştır.)

Platon'un yapıtları, uzun tartışmalardan sonra, genellikle şöyle sınıflandırılmıştır: 1. Gençlik diyalogları: *Küçük Hippias, Büyük Hippias, İon, Kriton, Birinci Alkibiades, Kharmides, Lakhes, Lysis, Euthypron, Sokrates'in Savunması, Protagoras, Gorgias;* 2. Olgunluk diyalogları: *Meneksenos, Menon, Euthydemos, Kratylos, Şölen, Phaidon, Devlet;* 3. Yaşlılık diyalogları: *Parmenides, Theaitetos, Sofistes, Timaios, Kritias, Yasalar.* Bunlara, hangi döneme ait olduğu kesin olarak belirlenemeyen *Phaidros*'u ve diyalog biçiminde yazılmamış olan *Mektuplar*'ı da katmak gerekir.[20] *İkinci Alkibiades*'in Platon'a ait olduğu kuşkuludur. Bu yapıtların hemen hepsi dilimize çevrilmiştir.

Platon, temel bakımdan Sokrates'in etkisinde olduğu halde, Yunan bilim ve felsefesinin tümünü öğrenmekten de geri kalmadı. Herakleitos, Pythagoras ve Parmenides gibi filozofların

20 Prof. H. Vehbi Eralp, *Platon I*, s. 19, 20, İstanbul, 1953.

görüşlerine ilgi duydu. Çağının bütün bilgilerini bir sistem içinde kaynaştıran Platon'un felsefesinin temel ilkesi ve belkemiği, "idealar" kuramıdır.

Platon, idealar kuramını, bilgilerimize bir temel sağlamak amacıyla ortaya koyar. Aynı zamanda, duyularımızın bize tanıttığı görünüş ve bu görünüşün ardındaki gerçeklik (varlık) arasındaki ilişkiyi de açıklamak amacını güder. Platon, Herakleitos'un düşüncelerini incelerken, onun, bütün varolanların değiştiğini, sürekli bir akış içinde bulunduğunu ileri süren ana görüşü üzerinde durmuş ve her an, kendisinden başka bir şey haline gelen, yani durmadan değişime uğrayan varolanlar konusunda kesin bir bilgi edinemeyeceğimiz sonucuna varmıştı. Çünkü sağlam bir bilgi, ancak, değişmeden kalan ve sürekli olan varlıklara ilişkin bir bilgi olabilirdi. Öte yandan, bu değişip duran varolanlar yakından ve derinlemesine incelendiği zaman, aynı tür içinde yer alan varolanların, bütün değişmelere rağmen olduğu gibi kalan belli bir takım temel özellikler gösterdiklerini de fark etmişti. Bu özellikler bireyden bireye, kuşaktan kuşağa geçip devam ediyordu. Başka bir deyişle, değişikliğe uğrayıp duran, sürekli olarak oluşan varolanların ardında, değişmeyen birer örnek ya da öz bulunduğu sonucuna varan Platon, bu örneklere "idea" adını verdi. Her gün rastladığımız, gördüğümüz ve tanıdığımız varolanlar, bu ana örneklerin birer kopyasından, resminden, suretinden başka şey değildi.

İdealar, tıpkı Elea Okulu'nun "Birolan"ı gibi başlangıçsız olarak varolagelen; değişmeyen, bölünmeyen, başka bir şeye dayanmadan kendi başlarına varolan gerçeklerdi. Bunlar, evrendeki bütün varolanlarm ilk örnekleriydi. Duyular dünyasının var olanlarına karşı, ideaların ayrı bir dünyası vardı. Düşünen ve bilen insan açısından ele alındıkları zaman, idealar, doğru bilgi edinmemizi sağlayan kaynaklar ve ilkelerdi. Ama idealar, duyularla kavranılamazdı; onları duyularla algılayıp bilgilerini edinmemiz olanaksızdı. İdeaları, ancak akıl yoluyla, akıl gözüyle görüp bilgilerini edinebilirdik. Akılla kavranabilir bu dünyanın kökü ve özü olan ideaların bilgisine erişmemiz için, duyular dünyası ancak bir işaret verebilirdi bize. Yani, sağlam ve doğru bilgi, akıl gözüyle kavranabilen bu idealardan çıkarılabilirdi

ancak. Demek ki Platon, ideaları, duyuların tanıttığı değişme ve çokluk dünyasının değişmeyen ilkeleri, kaynakları ve asılları olarak görüyordu. İdealar, çokluğa karşı birliği, değişme ve geçiciliğe karşı kalıcılığı temsil ediyorlardı. Böylece evrendeki sonsuz sayıda tek tek var olanın her biri konusunda bilgi edinmemizin olanaksız olmasına karşılık, bunların asılları ve özleri yani birlikleri konusunda bilgi edinebilmemiz olanağı yani sağlam bilgilere ulaşabilme olanağı temellendirilmiş ve açıklanmış oluyordu. Böylece, Yunan felsefesinde daha önce ele alınan çokluk ve birlik, anamadde ve tek tek var olanlar arasındaki ilişkinin ne olduğu ve akılla edinilebilecek herkes için geçerli genel bilginin, hangi koşullara dayandığı sorunlarını, Platon'un nasıl çözdüğünü görüyoruz.

İdeaların özelliklerinden biri de, cisimsel ve maddesel olmayışları; zaman ve uzayla ilintilerinin bulunmayışıydı.

Başka bir deyişle, Platon'un ideaları, bugün, genel düşünler (fikirler), kavramlar ya da sınıflar dediğimiz şeylerdir. Çevremizde çeşitli ağaçlar görürüz; bu ağaçları duyularımız ve algılarımızla tek tek tanır, biliriz. Ama bütün bunlardan genel bir düşün, kapsayıcı bir kavram da türetiriz. İşte bu, "ağaç kavramı" ya da "ağaç türü" dediğimiz şeydir. Tek tek ağaçları aşan ve onların özünü, ilkesini dile getiren genel bir düşündür (fikirdir) bu; ağaç kavramıdır ya da ağaç türüdür. Yani Platon'un idea derken göz önünde tuttuğu şeydir. Ama Platon, ideaların sadece kavramlar değil; aynı zamanda, kavramı oldukları varolanları türeten birer kaynak; temel ve anamadde olduklarını da düşünmüştü. Hatta ağaç ideasının, tek tek ağaçlardan çok daha sağlam bir gerçekliği olduğunu; çok daha "hakiki" olduğunu ileri sürüyordu. Çünkü Platon, duyularımızla tanıdığımız somut (tek tek) ağaçların, bir gün ortaya çıkıp bir başka gün ortadan kaybolmasına (yani varken yok olmasına) karşılık, ağaç ideasının zaman içinde, başı ve sonu olmaksızın varolup gittiğini söylüyordu. Tek tek ağaçlar, maddesel bir varlığa sahip oldukları ve değişmeye boyun eğerek ortaya çıkıp göçtükleri halde, maddesel olmayan, yani ideal bir varlığa (düşünceye dayanan bir varlığa) sahip olan ve değişmeyen ağaç ideasının, her zaman varolagelmekte olduğunu ileri sürüyordu. Maddesel gerçeklere oranla, maddesel

olmayan ilkelerin (tanrı, ruh, düşünce) daha sağlam ve köklü bir varlığı olduğunu söyleyen ve maddesel varlıkların, bu ideal ("ideal" sözcüğü, bu anlamı içinde, dilimizde, "düşünsel" ya da "düşüncel" ile karşılanabilir), varlıklardan türediğini ileri süren felsefe görüşüne (çığırına), "idealizm" adı verilir. Bundan ötürü Platon, idealizmin ilk ve en büyük temsilcisidir. İleride görüleceği gibi, idealizm ile realizmin (dış dünyanın, bilinçten ve özneden bağımsız olarak var olduğunu ileri süren felsefi gerçekçilik) ya da maddeciliğin (varolanların, maddesel bir kaynaktan ya da ilkeden türediğini savunan görüş) savaşı, bütün felsefe tarihi boyunca sürüp gitmiştir.

Platon, idealar kuramını iyice açıklayabilmek için, ünlü "mağara" benzetmesinden yararlanır. Şimdi bu benzetmeyi açıklayalım: Filozofumuza göre insanlar, bir mağarada bulunan ve arkalarına bakamayacak biçimde zincire vurulmuş olan tutsaklara benzerler. Bu tutsaklar, yüzlerinin dönük olduğu mağaranın dibinde, bir takım gölgeler görmektedirler yalnızca. Bu gölgeler, tutsakların arkasından geçen ve uzakta bulunan bir ışıkla aydınlatılan gerçek nesnelerin gölgeleridir. Gölgeleri, duyularımızla görüp tanıdığımız (algıladığımız) halde, onların kaynakları olan nesneleri ancak düşüncemizle (aklımızla) kavrayabiliriz. Burada, nesneleri aydınlatan ışık, tüm bilginlerin ve varolanların kaynağı olan "İyi İdeası"dır. Platon'a göre, İyi İdeası, sayısız öteki idealar üzerinde yer alır. İdealar, belli bir kademeleşmeye göre düzenlenmiştir. Doğadaki bütün varolanlar ve hatta insan elinden çıkan eşya bile, varlıklarını, bir ideadan alır. İdeaların sonsuz sayıda olmasının nedeni de budur.

Duyuların bize tanıttığı çokluk ve değişme dünyası, yani görüngüler (fenomenler) dünyası, idealara "katıldığı" ölçüde vardır. Başka bir deyişle, görüngüler dünyası, bütün varoluşunu, bu dünya içinde kendini gösteren idealara borçludur. Bundan ötürü Platon, ideaları, temel ve gerçek varlık; değişmeyen, ölümsüz bir töz (cevher) olarak gördüğü halde, görüngüler dünyasını (maddeyi), varolamayan bir şey ya da varlığa benzeyen (benzemekle kalan) bir şey olarak görür. Anaksagoras'ın *nous* kavramını benimseyerek geliştiren Platon, bütün doğanın belli bir ereğe (belli bir amaca) göre ortaya çıkmış olduğunu; akıllı bir

varlık olan *nous*'un, ideaları örnek alarak doğa dünyasını ve bütün varolanları düzenlediğini söyler. *Nous*, var olan her şeyi, en iyi olacak biçimde ortaya çıkarır. Bundan ötürü, nesnelerin sayısız ideasının üstünde, "En Yüce İyi İdeası" bulunur. Yukarıda belirttiğimiz gibi, en tepede yer alan bu "İyi İdeası" bütün öteki varlıkları yönetir. Ve bundan ötürü, içinde yaşadığımız evren, "en iyi", kusursuz ve yetkin evrendir. Platon'un, organik bir bütün oluşturacak biçimde evreni düzenlediğini ileri sürdüğü bu *nous*'un ya da "akıllı varlık"ın, Tanrıdan başka şey olmadığını da söylemeliyiz.

İdealar öğretisi, "anımsama" *(anamnesis)* ve "ruhun ölümsüzlüğü" görüşüne sıkı sıkıya bağlıdır. Platon'a göre, ruhumuz, biz doğmadan önce var olmuştur ve bizden sonra da başka bedenlere geçecektir. Pythagorasçılarda da rastlanan ve "ruhgöçü" diye bilinen görüştür bu. Doğuştan önce var olan ruh, başka bir dünyada ideaları apaçık bir biçimde olmasa da görüp tanımıştır; onları, belli belirsiz bir biçimde anımsar. Felsefenin görevi, işte bu anımsamayı belirgin ve kesin duruma getirmek ve sağlam bilgilerin elde edilmesini sağlamaktır. Bilimlerin temeli ve amacı da, ruhun daha önce gördüğü idealar konusunda anımsama aracılığıyla ve hem aklın, hem de düşüncenin yardımıyla bilgi ortaya koymak; ruhta gizli olarak bulunan bu bilgiyi açık ve besbelli duruma getirmektir. Böylece Platon'un, varlığın temeline ilişkin açıklamalarından, yani varlıkbilimsel (ontolojik) açıklamalarından, bilgi kuramına geçmiş oluyoruz. Bilgilerin insan ruhunda gizli ve örtük bir durumda bulunduğunu ve doğurtma yöntemi ile ortaya çıkarılması gerektiğini ileri süren Sokrates'in düşüncesinin nasıl geliştirildiğini ve başka açıklamalara bağlanarak temellendirilip aşıldığını da yine burada açıkça görüyoruz.

Gizli bilgiyi açık duruma getirmek için Platon'un kullandığı yöntem (teknik) ise, konuşmaya (diyaloga) dayanan "diyalektik"tir.

Daha önce, Elea'lı Zenon'un, "diyalektik"i, "düşüncenin içine düştüğü çelişkilerin öğretisi" olarak ele aldığını; Sofistlerin, "inandırmaya götüren bir tartışma" sanatı olarak "diyalektik"i kullandıklarını (yani doğruyu değil, inandırmayı göz önünde tuttuklarını) ve bunun zamanla şaşırtma, çekişme ve kav-

ga niteliği taşıyan bir tartışma sanatı olarak "diyalektik"e yani "didişim"e ("eristik"e) dönüştüğünü gördük. Bugünkü anlamda "diyalektik"in (yani, çelişkiler içinden geçerek ilerleyen varlığın ve düşüncenin yasası ya da mantığı olarak diyalektiğin) de Herakleitos tarafından ortaya konduğunu söyledik. Şimdi, bugünkü anlamda "diyalektik"e yakın olmakla birlikte belli birtakım özelliklerle ondan ayrılan ve çeşitli anlamlara gelen Platon "diyalektik"i üzerinde duracağız.

Platon, "diyalektik"i üç anlamda kullanır: 1. Genel olarak kabul edilegeldiği gibi, "soru ve cevaplarla bilgiyi geliştirme ve ortaya koyma yöntemi"; 2. Ama karşılıklı konuşma içinde bazı şeyleri doğru düşünmek olduğuna ve düşünmek ile konuşmak birbirinden ayrılmayacağına göre, konuşmayı doğru bir sonuca ulaştıran; ele alınan türleri, gerektiği gibi birbirinden ayıran ya da bu türlerin birliğini ortaya koyan bilim olarak, yani incelenen nesnelerin (varolanların) kavramını doğru olarak belirleyen bilim olarak "diyalektik"; 3. Ama bu türler ya da kavramlar, yani idealar, biricik gerçek ve asli varlık olduklarına göre, "varlığın, yani değişmeyenin ve doğru olanın bilimi olarak diyalektik." Bu sonuncu anlamda "diyalektik", Platon'un gözünde, felsefeyle özdeştir (bir ve aynı şeydir). Yani bu anlamda "diyalektik", varolanların hiçbir koşula bağlı olmayan gerçek (mutlak) varlığının; ideaların bilimidir.[21]

Ne var ki Platon'a göre, bu diyalektik yöntem, biricik bilgi edinme yolu değildir. Çünkü aklın ve mantığın ulaşamayacağı başka sırlar ve gerçekler de vardır. Tanrılar, kendilerinin malı olan bu sırları, bazı seçkin kimselere de iletirler. Biliciler (kâhinler) ve ozanlar, bu tür kişilerdir. Tam anlamıyla felsefenin kurucusu olmasına ve akılcılığı (rasyonalizmi) temsil etmesine rağmen Platon'da dinsel ve mistik düşünceye yönelen bu tür bir eğilim de vardır ve bu özellik onun, akılcı filozoflar kadar, sezgici ve mistik düşünürler tarafından da hayranlıkla anılmasına ve benimsenmesine yol açmıştır.

Platon'un, varlığa ilişkin açıklamalarından (idealar kuramı) ve bilgi kuramından sonra, ruh konusundaki düşüncelerine geçebiliriz:

21 A. Schwegler. age., s. 97.

Platon'a göre ruh, maddeye oranla daha temel ve önemli bir varlıktır. Daha önce idealar dünyasında bulunmuş olan ruh, tanrısal bir nitelik taşır. Sonradan yeryüzüne sürüklenmiş, kökünden ayrı düşmüş ve bir bedenin içine hapsolmak zorunda kalarak alçalmıştır. Bundan ötürü ruh her zaman kendi kaynağına, ocağına dönmek hasretiyle yanar; içinde bulunduğu kötü duruma ilişkin belli belirsiz bir bilinci vardır. Bilgi için duyulan sevgi ve güzellik için duyulan coşku, ruhun bu tanrısal niteliğinin ve bir başka dünya ile ilintili oluşunun belirtileridir. Bundan ötürü insanoğlunun, ruhunu, anayurduna yani kopup geldiği kaynağa döndürecek biçimde yaşaması; temizlemesi, inceltmesi ve yüceltmesi gereklidir. Bu da, dünya zevklerinden ve maddesel hazlardan uzak durmakla; onlardan sıyrılmakla; idealar dünyası ve ruhun kaynağı konusunda bilgi edinmekle, yani felsefeyle gerçekleştirilebilir ancak. Ama bilgiyi, erdem ve yaşantı durumuna, yani canlı, somut ve elle tutulur duruma getirmek gereklidir (bu görüşler, yüzyıllar boyunca mistik düşüncenin ve özellikle İslam dünyasında tasavvufun temelini oluşturmuştur).

Böylece Platon'un ahlak felsefesine geçerken, bu felsefenin çok önemli bir yanı üzerinde hemen durmamız gerekecek. Platon, daha önceki düşünürler gibi, tek insanın, yani bireyin doğru ve mutlu yaşamasını göz önünde tutmaz yalnızca; insan türünün ahlaklı ve mutlu bir yaşam sürmesinin koşullarının neler olduğunu da araştırır. Demek ki, Platon'un ahlakında toplumsal bir yan vardır; ahlak ve mutluluk, sadece bireyin sorunu olarak değil, ondan çok daha fazla, toplumun sorunu; bir toplumsal sorun olarak ele alınmıştır. Bundan ötürü, Kyniklerin ve Kyrene Okulu'nun bireysel ahlakına karşıt olarak Platon'un, toplumsal bir ahlak ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. Bu düşünceler Platon'u, toplumun ahlaklılığını ve mutluluğunu sağlayacak bir araç olarak gördüğü devlet üzerinde düşünmeye, bir ideal (kusursuz) devlet tasarımı ortaya koymaya yöneltmiştir. Burada, Platon'un ahlak ve devlet öğretileri arasındaki eklemlenmeyi (ilintiyi) ele almamız gerekiyor.

Platon'a göre erdem (ahlaklılık), önce devlette ortaya çıkmalıdır. Ancak ondan sonra vatandaşın erdemli (faziletli) olmasından söz edilebilir ve vatandaşın ahlaksal davranışlarda

bulunması istenebilir. Platon, ideal bir toplumun ve yönetimin nasıl olması gerektiğini *Devlet* adlı kitabında açıklar. Düşünce tarihinde, bu konuyu daha önce işlemiş bir başka yapıt yoktur. Bundan ötürü, *Devlet*'in ilk ütopya olduğunu söyleyebiliriz. Ama Platon, ideal bir devlet tasarlarken, yani "olan" değil de "olması gereken" bir yönetim yapısını belirlerken, çağının tarihsel, toplumsal ve politik koşullarının etkisinde kalmış ve onları göz önünde tutmuştu.

Platon doğduğu sırada, Perikles çağının göz kamaştırıcı Atina demokrasisi sona eriyordu. Öldüğü tarihten on yıl sonra ise Makedonyalı Philippos, bütün Yunan dünyası üzerinde egemenlik kurmuştu. Platon, Yunanistan'ın büyük kent-devlet yani site uygarlığının yıkılmasına tanık oldu. İçinde yaşadığı çağ, köklü değişmelerin, değer kargaşasının ve tartışmaların çağıydı. Felsefenin genellikle doğaya ilişkin sorulardan çok insana ve adaletli bir devletin nasıl olması gerektiği sorusuna yönelmesinin nedeni buydu. Platon, insanların üzerinde anlaşabileceği akla uygun bir yönetim bulunabileceğine inanıyordu. Bu felsefesel inancın yanısıra, Atina demokrasisinin yozlaşması ve Sokrates'in bu yönetim tarafından ölüme mahkum edilmesi de Platon üzerinde büyük etki yapmıştı. *Devlet*'te, aristokratik ve totaliter bir yönetimin en adaletli ve kusursuz yönetim olarak ileri sürülmesinin nedenlerinden birini, bu son olaylarda aramak gerekir. Soylu bir aileden gelmesi de filozofun devlet felsefesi üzerinde etki yapmış olmalıdır.

Platon'un ideal devleti, besleyenlerden (halk), koruyanlardan (savaşçılar) ve öğretenlerden (yöneticiler) oluşur. Devleti yöneten ve yasa koyanların filozof olmaları gerekir. Yöneticilerin ve savaşçıların aileleri ve özel mülkleri yoktur; kadın, çocuk ve malda ortaktırlar; eğitimleri ve gereksinimleri de devlet tarafından sağlanır. (Filozof, son yapıtı olan *Yasalar*'da devlet konusundaki bazı düşüncelerini değiştirmiş; evlenme ve özel mülkiyeti kabul etmiştir). İnsan ruhunda nasıl üç bölüm varsa (itkiler, istenç [irade] ve akıl) ve ahlaklılık nasıl bu üç bölümün kendilerine düşen işleri yapmaları ve denge halinde bulunmaları ise, herkesin ve her sınıfın kendisine düşen işi yapması, ötekine karışmaması ve denge içinde bulunması da adaletli ve doğru bir

devletin temelidir (Platon'un ahlak felsefesi ile devlet felsefesi arasındaki paralellik burada açıkça görülüyor). Ahlaklı kişide, ruhun aşağı kesimleri (itkiler, istekler, tutkular), daha yüksek ve tanrısal kesimin, yani aklın buyruklarına uymalıdır. İnsanı insan kılan akıl egemen olmadıkça, adaletten (doğruluktan), erdemden ve mutluluktan söz edilemez. Bundan ötürü, adaletli ve mutlu bir toplumda yönetilenler, yöneticilerin buyruğuna baş eğmelidirler.

Platon'un ideal devletinde, mal mülk, çocuk ve kadın konusundaki mülkiyetin ortak oluşu, büyük ilgi çekmiş ve filozofun bir tür "komünizm"den yana olduğu ileri sürülmüştür. Sözcükleri, gerçek anlamları içinde kullanmak gerekirse, Platon'un böyle bir görüş ileri sürdüğü söylenemez. Çünkü filozof, mal mülkte, çocukta ve kadında ortaklığı sadece yönetici sınıflar için kabul ediyor. Ayrıca, çağdaş komünizm kuramının temeli olan üretim araçlarının kamu mülkiyetine verilmesi, Platon için söz konusu değildir. Yurttaşların, eşitlik içinde devlet yönetimine katılması ve bundan yararlanması da söz konusu değildir. Bilimsel sosyalizmin, ileri bir ekonomik-toplumsal aşama olarak gördüğü komünizmin ekonomik ilkesi olan "herkesten yeteneklerine göre almak ve herkese gereksinimlerine göre vermek" ise, Platon'un aklından bile geçmemiştir. Platon'un toplum yaşamında yapmak istediği köklü değişiklik, ekonomik ve toplumsal olmaktan çok, ahlaksal ve politik bir amaç güder. Nitekim ortaçağ Hıristiyanlığında; papalık, kilise ve rahiplik kurumlarında Platon'un etkisi büyük olmuştur.[22] Demek ki, Platon'un görüşünü "komünizm" olarak değil de, "ilkel bir ortaklaşmacılık" olarak tanımlamak daha doğru olur.

Platon'un adaletli ve doğru devletinin, eşitlik ve özgürlük kavramına yer vermeyen totaliter bir devlet olduğunu görüyoruz. Bu tür bir adalet kavramı, adaleti, eşitlik ve özgürlükten ayırmayan bugünkü düşüncemize ters düşüyor. Bundan ötürü, Platon'un düşünmesini daha iyi kavramamız için "adalet"ten ne anladığını yakından görmemiz gerekir.

Platon'un "adalet" derken göz önünde tuttuğu şey, Yunan düşüncesinde, felsefenin ortaya çıkışından önce de varolagelen

22 Mehmet Karasan, age s. 11-31.

çok önemli bir anlayıştır.[23] Evrene ilişkin bu dinsel ve ahlaksal anlayışa göre, herkesin ve her şeyin belirlenmiş bir yeri; belirlenmiş bir görevi ve işlevi vardır. Başka bir deyişle, evrende, bütün varlıkları (tanrılar da dahil) kapsayan bir alınyazısı ya da yasa geçerlidir. Ama, güç ve enerji taşıyan varlıklar, bu alınyazısının kendileri için çizmiş olduğu sınırların dışına çıkabilirler. O zaman çatışma başlar. Ne var ki, üstün bir yasa, bu haddini bilmeyen, doğru davranmayan varlıkları cezalandırarak her zaman varolagelen düzeni yeniden kurar. Bu görüş, felsefeyi de etkilemiş ve hem doğada, hem de insan yaşamında geçerli bir yasanın bulunduğu inancına kaynaklık etmiştir. Platon'un işleyerek geliştirdiği "adalet" kavramının temelinde de, bu felsefe-öncesi görüş yatmaktadır. Demek ki adalet ve doğruluk, herkesin kendi yerinde bulunması, kendi sınırlarını aşmaması, kendi görevini yerine getirmesidir. Bundan ötürü de, Platon'un düşüncesinde, özgürlük ve eşitlik kavramlarına ters düşmemektedir.

Platon, devlet kuramında, özgürlüğü ve bireyi, genel bir düzene, aklın buyruğuna feda eden bir filozof olarak ele alınmış ve eleştirilmiştir. Çağdaş düşünce bakımından, haklı bulunabilir bu. Ama burada önemli olan nokta, vardığı sonuçlar, günümüz düşüncesindeki eğilimlere tamamen uymasa da filozofun, soruna yaklaşma bakımından bugün de geçerli olan bir tutum benimseyip benimsemediğidir.

Platon, ele alınan herhangi bir konuyu ya da sorunu, yalnızca bunlara ilişkin düşüncelerini "söylemekle" yetinmeyen; çözümlerini akılla temellendirmeye ve "yasallaştırmaya" (haklı çıkarmaya) da yönelen ve bu işi tam anlamıyla yapan ilk filozoftur. Biraz sonra yeniden değineceğimiz gibi Platon, devlet felsefesinde de konuya akılsallık (rasyonalite) açısından yaklaşır. Burada önemli olan ve bugün bizi hâlâ etkileyen özellik, insanı mutlu ve erdemli bir yaşama kavuşturacak olan ideal devletin, bilgi ve doğruluk (hakikat) ile beslenen aklın çabasıyla kurulabileceğinin ileri sürülmüş olmasıdır. Demek ki Platon'un gözünde insanoğlu, aklı ve akla uygun eylemiyle; adaletli, mutlu, erdemli bir toplum, bir devlet yönetimi kurabilir. Demek ki akıl, yalnızca varoları açıklamakla kalmaz; bu varolana dayanarak, varol-

23 Bertrand Russell, age., s. 134-135.

ması gerekeni de açıklayabilir; doğal bir düzen sanılan toplumu, süzgecinden geçirir ve ona, belirli bir biçim verebilir, insanca bir anlam kazandırabilir. Çağdaş devletin, belirli yönetim modelleri, ekonomi ve eğitim planlamalarıyla, hemen her ülkede aynı çabayı, yani toplumu akılsallıkla biçimlendirme çabasını (yönelinen amaçlar farklı da olsa) gösterdiğini hatırlarsak, Platon'un yüzyıllarca önce, ideal devlet sorununa yaklaşırken benimsediği düşünce tarzının önemini kolayca kavrar ve yukarıda sözünü ettiğimiz eleştirmenlerin yüzeyde kaldığını anlarız.

Platon'un estetiği de, idealar kuramına dayanır. İdealar, değişmeyen, öncesiz sonrasız varlıklardır. İdeaları göz önünde tutmamız, onlara uymamız gerektiğine göre, güzel sanatların da onlar gibi değişmez gerçekler olması zorunludur. Bundan ötürü Platon, şiirde ve öteki sanatlarda hiçbir yenilik kabul etmez. İdeal güzellik bir kere ele geçirildikten sonra, sürekli olarak kopya edilmeli ve olduğu gibi canlandırılmalıdır. Zaten sanatın amacı, ahlaka ve siyasal yaşama hizmet etmektir. Bundan ötürü filozof, yalnızca belli birtakım müzik çeşitlerinin değerli olduğunu ileri sürmüş; insan yüreğini yumuşatan tragedyaları ve ağırbaşlılığa aykırı düşen komedileri eleştirmiş; çok sevdiği Homeros'u bile; tanrıları, insanlar kadar ahlaksız olarak canlandırdığı için ideal devletinin dışında bırakmıştır. Ressamları ve heykelcileri ise ideaların kopyaları olan nesnelerin ikinci ve kusurlu kopyalarını yapan kimseler olarak gördüğü için bilgisizlikle suçlamıştır.

Platon, evreni, kendine benzer biçimde düzenleyen iyi bir Tanrının var olduğunu ileri sürer. Ama bu Tanrı, evreni yoktan var etmemiştir. Çünkü Tanrının yanısıra, onunla birlikte iki töz (cevher) de varolagelmiştir. Bunlar, maddesel olmayan ve bölünmeyen ruh ile bölünebilen maddesel tözdür. Platon'un *Demiourgos* dediği bu Tanrı, önce duyular dünyasını biçimlendirmiştir. Daha sonra, bölünebilir ve bölünmez tözleri karıştırarak üçüncü bir töz ortaya koymuştur. Bu, "evrenin ruhu"dur. Evrenle birlikte zaman da ortaya çıkmıştır. *Demiourgos*, yıldızları ve mitolojik tanrıları da ortaya çıkarmış ve bunlara, canlıları yaratma görevini vermiştir. Platon'un Tanrı kavramında bir tutarlılık olduğu söylenemez. Başka bir deyişle filozof, birbirinden farklı Tanrı

kavramları ileri sürmüştür. Örneğin son yapıtlarında, Tanrının, örnek olarak aldığı idealara bakarak duyular dünyasını yarattığını ileri sürer. Ama daha önceki yapıtlarında, iyi ideasının, hem bütün bilgilerin hem de varolanların kaynağı olduğunu, yani onlardan farklı ve ayrı olmadığını söyler. İyi ideası ise Tanrıdan başka şey değildir.

Böylece Platon'un çeşitli alanlara ilişkin görüşlerini özetlemeye çalıştık. Bilgi sorununu çözmek ve çokluk gösteren varolanlar ile bunların altında bulunan gerçek varlığın ilişkilerini açıklamak için idealar kuramını ortaya attığını; ahlak, devlet, ruh, evren ve tanrı sorunlarını bu kuramsal temele dayanarak açıklamaya yöneldiğini söyledik. Platon, Sokrates'in herkes için geçerli nesnel tanımlar ve buna dayanan sağlam bilgi; Herakleitos'un evrensel değişme ve Parmenides'in her zaman olduğu gibi kalan "tek varlık" kavramları üzerinde duruyor ve bunları yeni bir senteze ulaşma çabası içinde işleyerek idealar kuramına varıyordu. Platon'un idealar kuramı gibi, çeşitli alanlara ilişkin felsefesel açıklamaları da daha sonra birçok düşünür tarafından eleştirildi. Nitekim ideal devlet anlayışına ilişkin eleştirileri yukarıda gördük ve Platon'un getirdiği çözümden çok, sorunları ele alış tarzının önem taşıdığı üzerinde durduk.

Gerçekten de Platon'un önemi, aslında doğruluğun araştırılmasında benimsediği yol ve yöntemdedir. Biricik kılavuz olarak aklın kabul edilmesi, gerçeğin akıl üzerinde temellendirilmek ve akla göre (uygun olarak) biçimlendirilmek istenmesi yani akılsallık (rasyonalite), Platon'un düşüncesindeki en önemli ve ileri yandır. Bütün akılcı felsefelerin ve bilimin temeli de buradadır. Bundan ötürü, kendisini arayıp durduğunu gördüğümüz felsefenin, ilk olarak, kesin anlamıyla Platon'da kimliğini edindiğini söyleyebiliriz.

Platon'dan önce de, "doğruluk"a (hakikate) yönelen ve herkes için geçerli olmaya çalışan bir düşünce vardı kuşkusuz. Tanrı, insan, evren ve aralarındaki ilişkiler konusunda belirli görüşler ileri sürülmüştü. Ne var ki kimi zaman hayranlık uyandıran bu görüşlerin çok önemli bir eksiği vardı. Platon bu eksiği tamamlamış ve bunun çok önemli bir eksiklik olduğunu da ortaya koymuştu. Platon'dan önceki felsefelerde eksik olan yan,

bunların "yasallaştırılmamış" (meşrulaştırılmamış) ve "haklı çıkarılmamış" olmasıydı. Yani bu felsefe öncesi "felsefeler", birtakım dersler ya da şiirler halinde, dogmatik ya da lirik bir özellik taşıyarak sunuluyorlardı. Yani burada, "akla dayanarak yasallaştırma" ve "haklı çıkarma" söz konusu değildi. Başka bir deyişle, Platon öncesi dünya görüşleri, "söyleme"nin; "deme"nin çerçevesi içinde kalıyordu. Kendi kendine yeten ve içine kapanık olan bu söyleme, dinlerdeki "vahiy"den ya da "kehanet"ten kökçe farklı değildi. Bir belli şeyi değil de bir başka şeyi niçin ileri sürdüğünü yasallaştıramayan bu "söyleme"nin yetersizliğini çok iyi kavrayan Platon, düşüncesinin taşıyıcısı olarak başka bir açıklama ve dile getirme biçimi bulmak zorundaydı. Bu biçim ise kendini haklı çıkarabilen yani yasallaştırabilen bir biçim olmalıydı. Bundan ötürü Platon, felsefesel düşüncesini iletmenin aracı olarak "söyleme"yi değil "diyalog"u yani "karşılıklı konuşma"yı seçti.[24] Diyalogda, iki söyleme, iki düşünce ya da kanı, iki tutku karşı karşıya gelir. İki kişinin karşılıklı konuşmasından, üçüncü ve çok daha yüksek bir gerçek ortaya çıkar. Bu gerçek, "diyalektik" aracılığıyla varılan ve iki kişi için de geçerli olan bir düşüncedir. Yani akıl üzerinde temellenen, onun tarafından yasallaştırılan ve böylece herkes için zorunlu olarak geçerlik ve nesnellik niteliğini kazanan, evrenselleşen bir düşüncedir; başka bir deyişle "doğruluk"tur. Platon'un varmak istediği bu akılsallık ve yasallaştırma, felsefesini yalnızca tarih sayfalarında kalan bir merak konusu olmaktan çıkarıp günümüzde de etki gösteren canlı bir düşünce ve ilgi alanı haline getiren temel özelliktir.

Son olarak, batı felsefe tarihi ve özellikle idealizm üzerinde derin ve sürekli etki yapmış olan Platon'un, bize çok daha yakın olan bir başka kültür çevresi yani İslam düşünce dünyası üzerindeki etkisini kısaca açıklamaya çalışacağız.

Platon, özellikle İskenderiye Okulu ve Plotinos'un yapıtları aracılığıyla İslam düşüncesini köklü bir biçimde etkiledi. Daha önce Süryaniceye çevrilmiş Yunanca yapıtlar Arapçaya aktarılırken, bunların arasında Yeni-Platoncu Plotinos'un kitapları da yer aldı. Ayrıca Aristoteles'in felsefesel düşünceleri de Yeni-Pla-

24 François Châtelet, *Platon*, s. 23, Collection Idées, Gallimard, 1965.

tonculuk yorumundan geçerek İslam kültür dünyasına ulaştı. Öte yandan, üzerinde önemle durulan *Kitabü'l-Esolocya* (Teoloji), Aristoteles'in sanıldığı halde, aslında Plotinos'un yapıtlarından yapılmış bir özetti. Böylece Platon'un görüşleri, İskenderiye Okulu'nun yorumlarından geçerek yani Yeni-Platoncu çerçeve içinde ve ayrıca başka filozofların düşüncelerini de yoruma uğratarak İslam düşüncesini belirleyen temellerden biri oldu. Bundan başka, dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda, Platon'un bazı yapıtlarının Arapça'ya, doğrudan doğruya çevrildiğini de biliyoruz. Bunlara örnek olarak, *Yasalar*'ı, *Devlet*'i, *Timaios*, vb.ni sayabiliriz. Özellikle *Devlet*, Aristoteles'in pek bilinmeyen *Politika*'sının yerini tutarak İslam düşüncesinde büyük etki yaptı. Bu etki özellikle Farabi'de görülür. *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fazıla* ve *es-Siyaseti'l-Medeniyye* adlı yapıtlarında Farabi, Aristoteles'in de etkisinde kalmakla birlikte, devlet felsefesinde, genellikle Platon'u izledi. *Gorgias* ve *Yasalar*'ın da etkisinde kalan bu İslam filozofunun amacı, *Devlet*'teki görüşleri, Müslümanlığın temel ilkeleriyle uzlaştırmaktı. Toplumun kurulması, sınıf ve zümrelerin özel görevleri, ideal devletin görevi, uyum ve yardımlaşma, toplum içinde insanın mutlu yaşamı, belli bir düzene uyma ve buyruk altında bulunma, yöneticinin (kralın) özellikleri ve yetişme tarzı, kötü devlet ve erdemli devlet arasındaki farklar konusunda Platon'un, Farabi üzerinde kesin bir etki yaptığını görüyoruz.[25] Farabi, gerçek toplumu göz önünde tutan bir ütopya kuruyor ve üstelik kent-devlet sınırlarını ve ulus kavramını aşan; insanlığı kapsayan bir ideal devlet (toplum) tasarlıyor.

Ayrıca Yeni-Platonculuk, İbni Sina, İbni Rüşd gibi büyük İslam filozoflarında son ve kesin biçimini buldu. Böylece, İslami bir Yeni-Platonculuk ortaya çıktı. Bu düşünceakımı ise, İslam mistisizmini yani tasavvufu derinden etkiledi; Hindistan ile İran'dan gelen etkilerle birlikte, bu akımın kuramsal temelini oluşturdu. Aynı etki, Gazzali, Muhiddin Arabi, Mevlânâ ve İbni Cebirol gibi ünlü düşünürlerde de görüldü.[26] Böylece, Delphoi tapınağı üze-

25 Prof. Abdülhak Kemal Yörük, *Farabi'nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi*; Prof. Hilmi Ziya Ülken, "Farabi Meselesi", *Farabi Tetkikleri I*'de, İstanbul 1950.

26 De Lacy O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 62, 63, 99, 127, çevirenler: H. Yurdaydın - Y. Kutluay, Ankara, 1959.

rinde yazılı olan "Kendini bil!" sözü, Yeni-Platoncu yorum aracılığıyla İslam dünyasına geçti ve Hz. Muhammed'e ya da Hz. Ali'ye atfedildi. Nitekim, "Nefsini bilen, Rabbini bilir" sözü de bütün mutasavvıflar tarafından bir ilke olarak benimsendi.[27]

İslam felsefesinin önemli çığırlarından biri olan İşraki felsefesi de, Yeni-Platonculuğu tasavvufla kaynaştırdı. "İşrakilerin, İslam felsefesi Platoncuları" oldukları ileri sürülmüştür. Osmanlı İmparatorluğu çerçevesinde, Platon'la dolaylı ya da doğrudan ilinti kuran bilinçli bir kültür hareketine rastlamıyoruz. Ama Divan edebiyatında ve özellikle tasavvufun etkisinde kalan Tekke edebiyatında, yukarıda açıklanan dolaylı yollardan gelerek genel İslam kültürü içinde özümsenen Yeni-Platoncu öğelerin varlığı ve bunların günlük yaşama ve dile kadar yayılmış olduğu, her zaman gözlemlenebilir.

22. "Madde ve form" kuramı nedir?

Felsefe tarihinde "madde ve form" kuramı diye ün kazanan görüşü, Aristoteles (İÖ 384-322) ileri sürdü. İdealar kuramı, Platon felsefesinin belkemiğini oluşturuyordu. "Madde ve form" kuramı da Aristoteles'in felsefesinde aynı yeri tutar. Aristoteles, yalnızca akla dayanan, mantıklı ve bilimsel bir sistem kurmak istedi; yaşadığı çağda edinilmiş bilgilerin tümünü bir bütün içinde toplayarak evrene ilişkin genel bir açıklama çerçevesi ortaya koymaya çalıştı. Aristoteles, yine aynı amaca yönelmiş olan Platon'a oranla, maddesel olmayan varlıktan çok, duyularımızla tanıdığımız somut dünyaya önem verdi; bu dünyayı açıklamaya yöneldi. Platon'un idealarının, maddesel dünyadan apayrı ve uzak gerçekler olduğunu, somut maddesel dünyayı, tek tek varlıkları, gerektiği gibi açıklayamadıklarını ileri sürdü. Platon'un, somut duyular dünyasını soyutlayarak gereksiz bir ikinci idealar dünyası yaratmış olduğunu, yapay bir soyutlamanın sonucu olan bu idealar dünyasının, bilgi edinmeyi güçleştiren bir yük ve engelden başka şey olmadığını söyledi.

27 Prof. Dr. T. J. de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, s. 15-20, çev. Y. Kutluay, Anka Yayınları, 1960.

Aristoteles'e göre idealar, Platon'un ileri sürdüğü gibi nesnelerin dışında, zaman ve uzayın (mekânın) ötesinde değillerdir. İdealar, varlıkların içinde bulunan, onlara "içkin" olan "öz"lerdir. Duyuların bize tanıttığı varlıkların içinde ortaklaşa bir "öz", bir "form" vardır. Bu ortak nokta, varolanların çokluğu içinde birliği temsil eden şeydir. "Form" aynı zamanda, maddeye biçim kazandırarak, tek tek varolanların ortaya çıkmasını; gördüğümüz biçime bürünmesini sağlar.

Platon, aslolan varlığın, gerçek varlığın, yani tözün (cevherin), idealar olduğunu söylemişti. Aristoteles ise tözün tek tek varlıklar, yani bireyler olduğunu söyler. Demek ki Aristoteles'e göre, en temelde, kaynakta bulunan gerçek, yani töz, bireydir. Form ve madde, bu töz içinde; bireysel varlıkta, somut olarak varoluşan varolanda kaynaşmış durumda bulunur. Form, madde olmaksızın varolamaz; maddenin de, varoluşmak için bir forma gereksinimi vardır. Demek ki töz, madde ve formun birliği; kaynaşmışlığı değildir; töz, bu birliği gerekli kılan şeydir.[28]

Töz, madde ve form kavramlarıyla Aristoteles'in birlik ve çokluk, değişmezlik ve oluş, gerçek varlık ve görünüş sorununa (Yunan felsefesinin, baştan beri bu sorun üzerinde önemle durduğunu söyledik) yeni bir çözüm sağladığı görülüyor.

Demek ki madde, bir "olabilirlik"tir; "gizli" durumda ("kuvve" halinde) bulunan bir şeydir. Form, bu maddeye biçim kazandırarak onu bir somut gerçek durumuna, ortada bulunan, gerçek varlığa sahip olan bir şeye dönüştürür; yani "edim" durumuna ("fiil" haline) getirir. Madde, başlangıçta, herhangi bir belirlenime sahip değildir; "şu" ya da "bu" varlık durumuna gelmemiştir; sınırlı ve kesin bir varoluş kazanmamıştır. Örneğin bir mermer parçası, o mermerden yapılan heykele oranla, henüz belirlenmemiş, biçim kazanmamış ve belli bir varolan durumuna gelmemiş bir olabilirliktir. Heykel formuna göre biçimlendiği zaman, belirli bir varolan, yani heykelin kendisi olarak ortaya çıkar. Yani "olmuş olan" bir şey durumuna gelir; "olabilirlik"ten, "edimsellik"e geçer. Tıpkı bu örnekte görüldüğü gibi, her şeyin

28 Jean-Paul Dumont, *La Philosophie Antique*, s. 70, 71; Presses Universitaires de France, 1965.

temelinde de çeşitli formlara göre biçimlenerek evrendeki belirli varlıkların oluşmasına yol açan madde bulunur.

Aristoteles, madde ve form kuramı ile, varlıktaki değişme ve oluşu, dışarıdan gelen bir etkiyle ya da mekanik bir biçimde değil, dinamik (organik) bir biçimde açıklamaya çalışır. Formun, maddede kendini gerçekleştirmesi, harekettir. Böylece Aristoteles, form, madde ve hareketi, birlik oluşturacak biçimde düşünmekte ve evrendeki "oluş"u, bu ilkelere dayanarak açıklamaya yönelmektedir.

Bu konuyu daha yakından inceleyecek olursak, oluşun ortaya çıkmasında, Aristoteles'e göre "dört neden"in etkili olduğunu görürüz. Bunlar, maddesel neden, formel neden, hareket ettirici neden ve ereksel (amaçsal) nedenlerdir. Yine heykel örneğine dönersek, mermerin maddesel neden; heykelin biçiminin, formel neden; heykeli yapan sanatçının, hareket ettirici neden; sanatçının, heykeli yaparken göz önünde tuttuğu amacın ise ereksel neden olduğunu söyleyebiliriz. Heykelin ortaya çıkması yani "oluşma"sı için bu dört nedenin bulunması zorunludur. Evrendeki bütün varolanların ortaya çıkışı için de aynı şey geçerlidir.

Aristoteles evreni, madde ve form bakımından kademeleşmiş bir bütün olarak görür. Bir alt derecede bulunan varlık, kendi üstündeki derecede (kademede) bulunan varlık için "madde"dir; ama kendi altındakine göre "form"dur. Örneğin inşaat kerestesi eve göre maddedir (ev onun formudur), ama ağaca göre formdur. Varolanların, madde ve form bakımından bu kademeleşmesinin en altında tamamen formsuz olan "ilk madde" vardır; en üstünde de "katışıksız form" bulunur. Katışıksız formun, maddeye gereksinmesi diye bir şey söz konusu değildir. Kendisi hareket etmediği halde, maddeyi harekete geçiren işte bu ilk katışıksız formdur. Katışıksız form kavramı, Platon'un *Nous*'una ya da "En Yüce İyi"sine benzer. Başka bir deyişle katışıksız form, Tanrıdır. Kendisi hareket etmediği halde, evren onu özlediği ve ona yöneldiği için, tek tek varlıklar ortaya çıkmakta; değişme ve oluş gerçekleşmektedir. Demek ki evren ve doğa, Tanrıya yönelmekte, ona yükselmek istemektedir. Başka bir deyişle Tanrı, evrenin yönelmiş olduğu erektir (amaçtır). Aristoteles'in varlık

felsefesinde, erek kavramının çok önemli bir rol oynadığı, burada açıkça görülüyor.

Aristoteles'in bilgi kuramı da töz, madde ve form kavramlarına bağlıdır. Varolanların ortak noktasını, özünü, formunu oluşturan gerçek, aynı zamanda onların kavramıdır. Kapsayıcı ve bütünü (tümü) dile getirici bir kavramdır bu. Tek tek varolanların özü olan; onların tümünde bulunan özelliktir. Bu "tümel" kavramdan tek tek şeylerin nasıl çıktığını; tek tek şeylerin yani "tekil" olanın ya da bu tek tek şeylerin bir bölüğünün yani "tikel"in, tümele nasıl dayandığını göstermek bilimin ödevidir. Ama asıl amaç, tümelin bilinmesi değildir; tümel, tekilin kavranmasını sağladığı için önemlidir. Oysa Platon için, idealar, genel kavramlar, yani tümeller, tek tek varlıklardan, yani tikelden daha önemliydi. Aristoteles'in, duyular dünyasına, tek tek varolanlara, Platon'dan daha fazla önem verdiği burada da görülmektedir. Aristoteles, bilimin amacının, tümelden tekilin zorunlukla nasıl çıktığını göstermek (ispat etmek) olduğunu söylemişti. Bu göstermeyi, yani "tanıtlamayı" sağlayacak yolları ortaya koyacak olan bilim de mantık'tı. Bundan ötürü mantığın temel konusu, insanın akıl yürütmesinin izlediği belli bir yolun; yani "tümden gelerek tekili ortaya koymanın" ya da tümdengelimin incelenmesi ve kurallarının ortaya konmasıdır. Aristoteles'e göre bu akıl yürütmenin işleyişinin temel formu "tasım"dır (syllogisme-kıyas). Tasım, bir önermenin başka önermelerden çıkarılmasıdır; bu çıkarılmanın biçimidir; formudur. Aristoteles bu alandaki araştırmalarının sonucunda, "formel mantık" diye tanınan ve doğruluğa (hakikate) ulaşmak için, düşünmenin ne gibi biçimsel kurallara uyması gerektiğini göstermek amacını güden bilimi, tek başına ortaya koydu. Formel mantık ya da bizde eskiden dendiği gibi "suri mantık", insanoğlunun düşüncesini yüzyıllar boyunca etkisinde tuttu ve doğruluğa ulaştıran biricik yol ve yöntem olarak görüldü.

Ne var ki Aristoteles'in, çeşitli varlık alanlarına ilişkin araştırma ve incelemeler yaparak felsefesini kurarken "tümdengelim" yönteminden çok "tümevarım" yöntemini kullandığını, yani tek tek somut varlıkları gözlem ve deneyle inceleyerek bunlardan genel bir sonuca vardığını da unutmamak gerekir. Başka bir deyişle, yeni bir bilgi sağlamaktan çok, eldeki bilgiyi

pekiştirmeye yönelen formel mantık yerine tümevarımı kullanıyordu Aristoteles. Bilimsel araştırmalara her şeyden fazla önem vermiş ve çağında, bilimlerin gelişimine önayak olmuştu. Böyle bir araştırma yöntemi yani tümevarım, Aristoteles'in, genelin tek tek varlıklarda bulunduğunu ve bilimin amacının bu somut bireysel varlıkların yani tözlerin bilgisini sağlamak olduğunu ileri süren görüşüne, tümdengelimden çok daha uygun düşüyordu. Nitekim bundan ötürü Aristoteles'in metafiziği (madde ve form kuramı) ile formel mantığı arasında mantıksal bir ilişki ve eklemlenme bulmanın güç olduğu söylenmiştir.[29]

Aristoteles'in doğa felsefesi de madde ve form kuramına bağlıdır. Doğadaki formlar, Tanrıya yaklaştıkları ölçüde gerçeklik kazanırlar. Doğadaki görüngülerin (fenomenlerin) yukarıya (Tanrıya) doğru yükselişleri iki yönlüdür. Bu iki yön, yeryüzündeki düzensiz olaylardan gökyüzündeki düzenli hareketlere yükseliş ve yalnızca mekanik olan yer değiştirme hareketlerinden başlayarak, ruhun, akıl bilgisi edinmesine varan yükseliş olarak kendini gösterir. Demek ki Aristoteles'e göre, doğadaki varlıklar, belli yerlerde ve kademelerde bulunurlar. Yeryüzündeki en aşağı formlar, toprak, su, hava ve ateştir. Her öğenin kendisinde, bir doğal hareket yönelimi vardır; her öğenin kendine özgü bir yeri vardır ve bu öğe, o yere yönelir. Bu açıklama, Aristoteles'in fiziğinde, bir varlığın niceliğinden çok, niteliğinin önemli olduğunu gösteriyor. Bir varlığın niteliğini sağlayan, yani o varlığı ötekilerden farklı kılan şey ise varlığın özünün ve formunun doğurduğu özelliktir. Başka bir deyişle, herhangi bir varlığı fizik bakımından incelemek istersek, onu matematik açısından (yani nicelik olarak ele alıp açıklamak) değil, formu ve özü, yani niteliği açısından incelememiz gerekir. Varlıkları, matematik aracılığıyla inceleyip belirlemek isteyen modern fizik bilimi ile Aristoteles'in bu görüşü arasında, tam bir karşıtlık vardır. Ne var ki, Aristoteles'in fizik alanına ilişkin bu görüşü, insan düşüncesini yüzyıllar boyunca (Rönesans'a kadar) egemenliği altmda tutmuştu.

Aristoteles, ruh ile beden arasındaki ilintiyi de madde ve form kuramı bakımından ele alır. Filozofa göre beden madde, ruh da formdur. Bedendeki değişmeler formun ortaya çıkması

29 A. Schwegler, age., s. 131.

amacına yönelir; bundan ötürü, bedendeki değişme ve gelişmeleri belirleyen ve bedeni canlı bir beden halinde ayakta tutan ruhtur, yani formdur.

Toplum ve devlet felsefesinde, Aristoteles'in Platon'a oranla daha gerçekçi davranarak, ideal bir devlet tasarlamadığını, ama varolagelmiş devlet ve yönetim biçimlerini inceleyip eleştirdiğini görüyoruz. Filozofa göre en iyi devlet, vatandaşları, ahlaklı ve iyi yetişmiş kimseler olacak biçimde eğiten devlettir. Bundan ötürü devlet, eğitim işini ele almalı ve düzenlemelidir. Ayrıca Aristoteles, yönetimin biçiminden (demokrasi, aristokrasi vb.) çok, yöneticilerin ahlaksal niteliklerinin önemli olduğunu ve topluluğun mutlu yaşamının, yönetim biçimine değil, yöneticilerin ahlaklı davranıp davranmamalarına bağlı olduğunu söyler.

Aristoteles de daha önce gördüğümüz birçok Yunan filozofu gibi, ahlaklı ve erdemli yaşamın amacının, mutluluk olduğunu ileri sürer. Ama bir varlığın mutlu olabilmesi için, özünü ya da formunu, gerektiği gibi gerçekleştirmesi zorunludur. İnsana özgü olan, onu insan kılan ve ereğini oluşturan öz ise "akıl"dır. Öyleyse mutlu yaşamak, aklını kullanabilen, aklıyla hareket eden kişinin ulaşabileceği bir durumdur. Aristoteles'e göre aşırılıklardan kaçmak; ılımlı davranmak ve orta yolu benimsemek, ahlaklı ve mutlu yaşamın dayandığı temel ilkelerden biridir.

Aristoteles, doğayı ve insanın bütün ürünlerini, felsefesine konu yapıp bir sistem içinde toplamaya yönelirken, "Sanatın özü nedir" sorusuna da cevap verdi. Filozofa göre sanat, "taklide" (öykünmeye), "benzer" yaratmaya dayanan bir etkinliktir. Çeşitli sanatları birbirinden ayıran, taklit ettikleri şey ve bu taklidi gerçekleştirirken kullandıkları araçtır. Örneğin edebiyat, insanı ve yaşamını taklit eder, onların bir benzerini ortaya koyar, kopya ederek yeniden canlandırır. Bunu gerçekleştirirken kullandığı araçlar da; söz, ritim ve uyumdur. Sanatın amacı, ahlaksaldır. Sanat yapıtı, insanları belli bir biçimde duygulandıracak ve böylece tutku ve korkulardan kurtulmasını; ruhun arınmasını; temizlenmesini sağlayacaktır. Aristoteles, "Güzel nedir?" sorusuna da cevap verir. Filozofa göre bir şeyin güzel olabilmesi için şu üç özelliği taşıması gerekir: Düzen, oran ve simetri, belirli ve sağlam bir biçimde sınırlanmışlık.

23. Aristoteles'ten sonra Yunan felsefesi hangi konulara yöneldi?

Platon ve Aristoteles'in sistemlerinden sonra, İsa'nın doğuşundan önceki üç yüz yıl süresince, felsefenin üzerinde durduğu başlıca konu ahlak sorunuydu. Bu dönemin, toplumsal ve politik bakımdan bir kargaşa çağı olması, felsefesel düşünceyi, kuramsal açıklamalardan çok, pratik çözüm yolları aramaya yöneltti. "İnsan, yaşamını nasıl düzenlemeli, hangi kurallara uyarak yaşamalıdır?" ya da "Mutlu bir yaşamın gerçekleştirilebilirliği neye bağlıdır; bunun yolları nelerdir?" gibi sorular, bu dönem filozoflarını, bütün öteki sorunlardan daha fazla ilgilendirdi.

Stoa felsefesi diye tanınan akımın kurucusu Kıbrıslı Zenon (İÖ 336-264), insanın, doğru, erdemli ve mutlu yaşamasının temelini, dünyaya bağlı olmamakta buluyordu. Bu filozofa göre insan, ne devlete, ne de tanrılara bağlanarak yaşamalıdır. İnsan, yalnızca kendine dayanarak ve güvenerek yaşamak, kendi kendisine yetmesini bilmek zorundadır. Böyle yaşamasını sağlayacak bir güce de sahiptir. Bu güç, akıl gücüdür: Akılla düşünebilmesidir. Tutkuların ve duyguların tümü, insana zararlı olan şeylerdir. Çünkü tutkular ve duygular, insanoğlunun aklını karartır; iyice işlemesini engeller. Oysa kişinin, tam anlamıyla özgürlüğüne ulaşması ve yaşamaktan tat alması için aklını kullanması gereklidir. Gerçek mutluluk, dıştaki varlıklara gereksinim duymak; onlara önem vermek, onlara bağlanmak değil, kendi kendine yetebilmektir. Böylece insan, dünyanın geçici ve değersiz yanlarından sıyrılarak kendine döner, gerçek varlığına ulaşır. Demek ki, bağımsızlığa ve mutluluğa ulaşmamızı sağlayan araç, bir "duygusuzluk" durumuna girmektir; yani, tutkulardan, eğilimlerden, duygulardan kurtulmaktır. "Duygusuzluk" sayesinde, bütün kuruntulardan ve boş inançlardan sıyrılırız. Özgürlük de budur. Ama özgürlük, insanın istediğini yapması demek değildir. Özgürlük, zorunluğu; yani, varlığın yasalarını görüp tanımak ve onları, oldukları gibi kabul etmektir. Bundan ötürü, ahlaklı ve erdemli olmak, akılla uygunluk içinde bulunmak ve evrenin yasasına; doğaya göre yaşamak demektir. Stoacıların bu ahlak öğretisi, İsa'dan sonra beşinci yüzyıla kadar etkili oldu ve özellikle Roma'da yaygınlık kazandı.

Çok uzun bir tarih süresini kapsayan, hem bir felsefe, hem de düşünceye dayanan bir din niteliği taşıyan ve "dünya yurttaşlığı" düşüncesini savunan bu akım, genellikle yukarıda sözünü ettiğimiz Zenon ve çağını belirtmek için Eski Stoa; daha sonraki gelişimlerini ayırt etmek için Orta Stoa ve Roma Stoası diye adlandırılır.

Aynı dönemde ün kazanan ve yaygınlaşan bir başka ahlak felsefesi de Epikurosçuluk'tur. Demokritos'un atomculuğunu, felsefesine temel olarak alan Epikuros (İÖ 341-270), erdemli ve mutlu bir hayatı, dünyadan el etek çekerek, boş inançlardan kurtularak ve yaşamın tadını çıkararak yaşamakta buluyordu. Bu filozofa göre, kişinin gerektiği gibi yaşayarak özgür ve mutlu olması, özellikle törelerden ve dinlerden kaynaklanan boş inançlardan kurtulmasına bağlıdır. Filozofun, tanrıların, insan yaşamına egemen olmadıkları, çünkü bu dünya ile uğraşmadıkları konusunda ileri sürdüğü düşünce üzerinde bundan ötürü önemle durur. Epikuros'a göre, evrendeki olaylar, belli yasalar uyarınca ortaya çıkar. Doğaüstü güçlere inanma, boş bir kuruntudan başka şey değildir. Nitekim ölüm korkusu da, bu çeşit bir kuruntudur. "Biz yaşadıkça, ölüm diye bir şey yoktur; ölüm gelince de biz artık var olmayacağız" der Epikuros. İnsan, mutluluğa ancak "tat" (haz) elde ederek, tat duyarak ulaşabilir. Ama Epikuros'un felsefesindeki tat, "acıdan kurtulmak" anlamına gelir. Burada söz konusu olan, sıradan ve kolayca elde edilen tat değildir. Tat (haz) almak için ölçülü bir yaşam sürmek gerekir. Filozof, insan istencinin (iradesinin) özgürlüğü konusunda da ilgi çekici bir görüş ileri sürer. İstencin; yani insanın seçme ve yapma (eylem) etkinliğinin birçok iç ve dış neden tarafından belirlendiğini inkâr etmez. Ama bunun mutlak bir belirlenme olmadığını; insan istencinde, özgür bir yan da bulunduğunu, hiçbir nedene bağlı olmadan, yani nedensiz olarak da bazı şeyleri seçebileceğimizi ve yapabileceğimizi ileri sürer. Bu görüş, ahlak felsefesinde "istencin belirlenmemişliği" diye bilinen görüşün ilk olarak dile getirilmesidir ve böylece ahlak yaşamında belirlenimcilik ve belirlenmezcilik sorununun ve tartışmasının kaynağını oluşturur.

Aristoteles'ten sonraki felsefe akımları arasında, "kuşkuculuk" da önemli bir yer tutar. Bu çığırın başlıca temsilcileri olan Pyrrhon (İÖ 365-275) ve öğrencisi Timon (İÖ 320-230), varlık ko-

nusunda doğru bilgiler elde edemeyeceğimizi söylerler. Daha önce Sofistlerin de, "İnsan bilgisinin kaynağı ve geçerliği nedir?" sorusunu ele alarak kuşkuculuğa düştüklerini görmüştük. Ama Pyrrhon'un kuşkuculuğu, bu çağın genel düşünce eğilimine uygun olarak, her şeyden önce, ahlak sorununun araştırılması dolayısıyla ortaya çıkmış bir kuşkuculuktur.

Pyrrhon, Yunan felsefe geleneğine bağlı olarak, erdemin ve mutluluğun temelinde bilginin bulunduğunu kabul ediyordu. Bundan ötürü, erdemli ve mutlu bir yaşama ulaşmamız için, önce bilginin ne olduğunu araştırmak gerektiğini düşünüyordu. (Dikkat edilecek olursa, burada bilgi sorunu, kendi başına bir sorun olarak değil, ahlak sorununa ilişkin bir sorun olarak, ana ilişkisi açısmdan ele alınıyor.) Pyrrhon ve kuşkucular, bilgi sorununa, varolanları, bize göründükleri gibi (oldukları gibi değil) bilip tanıdığımızı söyleyerek cevap verirler. Yani "görece" bir bilgi anlayışını savunurlar ve varolanlara ilişkin tasarılarımızın, düşüncelerimizin ne doğru ne de yanlış olduğunu söylerler. Başka bir deyişle, kuşkuculara göre, duyularımız ve kanılarımız, ilişkili oldukları herhangi bir şey konusunda, "doğru" bilgi veremezler bize. Bundan ötürü, karşıt görüşler ve değerlendirmeler aynı ölçüde değer taşır. Demek ki nesnel bilgi ve bilim diye bir şey olanaklı değildir. Öyleyse, gerçek bir filozof, varolanlar karşısında, bütün yargılarını "askıya almalıdır", yani herhangi bir yargı vermekten kaçınmalıdır, herhangi bir şey ileri sürmemelidir. Kuşkucuların, yargı vermekten kaçınmak için, "olabilir", "belki de öyledir", "hiçbir şey ileri sürmüyorum, hatta "bir şey ileri sürdüğümü de söylemiyorum" gibi deyimler kullanmaları çok ünlüdür. Yargıyı bu biçimde "askıya almakla" kuşkucular, pratik amaçlarına, yani mutluluğa ulaşabileceklerini düşünüyorlardı. Çünkü onlara göre, herhangi bir şey ileri sürmemek, bütün zihinsel kargaşa ve rahatsızlıklardan (örneğin, ölüm ve ölümden sonra başımıza geleceklerden korkmak gibi) kurtulmayı ve dolayısıyla özgürlüğe ulaşmayı sağlıyordu. Böylece kuşkuculuk, gönül rahatlığına, tasasızlığa, duygusuzluğa dayanan bir huzura götürüyordu insanı. Pyrrhon'un, sağlık ile hastalık, yaşam ile ölüm arasında hiçbir fark olmadığını ileri sürerek kuşkucu duygusuzluğun temelini oluşturan öğretiyi pekiştirdiği de söylenir.

24. Roma döneminin başlıca felsefe akımları nelerdir?

Felsefenin gelişmesine ve derinleşmesine, Roma çağında özgün ve bağımsız bir katkı yapıldığı söylenemez. Genel olarak Roma felsefesi, eski Yunan düşüncesinin etkisi altında kalmış ve onu aşamamıştır. Yunanistan, Roma'nın bir eyaleti durumuna girince, iki ülke arasındaki kültür alışverişi, Yunan felsefesinin ortaya koyduğu çeşitli felsefe görüşlerinin, Roma'da yaygınlaşmasına ve etkili duruma gelmesine yol açtı. Özellikle Epikurosçuluk ve Stoacılık, öteki düşünce, çığırlarına oranla ağır bastı.

Evrenin Yapısı[30] adlı uzun felsefesel şiiri yazan Lucretius (İÖ 98-55), Epikurosçuluğun en etkili temsilcisiydi. Demokritos'un atom kuramını benimseyen Epikuros'un öğretisini temel görüş olarak ele alan Lucretius da "ilk tohumlar", "kurucu parçacıklar" dediği atomların çeşitli bileşimlere girerek evrendeki sayısız varoları oluşturduğunu ileri sürdü. Ölüm korkusu ve benzeri boş inançlardan kurtulmayı, insanoğlunun mutluluğa ulaşmasının temel koşulu olarak gördü. İnsan istencinin (iradesinin), özgür olduğunu ileri sürdü. İlkel bir biçimde de olsa, canlıların ortaya çıkışına ilişkin bir "evrim kuramı" ortaya koymuş olan Lucretius'un yapıtı, maddeci bir felsefeyi, ölümsüz bir şiir aracılığıyla açıklaması bakımından ayrıca dikkati çeker.

Cicero (İÖ 106-43), büyük bir hatip olduğu kadar, Latince'nin bir felsefe dili durumuna gelmesini sağlamış seçkin bir yazar, çeşitli felsefe görüşlerini biraraya getiren "seçmeci" ("elektik") bir düşünürdü. Cicero'da, bilgi alanında kuşkuculuk, ahlak felsefesinde ise stoacılık ağır basar.

Roma Stoası ya da Son Stoa denilen çığırın en ünlü temsilcileri Seneca (İÖ 4 - İS 65), Epiktetos (50-130) ve Marcus Aurelius'tur (121-180). Bu düşünürlerin üçü de doğaya ve akla uygun yaşamanın erdemliliği ve mutluluğu sağlayacağını, zorunlukları ve felaketleri bilgece ve soğukkanlılıkla karşılamak gerektiğini ileri sürerler.

Roma çağı felsefesinde dinsel düşüncenin ağır basmaya başlamasıyla, iki önemli akım daha ortaya çıkar. Bunların birinci-

30 Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çev. Tomris Uyar, Turgut Uyar, İyi Şeyler, 2000.

si İskenderiye Okulu'nun Yeni-Platonculuğu, öteki ise Patristik Felsefe'dir.

Birinci çığırın kurucusu Musevi düşünür Philon (İÖ 25 - İS 50) ve en ünlü temsilcisi Plotinos'tur (203-270).

Plotinos'a göre, gerçek varlık "Bir"dir. "Bir", öncesiz sonrasızdır, yani zaman içinde belli bir anda ortaya çıkmamış, her zaman varolagelmiştir. "Bir"den *nous* (akıl) çıkar; akıldan da "evren ruhu" türer. Madde ise bu evren ruhundan çıkmıştır ve duyularımızla tanıdığımız gerçekliği meydana getirir. Baştaki ilk üç varlık ise akılla kavranabilen manevi (tinsel) dünyayı oluşturur. Plotinos'un felsefesi, yukarıdan aşağıya doğru bir türeme, bir "türüm" felsefesidir. (Maddesel olanın, gittikçe alçalan manevi bir ilkeden türemesi düşüncesi, daha sonraki birçok ruhçu ve mistik felsefenin temel görüşü olmuştur). Plotinos'un "Bir"i, Tanrıdan başka şey değildir. "Bir"in alçalarak maddesel varlıkları ortaya çıkarmasına (dünya haline gelmesine) karşıt olan bir başka hareket daha vardır. Bu hareket, duyular dünyasından, "Bir"e, yani Tanrıya yükselen insan ruhunun hareketidir; bir başka deyişle yukarıya doğru bir harekettir. İnsan ruhunu "Bir"e yükselterek onunla kaynaşmasını sağlayan şey, varlıkların gönül gözüyle görülüp tanınması, her şeyin, aslında "Bir" (tek) olduğunun ve bütün varlıkların Tanrının yansılarından başka şey olmadığının "vecd", yani kendinden geçme hali içinde yaşanması ve kavranmasıdır. Platon'u belli bir biçimde yorumlayarak kendi felsefesini yani Yeni-Platonculuğu ortaya koyan Plotinos'un, daha sonra batıda ve İslam dünyasında ortaya çıkan tümtanrıcı (panteist) ve mistik görüşler ile ahlak felsefelerini etkilediği görülüyor.

Bu dönemin ikinci çığırı olan Patristik Felsefe (Kilise Babaları felsefesi), o çağın yaygın görüşleri ve inançları açısından eleştirilen Hıristiyanlığı savunma ve yeni bir Hıristiyan öğretisi kurma çabasından başka şey değildir. Bu felsefenin temsilcileri, genellikle, Hıristiyanlık ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya yönelirler. Çığırın en ünlü ve önemli temsilcisi Augustinus (354-430), Yeni-Platonculuk ile Hıristiyan dogmalarını; dinsel inanç ile aklı uzlaştırmaya çalışır. Aklın en sağlam biçimde, yalnızca kendini bilip tanıyabildiğini, kişinin varlığından kuşku duymasının, var

olduğunun kesin kanıtını verdiğini ileri sürer ve "yanılıyorsam, varım demektir" düşüncesinden yola çıkar. (Burada, Augustinus'un, "düşünüyorum, öyleyse varım" diyen Descartes'tan önce, aynı düşünceyi ileri sürdüğünü görüyoruz). Augustinus'a göre, "kuşku duymak, doğruluğun (hakikatin) var olduğuna dolaylı olarak inanmak ve onu bilmek istemektir". "Doğruluk" ise bütün çelişmeleri ortadan kaldıran Tanrıdır. "Anlamak için inanıyorum" sözü, Augustinus'un düşünce dünyasının temelidir. Augustinus'un bu düşünceleri, ortaçağ Hıristiyan felsefesinin kaynağını ve özellikle Katolik düşüncesinin ilkelerini oluşturmuştur.

III. BÖLÜM

ORTAÇAĞDA FELSEFE

25. Batıda ve İslam düşüncesinde, skolastikten aynı anlamda söz edilebilir mi?

Ortaçağ düşüncesinin, genellikle bir skolastik olduğu söylenir. Skolastiğin temel sorunu ve amacı, dinin ilkeleri (dogmaları) ile aklı uzlaştırmaktır. Başka bir deyişle, inanç (iman) ile bilgiyi uzlaştırmaktır. Skolastik, belli sınırlar ve ilkeler içinde düşünmektir, yani özgür, eleştirici ve araştırıcı olmayan bir düşüncedir. Derine inmeyen soyut bir karşılaştırma yapılacak olursa, İslam düşüncesinin de tıpkı batı Hıristiyan düşüncesi gibi bir skolastik olduğu ileri sürülebilir. Aralarında, görmezlikten gelinemeyecek ortak noktalar vardır kuşkusuz. Ama İslam düşüncesi, İslam uygarlığının gelişme döneminde, özgür düşünce olarak başlamıştır. Aynı düşünce, çeşitli tarihsel ve toplumsal nedenlerden ötürü dünya ile ilintisini kesmek ve içine kapanmak zorunda kaldığı zamandır ki skolastik bir düşünce durumuna girmiştir.[31] Bu bakımdan, İslam düşüncesi ile Hıristiyan skolastiği arasında belli bir fark vardır. Ayrıca, İslam düşüncesinin ortaçağda ele aldığı sorunlar da, Hıristiyan skolastiğinin sorunlarından farklıdır. İslam felsefesi üzerinde yapılan son araştırmalarda, bu felsefeyi, batı felsefesi gibi üç döneme, yani ilkçağ, ortaçağ ve yeniçağa ayırmanın doğru olmadığı; bunun batı düşüncesi için geçerli sayılabileceği; İslam felsefesinin ise farklı dönemler geçirmiş olan kendine özgü bir "düşünce türü ya da tipi"[32] olduğu üzerinde duruluyor.

31 Prof. H. Z. Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 5, İstanbul, 1946.
32 Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, s. 5-11, Gallimard, 1964.

26. İslam düşüncesinin ana sorunu ve temel özellikleri nelerdi?

Yunan düşüncesi, her şeyden önce, "varlığın ne olduğu" sorunu üzerinde duruyordu. Evrende, bir düzenin egemen olduğunu, varolanların, belli değişmez yasalara ve biçimlere bağlı bulunduğunu ileri sürüyordu. Phytagoras'ın sayıları, Platon'un ideaları, Aristoteles'in madde ve formu, varlığın temelini oluşturan değişmez gerçeklerdi. Bu felsefede, değişene oranla değişmeyen, genellikle ağır basıyordu. Evren, değişmez örneklere (kalıplara) göre düzenlenmiş ve biçimlenmişti.

Modern çağların batı düşüncesinde ise genellikle "gelişme" ve "oluş" düşüncesinin ağır bastığı söylenebilir. Duyuların ve oluşun dünyası, batı düşüncesini sürekli olarak ilgilendirmiş bir konudur. Duyuların ve oluşun somut dünyasına yönelme, batı düşüncesini, ister istemez, bu dünyanın nasıl bilinip kavrandığı sorununa yöneltmişti. Böylece, yeniçağda, batı düşüncesinin ağırlık noktasını oluşturan ana sorun da ortaya çıkmıştı. Bu sorun, "insan bilgisinin hangi kaynaktan geldiği; sınırının ve değerinin ne olduğu" sorunuydu. Başka bir deyişle, batı felsefesinde "bilgi kuramı" önplana geçiyordu.

İslam felsefesinde ise formsuz, değişmez ve hareketsiz, tam bir dinginlik (sükûn) içindeki öncesiz sonrasız "an" düşüncesi (fikri) ağır basar.[33] Bu temel düşünce de en önemli ve ilk sorun olarak "İnsan ile mutlak varlık (Tanrı) arasında ne gibi ilişki vardır?" sorusunu ortaya çıkarır. Başka bir deyişle, insan istencinin (iradesinin) özgür olup olmadığı, İslam düşüncesinin ana sorunudur. Böylece, istenç özgürlüğü, yaşamın anlamı, doğru ve gerçek yaşamanın yolları, İslam dininin ilkeleri göz önünde tutularak çeşitli biçimlerde açıklanmaya çalışılmıştır. Bundan ötürü İslam düşüncesinde, her şeyden önce, din ve ahlak felsefesinin önplana geçtiği görülür.

33 Prof. H. Z. Ülken, age., s. 7.

27. İslam düşüncesinin ana sorununa verilen ilk cevaplar hangileridir?

İslam dininin akıl açısından ele alınışında ortaya çıkan ve üzerinde tartışılan ilk ve önemli sorun, insan istencinin (iradesinin) özgür olup olmadığı, yani insanın özgürlüğü sorunuydu. Böylece, "Allah, bizim yaptığımız işleri, davranışlarımızı, eylemlerimizi önceden belirlemiş midir?", "yoksa, insan, istenciyle şunu ya da bunu yaparken özgür müdür?" gibi sorulara, insanın özgür olduğunu söyleyerek cevap verenlere, "kaderiye" dendi. Bu sözcük, "kader"i akla getirdiği için ileri sürülen görüşe uygun düşmüyormuş gibi görünebilir. Ama buradaki "kader" sözcüğü, "alınyazısı" ya da "yazgı" anlamına değil, "kudret", "yapabilme gücü", "istenç" anlamına geliyor. Yaptığımız işlerin daha önceden belirlenmiş olduğunu; Tanrının istencine bağlı bulunduğunu, ondan kaynaklandığını, yani insanın özgür olmadığını söyleyen düşünürlere ise "cebriye" adı verildi.

28. "Kelam" nedir?

Kelam, İslam dininin, çeşitli felsefe, inanç ve mezheplere karşı savunulması gereksiniminden doğmuş bir düşünce ve araştırma çabasıdır. Başka bir deyişle, İslam dininin, akla dayanan temellere oturtulma çabasıdır, yani İslam tanrıbilimidir (ilahiyatıdır). Kelamcılar, dinin temelleriyle ve Tanrı ile ilintili kavramları, akıl süzgecinden geçirir; akılla işlerler. Bundan ötürü kelamda, İslam düşüncesinin başka alanlarında rastlanan mistik ve kapalı bir bilgi; ancak yaşamakla ve duymakla ulaşılabilecek bir "içbilgi" ya da "gönül bilgisi" söz konusu değildir. İslam filozoflarından Farabi ve İbni Sina'nın belirttiği gibi, kelamcılar (mütekellimin), her şeyden önce, İslam dinini akıl yoluyla savunmaya çalışan düşünürlerdir. Kuran'ın metninden tutarlı bir düşünce bütünü çıkarmak; bu kutsal kitapta, birbiriyle çelişen yargıları yorumlayarak uzlaştırmak ve tutarlı bir sistem durumuna getirmek, kelamcıların amacıdır.

Din sorunlarını yalnızca akıl yoluyla çözmeye ilk çalışan-

lar, kelamcıların Mutezile adı verilen bölüğüdür. Bu düşünürler, bilgi kuramında, kuşkuculuğa varacak kadar ileri gittiler ve iman edilecek şeyi, iman edilmeyecek şeyden ayıran ölçütün ne olduğunu araştırdılar; bireyci ve liberal bir dünya görüşü savundular. Ayrıca Demokritos, Zenon, Empedokles ve Epikuros'un düşüncelerinden yararlandılar. Özellikle Demokritos'un atomculuğu, bu düşünürler üzerinde büyük etki yaptı. Ama atomları, her zaman varolagelmiş, öncesiz sonrasız varlıklar olarak görmediler. Bu bakımdan Demokritos'tan ayrıldılar. Onların gözünde atomlar, yaratılmışlardı ve ortadan kaldırılabilirlerdi. Öncesiz sonrasız ve yaratıcı biricik varlık Allah'tı.

Kelam çerçevesi içinde ortaya çıkan en etkili ve yaygın akım Eşariliktir (X. yüzyıl). Bu akıma göre, insanoğlunun aklı, varlığın ne olduğu konusundaki soruya cevap verecek güçte değildir. Eşariler, aklın bilgi edinme gücüne inanmadıkları için Mutezile'den ayrılırlar. Aklın, birbirine karşıt birtakım genel yargılara varmaktan başka şey yapmadığını; doğruluğa (hakikate) ulaşmasının olanaksız olduğunu söylerler. Akıldan çok, dine (vahye) ve inanca (imana) önem veren bu akım, yüz yıllar boyunca, İslam düşüncesi üzerinde derin etki yaptı ve bir bakıma resmi düşünce niteliği edindi.

29. Tasavvufun, İslam düşüncesindeki yeri ve özellikleri nelerdir?

Dinin gerçek anlamı, bu anlama uygun ve ahlaklı yaşamanın ilkeleri, insan istencinin (iradesinin) özgürlüğü, varlıkların ve Tanrının ilişkisi gibi konularda, İslam düşüncesinin verdiği cevapların en ilgi çekicilerine ve özgünlerine tasavvufta rastlarız. İslam mistisizmi diye tanımlayabileceğimiz tasavvuf, her şeyden önce bir eylem, yaşama, davranma felsefesidir; bir bilgeliktir. Ama aynı zamanda, bir bilgi, bir dünya görüşü ve felsefe sistemidir.

Tasavvufta, Hint mistisizminin dünyadan uzaklaşma, varlıktan sıyrılma ve yoklukla bir olma (kaynaşma) düşüncesi ağır basmaz. Tasavvufta, dışgörünüşlerden, bunların altındaki gerçek varlığa ulaşmak düşüncesi vardır; olgunluğa ulaşmış bir kimse

olarak, günlük yaşama katılmak ve insanların arasına girmek düşüncesi de vardır. İslam mutasavvıfları bunu "terki dünya, terki ukba, terki terk" ("dünyayı terk etmek, ahireti terk etmek, terki terk etmek") sözüyle dile getirirler. Burada, çeşitli ve karşıt aşamalardan geçerek daha yüksek düzeylere ulaşmayı ve yeniden dünyaya dönüşü öngören diyalektik bir manevi (ahlaksal) ilerleyiş söz konusudur. Prof. Ülken'in belirttiği gibi bunu, Hegel'in "olumsuzlamanın, olumsuzlanmasına" (*négation de la négation*-"inkârın inkârı") benzetmek olanaklıdır.[34] Dünyaya dönüş, Hıristiyan mistisizminde de genellikle görülür. Ama bu mistisizmde, felsefesel ve metafizik yan, iyice gelişmemiştir. Varlığa ilişkin sorunlar, tasavvufta çok önemli bir yer tuttuğu halde, Hıristiyan mistisizminde, hemen yalnızca pratik sorunlar (ahlak) önem taşır.

Genel ve ortak bir dünya görüşü olarak tasavvuf, bir yandan, belli bir yasayış tarzını, öte yandan seziş ve düşünmeye dayanan kuramsal çabaları kapsar. Tasavvuf yoluyla doğruya ulaşmak isteyen kişinin geçirmesi gereken ruh yaşantısı, çeşitli ve belirli dönemlere ayrılmıştır. Bir yol göstericiye (mürşit'e) uymak, belli mistik uygulamaları (örneğin "zikir" gibi) yerine getirmek gereklidir. Böylece "şeriat"tan, yani İslam dininin temel ilkelerinden, "hakikat"e, yani İslam dininin iç ve gerçek anlamına varılacak; bu anlama göre yaşanacak ve davranılacaktır.

Ama tasavvuf, Tanrı, varlık, insan, insanın ortaya çıkışı gibi konulara ilişkin kuramsal açıklamaları da kapsar. Yalnızca akıl yoluyla doğruya ulaşmanın olanaksız olduğunu kabul ettiği için, felsefenin işe yaramaz bir çaba olduğunu ileri sürmesine rağmen, tasavvufun belli bir felsefesi vardır ve bu felsefe hem mutasavvıf düşünürlerin hem de tasavvufu kuramsal açıdan ele alarak geliştiren ve sistemleştiren filozofların yapıtlarında dile gelir.

30. Tasavvufun varlık konusundaki görüşü nedir?

Tasavvufun varlık görüşü, genellikle "vahdet-i vücut"tur; yani, "varlık birliği"dir. Varolanların kaynağında Tanrı vardır ve her şey Tanrının varlığından ibarettir; Tanrı bütün varlık-

34 Prof. H. Z. Ülken, age., s. 23.

larda kendini ortaya koyar, bu varlıklarda görünür. Bu anlayış, tümtanrıcılık (panteizm) diye adlandırılan ve Tanrı ile evrenin özdeş olduğunu savunan görüşün bir yorumundan ortaya çıkmıştır. İslam dini açısından, Tanrı ile evrenin özdeş olduğunu (bir ve aynı şey olduğunu); Tanrının, evrenden ayrı ve bağımsız bir varlığı bulunmadığını kabul etmek olanaksızdır. Çünkü İslam dinine göre, Allah evreni yaratmıştır; evrenden ayrıdır, bağımsızdır. Öte yandan, tümtanrıcılık, evren ve doğa dışında bir Tanrı bulunmadığı; evren ve doğanın, Tanrının kendisi olduğu biçiminde de yorumlanabilir. Ve bu yorumlama, maddeci, yani tanrıtanımaz bir görüşe ulaşabilir. Bundan ötürü, tasavvuf felsefesinde, varlığın ne olduğu incelenirken, Tanrı ile evren arasındaki ilişki üzerinde durularak sonu gelmez tartışmalar yapıldı. Vahdet-i vücut'u savunanlar, Tanrının evrende göründüğünü, ama bu görünüş ile özdeş (bir ve aynı şey) olmadığını ileri sürdüler. Evren ile Tanrının bir ve aynı şey olduğunu savunanların görüşüne ise "vahdet-i mevcut" ("varolanların birliği") adı verildi. Mutasavvıflardan bazıları da bu görüşü benimsedi. Bundan ötürü, tasavvuf felsefesinde, kimi zaman maddeciliğe kayan görüşler ortaya çıktı.

31. Tasavvufun, felsefe açısından taşıdığı gerçek önem nereden geliyor?

İslam dini, toplum yaşamını, insanın neyi bilebileceğini, eylemini, umudunu, ahnyazısını, kesin açıklamalara ve kurallara bağlamış bir dindir. İnsanoğlunun hem maddesel, hem de manevi yaşamını, en ince ayrıntısına kadar belirlemiş, ilke ve kurallarla sınırlamıştır. İslam dininde, Hıristiyanlıkta gördüğümüz kilise yoktur; Tanrı ile kişi arasına bir başka kurum girmemiş gibi görünür. Bununla birlikte, İslam dininde, sağlıklı yaşamak için ne yapmak gerektiğinden, hukuk işlemlerinin nasıl olması gerektiğine; cinsel yaşamdan, ölümden sonra başımıza neler geleceğine kadar her şeyin kesin olarak açıklanmış, donmuş yargılar durumuna getirilmiş, kurallaştırılmış olması, kişi ile Tanrı arasına biçimsel öğeler sokmuş; kişinin öznel din yaşantısı ve

deneyimleri karşısında, din açıklamalarının ve kurallarının ağır basması sonucunu doğurmuştur. (Bu özelliğe, kuşkusuz, yalnızca İslam dininde rastlamıyoruz. Öteki gelişmiş dinlerde de farklı derecelerde olmakla birlikte, tek insana karşı, genel açıklama ve kuralların egemenliği söz konusudur.)

Tasavvufun felsefe açısından önemi ve özelliği, işte, bu biçimsel çerçevelere, donmuş yargılara ve kısıtlayıcı kurallara rağmen, tek insanın yaşantısını, deneyini, doğruyu arama ve bulma hakkını yani biçimci nesnelliğe karşı öznelliğin önemini, bir ilke olarak ileri sürmesi ve savunmasıdır. Tasavvuf, dinin dogmalarını, ileri sürdüğü ilke ve kuralları, yani yasaklamaları, buyrukları, ödevleri, yaptığı açıklamaları ve kullandığı sözcükleri, altında bambaşka ve derin anlamlar yatan dış görünüşler, örtüler, kabuklar olarak görür. Bu örtüleri kaldırarak, simgelerin ötesine geçip derin ve gerçek anlama ulaşmak; insan yaşamının ve alınyazısının içyüzünü kavramak, tasavvufun başlıca amacıdır. Burada, daha önce ilkçağ felsefesini ele alırken üzerinde durduğumuz felsefesel bir tavırla karşı karşıyayız. Yani doğruluğun (hakikatin) verilmiş olmadığını; ortada bulunmadığını, aranması ve ortaya çıkarılması gerektiğini düşünen filozofun çabasını görüyoruz burada. Mutasavvıf da alışılagelmiş kuralları, değerleri ve inançları aşıp yani yüzeysel olanın ötesine geçip bilgelik dolu, anlamlı, adaletli bir yaşam gerçekleştirmeye yönelmiştir.

Bundan ötürü tasavvuf, bütün gerçek felsefesel çabalar gibi, genel kuralları, açıklamaları, buyrukları ve yasakları aşarak, doğruya, insanca olana yönelen, onu arayan bir bilgelik çabasıdır. Gerçi tasavvufta, dış görünüşten iç doğruluğa götüren yolda ilerlemek için bazı kurallara (bunlar her tasavvuf çığırının, her tarikatın belirlediği kendine özgü kural ve uygulamalardır) uymak gereklidir ama, bu manevi yolculuk ve serüven, yine de tek kişinin, bireyin yaptığı, kendisinin yaşadığı, kesinliğini kendisinin bildiği bir yaşantıdır. Burada, kendine dönen, derinleşen ve kendini tanıyıp bilinçlenen öznenin, doğruluğa ve iyiye ulaşabileceği düşüncesiyle karşılaşıyoruz. Böylece tasavvuf, bireye (insanoğluna) güvenme, insana inanma ve insanı yüceltme ilkelerine dayanan bir felsefe olarak ortaya çıkıyor.

Mutasavvıf şair Nesimi, bu görüşü, ölümsüz mısralarında şöyle dile getirir:

"Can mülkünün armağanı sensin
Tendir bu cihan, ki canı sensin."

Tasavvuf, İslam dini çerçevesi içinde ortaya çıktığı için hem onunla beslenmiş, hem de bu dinin dogmalarını ve kurallarını, değişikliğe uğratmadan dondurup olduğu gibi kabul eden, en küçük kuraldan çıkmayı, din sapkınlığı olarak gören "ehli sünnet" anlayışıyla çatışmıştır. Yüzeysel ve aldatıcı dünya nimetlerinden ve değerlerinden yüz çevirdiği; kişinin öz yaşantısını, sezgisini, anlamlı ve gerçek bir yaşama ulaşmanın temelleri olarak kabul ettiği; bireyin hem kendisi, hem çevresi ile sürekli bir çatışma ve hesaplaşma içinde bulunmasını ilke olarak benimsediği için tasavvuf, felsefesel düşüncenin ve davranışın özüne uygun, ilgi çekici ve bir dereceye kadar özgün bir düşünce çabasıdır. Bu çaba, dogmaların ve kuralların, körü körüne kabul edilmiş inançların ve yalnızca biçimsel düşüncelerin ötesinde, insanoğlunun daha adaletli ve doğru bir toplum düzeni istemesi, iyilik özlemleri ve beklentileri ile, bu amaçlara götürecek eylemin bir bütün oluşturması gerektiğini çoğu zaman açıkça ortaya koyması ve toplumsal kaynaşmalara ve değişimlere yol açması bakımından da ayrıca ilgi çekicidir.

32. Şeyh Bedreddin, maddeci bir filozof mudur?

Doğrunun aranmasına ve gerçekleştirilmesine yönelmiş bir çaba olarak tasavvufun, İslam kültürü çerçevesi içinde, bir felsefesel tutumu dile getirdiğini belirttik. Bu akımın bir başka yanı da, kimi zaman "Batınilik" (içrekçilik) akımıyla içiçe geçerek, çeşitli inançlar ve tarikatlar halinde, Yakındoğu İslam halklarının yaşamında çok önemli bir rol oynamış olmasıdır.[35] Batınilik ve tasavvuf, bir bakıma, halk kütlelerinin, egemen

35 Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 12 - 29, Eti Yayınları, 1966.

toplumsal sınıflara ve onların ideolojilerine karşı düşünce, duygu ve inanç alanında giriştikleri bir karşı çıkma, bir protesto niteliği taşıyor gibi görünmektedir. Bu konu, daha çok, düşünce tarihini ve din toplumbilimini ilgilendirdiği için, bizim açıklamalarımızın dışında kalıyor. Biz yalnızca, hem tasavvufla, hemde batınilikle ilintisi olan ve Türk Osmanlı toplumu içinde yetişen çok ünlü bir İslam düşünüründen, yani Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'den (XIV-XV yüzyıllar) söz edeceğiz. Üzerinde bunca tartışılan Bedreddin'in felsefesinde mistik ve ruhçu yanın mı, yoksa maddeci anlayışın mı ağır bastığını araştırmaya çalışacağız.

Abdülbaki Gölpınarlı, Bedreddin'in evren ile Tanrıyı bir ve aynı şey saydığını; evrenin dışında bağımsız (aşkın) bir Tanrı fikrini benimsemediğini, yani maddeci bir felsefe savunduğunu söylüyor.[36] Bu görüşün de, İslam dininin temel inançlarıyla bağdaşmayacağını belirtiyor. Gölpınarlı'ya göre, pek azı bir yana bırakılırsa, mutasavvıfların tümü, evrenin Tanrıdan kaynaklandığını, ama Tanrının evrenden ayrı ve bağımsız olduğunu kabul ederler. Bundan ötürü, Bedreddin'e tasavvuf içinde yer vermemek gerekir.

Prof. H.Z. Ülken ise, Bedreddin'de maddeci anlayışın ağır bastığını söylediği halde, felsefesini tasavvuf çerçevesi içinde inceler.[37] Bu iki değerli bilgin, ünlü mistik düşünür Muhiddin Arabi (X. yüzyıl) konusunda da, birbiriyle aynı açıdan çatışan yorumlar ileri sürerler.

Bir düşünürün tasavvuf akımı içinde ele alınmasının hangi ölçüte bağlanması gerektiği sorununu uzmanlara bırakarak, biz, Anadolu tarihinin önemli bir dinsel ve politik ayaklanmasına önayak olması; çağının en büyük bilgin ve düşünürlerinden biri olarak kabul edilmesinin yanısıra, resmi İslam düşüncesinin dışına çıkarak felsefesel bir çaba, bir eleştiri ortaya koyması bakımından Şeyh Bedreddin üzerinde kısaca duracağız ve yukarıda belirttiğimiz gibi görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

Bedreddin'in sosyalist bir toplum felsefesi ileri sürdüğü söylenir. Önayak olduğu hareket, bu çeşit bir felsefeden kaynak-

36 Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 51, Gerçek Yayınevi, 1969.
37 Prof. H. Z. Ülken, age., s. 187-197.

lanmış gibi görünmektedir. Ayrıca genel olarak batınilikte ve tasavvufta, "eşitlik" fikrinin, toplum gerçeklerine yöneltilmesi ve uygulanması konusunda bir eğilim ve devrimci bir tutum bulunduğunu da söylemeliyiz. Bununla birlikte, eski tarihçilerin Bedreddin'e atfettikleri bu toplumcu düşüncelere, bugün bilinen yapıtlarında rastlanmıyor. Hukuk yöntemi ve felsefesine ilişkin *Câmiü'l-Fusuleyn*'de bu tür görüşleri benimsediğini belirten hiçbir açıklama yok. Yalnızca ünlü yapıtı *Vâridat*'ta, ekonomi sorunlarına, dolaylı olarak şu sözlerle değiniyor Bedreddin: "İnsanlar, birbirlerine yahut dirhemlere, dinarlara (paraya), rütbe ve mevkilere, yiyecek ve içeceklere ibadet ediyorlar da Allah'a ibadet ettiklerini sanıyorlar."[38]

Vâridat, Bedreddin'in, mutlak varlık ve birlik, insan istencinin (iradesinin) özgürlüğü, dünya ve ahret, cesetlerin haşri, dünyadan el etek çekme ve çile, ibadet, tasavvuf, rüya gibi konulara ilişkin konuşmalarının ve açıklamalarının derlenmesinden oluşuyor. Düşünür, bu yapıtına peygamberlerin kutsal kitaplarda söylediklerinin, birer simge (sembol) olduğunu ileri sürerek başlıyor. Bedreddin'e göre, kutsal kitaplar, halkın anlayabilmesi için, doğruları, simgeler ve benzetmelerle dile getirirler. Bu simgelerin ve benzetmelerin bir iç anlamı vardır ve taşıdıkları gerçek anlam da, bu iç anlamdır. Cennet ve cehennem, yeryüzündeki yaşamımızda var olan şeylerdir. Yani, iyi ve güzel olan her şey cennet, çirkin ve kötü olan her şey cehennemdir. Doğruluğun (hakikatin) bilinmesinde, üç kesinlik derecesi vardır. Bedreddin'in burada, mutasavvıflar tarafından genellikle kabul edilen dereceleri benimsediği görülüyor. Bunlar: 1. "İlmelyakin", 2. "Aynelyakin", 3. "Hakkelyakin"dir. Bir nesnenin nitelikleri konusunda duyarak (işiterek) bilgi edinirsek, bu "ilmelyakin"dir, yani bilgi yoluyla kesinlik elde etmektir, bir başka deyişle "bilme"dir. Aynı nesnenin niteliklerini, biz kendimiz görürsek, bu "aynelyakin"dir, yani "görme"dir. Aynı nitelikleri, kendimiz yaşayıp onları edinir, o nitelikler haline dönüşürsek, bu da "hakkelyakin"dir, yani "olma"dır. İnsanın, Tanrıya yaklaşmasında ortaya çıkan kesinlik dereceleri (aşamalar) olarak, tasavvufun, "bilme", "görme"

38 Prof. H. Z. Ülken, age., s. 189.

ve "olma"yı art arda gelen basamaklar olarak kabul ettiğini biliyoruz.[39]

Bedreddin, mutlak varlıktan (Hak'tan) başka şeyin var olmadığını söylüyor. Bütün farklar, karşıtlıklar ve çelişmeler, bu mutlak varlık içinde eriyip kaybolur. Mutlak varlık, etkileyiş olarak Tanrı; etkileniş olarak kuldur (insandır). Doğa ve Tanrı arasında fark yoktur. Varlık, birlik açısından ele alındığı zaman Tanrı; çokluk açısından ele alındığı zaman evren ya da doğadır. Mutlak varlık, madde ve ruh biçimlerine bürünerek ortaya çıkar; bunlar, aynı gerçeğin iki ayrı yüzüdür. Bedreddin'in, maddeyi de ruh mertebesinde tuttuğu görülüyor. Başka bir deyişle, madde ile ruhun kökünün tek ve bir olduğunu söylüyor.

Bu görüşlerden, onun, maddeci yanı ağır basan bir tümtanrıcı (panteist) olduğunu anlıyoruz. "Varlığın bütün mertebeleri, cisimler âleminin içinde ortaya çıkar; cisimler âleminin içindedir. Hatta cisimler âlemi topyekun ortadan kalkarsa, ruhlar ve soyut gerçekler âlemi de ortadan kalkar", diyor Bedreddin.[40] Demek ki, cisimlerin ve maddi gerçeğin dışında, ötesinde ve üstünde, bağımsız ruhların ya da manevi ve soyut varlıkların bulunduğunu kabul etmiyor. Bilindiği gibi, maddeci görüşün ana özelliği de budur.

Bedreddin'in ahlak görüşü de varlık konusundaki temel görüşüne yani metafiziğine bağlıdır. İnsanı, varlıkların en kusursuzu olarak gören filozof, en karşıt kuvvetlerin de insanda biraraya gelmiş olduğunu; en büyük ve keskin çatışma alanının insan ruhu olduğunu ileri sürüyor. Şeytan ile meleğin, kötü ile iyinin çatışması ve mücadelesi, aslında insanın ruhunda (nefsinde) olup bitmektedir. Gerçek varlığa, mutlağa, doğruluğa (hakikate) ulaşmamızı sağlayan her şey melektir (iyiliktir); yanlışa, dış görünüşe, aşağı dünyaya bağlanmamıza yol açan her şey de şeytandır (kötülüktür). İnsan nefsinin kötü yanı ile iyi yanının, tutkularla vicdanın çatışmasıdır bu. Olgun, ahlaklı ve bilge kişi, bu çatışmadan zafer kazanarak çıkan kimsedir. Tasavvuf ahlakının felsefesel yanı ve önemi Bedreddin'de açıkça görünür.

39 Prof. H. Z. Ülken, age., s. 191.
40 Prof. H. Z. Ülken, age., s. 192-193.

33. İslam düşüncesinde, "Felâsife" ya da "Hükemâ" denince ne anlaşılır?

İslam düşüncesinin ana sorunlarının, daha çok din ve ahlak felsefesinde ve bundan ötürü tasavvufta kendini gösterdiğini belirttik. Ama, İslam düşüncesinin özgün yanını ve özelliğini oluşturan bu çabaların yanısıra, eski Yunan felsefesinin etkisinde kalarak, tamamen akıl yoluyla ve bilimsel açıklamalarla, felsefe sorunlarına cevap vermeye çalışan İslam düşünürleri de yetişmiştir. Bunlara, "felâsife" (filozoflar) ya da "hükemâ" (hakîmler-bilgeler) denir. Genellikle Aristoteles'in etkisinde kalmış olan bu düşünürlerden başka, İslam düşüncesinde, doğa felsefesine ve maddeciliğe yönelen bir çığırın ve ayrıca dinin temel ilkelerini ve yargılarını, özgür bir yorumdan geçirerek iç gerçekleri ve doğruları bulmaya çalışan "batını" bir felsefe akımının temsilcilerine de rastlıyoruz.

Doğa felsefesinin ilk temsilcisi Ebu Bekir Zekeriya Razi (841-926). Batı dünyasında da tanınmıştır. Razi, doğanın araştırılmasına, bilimsel incelemelere önem verir, bilgilerimizin, yalnızca duyu verilerinden geldiğini ileri sürer ve Sokrates öncesi filozofların düşünceleri üzerinde durur; sağlam bilgileri ancak tümevarım yoluyla elde edebileceğimizi söyler. Razi ve doğa felsefesini benimsemiş olan öteki düşünürler, varlık konusunda bilgi edinmemizi sağlayan aracın, duyularımız olduğunu söyledikleri gibi, ruhun ve Tanrının varlığını da kabul ederler.

İslam maddecileri ise, doğa felsefesini benimsemiş olanlarla, hemen her konuda anlaştıkları halde, Tanrının varlığını kabul etmezler. Bu düşünürlere, yalnızca "zaman"ı ("dehr"i), öncesiz sonrasız varlık olarak kabul ettikleri ve Tanrı ile ruhu reddettikleri için "dehriyyun" denmişti. Akımın en ünlü kişisi Ravendi'dir (ölümü: 910). Filozofa göre, evren yaratılmamıştır; öncesiz sonrasızdır; din ve peygamberlik aldatmacaya dayanır.[41] Ravendi, bu görüşleri yüzünden önce hapse atılmış, daha sonra da sürgün edilmişti. Bu tür baskılar ve bazı kelamcılar ile filozofların sürekli eleştirileri karşısında maddecilik,

41 Prof. H. Z. Ülken, *La Pensée de l'Islâm*, s. 352, 354, İstanbul, 1953.

batını görüşler ya da tümtanrıcılık içinde gizlenmek zorunda kalmıştır.

İslam felsefesine ilişkin incelemesinin birinci bölümünde Henry Corbin, batıniliğe, yani Şii inancına ve felsefesine; bu akımın başlıca iki kolu olan "On iki imama inanma" ve "İsmaililik"e büyük önem verir ve yer ayırır.[42] Corbin'e göre, Şii felsefesi, İslam düşüncesinin en ilgi çekici ve özgün yanlarından biridir. Şiiler, Kuran'ı serbest bir biçimde yorumlayarak, kimi zaman, İslam dininin temellerine tamamen aykırı düşen sonuçlara varmışlar ve İslamiyetten önceki Yakındoğu'da yaygınlaşmış din ve dünya görüşlerinin etkisinde kalmışlardır. Batıniler, kendilerine özgü yorumlama yöntemleriyle (Corbin, bu yöntemlerde "diyalektik" bir özellik bulur), İslam dini çerçevesi içinde, özgür düşünceleri savunma olanağını bulmuşlardır. Kuşkucu bir görüşü benimseyen; doğruya ulaşmak için yalnızca "bilme"nin değil, "yaşama"nın yani "olma"nın gerekliliği üzerinde duran ve bundan ötürü mistik bir özellik taşıyan bu akım içinde, Ömer Hayyam gibi ünlü bir ozan ve İbni Meymun gibi tanınmış bir filozof yetişmiştir. Batıniler, "hilafet" yerine "imamet"i, yani bir tür İslam papalığını koymayı, politik bir ideal olarak benimsemişlerdi.

34. "Meşşai" felsefesinin en ünlü temsilcileri kimlerdir?

Aristoteles'in etkisinde kalan İslam filozoflarına ve onların görüşlerini benimseyenlere "Meşşaiyun" ("gezinenler") adı verilir. Bu sözcük, derslerini gezinerek veren Aristoteles'in okulunu belirten *peripatos*'un Arapçadaki karşılığıdır. Ne var ki "Meşşailer", yalnızca Aristoteles'in değil, Platon'un ve bu iki filozofun yorumcularının da etkisinde kaldılar. Meşşai felsefesinin en ünlü temsilcileri, Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşd'dür. Akılcı bir felsefe olan Meşşailik, İslam dini ve Yakındoğu kültür çevreleri içinde geliştiği için, kaynağı olan Yunan felsefe anlayışlarından farklı özellikler kazandı. İslam dini ile her zaman hesaplaşmak zorun-

42 Henry Corbin, age., s. 41-152.

da olması, bu felsefeyi, dinsel inançlarla uzlaşmak ve kimi zaman resmi bir görüş durumuna girmek zorunda bıraktı. Bundan ötürü, Meşşai felsefesi, aynı sorunlarla ve durumla karşı karşıya bulunan Hıristiyan skolastiğinin dikkatini ve ilgisini çekti, bu skolastiğin oluşmasında etkili oldu. İslam düşüncesinde, genel olarak bütün filozofların ve özel olarak Meşşai felsefesine bağlı düşünürlerin karşısına çıkan güçlük, evrenin öncesiz sonrasız olduğu düşüncesi (bu, Yunan felsefesinin temel bir düşüncesiydi) ile İslam dininde, evrenin Allah tarafından yaratılmış olduğu ilkesinin (inancının) uzlaştırılmasıydı. Meşşai felsefesi bu soruya, evrenin (maddenin), zaman bakımından Allah'tan sonra ortaya çıkmış (yaratılmış) olmadığını; Allah'la birlikte öncesiz sonrasız olarak varolageldiğini, ama Allah'ın, özü bakımından, evrenden önce geldiğin ileri sürerek cevap verdi. Böylece, evrenin öncesiz sonrasız olduğu düşüncesi ile İslam dininin, evreni Tanrının yaratmış olduğu inancını uzlaştırmaya çalıştı.

35. Farabi'nin temel görüşleri nelerdir?

Farabi (872-950), varlık sorununu, "zorunlu varlık" kavramı ile çözmeye çalıştı. Filozofa göre, en gerçek, en yüce varlık, var olmasını bir başka şeye borçlu olmayan; varlığını başkasından almayan Tanrıdır. Onun özü ile varoluşu, bir ve aynı şeydir. Bu zorunlu varlığın dışındaki bütün öteki varolanlar kendi kendilerine ortaya çıkamayan; varoluşamayan; bir başkasına gereksinim duyan, bir başkası tarafından varoluşturulan varlıklardır. Farabi'nin evren ile Tanrı arasında yaptığı bu ayrımlar, onun metafiziğinin önemli bir yanıdır ve daha sonraki felsefeyi ve özellikle İbni Sina'yı etkilemiştir.[43]

Farabi'nin bir başka önemli görüşü de "akıllar kuramı"dır. Varlığı, Tanrıdan çıkarak (türeyerek), gökler âlemini ve daha aşağıda bulunan bizim dünyamızı ortaya koyacak bir kademeleşme olarak gören Farabi, Tanrıdan bir "ilk aklın" çıktığını, ondan da yeni bir aklın doğduğunu ve böylece her seferinde, yeni bir aklın, ruhun ve gök'ün oluştuğunu ileri sürer. Varlık ka-

43 Henry Corbin, age., s. 236.

demelerinin (basamaklarının) birbirinden bu biçimde çıkışları (türemeleri) zorunluk içinde olur. Doğa olaylarının açıklanmasında ise Farabi, Aristoteles'in madde ve form kuramını benimser. Tanrıyı hem öz, hem de varoluş olarak kabul etmesi, yani madde ile Tanrı ikiliğini kaldırması, onu, tümtanrıcılara yaklaştırır. Bundan ötürü, Farabi'nin felsefesinde, tasavvufa yaklaşan bir yan vardır.

Birçok alanda yapıt vermiş bir bilgin olan Farabi'nin, bir ideal toplumun (devlet) nasıl olması gerektiği konusunda da özgün görüşleri vardır. Özellikle Platon'un, *Devlet*, *Gorgias* ve *Yasalar* gibi yapıtlarından etkilenen Farabi "insanlığı kapsayan toplum düşüncesini" ileri sürer. Bu insancıl toplum görüşü, Yunanlıların kent-devlet temeli üzerinde kurdukları ütopyalara oranla bir yenilik getiren dünya devleti kavramını içinde taşır.[44]

36. İbni Sina ne gibi görüşler ileri sürdü?

İbni Sina (980-1037) da tıpkı Farabi gibi, doğanın açıklanmasında, madde ve form kuramını temel olarak aldı ve bütün varlıkların Tanrıdan çıkmış bir kademeleşme olduğunu ileri sürdü. Filozofa göre, başlangıçta sadece Tanrı vardır; zorunluk taşıyan ve gerçek olan Tanrıdan, "Katışıksız bir ruh" çıkar. Bu katışıksız ruh, ilk nedendir. Yani, öteki varlıkların ilk nedenidir. Bu nedenden, evrenin bütün ruh ve bedeni türer. İbni Sina buna "faal akıl" ("etkin akıl") diyor; bu akıldan da gökler ve onların akılları doğar. Bugün bize garip gelen ve daha sonraki felsefe tarihinde önemini kaybeden bu "akıllar kuramı" (Farabi'nin de bu konu üzerinde durduğunu görmüştük), evrenin kademeler (basamaklar) halinde düşünülmesinden ve her kademenin (yeryüzü, gökler, yıldızlar vb.), aynı zamanda akıllı bir varlık gibi görülmesinden doğmuştur. Bütün bu kademeleşmenin doruğunda da, Tanrı bulunmaktadır. Farabi ve İbni Sina'nın bu kurama önem vermeleri, evreni, kademeleşmiş organik bir yapı

44 Prof. Abdülhak Kemal Yörük, *Farabi'nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi*, s. 96 ve Prof. H. Z. Ülken, "Farabi Meselesi" *Farabi Tetkikleri I*'de, İstanbul, İ. Ü. Ed. Fak. Yayınları, İstanbul, 1950; *İslam Düşüncesi*, s. 242-243, İstanbul, 1946.

gibi görmelerinin sonucudur. Nitekim İbni Sina, ruhbilimsel açıklamalarında da, insan ruhunun bilgiye ve doğruya yönelirken, çeşitli "akıl" aşamalarından (kademelerinden) geçtiğini söyler. Böylece, varlık konusundaki metafizik açıklamaları ile insan ruhu konusundaki ruhbilimsel açıklamaları arasında bir bitişme ve birleşme sağlar. İbni Sina'ya göre, insan ruhu, bilgi açısından gerçekleştirdiği gelişmenin son aşamasında, varlıkların özünü oluşturan en genel kavramları, yani özleri görüp kavrayacak duruma girer. Bu kavrayışı sağlayan şey, ruhun bu en son ve yüksek aşamada, "faal akıl" ile ilintiye girmesi; onunla ilişki kurmasıdır. Bundan ötürü İbni Sina, tasavvufu incelediği zaman, mutasavvıfların, akıl dışına çıkarak yalnızca yaşama ve duyma ile mutlak âleme ulaşma çabasını doğru bulmaz. Yukarıda açıkladığımız akıllar arası ilişki, İbni Sina'nın kendine özgü tasavvuf görüşünün temelini oluşturur. İbni Sina için, tasavvufta görüldüğü gibi, mutlakla birleşmek, onun içinde erimek söz konusu değildir. Yalnızca "faal akılla" ilinti durumuna girmek; dış görünüşlerin ardındaki gerçek ve mutlak varlığı görmek; çokluk âlemini birlik olarak kavramak söz konusudur.

İbni Sina'nın ahlak felsefesi de metafiziğine dayanır ve bir bakıma tasavvufa yaklaşır. Filozof, "mutluluk ve doğru olan yaşam nedir?" sorusuna, "mutluluk, insan ruhunun kendini arıtmasıdır, temizlemesidir; faal akla yönelmesidir" diye cevap verir. İyilik, ancak bu yolla bilinip tanınacak ve gerçekleştirilebilecektir. İyiliğin bu gerçekleştirilmesinde ve mutluluğa varışta, ruhun arıtılmasına çalışılırken, tasavvuftakine benzer bir eylem ve yaşama yöntemi uygulanacaktır.

37. İbni Rüşd'ün önemi nereden gelir?

Batı düşüncesi üzerinde en fazla etki göstermiş İslam filozoflarından biri, belki de birincisi İbni Rüşd'dür (1126-1198). İspanya'da yaşamış olan bu ünlü filozof, Meşşai felsefesinin seçkin bir temsilcisidir. Başka bir deyişle, Aristoteles'in görüşlerini açıklamış ve özgün bir biçimde yorumlamıştır. İbni Rüşd'ün, dinde açıklanmış olan her şeyin, akıl yoluyla tanıtlanabileceğini (ispat

edilebileceğini) ileri sürmesi; kutsal kitaptaki (Kuran'daki) sözlerin dış anlamlarının altında bir iç anlamın da bulunduğunu ve buna varmak gerektiğini söylemesi, batı düşüncesi üzerinde büyük etki yaptı. Bununla birlikte aynı düşüncelerin, İslam felsefesi içinde, İbni Rüşd'den çok önce ve ayrıntılı bir biçimde ileri sürüldüğünü biliyoruz. Filozofun İspanya'da yetişmiş olması ve batı dünyası ile yakın ilişki içinde bulunması, etkisinin büyüklüğünün bir nedenidir. Bu etkinin büyük ölçüde İbni Rüşd'den gelmesinin bir başka nedeni de, çeşitli koşullardan ötürü, batı düşünce dünyasının, İslam felsefesini tüm olarak gerektiği gibi tanıyamamış olmasıdır. Durum ne olursa olsun, İbni Rüşd, büyük bir akılcı filozof olarak ortaya çıkıyor. Gazzali'nin, filozofları eleştirisine, kesin bir eleştiriyle cevap veren; maddenin ve hareketin öncesiz sonrasız olduğunu, hareket olmaksızın zamanın düşünülemeyeceğini, insan ruhunun ölümsüz olmadığını; ölümsüzlüğün, bir kimsenin ruhunun, öldükten sonra sonsuz olarak yaşaması anlamına gelmeyip ancak insanlık içinde, yani gelecek kuşaklarda yaşaması anlamına geldiğini savunan İbni Rüşd'dür. Filozofun her şeyden önce akıl ve deneye dayanarak, İslam dini dogmaları karşısında bu görüşleri savunması, onun felsefesel düşünceye bağlılığının kesin kanıtlarıdır. Batıyı etkilemiş olmasına rağmen, İbni Rüşd'ün bu görüşlerinin, Katolik kilisesi tarafından 1240'tan 1513'e kadar yasaklanmış olduğunu da belirtmek gerekir.

38. Gazzali, felsefeyi nasıl eleştirdi?

İslam düşüncesinde, bilgi kuramı alanında yapılmış en ilgi çekici irdeleme ve eleştiri, Gazzali'nin (1058-1111) yapıtlarında görülür. Gazzali, "Kesin bilgiye nasıl ulaşabiliriz?", "Hangi bilgi alanında, kesinlikten söz edilebilir?", "Duyuların ve aklın sağladığı bilgilerin sağlamlığı ne ölçüdedir?", "Felsefe ve metafizik, kesin bilgiler verebilir mi?" gibi sorular sorarak, bunlara cevap vermek istedi. Daha genç yaşlarında, ünlü bir bilgin, kelamcı ve filozof olan Gazzali, zamanla, felsefenin çözümlerinden kuşkuya düştü, bunlardan uzaklaştı ve sonunda, tasavvufa ve mistik düşünceye yöneldi.

Gazzali, her şeyden önce, bilgilerimizde kesinliği, sağlamlığı arar. Matematiğin ve mantığın, üzerinde herkesin birleştiği, herkesin kabullendiği bilgiler verdiğini söyler. Bunların kesinliği, araştırma alanlarının iyice sınırlanmış olmasından gelmektedir. Buna karşılık Gazzali, felsefenin; varlık, Tanrı, insan ruhu, Tanrı ile varlığın ilişkisi, insan yaşamının anlamı gibi konuları araştıran bölümünün, yani metafiziğin sağlam bilgiler veremediğini söyler. Çünkü filozoflar, bu konular üzerinde bir anlaşmaya ve uyuşmaya varamamışlardır, her biri, aynı konuda, bir başka görüşü savunmuştur. Aynı genel görüşten hareket eden iki filozof bile, birbiriyle anlaşamamakta; farklı sonuçlara varmaktadır.

Gazzali, bilgi konusundaki genel eleştirisine, duyuların bizi aldatabileceğini ortaya koyarak başlar. Metafizik konularda aklın, kesin doğruluklara varabileceğinden de kuşku duyar. Ve bunu, daha önceki filozofların, kelamcıların, mutasavvıfların ve batınilerin ileri sürdükleri görüşleri inceleyerek ve eleştirerek temellendirir. En zorlu eleştirilerini filozoflara yöneltir. Aklın, felsefe ve metafizik alanında ele aldığı sorulara cevap vermeye çalışırken, kendi kendisiyle çelişmeye düştüğünü; üzerinde herkesin birleşebileceği sağlam çözümler getiremediğini söyler. Ayrıca, filozofların, akıl ile inancı (imanı) birleştirmeye çalışmalarının da bir başarısızlık ve yanılma olduğunu ileri sürer. Gazzali'ye göre, dindeki "yaradılış" fikri, felsefeyle açıklanamaz. Aklın ve bilginin eleştirilmesiyle işe başlayan Gazzali, bu eleştirilerden yeni bir felsefeye yönelmez. Bilgi konusundaki kuşkuculuğu, dine ve inanca yönelmesiyle ve sonunda, tasavvufu benimsemesiyle sonuçlanır. "Gazzali için, akılla iman arasındaki bu dramda, sığınılacak bir yer kalır ki o da tasavvuftur."[45] Gazzali, akıl ile inancı (felsefe ile dini) kesin olarak ayırarak, sonunda inancı seçer. Ahlaklı yaşamı, Tanrı ile birleşmenin ve doğruya ulaşmanın bir hazırlığı olarak görür. İnsanoğlunun, ahlaklı yaşam boyunca, kötülüklerden arınarak, doğruyu görüp kavrama ve sevme (aşk) yoluyla Tanrısal birliğe ulaşacağını düşünür. Gazzali, bu görüşleriyle, batı düşüncesi üzerinde derin etkiler yapmış özgün bir düşünürdür.

45 Prof. H. Z. Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 291, İstanbul, 1946.

39. "İşraki" felsefesi nedir?

İslam düşüncesinin, eski doğu din ve felsefelerinin etkisinde oluşmuş ilgi çekici bir başka akımı da, İşraki felsefesi diye anılan çığırdır. Akımın kurucusu Şehabeddin Sühreverdi (1155-1191), Zerdüşt dininin etkileri ile Meşşai felsefesinin ve tasavvufun görüşlerini yeni bir sentez içinde birleştirmeye çalıştı.

İşrak, "nur felsefesi" anlamına geliyor.[46] Bu sözcük, güneşin, doğuşu sırasındaki aydınlığını, parlaklığını da dile getiriyor. Bu bakımdan *işrak* kelimesi, mecaz olarak, aynı zamanda, bilgelik ve Tanrıbilimi; Tanrı gerçeğini mistik yolla kavramak; bu bilgeliğin ortaya çıkışı (doğuşu) demek oluyor. Bu anlamda *işrak*, varlığın iç gerçeğini ortaya koyan kaynak olduğu gibi, bilincin, bu ortaya çıkışı sağlayan çabası ve yönelişi de oluyor. Ayrıca *işrak* sözcüğü, akılla kavranan en yüce gerçeklerin doğuşundan (Doğu'dan) gelen bir bilginin gönül gözüyle ulaştığı kavramları ve mistik deneyleri ortaya koyan bir felsefeyi de belirtiyor. Bu sözcük, doğuluların mistik bilgisi olarak da anlaşılabilir. Henry Corbin, *işrak* sözcüğünün, "doğu", "doğuş" anlamları üzerinde önemle durarak, İşraki felsefesinin, doğu bilgeliğine özgü ve onun özgün bir biçimde geliştirilmesinden doğan bir felsefe olduğunu ileri sürer.[47]

İşraki felsefesi, mutlak doğruluğun (hakikatin), ne mutasavvıfların sandığı gibi yalnızca mistik deney ve yaşantıyla, ne de Meşşai felsefesinin ileri sürdüğü gibi, yalnızca düşüncenin mantıksal bir biçimde ve adım adım ilerlemesiyle elde edilebileceğini söyler. Sühreverdi'nin felsefe yöntemi, akıl-sezgisi'dir. Sühreverdi, Zerdüşt dininin etkisinde kaldığı gibi, Yeni-Platonculuğun da etkisinde kalmıştır. Nitekim idealar ve varolanlar, İşraki felsefesinde, "nur" ve "karanlık" kavramları ile dile getirilir. Gerçekleri, akıl-sezgisi ile kavramak, insanları, karanlıktan nura, yani aydınlığa yavaş yavaş yaklaştırır. Bütün nurların birleştiği en yüce nur, yani nurların nuru ise Allah'tır. Burada, doğru olana ulaşmak açısından, Sühreverdi'nin, mutasavvıflar tarafından kullanılan yöntemleri benim-

46 Prof. H. Z. Ülken, age., s. 306.
47 Henry Corbin, age., s. 284-304.

sediği görülüyor. İnsan, bu yöntemler aracılığıyla, benliğini (nefsini) eğiterek ve arıtarak, bu yüksek nurları kavrayacak duruma gelir. İnsan ruhunun bu incelmesi ve Tanrısal gerçekleri kavraması, yalnızca peygamberlere vergi değildir; benliğini temizleyen herkes bu mertebeye ulaşabilir. Böylece, varlık konusunda sınırlı bir bilgi değil, gelmiş, geçmiş ve olacak her şeyin bilgisi elde edilebilir.

Sühreverdi, aklı, sezgiyi ve insan benliğinin arınmasını, doğruluklara ulaşmanın yolu olarak gördüğü halde, elde edilen bilgileri, yalnızca varlığın bilgisi olarak değil, zaman üstü, gelmiş, geçmiş ve olacak her şeyle ilintili bir bilgi olarak düşünmektedir. Bu bakımdan onun bilgi anlayışı, kehanet, müneccimlik, gaipten haber alma gibi olanakları da içinde taşıdığı iddia edilen bir bilgi anlayışıdır. İşraki felsefesinin ilgi çekici yanı, tıpkı Meşşailer gibi, insan aklının kavrayabileceği kesin bilgilerle işe başladığı halde, sonunda Tanrısal bir bilgiye, yani her şeyi bilen evrensel bir aklın bilgisine varılabileceğini ileri sürmesidir. Bu bakımdan İşraki felsefesi, akılcılıktan, akıldışıcılık'a yönelen bir bilgi kuramı üzerinde temellenmiştir.

40. İbni Haldun'un tarih felsefesi, maddeci bir tarih görüşü müdür?

Batı düşüncesini etkilemiş bir başka İslam bilgin ve düşünürü de İbni Haldun'dur (1332-1404). Toplumların ortaya çıkış, gelişme ve çöküş yasalarını araştırmış olan bu filozof, tarih bilimi ve felsefesi alanında önemli buluşlar ortaya koydu. Toplumları ve tarihsel olayları incelerken, Tanrıyı ya da herhangi doğaüstü gizli bir gücü değil; incelenmesi, gözlenmesi olanaklı olan doğal olayları işin içine sokan ve açıklamalarını yalnızca bu olaylara dayanarak yapan İbni Haldun, tarih biliminin ve felsefesinin kurucusudur. İbni Haldun'la birlikte, tarihsel olayların açıklanmasında temel olarak alınan gerçeklerin, deneyüstü ve akıldışı alandan, akıl ve gözlem alanına kaydığını; aşkınlıktan içkinliğe yöneldiğini ve böylece tarihin, yazgı ya da Tanrı gücüyle değil, somut olaylarla (coğrafyanın, ekonominin etkisi gibi) açıklandı-

ğını görüyoruz. Demek ki, doğada olduğu gibi, tarihte de akıl, düşünce ve gözlem yoluyla kavranabilen bir belirlenme, bir "akılsallık" (ussallık) bulunduğu ileri sürülüyor.

İbni Haldun, toplumları, biyolojik varlıklar, organizmalar gibi görür. Yani toplumlar da tıpkı organizmalar gibi doğar, büyür ve ölürler. Uygarlıklar ve imparatorluklar, kaçınılmaz bir biçimde yükseliş ve yıkılış dönemlerinden geçerler; tarih, art arda gelen ve kapalı birer çember çizerek, başladığı yere dönen toplumlar gösterir bize. Bu görüşlere dayanarak, İbni Haldun'un kötümser ve bir bakıma "önceden belirlenmişlik" düşüncesine dayanan bir tarih felsefesi ileri sürdüğü söylenebilir. Ne var ki, bu görüşlerine rağmen İbni Haldun, toplumların temelinde coğrafya koşullarının ve ekonomik koşulların bulunduğunu, tarih olaylarının bunlar tarafından belirlendiğini söyleyerek, zamanının çok ilerisine uzanan; günümüzde de geçerliğini koruyan düşünceler ileri sürmüş ve açıklamalar yapmış bir düşünürdür.

İbni Haldun'a göre, insanları toplumlar kurmaya yönelten neden, tek başlarına üretim yapamamaları ve insanoğlunun içgüdülerinin, hayvana oranla daha güçsüz olması; insanların birlikte yaşamak zorunda bulunmasıdır. Toplumların aralarındaki farklar ise coğrafya koşullarının farklarından gelir. Ayrıca ekonomik koşulların ve olayların da, toplumlar üzerinde köklü bir etkisi vardır. İbni Haldun, kavimleri ve toplum biçimlerini, ekonomik üretim tarzlarına göre ayırır ve sınıflandırır. Kavimlerin törelerinde ve kurumlarında görülen farkları, bu kavimlerin "geçimlerini sağlayış tarzları"nın farklı olmasıyla açıklar. Toplumun manevi yaşamını ve insanların ruhsal özelliklerini, o toplumdaki geçimin (maddesel yaşamın) sağlanış tarzına, üretimin biçimine, ekonomik koşullara yani maddesel koşullara bağlar. Bilindiği gibi, maddeci tarih felsefesi de toplumların biçimlenmesini, toplumsal olayları, kurumları ve insanın manevi yaşamını, ekonomik koşullarla, üretim tarzlarıyla açıklar. Bu bakımdan İbni Haldun'un, maddeci bir tarih görüşü ileri sürdüğü ve Karl Marx'a öncülük ettiği söylenebilir.[48]

48 Prof. H. Z. Ülken, age., s. 341, R. Garaudy, *Sosyalizm ve İslamiyet*, s. 55-64, çev. D. Avcıoğlu, E. Tüfekçi, Yön Yayınları, İstanbul, 1965.

41. Hıristiyan skolastiğinin özellikleri nelerdir?

Hıristiyan dininin, Yunan felsefesi ile daha başlangıçta karşılaşması, bu dinin felsefe karşısında savunulmasını ya da din ile felsefenin uzlaştırılmasını gerektirdi. Hıristiyanlığın yaygınlaştığı ilk yüzyıllarda, bu dini savunan düşünürlerin ortaya çıktığı görülüyor. Böylece, Hıristiyan dini çerçevesi içinde, bir Patristik Felsefe oluştu (bkz. Soru 24). Dokuzuncu yüzyılda, Scottus Erigena, Hıristiyanlık ile Yeni-Platonculuğu uzlaştırmaya çalıştı. Bununla birlikte gerçek Hıristiyan skolastiği denebilecek düşünce hareketi, ancak onbirinci yüzyılda ortaya çıktı. Daha önce de belirttiğimiz gibi skolastiğin amacı, imanla aklı, dinle felsefeyi uzlaştırmaktı. Böylece, Kilisenin ileri sürdüğü dogmalar (din ilkeleri), felsefe ve bilgi açısından yorumlanarak dinsel-bilimsel bir sistem haline sokulmaya çalışıldı. Hıristiyan skolastik düşünürlerinin hepsi de, üzerinde tartışılmaz din ilkelerinden hareket ediyorlardı; bunların doğru olup olmadığını araştırmıyor ve tartışmaya girişmiyorlardı. Bunlar, yalnızca iman edilmesi gereken ilkelerdi.

42. Hıristiyan skolastiğinin büyük temsilcileri kimlerdir?

Skolastiğin ilk büyük temsilcisi ve bir bakıma kurucusu. Anselmus'tur (1033-1109). Bu düşünürün benimsediği ünlü "Anlamak için inanıyorum" sözü, skolastiğin düşünme tavrını ve felsefe ile din arasında nasıl bir ilişki kurduğunu açıkça gösterir. Tanrının varlığını ve Hıristiyan dogmalarını savunmak için skolastik, İbni Sina ve İbni Rüşd gibi İslam filozoflarının yapıtları aracılığıyla tanıdığı Platon ve Aristoteles felsefelerinden yararlanarak kılı kırk yarmış, akıl almaz mantık oyunlarına girişmiştir. Skolastik düşüncenin en büyük temsilcisi Aquino'lu Thomas'tır (1225-1274). Bu düşünür, anlayış gücüne önem verir, "İnanayım diye biliyorum, kavrıyorum", der. Ama bilginin yine de inancın yerini tutamayacağını ve ona, sadece bir "hazırlık" olduğunu ileri sürer. Bir başka büyük skolastik düşünür, yani Duns Scottus

(1270-1308), istence (iradeye) önem verir, onun, akıldan önce geldiğini, insanın, "isteyen" bir varlık olduğunu söyler. On üçüncü yüzyılda, skolastik büyük temsilcilerini yetiştirmiş, ama aynı çağda, yavaş yavaş yıkılmaya da yüz tutmuştur.

43. Skolastiğin yıkılmasını dile getiren ve üzerinde en fazla tartışılan sorun neydi?

Skolastiğin gelişmesi ile birlikte ortaya çıkan ve onun yıkılışını dile getiren sorun, felsefe tarihinde "tümeller sorunu" diye tanınır. Burada sözü geçen "tümeller", daha önce Platon ve Aristoteles felsefelerini ele aldığımız zaman üzerinde durduğumuz varlıkların "özleri"dir, idealardır, onların tümünde bulunan ve ortak noktayı oluşturan genel kavramlardır; başka bir deyişle, varolanların içine girdiği (içinde toplandığı) sınıflardır, türlerdir. Platon, bu tümellerin, varlıklardan önce, onların dışında var olduğunu, bir başına ve nesnel bir varlığa, ölümsüz bir gerçekliğe sahip bulunduğunu ileri sürüyordu. Platon'un bu görüşünü benimseyenlere, Hıristiyan Ortaçağ felsefesinde, "gerçekçiler", bu görüşe de "gerçekçilik" denir. Buradaki gerçekçilik, tümellerin "gerçek" olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Oysa tümeller, maddesel değil ruh ve düşünceyle ilintili manevi bir gerçek oldukları için, aslında bu görüşe "idealizm" demek gerekirdi. Çünkü bu görüşte, maddeye oranla düşünselin ve manevinin yani kavramın, her şeyden önce geldiği ileri sürülüyordu. Bunun tersini, yani maddenin ya da evrenin düşünce ve ruhtan (manevi bir ilkeden) önce geldiğini ve bağımsız olduğunu söyleyenlere ise "gerçekçi" demek doğru olur. Nitekim bugünkü felsefe terminolojisinde de, "gerçekçi" (realist) ve "idealist" terimleri, bu anlamda kullanılır. Bundan ötürü, ortaçağda tümellere ilişkin olarak ileri sürülen "gerçekçi" görüşle, bugünkü anlamda "gerçekçilik"i birbirine karıştırmamak gerekir.

Tümellerin gerçek olduğunu kabul edenlerin başında Anselmus geliyordu. Skolastik içinde Aristoteles felsefesi ağır basıp tümellerin, Platon'un ileri sürdüğü biçimde varolanlardan apayrı bir gerçeklikleri olmadığı, ancak varolanların içinde bu-

lundukları savunulunca, bu soruna ilişkin yeni bir görüş ortaya çıktı. Bu görüşü savunan Aquino'lu Thomas, gerçekçiliği ılımlı duruma getirerek, tümellerin nesnel olduğunu, ama varolanların "içinde" bulunduklarını ileri sürdü. Bu görüşlere karşıt olan "adcılık" (nominalizm) ise, tümellerin varolanların dışında varolmadıkları gibi, bir "gerçeklik"e de sahip olmadıklarını yani nesnel değil öznel olduklarını ve sadece birer "ad" olarak görülmeleri gerektiğini ileri sürdü. Adcılığın ünlü temsilcileri, Duns Scotus ve Ockham'lı William'dır (1285-1347).

44. Bu tartışmanın önemi nereden geliyordu?

Tümeller tartışmasında, adcılık, genel kavramların (genelin), tek tek varlıkların dışında bir gerçekliği olmadığını söylüyor; "gerçekçiler" ise bunun tersini savunuyorlardı. İlk bakışta, sadece bilgiye ilişkin gibi görünen bu tartışma, aslında Hıristiyanlığın, bu dinin Tanrıbiliminin ve Kilisenin temellerini sarsacak bir nitelik taşıyordu. Çünkü genelin, sadece ad olduğu kabul edilirse, Kilisenin genel dogmaları ve tek tek insanlar karşısındaki üstünlüğü ve daha yüksek olduğu ileri sürülen gerçekliği inkar edilmiş olacaktı. Başka bir deyişle, "gerçekçiler", Tanrı ya da ruha ilişkin dogmaların (genel kavramların) nesnel varlığı olduğunu söyleyerek Hıristiyan dinini ve buna bağlı olarak Kilisenin varlığını savunuyor ve pekiştiriyorlardı. Buna karşılık "adcılar", dogmaları, dini ve böylece Kilisenin temellerini çürütmeye yöneliyorlardı. Adcılık, savunduğu bu görüşle, felsefe ve bilimi, akıl ve deney alanına yöneltiyor; dogmalardan sıyırmaya çalışıyor ve bundan ötürü daha açık ve ilerici bir dünya görüşünün temelini oluşturuyordu. Ortaçağda, bu sorunun ve tartışmanın böylesine önem kazanmasının nedeni de, işte bundan doğuyordu.

IV. BÖLÜM

YENİÇAĞDA FELSEFE

45. Rönesans düşüncesinin temel özellikleri nelerdir?

Skolastiğin yıkılmasıyla birlikte, bilgi sorununun yeniden ele alınması; doğanın, bütün kabullenilmiş bilgilerin ve açıklamaların ötesinde gözlem ve deneyle yeniden incelenmesi; doğru düşünmenin ve sağlam bilgilerin elde edilmesini sağlayan yöntem üzerinde çalışma; bilginin, insanoğlunu doğaya egemen kılan en güçlü araç olduğunun anlaşılması, Rönesans düşüncesinin belli başlı ayırt edici özellikleridir. Böylece bu dönemde, dinsel inanç ve otoritenin yerine, akıl ve deney geçer. Rönesans insanı, doğa ile kendi arasındaki bütün perdeleri kaldırarak, hem doğaya, hem de kendine yeni bir gözle bakmak; doğayı ve kendini yeni bir gözle incelemek isteyen insandır. Rönesans'la birlikte, matematik ve fizik bilimlerinin büyük bir gelişme göstermesi, bu tür bir düşünüş tarzının ortaya çıkmasına yardımcı olmuştu. Ayrıca bu düşünüş tarzı, ortaçağdan önce, insanoğlunun bilgi ve kültür alanında vermiş olduğu ürünlere büyük bir ilgiyle dönülmesine, bunların incelenmesine ve benimsenmesine yol açtı. (Buna, "Hümanizma" hareketi denir.) Bu arada Yunan felsefesi ve bilimi üzerinde önemle duruldu. Rönesans düşüncesi, dogmaların, inancın ve otoritenin ötesine geçerek, insanın kendine yeniden dönüşünün ve bağımsızlaşmasının önemli bir aşamasıdır. Bundan ötürü ortaçağa oranla, insan düşüncesinin yeni bir ileri atılışını ve zenginleşmesini dile getirir. Bilginin sadece kuramsal bir şey olmadığı, doğa yasalarını kavramanın, doğaya egemen olmayı sağlayabileceği düşüncesi de yukarıda belirttiğimiz gibi, Rönesans'ın en belirgin özelliğidir.

46. Bilimsel ampirizmin kurucusu kimdir?

İngiliz filozofu Francis Bacon (1561-1626), tümevarımcı mantığı, bilgi kuramının temeli olarak ele almış ve bu açıdan skolastiğe karşı eleştirmelere girişmişti. Bundan ötürü Bacon, haklı olarak, Yeniçağ felsefesinin başlangıcı olarak kabul edilir.

Bacon'a göre bilimler, yüzyıllar boyunca kötü bir durumda kalmışlardı; gözlem ve deneye dayanacakları yerde, birtakım işe yaramaz mantık oyunlarına kapıldıkları için, doğanın kavranmasında, yasaların bulunmasında ve insanoğluna yararlı olma konusunda başarı gösterememişlerdi. Bilim doğaya dönmeli; doğa olaylarını gözlem ve deneyle; tümevarım yöntemleriyle incelemeliydi; sağlam bilgiler elde etmemizi sağlayacak biricik yol buydu. Bundan ötürü, deneyle ve maddesel varlıklarla uğraşmanın kötü bir iş olduğu görüşünü bir yana bırakmak gerekiyordu. Ayrıca, önyargıları ve yobazlığı da bir yana atmak zorunluydu. Romalılar çağında olduğu gibi sadece ahlak ve siyaset felsefesiyle uğraşmak da yanlış bir tutumdu. Ortaçağda ise sadece Tanrıbilimle uğraşılmıştı, oysa bu da yanlış bir tutumdu.

Bilimlerin bu engellerden kurtularak ilerlemeleri için, onları sağlam temeller üzerinde kurmak gerekiyordu. Bilim, gözlem ve deneyden başka kaynak tanımamalı; başka bir otorite kabul etmemeliydi. Ayrıca, sağlam bilgiler edinebilmek için, eski soyut kuramları ve önyargıları, bütün düşünce yaşamından çıkarıp atmak gerekiyordu. Böylece bilim, tümevarım üzerinde, yani doğa olaylarının tek tek incelenmesinden genel yasalar çıkarma yöntemi üzerinde kurulabilirdi. Bacon, gözlem ve deneye dayanan tümevarım yönteminin temel kurallarını ayrıntılı bir biçimde ilk olarak ortaya koymuştur. Bundan ötürü, bilimsel ampirizmi, felsefe açısından ele alarak açıklamış ve temellendirmiş düşünür olarak kabul edilir.

47. Descartes'in "Yöntemsel Kuşku"su nedir?

Bacon'un yanısıra, Yeniçağ felsefesinin bir başka büyük temsilcisi, Fransız filozofu René Descartes'tır (1596-1650). Bu dü-

şünüre göre filozofun görevi, sağlam bilgilerin elde edilmesini sağlayacak temelleri atmaktır. Filozof, bilgi alanında her şeyden kuşku duyacak, her şeye yeniden başlayacaktır. Duyuların sağladığı kesin olmayan, aldatıcı bilgilerden; çevremizin etkisinde kalarak kabul ettiğimiz basmakalıp görüşlerden, inançlardan, değerlerden ve bütün geleneklerden sıyrılmamız zorunludur. Filozof, doğruluğu tek başına bulmaya çalışmalıdır. Ama bu, filozofun, soyut ve dünya ile ilintisiz bir düşünce yapısı kurması demek değildir. Asıl amaç, insana yararlı olacak sağlam bilgilerin ortaya konulması, bu bilgilere ulaştıracak yolların ve ilkelerin belirtilmesidir. Böylece, hem felsefe, hem doğa bilimi, hem de ahlak alanında, insanoğlunun işine yarayacak ve mutlu bir yaşam sürmesini sağlayacak temeller ortaya konmuş olacaktır. Descartes, tıpkı kuşkucu filozoflar gibi işe başlar. Bildiğimiz her şeyden kuşku duyar, her şeyi inkâr eder, dışımızdaki varlıkların var olup olmadığını bile bilemeyeceğimizi ileri sürer. Ama filozofun amacı, insan düşüncesinin sağlam bilgiler elde edemeyeceğini göstermek değildir. Descartes, tıpkı matematikteki gibi apaçık bilgilere, felsefe alanında da ulaşmak için kuşkuya başvurur. Onun kuşkusu, sağlam bilgilere varmamızı olanaklı kılacak bir araçtır. Filozofa göre, bu kuşku aracılığı ile, felsefede de kesin bilgilere ulaşırız. Demek ki Descartes'ın "kuşku"su, yönteminin bir parçasıdır; bir "yöntemsel kuşku"dur.

48. Kuşku sonunda vardığımız ilk, apaçık ve kesin bilgi hangisidir?

Descartes, çevremizde, çeşitli biçimlerde ve yapılarda, çeşitli özellikleri olan nesneler gördüğümüzü söyler. İlk bakışta, bu nesneler nasıl görünüyorlarsa öyleymiş gibi gelirler insana; onların varolduklarına inanmışızdır. Ama sorunu daha yakından irdeleyince kuşkuya kapılmamamız olanaksızdır. Bu nesneleri bize tanıtan duyularımızdır; onlar hakkında, görerek, elleyerek, tadarak, işiterek, koku yoluyla bilgi ediniriz. Ama duyuların, her zaman sağlam bilgiler vermediklerini, bizi aldattıklarını da biliriz. Bir şeyi gördüğümü sanırım, ama kimi zaman o şeyin, aslın-

da, gördüğümü sandığım şey olmadığını fark ederim. Duyular bizi arasıra aldattıklarına göre, belki de her zaman aldatmaktadırlar. Aldatmadıklarından emin olamayız. Öyleyse, dışımızdaki nesneler dünyası, belki de sadece bir hayal ve kuruntudur, herhangi bir gerçekliği yoktur. Çevremizde gördüğümüz insanların da kendimiz gibi duyan ve düşünen yaratıklar olduğunu kabul etmişizdir, ama bunların ruhtan yoksun, bir çeşit makine olması olasılığı da vardır. Onların canlı ve ruhlu varlıklar olduğundan emin olamayız, sadece öyle olduklarını "sanırız". Rüyalarda, bir yere gittiğimizi, şu ya da bu işi yaptığımızı görüyoruz. Ne var ki, uyandığımız zaman, bunun bir kuruntudan ileri gitmediğini, bir aldanış olduğunu da fark ediyoruz. Ama belki de bütün yaşamımız bir rüyadan başka şey değildir; belki, tıpkı rüyada olduğu gibi, bütün yaşamımız boyunca bir yanılma içindeyiz; demek ki kendi varlığımızdan da emin olamayız. Tanrının bizi yanılttığını da düşünebiliriz; matematik bilgilerin kesinliği bile kuşkulanılacak bir şeydir.

Öyleyse geriye ne kalmaktadır? Geriye kalan ve artık kendisinden kuşkulanamayacağımız kesin bilgi, bu kuşku duyuşumuzun kendisinden çıkmaktadır. Kuşku duyduğumuz sürece, kendisinden artık kuşkulanamayacağımız şey, "kuşku duymakta oluşumuz"dur. Ama kuşku duymak, düşünmek demektir. Öyleyse düşünmemizden kuşku duyamayız; onun yani düşüncemizin varlığını, bir kesinlik ve apaçıklık olarak kabul etmemiz gerekir. Düşündüğümüze göre, düşünen bir varlık olarak var olmamız zorunludur. Düşündüğümüz halde var olmamamız olanaksızdır. Bundan ötürü "Düşünüyorum, öyle ise varım" sonucuna ulaşmış oluruz. Bu kesin bilgi, Descartes felsefesinin temelidir. Filozof bu kesin ve apaçık ilkeden hareket ederek, Tanrının ve dış dünyanın varolduğu sonucuna varır; böylece çeşitli varlık alanlarını incelemeye devam ederek felsefesini kurar. Descartes, duyulardan ve deneylerden değil, düşünceden, bilinçten işe başlar; doğrulukları akıl ve düşünce yoluyla ortaya koyar. Bundan ötürü, Descartes, ampirik değil akılcı (rasyonalist) bir filozoftur. Ayrıca, insan düşüncesinin sağlam bilgilere; kesin doğruluklara ulaşabileceğine inanır; bundan ötürü de kuşkucu değil, felsefesel anlamda "dogmatik" bir filozoftur.

49. Descartes, Tanrının varlığını nasıl tanıtlar (ispatlar)?

Filozofun, bütün kuşkulardan sonra, düşünce ve bilincin varlığından kuşku edilemeyeceği sonucuna vardığını gördük. Ama, bilincimiz konusundaki bu apaçık ve kesin bilgiyle yetinemeyiz yalnızca; bilinçten dışarı çıkmamız ve dış dünyadaki nesnelerin varlığı ve özellikleri konusunda kesin bilgiler edinmemiz zorunludur. Descartes, bilinç ile dış dünya arasında köprü kurabilmek için Tanrı fikrinden yararlanır. Filozofa göre, insan ruhunda, doğuştan bulunan (yani doğuştan sonra, duyular aracılığı ile dışardan gelmemiş olan) fikirler vardır; Tanrı fikir de, yani "sonsuz ve yetkin" bir varlık hakkındaki fikir de bu türdendir. Bu "en yetkin" ve "en gerçek varlık" fikri, bize nereden gelmiştir? Bu fikir, duyularımız yoluyla gelmiş olamaz, çünkü duyularımızın bize tanıttığı şeyler, yetkin (kusursuz) varlıklar değillerdir. Biz kendimiz de yetkin bir yaratık değiliz; eksik ve sınırlı bir varlığız. Öyleyse, bu fikri bizim ruhumuza koyan, Tanrının kendisidir; demek ki Tanrı vardır. Descartes, tanrının varlığını tanıtlamak için, ikinci bir kanıt (delil) daha kullanır. Bu kanıt, felsefe tarihinde "varlıkbilimsel kanıt" ("ontolojik kanıt") diye ün kazanmış ve Ortaçağda Anselmus tarafından ileri sürülmüştür.* Bu kanıtı şöyle özetleyebiliriz: Tanrıyı "en yetkin", "en gerçek" varlık olarak kavrıyoruz. Tanrının var olmadığını düşünürsek, ondan bir özellik eksilmiş olur; varlığa sahip olmamakla, yetkin olmaktan çıkmıştır o; çünkü yetkin olanda, hiçbir şeyin eksik olmaması, varlığın da bulunması gereklidir. Demek ki, "en gerçek ve en yetkin varlık" kavramını, varlığı da olan bir şeyi gösteren kavram olarak düşünmek zorundayız. Bu kavramı, "varlığı olmayan bir şey" olarak düşünürsek kavramda bir çelişme ortaya çıkar. "En yetkin ve gerçek varlığın var olmaması" düşüncesi, mantık bakımından bir çelişme olduğuna göre, bunun karşıtının yani "en yetkin varlığın varolması" düşüncesinin doğru olması zorunludur; demek ki Tanrı vardır.

* Prof. H. Z. Ülken'e göre, "varlıkbilimsel kanıt"ı ilk kullanan filozof İbni Sina'dır: *İslam Düşüncesi*, s. 257, İstanbul, 1946.

Tanrının varlığının tanıtlanması, Descartes'in felsefesi açısından büyük önem taşır. Çünkü dış dünyanın varlığını kabul etmek için, filozofun, Tanrının varlığını tanıtlamaya çalışması zorunludur. Böylece, düşüncenin ve kendi varlığımın kesinliğinden ve apaçıklığından, dış dünyanın varlığına geçebilirim; dış dünyanın varolduğunu, ona ilişkin sağlam bilgiler edinebileceğimi söyleyebilirim. Nitekim Descartes, Tanrının insanı yanıltabileceğinden korkmuştu. Bu korkusu her şeyden kuşku duyduğu zaman ortaya çıkmıştı. Ama yetkin bir Tanrının varolduğunu ileri sürüp temellendirdikten sonra, filozof, bu yetkin varlığın yanıltıcı olamayacağını da ileri sürer; çünkü Tanrı yanıltıcı olsa yetkin olmaz. Öyleyse, dış dünya vardır ve ona ilişkin sağlam bilgiler elde edebilirim. Böylece filozof, felsefesinin öteki alanlarına geçer.

50. Descartes felsefesinin temel özellikleri nelerdir?

Descartes'a göre, doğada iki temel varlık; iki töz (cevher) vardır; bunlar, bütün varlıkların ilkesi ve kaynağıdır. İki töz de, yaratılmış tözlerdir. Asıl töz ise kendi kendisinin nedeni olan Tanrıdır ve Tanrı sonsuz tözdür. Yaratılmış tözlerden biri düşünce (ruh, bilinç) öteki yer kaplamadır (madde, beden). Filozofun düşündüğü evren, ikiye ayrılmış bir evrendir; bundan ötürü felsefesinde bir "ikicilik" vardır. Düşüncelerinde, ortaçağın etkisi ile yeniçağ düşüncesinin kaynakları; idealizm ile maddecilik (materyalizm) yanyana yer alır. Maddenin ve doğa dünyasının mekanik nedenlerin etkisinde oluştuğunu, değişiklikler gösterdiğini kabul eder. Hatta hayvanları da, tamamen mekanik nedenlere bağlar; bir makine gibi ruhsuz varlıklar olarak düşünür. İnsan bedeni için de aynı şeyi ileri sürer. Ruhun ve düşüncenin, bağımsız ve kendi başına bir töz olduğunu söylediği gibi, bilincin ve düşüncenin dışında, maddesel bir dış dünyanın da bağımsız olarak varolduğunu kabul eder; bu bakımdan, "gerçekçidir", yani "realist"tir.

Ama filozof, birbirinden bağımsız bu iki töz arasındaki ilişkiyi gerektiği gibi açıklayamamıştır. Örneğin insanda bu iki töz, ruh ve beden olarak birarada bulunmaktadır ve ruhun beden, bedenin ruh üzerinde etkileri söz konusudur. İki ayrı tözün, na-

sıl olup da ilişki haline girebildikleri ve birbirlerini etkiledikleri sorunu, Descartes tarafından sağlam bir çözüme ulaştırılamamış ve daha sonraki felsefeyi bir hayli uğraştırmıştır.

51. Descartes'tan sonra, felsefe hangi yönlerde gelişti?

Descartes, doğruluğa ulaşmada, sağlam bilgiler edinmede, düşüncenin ve bilincin taşıdığı önemi ortaya koymuştu. Varlığa ilişkin açıklamalarını, bu düşünceden ve bilinçten, yani ben'den ve özneden kalkarak yapıyordu. Ona göre, bir şeyin varlığı ve doğru olması, bilince dayanılarak ortaya konabilirdi. Bilinç ve düşünce, yalnızca duyuların verdikleriyle yetinmek, onların sağladıkları bilgileri yalnızca kabul etmek durumunda değildi; bu verileri işlemek, biçimlendirmek, bir sistem haline sokmak zorundaydı. Bilinç ve düşünceye Descartes felsefesinde verilen bu önem, daha sonraları felsefesel düşüncenin kendi üzerine dönmesi; bilince ve düşünceye yönelmesi sonucunu doğurmuştur. Ama Descartes'ın aynı zamanda, düşünceden bağımsız ve mekanik nedenlerle işleyen bir madde dünyasını da kabul ettiğini söyledik. Filozofun bu görüşü de gözlem ve deneye dayanan; elde ettiği bilgileri matematik formüller halinde yani nicelikler halinde açıklamak amacını güden doğa bilimleri üzerinde olumlu bir etki yapmıştır. Felsefe açısından ruha, düşünceye ve bilince verilen önem, idealist ya da spiritualist akımların gelişmesine önayak oldu. Malebranche, Leibniz, Maine de Biran, Bergson, Husserl gibi filozoflar, Descartes'ın felsefesindeki bu yanı yorumlayarak geliştirdiler. Filozofun maddeci yanı ise Diderot, Helvétius, Marx gibi düşünürlerin fikirleri üzerinde etkili oldu. Bundan ötürü, Descartes'tan sonra Batı felsefesi, günümüze kadar, genel olarak bu iki ayrı doğrultuda gelişme gösterdi.

52. İngiliz felsefesinin temel eğilimi neydi?

Bacon'ın, her şeyden önce duyulara, gözleme, deneye ve doğa olaylarının saptanmasına ve yasalarının bulunmasına

önem verdiğini görmüştük. Bu özellik, daha sonraki İngiliz felsefesinde de ağır basmıştı. Bundan ötürü, Avrupa kıtasında felsefe, akılcı ve dogmatik bir yönde gelişirken, İngiltere adasında, ampirik, maddeci ve kuşkucu bir renge büründü. Nitekim Thomas Hobbes (1588-1679), Tanrı ve ruh gibi metafizik konulardan çok, doğa olaylarını ele alan bir felsefe ortaya koydu. Hobbes'a göre, insan için önemli olan şey, doğa olaylarının önceden bilinmesidir (kestirilmesidir). Bunun için gözlem ve deney yapmalı, doğa olayları, matematiğin yardımıyla açıklanmalıdır. Felsefe, doğrudan doğruya ve yalnızca "cisimler"le uğraşmalıdır; cisimlerin hareketini incelemelidir. Filozof, varolan her şeyin bir cisim olduğunu, cisimlerin de "doğal" ve "yapay" olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler. Yapay cisimlerin en önemlilerinden biri, "devlet"tir. Hobbes'un toplum ve devlet kuramı, büyük etki yaptı. Bir doğa yaratığı olan insanın, her şeyden önce kendisini düşündüğünü, kendi varlığını korumaya çalıştığını ünlü "İnsan, insanın kurdudur" sözüyle dile getiren filozof, insanlar arasında sürekli ve karşılıklı bir savaş bulunduğunu ve başlangıçta varolan bu ilkel ve "doğal" durumun, daha sonra yine insanlar arasında bir sözleşmeye, yani devletin yaratılmasına yol açtığını söyledi. Böylece, Hobbes'a göre insanlar, kendi tek tek istençlerinin (iradelerinin) yerine, hep birlikte baş eğecekleri bir istenci, yani devleti koyarlar. Hobbes, bu düşüncelerden hareket ederek "mutlakiyetçi yönetimi" savundu. Ahlak bakımından da, devlete yararlı olanın "iyi", zararlı olanın da "kötü" olduğunu söyledi.

53. Spinoza "töz" deyince ne anlıyordu?

Spinoza (1632-1677), Descartes'ın ileri sürdüğü töz kavramından yola çıkar. Tözün, varolmak için kendinden başkasına gereksinimi olmayan şey olduğunu söyler. Ama bu tanım gereğince, bir tek töz kabul etmemiz gerekir. Çünkü, yalnızca kendisi dolayısıyla varolan şey, zorunlu olarak sonsuzdur; çünkü, herhangi bir şey tarafından belirlenmemiştir ve sınırlanmamıştır. Bundan ötürü Descartes gibi birden fazla tözün olduğunu

söylemek yanlıştır. Yalnızca bir tane sonsuz töz var olabilir. Bu mutlak töz, bütün varlıkların gerçek nedenidir; her şey ondan türemiştir. Madde ve ruh, bu tözün iki yüzü gibidir. Spinoza, bu sonsuz ve mutlak töz yani Tanrı kavramı ile, Descartes'in felsefesinde daha önce sözünü ettiğimiz ikiliği aşmaya çalışıyordu.

Spinoza'ya göre, her varolan, Tanrıdan zorunlu olarak çıkmıştır (türemiştir). Bu mutlak töz, yani Tanrı, kendi kendinin nedenidir; yani özü, varolmasını gerektirir. Spinoza, Tanrıyı ve evreni birbirinden ayırmaz, bundan ötürü onun metafiziğinde, tümtanrıcılık (panteizm) eğilimi ağır basar. Bütün evrenin Tanrıdan; öncesiz ve sonrasız olan mutlak tözden nasıl çıkmış olduğunu, bu tözün tanımından başlayarak, geometrik bir kesinlikle ortaya koymaya çalışır. Bütün varlıklar belli bir düzen ve koşullanma içinde ortaya çıkmışlardır ve bu çıkış zorunludur, başka türlü olamaz. Bu görüş, Spinoza'nın insan istenci ve özgürlüğü konusunda şu açıklamaları yapmasına yol açmıştır: Evrensel töz, çeşitli tek tek varlıklar haline girmiştir, insan da bunlardan biridir. Ve bundan ötürü, belirli nedenler tarafından oluşturulmuştur. Öyleyse insanda, özgür bir istenç olduğundan söz edilemez. İnsanların kendilerini özgür sanmaları, yaptıkları işlerin farkında olmalarından, ama bu işleri belirleyen nedenleri bilmeyişlerindendir. Bundan ötürü, gerçek özgürlük, kendi doğamızın zorunluğunu bilmek, buna ayak uydurmaktır. Yani "özgür olma", "zorunlukları bilmedir", onların bilincidir.

54. Locke, "doğuştan fikirler"i (ideleri) nasıl eleştirdi?

İngiliz filozofu Locke'un (1632-1704) bilgi kuramı, iki temele dayanır. Bunlardan biri, ruhumuzda, doğuştan fikirler denilen şeylerin varolmadığının, ikincisi de, bütün bilgilerimizin duyulardan, algılardan ve deneylerden geldiğinin ileri sürülmesidir. Birinci görüş, Descartes'ın "doğuştan fikirler" kuramının eleştirilmesidir. Bu filozofun, örneğin Tanrı kavramı gibi bazı fikirlerin, ruhumuzda doğuştan bulunduğunu ileri sürdüğünü görmüştük. Descartes bu çeşit fikirlerin, ruhumuzda, duyuların verilerinden ve deneyimden önce varolduğunu, açık ve seçik

bir biçimde bilinip tanındıklarını söylemişti. Felsefede, bu çeşit deneyim öncesi fikir ve bilgilere *a priori* ("önsel") denir. Matematiğin ilkeleri ve formel mantığın temelleri de Descartes'a göre, ruhumuzda doğuştan bulunan fikirlerdir. Örneğin "bir şey ne ise odur" yani "A, A'dır" diye dile getirilen ve formel mantığın temeli olan "özdeşlik ilkesi" ya da "bir şey aynı zamanda hem kendisi, hem de kendisinden başka bir şey olamaz" diye dile getirilen "çelişmezlik ilkesi", Descartes'a göre, ruhumuzda doğuştan bulunan fikirlerdir. Bu ilkeler, herkes tarafından kabul edilmiş olan ve bundan ötürü doğuştanlık niteliği taşıyan fikirlerdir. Locke, Descartes'ın bu görüşlerini kabul etmez. Çünkü çocuklar ve budalalar, mantığın temelleri olan bu ilkeleri bilmezler; demek ki bunlar bütün insanlar için geçerli değildir. Bunların doğuştan varolduğu, ama ancak insanların akıllarını kullanır kullanmaz ortaya çıktıkları da söylenemez. Çünkü bunlar, birçok bilgi elde edildikten ve aklın kullanılmasına başlandıktan çok sonra ortaya çıkan fikirlerdir. Çocukların bu ilkeleri farketmeden önce akıllarını kullandıkları, birçok davranışlarında açıkça görülür. Çocuk, "tatlı"nın "acı" olmadığını çelişmezlik ilkesini öğrenmesinden çok daha önce öğrenir ve bilir. Oysa, matematik ve mantıkta gördüğümüz bu genelgeçer fikirler doğuştan olsalardı, çocuğun bilincinde önce onların ortaya çıkması gerekirdi. Ahlak alanında da herkes için geçerli tümel fikirler olduğu ileri sürülmektedir. "İyi"nin ve "kötü"nün herkes tarafından aynı şey olarak bilindiği, insanlara göre değişmediği, bunların da doğuştan fikirler olduğu savunulmaktadır. Oysa, bu çeşit fikirlerin, tek tek insanlara ve toplumlara göre büyük değişiklikler gösterdikleri apaçık bir gerçektir. Bundan ötürü doğuştan oldukları söylenemez.

55. Locke'a göre fikirlerimizin ve bilgilerimizin kaynağı nedir?

Demek ki ruhumuzda, doğuştan yani duyum ve deneyim öncesi fikirler (ideler) ya da bilgiler yoktur. Öyleyse, bu fikirler nereden geliyor? Locke'un sorduğu temel soru işte budur. Filozo-

fa göre bütün fikirler ve bilgiler, duyulardan ve deneyimlerden gelir. En katışıksızından en karmaşığına kadar, bilincimizdeki bütün fikirler duyulardan gelmiştir. İnsanın anlayış gücü, "üzerinde yazılı hiçbir şey bulunmayan beyaz bir kağıt" gibidir, her şey deneyimlerden türer, böylece zihinde belli birtakım fikirler ortaya çıkar. Zihin, başlangıçta bomboştur ve dış gerçeği yansıtan bir ayna gibidir, duyular aracılığıyla edindiğimiz izlenimleri alır, saklar. Deneyim ikiye ayrılır: Dış nesnelerin duyumu ve ruhun içinde olup bitenlerin duyulması, fark edilmesi. Bütün bilgimiz, bu duyulardan ve duyumların işlenmesinden ortaya çıkar. "Anlayış gücünde bulunan hiçbir şey yoktur ki, duyularda bulunmamış olsun" sözü, Locke'un bilgi kuramının apaçık bir özetidir. Ampirizmi kesin bir biçimde benimsemiş ve dile getirmiş olan Locke, kendisinden sonraki İngiliz felsefesinin ve genellikle gerçekçilik ve maddecilik akımlarının gelişmesine zemin hazırladı.

56. Leibniz, monad deyince ne anlıyordu?

Spinoza, Descartes'ın temel varlık yani töz anlayışından yola çıkarak, kendi töz anlayışına ulaşmıştı. Onun gözünde mutlak töz, öncesiz sonrasız, sonsuz ve kendi kendinin nedeni olan belirlenmemiş bir şeydi. Leibniz (1646-1716) felsefesinde de temel kavram, tözdür. Ama Leibniz, Spinoza'nın tek, sonsuz ve hiçbir belirlenim taşımayan (yani şöyle ya da böyle olduğu söylenemeyen) töz kavramına karşı çıktı; tözü, bir etkinlik, enerji ve etki gösteren bir güç olarak gördü. Descartes, üç tane; Spinoza da bir tane töz olduğunu söylemişti; Leibniz'in bu sonsuz sayıdaki tözlerinin her biri, bölünmez bir varlıktır; bir *monad*'dır; yani bir "birlik"tir, "birolan"dır. Ama filozof, tözün etkinliğini ve gücünü, maddesel bir şey olarak değil, maddesel olmayan bir şey olarak düşünür. Ayrıca *monad*'lar, kendi içlerine kapanmışlardır; birbirleri üzerinde etki gösteremezler. Manevi dünyanın da, maddesel dünyanın da temeli; bu tek tek, içine kapalı, bireysel ve çok sayıda *monad*'lardır. Leibniz, *monad*'ları, atomlara benzeyen temel varlıklar olarak düşünür. Ama *monad* ile atom arasın-

da fark vardır. Gerçi her ikisi de dış kuvvetlerden bağımsızdırlar ve dış bir güçle ortadan kaldırılamazlar, ama atomlar birbirine benzedikleri yani aralarında nitelik bakımından fark olmadığı halde, *monad*'lar birbirlerinden tamamen farklıdırlar, yani aralarında nitelik farkı vardır. Bundan ötürü Leibniz, evrende, birbirine benzeyen iki şeyin bile bulunmadığını düşünür. Ayrıca atomlar, yer kaplayan ve bölünebilir gerçekler olarak düşünülebildikleri halde *monad*'lar, maddesel olmayan gerçekler oldukları için bölünebilirlik özelliğine sahip değillerdir. Bundan başka, *monad*'lar canlıdırlar; duyarlıkları vardır. Filozofa göre, evrenin her bucağında, tek tek varlıkların canlılığıyla karşılaşırız. Her *monad*, kendi özelliğine uygun olarak değişiklikler geçirir. Her *monad*, bütün öteki varlıkları kendi içinde yansıtır; her *monad*, evrenin tümünün bir aynası gibidir; kendisi ve öteki varlıkların tümü hakkında pek açık olmasa da sürekli olarak algıları vardır. Demek ki evren, bu *monad*'ların topluluğudur. *Monad*'lar, dünyayı tasarımlamaları, yani algılarının karanlık ya da açık oluşu bakımından derecelenirler (kademeleşirler). Bu bakımdan en alt basamakta madde, en üstte de Tanrı bulunur. *Monad*'ların birbirlerini etkilemediklerini, kendi içlerine kapalı olduklarını ve yalnızca kendi özlerine göre hareket ettiklerini söyledik. Öyleyse, evrenin karmakarışık ve düzensiz bir şey olması gerekir. Oysa evrende, sürekli bir düzen ve uyum vardır. *Monad*'ların bu çeşit bir uyum içinde bulunmalarını, Tanrı önceden belirlemiş ve kurmuştur. Felsefe tarihinde, bu görüş, Leibniz'in "önceden kurulmuş uyum" kuramı diye ün kazanmıştır. Böylece filozof, evrenin hem kesin bir mekanik zorunluğa bağlı olduğu, hem de bir ereğe (amaca) yönelmiş bulunduğu konusunda ileri sürülen düşünceleri uzlaştırmaya çalışmıştır.

57. Berkeley'in, "cisimler dünyasını ortadan kaldırması" ne demektir?

Leibniz, idealizm görüşünü aşırı bir noktaya kadar götürmüştü. Manevi gerçeğin, maddesel dünya karşısında ağır bastığını; hareketin ve maddesel varlıkların sadece karanlık tasa-

rımlar olarak varolduklarını söylemişti. Ama cisimsel dünyanın varlığını tamamen inkar etmemişti; *monad*'ların temelinde bulunan bir gerçeklik olarak kabul etmişti bu dünyayı. Demek ki Leibniz, gerçeklikten tamamen vazgeçmemişti. Tam anlamıyla katıksız bir öznel idealizm ortaya koymak için, duyusal ve nesnel dünyanın gerçek olduğunu kökünden inkâr etmek; maddesel ve cisimsel varlıkların yalnızca bir görünüş olduğunu, yalnızca öznel fikirlerden ibaret bulunduğunu, hiçbir nesnel temele sahip olmadığını ileri sürmek gerekiyordu. Locke'un felsefesi; bir yandan, tamamen ampirist ve maddeci bir felsefeye ulaştıracak biçimde yorumlanmaya elverişli olduğu gibi, tam anlamıyla ruhçu (spiritualist) bir felsefeye, yani insan ruhunun ve zihninin maddeden tamamen ayrı ve ondan daha temel ve üstün bir gerçek olduğunu ileri süren bir felsefeye ulaştıracak biçimde yorumlanmaya da elverişliydi. Bu ikinci yorum, İngiliz filozofu Berkeley (1684-1753) tarafından yapıldı.

Berkeley, duyumlarımızın tamamen özneyle ilintili olduğunu, öznel olduğunu ileri sürer. Dışımızdaki varlıkların duyumunu edindiğimizi ve onları algıladığımızı sanmamız, bir aldanıştan başka şey değildir. Biz yalnızca kendi duyumlarımızı algılayabiliriz. Bütün fikirlerimiz ve kavramlarımız, yalnızca bizim durumlarımızdır, nesnelerle ilintili değildir; nesnel bir özellik taşımaz. Duyumları edinen öznenin dışında bir duyum olamayacağı gibi; bir fikre sahip olan öznenin dışında, bağımsız bir nesne de varolamaz. Demek ki, bizim nesne dediğimiz şeyler yalnızca fikirlerimizde, kavramlarımızda vardır, ve ancak algılandıkları sürece varlıklarından söz edilebilir. Maddesel varlıkların ve dış dünyanın, algılayan ve kavrayan zihnin dışında bağımsız bir varlığı olduğunu sanmak, büyük bir yanılgıdır. Öyleyse, dışımızda bulunan bir maddesel dünya yoktur. Varolan biricik varlık, zihindir (ruhtur); özü, düşünmek ve istemek olan düşünen varlıklar vardır yalnızca. Yani gerçek varlığa sahip olanlar, yalnızca ruhlar ile bu ruhların içindeki fikirlerdir. Berkeley'in idealizmi ve ruhçuluğu, bu düşüncede apaçık ve kesin bir biçimde dile gelir. Böylece filozof, "cisimler dünyasını, yani maddesel ve nesnel dünyayı ortadan kaldırmaya" çalışmaktadır. Ama ruhumuzdaki tasarımları, fikirleri biz yaratmış olamayız.

Bunların kaynağı maddesel bir neden de olamaz. Öyleyse, manevi bir varlığın, bizim ruhumuzdaki tasarımları ve fikirleri yaratmış olması gerekir. Bunları yaratan "sonsuz ruh"tur; Tanrıdır. Doğa yasası dediğimiz şey, duyumların ve tasarımların düzenli bir biçimde Tanrı tarafından bizim ruhumuzda oluşturulmasıdır. Berkeley, nesnelerin, bizim algılarımız dışında bağımsız ve maddesel bir varlığı olduğu düşüncesini kökten reddederken ve cisimler dünyasını ortadan kaldırırken, dinsel düşünceye ve dogmalara hizmet etme; dinsizlikle ve maddecilikle savaşma amacını göz önünde tutuyordu.

58. Hume, "nedensellik ilkesi"ni nasıl eleştirir?

Locke, bütün bilgilerimizin duyumlardan geldiğini söylemişti; varlıkların temelinde değişmeyen bir gerçek ya da bir töz bulunduğunu düşünmemizin; bazı duyumları her zaman birarada edinmemizden ileri geldiğini belirtmişti. Yani belli duyumların sürekli olarak birarada ortaya çıkmalarının, bunların altında değişmeyen bir töz bulunduğunu düşünmemize yol açtığını söylüyordu Locke. Bunları birarada göre göre, yani alışkanlık yoluyla töz kavramına ulaşıyorduk. İngiliz filozofu Hume (1711-1776), Locke'un bu açıklamasından hareket ederek, nedensellik ilkesini eleştirdi. Nedensellik ilkesine göre, her şeyin bir nedeni vardır ve belli koşullar içinde, aynı neden her zaman aynı sonucu (etkiyi) doğurur. Bu ilke, düşüncenin ve bilimsel açıklamaların dayandığı apaçık bir ilke olarak kabul edilmişti; kesin bir kural olarak görülüyordu. Hume, iki olay arasında bu çeşit bir nedensellik ilişkisi bulunduğunu nereden bildiğimizi, bu ilkenin kesinliğinin nereden geldiğini araştırdı. Bu ilkeyi, deneyimlerden önce yani *a priori* olarak bilemeyeceğimizi söyledi. Çünkü, herhangi bir nedeni ele alırsak, bu nedenin içinden sonucunu (etkisini) çıkarmamız olanaksızdır. Örneğin, sıcaklığın, madenleri genişlettiğini söylüyoruz. Burada sıcaklık "neden", genişleme "sonuç"tur. Ama deneyimlere başvurmaksızın, yalnızca sıcaklık kavramından hareket ederek madenlerin genişlediği sonucuna varamayız. Öyleyse bu ilke konusunda deneyim

öncesi yani *a priori* bilgimiz yoktur. Ne var ki, deneyim de bize bu ilke hakkında bilgi veremez. Çünkü deneyim, bir nedenin zorunlu olarak bir sonuç doğurduğunu göstermez, yalnızca neden ve sonucun zaman içinde art arda geldiğini gösterir. Bu iki olay her zaman art arda ortaya çıktığı için, aralarında bir nedensellik bağıntısı olduğuna inanırız; bu, kesin bir bilgi değil, bir "inanç"tır. Hume'un bu eleştirisi, doğa bilimlerinin temellerini sarstığı için felsefe tarihinde büyük bir rol oynamış ve Kant'ı etkilemiştir.

59. "Aydınlanma Felsefesi" nedir?

On sekizinci yüzyılda batı ülkelerinde, felsefe ve kültür alanında, "Aydınlanma" diye adlandırılan bir akım ortaya çıktı. Bu düşünme biçiminin temeli, insan aklına karşı sınırsız bir güven duyulması; her şeyin akıl süzgecinden geçirilerek eleştirilmesi, ölçülüp biçilmesidir. Aydınlanma felsefesi, insan aklının, bağımsız bir güç olduğunu, kendinden başka hiçbir şeye hesap vermek durumunda bulunmadığını, kendi kendine yettiğini ileri sürer. Akla karşı duyulan bu kesin inanç, toplum yaşamına, devlete, ahlaka, dine ve insan aklını sınırlayarak boyunduruk altına almak isteyen her türlü otoriteye (yetkeye) karşı şiddetli bir eleştiri ve mücadeleye girişilmesine yol açtı. Özellikle Fransa'da büyük temsilciler yetiştirmiş olan bu düşünme biçimi, on sekizinci yüzyılın ünlü maddeci Fransız filozoflarının ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Aydınlanma felsefesi, İngiltere'de, özellikle din, ahlak ve politika konusunda, otoritelerden kurtulmuş bireyci ve liberal bir anlayışın yaygınlaşmasına yol açtı. "Vahy"e değil de insan aklına dayanan bir din anlayışını, ilk olarak İngiliz "deist"leri ("yaradancı"ları) savundular. Bu din anlayışında, Tanrının varlığı inkar edilmiyordu. Ama Tanrı, evreni yarattıktan sonra hiçbir işe karışmayan bir evren-mimarı gibi görülüyordu. Fransa'da Voltaire (1694-1778), hemen her alanda düşünce yobazlığına karşı çıkarak eleştirileriyle derin ve geniş bir etki yaptı. Diderot (1713-1784), maddeci bir felsefeye yöneldi; ruhun ölümsüz olmadığını, insan için ölümsüzlüğün, daha son-

raki kuşakların düşüncesinde yaşamak demek olduğunu ileri sürdü. D'Alembert (1717-1783), deneyüstü konularla, yani Tanrı, evrenin yapısı ve insan ruhunun ölümsüzlüğü gibi konularla uğraşan metafiziğin, hiçbir işe yaramadığını; felsefenin ödevinin, bilim tarafından ortaya konan sonuçları toparlamak ve bir senteze ulaşmak olduğunu savundu. Jean Jacques Rousseau (1712-1778), insanı mutlu kılmadığını söyleyerek uygarlığı eleştirdi; doğaya dönmek ve bilgiden çok, duygu yaşamına önem vermek, mutluluğu onda aramak gerektiğini söyledi.

60. On sekizinci yüzyıl Fransız maddeci felsefesinin başlıca temsilcileri kimlerdir?

La Mettrie (1709-1751), maddeden bağımsız bir ruhu düşünmenin, saçma bir şey olduğunu; Tanrıya inanmanın hiçbir temele dayandırılamayacağı gibi hiçbir işe de yaramadığını söyleyerek, maddeci felsefeyi apaçık bir biçimde dile getirdi. Filozofa göre, maddesel tatlar, insan yaşamının biricik ve en yüce amacıdır. Yeryüzünde, mutluluğun gerçekleştirilmesi için, tanrıtanımazlığın yaygınlaşması gereklidir; böylece boş inançlardan kurtulma ve insanoğlunun doğal ve gerçek durumuna geri dönme olanağı elde edilecektir. Ruh ancak, bedenimizin düşünen bölümü olarak ele alınabilir; bunun dışında, "ruh" sözcüğünün hiçbir anlamı yoktur. Beynimiz, bilgi edinmemizi ve düşünmemizi sağlar. Beden dağılıp ortadan kalkınca, onun bir parçası olan ruh da çözülüp ortadan kalkar. Bundan ötürü, ruhun ölümsüzlüğünden söz edilemez.

Baron d'Holbach (1732-1789), La Mettrie'nin bu görüşlerini geliştirerek, daha ince, ayrıntılı ve kesin bir sistem ortaya koymak istedi. Bu düşünüre göre madde ve ruh, bir ve aynı şeydir. Hareket ve madde, evrenin temelidir. İnsanoğlu; özü, duymak, düşünmek ve eylemde bulunmak olan maddeden yapılmıştır. Evren kesin yasalara uyar; her varlık ve her olay belirlenmiştir, belli nedenlerden ortaya çıkar. İnsanlar, başlarına gelen ve nedenlerini bilip anlayamadıkları felaketleri, tanrısal bir varlığa bağlarlar, bunları, onun yaptığına inanırlar. Bundan ötürü,

Tanrı kavramının (düşüncesinin) kaynağı, insanoğlunun duyduğu acıda, korkuda ve tedirginliktedir. Ruhun ölümsüzlüğüne inanmayan bu düşünür, sağlam bir sistem durumuna getirdiği maddeci felsefeyle, her şeyden önce, dinin ve dinden doğan zorbalığın eleştirisini yapmak amacını güder.

Helvétius (1715-1771) da, öteki maddeciler gibi Locke'un etkisinde kaldı; tüm bilgilerin, duyulardan geldiğini söyledi. Bu düşünüre göre, insanlar eşit oldukları halde, eğitim yüzünden aralarında farklar ortaya çıkmıştır. Helvétius'un felsefesinde de, öteki maddeci düşünürlerdeki gibi, derinlemesine bir toplum eleştirisi, eşitliğin ve özgürlüğün savunulması vardır.

61. Kant ortaya çıktığı zaman, felsefenin genel durumu neydi?

Descartes'tan sonra felsefenin iki ayrı doğrultuda geliştiğini söyledik. Bunlardan biri, düşünceye ve bilince önem veren, maddesel gerçeğe karşı düşüncenin ve ruhun üstünlüğünü savunan idealist ya da ruhçu (spiritüalist) görüşün doğrultusuydu. İkinci doğrultuda yer alan maddeci ya da gerçekçi görüş ise maddesel varlığın ve duyular dünyasının önceliğini ve üstünlüğünü savunuyordu. Bu iki yönlü gelişme en aşırı uçlara varmıştı. Maddecilik ve gerçekçilik, varlığın yalnız bir yanını göz önüne alarak, maddeyi biricik varolan durumuna getirmişti. İdealizm ise aynı tek yanlı görüşle, düşünceyi ve bilinci, mutlak ve biricik gerçek olarak ileri sürmüştü. Her iki akım da düşünce ile varlık ve ruh ile madde arasındaki bu kesin bölünmeyi aşacak yeni bir sentez ortaya koyacak yerde, yalnızca, doğru diye bellledikleri temel düşünceler (ilkeler) üzerinde ısrar etmekle yetiniyorlardı. Önemli olan nokta, bu iki karşıt görüşün her birinin taşıdığı doğruluk payını, edinilmiş yeni bilgilerin (bilimlerin) de ışığında, bir sentez içinde eriterek, sorunlara çözüm getiren kapsayıcı ve toparlayıcı bir felsefe ortaya koymaktı. Alman filozofu Immanuel Kant (1724-1804), felsefe tarihinde, bu sentezi gerçekleştirmiş düşünür olarak tanınır.

62. Kant'ın felsefesi niçin "eleştirel" ("kritik") felsefe diye adlandırılır?

Kant, zihnin, bilgi edinmek için giriştiği çabayı, deneyimlerin nereden geldiğini, neleri bilmemizin olanaklı olduğunu, temel sorunlar olarak ele aldı. Bundan ötürü Kant felsefesi, ilkin, bilginin incelenmesiyle ve eleştirilmesiyle başlar; amacı, bilme gücümüzün irdelenmesi, çözümlenmesi, eleştiriden geçirilmesidir. Kant'ın felsefesine, "eleştirel" (kritik) felsefe ya da "eleştiricilik" denmesi işte bundan ötürüdür. Ayrıca Kant, insan (özne) ile dış dünya (nesne) arasındaki algı ve bilgi ilişkisi üzerinde düşünmeye, "transandantal" düşünme der. Bu düşünmenin sağladığı bilgi ise "nesnelere değil, bu nesneler konusunda bilgi edinme tarzımıza ilişkin olan" transandantal bilgidir. Kant'ın amacı da işte bu bilgiye ulaşmaktır. Bundan ötürü, felsefesine "transandantal felsefe" de denir. Bu açıklamalar, Kant'ın, felsefesine temel olarak bilgi kuramını aldığını; "bilginin nasıl ortaya çıktığını, geçerliğinin ve sınırının ne olduğunu" araştırdığını gösteriyor.

63. Bilginin temel öğeleri nelerdir?

Kant'a göre, bütün bilgilerimiz, iki kaynaktan, iki etkenden (faktör) doğar. Bunların biri, bilgi edinen özne; öteki dış dünyadır. Dış dünya, bilgilerimizin maddesini, malzemesini, içeriğini, başka bir deyişle "hamuru"nu verir bize. Özne ise bu karmakarışık maddeyi (içeriği) düzenler, belli bir biçime sokar; böylece, duyumlarımız ve algılarımız, düzenli ve anlamlı bir bilgi haline girer. Dış dünya varolmasaydı, duyuların bize bildirdiği (tanıttığı) görüngüler (fenomenler) ve olaylar da varolamayacaktı. Ama bizim anlayış gücümüz (anlığımız) olmasaydı, dış dünyaya ilişkin bütün algılarımız, anlamlı bir bütün haline giremeyecek; deneyim ve bilgi edinmemiz olanaksızlaşacaktı.

64. Özne, bilgiye ne gibi öğeler ve formlar (biçimler) katar?

Bilgilerimizin bütün maddesinin (içeriğinin) duyulardan, algılardan, deneyimden geldiğini söylüyordu Kant. Ama bu verilerin, yani içeriğin anlam kazanabilmesi için, öznenin, bunları belli bir işlemden geçirmesi zorunluydu. Yani özne, bu içeriği, belli bir formla algılıyor, belli bir form içinde ele alıyor ve düzene sokuyordu. Öyleyse, bilginin ne olduğunu incelemek için, öznedeki bu formların neler olduğunu; dış dünyanın, hangi formlardan geçerek algılandığını incelemek gerekliydi. *Arı Usun Eleştirisi*[49] adlı ünlü kitabında Kant, işte bu konuyu ele alır. Önce duyuları, daha sonra anlayış gücünü (anlığı) inceler; çünkü bütün bilgilerimizin temeli bu iki yetidir. Kant, duyum edinme gücümüze, "duyarlık" adını verir. İlk olarak şu soruyu sorar: "Duyarlığımız, dış dünyayı, hangi formlar içinde algılar?" Aynı soruyu bir başka biçimde şöyle dile getirebiliriz: Duyarlığımızda, deneyimden gelmeyen ne gibi deneyim öncesi (*a priori* / önsel) yanlar vardır? Kant bu soruya, duyarlığımızın, deneyim öncesi yani deneyimden gelmeyen iki formu olduğunu söyleyerek cevap verir. Bunlar, zaman ve uzaydır (mekândır). Bütün duyu verilerini, bu iki form aracılığıyla algılarız, dış dünyayı, bu iki form aracılığıyla biliriz. Kant, insan zihninde, yani öznede, deneyimden önce bulunan bu formların varlığını, özneyi ve bilgi sürecini inceleyerek ve ayrıca bu formların deneyim öncesi olduklarını kabul etmezsek, kesin bilimlerden bazılarının (örneğin matematiğin) geçerli sayılamayacağını, yani sağlamlığını kaybedeceğini ileri sürerek tanıtlamaya (ispat etmeye) çalışır. Böylece, bilginin maddesine (duyuların verilerine), zihnin kattığı ilk formları (biçimleri) açıklamış olur. Kant, bu formların içinin boş olduğunu; duyu verilerinin, bu formlar içine üşüştüklerini, onları doldurduklarını, ama onlar tarafından düzene sokulduklarını söyler.

49 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1993.

65. Anlayış gücümüzün (anlığımızın) bilgiye katkısı nedir?

Demek ki insan zihni (özne), yalnızca duyu verilerini almakla kalmaz; onlara kendi etkinliğini de uygular, onları kendi formları (kavramları) aracılığı ile düzenler, anlamlı kılar ve düşünülecek duruma getirir. Bilgi, ancak bu etkinlik sonunda ortaya çıkar. Öyleyse, duyarlıktan sonra, bilgi edinmenin ikinci etkeni (faktörü) olan anlayış gücümüzün formlarını, yani kavramlarını da incelemek gerekir. Bunlar, tıpkı duyarlığın deneyim öncesi formları olan zaman ve uzay gibi, anlayış gücünde deneyimden önce bulunan formlardır; düşünüş tarzlarıdır, genel kavramlardır. Kant, bu kavramları bulabilmek ve açıklamak için, yargılarımızı ele alıp inceler. Yargılarımızın biçimleri ve çeşitleri, mantık biliminin inceleme konusudur. Kant da buradan hareket ederek yaptığı incelemeler ve çözümlemeler sonunda, anlayış gücümüzde şu temel kavramların (formların) bulunduğunu söyler:

Nicelik	Nitelik	Bağıntı	Kip
Bütünsellik	Gerçeklik	Töz ve ilinek	Olanak ve olanaksızlık
Çokluk	Olumsuzlama	Nedensellik ve bağımlılık	Varlık ve varlıkolmayan
Birlik	Sınırlama	Karşılıklılık	Olumsallık

Demek ki, deneyimlerin sağladığı bütün verileri, yani bütün gerçeği, bu kavramlar, anlayış gücünün bu "kategorileri" aracılığı ile düzenler, biçime sokar, düşünür ve kavrarız.

66. Bu genel kavramların (kategorilerin), ne gibi özellikleri vardır?

Anlayış gücünün bu formları, kavramları, kategorileri, deneyim öncesidirler, zihnin kendisinde bulunurlar. Bundan ötürü herkes için geçerlidirler ve zorunluk taşırlar. Ne var ki, bunlar

yalnızca duyu verilerine, algılara uygulanabilir. Öyleyse biz, ancak duyularla verilmiş ve anlayış gücünün işlemiş, biçimlendirmiş, düzene sokmuş olduğu şeyleri bilebiliriz. Bu kategoriler tümel oldukları, yani bütün insan öznelerinde bulundukları için, onların sağladıkları bilgi de kesin ve zorunludur; yani tümel geçerliğe sahiptir. Anlayış gücü, duyumlara boyun eğmemekte, ama onları, belli bir biçime sokmakta, herkes için geçerli zorunlu bilgiler haline getirebilmektedir. Kant bu açıklamalarıyla, genel olarak doğa bilimlerini ve özel olarak fizik bilimini, sağlam bir temel üzerine oturtmaya çalışmaktadır. Örneğin kendisini çok etkilemiş olan Hume gibi, nedenselliği, yalnızca "inanç" olarak görmemekte; tümel geçerliği olan kesin bir kavram olarak ele almaktadır. Kant'ın bilgi kuramı, bir bakıma, doğa bilimlerinin sağlamlığını ve kesinliğini temellendirmek amacıyla Hume'a vermeye çalıştığı bir cevap olarak görülebilir. Bundan ötürü, anlayış gücü ve bu gücün tümellik taşıyan deneyim öncesi zorunlu kavramları, Kant felsefesi açısından büyük önem taşır.

67. Duyu verilerinin ve deneyimlerimizin dışında yer alan "kendinde" nesneler konusunda bilgi edinebilir miyiz?

Hayır, edinemeyiz! Çünkü, duyuların ve deneyimlerin bize dış dünyadan aktardığı ve bilgilerimizin vazgeçilmez maddesi (içeriği) olan veriler, önce duyarlığın, sonra da anlayış gücünün formlarından geçer; onların içine dökülür ve onlar tarafından biçimlendirilir. Biz onları, ancak bu yolla bilebiliriz. Oysa, duyarlığın formları ve anlayış gücünün kategorileri (kavramları), insan öznesinde (zihninde) bulunan şeylerdir, yani öznel şeylerdir. Bundan ötürü dış dünyayı, olduğu gibi, yani "kendinde nasılsa öyle" ve hiç değişikliğe uğramamış olarak bilmemiz olanaksızdır. Yani bu "kendinde" nesneleri bilemeyiz. Nesneleri, yalnızca, bize "göründükleri biçimde"; "bize göre oldukları biçimde" bilebiliriz. Teknik felsefe terimleriyle bunu, "biz ancak görüngüleri (fenomenleri) bilebiliriz; bunun ardında ve altında yatan şeyi, yani 'kendinde şey'i; öznemize göre biçimlenmemiş

ve koşullanmamış şeyi, yani *noumen*'i bilemeyiz" diye dile getirebiliriz. Bundan ötürü, Kant'a göre bilgimiz, "nesnelerin, bize göre oluşuna ilişkin bir bilgidir", yani göreli bir bilgidir, hiçbir şeye göre olmayan, koşul tanımayan "mutlak bilgi" değildir. Kant'ın bilgi konusundaki bu görüşüne, "eleştirel görecilik" de denir. Ama Kant'ın göreceliğini, bilginin tek tek insanlara, yani şu ya da bu bireye göre değişiklik gösterdiğini, göreli olduğunu söyleyen (Sofistler ya da kuşkucular gibi) düşünürlerin görüşleriyle karıştırmamak gerekir. Kant'ta bilgi, insan öznesine "göredir". Ama buradaki insan öznesi, kişilere göre değişiklik gösteren bireysel özne değil, bütün insanlarda ortak olarak bulunan, tümel geçerliği olan deneyim öncesi öğeleri (formlar, kavramlar, kategoriler) içinde taşıyan öznedir.

68. Öyleyse, duyu ve deneyim üstü mutlak gerçekleri araştıran metafizik olanaksız mıdır?

Bütün bilgiler, duyuların sağladığı içerikten (malzemeden) ve anlayış gücünün bu içeriği işlemesinden elde edildiğine göre, duyuların ve deneyimin bize vermediği, bildirmediği nesneler konusunda bilgi edinemeyiz. Bundan ötürü, Kant'a göre, evrenin, Tanrının ve ruhun özü gibi deneyim üstü nesneleri inceleyen metafizik, olanaksızdır; yani bize sağlam bilgiler veremez. Kant, metafiziği eleştirirken, akılgücünü ele alır. Anlayış gücünün kategorileri (kavramları) gibi, aklın da "ideler"i vardır. Ama aklın ideleri, deneyim üstü nesnelere ilişkindir. Yani akıl gücünün incelediği nesneler, deneyimde verilmemiştir. Demek ki burada, bilginin ortaya çıkması için zorunlu olan bir koşul; yani, deneyimin sağladığı içerik yoktur. Bundan ötürü de akıl, hayali ve aldatıcı çözümler getirir. Metafizik alanında, deneyimin üstüne yükselmeye çalışan akıl, çelişmelere düşer. Akıl aynı sorun konusunda, ileri sürdüğü bir tezin, hem kendisini, hem de bu teze taban tabana karşıt bir ikinci tezi aynı kesinlikle savunabilir. Ama aynı soruna ilişkin iki çelişik tezi savunmak, bu soruna gerçek bir çözüm getirmemek demektir. Yani bu konuda sağlam bilgi edinemiyoruz demektir. Örneğin, "evrenin başlangıcı ve sınırı

vardır" tezini; "evrenin başlangıcı ve sınırı yoktur" tezi kadar kesinlikle savunabiliriz. Nitekim ikinci tezi de birincisi kadar kesinlikle savunmak olanaklıdır. Oysa, bu tezlerden yalnızca birinin doğru olması gerekir. Bu durum, Kant'a göre, metafizikte, gerçek bilgi diye bir şeyin olmadığını açıkça göstermektedir.

69. İnsanoğlu, deneyim üstü mutlak ve koşullanmamış varlıkla ilinti kuramaz mı?

Gördüğümüz gibi Kant, kendinde-şeyle, yani mutlakla ilinti kuramayacağımızı; bilgi yetisi olarak aklın, yani kuramsal aklın bunu sağlayamayacağını, ancak deneyim dünyası konusunda bilgi edinebileceğimizi söylüyor. Ama yine Kant, bir başka alanda, yani ahlak alanında, pratik aklın ve vicdanın, deneyim üstü ile ve mutlakla ilinti kurduğunu ileri sürer. Böylece Kant, bilgi yetisi olarak akla tanımadığı hakkı, ahlak yetisi olarak akla (pratik akla) tanımakta ve kendisine kadar süregelmiş olan akılcı metafiziği yıktığı halde, ahlaka dayanan bir metafizik kurmaya çalışmaktadır. Kant'a göre, ahlakın herkes için geçerli temelleri ve ilkeleri olmalıdır. Bundan ötürü ahlak, tamamen deneyim öncesi temeller üzerine kurulmalıdır. Duyularımızın verilerini (eğilimler, içgüdüler, itkiler, tutkular) aşmaksızın, herkes için geçerli bir ahlak kurulamaz. Bundan ötürü pratik akıl, ahlak alanında, duyulara dayanmak zorunda değildir. Pratik akıl, yasalarını kendisi koyar ve bu yasalara yönelir, onları gerçekleştirir. Pratik aklın (vicdanın) koyduğu bu ahlak buyruğu ve ödev, dış gerçeğe bağlı olmadan yine bu akıl tarafından konulmuştur, yani özgür olarak konulmuştur. Demek ki ahlaksal istencimiz (irademiz), özgür ve mutlak bir istençtir, koşullardan sıyrılmıştır. Aklın "ideleri", ahlak alanında, kesinliklerini doğrudan doğruya ortaya koyarlar. Bu alanda, aklın dış nesnelerle olan bağıntısı araştırılmaz, tamamen içte bulunan bir şeyle, yani istenç ile olan bağıntısı araştırılır. Aklın, tamamen kendine dayanarak istenci belirleyebilmesi dolayısıyla, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü gibi ideler kesinlik kazanır. Oysa kuramsal aklın, bilgi bakımından, bu kesinliği sağlayamadığını daha önce gördük.

70. Kant, bu açıklamalarıyla, ne gibi bir sonuca varmak istiyordu?

Kant, bilgi gücümüzün sınırlı olduğunu; akıl yoluyla metafizik sorunları çözemeyeceğimizi ileri sürmüş ve böylece insan aklının, mutlak varlığı kavramasının olanaklı olduğunu ileri süren dogmatizme kesin bir darbe vurmuştu. Ama ahlak alanında, aklın yasa koyucu ve özgür olduğunu; yalnızca kendisi tarafından koşullandırıldığını (belirlendiğini) söyleyerek, mutlak ile insan arasında yeni bir ilinti kurmuş ve ahlaka dayanan bir metafiziğe zemin hazırlamıştı. Felsefesinin bu genel yönelişlerine bakarak, Kant'ın bilgi alanı ile ahlak ve din alanını birbirinden ayırmak ve her ikisini de, birbirine karışmayacak biçimde temellendirmek istediğini ileri sürebiliriz. Başka bir deyişle Kant, bilginin sınırlarını çizerek, inanca (imana, dine), ayrı ve bağımsız bir alan bırakmak istiyordu; ulaşmak istediği sonuç buydu.

71. Kant'tan sonra Alman felsefesi hangi yönlerde gelişti?

Kuramsal akıl ile pratik aklı (ahlak eyleminin temeli olan aklı), birbirinden ayıran Kant'ın felsefesinden sonra ortaya çıkan gelişmeler, bu ayırımın ortadan kaldırılmasına yöneldi.

Jacobi (1743-1819), aklın bilgi yoluyla ideleri tanıtlayamayacağını (ispat edemeyeceğini) kabul etti, ama Tanrı ve ruh gibi konularda, bunun doğal olduğunu, çünkü tanrısallığın tanıtlamaya gelmediğini, özü dolayısıyla onun dışında kaldığını ileri sürdü. Böylece Jacobi, inancı, eleştirel düşünceden daha önemli saydı; onun gözünde inanç, her çeşit bilgiden daha üstündü.

Fichte (1762-1814) ise, Kant'ın, pratik alanda, yani ahlakta, özneyi, yasa koyucu, etkin bir varlık olarak görmesi üzerinde durdu. Kuramsal aklın, dış dünyaya bağlı olmasına karşılık, pratik aklın özgür ve etkin olması arasındaki ikiliği, yalnızca pratik aklı kabul ederek ve geliştirerek ortadan kaldırmaya çalıştı. Onun gözünde akıl, yalnızca pratikti; yalnızca istenç (irade)

ve kendiliğinden etkinlikti. Pratik akıl, kendinden başka ve kendi dışında bir başka varlık tanımıyordu. Pratik akıl için var olan şey, yalnızca kendisinin ortaya koyduğu şeydi. Böylece Fichte, her şeyi özneye, Ben'e indirgiyordu. Filozofun bu görüşü, tam anlamıyla bir öznel idealizmdi.

Schelling (1775-1854) ise, bütün evreni ve tek tek varlıkları ortaya çıkaran ve kapsayan özneyi, yani mutlak varlığı, her şeyin temeli kabul ederek nesnel idealizme ulaştı. Böylece, Kant'tan sonra, felsefe tarihinde, "Alman idealizmi" diye tanınan ve kendine özgü yanlar taşıyan bu akım içinde, sistem kurmaya doğru genel bir eğilim ortaya çıktı. Bu çabanın en belirgin ve önemli örneği olan Hegel felsefesini özetlemeye çalışacağımız için Fichte ve Schelling üzerinde ayrıca durmuyoruz.[50]

72. Hegel felsefesinin önemi nereden gelir?

George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Alman idealizmine kesin biçimini vermiş, onu mantıksal sonuçlarına kadar geliştirmiştir; kendinden önce, Fichte ve Schelling gibi filozofların ileri sürdükleri görüşleri işleyip değişikliğe uğratarak bir sentez içinde ve evren ile insanın tümünü kapsayacak biçimde ortaya koymuştur. Hegel'in sistemi, felsefe tarihinde gördüğümüz son büyük sistemdir. Ayrıca Hegel, uzun yüzyıllar boyunca bir yana bırakılmış olan ve ancak Alman idealizmi içinde değerlendirilen diyalektik yöntemi de gerçek anlamında ve bütün açıklamaların temelini oluşturan bir yöntem olarak uygulamıştır. Böylece Hegel, "çelişme", "değişme" ve "oluş" kavramlarını, yeniden ve etkisi bir daha kaybolmayacak biçimde felsefe alanına sokmuştur. Özellikle diyalektik yöntemi açısından Hegel felsefesinin, Marksçılık üzerinde derinlemesine bir etkisi olmuştur. Bundan ötürü, Marksçılığın gerektiği gibi kavranması için, Hegel'in yönteminin ve felsefesinin iyice sindirilmiş olması zorunludur.

50 Bu konular için bakınız Prof. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 415-435, 3. Basım, Remzi Kitabevi; S. Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Dördüncü Bölüm, Sosyal Yayınlar, 1993.

73. "Diyalektik" sözcüğü, felsefe tarihi boyunca ne gibi anlamlar edindi?

Diyalektik sözcüğünün, felsefe tarihi boyunca geçirdiği serüvende, başlıca şu dört anlamı edindiği söylenebilir: 1. Başlangıçta (eski Yunan'da) ve en genel anlamıyla diyalog (karşılıklı konuşma) ve tartışma sanatı; 2. Belli bir akıl yürütme ve düşünme biçimi; 3. "Formel mantık" (ortaçağda ve skolastikte); 4. Hem düşüncede hem de varlıkta, değişmenin, oluşun ve ilerleyişin çelişmeyle ortaya çıktığı düşüncesi; evrenin temel yasası ve varlıkların incelenme yöntemi.

Bunların ilk üçünde, özneye ve düşünceye ilişkin bir şey dile getiriliyor. Dördüncüde ise diyalektik, hem özne ve düşünceye, hem de varlığa ilişkin bir yasa ve yöntem olarak ele alınıyor.

Yunan düşüncesinde, diyalektik, temel bakımından tartışma sanatı olarak anlaşılıyordu. Ama diyalektik, yukarıda sözünü ettiğimiz 1., 2. ve 4. anlamları kapsayan çeşitli farklılıklar göstererek gelişmiştir. Örneğin Elea'lı Zenon, diyalektiği, "düşüncenin içine düştüğü çelişkilerin öğretisi" olarak ele alır; çürütmek istediği bir kavramın ya da görüşün, mantık bakımından saçma olduğunu; düşünülemeyeceğini ortaya koymaya çalışır. Yani onun "diyalektik"i, olumsuz bir diyalektiktir. Platon ise diyalektiğin, duyular dünyasından, akılla kavranan dünyaya yani idealar dünyasına yükselmek için gerekli ve yararlı bir yöntem, bir düşünme biçimi olduğunu söyler ve bir anlamda onu felsefe ile özdeşleştirir; en yüce bilim olarak görür (2. anlam). Yani Platon'da diyalektik, olumlu anlamdadır. Aristoteles ise diyalektiği, kesin ve bilimsel düşünüşe karşıt bir akıl yürütme ve açıklama yöntemi olarak görür. Doğru gibi görünen kanıları savunduğunu söyler diyalektiğin. (Bu anlam farklarına, Soru 14, 15, 18 ve 21'de değinmiştik.) Aristoteles ile, diyalektik sözcüğünün daha önceki olumsuz anlamının katmerleştiğini görüyoruz. Çünkü bu filozofa göre diyalektik, bir kavramın bilimsel ve sağlam incelenmesinin dışında kalır; beyhude inceliklere, kılı kırk yarmalara dalar. Ortaçağda ise diyalektiğin, kendi genel anlamının dışına çıkarak, "formel mantık" yerine kullanıldığını görüyoruz. Burada, bir anlam çeşitlenmesi değil, bir ad değişikliği söz

konusu. Kant, diyalektik sözcüğünü, Aristoteles gibi anlar ve kullanır. Sağlam bir akıl yürütme olmadığı halde, öyleymiş gibi görünen düşünme biçimine "diyalektik" der. Kant'a göre duyu ve algı alanını aşan akıl, çelişmeli ve çözülmesi olanaksız tezlerle karşı karşıya kalarak diyalektiğe düşer.

Kant'tan sonraki filozoflar, bu kaçınılmaz çelişmelerin, yalnızca aklın ortaya koyduğu en soyut metafizik sorunlarda değil, hemen her yerde ve hatta deneyimlerimizin kendisinde ortaya çıktığını ileri sürdüler. Böylece diyalektik, olumsuz ve kötü anlamından kurtularak; karşıtlıkların birarada bulunmaları; daha yüksek bir düzeyde (uğrakta) birleşmeleri ve bunu kavrayan, gören düşüncenin ilerleyişi, işleyişi; kısacası varlığın nesnel ve temel bir belirlenimi, yasası olarak anlaşıldı (Fichte, Schelling, Hegel). Ben'den hareket eden Fichte, hem olumlu, hem de olumsuz yanı içinde taşıyan bir diyalektiği, felsefesine temel yaptı. Onun felsefesinde, öznel diyalektik ağır basıyordu; ama bu özne yani Ben, zaten bütün gerçekliğin kaynağı ve temeliydi.

Yunan felsefesini açıklarken Herakleitos'un, değişme ve oluş kavramlarına, diyalektik bir açıdan yaklaştığını, evrende, temel ilke olarak bir diyalektik değişme bulduğunu belirtmiştik. Ama düşünce ile varlığın bir ve aynı şey olduğunu ileri sürerek, düşüncenin diyalektiği ile varlığın diyalektiğini apaçık ve kesin bir biçimde ilk olarak birbirine bağlayan, onların aynı kökten geldiğini, aynı gerçeğin iki yanı olduğunu söyleyen Hegel'dir. Filozofa göre, diyalektik yalnızca bir akıl yürütme tarzı değildir; doğada ve tarihte kendini gösteren İde'nin, Tin'in (*Geist*'ın / Zihnin) değişmesini ve gelişmesini dile getiren temel yasadır.

74. Hegel'in çıkış noktası neresidir?

Fichte, Kant'ın pratik aklına dayanarak, özneyi, Ben'i, temel olarak almış; bütün varlığı, bu ilkeden türetmeye çalışmıştı. Schelling ise, her şeyin temelinde, kendi kendisiyle özdeş olan, şu ya da bu biçime girmemiş, belirlenmemiş mutlak varlığı temel olarak almış, felsefesinde bu ana kavram ağır basmıştı. Hegel, Fichte'nin, bütün varlığı, bireyden, Ben'den çıkarmaya (türetme-

ye) kalkışmasını doğru bulmaz. Bütün varlıkların kendisinden çıktıkları şeyin, tümel (evrensel) bir gerçek olduğunu ve bütün tek tek varlıkları (bireyleri) kapsadığını ileri sürer. Bu bakımdan, Schelling'in hem Ben'i, hem dış dünyayı kapsayan mutlak varlık kavramını benimser. Ama bu mutlak ve evrensel varlığı, kendi kendisiyle özdeş kalan, farklılaşmaya uğramayan bir şey olarak da kabul etmez, bir gelişme olarak görür. Her şeyi kapsayan bu varlığın özünde, farklılaşma ilkesi de bulunur. Bundan ötürü evrensel varlık, değişmeye ve gelişmeye uğrar, doğayı ve insan dünyasını ortaya koyacak biçimde çeşitli görünümlere bürünür. Her şeyin temelinde bu evrensel varlık, yani İde vardır. İde'den daha yüksek bir ilke yoktur; ondan ayrı, onun dışında bir şey de yoktur. Çünkü varolmuş olan her şey, onun ortaya çıkışı, belirmesi, belli bir biçim almasıdır; tenleşmesidir. İde, bu çokluk, çeşitlilik ve tek teklik içinde kaybolup gitmez; düşünen Tin'de (Zihinde), yeniden kendine döner, yeniden kendini bulur. Düşünen ve kendi bilincine (özbilincine) dönmüş İde olarak, yeniden özüne uygun hale gelir, kendisi olur. Hegel, Tin'i, temel varlığın yani mutlak varlığın bir formu (biçimi) olarak değil, mutlak varlığın kendisi olarak, yani kendini bilip tanıyan mutlak varlık olarak ele alır. Tin, kendine dönmüş, kendi içindeki doğruyu kavramış, doğanın özünü oluşturduğunu fark etmiş, doğayı yöneten özgür güç olduğunun bilincine varmış olan İde'dir. İde, insanoğlunun bilincinde kendini bilip tanıyarak bu aşamaya ulaşır.

75. Mutlak varlık ile diyalektik gelişme arasında ne gibi bir ilişki vardır?

Hegel'in yöntemi, yani diyalektik yöntem de kendinden önceki filozofların (Fichte, Schelling) yöntemlerinden farklıdır. Hegel'e göre mutlak varlık (temel varlık)*, yalnızca var olmak-

* Hegel'in "Mutlak Varlık"ı, "İde"si, "Tin"i, "Kavram"ı, geniş anlamda, "Tanrı"ya benzetilebilir. Ama bu benzetmenin, klasik ve geleneksel felsefe anlayışının ve öğretisinin ürünlerinden biri olduğu da söylenebilir. Hegel'in, kurulu düzeni ve Prusya devletini savunan ve bunun yanısıra, her şeyi mantığa indirgeyerek mutlak bir metafizik sistem kuran idealist bir filozof olarak genellikle görülmesi ve gösterilmesi de, bu anlayışın sonuçlarından biridir.

lık değildir; bir değişme, gelişme ve ilerlemedir. Mutlak varlık, farkların ve karşıtlıkların (antitezlerin) ortaya konulmasıdır. Ama farklar ve antitezler, mutlak varlıktan tamamen bağımsız değildir; ona karşıt da değildir. Farklar ve antitezler, mutlağın kendi kendine gerçekleştirdiği gelişmesinde, yalnızca birer duraktır; birer uğraktır (Moment'tir). "Uğrak" kavramı, gerçeği, adım adım *ilerleyen bir şey olarak gören* Hegel felsefesi bakımından büyük önem taşır (aynı kavramın, Marksçı felsefede de önemli bir rol oynadığını görürüz). Çünkü varlık, bir takım ara durumlardan, dönemlerden, uğraklardan geçerek kendini ortaya koymakta ve gerçekleştirmektedir. Demek ki, Hegel felsefesinin en önemli amaçlarından biri, mutlak varlık içinde, bir gelişme ve ilerleme ilkesi bulunduğunu ve bu ilerlemenin, mutlağın yalnızca uğrakları olan farklar tarafından gerçekleştirildiğini göstermek ve açıklamaktır. Farklar, mutlak varlığın kendisinden (içinden) çıkmalı ve sonunda yine bu tümel ve mutlak varlığa dönmeli; onun içinde erimeli ve onun yalnızca uğrakları olarak ele alınmalıdır.

Hegel'e göre, her kavramın kendine özgü bir antitezi vardır; her kavram, kendi olumsuzlanmasını (inkâr'ını) kendi içinde taşır. Her soyut kavram tek yanlıdır ve bir ikinci kavrama götürür bizi. Ama bu ikinci kavram, onun karşıtıdır. Bu ilk iki kavram, yani tez ile antitez, bir üçüncü kavramda kaynaşır, daha üst bir düzeye çıkar. Bu üçüncü aşama yani sentez, tez ile antitezdeki gerçek yanları, daha zengin bir biçimde içinde taşır, ortaya ko-

Ne var ki, 1930'ların başlarında, J. Wahl, A. Kojève ve J. Hyppolite gibi Fransız düşünürler, bu geleneksel anlayıştan çok farklı yorumlar ortaya koydular. Hegel felsefesinin ve bu felsefenin temel kavramı olan Tin'in (Geist'ın), tarihsel, bireysel, varoluşsal, hümanist ve "modern" yanlarını gün ışığına çıkardılar. Özellikle A. Kojève, Tin'in, doğa-üstü, insan-üstü ya da aşkın bir tanrısal varlık değil; ama, yaşadığımız bu dünya ve tarih içinde, mücadele ve çalışma ile; yani, etkinlik ve eylemle (praksisle) insansal bir dünya, bir toplum ve kültür dünyası yaratan İnsanoğlundan başka bir şey olmadığını ve bunun sonucunda, Tin'in, aşkınlıkta değil, içkinlikte kendine dönerek kendini bilip-tanıdığını; yani, kendininin-bilincine vardığını, kendini bilip-tanıdığını, Hegel'in metinlerini didik didik inceleyip açımlayarak ve yorumlayarak ortaya koydu. (Bu konu için Bkz. A. Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. S. Hilav, 3. Basım, 2004, YKY; Tülin Bumin, *Hegel'i Okumak*, 2. Basım, 1993, Kabalcı Yayınevi; Tülin Bumin, *Hegel*, 2. Basım, 2001, YKY.)

yar. Örneğin, varlığın ne olduğunu düşünmeye kalksak, ilkin, var olmak dışında hiçbir niteliği olmayan, kendi kendisiyle her zaman aynı kalan soyut bir varlık kavramı aklımıza gelir. Ama bu kavram, aynı zamanda, karşıtını da birlikte getirir. Yani hiçbir belirlenimi (şöyle ya da böyle oluşu) içinde taşımayan soyut varlık kavramından sonra, yokluk ya da hiçlik kavramını da düşünürüz. Ama bu ikinci kavramla da yetinemeyiz ve giderek hem varlığı hem yokluğu içinde taşıyan ve onların doğru yanlarını daha yüksek bir düzeyde birleştirmiş olan "oluş" (değişme) kavramına varırız. Böylece düşüncemiz, tez-antitez-sentez aşamalarından geçer. Bu ilerleyiş, düşüncenin temel bir yasasıdır. Aynı zamanda varlığın da yasasıdır. Varolan her şey, bu biçimde üç aşamadan geçerek ortaya çıkar. Mutlak varlık da aynı aşamalardan geçer. Mutlak varlık, kendini olumsuzlayarak, tek tek varlıklar ve çokluk haline gelir. Ama çokluk, yani doğada gördüğümüz tek tek varlıklar, gelişmenin bir uğrağıdır yalnızca. Bu tek tek varlıklar uğrağı da kendisini olumsuzlayarak, bütünselliğe yani birliğe yönelir ve insan bilincinde, yani kendini tanıyan bilinçte, maddesel ve manevi bütün varlıklar yani evren, yeniden buluşur ve birleşir. Böylece, başlangıç noktasına, yani mutlak varlığa, daha yüksek bir düzeyde, bilinç düzeyinde yeniden ulaşılmış olur. Bundan ötürü insan bilinci, Fichte'de olduğu gibi, evreni yaratmaz; yalnızca, varoluşagelen bütün evreni, mutlak varlığı, kendi içinde yeniden görür, bulur, yansıtır ve kavrar.

76. Hegel, mantık bilimini nasıl anlar?

Filozofa göre mantık bilimi, aklın yalnızca kendisinden türettiği kavramların ortaya konması (açıklanması) ve geliştirilmesidir. Ama bu kavramlar ve kategoriler, hem düşüncemizin, hem de varlığın en genel belirlenimleridir, ilkeleridir. Yani bunlarda, maddesel olanla, maddesel olmayan biraraya gelmiştir; ortak nokta, bunlarda dile gelir. (Yukarıda verdiğimiz varlık-yokluk-oluş örneğinde görüldüğü gibi, mutlak varlığın kendisi de insan düşüncesi de bu ortak aşamalardan geçer). Hegel'e göre mantık, doğruluğun (hakikatin) çırılçıplak göründüğü alandır.

Başka bir deyişle mutlak varlığın, evreni ortaya koymadan önce, kendi öncesiz sonrasız varlığı içinde görünüşüdür. Bütün evren, mantığın bu kavramları yani genel belirlenmeleri içinde kurulmuştur. Bunlar, hem düşüncemizin hem de evrenin ilkeleridir, yasalarıdır. Böylece Hegel, varlık kavramından hareket ederek bilgimizin bütün temellerini ortaya koymaya çalışır.

77. Hegel'e göre doğa nedir?

Doğa, farklılaşmış olan, yani kendisinden farklı duruma giren İde'dir (mutlak varlıktır). Soyut ve farklılaşmamış durumda bulunan Kavramın (İde'nin), tek tek varlıklar durumuna girerek, yani tikelleşerek, kendi dışında bir varlık; bir dışvarlık olmasıdır. Bundan ötürü İde'nin gerçek birliği, doğada açıkça görülmez; saklanmış ve örtülmüş durumdadır. Doğada birlik değil, çokluk vardır. Ayrıca, doğadaki tek tek ve birbirinden farklı varolanlar, varoluşlarını kendilerinden almazlar (İde'den alırlar) ve İde'ye, tam anlamıyla denk düşmezler; İde'yle aralarında tam bir uygunluk yoktur. Bundan ötürü, doğa alanında, şöyle ya da böyle olurluk, yani olumsallık egemendir. İde'nin kendi dışına çıkışı, kendine "yabancılaşma"sı, doğada görünür. Mutlak varlık doğada, kendisinden başka bir şey haline gelmiş; kendine yabancılaşmıştır. Hegel'de ve daha sonra Marksçı düşüncede büyük önem taşıyan "yabancılaşma" kavramının kökü buradadır. Evrenin alt ucu İde'ye tamamen dışlaşmış ve yabancılaşmış olan doğadır, üst ucu ise, İde'nin kendisine dönerek bilinç halinde ortaya çıktığı varlık, yani insanoğludur. İnsanoğlu da doğa içinde ortaya çıkar. Ama insanoğlu, doğadan yavaş yavaş sıyrılarak, kendi bilincine ulaşır, bütün varlığın temelindeki İde'ye, mutlağa yönelir, onu kavrar. Böylece dışlaşmışlık ve yabancılaşma ortadan kalkar, yeniden birliğe ulaşılır, yani mutlağın birliği, insanoğlunun düşüncesinde yeniden kavranır ve ortaya konur. Başka bir deyişle doğa, insanoğlunun düşüncesinde, kendi bilincine (özbilince) ulaşmak, kendi kökünü (mutlağı) tanımak için harcanmış büyük bir çabadır. Doğa felsefesinin amacı da, işte bu gelişmeyi, adım adım gerçekleşen bu ilerleyişi açıklamaktır.

78. Tin (Zihin) nasıl gelişir?

Doğanın İde'den ayrı düşmüşlüğünün, yabancılaşmasının, insan bilincinde ortadan kalktığını söyledik. Demek ki doğanın içindeki "doğru", Tin'de ve düşüncede bulunmaktadır. Doğa, insanoğlunun bilincinde, kendisini bilen varlık haline gelir, yani yalnızca "kendinde varlık" değildir, "kendisi için" de varlıktır artık. Ama Tin'in kendini tanıyıp bilmesi, birden bire gerçekleşmez. Birçok adımın atılması, birçok uğraktan geçilmesi gerekir. Tin (insanoğlunun düşüncesi ve aynı zamanda mutlak varlık, yani İde), kendisine yönelmiş özgür bir varlık, kendisini bilip tanıyan bağımsız bir gerçeklik, yani kendisi için varlık haline gelmek için, doğadan yavaş yavaş sıyrılır. Bundan ötürü Tin, başlangıçta, tarih alanında, kendini gösterdiği (ortaya çıktığı) iklim koşulları, coğrafi yer, ırk ve ulus tarafından belirlenmiştir. Başka bir deyişle Tin, henüz gelişmemiş bir "ruh" halindedir ve bu haliyle, antropolojinin araştırma ve inceleme konusudur. Tin'in, henüz doğadan tamamen sıyrılmadığı bu aşamada, ona denk düşen kavrayış biçimi "duyum"dur. Tin, daha sonraki aşamada, "duygu"ya ya da "duyuş"a geçer. Duyuş'un en gelişmiş ve tamamlanmış biçimi, "kendini duyuş"tur. Kendini duyuş ise, bilince götüren bir ara basamaktır. Bilinç böylece, duyum, algı ve anlayış aşamalarından geçerek, kendini özgür bir Ben (ruh, tin) olarak tanır. Başka Ben'leri de tanır ve kabul eder. Böylece, ahlaklılık ve devlet ortaya çıkar. Bu durum, Ben'in, kendi içinde kalmaktan kurtularak, öznellikten nesnelliğe ve genel kurallara yükselmesi demektir. Böylece herkes için geçerli olan, herkesi kapsayan nesnel Tin ortaya çıkmış olur. Nesnel Tin, kendini, hukuk, ahlaklılık, devlet biçiminde ortaya koyar ve geliştirir. Tarih dediğimiz şey, halklarda beliren (ortaya çıkan) Tin'in gelişiminden başka şey değildir. Tarihin belli bir anında, belli bir halk, Tin'in gelişimini üzerine alır (yüklenir) ve gerçekleştirir. Tin'in, hukuk, devlet, ahlak ve tarih alanındaki bu nesneleşmesi boyunca, kendine dönüşü, kendini tanıması, mutlak İde'ye dönmesi ve onun bilincine varması da söz konusudur. Özel isteklerin, tutkuların, eğilimlerin alanında, herkes için geçerli nesnel ilkeleri ortaya koyarak, bunları hukuk, ahlak, devlet biçiminde

kabul eden Tin, bütün koşullardan sıyrılarak kendini tanımaya, kendi maddesel olmayan özünü bilip görmeye, bunun mutlak bir varlık olduğunu fark etmeye başlar. Böylece "Mutlak Tin" haline gelir. Mutlak Tin'in birinci aşaması "sanat"tır. Sanat, İde'nin, sezgiyle ve doğrudan doğruya tanınıp bilinerek ortaya konmasıdır (gerçekleştirilmesidir). İkinci aşaması ise "din"dir. Din, İde'nin, doğrudan doğruya görüp kavradığımız varlıklara üstün olduğunun kesin olarak kavranmasıdır. Sonlu ve tek tek (tikel) olan varlıkların, mutlak varlık tarafından kapsandığının; bu varlıkların, ona boyun eğdiğinin kabul edilmesidir. Mutlak Tin'in üçüncü aşaması ise, "felsefe"dir. Felsefe hem sanatın, hem de dinin taşıdığı "doğruluk"un (hakikatin), daha üst bir düzeyde kavranmasıdır. Felsefe, İde'yi, mutlak varlık olarak kavrar ve onu, hem maddesel olmayan bir düşünce, hem de elle tutulup gözle görülebilir bütün varlıkların birliği olarak anlar.

79. Hegel, kendi felsefesini Mutlak Tin olarak mı görür?

Hegel'in, bütün varlığın temelinde, maddesel olmayan ve İde, Akıl, Tin, Ruh diye adlandırdığı mutlak bir gerçeğin (bir anlamda Tanrının) bulunduğunu ileri sürdüğünü gördük. Bu mutlak varlık farklılaşma ve çelişme (olumsuzlama) ile tek tek varlıklar haline geliyor; evreni, tarihi, toplumu ve insanoğlunun bütün ürünlerini ortaya koyuyor; çeşitli görünüşlere bürünerek ortaya çıkıyordu. Sonunda, insanoğlunun düşüncesinde, kendi kendisini tanıyor, kendi bilincine ulaşıyordu. Bütün gerçeklik de tez-antitez-sentez üçleminden geçerek gerçekleşiyordu, yani diyalektik bir ilerleyiş gösteriyordu. En büyük üçlem, İde (mutlak varlık) -Doğa-İnsanbilinci biçiminde düşünülüyordu. Bu aşamaların her birinin içinde de birçok gelişme aşaması vardı ve bunlar da sayısız üçlemden geçerek, yani diyalektik bir biçimde gerçekleşiyordu. Mutlak varlık, en sonunda, insanın bilincinde, kendisine dönerek kendi bütünlüğünü kavrıyor, yabancılaşmadan kurtuluyor, özgürlüğe ulaşıyor ve Mutlak Tin haline geliyordu. Hegel'e göre Mutlak Tin, en kusursuz biçimiyle, felsefede

ortaya çıkıyordu. Hegel burada, felsefe derken, kendi felsefesini kastetmektedir. Nesnel Tin'in, yani hukuk, ahlak, devlet gibi gerçekler içinde genelleşmiş, öznellikten kurtulmuş ve kendini gerçekleştirmiş olan Tin'in, en son ve kusursuz biçimini Prusya devletinde gördüğü gibi; Mutlak Tin'in en kusursuz gerçekleşmesi olan felsefeyi de kendi felsefesinde görüyordu. Hegel, varlığın, sürekli bir değişme ve diyalektik bir ilerleme olduğunu kabul ettiği halde, bu gelişmeyi belli bir yerde (Prusya devletinde ve kendi felsefesinde) sona erdiriyordu. Bu özellik, Hegel'in hayranlık uyandırıcı derin ve kapsayıcı felsefesinin en büyük kusurudur. Hegel, varlığın temelinde, İde diye adlandırdığı ve Tanrı ile bir tuttuğu temel bir ilkenin bulunduğunu söylemekle, maddesel olanın, manevi bir kaynaktan ve varlığın düşünceden türemiş olduğunu ileri sürüyor ve böylece idealist bir felsefe ortaya koymuş oluyordu. Öte yandan Hegel, somut gerçekler üzerinde önemle durmasına ve bütün bilimsel çabasına rağmen, felsefeyi yeryüzüne indirememişti; dinsel ve bir bakıma da mistik sayılabilecek düşüncelerden kurtulamamıştı. Bu da, felsefesinin bir kusuruydu. Ama diyalektik yöntemi bütün genişliği ve ayrımları ile ilk olarak ortaya koymuş olması, düşüncesindeki ölümsüz ve değerli yanı açıkça göz önüne seriyordu. Üzerinde durulması gereken nokta, Hegel'in varlığa ilişkin açıklamaları ile (idealist görüşü ile), diyalektik yöntemi arasındaki çelişmeydi. Yani bir yandan, varlığın gelişimini bir yerde durdurmak, sona erdirmek istemesi; bu gelişimin bir yerde, yani Prusya devletinde ve kendi felsefesinde kapanmış olduğu sonucuna varması; öte yandan, özü bakımından irdeleyici, eleştirici ve yeni gerçeklere açık bir yöntemi, yani diyalektiği uygulamış olmasıydı. Engels, Hegel'i eleştirirken, bu tutarsızlığı bütün açıklığıyla gözler önüne serdi. Gerçekten de Hegel'in, idealist bir filozof da olsa, diyalektik yöntemine uygun olarak, varlığın gelişimini, sonsuz bir değişme süreci olarak düşünmesi gerekirdi. Ama içinde yaşadığı Prusya devleti ve ortaya koyduğu dahiyane felsefesi, onun gözünde, her şeyin sonu ve insanlık tarihinin kapanışıydı. Gerçekler, bunun böyle olmadığını göstererek, Hegel felsefesine en büyük darbeyi indirdi. Böylece felsefe tarihinde gördüğümüz en son ve belki de en büyük sistem, yıkılıp dağıldı.

Marksçı felsefenin, Hegel'in ortaya koyduğu bu kusurlu çözüm yolunu eleştirerek işe başladığını, ama bu filozofa büyük şeyler borçlu olduğunu (özellikle diyalektik yöntem bakımından) ileride açıklamaya çalışacağız.

80. Hegel'den sonra felsefesel düşünce hangi doğrultulara girdi?

Hegel sonrası felsefe, ileride de ele alacağımız Marksçılığın ve etkisini daha sonra gösteren varoluşçuluğun (Egzistansiyalizm) yanısıra, iki temel doğrultuyu benimsedi. Her iki doğrultu da, Hegel felsefesine tepki olmaları bakımından birleşiyorlar, ama temel görüşleri bakımından da birbirlerinden kesin olarak ayrılıyorlardı. Birinci doğrultu, Kant'ın bilgi yoluyla kavranamayacağını söylediği kendinde-şeyi (mutlak varlığı) araştırmaya yöneltmişti. Gerçi Hegel de aynı amacı göz önünde tutuyordu. Ama Hegel, "Akılsal olan her şeyin gerçek (edimsel), gerçek olan her şeyin akılsal" olduğunu söylemişti. Başka bir deyişle, dünyanın, anlamlı bir dünya olduğunu ileri sürüyordu. Oysa sözünü ettiğimiz birinci doğrultuda yer alan düşünürler ve özellikle Schopenhauer, dünyanın anlamlı olmadığını, felsefe yoluyla bir anlam ve insan için bir çıkış yolu bulmak gerektiğini ileri sürdüler. İkinci doğrultuda yer alan düşünürler ise (Auguste Comte, J. S. Mill ve Spencer), doğa bilimlerine ve ampirizme önem vererek, felsefelerini bu temeller üzerinde kurdular.

Schopenhauer (1788-1869), felsefesinin çıkış noktası olarak Kant'ı alır. Ama bu filozofun öğretisini eleştirmekten ve belli bir doğrultuda yorumlayarak geliştirmekten de geri kalmaz. Schopenhauer'a göre, Kant'ın felsefeye yaptığı en büyük katkı, duyularla algılanan görünüşler, yani görüngüler (fenomenler) ile bunların arkasında ve temelinde bulunan kendinde-şey; yani özneye bağlı olmayan, onun tarafından koşullandırılmayan mutlak varlık arasında kesin bir ayırım yapmasıdır. Kant, duyusal gerçekliği, öznedeki formlar, kalıplar (kategoriler) aracılığıyla kavradığımızı, duyumların ve algıların bu kategorilerin içine üşüştüğünü, onlar tarafından düzenlendiğini ve anlaşılabilir

şeyler haline getirildiğini ileri sürmüştü. Bütün bilgiler ve özellikle bilim, insan öznesindeki kategorilere, formlara bağımlıydı, onlara "göre" oluşuyordu. Bundan ötürü ancak görüngüleri (fenomenleri) bilmemizin olanaklı olacağını, kendinde-şey'in, yani mutlağın bilgisini edinemeyeceğimizi ileri sürüyordu Kant. Başka bir deyişle, bilgimizin "bize-göre", yani "göreli" bir bilgi olduğunu söylüyordu. Böylece, özneye bağlı ve ona göre olmayan kendinde varlığı, mutlağı bilebileceğimizi ileri süren ve bu konuda açıklamalar yapan akılcı metafiziğin boş bir çaba olduğunu ileri sürüyordu. Kant'a göre, öznenin bilgi oluşturan bu formları (kalıpları), duyu yetimizdeki, yani duyarlığımızdaki zaman ve uzay (mekân) ve anlayış gücümüzdeki on iki kategoridir (bunları Soru 64, 65, 66'da gördük). Schopenhauer da zaman ve uzay kalıpları içinde kavranan gerçekliğin (dünyanın), özneye bağlı, ona "göre" olduğu görüşünü benimsiyordu, varlığın, benim algıladığım, tasarımladığım şey olduğunu ilke olarak kabul ediyordu. Bundan ötürü felsefesini, "Dünya, benim tasarımımdır" sözüyle başlattı. Başka bir deyişle, duyularımızla ve zaman-uzay kalıpları içinde algılayıp kavradığımız evrenin, bir bağımsızlığı, kendi başına bir varlığı olmadığını ve ancak algılandığında, tasarım haline geldiğinde varolduğunu ileri sürüyordu. Bundan başka, bütün bu görüngüler (fenomenler) dünyasının arkasında başka bir şeyin, bir kaynağın, bir dayanağın bulunması gerektiğini de düşünüyordu. Yani Schopenhauer'a göre, göre, görüngülerin dayandığı bir kendinde-şey, bir mutlak, bir "töz" vardı. Filozof, buraya kadar Kant'ın görüşlerini benimsiyor, ama bu noktadan sonra ondan ayrılmaya başlıyordu. Çünkü Schopenhauer'a göre Kant, burada iki yanlış yapmıştı. Yanlışlardan birincisi şuydu: Kant, kendinde-şey'i, bir kendinde "nesne" olarak görüyordu. Yani, sınırlı ve teklik niteliği taşıyan bir şey, tikel bir şey olarak görüyordu. Demek ki kendinde-şey, tümel ve kapsayıcı bir varlık, tümel bir varlık değildi, bir nesneydi. Oysa Kant, özne ile nesne arasındaki ilişkinin, yani tek tek (tikel) varolanlarınm temelinin, zaman ve uzay formlarına, duyu etkinliğine bağlı olduğunu söylemişti. Başka bir deyişle, nesne, yalnızca form açısından, yani duyu yetisinin formlarını edinmesi ve onlar tarafmdan düzenlenip biçimlendirilmesi ba-

kımından değil, varlığı bakımından da öznenin kalıplarına bağlıydı, onlar tarafından koşullandırılmıştı. Yani bir şeyi, hem kendinde-nesne, hem de özneden bağımsız mutlak bir gerçeklik olarak düşünmek olanaksızdı. Demek ki Kant, bir "kendinde-şey"den söz ederek, felsefesel görüşüyle çelişkiye düşmüş ve yanılmıştı. Yanlışlardan ikincisi de şuydu: Kant, kendinde-şey ile görüngüler (fenomenler) arasındaki ilişkiyi, neden ile etki (sonuç) arasındaki ilişki olarak görüyordu. Oysa yine bu filozofun felsefesine göre, nedensellik salt bir öznel kategoriydi (anlayış gücünün bir kategorisi) ve bundan ötürü, öznenin duyu ve algı dünyasının ötesine uygulanamazdı, yani özneye "göre" olan bir alanın dışında, bu kategorinin bir geçerliği olamazdı. Öyleyse, Kant'ın düşündüğü biçimiyle "kendinde-nesne", varlığını kendisinden alan gerçek bir kendinde-şey ya da mutlak olarak düşünülemezdi. Kendinde-şey, özneye ve formlarına bağlı olmamalıydı ve varlığını kendisinden alan bağımsız bir gerçeklik olmalıydı. İşte bu gerçek kendinde-şey, yani mutlak varlık, Schopenhauer'a göre, bir İstenç'ti (İrade'ydi) yalnızca. Ama bu İstenç, bilinçli olarak ya da bir Kişi (örneğin Tanrı) olarak düşünülemezdi. Bu İstenç, kör ve bilinçsiz bir Güç'tü. Öznenin formlarına bağlı olmayan, onlarla koşullanmamış olan bir varlık olarak bu töz ya da mutlak varlık, bu İstenç vardı yalnızca ve bütün öteki varolanlar, bütün evren, onun belirimlerinden, ortaya çıkışlarından, nesneleşmelerinden başka şey değildi. Tek tek olma, yani tikellik yalnızca görüngülerde ve tasarımda söz konusu olduğuna göre, varolanların hepsinin öncesiz sonrasız tözü olan ve her şeyi kapsayan bu İstenç'te, farklılaşma ve ayrılıp bölünme, yani tikellik diye bir şey düşünülemezdi. Bundan ötürü İstenç, "tek ve bütün"dü. Demek ki, dünyanın (görüngülerin, dış gerçeklerin) özneye ve formlarına bağımlı olduğunu ileri sürmesi bakımından, Schopenhauer'ın sistemi, Kantçı felsefeden kaynaklanıyordu. Ama bu sistem, aynı zamanda, öznenin dışındaki mutlak bir gerçekliğin, tüm varlığı kuşatan ve onun temelini oluşturan bir kendinde-şey'in, yani nesneleşerek dünya halinde görünen bir İstenç'in varolduğunu da ileri sürüyordu. Schopenhauer'ın felsefesi böylece, gerçekçi (realist) bir yan da taşıyordu ve bu yan onun düşüncesinde ağır basıyordu. Nitekim bu açıdan ele alın-

dığında, onun felsefesinin Giardano Bruno'nun ve Spinoza'nın sistemlerine yaklaştığını ve bir çeşit "tümtanrıcılık" olduğunu söylememiz gerekir. Ama bu arada, Schopenhauer'ın, Kant'ı eleştirirken tek yanlı davrandığını ve bu filozofun düşüncelerini bir bütün olarak ele almayıp soyutladığını da belirtmeliyiz. Gerçekten de Kant, bilgiyi oluşturan formları (kategorileri) inceden inceye temellendirmiş, bunların farklarını ve çeşitlerini açıkça ortaya koymuştu. Oysa Schopenhauer, bu kategorilerden yalnızca bir tanesini, yani nedenselliği göz önünde tutarak ötekileri bir yana bırakıyordu. Ayrıca, Kant'ın, bilginin düzenleyici ilkeleri olarak gördüğü bu karmaşık kanıtlarla temellendirdiği "aklın ideleri"ni de görmezlikten geliyordu. Schopenhauer, Kant felsefesinde anlayış gücünün bir kategorisi olan nedenselliği, zaman ve uzayla eşgüdüm içine koyarak, yani duyarlığın bir formu gibi ele alarak, yalnızca bu kategorinin deneyim öncesi (*a priori*) olduğunu ileri sürmekten de çekinmiyordu. Bu tutum yüzünden, Kant'ın düşünceye tanıdığı kendiliğindenlik ve etkinlik özelliklerini ortadan kaldırıyor; deneyim ve algının önemini hiçe sayıyor ve bilgiyi, yalnızca, doğrudan doğruya duyumlanabilir-olana indirgiyordu. Bu bakımdan onun felsefesinin, bilgi kuramı bakımından, bir tasarımcılığa ve duyumculuğa vardığı söylenebilir. Öte yandan Schopenhauer, bilgi kuramını ve varlık felsefesini, yukarıda belirttiğimiz gibi "Dünya, benim tasarımımdır" ve "Öznesiz nesne yoktur" sözlerinde özetlemiş ve dile getirmişti. Tek tek varlıkların, yani varolanların, duyumlar aracılığıyla bilgisi edinilen görüngülerden (fenomenlerden) başka şey olmadığını ileri süren bu görüş, yeniçağ filozofları arasında yaygındır ve en kesin biçimiyle Berkeley tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Schopenhauer, bu filozofa çok şey borçlu olduğunu söyler. Ama onun gözünde Berkeley ve öteki filozoflar yanılmaktadırlar. Bu yanılgının nedeni de idealistlerin, birer görüngü, birer görünüş olmaları dolayısıyla tek tek varlıkları, tikel varolanları, öznellikle bir ve aynı şey saymaları ve böylece özdeşleştirmeleridir. Oysa tasarım, idealistlerin sandığı gibi tamı tamına öznel değildir; nesnel olarak varolan bir şeyin zihnimizdeki bir simgesi de değildir. Tasarımı, öznede ortaya çıkan ve nesnel karşılığı olmayan bir değişim, bir etkile-

nim olarak düşünmek de doğru değildir. Tam tersine, özne ile nesnenin bağıntısı, yalnızca tasarımda bulunur. Özne ve nesne, karşılıklı bağıntı içindeki iki öğedir ve tasarım onların birliğidir. Bundan ötürü, "öznesiz nesne yoktur" sözü ne kadar doğruysa, "nesnesiz özne yoktur" sözü de o kadar doğrudur. Görüngü (fenomen) ya da tasarım sözcüğü, özneyi de nesneyi de birbirinden farklı ama özünde içerdiği iki terim olarak kapsar. Yani öznenin nesneye bağıntısı, görüngüler dünyasının temelidir. Çünkü hem özne hem de nesne, sonsuz tözden, yani İstenç'ten kaynaklanır ve onun belirimdir; görünür duruma gelmiş olmasıdır. Ama kendinde ele alındığında; yani belirimleri, ortaya çıkışları, görüngüler ve görünüşler bakımından ele alınmadığında bu sonsuz töz, yani İstenç, özne de değildir, nesne de değildir. Schopenhauer bu açıklamalarıyla, maddeciliğin de idealizmin de yanlış olduğunu temellendirmeye yönelmektedir. Ona göre, özne ve nesne, farklı yanlardan görülen bir ve aynı şeydir. Felsefesel açıdan ele aldığımızda, dünyayı, düşünceye ve yer kaplamaya ya da zihne (tine) ve maddeye bölemeyiz. Felsefesel görüş açısından, dünyayı, kendinde-şey (İstenç) ile tasarıma bölebiliriz; bu iki yanı birbirinden ayırt edebiliriz ancak. Öte yandan tasarım, hem öznel, hem de nesnel olan bütün görüngü ve görünüş dünyasını kapsar. Ama öznenin biricik işlevi, kuramsal etkinlikte bulunmak değildir yalnızca. Yani özne, tasarımlamakla ve bilmekle yetinmez. Pratik an, yani eylemde bulunmak da öznenin temel yanlarından, ana belirlenimlerinden biridir. Yani özne, istencini uygular, eylemlerde bulunur, bilinçli olarak bir şeyler ister. Ama bu tür eylemlerin ve isteklerin temelini oluşturan bir mutlak etkinliğin bulunması gereklidir. Bu etkinlik ya da İstenç, görüngü dünyasının belirlenimlerinden, koşullarından bağımsız olmalıdır; onların dışında yer almalıdır. Gerçi belli bir bilinçli istek, yani tek tek (tikel) istekler ancak böyle oldukları için, yani tikel oldukları için ortaya çıkabildiklerinden, yalnızca tasarımlarda bulunurlar ve bundan ötürü de biz onları, öznenin işleyişi ve düzenlemesi içinden, yani nedenselliğe bağlı olarak kavrayabiliriz. Ama, istencin etkileri ve edimleri olarak kendilerinde ve bağımsız olarak ele alındıklarında ya da öznenin iç varlığının belirimleri olarak görüldükle-

rinde, bu isteklerin nedensiz ve mutlak (koşullanmamış) olduğunu söyleyebiliriz. Yani özne kendini, bir kendinde-şey, bir İstenç olarak kavrar. Başka bir deyişle Schopenhauer, öznenin, görüngüler dünyasını aşan bir bilgi edimiyle, İstenç'in mutlaklığını ve kendi öznel varlığının bir görüngü olmayıp temeli ve özü olan bir şey olduğunu kavradığını ileri sürer. Ama yalnızca duyularla verilmiş olanı, tasarımı, görüngüyü kavrayabilen özne, böyle bir bilgi edimini nasıl gerçekleştirmekte ve mutlak olan İstenç konusunda nasıl bilgi edinmektedir? Schopenhauer, bu soruya gerektiği gibi cevap verilemeyeceğini söyler ve böylece bilgi kuramı ile metafiziği arasında bir kopuş ortaya çıkmış olur. Ama Schopenhauer, sisteminin tutarlılığından çok, bir varsayım olarak ileri sürdüğü İstenç kavramıyla ve bu kavramı somut yaşam deneyimlerine uygulamasındaki başarıyla etkili olmuş ve haklı bir ün kazanmıştır. Filozofa göre İstenç, genel olarak bir "varolma istenci"dir, "yaşama istenci"dir (isteğidir). Bu istenç, sürekli olarak "yaşamaya yönelir ve akar", özü gereği, kendini nesneleştirmeye yöneliktir. İstencin ilk ve dolayımsız nesneleşmesi "idealar"dır (burada, Platon'un etkisi açıkça görülür). İdealar, duyuların konusu olan ve zaman ile uzayda nesneleşmiş olan tek tek varolanlarla İstenç arasındaki bir basamak gibidir. Bundan ötürü, bu tek tek varolanlar, tasarımlar halinde ve insan düşüncesi aracılığıyla nesneleşmişlerdir. Yani bunların nesneleşmesi dolayımlıdır ve bunlar, ideaların birer kopyasıdır. Varolma ve yaşamaya yönelik İstenç dolayısıyla birbiriyle savaşan sayısız varolan ortaya çıkar. Bunların her biri kendi ideasını gerçekleştirip somutlaştırmak zorundadır. Ama her birinin bu çabası, ötekilerin aynı doğrultudaki çabalarıyla engellenir ve sınırlanır. Bundan ötürü idealar, kusursuz ve tam olarak hiçbir zaman gerçekleşemezler. Her yanda kusur ve eksiklik görmemiz bundan ötürüdür. Her yanda sürekli bir ortaya çıkışın ve silinip gitmeni nedeni de budur. Bilinçte de, istekler, dürtüler, itkiler sürekli bir kaynaşma halindedir. Burada amaç, bireysel isteklerin ve dürtülerin doyuma ulaştırılmasıdır; bireyin varlığını koruması ve sürdürmesidir. Doyuma ulaşmak, mutluluktur. Ama mutluluğa ulaşılabilir mi? Schopenhauer, bu soruya olumsuz cevap verir. İstencin, yöneldiği amaca ulaşmasının, is-

tekleri ve dürtüleri ortadan kaldırıp bir hareketsizliğe yol açacağını ve böylece yaşama istenci olarak ortadan kalkması sonucunu vereceğini söyler. Ama İstenç, hiçbir zaman ortadan kalkmamaktadır. Öyleyse, doyuma ulaşmanın olanaksızlığı, yaşama istencinin doğası ve özü gereğidir. Bundan ötürü yaşam, sürekli bir acıdan başka şey değildir, kötülükten başka sonuç vermeyen davranışlara sürükler bizi. Aslında önemli olan bireysel varlığımız değildir, insan "türünün" devamıdır; insanoğlu, evrensel istencin oyuncağıdır ve sürekli bir aldanış içindedir.[51] Schopenhauer'ın kötümserliği işte bu temel düşüncelere dayanır. Mutluluk olanaksızdır, ama dünyanın kötülüklerinden sıyrılmak olanaksız değildir. Dış etkilerden ve iç güdülenmelerden kurtularak ve "istenci olumsuzlayarak" bu tür bir özgürlüğe ulaşabiliriz. Yani bütün isteklerin, dürtülerin, içtepilerin ortadan kaldırılması, bizi özgürlüğe ulaştırır ve bu dünyadan sıyırır. Bu duruma da ancak, felsefesel ve estetik sezgiye benzer bir edimle ulaşabiliriz. Yaşama-istencinin olumsuzlanmasının birinci aşaması, başkalarına acımak ve şefkat duymaktır. Böylece insan bencil bireyselliğini unutur ve genel yarar doğrultusunda yer alan davranışlarda bulunur. Toplumsal ahlaklılığın ve adaletin temeli acıma duygusudur. Yaşama istencinin olumsuzlanmasının ikinci aşaması ise bütün isteklerin sona ermesi, her çeşit kişisel ve toplumsal yarar düşüncesinin ortadan kalkması ve öznenin tam bir iç rahatlığına ve dinginliğe kavuşmasıdır. Demek ki gerçek ahlaklılık, dünyadan el etek çekmek, her türlü istek ve hazdan yüz çevirmektir. Bu görüş, Schopenhauer'ın genellikle etkisinde kaldığı eski Hint düşüncesinin ve özellikle Buddha'cılığın işlenip geliştirilmesinden başka şey değildir. Schopenhauer'ın estetiği de idealar kuramına dayanır. Ona göre, sanatın amacı, tek tek nesneler yani bireysel ve tikel varlıklar aracılığıyla, tümel olanı, mutlak olanı görmek ve kavramaktır. Tek tek nesneler, bir cinsin, bir tipin, bir ideanın kusurlu kopyalarıdır, somutlanmış görünümleridir. Ama idealar açısından baktığımızda, bu tek tek varolanlarda, geçiciliklerinin ve bir dış görünüş olmalarının yanısıra, ölümsüz ve değişmez bir şey bu-

51 Bkz. *Schopenhauer'ın Felsefesi ve Aşkın Metafiziği*, çev. S. Hilav, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997.

lunduğunu da kavrarız. Sanatın amacı bunu sezgiyle yakalamak ve canlandırmaktır. Bu ölümsüz ve mutlak şey (idea ya da onun temelindeki mutlak ve evrensel gerçek), zaman ve uzay dışında yer aldığı için tasarımla değil sezgiyle kavranır ancak. Bundan ötürü de, gerçek sanat yapıtı (bir resim ya da heykel), doğadaki bir tikel varlığın taklidi değildir. Sanat, mantıksal düşünceyi aşarak nesnesini doğrudan doğruya kavrar. Böylece estetik sezgi de, zamandan uzaydan ve nedensellikten sıyrılır; bu sezgi içinde, özne ve idea arasında bir kaynaşma gerçekleşir. Başka bir deyişle sanat sezgisi ve yaşantısı bizi mutlağa; kımıltısız ve dingin bir ruh haline ulaştırır. Estetik haz, "kendinde" ve "kendisi içindir". Bundan ötürü, bir çıkar ya da yarar işin içine girince, estetik haz da ortadan kaybolur. Schopenhauer, varlık, ahlak ve sanat felsefesiyle, özellikle Nietzsche ve genellikle çağdaş bilim, düşünce ve edebiyat alanlarında dolaylı da olsa, derin izler bıraktı.

İkinci doğrultunun başlıca temsilcilerinden Auguste Comte (1798 - 1875), "pozitivizm"in kurucusudur. Bu anlayış, bütün bilimleri, doğa bilimine ve bütün bilimsel yöntemleri fiziğin yöntemine indirgeme olarak görülebilir. Filozofa göre, bilgi açısından önem taşıyan tek şey, olgulardır, yani gözlemin ve deneyin bilimsel yöntem çerçevesi içinde bize sunduğu ve doğruladığı olgular arası ilişkilerdir, yani yasalardır. Başka bir deyişle, pozitivizme göre, olgulara ilişkin her tür açıklama ya da bilim, tek tek görüngüler (fenomenler) ile belli birtakım genel olgular arasında ilişki kurmak, yani yasalar ortaya koymak demektir. Biricik ve güvenilebilir bilgi yetisi, duyusal algıdır. Bir olguyu dile getiren bir ileri sürüşe indirgenemeyen herhangi bir önermenin anlamlı olduğu söylenemez. Yani biz, ancak bilimsel yöntemle denetlenebilen olgular arası bağlantıları, yasaları bilebiliriz; bunun dışında, sağlam bilgiden söz edilemez. Bu temel düşüncelerden yola çıkan Comte, kendi felsefesinin açıkladığı en son ve en yüksek düşünce aşamasına, yani "pozitif" aşamaya ulaşmak için, geçmişteki bütün bilgi kuramlarının, dinlerin, Tanrıbilimlerin çaba harcadıklarını ileri sürer ve insan düşüncesinin geçtiği aşamaları, ünlü "üç hal kanunu"nda ya da "üç aşama yasası"nda dile getirir. Comte'un ileri sürdüğü bu yasaya

göre insan düşüncesi ya da zekası, bir bütün olarak ya da tek tek bilimler içinde, üç aşamadan geçer. Bu gelişme aşamaları ya da koşulları, zorunlu olarak art arda gelirler. Bunların birincisi "Tanrıbilimsel", ikincisi "metafizik", üçüncüsü de "pozitif" aşamadır. Birinci aşamanın temel özelliği hayalgücüne, ikincininki soyutlamaya, üçüncününkü ise bilime dayanmasıdır. İnsan düşüncesi, Tanrıbilimsel aşamada, varolanların özünü ve doğasını bulmaya çalışır; kökenlerini ve amaçlarını ortaya çıkarmak için çaba harcar. Yani, mutlak bilgiye ulaşmak amacındadır. Ve bu amaca ulaşmak için de, insanbiçimciliğe başvurur. Yani, bütün olayların ve görüngülerin (fenomenlerin), insan biçiminde düşünülen doğaüstü varlıkların etkisi altında ortaya çıktığını söyler (örneğin mitoslarda bunu görürüz) ya da tektanrıcı dinlerde olduğu gibi, olayların ve fenomenlerin kaynağında tek ve yüce bir varlığın bulunduğunu ileri sürer. Demek ki, Tanrıbilim ya da din, genellikle, bir nedensellik kuramıdır ve bu anlayış, varlığın en derin nedenlerini, doğaüstü kişisel güçler olarak tasarlar. Metafizik aşamada ise insanbiçimciliğin ortadan kalktığı söylenebilir. Bu aşamada, doğaüstü varlıkların yerine, soyut güçler geçmiştir ve bu güçler, değişikliğe uğramaz gerçekler olarak düşünülür. Ama bu sefer, kişileştirilmiş soyutlamalar olarak görülen bu güçlerin bütün varolanların içinde bulunduğu ve bütün olaylara kaynaklık ettiği ileri sürülür. Böylece, gerçek bilgi edinmenin olanağı da ortadan kalkmış olur. Bundan ötürü, ikinci aşamanın, birinciden ancak biçim bakımından farklı olduğunu söyleyebiliriz. Üçüncü ve en yüksek aşamada, yani "pozitif" aşamada ise insanbiçimcilik tamı tamına ortadan kalktığı gibi, nedensellik düşüncesi de ortadan silinmiş ve bunun yerini "yasa" kavramı almıştır. Artık, "Niçin?" ve "Nasıl?" diye sormak söz konusu değildir. Deneyimlerimize konu olan olayların ve olguların gözlemlenmesi ve birlikte bulunmaları, art arda gelmeleri ya da benzerlikleri açısından sınıflandırılması, yani yasaların ortaya konması söz konusudur yalnızca. Comte'a göre felsefe, deneysel bilimlere ilişkin genel bir kuramdır, onların genel yöntemlerinin, ilintilerinin ve ayrıldıkları noktaların saptanması amacını güder. Comte'un bilimler sınıflaması da ünlüdür. Buna göre bilimler, soyutluk ve somutluk derecelerine

göre, belli bir sıralanma içine girerler. Soyut bilimler, yalın olguları ya da görüngüleri ele alıp işledikleri ve yasaları buldukları için, somut bilimlerin temelini oluştururlar. Somut bilimlerin incelediği konu ise bu yalın olguların ya da görüngülerin bileşiminden ortaya çıkan daha karmaşık gerçeklerdir. Bilimlerin en soyutu aritmetiktir ve ondan sonra, geometri, mekanik, kimya, biyoloji ve en sonunda da sosyoloji (toplumbilim) gelir. "Sosyoloji" sözcüğünü, Comte'un kendisi türetmiştir. Bu sınıflamada ruhbilimin yer almaması dikkati çeker. Bunun nedeni Comte'a göre yalnızca görüngeleri algılayabilmemiz ve onların bilgisini elde edebilmemizdir. Oysa ruhbilimin konusu olan algıyı algılayamaz ve gözlemleyemeyiz. Bundan ötürü ruhbilim bağımsız bir bilim dalı değildir. Bilimler sıralanmasında en üstte ve önemli yerde bulunan toplumbilim, aileyi ve toplumu inceleyen "toplumsal statik" ile toplumların gelişimini inceleyen "toplumsal dinamik"e bölünür Comte'a göre toplumları pozitif, yani gerçekçi ve bilimsel açıdan örgütlemek gerekir. Toplumda, siyasal iktidardan farklı bir manevi iktidar bulunmalıdır. Toplum, düşünce ve bilimle uğraşan düşünür ve sanatçılar ile çiftçilerin, sanayicilerin ve tüccarların oluşturduğu etkin sınıftan oluşmalıdır. Comte, "insanlık dininin" kurucusudur. Bu dinde Tanrı yoktur; tapınmanın konusu, "Büyük Varlık"tır yani "İnsanlık"tır. Comte, bu dinin kurallarını bütün ayrıntılarıyla ortaya koymuş ve ahlak anlayışını da şu özdeyişle dile getirmiştir: "Başkası için yaşamak".

J. S. Mill (1806-1873) de, bilgilerimizin duyulardan ve deneylerden geldiğini savundu; çağrışımın önemi üzerinde durdu. Özellikle doğa bilimlerinin yöntemleri üzerinde incelemeler yaptı; yöntembilim diye adlandırılan doğa bilimleri mantığını, yani tümevarım yöntemlerinin ilkelerini ve kurallarını, derli toplu ve ayrıntılı biçimde ortaya koydu. Ahlakın da tümevarıma dayandığını ve deneyden kaynaklandığını söyledi. Aramamız ve varmaya çalışmamız gereken genel mutluluğun, bireysel mutlulukla iç içe geçmiş olduğunu, bir eylemin iyiliğinin mutluluğu doğurmasından, kötülüğünün de mutsuzluğa yol açmasından belli olduğunu ileri sürdü. Politika alanında, sosyalizme yatkın oluşu ve kadın haklarını savunması, geniş bir etki yarattı.

Herbert Spencer (1820-1903), "evrimcilik" öğretisini kuran düşünürdü. Spencer'e göre bütün evren, maddenin mekanik bir biçimde yoğunlaşmasının ve gittikçe bağdaşık duruma gelerek, kademe kademe evrilmesinin ve gelişmesinin sonucudur. Evrim içinde madde, belirsiz ve tutarsız bir bağdaşıklıktan, belirli ve tutarlı bir bağdaşıklığa doğru ilerler. Döllenmiş bir yumurtanın, bir canlı organizma haline gelmesi bunun bir örneğidir. Evrim yalnızca biyoloji alanında değil, ruhbilim ve toplumbilim alanında da geçerlidir. Madde evrildikçe, çok daha büyük bir yoğunluğa ve karmaşıklığa ulaşır. Madde, canlılar, ruh ve toplum aşamaları, kesintisiz olan bu evrilmenin sonucudur.

Hegel'den sonra ve ona bir tepki olarak ortaya çıkan akımları ve düşünürleri ele alırken, yine bu çerçeve içinde yer alan Marksçılığa geçmeden önce, özgün ve ilgi çekici bir filozofa kısaca değinmemiz gerekir. Bu filozof, din konusundaki irdelemeleri sonucunda, maddeci bir felsefeyi savunan Ludwig Feuerbach'tır (1804-1872). Filozof, tanrıtanımaz bir hümanizmin kurucusudur ve felsefenin görevinin, maddesel olan doğanın bir parçası olan insanoğlunu, olduğu gibi kavramak olduğunu söyler. Feuerbach'a göre, doğayı, Tanrının yarattığı bir şey olarak görmek, kavranılır olanı, kavranılmaz olanla açıklamaktır. Böylece Hegel'i eleştiren filozof, Tanrının insanoğlunu değil, Tanrıyı ve dini, insanoğlunun yarattığını ileri sürer. Tanrı kavramı, insanoğlunun, isteklerini ve özlemlerini, farkına varmaksızın yansıtmasından, kendi düşüncesinin ürünü olan bir varlığa aktarmasından başka şey değildir. Böylece Feuerbach, dinsel "yabancılaşma" kavramını ortaya atması, evrensel, manevi bir ilkeye yani Hegel'in İde'sine karşı, somut insanın ve etkinliğinin üzerinde durması ve maddeci bir felsefe ortaya koyması açısından Marx'ı kesin olarak etkiledi ve Hegel ile Marx arasında bir bağlantı olarak önemli rol oynadı.

81. Marx ve Engels, Hegel'i nasıl eleştirdiler?

Hegel, İde'nin, kendine yabancılaşarak doğa haline geldiğini ve daha sonra insan bilincinde, yeniden kendine döndüğünü; özgürlüğe ulaştığını söylüyordu. Yani böylece insan, yabancılaş-

ma durumundan ve insanca olmayan her şeyden kurtulmuş oluyordu. Aklın egemenliğinde bulunan ve insana yaraşır düzenli bir dünyaya böylece ulaşılıyor ve bu ulaşma, bilinç olarak Hegel'in felsefesinde, toplum yaşamı olarak da Prusya devletinde gerçekleşiyordu. Dikkat edilecek olursa, Hegel felsefesi bütün büyüklüğüne ve olumlu yanlarına rağmen, sonunda, kurulu düzeni savunan bir felsefe, tutucu ve gerici bir dünya görüşü niteliği taşıyordu. Toplumun o günkü kurulu düzenini savunmanın (haklı çıkarmanın) olanaksız olduğunu gören, insanca bir yaşamın gerçekleşmiş olmadığını, ama gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri süren düşünürler, "Genç Hegelciler" denilen grubun sol kanadında toplandılar. Bunlar, Hegel felsefesini, devrimci bir görüşle eleştiriyor ve yetersizliğini ortaya koyuyorlardı. Ne var ki, bu grubun üyeleri, her şeye rağmen, Hegel felsefesinden tam anlamıyla sıyrılamıyorlardı. Bu felsefeyi, köklü bir biçimde eleştirmek, onu aşmak ve yeni bir açıklamalar bütünü ortaya koymak gerekiyordu.

Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels (1820-1895), Hegel'in düşüncesindeki aksayan yanları (yukarıda belirttik), ele alarak daha geniş ve derin eleştirilere giriştiler ve böylece, kendi felsefelerini, Hegel'den kalkarak ama ona karşıt olarak ortaya koydular.

Marx, tıpkı Hegel gibi, tarihin ve toplum yaşamının, çelişmelerle geliştiğini, yani diyalektik bir gelişim gösterdiğini kabul ediyordu. Ama Marx'a göre bu çelişmeler İde'de ortaya çıkmıyordu: İde'nin çelişmeleri değildi. Bu çelişmelerden geçerek, tarihi ortaya çıkaran şey İde değildi. Canlı ve somut insanın ve etkinliğinin soyutlanması, insandaki ve etkinliğindeki özelliklerin, maddesel olmayan bir ilkeye aktarılması, İde kavramını ortaya çıkarmıştı. İde'yi varlıktan (gerçeklikten) önceye alarak, bu İde'nin bütün varlığın ve etkinliğin kaynağı hatta kendisi olduğunu söylemek, yani maddesel olmayan varlığın, maddesel gerçeği ortaya çıkardığını ileri sürmek idealist bir görüştü. Bu görüşte, yani Hegel'in felsefesel düşüncesinde, dinsel ve mistik anlayış ağır basıyordu. Hegel, bilimsel çabalarına rağmen, dinsel düşünüşten tamamen sıyrılamamıştı. Hegel'in felsefesi, dinin soyut ve akılsal bir duruma getirilmesinden, bu doğrultuda

geliştirilmesinden başka şey değildi. Tarihsel ve toplumsal yaşamın ortaya çıkmasını ve değişimlere uğramasını sağlayan çatışmaları ve çelişmeleri, elle tutulur somut bir gerçekte, maddesel bir ilkeyle açıklamak gerekliydi. Önemli olan nokta da bu ilkenin nerede bulunduğuydu; bu ilkeyi bulup ortaya çıkarmaktı.

82. Tarih ve toplum gelişmesinin gerçek temel ilkesi nedir?

Marx, tarihi ve toplumu yaratanların, gerçek ve somut insanlar olduğunu ileri sürdü. Yani tarih ve toplum gelişmesinin temelinde, bir ilke olarak somut insanın bulunduğunu söyledi. Tarih, İde'nin ürünü değildi, belli koşullar içinde yaşayan, geçimlerini sağlamak zorunda olan insanların ürünüydü, onlar tarafından yaratılmıştı. İnsanoğlu bir doğa varlığıydı, doğa içinde yaşamını sağlamak ve bunun için de çalışmak, emek harcamak, çeşitli ürünler ortaya koymak zorundaydı. Çalışma (iş), insanı insan kılan şeydi; onun özüydü. Hegel, maddesel olmayan bir manevi ilkeyi ve düşünceyi tarihin temeline koyuyordu. Oysa tarih ve düşünce, insan etkinliğinin ürünüydü, daha sonra ortaya çıkmıştı, kaynak değil sonuçtu. Bundan ötürü, Hegel felsefesinde, temelde ve kaynakta bulunan ilkeyi (düşünceyi, bilinci), gerçek yerine, yani alta değil üste gelecek biçimde koymak, baş aşağı duran bu yapıyı (Hegel felsefesini), ayakları üzerine oturtmak gerekiyordu. Maddesel varlık alta ve temele, düşünce yani sonuç ve ürün ise, üste gelecek biçimde yerleştirilmeliydi.

İnsanoğlu bir doğa yaratığıydı, ama edilgin (pasif) bir yaratık değildi. Duyduğu gereksinimleri karşılamak ve gidermek için, çalışması (emek harcaması) gerekiyordu. Ama insanoğlu, emek aracılığı ile doğayı değişikliğe uğratırken, kendini de değişikliğe uğratıyordu, kendini de oluşturuyor ve geliştiriyordu. İnsan, doğanın bir bölümünü ondan çekip alarak işliyor, biçimlendiriyor, ona bir başka biçim kazandırıyordu. Örneğin, bir taş parçasından, bir araç yapıyordu, ama bu aracın kullanılması, onu yapan insan elinin gelişmesini etkiliyordu, eli daha gelişmiş duruma getiriyordu. İnsanın, gereksinimlerini gidermek

için giriştiği her çalışma (iş), hem doğayı, hem de kendi biyolojik, toplumsal ve zihinsel varlığını değişikliğe uğratıyordu. Çalışma, yani ekonomik etkinlik, maddesel bir etkinlikti ve tarihin, toplumun, insanın gelişmesinin ve ilerlemesinin temeliydi.

83. Marx'a göre, daha önceki maddeci ve idealist felsefelerin eksik yanları ve yanılgıları nelerdi?

Marx'a göre, kendinden önceki bütün maddeci felsefelerin yanılgısı, insanoğlunu, doğanın edilgin (pasif) bir ürünü, sonucu, yansısı olarak görmeleridir. Bu tür maddecilik, insanın etkin (aktif) bir varlık olduğunu, doğayı ve kendini değişikliğe uğrattığını fark edememişti. İnsan ile doğa ve çalışma (ürün) ile insan arasındaki karşılıklı diyalektik etkiyi kavrayamamıştı. Doğayı ve insanoğlunu birbirinden ayırmış, doğanın, insanoğlu üzerinde etkili olduğunu, ama insanın doğa karşısında edilgin kaldığını sanmıştı. Buna karşılık idealizm, insanın etkin yanını ele almış, bu yan üzerinde durmuş ve bu yanın önemini belirtmişti. Ama idealizm, bu etkin yanı, yalnızca, bilincin ya da insan düşüncesinin bir etkinliği olarak görüyordu. İnsanoğlunun, somut, gerçek ve maddesel etkinliğini göremiyor, bu etkinlik üzerinde durmuyordu. İnsanoğlunun bu maddesel ve duyusal etkinliği, idealizmin gözünde tiksindirici bir şeydi. Marx, kendi felsefesel görüşünün temelini ve daha önceki felsefelere yönelttiği eleştirinin özünü şöyle açıklar:

"Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere geçmişteki maddeci anlayışların temel kusuru; nesneyi, gerçekliği, duyusal dünyayı, kaba nesnellik ya da duyusal sezgi (algı) olarak ele almaları, somut insan etkinliği olarak, pratik olarak görmemeleridir, yani, nesnel açıdan ele almamalarıdır. Bundan ötürü, etkin (aktif) yan, maddeciliğe karşıt olarak, idealizm tarafından, soyut olarak ele alınmış ve işlenmiştir. Ama idealizm, gerçek ve duyusal etkinliği görememiştir".[52] Bu açıklama, Marx'ın kendi maddeci görüşünü nasıl anladığını apaçık belirtmesi bakımından çok önemlidir. Demek ki Marx, soyut oldukları için, hem idealizmi,

52 K. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler I*, Die Frühschriften, s. 339, Kröner.

hem de kendinden önceki maddeciliği, yani diyalektik olmayan maddeciliği reddetmektedir. Öyleyse kendi maddeciliği, eleştirdiği bu iki anlayışın doğru yanlarını içinde taşıyarak ve her ikisinin de ötesine geçerek yeni bir senteze yönelen bir maddecilik, yani diyalektik bir maddecilik ya da maddeci bir diyalektik olmalıdır. Böylece Marx, klasik felsefeyi reddeder. "Metafizik" diye nitelendirdiği bu iki görüşün (mekanik maddecilik ve idealizm) de, Marksçılık içinde yeri yoktur. Bundan ötürü, Marksçılığın, klasik anlamda bir "felsefe" olmadığını söylemek gerekir.[53] Marx'a göre felsefeler soyut düşüncelerle yetinip, insan ve toplum sorunlarını bunlarla çözmeye çalışmışlardır. Yaptıkları açıklamalar, gerçeğin yalnızca bir yanını alıp, onu, gerçeğin tümüne yaymaktan başka şey değildir. Felsefeler, mutlağı ve değişmeyen doğruları ararken, değişeni, dinamik olanı, somut varlığı görememişlerdir. Yani varlığı, bütün yanları içinde, çelişkileri ve değişmeleriyle, kısacası tam anlamıyla diyalektik bir gözle görememişlerdir. İdealizmde olduğu gibi, her şeyi, maddesel olmayan etkin bir ilkeyle açıklamaya çalışmışlar ya da eski maddecilikte olduğu gibi, etkinliği ve dinamizmi göremeyerek mekanik bir görüşe saplanmışlardır. Buna karşılık Marx ve Engels'in düşüncesi, tarihin ve toplumun temelinde, insanoğlunun etkinliğini yani "praksis"ini görerek, eski felsefelerin soyut ve yetersiz anlayışını aşmaya yönelmiştir.

84. Marksçılık bakımından "yabancılaşma" nedir?

Hegel, İde'nin, kendinden uzaklaşarak, kendi dışına çıkıp özüne aykırılaşarak yabancılaştığını söylemişti. Bu yabancılaşma kavramı, Marx tarafından da ele alındı. Ama Marx, İde'yi reddettiği ve insanoğlunun maddesel etkinliğini temel olarak aldığı için, yabancılaşmayı da bu maddesel temel içinde aradı. Marx'a göre insanoğlu, doğayla ilişkisinde, gereksinimlerini karşılamak için, birtakım ürünler ortaya koyar. Bu ürünler, yeni gereksinim-

53 Bu konu için bkz. Marx-Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 27-51, çev. S. Hilav, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1968; H. Lefevbre, *Marx'ın Sosyolojisi*, Bölüm I-II, çev. S. Hilav, Sorun Yayınları İstanbul, 1996.

lerin doğmasına yol açar, bu yeni gereksinimlerin yeniden giderilmesi gerekir ve bu sonsuz olarak sürer gider. Böylece, tarihsel gelişme, uygarlık ve toplum yaşamı dediğimiz şey ortaya çıkar. Ama insan bu ürünleri ortaya koyarken, bu ürünlerin içinde, kendini de kaybetmektedir. Bu ürünler, insanın yarattığı şeyler olduğu halde, insana karşıt, yabancı ve ezici gerçekler haline gelmektedir. Örneğin insan, ekonomik etkinlikte bulunarak zenginlikler yaratır, ama bu zenginlikler, para olarak onun karşısına dikilir, onu boyunduruğuna alır; parayı yaratan insan, paranın oyuncağı haline gelir. Bu, ekonomik yabancılaşmadır ve bütün öteki yabancılaşma biçimlerinin temelidir. İnsanın yarattığı ekonomik nesneler, böylece yabancılaşarak, kendi başına buyruk bir dünya kurarlar; bu dünyanın yasaları vardır ve biz bunları, ekonomik yasalar olarak tanırız (klasik politik ekonomi bilimi, bu yasaları inceler), insandan apayrı, yabancı ve nesnel gerçekler olarak görürüz. Oysa bu yasaların altında, insanoğlunun kendi yaratma gücü ve insanlar arası ilişkiler vardır. Ama yabancılaşma sonunda, bu insanlar arası ilişkiler gözden kaybolmuş, onların yerini, nesnel ve bağımsız varlıklar gibi görünen ekonomik ürünler arasındaki ilişkiler, yani ekonomik yasalar almıştır.

Tarih boyunca, yabancılaşma sürecinden ötürü, insanın yarattığı dünya (ekonomik ve manevi dünya), durmadan zenginleştiği halde insanın kendisinin, genellikle, hem maddesel, hem manevi bakımdan yoksullaştığını görüyoruz. Ama bu yabancılaşma aynı zamanda, kendisinin sona ermesini, yani yabancılaşmanın aşılması ve ortadan kaldırılması olanağını da birlikte getirmektedir. Başka bir deyişle, ancak yabancılaşmanın dayanılamayacak duruma gelmesi, yabancılaşmanın tanınıp bilinmesini, bilincine ulaşılmasını, ortadan kaldırılmasının yol ve yöntemini sağlar. Nitekim Marksçı düşünce ve yöntem, yabancılaşma olgusunu ve bu olgunun bilincini apaçık bir biçimde ortaya koyduğu gibi, yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasını sağlayacak devrimci yol ve yöntemi de belirlemekte ve açıklamaktadır. Marksçılığa göre, sosyalist üretime geçildikten sonra, ekonomik yasaların insana değil de insanın ekonomik yasalara egemen olması sağlandığı zaman, yabancılaşma ortadan kalkacaktır. Böylece insanoğlu, yabancılaşmayı aşarak, varlığını bütün genişliği

ve derinliği ile geliştirip gerçekleştirecek, bütün maddesel ve manevi güçlerine ve bu güçlerin ürünlerine yeniden sahip olacaktır. Bireyin özellikle sınıflı toplumlarda görülen kısıtlı, eksik, sakat ve kalp yaşamının yerini, bütün yeteneklerini geliştirmiş, toplum yaşamına egemen olmuş özgür insanın yaşamı alacaktır. Marksçı düşüncede buna "bütünsel insan"a varmak denir. Marx, gençlik yapıtlarında, tarihsel gelişmenin amacını, "bütünsel insana" ulaşma olarak gördüğünü açıklamıştı. Yabancılaşma ve yabancılaşmanın aşılması düşüncesi, Marksçılığın bir hümanizm olmasını sağlayan düşüncedir. Bu kavram, köklerini ekonominin ve tarihin saptanmasından alarak, ahlaksal bir görüşe yönelir. İnsan yaşamının, yetkin ve mutlu bir duruma gelmesinin koşullarını ve bu koşulların gerçekleştirilmesi için girişilmesi gereken eylemi ve etkinliği açıklar. Dikkat edilecek olursa, Marksçı hümanizm, soyut bir "insan sevgisi" planında kalmamakta, bilimsel ve eylemsel bir temele oturmaktadır.

Ekonomi ürünlerindeki yabancılaşma gibi, din ve felsefe alanlarında da insanın gerçek varlığının, soyut fikirlerde yabancılaşmaya uğradığını görüyoruz. Marksçı düşünceye göre din, insana özgü yaratıcılığın, Tanrıda görülmesi, ona aktarılmasıdır. Yaratıcı varlık insanoğlu olduğu halde, Tanrının insanoğlunu yarattığı düşünülmektedir. Böylece insanın özellikleri, onun dışındaki bağımsız bir varlıkta bulunuyor gibi görünmektedir. Bu varlık da, öncesiz sonrasız, her şeye gücü yeten ve evrenin dışında bulunan bir yaratıcı olarak düşünülmektedir. Tıpkı bunun gibi filozoflar da insanın ve etkinliğinin özelliklerini ele alarak, soyutlamakta, genelleştirmekte ve bağımsız varlıklar haline sokmakta, bütün evreni ve insanın yaşamını bu soyut varlıklarla açıklamaktadır. Nitekim filozoflar, insanın bilincini ve taşıdığı özellikleri soyutlayarak, tanrısal bir bilinç ya da düşünce kavramına varırlar. Oysa bilinç, insanın bilincidir, onun bir özelliğidir. Bu özellik, insanın dışında ve bağımsız bir varlık gibi düşünülemez. Ne var ki filozoflar, soyutladıkları ve bağımsız bir varlık yaptıkları bilincin, insanın ve evrenin yaratıcısı, kaynağı olduğunu ileri sürerler. İdealist felsefelerin, bütün evrenin ve varlıkların temelinde gördükleri ve bilinç, düşünce ya da ruh dedikleri şey, işte bu biçimde soyutlanarak ortaya konmuş

hayali bir kavramdır, yani bir yabancılaşmadır. Marx'ın kendinden önceki felsefelere yönelttiği eleştirinin ağırlık noktası ve yönteminin temeli işte buradadır. Marx, somut ve canlı gerçeği, bütün çatışmaları, çelişmeleri, değişmeleri içinde kavramak amacı güden bir yöntem benimsemiş ve uygulamıştır. Bu yöntem, "maddeci diyalektik yöntem" ya da "diyalektik maddecilik" diye adlandırılabilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Marx, eski felsefelerin yerine, "klasik anlamda yeni bir felsefe" koymuş değildir; yukarıda açıkladığımız temel eleştirilerden kaynaklanan bilimsel bir inceleme yöntemi ve belli bir takım temel kavramlar getirmiştir.

85. Maddeci diyalektik, evreni nasıl görür?

Maddeci diyalektik açısından evren, hareket halinde maddedir. Bu madde, çatışma ve çelişmelerden geçerek, bütün varolanları ortaya çıkarır. Maddesel varlıklar (cisimler), canlılar, insan ve toplum bu sürecin ürünleridir. Ama evrendeki değişmeler, yer değiştirmeye indirgenemez yalnızca, yani bunlar mekanik değişmeler değildir. On sekizinci yüzyıl Fransız mekanist maddecileri, bütün gelişmeyi ve oluşu, yer değiştirmeyle, yani mekanik hareketle açıklayacaklarını sanıyorlardı. Maddenin, kendi kendine, yani kendi içinden bir değişikliğe uğrayarak, dinamik bir biçimde, çeşitli ve farklı varlıkları ortaya koyabileceğini kavrayamıyorlardı. Oysa maddeci diyalektik, mekanik hareketin yetersiz olduğunu ve değişmenin, maddedeki dinamiklikten gelen ani dönüşümler, sıçramalar, nitel farklılıkların ortaya çıkması olarak görülmesi gerektiğini ve ancak böyle açıklanabileceğini ileri sürer. Böylece, maddenin dinamik gelişmesinde, birbirinden nitelik olarak farklı alanlar ve yapılar ortaya çıkar. Örneğin, organik varlık alanı, inorganik varlık alanına oranla nitel bir farklılık gösterir. Organik alanda, inorganik alandakinden bambaşka yasalar geçerlidir. (Oysa, mekanist maddeciler, nitel fark kabul etmedikleri için, organik alanın yani biyolojinin yasalarının, inorganik alanın yasalarıyla, örneğin fiziğin ya da kimyanın yasalarıyla açıklanabileceğini ileri sürerler.) Bundan

ötürü, nitel bakımdan farklı olan her varlık alanının yasalarını ayrıca ele alarak ve özgül, yani yalnızca kendilerine özgün yanlarını göz önünde tutarak incelememiz gerekir. Demek ki, inorganik alanın yasaları ile, organik alanın yasalarını açıklayamayız. Nitekim aynı şeyi, organik alanın (biyolojinin) üzerinde yer alan tarih, toplum ve kültür için de söyleyebiliriz. Tarih, toplum ve kültür alanının da kendine özgü yasaları vardır; bunlar biyoloji yasalarıyla açıklanamaz. Diyalektik gelişme, maddenin, sıçramalar ve niteliksel dönüşümler yoluyla, yeni varlık alanları (kademeleri) ortaya koyacak biçimde sürekli olarak ilerlemesidir. Varlık sürekli bir değişmedir; her şey değişir. Ancak, en genel diyalektik yasaların (karşılıklı etkileşme, çelişme, yeni nitelikler doğuracak biçimde daha üst bir düzeye yükselme) değişmeden kaldığı söylenebilir. Bunlar hem varlığın, hem de insan düşüncesinin en genel yasalarıdır. Çünkü düşünme (bilinç), gerçek (maddesel) hareketin (değişmenin), insan beynine devşirilmesi, aktarılmasıdır. Ama diyalektiğin yasalarının "değişmezliği", gerçeğin "değişirliği"ne oranla sözü edilebilecek bir "değişmezlik"tir; yani, "mutlak" bir değişmezlik değil "göreli" bir değişmezliktir. Bilimlerin gelişimi, diyalektik ilkelerin kavranışında ve dile getirilişinde değişikliklerin, evrilmelerin ortaya çıkmasına yol açar ve kesinlikle yol açacaktır. Aslında, değişmeyen yalnızca değişmedir.

86. Maddeci diyalektik yöntemin özellikleri nelerdir?

Marksçı düşünceye göre, varolanların hepsi, birbiri üzerinde etkide bulunur. Her şey birbiriyle ilinti halindedir ve birbirini etkiler. Bundan ötürü, maddeci diyalektik yöntem, herhangi bir nesneyi, tek başına ve soyutlayarak değil, öteki varolanlarla ilişkisi içinde ve bir bütünün parçası olarak ele alır. Buna diyalektik yöntemin "bütünsellik ilkesi" denir. Oysa, daha önceki felsefelerin çoğunda, ortak yöntem olarak benimsenmiş olan metafizik görüş, incelediği nesneyi, bütünden sıyırarak, tek başına ele alıyor ve hiçbir değişikliğe uğramıyormuş gibi inceliyordu. Bu bakımdan metafizik yöntem, diyalektik yöntemin, tam karşıtıdır.

Yine Marksçı düşünceye göre, varolan her şey, bir durumdan, bir başka duruma geçer; sürekli olarak değişir. Buna da, diyalektiğin "değişme ilkesi" denir.

Ayrıca, nicelik değişimlerinin, belli bir birikime ve yoğunluğa ulaştıktan sonra, bir nitelik değişikliği yarattığını (suyun yüz dereceye kadar kaynatılınca, buhara dönüşmesi gibi) görüyoruz. Bu da, diyalektik yöntemin, "nicel değişmelerin, nitel değişmelere dönüşmesi ilkesi"dir.

Değişme her zaman, karşıtlıkların çatışmasından doğar. Karşıtlıklar, birbirinin dışında değildir, birarada ve birlik oluşturacak biçimde bulunurlar. Bütün değişmelerin temelinde, bu karşıtlıkların "biraradalığı", yani "ayrılmazlığı" ve çelişme vardır. Çelişme olmasaydı, varolan her şey, nasılsa öyle kalırdı. Oysa herhangi bir varlıkta (varolanda), onu, hem kendisi, hem de kendisinden başka bir şey olmaya yönelten (zorlayan) ters kuvvetler vardır. Bu çelişen kuvvetler, varolanın ve genellikle varlığın sürekli olarak değişmesine yol açar. Yani varlık, dışarıdan bir gücün etkisiyle değil, içindeki çelişmenin harekete getirmesiyle değişikliğe uğrar. Buna da diyalektiğin "çelişme ilkesi" denir.

Varolan herhangi bir şey, kendi olumsuzlanmasını (bir başka şey olmasına yol açan gücü) içinde taşır. Ama bu olumsuzlanma da yeniden olumsuzlanarak, başlangıçta varolan şeyi, daha yüksek bir düzeyde ve gelişmiş bir biçimde ortaya çıkarır. Bundan ötürü, çelişme yoluyla gerçekleşen diyalektik değişme, karşıtların, sürekli olarak birbirine dönüşmesi, yani yeni bir varlığın ortaya çıkmaması demek değildir. Yani diyalektiğe göre, değişme sürekli olarak başladığı noktaya dönen bir çember çizmemekte, sarmal bir biçimde (bir helezon gibi) genişleyerek yükselmekte ve ilerlemektedir.

Örneğin, toprağa atılan tohum, hem tohum olarak kalmak, hem de bir bitki haline gelmek (kendinden başka bir şeye dönüşmek) eğilimlerini, ayni çatışan (çelişen) güçleri içinde taşır. Tohum, olumsuzlanarak bitki durumuna gelir. Ama bitki de gelişir ve ürününü vererek kendini ortadan kaldırır, yani kendini olumsuzlar. Bitkinin bir başak verdiğini kabul edersek, bu başak bitkinin, yani tohumun olumsuzlanması olan bitkinin yeniden olumsuzlanmaya uğraması demektir. Ama başak, kendinden

önceki iki kademeyi (tohum ve bitkiyi), mutlak olarak (artık bir daha ortaya çıkmayacakları bir biçimde) ortadan kaldırmamıştır. Başak (meyve), hem tohumu, hem de yeni bitkileri içinde taşımaktadır. Demek ki, "olumsuzlamanın olumsuzlanması" bir gelişmeyi, ilerlemeyi ve zenginleşmeyi ortaya koymakta, gerçekleştirmektedir. Marksçı düşüncede çok önemli bir yeri olan bu kavram "aşma" ya da "aşım" diye adlandırılır.

"Aşma", varlığın, çelişme ve olumsuzlanmalardan geçerek ve yeni gerçekler yaratarak diyalektik bir biçimde ilerleyişidir. Şimdi, toplum alanından bir örnek alalım: Toplumların en ilkel biçimlerinde, mülkiyetin ortaklaşa (müşterek) olduğunu görüyoruz. Tarih boyunca bu ortaklaşa mülkiyet, genellikle, özel mülkiyete doğru bir gelişim göstermiş ve özel mülkiyete dönüşmüştür. Ama ortaya çıkan bu özel mülkiyet (örneğin, kapitalizmde görüldüğü gibi), kendi olumsuzlanmasını da içinde taşımıştır, yani kendi karşıtını, çelişenini ortaya çıkarmıştır. Bu mülkiyet, aslında, topluca çalışan işçi sınıfının (emekçilerin) yarattığı bir varlık olduğu halde, bu mülkiyetin kendisi, toplumsallık, yani ortaklaşalık özelliği taşımaktadır. Bu mülkiyeti yaratan güç (işçi sınıfı ve emekçiler), aynı mülkiyetin (özel mülkiyetin) kendinden başka bir şeye, kendi tersine dönüşmesi için belli bir etki (basınç) yapmaktadır. Marx'a göre bu çelişmenin "aşılması" gereklidir ve de zorunludur, yani işçi sınıfının, özel olarak değil de, topluca çalışarak ortaya koyduğu (yarattığı) ürünün mülkiyet biçimi de toplumsal yani kollektif (ortaklaşa) olmak zorundadır. Bu çelişmenin aşılması için, mülkiyet biçiminin (özel mülkiyetin), çalışma biçimine denk düşecek duruma dönüşmesi (kamusal, toplumsal ya da ortaklaşacı mülkiyete dönüşmesi) gerekmektedir. Ama bu üçüncü aşamada ortaya çıkacak olan mülkiyet, ilkel toplumlarda gördüğümüz, ortaklaşa mülkiyete benzemeyecektir. Bu yeni mülkiyet biçimi, özel mülkiyetin insan için taşıdığı yararlı bütün yanları da kapsayan, ama aynı zamanda "sosyalist" (kamusal, toplumsal) bir karakter taşıyan bir mülkiyet olacaktır. (Marx'ın ve bilimsel sosyalizmin mülkiyet anlayışının, eldeki zenginlikleri paylaşmak ve insanları bireysel mülkiyetten de yoksun kılmak amacını güttüğünü ileri sürenlerin, nasıl yanıldıkları, burada açıkça görülüyor.) Demek ki, açıklamaya

çalıştığımız bu gelişmede, ilkel ortaklaşa mülkiyet (tez-olumlama), kapitalist özel mülkiyet (antitez-olumsuzlama) ve sosyalist mülkiyet (sentez-olumsuzlamanın olumsuzlanması) biçiminde, diyalektik bir ilerleme görüyoruz. Marksçı diyalektiğe göre doğa, tarih, toplum ve kültür alanındaki bütün gelişmeler, bu çatışmalardan, çelişmelerden ve aşamalardan geçerek ilerler. Tarihin ve toplumun diyalektik açıdan incelenmesi, temel ilkelerinin ve belirlenmelerinin ortaya konması, Marksçılığın özel ama en temel felsefesel-bilimsel alanını oluşturur ve bu alana ilişkin açıklamaların bütününe, "tarihsel maddecilik kuramı" adı verilir. Tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihi olarak gören, üretim tarzlarını ve onların bütün üstyapıyı (insanın dünyasını ve kültürü) nasıl oluşturduğunu açıklayan, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkiyi (çatışmalarını ve daha sonra uygunluk durumuna girmelerini) çözümleyerek, devrimlerin tarihte oynadıkları rolü göz önüne seren, üretim tarzları ve bunlar üzerinde temellenen toplumsal oluşumları (kölecilik, feodalite, kapitalizm gibi) ayrıntılı bir biçimde çözümlemeden (analizden) geçiren, ideoloji, sanat, toplumsal psikoloji gibi olguların toplumbilimsel açıklanmasının temellerini atan tarihsel maddeciliğin, bir bakıma tarih "felsefesi" sayılsa da bilimsel yanının daha ağır basması dolayısıyla, kitabımızın çerçevesi içinde değil, bir başka yerde ve bağımsız olarak ele alınması gerektiğini düşündüğümüz için üzerinde durmayacağız. Okur, dilimizde bu konuya ilişkin yeterince yapıt bulabilir.[54]

87. "Kuram, pratikten ayrılmaz" ne demektir ve "bilgi" nedir?

Marx, insan düşüncesinin, doğruluğa (hakikate) ulaşıp ulaşamayacağı sorunu, soyut olarak değil, insan etkinliği yani pratiği (praksisi) göz önüne alınarak çözülebilir, der. Yani bir bilginin

54 Bk. G. Politzer, *Sosyalist Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Enver Aytekin, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997; H. Lefebvre, *Sosyalist Dünya Görüşü*, çev. E. Aydınlık, Hür Yayınevi; Kusinen, *Tarihi Materyalizm*, çev. K. Sel, Sosyal Yayınlar; V. Kelle - M. Kovalson, *Tarihsel Maddecilik*, çev. D. Ufuk, Öncü Kitabevi; vb.

doğru olup olmadığını anlamamız için, onu pratikte sınamamız gerekir. Pratik, doğru ile yanlışı, sağlam bilgi ile yanılgıyı birbirinden ayıran ölçüttür. Bilgilerin değeri (geçerliği) pratik etkinlik ile olan ilişkilerinde kendini gösterir. Pratik doğrulanmaya dayanmayan ileri sürüşlerin değeri yoktur. Pratikten ayrı düşmüş kuram; kötü konulmuş ve çözülmesi olanaksız sorunlar, sırlar ve mistisizm içinde kaybolup gider. Filozofları yüzyıllarca uğraştıran doğru bilgi sorununa, Marx'ın nasıl yaklaştığı görülüyor. Marksçı düşünce, bilgi sorununda praksisi bir temel olarak ele aldığı için, bu kavram üzerinde durmamız gerekiyor:

Praksis, doğa, toplum ve bilim alanında, insanoğlunun gösterdiği nesnel etkinlik ve yaratıcılıktır. Doğa ve bilim alanında teknik ve deneydir; toplum alanında sınıf mücadelesi ve politik eylemdir. Demek ki doğru dediğimiz şey, bu praksisin doğruladığı (doğru olduğunu gösterdiği) şeydir. Bilim alanında, gözlem, deney ve uygulama praksisi ile sınanan, onların süzgecinden geçirilen, denetlenerek ve doğrulanarak ortaya koan şeydir. Toplum yaşamında da sınıf mücadeleleri praksisinin doğruladığı, ileriye açılan gerçek toplumsal hareketin yönüne uygun düşen bilgi, doğru ve sağlam bilgidir. Bundan ötürü, doğa alanında olduğu gibi, toplum alanında da sağlam bilgilerimiz, gerçek üzerinde etki yapma, onu değişikliğe uğratma olanağı verir bize. Toplumu değişikliğe uğratmak istiyorsak ve bunun için devrimci eleme girişmişsek, görüşlerimizin, bu toplumdaki praksis ile doğrulanması gereklidir. Öte yandan, bu praksisi göz önünde tutarak, görüşlerimizi ve açıklamalarımızı, sürekli olarak düzeltmek ve değiştirmek zorundayız. Bundan ötürü, genel açıklamaların, yani kuramın, pratikten (praksisten) uzaklaşmaması, onu adım adım izlemesi, kendisini, bu praksisle her an sınaması, düzeltmesi ve geliştirmesi zorunludur. Böylece elde edilen bilgiler (ister doğaya ister topluma ilişkin olsun) bize, dış gerçeği değişikliğe uğratma olanağı verir. Bütün bu açıklamalar Marx'ın, bilginin bir "güç" olduğu görüşünü benimsediğini açıkça gösteriyor. Marx, doğa ve toplum yasaları konusundaki bilgimizin, bu yasaları yönetme olanağını da birlikte getirerek insanı özgürlüğe yönelttiğini, özgürlüğü gerçekleştirme olanağını yarattığını da söylemek istiyor. "Filozoflar şimdiye kadar,

dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamakla yetindiler, oysa önemli olan, dünyayı değişikliğe uğratmaktır"[55] sözünün gerçek anlamı burada aranmalıdır.

Kuram ile pratiğin ayrılmazlığı görüşünün bir başka yanı da diyalektik yöntemin, araştırma ve incelemelerde, belli bir biçimde kullanılmasının önemini ortaya koymasıdır. Diyalektik yöntem, varlığın değişmesinin genel yasalarını vermektedir bize. Bu yasalar, herhangi bir araştırma konusuna uygulandığı zaman, yani diyalektik yöntemle bir konuyu incelediğimiz zaman, konunun kendisindeki belirlenimleri, kendine özgü yanları bulup çıkarmamız gereklidir.

Yalnızca diyalektik yasaları göz önünde tutup inceleme konusunu somut olarak yani kendi belirlenimleri ve özellikleri açısından ele almayacak olursak, canlı ve etkili bir kuram yerine, soyut bir şemaya takılmış; gerçeği, yönteme ve kurama zorla uydurmuş oluruz. Bir toplumu incelemek istediğimiz zaman, o toplumun üretim güçlerini, üretim tarzını, sınıf mücadelelerini, tarihsel etkileri, üstyapının niteliklerini, toplumsal psikolojiyi, düşünce dünyasını, sınıfların ve zümrelerin oluşumunu bu oluşumun hangi aşamaya gelmiş olduğunu somut bir biçimde, yani kendine özgü yanlarını bulup çıkararak araştırmamız gerekir. Yöntemimizi ve kuramımızı, incelediğimiz toplumun pratiği (praksisi) ile sürekli olarak sınamamız; doğruluğunu, toplum yaşamındaki pratik ile göstermemiz gerekir. Bundan ötürü, yöntemin ve kuramın, bir başka araştırma alanında (örneğin, tarihsel ve ekonomik koşulları farklı bir toplumda) ortaya koymuş olduğu ve yalnızca o toplum için geçerli (doğru) olan sonuçlar, bizim kendi doğrularımızı bulmamızı sağlamaz. Yöntem, incelenen konuya bilimsel olarak, yani konunun somut varlığı ve özellikleri göz önünde tutularak, sürekli olarak sınanarak uygulandıktan sonradır ki bu konuya ilişkin sağlam bilgiler edinmiş ve etkili bir devrimci eylemin düşünce zeminini belirlemiş oluruz. Bundan ötürü, "Marksçılık bir dogma değil, eylemin yol göstericisidir" denmiştir.

55 Karl Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, XI. Die Frühschriften, s. 339, Kröner.

88. Nietzsche, James, Vaihinger, Bergson ve Croce ne gibi felsefesel görüşleri savundular?

Schopenhauer'ın etkisinde kalan Alman düşünürü Friedrich Nietzsche (1844-1900), Marksçılığın ve varoluşçuluğun yanısıra, çağdaş düşünce ve edebiyat üzerinde de tek başına, büyük etki gösterdi. Nietzsche, felsefesine çıkış noktası olarak, Schopenhauer'ın "varolma" ya da "yaşama isteği"ni aldı. Ama Nietzsche'ye göre, bütün varlığın temelinde, varolmaya değil de "daha güçlü ve kudretli olmaya yönelik bir istek ve istenç (irade)" vardır. İnsanoğlu, yalnızca kendini korumak ve yaşamak istemez, asıl istediği, daha güçlü, daha kudretli olmaktır. Mutluluk, hazda (tat almada) değil, kudretli olmakta ve bu kudreti, yaratıcı bir biçimde uygulamaktadır. Böyle bir mutluluğa varmak *ise sert bir disiplini gerektirir.* Çünkü hayvansal itkilere, basit hazlara kapıldığımız sürece, gerçek ve üstün kudretten yoksun kalırız. İtkilerini ve eğilimlerini yücelten insan, hayvanın içinde bulunduğu durumdan sıyrılır, yükselir ve gerçek insan varlığına ulaşır. Bu türden ideal insan, geçmişte de zaman zaman ortaya çıkmıştır. Nietzsche, bu ideal insana, "insanüstü" der ve onu, insanlığın amacı olarak görür. Hıristiyanlığın acıma ve hemcinsini sevmeye dayanan ahlak anlayışını sert ve köklü bir biçimde eleştirir. Hıristiyanlığın ve genellikle idealizmin ahlak anlayışının, bir sahtekarlık ve yanıltma olduğunu söyler. Acıma ve sevgi ahlakını, güçlü insanı yolundan çeviren, onu, güçsüz insanlar derecesine indiren ve küçülten bir tuzak, zayıfların ve köle ruhluların iki yüzlülüğü olarak görür. İnsan doğasına yaraşan, güçlü, korkusuz, acımasız olmaktır, yaratıcılığa ve ileriye yönelmektir. Nietzsche, bütün manevi değerlerin yeniden ele alınıp eleştirilmesi ve değiştirilerek yerine yenilerinin konulması gerektiğini ileri sürer. İnsanoğluna, iyinin ve kötünün ne olduğunu açıklayacak ve kabul ettirecek üstün otoriteler yoktur artık. Tanrı ölmüştür ve insanoğlu yapayalnızdır. Yaşamının anlamını, bağlanacağı değerleri, özgürlük içinde yeni baştan yaratmak zorundadır.

"Pragmacılık"ın en önemli temsilcisi Amerikalı William James (1842-1910), doğruluğun, yararlı olanda, etkinlik taşıyan-

da, işe yararlıkta aranması gerektiğini ileri sürdü. Filozofa göre, bir kuramın ya da yasanın doğru olduğunu gösteren şey, bu kuram ya da yasadan yola çıkarak pratik uygulamalar yapılması ve sonuçlar elde edilmesidir. Evrenin ve insanlığın kökenlerini ve ereklerini bilemeyiz. Bundan ötürü geleneksel anlamda metafizik, yapılamaz. Ahlaksal yaşamımıza bir yön verebilen ve yararlı olan bir metafizik anlam taşıyabilir ancak. Mantıksal doğruları ve ahlaksal değerleri yarar açısından ele alan pragmacılığın öteki iki temsilcisi, C. S. Peirce (1839-1914) ve F. C. S. Schiller'dir (1864-1937). Bir düşüncenin değerini ya da doğruluğunu, "iş görmesinde" arayan ve "araççılık" *(instrumentalism)* felsefesinin kurucusu olan John Dewey (1859-1952) de bu çığır içinde yer alır.

Kant'ın ve Nietzsche'nin etkisinde kalan Alman filozofu Hans Vaihinger (1852-1933), insan düşüncesinin temel özelliğinin, çevreye uyma ve yaşam için yarar sağlama olduğunu ileri sürdü. Vaihinger'e göre düşünce, gerçeği kavrayarak değil, bir takım "yapıntı"lar (*fiction*'lar) ortaya koyarak yararlı olur. Bundan ötürü, gerçeği, olduğu gibi değil "sanki öyleymiş gibi" kavrarız. Vaihinger'in bu görüşleri, "yapıntıcılık" *(Fiktionalismus)*; "mış gibi" ya da "sanki" *(als ob)* felsefesi diye bilinir. Örneğin fizikte, enerjinin belli biçimlerinin iletimini daha kolayca kavrayabilmek için, elektrik akımı "varmış gibi" düşünürüz, böyle bir kavram kurarız. Hukuk yasaları, bir şirketi, "kişiymiş gibi" ele alır. Ahlak ve dinde, belli davranış kuralları ve buyruklar; bir Tanrı, ötedünya ve cezalandırma "varmış gibi" ortaya konmuştur. Vaihinger'e göre insanoğlu, bu "mış gibi"lerle ya da "sanki"lerle, dünyayı, kavranabilir bir şey, içinde yadırgamadan yaşayabileceği bir çevre durumuna getirir.

Fransız filozofu Henri Bergson'un (1859-1941) üzerinde durduğu temel sorun ise insan ruhunun ve özgürlüğünün, maddesel dünya ile olan ilişkisidir. Bergson'un felsefe yöntemi "sezgi"dir. Filozofa göre varlığın gerçek özünü, zeka ve kavramlarla değil, sezgiyle kavrarız. Sezgi, doğrudan doğruya bilgi sağlar. Bergson, bilincin yaşadığı zaman ile dış zamanı birbirinden ayırır. Birincisini "süre" diye adlandırır. Süre, kesintisiz bir yaratıştır ve tıpkı bilinç gibi, yaşam da süredir, kesintisiz yaratış ve özgür-

lüktür. Tüm varlığın temelinde bir "yaşama atılımı" vardır. Bu kavram ve "bellek", felsefesinde büyük önem taşır. Her bilinç, bellektir, yani geçmişin, şimdide saklanması ve biriktirilmesidir. Yaşama atılımı açısından ahlak alanında, toplumun bireylere kabul ettirdiği kapalı bir kurallar bütününün ve bunun yanısıra, kahramanların ve büyük insanların temsil ettiği bir "açık" ahlakın bulunduğunu görüyoruz. Bergson bu ikiliği, dinde de dogmaların ve kuralların dile getirdiği yan ile ermişlerin temsil ettiği dinamik ve yaratıcı yan arasında bulur. Maddeciliğe ve mekanizme karşı çıkan Bergson, yüzyılımızın düşünce ve edebiyat yaşamında derin izler bıraktı.

İtalyan filozofu Benedetto Croce (1866-1952), G. B. Vico ve Hegel'in etkisinde kaldı. Daha çok, edebiyat eleştirisi ve estetik alanında etki göstermiş olan Croce, somut felsefe ile tarihin özdeş olduğunu söyler. Soyut felsefenin görevi ise tarihin içindeki (tarihe içkin olan) yöntembilimi bulmak ve dile getirmektir. Croce için, tarihin somut içeriği büyük önem taşır ve araştırmalarının konusunu oluşturur. Filozofa göre, somut (olmuş olan ve olmakta olan) tarih ile "verilmiş"i yorumlayan tarih, aynı Tin'in (Zihnin) ortaya koyduğu gerçeklerdir ve Tin bu gerçeklerde dile gelir. Bir tüm olarak ve bölünmez biçimde varolan ve etkinlik gösteren Tin, yalnız insanoğlunun tarihinde değil, deneyimin son sınırlarına kadar her yönde kendini gösterir. Bölünmez olmasına rağmen, Tin'de dört "derece" (düzey) ayırt edebiliriz. Bunlar, estetik, mantık, ekonomi ve ahlak kuramlarının konusunu (içeriğini) oluşturur. Croce'ye göre, tam anlamıyla "mutlak" denebilecek biricik gerçeklik, başlangıcı ve sonu olmayan, kendi kendini doğuran ve açıklayan tarihtir. Tarihin rolünün, özgürlüğün tarihi olmak olduğunu söyleyen Croce, ileri sürdüğü kuramları, "mutlak tarihselcilik" diye adlandırır.

89. Fenomenoloji (Görüngübilim) nedir?

Yirminci yüzyılın başlarında, felsefeyi, bir bilim ve metafizik olarak yeniden kurma deneyleri yapıldı. Böylece, Kantçılığın ya da pozitivizmin, felsefesel araştırmaya kapamış olduğu ala-

nın yeniden açılmasına, doğa bilimlerinin karşısında, bağımsız bir felsefenin temellerinin atılmasına çalışıldı. Bu denemelerin en önemlilerinden biri, Edmund Husserl'in (1859-1939) fenomenolojisidir. Husserl'e göre felsefe, bir bilimdir; zihne verilmiş özlerin tasvir edilmesinin bilimidir. Husserl, bilincin temel özelliğini ortaya koymaya çalışarak felsefesine başlar. Filozofa göre, bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir; bir nesnenin bilincidir ve bir "yöneliştir". Bilinç kendi algı edimiyle bu verilmiş şeyi görür ve kavrar. Bize verilmiş olan özler, dış dünyadan ya da kendi iç varlığımızdan gelebilir. Önemli olan nokta, fenomenolojinin yöntemiyle, bilince kendini gösteren (açan) varlığı tasvir etmektir, özleri ortaya koymaktır. Husserl'in, felsefeyi bir tür "özlerin bilimi" olarak temellendirmeye ve bağımsız bir bilgi dalı olarak ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Fenomenoloji yönteminin iki temel özelliği vardır. Bunların birincisi, yargı vermekten kaçınma, "yargıyı askıya alma"dır *(epokhe)*; varolanların, var olup olmadığı sorununun "paranteze alınması"dır. Bu yapıldığı zaman karşımıza "tam bir hiçlik" çıkmaz, "yepyeni bir varoluş alanı çıkar" ve bu alana da yeni bir deneyimle, yani "transandantal deneyimle" ulaşabiliriz.

Fenomenoloji yönteminin, birinciyle ilintili olan ikinci özelliği, duyu verilerinin bütün ampirik (deneyimsel) yanlarından ayıklanmaları ve böylece, verilerin, katışıksız nesnel özlerine indirgenmeleridir. Fenomenoloji dilinde buna, "öze ilişkin indirgeme" denir.

Bir bakıma Descartes gibi davranarak, bilincin, dolaysız ve kesin bir biçimde kavradığı özler (gerçekler) üzerinde duran Husserl, bütün varlıkların temelinde bulunan ve bilimlerin zeminini oluşturan bu özleri inceleyen fenomenolojinin, "bilimlerin bilimi" olduğunu söyler. Sistemini tam olarak geliştirmemiş olmasına rağmen Husserl ve fenomenolojisi, başta varoluşçuluk olmak üzere, çeşitli düşünce akımlarında ve bilimlerde büyük etki gösterdi. Birçok düşünürün yanısıra, bu etki; insanın durumunun göreli olması ile manevi değerlere mutlak bir inanç beslemesi arasındaki karşıtlığa, biyolojik itkiler ve eğilimler ile özgürlük arasındaki çatışmaya dikkati çeken; insanın, dünya içindeki yerinin ve yaşamının anlamı üzerinde önemle duran; insanoğlu-

nun hem dünyaya, hem de kendine üstün olarak kendini ortaya koyabilen biricik varlık, bir Tin ve Kişi olduğunu belirten, ahlak yaşamında duyguların ve "gönül mantığı"nın büyük önem taşıdığına değinen; "pratik", "kültürel" ve "metafizik" bilgi biçimlerini birbirinden ayırt eden ve sonunda bilgi toplumbilimiyle uğraşan Max Scheler'de (1874-1928) açıkça görülür.

90. Varoluşçuluk nedir ve başlıca temsilcileri kimlerdir?

Yüzyılımızda hem düşünce, hem de edebiyat dünyasında büyük etki ve yaygınlık gösteren varoluşçuluğun (egzistansiyalizm) kökleri Pascal'a (1623-1662), Nietzsche'ye ve özellikle Kierkegaard'a (1813-1855) uzanır. Bu üç düşünürün başlıca ortak yanı, kişiyi, öznelliği, bireysel yaşamı, felsefenin kaynağı ve konusu olarak görmeleridir. Bundan ötürü varoluşçuluğu, "bireyin somut varlığını ve yaşantısını betimleyen (tasvir eden) ve çözümleyen (analiz eden) bir felsefe" olarak kabaca tanımlayabiliriz.

Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard, Hegel felsefesinin her şeyi kapsayan tüketici açıklamalarına ve bireyin özgürlüğüne yer vermemesine karşı çıkarak, Hz. İsa'yı ve Sokrates'i usta olarak benimsedi. Kierkegaard, doğruluğun (hakikatin), öznellikle bulunduğunu düşünüyordu. Sorunları, dinsel bir çerçeve içinde ele alan bu filozofa göre, Kilise'nin dogmalarına karşı çıkmak, kalıplardan kurtulmak, ermiş ve din kurbanı olmak, bu deneyi sonuna kadar yaşamak gerekiyordu. Yalnızca soyut düşünceye dayanan felsefe yöntemleri yetersizdi; insanın dünyadaki durumunu ortaya koymak ve açıklamak gerekiyordu. İnsanoğlunun, aldığı tatları (zevkleri) biricik gerçek gibi gördüğü "estetik" aşamayı, sadece ödevlerini göz önünde tutup, sonsuzluk özlemini ve yönelişini unuttuğu "etik" (ahlaksal) aşamayı ve zaman içinde, sonsuzluğun gerçekleştirilmesi demek olan gerçek dinsel aşamayı birbirinden ayıran Kierkegaard, bu sonuncusunu asıl Hıristiyanca yaşam olarak gördü, insan yaşamının, ciddiyetten ve kalıpçılıktan uzaklaşarak trajik yaşantıda haslığa kavuşacağını savundu.

Böylece, varoluşçuluğun temel düşüncesinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu düşünce daha sonra kesinlikle dile getirilmiştir ve insanın önceden belirlenmiş bir özü olmadığını, varoluşun (somut bireysel varlığın ve öznelliğin) özden önce geldiğini ileri sürer.

Bu temel düşünce, Almanya'da, Heidegger ve Jaspers'te, Fransa'da ise Gabriel Marcel, Merleau-Ponty (1908-1961), Simone de Beauvoir (1908-1986) ve Sartre gibi tam anlamıyla varoluşçu düşünürlerde etkisini gösterdi.

Karl Jaspers (1883-1969), insan varlığının tarihsel, somut ve çelişmeli yanları üzerinde durdu. İnsansal varoluşun açıklanamayacağını, ama ancak aydınlatılabileceğini savundu. Jaspers'in felsefesi, "başarısızlık" ve "çağrı" felsefesi olarak tanınır. Filozofa göre, varoluş, bilim, iletişim, anlaşma, birer başarısızlıktan başka şey değildir. Varoluşsal başarısızlık, bir "bilgisizlik"tir; ama bu başarısızlıklar, aynı zamanda, bir aşma ve bir çağrıdır. Bizi, sonsuzlukla ilintiye sokan, belki de bu başarısızlığın kendisidir.

Husserl'in öğrencisi ve tanrıtanımaz "varoluşçu" düşüncenin en büyük temsilcisi Martin Heidegger (1889-1976), "varlık olarak varlık"ın ne olduğu sorunu üzerinde durdu. İnsanoğlunun özünün, onun varoluşunda bulunduğunu ileri sürdü. Filozofa göre, varolanlar arasında yalnızca insan, kendi kendini sorguya çeker. İnsanoğlu "yırtılmış bir varlıktır"; dünyaya atılmıştır ve endişe (boğuntu, tasa) içindedir. Bu boğuntu, bize, varlığın iç özünü açar, gösterir. Boğuntu, "hiçliğin tehdidi altındaki insan'ın varlığının güvenlikten yoksun durumda bulunuşu"dur. İnsanoğlu, kendini sürekli olarak yaratmak, tasarı yapmak, kendinden taşmak ve sonra bu durumu egemenliği altına almak çabası içindedir. Kişilik dışı, sıradan ve günlük yaşam, insana öz varlığını unutturur. Bölece insan "haslık" durumundan uzaklaşır; düzmece bir varlık içine girer; kendi bilincine varamaz; ne olduğunu bilmeden yaşar ve ölür. İnsanın "has" varlığı, "ölüm-için-varlık"tır; ölüme yönelmişlik içindeki yaşamdır. Buna rağmen, eylemin insan yaşamındaki önemi üzerinde durmuş olan Heidegger, sonunda, yine de kötümser bir felsefeye ulaşmıştır.

"Hıristiyan varoluşçuluğunu"nun başlıca temsilcisi sayılan Gabriel Marcel (1889-1973), özellikle Kierkegaard'ın etkisinde kaldı. Soyut özne ve birey kavramını eleştirdi ve somut yaşantının önemi üzerinde durarak, öteki varoluşçu filozoflar gibi, felsefesini bu temel üzerinde kurdu. "Sonsuzluğu yansıtan ayna, özel ve iç yaşantımızdan başka şey değildir" der Marcel. Bireysel varlığımızı kavradığımız ölçüde, varlığın kendisini kavramaya yaklaşacağımızı ileri sürer. Marcel'in, çağdaş toplumda, insanların, öz varlıklarını geliştirip zenginleştirmeleri yerine, şuna ya da buna sahip olmaktan, maddesel varlıkla uğraşmaktan hoşnut olmaları üzerinde durması ve "olmak" ile "sahip olmak" durumları arasında insanoğlunun gerçek varlığı bakımından büyük bir karşıtlık olduğunu belirtmesi, çok ün kazanmış ve etkili olmuştur.

91. Sartre'a göre, "kendinde varlık", "kendisi için varlık", "hiçlik", "özgürlük" ve "sorumluluk" ne demektir?

Jean-Paul Sartre (1905-1980), Husserl fenomenolojisinin ve Heidegger'in tanrıtanımaz varoluşçuluğunun etkisinde kendi felsefesini geliştirdi. Sartre'ın varoluşçuluğunun başlıca çıkış noktalarından biri, insanın varlığı ile öteki nesnelerin varlığı arasındaki farkın incelenmesidir. Filozofa göre insanoğlu, önce Tanrı tarafından "özü" düşünülmüş, sonra bu öze göre yaratılmış değildir. İnsanoğlunun, kendinden önce gelen ve onu belirleyen bir özü yoktur. Herhangi bir araç yapacak olsak, ilkin, bu aracın nasıl olacağını tasarlarız; zihnimizde, bu araca ilişkin bir taslak, bir tasarım vardır, yani aracın özü, önceden belirlenmiştir. Aracın varoluşu da buna uygun olarak ortaya konur, gerçekleştirilir. Ama insanoğlunda, durum böyle değildir. Yani insanda öz, varoluştan önce gelmez, "varoluş, özden önce gelir." İnsan yalnızca vardır; kendinden önceki bir modele, bir taslağa, bir öze göre ve belli bir amaç göz önünde tutularak yaratılmamıştır. İnsan, kendini "ne" yaparsa, "o" olacaktır.

Demek ki Sartre'a göre, insanın, önceden belirlenmesine yol açan bir özü yok. Oysa bir taş parçası belirlenmiştir, yani,

"ne" ise "o"dur. Taşın varlığı, içine kapanık, dopdolu ve kendinden başka şey olmayan bir varlıktır. Sartre buna, "kendinde varlık" der. Taş, som ve dopdolu bir varlığa sahip olduğu için, taşın "içinden" söz edemeyiz. Taşın, "şöyle" ya da "böyle" olma olanağı da yoktur; ne ise, her zaman odur. Oysa insan, var olduğunun bilincindedir; insan yalnızca "kendinde" var değildir, aynı zamanda "kendisi için" de vardır; varlığı, bilincinde, kendine dönmekte, kendi kendini görmekte ve bilmektedir. Sartre, "insan, varlığının bilincindedir" derken bunu söylemek istiyor. Bundan ötürü, insana, önceden verilmiş ve değişmeyen bir öz yükleyemeyiz. (Burada, genellikle varoluşçuluğun ve özellikle Sartre'ın, insanoğluna bir öz yükleyen dinlerden ve eski felsefelerden nasıl ayrıldığı görülüyor.)

Sıkıntılı olduğumun farkına varmam, bu durumun bilincine ulaşmam; kendim ile sıkıntım arasına bir uzaklık koymam, onu bir nesne olarak görmem demektir. Bundan ötürü, "sıkıntılıyım" diyen Ben ile, yalnızca sıkıntılı olan "Ben" arasında fark vardır. Oysa, bilinçten başka varlıkların temel özelliği, yalnızca "ne ise, o olmasıdır." Buna karşıt olarak Sartre, insanı, "ne değilse odur; ne ise, o değildir" diye tanımlar. "Kendisi için varlık"ın ayırt edici özelliğini burada görür. Bilinç bizi, her zaman bir başkaya, bir öteye doğru götürür. Bilincin, kendi kendisiyle hiçbir zaman çakışma (örtüşme) durumunda bulunmaması; "ne" isek, olduğumuz "o" şeyden her zaman ayrılmamız ve kaymamız, "hiçlik"tir. Özgürlüğün temeli de kendisi için varlığın bu özelliğidir. Yöneliş ve özgürlükten başka şey olmayan bilinç, bir "hiçleme"dir. "Hiçleme, bilincin, kendinde varlığı düşünerek, kendini, bu kendinde varlıktan sıyırmasıdır; kurtarmasıdır... Kendisi için varlık, kendinde varlığın hiçlenmesi olarak ortaya çıkar".

Demek ki, insanoğlu, kendisi için varlıktır, yani bilinç ve özgürlüktür. Sartre, bu düşünceyi ve özgürlüğün kaçınılmazlığını, "İnsan, özgürlüğe mahkûmdur" sözüyle dile getirir. Hangi koşul altında olursak olalım özgürüzdür ve yaşamımızı, kendi kararlarımızla yaratırız. İçinde bulunduğumuz belli bir duruma karşı alacağımız tavır, bizim, geleceğe ilişkin tasarımızla (projemizle) anlam kazanır; davranışımız da, bu tasarıya uygun olarak

ortaya çıkar. Tüm özgürlük, tüm sorumluluğu getirir (doğurur). Bundan ötürü insanoğlu hem kendinden, hem de herkesten sorumludur. Bir şeyi seçerken (şöyle değil de böyle davranırken), herkesin de öyle davranmasını isterim ve bundan ötürü herkes hesabına sorumluluk yüklenirim. Belli bir durum karşısında, neyi seçeceğimizi de ancak biz kararlaştırabiliriz. Hiçbir şey yapmamayı seçişim de aslında bir seçmedir ve bunun hesabını vermek zorundayım. Seçerken, yalnızca kendi yaşamımızı belirlemiş olmuyoruz, aynı zamanda, bu seçmemizin temelini oluşturan ilkeleri ve değerleri de belirlemiş ve ileri sürmüş oluyoruz. Ahlaksal idealler ve değerler, yalnızca benim özgürlüğüm üzerinde temellenebilir, bu konuda hiçbir yerden yardım bekleyemem, hiçbir yol gösterici yoktur. İnsanın özgürlüğe "mahkûm" oluşu ve sorumluluğunu fark edişi ise "boğuntu"yu ortaya çıkarır. Nesnesiz bir korku, endişe, tasa olarak tanımlayabileceğimiz boğuntu, insan varoluşunun temel duygularından biridir.

92. Sartre, kendi varoluşçuluğu ile Marksçılık arasındaki ilişkiyi nasıl yorumlar?

Sartre, İkinci Dünya Savaşı sonunda, felsefesel yapıtları kadar, romanları ve oyunlarıyla da yalnız Fransa'da değil, bütün dünyada yankı uyandırdı ve geniş etki yarattı. (1960'tan sonra, yüzeysel bir biçimde de olsa, bu etki bizim düşünce ve edebiyat yaşamımızda da görülür.) Sartre'ın mutlak özgürlük ve sorumluluk ahlakı, onu, çoğunlukla, Marksçı ve ilerici hareketlerin yanında yer almaya götürdü. Sartre, varoluşçu çığırın etkisinde kalan ünlü Fransız yazarı Albert Camus'nün, "Bir tek önemli felsefesel soru varsa, o da intihardır" sözünü doğru bulmuyordu. Çünkü Sartre'a göre intihar, özgür bir davranış (edim) değildir. Özgür olmamasının nedeni, özgürlüğün ancak geleceğe ilişkin bir tasarı ile birlikte ortaya çıkmasıdır. Oysa ölme tasarısı yapmak (kurmak) ve bu tasarıyı gerçekleştirmek, bütün tasarıları ortadan kaldırmaktır. Başka bir deyişle, "yokluk tasarısı, tasarıların yokluğuna varır". Bundan ötürü intihar, özgürlüğün olumsuzlanmasıdır (yok edilmesidir). Sartre'ın varoluşçuluğu,

bu eleştiri doğrultusunda, devrimci harekete katılma ve eylemde bulunmaya yönelmiş oluyor. Nitekim, kapitalist dünya içinde, insanoğlunun yalnızlığını, bırakılmışlık, tedirginlik ve boğuntu içinde çırpınışını, has insan varlığı ile yapay ve düzmece varoluş ve yaşam arasındaki karşıtlığı ve yırtılışı, insanın, has ve gerçek var oluşu arayışını eşsiz bir biçimde dile getirmiş bir düşünür ve yazar olan Sartre, düşüncelerine yaraşan bir namusla, ezilenden, horgörülenden ve sömürülenden yana çıktı. Sartre bu bakımdan, sömürü ile sömürüden kurtulma arasında sürüp giden savaşı, yani çağımızın savaşını derinlemesine kavramış ve sömürünün kaldırılması, insanca bir yaşamın gerçekleştirilmesi için bütün gücüyle çalışmış bir düşünce adamı olma niteliğini hiçbir zaman kaybetmedi.

Ne var ki, Sartre'ın daha önce sözünü ettiğimiz felsefesel çıkış noktası ve fenomenolojik yönteminin temelindeki idealist görüş, onu, düşünce açısından, Marksçılıktan her zaman ayırıyordu. Eylemde, Marksçılar ve öteki devrimcilerle aynı safta yer alsa bile, temel felsefe görüşü ve yöntemi, onu, Marksçılıktan ayrı ve hatta Marksçılığa karşıt bir düşünür olarak belirliyordu. Çünkü Sartre için, tıpkı Husserl'de olduğu gibi, temel gerçek, bilinçti; kesin doğruluklar (hakikatler) ancak bilince verilmiş olan ve bilincin dolaysız olarak görüp kavradığı doğruluklardı, gerçeklerdi. Sartre'ın gözünde, bilinçten bağımsız bir maddeden, ya da bağımsız madde konusunda bilgi edinebileceğimizden söz etmek güçtü. Maddenin özelliği olan kendinde varlık, ancak, bilincin temel belirlenmesine, yani kendisi için varlık olmasına göre tanımlanıyordu. Bundan ötürü Sartre, insan dünyasında (bilinçte), bir diyalektik gelişme bulduğu halde, doğada, böyle bir gelişmenin olup olmadığını söyleyemeyeceğimizi, hatta böyle bir gelişmenin olmadığını ileri sürdü. Bütün bunlara rağmen Sartre'ın, son büyük felsefe yapıtında, Marksçılığı, yaşadığımız çağın aşılmaz felsefesi olarak gördüğünü ve kendi varoluşçuluğunu, Marksçılık içinde "kapalı bir alan" olarak ele aldığını belirtmemiz gerekir.[56] Sartre, Marksçılığa böylece daha fazla yaklaşmakla birlikte, kendi felsefesi açısından Marksçılığa yönelttiği eleştirileri geliştirmekten, bu görüşü, yenileştirmeye

56 *Critique de la raison dialectique*, s. 9, 10, Gallimard, 1960.

ve zenginleştirmeye çalışmaktan da geri kalmamaktadır. Sartre, eleştirilerinde, Marksçılığın, çağımızın felsefesi olduğu halde, araştırmalarda ve incelemelerde, bazı sorunları gerektiği kadar derinlemesine ele almamış olduğunu, bazı öğeleri, kendi içinde yeterince eritip aşmadığını söyler. Örneğin, Marksçılığın, bireysel varlık olgusu üzerinde yeterince durmadığını, insanları, bağlı oldukları sınıfların edilgin (pasif) bir aracı olarak gördüğünü; fenomenolojinin kavrama yönteminden ve psikanalizden yararlanmadığını; yeni yöntemlerin ve bilimsel bulguların Marksçılık içinde özümlenip yerlerine konmadığını ileri sürer.

Sartre'ın, bütün bu eleştirileri, Marksçı yöntemin özüne değil, Marksçılık adına ortaya konmuş olan resmi ve kalıpçı öğretiye (doktrine) yönelttiğini de söylemeliyiz. Bu eleştiriler, resmi ve kalıpçı düşünceyi aşarak, Marx'a dönmek gerektiğini, maddeci diyalektik yöntemin, toparlayıcı ve aşıcı bir biçimde kullanılması gerektiğini ileri sürenlerin (György Lukacs, Karl Korsch, Wilhelm Reich, Henri Lefebvre, Frankfurt Okulu düşünürleri vb.) eleştirileriyle belli birtakım noktalarda birleşir.

93. Russell'ın ve Viyana Çevresi'nin felsefesel görüşlerinin özellikleri nelerdir?

Felsefeye Hegel'in etkisinde kalarak başlayan, ama kısa bir süre sonra bu etkiden sıyrılan Bertrand Russell (1872-1970), XX. yüzyılın ilk onyıllarında, özellikle matematik ve mantık alanındaki incelemeleriyle tanındı. Russell her şeyden önce bir mantıkçıdır ve matematiği mantığa indirgemeye yönelir. Felsefe sorunlarına mantık açısından yaklaşan Russell, filozofun asıl işinin, kavramları, yargıları ve yargıları dile getiren ileri-sürüşleri (önermeleri) incelemek olduğunu söyler. Benimsediği yöntem, "mantıksal pozitivizm" diye tanınmıştır. Matematik mantığın gelişimine de önemli katkısı bulunan Russell'ın gözünde bu yeni felsefe anlayışı, "bayağı" bilginin ve "bilimsel" bilginin incelenmesi; dilin, insan düşüncesine kurduğu tuzakların ortaya çıkarılması amacını güder. Russell, duygulardan gelen ve bilimin sağladığı kavramları iyice inceleyip "temizle-

mek" gerektiğini söyler. "Felsefe" diye adlandırılacak özel bir "bilgi" yoktur. Yalnızca, adım adım ilerleyen, analizden geçiren ve eleştiren akıl yürütmeler vardır. Felsefenin başlıca işi, klasik felsefede ve doğa bilimlerinde kullanılan "zihin", "madde", "nedensellik", "istenç" (irade), "zaman" gibi kavramları temizleyip aydınlatmaktır. Russell'ın kuşku duyarak işe başladığını, mantık yapılarını ve düşünceleri açıklayan dilin sözdizimini eleştirdiğini ve açıkça kavranabilir kavramları ortaya koymaya çalıştığını görüyoruz. Bu özellikler, Russell'ın, mantığın temellerini, genel olarak bilgiyi ve özellikle bilimi irdeleyen "eleştirici" bir filozof olduğunu gösteriyor. Gerçekten de, Russell'a göre felsefe, bir kuram değil bir eylemdir (aksiyondur).

Russell, mantık ve matematiğin yanısıra, algılarımız ile fizik nesneler yani dış dünya arasındaki ilinti sorunu üzerinde de önemle durmuş ve bu konuda belli bir tutumu savunmuştur. Russell, sorunu şöyle ele alır: "Güneşi görmek" ya da "bir kedi görmek" ile, bunların ilintili oldukları fizik nesneler, yani "güneş" ve "kedi" arasında ne gibi bir ilişki vardır? "Güneşi görmek" diye adlandırabileceğimiz birçok deney yapmışızdır. Öte yandan, astronomiye göre, güneş diye adlandırılan koskoca ve son derece sıcak bir madde parçası "vardır". Bu madde parçasının, "güneşi görmek" dediğimiz olayla ne gibi bir ilişkisi olabilir? Bu soruya, güneş ile güneşi görmek arasında bir benzerlik olabileceği söylenerek cevap verilebilir. "Güneş, benim görme-uzayımda, değirmi olarak 'görünmektedir' ve fizik uzayda 'değirmidir'", diyor Russell. Algının nedeni olan ve belki de bu algıya, yani algıda verilmiş olana benzeyen bir fizik nesnenin varlığı, yani varolduğu, tümevarımlı akıl yürütmeye dayanmaktadır. "Bundan ötürü, 'bir kedi gördüğüm' zaman, kedinin gerçekten varolduğunu... ileri sürmem için elimde neden vardır. Ama bunun yalnızca 'olası' olduğunu söyleyebilirim; çünkü insanların, kimi zaman, rüyalardaki gibi, gerçek olmayan kedileri gördüklerini de biliyoruz". Demek ki dış gerçeğin yani fizik nesnelerin varlığı konusunda gerçekçi (realist) bir tutum benimsiyor Russell. Yani dış gerçeğin düşüncemizden bağımsız olduğunu, bu gerçeği ya da nesneleri algılamadığımız zaman da bunların varolmaya devam ettiklerini ileri sürebileceğimizi söylüyor.

Russell, ahlak ve politika alanında, özgürlükçü ve bireyci bir felsefe benimsedi. Sosyalizme yaklaşan ve anarşizmin izlerini de taşıyan bu görüş, onu, savaş düşmanlığına, eşitlik ve özgürlük haklarının savunulmasına götürdü. Filozof, yaşamının sonuna kadar, bu mücadelesini, yazı ve eylemle yürütmekten geri kalmadı.

Daha çok, İngiliz ampirizmi geleneği içinde yer alan Locke, Berkeley, Hume ve John Stuart Mill'e yakın olan Russell,[57] mantık ve matematik incelemeleriyle, bütün bir felsefe çığırını yani "çözümleyici-analitik-felsefeyi", "yeni pozitivizmi" ve özellikle Viyana Çevresi'ni etkiledi.

Nitekim Russell'ın öğrencisi ve çözümleyici felsefenin öncülerinden biri olan Wittgenstein (1889-1951), şöyle diyordu: "Felsefenin nesnesi, düşüncelerin mantıksal aydınlatılışıdır. Felsefe, bir öğreti değil, bir etkinliktir. Bir felsefe yapıtı, temel bakımından, açıklamalardan oluşur. Felsefenin sonucu, birtakım 'felsefesel önermeler' değildir; önermeleri aydınlığa kavuşturmaktır."[58]

Metafiziğe karşı çıkan ve mantık ile doğa bilimleri yöntemi konusunda araştırmalar yapan bilgin ve filozofların oluşturduğu Viyana Çevresi de felsefenin, önermeleri analizden (çözümlemeden) geçirip aydınlatmakla görevli olduğunu savundu. Bu çığır, "doğruluk"un biricik ölçütünün, deneyle "doğrulanmak" olduğunu ileri sürdü. Matematik mantığın gelişmesine katkıda bulunan ve "mantıksal pozitivizm"i benimseyen Viyana Çevresi'nin başlıca temsilcileri, ahlak ve estetik gibi, dallarla ilgilenmeyen; bilgi kuramı üzerinde duran; dolayımsız ve dile getirilemez olanla, tasvire dayanan ve dil tarafından açıklanabilen gerçek bilgiyi birbirinden ayıran Moritz Schlick (1882-1936); matematik, mantık ve doğa bilimleri yöntemi konusundaki çalışmalarıyla ün kazanan Hans Reichenbach (1891-1953); dil alanında çalışan ve felsefeyi "dilin mantıksal sözdizimi" olarak tanımlayan, fizik bilimi dilinin, evrensel bir dil olması gerektiğini savunan Rudolf Carnap (1891 - 1970); toplumbilim ve yöntemi üzerinde duran Otto Neurath (1882-1945) gibi düşünürlerdir.

57 A.J. Ayer, *Russell*, s. 35, Fontana/Collins, 1972.

58 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları, 1996.

94. Marksçılıktan etkilenen çağdaş düşünürlerden bazıları kimlerdir ve Frankfurt Okulu'nun "Eleştirel Kuramı"ı nedir?

Marksçılık, on dokuzuncu yüzyıl sonunda ve daha sonra, yalnızca bir siyaset ve devrim kuramı olarak değil, bir felsefesel ve bilimsel çığır olarak da gelişti. Kurulu düzenin üniversitelerinin görmezlikten geldiği ya da çarpıttığı ve resmi-dogmatik Marksçılığın da genellikle mahkûm ettiği bu gelişimin taşıdığı önem ve bu doğrultuda çaba harcamış belli bir takım düşünürler üzerinde bugün yeniden duruluyor.

Bu düşünürler arasında, İtalyan filozofu Antonio Labriola (1843-1904), Marksçılığı açıkladığı ve savunduğu yapıtlarında, özellikle ideolojiler ile tarihsel maddeciliğin karşıtlığı sorununa değindi. Labriola'ya göre, yeni bilimsel anlayış ve yöntemin, yani Marksçılığın ortaya atılmasına kadar ileri sürülmüş tarih görüşleri, bilimsel ve eleştirici değillerdir. İnsanlar, yaptıkları işler konusunda, ideolojinin sunduğu çarpıtıcı kavrayışlar aracılığı ile gerçeğe uymayan ve eksik bir bilinç edinmiş, kendi işlerini ve ürünlerini, bunlar kendilerine ait değilmiş gibi görerek açıklamışlardır. Bundan böyle, tarihin, ekonomik gerçekler açısından açıklanması gerekir ve Marksçı yönteme dayanacak olan böyle bir açıklama, hem gerçek bir tarih bilgisini oluşturacak, hem de devrimci eyleme zemin hazırlayacaktır. Ama Marksçı yöntemin, şematik bir tarih görüşü haline gelmemesi gereklidir ve yeni bir İdeoloji'ye dönüşmesi tehlikesi karşısında her zaman dikkatli davranılmalıdır. Labriola, bütün toplumsal olguları, ekonomik gerçeğe doğrudan doğruya bağlamaya ve onunla açıklamaya kalkışan "ekonomik maddecilik"i köklü bir eleştirmeden geçirir ve ekonomik gerçeğin etkisinin doğrudan değil, dolaylı olduğunu ileri sürerek, tarihsel ve toplumsal açıklamalarda "dolayım"ın (*médiation*'un) önemini belirtir. Sanat, din, vb. gibi üstyapı öğelerini, ekonomik gerçeğe bağlayan dolayımların, özellikle de toplumsal psikolojinin önemi üzerinde ısrarla durur.[59]

59 *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, s. 101 - 114, Paris, 1928.

Labriola, Marx'm "metaların fetişizmi", yani ekonomik yabancılaşma konusundaki açıklamalarını da geliştirmiş ve klasik politik ekonominin incelediği yasaların taşıdığı "aldatıcı nesnellik" üzerinde durmuş; insanların kendi aralarındaki somut ilişkileri, ekonomik ürünleri arasındaki dış ve yabancı bir ilişki olarak gördüklerini ve gerçeklere uymayan "yanlış" bilincin buradan kaynaklandığını açıklamıştır. Tarihte, gerçek temelin ve kımıldatıcı gücün, doğayı, toplumu ve kendini değişikliğe uğratan insanoğlunun etkinliği olduğunu söyleyerek, bir "praksis felsefesi" ortaya koyan Labriola, diyalektik maddecilik ile tarihsel maddeciliği, kapsayıcı bir dünya görüşü ve devrimci bir siyasal pratik olarak yorumlamıştır.

Labriola'nın etkisinde kalan Antonio Gramsci (1891-1937), Marksçılığı bir "praksis felsefesi" olarak geliştirmeye yöneldi. Marksçılığın, dünyaya ilişkin kapsayıcı bir açıklamayı ve toplumu yepyeni bir biçimde örgütlemeyi sağlayacak temelleri içinde taşıdığını ve hem kendi içindeki mekanist anlayışlara, hem de burjuva ideolojilerine karşı savunulması gerektiğini ileri sürdü. Gramsci'ye göre Marksçılık, bir "dünya görüşü"dür. Tarihsel maddecilik de bir "siyaset bilimi"dir ve emekçi kitlelerin devlet haline gelişini inceler ve hazırlar. Marksçılık, çağın sorunlarına sürekli cevaplar getirmesi gereken bir genel kuramdır. Bu siyaset bilimini, praksis felsefesinin ayrı bir bölümü olarak görmemek gerekir. Tarihte ilk olarak bir işçi devletinin ortaya çıkışı, kuramsal düzeyde, yeni bir felsefenin, yeni bir dünya görüşünün de ortaya çıkışını birlikte getirmiştir. Bu dünya görüşü, yani praksis felsefesi, üretimin toplumsal ilişkilerinin, "kolektif" ve "öznel" istenç haline dönüşümünü dile getirir. Bundan ötürü, altyapı ile üstyapı arasında yalnızca ekonomist-mekanist bir ilişki gören anlayışların köklü ve canlı bir eleştirilmesidir. Gramsci'ye göre Lenin, kuramsal ve pratik etkinliği boyunca, üretim ilişkilerinin, yabancılaşmış güçlerin donmuş ve durmadan yinelenen bir nesnelliği olmadığını kavramış, şimdinin, geçmişin otomatik bir yinelenmesi olmadığını, ama insanlara etkin girişimlerde bulunma olanağı veren ve yeni bir düzenin kurulmasını sağlayan koşulları içinde taşıdığını görmüştür. Gramsci, Marksçılık içinde Lenin'den sonra ortaya çıkan ku-

ramsal bölünmeyi eleştirir. Bu bölünme sonunda Marksçılık, tarih yasalarına ilişkin "pozitif" bir bilim ile genel bir felsefeye ya da maddeci bir varlıkbilime (ontolojiye) ayrılmıştır. Oysa Gramsci'ye göre, tarihsel maddeciliği, tarihteki süreçlerin çeşitliliğini nedensel yinelenmelere dayandıran ve sözde yasalardan oluşan bir toplumbilim içine hapsetmek yanlıştır. Bu tür bir anlayış, sığ belirlenimciliğe, ekonomizme ve mekanizme düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ayrıca bu anlayış, üretim ilişkileri kavramının içinde taşıdığı çeşitliliklerin ve olabilirliklerin oluşturduğu alanı düşünme olanağımızı da ortadan kaldırır. Yani, üretimin toplumsal ilişkilerinin, toplumsal durumların etkin bir biçimde değişikliğe uğratılmasını sağlayan bir ilişki olduğunun görülmesini engeller. Başka bir deyişle, nesnellik ile öznellik arasındaki bağıntının gözden kaçırılmasına yol açar. Tarihsel maddeciliğin toplumbilime indirgenmesi, pratik alanda ise, siyasal yönetimin ve sosyalist iktidarın işlevini bir yana atmak, ondan yüz çevirmek demektir. Marksçı felsefeyi, tarihsel maddeciliğe "eklenmiş" diyalektik maddecilik olarak işleyip ortaya koymak, "şimdi"nin ve taşıdığı olanakların çözümlenmesini ve yönlendirilmesini engeller, gerektiği gibi kavranmayan üretimin toplumsal ilişkilerine edilgin bir biçimde baş eğmekten başka sonuç vermez. Bundan ötürü sosyalist iktidarın (hegemonyanın) bilimi ancak, Marksçılığın kendi kendine yeten ve bağımsız bir felsefe olarak, yani praksis felsefesi olarak gelişmesine dayanmak koşuluyla geliştirilebilir. Gramsci'ye göre, bu felsefe, "bütünsel ve tamlaşmış bir dünya görüşünün, kapsayıcı bir felsefenin ve doğa bilimlerine ilişkin bir kuramın kurulmasını sağladığı gibi, toplumun tamlaşmış ve pratik bir örgütlenimini, bütünsel ve tamlaşmış bir uygarlık haline gelmesini de sağlayan temel öğeleri içinde taşır." Gerçek Marksçılık, hem felsefesel geleneği, hem de Marksçılığın kendi içinde geliştirilmiş çığırları eleştirmek zorundadır. Önemli olan, üretim ilişkilerine oranla felsefenin taşıdığı diyalektik özgünlüğü saptamaktır. İnsanın etkinliğinin (praksisinin) dünyasını ve sınırlarını toplumsal ilişkilerin belirlediğini unutmamak gerekir. Toplumsal ilişkilerin sınırları, aynı zamanda düşüncenin de sınırlarıdır. Bu sınırların görülüp kavranması, üretim ilişkilerinin ortaya koyduğu ger-

çekleşebilir dönüşümlerin oluşturduğu alanın sınırlarını ve bu alanın etik-siyasal alan olarak bir "dolayım" oluşturduğunun kavranmasını sağlar. Praksis felsefesine göre, her tür kavrayış, bu alana bağlıdır, onun bir işlevidir. Bu felsefe, sınırları içinde kalarak bu alanın dönüşüme uğratılmasına etkin bir güç olarak katılır. Üretimin toplumsal ilişkilerindeki nesnellik, bu ilişkilerin, öznel bakımdan dönüşüme uğratılmaları olanağını da içinde taşır. Yani burada söz konusu olan, bu ilişkilerin ortaya çıkardığı güçlerin öznel olarak ortaya konmasıdır (kurulmasıdır), bu nesnelliğin, bu güçler tarafından özümlenmesidir. Böyle bir kurulma (inşa) ve bu tür bir dünya görüşü, sınırlarını sürekli olarak genişlettiği dünyanın dönüşüme uğratılmasına katkıda bulunur. Bu anlamda praksis, üretimin toplumsal ilişkilerinin kurulması demektir ve praksis felsefesi de bu dünyanın kurucu bir öğesidir. Gerçek diyalektik görüş, toplumsal süreçlerin nesnelliğini göz önünde tutar ve kavrar, ama öznel-kolektif eyleme dönüşmeleri üzerinde de önemle durur. Buna karşıt olarak, diyalektiğin hareket halindeki madde kavramına dayanan bir varlıkbilime (ontolojiye) indirgenmesi, öznel etkinlik sürecinin ya da etik-siyasal yönetim etkinliği sürecinin sağladığı dolayımın, ortadan kaldırılması ya da otomatik, mekanik ve durmadan yinelenen bir nesnellik anlayışı içinde eritilmesi demektir. Böylece Marksçılık, geleneksel felsefenin sınırları içine düşecek ve altyapı ile üstyapı arasındaki bağıntıyı gerektiği gibi kavrayamayacaktır. Praksis felsefesinin işlevi, üretim ilişkilerinin özdeşliği içinde tarihsel hareketin durmadan yinelenmesinin önüne geçmek ve "yeni"nin ortaya çıkmasına önayak olmaktır. Bu felsefenin, diyalektiği yalnızca insan ile insansal madde (ürünler ve çevre) arasındaki bağıntıya indirgediğini ve böylece pratiğe ve tarihsel-insansal dünyaya ilişkin bir idealizme düştüğünü sanmamak gerekir. Çünkü praksis felsefesi, insan ile insansal çevre arasmdaki bağıntının, aynı zamanda, insan ile doğa arasındaki bir bağıntı da olduğunu ve dolayısıyla hem karşıtlığı, hem de çelişkiyi içerdiğini ileri sürer. Maddeselliği kimi zaman ikinci plana itmesine rağmen, bu felsefenin, bütünsel "tarihçi" anlayışı, idealizme karşıttır. Çünkü, gerçek sorunları, toplumsal praksis içinde ve bu praksisten yola çıkarak saptar. İnsan türü, do-

ğayla çalışma (emek) aracılığıyla (dolayımıyla) bağıntı kurar ve bu bir tarihsel süreçtir. Bundan ötürü nesnellik, tarihsel bir üründür. Gramsci, tıpkı Marx gibi, insanoğlunun bir doğa varlığı olduğunu, ama bu "doğasallığın", insansal tarihsellikle ve toplumsallıkla bütünleştiğini, ona bağlı bir işlev olduğunu düşünür. Böylece praksis felsefesi, dünyanın düşünülebilirliğinin sınırlarını saptar, canlı çelişkilerin incelenmesini konu alan siyaset biliminin temelini oluşturur. Bu çelişkileri, salt mantıksal bir biçimde çözmeye yönelmez; bunları görünür hale getirmek, "kımıldatmak" görevini yüklenir. Marksçı kuramın, üretim ilişkileri ile arasındaki bağıntı dolayısıyla edinmiş olduğu çeşitli anlayışları özeleştiriden geçirir. Marx ve Lenin döneminden ve bilimden bilim-eyleme geçtikten sonra Marksçılık, yalnızca yüksek kültür dünyasının sınırları içinde kalamaz, az bulunur değerli bir ürün olarak görülemez. Marksçılığın, bir dünya görüşü haline gelmesi, milyonlarca insanı yani kitleleri etkin varlıklar olduklarının bilincine kavuşturacak biçimde yaygınlaşması, üretim ilişkilerinin nesnelliği içinde kendi öz varlıklarının ne olduğu konusunda onlara doğru bilgiler vermesi, bu ilişkilerin belirlediği olanak alanı içinde ne olabileceklerini göstermesi gerekir. Başka bir deyişle kitlelerin, toplumsal dünyanın yapısını kavramalarını, kendilerine ne gibi bir yer ayrılmış olduğunu anlamalarını, bu yerin sınırlarını genişletmelerini, daha gelişmiş ve yüksek düzeyde bir dünya kurmanın nesnel olanaklarını görmelerini sağlayan genel ve kapsayıcı bir kültür olarak yaygınlaşması zorunludur. Kısacası, Marksçılığın temel özelliği, yaygın bir düşünsel ve manevi reform olarak yaygınlaşmaktır. Böylece kitlelere, ekonominin ve siyasetin sosyalizasyonu demek olan iktidarı (hegemonyayı) görüp kavramak ve kurmak için gerekli olan araçlar sağlanmış olacaktır. Önemli olan, Marksçılığın, yaşamın ortaya çıkardığı gerçekleri eleştirmesi, onların etkileyici bir bilimi haline gelmesidir. Ayrıca, yaşamın bu gerçekleriyle kurduğu ilintiler ve bağıntılar içindeki kendi kuramsal ürünlerini de eleştirmesi gereklidir. Gramsci şöyle diyor: "Praksis felsefesi, çelişkilerin tam anlamıyla bilincine varılmış olmaklığı dile getirir. Bu felsefede filozof (bir birey ya da toplumsal grup olarak ele alınabilir), çelişkileri kavramakla yetin-

memekte, ama kendini de çelişkinin öğelerinden (terimlerinden) biri olarak ortaya koymakta ve bu öğeyi de hem bilginin, hem de eylemin ilkesi olmak gibi üst bir düzeye yükseltmektedir." Marx'ın düşünce tarihindeki rolünü de şöyle açıklar Gramsci: "Marx, yüzyıllarca ve belki de siyasal toplumun ortadan kalkıp düzenlenmiş toplumun ortaya çıkacağı zamana kadar sürecek bir düşünsel dönem başlatmıştır. Marx'ın dünya görüşü, ancak o zaman aşılmış olacaktır." Gramsci'nin, Marksçı düşünceye atılgan ve yepyeni bir hava getirdiği görülüyor. Özellikle pozitivizmi, mekanist maddeci anlayışları, diyalektiğin kısırlaştırılmasını ve "ortodoks" Marksçı görüşleri eleştirmesiyle dikkati çekiyor Gramsci. Marksçılığı, kendi kendine yeten, kapsayıcı, aşıcı ve bağımsız bir "felsefe", genel bir kültür hareketi ve yeni bir uygarlık biçiminin ortaya çıkması olarak gören düşünce doğrultusunda yer alan düşünürlerle Gramsci arasında birçok ortak nokta var. Bu düşünceleri ve eleştirileri, Gramsci'nin belki de ilk ortaya koyan kimse olması, önemini daha da artırıyor. Lukacs'ta, Bloch'ta, Korsch'ta, Lefebvre'de, Goldmann'da ve daha birçoklarında rastladığımız özgün düşüncelerin, başka bir bağlam içinde ve özgün terimlerle açıklanmış da olsa, Gramsci'nin yazılarında bulunduğunu görüyoruz. Sartre'ın, Marksçılığı, çağımızın aşılmaz felsefesi olarak görmesi ve ancak bu çağın kapanmasıyla yerini bir başka felsefeye bırakacağını düşünmesi ile Gramsci'nin yukarıda Marx'ın dünya görüşü ve aşılması konusundaki düşüncesini dile getiren alıntıdaki açıklamaları arasındaki şaşılacak benzerlik, bu açıdan ilgi çekicidir.

Rusya'da Plehanov (1856-1918), özellikle eleştirileri ve tartışmalarıyla, Marksçılığı savundu, açıkladı ve yöntem sorunu üzerinde durdu. Ekonomik ve toplumsal gerçek ile bilinç arasında dolaylı ve karmaşık ilişkiler bulunduğunu; bunların somut ve bilimsel olarak ele alınması ve özellikle toplumsal psikoloji üzerinde durulması gerektiğini belirterek "ekonomik maddecilik"i eleştirdi. Plehanov'un, edebiyat, sanat ve din konusunda yaptığı araştırmalar ve Marksçı bir sosyoloji kurma doğrultusunda harcadığı çaba, özellikle dikkati çeker.

Lenin (1870-1924), doğa bilimlerindeki son gelişmeleri, Marksçı açıdan ele alarak inceledi ve idealizm ile maddecilik dı-

şında bir üçüncü felsefesel yol bulduklarını ileri süren bazı çağdaş filozofları eleştirerek, bunların, aslında, kılık değiştirmiş bir idealizmi savunduklarını ileri sürdü. Bilinci, "gerçekliğin yansısı", maddeyi de "dışımızdaki nesnel gerçeklik" olarak tanımladı. Lenin'in felsefesel düşüncesi, bu iki tanım üzerinde temellenir. Ayrıca diyalektik yöntem ve çelişmenin, bilimsel açıklamalar ve devrimci kuram bakımından taşıdığı önem üzerinde durdu. Hegel'in mantığında idealist çerçeve içinde yer alan maddeci öze ve bu mantığın, Marksçı yöntemin daha iyi kavranması konusunda oynayacağı olumlu role dikkati çekti.

Macar filozofu György Lukacs (1885-1971), Marksçılığın bilimsel bir yöntem olarak geliştirilmesini, felsefesel çalışmalarının temel amacı olarak benimsedi. Lukacs, felsefesine çıkış noktası olarak "bütünsellik"i alır. Bütünsellik deyince de, toplumsal etkinliğin (praksisin) ve sınıf mücadelesinin oluşturduğu ve açığa vurduğu tarihsel-toplumsal deneyim (yaşam) sürecinin bütünlüğünü anlar. İnsanoğlunun ürünü olan bütün olguların oluşturduğu bütündür bu. Felsefesinde, tarihsellik boyutu taşıyan diyalektik ve maddeci görüş ağır basar. Bu görüş aynı zamanda, toplumsal pratik (praksis) kuramıdır ve proletarya sınıfının bilinci üzerinde temellenir ve ondan kaynaklanır.

Lukacs, felsefesel araştırmasında başlıca araç olarak "dolayım" *(médiation)* kavramını kullanır. Dolayım, bize doğrudan yani dolayımsız olarak verilmiş bulunan ve çevremizi kuşatan sayısız olup biten ile oluş halindeki bütünselliği birbirine bağlayan bağdır; halkadır. Tarih ve toplumda gerçekleşen sürekli aşma süreci, bu dolayım sayesinde gerçekleşir; dolayım bu aşmanın aracıdır. Dolayımsız gerçekten bütünselliğe ulaştıran, kuram ile praksisi birleştiren ve proletarya sınıfının edinmiş olduğu bilincin formundan başka şey olmayan bu bağ (halka) ise "Parti"dir.

Lukacs, araştırmalarında, kapitalizmin doğurduğu "şeyleşme" olgusu üzerinde önemle durur. Şeyleşme, insanoğlunu ve ürünlerini, cansız, özsüz birer eşya, birer meta haline dönüştürür. Bunların yerine aldatıcı bir nesnellik ortaya koyar. Başka bir deyişle, şeyleşme sonucu, insanoğlunun etkinliğinin, ürünlerinin ve üretiminin oluşturduğu bütünsellik, insana yabancı, ona

düşman gerçekler haline gelir. (Lukacs, "şeyleşme" kavramını, Hegel ve Marx'taki "yabancılaşma"yı temel alarak ve geliştirerek ortaya koyar.) Kapitalizmin ve burjuva dünyasının doruğuna ulaştırdığı şeyleşmeyi ise proletarya sınıfı ortadan kaldırabilir ve kaldırmakla görevlidir.

Ünlü yapıtı *Geschichte und Klassenbewustsein*'da (Tarih ve Sınıf Bilinci) bu görüşleri ileri süren Lukacs, "ortodoks" bir Marksçı olduğunu söyler ve "ortodoks"luğunun, "Marx'ın öğretisini, Marx doğrultusunda yorumlamak"tan başka bir şey olmadığını ısrarla belirtir. Bununla birlikte Lukacs, "resmi" ve "ortodoks" Marksçıların eleştirisine uğradı. 1924'te, Lukacs'ın bilgi kuramının, maddeci yansı kuramı ile Hegel'in öznenin ve nesnenin birliği kuramı arasında kararsız bir durumda bulunduğu; doğada diyalektiğin geçerliğini kabul etmediği ve yabancılaşma ile genellikle nesnelleşmeyi özdeşleştirdiği ileri sürüldü. 1949'da, yapıtlarında burjuva etkisi ve kozmopolitlik olduğu söylendi. Lukacs, yanıldığını kabul ederek "özeleştirisini" yaptı. 1956'da bir kere daha özeleştiri yapması istenince, bu isteği geri çevirdi.

Lukacs, siyasal inancı ve bağlılığıyla, felsefesel-bilimsel namus ve titizliğinden hiçbirini kaybetmeden sürmeğe çalıştığı trajik yaşamı boyunca, özellikle edebiyat tarihi ve estetik alanında art arda yapıtlar verdi, Marksçı bir filozof olarak uluslar arası ün kazandı ve hayranlık uyandırdı. Uzun süredir üzerinde çalıştığı *Estetik*'i, 1960'larda yayımlanmaya başlandı. Seksen altı aşında öldüğü zaman, maddeci bir ontolojinin temellendirilmesi üzerinde çalışıyordu.

Ernest Bloch (1885-1977), özellikle Marksçı kuram ile ütopyalar arasındaki ilişki üzerinde durdu. Bloch'a göre, geçmişteki ütopyalar, bilimsel sosyalizmin bir önceden görülmesi ve kestirilmesidir. Bundan ötürü de, ütopyalar, bilimsel sosyalizmde, en yetkin biçimlerini ve tamamlanışlarını bulurlar. Bloch, Marx öncesi soyut ütopyalar ile somut bir ütopya olarak gördüğü Marksçılığı birbirinden ayırt eder. Ütopyanın içeriğinin, tarihsel bakımdan değişken olduğunu, ama ütopik olana yönelimin, "ileriye gitme düşünün", "umut ilkesinin", "geleceğe yönelişin" ve "önceden tasarlama"nın değişmediğini savunur. Filozofa göre Marksçılık, soyut ütopyanın yerini almış olan gerçek ütopyadır.

Karl Korsch (1886-1961), Hegel etkisinde Marx'ı yeniden okuyarak, tarihsel maddeciliğin ortaya çıkışının ve gelişmesinin koşulları üzerinde durdu, Lukacs ve Bloch'ta da görüldüğü gibi, Marksçı düşüncenin donmasının ve kalıplaşmasının önüne geçmek için "tarihsel maddeciliğin, tarihsel maddeciliğe uygulanması" düşüncesini savundu. Marksçı düşüncenin, özellikle bir politika öğretisine indirgenmesini eleştirdi.

Wilhelm Reich (1897-1957) özellikle psikanaliz ile Marksçılık arasındaki ilişki üzerinde durdu. Reich'ın temel sorunu, psikanalizi, Marksçılığın içine oturtmaktır. Daha sonra ele alınan bu soruna ilk olarak değinen Reich, Marksçılığın "nevrozları" tedavi edemeyeceğini ama psikanalizin de kitle hareketlerini açıklayamayacağını ve bir toplum kuramı getiremeyeceğini ileri sürdü.[60] Freud'un, psikanalizi, bütün toplumlar için geçerli bir açıklama ilkesi olarak ileri sürmeye kalkışmasını, Malinowski'nin ilkel toplumlarda cinsel yaşam konusundaki incelemelerine dayanarak eleştirdi ve "Oidipus Kompleksi"nin evrensel olmadığını ileri sürdü.

Fransa'da Georges Politzer (1903-1942), Bergson felsefesini şiddetle eleştirdi. Psikanalizin somut insan psikolojisini ele aldığını, ama çeşitli aksaklıklardan kurtulamadığını ileri sürdü. Çağdaş felsefedeki ve ruhbilimdeki "burjuva eğilimlerine" karşı çıkan Politzer'in amacı, bir "somut ruhbilim" kurmaktı.

Henri Lefebvre (1905 - 1991), Marx'ta, "ürün ve praksis" kavramları üzerinde durdu. Diyalektik yöntemin, kapsayıcı, yaratıcı ve bilimlerin yeni verimleriyle hesaplaşılarak aşıcı bir biçimde uygulanması gerektiğini belirtti. Mantık, toplumbilim, edebiyat ve dil alanlarındaki araştırmalarında bu ilkeyi izledi. Özellikle, yabancılaşma kavramının felsefe açısından taşıdığı önemi belirtti.

Lukacs'ın izleyicisi Lucien Goldmann (1913-1970), felsefe ve edebiyat alanlarında, "genetik yapısalcılık" adını verdiği yöntemini uyguladı. Yapısalcılığın, gerçeği gelişme olarak değil de kesintili bütünler olarak görmesini eleştirdi. Tarih gerçeklerinin hem gelişimleri, hem de içinde ortaya çıktıkları yapı ya da bütün

60 Wilhelm Reich, *Dialectical Materialism and Psychoanalysis*, s. 5-11, Sex-Pol, Essays 1929-1934, Random House, New York (*Psikanaliz ve Diyalektik Materyalizm*, Logos Yayınları, 1990).

açısından incelenmesi gerektiğini ileri sürdü. Lukacs'ın, temel görüşlerini geliştiren Goldmann'ın edebiyat toplumbilimine ilişkin araştırmaları geniş ilgi çekti.

Louis Althusser (1918 - 1990) Marksçı çığır içinde yapısalcılığın uygulayıcısı olarak tanındı. Düşünce tarihindeki büyük ilerlemeleri ve aşamaları, her biri ayrı bir yapı, bir bütün oluşturan birbirinden kopuk gerçekler olarak gören Althusser, tarihsel gelişme ve ilerleme kavramını geri plana atarak yöntemini Marx'a uyguladı ve Marx'ın bilim tarihinde gerçekleştirdiği aşamanın, kendisinden öncekilerin etkisiyle açıklanamayacak bir kopuş, yeni bir bütün ve yapı olduğunu ileri sürdü. Althusser böylece, Marksçı düşünceyi, Hegel'den apayrı ve yepyeni bir bütün olarak yorumladı. Amacı, Bachelard'ın ortaya attığı, Foucault'nun kullandığı "bilgisel kesiklik" ya da "bilgisel kesinti" kavramıyla, Hegel ve Marx arasında tam bir kopukluk ve kesinti olduğunu göstermekti. Nitekim bu açıklamalarına uygun olarak, Hegel'den Marksçılığa geçmiş olan "yabancılaşma" ve "aşma" gibi kavramların bilimsel açıdan geçersiz olduğunu söyledi. Bu konuya ilişkin tartışmalarda Lucien Goldmann, bir olay ya da gerçeği, içinde ortaya çıktığı bütün ya da yapı bakımından ele alırken, tarihsel ve diyalektik boyutu bir yana ittiğini söyleyerek Althusser'i eleştirdi ve böyle bir görüşün, derine inemeyerek, "pozitivizm"e düşme tehlikesiyle karşılaştığını ileri sürdü.

Frankfurt Okulu, geniş anlamda Marksçılığın çağdaş evrilmesinde ayrı ve başlı başına bir yer tutar. Okulun temelini oluşturan "Toplumsal Araştırma Enstitüsü" 1930'ların başında kuruldu; daha sonra ABD'ye taşındı; İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Frankfurt Üniversitesi'nin bir bölümü olarak yeniden kuruldu.

Aralarında görüş farkları bulunan bilginleri ve düşünürleri barındırmasına rağmen bu okulun temel görüşü, "Eleştirel Kuram" diye adlandırılır ve ortak bir düşünce alanı oluşturur. Eleştirel Kuram'ın temel ilkelerinden biri, "toplumsal yaşamın tek başına ele alınan bir yanının ya da yalıtılmış bir olayın, ancak tarihsel bütünle; topyekun bir gerçek olarak görülen toplumsal yapıyla ilişkisinde incelendiği zaman kavranabilmesi"dir. Kuramı benimseyenler, Hegel, Marx ve Lukacs'a dayanıyorlar.

Amaçları, çağdaş toplumun ve özellikle tekelci kapitalizmin sorunlarını, toplumsal ruhbilim ve kültür üzerinde durarak irdelemek; ampirik saptamalarla yetinmeyerek, bir toplum kuramı ve bilimi ortaya koymak. Eleştirel özellik taşıyan bu tür bir bilgi, kuram ile pratik arasındaki ıraksamayı kapatmak amacını güdüyor. Bilimlerin yeni bulguları ve özellikle psikanalizle hesaplaşmak da söz konusu.

Frankfurt Okulu, Marx'ınkini örnek alan bir eleştiriyi benimsiyor. Hegel'in de etkisinin görüldüğü bu eleştiri anlayışının temeli, insanoğlunun kendisinin ürettiği "kısıtlamalar" üzerinde düşünmek. Ayrıca, insanoğlunun, kendine ilişkin hayallerden ve yanılsamalardan kurtulması da Eleştiri kapsamı içinde yer alıyor. Böylece Eleştirel Kuram, yalnızca soyut ve yüzeyde kalan saptamalara dayanan bir bilgi değil, insanoğlunu toplumsal açıdan özgürlüğe yöneltecek açıklamalar da getirmek istiyor; kuramla pratik arasında ilişki kurmaya yöneliyor.

Eleştirel Kuram'ın, "eleştiri" derken, bir başka kaynaktan daha beslendiğini görüyoruz. Bu kaynak, Kant'ın, bilgiyi olanaklı kılan zorunlu öznel koşulları saptamaya yönelen eleştirisidir. Kant'm bu eleştirisinin, duyumları ve algıları biçime ve düzene sokan, nesneyi kuran bir özne kavramına ulaştığını biliyoruz. Nesneleri oldukları gibi değil de, "bize göründükleri gibi görmemiz", öznenin bu kurucu gücünden kaynaklanıyor. Demek ki, herhangi bir şeyi bilebilmemizin olanağını, bu eleştiriyle ortaya koyuyoruz. Yüzyılımızda, dil olgusuyla gittikçe daha fazla ilgilenilmesi, Kant'ın bu modelinin yeniden ele alınıp uygulanmasına yol açtı. Böylece, Wittgenstein, Chomsky ve Levi-Strauss'un çalışmaları, dili, bilmeyi ve eylemeyi olanaklı kılan koşulların akılsallığa dayanılarak belirlenmesi alanında yeni bir ilerlemeye önayak oldu.

Demek ki, bilmenin, dilin, eylemin koşullarının ortaya konması anlamındaki eleştiri ile Hegel, Marx ve Freud'da görülen, insanın kendi kendisini kısıtlamasının ve yanıltmasının eleştirilmesi ve iç yüzünün ortaya konması anlamındaki eleştiri, Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Kuramı'nın temellerini oluşturuyor.

Eleştirel Kuram, kapitalist toplumda ortaya çıkan yeni egemenlik biçimleri üzerinde önemle duruyor. Bu yenilikler

açısından, Marx'ın "metaların fetişizmi" eleştirisini ve rekabet ekonomisine ilişkin klasik açıklamaları yeterli bulmuyor. İnsan gereksinimlerinin çarpıtılması ya da inkârı demek olan piyasa ekonomisinden sonra, özellikle faşizmde görüldüğü gibi, elektronik araçların kesin sonuç alıcı bir rol oynaması dolayısıyla, toplumsal-ruhbilimsel açıdan, boş zaman ve eğlence piyasasının da güdümlü duruma getirildiği, bu alandaki insan gereksinimlerinin de çarpıtıldığı üzerinde duruyor. Başka bir deyişle, Eleştirel Kuram, örgütlü kapitalizmde ve faşizmde, kişinin ruhsal yaşamının da istenen biçime sokulması ve yabancılaştırılması olgusunu ele alıyor. Böylece, politik propaganda ve pazarlama psikolojisinin, bireysel yaşamın en özel alanlarına sızdığı, belli bir politik sistem yararına, bireydeki ruhsal çatışmaları sömürdüğü ileri sürülüyor.

Bu açıklamalar, Frankfurt Okulu'nun, klasik Marksçı ideoloji eleştirisini, toplumsal-ruhbilimsel alana yaydığını gösteriyor.

Frankfurt Okulu'nun iki ünlü temsilcisi, Horkheimer (1895-1973) ve Adorno (1903-1969), bu genel çerçeve içinde daha genel ve soyut bir felsefesel temellendirmeye yönelerek, iki karşıt akıl kavramı ileri sürüyorlar. İki akıl kavramından ya da iki akıl türünden birincisi, "pratik akıl", ikincisi "araçsal (instrumental) akıl"dır. Pratik akıl, insanoğluna dıştan kabul ettirilen zorlamalardan sıyrılmada (kurtulmada) kendini gösteriyor; bireylerin ve yurttaşların özel ve kollektif iyi yaşamını içeriyor; amaçlıyor. Araçsal akıl ise doğa bilimlerinde ve teknolojide kendini gösteriyor. Zamanla, ikinci akıl, birinci aklı gölgede bırakıyor. Doğanın egemenliğe alınmasına yönelen bu akıl, insanın egemenliğe alınmasına da yöneliyor; araçsal akıl, pratik aklın yolunu tıkıyor.

Horkheimer, felsefeye, işte bu iki aklı eleştirme görevini verir. Bu iki akıl arasında gerçek ve somut olarak sağlanacak bir uzlaşmanın daha önceden düşünsel alanda hazırlanabileceğini düşünür.

Horkheimer ve Adorno, potansiyel olarak devrimci bir proletaryanın ortadan kalkmış olduğunu da ileri sürerler ve bundan ötürü, özgürlük isteminin, kitle temelinden yoksun ve politik açıdan güçsüz duruma düştüğünü söylerler. Bu durumda,

kapitalizmin çağdaş koşulları içinde, "iyi işleyen ve bolluk içinde bulunan bir toplumun baskısından kurtulmak gerektiğinin nasıl ileri sürülebileceği" sorununun ortaya çıktığını belirtirler.

Tekelci kapitalizmin batıya özgü durumunun ortaya çıkarmış olduğu bu sorun, Frankfurt Okulu düşünürlerini derinden ilgilendirmiştir. Nitekim Marcuse (1898-1979), bu soruya belirli bir cevap vermesi dolayısıyla geniş ün kazandı. Marcuse'ye göre, özgürlük istemi ve eleştiri (devrimci tutum), belli bir kitle ya da grup tarafından temsil edilmediğine göre, bu istem ve eleştirinin temelini bir başka düzeyde aramak gerekir. Böylece Marcuse, eskiden beri ileri sürülen ama artık yetersiz olan ekonomik eleştirinin yerine, yeni bir yorumdan geçirilmiş olan psikanalizi ve Marx'taki "ekonomik sömürü"nün yerine "içgüdüsel bastırma"yı koyarak, bu yeni düzeyin temelini bulduğunu söyler. Marcuse'ye göre, şimdiye kadarki toplumlar, bolluk içinde olmadıkları için içgüdüsel itkileri (cinsel yaşamı) bastırmak ve böylece gerekli gücü ve enerjiyi sağlayarak varlıklarını sürdürmeye ve uygarlık denilen şeyi yaratmaya yönelmişlerdir. Başka bir deyişle, Freud'un üzerinde durduğu içgüdülerin bastırılması, bu içgüdülerin özünden gelen bir şey değildir; özgül ve geçici tarihsel koşulların bir sonucudur. Bugün toplumda (batı toplumunda), bir bolluk söz konusu olduğuna göre, toplumun varlığını sürdürmek için gerekli gücü sağlamak amacıyla içgüdülerin bastırılması da zorunlu değildir. Toplum bu içgüdüleri hâlâ bastırmakla, gereksiz bir iş yapmakta ve kendi mezarını kendisi kazmaktadır. Böylece Marcuse, araçsal akla ve teknolojiye dayanan gereksiz içgüdüsel bastırmaları sürdüren toplumun karşısına, içgüdüsel enerjinin boşalabilirliğini koyarak, devrimci bir temel bulduğunu düşünüyor.

Eleştirel Kuram'ın ikinci kuşak temsilcilerinden Habermas (1929), özellikle "iletişim" sorunu üzerinde duruyor. Bu düşünüre göre içinde yaşadığımız toplumun kötülükleri, insanlar arası anlaşmanın (iletişimin) aksaklığından ileri geliyor. Bilimin ve teknolojinin, kamu denetimine geçmesi ve özgür bir tartışma yapılması için emekçilerin özerkliğinin ve sorumluluğunun güvence altına alınması sağlanmadıkça, bilimsel-teknolojik bir toplum, akılsal (rasyonel) bir nitelik kazanamaz, diyor Habermas. Ayrıca, çarpıtılmış iletişimin, nasıl ortadan kaldırılacağı

üzerinde önemle duruyor. Burada, Frankfurt Okulu'nun birçok başka üyesi gibi Habermas'ın da Freud'a başvurduğunu görüyoruz. Ayrıca, Dilthey'dan kaynaklanan "yorumsamacılık"tan da yararlanıyor. Bundan ötürü, Habermas'ın, Marx ile Dilthey arasında bir sentez gerçekleştirmeye çalıştığı söylenmiştir. Habermas'a göre Freud yeni bir yorumsamacılık ortaya koymuştur. Freud, iletişimi çarpıtılmış rüyaları ele alır; onların aldatıcı dış görünüşlerinden, kaynaklandıkları gerçeğe ulaşır, bu gerçeği bilinç düzeyine getirir (çıkarır), böylece çarpık iletişimi ortadan kaldırır. Demek ki Freud'un psikanalizi, bir çeşit dilbilimsel çözümlemedir (analizdir). Böylece Habermas, psikanalizcinin, hastayı, belli düşünmelere ve anımsamalara yönelterek, bastırılmış gereksinimlerinin ve güdümlenmelerinin bilincine vardırarak, bunların, kendi gereksinimleri ve güdülenmeleri olduğunu kavramasını sağladığı gibi, toplumsal kuramcının da insanlara, toplumsal dünyadaki yerlerinin ne olduğunu kavratarak, onları kısıtlamalardan ve yanılgılardan kurtarması gerektiğini ve kurtarabileceğini savunuyor.

Marksçı düşünceden hareket eden ama kimi zaman ondan uzaklaşarak ters durumlara düşen Eleştirel Kuram, ampirik araştırmalar içinde yitip giden ve yalınkat bir pragmatizme yönelen Anglosakson toplumbilimine oranla, kurama önem vermesi ve aynı zamanda, yalnızca bilmenin değil, toplumsal eleştirinin ve aldatmacalardan sıyrılmanın gerekliliği üzerinde durması bakımından dikkati çeker. Frankfurt Okulu'nun öteki ünlü üyeleri arasında, ekonomi bilgini Friedrich Pollock'u (1894-1970), psikanaliz konularını irdeleyen Erich Fromm'u (1900-1980), Çin tarihi uzmanı Karl Wittfogel'i (1896 - 1988), edebiyat toplumbilimcisi Leo Lowenthal'i (1900 - 1993), eleştirmen ve estetikçi Walter Benjamin'i (1892 - 1940) vb. saymak gerekir.

95. İnsan bilimleri ve felsefe alanında son yıllarda kendini duyuran başlıca akımlar hangileridir?

Felsefe alanında kesin kimliklerini ortaya koymamış oldukları halde bilimsel bir yan taşıyan ve son yıllarda sözü edilen iki

akıma kısaca değineceğiz. Bunlar "yapısalcılık" *(structuralisme)* ve "göstergebilim"dir *(semiyotik)*. Son olarak da "yorumsamacılık" *(hermeneutik)* üzerinde duracağız.

Yapısalcılık, on dokuzuncu yüzyılda bilimlerin temelini oluşturan gelişimci ve evrimci anlayışa bir tepki olarak son zamanlarda ortaya çıktı. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, bilimsel açıklama temeli olarak, gelişimci, yani "genetik" görüş karşısında yapıya önem veren görüşün ağır bastığı görüldü. Böylece tarih, toplum, insan ve kültürle ilgili sorunların, gelişmeleri bakımından değil sıçramaların oluşturduğu, birbirinden kopuk, nitel bakımdan farklı yapılar ve birlikler açısından daha iyi kavranabileceği ileri sürüldü. Örneğin yapısalcılık, insanı gereği gibi tanımak için, onu gelişmiş maymunlara bağlamanın ya da yetişmiş insanın ruhsal yaşamını, çocukluğundaki ruhsal yaşantıyla açıklamaya kalkışmanın yetersiz ve tehlikeli olduğunu ileri sürdü. Önemli olan, gelişimden ve evrimden çok, bu arada ulaşılan ve geçilen yapıları, bütünleri, birlikleri göz önünde tutmaktı.[61] Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) bir göstergeler (işaretler-im) sistemi olarak gördüğü dil olgusuna ilişkin olarak ortaya attığı yapısalcılık, daha sonra başka bilimlerde ve özellikle etnolojide etkili oldu. Bu görüşü, Fransız Michel Foucault'nun düşün ve bilim tarihine uygulaması özellikle ünlüdür. Bir bilgi "arkeolojisi" yapmak isteyen Foucault, bilgi tarihi içinde birbirine indirgenemeyen bilgisel yapıların (*épistémé*'lerin) yer aldığını ve bunlar arasında köklü bir kesinti olduğunu söyledi. Her çağın belli bir *épistémé*'si olduğunu, bu yapının ya da zeminin bilgi biçimlerini ve düşünmeyi buyruğu altında tuttuğunu savundu. Bir çağda yazılan ve yayımlanan her şeyin, daha önce söylenen ve düşünülenden bağımsız olarak ele alınması gerektiğini ileri sürdü. Yapısalcılık alanında Lévi-Strauss'un (1908-2009) toplumsal olaylara ilişkin açıklamaları, bu akıma hem kaynaklık etti, hem de etkili olmasında büyük rol oynadı. Bu çığır içinde, yapılsalcılığı psikanalize uygulayan Jacques Lacan'ı (1901-1981) ve Marksçı Louis Althusser'i de saymak gerekir.

Yapısalcılıkla ilintili olan ve yine Ferdinand de Saussure'den kaynaklanan göstergebilim ise daha çok, genel bir im (işaret-

61 Bkz. Nusret Hızır, *Yordam* dergisi, sayı, 2, 3, (1969).

gösterge) bilimi olmaya yönelir. Saussure, göstergebilim şöyle tanımlıyor: "Dil, fikirleri dile getiren bir göstergeler sistemidir ve bu bakımdan, yazıya, sağır-dilsiz alfabesine, simgesel dinsel törenlere, kibarlık biçimlerine, askeri işaretlere vb. benzer. Bundan ötürü, toplumsal yaşamın içinde, göstergelerin yaşamını inceleyen bir bilim tasarlanabilir; bu bilim, toplumsal ruhbilimin bir bölümünü ve dolayısıyla genel ruhbilimin de bir bölümünü oluşturacaktır ve biz onu, göstergebilim (Yunanca *semeion*, "gösterge"den) diye adlandıracağız. Bu bilim, göstergelerin ne olduğunu, hangi yasalara uyduğunu öğretecek bize. Henüz ortada olmadığı için, bu bilimin nasıl bir şey olacağı söylenemez; ama var olma hakkına sahiptir o; yeri de önceden belirlenmiştir."[62]

Roland Barthes (1915-1980) da, göstergebilimin, genel ve formel (biçimsel) bir bilim olduğunu; yapısalcılığın, psikanalizin ve çağdaş bazı edebiyat eleştirisi girişimlerinin bu bilime başvurduklarını ileri sürer.[63] Daha çok, Barthes'ın da çarpıcı örneklerini verdiği yazın alanı eleştirmesi üzerinde yoğunlaşmış olmakla birlikte, göstergebilim, özü gereği bütün im alanını kapsayan bir bilim olmaya yönelmek zorunda gibi görünüyor.

Yorumsamacılık ise, genellikle anlamı şu ya da bu biçimde açık olmayan bir metinde ya da metin-benzerinde, derinde bulunan bir tutarlılığı ya da anlamı ortaya çıkartmayı amaçlayan yorum sanatı olarak tanımlanıyor. Bununla birlikte, tek bir yorumsama bilimin varolup olmadığı, üzerinde hayli tartışılan bir konudur. İnsan bilimlerinde, yorumlamanın, açıklama için vazgeçilmez bir şey olduğunu ilk ileri süren filozof Dilthey'dır (1833-1911). Tarihsel yaşantıya ilişkin sağlam bilginin olanağını göstermek isteyen Dilthey, bireysel yaşantıdan, artık hiçbir birey tarafından doğrudan yaşanmayacak bir yaşantıya nasıl geçilebileceğini göstermenin zorunlu olduğunu ileri sürmüştü. Bu görüş daha sonra, çeşitli düşünürler tarafmdan geliştirildi.

62 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, s. 33 [*Genel Dilbilim Dersleri*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998].

63 Roland Barthes, *Mythologies*, s. 195-196, Editions du Seuil (*Çağdaş Söylenler*, Metis Yayınları, 1998). [Ayrıca bkz. Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, YKY, 1993; 5. baskı 2005. (Ed.)]

Bunun yanısıra yorumsamacılıkta iki ayrı tavrın bulunduğu da ileri sürüldü. Örneğin Paul Ricœur (1913-2005), yorumsamacılık anlayışlarından birinin, yorumlamacıya, bir mesaj ya da duyuru biçiminde yöneltilen anlamın düzeltilip ortaya konması; ikincinin ise yalanları ve yanılgıları ortadan kaldırma; yanılmaların ve aldatmacaların içyüzünü ortaya dökme süreci olduğunu söyledi. Ricœur'ün, aralarındaki büyük farklara rağmen, Marx, Nietzsche ve Freud'un, değişik alanlarda, yanılmaların ve aldatmacaların içyüzünü ortaya koyarak ikinci anlayışa uygun düşen bir yorumsamacılık yapmış olduklarını ileri sürmesi ayrıca ilgi çekicidir. Ricoeur'e göre bu üç düşünür, ideoloji (Marx), ahlaksal değerler (Nietzsche) ve rüyalarla sinir hastalıkları belirtileri alanında (Freud), dış ve aldatıcı görünüşlerin içyüzünü ve bunların altındaki gerçeği ortaya koyarak, yorumsamacılığın en güçlü örneklerini vermişlerdir.

V. BÖLÜM

TARİHSEL GERÇEĞİMİZ VE FELSEFE

96. Türk-Osmanlı toplumunda felsefenin yeri nedir?

Felsefenin ne olduğunu ve belli başlı felsefe sorularına verilmiş cevapları özet olarak gördük. Burada, en başta ileri sürdüğümüz tanıma dönerek felsefenin, sürekli bir arayış ve eleştirme; doğruları akıl yoluyla bulmaya çalışan, bilgiyi ve bilgeliği elde etmeye yönelen özgür bir çaba olduğunu tekrarlayacağız. Çeşitli felsefe görüşlerinin ve sistemlerinin altında yatan, ama tarihsel ve toplumsal koşullara göre değişik görünümler edinen öz budur. Felsefesel düşünce deyince, bu özü, bu arayışı, bu eleştirmeyi anlamamız gerekir. Kısacası, felsefesel düşünce, "özgür düşünce"dir; evrene ve varolanlara karşı kendini koymuş olan insanın, topluma karşı bireyin, nesneye karşı öznenin akla dayanan kayıt tanımaz düşüncesidir. Felsefe, sürekli bir "hayır" deyiş aracılığı ile "evet"i bulmaya çalışmaktır. "Evet" bulunduğu zaman, onu irdeleyip eleştirerek aşmaya yönelme, yani yeni bir "hayır" aracılığıyla daha da derinleşme çabasıdır. Felsefe, bir "olumsuzlama, olumlama ve yeniden olumsuzlama"dır; insan düşüncesinin, kendini ve nesnesini sürekli olarak evirip çevirmesi, düşünmesi, irdelemesi, eleştirmesi ve kendinden uzaklaşmışlığının farkına vararak kendine yeniden dönmesi; kendini bilinçli kılmasıdır.

Akla dayanan özgür düşünce olarak bir boyutunu tanımladığımız felsefenin, belli tarihsel dönemlerde, belli toplumlarda ve kültür çevrelerinde ortaya çıkıp boy attığını da daha önce gördük. Buradan yola çıkarak, tarihsel ve toplumsal gerçekler (koşullar) ile felsefe arasındaki bağıntı sorunu üzerinde durabiliriz. Ama kitabımızın çerçevesi içinde bizi doğrudan ilgilendirmediği için bu genel sorunu sınırlı olarak ve tikel bir tarih-toplum alanı bakımından ele alacağız. Yani kendi tarihsel gerçeğimiz ile felsefe arasındaki bağıntı sorununa değineceğiz. Başka bir deyişle, Türk-Osmanlı toplumsal gerçeği ile felsefe arasındaki ilişki üze-

rinde duracağız ve ilkin, bu toplumda felsefenin yerinin ne olduğunu, felsefeye ne gözle bakıldığını irdelemeye çalışacağız.

Türk-Osmanlı toplumunun bağlı bulunduğu İslam düşünce ve kültürü içinde, on dördüncü yüzyıldan sonra, "felsefe" diyebileceğimiz özgür düşünce çabasına rastlanmadığını söyleyebiliriz. Demek ki bu toplumun örgütlenip yerine oturma süreci, aşağı yukarı, İslam felsefesel düşüncesinin kapanışına rastlamaktadır. Gerçekten de on beşinci yüzyıldan başlayarak İslam düşüncesi ve dolayısıyla Türk-Osmanlı toplumu çerçevesi içinde özgün felsefesel düşüncelerin ortaya çıktığı, yeni görüşlerin ortaya atıldığı görülmemektedir. Bu dönemde, eski felsefesel düşüncelerin şu ya da bu biçimde tekrarıyla yetinilmiş ya da dinsel düşüncenin ve bağnazlığın ağır basması dolayısıyla felsefeye güvensizlik gösterilmeye başlanmış ve felsefesel çaba da batını akımlar ve tasavvuf içinde kılık değiştirip gizlenerek varlığını sürdürmek zorunda kalmıştır. Felsefe, tehlikeli ve boş bir çaba olarak görülmüş, İslam Tanrıbilimi (ilahiyatı) olarak niteleyebileceğimiz "kelam"ın açıklamaları, bu dönemde, özgür düşüncenin ve felsefesel arayışın yerine geçmiş, mutlak doğrular olarak kabul edilmiş, dinsel inanç ve düşünceyle birlikte, ideolojik dünyayı oluşturmuştur. Gerçek felsefesel düşünceye duyulan bu güvensizlik, başka birçok yazar ve şairin yapıtlarında (örneğin Mevlânâ'da) görüldüğü gibi, Nâbi'nin şu mısralarında da açıkça dile gelir:

"Hikmet ü felsefeden eyle hazer
Evliya zümresine eyle nazar."

Demek ki Türk-Osmanlı toplumunda kelam ve dinsel düşünce, felsefenin yerine geçmiş, felsefe tehlikeli ve kaçınılması gereken bir çaba olarak görülmüştür.

97. Toplum, birey ve felsefe arasında ne gibi ilişki vardır?

Kitabımızda felsefeyi, kendi başına bağımsız olarak gelişen bir düşünce çabası olarak ele aldık. Felsefenin toplumsal kökle-

rine, felsefeyi belirleyen toplumsal koşullara değinmedik. Okurun dikkatini dağıtmamak ve felsefesel düşünceye doğrudan yöneltmek istediğimiz için yaptık bunu. Aslında, en kuramsal felsefesel düşüncelerin bile kökleri, tarihsel-toplumsal koşullardadır. Felsefesel düşünce bir kere ortaya çıktıktan ve birikimini yaratıp geleneklerini pekiştirdikten sonra, maddesel, yani ekonomik koşulların ve toplumsal gerçeğin etkisinde değilmiş gibi görünür. Felsefenin bu bağımsızlığı ve özgüllüğü belli bir dereceye kadar doğrudur. Ama işin derinine inildiğinde, felsefenin tam (mutlak) anlamda bağımsız olmadığı ve kendisini doğuran tarih-toplum koşullarınca belirlendiği, doğrudan doğruya olmasa da dolaylı olarak, yani bu maddesel koşulların çeşitli dolayımlardan (*médiation*'lardan) geçen etkisi altında bulunduğu, son kertede onlar tarafından biçimlendirildiği görülür. Felsefe ancak belli bir toplumsal oluşumda ortaya çıkabilir; belli felsefesel görüşler, belli toplumsal ve kültürel koşullarda boy atıp gelişebilir. Gerekli ekonomik-tarihsel-toplumsal koşullar yoksa, felsefenin de gereği yoktur.

Örneğin eski Yunan felsefesi, köleci bir toplumun ürünüdür. Yani kölecilik aşamasına ulaşmış olan, işbölümü hayli gelişmiş bulunan, birbirinden ayrılmış ve birbirine karşıt sınıfları kapsayan ve bireyin belli bir dereceye kadar toplumdan kopmuş, kendini toplumun karşısına dikebilmiş olduğu bir toplumun ürünüdür. Marx bu durumu, "insanın, göbekbağını toplumdan kopartmış olması" sözüyle dile getirir. Gerçekten de bireyin, göbekbağını toplumdan kopartmamış olduğu durumlarda özgür düşüncenin, kendini toplumdan ayırt ederek sorular soran, kendine verilmiş olanı eleştiren insanın, kendisi için varlığın, kısacası bağımsızlaşmış bilincin ve dolayısıyla felsefenin sözü edilemez.

Kitabımızın en başında ele aldığımız bir soruya burada yeniden dönmemiz gerekiyor. İnsanoğlunun, "Evreni kuran, varolanların kökünde bulunan anamadde nedir?" sorusunu sorabilmesi için toplum tarafından, yani mitolojiler ve din tarafından evrene ilişkin olarak yapılmış (verilmiş) açıklamalardan sıyrılıp uzaklaşması, onları eleştirici bir biçimde bilinçle ele alabilmesi, kendini, toplum karşısında bir "birey" ve "kişi" olarak ko-

yabilmesi zorunludur. Toplumun doğru olarak ileri sürdüğü ve genellikle kabul edilmiş bir görüşü ya da değer yargısını irdelemek, eleştirmek yani "hayır" diyebilmek ve başka bir cevaba varabilmek için kendini hem dış dünya, hem de yine kendisi karşısında bağımsız bir özne olarak kavrayan bireyin ortaya çıkması zorunludur. Oysa bu durum, genellikle Yakındoğu ve özellikle Türk-Osmanlı toplumunda görülmüyor. Gerçi Türk-Osmanlı toplumu, insanla toplumun tam anlamıyla birlik ve bütünlük oluşturduğu bir toplum değildir. Bu tür bir topluma ancak, ilkel topluluk ya da aşiret dediğimiz yapılarda rastlıyoruz. Ama Türk-Osmanlı toplumu, köleci, feodal ya da kapitalist toplumlar gibi, sınıfların birbirinden iyice ayrılacak biçimde oluştuğu ve bireyin giderek tam anlamıyla ortaya çıktığı bir toplum da değildir. Türk-Osmanlı toplumu, bunlardan farklı bir sınıflı toplumdur. İlkel toplum ile art arda ortaya çıktıklarını batıda gördüğümüz toplumsal oluşumlardan aynı uzaklıkta bulunan bir toplumdur. Bu toplumda, birey ile toplum arasındaki kaynaşmışlık ve birlik tam ve mutlak değildir, ama birey kendini topluma bağlayan göbekbağını da tamamen kopartmamıştır. Bu toplum, yapının üst bölümünde yer alan ve merkezci yönetimin (devletin) taşıyıcısı olan yönetici, yani egemen kişi ve zümrelerle (sultan, yönetim görevlileri, askerler, dinadamı-bilginler vb.) köy topluluklarında yaşayan üretici köylülerden oluşmuştur. Bu toplumda geniş anlamda sınıflar (yöneticiler, zanaatkarlar, köylüler) vardır, ama bu sınıflar arasında kesin sınırlar olmadığı gibi, herhangi bir sınıfın bir başka sınıfı devirerek iktidarı ve yönetimi ele alması gibi bir durum da yoktur. Yani tek tek sınıflara karşılık toplumun birliği ve bütünlüğü ağır basar. Bu toplumda, "kendinde" sınıflar söz konusudur. Batıda görülen "kendisi için" sınıflar, yani toplumsal varlığının bilincine vararak öz mücadelesini yürüten ve ölüm kalım savaşına giren sınıflar söz konusu değildir. Toplumun birlik ve bütünlük olarak ağırbasması ve sınıf mücadelelerinin iktidara yönelen bir ölüm kalım sorunu durumuna gelmemiş olması, Türk-Osmanlı toplumundaki bireyin de batıdaki gibi bir "birey" durumuna gelmemesi sonucunu doğurmuştur.

98. İdeolojinin farklılaşmamışlığı, felsefe açısından ne gibi bir önem taşır?

Tam anlamıyla birey haline gelemeyiş, felsefesel düşüncenin ortaya çıkamayışını açıklar. Öte yandan özgür ve eleştirici düşüncenin ortaya çıkamayışı, bu tür bir düşünceye gereksinim duyulmaması, ideolojinin farklılaşmamışlığının (yekpareliğinin) da sonucudur. Üretim biçimi değişikliklerine götürecek olan sınıf mücadelelerinin keskin ve amansız olmayışı, ideolojinin (din ve onun üzerinde temellenen geleneksel ve yaygın düşünce ve değer sisteminin), bütün sınıfları kapsayan ve farklı sınıfların bireylerini aralarında fark yokmuş gibi topluma bağlayan bir manevi dünya niteliği kazanmasına yol açar. Buradaki ideolojik yabancılaşma, batıda görülenden hayli farklıdır ve ayrıca incelenmesi gerekir. Böylece tam anlamıyla gelişmemiş olan ve yekpare bir ideolojik dünya içinde yaşayan bireyi, üyesi olduğu ilkel topluluktan kendini ayıramayan insana ya da aile çevresi içinde bağımsızlıktan yoksun yaşayan çocuğa benzetebiliriz. Din temeli üzerinde eşitlik "aldanışı" yaratan bu ideolojinin, yine de bütün ideolojiler gibi varolan üretim biçimini ve sınıf egemenliğini pekiştirici bir rol oynadığını unutmamak gerekir.

Sınıf mücadelesi, felsefenin yer aldığı üstyapı kesiminde, dünya görüşlerinin ve ideolojilerin çatışması olarak dile gelir. Felsefe, bu mücadeleye, ideoloji aracılığı ile yani ideolojinin sağladığı dolayım *(médiation)* aracılığıyla katılır. Kesin ideoloji ve dünya görüşü çatışmalarında, felsefenin de kendini toparlayıp yeni çıkış noktaları ortaya koyması, nitel diyebileceğimiz değişiklikler ve yenilikler gerçekleştirmesi bundan ötürüdür. Kendi birikimine ve geleneğine dayanarak bağımsızlığını belli ölçüde koruyan felsefe ile ideoloji arasındaki etkileşim, bu çerçeve içinde ortaya çıkar ve köklü toplumsal değişimlerin gerçekleşmesine katkıda bulunur.

Herhangi bir sınıf, bir başka sınıfın egemenliğine son vermek istediği zaman, onun ekonomik gücünün temellerine saldırdığı kadar ideolojik dünyasına da saldırmak ve onunla hesaplaşmak zorundadır. Örneğin Rönesans diye adlandırılan ve özgül düşünce ve kültür belirlenimleri taşıyan olay, batı tarihin-

de belli bir zamanda zorunlu olarak ortaya çıkmış bir olaydır. Rönesans, feodalizme karşı mücadele eden burjuvazinin kültür, düşünce ve her şeyden önce ideoloji alanındaki mücadelesinin ürünüdür, bu mücadelenin görünümüdür. Descartes'ın bir yandan dinsel düşünceye ödün vermesi, bir yandan da fizik bilimlerinin gelişimine yol açabilecek bir doğa görüşü ileri sürmesi ve bu "ikici" görüşten kurtulamayışı da bir rastlantı değildir. (Aynı ikiliği, yani inanç ile bilgi arasındaki ikiliği Kant'ta da görmüştük.) Descartes, doğmakta olan yeni bir dünyanın düşüncel mücadelesini, ideolojik çatışma alanında ve felsefenin özgül silahlarıyla yürüten bir "birey" olarak (burjuvazinin yaratmaya yöneldiği yeni maddesel ve dolayısıyla manevi dünyanın aracılığı ve etkisiyle kendini daha önceki dünyanın karşısına diken, ama yükselen sınıfın mücadelesine –praksisine– kendi alanında katkıda bulunan bir birey olarak) dine ödün verirken, burjuvazinin hem kendini, hem sömürdüğü sınıfları aldatmasına yarayan yeni bir ideolojik görüşü savunuyor, hem de mekanik ve bilimsel bir doğa görüşü ileri sürerek, aynı burjuvazinin doğayı boyunduruk altına almak ve sömürüsünü temellendirmek için gereksinim duyduğu bilimlerin gelişmesine zemin hazırlıyordu. Başka bir deyişle, sınıf mücadelesinden kaynaklanarak ideolojik çatışmada yansıyan toplumsal praksis, belli bir "birey"de (Descartes'ta) köklü eleştirmeye dayanan yeni bir felsefesel çabanın gerçekleştirdiği özgün bir çıkış noktası buluyor ve yeni bir ideolojinin zeminini oluşturuyordu.*

Oysa yukarıda açıkladığımız nedenler (kesin sınıf mücadelelerinin ve derinlemesine bireyselliğin bulunmayışı), Türk-Osmanlı toplumunda ideolojilerin ve dünya görüşlerinin çatışma-

* Toplumsal gerçek ile felsefe arasındaki bağıntıyı, burada, bile bile soyutlayarak ve en kaba çizgileriyle belirtmeye çalışıyoruz. Oysa bu bağıntı somutta, çok daha ayrıntılı ve karmaşık biçimde gerçekleşir. Bağıntı ve etkileşim, çağlara, dönemlere, toplumsal yapılara, sınıflararası ve sınıfiçi ilişkilere, ideolojilere, üstyapının öteki tikel yanlarına, geleneklere, toplumsal ve kişisel psikolojiye ve bunların oluşturduğu yapılanmalara (bütünselliklere-totalite'lere) göre değişiklik ve çeşitlilik gösterir. Her belli felsefe ya da filozof, bu karmaşık bütünsellik, bu bütünselliği oluşturan tikel dolayımlar ve katmerli belirlenimler göz önünde tutularak incelenmelidir. Toplumsal gerçekten felsefeye yönelen etki, dolaysız olmadığı gibi tek yönlü ve dönüşsüz de değildir.

sını ve köklü eleştirileri olanaksız kılmış, bunların yerini tut kapsayıcı ve yekpare bir ideoloji, felsefe gereksinimine varoln hakkı tanımamıştır. Bu açıdan bakınca, felsefenin niçin orta çıkmadığını kavradığımız gibi, kapitalizmin darbesi altın batılılaşma yönünde daha sonra gösterilen çabalar sırasınd felsefenin niçin gerektiği gibi toplumumuza aşılanamadığını bir akılcı düşünce geleneğinin gerçekleşemediğini de kavray biliriz.

99. Batılılaşma akımı içinde yer alan felsefesel görü lerin ayırt edici özellikleri nelerdir?

Türk-Osmanlı toplumunun, yapısı gereği, felsefeye ve akı düşünceye değil, dinsel görüşlere ve bunlar üzerinde temellen kapsayıcı ve yekpare bir ideolojiye olanak tanıyan bir toplu olduğunu açıklamaya çalıştık. Ne var ki bizde, aşağı yukarı i yüz elli yıldır sürdürülmekte olan ve "ıslahat", "muasırlaşm "batılılaşma" gibi çeşitli adlar verilen bir akım (hareket) vard ve bu akım içinde bazı düşünürler ortaya çıkmış, bazı felsefes görüşler ortaya atılmıştır. Acaba bu görüşler ile gerçek felsefes düşünce arasında ne gibi bir ilinti vardır? Başka bir deyişle bi de, son yüzyıllarda ortaya çıkmış felsefelerden ve filozoflard söz edilebilir mi?

Batılılaşma hareketinin, Osmanlı İmparatorluğu'nu he paylaşmak, hem de belli bir biçimde ayakta tutmak isteyen kap talist Avrupa devletleri ile onlara boyun eğen içerideki yöneti ve sömürücü zümre ve kadroların etkilerini ve egemenlikle ni sürdürmek amacıyla giriştikleri bir hareket olduğu, bilims araştırmalarla iyice gösterilmiştir ve bizde ancak son yıllar açıkça söylenebilmektedir. Batılılaşma, bizde, egemenlikleri yeni ekonomik ve tarihsel koşullara uydurmak ve pekiştirm isteyen sınıf ve zümrelerin ideolojik silahıdır. Bu akımın ne nel ve ayırt edici özelliği, gerçek ve köklü ıslahat hareketleri (reformlara) girişmeden "ıslahat" yapmak, "devrimci" harek tin gereklerini yerine getirmeden "devrimler" yapmaktır. Ba ka bir deyişle batılılaşma, olmayan şeyi oluyormuş gibi göst

ren, örten, başka kılığa sokan ideolojik ve aldatıcı bir görüştür. Türkiye'nin batılılaşma ile kalkınacağına gerçekten inanan ve içtenlikle çaba harcayan kimselerin bulunması, bu gerçeği değiştirmez. Herhangi bir ülkenin kalkınması, insanların sadece iyi niyetleriyle ve özlemleriyle gerçekleştirilebilecek bir şey değildir.

Kapitalizm çağında bir ülkenin kalkınması, ancak, gerçek kapitalist düzene geçmesi ya da sosyalizme yönelmesiyle gerçekleştirilebilir. Tarih, bugüne kadar bir başka olabilirlik göstermemiştir. Demek ki, kalkınmanın önkoşulu, toplumun altyapısının (ekonomik düzeninin) köklü (nitel) bir değişikliğe uğratılmasıdır. Bu değişiklik, kapitalist doğrultuda da sosyalist doğrultuda da olsa, mülkiyet biçiminin devrimsel dönüşüme uğramasını zorunlu kılar. Ne var ki egemen bir sınıf, egemenliğini tam olarak ortadan kaldıracak altyapı değişikliklerini bile isteye hiçbir zaman yapmaz. (Bu, hakkını dişe diş bir mücadeleyle koparıp alan halk kitleleri yoksa, devrim de yok demektir.) Egemen sınıf ancak, şu ya da bu ölçüde etkili olan bazı "ıslahat" (reform) hareketlerine girişir. Bu hareketlerin amacı, egemen sınıfın iktidarını pekiştirerek yeni koşullara uydurmak ve uzun ömürlü hale getirmektir. Böyle bir ıslahat hareketi içinde, egemen sınıfın ya da zümrelerin, kendilerine bir yardakçı yaratarak yani yeni bir sınıf türeterek iktidarı bölüştükleri ve böylece egemenliklerini, kısıtlanmış biçimde de olsa güven altına aldıkları ve yeni koşullara belli bir süre uydurdukları görülmüştür (Rusya'da, feodallerin burjuvaziyi oluşturarak işbirliği yapması ya da Japonya'da, babaerkil aile yapısının burjuvaziyi türetmesi gibi). Gecikmiş olarak kapitalizme katılan ülkelerde görülen bir toplumsal değişim mekanizmasıdır bu (bizde de, özellikle son altmış yılda denenmiştir). Ama yeni bir sınıfın yaratılması, toplumun iç yatkınlıklarına uygun düştüğü gibi tarihsel durum ve koşullara da uygun düşmelidir. Yani belli bir ölçüde altyapı değişikliklerine yol açarak, zamanla bu değişiklikleri yapan sınıfın da denetiminden kaçan ekonomik ve düşünsel köklü değişimlerin gerçekleştirilebilmesi için, toplumun her şeyden önce bu değişimlere yatkın olması gerekir. Ayrıca, kapitalizmin bir dünya sistemi haline gelmeye ve kendine yeni bir ortak yaratmaktan

kaçınmaya yöneldiği tarihsel durumda, zaman bakımından da geç kalmamış olmak zorunludur. Bu tür köklü bir değişiklik, kapitalizmin iyice güçlenmediği bir zamanda gerçekleşebilir ancak. Köklü değişikliği gerçekleştirmek isteyen ülkenin kapitalist dünyanın tam karşısında yer alan bir ülke olmaması (bu ülke ya kapitalist ülkelerin arasında ve yanı başında ya da çok uzağında olmalıdır) da bir başka zorunluktur. Demek ki bir yeni sınıfın (ulusal burjuvazinin) yaratılması ve kapitalistleşmenin başarıya ulaşması için, açıklamaya çalıştığımız "katmerli" belirlenimin işlemesi gerekir.

Oysa Türk-Osmanlı toplumunun iç yapısında, bu tür köklü değişikliği olanaklı kılacak yatkınlık yoktu. Bu toplum, özellikle ulusal bir burjuvazinin ortaya çıkmasını engelleyen önbelirlenimleri içinde taşıyordu. Devletin yani merkezci iktidarın her şeyi kuşatan geleneksel gücü, yeni bir sınıfın ortaya çıkarak bağımsızlaşmasını, yeni bir insan tipinin oluşmasını olanaksız kılıyordu. Özel mülkiyetin ve birikimin, bir burjuva sınıfının (dolayısıyla da işçi sınıfının) dayanacağı temeli oluşturacak kadar gelişmemesi ve bu gelişmenin sürekli olarak engellenmesi bu olanaksızlığın ekonomik kaynağını oluşturuyordu. Engels şöyle diyor: "Gerçekten de tıpkı bütün öteki doğu egemenlikleri gibi Türk egemenliği de kapitalist bir toplumla uzlaşmayacak bir şeydir; çünkü elde edilen artı-değeri, zorba-valilerin ve gözü doymaz paşaların pençesinden kurtarmak olanaksızdır; burada, burjuva mülkiyetinin ilk temel koşulunu yani tüccarın ve malının güven altında bulunması halini görmüyoruz."[64]

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti, bir burjuva sınıfı yaratarak kapitalistleşme konusunda, zaman bakımından da geç kalmıştı. Çünkü kesin ıslahat hareketlerine girişildiği zaman (on dokuzuncu yüzyıl) ve daha sonra, kapitalizm, bir yeni ortak kabul etmeyecek kadar yaygınlaşma ve güçlenme yoluna girmiş bulunuyordu. Türkiye'de ancak, yabancı kapitalistlerle işbirliği yapabilecek kökü dışarıda ve derme

64 "Das Auswaertige Politik des russischen Zarentum" adlı makaleden, Neue Zeit, 1890, Bkz. K. Marx, *Türkiye Üzerine*, çev. S. Hilav - A. Tokatlı, s. 9, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1974.

çatma bir ticaret burjuvazisinin oluşmasına izin verilebilirdi. (Nitekim Türk burjuvazisi bugün de genellikle ulusal nitelik taşımaz; ticaret alanında ithalatçı ve vurguncu, sanayi alanında montajcıdır. Siyasal alanda dış buyruğa bağlı ve kişiliksizdir. Kültür alanında sığ bir taklitçilik, cehalet, görmemişlik ve kuntluk içindedir.) Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu, kapitalist ülkelerin arasında ya da uzağında (bu sonuncu durum, geç kalmış da olsa Japonya'nın on dokuzuncu yüzyıl sonlarında ve yirminci yüzyıl başında otuz-kırk yıl içinde kesinlikle kapitalistleşmesini olanaklı kılan belirlenimlerden biridir) bulunmuyordu; kapitalist dünyanın tam karşısındaydı ve bu dünyanın yoğun mücadelelerinin yöneldiği en önemli nesneydi. Bu gerçekler, bizdeki ıslahat hareketlerini (Cumhuriyet dönemi de bu hareketler içinde yer alır ve sadece biçimsel ve nicel farklılık gösterir) ve kapitalistleşme çabalarını (batılılaşmanın altındaki gerçek ekonomik anlam budur) belirlemiş ve bu hareketlerin başarısızlığına yol açmıştır. Başka bir deyişle bizdeki batılılaşma akımı, iç dinamikler ve sınıf mücadelelerinden yani aşağıdan gelmediği gibi egemen zümrelerin (önce padişah ve yönetici çevrelerin, daha sonra bürokratların ve toplum yaşamında etkili zümrelerin) iktidarlarını pekiştirmek ve sürdürmek için giriştikleri halde herhangi köklü ve toplumsal bir yapı değişikliğine yol açacak nitelik de taşımayan yalınkat bir hareket olarak kalmıştır.

Batılılaşmanın ekonomik, toplumsal ve siyasal alandaki bu yalınkatlığı, düşünce dünyasında ve felsefede de aynen yansımış ve benzerini yaratmıştır. Batılılaşma, ekonomik ve toplumsal açıdan derinlemesine etki gösteren bir hareket değildir; toplumun temellerine de, halkın yaşamına da işlememiştir. "Tehlikeyi savuşturma", "vaziyeti idare etme", "yabancılara rezil olmama", "taklitçilik" ve "ithalatçılık" gibi davranış ve anlayışların ötesine geçememiştir. Hiçbir gerçek felsefesel gereksinimin karşılığı olmadan sadece taklitçilikle, batıdaki şu ya da bu felsefeyi Türkiye'de tanıtmakla yetinmek, yani fikir ithalatçılığı yapmak ve batılı gibi görünmeye çalışmak da kültür ve düşünce yaşamımızın temel özelliklerinden biri olmuştur. Batılılaşma hareketi içinde herhangi bir gerçek felsefesel davranıştan ve ürün-

den, bir "filozof"tan söz edilemez. Ancak, Osmanlı toplumunun eski ideolojik yapısının yerine konmak üzere siyasal ve pratik bir amaçla aktarılmış olan ve günün gereksinimleri olduğu sanılan şeylere cevap verme amacı güden yalınkat düşünceler ileri süren "ideologlar"dan ya da dayanaksız bazı düşünce fantezilerinden söz edilebilir. Ne var ki bu durumu ve "düşünürleri" fazla kınamamak gerekir. Islahat çağının aydını iki dünya arasında kalmış; eski dünyasını kaybetmiş ama yeni dünyasına da henüz ulaşamamış bir aydın tipidir. Kendi durumunu açıkça göremez; kendi bilincine ulaşmasını sağlayacak koşullar ve birikim henüz ortaya çıkmamıştır. Taklitle ve "kendini şu ya da bu sanma" ile doyuma ulaşır; düşüncesini derinleştirmeye, köklü eleştirilere yönelmeye, kendini aşmaya gereksinim duymaz. Henüz iyimserliğini kaybetmemiş, düşünceleri ile toplumsal gerçek arasındaki örtüşmezliği, içinde bulunduğu çıkmazı fark etmemiştir (bu fark etmeyişin, çok uzun sürdüğünü de söylemeliyiz). Le Play'nin "toplumsal bilim" yöntemini ya da Durkheim'in "sosyoloji"sini batıdan aktarmakla, her derde deva bulabileceğini sanır. Islahat çağı aydını hem iyimser, hem de felsefe bakımından "idealist"tir. Yani eğitim, düşünce ve bilgi yoluyla, toplum yaşamının düzene kavuşturulacağına, benimsediği toplum idealine varılacağına inanır; temel sorunun, "her şeyden önce bir kültür ve ahlak sorunu" olduğunu söyler. Kültür ve ahlakın, bir neden değil, bir sonuç olduğunu göremez. Felsefesel idealistliği (eski dinsel düşüncenin yüzeysel bir kalıntısıdır) ve "volontarizm"i (istenççiliği) (eski güçlü merkezci iktidardan arta kalan bir dünyaya bakış ve alışkanlıktır), siyasal alanda, buyrukla ve zorla, tepeden inme "devrim" yapılacağını sanmasına yol açar; halkın, bu "devrimleri" benimsemeyişini bir türlü anlayamaz ve hayretle karşılar. Kısacası bu aydın tipi ve "düşünür", kendi yalınkat düşüncelerinin ötesine geçememiş, kendini, içinde yaşadığı toplumu ve bu toplumun öteki toplumlarla olan ilişkisini nesnel ve bilimsel bir biçimde kavrayamamıştır. Böyle bir durum ve davranış, felsefesel düşüncenin ortaya çıkıp boy atmasına, bir felsefesel görüşün yaratıcı biçimde sindirilmesine engeldir.

100. Bizde felsefenin görevi ve geleceği üzerine neler söyleyebiliriz?

Islahat hareketine ön ayak olan siyasal iktidarların düşünce yaşamını yasaklarla ve buyruklarla yönetmekten hiçbir zaman vazgeçmediklerini de unutmamalıyız. İktidarlar, batılı bir yaşam istedikleri halde, bu yaşamın vazgeçilmez temeli olan akılcı ve araştırıcı düşünceyi kendi akıllarınca "zararlı" ve "yararlı" diye bölerek kısırlaştırmaya ve köleleştirmeye yönelmişlerdir. Nitekim Osmanlı dönemi din ve ideolojisinin gördüğü iş, Cumhuriyet döneminde resmi ideolojiyle ve onu biricik doğru dünya görüşü olarak sunan, koruyan ve pekiştiren yasaklamalarla sürdürülmüştür. Bu tutum, akılsal bir düşünceye yönelmek isteyen iktidarların akıldışı özünü açığa vurur. Belli felsefesel ve bilimsel görüşlerin yasaklanması ve ağıza alınmaz oluşu, özlenen "çağdaş düşünce"ye ulaşılmasını kaçınılmaz biçimde olanaksız kılan bir beyin yıkamayla sonuçlanmıştır. Altmış yıl gibi uzun bir süre sonunda genel kültür düzeyinde bugün görülen düşüklük (özellikle siyasal yaşamda apaçık bir biçimde görülür bu), kaçırılmış bir tarihsel fırsatın en belirgin kanıtıdır.

Duruma hangi açıdan baksak, resmi çabanın, Türkiye'yi hem "tarih dışı" bırakmayı özlemek, hem de tarihsel evrime katmayı istemek gibi bir çelişki içinde debelendiğini açıkça görürüz. Ama tarih, bu çabaya rağmen, kaçınılmaz ekonomik ve toplumsal değişikliklerini gerçekleştirerek Türk toplumunu kavrayıcı akışına bir başka biçimde sokmuş ve ideolojiyi parçalamıştır. Bugün, resmi ideoloji ile Türk toplumu gerçekliğinin örtüşemezliği, bu gelişimin sonucudur. Böylece, sürekli hayal kırıklıklarının doruk noktasına ulaşılmasının yarattığı şaşkınlıktan, hiçbir toparlayıcı gücü olmayan bölük pörçük ideoloji parçalarından, düşünce kargaşasından ve akıldışılığından oluşan bir tablo karşımıza çıkmış bulunuyor. Bu durumda, felsefeye ve bilimsel düşünceye ne gibi görevler yüklenecek?

Yüzeyde kalan siyasal biçim değişikliklerinden sonra Türk toplumunun son otuz yıldır "ortalama tarihsel zaman"a girmek ve hızla değişmek zorunda kaldığı bu dönemde felsefe, her zamanki temel görevini yerine getirmek zorundadır kuşkusuz.

Bu görev, köklü eleştiridir. Felsefesel eleştiri, geleneksel akıldışı düşünce alışkanlığını ve resmi ideolojiyi bu eleştirinin nesnesi olarak kaçınılmaz bir biçimde karşısında bulmaktadır. Başka bir deyişle bugün felsefeye ve bilimsel düşünceye, her şeyden önce, ideolojiyi çözümleme, ayıklama, eleştirme, değerlendirme ve yerine oturtma ve böylece ideoloji olarak ortadan kaldırma görevi düşüyor. Nitekim son onyıllarda, felsefenin ve bilimsel düşüncenin ideolojiden bağımsızlaşarak "olumsuzlayıcı" ve eleştirici bir döneme girdiğini görüyoruz. Düşünür ve bilgin, eskiden olduğu gibi sığ bir taklitçilik ve iyimserlikle yetinemiyor artık. Özellikle toplum ve tarih felsefesi ve bilimi alanında, resmi ideolojinin ötesine geçerek, onun sunduğu hazırlop tabloyu eleştirerek köklere ve gerçeklere, hiçe sayılmış doğrulara ve değerlere dönme eğilimi ağır basıyor. Felsefenin geleceği ve başarılı olabilme derecesi de bu eleştiriyi derinleştirme derecesine bağlı görünüyor.

Felsefenin, kendi öz alanında üzerine düşecek görevi yerine getirmesi için gerekli olan birikimi, son yıllarda önemli ölçüde gerçekleştirdiğini de söylemeliyiz. Bu birikim özellikle, felsefenin var olabilmesinin önkoşullarından biri olan "dil"de görülüyor. Sınırsız güçlüklerin yenilmesini sağlayan uzun ve zahmetli çabalar, felsefe dilinin bugün büyük ölçüde duruluğa ve kesinliğe kavuşmasını sağlamış bulunuyor.* Öte yandan, bu biçimsel birikime oranla, ideolojik nedenlerden ve yasaklamalardan ötürü daha geride kaldığını gördüğümüz içerik birikimi de son yirmi beş yıldaki düşünce açılımı ve görüş çeşitliliği ile giderilme yoluna girmiş gibi. Özellikle çağımızda her felsefesel düşüncenin kendisine oranla bir tavır almak zorunda olduğu Marksçı yazını oluşturan yapıtların ve başka görüşlerin Türkçeye aktarılması ve bir "felsefe" olarak işlenmesi, bu eksikliğin giderilmesinin en önemli boyutlarından biri olarak ortaya çıkıyor.

* Dil ve içerik birikimini sağlayan ilk çalışmaları yaparak "Türkçe felsefe"nin zeminini hazırlayanlar arasında özellikle Prof. Nusret Hızır'ı, Prof. H. Z. Ülken'i, Prof. Macit Gökberk'i ve Prof. Nermi Uygur'u anmak gerekir.

Küçük Felsefe Sözlüğü

A

AGNOSTİSİZM, bkz. **BİLİNEMEZCİLİK**

AKADEMİA. Atina'nın kuzeydoğusunda bulunan koru. Platon, derslerini burada veriyordu. Bundan ötürü, Platon'un felsefe okulu, bu adla anıldı.

AKIL. Bilgi edinmeyi, yargılar vermeyi, davranışlarımızı düzenlemeyi sağlayan yeti. Akıl, kavramları ve önermeleri biraraya getirerek, adım adım ilerleyen akıl yürütmeyi sağlayan yeti olarak kabul edilmiş ve bu anlamda insanoğlunun en temel özelliği olarak görülmüştür. "İnsan akıllı bir yaratıktır" yargısında "akıl", bu anlamda kullanılır. Descartes'ta, "iyi yargılama" yani iyiyi kötüden, doğruyu yanılgıdan ayırt edebilme gücüdür. Dinlerde, inancın konusu olan vahye karşıt bilgiyi sağlayan yeti anlamına da gelir. Leibniz'de, duyulardan bağımsız doğruları yani deneyim öncesi *(a priori)* doğruları kavrama gücüdür. Akılcılar, "aklı" bu anlamda ele alırlar ve "ampirizm"e (deneyimciliğe) karşıt olarak ortaya koyarlar; akıl, mutlak doğruları dolaysız kavramamızı sağlayan yeti olarak da kabul edilir. Kant, aklın mutlağı kavrayamayacağını söyler; bununla birlikte, kendisinden sonra gelen Alman filozofları ve özellikle Schelling, akılda mutlağı kavrama gücü olduğunu ileri sürer.

AKILCILIK. Nedeni olmaksızın hiçbir şeyin var olamayacağını ve bundan ötürü, her şeyin kavranmasının olanaklı olduğunu ileri süren görüş. (Sözcüğün metafizikteki bu anlamı, akılcılığın, bilgi kuramında ampirizme karşı çıkan bir görüşü savunmasına yol açar.) / Bütün kesin bilgilerin, apaçık ve zorunlu deneyim öncesi ilkelerden geldiğini ve bu tür bir bilgiyi ancak akıldaki bu ilkeler sayesinde elde edebileceğimizi,

çünkü, duyularımızın geçici ve bulanık bilgiler verdiğini ileri süren görüş. (Bilgilerimizin yalnızca duyular, algılar ve deneyimlerden geldiğini ileri süren ampiristlere karşı çıkan bu görüş, Descartes, Spinoza, Hegel gibi filozoflar tarafından benimsenmiştir.) / Aklın, sağlam bilgiler elde etmemizi sağlayan güvenilir ve etkili bir araç olduğunu savunan görüş. (Bu, 'mistisizm', 'gaybi ilimler', 'duyu felsefesi' gibi akla güvenmeyen yani akıl-karşıtı (irrasyonel) felsefelere karşıt bir akılcılıktır.) / Bilginin edinilmesinde, deneyimin büyük önem taşıdığını ileri sürerek ampiristlerin görüşündeki doğru yanı benimseyen ama akla da güvendikleri için bu anlamda akılcılığı benimseyen düşünürler ve akımlar da vardır. (Örneğin Marksçılık, bilginin edinilmesini, insanın somut etkinliği, yani praksisi açısından ele alarak ampirizmin ileri sürdüğü deneyimin önemini kabul ettiği gibi, öznenin etkinliğini ileri süren klasik akılcılığın, akla tanıdığı haklı payı da benimser ve bu iki görüşü daha yüksek bir bütün içinde kaynaştırıp aşarak kendi bilgi kuramını kurar.)

AKIL YÜRÜTME. Düşüncenin, adım adım ilerleyerek belli birtakım önermelerden, belli bir sonuç çıkarması, yani yeni bir önermeye varması. (Böylece, bilinen önermelerden bilinmeyenlere varılmış olur. Akıl yürütme, genel olarak, "tümevarım" ve "tümdengelim" olarak ikiye ayrılır. Tek tek olaylardan ya da varlıklardan kalkarak genel bir önermeye ya da yasaya varmak, "tümevarım"dır. Tümel bir önermeden yani tümelden kalkarak tikele yani tek tek olana varmak ise "tümdengelim"dir. Akıl yürütme yoluyla bilgi edinme, sezgi yoluyla bilgi edinmenin karşıtıdır, çünkü sezgi, adım adım ilerlemeden yani çeşitli önermelerden geçmeden doğrudan doğruya bilgi edinme çabasıdır.)

AKSİYOLOJİ. Değerler kuramı; yani "iyilik", "adalet", "güzellik" gibi değerleri konu olarak ele alıp inceleyen felsefe dalı.

AKSİYOM. bkz. **BELİT**

AKSİYOMATİK. Bir kuramın tanıtlanması için zorunlu ve yeterli koşulları oluşturan belitlerin (aksiyomların) tümü.

ALGI. Duyuların sağladığı duyumları, imgeler ve daha önce edinilmiş anılarla tamamlayıp yorumlayarak, dışımızdaki varlıklar ya da olaylar hakkında bilgi edinme yetisi. (Duyu verilerini anlam olarak kavramamızın bu biçimine dışalgı denir. Bu algı, bize dış gerçek hakkında bilgi verir. Günümüzde "algı" dendiği zaman genel ve yaygın olarak anlaşılan budur.) / Öznenin, bilinç yoluyla kendinde olup bitenleri ve ortaya çıkan durumları kavraması, bunların bilgisini edinmesi. (Bu algı türüne de içalgı denir.)

AMPİRİK. Duyulara, algılara, duyu deneyimlerine ve deneylerine

dayanan, bunlarla ilintili olan; bunlardan gelen. (Bu anlamda, "akılsal"ın ve "deneyim öncesi"nin karşıtıdır. "Fizik, ampirik bir bilimdir" dediğimiz zaman, fiziğin, deneye dayandığını, ondan yararlandığını belirtiriz ve böylece onu, deneye dayanmayan matematikten ayırmış oluruz.) / Yöntemli gözlem ve deneyime dayanmayan, bölük pörçük, sistemsiz bilgi, görüş vb.

AMPİRİZM. (Deneyimcilik de denir.) Bilgilerimizin, duyulardan, algılardan, deneyimden geldiğini savunan, insan zihnine özgü ilkeler ve yasalar olmadığını ileri süren görüş. / Ampirizm, genel olarak akılcılığa (rasyonalizme) ve özellikle insan ruhunda doğuştan kavramlar ve ilkeler bulunduğunu ileri süren görüşe karşıttır. (Örneğin Locke'un ampirizmi, Descartes'ın "doğuştan fikirler"ini kabul etmez.) / Ampirizm, doğuştan ilkeleri kabul etse bile, bilgisini edindiğimiz varlıkların bağlı olduğu yasalardan farklı ve kendine özgü zihin yasaları olduğunu reddeder. Bundan ötürü, doğrunun ancak deneyimle elde edilebileceğini ve deneye dayandığını ileri sürer. (Demek ki, bilginin dayandığı deneyimden bağımsız ilkelerin ve yasaların varlığını kabul etmeyen felsefe öğretilerinin tümü, "ampirizm" diye adlandırılır. Örneğin Epikurosçulara göre, bilimsel ilkeler yalnızca deneyimden gelir; Locke'a göre, bütün fikirlerimizin kaynağı iç ya da dış deneyimdir.)

ANALİZ. bkz. **ÇÖZÜMLEME**

ANİMİZM. Bütün varolanlarda bir ruh bulunduğunu ve bu ruhun, varolanları yönettiğini ileri süren görüş.

ANLAYIŞ GÜCÜ. İnsan zihninin kavrayış gücü, anlayış yetisi. (Anlayış gücü, duyulara, duyum edinebilme yetisine karşıt olarak düşünülür. Kant, anlayış gücünün hem duyuma, hem de akla karşıt olduğunu ileri sürer. Filozofa göre, bu yetinin ödevi, kategoriler aracılığı ile, duyumları diziler ve sistemler haline sokmak ve düzenlemektir. Bu yorum, felsefe tarihinde, anlayış gücünün ampirik olarak verilmiş-olanı işleyen ve düzenleyen bir yeti olarak görülmesine ve aklın yalnızca mutlağı araştırdığını yani metafizik konulara yöneldiğini ileri sürmeye yol açmıştır.)

ANLIK. bkz. **ANLAYIŞ GÜCÜ**

ANTİNOMİ. Kant'a göre, duyu ve algı verilerini yani duyusal dünyayı aşan ve mutlağı bilmeye çalışan aklın içine düştüğü çelişkiler. (Akıl, duyu dünyası ötesinde yeralan Tanrının, evrenin ya da ruhun mutlak varlığı hakkında bilgi edinmek isteyince, birbirine taban tabana karşıt tezleri aynı kolaylıkla ileri sürer ve tanıtlar gibi görünür. Ama bu durum, mutlak hakkında yani metafizik konularda, aklın sağlam bilgi edinemeyeceğini gösterir.)

ANTİTEZ. İki önerme arasındaki karşıtlık. / Bir önermenin, bir ileri sürüşün, bir varlığın karşıtı (çelişiği) olan. (Bu anlama genellikle Hegel ve Marx'ta rastlanır: Bir düşünce ya da varlığın içinde, ona karşıt ya da çelişik olarak ortaya çıkan ve bu düşünce ya da varlığı olumsuzlayarak kendinden farklı bir varlığa dönüştüren ve senteze yönelten belirlenme ya da güç, "antitez"dir. İlk ileri sürülmüş düşünce ya da varlık ise "tez"dir.)

ANTROPOMORFİZM. bkz. **İNSANBİÇİMCİLİK**

ANTROPOSANTRİZM. bkz. **İNSANİÇİNCİLİK**

A POSTERİORİ. bkz. **DENEYİM SONRASI**

A PRİORİ. bkz. **DENEYİM ÖNCESİ**

ARAZ. bkz. **İLİNEK**

ATARAKSİA. Ruh dinginliği (sükûneti), iç rahatlığı, huzur. (Epikurosçularda, fiziksel acıların ortadan kalkması, yokluğu. Stoa felsefesinde, bütün tutku ve heyecanlardan sıyrılmış olma hali.)

ATEİZM. bkz. **TANRITANIMAZLIK**

ATOM. Varlıkların bölünebildiği en son öğeler (unsurlar); en küçük maddesel parçacıklar. (Temel özellikleri, yer kaplama ve bölünmezlik olarak düşünülür.)

ATOMCULUK. Bütün evrenin atomlardan kaynaklandığını ileri süren filozofların görüşü. (İlk olarak, Leukippos ve Demokritos tarafından ileri sürüldü; Epikuros ve Lucretius tarafından geliştirildi. Maddeci bir görüş olan atomculuk, yalnızca biçimleri ve boyutları bakımından birbirinden farklı olan atomların, hareket etkisiyle, çeşitli bileşimler oluşturduklarını, böylece bütün varolanları meydana getirdiklerini, ama değişikliğe uğramadıklarını ileri sürer. Evrenin bir amaca göre değil, mekanik bir zorunlukla oluşmuş olduğunu savunur.)

AYNİYET. bkz. **ÖZDEŞLİK**

B

BELİRLEME. "Belirlenim"e ya da belirlenmeye yol açan etkinlik, eylem, etki.

BELİRLENİM. Bir kavramı ya da bir varolanı ne ise o kılan niteliksel ya da niceliksel özellik. / Bir olayın ya da görüngünün (fenomenin) bir başka olaya ya da görüngüyle olan bağıntısı.

BELİRLENİMCİLİK. Her görüngünün (fenomenin), bir başkası ile açıklanması gerektiğini; aynı nedenlerin her zaman aynı sonuçları doğurduğunu ileri süren görüş. / Ruhbilimde, insan davranışlarının ve eylem-

lerinin, değişmez yasalara bağlı olduğunu ve bundan ötürü maddesel görüngüler gibi zorunluk taşıdığını ileri sürerek, insan özgürlüğünden söz edilemeyeceğini savunan görüş. / Metafizikte, evrendeki her şeyin daha önceki ya da o andaki nedenlerce kesin olarak yönetildiğini ve belirlendiğini; evrenin, zaman ve uzay (mekan) içinde mutlak bir zorunluğa boyun eğdiğini ileri süren anlayış.

BELİT. Tanıtlanması gerekmeden kendiliğinden apaçık olan önerme. (Bu tür önermeler, özellikle matematik bilimlerin temelini oluştururlar. Örneğin, "bir üçüncü büyüklüğe eşit olan iki büyüklük, birbirine eşittir" ya da, "bütün, parçalarından büyüktür" gibi. Mantığın "özdeşlik" ve "çelişmezlik" ilkeleri de en geniş ve kapsayıcı belitlerdir.)

BİLGİ. Psikoloji bakımından, bir nesnenin duyulara ya da anlayış gücüne verilmiş olmasını; onlarca bilinip tanınmasını sağlayan ruhsal etkinlik. / Mantıkta, ileri sürdüğümüz yargıların gerçeklikle uyuşması, uygun halde olması. / Metafizikte, "Neleri bilebiliriz?" sorusu ele alınmış, buna verilen cevaplar, "dogmatizm", "kuşkuculuk", "eleştiricilik", "pragmacılık" gibi felsefe okullarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bilgi sözcüğü, "bilme edimini -fiilini-" dile getirdiği gibi, "bilinen şeyi" de dile getirir. Bir şeyi hem tasarımlamak, hem de kavramak anlamına gelir. (BİLGİ KURAMI, bilme'de, özne ile nesne arasında ne gibi ilişkiler bulunduğunu araştırır. İlkçağ ve ortaçağda, bilgi kuramının temel sorunu genel olarak şöyle ortaya konuyordu: İnsanların zihinlerinde tasarımladıkları, bu tasarımlardan bağımsız olan gerçeğin kendisine ne ölçüde benzemektedir? Yeniçağda ise sorun, genellikle şöyle konmaktadır: Bilen öznenin belli bir yapısı olduğuna göre, düşünme etkinliğinde, bu yapının etkisi -belirlemeleri- ve tasarımlara eklediği nedir? Her iki soruda da önemli olan nokta, bilginin "değeri"nin ve "sınır"ının araştırılmasıdır.)

BİLGİ KURAMI. bkz. **BİLGİ**

BİLİNÇ. Ruhumuzun durumları ve etkinliği hakkında edindiğimiz az çok açık ya da az çok kapsayıcı ve tamamen kişisel sezgi. (Ruhsal yaşamımız hakkında doğrudan ve topyekûn edindiğimiz bilince, "kendiliğinden bilinç" denir. Özne kendine çevrilip [dönüp] düşünmeyle kendini kavrarsa, yani kendini bir nesne olarak ele alırsa, bu bilince, "derin-düşünmeli bilinç" denir. Bu durumda, bilip tanıyan ile bilinip tanınan arasında karşıtlık vardır. Felsefesel bilinç, bu ikinci anlamdaki bilinçtir. Bilinç, Aristoteles'te, içimizde geçen bütün olaylardır; stoa felsefesinde, ruhun kendi gerilimi hakkındaki sezgisidir; Yeni-Platonculardа, "ancak, anladığımızı anladığımız zaman, anlamamız"dır; Descartes'ta, "düşünce"

diye adlandırılan ve ruhun özü olan şeydir; Hegel'de, çeşitli aşamalardan geçerek, kendine dönen ve kendini tanıyan "ide"dir.)

BİLİNEMEZCİLİK. İnsan düşüncesinin, varlıkların özünü, gerçek doğasını kavrayamayacağını ileri süren görüş. (İnsanın, mutlak konusunda bilgi edinemeyeceğini, ancak duyuların ve algıların tanıttığı gerçeği bilebileceğini, yani bilginin sınırlı olduğunu ileri süren bütün felsefeler bu görüş içinde yer alır. Örneğin, Berkeley'in "idealizm"i, Mach'ın "ampriokritisizm"i, Kant'ın "transandantal idealizmi"i, Comte'un "pozitivizm"i gibi.)

BİRCİLİK. Evreni tek bir ilke ile açıklayan görüşler. (Evreni, yalnızca madde ile açıklayan "maddecilik" ya da yalnızca ruh ile açıklayan "ruhçuluk" [spiritualizm], birciliğin örnekleridir.)

BİREŞİM. bkz. **SENTEZ**

BİREY. Varoluşu kendine özgü olan ve kendisini oluşturan öğeler birbirinden ayrıldığı zaman ortadan kalkan varlık. (Genellikle canlıyı ve tek insanı anlatmak için kullanılır. Birey kavramının temeli, "somut bir bütün oluşturma"sı ve "kendisi ortadan kalkmadan, öğelerini ayırmanın olanaksız oluşu"dur. İnsan birey, yani kişi ise, kendini bilip tanıma, dış ve iç dünyadan ayırabilme, bilince sahip olma; düşünce, duygu ve eylem olarak başkalarından farklı ve somut bir bütün oluşturma gibi özellikler taşır.)

BOĞUNTU. Metafizik ve ruhsal tedirginlik, endişe, sıkıntı, yürek daralması. (Sözcüğün kökü, "sıkışma", "daralma" anlamına gelen Latince *angustia*'dır. Varoluşçu felsefede önemli yeri olan bu kavram, insanoğlunun, içinden çıkmış olduğu hiçlik ve yöneldiği gelecek karşısında duyduğu yürek daralmasını, endişeyi, tedirginliği dile getirir. Heidegger'de boğuntu, hiçliğin tehdidi karşısındaki insan varoluşunun içindeki bulunduğu güvensizliktir; insanı çevreleyen hiçliktir. Sartre'da boğuntu duygusu, özgürlüğümüzün kendi kendini kavramasından; kendi kendini fark edip bilincine varmasından doğar.)

BÜTÜNSELLİK. Diyalektiğin temel ilkelerinden biri. (Bütün varlıkların birbiriyle ilinti halinde bulunduğunu, birbirini etkilediğini, bundan ötürü, herhangi bir şeyi incelerken, o şeyin başka şeylerle olan bütün ilintilerini, bağıntılarını, göz önüne almak gerektiğini ileri sürer.) / İlişkilerden ve bağıntılardan oluşan, ama bu ilişkilerle birbirine bağlanan öğeleri aşan, onlardan daha üst bir gerçekliğe sahip olan "bütün", "yapı".

C

CANLICILIK. bkz. **ANİMİZM**
CEVHER. bkz. **TÖZ**
CÜZİ. bkz. **TİKEL**

Ç

ÇAĞRIŞIM. İstenç (irade) işe karışmaksızın, bir ruhsal gerçeğin, bir başka ruhsal gerçeği bilinç alanına getirmesi; bir fikrin bir başka fikri otomatik olarak ortaya çıkarması: Anımsatması. (Çağrışımlar, "benzerlik", "karşıtlık" ve "bitişiklik" bağıntısından doğar.)

ÇAĞRIŞIMCILIK. Düşüncenin ve bilginin işleyişini ve dayandığı ilkeleri, fikir çağrışımları ile açıklayan görüş. (Ampirizme bağlı olan bu görüş, düşünce ve bilginin dayandığı ilkelerin, deneyimler boyunca ortaya çıkan fikir çağrışımları tarafından oluşturulduğunu ileri sürer.

ÇELİŞME ya da **ÇELİŞKİ.** Bir bilgi konusunun olumlanması ve olumsuzlanması arasındaki bağıntı. (Biri ötekinin olumsuzlanması olan iki terim arasında bu çeşit bir çelişme bulunabilir. Örneğin "A" ve "A-olmayan" arasındaki bağıntı, bir çelişmedir. Daha açık söylemek gerekirse "Masa" ile "Masa-olmayan" arasında bu çeşit bir çelişki vardır. Önermeler arasında da aynı çelişme bağıntısı bulunabilir. Örneğin 'masa siyahtır' ile 'masa siyah değildir' arasında olduğu gibi. Bu çeşit terimler birbirlerini dışta bırakırlar ve bu tür önermelerden biri doğru ise öteki yanlıştır ve biri yanlışsa öteki doğrudur. Yani üçüncü bir şık ya da olasılık söz konusu değildir. Bunlara "çelişik" terimler, kavramlar ya da önermeler denir. Formel mantıkta, "bir şey hem kendisi, hem de kendisinden başka bir şey olamaz", ya da "bir şey hem var, hem yok olamaz" diye dile getirilen ve düşüncenin ana ilkelerinden biri olan ÇELİŞMEZLİK İLKESİ, bu temele dayanır.) / Hegel ve Marx'a göre çelişki, yalnızca fikirlerimizde, kavramlarda ve yargılarda değil, aynı zamanda varolanın kendisinde de vardır. Varlık bu çelişkilerin etkisiyle gelişip açılarak kendini ortaya koyar; sürekli bir değişiklik gösterir. Her varlıkta, o varlığı kendisi olmaya iten -yani A, A'dır- eğilimin yanında, başka bir varlığa dönüşmeye iten -yani A, A değildir- bir eğilim de vardır ve bu iki karşıt eğilimin bulunuşu -örneğin yabancılaşmada, yabancılaşmadan sıyrılma ve onu aşma eğilimi de vardır- çelişkiyi oluşturur. Demek ki çelişme, hem düşüncenin, hem de varlığın temel gelişme yasasıdır. Diyalektikte buna ÇELİŞME İLKESİ denir -bkz. Özdeşlik, Tez. Antitez, Olumlama, Olumsuzlama, Sentez-.

ÇELİŞME İLKESİ. bkz. **ÇELİŞME**

ÇELİŞMEZLİK İLKESİ. bkz. **ÇELİŞME**

ÇİLECİLİK. Ruhun, içgüdüler üzerinde egemen olmasını ve bireyin ahlak bakımından yetkinleşmesini sağlamak amacıyla duyusal zevkleri ve beden gereksinimlerini küçümseyerek yaşamak. Mutluluğun ve erdemli (faziletli) olmanın, dünya zevklerinden yüz çevirerek elde edileceğini ileri süren ahlak anlayışlarında, mistik görüşlerde ve genellikle tasavvufta, çilecilik eğilimi yaygındır.

ÇÖZÜMLEME. Herhangi bir bütünün ya maddesel bakımdan ya da düşüncede, parçalarına, öğelerine ayrılması, ayrıştırılması. ("Kimya çözümlemesi" dediğimiz zaman, bir cismin maddesel olarak öğelerine ayrıştırılması, "kavram çözümlemesi" dediğimiz zaman ise, düşünceyle ve düşüncede gerçekleştirilen bir ayırma ve ayrıştırma söz konusudur.) / Bir bütünü, adım adım ilerleyerek parçalarına ayırma yoluyla inceleme yöntemi.

D

DASEİN. Varoluşçu felsefede önemli yeri olan kavram (Almanca). *Dasein*, insanın tekil ve somut varlığıdır; tekil ve somut olması açısından insan varoluşudur (Heidegger). *Dasein*'ın temel özelliği, hiçbir zaman, tamamlanmış bir bütün oluşturmayışıdır.

DEİZM. Vahyi inkar etmesine rağmen, Tanrının varlığını ve doğal bir dinin varolduğunu kabul eden görüş. (Bu görüşte, Tanrının peygamberlere açıklamalarda bulunduğu kabul edilmez. Ayrıca, vahye dayanan dinlerin kuralları ve tapınma biçimleri gereksiz sayılır.)

DENEYİM. Olguları ve gerçekleri duymamız, yaşamamız; onlar hakkında bilgi edinmemiz. / Dar anlamda, duyu ve algılarımızın işlemesi ve bilgi sağlaması. (Dış deneyim, algılar yoluyla dış gerçek hakkında bilgi sağlar. İç deneyim "bilinç" ve "derin-düşünme" demektir. Bu her iki anlamda da deneyim, "bellek"e [hafızaya], yaratıcı "hayalgücüne" ve "akla" karşıttır. Deneyim, genel olarak, deneyim öncesi bilgiye de karşıttır. Ampiristler, deneyimin ana özelliğini "doğrudan doğruya" ya da "aracısız" olmasında görürler ve deneyimin algı sayesinde gerçekleştiğini ve sağlam bilgiler verdiğini ileri sürerler. Akılcılar, zihnin etkinliği olmadan, deneyimin bilgi sağlayamayacağını, çünkü tek başına algının, herkes için geçerli nesnel bilgiler veremeyeceğini ileri sürerler.)

DENEY. Bir varsayımı doğrulamak, ya da bir doğa yasasını bulmak amacıyla gözlem yapabilmek için deneye girişmek. (Örneğin bir labora-

tuvarda, yapay koşullar yaratarak, fiziksel bir olayı gözlemek amacıyla deney yapmak. Deney, doğa bilimlerinin araştırma yöntemlerinin temellerinden biridir.)

DENEYİM ÖNCESİ. Deneyimden önce bulunanın, deneyimden bağımsız olanın özelliği. (Örneğin, Descartes'ın "doğuştan fikirler"i, Kant'ın duyarlıkta bulunduğunu söylediği "zaman ve uzay (mekân) formları" ya da yargılara temellik eden anlayış gücü kavramları yani "kategoriler", deneyim öncesi bilgi ve ilkenin örnekleridir.)

DENEYİM SONRASI. Deneyimden sonra gelenin, deneyimin sonucu olanın özelliği.

DİNAMİK. Hareket, değişim ve oluş özellikleri taşıyan.

DİNAMİZM. Varlıklarda, kitleye ve harekete indirgenemeyecek "kuvvetlerin", "güçlerin" bulunduğunu ileri süren görüş. Mekanizme karşıt olan bu görüş, genel olarak, madde ile kuvvet ve enerji arasında bir özdeşlik olduğunu, yani madde ile kuvvet ve enerjinin bir ve aynı şey olduğunu savunur. (Bu görüşe, Herakleitos, Aristoteles ve stoacılıkta rastlanır.)

DİYALEKTİK. Tartışma sanatı. / Doğrulara varmak için karşıtlıklardan geçerek ve bunları aşarak akıl yürütme tarzı. / Düşüncenin ve varlığın çelişmelerle değişip ilerleyerek gelişmesi ve yeni gerçeklerin ortaya çıkması; bu ortaya çıkış ve değişmenin yasası ve bunların incelenme yöntemi. (Zenon'da, reddedilmek istenen görüşün ya da tezin olanaksız ve saçma olduğunun gösterilmesi; Sokrates'te, alay ve "doğurtma yöntemi" yoluyla, bir tartışmada karşıt tezlerin ortaya çıkarılmasının sağlanması; Platon'da, duyu verilerinden akılla kavranan doğrulara yükselme yolu; Aristoteles'te, sağlam olmayan ve doğru gibi görünen akıl yürütmeler ve tanıtlamalar, batı skolastiğinde formel mantık; Kant'ta, aklın, duyu ötesi gerçeği yani mutlağı kavradığını sanarak içine düştüğü yanılgı; düşünce ile varlığı bir ve aynı şey olarak ele alan Hegel'de evrenin, tez-antitez-sentez aşamalarından geçerek gelişmesi; Kierkegaard'da, insanoğlu ile Tanrı arasında bulunan ve günah işleme korkusunda ya da boğuntusunda dile gelen karşıtlık; Berdyaev'de, Tanrı ile insan arasında, insanın yaşantısı açısından dile gelen varoluşsal karşıtlık ve değişme; Marx'ta, düşüncenin ve varlığın gelişme yasası ve incelenme yöntemi; Engels'te, gelişmenin en genel yasaları; Lenin'de, "eşyanın özünde çelişkinin incelenmesi"; Lukacs'ta, varlığın bir bütünsellik olarak görülüp incelenmesi.)

DİYALEKTİK MADDECİLİK. bkz. **MADDECİLİK**

DOGMA. Herhangi bir dinin mutlak doğru olarak ileri sürülen ve inanılan ilkeleri. (Örneğin, Tanrının evreni ve insanı yaratmış olduğu, ya da tek tek insanların ruhlarının, ölümden sonra da yaşayacağı; ödüllen-

dirileceği ya da acı çektirilerek cezalandırılacağı, din dogmaları arasında yer alır.)

DOGMATİK. Dogmatizmle ilintili olan, dogmatizmi benimseyen. / İlkelerine körü körüne bağlı olan; kalıpçı.

DOGMATİZM. İnsan aklının ve düşüncesinin, mutlak varlığı, mutlak doğruyu, Tanrının, evrenin ve ruhun özü gibi metafizik konuları kavrayabileceğini; bu konularda sağlam bilgiler edinebileceğini ileri süren görüş. ("kuşkuculuk", "bilinemezcilik", Kant'ın "eleştirici felsefesi" ve "pozitivizm", dogmatizme karşıttırlar.)

DOĞRULAMAK. Belli bir önermenin, doğru olup olmadığını anlamak için, bu önermeyi, olgularla karşılaştırarak incelemek; sınamak, gözlem ve deneyden geçirmek.

DOĞRULUK. Özne ile nesnenin, söylenen ile üzerine söz edilenin uygunluğu. (Doğruluk insanın bir etkinliği olarak bilgiye, insan ile dünya arasındaki ilişkiye değgin bir belirlenimdir. Bundan ötürü, "nesnel varlık" anlamına gelen "gerçek" ya da "gerçeklik" ile karıştırılmamalıdır. Algılar, kavramlar ve bilimsel kuramlar ile gerçek arasındaki uygunluk olarak tanımlanabilen doğruluk, insanın tarih boyunca gerçekleşen etkinliğiyle -praksisiyle- ve bu etkinliği içinde gittikçe derinleşir ve genişler.)

DOLAYIM. Bütünselliği (bütünü) oluşturan eklemlenmeler; bir süreci kuran ve birbiriyle bağıntılı olan öğeler, basamaklar. / Dolayım, iki gerçeğin arasına giren bir başka gerçek olarak da tanımlanabilir. (Örneğin, bilimsel bilginin oluşması için, yalnızca duyuların sağladığı "dolayımsız veriler" yetmez; yani doğrudan edindiğimiz duyumların dolayımlanması, kavramlar olarak işlenmesi gerekir. Bilgi süreci ya da bilgi dediğimiz bütünsellik, ancak bu dolayımdan geçtikten sonra oluşur. Sanat, edebiyat, hukuk, din gibi toplumsal üstyapı öğeleri, yani çeşitli toplumsal bilinç biçimleri, ekonomik gerçek tarafından belirlenir. Ama ekonomik nedenlerin bu belirleyici ve biçimlendirici etkisi doğrudan yani "dolayımsız" değildir; çeşitli dolayımlardan -örneğin toplumsal psikoloji dolayımından- geçerek kendini gösterir. Varlıkların ve kavramların birbiriyle ilişki içinde olduğu düşüncesine dayanan dolayım kavramı, Hegel felsefesinde ve Marksçılıkta büyük önem taşır.)

DUYU. Duyumlar edinmemizi sağlayan yeti; duyum alma gücü. (İnsanın beş duyusu vardır: Görme, işitme, dokunma, tat alma, koku.) / Felsefede, "içduyu"dan da söz edilir. İçduyu, ruhumuzda olup bitenlerin duyulmasını sağlayan yetidir; yani "psikolojik bilinç" ya da "derin-düşünce" anlamına gelir.

DUYUM. Herhangi bir duyunun, bir etki altında kaldığı zaman ortaya çıkan psikolojik görüngü. (Herhangi bir nesnenin kokusunu duymamız ya da bir rengi görmemiz, duyum edinmemiz demektir.)

E

EDİM. Aristoteles'e göre, varlığın tam olarak ortaya çıkması; olmuş olması. (Bu anlamda "edim" [*actus*], "gizil"in [*potens*] karşıtıdır. Örneğin çiçek, meyvenin gizil olarak yani bir olabilirlik olarak varoluşudur; ama tomurcuğun edimidir, yani olmuş olması, gerçekleşmiş halidir.)

ELEŞTİRİCİLİK. Bilginin eleştirilmesini, sınırlarının ve değerinin ortaya konulmasını, her çeşit felsefe araştırmasının ilk koşulu olarak gören akım. / Özel olarak Kant'ın felsefesine verilen ad.

EPİSTEMOLOJİ. Nesnel değerini ortaya koymak amacıyla bilimsel bilginin eleştirilerek incelenmesi; "bilim kuramı".

ESTETİK. Güzel'in ne olduğunu; sanatın özünü ve kaynağını araştıran felsefe dalı. (Genellikle "sanat felsefesi" anlamına gelen estetik, kimi zaman, bir bilim olarak da tanıtılmıştır. Bilim olarak tanıtılmasının nedeni, sanat alanı dışında da, güzellik duygusu yaratan nesnelerin bilimsel yöntemlerle incelenmesi amacıyla çalışmalar yapılmış olmasıdır. Bu anlamda "estetik", sanat felsefesinden daha geniş kapsamlıdır.)

ETİK. Ahlak bilimi ya da ahlak felsefesi; ahlaksal davranış kurallarının incelenmesi ve belirlenmesi, ahlakın özünün araştırılması.

ETKİ. bkz. **SONUÇ**

EVREN. Zaman, uzay ve bunların içinde varolanların tümü.

EVRİM. Başlangıçta gizli olan bir ilkenin, yavaş yavaş gerçekleşerek, sonunda ortaya çıkması şeklinde beliren gelişme. / Yavaş yavaş ve kolayca fark edilmeyen değişim. (Bu anlamda hem "aynı kalma"ya, hem de "kesikli ve sert değişme"ye karşıttır). / Aynı yönde gerçekleşen değişimler dizisi. / Bağdaşık (mütecanis) bir gerçeğin bağdaşık olmayan (gayri mütecanis) bir gerçek haline gelmesini sağlayan değişim. (Spencer, "evrim"i özellikle bu şekilde anlar). / Bir canlı türünün, sürekli ya da ani değişimlerle, bir başka canlı türü haline dönüşmesi.

EVRİMCİLİK. Varolanların, maddenin, zihnin ve toplumların yasası olarak evrimi kabul eden görüş. (Evrimcilik, varlığı, değişmelerden geçmeyen bir gerçek olarak gören felsefelere karşıttır; özellikle, varlıkların genel gelişme yasasını, tamlaşmanın eşlik ettiği bir farklılaşmada gören felsefe anlayışıdır. Bu anlayış, gelişmiş şekliyle, Spencer tarafından açık-

landı. Evrimciliğin gelişme yasasına göre, güneş sistemi, kimyasal türler, canlı varlıklar, zihin yetileri ve toplumsal kurumlar, birbiri ardınca ortaya çıkmıştır.)

F

FENOMEN. bkz. **GÖRÜNGÜ**

FERT. bkz. **BİREY**

FİDEİZM. bkz. **İNANCILIK**

FİİLİ. bkz. **EDİM**

FORM. Maddeye karşıt olarak, bir varolanın doğasını, özünü belirleyen; ona, temel özelliğini kazandıran ilke. (Bu anlam, Aristoteles felsefesinin "form" anlayışının etkisinde ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır. Aristoteles'e göre form ya da formel neden, maddeden farklıdır; form, edimdir, yetkinliktir, bir şeyin yöneldiği amaçtır. Örneğin ruh, canlı bedenin formudur; bedeni birarada tutan, geliştiren ve onun beden haline gelmesini sağlayan ilkedir.) / Bir nesnenin çevre çizgilerinin oluşturduğu şekil; görüntü. (Bu anlamda da form, söz konusu nesnenin yapılmış olduğu maddeye karşıttır.) / Birinci anlamın genişletilmesi ve başka alanlara uygulanması sonunda, genel olarak maddeye ve içeriğe karşıt olan form kavramına varılmıştır. (Örneğin, bir akıl yürütmede, bu akıl yürütmenin konusu olan terimler arasındaki soyut ilişki, "form"dur. Burada terimlerin kendileri değil, yalnızca aralarındaki soyut bağıntı söz konusudur. "Bütün insanlar ölümlüdür". "Ahmet insandır", "Öyleyse Ahmet de ölümlüdür" biçimindeki bir akıl yürütmedeki bağıntı, yani form, şöyle dile getirilebilir: "Bütün A'lar, B'dir", "C, A'dır", "Öyleyse C, B'dir". FORMEL MANTIK, akıl yürütmenin sadece formunu ele alan, inceleyen ve doğru olmasını sağlayan kuralları ortaya koyan bilimdir. Ama bir akıl yürütmenin formu doğru olduğu halde, maddesi yani içeriği bakımından verdiği sonuç yanlış olabilir. Örneğin, "Bütün metaller katıdır", "Cıva bir metaldir", "Öyleyse cıva katıdır" biçiminde bir akıl yürütme, form bakımından doğru olduğu halde içerik bakımından yanlıştır; çünkü cıva katı değildir. Bundan ötürü formel mantığın, doğru olan her akıl yürütmenin uyması gereken kuralları gösterdiği, ama bu uygunluğun doğruluğu -hakikati- bulmak için yeterli olmadığı söylenmiştir. Yani doğru bir akıl yürütme, formel mantığın kurallarına uymak zorundadır, ama bu kurallara uyan her akıl yürütme mutlaka doğru değildir. Doğruluğun, akıl yürütmedeki önermelerin içeriğinde de bulunması gerekir. Bu ise çoğunlukla, ancak deney yoluyla, deneye başvurarak denetlenebilir; yani deneysel yöntemlerin kullanılmasını

gerekli kılar.) / Kant'a göre bilgide, duyuların sağladığı içeriğin yanısıra bir de "form" vardır. Özneden gelen bu form, içeriği düzenler; kavranabilir ve anlamlı kılar. (Bilginin bu formel ve deneyim öncesi yanları şunlardır: Duyarlıktaki "zaman" ve uzay", anlayış gücündeki "kategoriler", akıldaki "ideler".)

FORMEL. Form'la ilintili, forma dayanan.

FORMEL MANTIK. bkz. **FORM**

G

GENEL. Birçok bireye uygun düşen, birçok bireyde bulunan özellik, nitelik. (Bu anlamda genel, "tekil" ve "tikel"in karşıtıdır. "Tümevarım, tikelden genele giden bir akıl yürütmedir" dediğimiz zaman, "tikel"i, tek tek varlıklarda bulunan bir özellik; "genel"i de, birçok bireyde bulunan bir özellik olarak anlıyoruz ve ikisini birbirinden ayırt ediyoruz.) / Bir sınıfa (kavrama) bağlı bireylerin çoğunluğuna uygun düşen, çoğunluğunda bulunan özellik. (Bu anlamda genel, hem "tümel"e, hem de "kuraldışı"na karşıttır. "Genel olarak" ya da "genellikle" dediğimiz zaman, sözcüğü bu anlamda kullanırız ve kuraldışı durumların bulunduğunu dolaylı olarak anlatırız.)

GENELLEME. Bir sınıfa bağlı tek tek bireylerde ya da birkaç bireyde görülen özellikleri, bu sınıfın tümüne uygulamak ve yaymak.

GERÇEK, GERÇEKLİK. Düşüncede ya da kavramlarda değil de somut olarak (durum, nesne, nitelik olarak) varolan; eşya niteliği taşıyan ya da eşyaya ilişkin. ("Gerçek", "kavramsal"ın, "ideal"in ve "olanaklı"nın karşıtıdır. Kimi zaman, "dış görünüş"ün ve "hayali"nin de karşıtıdır. Varlığın bir varoluş tarzı, bir durumu olan "gerçek"i, özne ile nesne arasındaki belli bir ilişkiyi yani uygunluğu belirten "doğrulukla" (hakikatle) karıştırmamak gerekir.) / "Gerçek", sıfat olarak, sahte olmayan, has, asıl anlamına da gelir.

GERÇEKÇİLİK. Dışdünyanın, özneden (bilinçten) bağımsız bir varlığı olduğunu ileri süren görüş. / Varlığın, yapısı (doğası) gereği, düşünceden farklı olduğunu ve düşünceden türetilemeyeceği gibi mantık ilkeleri ve kavramları tarafından da tamamen dile getirilemeyeceğini savunan görüş. (Gerçekçilik yani "realizm", yukarıdaki her iki anlamda da "idealizm"e karşıttır.) / Platon'un "İdealar"ı gerçek varlıklar olarak ele alan görüşü de eski felsefede "gerçekçilik" diye adlandırılır. Ne var ki İdealar, yansıları ve kopyaları olan ve duyularla tanıdığımız tek tek varlıkla-

ra oranla daha "gerçek" olarak düşünülmüşlerdir. Ama İdealar, maddesel varlıklar değil, düşünsel varlıklardır. Bundan ötürü Platon'un İdealar kuramı, aslında "nesnel bir idealizm"dir.

GİZİL. Tam anlamıyla gerçekleşmemiş olan, ama gerçekleşme olanağını içinde taşıyan; kuvve *(potens)* halinde olan. ("Edim"in karşıtıdır.)

GNOZEOLOJİ. Kavramların oluşmasını ve bilginin değerini araştıran felsefe dalı. ("Bilgi kuramı" anlamına gelir.)

GÖRÜNGÜ. Duyuların ve bilincin görüp kavradığı şey; duyulara ve bilince verilen şey; ortaya çıkan, görünen şey. (Görüngüler, fizik dünyaya bağlı oldukları gibi ruhsal dünyaya da bağlı olabilirler. Yani, fiziksel ve ruhsal görüngüler vardır. Bilimlerin araştırma ve inceleme konusu olan bütün olgulara, genel anlamda, "görüngü" [fenomen] denir.)

GÖZLEM. Bilimlerde kullanılan yöntemin temel öğelerinden biri. (Gözlem, genel olarak, çeşitli araçların yardımıyla, görüngülerin [fenomenlerin] gözlenmesi ve incelenmesidir. Gözlemin, "deney"den farkı, görüngüler karşısında daha "edilgin" bir tavrı dile getirmesidir. Gözlemci, olup biteni gözlemlediği ve saptadığı halde, deney yapan, belli bir "denetleme" gerçekleştirmek için olayı, yapay koşullar içinde, örneğin bir laboratuvarda yeniden meydana getirir.)

GÜZELLİK. Estetik duygu uyandıran doğal ya da sanatsal nesnelerde bulunan nitelik. (Filozoflar, ilk çağdan bu yana, güzelliğin ne olduğunu araştırdılar. Bizim dışımızda ve bizden bağımsız bir varlığı olup olmadığını sordular. Güzellik kavramının tek ve somut nesnelerin dışında bağımsız olarak varolduğunu düşünen Platon, bu dünyada, duyular ve algılar yoluyla kavradığımız ve hayran olduğumuz güzelliklerin, akılla kavranan İdealar dünyasında bulunan gerçek güzelliğin soluk taklitleri olduğunu söyledi. Bazı filozoflar, uyum ve oran gibi özelliklerin, güzellik duygusu doğurduğunu; güzelliğin, duyular dünyasındaki nesnel özelliklere dayandığını ileri sürdüler. Güzelliğin, toplumsal sınıflara ve tarihsel çağlara göre değiştiğini savunan düşünürler de vardır.)

H

HAKİKAT. bkz. **DOĞRULUK**

HASLIK. Birey ile varoluşunun gerçek anlamı arasında uygunluk bulunması. (Bireyin, düzmece, kalp ve yüzeysel varoluşuna karşıt durumu dile getiren bu kavram, varoluşçulukta önemli bir yer tutar. Örneğin Heidegger'e göre, insanoğlunun haslığı, yani has bir varoluş edinebilmesi,

ancak ölüm-için-varlık, yani "ölüme göre yaşam" durumunda olanaklıdır. Birey, dış durum ve koşulların; toplumsal yaşam belirlenimlerinin herkesi kapsayan ortak ve kişisel olmayan alanı içinden sıyrılamadığı sürece, has olmayandan kurtulamaz; kendinin olmayan kalp bir yaşam sürer.)

HASSE. bkz. **DUYU**

HAYAL GÜCÜ. Nesnelerin tasarımlarını canlandırmayı, imgelerin zihinde yeniden ortaya çıkmasını, kurulmasını sağlayan ruhsal yeti.

HEPTANRICILIK. bkz. **TÜMTANRICILIK**

İ

İÇERİK. Herhangi bir şeyin maddesi, hamuru; biçimine karşıt olarak biçim içinde bulunan, onu dolduran şey. / Bilgi kuramı bakımından, düşüncemizin işleyişinde "form"dan ayırt edilebilen somut yan; muhteva. (Form, düzenleyici bir genel çerçevedir; içerik ise, bu formun somut bir biçimde uygulanmasını sağlayan birtakım tikel belirlenmelerdir. Örneğin "Bütün insanlar ölümlüdür" önermesinde form, bütün tümel olumlu önermelerin kalıbıdır, şemasıdır ve "Bütün A'lar, B'dir" biçiminde dile getirilebilir. Bu soyut formun içini dolduran şey yani içerik ise "insan" ve "ölümlülük" fikirleridir.) / Mantıkta, bir kavramın tanımını oluşturan temel özelliklerin tümü, içlemi.

İÇLEM. Bir kavramın temelini, özünü oluşturan belirlenimler, nitelikler. (Örneğin, "canlı" kavramının içlemi "büyümek ve çoğalmaktır". "Hayvan" kavramında ise bu belirlenimlerin yanısıra "yer değiştirme" özelliği de vardır. "Hayvan"ın içlemi, "canlı"ya oranla daha geniştir; ama "canlı"nın kaplamı da yani bu kavramın içine giren bireylerin sayısı da "hayvan"a oranla daha geniştir. Demek ki, içlem ve kaplam arasında ters orantı vardır, yani biri genişleyince öteki daralır ve biri daralınca öteki genişler.)

İDE. Tasarım, kavram, fikir; düşüncenin yöneldiği şey; zihnin, bir şey konusunda doğrudan edindiği fikir ya da kendi etkinliğiyle ortaya koyduğu kavram. (Platon'a göre ide, yani İDEA, duyularla tanıdığımız varlıkların, akılla kavranabilen öncesiz sonrasız ve duyu-üstü asıllarıdır; modelleridir. Descartes'a göre üç tür fikir [ide] vardır: 1. Ruhumuzda hazır durumda bulunan ve derin-düşünmeyle kavradığımız "doğuştan fikirler". 2. Zihnimizin yarattığı "yapma fikirler", 3. Duyulardan gelen "gelme fikirler". Locke'ta, "zihnin doğrudan kavradığı bütün nesneler"; Hume'da, "izlenimlerin,

düşüncede bıraktığı güçsüz izler"; Hegel'de, "çeşitli varlıklar olarak ortaya çıkan ve doğa ya da ruh haline bürünen" evrensel ilke. Genel olarak insan zihnindeki bir kavram ya da düşünce nesnesi olarak görülen ide, Platon ve Hegel'de zihnin dışında da bulunan ve varlığın kaynağını oluşturan, maddesel olmayan bir ilke olarak düşünülür. Bu sonuncu görüşe "nesnel idealizm" denir. Platon'a göre insan, düşünme gücüyle İdealara ulaşabilir; Hegel'de ise İde, insan düşüncesinde kendi bilincine ulaşarak kendini tanır.)

İDEA. bkz. **İDE**

İDEAL. Yalnızca düşüncede bulunan, düşünceye ilişkin olan. / En yetkin ve kusursuz örnek; ulaşılması istenen örnek, amaç.

İDEALİZM. Varolan her şeyi düşünceye bağlayan; düşünceden türeten; düşünce dışında nesnel gerçekliğin varolduğunu kabul etmeyen; maddesel gerçekliği inkâr eden felsefe öğretileri. (İdealizm, maddenin düşünceden bağımsız olduğunu kabul eden "gerçekçilik" ve "maddecilik"in karşıtıdır. Varlığı, bireyin düşüncesine bağlayan ve ondan türeten görüşe "öznel idealizm"; evrensel bir manevi varlığa ya da tanrısal akla bağlayan görüşe ise "nesnel idealizm" denir. / Benimsenen manevi amaç ve ülküye tutkuyla bağlı olmak ve onu en yüce varlık olarak görmek. (Bu, "ahlaksal idealizm"dir ve "maddesel" çıkarlara değil, manevi değerlere bağlılığı belirtmek için kullanılır. Başta açıkladığımız felsefesel idealizm ile ahlaksal idealizmi birbirine karıştırmamak gerekir. Bunların birincisi düşünce ile varlık arasındaki ilişki konusunda ileri sürülen belli bir görüş, ikincisi ise, davranışlarımızla ilişkili bir özelliktir. Felsefesel idealizmi benimseyenlerin hepsi, ahlaksal bakımdan "idealist" olmadıkları gibi, felsefesel maddeciliği benimseyenlerin hepsi de ahlaksal bakımdan "maddeci" (maddiyatçı) değillerdir ve bunlar arasında zorunlu bir paralellik yoktur.) / Estetikte, sanatın amacını, doğanın ve gerçeğin taklit edilmesi olarak değil de düşünce ve hayale dayanan ürünlerin ortaya konması olarak gören görüş. (Bu anlamda, sanattaki "gerçekçilik"in karşıtıdır.)

İDRAK. bkz. **ALGI**

İHSAS. bkz. **DUYUM**

İKİCİLİK. Evrenin temelinde, birbirine indirgenemeyen iki ayrı ilkenin, kaynağın bulunduğunu ileri süren görüş. (Örneğin Platon'da, İdea ile madde arasında bu tür bir ikilik vardır.)

İLİNEK. Kendi başına varlığı olmayan ve varolmak için bir töze (cevhere) gereksinimi olan özellik ya da nitelik. / Herhangi bir nesnede bulunan, ama değişikliğe uğradığı ya da ortadan kalktığı zaman, bağlı bulunduğu nesnenin köklü bir değişikliğe uğramasına ya da ortadan kalkmasına yol açmayan özellik: Renk, hareket, sıcaklık vb. gibi.)

İLKE. Öteki şeylerin, kendisinden türediği temel, kaynak. (Demokritos'ta "atomlar"; Pythagoras'ta "sayılar"; Platon'da "İdealar".) / "Düşüncenin ya da aklın ilkeleri" dendiği zaman da yine bu anlamda, bütün düşünce ve akıl yürütmelerin dayandığı en genel temeller, kaynaklar ve yasalar anlaşılır.

İMAJ. bkz. **İMGE**

İMGE. Bir duyuma yol açmış olan nesne ortada bulunmadığı halde, bu nesnenin, bilinçte yeniden ortaya çıkan duyumu, görüntüsü.

İMKÂN. bkz. **OLANAK**

İNANCILIK. Temel doğruların ancak iman (inanç) ve tanrısal vahiy yoluyla verilmiş (sağlanmış) olabileceğini ileri süren görüş.

İNSANBİÇİMCİLİK. Tanrıya, insanın duygularını ve düşüncelerini atfeden; insandan gayrı varlıkları, insana özgü özellikle açıklayan görüş.

İNSANİÇİNCİLİK. İnsanı, evrenin merkezi ve amacı olarak kabul eden görüş.

İRADE. bkz. **İSTENÇ**

İSPATLAMA. bkz. **TANITLAMA**

İSTENÇ. Bir eylemin bilinçli olarak belirlenmesini ve yönetilmesini sağlayan ruhsal yeti, güç.

İYİ. İYİLİK. Ahlak açısından doğru olan; ahlaksalın temelini ve amacını oluşturan. (Filozoflar "iyi"yi, çeşitli biçimlerde tanımlarlar. Kimi zaman mutluluğun, Tanrı ile birleşmenin, dünya hazlarından el etek çekmenin, bağımsız bir kişilik edinmenin; kimi zaman da yalnızca ahlaksal "ödevi" göz önünde tutarak, "özgeci" (feragatli) davranmanın, başkalarının mutluluğu için yaşamanın "iyi" ve "iyilik" olduğunu ileri sürerler. Örneğin, Aristoteles'e göre, "aklın kullanılması"; Hedonist'lere göre, "haz duymak"; Malebranche'a göre, "düzen"; Leibniz'e göre, "varlığın ve kavranabilirliğin en yüksek derecesi"; Kant'a göre, "evrensel istencin nesnesi olabilecek şey"; Spencer'e göre, "evrensel evrime uymak", iyiliktir.)

K

KAPLAM. Bir kavramın kapsadığı, yani o kavram içine giren tek tek varlıkların tümü. (Örneğin, canlı kavramına, canlı olan bütün tek tek varlıklar girer. Kaplam, "İçlem"in karşıtıdır.)

KARŞIT. Diyalektikte, "çelişki" "çelişme" anlamında. (Örneğin, "karşıtlıkların ayrılmazlığı" ilkesi, bir nesnede bulunan çelişmenin, karşıtlık oluşturan iki yanının "ayrılmaz" olduğunu ve bundan ötürü nesnenin bu

iki yan, yani çelişki açısından ele alınarak incelenmesi gerektiğini anlatır.) / Formel mantıkta, "karşıt önermeler"den söz edilir. "Masa siyahtır" ve "Masa beyazdır" gibi... Çünkü bu iki önermede, "siyah" ve "beyaz" gibi iki karşıt kavram bulunmaktadır. Ama bu kavramlar "çelişik" değildir. Çünkü bunların dışında başka renkler de vardır, masanın bir başka renk taşıması olanaklıdır. Bundan ötürü, karşıt önermelerden biri doğruysa öteki mutlaka yanlıştır; ama ikisi birden de yanlış olabilir. Oysa "çelişik" önermelerin dışında doğruluk bakımından üçüncü bir olanak yoktur.)

KARŞISAV. bkz. **ANTİTEZ**

KATEGORİ. Bir şey konusunda söylenebilecekleri ya da yargıları kapsayan en genel kavramlar. (Aristoteles'e göre, bir şey konusunda söyleyebileceklerimizin hepsi, şu on kategori içinde yer alır: Öz, yer, zaman, edilginlik, nitelik, nicelik, bağıntı, durum, eylem, iyelik. Kant'ta anlayış gücünün temel kavramları.)

KATHARSİS. Aristoteles'e göre, sanat yapıtı aracılığıyla tutkulardan arınmak ve sıyrılmak.

KAVRAM. Zihin (tin) tarafından kavranmış nesne; genel ve soyut ide (fikir). (Filozoflar, "deneyim öncesi" ve "deneyim sonrası" kavramlardan söz ederler. Kant'a göre, deneyimden gelmemiş yani saf kavramlar vardır. Örneğin, "birlik" ve "çokluk" kavramları gibi. Bunlar, bilgi sağlayan anlayış gücünün temelinde bulunurlar. Deneyimler yoluyla, nesneleri belli sınıflara sokarak oluşturulan deneyim sonrası kavramlar da vardır. Ampiristler bu tür kavramların dışında kalan yani deneyimden gelmeyen ve daha önce zihnimizde bulunan kavramların varlığını kabul etmezler.)

KAZİYE bkz. **ÖNERME**

KENDİNDE. Varlığı bir başkasında bulunmayan ya da bir başkasına göre olmayan; bağıntısız; mutlak. Kant'a göre kendinde şey, deneylerimizin ötesinde bulunan, bütün görüngülere (fenomenlere) temellik eden ve bilgisi edinilemeyen şeydir. ("Kendinde", genel olarak "bizim-için"in karşıtıdır. Herhangi bir şeyin, kendi öz, bağımsız ve gerçek doğası içinde bulunuşunu anlatmak için kullanılır. Bundan ötürü, herhangi bir şeyin, yanılgılar, hayaller, bireysel görüşler dışında, kendi özüne ve gerçeğine uygunluğunu dile getirir. Ama daha özel bir anlamda, bilgi denilen bağıntı içine girmemişlik niteliğini de kendisinde taşıyan bir kavram olduğu için, insan bilgisinin dışında kalan "mutlak varlık" anlamına da gelir. "Kendinde", ayrıca, özgürlük ve yaratış olarak düşünülen bilincin yani "kendisi için"in de karşıtıdır.)

KENDİSİ İÇİN. "Kendisinde-varlık"a karşıt olarak, bilinçli varlığın, kendi hakkında edindiği bilgiye özgü özellik. / Başka varlıklardan ayrı

ve kendi içine yönelik, kapanık olan. (Hegel'de bu anlama rastlanır.) / Sartre'a göre, kendini her zaman aşan ve özgürlük içinde bulunan bilinç.

KESİN BUYRUK. Kant'a göre ahlak yasası; herhangi bir koşula bağlı olmayan mutlak ve evrensel "ödev", "kesin buyruk" olarak şu biçimlerde dile getirilir: "Öyle davran ki, eyleminin kuralı, istencin (iraden) tarafından evrensel bir yasa olarak ortaya konabilsin. Kendinde ve başkasında, insanlığı hiçbir zaman araç olarak değil, amaç olarak ele alacak biçimde davran. Özgür ve akla uygun istençlerin cumhuriyetinde, hem yasa koyucu, hem yasaya uyucu olacak biçimde davran."

KIYAS. bkz. **TASIM**

KONU. Mantıkta, bir "önerme"nin temelini oluşturan ve hakkında bir şey ileri sürülen terim.

KONUT. Tanıtlanması (ispatlanması) gerekmeden kabul edilen, ama "belit" gibi apaçık ve zorunlu olmayan önerme; "iki noktadan ancak bir doğru geçer" gibi.

KURAM. Bilimlerde, deneyle denetlenmiş olan ve deneyin verilerini birleştirerek daha geniş bir alan kapsayacak biçimde kurulan ve belli bir çağda, bilginlerin çoğunluğunca kabul edilen genel görüş: "atom kuramı", "hücre kuramı" gibi. ("Varsayım"dan daha sağlam bir bilgi olarak kabul edilir.) / Felsefede, yalnızca düşünmeye dayanılarak, belli bir gerçek alanını açıklamak amacıyla ileri sürülen genel ve soyut görüş. (Platon'un "İdealar kuramı", Leibniz'in, "*Monad*'lar kuramı" gibi. "Kuram", genel olarak, hem teknik, hem de ahlak anlamında "pratik"e karşıttır; ayrıca, "yöntemli ve sistemli olmayan bilgi"ye de karşıt bir anlam taşır.)

KUVVE. bkz. **GİZİL**

KÜLLİ. bkz. **TÜMEL**

KUŞKUCULUK. İnsanın, hiçbir kesin bilgi edinemeyeceğini ve bundan ötürü yargı vermekten kaçınmanın yerinde bir davranış olduğunu ileri süren görüş.

M

MADDE. Evrenin temelinde, insan düşüncesinden bağımsız ve öncesiz sonrasız olarak bulunduğu ve yer kapladığı düşünülen töz (cevher), ilke. (Aristoteles ve onun etkisinde kalanlara göre "madde", "form"un karşıtıdır. Descartes'ta, cisimlerin temelindeki "töz"dür; Kant'ta, "uzay içinde harekette olan"dır; Boutroux'ya göre, "maddenin öğeleri, yer kaplamaya ve harekete indirgenebilir; Lenin'e göre, "bize duyumlarla verilmiş olan nesnel gerçeklik"tir.)

MADDECİLİK. Evrenin ve varolanların temelinde maddenin bulunduğunu, her şeyin maddesel olduğunu, maddeden türediğini ileri süren görüş. (Maddecilik, manevi ve ruhsal varlığın bağımsızlığını, Tanrıyı ve bireysel ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmez; evrende, fiziksel bir belirlenmenin egemen olduğunu ileri sürer; psikoloji alanında, ruhsal olayların, onlara temel olan fizyolojik olaylara geri götürülerek incelenebileceğini, çünkü "ruhsal olay" denen şeyin, aslında, fizyolojik olayların bir "uzantısı", bir "gölgesi" olduğunu söyler. Maddeciliğe göre, önce madde, sonra da ondan türemiş olan ruh gelir; madde, dışımızda ve düşüncemizden bağımsız olarak vardır; düşünce beynin bir ürünüdür; evren maddeden kurulmuştur ve madde hareketlidir. Vogt, Moleschott, Buchner gibi maddeci düşünürler, "kuvvet olmaksızın madde söz konusu olamaz, madde olmaksızın da kuvvet söz konusu olamaz" diyerek, maddeciliğe "dinamik" bir özellik kazandırmaya çalıştılar. Bununla birlikte, maddecilik genel olarak, "hareket" ya da "kuvvet"i maddeden ayrı bir şey olarak görmüş ve DİYALEKTİK MADDECİLİK'e gelinceye kadar bu mekanist görüşten kurtulamamıştı. Bundan ötürü diyalektik maddecilik ya da "maddeci diyalektik", bütün evreni, birbiriyle ilişki içinde bulunan, çelişkilerden geçerek değişme ve oluş halinde gelişen ve yeni niteliklerin ortaya çıkmasına yol açan varlıkların tümü olarak gördüğü için, hem "metafizik"ten, hem de maddenin dinamik yanını göremeyen "mekanist maddecilik"ten ayrılır. Çünkü metafizik görüş, varolanları, birbirinden tamamen ayrı, ilintisiz ve içine kapanık şeyler olarak ele alır; birbirleri üzerindeki etkilerini, birbirlerine dönüşmelerini ve bu oluş içinde yeni gerçeklerin ve varlıkların ortaya çıkışını gözden kaçırır. Mekanist madecilik ile, evreni, değişmeyen parçaların oluşturduğunu ve bu parçaların yer değiştirme ve dış güçlerin etkisiyle çeşitli varolanları ortaya çıkardığını ileri sürer; değişmeyen parçalardan kurulmuş oldukları için, varolanların tümünün aynı nitelikte olduğunu ve aynı yasaların egemenliğinde bulunduğunu söyler. Oysa madde, diyalektik maddeciliğe göre, çelişkilerden geçerek oluşurken (değişikliğe uğrarken), nitel bakımdan yepyeni varlıklar ortaya çıkarır ve bu yeni varlık alanlarının birbirinden kökçe farklı yasaları vardır. Bundan ötürü, biyolojik olayları, yalnızca kimya yasalarıyla, toplumsal olayları da, yalnızca biyoloji yasalarıyla açıklayamayız. Her alanın kendi "özgül" yasalarını göz önünde tutmamız gerekir. Değişmeyi yalnızca "yer değiştirme" olarak gören; karşılıklı etkiyi kavrayamayan ve nitel değişmeler üzerinde durmayan mekanist maddecilik de aslında "metafizik" bir görüştür. Diyalektik maddecilik, bu eleştirileriyle, kendini, daha önceki bütün maddeci görüşlerden ayırır ve bir yeni anlayış olarak ortaya koyar.)

MANTIK. Düşüncenin, "doğruluk"a (hakikate) varmak için, ne gibi ilkelere ve kurallara uyması gerektiğini inceleyen bilim. (Formel Mantık, Matematik Mantık Diyalektik Mantık, Olasılık Mantığı gibi çeşitleri vardır.)

MATERYALİZM. bkz. **MADDECİLİK**

MÉDİATİON. bkz. **DOLAYIM**

MEFHUM. bkz. **KAVRAM**

MEKANİST MADDECİLİK. bkz. **MADDECİLİK**

MELEKE. bkz. **YETİ**

METAFİZİK. Duyularımızla bilip tanıyamadığımız varlıkları, duyuüstü dünyayı araştıran felsefe dalı. Evrenin, Tanrının, ruhun ne olduğu sorusuna cevap vermeye, çalıştığı gibi, bilginin alanı ve değerinin ne olduğunu da inceler ve bu konularda akıl yoluyla bilgi edinilebileceği inancına dayanır. Yeniçağda metafiziğin eleştirilmesi, felsefenin ağırlık noktasını oluşturmuş ve "bilgi kuramı" gittikçe daha büyük önem kazanmıştır.

METOT. bkz. **YÖNTEM**

METODOLOJİ. bkz. **YÖNTEMBİLİM**

MEVZUA. bkz. **KONUT**

MİSTİSİZM. Varlığın özünün sezgiyle ve mistik deneyle (yaşantıyla) doğrudan kavranabileceğini savunan görüş. Mistikler, genellikle, Tanrının, evrende göründüğünü ya da onunla aynı şey olduğunu; sezgi ve deneyle Tanrıya ulaşılabileceğini ve onunla kaynaşılabileceğini düşünürler ve bu durumu en yüksek amaç olarak görürler.

MUHAKEME. bkz. **AKIL YÜRÜTME**

MUHAYYİLE. bkz. **HAYAL GÜCÜ**

MUHTEVA. bkz. **İÇERİK**

MUTLAK. Herhangi bir şeyle bağıntısı olmayan. / Kendi varoluş nedenini kendinde taşıyan ve varolmak için başka bir varlığa gereksinimi olmayan. (Örneğin, Spinoza'nın "kendinin nedeni" olarak gördüğü ve Tanrı ya da doğa diye adlandırdığı şey.) / Kendisine ilişkin olarak edindiğimiz tasarımların dışında bağımsız olarak "kendinde" varolan. (Herakleitos'un "oluş"u, Platon'un "en yüce iyi"si, Kant'ın "kendinde-şey"i). / Kusursuz, eksiksiz varlık (Parmenides'in "varlık"ı yani "Bir"i, Spinoza'nın "doğa" ya da "Tanrı"sı, Descartes'ın "Tanrı"sı.)

MUTLULUK. Kişinin, kendisiyle uygunluk, doygunluk durumunda bulunması; hoşnutluk duyması. (İlkçağ ahlak felsefelerinde mutluluğun, ahlaklılık ve erdemli olmak kavramlarından, genel olarak ayrı tutulmadığını görüyoruz. Hıristiyanlık ve Kantçılık, ahlak alanında, mutluluktan çok, "ödev"e önem verirler. Çağdaş ahlak felsefelerinde mutluluk ve "ya-

rarlılık" ön plana geçer. Ahlaklı yaşam, genellikle, kendini ve başkalarını mutlu kılmak olarak anlaşılır. Mutluluk, Demokritos'ta iç rahatlığı ve dinginlik (sükun); Platon'da, erdem; Aristippos'ta, duyuların sağladığı haz; Anthistenes'te, çaba harcamak ve çalışmak; Epikuros'ta, iç rahatlığının sağladığı haz; Kant'ta, bütün eğilimlerimizin, hem çokluk, hem de şiddet bakımından doyurulması; Mill ve Spencer'de, insanlığın mutluluğu ile kendini bir ve aynı şey olarak gören bireyin "duyduğu"dur.)

MÜCERRET. bkz. **SOYUT**

MÜMKÜN. bkz. **OLANAKLI**

MÜŞAHHAS. bkz. **SOMUT**

MÜTEARİFE. bkz. **BELİT**

MÜTENAKIZ. Çelişik (bkz. "Çelişme")

NAZARİYE. bkz. **KURAM**

N

NEDEN. Herhangi bir şeyin ortaya çıkmasına yol açan; bir etki ya da sonuç doğuran.

NEDENSELLİK İLKESİ. "Her şeyin bir nedeni vardır ve aynı koşullar içinde aynı neden, aynı sonucu (etkiyi) doğurur" biçiminde dile getirilen ve mantıksal düşüncenin temellerinden biri olarak kabul edilen ilke. (Descartes'a göre, neden ile sonuç arasında, birbirinden çıkma ilişkisi vardır; Spinoza, bir nedenin ardından, mutlaka belirli bir etki geldiğini söyler; Leibniz'e göre, neden yoksa hiçbir şey ortaya çıkamaz. Nedensellik ilkesi tartışılmış ve eleştirilmiştir. Hume'a göre, bu ilke, kesin ve zorunlu değildir; alışkanlığın sonucudur.)

NESNE. Düşüncenin karşısında bulunan, düşüncenin yöneldiği, ele aldığı şey. / Düşünme etkinliğinden ayrı olarak ele alındığında düşünülen ya da tasarımlanan şey. / Öznenin görüş açısından, isteklerinden ya da kanılarından bağımsız olarak, değişmez ve sürekli bir gerçek olarak algı tarafından verilen.

NESNEL. Nesneye ilişkin olan. / Özneden bağımsız olarak kendinde varolan nesneye ilişkin olan. (Bu anlamda, "öznel"in genel olarak karşıtıdır.) / Bireysel öznel görüş ve düşüncelere karşıt olarak bütün özneler için geçerli olan. (Bu anlamda, şu ya da bu bireyin özelliğine karşıttır.) / Fiziksel olaylarda görüldüğü gibi istençten (iradeden) bağımsız ve ona karşıt olan. Bilincin ve düşüncenin kendi kendine kavradığı ilke ve fikirlere karşıt olarak, gözlemden ve deneyden gelen.

NESNELLEŞME. Metafizikte, maddesel olmayan ve evrenin temelini oluşturan ilkenin, nesnel duruma gelmesi, gerçekleşmesi. / Marx'ta, insanoğlunun yaratıcı gücünün ürünler halinde ortaya çıkması; nesnel bir dünya haline gelmesi. İnsanoğlu, çalışma, emek, iş yoluyla, yaratıcı gücünü nesnelleştirir ve ürünler ortaya koyar. "Yabancılaşma", bu nesnelleşmenin özel bir biçimidir. Her yabancılaşma bir nesnelleşmedir, ama her nesnelleşme bir yabancılaşma değildir. "Şeyleşme" ise yabancılaşmanın özel bir biçimidir.

NİCELİK. Ölçülebilenin ya da ölçülmüş olanın özelliği. ("Ne kadardır?", "Kaç tanedir?" sorusuna cevap verince, sorunun konusunun niceliğini açıklamış oluruz.)

NİTELİK. Varolma tarzı; şöyle ya da böyle oluş, vasıf. ("Nasıldır?" sorusuna cevap verdiğimiz zaman, sorunun konusunun niteliğini açıklamış oluruz.)

O

OBJE. bkz. **NESNE**

OBJEKTİF. bkz. **NESNEL**

OLANAK. Bir şeyin gerçekleşmesi için gerekli koşulların bulunuşu ya da gerçekleşmesini engelleyecek koşulların bulunmayışı, olabilme, gerçekleşebilme durumu; olabilirlik, imkân.

OLANAKLI. Gerçekleşebilir, olabilir, mümkün.

OLASILIK. Doğru olabilmeklik ya da gerçekleşebilmeklik durumu.

OLGU. Deneyimin sağladığı gerçek veri; düşüncenin dayandığı verilmiş gerçek. (Olgu, "hayali olan"a ya da "olanaklı"ya karşıttır. Çünkü gerçekleşmiştir ve gerçektir. Deneysel yöntemde, olgulara dayanılır ve bu olgularla denetleme yapılarak belli bir bilimsel sonuca varılır.)

OLUMLAMA. Bir önermede, terimler arasındaki bağıntının olumlu (müspet) olduğunu, ilinti bulunduğunu ileri sürmek. "Bütün insanlar ölümlüdür" dediğimiz zaman, "insan" ile "ölümlü" arasında ilinti bulunduğunu, ilinti "olduğunu" ileri süreriz. Bu, bir "olumlama"dır. Bu tür önermelere, mantıkta, "olumlu önermeler" denir. Bunların karşıtı "olumsuz" önermelerdir. / Diyalektik mantıkta, kendini ortaya koyan varlık ya da düşünce; bir şeyin kendisi olarak kalma eğilimi ya da gücü. Varlığın kendisiyle eşit ve özdeş kalma eğilimi. Bu eğilim "tez"dir ve aynı varlığı bir başka varlığa dönüştürecek olan olumsuzlamanın yani "antitez"in karşıtıdır.

OLUMSALLIK. Olması da olmaması da olanaklı olanın taşıdığı özellik. (Olumsallık, "zorunluk"un ve "olanaksızlık"ın karşıtıdır.)

OLUMSUZLAMA. Bir önermede, terimler arasındaki bağıntının olumsuz (menfi) olduğunun ileri sürülmesi. "Bazı insanlar, erdemli değildir" dediğimiz zaman, "bazı insanlar" ile "erdem" arasında ilinti bulunmadığını, "olmadığını", bağıntının "olumsuz" olduğunu söylemiş oluruz. Mantıkta, bu çeşit önermelere "olumsuz önermeler" denir. / Diyalektik mantıkta, bir düşünce ya da varlık içinde, onu kendinden başka bir varlığa dönüştürecek yanın ya da gücün bulunuşu. Bir varlığın, kendine eşit ve özdeş kalmamasına yol açan ve yaratıcı bir rol oynayan "olumsuzlama", "tez"in yani olumlamanın karşısındaki "antitez"dir.

OLUŞ. Değişmelerin art arda gelişi, değişme dizisi, sürekliliği. (Bu anlamda, eski felsefelerde, "varlık" kavramına karşıttır. Çünkü bu tür felsefeler, varlık deyince, değişmeyeni, nasılsa öyle kalanı göz önüne alırlar. Oluş, genel olarak değişme anlamında, ilk olarak Herakleitos tarafından önemle ele alınmış, Yeniçağ felsefesinde Hegel ve Marx'la ön plana geçmiş bir kavramdır.)

Ö

ÖDEV. Ahlak felsefesinde, bizi maddesel olarak zorlamadan, belli bir biçimde davranmakla yükümlü kılan ilke ya da yasa. / Kant'a göre, mutlak ve evrensel buyruk (bkz. "Kesin Buyruk")

ÖNERME. İki ya da ikiden fazla terim (kavram) arasında belirli bir bağıntı olduğunu ileri süren cümle. ("Bitki canlıdır" dersek "bitki" ile "canlı" kavramları arasında belirli bir bağıntı kurmuş oluruz. Burada "bitki" konudur, "canlı" yüklemdir; bu ikisini bağıntı durumuna sokan "dır" ise "koşaç"tır, yani "bağlayıcı"dır.)

ÖNSEL. bkz. **DENEYİM ÖNCESİ**

ÖZ. Varlığın kökel yanı; iç gerçeğini oluşturan, sürekli ve derin özellikler. Yüzeyde kalan ya da geçici olarak gerçekleşen değişikliklere, "görünüş"e karşıt olanı belirtmek için de kullanılır.

ÖZDEŞ. Farklıymış gibi kavrandığı halde aslında aynı olan şey. / Zaman içinde değişiklikler geçirmesine rağmen kendisiyle "aynı" olarak kalan varlığın niteliği.

ÖZDEŞLİK. Özdeş olma durumu. (bkz. "Özdeşlik İlkesi")

ÖZDEŞLİK İLKESİ. Düşüncemizin dayandığı en temel ve zorunlu ilkelerden biri (bkz. "Çelişmezlik İlkesi", "Nedensellik İlkesi") "Bir şey ne ise odur"; "Varolan şey, kendisinin özdeşidir", yani "A, A'dır" biçiminde dile getirilir. (Formel mantık, bu tür temel ilkelere dayanır. Diyalektik mantık ise, özdeşlik ilkesinin, ancak soyut ve kaba gerçek için geçerli olduğunu

ileri sürer; böylece, bu ilkenin ve formel mantığın geçerlik alanını sınırlar. Gerçeğin derinine ve somuta inildiğinde, özdeşlikten daha önemli bir ilkenin, yani (bkz.) "Çelişme İlkesi"nin önem kazandığını; bir şeyin kendisiyle özdeşliğini göz önünde tuttuğumuz gibi kendi çelişkenine yönelme ve değişme eğilimini de göz önünde tutmamız gerektiğini ileri sürer.)

ÖZNE. Bilen ve tanıyan varlık; bilinen şeye karşılık "bilen". / İnsanın kendisine özgü tüm ruhsal ve bireysel iç varlığı.

ÖZNEL. Özneye dayanan, ona bağlı ve ait olan. (Öznel sözcüğü, öteki öznelere ve nesneye karşıt olarak ele alınmış tek bir öznenin özelliklerini belirttiği gibi, fizik dünyaya karşıt olarak ele alınmış genel insan düşüncesinin özelliğini de belirtebilir. Ama genel olarak, bireydeki düşünsel ve duygusal yanları belirtir ve "nesnel"in karşıtıdır.)

P

PANTEİZM. bkz. **TÜMTANRICILIK**

POSTULAT. bkz. **KONUT**

POZİTİVİZM. Metafiziği reddederek, sağlam bilgilere, yalnızca olguların incelenmesi yoluyla ulaşılabileceğini; kesin bilgileri yalnızca deneye dayanan bilimlerin sağladığını; deneyden başka şeye güvenmenin yanılgıya düşmemize yol açacağını; insan düşüncesinin, "kendinde-şey"i ve "mutlak"ı kavrayamayacağını; ancak olaylar arasındaki bağıntıları ve yasaları bulabileceğini ileri süren görüş.

PRAGMACILIK. "Doğru"nun ölçütü olarak "yarar"ı ve "başarı"yı kabul eden görüş. Bu anlayışa göre bir düşüncenin ya da bilginin doğruluğu, "başarı" ve "yarar" sağlaması ile ölçülür.

PRENSİP. bkz. **İLKE**

RASYONALİZM. bkz. **AKILCILIK**

REALİZM. bkz. **GERÇEKÇİLİK**

RUH. Yaşamın ve düşüncenin temeli olarak düşünülen ve maddesel olmayan töz (cevher). (Maddeciler, bedenden ve maddeden bağımsız "ruh"un varlığını kabul etmezler. Bireysel ruhun, ölümden sonra varolmaya devam edeceğine de inanmazlar. Ruhçular ise ruhun, bağımsız temel ve ölümsüz bir varlık olduğunu, maddeye ve bedene göre öncelik taşıdığını ileri sürerler. Örneğin Platon için aslında yalnızca ruh dünyası vardır; bundan ötürü, varlık dediğimiz şey ruhsal bir gerçektir.)

RUHÇULUK. Evrenin ve bütün varolanların kökünün ve ilkesinin "ruh" olduğunu ileri süren görüş. (Ruhçuluk, maddeciliğin karşıtıdır.) /

Psikolojide, düşüncenin ve istenç (irade) eylemlerinin, fizyolojik olaylarla tamamen açıklanamayacağını savunanların görüşü.

S

SAÇMA. Anlam taşımayan, çelişik. (İçinde çelişme taşıyan bir fikir saçmadır. Örneğin, "yarı çapları birbirine eşit olmayan bir daire" gibi.) / Varoluşçu felsefede, dünyanın ve insan yaşamının anlam taşımayışını, tutarsızlığını belirtmek için kullanılır. (Kierkegaard, Heidegger ve Camus'ye göre saçma, insanoğlunun dünya içindeki "yabancılığı"dır. Sartre'a göre, evrenin anlamsızlığıdır, anlamdan yoksun oluşudur.)

SALT, SALTIK. bkz. **MUTLAK**

SAV. bkz. **TEZ**

SEÇMECİLİK. Çeşitli felsefe sistemlerinin, birbiriyle uyuşmayan tezlerini bir yana attıktan sonra geri kalanı biraraya getirmek ve doğru bir görüş olarak benimsemek. / İskenderiye Felsefe Okulu'na (IV. yüzyıl) verilen ad.

SENTEZ. Ayrı ayrı verilmiş çeşitli öğeleri, bir bütün kuracak biçimde biraraya getirmek. / Basit kavram ve önermelerden, daha karmaşıklara yönelme; ayrıntılardan bütüne ulaşma yöntemi. / Diyalektik mantıkta, "tez"in karşıtı olan "antitez"den sonra, bunları her ikisini de daha üst bir düzeyde kaynaştıran aşama. Tezi olumsuzlayan antitezi de olumsuzlamaya uğratan sentez, başlangıçtaki varlığın ya da düşüncenin üst bir düzeyde ve daha zenginleşmiş biçimde ortaya çıkmasını sağlar. (bkz. "Özdeşlik", "Antitez", "Olumlama", "Olumsuzlama".)

SEZGİ. Akıl yürütme işe karışmaksızın, bir nesnenin doğrudan algılanması ve kavranması. (Sezgi, duyusal olabilir. Bu durumda, duyumun içeriklerini, verileri, doğrudan kavramamız söz konusudur. Akıl ve düşünce yoluyla soyut gerçekleri kavramamıza da "akıl sezgisi" denir. Mantık ve matematik bilimlerinin dayandıkları ilkeler bu sezgiyle kavranır. Sezgi, adım adım ilerleyen akıl yürütme aracılığıyla sağlanan "kavramaya" karşıt olan doğrudan [dolayımsız] kavramadır.)

SEZGİCİLİK. Bilgi edinmede, temel rolü sezginin oynadığını ileri süren görüş. (Hamilton'a göre sezgi, deneyin sağladıklarından çok daha üstün doğrular sağlar. Bergson'a göre, varlığın özünü, mutlağı, akıl yürütmeyle değil, ancak sezgiyle kavrayabiliriz.)

SINIF. Birlik oluşturacak biçimde ortak özellikler taşıyan varlıkların (bu özellikler yalnızca onlarda vardır) meydana getirdiği bütün. (Sınıf-

lar, soyutlamayla ortaya konan, "canlı", "hayvan", "insan" gibi kavramlardır.)

SİSTEM. Mantıksal bir bütün oluşturan ilkeler ve düşünceler topluluğu. ("Felsefe sistemi" dediğimiz zaman, mantık bakımından birbirine uygun düşen ilke ve düşüncelerden kurulmuş tutarlı bir fikir yapısını kastederiz. Ama bir sistemin mantıksal bakımdan tutarlı olması, "doğru" olmasını mutlaka gerektirmez.)

SKOLASTİK. Ortaçağda özellikle batıda, belli bir felsefeye bağlanarak ve bu okulun görüşlerini mutlak doğrular gibi kabul ederek yayan öğreti. (Doğuda görülen skolastik, eleştirinin ve özgür düşüncenin yokluğu olarak da tanımlanabilir. Skolastik, genellikle Aristoteles felsefesini kaynak olarak almıştı ve dinsel inanç alanına ya hiç girmiyor ya da onu savunma amacı güdüyordu.) / Özgür ve eleştirici yanlar taşımadan, sadece ilkelerine bağlı kalarak kılı kırk yaran soyut tartışmalara ve mantık oyunlarına dayanan düşünme tarzı.

SOMUT. Duyular, algılar ve deneyimler tarafından verilmiş olan ve soyutlamadan geçmemiş bulunan nesne ya da gerçeklik; tekil ya da bireysel olan.

SONSAL. bkz. **DENEYİM SONRASI**

SONUÇ. Bir neden tarafından meydana getirilmiş olduğu düşünülen her görüngü (fenomen) ya da olay.

SOYUT. Soyutlama sonunda ortaya çıkanın özelliği. / Yalnız bir açıdan ya da bir tek özelliği bakımından ele alınmış olanın ya da bu açıdan ele alanın özelliği (Örneğin, "soyut bir nesne", "soyut bir görüş" gibi. Bu anlamda, "gerçeği her yanıyla dile getirmeyen", "dar", "yanıltıcı" demektir.)

SOYUTLAMA. Herhangi bir şeyin, belli birtakım niteliklerini ya da bir niteliğini, öteki niteliklerinden ayırarak bir başına ele almak. (Genel kavramlar ya da fikirler, soyutlama dediğimiz bu zihinsel etkinlik sonunda ortaya çıkar; bu etkinliğin ürünüdür. Örneğin, geometrideki "nokta" kavramı düşüncenin bir soyutlamasıdır. Soyutlama, matematik ve fizik gibi bilimlerde zorunlu ve yararlı olduğu halde, felsefede ve insan bilimlerinde, yerinde ve doğru kullanılmadığı zaman, düşünceyi yanılgıya sürükleyebilir.)

SPİRİTÜALİZM. bkz. **RUHÇULUK**

SÜBJEKTİF. bkz. **ÖZNEL**

SÜJE. bkz. **ÖZNE**

SÜREÇ. Belli sonuçlar doğuran değişimlerin ve dönüşümlerin art arda gelişi; bunların oluşturduğu dizi.

Ş

ŞEY. Ahlak felsefesinde, bireyin (kişinin) karşıtı; kişi olmayan. (Bu anlamda "şey", bilinçsiz ve edilgindir, kişi gibi bir amaç olarak ele alınamaz, yalnızca bir araçtır.) Metafizikte, "töz" (cevher) ya da kendinde-şey anlamına gelir. (Descartes'ta "ruh, düşünen bir şeydir", yani bir tözdür. Kant'ta, "görüngü"nün [fenomenin] karşıtı olan *"noumen"*dir, yani hakkında edindiğimiz tasarımlardan bağımsız olan "kendinde-şey"dir ve bilinemez.)

ŞEYLEŞME. Marksçı felsefede, "yabancılaşma"nın belli bir çeşidi. (Şeyleşme, insanla ve manevi varlığı ile doğrudan ilişkili olan yabancılaşmadır. Yani insanoğlunun, özgür bir kişi olmaktan çıkarak, edilgin ve tutsak bir "şey" haline gelmesi; eşya derecesine düşmesidir; bir amaç olarak değil bir araç olarak kullanılır hale gelmesidir. Kapitalizmin ve yabancılaşmanın sonucu olan bu durum, insanın duygu ve düşünce dünyasının köklü bir yozlaşmasıdır.)

ŞUUR. bkz. **BİLİNÇ**

ŞÜMUL. bkz. **KAPLAM**

ŞÜPHECİLİK. bkz. **KUŞKUCULUK**

T

TAHLİL. bkz. **ÇÖZÜMLEME**

TANIM, TANIMLAMAK. Bir kavramın "içlem"ini belirlemek ve dile getirmek amacıyla yapılan kesin açıklama. / Bir kavramı ya da gösterdiği varlığı, ayırt edici özelliğini bulup açıklayarak belirtmek; tarif etmek.

TANITLAMA. Doğru olduğu kabul edilmiş ya da gösterilmiş ilkelere dayanarak, bir başka önermenin doğruluğunu ortaya koyan akıl yürütme. (Aristoteles'e göre tanıtlama, "bilimsel tasım" ya da "zorunlu tasım"dır ve bilgi ile bilim bunlardan türer. Tanıtlama, deneye dayanılarak da yapılabilir ve doğa bilimlerinde kullanılan yol budur. Akılgözüyle kavranan apaçık ve zorunlu ilkelerden kalkarak yapılan tanıtlamalar ise matematik bilimlerde yer alır. Felsefe de bu çeşit tanıtlamalar yapmak ister. Demek ki tanıtlamaları, deneye, yani tek tek varlıkların ele alınmasına ya da tümele; yani zorunlu ilkelere dayanılarak yapılmasına göre "tümevarımlı" ve "tümdengelimli" olarak ikiye ayırabiliriz.)

TANRI. Mitolojilerde ve dinlerde önemli rol oynayan bu kavram, felsefede çeşitli açılardan ele alınır: 1. Evrenin ve varolanların açıklanmasını

sağlayan bir ilke olarak. a- Tanrı, varlıkların içindeki tözdür (cevherdir), özdür, temeldir; varolanlarla bir ve aynı şeydir ("tümtanrıcılar"ın görüşü), b- Tanrı, evreni, bu evrenin dışında bulunan ve onu aşan (aşkın) bir neden olarak yaratmıştır; evrenden bağımsızdır ve evren onun yapıtıdır, c- Tanrı, evrenin amacıdır, ereğidir; evren ona yönelmiştir, d- Tanrı, evrendeki düzenin ilkesi ve kaynağıdır; insanın akıl ve düşünme gücü; düşünce ile varolan şeyler arasındaki uygunluk (doğruluk) Tanrıdan gelir, onun tarafından sağlanmıştır. 2. Etkin bir varlık olarak, a- Tanrı, insanlıktan yüksek bir varlıktır; buyruklar verir vaatlerde bulunur; kendisine yakarılır ve gerekirse yakarışları kabul eder. (Bu anlamda, dinsel yan ağır basmakla birlikte, bazı felsefelerde bu çeşit bir tanrı anlayışına da rastlanır), b- Tanrı, ahlakın ilkesi ve güvencesidir, temelidir. Ahlaksal davranışlar, kişisel bir varlık olarak düşünülen ve hesap verilmesi gereken bir Tanrı tasarımına dayanır. (Bu Tanrı kavramına, dinsel ya da mistik yanı ağır basan ahlak felsefelerinde rastlanır.)

TANRITANIMAZLIK. Tanrının varolduğunu kabul etmeyenlerin görüşü.

TARİF. bkz. **TANIM**

TASARIM. Bir nesnenin ya da varlığın düşünce ya da hayal gücündeki varlığı; zihindeki canlanışı; tasavvur. (Nesnelere ilişkin tasarımlarımız, bunların zihnimizdeki görüntüleridir ve düşüncelerimizin somut içeriğini, maddesini oluştururlar.)

TASARIMLAMAK. Düşüncede ya da hayal gücünde canlandırmak, tasavvur etmek.

TASAVVUR. bkz. **TASARIM**

TASIM. Tümdengelimli akıl yürütmenin en açık biçimi. Tasım üç önermeden kurulur: 1. Büyük önerme, 2. Küçük önerme, 3. Sonuç. (Örnek: 1. Bütün insanlar ölümlüdür, 2. Ahmet insandır, 3. Ahmet ölümlüdür.)

TAZAMMUN. bkz. **İÇLEM**

TECRİT. bkz. **SOYUTLAMA**

TECRÜBE. bkz. **DENEYİM**

TEDAİ. bkz. **ÇAĞRIŞIM**

TEİZM. Kişi olarak düşünülen bir Tanrının varlığını ve evren üzerinde etkili olduğunu kabul eden görüş. (Tanrının kişi olarak düşünülemeyeceğini ve niteliklerinin bilinemeyeceğini ileri süren "deizm"e karşı çıkar.)

TEKAMÜL. bkz. **EVRİM**

TEKİL. Tek bir somut varlığa ilişkin olan; bireyi gösteren ya da bireye ilişkin olan. (Tekil, "tikel", "genel" ve "tümel"den farklıdır. Tikel, "birkaç

tane"ye ya da "tek tekler"e; genel, "çokluk"a; tümel ise, "hepsi"ne ilişkin olandır. Mantıkta, "tekil önerme" dendiği zaman, konusu belli bir bireyi gösteren yani özel isim olan önermeler kastedilir: "Ahmet akıllıdır" gibi.)

TENAKUZ. bkz. **ÇELİŞME**

TEORİ. bkz. **KURAM**

TERKİP. bkz. **SENTEZ**

TEZ. İleri sürülen düşünce. / Aristoteles'te, bir tanıtlamaya çıkış noktası ödevi gören ve tanıtlanması gerekli olmayan önerme. / Diyalektikte, antitezin etkisiyle kendinden başka bir varlığa dönüşecek olan başlangıçtaki varlık ya da düşünce; ilk baştaki; ilk ortaya sürülmüş olan.

TİKEL. Bir sınıfa bağlı bireylerin hepsine değil, yalnızca birkaç tanesine ve hatta bir tekine uygun ve ait olan. / Mantıkta, bir sınıfın yalnızca birkaç bireyi ya da belirlenmemişse, bir tek bireyi konusunda ileri sürülen önerme. (Tikel, "tümel"in karşıtıdır, birkaç bireyi dile getirdiği zaman da "tekil"in karşıtıdır.)

TİN. Öznedeki, algılayan, anımsayan, düşünen ve kavrayan yan, zihin. (Genellikle bilinci de kapsayan manevi etkinlik yetisi; dar anlamda düşünme gücü olarak anlaşılır. Alman İdealizmi, tinin etkin, yani eylemsel yanı üzerinde durmuştur. Örneğin Hegel'de tin, hem düşünsel, hem de eylemsel etkinliği içerir, ancak etkinlikle ve etkinlikte var olur.)

TÖZ. Değişikliğe uğrayan varlıkların kökünde, onların dayandığı bir temel olarak kendi kendisiyle aynı kalan; çeşitli nitelikler edindiği halde, özü bakımından değişikliğe uğramayan; cevher. / Bir başka varlığa gereksinim duymadan kendi başına ve kendinde (başka varlıklarla bağıntıya girmeksizin) varolan. (Aristoteles'te "birey"; Descartes'ta, "varolmak için başka şeye gereksinimi olmayacak biçimde varolan"; Spinoza'da, "kendinde varolan ve kendisi tarafından kavranan", yani kavramını ortaya koymak için bir başka şeyin kavramına gereksinim duymadığımız şey.)

TÜMDENGELİM. Genel bir kavramdan, bir tanımdan ya da bir formülden kalkarak tikel (özel) bir durumu açıklamak; tanıtlamak, ortaya koymak; akıl yürütme yoluyla genelden, tikelin (tek tek olanın) bilgisine varma; genelden tikeli çıkarma yöntemi.

TÜMEL. Ele alınan varlıkların ve düşüncelerin tümünü kapsayan. / Mantıkta, bir sınıfa bağlı bütün bireylere uygun gelen ve ait olan özellik. ("Tümel Önerme", konusunun kaplamına giren tek tek bireylerin herbiri hakkında gerçek bir bağıntıyı dile getiren önermedir. "Bütün insanlar ölümlüdür" tümel önermesi, nerede olursa olsun ve ne zaman yaşarsa yaşasın, insan kavramı içine giren bireyler ile "ölümlülük" arasında bir ilinti olduğunu ileri sürer. Tümel, "tikel"in karşıtıdır.)

TÜMEVARIM. Tek tek olayların ve varlıkların gözlemlenmesi ve deneyden geçirilmesi yoluyla, bunlara ilişkin genel yasalara varma yöntemi. (Doğa bilimleri bu yöntemi kullanır. Örneğin çeşitli metallerin sıcak karşısında genişlediğini gözlemlemem ve denemem, birbirinden farklı bu metallerin hepsinin sıcak karşısında genişlediği sonucuna varmamı sağlar. Böylece, tek tek varlıklardan yola çıkarak onlara ilişkin genel bir yasaya ulaşırım. Tümevarım, "tümdengelim"in karşıtıdır.)

TÜMTANRICILIK. Tanrının bütün varlıklarda bulunduğu ve Tanrı ile evrenin bir ve aynı şey olduğunu savunan görüş. (Stoaya göre, Tanrı hem ruh, hem maddedir. Plotinos'a göre evren, Tanrıdan çıkar ve Tanrıdadır. Tasavvufun varlık ve Tanrı görüşü de bir tür tümtanrıcılıktır.)

U

USAVURMA. USLAMLAMA. bkz. **AKIL YÜRÜTME**

V

VARLIKBİLİM. Varlığı kendinde ele alarak kaynağını, özünü, niteliklerini, kategorilerini araştıran felsefe dalı, ontoloji.

VAROLUŞ. Somut olarak bulunuş, etkin varlığa sahip oluş, gerçekleşmiş olarak var olmak. / Soyutlamalara ve kuramlara karşıt olarak "canlı gerçeklik" ya da "yaşanmış gerçeklik". ("Varoluşçuluk"taki anlamı, özellikle buradan gelir ve bireyin somut, yaşanan, canlı gerçekliğini dile getirir. Varoluş kavramı, genellikle, "öz"ün ve "olanaklı"nın karşıtıdır; çünkü, somutluğu, ortaya çıkmışlığı, gerçekleşmişliği dile getirir.)

VAROLUŞÇULUK. Bireysel varoluşun felsefe açısından büyük önem taşıdığını ileri süren görüşler. Bu görüşler, bireysel varlığı, indirgenemeyen özellikleri içinde ve bu özellikler açısından ele alarak inceler. Varoluşçuluk, bilgi yetimizi soyutlayıp bir başına ele almaz ve ona dayanarak felsefe yapmaz. Felsefe araştırmasına, bireyi tüm olarak katar; bireyin, yaşamdaki bütün duygusal ve tutkusal tepkileri üzerinde durarak bu araştırmaya girişir; onu temel olarak alır. Varoluşçuluk, soyut özlerin incelenmesine karşıt olarak, somutun ve yaşanmışın irdelenmesidir.

VARSAYIM. Bilimlerde, doğrulanmak için ortaya atılan ve olayları kapsayıcı bir biçimde açıklamaya yönelen genel görüş. (Olaylar üzerinde yapılan gözlemler, bu olayların tümünü kapsayan ve açıklama amacı

güden bir varsayımın ortaya atılmasına yol açar. Ama varsayımın, doğru olmasından çok, yeni sonuçların elde edilmesine ve bilginin genişletilmesine yardımcı olması önemlidir. Doğrulanan bir varsayım, "kuram" haline gelir. Demek ki varsayım, kurama oranla daha az kesinlik taşıyan genel bir açıklamadır. Deneysel yönteme dayanan bilimler, varsayımlarla işe başlarlar, kuramlara ulaşırlar ve yasalar ortaya koyarlar.)

VERİ. Duyular aracılığıyla ya da akılgözüyle, düşünceye doğrudan sunulan ve üzerinde tartışılamayan apaçık şey (nitelik, nicelik, biçim vb.) Bilgi edinmemizi ya da bir sorunu çözmemizi sağlayan araştırmalar ve akıl yürütmeler, bu verilere dayanır. Duyu verileri dediğimiz zaman, duyumların bize sunduğu renk, koku, ses vb. anlaşılır. Aklın apaçık ve doğrudan görüp kavradığı ilkeler (örneğin, mantığın ve matematiğin ilkeleri) ise, aklın verileri diye adlandırılır.

VOLONTARİZM. Varlığın temelinde, istencin (iradenin) bulunduğunu ileri süren görüş. / Kararlarını ve isteklerini, tartışma kabul etmeden ve haklı çıkarmaya çalışmadan zorla kabul ettirme eğilimi ya da alışkanlığı.

Y

YABANCILAŞMA. Bir varlığın, kendinden başka olana, "öteki"ye dönüşerek kendinden uzaklaşması, ayrı düşmesi, kendini yitirmesi, kendine yabancı hale gelmesi. (Hegel'de, Tin'in ya da İde'nin, kendi özüne yabancı hale gelecek biçimde "doğa" olarak ortaya çıkması; Feuerbach'ta insan etkinliklerinin dinsel tasarımlar haline girmesi; insanoğluna özgü niteliklerin, hayali ve dinsel varlıklara atfedilmesi ve genellikle Tanrıda görülmesi. Feuerbach, bu olguyu irdeleyip eleştirirken, "Tanrı insanı yaratmamıştır, insan Tanrıyı yaratmıştır" diyordu. Marx'ta, insanoğlunun, denetim altına alamadığı çalışma yani emek ürünlerinin, nesnel, bağımsız ve ezici bir gerçeklik haline gelmesi. Marksçılığa göre, yabancılaşma, din, dil, hukuk, sanat, düşünce vb., alanlarında da görülür.)

YARADANCILIK. bkz. **DEİZM**

YETİ. Tinin (zihnin) ya da ruhun güçleri; etki yapma ya da etki alma yatkınlığı. (Duyarlık, zeka, isteme, karar, algı, düşünce, dikkat, eylem vb.)

YÖNTEM. Doğru bilgiler edinmek için izlenen yol, kural ya da kurallar topluluğu. (Felsefede, adım adım ilerleyen akıl yürütme ya da sezgi yöntemi, bilimlerde doğa ve toplum olaylarını -görüngüleri- inceleme amacı güden ve gözlem ile deneye dayanan "tümevarım yöntemi" kullanılır.)

YÖNTEMBİLİM. Bilimsel bilgi sağlayan yöntemleri inceleyen mantık dalı. (Genellikle, "tümevarım"m; yani gözlemin, deneyimin, deneyin ilkelerini ve kurallarını ortaya koymaya yönelir). / Belirli bir bilimde kullanılan yöntemlerin tümü.

YÜKLEM. Mantıkta, önermenin "konusu" hakkında ileri sürülen, yani olumlanan ya da olumsuzlanan kavram, özellik, belirlenim. ("Gökyüzü mavidir" dediğimiz zaman, "mavi", konunun, yani "gökyüzü"nün yüklemidir.) / Metafizikte, konu ile aynı özden, aynı yapıdan olan özellik. (Bir tözün [cevherin] temel özelliği anlamına gelir. Örneğin, "Tanrının yüklemleri" sözünde olduğu gibi.)

Z

ZİHİN. bkz. **TİN**

ZORUNLU. Başka türlü olamayan; olmaması olanaklı olmayan. / Bağıntı bakımından ele alındığı zaman, çeşitli anlamlara gelir: Temel ilkelerin gerekli kıldığı bir düşünce, belli nedenlerin gerekli kıldığı sonuç, belli bir amacın gerçekleşmesi için mutlaka gerekli olan araç, "zorunlu"dur. / Metafizikte, varolmak için, kendinden başka bir nedene ya da koşula gereksinimi olmayan varlık. (Descartes'ta Tanrı; Spinoza'da töz [cevher]. Zorunlu, genel olarak "olumsal"ın karşıtıdır.)

Dizin

Abdera 46
adalet 38, 50, 51, 55, 68, 69, 220
adcılık 112
Adorno (Theodor) 197
agnotisizm bkz. bilinemezcilik
ağaç ideası 62
Agrigentum 45
ahlak 13, 15, 21, 22, 32, 33, 38, 48, 50, 51, 54, 56, 58, 66, 68, 71, 80, 81, 82, 83, 84, 90, 93, 99, 100, 104, 116, 117, 129, 137, 138, 146, 148, 156, 158, 173, 175, 177, 185, 215, 226, 229, 237, 239, 247
Aigina 59
Akademia 60
Akademos 60
Akarsu (Bedia) 23
Akhilleus 43, 44
akıl 17, 23, 30, 34, 38, 39, 42, 43, 44, 52, 53, 61, 67, 68, 69, 71, 72, 77, 78, 79, 80, 84, 91, 93, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 115, 118, 129, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 184, 197, 205, 219, 220, 227, 230, 231, 235, 239, 244, 246, 247, 248, 250
akılcı 56, 65, 71, 105, 118, 122, 137, 150, 211, 216
akılcılık 65, 108, 219, 220, 221, 243
akıldışıcılık 108
akıllar kuramı 102, 103
akıllı varlık 55, 64
akılsal 55, 149, 160, 198, 216, 221
akılsallık 69, 71, 72, 109
aksiyoloji 22
aldatıcı nesnellik 187
aldatmaca 45, 100, 199, 202
Alembert (Jean d') 130
algı 132, 141, 146, 151, 162, 176, 220, 221, 226, 240, 250
Ali (Hz.) 74
alınyazısı 69, 91, 94, 95
Alkibiades 60
Alman 7, 131, 138, 139, 163, 173, 174, 219, 248
Almanya 178
als ob felsefesi 174
Althusser (Louis) 195, 200
ampirik 18, 118, 122, 176, 196, 199, 221
ampirizm 219, 221
Anaksagoras 45, 47, 48, 49, 63
Anaksimenes 33, 35, 37
anamnesis bkz. anımsama
Andronikos (Rodos'lu) 20
Anglosakson 199
anımsama 64, 199
Anselmus 110, 111, 119
Antik Felsefe 33
Antik felsefe 32
antinomia 44
Antiphon 51, 52
Antisthenes 57
antitez 143, 144, 147, 170, 222, 227, 241, 242, 244
antropomorfizm bkz. insanbiçimcilik
Apeiron 34, 35
araççılık 174
araçsal akıl 197
Arapça 13, 23, 72, 73, 101
Aristippos 57, 240
Ariston 59
Aristoteles 6, 20, 32, 40, 41, 44, 47, 54, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 90, 100, 101, 103, 104, 110, 111, 140, 141, 223, 227, 229, 230, 235, 236, 237, 245, 246, 248
aritmetik 60, 158
Arı Usun Eleştirisi 133

Arkhimedes 19
Arkytas 60
aşma 169, 178, 192, 195, 225
astronomi 31, 60, 184
Asya 29
ateizm bk. tanrıtanımazlık
ateş 36, 39, 41, 46
Atina 54, 59, 60, 67, 219
atom 47, 83, 125, 237
atomcular 48
atomculuk 46, 222
atom kuramı 83, 237
Augustinus 84, 85
Aurelius (Marcus) 83
Avrupa 53, 122, 211
Aydınlanma Felsefesi 7, 53, 129
aynelyakin 98

babaerkil aile 212
Bachelard (Gaston) 195
Bacon (Francis) 116, 121
Barthes (Roland) 201
Batı felsefesi 121
Batılılaşma 8, 211, 214
batıni 100, 101, 206
Beauvoir (Simone de) 178
Bedreddin (Şeyh) 6, 96, 97, 98, 99
belirlenimcilik 81
bellek 175, 226
ben 139, 141, 142, 146, 180
Benjamin (Walter) 199
Bergson (Henri) 121, 173, 174, 175, 194
Berkeley (George) 7, 126, 127, 128, 152, 185, 224
Bias 33
biçimsel 77, 94, 95, 96, 201, 214, 217
bilgeler 23, 100
bilgi kuramı 18, 21, 22, 42, 54, 77, 90, 105, 108, 123, 135, 152, 154, 185, 239
bilgisel kesinti 195
bilinç 41, 119, 120, 144, 145, 160, 165, 167, 174, 175, 176, 180, 186, 191, 199, 220, 223, 225, 226, 228, 237
bilinemezcilik 228
birey 8, 179, 190, 201, 206, 207, 208, 209, 210, 224, 248
birlik 62, 75, 76, 98, 99, 104, 125, 145, 168, 208, 236
birolan 125
biyoloji 19, 158, 159, 167, 238
Bloch (Ernest) 191, 193, 194
boğuntu 178, 181, 182, 224
Bruno (Giordano) 152
Buddha 155
burjuva 187, 193, 194, 213
bütünsel insan 165
bütünsellik 167, 192, 210, 227, 228
Büyük Hippias 60

Câmiü'l-Fusuleyn 98
Camus (Albert) 181, 244
Carnap (Rudolf) 185
cebriye 91
cehennem 98
Cennet 98
cevher 39, 42, 63, 70, 120, 237, 243, 246, 248, 251
Chomsky (Noam) 196
Cicero 83
Claude Bernard 19
Comte (Auguste) 149, 156, 157, 158, 224
Croce (Benedetto) 8, 173, 175
Cumhuriyet dönemi 214

çağrışım 158, 225, 247
çatışma 38, 46, 69, 96, 99, 166, 210
çelişme ilkesi 168
çelişmezlik ilkesi 124
çile 57, 98
Çin 29, 30, 199

Dasein 226
değerler felsefesi 18, 22
değer sistemi 209
değişme ilkesi 168
dehriyyun 100
deist 129
deizm 247
Delphoi tapınağı 73
Demiourgos 70
Demokritos 5, 45, 46, 47, 48, 49, 81, 83, 92, 222, 235, 240
deney 107, 112, 115, 122, 171, 184, 227, 230, 232
deneyim 7, 124, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 152, 192, 219, 221, 226, 227, 231, 236
deneyimsel 18, 176

derin-düşünme 18, 226
Descartes (René) 6, 7, 17, 85, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 131, 176, 210, 219, 220, 221, 223, 227, 233, 237, 239, 240, 246, 248, 251
devlet 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 79, 103, 122, 146, 148, 187
devrimci 51, 98, 160, 164, 171, 172, 182, 186, 187, 192, 197, 198, 211
Dewey (John) 174
Diderot (Denis) 1, 121, 129
didişim 53, 57, 65
dil felsefesi 22
Dilthey (Wilhelm) 199, 201
din felsefesi 16, 22
Dion 60
diyalektik 5, 7, 8, 30, 37, 39, 42, 52, 53, 64, 65, 72, 93, 101, 139, 140, 141, 142, 147, 148, 149, 160, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 182, 183, 187, 188, 189, 192, 195, 238
diyalog 56, 60, 72, 140
doğa felsefesi 22, 32, 78
dogma 172
dogmatik 72, 118, 122, 186
doğruluk 15, 31, 50, 56, 69, 71, 72, 131, 147, 185, 228, 236, 239, 247
doğurtma sanatı 56
doğuştanlık 124
dolayım 186, 189, 192, 207, 209, 228
Duns Scotus 112
Dünya Savaşı, İkinci 181, 195, 200
dünya yurttaşlığı 81
duyarlık 133
duygu 97, 130, 146, 224, 232, 246
duyum 124, 127, 133, 146, 221, 228, 229
duyuş 40, 146
duyusal sezgi 162

efendi ahlakı 52
Eflatun 52
eğilimler 57, 69, 80, 137, 146, 168, 173, 176, 194, 240
Egzistansiyalizm 149
ehli sünnet 96
ekonomik sömürü 198
Elea 5, 40, 41, 42, 45, 46, 48, 53, 57, 61, 64, 140
Elea felsefesi 45, 57
Elea Okulu 5, 40, 41, 45, 46, 53, 61
eleştirel görecilik 136
Eleştirel Kuram 195, 196, 197, 198, 199
eleştiricilik 132, 223
Elis-Eletria Okulu 57
Empedokles 5, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 92
Engels (Friedrich) 1, 8, 148, 159, 160, 163, 213, 227
Ephesos 37, 40
Epiktetos 83
Epikuros 81, 83, 92, 222, 240
épistémé 200
epokhe 176
erdem 54, 55, 57, 58, 66, 226, 240, 242
Erigena (Scottus) 110
eristik bkz. didişim
Eros 33
eşarilik 92
Eski Stoa 81
estetik 22, 155, 156, 175, 177, 185, 193, 229
etik 21, 22, 177, 189
etkin akıl 103, 104
eudaimonismos 56
Eukleides 19, 31, 57
Euthydemos 60
Euthypron 60
evrenin doğuşu 33
evren ruhu 84
evrimcilik 159
evrim kuramı 83

Farabi 6, 73, 91, 101, 102, 103
faşizm 197
felâsife 6, 100
felsefe tarihi 7, 22, 32, 39, 40, 46, 63, 72, 140
fenomen bkz. görüngü
fenomenoloji bkz. görüngübilim
feodalite 170
feodalizm 210
feodaller 212
Feuerbach (Ludwig) 159, 162, 172, 250
feylesof 5, 22, 23
Fichte (Yohann Gottlieb) 138, 139, 141, 142, 144
fiction 174
Fiktionalismus 174
filozof 5, 6, 13, 14, 22, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 48, 52, 56, 57, 67, 68, 69, 70, 82, 96, 99,

101, 104, 105, 106, 108, 119, 120, 122, 125, 126, 127, 142, 148, 159, 177, 184, 190, 193, 201, 210, 215
fizik 78, 115, 135, 184, 185, 210, 232, 243, 245
fizikötesi bkz. metafizik
form 6, 74, 75, 76, 77, 78, 103, 133, 150, 230, 231, 233, 237
formel mantık 21, 77, 78, 140, 227
Foucault (Michel) 1, 195, 200
Frankfurt Okulu 8, 183, 186, 195, 196, 197, 198, 199
Frankfurt Üniversitesi 195
Fransa 129, 178, 181, 194
Fransız 7, 116, 129, 130, 143, 166, 174, 181, 200
Freud (Sigmund) 1, 194, 196, 198, 199, 202
Fromm (Erich) 199

gaip 108
Galileo (Galilei) 19
Garaudy (Roger) 1, 109
Gazzali 6, 73, 105, 106
Geist 141, 143
genetik 194, 200
geometri 19, 31, 158
gerçekçilik 63, 111, 125, 131, 231, 234
Geschichte und Klassenbewustsein 193
gezinenler 101
gizil 229
gnoseoloji bkz. bilgi kuramı
Gökberk (Macit) 217
gökcisimleri 36
Goldmann (Lucien) 191, 194, 195
göreci 51, 54
görecilik 50, 136
Gorgias 51, 53, 60, 73, 103
görüngü 152, 153, 154, 229, 232, 245, 246
görüngübilim 8, 175, 176
göstergebilim 200, 201
Gramsci (Antonio) 187, 188, 190, 191
güdülenme 155, 199

Habermas (Jürgen) 198, 199
Hak 99
hakikat 69, 93
hakîmler 23, 100
Hakkelyakin 98
halk 52, 67, 96, 146, 212
halka 192
HASLIK 232
haslık 178
hava 35, 39, 46, 78, 191
Hayyam (Ömer) 101
hazcılık 58
Hegel (George Wilhelm Friedrich) 1, 7, 8, 9, 39, 93, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 159, 160, 161, 163, 175, 177, 183, 192, 193, 194, 195, 196, 220, 222, 224, 225, 227, 228, 234, 237, 242, 248, 250
Hegelciler 160
hegemonya 188, 190
Heidegger (Martin) 178, 179, 224, 226, 232, 244
Helenistik çağ 32
helezon 168
Helvétius (C. A.) 121, 131
Herakleitos 5, 14, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 59, 60, 61, 65, 71, 141, 227, 239, 242
hermeneutik 200
Hesiodos 33, 40
hiçleme 180
hilafet 101
Hindistan 29, 30, 73
Hint 30, 92, 155
Hint mistisizmi 92
Hıristiyanlık 15, 32, 84, 110, 239
Hıristiyan skolastiği 89, 110
Hızır (Nusret) 217
Hobbes (Thomas) 122
Holbach (Baron d') 130
Homeros 40, 70
Horkheimer (Max) 197
hükemâ 6, 100
hukuk 17, 50, 51, 52, 94, 146, 148, 228, 250
hümanizm 165
Hume (David) 7, 128, 129, 135, 185, 233, 240
Husserl (Edmund) 121, 176, 178, 179, 182
hylozoizm 35, 46

ıslahat 211, 212, 213, 214

ibadet 98
İbni Cebirol 73
İbni Haldun 6, 108, 109
İbni Meymun 101
İbni Rüşd 6, 73, 101, 104, 105, 110
İbni Sina 6, 73, 91, 101, 102, 103, 104, 110, 119
içbilgi 91
içgüdüler 137, 226
içgüdüsel bastırma 198
içgüdüsel itkiler 198
içrekçilik 96
ide 141, 142, 145, 146, 147, 148, 159, 160, 161, 163, 234, 250
İdea 133, 234
idealist 8, 111, 121, 131, 142, 148, 160, 162, 182, 192, 215, 234
idealizm 63, 72, 111, 120, 126, 127, 162, 163, 191, 224, 231, 232, 234
ideologlar 215
ideoloji 170, 197, 202, 209, 210, 211, 216, 217
ideolojik yabancılaşma 209
ikicilik 120
iletişim 178, 198
ilkçağ 32, 56, 89, 95
ilkçağ felsefesi 95
ilke 15, 23, 33, 35, 37, 46, 54, 55, 58, 74, 94, 95, 96, 128, 129, 141, 142, 150, 161, 224, 230, 234, 237, 240, 242, 245, 247
ilk madde 34, 76
ilmelyakin 98
imaj bkz. imge
imamet 101
imge 29, 220
İngiliz 7, 116, 121, 122, 123, 125, 127, 128, 129, 185
İngiliz ampirizmi 185
İngiliz felsefesi 7, 121, 122, 125
İngiltere 122, 129
inorganik 166, 167
insanbiçimcilik 41, 157
insan ruhu 20, 24, 99, 104, 106
instrumentalism bkz. araççılık
İon 60
İonia 34
irade bkz. istenç
İran 30, 73
İsa (Hz.) 14, 20, 31, 32, 80, 177
İskenderiye Okulu 72, 73, 84
İslam 6, 23, 66, 72, 73, 74, 84, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 119, 206
İslam Düşüncesi 73, 89, 103, 106, 119
İslam felsefesi 74, 89, 105
İslam maddecileri 100
İslam mistisizmi 92
İslam mutasavvıfları 93
İslam papalığı 101
İslam uygarlığı 89
İsmaililik 101
İşraki felsefesi 74, 107, 108
İstenç 67, 123, 138, 151, 153, 154, 155, 173, 184, 225, 244
İtalya 36, 40, 60
İtalyan 175, 186
itkiler 67, 68, 137, 154, 176
iyi ideası 71
İzmir 34, 48

Jacobi (F. H.) 138
James (William) 8, 173
Japonya 212, 214

kaderiye 91
Kallikles 51, 52
Kant (Immanuel) 7, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 149, 150, 151, 152, 174, 196, 210, 219, 221, 224, 227, 228, 229, 231, 235, 236, 237, 239, 240, 242, 246
kapitalist 170, 182, 196, 208, 211, 212, 213, 214
kapitalizm 170, 213
kaplumbağa kanıtı 43
Kara-Han 30
karanlık 38, 107, 126
kategori 236
katharsis 236
katışıksız form 76
katmerli 210, 213
Katolik 85, 105
Katolik kilisesi 105
kavram 46, 62, 119, 125, 135, 141, 143, 144, 165, 169, 171, 174, 175, 224, 226, 232, 233, 234, 235, 236, 242, 244, 246, 251
kaynaşma 92, 154, 156
kehanet 72, 108

kelam 6, 91, 92
kendinde 7, 8, 135, 137, 146, 149, 150, 151, 153, 154, 156, 179, 180, 182, 208, 220, 236, 239, 240, 243, 246, 248, 249
kendisi için 8, 14, 146, 179, 180, 182, 207, 208, 236
Khaos 33
Kharmides 60
Khilon 33
Kierkegaard (Søren) 177, 179, 227, 244
Kilise 84, 177
Kilise Babaları 84
kimya 19, 158, 238
Kitabü'l-Esolocya 73
Klasik felsefe çağı 32
Klazomenai 48
Kleobulos 33
köle ahlakı 52
kölecilik 170, 207
Kolophon 40
komedi 70
komünizm 68
Korinthos 33
Korsch (Karl) 183, 191, 194
kosmogonia 33
kozmopolit 193
Kratylos 59, 60
Kritias 51, 60
Kriton 60
Kroton 36
Ksenophanes 40, 41
Ksenophon 54
Küçük Hippias 60
kudret 91
kültür felsefesi 22
kuram 48, 171, 172, 174, 184, 192, 193, 196, 250
Kuramsal akıl 138
Kusinen 170
kuşku 14, 54, 55, 84, 85, 106, 117, 118, 119, 120, 184
kuşkuculuk 32, 50, 81, 82, 83, 223, 228
Kynikler 57
Kynikler Okulu 57
kyon 58
Kyrene 57, 58, 60, 66
Kyrene Okulu 57, 58, 66

Labriola (Antonio) 186, 187
Lacan (Jacques) 200
Lakhes 60
La Mettrie 130
Latince 83, 224
Lavoisier 19
Lefebvre (Henri) 183, 191, 194
Leibniz (G. W.) 7, 121, 125, 126, 127, 219, 235, 237, 240
Lenin 187, 190, 191, 192, 227, 237
Le Play 215
Lesbos 33
Leukippos 46, 222
Lévi-Strauss (Claude) 200
Lindos 33
Locke (John) 7, 123, 124, 125, 127, 128, 131, 185, 221, 233
Logos 38, 194
lojistik 21
Lowenthal (Leo) 199
Lucretius 83, 222
Lukacs (György) 183, 191, 192, 193, 194, 195, 227
Lysis 60

Macar 192
madde 34, 35, 39, 74, 75, 76, 77, 78, 90, 99, 103, 120, 121, 126, 130, 131, 159, 166, 182, 184, 189, 224, 227, 234, 237, 238
maddeci diyalektik 166, 167, 183, 238
maddeci felsefe 7, 130, 131, 162
maddeci görüş 99, 162, 192, 238
maddecilik 35, 100, 120, 125, 162, 163, 166, 170, 186, 187, 188, 191, 224, 234, 238
maddesel varlık 161
mağara 63
maieutike 56
Maine de Biran 121
Malebranche (Nicolas) 121, 235
Malinowski (Branislaw) 194
Mantık 194, 239, 244
mantık felsefesi 22
mantıksal pozitivizm 183, 185
Marcel (Gabriel) 178, 179
Marcuse (Herbert) 198
Marksçı 143, 145, 149, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 181, 183, 186, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 199, 200, 217, 246

Marksçı düşünce 145, 164, 165, 167, 168, 169, 171, 191, 194, 195, 199
Marksçı felsefe 143, 149, 188, 246
Marksçı hümanizm 165
Marksçı ideoloji 197
Marksçı kuram 190, 193
Marksçılık 8, 139, 163, 172, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 220
Marksçı yöntem 183, 186, 192
Marx (Karl) 1, 8, 39, 52, 109, 121, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 169, 170, 171, 172, 183, 187, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 207, 213, 222, 225, 227, 241, 242, 250
matematik 21, 36, 37, 78, 115, 118, 121, 124, 183, 185, 223, 244, 245, 246
materyalizm bkz. maddecilik
médiation bkz. dolayım
Megara Okulu 57
mekanik 19, 46, 47, 48, 49, 76, 78, 120, 121, 126, 158, 159, 163, 166, 189, 210, 222
mekanik bilimi 19
mekanik maddecilik 163
mekanist maddeciler 166
Meneksenos 60
Menon 60
Merleau-Ponty 178
Meşşai 6, 101, 102, 104, 107
Meşşai felsefesi 101, 102, 104, 107
Meşşaiyun 101
metafizik 7, 20, 21, 22, 59, 93, 104, 105, 106, 122, 136, 137, 138, 141, 142, 157, 167, 174, 175, 177, 221, 228, 238
metaların fetişizmi 187, 197
Mevlânâ 73, 206
Miletos 33, 34, 37, 39, 46, 47
Mill (John Stuart) 149, 158, 185, 240
Mısır 30, 31, 59, 60
mistik 65, 66, 84, 91, 93, 97, 101, 105, 107, 148, 160, 226, 239, 247
mitolojik tanrılar 70
mitos 15, 29, 30, 31, 33, 157
Moment 143
Monad 126, 237
muasırlaşma 211
Muhammed (Hz.) 74
Muhiddin Arabi 73, 97
Musevi 84
Müslümanlık 15
mutasavvıf 93
mutçuluk 56
mütekellimin 91
Mutezile 92
mutlak 7, 13, 14, 55, 65, 81, 90, 98, 99, 104, 107, 123, 125, 131, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 167, 169, 175, 176, 181, 206, 207, 208, 219, 221, 223, 224, 227, 228, 236, 237, 242, 243, 245
Mutlak Tin 7, 147, 148
mutlak varlık 90, 98, 99, 142, 143, 146, 147, 149, 151, 236
müzik 36, 60, 70

Nâbi 206
Nedensellik 128, 134, 240, 242
Nesimi 96
nesnel düşünce 55, 56
nesnel istenç 54
nesnellik 72, 162, 187, 188, 189, 190, 192
nesnel Tin 146
Neurath (Otto) 185
nevroz 194
Newton (C.T.) 19
nicel değişme 168
Nietzsche (Friedrich Wilhelm) 8, 52, 156, 173, 174, 177, 202
Nil Irmağı 31
nitel değişme 168, 238
nominalizm bkz. adcılık
noumen 136, 246
Nous 49, 64, 76
nur felsefesi 107

Ockham 112
Oidipus Kompleksi 194
olumlama 170, 205, 241
olumsuzlama 147, 170, 205, 242
On iki imam 101
ontoloji bkz. varlıkbilim
organik 64, 76, 103, 166, 167
ortaçağ 68, 85, 89
Orta Stoa 81
ortodoks 191, 193
Osmanlı 8, 74, 97, 205, 206, 208, 210, 211, 213, 214, 215, 216

önsel 124, 133, 242
öz 54, 61, 75, 79, 96, 103, 178, 179, 180, 190, 205, 208, 217, 236, 249
özdeşlik ilkesi 124

panteist bkz. tümtanrıcı
panteizm bkz. tümtanrıcılık
papalık 68
Parmenides 40, 41, 42, 45, 60, 71, 239
Pascal (Blaise) 177
Patristik Felsefe 84, 110
Peirce (C. S.) 174
Periandros 33
Perikles 67
peripatos 101
Perlandros 33
Phaidon 60
Phaidros 60
Pherekydes 33
Philippos (Makedonyalı) 67
Philolaos 60
Philon 84
philosophia 13, 15, 21
Philosophos 13, 14, 22
Phytagoras 90
Pire Körfezi 59
Pittakos 33
Platon 6, 32, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 84, 90, 101, 103, 110, 111, 140, 154, 219, 227, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 240, 243
Plehanov (G. V.) 191
Plotinos 72, 73, 84, 249
Polas 51
Politzer (Georges) 194
Pollock (Friedrich) 199
pozitif 156, 157, 158, 188
pozitivizm 156, 183, 185, 195, 224, 228
pragmacılık 51
praksis 163, 171, 187, 188, 189, 190, 192, 194, 210
pratik akıl 137, 197
Priene 33
priori 124, 128, 129, 133, 152, 219
Prodikos 51
proletarya 192, 193
Protagoras 50, 51, 60
Prusya 142, 148, 160
psikanaliz 194, 199
Pyrrhon 81, 82
Pythagoras 5, 14, 36, 60, 235

rahiplik 68
rasyonalist bkz. akılcı
rasyonalite bkz. akılsallık
rasyonalizm bkz. akılcılık
rasyonel bkz. akılsal
Ravendi 100
Razi (Ebu Bekir Zekeriya) 100
realizm bkz. gerçekçilik
réflexion bkz. derin-düşünce
Reich (Wilhelm) 183, 194
Reichenbach (Hans) 185
Ricœur (Paul) 202
rölativizm bkz. görecilik
Roma 6, 32, 80, 81, 83
Roma çağı 32, 83
Roma felsefesi 83
Romalı 32, 116
Roma Stoası 81, 83
Rönesans 6, 78, 115, 209, 210
Rousseau (Jean Jacques) 130
ruh 17, 20, 23, 35, 48, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 78, 93, 99, 103, 111, 120, 122, 123, 128, 130, 131, 138, 146, 156, 159, 165, 221, 224, 230, 234, 238, 243, 246, 249
ruhbilim 17, 21, 158, 159, 194, 196
ruhçu 84, 97, 127, 131
ruhgöçü 37, 64
ruhun ölümsüzlüğü 60, 64, 137
Russell (Bertrand) 8, 183, 184, 185

saçma 130, 140, 227, 244
safsatacı 49
salt 31, 55, 151, 190
sanat felsefesi 22, 229
sarmal 168
Sartre (Jean-Paul) 1, 8, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 191, 224, 237, 244
Saussure (Ferdinand de) 200, 201
savaşçılar 67
Scheler (Max) 177
Schelling (F. W.) 139, 141, 142, 219
Schiller (F. C. S.) 51, 174
Schlick (Moritz) 185
Schopenhauer (Arthur) 1, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 173

seçmeci 83
semiyotik bkz. göstergebilim
Seneca 83
sentez 19, 107, 131, 139, 143, 144, 147, 170, 199, 227, 244
Sicilya 45, 60
Sisam Adası 36
sistematik felsefe 22
site 59, 67
site uygarlığı 67
siyaset bilimi 187
siyaset felsefesi 116
skolastik 89, 110, 111, 245
Sofistes 60
Sofistler 5, 32, 49, 50, 52, 53, 136
Söke 34
Sokrates 5, 6, 13, 32, 33, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 67, 71, 100, 177, 227
Sokrates'in Savunması 60
Solon 33
sömürücü zümre 211
sonsuz ruh 128
sosyalist 97, 164, 169, 170, 188, 212
Sosyalizm 109
Sosyoloji 158
Spencer (Herbert) 149, 159, 229, 235, 240
spermata 49
Spinoza (Benedictus) 7, 122, 123, 125, 152, 220, 239, 240, 248, 251
spiritüalist 131
Stoacılık 83
Stoa felsefesi 80
structuralisme bkz. yapısalcılık
Sühreverdi (Şehabeddin) 107, 108
suri mantık bkz. formel mantık
Süryanice 72
syllogisme-kıyas 77
Syrakusa 60
Syros 33

şeriat 93
şeyleşme 192, 193
Şeytan 99
Şii 101
Şii felsefesi 101
Şölen 60
şüphecilik 50

tanrı 33, 40, 63, 71, 247
tanrıbilim 91, 107, 112, 116, 156, 157, 206
tarih felsefesi 6, 22, 108, 109, 217
tarihsel maddecilik 170
tarikatlar 96
tartışma sanatı 52, 57, 65, 140
tasavvuf 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 104, 206
tasım 77, 246
tekil 77, 226, 231, 245, 248
Tekke edebiyatı 74
tektanrıcılık 40
tek varlık 71
temel varlık 49, 120, 125, 142
terki dünya 93
terki terk 93
terki ukba 93
Thales 33, 34, 35
Theaitetos 60
thegonia 33
Thomas (Aquino'lu) 110, 112
Thrasymakhos 51, 52
tikel 77, 147, 150, 152, 153, 155, 156, 205, 210, 231, 233, 247, 248
Timaios 60, 73
Timon 81
tin 7, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 153, 175, 177, 250
toplumbilim 17, 19, 158, 159, 185, 188, 194
toplum felsefesi 22, 52, 54, 97
Toplumsal Araştırma Enstitüsü 195
toplumsal dinamik 158
toplumsal praksis 189, 210
toplumsal statik 158
toprak 30, 36, 39, 41, 46, 78
totaliter 67, 68
töz 7, 37, 39, 42, 45, 63, 70, 75, 77, 120, 122, 123, 125, 128, 150, 151, 153, 237, 243, 246, 251
tragedya 59, 70
Trakya 46
transandantal 132, 176, 224
tümdengelim 77, 220, 249
tümel 77, 124, 135, 136, 142, 143, 150, 155, 231, 233, 247, 248
tümeller sorunu 111
tümevarım 77, 78, 100, 116, 158, 220, 250, 251

tümtanrıcı 39, 84, 99
tümtanrıcılık 94, 101, 123, 152, 233, 243, 249
Türk 8, 23, 30, 97, 205, 206, 208, 210, 211, 213, 214, 216
Türk burjuvazisi 214
Türkçe 23, 39, 41, 49, 217
Türkistan 30
Türkiye 1, 212, 213, 214, 216
Türk mitolojisi 30
Türk Osmanlı toplumu 97
türüm 84
tutkular 68, 80, 137

uğrak 143
ussallık 109
Uygur (Nermi) 217
uyum 36, 73, 126, 232

üç hal kanunu 156
Ülken (Hilmi Ziya) 97, 119, 217
ütopya 67, 73, 193

vahdet-i vücut 93
Vahy 129
Vaihinger (Hans) 8, 173, 174
Vâridat 98
varlık 6, 7, 8, 16, 20, 24, 34, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 47, 49, 55, 61, 63, 64, 65, 71, 75, 76, 77, 81, 84, 90, 92, 93, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 108, 111, 118, 119, 120, 125, 127, 130, 131, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 156, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 222, 224, 228, 233, 234, 236, 238, 239, 241, 242, 243, 247, 248, 249, 251
varlıkbilim 22, 249
varlık birliği 93
varolma 154, 173, 211
varoluşçu 178, 179, 181
varoluşçuluk 177-182
Vico (G. B.) 175
Viyana 8, 183, 185
volontarizm 215
Voltaire 129

William (Ockham'lı) 112
Wittfogel (Karl) 199
Wittgenstein (Ludwig) 185, 196

yabancılaşma 8, 145, 159, 163, 164, 165, 187, 193, 194, 195, 209, 241, 246, 250
Yakındoğu 96, 101, 208
yapıntı 174
yapısalcılık 194, 200
yaradancı 129
yaradılış 106
yargıyı askıya alma 176
yasalar 17, 47, 51, 52, 81, 116, 156, 164, 166, 172, 221, 235, 250
yaşama isteği 173
yaşama istenci 154, 155
yazgı 91, 108
Yedi Bilgeler 33
Yeniçağ 116, 242
yeni pozitivizm 185
yetke 129
yıldızlar 103
yöneticiler 67, 208
yöntembilim 21, 158
Yöntemsel Kuşku 6, 116
yorumsama 201
yorumsamacılık 199, 200, 202
Yunanca 13, 22, 23, 58, 72, 201
Yunan dini 41
Yunan felsefesi 6, 32, 80, 110, 115, 207
Yunanistan 29, 30, 31, 34, 40, 49, 67, 83
Yunan ozanları 40

Zenon (Elea'lı) 42, 64, 140
Zenon (Kıbrıslı) 80
zihin 23, 184, 221, 230, 248
zikir 93