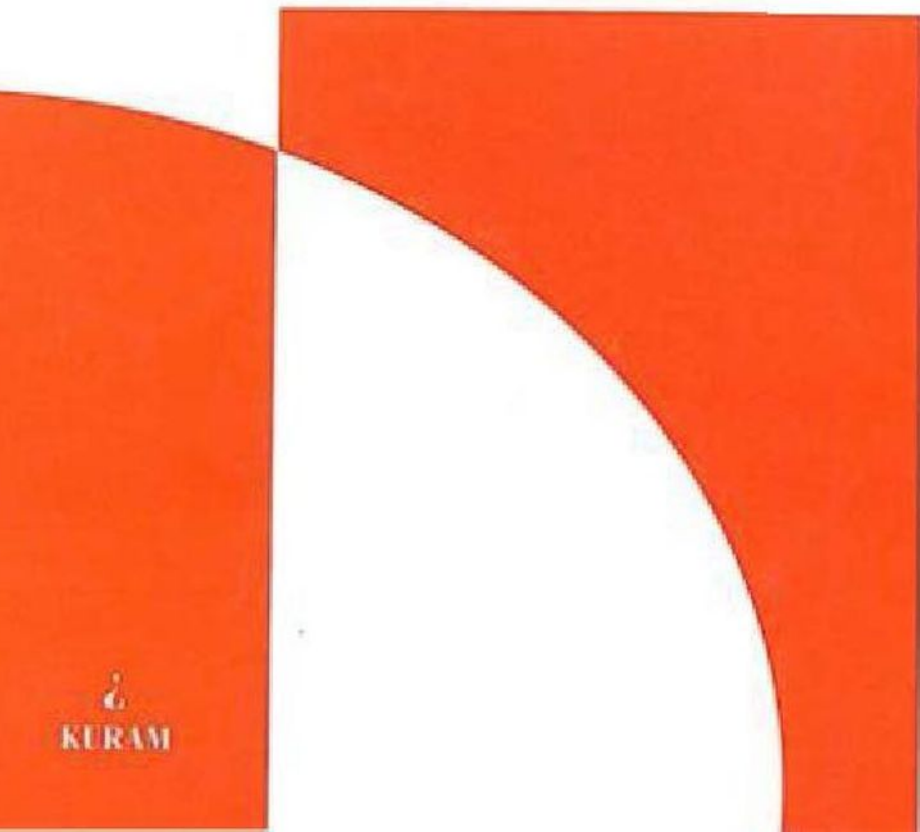
Felsefe Tarihinin Sorunları

Theodor I. Oizerman



KURAM

T.I. OIZERMAN

FELSEFE TARİHİNİN SORUNLARI

Toplumsal Dönüşüm Yayınları: 116
Kuram Dizisi: 23

T.I. Oizerman
Felsefe Tarihinin Sorunları
Çeviri: Celal A. Kanat

İngilizce Adı:
Problems of the History of Philosophy,
Progress Publishers

1. Baskı: Amaç Yayıncılık, 1988 İstanbul
2. Baskı: Toplumsal Dönüşüm Yayınları
Kasım 1998 - İstanbul
ISBN: 975-8269-30-5

Kapak
Ali Şimşek

Genel Dağıtım: KARDAK / Narlıbahçe Sk. No: 6/3
Cağaloğlu / İSTANBUL

Tel.: (0212) 512 31 61 - Telefax: (0212) 512 45 91

Toplumsal Dönüşüm Yayınları ve 2B/Bilgi Birikim,
KARDAK Eğitim ve Kültür Hizm. Ltd. Şti. Yan kuruluşlarıdır.

Baskı: Çalış Ofset
Cilt : Sistem Mücellit
Tel : 4821101-4 hat

T.I. OIZERMAN

FELSEFE TARİHİNİN SORUNLARI

Çeviri:
Celal A. Kanat

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 9

I. BİLGELİK SEVGİSİ, "FELSEFE" KAVRAMININ KÖKENİ 21

1. Kutsal" Bilgeliğin Layikleştirilmesi 21
2. İnsani Bilgeliğin Tanrısallaştırılması 36
3. Yeni bir Çağ ve Yeni Bir Felsefi Bilgi Ülküsü 40
4. Reel Bir Sorun Olarak Bilgelik Sorunu 49

II. "FELSEFE NEDİR?" SORUSUNUN ANLAMI 59

1. Kendisi İçin Bir Sorun Olarak Felsefe 59
2. Felsefe Kendi Sınırlarını Nasıl Çizer, Kendisini Nasıl Tanır ve Nasıl Belirler? 68
3. Kuramsal Bilginin İlk Tarihsel Biçimi 72
4. Toplumsal Bilincin Yabancılaşmış Bir Biçimi Olarak Felsefe 77
5. Toplumsal Bilinç mi, Yoksa Bilim mi? 84
6. Felsefe Nedir?" Sorusunun Varoluşçu Yorumunun Eleştirisi 92

III. ÖZGÜL BİR BİLME BİÇİMİ OLARAK FELSEFE 99

1. Bilginin Niteliksel Çeşitliliği 99
2. Spekülasyon, Mantık, Olgular 103
3. Sezgi, Hakikat, Yaratıcı İmgelem (Muhayyile) 116
4. Felsefi Bir İnceleme Tarzı Olarak Yorumlama 125
5. Çeşitli İçeriklerin Kuramsal Bireşimi 139

IV. FELSEFİ BİR SORUN OLARAK FELSEFENİN TANIMLANMASI 151
1. Felsefenin Tanımlanmasının, Felsefenin Tarihsel Gelişiminin Özel Doğasından İleri Gelen Güçlükleri 151
2. Felsefe Tanımlarının Çeşitliliği 161
3. Özgül Bir Dünya Görüşü Olarak Felsefe 183
V. FELSEFİ SORUNLARIN DOĞASI 199
1. Yanıtsız Bırakılamayacak Sorular 199
2. Eski ve Yeni, Öncesiz-Sonrasız ve Geçici Sorunlar 228
VI. FELSEFENİN KONUSU 239
1. Bir Sorun Olarak Felsefenin Konusu 139
2. Temel Felsefi Temalar 250
3. Diyalektik ve Tarihsel Maddeciliğin Konusu 275
VII. TARİHSEL ÇAĞIN ÖZ-BİLİNCİ OLARAK FELSEFE 285
1. Felsefenin Gelişmesinde Kişiliğin Rolü 285
2. Felsefedeki Evreler ve Toplumsal-Ekonomik Evreler 304
3. Felsefenin İdeolojik İşlevleri 319
VIII. FELSEFİ TARTIŞMANIN DOĞASI ÜZERİNE 339
1. Bilimsel Tartışmanın Kaçınılmazlığı 339
2. Felsefi Tartışmanın İdeolojik Kaynakları 350
3. Felsefi Tartışmanın Kuramsal Temelleri 360
SONUÇ 379

SUNU

T. I. Oizerman, SSCB Bilimler Akademisi'nin Muhabir Üyesi ve Marksizm-öncesi, Marksist ve çağdaş burjuva felsefesinin tarihine ilişkin birçok ayrıntılı incelemenin yazarı olup, kitaplarından kimileri yabancı dillere de çevrilmiştir. *Marksist Felsefenin Oluşumu* Almanca, Japonca, Lehce ve Macarcaya; *Tarihsel Bir Kategori Olarak Yabancılaşma, Marksizm-Öncesi Felsefenin Gelişmesindeki Temel Aşamalar* ve *Hegel'in Felsefesi* Almancaya çevrilmiş ve çeşitli başka çalışmaları da İngilizce, Fransızca, İspanyolca, Bulgarca, Çince, Çekce ve Yunancaya çevrilerek, yayımlanmıştır.

Felsefe Tarihinin Sorunları, doğal olarak, Marksist bilimsel-felsefi dünya görüşünün ortaya çıkmasına yol açmış olan felsefi bilginin gelişme sürecine ilişkin kuramsal bir araştırmadır. Geçmişteki ve günümüzdeki felsefi öğretilerin karşılaştırmalı çözümlemesine dayanan yazar, özellikle, bilginin felsefi biçimini, felsefi sorunların doğasını, felsefi tartışmanın özünü, felsefi kanıtlamanın temel özelliğini ve felsefenin toplumsal bilincin öbür biçimleriyle, gündelik ve tarihsel deneyimle ilişkisini ortaya koymaktadır. Felsefi öğretilerin giderek birbirinden ayrışması ve bunların, maddecilik ile idealizmin karşıt eğilimleri biçiminde kutuplaşması, adım adım izlenmektedir. Yazar, bilimsel-felsefi dünya görüşüne duyulan nesnel zorunluluğu ileri sürerken, doğanın ve toplumun bilimsel bilgi sistemi içinde felsefenin değişen statüsünü, felsefe ile uzmanlık bilimleri arasındaki ilişkiyi, felsefenin konusunun gelişmesini ve onun ideolojik içeriği ile işlevinin değişimini aydınlatmaktadır.

GİRİŞ

Bu kitap, yazarın birkaç yılda tamamlamayı umduğu, çok daha kapsamlı bir çalışmanın bir bölümüdür. Böyle olmakla birlikte, bu kitap, başlığı altında dile getirilen tüm sorunları kapsamasa bile, felsefi bilginin özgül doğasını, özünü, biçim ve yapısını tarihsel açıdan ele almakta ve bu yüzden de tarihsel-felsefi bir çalışma olarak nitelenmektedir.

Tarihsel-felsefi incelemeler çeşitli biçim ve boyutlarda ortaya çıkar. Bunlardan kimileri tikel bir halkın felsefi düşüncesinin gelişimini inceler. Kimileri, felsefenin gelişimini, bir bütün olarak dünya felsefesinin gelişmesindeki tarihsel aşamalar biçiminde ortaya çıkan çeşitli ulusların felsefi düşüncesi ile birlikte, evrensel-tarihsel bir ölçekte inceler. Kimileri de, felsefenin çeşitli kollarını, epistemolojinin, ontolojinin, diyalektiğin, doğa felsefesinin ve etikin tarihini, ya da, belli felsefi eğilimleri, ekolleri, tek tek filozofların çalışmasını, felsefenin gelişim aşamalarını, vb. ele alır. Her bir inceleme türü özgül bir görev taşır; ama bunların tümü de, felsefe tarihinin kuramsal sorunlarının çözülmesini öngörür. Örneğin, felsefe tarihinde çelişki sorunu, bence, felsefi sorunların tikel nitelikleri ve özellikle de, felsefenin bunları nasıl çözümlediği konusunda bilimsel bir anlayış olmaksızın, doyurucu bir biçimde çözümlenemez. Dahası, felsefe tarihinde çelişki kavramının gelişimini izleyebilmek için, gerçekliğin bilinmesine felsefi yaklaşımın temel özellikleri, felsefe-

nin ideolojik işlevi, bu sorunun çözümüne yönelik çeşitli felsefi yaklaşımların epistemolojik ve sınıfsal temelleri konusunda da açıkça bilgi sahibi olmak gerekir.

Tarihsel-felsefi araştırmanın konusu felsefedir; tarihsel-felsefi bilimin sorunları felsefi sorunlardır. Bu önermeler, bana öyle geliyor ki, oldukça açıktır; ama Çiçero'nun, Kant'ın, apaçıklığı yalnızca azalttığı biçimindeki görüşüne karşın, bunların yine de kanıtlanması, kuramsal olarak temellendirilmesi gerektiğine inanıyorum ve elimizdeki kitabın büyük bir kesiminin konusunu da bu oluşturuyor.

Hiçbir felsefi öğreti tüm felsefi sorunları kucakladığını ileri süremezse de, tarihsel-felsefi bilimin alanına girmeyen tek bir felsefi sorun yoktur. Bundan başka, tarihsel-felsefi bilim kendi başına felsefenin bir parçası olmayan sorunları da ele alır. Bunlar, felsefenin doğuşu ve gelişimi, onun toplumsal koşullara nesnel bağımlılığı, bilgibilimsel temelleri, vb. gibi tarihsel sorunlardır. *Bununla birlikte, tarihsel-felsefi bilim, "marjinal" bir disiplin değildir; kaynağı da tarihin ve felsefenin, bilginin bu görece bağımsız iki alanının "kesişim"inde olmayıp, felsefi bilginin gelişmesinin nesnel olarak koşullandırılmış tarihsel sürecinde, bunun eleştirel değerlendirilmesinde ve belki de, bilincine varılmış olmasında yatmaktadır.*

Felsefe tarihinin sorunları, hem felsefenin hem de tarihin yetkinlik alanı içinde oldukları için ortaya çıkmazlar. Tüm felsefi sorunlar gibi bunlar da, tüm insanlığın tarihsel ve gündelik deneyimi tarafından ve özellikle de –bilimsel ve felsefi– bilgi süreci içinde ortaya çıkarılmışlardır. *Felsefe tarihçisi, kesinkes, sözün tam anlamıyla bir tarihçi olmalıdır. Ama, belli bir felsefi öğretiyi ortaya çıkaran toplumsal koşulları araştırırken, soruna titiz bir biçimde yaklaşmak, onun için ne denli önemli olursa olsun, onun ana görevi bu öğretiyi anlamak, onu eleştirel biçimde değerlendirmek, öteki felsefi öğretilerle bağlantısını, toplumsal-tarihsel sürecin şu ya da bu biçimde koşullandırması gereken bu*

bağlantıyı göstermektir. Bu açıdan ele alınan tarihsel-felsefi bilim, özgül bir felsefi inceleme konusudur, felsefenin felsefesi, ya da daha kesin bir anlatımla, felsefe-ötesidir.

Felsefe tarihini, bizzat felsefenin kendi tarihinden, insanın tarihsel gelişiminin ve bilgi arayışının tarihinden türemiş geniş ve esnek bir "değerler ölçeği"nin yol göstericiliği olmaksızın, salt "tarihsel olarak", ampirik açıdan ele almak tümüyle olanaksızdır. "Gelişme" teriminin felsefe tarihine uygulanması bile belirli apaçık felsefi varsayımları, örneğin belirli tersinmez değişme ve ilerleme süreçlerinin felsefede gerçekten de yer aldığı varsayımını içermektedir.

Mutlak bir kayıt sistemi oluşturmak yolundaki her girişim, fizikte olduğu gibi, felsefe tarihinde de boşunadır. Bu, doğrudan doğruya, tümüyle tarafsız olmak gibi bir iddiaya yol açar ve hiçbir gerçek filozof da tümüyle tarafsız olamaz; bu tarafsızlık, onun kendine özgü bir bakış açısı olmadan takınabileceği tarafsızlıktan başka bir şey değildir. Tarafsızlığın öğütçüleri, felsefe tarihçilerinin bir ve aynı öğretiye farklı değer vermeleri gibi apaçık bir olguyu ve bu olgunun, o tarihçiler kendi kaynak ve olgularını incelerken savsakladıkları için, yahut da, tarih yazarlığının gerektirdiği bilimsel standartlardan ayrıldıkları için ortaya çıkmadığını göz ardı ederler. Sorunun özü daha derinlerde yatmaktadır.

Belli bir filozofun yazdığı şeylerin sözcüğü sözcüğüne yinelenmesi hiç de bir açımlama olamaz. Olsa olsa, bir kişinin kendi sözleriyle yeniden anlatılması olur. Ancak, felsefenin tarihsel gelişme süreciyle ilgili ciddi bir araştırıcısı, anlaşılanı alışılmış biçimiyle dile getirmeyen salt bir yeniden anlatışla kendisini nasıl sınırlayabilir? Anlama ve yorumlama birbirinden ayrılamaz ve felsefe tarihi öğrencisi de, kendi konusuna ilişkin, bilimsel açıdan nesnel bir anlayışa ulaşmak için çaba harcamalıdır ve bu anlayış, herhangi belli bir kuramsal ve dolayısıyla kavramsal konuma girmeyi reddetmekle asla bağdaşmaz. Bu nedenle, felsefe

tarihini yazarken insanın tümüyle tarafsız olması gerektiği istemi, yalnızca, onun kendisiyle, kendi kuramsal bilinciyle uyuşmazlık içinde olması çağrısında bulunmak demektir. Bilimsellik ölçütü olmadan bilim olanaksızdır, ancak felsefede ve felsefe tarihinde bu sorunda bir düşünce birliği de yoktur. Bu yüzden, tarihsel-felsefe bilimi, dünya çapında işleyen tarihsel-felsefi sürecin eleştirel genellemesinden hareket ederek, felsefi öğretilerin evrimi için ölçütler ortaya koymak durumundadır.

Eğer felsefe tarihçisi bağnaz bir felsefi konum alır ve örneğin, yalnız Aquiono'lu Thomas'ın bir mutlak felsefi doğrular sistemi yarattığını, oysa onun büyük öncellerinin (bir ölçüde Aristoteles'in dışarda tutulmasıyla) karanlıkta kaldığını ve daha sonraki bir dönemin filozoflarının da, olsa olsa, "Doktor Angelicus"un onlara çizdiği doğru yoldan ayrıldıklarını varsayarsa, bu ölçütlerin (ve bunların gerektirdiği araştırma yöntemlerinin) tümüyle yetersiz kalabileceği apaçıktır.

Bununla birlikte, Marksizmin felsefesi bilimsel bir felsefe tarihi için gerçek bir kuramsal temel sağlamaktadır; çünkü o, Marksizmin doğuşuna dek geçen zaman içinde bütün felsefi düşüncenin gelişimini bilimsel olarak özetlemekte ve daha sonraki aşamalara ulaşana dek böyle yapmaya devam etmektedir. Ayrıca bu, diyalektik ve tarihsel maddeciliğin yalnızca tarihsel açıdan değil, mantıksal açıdan da tarih felsefesine dayanması anlamına gelir; bu tarih felsefesidir ki, felsefenin çok yönlü kavramlarını eleştirel olarak çözümlemekte ve onun (ve genelde bilimsel bilginin) bütün gelişiminden yapılan bir çıkarsama olarak, diyalektik ve tarihsel maddeciliğin temel öncellerini formüle etmektedir. Bu anlamda denebilir ki, felsefi bilginin gelişiminin kuramsal bir anlayışı olarak felsefenin bilimsel tarihi Marksizmin felsefesinin organik bir bileşenidir. "Marksizmin felsefesi" kavramı "diyalektik ve tarihsel maddecilik" kavramından alan olarak, daha geniştir; çünkü bu, belirli öteki felsefi disiplinlerin (etik, estetik, vb.) yanı sıra, felsefenin bilimsel tarihini de kucaklamaktadır.

Diyalektik ve tarihsel maddecilik her tür sınırlamaya, yahut darlığa temelden karşıdır. Marksizm-Leninizmin kurucularının yalnızca kaba maddeciliğe değil metafizik, mekanik maddeciliğe de ve ayrıca Feuerbach'ın antropolojik maddeciliğini de nasıl eleştirdikleri ve Platon'un, Aristoteles'in, Leibnitz'in, Rousseau'nun ve Hegel'in idealist öğretilerinde yer alan parlak düşüncelere nasıl yüksek bir değer biçtiklerini anımsamak yetecektir. Buradan anlaşılmaktadır ki, Marksizm, kendi içinde nesnelliği ve partizanlığı organik olarak birleştirmiş bir felsefedir.

Marksizmin felsefesi, ilke olarak, yetkin ve tam bir felsefi sistem (Marx'ın dediği gibi, mutlak bilim) düşüncesini reddetmekle birlikte, sürekli devinim içindedir, gelişme durumundadır, yeni buluşlara doğru gitmektedir. Kendi çözülmemiş sorunlarının sürekli olarak bilincindedir ve bunları kavramaktadır; ideolojik karşıtlarını eleştirmekle birlikte, yalnızca felsefi değil, ama aynı zamanda genel bilimsel alanlarda da ulaşılmış bilginin sınırlarıyla çevrili olduğunu kabul ederek, kendi kendisini de eleştirmektedir. Marksist felsefe, aynı zamanda felsefe tarihidir ve özellikle Marksist felsefe tarihidir, onun ileriye doğru gelişim tarihidir, herhangi bir felsefi öğretinin araştırılması için kuramsal öncüller ve yöntem sağlayan bir tarihtir. Her bilimsel bilgi sistemi gibi, Marksizmin felsefesi de, kendi bilimsel önermelerini yalnızca gerçekliğin yaklaşık yansıması olarak, diyalektik anlamda anlaşılması gereken, yani, kendi ilgi alanı çerçevesinde göreli olan mutlak doğru ile, görece doğrunun birliği olarak kabul eder. Felsefenin bilimsel tarihi açısından diyalektik ve tarihsel maddeciliğin anlamı, felsefe tarihini kalıplaşmış çözümler ve formüller olarak sunmak iddiasında değil, felsefenin gelişimine yönelik incelemelere, gerçekten bilimsel bir yol boyunca, yol göstermek yeteneğinde aranmalıdır.

Engels'in "mantıksal yöntem" dediği şey uygulandığında, tarihsel-felsefi bilimin kendisi felsefi bir kuramdır. Bu bilim, bilmenin biçimleri, temel türleri, yapısı, sorunları, toplumsal bilincin öbür biçimleriyle (özellikle bilim, sanat ve dinle) ilişkisi,

felsefi tartışmanın niteliği, felsefenin kendi konusundaki değişiklik ve bilimsel felsefi bilginin doğrulanması gibi, felsefenin özgül özelliklerini araştırır, böylelikle de felsefi bilginin niteliği sorusunu yanıtlar.

Eğer herhangi bir felsefenin temel sorusu, önünde sonunda, madde ile tinin ilişkisi sorusu ise, tarihsel-felsefe biliminin temel sorusu da "Felsefe nedir?" sorusu olmayacak mıdır?

Felsefe ile uzmanlık bilimleri arasındaki ayrımı, en genel biçimiyle bile olsa, kavrayabilmiş olan ve kendi kendisine, temelden farklı, bağdaşmaz matematik veya fizik sistemleri olmadığı halde, neden farklı felsefe sistemlerinin olduğunu soran herkes için, bu apaçık temel sorunun önemi ortadadır.

Kuşkusuz bu, yalnızca salt biçimsel önem taşıyan bir tanım konusu değil, felsefenin gelişmesinin eleştirel bir genellemesini yapmak sorunudur ve hiç de azımsanmayacak bir ölçüde, onun toplumsal statüsünü ve bilimsel saygınlığını belirlemekte ve felsefenin geçmişte koyduğu, ama bugün de hâlâ karşı karşıya bulunduğu sorunları doğru biçimde çözmesine olanak vermektedir. Dolayısıyla, şu doğrudan sonuca ulaşmış bulunuyoruz ki, tarihsel-felsefe biliminin başlıca sorunu felsefe sorunudur. Toplumun tinsel yaşamının, insanlığın entellektüel gelişim tarihinin bu şaşırtıcı fenomenini anlamak, bilginin ve kendi bilgisinin bu özgül biçimini, bunun zorunluluğunu, yerinden oynatılmazlığını, bireyin entellektüel gelişiminde bunun hemencecik açık olmayan, ama giderek artan önemini anlamak, onun bugün, geçmişte olduğundan çok daha fazla olarak, dünya görüşleri arasında bir savaşım durumunu alan ideolojik savaşımdaki rolünü ortaya çıkarmak, felsefenin gizli olanaklarını ve bunların nasıl gerçekleşeceğini açığa çıkarmak. İşte bütün bunlar, yalnızca felsefe tarihçileri için değil, kendi yaşamının anlamı sorusu kendine hiç de anlamsız gelmeyen herkes için ivedi bir zorunluluktur.

Felsefenin tuhaf bir yazgısı olmuştur. Eski dünyada bilimle eş anlamlı olan felsefe, bugün, çağdaş zamanların yeni doğmuş

bilimleriyle aynı düzeyde bir bilim olarak onay kazanmaya çalışmaktadır. Bu nasıl olmuştur? Felsefe, kendi büyük çağına bakılırsa, kendi genç yoldaşlarının gerisine düştüğü ve artık bilgi maratonunda yarışmaya layık olmadığı için mi? Belki de, ortada bir bilmece yoktur ve yanıt kolaydır, yani, eski çağlarda bilim olan şey, bugün, bizzat doğası gereği, artık bir bilim olamaz. Francis Bacon'un belirttiği gibi, eskiler olsa olsa çocuklardı, oysa biz, olgunluğa erişmiş, yeni bir çağın insanlarıyız. Ama olgunluk kavramının, gelişmesinin herhangi bir aşamasında insan soyuna koşulsuz biçimde uygulanıp uygulanamayacağı da kuşkuludur. Her şey insanın önünde, geleceğindedir. Wildelband tarafından deneysel açıdan önerilmiş olduğu gibi, bu nazik durumun başka bir açıklaması da olabilir. Tüm varlığını kızkardeşlerine terkeden ve kendisini, yararsız ve dertli bir ihtiyar olarak sokaklara atan Shakespeare'in Kral Lear'ının konumunda değil midir felsefe, diye soruyor Wildelband.

Her durumda felsefe, bilimler cumhuriyeti vatandaşlığı hakkını –gerçi, biçimsel olarak, bu haktan asla yoksun kalmamış olmakla birlikte– artık kazanmak durumundadır. Bu, felsefe için içsel bir zorunluluktur; ilgi alanı ne ölçüde sınırlı olursa olsun, başka herhangi bir bilim karşısında duyması gereken bir zorunluluktur.

Felsefenin tam vatandaşlık hakkı, her şeyden önce gündelik bilinç karşısında, ikinci olarak uzmanlık bilimlerinin belirli temsilcileri ve üçüncü olarak da, kimi filozoflar tarafından tartışma konusu yapılmaktadır. Gündelik savlar, önünde sonunda, genellikle şu teze gelip dayanmaktadır: Felsefe, sağduyunun istemlerini her zaman göz önüne almadığı için, güven vermemektedir. Geçmişte, pozitif bilimlerin birçok temsilcisi bu sıradan savı destekliyordu, ama bugünlerde, görecelik (rölativite) kuramının ve kuantum mekaniğinin yaratılmasından bu yana, onlar da, aşağıdaki sözleri yazan Engels'le aynı düşüncede olmaya eğilimli gözüküyorlar: "Ancak sağlıklı bir sağduyu kendi dört duvarının çevrelediği alanda çok saygın bir kişi de olsa, tek başına, araş-

tırmanın uzak alemine çıkmak cesaretini kendinde görür görmez, büsbütün şaşılacak serüvenlerle karşılaşır."[1]

Kimi bilim adamları, felsefeyi, önüne çıkan sorulara yanıt veremediği, yahut daha da kötüsü, bu sorulara, olsa olsa, uzmanlık bilimlerinin bir yanıt bulamadığı sorularla yanıt verdiği için suçluyorlar. Bütün bu sorular (ister bilim, isterse felsefe tarafından sorulsun) zor sorulardır, ama felsefe lehine en azından şu söylenebilir ki, yanıt bulamayan soruları soran insanlar bu sorulara da yanıt veremezler. Öte yandan, felsefe, bir soruya yanıt vermek yerine, bunlardan birisini kendi kendisine sorarsa, bu sorunun iyi formüle edilip edilmediğine bakarız. İyi formüle edilmişse felsefe, bu soruna halihazırda bir katkı yapmış demektir.

Bununla birlikte, felsefenin en tehlikeli düşmanları, yine onun kendi safları arasında bulunmaktadır. En büyük çığlıkları atanlar, felsefenin tarihsel açıdan evrimleşmiş tüm sorunlarının yanılsamalı ve gerçekte var olmayan sorunlar olduğunu ortaya atan yeni-pozitivistlerdi; öte yanda da, tarihsel-felsefi sürecin kendisi, sürekli bir yanlış değerlendirmeler tarihi olarak sunuluyordu. Yeni-pozitivistler, bu savlarını öne sürerlerken, büyük filozofların hatalarının da büyük hatalar olduğunu farkedememişler ve felsefeye karşı yeni-pozitivist kampanya, ezici bir yenilgiyle sonuçlanmıştır. Kendileri de, "metafizik" (felsefi) sorunların kaçınılmazlığını onamak zorunda kalmışlardır. Onların sözümona sorunlar dediği sorunlar, yeni-pozitivizmin olumlu yaklaşımlar bulamadığı reel sorunlar durumuna gelmiştir.

Yeni-pozitivistler, kendi açıkça öznelci ve bilinemezci felsefi öğretileriyle doğrudan ilintili olmayan, mantık konusundaki özgül çalışmalarıyla kısmen hak ettikleri etkiyi kazandılar. Yeni-pozitivizmin bunalımı, büyük ölçüde, şimdi tümüyle apaçık olan bu olgunun bilincinden ileri geliyor. Yeni-pozitivizme, bir zamanlar onun etkisinde olanlar da içinde olmak üzere, doğa bi-

[1] F. Engels. **Anti-Dühring**, Moskova, 1969, s. 31.

limciler de karşı çıkmaktadır. Bu oldukça önemli bir olgudur; çünkü yeni-pozitivizm, öbür idealist öğretilerden ayrı olarak, I. G. Petrovsky'nin belirttiği gibi, "modern bilimin güncel kazanımları üzerinde büyük ölçüde bir asalak durumundadır."[1] Yeni-pozitivist kuşkuculuğu eleştiren ve maddeci (ve esas olarak diyalektik) görüşleri temellendiren Albert Einstein, Max Plank, Louis de Broglie, Max Born ve başka seçkin bilim adamları inandırıcı bir biçimde göstermişlerdir ki, felsefenin, kuramsal doğa bilimi açısından yaşamsal bir önemi vardır. Felsefi sorunların geçerliliği, kendilerini felsefi sorunlara adamış ve felsefi düşüncenin gelişimine önemli katkı yapmış olan filozof olmayanlar tarafından doğrulanmıştır. Bu, doğal olarak, felsefe tarihçilerinin önünde umut verici ufuklar açmaktadır.

Geçen 10-15 yılda Marsist-Leninist tarihsel-felsefe bilimi çeşitli araştırmalarla zenginleştirilmiştir. Altı ciltlik Felsefe Tarihi *(Moskova, 1957-1965), başlangıçtan günümüze dek tüm felsefenin gelişmesinin global bir incelemesini yapmak yolundaki ilk girişimdir. Sovyetler Birliği'nin yanı sıra başka ülkelerden de birçok Marksist felsefe tarihçisinin katıldığı bu kollektif çalışma, doğal olarak, önemli sayıda uzmanlaşmış tarihsel-felsefi çalışmayı özetlemektedir. Sovyet felsefe tarihçilerinin farklı felsefi eğilimler, ekoller ve sistemlerle ilgili çeşitli çalışmaları, tartışılmaz biçimde, yalnızca tarihsel-felsefe bilimine değil, diyalektik ve tarihsel maddeciliğin gelişmesine de katkı yapıyor. "Şimdi," diye yazıyor P. N. Fedoseyev, "Tarihsel-felsefe biliminin ağırlıklı olarak betimleyici aşamasından, felsefi düşüncenin gelişme mantığına yönelik çözümsel araştırmaya geçiş, giderek daha belirginleşiyor."[2] Bütün bunlar, tarihsel-felsefi sürecin temel sorunlarının sistematik kuramsal araştırılmasına yol hazırlamaktadır.*

---

[1] I. G. Petrovsky, **Marksizmin ve Yeni-Pozitivizmin Felsefesi** içinde, "Giriş Yerine", Moskova, 1963, s. 4 (Rusça).

[2] P. N. Fedoseyev, "Felsefe ve Çağdaş Dönem", **Ekim Devrimi ve Bilimsel İlerleme** içinde, Moskova, 1967, C. II, s. 380 (Rusça).

Görevimiz, yalnızca, karşımıza çıkan sorunları yeteneğimizin tüm gücüyle çözmek değil, şu anda çözüp çözemeyeceğimize bakmadan yeni sorunlar da ortaya koymak olmuştur. Felsefenin öne sürdüğü sorunların, onun sağladığı yanıtlardan çok daha az önemli olduğu görüşünde, felsefenin özünün basmakalıp dogmatik bir çarpıtılışı yatmaktadır. Öte yandan, bilimsel Marksist-Leninist felsefe tartışılırken, bu felsefenin tüm sorunları çoktan yanıtlamış olduğunu ve bilim ile pratiğin, doğru yanıtlarını hemencecik alıvereceği yeni sorular ortaya koymasını beklemenin yeterli olduğu gibi, dogmatik imgeler geçmişte daima ileri sürülmüştür. Ancak gerçekte, felsefenin daha önceki gelişiminin doğurduğu tüm sorunlar şu anda hiç de çözümlenebilmiş değildir. Dahası, felsefe, soruların dışardan kendisine yöneltilmesini yalnızca beklemekle de kalmaz. Felsefenin kendisi de sorular sorar. Bunları yalnızca kendisine değil, bilimlere ve bilinçli insan etkinliğinin her alanına yöneltir. Bu kitapta, çeşitli nedenlerle genel dikkatten kaçmış soruları –yanıtlayıp yanıtlayamayacağımıza bakmadan, tartışılmaya değer soruları– ortaya koymayı, bir ölçüde olsun başarabildiysem, emeklerim boşa gitmemiş olacaktır.

Diyalektik ve tarihsel maddecilik, her bilim gibi, çözülmemiş sorunlar barındıran, gelişmekte olan bir felsefi bilimdir. Bu sorunlar geri planda bırakılmamalıdır. Dahası, araştırıcının dikkatini bunlara çekmeliyiz. Ve felsefe tarihçisi, diyalektik ve tarihsel maddeciliğin bir temsilcisi olduğundan, doğal olarak, kendi uzmanlık araştırmasında, yalnızca felsefenin tarihsel geçmişini aydınlatmaya değil, aynı zamanda, günümüz sorunlarının çözümüne, ya da en azından bunların doğru ve yapıcı biçimde konulmasına da katkı yapmaya çalışır.

Temellendirmek için elimden geleni yapmış olmama karşın, sonuçlarımdan kimilerinin tartışmalı olduğunu kabul etmeye tümüyle hazırım. Ama aynı zamanda, felsefe ders kitaplarında iyice yer edinmiş ve herhalde, sürekli yinelenme nedeniyle, ku-

sursuz gibi görünen kimi önerilerin, gerçekte, hiç de kusursuz olmayıp, üstelik tartışma gerektirdiğini de varsaymaktayım.

Herhangi bir araştırma, bir popüler bilim çalışmasından farklı olarak, tartışılabilecek biçimde yayımlanır. Bu çalışmayı yayımlarken tutumum budur ve burada, yalnızca, bilimsel tartışmaya değer soruları ele almaya çalıştım.

BİRİNCİ BÖLÜM
BİLGELİK SEVGİSİ
"FELSEFE" KAVRAMININ KÖKENİ

1. "KUTSAL" BİLGELİĞİN LAİKLEŞTİRİLMESİ

Eski Yunanlıların "felsefe" deyimini ilk ortaya attıkları günlerde, bilgelikten ne anlaşılması gerektiği konusunda herhalde bir anlaşmazlık söz konusu değildi. (Felsefe gibi), daha önce var olmayan, kavranılamaz herhangi bir şey, mitoloji geleneğinde, oldukça açık ve her türlü tartışma ya da kuşkunun ötesinde kabul edilen şeyler kategorisine giriyordu.

Bilgelik, Tanrılara (en azından onların kimilerine) veriliyordu. Bilgelik Tanrıçası olarak Athena'ya tapılıyordu. Onun heykelleri, ayaklarına tünemiş bir baykuşla birlikte yapılırdı; baykuş, herhalde karanlıkta görebildiği içindir ki, kutsal bir kuş kabul ediliyordu.

O zamanlar insanların bilgelik olarak gördüğü şey, bilmedikleri ya da anlayamadıkları şeyler konusunda bilgi sahibi olmaktı, özellikle kehanetti. Mitolojiye göre, Tanrılar kehanetlerle, öbür seçkin kişiler ise bilgelikle donatılmıştı. Tüm seçkin insani erdemler gibi bilgelik de Tanrıların bir armağanıydı. *İlyada*'nın Birinci Kitabında Homeros, büyük falcı Calchas'tan şöyle söz eder:

.....ve ardından
Rose Calchas, Thestor'un oğlu ve
Geçmişi, şimdiyi ve gelecekteki şeyleri bilen falcıların başı,
Apollo'nun verdiği kâhinlik sanatıyla
Yunan gemilerine yol göstericilik yapmıştı...

Eski Yunan'daki ilk felsefi öğretilerden hemen önce gelen mitolojik dünya görüşü ilkel komünal sistemin ideolojisiydi. Mitolojinin gelişimi, onun bir tür "sanatsal din" durumuna dönüşmesi, ilk Yunan filozofları tarafından daha sonra doğalcı açıdan yorumlanan teogonik, kozmogonik ve kozmolojik kavramların doğması, sınıflar-öncesi toplumun gelişmesinin temel aşamalarını yansıtıyordu. Bu toplumda birey, kendi dünya görüşüne sahip değildi. Felsefe henüz yoktu, çünkü, A. F. Losev'in de yazdığı gibi, "burada düşünen amaçları saptayan kabileydi ve bireyin bir şey üstünde düşünmek yükümlülüğü yoktu, zira yaşamın temel öğesi kabileydi ve yaşamın bu öğesi, bireyde kendiliğinden, yani, bilinçli açık seçik düşünce olarak değil, içgüdüsel olarak kendini gösterirdi.[1]

Eski felsefenin çıkışı, mitolojinin toplumsal bilincin hâlâ egemen biçimi olduğu, sınıflı toplumun oluşum dönemiyle çakışmaktadır. Gerçekten, ilk filozoflar, geleneksel mitolojik dünya görüşüyle çatışmaya girdikleri için filozof idiler.

Mitoloji, insanların aklı üzerinde hâlâ egemenlik sürdürüyorken, onlar "Bilgelik nedir?" sorusunu kendi kendilerine sormayı asla düşünmüyorlardı. Mitoloji, bu soruyu ve başka birçoklarını en açık biçimde yanıtlıyordu. Felsefenin doğmasıyla, mitos ve kehanetin yerini, insanın herhangi bir dış güçten bağımsız olarak, dünya ve insan yaşamı konusundaki düşüncesi aldı. Daha önce kimsenin üzerinde düşünmediği ya da söz konusu edemediği şeyler üstüne akıl yürütmesiyle başkalarını şaşırtabilecek in-

[1] A. F. Losev, **İlkçağ Estetiğinin Tarihi**, Moskova, 1963, s. 107 (Rusça).

sanlar ortaya çıktı. Önceleri bu insanlar, hiç kuşkusuz, deli kabul ediliyordu. Bunlar kendilerine filozof, yani bilgelik âşıkları diyorlardı. Önce filozoflar ortaya çıktı, sonra "filozof" adı daha sonra da "felsefe" deyimi doğdu.

Thales, var olan her şeyin sudan kaynaklandığını savunuyordu. Anaximenes'e göre, yalnızca her şey değil, tanrılar bile havadan türemişti. Evren, diyordu Herakleitus, hem ölümlüleri, hem de ölümsüzleri ortaya çıkarmıştır. Bu savlar, mitolojik ve dinsel gelenekten bağımsız eleştirel bir düşünme tarzı oluşturan devrimci girişimlerdi.

İlk Yunan filozoflarının çağdaşlarının, Samanyolu'nun[1] Hera'dan fışkıran süt olduğuna gerçekten inanıp inanmadıklarını bilmiyoruz. Ama Demokritos, onun bir yıldız kümesinden başka bir şey olmadığını açıkladığı zaman, eminiz ki, birçok kişi bunu bir küfür olarak kabul etmiştir. Güneşin dev bir kaya kitlesi olduğunu ileri süren Anaxagoras bunu kellesiyle ödedi.

İlk Yunan düşünürlerinin öğretilerinin mitoloji öğelerinden özgür olmayışı, onların temel mitoloji karşıtı eğilimini gölgelememelidir. Mitos, diyordu Hegel, "kendisini bağımsız olarak ortaya koyamayan düşüncenin güçsüzlüğünün"[2] bir anlatımıdır. Felsefenin gelişimi mitolojiden, özellikle de, bilgeliğin doğaüstü kökeni konusundaki mitolojik anlayıştan ilerici bir kopuşu belirlemiştir. Bu nedenledir ki, diye yazıyordu Hegel, "artık kehanetin yerini, her düşünen kişinin kendi bilinci alıyordu."[3]

Kimin ilk kendini filozof diye nitelediğini söylemek güçtür. Herhalde Pythagoras'tı bu. Diogenes Laertius'a göre, Phliontes tiranı Leon, Pythagoras'a kim olduğunu sordu ve Pythagoras da şu yanıtı verdi: "Ben bir filozofum." Bu terim, soruyu soran için yabancı olduğundan, Pythagoras terimin bir açıklamasını da

---

[1] Milky Way, Süt Yolu anlamında -çn.

[2] Hegel, **Yapıtlar**, 14 cilt, C. 2, s. 139.

[3] Agy., s. 77.

yaptı. "Yaşamı Olimpiyat Oyunlarıyla karşılaştırdı", diye yazıyor Diogenes Laertius. "Oyunlara katılan kalabalık arasında üç tip vardır. Kimileri yarışmak için, kimileri ticaret için ve bilge olan kimileri de, gözlem yaparak doyum sağlamak için gelirlerdi. Yaşamda da böyleydi. Kimileri şöhretin kölesi, ya da, zenginlerin satın aldığı kişiler olmak için, bilge olan kimileri de yalnızca doğruya ulaşmak için doğarlardı."[1]

Bu özetleme, Pythagoras'ın, bilgeliği seçkin birkaç kişi için ayrılmış bir şey olarak yorumladığını düşündürmektedir. Bununla birlikte, kimi başka kaynaklara göre, O yalnızca Tanrıların bilgeliğe sahip olduğunu savunuyordu. Her durumda, Pythagoras'ın öğretisi, yalnızca "kutsal" bilgeliğin laikleştirilmesine yönelik genel bir eğilimi ortaya koymaktadır.

Böylelikle eski Yunan felsefesinin doğması, eşzamanlı olarak, yüce bilgi ülküsü (ve davranışı) olarak bilgeliğe insanın kendi çabasıyla ulaşabileceği ve bilgelik olmadan insan yaşamının ne değerli, ne de dürüst olacağı ve boşuna harcanacağı biçimindeki, giderek artan bir inancı dile getiriyordu. Bunun anlamı, bilgeliğin kaynağının, inanda değil, bilgi ile entellektüel ve ahlaksal yetkinleşme çabasında yattığıdır. Böylece, daha felsefenin kaynağında, inan ile bilgi arasında bir çelişkinin doğduğunu görmekteyiz.[2]

---

[1] Diogén Laerce, **Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres**, Paris, 1965, s. 127.

[2] Mitolojide "bilgelik" sözcüğü, tartışılmaktan çok açımlanan belli bir sanıyı dile getirir yalnızca. Felsefede ise, bu yalnızca bir sözcük değil, anlaşılması ve tanımlanması gereken bir kavramdır. Bilgi kuramının başlangıcıdır. Felsefenin kendisi için bir sorun olan tartışmanın epistemolojik temelidir. Bu savın en derin kaynağı, bilgi ve bilimi inana ve dine karşı çıkaran toplumsal ilerlemedir. Y. P. Frantsev'in yazdığı gibi, "olgular gösteriyor ki, insanlık tarihinde, geleneksel inançlarla çatışma durumuna giren belli bir bilgi birikimi olduğunda, felsefi düşünce ortaya çıkmaktadır. Dinsel sanılar inana dayanır. Gelişimi ne denli zayıf olursa olsun, felsefi düşünce, kör inana karşı, bilgiye dayanır. Felsefi düşüncenin doğuşu, inana karşı savaşımın başlangıcıdır." (Y. P. Frantsev, **Dinin ve Özgür Düşünmenin Kaynakları**, Moskova, 1959, s. 501. Rusça).

Eski Yunan felsefesi, ilk kent devletlerini kuran Yedi Bilge'nin öyküsünden söz etmektedir. Bunlardan kimileri efsanevi kişiler olsa gerekir. Ama örneğin Solon, Atina Devleti'nin doğuşunun reformlarıyla bağlı olduğu gerçek bir tarihsel kişiliktir. Kendisi için Yunan tarihi hiç de uzak bir geçmiş olmayan Pythagoras, sonradan Bilgeler olarak anılan gerçekten yaşamı tarihsel kişiler (bunlardan birinin de Thales olduğu söylenir) konusunda az çok açık bir fikir sahibidir.

Milet kenti maddecilerinin öğretisi, doğrudan doğruya, Herakleitos tarafından devam ettirilmiştir; Herakleitos şöyle diyordu: "Bilgelik, doğanın sesine kulak verip, ona uygun olarak davranarak doğruyu söylemekte yatıyor."[1] Bu deyiş, kuşkusuz, Tanrılara seslenmiyordu; onlar için kulak verilecek bir şey yoktu; insana ve yalnızca insana sesleniyordu. Ama insan bilgeliğinin varlığını bilmekle birlikte Herakleitos, yine de, bu bilgeliğin ölümsüzlerin bilgeliğine göre bir hiç olduğunu savunuyordu, çünkü, "en bilge insan bile, bir tanrıyla karşılaştırılırsa, bilgelik, güzellik ve başka her şey bakımından, olsa olsa bir maymun gibi kalır."[2] İnsani ve kutsal bilgelik arasındaki bu ayrımın, mitolojiden gelen geleneksel inançtan daha farklı bir şeyi dile getirdiği görülecektir. Bu, mutlak bilginin temelde olanaksızlığının (kuşkusuz, hâlâ muğlak ve yetersiz biçimde dile getirilmiş bir onanışıdır).[3]

---

[1] A. O. Makovelsky, **Sokrates'den Öncekiler**, Kazan, 1914, Kısım I, s. 161 (Rusça).

[2] Agy.

[3] Daha sonraki yüzyıllarda, yeni çağın matematik ve doğa biliminin başarılarının etkisiyle, sanki var olan her şey konusunda ayrıntılı bilgi elde edebilmeye doğru gidiyorlarmış gibi gözüken, metafizik mutlak bilgi sistemlerinin yaratıcıları, bilginin doğasına ilişkin, bu temel diyalektik anlayışı yitirdiler. İnsan mantığının güçsüzlüğü düşüncesi, bütünüyle çağdaş zamanlara aittir. Eski Yunanlılar böylesi sanılara sahip olmaktan çok uzaktılar. Eski Yunan bilgeliğinin en son anlatımı Sokrates'in şu fikridir: "Bildiğim bir şey varsa, o da hiçbir şey bilmediğimdir." Bu açıdan bakıldığında, transandantal ideler diyarında, bu diyarı betimleyebilecek ölçüde uzun bir yaşam sürdürmüş olduğuna inanan Platon, Sokratik bilgelik anlayışının bir kahtçısı değildir.

Bilgeliği arayan, şeylerin düzenine uygun davranmalıdır. Bu düşünceyi somutlaştıran Herakleitos, insanın *evrensel*'i izlemesi gerektiğini savunuyordu. Ama evrensel nedir? Öncesiz-sonrasız bir akışkanlık doğasına sahip olan ateştir bu. Aynı zamanda da Logos'tur; zaman zaman, öncesiz sonrasız ateşle özdeşleşen ve zaman zaman da ondan ayrılan mutlak zorunluluktur, yazgıdır. Evrensel, sonsuz biçimde değişir. Her şeye nüfuz eder, her şeyi doğurur ve her şeyi yok eder. Hiçbir şey evrenselden ayrılamaz. İnsanlar, filozofun ağzından işittikleri zaman bile, evrenseli anlamaz ve onun sınırsız gücünü değerlendiremezler, çünkü onların bilgisizliği onlara "kendilerine özgü kavrayış" gibi gelmektedir. Herakleitos, acımaksızın, şu yorumu yapar: "Çoğu insanlar, karşılaştıkları şeylerden bir şey anlamazlar ve öğreterek de onlara bir şey anlatılamaz, ama bu onlara, sanki bir şey biliyorlarmış gibi gözükür."[1]

Böylece, görüyoruz ki, bilgelik her şeyden önce, insanların çoğunun *karşılaştığı,* onlar için genelde *bilinen,* yani, onların görüp, işitip bildiği, ama kavrayamadığı şeylerin *anlaşılmasını* öngörür. Bu bilgelik anlayışı, özel araştırma yoluyla doğrudan gözlenemeyen fenomenleri ve bunlar arasındaki ilişkileri ortaya çıkaran özel bilimsel disiplinlerin henüz bulunmadığı, felsefenin oluşma çağı ile organik olarak bağlıdır. Filozof, henüz, ancak herkesin gözleyebildiği şeyler (yeryüzü, güneş, yıldızlar, bitkiler, hayvanlar, gündüz, gece, soğuk, sıcak, su, hava, ateş, vb.) konusunda düşünce yürütebiliyordu. Filozof, kendi mantık gücünü insan yaşamında yer alan ve herkes tarafından bilinen her şeye (doğuma, çocukluğa, gençliğe, yaşlılığa, ölüme, mutsuzluğa, mutluluğa, sevgiye, nefrete, vb.) uyguladı. Eski Yunan ve aynı zamanda da Çin ve Hint filozoflarının ilk yapıtlarının herkes için bilinen, ama çok özel bir anlam verilen, duyumsal bakımdan gözlenebilir şeyleri "ilk ilkeler" olarak almasına şaşmamak gerekir. Hatta, bu şeylerin temel, "tözsel" özellikleri bile günlük de-

[1] A. O. Makovelsky, **Sokrates'dan Öncekiler,** Kısım I, s. 150 (Rusça).

neyimden; sıcak ve soğuğun, sevgi ve nefretin, erkek ve dişinin üreme ilkelerinin vb. özelliklerinden çıkarılıyordu.

Bilgelik, ya da daha çok, bunun aranması, bu ilk filozoflarca, tüm bilinen şeyler konusunda, bunların kalıcı özünün onanmasından hareketle bir yargıya ulaşma yeteneği olarak görülüyordu. Evrenselin anlaşılması, insan aklına, sayısız geçici, sınırlı, çok biçimli şeyler içinde birleşmiş olanı ve öncesiz-sonrasızı, sınırsızı göstermektedir. Öyleyse, tüm bilgi (örneğin bir şeyin bilgisi) hiç de bilgelik olarak kabul edilemez. Hatta, bir çok şeyin bilgisi bile, diyordu Herakleitos, bilgeliğimizi arttırmaz. Hiç kimsenin bütünüyle içinden geçemeyeceği bilgelik yolu, dünyada en güçlü ve bu yüzden de, insani yaşamımız için en önemli olanın anlaşılmasıdır.

Herakleitos'a göre en önemli, en güçlü ve en kaçınılmaz şey, evrensel değişimdir; ortaya çıkan her şeyin yitirilmesi, her şeyin karşıtlarına dönüşmesi, bunların yeryüzü, hava, tin ve başka her şeyin türemiş olduğu öncesiz sonrasız ateş içindeki birlikteliğidir. Filozofun, yaşamdaki doğru yolu gösteren yüce hakikat olarak anlamaya çalıştığı şey, sınırsız çok biçimliliğin bu süregen birliği, karşıtların bu yan yanalığıdır. Bunun yolu da, geçmiş şeyleri küçümsemekten, tüm nimetlerin, tüm ayrımların ve karşıtların göreli doğasının kavranmasından, her şeyi kucaklayan ve her şeyi belirleyen şeyin anlaşılmasından geçmektedir. Bilgelik sevgisi, kendi başına ulaşılamaz olan bilgelikten ayrılmamakla birlikte, apaçıktır ki, bu çıkar gözetmeyen sevgi ve bunun verdiği bilgi, mutlak bilgeliğin özniteliği olarak ve bu anlamda da, (başlıca olarak, bunların tam olmayışları nedeniyle) göreli bilgelik olarak yorumlanır.

Herakleitos'un insani bilgelik ülküsü ve davranışı konusundaki anlayışı aristokratik ve kötümser bir eğilim taşımaktadır. Ancak şu anda, "ağlayan filozof"un ne bu özellikleriyle, ne de, felsefi düşüncenin özgül bir özniteliği olmayan onun diyalektiğiyle ilgileniyoruz. Sorun; onun bilgelik anlayışının yalnızca eski

zamanlarda değil, daha sonraki çağlarda da, yalnız felsefi bilginin ve dünyaya ilişkin felsefi tutumun doğasında var olan özellikleri göstermesidir.

Felsefe kavrammm, bilgelik sevgisi (görece, *insani* bilgelik) olarak ilk kez biçimlendiği eski Yunan, felsefenin tüm sonraki gelişimi üzerinde esaslı bir etki yapacak olan başka ve temelden ayrı bir felsefe anlam ve amaç anlayışının da anayurdu oldu. Sofistlerden söz ediyorum. "Sofist" sözü, "sophia" (bilgelik) ve "sophos" (bilge adam) sözleriyle aynı kökten türemiştir ve aynı zamanda da, "zanaatkâr" yahut "sanatçı" anlamına gelir. Sofistler, felsefe tarihinde ilk kez, *bilgelik hocaları* olarak ortaya çıktılar, böylelikle de, Pythagoras'a dek uzanan felsefe anlayışını reddettiler. Sofistler, eski dünyanın ilk ansiklopedistleriydiler. Matematiği, astronomiyi, fiziği, dilbilgisini düşünür olmaktan çok, öğretmen ve de ücretli öğretmen olarak incelediler. Güzel konuşma sanatının kurucuları oldular ve kent devletinin özgür vatandaşına mantık yürütmeyi, tartışmayı, çürütmeyi ve kanıtlamayı, kısacası, kendi çıkarlarını söz, tartışma ve tumturaklı laf etme gücüyle savunmayı öğretme derslerinin temel bir bölümü olarak gördüler.

Sofistler bilgeliği bilgiyle; ele alınan şeyin zorunlu, doğru, erdemli, yararlı, vb. olduğunu kanıtlama yeteneğiyle özdeşleştirdiler.[1] Kamu toplantılarında, mahkeme oturumlarında, tartış-

[1] Protagoras'ın görüşlerini açımlayan Platon, **Theaetetus**'da, bilgelik anlayışını şöyle betimler: "...Ben bilge insanlara iribaşlar demiyorum, tersine, onlara, insan vücudunun ve bitkilerin söz konusu olduğu yerde, 'hekimler' ve 'çiftçiler' diyorum." Platon'a göre, Protagoras, politika alanında şunu savunur: "Bilge ve iyi belagatçiler, duruma uygun gözükmek için kötülük yerine iyilik yaparlardı; çünkü, her bir duruma göre kim haklı ve haktan yana gözüküyorsa, öyle görüldüğü sürece, haklı ve haktan yana olan da odur; ve bilge insanın yaptığı şey, kötülük yerine iyiliğin doğmasına ve gerçekleşmesine yol açmaktır." (**Platon'un Söyleşileri,** Oxford, 1953, C. III, s. 265). **Dünyevi bilgi** biçimindeki bu bilgelik anlayışı, önceki bilgelik kavramıyla doğrudan doğruya çatışmaktadır. Ancak sofistler, felsefeyle birlikte doğan ve onun özgül içeriğini ve amacını anlamak için ilk girişimi yapan, mitoloji karşıtı insani bilgelik anlayışını yalnızca mantıksal sonucuna ulaştırmış kişiler oldular.

malarda, ticari işlerde, vb. yer almak için Atina vatandaşı böylesi bilgi ve yeteneklere kuşkusuz gerek duyuyordu. Belagat öğretmenleri olarak etkinlikleriyle, görünüşte değişmez doğruları ortadan kaldıran ve sık sık da, bütünüyle olağandışı görüşleri temellendiren kuramlarıyla Sofistler, mantıksal düşüncenin gelişmesini ve kavramların esnekliğini daha da hızlandırdılar; bu da, ilk bakışta tümüyle bağdaşmaz gibi gözüken şeyleri yan yana getirmeye ve birleştirmeye olanak verdi. Mantıksal kanıt, hakikatin temel niteliği olarak görülüyordu. İlk kez Sofistlerin felsefesinde ortaya çıkan kavramların evrensel esnekliği, nitelik bakımından, belirgin ölçüde özneldi. Kanıtlamak, inandırmak ya da razı etmek anlamına geliyordu. Sofistler, kanıtlamak için seçtikleri her şeyi kanıtlamanın olanaklılığına inanmaya başladılar ve bu, gerçekte, "sofist", "sofizm" ve "sofistik" sözlerini, her düşünen insanı aşağılayan sözler durumuna getirdi.

Sofistler, genelde, duyuların ve bunlardan elde edilen çıkarsamaların tanıtlayıcılığının öznelliğini ve göreliliğini vurguladılar. Herhangi bir şeyi desteklemek için savlar oluşturulabileceğini, bugün apaçık gelen bu olguyu, ilk kez onlar kavradılar. Bu hakikat, onlarca, kısmen felsefi kuşkuculuk ve görelilik anlamında, kısmen de, çelişkili olguların, sanıların ve yargıların olası doğruluğunun onanması biçiminde yorumlandı. Kısacası, sofistler, bir insanın kendi amacına ulaşmak için gerek duyduğu postulalar dışında, her tür koşulsuz postulaya kendisini uydurmayı reddeden bir düşünce tarzını öğretiyorlardı. Basmakalıp sanıları ve kavramları çok yönlü bir duruma sokmaya ve günlük kullanım sonunda sert bir biçimde ortaya çıkan aykırılıklarını gidermeye çalıştılar. Böylelikle kimi Sofistler, iyilik ve kötülük arasında yalnızca görece bir çelişkinin olduğu, dinsel inançların yanıltıcı olduğu ve çoğu insanların o günlerde yaptığı gibi inanmanın bir hata olduğu, köleler ile özgür insanlar arasındaki karşıtlığınsa doğa tarafından konulduğu sonucuna ulaştılar.

Sofistlerin kimileri köleci demokrasinin ideologlarıydı, kimileri de bunun karşıtlarıydı; ancak her ikisi de, felsefeyi dün-

yevi bilgelik ve bilgiyi de belagat sanatı olarak anlıyorlardı; eğitilmiş insan, bu sanatın yardımıyla, eğitilmemiş insanlara ve bilgisizlere karşı her zaman üstün gelebilirdi.

İlk kez Sofistler bilgeliğin tam anlamıyla laikleştirilmesine çabaladılar; gereken eğitime sahip herkes için bunu ulaşılabilir kılmaya çalıştılar. Ancak Sofistlerin bu demokratik eğilimi; felsefenin görevlerinin aşırı yalmlaştırılmasıyla ve felsefenin, var olan her şeydeki özün ve evrenselin anlaşılması, insan yaşamı *için* ve insan yaşamı içinde en önemli olanın anlaşılması yolundaki arayışının göz ardı edilmesiyle yan yana gitti. Sofistlerin öğretisinin bu temel özellikleri, Sokrates ve özellikle, felsefeyi yeniden halk kitlesinin erişemeyeceği bir noktaya yükselten Platon tarafından amansızca eleştirildi.[1]

Platon, ne doğru bilginin ne de doğru erdemin dışardan, eğitim yoluyla kazanılabileceğini savunuyordu; eğitim, olsa olsa, insanın bir başka dünyadaki konukluğu sırasında ruhuna giren, ama farkında olunmayan bilginin ortaya konulmasına yardım eder.

---

[1] Platon, "Sokrates'in Savunması" başlıklı söyleşisinde, Sokrates'in ağzından, ilk Yunan filozoflarınca öne sürülen bilgelik anlayışını açımlar Sokrates, bilgelik kazanmak çabasıyla, diye anlatır, bunu herkesten önce devlet adamları arasında arar. Onlardan birisiyle konuştuktan sonra Sokrates şu sonuca varır: "...Ben, en azından bu adamdan daha bilgeyim, çünkü o hiçbir şey bilmiyor, ama bildiğini sanıyor, ben ise ne biliyorum, ne de bildiğimi sanıyorum." Şairlerle konuşan Sokrates şunu görür: "...şairler, bilgelikle değil, bir tür deha ve esinle şiir yazarlar; onlar, birçok iyi şey de söyleyen, ama bunların anlamını anlamayan kâhinlere ya da yatıştırıcılara benzerler..." Sonunda Sokrates sıradan insanlara, zanaatkârlara döner ve şunu anlar: "onlar, benim bilmediğim birçok şeyi biliyorlar ve burada, benden kesinlikle daha bilgedirler." Ama şöyle sürdürür: "... iyi iş-erbabı olduklarından, her tür yüksek konuyu da bildiklerini sanıyorlar ve onlardaki bu kusur, onların bilgeliğini gölgeliyor..." (**Platon'un Söyleşileri,** s. 345, 347). Böylelikle Sokrates, Sofistlerin savunduğu dünyevi bilgeliği bütünüyle reddetmemekle birlikte, yalnızca, insani bilgeliğin eksik olduğunu, bilgisizlikle karıştığını ve bu yüzden kutsal, mutlak bilgelikle karşılaştırılamayacağını kanıtlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla, "Protagoras" da Sokrates, insani bilgeliği insanın kendi sınırlılıklarının aşılması olarak tanımlar: "Bir insanın kendine karşı aşağılığı (aşağılık duygusu çekmesi -ç) yalnızca bilgisizliktir; bir insanın kendine karşı üstünlüğünün bilgelik oluşu gibi." (**Platon'un Söyleşileri,** "Protagoras", s. 186).

Böylece Platon, tam olarak eski Yunan felsefesinin ilk döneminde ortaya çıkmış olan, yalnızca seçkin kişilerde var olan, bilgelik için bilgelik sevgisi anlamındaki, aristokratik entellektüel felsefe anlayışını geri getirdi. Platon'un öğretisine göre bilgelik, yerleşik transandantal gerçekliği anlamakta, ideler diyarını ve en başta da, mutlak anlamda hakça, mutlak anlamda doğru ve mutlak anlamda güzel ideler diyarını anlamakta ve tüm doğal şeyleri ve insani olayları da bu duyularüstü konumdan incelemekte yatmaktadır.

Platon, bir mutlak bilgi sistemi yaratmayı özlediği (kendisiyle Sokrates arasındaki başlıca ayrım) ölçüde, ulaşılamayan bir bilgi ve yaşam ülküsü sevgisi (arayışı) biçimindeki özgün felsefe anlayışından ayrılmaktadır. Onun, Sofistlerin dünyevi bilgelikleri üzerine eleştirisi, son çözümlemede bilgeliğin yeryüzündeki temelinin yalnızca bir yinelenmesine dönmüştür. Ruhuna sindirememiş olanlara bilgeliğin öğretilemeyeceği kaydını koymakla birlikte, Sofistler gibi o da, bir bilgelik öğretmeni olmaya çalışır. Böylelikle Platon'un öğretisi, yalnızca kuramsal değil, pratik yönleri bakımından da bir bilgelik sistemi olarak ortaya çıkar.

Platon'un devlet ülküsü mutlak adaletin, mutlak hakikatin ve mutlak güzelliğin yetkin bir biçimde göz önüne çıkmasını sağlayan, toplumu akıllıca yönetme öğretisidir; bunlar sayesinde, ister zanaatkâr, ister çiftçi, ister gardiyan, ister yönetici-filozof olsun, her insanın kendisine ayrılan yeri alabileceği bir toplumsal sistem kurulacaktır. Atina devletinin bunalımını yansıtan bu gerici ütopyanın kuramsal olarak temellendirilmesi, Platon'u kendi öncellerinden ve eski dünyanın daha sonraki filozoflarından köklü biçimde ayıran *kazanılmış* bilgelik anlayışında yatmaktadır.[1]

---

[1] Son derece karakteristiktir ki, eski Yunan maddeciliğinin büyük bir temsilcisi ve Platon'un çağdaşı olan Demokritos bilgeliği iç yapının, doğanın birliğinin, maddenin anlaşılması ve insan yaşamında ödevin doğru yorumlanması olarak görür. Demokritos'un öğretisine göre, "bilgelikten şu üç yetenek, yani yerinde kararlar almak, bunları doğru olarak dile getirmek ve gerekeni yapmak yeteneği doğar."

Aristoteles'in öğretisinin hareket noktası ise, Platon'un ideler öğretisinin eleştirisidir ve transandantal'in bilgisi biçimindeki Platoncu bilgelik anlayışının yeniden gözden geçirilmesini gerektirir. Aristoteles, duyularla sağlanan gerçekliği yeniden canlandırır ve çoğu kez yine duyularla sağlanan, şeylerdeki içkin biçimler anlayışından hareket ederek, maddi dünyanın niteliksel çeşitliliğini açıklamaya çalışır. Kesindir ki, Aristoteles, duyumsal yollarla alınmış biçimlerin yanı sıra, "biçimlerin biçimi"ni ve ilk devindiriciyi de kabul eder; çünkü o, bir bütün olarak dünyayı açıklamak için başka bir yol göremez. Bununla birlikte, Aristoteles'in idealizmi, felsefeyi bu dünyadan öbür dünyaya tırmanış olarak yorumlayan Platon'un idealizminden temelden ayrıdır. Aristoteles ise, tersine, felsefenin görevinin doğanın temel nedenlerini, temellerini ve biçimlerini incelemek olduğuna inanır. Asıl bilgeliği burada görüp, Sofistlerin öğretisini "reel değil, yalnızca görünüşte"[1] bilgelik diye kınar. Aristoteles'e göre bilgelik, tek tek şeylerin bilgisiyle olmasa bile, haddizatında özün bilgisiyle, bilgiyle bağdaşmaktadır. Etik alanında Aristoteles'in bilgelik anlayışı, Hellenik dönemin felsefesini muştulamaktadır: "Pratik bilgeliğin insanı, mutluluğa ulaşmayı değil, acıdan kaçınmayı amaçlar."[2]

Aristoteles'in Tanrıyı ilk devindirici olarak nitelediği doğrudur; ancak bu sav yeniçağın yaradancı görüşlerini anımsatmaktadır, çünkü Tanrı felsefi araştırmanın bir konusu olarak alınmamıştır. Aristoteles, örneğin, Tanrıların ölümsüzlüğünü onların yaşamsuyu içmesine bağlayan teogonik ve kozmogonik kuramları mitoloji temelinde geliştiren ve eski Yunan felsefesinin öncelleri olan Hesiodos ve öbür ozanları teolog'lar diye betimler.

Demokritos'un bilgelik anlayışı, alçakgönüllülüğü gözetmek anlayışıyla bağlıdır: "Güzellik, her şeyde alçakgönüllülüğü gerektirir." Politik ülküsü köleci demokrasi olan Demokritos'un dünyevi bilgeliği, hem Platon'un kehanet felsefesine, hem de Sofistlerin öznelciliğine aynı derecede yabancıdır.

[1] **Aristoteles'in Metafiziği**, Londra 1857, Kitap III, Bl. II, s. 84.

[2] **Aristoteles'in Nicomache Etiği**, New York 1920, s. 175.

Böyle bir açıklamanın ozanları tatmin edebileceğini, ama bunun bizim anlayışımızın sınırları ötesine geçtiğini alaycı bir dille belirtir Aristoteles. Aristoteles'in aldığı biçimiyle teoloji, Tanrı (ya da Tanrılar) konusunda bir öğreti değil, konusu ilk nedenler ve onların temelleri olan "ilk felsefe"dir.

Bilgelik sorunu yeniden öne çıkmakta ve gerçekten de, eski toplumun gerileme çağı öğretilerinde –stoacılık, kuşkuculuk ve Epikürosçulukta– felsefi düşüncenin temel konusunu oluşturmaktadır. Bu ekollerin izleyicileri için bilgelik, bir bilgi ülküsü olmaktan çok, bireyi kaçınılabilecek sıkıntılardan ve sıkıntıya yol açan aşırılıklardan kurtaran doğru bir yaşam yoludur. Bu görüşlerin başlangıçları ilk Yunan filozoflarına dek götürülebilir, ama onların başlıca inancı, bilginin aslında bir amaç olmasıdır. Oysa Helen felsefesi, bilginin aslında bir değeri olmadığı ve yalnızca, bize yaşamda doğru yolu gösterdiği için kendisine gerek duyulduğu ilkesini ortaya atar.[1] Epiküros'a göre insani yaşamın ereğini oluşturan mutluluk, insanın kendi gereksinimlerini sınırlamasıyla ve tatsız sonuçlar getiren zevklerden vazgeçilerek elde edilebilir. Mutluluğun özü tam bir serinkanlılık, ağırbaşlılık, dünyadan vazgeçmedir. Marx, doktora tezinde şöyle yazar: "Epikuros'a göre, insan için hiçbir iyilik onun kendisi dışında değildir; onun dünya ile ilgili olarak sahip olduğu biricik iyilik, ondan (dünyadan -ç) özgür olmak konusundaki olumsuz sanısıdır."[2] Ama, dünyadan özgür olmak için insan, kendi Tanrı korkusunun ve ayrıca da ölüm korkusunun üstesinden gelmelidir.

---

[1] S. Chatarjee'ye ve D. Datta'ya göre, bilginin, felsefenin ve bilgeliğin amacının böyle anlaşılması eski Hint felsefesinin bütün sistemleri için özellikle karakteristiktir. "... Tüm bu sistemler, felsefeyi pratik bir zorunluluk olarak görürler ve yaşamın nasıl en iyiye yöneltilebileceğini anlamak için bunu yeşertirler. Felsefi bilgeliğin amacı yalnızca entellektüel kaygının doyurulması değil, ama en başta, uzak görüşlülükle, öngörüşlülükle ve derin görüşlülükle yönlendirilen aydınlık bir yaşamdır." (**Hint Felsefesine Giriş**, Kalküta, 1950, s. 12). Hint ve Avrupa felsefesi arasındaki ayrılıklardan biri de, Hint felsefesinde bu bilgelik anlayışının sürekli egemen olmuş olmasıdır.

[2] K. Marx ve F. Engels, **İlk Yapıtlardan**, Moskova 1965, s. 143 (Rusça).

Özellikle, dünyada, ağırbaşlılığın mutluluk veren özgüvenini yıkabilecek hiçbir güç bulunmadığını kanıtlayabilirse, doğa felsefesi, amacına ulaşmış olacaktır. Doğa felsefesi, bu bağlamda, sonuçta etike gelip dayanan bir "yaşam felsefesi" getirmek ve temellendirmek gibi yardımcı bir rol oynar. Böylelikle bilgelik, "uygulamalı" bir amacı hizmete koşar; kişisel yaşamda bilgece davranma öğretisi olarak felsefe, entellektüel tedavi biçiminde yorumlanır. Epikuros şöyle der: "Herhangi bir insani sıkıntıyı gidermeye hizmet etmeyen filozofun sözleri boştur. Vücudu hastalıktan kurtaramayan bir ilacın nasıl tıpta hiçbir yararı yoksa, ruhun rahatsızlığını dindiremeyen felsefenin de bir yararı yoktur."[1]

Felsefeyi "bilgelik alıştırması" olarak gören eski Yunan stoacılığı da, Epikürosçuluk gibi, felsefenin (en yüksek anlamıyla) pratik önemini vurgular, çünkü onun amacı insana "doğaya uygun yaşamayı" öğretmektir. Stoacılık, var olan her şeyin önceden kararlaştırılmış olması gibi yazgıcı bir anlayıştan hareket eder. Dolayısıyla, doğaya uygun yaşama istemi, bir yandan, bir doğa bilgisini ve öte yandan da, doğal zorunluluğa koşulsuz boyun eğmeyi öngörür. İnsan, önceden belirlenmiş düzende hiçbir şeyi değiştiremez. Kaçınılmazı anlayarak buna boyun eğen ve erdem sevinci duymak için duyusal zevkleri terkeden kişi bir filozof ya da bir bilgedir; bu ise, şeylerin özünün yeniden tanınması ve aklın, tutkular üzerindeki zaferiyle elde edilir.

Eski Yunan kuşkuculuğu, birçok bakımdan Epikürosculuk ve stoacılıktan ayrılsa da, bilgeliği, insani ilgi ve tasalardan uzakta, entellektüel serinkanlılığın kazanılmasına indirger. Diogenes Laertius, Posidonius'a yollama yaparak, şunu anlatır: Bir gün Pyrrho, "denizde, bir geminin içindeydi, arkadaşları çıkan fırtınadan korkuya kapılmışlardı; o ise, oldukça soğukkanlı ve dinginliğini hiç bozmadan, gürültülü biçimde bir şeyler çığ-

[1] Lukretius, **De Rerum Natura,** Moskova 1947, C. II, s. 641 (Rusça).

neyen bir domuzu gösterip, bilge kişi de aynı ilgisizliği korumalıdır, dedi."[1]

Bilgelik anlayışındaki (ve aynı yolla, felsefedeki) bu evrimin, eski kent devletinin ve, özgür vatandaşın devlet yaşamında etkin yer almasına izin veren toplumsal bir sistemin çöküşünü yansıttığı görülecektir. Artık o özgür vatandaş, toprağın ayağı altından kaydığını hissetmektedir. Dolayısıyla, onun açısından bilgelik, insanın toplumda yaşayabilmesi, hem de aynı zamanda ondan özgür olması gibi yanılsamalı bir güvencede yatmaktadır.

Eski Yunan felsefesi, her şeyi kucaklayan kuramsal biçimiyle bilgiye yönelik güçlü bir entellektüel hareket olarak ortaya çıktı. Uzlaşmaz çelişkilerle yıpranmış bir toplumdaki rahatlama arayışı olarak sona erdi. Ancak bu bunalım, Helenistik çağın öğretilerinde hiçbir akılcı düşünce olmadığı anlamına da gelmez. Bu öğretiler; kuramsal aklın karşısına pratik aklın önceliğini koymakta ve, bilimin yalnızca üretken değil, aynı zamanda da yıkıcı bir güç durumuna geldiği kapitalizm ve özellikle emperyalizm çağında beklenmedik ve acıklı sonuçları artık apaçık olan, bilgi için bilgi biçimindeki safdilce akılcı anlayışı ilk kez olarak sistemli bir tarzda eleştirmektedir. "Yunan felsefesi", der Marx, "aralarında İyonyalı doğa filozofu Thales'in de bulunduğu yedi bilge adamla başlar ve bilge kişiyi kavramsal açıdan betimleme çabasıyla sona erer."[2]

Yunan ve Yunan-Roma felsefesinin daha sonraki tarihi (bu felsefenin yeni-Fisagorculuğun, yeni-Platonculuğun ve daha sonra da Stoacılığın, vb. dinsel ve gizemci öğretilerine dönüşmesi tarihi) gerçekte, eski filozofların dünyevi bilgeliğine son veren Hıristiyanlığın öntarihidir.

---

[1] D. Laerce, **Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres,** s. 193.

[2] K. Marx ve F. Engels, **İlk Yapıtlardan,** Moskova 1965, s. 131 (Rusça).

2. İNSANİ BİLGELİĞİN TANRISALLAŞTIRILMASI

Eski dünyanın son çöküş çağının felsefi gizemciliğini ve akıldışıcılığını (irrationalism) Avrupa ortaçağlarının egemen ve gerçekte biricik ideolojisi olan Hıristiyanlık özümsedi. Engels, şuna dikkati çeker: "Hıristiyanlık dışardan, Judea'dan alınıp Yunan-Roma dünyasına dayatılmadı... O, –en azından, bir dünya dini olması biçimiyle– bu dünyanın en karakteristik ürünüdür."[1] Hıristiyanlığın savunucuları, Yunan-Roma çoktanrıcılığını söküp atan bu yeni dine *felsefe* dediler. Onların temel savı; Hıristiyan öğretisinin temel sorunlarının (Tanrı, dünyanın yaratılması) Yunan felsefesi tarafından ileri sürülmüş olduğu, ancak, yalnızca Hıristiyanlığın bunlara doğru yanıtlar getirdiği biçimindeydi. Augustine, Tertullian ve öbür "Kilise Babaları" yeni-Platonculuğun ve onunla ilintili öteki idealist öğretilerin felsefi gizemciliğinin ve akıldışılığının teolojik bir yorumunu ve temellendirilişini verdiler. Hıristiyan dininin "kuramsal kaynağı", Epikürosculukla, kuşkuculukla ve özellikle stoacılıkla eklektik biçimde kaynaştırılarak vulgerleştirilmiş olan yeniPlatonculuktu.[2]

Böylece, Hazreti İsa'nın havarilerince anlatılan Yeni Ahit ya da "kutsal vahiy", tarihsel-felsefi çözümlemesinin de gösterdiği gibi, öbür "kâfir" öğretilerinden ödünç alınan çeşitli şeylerin ek-

---

[1] K. Marx ve F. Engels, **İlk Yapıtlardan,** s. 131 (Rusça).

[2] "Vulgerleştirilmiş biçimiyle stoacılık." diye okuyoruz **Felsefe Tarihi**'nin birinci cildinin 383. sayfasında (Ed. : G. F. Aleksandrov, B. E. Byhovsky, M. B. Mitin ve P. F. Yudin), "ilk Hıristiyan kilise örgütleyicilerinin ahlak görüşleri üzerinde güçlü bir etki yaptı; örneğin, Kilise tarafından Havari Paul'e yorulan dinsel mektuplarda ve daha sonra da Tertullian'da Seneca'nın etkisinin çok açık olduğu saptanmıştır. Hıristiyanlık, yeni-Platonculukla daha da sıkı biçimde bağlıdır. Yeni-Platonculukla ortak bir çok önemli özelliğe sahiptir Hıristiyan doğması. Hıristiyanlığın kutsal üçlüsü Platinus'un üçlüsüne –İnsan, Akıl, Ruh– karşılıktır. Hıristiyanlık, yeni-Platoncu 'türüm' (emanation) ve tinselciliği; onun ruhun Tanrıya yaklaştığı ve, doğrudan gözlemenin mutluluğu içinde onunla geçici olarak birleştiği bir durum olarak esrime ve 'yücelme', üstüne öğretisini geniş ölçüde kullanır."

lenmesiyle, geç antikitenin felsefi kuramlarının teolojik bir revizyonu olarak ortaya çıkmaktadır. Yine de, ortaçağ teologları ve filozofları için Kutsal Kitap, eskilerin insani bilgeliğinden kökten farklı gibi görünüyordu. Bu kutsal vahiydi, dünyadaki şeyler ve kutsallık konusundaki tüm kuramlaştırmaların tartışılmaz kaynağıydı. Bunun anlamı, ortaçağ düşünürü için, kutsal bilgeliğin insanın ulaşabileceği bir biçimde, yani, kutsal kitaplarda açımlanan biçimiyle var olmasıydı. Biricik sorun, bunu anlayabilmek, bunu doğru yorumlayabilmekti.

Teoloji, Avrupa ortaçağının felsefe-ötesidir. Aquinolu Thomas'a göre teoloji, gökselden dünyasala inmekte, oysa felsefe dünyasaldan ve geçiciden göksele ve mutlak'a çıkmaya çalışmaktadır. Felsefe yalnızca aklm kehanetlerine komuta etmekte, oysa teoloji, kaynağı Kutsal Akıl olan akıldışı doğruları değilse bile, akılötesini yorumlamaktadır. Felsefe, kaçınılmaz olarak, teolojinin maşası olmaktadır. Bilgelik sevgisi, entellektüelleştirilmiş bir dinsel duyguya dönmektedir. Metafizik bilgelik, otantik olarak *İncil*'de açımlanan teolojik bilgeliğin ancak yorumlanması olabilir. Bu yüzden filozof hiçbir yeni yahut beklenmedik sonuca ulaşamaz; sonuçlar baştan verilir ve yapılması gereken bütün iş, bunlara mantıksal bir yol döşemek, yani, mucizelere ve genel olarak doğaüstüye inanmaktan çekinen, ama bütün bunların nasıl olanaklı olduğunu da henüz kafası almayan günlük sağduyu karşısında Hıristiyan dogmasını haklı göstermektir.[1]

---

[1] Bununla birlikte, belirtmekte yarar vardır ki, Hıristiyanlığa yabancı kimi seçkin ortaçağ düşünürleri felsefi bilgeliği çok daha özgür ve bağımsız biçimde, bu bakımdan da, izleyicisi oldukları Aristoteles'e yaklaşarak yorumladılar. Bu yüzdendir ki, İbn Sina şöyle der: "Bizce bilgelik iki türlü olabilir. Birincisi, yetkin bilgidir bu. Bir kavramla ilgili yetkin bilgi, bir şeyi özü ve tanımıyla bilir; bir yargıyla ilgili yetkin bilgi ise, nedenleri olan şeylerin tüm nedenleri üzerine güvenilebilir bir yargıdır. İkincisi, eylemin yetkinleşmesidir. Bu yetkinleşme, onun varlığı ve korunması için zorunlu olan her şeyin var olmasında; yalnızca bir zorunluluk konusu olmayıp, güzelliğe ve yarara hizmet edecek her şey de içinde olmak üzere, onun kendi özüne layık olması ölçüsünde var olması olgusunda yatar." Burada, insani bilgeliğin olabildiği ölçüde yetkin bilgi olarak değerlendirildiğini görüyoruz. Ancak, sayfanın devamında İbn Sina, ortaçağ geleneği ruhu içinde, **Kuran**'ı ana-

Eski Yunanlıların bilgeliği insan ölçeğiyle sınırlıdır diyor Jacques Maritain. "Yaradanla birlik yoluyla bizi kurtarmaya değil, evrenin akılsal tanınması yolunda bize yol göstermeyi ileri süren bir felsefi bilgeliktir bu."[1] Din, görmüş olduğumuz gibi, eski felsefeyi esinlendirmiş değildir ve kutsal bilgeliğin insanlığın bilgeliğine göre sınırsız ölçüde daha üstün olduğunu ileri sürdüğü durumlarda bile, Yaradan üzerine düşünme, onun içinde az bir yer tutar.

Klasik Yunan filozoflarının en iyilerinin özlediği "dünyevi" bilgelik, kuşkusuz Jacques Maritain'i doyurmuyor. Bilgeliğin böylesine yorumlanması diyor, gerçekliğin bilimsel anlaşılmasına yöneliktir, oysa asıl bilgelik ruh kurtuluşuna ilişkin bilgelik, azizlerin bilgeliğidir. Maritain, eski Doğu filozoflarının bu tür bilgeliğe çok yaklaştıklarına, bilgeliği insanın dünyasaldan göksele çıkması olarak anladıklarına inanmaktadır. Ancak, Maritain'e göre, gerçek bilgelik yalnızca Hıristiyanlıkta ve onun doğurduğu ortodoks ortaçağ teolojik ve felsefi düşüncesinde bulunmaktadır. "Eski Ahit'in bilgeliği", diyor, "aslında, bizim kişiliğimizin yalnızca alçakgönüllülük içinde yaşadığını ve yalnızca kutsal kişilik sayesinde kurtarılabileceğini anlatmaktadır bizlere... Bu doğaüstü bilgelik kendisini veren, yere inen bir bilgeliktir..."[2]

Maritain, ortaçağ tarzı düşünceye (kuşkusuz, Hıristiyan ortaçağının egemen ideolojisini akıldışı tutmaktayız) baktığında kapitalist toplumun içine düştüğü çelişkilerden bir kaçış yolu görüyor.[3] Maritain, Aquinolu Thomas'ın üç tür bilgelik

---

rak, tüm şeyleri, bunları kendisi yarattığı için kendinden bilen kutsal bilgelikten söz eder.

[1] J. Maritain, **Science et Sagesse**, Paris, 1935, s. 30-31.

[2] Agy., s. 38.

[3] "Tarih", diyor Maritain, "bireyler ile kötüye kullanılan özgürlükler arasında, öncesiz sonrasız kutsal kişilik ile, yaratılmış olan bizim kendi kişiliklerimiz arasında imgelenemez bir dramdır... Eğer modern dünyanın koşullarının her birimizin hayal gücüne baskın çıktığı, belirsiz **biri** zamirinin sıradan var oluşu karabasanından kendimizi kurtarmak, kendimizi ve kendi var oluşumuzu uyandırmak istiyorsak,

–sonuncusu, hiyerarşide kuşkusuz en alt yeri alan kutsal bilgi (vahiy), teolojik ve metafizik bilgelik– üzerine önermesini bir hayli övüyor. Bu durumda Maritain'in, "felsefi bilgeliği teolojik bilgelikten *ayırma çabası*[1] olarak tanımladığı İbni Rüştçülüğü yermesine de şaşmamak gerek. Böylelikle çağdaş yeni-Thomasçılık bizleri doğrudan, Batı Avrupa'nın feodal toplumuna egemen olan felsefi ve teolojik sanılar alanına götürmektedir.

Yeni-Thomasçı Johannes Hirscberger, ortaçağı, kendisini her şeyde, doğanın, toplumun, vb. düzeninde ortaya koyan sınırsız bir kutsal bilgelik durumu gibi sunar. "Daha önce, Batı'nın tinsel tarihinin hiçbir döneminde bütün dünya Tanrı'nın varlığı, O'nun bilgeliği, gücü ve rahmeti konusunda, dünyanın kökeni, onun düzen ve yönetiminin akılcılığı, insanın doğası ve evrendeki konumu, yaşamının anlamı, tininin dünyayı bilme ve kendi yaşamını düzenleme yeteneği konusunda, onun onuru, özgürlüğü ve ölümsüzlüğü, hukukun temelleri, devlet erki sistemi ve tarihin anlamı konusunda asla böylesine güven içinde yaşamamıştır. Birlik ve düzen, bu çağın damgasıdır."[2]

Bu çağdaş Katolik tarihçi tarafından betimlenen bu romantik varlığın gerçekte hiç var olmadığını söylemeye gerek yok. Ortaçağ köylü savaşlarına, derebeyleri arasındaki, derebeyleriyle tebaaları arasındaki, krallarla Roma Papası arasındaki savaşlara tanık olmuştur. Ayrıca dinsel tarikatlara, "dünyevi" hür düşünceye ve Engizisyon'a da tanık olmuştur. Ama Hirscberger'in savları, Jacques Maritain'in inançları gibi, *İncil*'in "Kutsananlar, tinsel bakımdan yoksuldur" vecizesinde özü iyi bir biçimde dile getirilen, ortaçağın egemen skolastik görüşünü oldukça doğru olarak yeniden piyasaya sürmektedir.

M. Heidegger'i okumamıza izin verilebilir; ancak, durum ne olursa olsun, İncil'i okumamız kuşkusuz daha iyi olacaktır." (Agy., s. 37-8).

[1] Agy., s. 56.

[2] J. Hirscberger, **Geschichte der Philosophie**, Freiburg, 1954, Bd. I, s. 280.

Gerçekten de, doğmatik inan, insanın ulaşabileceği her tür bilgeliğin bir başka adıydı. Her ne kadar Hıristiyan öğretisi, insanın Tanrı imgesinde yaratıldığını savunuyorsa da, onun asıl esini bu dünyanın, yani güncel insan yaşamının boşunalığı biçimindeki anti-insancıl inançta yatmaktadır. Kutsal bilgelik, sözümona, sonsuz varlıktan türemiştir ve ilk günahın ek yükünü taşımak zorunda olan insanın sonlu, geçici yaşamına zıt olarak, "kendinin iradesi"ne dayanan insani bilgeliğin kökten yadsınmasıdır. Ancak kapitalist üretim tarzının doğması ve, doğal bilimlerin ve matematiğin gelişmesidir ki, felsefeye teolojinin labirentlerinden kaçış yolunu gösterebilmiştir.

3. YENİ BİR ÇAĞ VE YENİ BİR FELSEFİ BİLGİ ÜLKÜSÜ

Fransız Aydınlanması'nın seçkin önceli olan Montaigne, teolojiye ve skolastiğe büyük zarar veren bilgeliğin felsefi kuşkuculuk açısından laikleştirilmiş eski yorumunu yeniden canlandırdı. Tam Epikuros ruhuna uygun olarak Montaigne şunu duyurdu: "Dünyadaki tüm bilgelik ve tüm söylevler, uzun erimde, bizlere yalnızca ölümden korkmamayı öğretmeye yarar."[1] *Denemeler*'inde Montaigne, İncil'in sözlerine de sık sık yollamalar yapar; ama bunlarda, eskilerin insani bilgeliğinden miras kalan, insan yaşamının akılcı düzenlenişiyle ilgili özdeyişlerindeki insani bilgeliği ortaya çıkarmak için bunu yapar.

Burjuva özgür düşüncenin bir başka parlak sözcüsü olan Pierre Bayle, bilgeliği, hakikati aramak için sonuna dek gitme gibi yüreklice bir özlemi, yanlış anlayışları ve önyargıyı bir yana atmak gibi korkusuzca bir çağrı olarak, hiçbir şeyin akıla yasak olmadığının sarsılmaz bilinci olarak yorumlar. *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük*'te şöyle der: "Akıl, istediği her şeyi avlama

[1] Montaigne, **Les Essais**, Paris, 1962, C. I, s. 8.

hakkına sahiptir. Ama aklın kendisi sakat bırakılmamalıdır. İnsan yalnızca iyi ve yüce düşünceleri onaylamalı ve çevremizdekiler ne derse desin bunlara uygun davranmalıdır. Her iki bakımdan da, bilge kişi aynı yürekliliği gösterir."[1]

Burjuva felsefesinin kurucuları olan Francis Bacon ve Descartes daha da ileri gittiler, çünkü onlar yalnızca ortaçağ ideolojisini yadsımakla yetinmediler, yeni bilgi ülküsünü –bilimselliği– de temellendirdiler. Bilim, tüm insanların incelemesine ve üstünde düşünmesine açık bulunan "Doğanın Büyük Kitabı"nın dikkatle okunmasıyla; "doğaüstü" değil, doğal bir kaynaktan çıkarılmış otantik ve sistemli bilgi biçiminde anlaşılıyordu. Maritain'in belirttiği gibi, yeniçağ, *"bilgelik ile bilimler arasındaki çatışmayla ve bilimin bilgelik üzerindeki zaferiyle*[2] nitelenmiştir.

Bacon, denemelerinin birinde, hiç de zararsız olmayıp, tersine, toplum için açıkça tehlikesi olduğunu belirttiği ekolcülerin (schoolmen) "bir insanın kendi için bilgeliği" ile alay eder. "Bir insanın kendi için bilgeliği, birçok bakımlardan ahlaksızlıktır. Yıkılmadan hemen önce bir evi terketmesi kesin olan farelerin bilgeliğidir bu. Toprağı kazıp kendisine yuva yapan porsuğu dürtüp çıkaran tilkinin bilgeliğidir bu. Yutarken gözyaşları döken timsahların bilgeliğidir."[3] Ama bunun yanı sıra, daha başka bir bilgelik yok mudur acaba? Bacon bunu reddetmez. Kutsal bilgeliği de reddetmez, ancak "doğa felsefesi"nin asıl öneminin, insanlığa Eski Yunan'ın bilgelik üzerine tüm incilerinden çok daha yararlı bir iş görebilecek insani buluşların sayısını arttırmak için, doğa yasalarının yöntemli ve akılcı bir düzen içinde araştırılmasında yattığı inancındadır. "Artık Yunanlıların bilgeliği

---

[1] P. Bayle, **Dictionnarie historique et critique,** Amsterdam, 1740, Tome second, s. 146.

[2] J. Maritain, **Science et Sagesse,** s. 56.

[3] F. Bacon, **Denemeler Yahut Medeni ve Moral Nasihatler,** Londra, 19165, s. 73

profesörceydi ve çoğu kez tartışmalara yol açardı, hakikatin araştırılmasına çok ters bir bilgelikti bu."[1]

Descartes'in konumuna göre, bilgelik, tüm öbürlerinden ayrı ve ancak birkaç kişinin erişebileceği özel bir tür bilgi değildi: "Bütün bilgi ve bilimin tamamı, uygulandığı konular ne ölçüde çeşitli olursa olsun, daima bir ve aynı kalan insani bilgelikten başka bir şey değildir..."[2]

Bu yeni bilgelik anlayışı basmakalıbın, sürekli gözlenen gerçekliğin düşünülmesi yerine, etkin araştırma ve bulma çabalarını, deneyimi, sağlam kanıtı ve elde edilen sonuçların sınanmasını getiren yeniçağ ruhuna tümüyle uygundur.

Descartes, yalnızca felsefeyi değil, modern çağların matematiğini ve doğa bilimini de kurmaya yardım etti. Onun öğretisine göre bilgelik, yalnızca "iyi niyet"le değil, aynı zamanda, "bilmesi için insana verilen her şey konusunda yetkin bilgi" ile de karakterize edilir.[3] Yetkin bilgi güvenilir bilgidir; varsayımları, sağlam kurulmuş apaçık doğruları öylesine açık ve kesindir ki, bunların doğruluklarından kuşku duyulamaz. Felsefeyi bilgelik sevgisi, bilgeliği de, "en önemli şeylerle ilgili hakikatler"in[4] bilgisi olarak tanımlayan Descartes genç, ilerici burjuvazinin gerçek bir sözcüsü olarak, "felsefeyle" mesleki açıdan bağlı olan insanların, bu çalışmaya kendileri asla girişmemiş olan başkalarından genellikle daha az bilge ve daha az akılcı olduğunu"[5], gözlemliyor. Her şeyin tam bilgisine sahip olduğu için ancak Tanrı'nın bütünüyle bilge olduğu konusundaki çekincelerinden hiçbiri Descartes'in ileri sürdüğü temel felsefi istemin; onun sürekli vurguladığı gibi, ancak deneyim ve insan aklının "doğal ışığı"na (*lumen naturale*) dayanan bağımsız, eleştirel araştırmayla

---

[1] F. Bacon, **Novum Organum,** New York, s. 94.

[2] **Œuvres de Descartes,** Tome X, Paris, 1908, s. 360.

[3] **Les pages immortelles de Descartes,** Paris, 1961, s. 141-2.

[4] Agy., s. 142.

[5] Agy., s. 144.

gerçekleştirilebilen bilimsel kanıt isteminin devrimci etkisini zayıflatamaz. Bilgeliğe ya da bilimsel, doğru bilgiye ulaşmanın dört aracı vardır, diyor Descartes. Bunlar, apaçık hakikatlerin tanınması, duyuların deneyimi, başkalarıyla görüşmelerden edinilen bilgi ve iyi kitapların okunmasıdır. Kutsal eşine gelince, Descartes, "bu bizi yavaş yavaş değil, birdenbire, şaşmaz inana yükseltir"[1] diyor. Özellikle, Descartes'e göre bilgeliğin inan değil de, bir oturuşta elde edilemeyen bilgi olduğu anımsanırsa, bu açıklamanın dindarca bir sözden çok, alaycı bir sözü andırdığı söylenebilir.

Spinoza, Epikürocu bilgelik anlayışını, dış doğanın ve insanın özünün bilimsel, kanıtlara dayalı araştırılmasını öngören yeni, akılcı bir temel üzerinde yeniden canlandırmıştır. Epikürос, doğa fenomenlerinin felsefi açıklamasının, tümüyle güvenilir gördüğü duyusal algılarımıza uygun olması gerektiğini varsayıyordu. Duyusal görünüm ile fenomenlerin özü arasındaki çelişki konusunda Copernicus'un buluşunun felsefi önemini tam olarak değerlendirişiyle Galileo ve Descartes'i izleyen Spinoza, felsefi önermelerin sağlam, mantıksal (geometrik) olarak kanıtlanması gereğini ileri sürüyordu. Epiküros'un görüşüne göre, dünyasal fenomenlerden ayrı olarak göksel fenomenler, duyuların tanıtlığıyla bağdaşan çok çeşitli açıklamalara izin vermektedirler. Ve bütün bu açıklamalar, duyularla çelişmediği ve zihnin diriliğine de yardımcı olduğu sürece, akılcıdır. Epiküros'a karşıt olarak Spinoza hem dünyasal, hem de gökselin benzer doğrultular üzerinde açıklanması gerektiğini, çünkü zorunluluğun her yerde aynı olduğunu ve bunun da mantık ile matematiğin zorunluluğuyla açıklandığını ileri sürer.

Spinoza'ya göre bilgelik, evrensel zorunluluğun tanınması ve buna uygun eylem yapılmasıdır. Bu yüzden bilgelik, yalnızca bilgi değil, aynı zamanda da, özü bakımmdan insanın kendi kendisinin efendisi olması demek olan özgürlüktür. Spinoza şöyle

[1] Agy.

der: "Bilge insanın işi, şeylerden yararlanmak ve bunlardan olabildiğince zevk almaktır (ama aşırıya kaçacak ölçüde değil; çünkü bu artık zevk olmayacaktır). Bilge insan, sözgelimi, kendini gösterişsiz yiyecek ve içeceklerle, yeşil bitkilerin kokusu ve güzelliğiyle, güzel giysilerle, müzik, oyun ve alıştırmalarla, tiyatroyla ve, başkalarına zarar vermeden herkesin katılabileceği benzeri şeylerle besleyip, yenilemelidir."[1] Ortaçağın bilgelik ülküsünden ne denli uzaktır bu görüş!

Spinoza'nın filozof-ağırbaşlılığı, genellikle, sanki Spinoza, bilge kişinin yalnızca düşünceye dalmış ve tüm insani işlerden uzaklaşmış bir münzevi olması gerektiğine inanıyormuş gibi yorumlanır. Bunda bir ölçüde doğruluk payı vardır, ama, özellikle 17. yüzyılda bilim adamlarının sayıca az olduğu ve ayrı bir meslek oluşturmaya henüz yeni yeni başladıklarını göz önüne alırsak, bunun pek de abartılmaması gerekir. Spinoza için bilgelik öncelikle, kuramsal bilgi arayışıyla birleşmiş anlıkın (intellect) yeşertilmesiydi.

Leibnitz'in idealist öğretisinde bilgelik "yetkin bilim" olarak yorumlanır. Gerçekten de, Leibnitz metafiziği ve spekülatif "aklın hakikatleri" sistemini deneysel bilimsel bilgiyle, "olgunun hakikatleri" ile karşı karşıya getirdiği bir bilim olarak görür. Bilimsellik ilkesinin idealist yorumlanması, teolojik sanıların akılcı "temellendirilmesi", fiziğe karşı metafiziğin konumlandırılması, bütün bunlar, kuşkusuz, Almanya'da işbaşında bulunan feodal ideolojiye verilmiş bir ödündü. Leibnitz yine aynı biçimde, bilimi de bilgeliğin uygun bir anlatımı olarak görür ve bilimi yalnızca bir filozof olarak değil, parlak bir matematikçi ve deneyci bir bilim adamı olarak da değerlendirir. Bilim reddedilemez. Bu inanç, yalnız maddecilerce değil, idealist felsefenin ilerici sözcülerince de paylaşılmakta ve bilgeliğin doğası sorunu, bu geleneksel felsefi sorun bu açıdan ileri sürülmektedir.

---

[1] Œuvres de Spinoza, Traduites par Emile Saisset, Paris, 1961, Tome III, s. 224-25.

Bilim kavramı, kuşkusuz, ortaçağ skolastiklerinde bile vardı. Gizemciler bile bunu her zaman reddetmezlerdi. Ancak, yeniçağ bilimi –asıl bilim– temelden yeni bir bilimsellik kavramı geliştirmiştir. Bu kavram; idealist filozoflarca, ilerici düşünürler olarak görülebilecek olan filozoflarca bile, kuşkusuz çekincesiz olmamakla birlikte, yine de onaylanmıştır. Maddecilere gelince, onlar, doğanın bilimsel araştırılmasının zaten coşkun savunucularıdır.

Holbach'ın *Doğa Sistemi* adlı yapıtı, Fransız 18. yüzyıl maddeciliğinin felsefi bilgeliğinin bir ansiklopedisidir. Onun dile getirdiği amaç, insanı bilgisizliğin, aldanmışlığın, aldatmanın ve kendi kendini kandırmanın zincirlerinden kurtarmak; dinin, uydurma sistemlerin ve utanç verici biçimde delalete tapınmanın kendine çekmiş olduğu insanı doğaya geri vermek, ona gerçek mutluluk yolunu göstermektir. İnsan hakikate, günlük ekmeğinden daha çok gereksinim duyar; çünkü hakikat, insanlarla şeyler arasındaki güncel ilişkilerin bilgisidir. İnsanlar doğadan yüz çevirdikleri, onun yasalarını göz önüne almayı reddettikleri ve bilginin biricik kaynağı olan deneyi göz ardı ettikleri zaman, yalnızca aldanırlar. "İnsanlar deneyin yol göstericiliğini reddettikleri ve aklı tanımadıklarında, düşlerinin yarattığı oyunlar her geçen gün daha büyük olur; hatanın derinliklerine neşeyle dalarlar, kendi uydurdukları buluşlar ve başarılardan ötürü kendilerini kutlarlar, oysa gerçekte düşünceleri çok daha sıkı biçimde karanlığa tıkılıp kalır."[1] Doğaya dönün! Bu, dinin bütün ejderhalarını parçalayıp, doğaüstünün varlığını bir yana atmak demektir. Doğadışı hiçbir şey yoktur. Doğa soyut bir varlık değil, sonsuz bir bütün, sonsuz çeşitlilikteki fenomenlerdir. İnsan doğanın en yüce yaratığıdır ve ancak, doğa yasalarına uygun davranarak, amaçlarına ulaşabilir. Erdem, us, hakikat tinsel özler değildir, doğadan kaynaklanırlar ve yalnızca bunlar tapınılmaya değer. Holbach bunlara coşkulu bir çağrı yapar: "İnsana yüreklilik aşı-

[1] P. Holbach, **Seçme Yapıtlar,** iki cilt, Moskova, 1963, C. I, s. 137 (Rusça).

layın, ona enerji verin; sonunda kendisini saymasına izin verin; kendi onurunu anlasın; kendini kurtarmaya cesaret edebilsin; yalnız sizin yasalarınızın kölesi olsun; talihini iyileştirsin; komşularını sevsin; sevinci tanısın ve başkalarının da sevinmesine izin versin."[1]

Fransız maddecilerinin öğretisine göre felsefi bilgelik soğukkanlı bir düşünüş ve olup bitenin değerlendirilmesi olmalıdır. Çağrısı militan olmalı; geçmişe, tiranlığa, bilgisizliğe ve tembelliğe kölecesine tapınmayı açığa vurmalı, hakikati, insanlığı ve mutluluğu yaymalı, insan yaşamının akılcı biçimde yeniden düzenlenmesini geliştirmelidir. Feodal baskıya karşı coşkun protestosu Fransız maddeciliğini, tüm önceki felsefelerden niteliksel açıdan ayırt eden yeni bir görünümle donatmaktadır. Bu, bilgelik sevgisi biçimindeki felsefe tanımında bile dile gelmektedir. Helvetius şöyle der: "Felsefe, bu sözcüğün etimolojisinin (kökbilgisinin) de kanıtladığı gibi, bilgelik sevgisinden ve hakikat arayışından oluşur. Ama tüm sevgi tutkudur."[2]

Alman klasik idealizmi, Fransız maddeciliğiyle sürekli tartışmasına karşın, Holbach'ın, Helvetius'un ve onların çevresindekilerin temellendirmeye çalıştığı aynı burjuva-insancıl ülkülerden esinlenir. Kant'ın kategorik buyruğunun yakından incelenmesi, bunun, aydınlanmış kendi çıkarının etikinin idealist, *a priori* bir yorumu olduğunu ortaya koyuyor. Pratik aklı kuramsal aklın karşısına koymasına ve buna uygun olarak da, deneyimin sınırları ötesinde "pratik" bir çıkış yolu bulma gereğini postulalaştırmasına ve Hıristiyan doğmalarını kabul etmesine karşın, Kant, yalnızca bilimin bilgeliğin gerçek temeli olduğuna sarsılmaz bir biçimde inanır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde şu sonucu formüle eder: "Eğer bundan (bilgeliğin öğretilmesinden -ç) yalnızca, *öğretmenlere*, onlar bilgelik yolunu iyi ve açık bir biçimde

---

[1] Agy., s. 684.

[2] Helvetius, **İnsan, İnsanın Zihinsel Yetenekleri ve Eğitimi**, Moskova, 1938, s. 141 (Rusça).

gösterebilsinler diye, yol gösterici bir yıldız olarak işe yarayacak şeyleri insanın *yapmasını* anlamıyorsak, *bilgeliğin öğretilmesine* giden yol, (eleştirel biçimde araştıran ve yöntemsel biçimde örgütlenmiş) bilimdir..."[1]

Kant'ın hemen ardılı olan Fichte, bu yönde daha da ileri gitti. Onun için felsefe, bilimsel bir öğretidir. Kuşkusuz, aynı zamanda da, öznel-idealist, iradeci bir varlıkbilimdir (ontoloji); ama, bilimsel bilginin idealist yorumundan ayrılmaz olan bu çelişki, Fichte'nin, bilimsel felsefe sorununu geniş felsefi koyuşunun tarihsel önemini azaltmıyor. Fichte'nin, felsefesinde bilim bilginin en yüksek biçimidir ve felsefe, ancak, dünya anlayışı bilimsel olduğu ve genel olarak tüm bilimsel bilgi ilkelerini barındırdığı ölçüde, insanın entellektüel yaşamındaki yol gösterici yerini koruyabilir. Bu bakımdan, felsefenin bilgelik sevgisi biçimindeki geleneksel yorumu yıkılmaktadır, çünkü felsefe, artık herhangi başka bir bilimsel disiplin gibi, sistematik olmalıdır. Bilimsel öğreti, der Fichte, başka herhangi bir felsefenin istediği gibi –bilgelik tutkusu, yalnızca bilgelik, dünya bilgeliği, yaşam bilgeliği ve tüm başka bilgelikler– olmasına sessizce izin verir. Bu, bilgeliğin reddedilmesi değil, onun bilimselliküstü (superscientificality) oluşunun reddedilmesidir; Fichte'nin kendi idealistçe kurulmuş yetkin, mutlak bilimsel-felsefi bilgi sistemiyle yine de çatışan bir reddediştir bu.

Hegel'in felsefesi önbilimsel felsefi bilgelikten, bu bilgeliğin diyalektik olarak ele alınması –onun olumsuzlanması ve korunması– biçiminde anlaşılması gereken bilimsel felsefi bilgiye giden yolda, yeni bir girişimdir. Hegel, kendi çağındaki öğrenme görevinin felsefeyi bilim katına yükseltmek olduğunu ileri sürer. *Zihin Fenomenolojisi*'nde taraftarları kendilerini yukardan esinlenen peygamberler gibi gören romantik felsefecilikle inceden inceye alay eder. Onların işi araştırma değil, yüksekten atmaktır. Onlar, "öz-bilinci sislerle örtüp, usu reddederek, Tanrı'nın

[1] **Immanuel Kants Werke,** Berlin, 1914, Fünfter Band, s. 176.

kendilerini uyurlarken bilgelikle donatmış olduğu *öncüler* sanıyorlar; bu yüzden, gerçekte uykularında görüp uydurdukları şey de düşlerdir."[1]

Hegel Schelling'i, Jacobi'yi ve akıldışıcılığa kayan öbür filozofları kastetmektedir. Bunlara karşıt olarak, felsefi hakikatin, bizzat doğası gereği dolayımsız bilgi olamayacağını ileri sürer. Doğası gereği o, dolayımdır. Gelişim kendisini zenginleştirir, kendi öz çelişkilerini ortaya serer. Filozofun görevi, "irade ve önceden kazanılmış bilgelik yoluyla"[2], bu devinimi kesintiye uğratmaktan kaçınarak, gelişen kavramın içkin ritmine nüfuz etmek ve onunla birlikte hareket etmektir. Burada Hegel, diyalektik yöntemden; felsefi bilginin, kendi geleneksel metafizik sınırlamalarının, dogmatizmin ve ulaşılan sonuçların mutlaklaştırılmasının üstesinden gelen diyalektik devinimden söz etmektedir.

Zihnin Fenomenolojisi'ne yazdığı girişte Hegel şöyle der: "Hakikatin asıl var oluş biçimi, yalnızca, onun kendi bilimsel sistemi olabilir. Amacım, felsefeyi bilim biçimine daha da yaklaştırmak, ona ulaşan kişinin *bilgi sevgisi* adını bir yana bırakıp, onu *güncel bilgi* durumuna getirmesine izin verecek bir ereğe götürmektir.[3] Hegel'in felsefi bilimler ansiklopedisi, gerçekte, Hegelci felsefedeki yöntem ile sistem arasındaki çelişkiden ötürü, boşa gitmeye mahkûm bir çabaydı. Hem bu çelişki, hem de tarihsel olarak sınırlı felsefi bilginin buna bağlı olarak mutlaklaştırılması, sistem bir yana bırakılmadıkça kaçınılmazdı. Bilimsel bir felsefe yaratmak sorununa olumlu bir çözüm, ancak Marksizmin maddeci ve diyalektik felsefesi sayesinde; dogmatik sistem-kuruculuğunun kesinlikle reddedilmesiyle, onun kendi önermelerinin yaratıcı biçimde geliştirilmesiyle, bilim ve pratiğin kazanımlarının eleştirel özümsenişiyle, felsefi bilginin doğası sorununu ve yüzyıllarca bilgelik denilmiş olan şeyleri tümüyle

---

[1] **G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke,** Stuttgart, 1927, Bd. 2, s. 18.

[2] Agy., s. 55.

[3] Agy., s. 14.

yeni bir ışık altında ortaya koyan bir felsefe sayesinde mümkün oldu.

4. REEL BİR SORUN OLARAK BİLGELİK SORUNU

Bilgelik sorunu tarihinde yaptığımız kısa gezimiz, tarih boyunca bir sorunun öneminin değiştiği sonucunu doğuruyor. Bu sorunun pozitif bilimlerce hiç tartışılmamış olduğu da söylenebilir. Acaba bilgeliğin yalnızca felsefeyle mi ilgisi var, ve hatta, ancak, uzmanlık bilimleriyle karşı karşıya geldiği ölçüde mi, bir ilgisi olmuştur? "Bilgelik" sözü, felsefi bilgi açısından fazla muğlak bir sıfat değil midir? Pozitif bilimlerin sözlüğünde bulunmadığından, "bilgelik" sözünü acaba tümüyle kaldırmamız mı gerekiyor? Bertrand Russell, bir zamanlar şöyle soruyordu: "Bilgelik diye birşey var mı, yoksa böyle gözüken şey, sonuçta yalnızca inceltilmiş bir delilik mi?"[1]

"Bilgelik" sözünün, başka birçok sözler gibi, birçok anlamı vardır. Genellikle, iyi ile kötü arasında açık bir ayrım yapma yeteneği olarak, başlıca olguların ya da tipik durumların doğru değerlendirilmesi temelinde bilgi ile davranışı kaynaştırma yeteneği olarak anlaşılmıştır bilgelik. Bilgeliğin yalnızca bilgi olmayışı ve bilgiye dayanmayan eylemin bilgece olmayacağı anlamında, bu tanımlar doğrudur. Ama burada, bilginin karakteri sorusuyla, anlamayı ne ölçüde içerdiği sorusuyla, yalnızca sıradan anlamayı da değil, insan yaşamında önemli olan birşeyin anlaşılması anlamma gelip gelmediği sorusu ile karşı karşıyayız. Açıktır ki, yalnızca olguların –bu olguların toplanması oldukça araştırma gerektirmiş olsa bile– açıklanması olan bilgi, kendisini daha çok bir sonuç, yahut genelleme olarak ortaya koyan bilgelikten oldukça uzaktır. Ama genelleme bile, ancak, kuramın ve

[1] B. Russell, **Batı Felsefesinin Tarihi**, Londra, 1946, s. 11.

pratik yaşamın karmaşık sorularının çözümüne yol gösterebilen bir değerlendirmeyi içerdiği zaman, bilgelik anlamına gelir.

Tüm aşırılıklar kötü olduğu için, insanın davranışındaki ve işlerindeki ölçülülüğün pratiğine, anlamaya genellikle bilgelik denilmiştir. Ölçülülüğün anlamı yalnızca yarı-gönüllülük ve gerektiğinde köklü kararlar almaktan kaçınmak değilse, kuşkusuz bu doğrudur. Ölçülülüğün bir ortakararlılık kategorisi olduğunu söylerken Marx'ın kasdettiği budur.[1] Bunun bilgelikle hiçbir ilgisi olmadığını söylemek gerekmez.

Bilgelik, sık sık, insanın kendi hatalarının bilincinde olması diye kabul edilir. Buna, kuşkusuz bir itiraz olamaz; çünkü yalnızca hiç iş yapmayan kişi, eğer hiç iş yapmamak kendi başına bir hata olarak görülmüyorsa, hiç hata yapmaz. Ama bilge insan, hata yapmamak, ya da en azından, büyük ve onarılmaz hatalardan kaçınmayı başarmak bakımından, bilge-olmayan insandan ayrılır. Belki de bu nedenle birçok kişi, bilgeliği tedbirlilik, düşüncelilik, acelecilikten kaçınma gibi görmüşlerdir. Bununla birlikte, bu nitelikler kendi başına olumlu olsalar bile, kolayca, kararsızlık, ertelemecilik ve atalet kusurlarına dönüşebilirler.

Halk bilgeliği, sözümona bilgelerle, soruna oldukça yalın ve mantıklı bir çözüm varken her türden yeni moda işler yapmak için çabalayanlarla sık sık alay etmektedir.

Akılcı bir varlık olarak insandan söz ettiğimiz zaman, harhalde, onun özelliklerini betimlemeye çalışıyoruz. Bir insana zeki ya da becerikli dediğimizde, ona, herkeste olmayan kimi nitelikler veririz. Bilgelik herkese içkin olmadığı gibi, tüm insanların potansiyel olarak ulaşabileceği evrensel insani bilgiyle de sıkıca ilintilidir. Halk deyişlerinde ve atasözlerinde, uydurma bilgeliğe ve aşağılık tutumlara zaman zaman rastlanmaktaysa da, bilgelikle de karşılaşılmaktadır. Ve şu da bir gerçektir ki, evrendeki tüm yaratıklar arasında yalnızca insan, ussal bir varlık oldu-

[1] K. Marx ve F. Engels, **İlk Yapıtlardan**, s. 196 (Rusça).

ğundan, aynı zamanda akıldışı da olabilir. Bu; bilgelikteki, zaman zaman bütün bu kavramı kuşkuya düşüren bir çelişkiyi göstermiyor mu?

"İnsan", diyor haklı olarak Eric Weil, "aklı olan bir hayvandır, ama bu, bilimin ileri sürdüğü türden bir yargı değildir; dünyayı dönüştürme ve hatayı reddetme tasarımıdır; insanın en yüksek ve en insani özleminin bir anlatımıdır." Ancak hemen ardından, tam bir Stoacılık havasıyla ve kendi dedikleriyle de açıkça çelişerek, Weil şunları da eklemektedir: İnsan, kendisinin akılcı olduğunu açıkladığında, "bir olgudan söz etmez ve hatta, bir olgudan söz ettiğini bile öne sürmez, sonul özlemini, özgür olma özlemini dile getirir; ama buna gereksinim duyduğu için değil, (hiçbir zaman da duymayacaktır üstelik, bu da onu bir hayvanın gereksinim duyduğu zaman hiç tasalanmayışından daha fazla tasalandırmayacaktır), istek duyduğu için dile getirecektir bunu."[1]

Bilgeliği kof bir söz, var olmayan bir fenomenin adı olarak görmüyorum. Bence bilgelik yalnızca felsefede var değildir; yalnızca felsefe yapmanın bilgeliğe götürdüğü inancı, Marksizm-öncesi felsefenin başlıca yanılgılarından biridir. Bilgelik çok ve çeşitli biçimlerde kazanılır ve kendisini çeşitli bilgi ve etkinlik alanlarında hissettirir.

Niels Bohr, çağdaş fizikte yeni bir temel kuramsal bireşimin yeni, "çılgınca" düşünceler, yani, bilimin saptanmış hakikatleriyle uyuşmaz gibi gözüken düşünceler gerektirdiğini söylerken, doğa biliminin ilerdeki gelişimi açısından yaşamsal önem taşıyan bir soruna son derece akılcı, ya da başka bir deyişle, bilgece yaklaşım yapıyordu.

Ütopyacı sosyalistler kapitalizmi ahlaksal bir kötülük ve insan doğasının çarpıtılışı olarak gördüler ve insanın insan tarafından sömürülmesini insanlıkla ve adaletle bağdaşmayan birşey

[1] E. Weil, **Logique de la philosophie**, Paris, 1950, s. 11.

olarak kınadılar. Kapitalist sistemi daha sert biçimde ortaya seren Marx ve Engels, toplumun sosyalist dönüşümü gereğini kapitalizmin ahlaksal açıdan değerlendirilmesinden çıkarmanın kesinlikle iler tutar yanı olamayacağını savundular. Leibnitz'in yanılgısına karşın bu dünya, olası tüm dünyaların en iyisi değildir ve bir toplumsal sistem, yalnızca ahlaksal hatalarından ötürü çökmez. Marx ve Engels, sosyalist sistem için maddi önkoşulları yaratan kapitalist gelişmenin nesnel ekonomik yasalarının bilimsel çözümlemesiyle, kapitalizmden sosyalizme geçişin zorunluluğunu kanıtladılar.

Sosyalist düşünceler yeterince yaygınlaşır yaygınlaşmaz sosyalizme ulaşmanın kaçınılmaz olacağına inanan ütopyacılara zıt olarak Marksizmin kurucuları, toplumsal ilişkilerin sosyalist dönüşümünün, yalnızca belli tarihsel koşullarda bir zorunluluk durumuna geleceğini ileri sürdüler. Bu; insanlık için muazzam önem taşıyan bir sorunun yalnızca bilimsel, tarihsel bakımdan temellendirilmiş bir konuluşu olmayıp, aynı zamanda, bilgece bir konuluşudur da.

İnsanın yaşamdan öğrenmesi gerektiği, fazla tez canlı, fazla sabırsız olmaması, vb. konusundaki can sıkıcı duygusallıklarla kendi devrim korkularını haklı gösteren liberal ve oportünistlerin basmakalıp bilgeliğini Lenin çarpıcı biçimde eleştirmiştir. Marx ve Engels'in, sosyalist devrimin yakın olduğu konusundaki öngörülerinde hatalı olduklarına işaret eden Lenin, şunu da vurgulamıştır: "*Böylesi* hatalar –bütün dünya proletaryasını küçük, sıradan ve önemsiz görevler düzeyinin üzerine çıkarmaya çalışan ve çıkaran, devrimci düşüncenin bu devlerinin hataları– devrimci kendini-beğenmişliğin kofluğu, devrimci savaşımın boşunalığı ve karşı-devrimci 'anayasal' fantezilerin çekiciliği konusunda övgüler düzen, bağırıp çağıran, çağrılar yapan ve otorite kesilen resmi liberalizmin basmakalıp bilgeliğinden binlerce kez daha yüce ve görkemli, *tarihsel açıdan da daha değerli ve doğrudur...*"[1]

[1] V. I. Lenin, **Toplu Yapıtlar**, C. 12, s. 378.

Bilgelik vardır ve bir de, tasa ve güçsüzlükle beslenen "bilgelik" vardır; bu sonuncusu, kendisini var olan yaşam durumuna uydurmaya bakan kölenin avuntusudur.

Büyük Oktobr Devrimi'nin zaferinden hemen sonra Lenin, Rusya'da sosyalist devrimin hiç bir tarihsel gerekçesi olmadığını, çünkü sosyalizme geçiş için gereken maddi koşulların Rusya'da bulunmadığını kanıtlamaya çalışan Menşevik Sukhanov'a karşı çıktı. "Sosyalizmin kurulması için belli bir kültür düzeyi (her ne kadar, hiç kimse, her Batı Avrupa ülkesinde farklı olduğu için, bu belli kültür düzeyinin ne olduğunu tastamam söyleyemezse de) gerekiyorsa", diyordu Lenin, "neden biz, bu belli kültür düzeyinin önkoşullarını önce devrimci bir biçimde elde etmekle işe başlayıp, *sonra da* işçi ve köylü hükümetinin ve Sovyet sisteminin yardımıyla, öteki uluslara yetişmeye girişmeyelim?"[1] Sovyet Ülkesi'nin tarihsel perspektifleri sorununun bu biçimde konulması, bir yandan, yazgıcılıktan ve öte yandan da, öznelci temellerden eşit derecede özgür olup, gerçekten bilgelik niteliğine layıktır.

Bilgelik vardır, çünkü, insan soyu (ve birey) için yaşamsal önem taşıyan yanıtlanması gereken büyük sorular vardır; bu sorular insanların zihninde biçimlenir ve yanıtlanmadan bırakılamaz. Yanıtlar hazır ve tam bir çözüm sağlamasa bile, her zaman, (eğer bunlar bilgece yanıtlar ise) daha gelişmiş soruların doğru olarak konulmasına ve böylece de, ergeç ortaya çıkması kaçınılmaz olan çözüme yardım ederler.

Filozoflar, bilgelik ile bilimi karşı karşıya getirdikleri zaman hatalıydılar. Bu hata, akıldışı ekolün birçok çağdaş idealist filozofu tarafından bugün de yinelenmektedir. Örneğin, felsefenin "gerçekte, *bilgeliği* ve dolayısıyla özel tür bir bilgiyi dile getirmesi gerektiğini, bu özel bilginin ise (gerekli zaman ve eğitime sahipse) herkesin ulaşabileceği bilimsel bilgi ile hiç bağdaşma-

[1] Agy., C. 33, s. 478-79.

dığını"[1] öne süren Walter Ehrlich'i kimse onaylayamaz. Bilgi bilimle karşı karşıya konulmamalıdır. Bilimin üstünde olan bilgi yoktur. Bilim-öncesi ve bilimdışı bilgi vardır ve bilimle karşı karşıya getirilirse, bilgeliğin olacağı da budur. Bunun anlamı, bilgeliğin bir bilim olması gerektiği ya da olduğu mudur? Asla! Bilim; anlamı, belli bir bilimin konusuyla organik olarak bağlı olan bir kavramlar sistemidir. Bilgelik ise bir kavramlar sistemi değildir; bilgeliğin özgül doğası, araştırma konusuna işaret edilerek betimlenemez. Bilgeliğin böyle bir konusu yoktur, çünkü o, kuşkusuz anlama (understanding) olsa da, bir araştırma değildir. Bu anlama bilimin *verilerine* dayanır, ama yalnızca onlara değil. Bilgelik açısından, gündelik ve tarihsel deneyim de, daha az önem taşımaz.

Bilgelik bir bilgi ülküsü değildir, zira tüm bilgi, ideal biçimde düşünülürse, bilgelik durumuna gelmez. Herhangi bir fiziksel yapının ideal olarak tam ve doğru tanınmasının bilgelikle hiçbir ilgisi yoktur, ama bu, kuşkusuz, böyle bir bilginin değerini de azaltmaz. Ancak bilgelik, ulaşılamaz bir ideal de değildir. Bilgeliğin "yetkin bilimi"ni yaratmaya çabalayan yeniçağ akılcılığı, herhangi bir mutlak idealin (ülkünün) anlamsız bir kavram olduğunun açıkça bilincinde değildir. İdealler tarihseldir; ileriye yönelik hareketinde, sonradan onları aşan toplumsal gelişme bunları doğurur. Tarihsel açıdan somut idealler olarak bilgi ideali, toplumsal yönetim ideali bütünüyle gerçekleşebilir ve bu nedenle de, mutlak yetkinleşme kavramı bunlara uygulanamaz. Ama böyle bir kavram var mıdır? Ben, bilimsel bir kavram olarak, olduğunu sanmıyorum.

Jacques Maritain, yetkin bilimin olanaksız ve yetkin bilgeliğin ancak Kutsal Kitaplar'da var olduğunu savunurken, Leibnitz'den herhalde daha tutarlıdır. Ama bu görüş yalnızca din için ve bu durumda da, yalnızca *İncil*'i tarihsel bir belge olarak

[1] W. Ehrlich, **Philosophie der Geschichte der Philosophie**, Tübingen, 1n65, s. 17.

değil de, "kutsal vahiy" olarak görenler için anlamlı olmaktadır. Felsefe, kavramlar içinde düşündüğünden, inan üzerine yaslanamaz.

Felsefe, bilgeliğin doğası üzerine düşüncelerle başlar. Bugün bilgelik sorunu, felsefi bir sorun olarak önemini korumaktadır. Ama Jean Piaget gibi, felsefenin önünde sonunda bilgeliğin incelenmesine yahut elde edilmesine indirgendiğini varsaymak da açıkça yanlış olacaktır. Jean Piaget, sözgelimi şunu savunmaktadır: "Nasıl olurlarsa olsunlar, inançların ve bilginin koşullarının mantıklı bireşimi, bizim bilgelik dediğimiz şeydir ve bu, bize öyle geliyor ki, felsefenin konusu olmaktadır."[1]

Bilgeliğin ve felsefenin konusuna ilişkin bu tanımları kimse onaylayamaz. Bilgelik özgül bir bilgi biçimi olarak görülebilir, ama ancak uzak geçmişe, bilimin şafağından öncesine yollama yapılarak, "inançların mantıklı bireşimi"ne bilgelik denilebilir.

Felsefenin özgül özelliklerinden biri de, onun önermelerinin evrensel ve zorunlu öneminin sürekli oluş ve gelişme süreci içinde bulunmasıdır. Bilgeliğin karakteristiği böyle midir? Görüldüğü gibi, hayır. Yine de, "felsefe" sözcüğünün özgün anlamı bugün bile önemini koruyor. İnsani bilgelik olasılığından söz etmektedir o, ama bununla yetinemeyeceğimiz gerçeğinden de söz etmektedir.

Dinsel eğilimli kimi çağdaş filozoflar, bilgeliğin bilim durumuna düştüğünü ve sanatın yerini teknolojinin aldığını savundular. Benim inancım odur ki, bu filozoflar hem bilim, hem de teknoloji konusunda çarpık bir düşünceye sahiptirler. Bilgelik, DNA'nın yapısının bulunmasında yatmıyor ve sanat da, motorlu araçların kitlesel üretimi değildir kuşkusuz. Ancak, bilimin en son buluşlarıyla ve teknolojinin kazanımlarıyla, hem bilgelik hem de sanat için yeni bir temel, giderek daha fazla ortaya çıkıyor.

---

[1] J. Piaget, **Sagesse et ullusions de la philosophie**, Paris, 1968, s. 281.

Bilgelik bir bilim olmayacaktır, tıpkı bilimin bilgelik olmayacağı gibi. Felsefe, bilgeliğe ne ölçüde yüksek bir değer biçerse biçsin, kendini onunla özdeşleştirmemelidir. Felsefe, bilimsel olarak temellendirilmiş bir bilgi sistemi olabilir ve öyle olmalıdır. Bununla birlikte, bu sonucun, metafizik bir gerekçe olarak bilgelik arayışına ilişkin pozitivist alay ile bir ilgisi yoktur.

Yeni-pozitivizmin "metafiziğe" karşı savaşımının, hiç umulmadık bir biçimde, felsefe sorunlarının kaçınılmazlığını yeni-pozitivistlerin anlamasını sağladığını biliyoruz. Bu belirtilmeye değer olgu; tıpkı insan yaşammm akılcı yönden düzenlenmesi sorununun toplumda hâlâ tartışılması gibi, bilgelik sorununun da felsefedeki önemini koruduğunun tanıtı olarak görülmelidir. Felsefenin içerik ve anlamının önemini değerlendirirken geçirdiği duraksamalar nedeniyle, sonunda, laboratuvarda yanıtlanamayacak belli genel sorular bulunduğunu –bundan, zorunlu biçimde, bunların teologlara teslim edilmek üzere sunulması gerektiği çıkmaz– açıklayan Bertrand Russell ile aynı düşüncede olunabilir. Bu soruları ele almak felsefenin görevidir.

"Dünya zihin ve madde olarak bölünmüş müdür ve eğer bölünmüşse, zihin nedir, madde nedir? Zihin maddeye bağlı mıdır, yoksa bağımsız güçlere mi sahiptir? Evrenin bir birliği yahut amacı var mıdır? Belli bir ereğe doğru mu gidiyor? Gerçekten doğa yasaları var mı, yoksa, yalnızca, doğuştan gelen düzen sevgimiz yüzünden mi bunlara inanıyoruz? İnsan, bir astronumun gözüne göründüğü gibi, küçük ve önemsiz bir gezegen üzerinde güçsüz bir biçimde sürünen ufacık kirli bir karbon parçası ile su birikintisi mi? Yoksa, Hamlet'e göründüğü gibi mi? Yoksa, her ikisi birden mi? Soylu bir yaşam tarzı, bir de bayağı başka bir yaşam biçimi mi vardır, yoksa, bütün yaşam biçimleri yalnızca boşu boşuna mıdır? Eğer soylu bir yaşam biçimi varsa, bu neye dayanmaktadır ve biz buna nasıl ulaşacağız? İyilik, bir değer taşıması için öncesiz sonrasız mı olmalıdır, yoksa, evren karşı konulmaz bir biçimde ölüme doğru gidiyormuş gibi mi görülmelidir?..

"Bu sorular yanıtlanmasa bile, bunların incelenmesi felsefenin işidir."[1]

Burada amacımız, Bertrand Russell'in felsefenin temel sorularını *nasıl* formüle ettiğini ve bu sorulardan hangilerini liste dışı bıraktığını tartışmak değildir. Öyle gözüküyor ki, bu sorular, çoğunlukla, bunlara doğru bir yanıtın düşünülemeyeceği biçimlerde formüle edilmişlerdir. Marksizmin felsefesi bu soruları farklı biçimde formüle eder ve kuşkusuz, bunların kaçınılmazlığını onaylamakla da yetinmez. Diyalektik ve tarihsel maddecilik bunları ve öbür felsefi sorunları doğa bilimleriyle ve beşeri bilimlerle bağlaşarak çözümler.

Russell ile, gönüllerini, pozitivist nihilizmden, "metafiziğin" kaçınılmazlığının onanmasına kaydırmış olan filozoflar ise ayrı bir tutum takınıyorlar. Teologların dogmatizminden ve genel olarak dogmatizmden sakınmak çabasıyla Russell, filozofa (ve genel olarak bilim adamına) yakışan biricik genel konum diye gördüğü kuşkuculuğa ve ılımlı kötümserliğe ulaşır. Bu konumun kuramsal formülasyonu şöyledir: "Canlı umutların ve tasaların karşısında belirsizlik acıdır, ama, avutucu peri masallarının desteği olmadan yaşamak istiyorsak dayanıklı olmalıyız. Felsefenin sorduğu soruları unutmak da, bunlara tartışılmaz yanıtlar bulduğumuza kendimizi inandırmak da iyi değildir. Kesinlik olmaksızın, ama duraksamalarla felç de olmaksızın yaşamayı öğretmek, felsefenin, çağımızda onu inceleyenler için hâlâ daha yapabileceği belki de başlıca şeydir."[2] Bu sözleri bilgeliğin doruğu gibi görmeye hazır birçok iyi insan vardır; oysa, görüldüğü kadarıyla, içinde yaşadığımız varsayılan bu belirsizlik durumunda, bu İngiliz filozofunun haklı olarak yakındığı avutucu peri masalları ile duraksama felci arasında, önemli kararlar almaya hiç yer bırakılmamıştır.

---

[1] B. Russell, **Batı Felsefesinin Tarihi**, s. 10-11.

[2] Agy., s. 11.

Felsefenin kökeni ve gelişimi ile ilgisi açısından "bilgelik" sözünün çeşitli yorumlarını inceledik. Bu sözün dile getirdiği anlamların çokluğu karşısında, herhangi bir tanım vermeye kalkışmasak belki daha iyi olacaktır. Tarihin akışı boyunca kazandığı ve bugün de koruduğu, bu yüzden de kırpılamayacak olan bu sayısız anlamlar, böylesi bir tanımı, işlevi felsefi bilgelik anlayışlarının tarihsel gelişmesini özetlemek olan felsefe tarihi açısından, yalnızca keyfileştirilecektir. Bununla birlikte, bu sözcüğün anlambilimsel (semantik) anlamlarının tek tek sayılması ve bu anlamların birbiriyle ilişki içinde olması gerçeğinin onanması, kaçınılmaz olarak, bizi şu ya da bu biçimde bir kavrama götürecektir. Ben, bir tanım vermek iddiasında bulunmadan, bilgeliği bir kuruntu olarak değil, bir olgu olarak, kavramsal biçimde anlaşılabilecek ve kuramsal açıdan tanımlanmış bir olgu olarak ele almayı savunacağım. Bu durumda bilgelik; çeşitli bilgilerin ve insan soyunun deneyiminin genelleştirilmesi olarak, bilgi, evrim, davranış ve eylem ilkeleri biçiminde formüle edilmiş bir genelleme olarak anlaşılabilir. Bu, kuşkusuz, çok genel bir tanımdır, ama, "felsefe" sözcüğünün özgün anlamından, felsefi bilginin özgül doğasının incelenmesine geçişe yardım etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM
"FELSEFE NEDİR?" SORUSUNUN ANLAMI

1. KENDİSİ İÇİN BİR SORUN OLARAK FELSEFE

Kimi sorular vardır ki, soranlarca yanıtlanamaz, ama başkalarınca yanıtlanabilirler. Kimi sorular vardır ki, birçok yanıta sahiptir. Bu yanıtlardan birisi doğruysa, sorunun çözümü, bu doğru yanıtı seçmektir. Bu seçim körlemesine yapılamaz. Öyleyse, insanın doğru seçim yapıp yapmadığı nasıl anlaşılacaktır?

"Felsefe nedir?" sorusunun, felsefede pek çok farklı yanıtı vardır. Bu yanıtlar doğru ya da yanlış olarak betimlenemez. Sorun; belli bir soruya verilen her yanıtın, her şeyden önce, başka daha tikel bir sorunun yanıtı olmasıdır. Öyleyse, Aristoteles'in felsefe betimlemesi, asıl olarak, Aristoteles'in kendi felsefesinin bir betimlemesidir. Ama Aristoteles'in, ya da herhangi başka bir filozofun felsefesi, bildiğimiz gibi, tarihsel değişmeye bağlı olan felsefenin özünün otantik bir anlatımını ne ölçüde temsil etmektedir? Gül bir bitkidir, ama bütün bitkiler gül değildir. Felsefe tarihinin gösterdiği gibi, hemen hemen bütün filozoflar, kendi öğretilerinin felsefenin değişmeyen özünün bir anlatımı olduğuna inanmışlardır.

Öyleyse, "Felsefe nedir?" sorusunun birçok yanıtı varsa, bunun çözümü, eldeki yanıtların en doğrusunun seçilmesine indirgenemez. Yapmamız gereken iş, bu çok çeşitli yanıtları incelemektir ve bunu yaparken de, hem bu sorunların, hem de bunların çeşitli yanıtlarının bizleri, felsefenin anlamaya çalıştığı çok biçimli gerçekliğe eğilmeye zorladığını göreceğiz. O zaman, sık sık yinelenmesi filozoflar için tatsız olan bir soruya yanıt bulmak için, eldeki yanıtları, felsefi bilincin insanın günlük ve tarihsel deneyimiyle, uzmanlık bilimleriyle, toplumsal gereksinim ve ilgilerle *ilişkisini* araştırmak pek de zorunlu olmayacaktır; çünkü, tarihsel açıdan değişen bu ilişkililiğin yalnızca araştırılması hem sorunun kendisinin temel doğasını, hem de buna verilen çeşitli yanıtların uyuşmazlığını açıklayabilir.

"Tutarlılık nedir?" sorusu sorulduğunda, açıkça, bir deyimin anlamıyla ilgileniyoruz demektir. İnsanlar "falan nedir?" diye sordukları zaman, soruyu doğuran nesneye işaret ederler genellikle. Bu durumda, söz konusu nesnenin ne olduğunu biliyorsak, yanıtlamakta hiç güçlük çekmeyiz.

Söylemek gerkesizdir ki, "falan nedir?" sorusu salt retorik[1] de olabilir, ama o zaman da, daha çok, soruyu soranın duygusal durumunu dile getirir ve belki de, hiç yanıt gerektirmez. Kimi durumlarda, "falan nedir?" sorusu bulunmuş, ama henüz incelenmemiş bir fenomene yollama yapmaktadır. Bu durumda, bir betimleme, o fenomenin gözlenebilirliği ölçüsünde yanıt sağlayabilir. Eğer bu fenomen betimlenemiyorsa, ya da betimleme çok az bir yarar sağlıyorsa, doyurucu bir yanıt için zorunlu olan deneysel veriye açıkça sahip olmadığımızdan, soru yanıtsız kalır.

Felsefede ise işler tümüyle farklıdır. "Felsefe nedir?" sorusunun anlamı, genelde tüm felsefi soruların anlamıyla, bin yıl boyunca felsefenin tuttuğu konumla ve bugün de içinde bulunduğu durumla bağlıdır.

---

[1] Retorik soru: Yalnızca etki için ve karşılığı beklenmeden sorulan soru. -çn.

Kuşkusuz, "Felsefe nedir?" sorusu *belli* bir yanıtla her zaman karşılanabilecek rastgele türden bir ilginin anlatımı da olabilir. Örneğin, bir turist, gözüne ilişen bir yapı üzerine soru sorabilir. Bir yanıt alır, yapının *adını* not eder ve bir sonraki ada geçer. Yalnızca, o anda üzerinde konuşulan bir şey olduğu için, felsefe konusunda soru soran eğitilmiş kişilerin gösterdiği rastgele türden ilgidir bu. Kimi eğitilmiş kişiler, süregen konuşmalarda ortaya atılması olası tüm sorular karşısında özlü yanıtlara sahip olmaktan hoşlanırlar; açıkçası, boşlukta kalmak istemezler. Ama kendilerine "Felsefe nedir?" sorusunu soranlar filozof iseler, kendi entellektüel yaşamlarının anlamını ve hatta bunun bir anlamı olup olmadığını sorguladıklarından kuşku duyamayız. Filozofların kendilerine bu soruyu sormaları, büyük ölçüde, onların, felsefenin varlığını gerekçelendirmek, onun güncel *raison d'etre*'ni (varlık nedenini) kanıtlamak gereğinin bilincinde olmaları demektir. Bu; genelde felsefe değilse bile, onun geçmişte ya da hâlâ var olan türlerinden çoğunun geçerliliği konusunda kuşku duyulduğu anlamına geliyor. Öyleyse, açıktır ki, felsefeler arasındaki özgül ayrılıkların kökenini incelememiz gerekiyor. Bunların tarihsel kökeni olgularla kanıtlanır. Ama bu ayrılıklar değişmez değil midir? Tersini kanıtlamayı başarana dek, "Felsefe nedir?" sorusu Pontius Pilate'nin ünlü "hakikat nedir?" sorusu gibi görünmeyi sürdürecektir.

"Schelling"in felsefesi nedir?", "Nietzsche'nin felsefesi nedir?" yahut "Jean-Paul Sartre'ın felsefesi nedir?" gibi soruları yanıtlarken özel bir güçlükle karşılaşmayız. Bunlar kolay sorular olduğu için değil, içerikleri kesin olarak betimlenebileceği için. Ama, "felsefe nedir?" sorusunu yanıtlamak için, Schelling, Nietzsche ve Sartre'ı ve başka birçok filozofu birbirinden ayıran şeylerden sıyrılmamız gerekiyor. Oysa, bir felsefe ile öbürü arasındaki ayrımları ortadan kaldıracak böyle bir soyutlamadan sonra, ortada ne kalacaktır ki? Soyut özdeşlik mi? Ama bu, dile getirdiği ayrımın önemiyle doğrudan ilintili bir önem taşıyan bir somut özdeşlik durumudur yalnızca.

Bağdaşmaz bir yığın felsefenin var olması, "felsefe nedir?" sorusunun çözümünü son derece güçleştirmektedir. Ancak, bizzat bu durum bile, bunun çözümü için olgusal verilerin elde edilebilirliği oranmda, yanıt vermenin zorluğunun da arttığını doğrulamaktadır. Felsefede uzman olmayanlardan ayrı olarak filozoflar, elleri altında bu verilere sahiptirler. Öyleyse, "felsefe nedir?" sorusunun onlar için özellikle zor olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, bir felsefe kursuna yeni katılan öğrenci ile, felsefenin dışında olmayıp, bu soruyu kendi kendilerine soran ve yanıtın, bir ders kitabına kolayca aktarılamayacağını anlayan filozoflar için soru ayrı görünümlere sahiptir.

Felsefeyi ciddi olmayan bir uğraş; ya da, boş zamanlarını verdikleri halde, iş saatleri üzerinde hak iddia edecek denli ciddi olmayan bir uğraş olarak gören kimi eğitilmiş kişilerin, kuşkulanmak için hiçbir neden görmedikleri birçok sanı, inanç, kavram ve hakikatlerin usta filozofların tartışmasıyla karşılaşır karşılaşmaz karanlık, muğlak ve tartışmalı olduğunu anladıklarında, fena halde canları sıkılıyor. Kendiliğinden ortada olduğunu düşündükleri şeylerin rahatlatıcı bir kesinlikten yoksun olduğunu anladıkları zaman, aldatılmış olduklarını sanıyorlar. Ve her seçkin düşünürün, yeni bir kat çıkmak yerine, bir kez daha yeni bir temel atmaya giriştiği bir yapı olan felsefenin tarihi boyunca, soru işareti taşımayan hiçbir sanı, kavram ya da hakikat olmamıştır. Çözüldüğü açıklanmış olan (ve genelde, güncel açıdan çözülmüş de olan) sorular, sürekli biçimde, yeniden sorun durumuna geliyorlar. "Felsefe nedir?" sorusunun, başlangıcından bugüne dek felsefede tartışılmasının nedeni de bu değil midir?

Tüm belli başlı felsefi öğretiler *birbirini olumsuzlar.* Tarihsel-felsefi bilimin hareket ettiği deneysel olgu budur. Bu olumsuzlama soyut ve metafizik, yahut, somut ve diyalektik olabilir, ama *her* felsefi sistemi ve dolayısıyla da, felsefenin özgül doğasını –kimi felsefi sistemleri öbürlerinden ayıran şey, yalnızca, bunun kendi doğrudan içeriği olmakla birlikte– karakterize eden şey bu olumsuzlamadır. Felsefi öğretiler arasındaki, ilk

bakışta, "uzlaşmaz" gözüken bu ilişkiler, felsefi bilginin birliğini her zaman kuşku içinde bırakmıştır. Ama felsefe değil de, yalnızca felsefeler varsa, "felsefe nedir?" sorusu da tüm anlamını yitirmez mi? Bir bilim olarak felsefeden söz edilebilir mi? Çeşitli felsefi sistemler arasındaki uçurum genişledikçe, bu sorularm önemi tarihsel olarak büyümüştür. Ve uzak geçmişin felsefi sistemlerinin sürekli olarak yeniden doğması ve yeni biçimlerde gelişmesi, bu sorulara daha da büyük bir önem yüklemektedir; çünkü birbirlerine karşı çıkan yalnızca belli bir tarihsel dönemin felsefi sistemleri değil, var olmuş tüm felsefelerdir.

Felsefede kavramların, felsefe kavramının kendisinin bile tek bir tanımı söz konusu değildir. Ludwig Feuerbach'ın sık sık şöyle dediğini biliyoruz: Benim felsefem hiç de bir felsefe değildir. Ama hiç kimse, Feuerbach'ın bir filozof olmadığını iddia etmeyi düşünemez. Bir felsefe olarak Marksizmin doğması, terimin eski anlamıyla felsefenin *yadsınmasını,* pozitif bilimlere ve pratiğe karşı felsefe yapmanın ortadan kalkmasını getirdi. Yine de, bu eski felsefe var olmayı ve yeni sistemler doğurmayı sürdürmüştür. Bu, eski felsefenin ortadan kalkmış olmadığı anlamına gelmiyor, çünkü bu eski felsefe artık eskimiş bir görüşler sistemidir.

Pozitif bilimlerde hakikat, görece kolay biçimde gözden geçirilebilecek bir tarih dönemi boyunca, hataların genellikle üstesinden gelir; yani bu, özümsemeye, denetlemeye ve onanmaya yetecek ölçüde uzunca bir süre alır yalnızca. Tarihsel-felsefi süreç ise bu kalıba girmez. Felsefi hakikatin felsefi hata üzerinde zafer kazanması için ne ölçüde uzun bir süre gerekeceğini söylemek olanaksızdır; yüzyıllar önce saptanmış kimi felsefi hakikatler, önyargı kabuğunu hâlâ kıramamıştır. Bunun nedeni, felsefeden çok, hem kuramda hem de uygulamada değişmeye karşı duramayan, tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal-ekonomik koşullarda yatmaktadır. Fakat nedeni ne olursa olsun, bu olgu hâlâ ortadadır ve bu da, "felsefe nedir?" sorusunun, felsefi ol-

masa bile, en azından son derece önemli olan bir kaynağını oluşturmaktadır.

Büyük felsefi öğretilerin çoğunun bağdaşmazlığı, bizzat felsefe kavramının çeşitli yorumlarının bağdaşmazlığı, felsefi soruları felsefi olmayanlardan ayırt etmeyi son derece güçleştiriyor gibi gözükebilir. Ama, kökten farklı ekollerin filozofları bile, hangi soruların felsefi kabul edilip, hangilerinin edilemeyeceği konusunda birbirleriyle genelde aynı düşüncededirler. İçinde belli felsefi sorular da ele alınmakla birlikte, *Zoolojinin Felsefesi*'ni yazdığı için Lamarck'ı bir filozof olarak görmeyi hiç kimse düşünmeyecektir. Bu; yalnızca filozoflar için değil, sağlam bir felsefe bilgisine sahip olup, felsefi olanı felsefi olmayanlardan ayırt etmek bakımından oldukça yetenekli olan sıradan okurlar için de geçerlidir. Üstelik, şiir ya da roman gibi, felsefi olmayan bir çalışmayı okuduklarında bu okurlar, bunun içerdiği felsefi düşünceleri seçmekte de pek az güçlük çekerler ve yalnızca görünüşte felsefi olan belli çalışmaları incelerken ise, bunların felsefi fikirlerden yoksun olduğunu güvenle açıklayabilirler.

Öyleyse, felsefi olanı felsefi olmayandan ayırt etmek, sözgelimi, kimyasalı fizikselden ayırt etmekten herhalde daha kolaydır. Felsefi yargının ayırdedici özellikleri hemen hemen her zaman apaçıktır, çünkü felsefenin olumsuz bir betimlemesini (yani, neyin felsefe olmadığının betimlemesini) yapmak genellikle zor değildir. Ama felsefenin özgül doğası hâlâ bir sorun olarak kalmaktadır. Öyleyse, "felsefe nedir?" sorusu temel felsefi sorulardan biri olarak sınıflandırılabilir ve bu durumda da, felsefe konusunda bir şey bilmeyenler tarafından değil, kendilerini felsefenin incelenmesine adamış olanlar tarafından tartışılması gerekir. O zaman, başkaları için, kendisi için olduğundan daha büyük bir soru oluşturmaz. Bu sorunun konuluşu, felsefenin öz-bilincinin gelişmesini, öz eleştirisinin belirtisini tanıtlamaktadır.

Böylece, felsefe, kendi doğası, ereği başvuru koşulları konusunda kendi kendine sürekli soru sormasıyla, öbür bilgi sistem-

lerinden temelli olarak ayrılmaktadır. Felsefenin bu özgül özelliği, "kendini tanı" biçimindeki Delphoi kâhininin deyişini, Sokrates'in felsefi bir buyruk olarak ilan ettiği Eski Yunan döneminde bile tümüyle ortadaydı. Platon'un söyleşilerinin gösterdiği gibi, bu görev, her zaman, felsefenin güncel anlamının tartışılmasına yol açar.

Hegel, Sokrates'in "kendini tanı" deyişini izleyen ekollerin "düşüncenin varlıkla ilişkisi"ni araştırdıklarına, insani bilginin öznel yanını ortaya koymaya, bunun sonucunda da, "felsefenin konusunun, bir tanıma bilimi olarak felsefenin kendisi durumuna geldiği"ni[1] göstermeye çalıştıklarına işaret etmiştir. Çağdaş dönemde felsefenin gelişimi, daha da etkileyici biçimde göstermiştir ki, felsefenin kendinin bilgisi, felsefenin bir özgül felsefe, araştırma öznesi durumuna gelmesi onun verimli gelişiminin *sine qua non*'udur (olmazsa olmaz koşuludur -ç).[2]

Bununla birlikte, bir filozof, "felsefe nedir?" sorusunu ne zaman sorsa, bu sorunun daima bir ve aynı içeriğe sahip olduğu ve onun, yalnızca bu yanıtlarla tatmin olacağı varsayılmamalıdır. Gerçekte onun aradığı yetkin bir tanımlama olmayıp; eskinin karşısına çıkarılacak, büyük bir önem taşıdığı açıklanacak ve felsefe kavramını gerçekten de tanımlayacak yeni bir felsefi sorunlar dizisidir.[3]

---

[1] Hegel, **Yapıtlar,** 14 cild, C. 2, s. 91 (Rusça).

[2] "Bizzat felsefe fikrinin bile, sonsuz bir bilim olarak, aynı zamanda, kendinin bilimi de olan felsefenin bir sonucu olduğu"nu öne sürerken Friedric Schelling haklıydı (**Schellings Werke,** Erster Haupband, Jugendschriften 1793-1798. München, 1927, s. 661). Kuşkusuz felsefe, her şeyi kucaklayan "sonsuz bir bilim" olduğu için "kendinin bilimi" durumuna gelmiş değildir. Ancak sorunun özü, Schelling'in doğru olarak dile getirdiği gibi, felsefe düşüncesini onun kendi **tarihsel** gelişmesinin bir sonucu olduğudur ve bu fikrin çelişkili içeriği de felsefenin gelişmesinin güncel çelişkilerinin ve felsefenin gelişmesinin biçim ve içeriğini belirleyen her şeyin bir yansımasıdır.

[3] Dünyada felsefenin gerçekten ne olduğunu bilen belki yarım düzineden fazla insan olmadığını Fichte dobra dobra ilan ettiği zaman, kuşkusuz, felsefeyi, insan yaşamının akılcı bir düzene sokulmasını sağlamaya yardım edebilecek hakiki bir bilim durumuna getirdiğine inandığı kendi felsefesinin öne çıkardığı felsefi sorulara de-

Öyleyse, "felsefe nedir?" sorusunun tartışılması, sürekli olarak, felsefenin zenginleşmesini, onun sorunlar dizisinin insanlık tarihince yenilenmesini ortaya koymaktadır. Bu sorunun, yüzyıllar boyunca anlamını korumasının nedeni budur. Günümüzde bu, özellikle ilginçleşmektedir; çünkü insan doğanın güçlü kuvvetleri karşısında erk kazanmıştır, bu da, toplumsal ilişkililiğin uzlaşmaz doğası nedeniyle, yalnızca bir nimet değil, aynı zamanda, insan soyunun varlığına karşı eşi görülmedik bir tehdit de oluşturmaktadır.

Tarihsel olayların akışını bir ölçüde belirleyen çağdaş ideolojik savaşım, yeniden ve yeniden, insan yaşamının anlamı ve insanın çevreyle, dış doğayla ve kendisiyle ilişkileri, irade özgürlüğü, sorumluluk, dış belirlenimcilik, ilerleme, vb. gibi eski, ama, öncesiz ve sonrasız biçimde de yeni olan sorular doğuruyor. Felsefenin, ampirik gerçekliği kavramanın tarihsel olarak çağdışı bir aracı olduğunu savunanlar, doğallıkla, bu ve öbür sorunların sözümona sorun olduğunu ileri sürmektedirler. Çağdaş burjuva felsefesindeki bu tutum, sık sık, "geleneksel", yani kapitalist ilişkiler için dolaylı bir savunma durumuna dönüşmektedir. Bu felsefi sorunlara olumlu çözümler arayan düşünürlere gelince, onlar sonunda, toplumsal sorunların köklü çözümü gereğini anlıyorlar. Onlar açısından "felsefe nedir?" sorusu, bir ölçüde, toplum yaşamının akılcı yönden yeniden biçimlendirilmesi sorunuyla bağdaşmaktadır.

ğinmektedir. Felsefenin bu görevinin "Evrende insanın yazgısı, amacı nedir?" sorusuna yanıt vermek olduğunu belirtiyor Fichte. "Her felsefi araştırma"nın sonul, doruk ereği "bilim adamının amacı, ya da, –daha sonra göreceğimiz gibi, aynı şey demek olan– en yüksek ve en doğru insanların amacı nedir..." sorusuna yanıt vermektedir. (J. Fichte, **Bilginin Sesleniği**). Felsefenin, insanın bilimi biçiminde bu tür anlaşılması ve insanın da, bilimdeki akılcı toplumsal özünü en uygun biçimde kavrayan varlık olarak anlaşılması, Fichte'nin görüşüne göre, felsefenin **bilimsel bir öğreti** olduğunu, yani, Kant'ın koyduğu sorunların çözümünü tanıtlar. Felsefenin anlamı ve amacının bu apaçık yeni anlayışı, aynı zamanda "felsefe nedir?" sorusunun da yeni bir konuluşudur.

Bilimsel ve teknolojik devrim, onun elde ettiği şaşırtıcı başarılar, barındırdığı çelişkiler, çevrenleri ve toplumsal sonuçları, gerçekte felsefi sorunlar olan şeyleri ortaya çıkarmaktadır. Günümüz felsefi akıldışıcılığı, bu çağın "canavarca" bilimsel ve teknik ilerlemeleri konusunda kötümser bir tutum alıyor. "Teknolojik uygarlığın çöküşü", "ilerlemenin sonu" ve toptan yıkımın kaçınılmazlığı konusundaki felsefi yakınmalar "felsefe nedir?" sorusuyla yakından bağlıdır, çünkü bunlar insan aklının, bilimin bir değerlendirmesini dile getiriyorlar. Böylece, özgün biçimiyle, bağdaşmaz bir yığın felsefi sistemin ampirik gözleminden doğan bu soru (bu biçimiyle, en başta, filozoflar açısından ilgi çekicidir), bugün, insanlığın tarihsel yazgısı sorusu durumuna *dönüşüyor* ve böylelikle de, her düşünen kişiyi ilgilendiren toplumsal bir sorun oluyor. Artık söz konusu olan, insanlığın ne ölçüde kendisini anlayabileceği, kendi yazgısının efendisi olabileceği, tanıma ve yaratma eyleminin nesnel sonuçlarını ne ölçüde göğüsleyebileceğidir.[1]

---

[1] "Felsefe nedir?" sorusunun toplumsal önemi, Martin Heidegger'in çalışmasında özel bir yer tutar. Onun akıl yürütme çizgisi, aşağı yukarı şöyledir: Nükleer çağ, nükleer enerji –tüm var oluşla bir ölçüde kavranılamayan bir ilişkiye sahip olan maddenin iç özü– geleceğimizi belirliyor. Ama bilimin baş kaynağı felsefedir. Var oluşun bilinemezliğinin bilinci olarak felsefe; "tarihimizin kapılarında ve, yüreklice konuşacak olursak, nükleer çağ olarak bilinen çağdaş dünya tarihinin bu evresinin kapılarında yazılmışa benzeyen" belgi işte budur (M. Heidegger, Was ist das-die Philosophie?, Tübingen 1956, s. 15). Heidegger, sık sık olduğu gibi, kendisinin güncel tarihsel süreçten, yani, atom bombasının pratikte gerçekleşmesini sağlayan nükleer enerjinin bulunması sonucunu içeren uzlaşmaz toplumsal ilişkilerden kopmasına izin vermektedir. Bu bombanın insanlık açısından oluşturduğu tehlike, Heidegger'e göre, felsefenin gelişmesinden, var oluşun özünü bilme isteğinden kaynaklanıyor. Bilimsel ve teknolojik ilerlemenin ve genellikle tanımanın karartıcı bir yorumu olan bu bakış açısından Heidegger, "Felsefe nedir?" sorusunu, insanlığın acıklı yazgısının bir habercisi olarak inceliyor. Bu soru, "'Felsefe' denen şeyin nasıl doğup, geliştiğini ortaya koymayı amaçlayan tarihsel bir soru değildir. Mukadder (**geschickliche**) bir soru olması anlamında, tarihsel bir sorudur. (Agy., s. 18)

2. FELSEFE KENDİ SINIRLARINI NASIL ÇİZER, KENDİNİ NASIL TANIR VE NASIL BELİRLER?

"Felsefe nedir?" sorusu, aynı zamanda, felsefi bilginin konusu, önemi ve sınırları nedir sorusunu da getiriyor. Kendi referans çerçevesini belirleme yeteneği olmadan hiçbir araştırma, hiçbir bilim söz konusu olamaz. Bu konu, bunun sorunları ve amaçları, hatta yetileri ne ölçüde açık olursa, tanımlama süreci de o ölçüde sağlıklı olur.

Uzmanlaşmış bilimsel disiplinlerin, özellikle uygulamalı olanlarının çoğu için, kendi sınırını belirleme sorunu, ampirik bakımdan, kendiliğinden çözümlenir. Araştırma konusunun (ve başvuru çerçevesinin) titizlikle sınırlandırılamayacağı, temel denilen bilimlerle birlikte[1], işler çok daha karmaşıktır. Örneğin matematiksel, fiziksel ve kimyasal araştırma yöntemleri matematik, fizik ve kimyanın gerçek çerçevesi dışında çok daha geniş ölçüde uygulanmaktaysa, bu yalnızca, o yöntemlerin öteki bilimler açısından önemini göstermekle kalmaz, aynı zamanda, yetersiz de olsa belli bir ölçüde, matematiğin, fiziğin, vb. konusunu da karakterize eder. "Matematik nedir?", "fizik nedir?" soruları, kuramsal anlamdan yoksun olarak gözükmüyor. Bu soruların nasıl ele alınabileceğinin tartışılması, bunlar salt tanımlardan öteye gitmezse, kuşkusuz sonuçsuz kalır, ama bunlar, belli bir bilimin alanını değiştiren ve eski anlayışları yerle bir eden yeni sorunlar, buluşlar ve yöntemlere değiniyorlarsa, kuşkusuz etkin olurlar.

---

[1] E. K. Fyodorov'un önerdiği gibi, Engels'in hazırladığı bilimler sınıflandırması içine, "kesinlikle maddenin deviniminin temel (ve çeşitli) biçimlerini araştırdıkları için, yalnızca temel bilimleri" sokmak gerekir. Felsefe, öyle gözüküyor ki, temel bilimler arasına sokulabilirdi; ancak o, maddenin deviniminin herhangi bir özgül biçimini araştırmaz. Ama, Fyodorov'un belirttiği gibi, "temel bilimlerin sonuçlarını özgül, doğal nesnelerin incelenmesine uygulayan" öbür, "temel olmayan" bilimler yanyana da sınıflandırılamaz. Yalnız başına bu olgu bile, felsefeyi kendisi için bir sorun yapmaktadır.

Yarım yüzyıldan fazla bir zaman önce Bertrand Russell'in şöyle yazması nedensiz değildi: "Çağdaş matematiğin en büyük başarılarından biri, matematiğin gerçekten ne olduğunun bulunmasında yatar." Bu, paradoksal gibi gözükmektedir. Bunun anlamı; görece yakın zamanlara dek matematikçilerin, matematiğin ne olduğunu *bilmediği* midir? Ve bu, onları seçkin buluşlar yapmaktan alıkoymadı mı? Bu sorulara kesin yanıtlar verilemez. Kuşkusuz onlar bunu biliyorlardı; ama son buluşlarla çok büyük ölçüde genişletilecek olan sınırlar içinde bunu biliyorlardı; bu yüzden de, bu bilimin eski anlayışları yetersiz kalıyor ve onun gelişme çevrenini sınırlıyordu.

"Matematik nedir?" sorusuna matematikçilerin farklı yanıtlar vermesi onları pek de tasalandırmış gibi gözükmüyor. Kimi matematikçilerin yaptığı buluşlar, matematik kavramının nasıl tanımlanması gerektiği konusunda aynı düşüncede olup olmadıklarına bakılmaksızın, öteki matematikçiler tarafından onaylanıyor. Öte yandan, bu doğrultuda görüş ayrılıklarının çıktığı felsefede, "felsefe nedir?" sorusu üzerinde kuşkusuz düşünce birliği de olamazdı. Böylece bu soru bir sorun durumunu almakta ve filozoflar, bunu koyarken, giriştikleri tartışmaya katılan herkesin onayladığı bir bilim (ya da bilgi alanı) tanımlaması üzerinde neden önemli görüş ayrılıkları olduğunu açıklamak zorunda kalmaktadırlar.[1]

Felsefenin, varlığının son yüzyılındaki ya da daha uzun bir dönemdeki büyük zaferlerinden biri, felsefenin gerçekte ne olduğunun bulunmasında yatmaktadır. Marksizmin yaptığı bu buluş,

---

[1] Heinrich Rickert şunu soruyor: "Filozoflar, öteki bilim adamları gibi kendi alanlarındaki sorunları ele alacakları yerde, neden kendi bilim kavramları üzerine böylesine çok konuşup duruyorlar? Kendi konularının tanımlanması üzerinde bile bir anlaşmaya varmış değillerdir." (H. Rickert, Vom Begriff der Philosophie", **Logos** içinde, Tübingen 1910/11, Band I, s. 1). Rickert, bu soruya (felsefenin konusuna ilişkin onun tanımını öbür filozoflar onaylamadıkları için olmasa bile, başka felsefi görüşleri savundukları için aynı düşüncede olmadıkları) kendi yanıtını vermektedir kuşkusuz.

felsefede, Marx ve Engels'in gerçekleştirdiği devrimdeki önemli öğelerden biridir. Felsefenin konusu sorusunun, öteki bilimler için geçerli olan bu aynı sorudan temelden ayrılmasıyla, bu buluşun önemi daha da büyüyor. Felsefede araştırma konusunun sınırlandırılması da, öteki herhangi bir bilimdeki benzer süreçten ayrıdır. Kendisini tikel sorularla sınırlandıramaması bile, felsefeyi öbür bilimlerden ayırmaktadır.

Felsefede yer almış olan bu kendini sınırlandırma, en başta, belli sorunlar dizisini, yani, öteki uzmanlık bilimlerinin ele aldığı sorunları kendi referans çerçevesinden dışlamasında ortaya çıkar. Bu saf dışı etme süreci, filozofların kendi iradesiyle değil, uzmanlık bilimlerinin gelişimine göre olur. Felsefe, iki bin yıldan fazla bir zaman boyunca kendisini tikel sorulardan *tarihsel olarak* özgürleştirmiştir (ve böylece de, kendini sınırlandırmıştır). Bu tikel sorularla ilgilendiği için, felsefenin felsefe olmadığı anlamına mı gelir? Açıkça hayır. Felsefe, daha sonraları fiziğin, kimyanın, vb. tikel soruları durumuna gelen sorulara yanıt vermeye çalıştığı zamanlarda bile felsefe olarak kalmıştır. Bugün felsefe ve uzmanlık bilimleri, kendi etki alanlarının sınırlandırılması sürecini büyük ölçüde tamamlamışlardır. Felsefe artık uzmanlık sorunlarıyla ilgilenmemekte, ama bu sorulara matematik, fizik, kimya ve öbür bilimlerin verdiği yanıtlar felsefe için çok büyük önem taşımaktadır; çünkü bu yanıtlar olmadan felsefe kendisini tanıyamaz ve kendi kimliğini saptayamaz.

Öyleyse, geçmişte felsefe ve uzmanlık bilimleri, yeterince sınırlandırılamadığı için ortaya çıkan "felsefe nedir?" sorusu, artık, bu sınırlandırma yapılmış olduğu için doğmaktadır. Bilimsel bilginin ayrımlaşma ve bütünleşme süreçleri gerçekten felsefi sorular doğurmakta ve felsefe için, yalnızca bilimsel kazanımları özümseme gereğini değil, aynı zamanda, bilimsel bilginin yapısına ilişkin felsefi araştırma gereğini de yoğunlaştırmaktadır. Felsefe, özgül bir bilim olduğu ölçüde, bu görevin üstesinden gelebilir.

Bundan çıkan şey: felsefenin bir bilim olup olmadığı, ya da, bir bilim olup olamayacağı sorusunun, "felsefe nedir?" sorusunun varyantlarından biri olduğudur. Kimi kişiler, belli, tikel soruları ele aldığı için, bilimin yalnızca bir bilim olduğunu savunuyorlar. Ancak bilim, yalnızca "tikel" öznesiyle değil, araştırma araçlarıyla –bilimsel araçlarla– da karakterize edilir. Bu anlamda felsefe bir bilim olabilir ve olmalıdır. Özgül bir bilim olarak felsefenin işlenmesi, çağdaş burjuva filozoflarının kaçmaya çalıştıkları bir görevdir. Yine de, önemli sayıda filozof, bu görevin yaşamsal önemi konusunda kendi görüşlerini savunmaktadır. Bu yüzden, yaşlı John Dewey'in son üniversite konferansında dile getirdiği kaygıyı insan anlayabiliyor: "Felsefede bugün en önemli soru, felsefenin kendisinin ne olduğudur. Felsefi girişimin doğası ve işlevi nedir?"[1]

Günümüz burjuva filozofları, sık sık, felsefe kavramının tanımlanamayacağını ilan ediyor, öte yandan da, "felsefe nedir?" sorusunu yanıtlamanın olanaksızlığının bunun anlamsız bir soru olduğu anlamına gelmediğini vurguluyorlar. Yalnızca yeni-Thomasçılar ve yalnızca en ortodoks olanlar, bu soruyla uğraşmamayı, bunun yerine standart tanımlar sunmayı yeğliyorlar. Örneğin Regis Jolivet, felsefeyi "şeylerin ilk nedenleri ve bunların temelleri ile ilgili (teolojik olana karşıt olarak -T.O.) doğal bilim" olarak tanımlamaktadırlar.[2] Kuşkusuz bu tanım Jolivet'e değil, Aristoteles'e aittir, ondan da Aquinolu Thomas ödünç almıştır. Geçmiş ve şimdinin felsefi öğretilerinin çoğuna bunun uygulanamayacağını kanıtlamak pek gerekmiyor, çünkü bunlar, klasik türden metafizik sistemlerin olanaklılığını ya da zorunluluğunu doğrudan yahut dolaylı olarak yadsımaktadırlar.[3]

---

[1] M. Adler, **Felsefenin Durumu, Engellenmiş Geçmişi, Şimdiki Karışıklığı ve Gelecekten Umudu**, New York, 1905, s. VII.

[2] R. Jolivet, **Vocabulaire de la philosophie**, Lion-Paris, 1946, s. 140.

[3] Kabul edildiği gibi, bu günah çıkartma kurallarına uymayan filozoflar, "felsefe nedir?" sorusunun gerçek bir felsefi sorun olduğunu çok iyi biliyorlar. Bunun tanıtı,

Bizim görüş açımızdan, "felsefe nedir?" sorusunun yanıtı felsefi bilginin doğuşu ve gelişiminin, felsefi eğilimler arasındaki savaşımın, felsefenin özne ve sorunlarındaki değişikliklerin, onun uzmanlık bilimleriyle ilişkilerinin, ideolojik işlevinin, vb. araştırılmasını öngörmektedir. Bu durumda, gerçekte *bir* soru ile değil, tarih boyunca içeriği değişmeksizin kalmamış koskoca bir sorunlar dizisiyle karşı karşıya olduğumuzu anlamak önem taşımaktadır.

3. KURAMSAL BİLGİNİN İLK TARİHSEL BİÇİMİ

Felsefenin tarihsel doğuş sürecinin araştırılması, gündelik deneyim konusundaki eski dünyada insanın zaten sahip olduğu oldukça bol enformasyon ile, yeni yeni doğan felsefi bilgi arasındaki ilişkinin incelenmesini gerektiriyor. Daha başından beri bu ilişki, felsefe yapmayı, tek başına hakikatin aranmasını hem

---

daha sonra tartışacağımız Adler'in **Felsefenin Durumu** adlı kitabında ve Jose Mora'nın **Bugünkü Felsefe** başlıklı çalışmasında bulunacaktır.

Bu felsefi durumu Protestanlık açısından ortaya seren J. A. Hutchison, "felsefe nedir?" sorusunun yanıtının ancak din tarafından verilebileceğini kanıtlamaya çabalıyor. "Felsefenin görevinin ayrılmaz bir kısmı şu soruları sormaktır: Felsefe nedir? Yöntemleri nelerdir? İnsan yaşamındaki işlevi nedir?" (J. A. Hutchison, **İnanç, Akıl ve Varoluş,** New York 1956, s. 10). Ancak Hutchison, felsefenin ne bunu, ne de öbür soruları yanıtlayabileceğini savunuyor. "Felsefi sorunlar asla çözümlenemeyecektir; en iyi durumda, bunlar aydınlatılmış olur, en kötüsünde ise, daha da karmakarışık edilir" (Agy., s. 21). Hutchison'a göre, işte tam burada din felsefenin yardımına koşar, çünkü o da esasta aynı sorularla ilgilenir. "Felsefe ile din arasındaki ilişkiler, tüm felsefelerin dinsel temelleri ve dinlerin de felsefi içerikleri olmasının açıklanmasıyla özetlenebilir" (Agy., s. 28-9).

Felsefi sistemlerin umutsuz çoğulculuğunun üstesinden gelme olasılığından kuşkulanmak açısından Jose Mora, çağdaş burjuva filozoflarının oldukça tipik bir örneği olduğu halde, J. A. Hutchison, felsefeyi dinin maşası yapıp bu sorunu çözmeyi umarak, felsefenin anlamı ve kapsamı sorusuna burjuva filozoflarının bizzat bugünkü yaklaşım biçiminde ortaya çıkan, toplumsal bunalım atmosferini daha da açık bir biçimde dile getirmektedir.

mitolojiyle, hem de salt pratik amaçların izlenmesiyle karşı karşıya getirdi. Bu karşı karşıya gelişin nedenini ben, bilgi ile pratik etkinlik arasındaki *özgün* birliğin yok oluşunda, yani, doğası gereği pratik etkinlikten görece bağımsız olan kuramsal bilginin doğmasında görüyorum.

Hem geçmişte, hem de şimdi, kuramsal bilginin doğması, ancak, bilginin pratikten görece bağımsız olabilmesi ölçüsünde gerçektir. Geometri, sözcüğün semantiğine göre değerlendirilirse, toprak ölçümü olarak doğdu ve ancak, pratik işlevinden görece bir bağımsızlık kazanmaya başladıktan sonradır ki, kuramsal bilgi durumunu aldı.

Bugün kuramın pratikten görece bağımsızlığı, geçmişe oranla önemli ölçüde artmıştır. Gerçekten de, herhangi bir pratik amaca hasredilmemiş araştırmalarla ve doğrudan uygulamalı önemi olmayan buluşlarla temelleri atılmış olan yeni endüstriyel üretim kollarına çağdaş doğal bilimin girmesine olanak veren budur. Bilimsel kuramsal bilgi ile pratiğin birliği hem bilimsel araştırma, hem de pratik etkinlik alanında sayısız ara bağların varlığını dile getiren ara bir birliktir. Üretimde ve genel olarak toplumsal pratikte kuramsal bilginin kazanımlarını uygulamak gereğini yaratan şey, kuramsal bilgi ile pratik etkinlik arasında dolaysız birliğin (özdeşliğin) olmamasıdır.[1]

---

[1] Kuramcının doğrudan pratik görevlerden "uzaklığı", bu görevlere, toplumsal ve politik sorunlara ilgisizlik olarak alınmamalıdır. Bu; daha çok, dikkatin, entellektüel ilgi ve çabaların **yoğunlaştırılmasıdır;** böyle olmadan da, ne bilim, ne de felsefe, süreğen pratiğin çok önünde giden belli başlı herhangi bir sonuca ulaşamaz. Solucanın sinir sistemini, ya da, yeşeren bitkilerin biokimyasal evrimini inceleyen biyolog, kendi araştırmasından çıkarılacak olası pratik yarar düşüncesinden değil, doğrudan bilgi özleminden esinlenir. Belirtilmelidir ki, belli kurumlar (başta, felsefeye yollama yapılmaktadır) pratik açısından, doğrudan pratik uygulaması olabilen, başka kurumların gelişmesi açısından taşıdığı ölçüde önem taşımaz. İşbölümünün gelişmesi, kaçınılmaz olarak, kimi bilim adamlarının "saf" kuramla ilgilenmesine yol açarken; kimileri de kuramsal önermeleri geliştirir, somutlaştırır, soyutla ve bunları pratikte uygulama araçlarını bulurlar; kuşkusuz bu, genellikle doğrudan doğruya uygulanamayan, soyut kuramsal önermelerin yalnızca pratik uygulanmasını değil, kuramsal araştırmayı, belirli kesin yasaların bulunmasını da gerektirir.

Eski Yunan, dar anlamında uzmanlaşmış bilim adamlarına sahip değildi. Filozoflar, kuramsal bilginin biricik temsilcileri idiler ve bu bilgi, üretimde ya da pratik etkinliğin herhangi bir başka alanında sistemli olarak uygulanma olanağını dışlayan bir tarihsel aşamadaydı. Kuramın ve pratiğin birbiriyle etkin bir biçimde ilişkilendirilmesi, özellikle de bunların karmaşık ve kuşkusuz çelişkili birliği hem kuram ve pratiğin, hem de onların karşılıklı etkileşiminin tarihsel gelişmesinin bir ürünüdür. İlk filozofların, felsefenin bilme (cognitif) işlevini neden (toplumsal olan da dahil) pratik etkinlikle tümüyle ilintisiz bir şey olarak gördüklerini, felsefeyi niçin bilgi uğruna bilgi arayışı olarak gördüklerini, bu bir ölçüde açıklamaktadır. İnsanların çeşitli pratik (yalnızca üretimsel değil, politik de) etkinliklerinin, kuşkusuz, o günlerde kuramsal bilgiye dayandırılamayacağı tümüyle açıktır. Ve –kuramsal bilginin tüm biçimlerinin en soyutu olan– felsefe, kurumsal bilginin tarihsel gelişme sürecinin bu nesnel özelliklerini açık biçimde göstermiştir.

Platon'un *Theaetetus*'unda Sokrates, ayrı nesnelerin ve sanatların bilgisinin henüz kendinde bilgi olmadığını açıklar. Genel olarak bilginin ne olduğunu bilmeyen kendisinin de, ayakkabıcılık zanaatı yahut başka bir zanaat konusunda da hiçbir fikri olamayacağını ileri sürer. Öyleyse, zanaat konusunda hiçbir fikri olmayan, yani yalnızca el becerisine sahip olan biri de zanaatkâr olabilir. Öte yandan, filozof, Sokrates'e göre, nasıl uygulanacağına bakmaksızın, bilgi uğruna bilgiyle, bilginin kendisiyle ilgilenir. Öyleyse, bu bakış açısından felsefenin temelleri saf merakta yatmaktadır; felsefe kuşkudan, soru sormaktan, akıl yürütmekten yola çıkar ve ereği de, pratik yarar değil, hakikattir.

Sokrates (Platon, inançlarını onun aracılığıyla dile getirir), zanaatkâr ve çiftçinin, bilgisini ya da kamu yaşamına katılım için gereken bilgi ve beceriyi tam olarak küçümsüyor değildir. Yalnızca, bunun felsefeye vececeği hiçbir şey olmadığını savunur. Felsefeyi, düşünme, konuşma ve başkalarıyla ilişkide gerekli

olan inandırma yeteneği biçiminde gösteren Sofistlere karşıt olarak Sokrates, felsefe için doğru bir çağrı yapanların, "...gençliklerinden beri Agora'ya, ya da konseye, ya da başka harhangi bir politik kurula yollarının düşmediğini; söz gelişi, yazılı ya da sözlü bir devlet yasası yahut yönergesini ne görüp, ne de işittiklerini; mevki kapmak isteyen kişilerin eli altındaki politik topluluklara –kulüplere, şölenlere, çalgıcı kızların katıldığı şenliklere– ilişkin bir hevesin onların düşüne bile girmediğini" açıklar. "Kentteki birisinin iyi ya da kötü bir soydan gelip gelmediği, herhangi bir insana, erkek ya da dişi atalarından hangi yüzkarasının kaldığı gibi sorular, filozof için, okyanusta kaç damla su bulunduğu sorusundan daha fazla bilinen konular değildir. O, bilgisizliğinin bilincinde de değildir. Çünkü, bir ün kazanabilmek için bir kenarda kalmaz, ama doğrusu o ki, onun ancak dış yüzü kenttedir; aklı ise, bütün bu işleri önemsiz ya da değersiz olarak küçümseyerek, yükseklerde uçmaktadır; –Pindaros'un deyişiyle– 'yerin altında ve bulutların ötesinde', her yerdedir; toprağı ölçmekte, gökleri taramakta, dünyanın ve onun varlığı içindeki her şeyin bütün doğasını ortaya çıkartmakta, ama kendi eli altındaki herhangi bir şeye eğilip de bakmamaktadır.[1]

Bu örnekte, İyon dönemi maddeci felsefesinde zaten büyük ölçüde biçimlenmiş olan bir inancı açımlayan Platon'un filozofu, insanın tüm gündelik ilgi ve tasalarından öylesine uzaktır ki, herkesin bildiği şeyleri bilmeyişi ona budala sıfatını kazandırmakta ve pratik konulardaki çaresizliği de onu alay konusu yapmaktadır. "Kendisine sövüldüğü zaman, karşısındakilerin kabalıklarına yanıt olarak söyleyecek kişisel bir şeyi yoktur; çünkü kimsenin rezaletini bilmez ve bunlar onu ilgilendirmez, bu yüzden, sıkılganlığından ötürü ona gülerler... Onbin akr ya da daha fazla toprağa sahip büyük mülk sahiplerini işittiğinde filozofu-

[1] Platon'un Söyleşileri, s. 272-73.

muz bunun önemsiz bir şey olduğunu düşünür, çünkü o bütün dünyayı düşünmeye alışmıştır.[1]

Eski Yunan'ın öbür filozoflarından benzer bölümler de anılabilir; ancak, eski zamanlarda kuramsal bilginin, o zamanki var oluş biçimiyle, o günlerde bu etkinlik sınırlı bile olsa, pratik etkinlik için temel olamayacağı apaçık hakikatini kanıtlamak için bu pek de gerekli değildir. Bununla birlikte, matematik ve mekaniğin sağladığı kuramsal bilginin artık sanayide uygulanmakta olduğu daha sonraki tarihsel evrelerin filozoflarınca da bu eski felsefe anlayışının büyük ölçüde paylaşıldığı genellikle bilinmektedir. Francis Bacon, bizlere, bunun çarpıcı bir örneğini veriyor. Görünüşte metafizikle, yani terimin geleneksel anlamında felsefeyle karşı karşıya getirdiği "doğa felsefesi"nin (doğa biliminin) çok yönlü gelişimini ve pratik uygulanmasını savunmaktadır. Onun açısından bu, "boşu boşuna anlama musibetinin bile saygıya değer olduğu"nu[2] bizlere öğreten zihnin yüce bilgisi olarak kalmaktadır. Ve Bacon kendine göre haklıdır. Felsefe her zaman belli bir toplumsal işlev görmekle birlikte, insanın pratik etkinliği için bilimsel bir temel sağlayacak türden bir kuramsal bilgi olmadı ve olamazdı. Başka deyişle, tıpkı felsefenin pozitif bilimlerle karşı karşıya gelmesi gibi (ki bu, anılan bilimlerin felsefeden koptuğu çağdaş dönemde kendisini tam olarak ortaya koymuştur), felsefenin doğuşuna rastlayan felsefenin pratikle karşı

---

[1] Agy., s. 273-74. Max von Laue, eski Yunan felsefesinin bu gözleyici tutumunu, bugün doğa bilimleri için önemini koruyan kuramsal araştırmanın esinleyicisi olarak görür: "Fizikteki Yaratıcı Yolum" başlıklı makalesinde şunları yazar: "Eski Yunan dili ve Yunan kültürüyle, ancak klasik gymnasium'da olanaklı olan o sıkı ilişkiye girmemişsem, kendimi bütünüyle saf bilime adayıp adayamayacağımdan da kuşku duyarım. Birkaç istisna dışında, saf tanıma işini ancak Yunanlılardan öğrenebiliriz." (Max von Laue, **Gesammelte Schriften und Vorträge**, Braunschweig 1961, Bd. III, s. VII). Klasik bir eğitimin rolü ve eski Yunan kültürünün çağdaş önemi konusundaki değerlendirmesi üzerinde insan Laue'yle hemfikir olmayabilir. Ama şu çok açıktır ki, eski Yunan filozoflarının felsefesinin doğası üzerine düşünceleri, genelde, kuramsal bilimsel bilginin olası çıkış koşullarını yansıtmaktadır.

[2] F. Bacon, **Novum Organum**, s. 87.

karşıya gelişi de kuramsal bilginin nesnel gelişim mantığıyla bağlıydı.

Sorun, kuşkusuz, filozofların özel olarak politika alanında, pratik sorunları çözmek istemeyişi değildir. Platon örneği ve onun pratik politik etkinliğinin yanı sıra, özellikle onun ideal devlet kuramı da bunun tam karşıtını ortaya koyuyor. Sorunun özü, felsefenin, kuramsal bilginin özgül *bilimsel* bir biçimi henüz olmadığı ve olamadığı gerçeğinde yatmaktadır. Marx ve Engels'in, şunları yazarken kafalarında olan da buydu: "Filozoflar açısından en güç görevlerden biri, düşünce dünyasından güncel dünyaya inmektir."[1] Öğretileriyle, felsefeyi özgül bir bilime –Marksizmin ortaya çıkardığı felsefe bilimine– dönüştürme yollarını az çok dile getiren Alman klasik idealistlerinde, felsefenin bu çaresizliği özellikle açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

4. TOPLUMSAL BİLİNCİN YABANCILAŞMIŞ BİR BİÇİMİ OLARAK FELSEFE

Felsefe yapmayı pratikle, gündelik insan davranışlarıyla, tasa ve kaygılarıyla karşı karşıya koymayı yalnızca bilgibilimsel düzeyde, bilgi kuramı ile ilgili olarak düşünmek bir hata olacaktır. Köleci toplum koşullarında ilerici olan, bu tarihsel açıdan kaçınılmaz karşı karşıya geliş, dolaylı bir biçimde, zihinsel ve fiziksel emek arasındaki artan çelişkiyi, özgür insan ile köle (köle emeği, küçük mülk-sahiplerinin emeğini yavaş yavaş söküp atması sonucunda eski toplumun gelişimi boyunca, üretici etkinlik aşağılayıcı, özgür insana yakışmayan bir iş durumuna gelmişti.) arasındaki çelişkiyi yansıtıyordu. Kuram işi özgür insanın uğraşıydı, özellikle böylesi işler, açık konuşulursa, emek ve kesinlikle de üretici emek değildi henüz. En yüksek düzeyde gelişmiş bi-

[1] K. Marx ve F. Engels, **Alman İdeolojisi**, Moskova 1964, s. 491.

çimiyle, yani kuramsal, zihinsel emek, emek olarak değil, emekten özgürleşme olarak; bir zorunluluk olarak değil, öznel bir gereksinim olarak doğdu. Ancak, bu erken kuramsal etkinliğin belli özgül özellikleri, herhalde, genel olarak kuramsal araştırmanın özgül özelliklerini dile getiriyor olmalıdır.

Kölecilikten feodal toplumsal sisteme geçiş, zihinsel ve fiziksel emek arasındaki karşıtlıkta temelli hiçbir değişiklik yapmadı; ama Kilisenin tinsel diktatörlüğü, eski zamanlarda geliştirilen, yaşamın kuramsal gözle görülmesi fetişini yıktı. Feodal sistemin dinsel olarak savunulmasına karşı savaşımda kendi çizgilerini kazanan burjuva felsefesi, doğallıkla, felsefenin bir akıl bilimi olduğuna ilişkin eski anlayışı, akılcı bir insan yaşamının ancak felsefe sayesinde olanaklı olduğu sanısını yeniden diriltti. 17. yüzyılın metafizik sistemlerini kuranlar, felsefenin pratik yaşamdan bağımsız olması gerektiği biçimindeki, eski zamanların karakteristik inancını; gerçekte, yalnızca, pratik yaşamın felsefeden bağımsızlığını yansıtan bu inancı temellendirmeye bakıyorlardı.

İdealistler, ampirizme karşı, "saf" kuramı öne sürdüler; böylelikle de, gerçekte var olan durumu belli bir ölçüde saptayarak, bunu felsefi bilginin ve gerçekliğe karşı felsefi tutumun değişmez bir ilkesi derecesine çıkardılar. Maddeciler ise, idealistlerin tersine felsefenin ampirik bilgiyle bu karşı karşıya getirilişini kınadılar ve felsefenin doğal bilimlerle bağlaşıklığını savundular, böylece de doğrudan kapitalist ilerlemenin harekete geçirdiği kuramsal bilginin yeni gelişme eğilimlerini dile getirdiler.

Felsefenin ampirik bilgi ile karşı karşıya getirilmesi, madalyonun yalnızca bir yüzüdür. Öbür yüzü ise, yukarda da vurguladığımız gibi, felsefenin, ufak çıkar, kaygı ve tasalarıyla gündelik pratik yaşam karşısında "yüceltilmesi"dir. Felsefe yapmanın özünü oluşturan bu entellektüel aristokrasizm, köleci toplumun egemen sınıfının oldukça eğitilmiş kesiminin temsilcileri arasında oldukça anlayışla karşılanan bir şeydir. Hele, feodal top-

lumda, özellikle, bu dünyanın boş ve geçici kaygılar diyarı olarak Hıristiyanca yorumunda verimli bir toprak da bulur. Ama entellektüel aristokrasizm, neden, burjuva felsefesi toplumsal ve politik harekete etkin olarak girdiği ve feodal sisteme, onun ideolojisine karşı savaşım bayrağını yükselttiği bir dönemde bile, burjuva felsefesinin gelişiminde kolayca izlenebilecek temel felsefi geleneklerden biri durumuna geldi? Her zaman gözleyici tutuma bağlanıp, felsefi kuramın yetersiz gelişmesine yorulabilir mi bu? Nedenlerden yalnızca birisi, belki budur. Asıl neden ise, inanıyorum ki, felsefenin "gözleyici doğası"nın ve onun sözüm ona tarafsızlığının egemen sınıfların uzlaşmaz (antagonist) bir toplumdaki konumuyla koşullanmış olmasında yatmaktadır. Bu sınıflar açısından toplumsal *status quo,* toplumun gelişiminde tarihsel olarak geçici bir aşama değil, uygarlığın "doğal" koşuludur. Karakteristik bir biçimde, devrim öncesi burjuvazinin ideologları, feodal sistemin yıkılması zorunluluğunu, egemen feodal katmanların bencil partizanlığına ve ayrımcılığına zıt olan, doğal insani ilişkilerin onarılması ve saf aklın istemlerinin gerçekleştirilmesi için bir zorunluluk olarak aldılar.

Öyleyse, Marksizm-öncesi felsefenin görünüşteki tarafsızlığı, bildiğimiz gibi, özle çelişen, ama aynı zamanda da temelli bir çelişkiyi dile getiren görünümü ölçüsünde nesnel bir olgudur. Tarihsel olarak tanımlanmış felsefi bilginin temelli bir karakteristiği olarak, bu anlamda, görünüşteki tarafsızlık özel bir araştırmaya değer. Gerçekten de, Marksizm-öncesi tüm felsefe bu yanılsamayı paylaşır ve deyim uygunsa, onunla yaşar. O halde, anlaşılabileceği gibi, partizanlığının bilincinde olup, bunu açıkça ortaya koyan, partizanlığı felsefenin kesinliğinin oluşturucusu olarak gören Marksizm felsefesinin yaratılması, binlerce yıldan beri kutsanan felsefi bir gelenekten devrimci bir kopuştu. Ama bu kopuş, aynı zamanda, felsefe yapmanın toplumsal özünü de ortaya çıkardı. Marksizmin karşıtları ise, felsefenin toplumsal özünün bulunmasını felsefenin yadsınması olarak gördüler. Bu belirtilmeye değer olgu, yalnızca, burjuva felsefesinin sınıfsal

doğasını göstermekle kalmaz; bilimsel felsefi bilginin tarihsel çıkış sürecindeki çelişkileri de karakterize eder.

Felsefi bilincin, soylu özlemlere yabancı bir şey olarak gündelik yaşamla karşı karşıya getirilmesi, özel tarihsel-felsefi incelemelerde genellikle hiç değinilmeyen, felsefe yapmanın bir başka temel toplumsal öğesini ve harekete geçirici temasını dile getirmektedir. Bu karşı karşıya getiriş, sınıflı toplumun belli uzlaşmaz çelişkilerinin, egemen sınıfların temsilcilerini bile sık sık dehşete düşüren bu çelişkilerin doğuşunu ve kendiliğinden gelişimini kendine özgü biçimde yanıstmaktadır. Sonuç olarak, felsefenin köleci, feodal ve kapitalist sistemlerin tarihsel olarak tanımlanmış pratiği ile karşı karşıya getirilmesi, olumlu açıdan değerlendirilmelidir.

Önerimizi aydınlatmak için, Platon'un aktardığı Thales'in ünlü efsanesine dönelim: "Zeki Trakyalı hizmetçinin, Thales gökteki yıldızlara bakarken bir çukura düştüğü zaman yaptığı söylenen nükteyle meramını anlatacağım. Hizmetçi, Thales'in, gökte neler olup bittiğini öğrenmeye, ayağının dibinde ne olduğunu göremeyecek denli meraklı olduğunu söyler."[1] Ama Thales, uzaklarda olup biten şeyleri gerçekten de bilmek yeteneğine sahipti. Örneğin, güneş tutulmasını önceden söylemişti. Aristoteles'in anlattığı gibi, pratik işlere de yabancı değildi. "Thales, felsefe para getirmediği için yoksulluğundan ötürü kınandığı zaman, söylenildiğine göre, astronomik verilere dayanıp, zengin bir zeytin hasadı olacağını öngörerek, kış bitmeden önce, biriktirdiği az bir parayla Sakız ve Milet'teki tüm yağhanelerin sahipleriyle bir işe girişmişti. Kendisiyle rekabet eden olmadığı için Thales, yağhanelerle elverişli bir sözleşme yaptı; hasat zamanı geldiğinde, yağhanelere birden büyük bir istem doğdu. O zaman Thales, devralmış olduğu yağhaneleri, istediği fiyattan kiraya vermeye başladı. Böylece, bu yolla büyük miktarda para

[1] **Platon'un Söyleşileri**, s. 273.

toplayan Thales, filozofların isterlerse kolayca zengin de olabileceğini, ama onların buna eğilimli olmadığını kanıtladı."[1]

Ancak Thales, böylesine elverişli biçimde başladığı girişimi sürdürmedi; bir yana bırakarak, yine, o zamanlar anlaşıldığı biçimiyle, felsefe yapmaya, yani bilgi için bilgi anlamındaki felsefeye döndü, ama astronomi ve geometri de gözünde pratik önemi korudular (bunlar, o zamanlar, felsefenin bileşenleriydiler). Thales'in bir kanalın açılmasına denetimcilik ettiğini ve pratik nitelikte kimi sorunları çözdüğünü de biliyoruz. Ancak, felsefe yapmak, eski geleneğe göre, tüm dünyasal, özellikle de bencil, para getirici ve zenginlerin özlemi niteliğinde olan işlerin üstündedir; çünkü felsefenin özü, bilgi ideali için ve insana gerçekten yaraşan bir yaşam için yorulmazcasına arayıştır.

Bu efsaneyi, özellikle, Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde incelemiş olduğu, zamanın büyük toplumsal olayları açısından ele alalım. Engels, gelişen mal-para ilişkilerinin etkisi altında Yunan toplumunun çözülüşünü betimleyerek, Attika'nın özgür insanlarının, özellikle de küçük köylü çiftçilerin, ipotekli topraklarının borçlarını ödemek için, yahut, kira olarak, yıllık hasılalarının altıda beşini teslim etmek zorunda kaldıkları az sayıdaki zengine borçlu olduğuna işaret eder. Eğer bu miktar onların borcunu ödemeye yetmezse, "borçlu, alacaklıların isteğini karşılamak için kendi çocuklarını dışarıya köle olarak satmak zorunda kalırdı. Babanın çocuklarını satması - işte, babalık haklarının ve tekeşliliğin ilk ürünü! Ve kanemici adam hâlâ doymazsa, borçlunun kendisini de köle olarak satabilirdi. Atina halkı arasında, uygarlığın mutlu şafağı böyleydi."[2]

Solon'un reformları toprak ipoteklerini kaldırdı ve borç karşılığında, borçluyu alacaklıların kölesi yapan cezaları yasakladı. Ama Solon, Attika'nın mülksüz sınıflarının çıkarlarını dile getirmiyordu. Kalıtımsal aristokrasinin bir temsilcisi olarak, her-

[1] **Politique d'Aristoteles,** Paris, 1950, s. 27-8.

[2] K. Marx, F. Engels, üç ciltlik **Seçme Yapıtlar,** Moskova, 1970, C. 3, s. 278.

halde, kabile topluluğunun tüm üyelerinin kafalarına yerleşmiş olan kabile birliği duygusuyla hareket ediyordu. Ancak bu birlik; doğuşuyla, Engels'in de işaret ettiği gibi, insanların en aşağılık içgüdü ve tutkularını gıdıklayan ve bunları, onların tüm öbür niteliklerinin zararına geliştiren para-mal ilişkileriyle bağdaşamazdı. "Apaçık gözü doymazlık, ortaya çıktığı ilk günden zamanımıza dek uygarlığın devindirici tözü olmuştur."[1] Bu doymak bilmez kazanma hırsı, daha sonraları, sömürücü sınıfların kimi ideologları tarafından idealize edildi. Ancak, hemen tüm eski filozoflar, çoğunlukla köleliği, haklı göstermekle birlikte, gözü doymazlığı şiddetle kınamışlardır. Bu kazanma hırsının kınanması; mal-para ilişkilerinin henüz, kapitalizm çağında olduğu gibi, egemen toplumsal ilişkiler durumuna gelmemiş olmasından ileri geliyor olabilir.

Bununla birlikte 17. - 19. yüzyılların burjuva filozofları da, kâr güdüsüne övgüler düzmekten çok uzaktılar. Onlar da gözü-doymazlığı kınıyorlardı, ama artık, mal-para ilişkileri başa geçmediği için değil, tersine kapitalizm tüm toplumsal ilişkileri bir tek kâr etmenine indirgediği için kınıyorlardı. Hegel, Burgher'ler toplumunu (Bürgerliche Gesellschaft) yoksulluk ve hesap krallığı diye niteler. Bu; feodal topluma verilen bir ödün değil, felsefenin, ancak üretici olmayan emeğin özgül bir biçimi olarak var olduğu sermaye diyarında felsefenin aşağılanmış statüsünün bilinciydi.

Marx, kapitalizmin tinsel etkinliğin belli biçimlerine karşı olduğuna işaret eder. Tinsel etkinliğin bu biçimlerinin bile, kapitalist ilerleme gereksinimlerini *nesnel olarak* dile getirmesine karşın, onun en bozulmuş yönlerine karşı silaha sarılması şaşırtıcı mıdır öyleyse? Hegel, "doğrudan tutkunun yarattığı bıkkınlığın, insanı, gerçekten, felsefi araştırma yapmaya yönelttiği"ni[2] yazarken, burjuva-demokratik reformlar ona dünya çapındaki tarihsel

---

[1] Agy., s. 333.

[2] Hegel, **Sämliche Werke,** Stuttgart, 1928, Bd. 11, s. 569.

ilerlemenin doruğu gibi gelmekle birlikte, kendi zamanının kapitalist gerçekliğine karşı tutumunu içtenlikle dile getiriyordu.

İlerici burjuvazinin filozoflarını, kapitalist girişimcileri yönlendiren itkilerin yönlendirdiğini varsaymayacağız. Burjuva felsefesi (ve sanatı), apaçık bir kapitalizm savunusu olmadığı ölçüde, burjuva yaşamın kalıplarını aşmaya çalışır ve bir anlamda, bunda gerçekten de başarılı olur.[1]

Öyleyse, kuramsal etkinlikleri sayesinde, kendilerini hiç esinlendirmeyen bir dünyanın (bunun, biricik olanaklı dünya olduğunu düşünseler bile) üstüne çıkmış olduklarına inanan filozofların sanıları, toplumsal ilerlemenin uzlaşmaz doğası içinde reel temellere sahiptir. "Filozof", der Marx, "kendisini (yani, yabancılaşmış insanın soyut bir biçimi olarak kendisini) yabancılaşmış dünyanın *ölçü değneği* olarak ortaya koyar."[2] Ama bu aynı filozof, egemen ya da sömürücü sınıfın bir düşünürü olarak kalırken, yaratıcı çalışmanın yabancılaşmasının asıl kaynağını kavrayamaz. Tersine, bu yabancılaşma nedeniyle, genellikle hiçbir kişisel bağlılık taşımaksızın çıkarlarını dile getirdiği toplumsal güçlerden psikolojik bakımdan bağımsız olduğunu sanır.

Uzlaşmaz toplumdaki yabancılaşmış toplumsal bilinç olarak felsefe, Marx ve Engels'in işaret ettiği gibi, "var olan durumun yalnızca transandantal, soyut bir anlatımıydı" ve "dünyadan *ya-*

---

[1] Kuramsal doğa biliminin toplumsal statüsü, uzun bir zaman, felsefeninkinden pek ayrı değildi. Teknik bilimlerin yanı sıra felsefe de, teknik ilerlemenin güçlü bir entellektüel kaynağı olduğu zaman, statüsü de köklü biçimde değişir. Böyle olsa bile, kuramsal bilimci, kapitalist iş dünyasında kendisinin sürekli olarak **yabancılaştığını** hisseder. Albert Einstein'in, insanları bilimsel araştırma tapınağına girmeye yönelten nedenler üzerinde düşünceleri ilginçtir. Bu itkiler kuşkusuz değişebilir: ama bunların en güçlülerinden biri, "...insana acı veren kabalığı ve umudsuz sıkıcılığıyla günlük yaşamdan, insanın daha da değişen isteklerinin zincirlerinden kaçıştır. İyi yetiştirilmiş bir mizaç, kişisel yaşamdan nesnel algılama ve düşünce dünyasına kaçma özlemi duyar." (A. Einstein, **Gördüğüm Kadarıyla Dünya**, New York, 1934, s. 20). Bununla, Hegel'in yukarıda anılan gözlemi arasındaki benzerliğe dikkat ediniz.

[2] K. Marx, **1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları** Moskova, 1969, s. 149.

nılsamalı ayrılığından" ötürü, "var olan durumu ve insanların reel dünyasının ta derinlerine indiğini sanma durumundadır. Öte yandan, felsefe, *gerçeklikte* dünyadan ayrı olmadığından, ona ilişkin hiçbir *reel yargıda* bulunamaz, ona hiçbir reel ayrım gücü uygulayamaz ve dolayısıyla, olayların akışına pratik olarak karışamazdı, olsa olsa, *in abstracto* pratikle yetinmek zorundaydı."[1] Bu gözlem; felsefenin gözleyiciliği, görünüşteki tarafsızlığı, yabancılaşmış var oluş biçimi ile, yabancılaşmış toplumsal ilişkilere karşı protestosu arasındaki organik ilişki anlayışımızla temelden bağlantılıdır.

5. TOPLUMSAL BİLİNÇ Mİ, YOKSA BİLİM Mİ?

"Felsefe nedir?" sorusunun doğru konulması, ayrıca, bilimler ile toplumsal bilincin biçimleri arasındaki göreli ayrımın aydınlatılmasını da gerektiriyor; çünkü felsefe, ikisiyle de doğrudan ilintilidir. Bilimler, araştırdıkları konuyla tanımlanırlar (ve birbirlerinden ayrılırlar); bir bilimin toplumsal işlevini belirleyen onun konusudur. Dolayısıyla da, (sözgelimi -ç) fiziğin toplumsal işlevi, ekonomi politiğin işlevinden temelden ayrıdır.

Toplumsal bilincin biçimleri açısından, bunların, özellikle, yerine getirdikleri toplumsal işlevin karakteriyle birbirlerinden ayrıldıklarını ve bu yüzden de, onunla tanımlandıklarını belirtmek gerekir. Sanatın kendi toplumsal işlevine, dinin kendi toplumsal işlevine sahip olduğunu kanıtlamak pek de gerekli değildir ve dahası, bu işlev ayrılığı, onların kendi araştırma konularındaki bir ayrılığa da bağlanamaz, çünkü, birinci olarak, sanat ve din araştırmayla ilgili değildir ve ikinci olarak da, bunların özgül doğası, ne olursa olsun, herhangi bir konuyla tanımlanamaz. "Bilinç (das Bewusstsein)," diyor Marx ve Engels, "bilinçli

[1] K. Marx, F. Engels, **Toplu Yapıtlar**, C. 2, s. 43 (Rusça).

varlıktan (das bewusste Sein) asla başka birşey olamaz ve insanların varlığı, onların reel yaşam süreçleridir."[1] Bu önerme, toplumsal ve bireysel bilinç için de aynı ölçüde geçerlidir. Varlık bilinci, varlığın -doğa ve toplum- araştırılmasından temelden ayrıdır. Bilinç, her araştırmanın yapılmasından önce vardır ve ona bağlı değildir. Araştırma sonuçlarının bilincin bir bölümü olması olgusu, bilim (araştırma) ile bilinç arasındaki niteliksel ayrılığı ortadan kaldırmaz. Örneğin ahlak toplumsal bilincin bir biçimidir. Onun özel bir araştırma konusu yoktur, ama toplumsal var oluşu yansıtır. Etik bir araştırma konusuna sahiptir ve bu konu ahlaktır.

Dolayısıyla, toplumsal bilinç toplumsal varlığı yansıttığı için, toplumsal varlığın *bilgisi* (cognition) durumuna gelmez; onun bilgi olması için, ortada her zaman yer almayan ve kuşkusuz, her zaman ereğine ulaşmayan araştırma, inceleme olması gerekir. Her bilgi gibi, toplumsal varlığın bilgisinin de sınırları yoktur. Toplumsal bilince gelince, tarihsel olarak tanımlanmış toplumsal varlık çerçevesinde, o esasta, ilerleyen bilgi sürecine uygun olârak değil, başta, derin toplumsal-ekonomik dönüşümler nedeniyle değişen, görece yetkin bir biçim kazanır. Toplumsal devrimleri incelerken Marx'ın kastettiği şey budur: "doğa biliminin kesinliğiyle belirlenebilen, üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümü ile, hukuksal, politik, dinsel, sanatsal ya da felsefi, kısacası, ideolojik biçimler arasında ayrım yapmak her zaman zorunludur ve insanlar, bu çatışmanın ancak bu biçimler içinde bilincindedir ve onunla, bu biçimler içinde savaşırlar."[2] Toplumsal bilincin, bilimsel araştırma konusu olduğu zaman, belli tarihsel koşullarda, bilimsel açıdan temellendirilmiş olan, ancak özgül doğasını da dışlamayan bilinç durumuna gelebileceği akla yatkındır. Felsefenin ideolojik işlevini çözümlerken, bu sorunu özel olarak inceleyeceğiz.

---

[1] K. Marx, F. Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 37.

[2] K. Marx, **Politik Ekonominin Eleştirisine Bir Katkı**, 1871, s. 21.

Bilinç ile bilgiyi (knowledge) kuşkusuz metafizik bir biçimde karşı karşıya getirmemek gerekir. Toplumsal varlığın bilinci onun bilgisini de kapsar, ama, bilinçte nesnel içerik ile öznel imgelem (muhayyile) arasında bir çizgi çekilmemiş olduğundan, bu henüz bilimsel bilgi de değildir. Şu da açıktır ki, araştırma yoluyla kazanılan bilgi, bilincin içeriğinin bir bölümü durumuna da gelebilir. Ancak bilinç ile bilginin bu diyalektik birliği, onlar arasındaki temel ayrılığı ortadan kaldırmaz.

Bilimde yalnızca nesnel -doğasal ya da toplumsal- gerçeklik değil, ama bunun yansıması da, doğruyu doğru olmayandan ayıran çözümlemeye konu olur; ancak, bu sonuncusu (doğru olmayan) da, yetersiz bir biçimde bile olsa, gerçekliği yansıtmaktadır. Bu yüzden bilim, araştırma ve sınama yöntemleri yardımıyla bir tür kuramsal süzgeç oluşturan, özel türden bir yansımadır. Yukarda açıklandığı gibi, toplumsal bilinç biçimleri için, bunlar toplumsal varlığın bilincinin özgül bilimsel biçimleri durumuna gelmedikçe, bu söylenemez.

İnsanlığın entellektüel gelişim tarihinde felsefenin tuttuğu konum, hiç de azımsanamayacak bir ölçüde, onun hem bir toplumsal bilinç biçimi, hem de bir araştırma olmasıyla belirlenir; bu sonuncusu (araştırma olması) bakımından o, ilke olarak, başka herhangi bir bilime benzer. Felsefe, toplumsal bir bilinç biçimi olarak, toplumsal işlevini yerine getirmiştir ve hâlâ da getiriyor; bu işlevin çözümlenmesi, onun araştırma konusunu kuşkusuz ortaya çıkarmaz. Bu anlamda, toplumsal bir bilinç biçimi olarak felsefe, ilk kez, Marksizm sayesinde bilimsel araştırma konusu durumuna gelmiştir.

Marksizm-öncesi filozoflar, toplumsal bir bilinç biçimi olarak felsefe anlayışına sahip değillerdi. Onlar felsefeyi, tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal ilişkilerden bağımsız bir bilim, ya da, bilginin bilim-üstü bir biçimi olarak algılıyorlardı. Yalnızca ekonomik değil, kuramsal temelleri de olan felsefenin "tarafsızlığı" yanılsaması bundan ileri geliyordu. *Toplumsal* varlığı bi-

limsel felsefi araştırmanın özel konusu olarak saptayan Marksizm, maddeci tarih anlayışı, toplumsal bilinç kavramını geliştirdi.

Bilimsel felsefenin doğması ve gelişmesi, toplumsal bilincin bilimsel bir biçiminin, yani Marksizmin, yaratılması sayesinde olanaklılık kazandı. Marksist felsefenin toplumsal işlevi onun araştırma konusuyla, tüm doğasal, toplumsal ve insani varlığın en genel değişme ve bilme yasalarıyla sımsıkı bağlıdır. Felsefenin gelişiminin Marksist incelemesi, felsefenin kendi asıl özünün görünüşünü bulandıran yanılsamaların üstesinden gelmeyi gerektirir. Felsefe tarihi, ilk kez olarak, toplumsal gereksinimlerle, toplumsal-ekonomik süreçlerle ve sınıf savaşımıyla ilişkisi içinde anlaşılmıştır. Tarihin maddeci anlayışı felsefenin öz-bilincinin, onun kendi gelişiminin eleştirel gözle özetlenmesinin bilimsel kuramsal temeli durumuna gelmiştir.

Gelişme kavramı, herhangi bir gelişme süreci içinde yalnızca içkin *genel* özniteliklere sahip olduğundan, tarihsel-felsefi sürece uygulanamaz gibi gözükür. Felsefenin gelişimi, kendine özgü öylesine çok özelliğe sahiptir ki, bu özelliklerin tek yönlü anlaşılması, burjuva filozofları sık sık, felsefenin gelişimi olgusunu büsbütün yadsımaya götürür. Felsefi düşüncelerin gelişmesinin kendi özgül doğasının incelenmesi, bu kitabın çerçevesi içinde ele alınmayacak olan özel bir görevdir. Ama, öne sürdüğümüz bu soruya bir yanıt bulmak için, bu sürece ilişkin, en azından genel bir sanıya sahip olmamız gerekiyor.

Felsefenin, tarihsel açıdan, bilimsel bilginin bilim öncesi bir biçimi olarak ortaya çıkması çatışkılıdır. Felsefe, yüzyıllardır, ana bilim olarak, ya da en azından, insanın entellektüel tarihindeki egemen öğe olarak görüldü. Ancak, uzmanlık bilimlerinin gelişmesi ve bilimsellik kavramının işlenmesi, bu kavramın felsefe için, bilimlerin anası için geçerli olamayacağını göstermiştir. Bilim tarihi, sistemli ilerlemenin açık bir görünümünü sunuyor. Felsefe tarihinde ise, böyle bir bilgi ilerletme modeli, ancak, fel-

sefi öğretilerin çoğu tarafından zorunlu varsayımları genelde reddedilen özel araştırma yoluyla izlenebilir.

Bu soruya daha büyük ayrıntılarıyla girmeksizin, başlangıçtan bilimsel Marksizm felsefesinin doğuşuna dek felsefenin tarihsel gelişiminin özgül doğasının "sarmal gelişme" olarak, yani, başlangıçtaki kuramsal önermelerine sürekli yeniden dönmesini, ama aynı zamanda, felsefenin özgül bir bilime çevrilmesinin önkoşullarını biçimlendiren bir ileri hareketi de gerektiren bir ilerleme biçimi olarak tanımlanabileceğini varsayacağız. Bununla birlikte, bu önkoşullar yalnızca, filozofların çalışmasından bağımsız olarak yer alan tarihsel koşullarda, yani, toplumsal-ekonomik koşullarda, tarihsel deneyimin birikimi, doğa ve toplumla ilgili bilimlerin gelişmesi koşullarında gerçekleşebilir.

Formasyon (oluşum), başlangıç ve çöküş süreçlerinin birliğidir; birisinden öbürüne geçiştir, gelişmenin gerekli uğrağıdır. Hegel'in formasyon anlayışı, başlıca olarak, onun, bunun tersinmezliğini onamasıyla nitelenir; oysa o, gelişmeyi, niteliksel olarak tersinmez değişme olarak görür. Hegel, kendi öğretisine göre sürekli olarak birbirine dönüşen "salt varlık" ve "hiçlik" soyutlamalarını incelediği içindir ki, formasyondaki içkin tersinmezliği mutlaklaştırmıştır. Oysa, bu dönüşümün sonucunun *belli* bir varlığın doğması olduğunu ileri süren, böylece formasyonun tersinmezliğinin mutlak değil, göreli olduğunu teslim eden de yine aynı Hegel'dir.

Hegel'in formasyon nitelemesinin tutarsızlığını, bu süreci belli bir nitelikten ötekine geçiş olarak nitelendiren Marksizm felsefesi giderdi; buna göre, formasyonun tersinebilme ölçüsü onun içeriği ve koşullarıyla sınırlıdır.

Bir gelişme *momenti* olarak formasyon, asgari bir zaman süresi içinde yer alan bir süreç gibi anlaşılmamalıdır. Sınıflı toplum formasyonu, hem feodal, hem de kapitalist formasyonlar yüzlerce yılda ortaya çıktı. Canlı ve cansız doğadaki formasyon

(oluşum) süreçleri, kuşkusuz, milyonlarca yıl alan çok daha uzun süreçlerdir.

Lenin, kapitalizmden sosyalizme geçiş dönemini tartışırken, bu dönemin niteliksel olarak farklı, hatta karşılıklı olarak birbirini dışlayan toplumsal yapıların var oluşuyla karakterize edildiğine işaret eder. Benzetme yoluyla, felsefe için de aynı şey söylenebilir. Bilimsel felsefe kuramının tarihsel oluşum sürecinin incelenmesi, felsefenin tüm gelişim aşamalarında inan ile bilgi, boş inançlar ile bilimsel görüşler, temelsiz, zaman zaman tümüyle fantastik sanılar ile gerçek buluşlar arasındaki yanyana yaşama ve savaşımı ortaya koyar. Felsefenin tarihsel oluşum-gelişim süreci çerçevesinde, bir ve aynı hatanın, en azından aynı biçimde, yinelenmediği, bilimsel bilginin gelişmesinde olanaksız olan gerilemeler söz konusudur. Öte yandan, kuşkusuz, felsefenin gelişiminde çoktan aşılmış olan noktalardan yeniden başlatılan ilerlemeler eskiye geri dönüşe, formasyonun "keyfiliği"ne sınırlamalar koymakla birlikte, felsefede, her şey sık sık yeniden başlıyormuş gibi gözükür. Felsefenin ilerlemesi, gerileme olasılığının sınırlarını giderek daraltır, ama bunu asla tümüyle ortadan kaldırmaz; bu tersine birlikte, olumlu bir öğe de, yani, bilimin ve tarihsel deneyimin sağladığı yeni veriler temelinde eski sorulara dönüş de vardır.

Marksizm öncesi filozoflar, kuramsal ve sınıfsal sınırlılıkları nedeniyle, genellikle, tarihsel-felsefi sürecin özgül doğasını ve felsefi bilginin gelişiminde formasyonun rolünü anlayamadılar. Kendi felsefi öğretileri, onlara, sanki kendi kafalarında doğmuş gibi geliyordu. Bu filozoflar bütünsel felsefi bilgi sistemleri yarattılar ve bunlar, ne ölçüde bütünsel oldularsa, sonraki gelişmeler tarafından da o ölçüde hızla yok edildiler.

Büyük İskender'in imparatorluğu, kurucusunun ölümünden hemen sonra çöktü, diyadokların savaşımı bunun için iç zayıflığının yalnızca kaçınılmaz bir belirtisiydi. Felsefi "imparatorluklar" da çöker ve kendilerini yerleştirmeye yeterli araçları olmak-

sızın "fethetmeye" çalıştıkları gerçeklik alanı genişledikçe, onların çöküşü hızlanır.

Kuşkuculuk (Eski Yunanlılardakinden Hueculuğa ve 19-20. yüzyıl pozitivizmine dek, çeşitli biçimleriyle), felsefenin iddialı olarak ele geçirdiği konumlardan, tarihsel bakımdan kaçınılmaz gerilemesidir, deyim yerindeyse, yetkin bir düzen içinde yapılan, ama genellikle, felsefenin yenilgisinin asıl nedenlerinin anlaşılmasının eşlik etmediği bir gerilemedir.

Bu yüzden, Marksizm öncesi felsefenin tarihi, bir fetihten ötekine doğru, sürekli ileriye gitmez; felsefe, zaman içinde sürekli *zigzaglar* çizer, yani, hâlâ açıkça bilincinde olmadığı bir görevi, farklı yollardan başarmaya çabalar. Pozitif bilimlerin gelişmesi spekülatif idealizmin *a priori* saptamaya çalıştığı felsefi araştırma sınırlarını, giderek ve şaşmazlıkla, belirlemekteyse de, felsefe, tarihsel olarak, kendi konusunu arayıp durur ve bundan sürekli yüz geri eder.

Felsefede, tarihsel gelişimi boyunca sağlanan ilerleme yalnızca olumlu biçimde gitmez; yani, karşıtlarınca itiraz edilse, yahut tanınmasa bile önemlerini koruyan kuramsal önermeler olarak değil, aynı zamanda, ortaya yeni sorunlar ve araştırma yönleri çıkaran, güçlükleri ve bunları gidermenin olası yollarını gösteren ve daha önceki çözümlerin yetersizliğini ya da kusurluluğunu ortaya çıkaran (ama bu, felsefenin gelişmesiyle birlikte çoktan gözden düşmüş olan bir yola yeniden dönme çabalarını da pek engellemez) artan sayıda ayrılmış, ayrımlaştırılmış önermeler biçiminde de sürüp gider. Bu geriye hareketler, çoktan üstesinden gelinmiş olan hatalar üstünde diretme, gerici ve tutucu toplumsal sınıfların özlemlerine ve ayrıca, ilerici güçlerin tutarsızlığına felsefi bir anlatım kazandırır.

Marksizm felsefesinin doğması, felsefi bilginin gelişmesinin karakterinde niteliksel bir değişme oluşturur. Yeni bilimsel veriler ile tarihsel deneyimin, felsefi sorunların çoktan elde edilmiş olan çözümlerini sürekli zenginleştirme olanağı vermesi nede-

niyle; bu gelişme, asla "kapalı" olmayan felsefi soruların özgüllüğüyle koşullanmış belli özgül özellikler de taşır. Marksizm öncesi felsefede egemen olan oluşum süreci, Marsizmin felsefesinin gelişiminde ikincil bir süreç durumuna gelir. Öyleyse formasyon; yeni "topraklar" fethederek, araştırma yöntemlerini yetkinleştirerek, öteki bilimlerin kazanımlarını göz önüne alarak ve kendi araştırma konusuna daha derinlemesine inerek, kazandıklarını bir yana atmaksızın, şaşmazlıkla ileriye giden bilimsel felsefenin gelişim süreci içinde organik bir biçimde yer almaktadır. Marksist felsefenin tarihi, bu olumlu gelişme sürecinin çarpıcı bir örneğidir. Bu; Marksist felsefenin, insan soyunun binlerce yıllık geleceği için birdenbire yaratılmış statik ve değişmez bir şey olmadığını göstermektedir; daha sonraki felsefi gelişimi boyunca kendisini koruyan, yeni tarihsel deneyimle ve uzmanlık bilimlerinin kazanımlarıyla sürekli zenginleşen bir ilkedir bu.

Öte yandan, diyalektik ve tarihsel maddeciliğin doğmasından bu yana çeşitli değişik biçimler altında yaşamış olan burjuva felsefesi, Marksizme ideolojik karşıtlığı nedeniyle, bu tarihsel açıdan eskimiş formasyon içinde kalmaktadır, yani, uzak geçmişin felsefi öğretilerini yıldızlayarak ve eski soruları, kapitalist sistemin bunalımının doğurduğu yeni ideolojik gereksinimlerin ruhuna uygun biçimde yorumlayarak, henüz reel bir varlık olmayan bir "varlık"tan "hiçliğe" doğru ve sonra da, yeniden geriye doğru bir devinim durumundadır.

Felsefede pozitif bilgi olanağının yadsınması, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra burjuva felsefesinde ağır basan eğilim durumunu aldı. Bunun gelişimi, aynı zamanda, yeni soruların konmasını ve belirli geleneksel soruların daha derin biçimde incelenmesini engellemese bile, bilimsel felsefi bir dünya görüşünün oluşumunu dışlayan bir yozlaşma sürecidir. Diyalektik ve tarihsel maddeciliğin sağladığı böylesi bir dünya görüşü, çağdaş dönemlerin en seçkin burjuva filozofları tarafından bile, kuşkusuz, kabul edilemez; çünkü onlar *burjuva* düşünürü olarak kalmaktadırlar. Nitekim tipik modern burjuva felsefesinin temelinde

yatan şey, herhangi bir felsefi bilimin olanaklılığının yadsınmasıdır. Bilimsel Marksizm felsefesi ile bilimsellik ilkesini yadsıyan modern burjuva felsefesi arasındaki çelişki, geleneksel "felsefe nedir?" sorusunu, bu soru diyalektik ve tarihsel maddeciliğin oluşum ve gelişiminin tarihsel süreci tarafından çoktan çözülmüş olmakla birlikte, çözülmez bir sorun gibi göstermektedir.

6. "FELSEFE NEDİR?" SORUSUNUN VAROLUŞÇU YORUMUNUN ELEŞTİRİSİ

Yalnızca felsefe açısından değil, uygarlığın kendisi açısından da belirleyici gördüğümüz bu soruya Martin Heidegger'in getirdiği yoruma yukarda değinmiştik. Sorunun bu apaçık yetersizce temellendirilmiş, soyut konuluşuna karşı tutumumuz ne olursa olsun, bu konuluş, sorunun hakikaten seçkin öneminin bilincinde olmasıyla, kendisini tartışmasız biçimde öne çıkarmaktadır. Öteki filozoflardan farklı olarak Heidegger, bu sorunu, bir ölçüde daha az ya da daha çok onaylanabilecek bir felsefe tanımı arayışına indirgemeye çabalamaz. Aynı zamanda o, filozofların kendileri tarafından bu sorunun konuluşunun, onların var olan yanıtlarla yetinmeyişlerinin ve bu özgün soruya sürekli olarak yeniden dönmelerinin tartıştığımız şeyin yalnızca felsefe ile felsefe olmayan arasındaki ayrımı değil, ama, felsefi bilginin kendi kökeni ve özü, felsefenin statüsü ve belki de, bizzat varlığı olduğunu gösterdiğinin de iyice bilincindedir. Heidegger şöyle der: "Eğer bu soru yalnızca rastgele bir tartışma konusu kalmak durumunda değilse, felsefe olarak felsefe, bizim dikkate almamıza değecek bir sorun olmalıdır. Ama böyle midir? Ve böyleyse, ne ölçüde böyledir?"[1]

Heidegger, akıl ile anlık'ın (intellect) temelden karşı karşıya getirilmesi üzerinde kurulmuş olan akıl bilimi olarak felsefenin tek yanlı ussal yorumuna (Alman klasik idealizmi) karşıdır.

[1] M. Heidegger, **Was ist das - die Philosophie?**, s. 19.

Felsefenin aklın anlamını veri almasında, felsefenin bu anlayışının yetersizliğini görür. Ayrıca, kendi konumunu felsefeyi bir tür akıldışı bilgi gibi görenlerden ayırmaya da çaba gösterir; akıldışının alanını çizmek için, aklın sınırlarını da belirlemek gerekir. Ama, sorunun yattığı yer tam da burasıdır. Aklın ne olduğuna henüz kimse karar vermiş değildir. Acaba o, "felsefenin ağası" namını yalnızca gasp mı etmiştir? Bu namı taşımaya hakkı var mıdır? Bu hakkı ona kim vermiştir? Akıl dediğimiz şey, belki de, felsefenin iki bin yıllık gelişiminin yalnızca bir yan ürünüdür; bu durumda akıl, felsefenin kaynağı değildir, ama tersi söz konusudur. Ve felsefenin tarihi, onun hakikati el yordamıyla arayışının tarihi olduğundan, akıl gerçekte el yordamıyla arayış mıdır? Yoksa, insan düşüncesinin sapkınlıkları mıdır? Öyleyse düşünce, akıldan temelden ayrı bir şey değil midir? Akıl, düşünmenin bir alt biçimi değil midir?

Heidegger, hem akılcılığı, hem de akıldışıcılığı bağdaştırmaya çalışmakta, ama sonuncusu yönünde yazgısal bir liste geliştirmektedir. Bu, kendisinin aklın akılcı tapınışını eleştirisinde o denli görülmez; nitekim bu eleştiride, tanımlanamaz akıldışı var oluşla ilgili açıkça anti-entellektüel anlayışında olduğu ölçüde, az buçuk bir hakikat payı vardır. Heidegger, bu anti-entellektüel anlayışın kaynaklarını ilk Yunan filozoflarının öğretisinde bulmaya çalışır ve felsefenin, belli bir anlamda varlığını kazanmaya başladığı özgün Yunanca tanımına dönmemizi önerir. "*Yunanca* bir söz olarak Yunan sözcüğü burada yol göstermektedir."[1]

Heidegger, felsefenin bilgelik *sevgisi* olarak tanımlanmasının sevgiyle hiçbir ilgisi olmadığını vurguluyor. "Duyguların, en iyi olanlarının bile, felsefeyle bir ilgisi yoktur. Duygular, insanların dediği gibi, akıldışı şeylerdir."[2] Öyleyse, her şeyden önce, bu ilk tanımlamanın anlamı nedir? Göründüğü gibi, bu sevginin ulaşı-

[1] Agy., s. 12.
[2] Agy., s. 9.

lamaz nesnesi kadar, bilgelik olarak sevgi değil herhalde? Ama Heidegger, her şey –sözü ve, yazgıyı, her şeyi belirleyen varlık– olan "logos" konusunda tartışmasını sürdürür. Yunanlıların "logos" sözcüğünü kullanması, Heidegger'e göre, Yunanlılar açısından insanın ve insan bilincinin henüz var oluşla, varlıkla karşı karşıya getirilmediklerini, varlığın içinde yaşadıklarını ve kendilerinin varoluş olduklarını göstermektedir. Öyleyse, Heidegger'e göre, Yunanca "logos" sözcüğü, henüz özne ile nesne, bilinç ile varlık kutuplaşmasının bulunmadığını, varoluşçu anlayışa göre, Batı felsefesinin, bilimi ve bir bütün olarak uygarlık tarihini, o zamandan bu yana belirlemiş olan bu kopuşun henüz gerçekleşmemiş olduğunu anlatmaktadır. Bundan çıkan sonuç –ilk Yunan filozofları da bunun bilincindeydiler, ancak doğrudan doğruya bilincindeydiler ve bu yüzden de, yalnızca filozof değil, ondan daha büyüktüler– felsefenin, insani var oluşun varoluşa, ya da, hem görünüş, hem de nesne olarak var olan herşeyin gizli temeli olarak varlığa denk düşmesidir. "Felsefe nedir?" sorusunun yanıtı, felsefenin başa aldığı şeye uyumlu olarak yaklaşmamızda yatmaktadır. Ve bu da: var olan şeyin varlığıdır."[1]

İnsan, Heidegger'e göre, esas olarak her zaman ve her yerde varlıkla uyumludur, ama o bunun bilincinde değildir, çünkü var olan şeyin –onu kuşatan nesnelerin, kişisel olmayan insani ilişkilerin– doğrudan egemenliği altındadır ve bu yüzden de, varlığın istemlerini göz önüne almaz. Felsefe insanın kendi özüne, ilk baştaki varlığa geri dönmesidir, kendi var oluşunun, bu varlıkla bilinçli olarak birlikte saf tutmasıdır, varoluşsal insan özünün gerçekleşmesidir.

Eski Yunan felsefesinde dilin özü, Heidegger'e göre, doğrudan "logos" olarak ortaya çıkmışsa da, daha sonraki felsefe, varlığın bu ilk sezgisini yitirmiştir ve çağdaş insan, ancak, sürekli olarak felsefenin eski Yunan'daki kaynağına dönerek, bunu yeniden elde edebilir. "Var olan şeyin var olma istemini yanıtlayan

[1] Agy., s. 33.

(ent-spricht), özel olarak sahiplenilmemiş ve üzeri örtülmemiş uyum, felsefedir. Felsefenin nasıl, ne yolla var olduğunu bulduğumuz zaman, felsefenin ne olduğunu da öğreniriz. O bir uyum aracı, var olan şeyin varlığının sesiyle uyuşum içinde olan uyum aracı olarak vardır. Bu uyum (Ent-sprechen) bir açıklamadır (ein Sprechen). *Dilin* hizmetindedir o."[1]

Öyleyse felsefe, var olan şeyin varlığı konusunda sürekli bir sorgulamadır; insanın, aynı zamanda genel olarak varlık olan kendi varlığına giden yolu bulmak uğraşıdır, kendi var oluşunu bununla eşgüdümlü kılmak çabasıdır. Bir sorgulamadan, bir çabadan asla daha fazla birşey değildir; çünkü varlık bilinemezdir. Bilinemez de, bizim kendimiz olan varlıktır. Felsefenin, o da yalnızca doğru (varoluşçu) bir hava taşıyorsa, ulaşabileceği en fazla şey varlık *olduğunun,* var olan her şeyin varlığı olduğunun bilincine varmaktır. Düşünce, dil ve öteki entellektüel etkinliklerden hiçbirisi varlığa açılamaz; bunlar var oluş içinde ele geçirilir ve biz, bunun yalnızca var oluş olduğunun bilinciyle, "varlığın sesi"ni dinleyebilir, ona kulak verebilir ve onun çağrısını yanıtlayabiliriz.

Heidegger'in felsefi sözlüğünde varlığın Kantçı bilinemez "kendinde şey"in aynısı olduğunu anlamak zor değildir. Ama, Kant'ın tersine Heidegger, var olan şeyi bilebilirlikten yüz çevirdiği ölçüde ve var olan şeyin bilinemez varlığının bulunumunu anlamaya (bilmeye değil, bu olanaksızdır) çalıştığı, böylece de, var olan şeyin, kesin olarak, var olduğu için varlık olmadığını anladığı ölçüde, yalnızca bu ölçüde, felsefenin bir anlamı olduğuna inanır.

---

[1] Agy., s. 43. Marx ve Engels, gerçekliğin spekülatif idealist yoldan karartılmasını eleştirerek, şuna işaret ederler: "Düşünceler dünyasından güncel dünyaya inmek sorunu, dilden yaşama inme sorununa döner." (K. Marx ve F. Engels, **Alman İdeolojisi,** s. 491). Bu spekülatif idealist geleneği hortlatan Heidegger, gerçekliğin felsefi sorunlarını bir dil bulmacasına çevirir. Dilin çözümlenmesini felsefi sorunların hakiki tözünü iğdiş etme aracı olarak gören dilci felsefenin savunucularından ayrı olarak Heidegger, bu tip bir çözümleme uygulamakta ve bunu yaparken de, bunları yalnızca anlaşılmaz duruma getirmektedir.

Heidegger, bu yolla, felsefenin bilimden yabancılaşmasını –çağdaş idealizmin ana gelişme eğilimini (çöküş)– felsefesi olarak temellendirir ve ona şükranlarını sunar. Bilimler, var olan, (ama) varlık olmayan ve bu yüzden de anlamı olmayan şeylerin filizlenen ve tasasız bilgisi olarak yorumlanır. Dolayısıyla, bilimler, var olan varlıktan bir kaçıştır, varlığın uysalca yadsınmasıdır, kendi kendini aldatmadır. Felsefe, Heidegger'in kategorik "temel ontoloji" buyruğunu izlerse, kuşkusuz, bilime kökten karşı düşer. Felsefenin, bilimlerin bir konuya sahip olması anlamında, bir konusu yoktur; çünkü onun konusu varlıktır ve kendimiz de buna dahil olduğumuzdan, bu alanda egemenlik kurulamaz. Varlık, bu yüzden, tanımlanamaz. Felsefe de öyle. Felsefe, bilgi değil, bilinçliliktir, dahası bütünüyle, kişisel olmayana yöneliktir ve varlıktan uzaktadır.

Felsefenin, herhangi bir gerçekliğe yönelik hiçbir pozitif araştırmayı tanımaması gerekir diyor, Heidegger; felsefe, tüm bilinebilir gerçekliğin herhangi bir dirimsel anlamının ve bunu inceleyen herhangi bir kuramın (bilimin) yadsınmasıdır. Felsefe yapmak insan kişiliğinin yabancılaşmasını gidermez; onun biricik amacı, bu yabancılaşmanın giderilebileceği biçimindeki yanılsamalı sanıyı gidermektir. Felsefenin özü sorusuna getirilen bu "çözüm", kolayca değerlendirilebileceği gibi, varoluşçu felsefenin kısa bir sergilenişine dönmektedir. Bununla birlikte, eğer Heidegger'in karakteristik olarak akıldışı olan varlık yorumunu bir yana atarsak, Heidegger'in vardığı sonuçlar, insan yaşamının temelde değişemeyeceği, toplumsal ilerlemenin bir yanılsamadan başka bir şey olmadığı, ve, zamanımızın bilimsel ve teknolojik "hurafeleri"ni reddettiğimizi varsayan bu olgunun bilincine varmanın felsefenin en büyük kazanımı olduğu yolundaki, kimi burjuva filozofların inançlarıyla temelde çakışmaktadır. Bunun anlamı da, idealist felsefeciliğin içine düştüğü bunalımın, felsefenin ilk baştaki sorusuna sonul çözüm gibi gösterilmesidir.

"Felsefe nedir?" sorusunu Heidegger'in gösterişli biçimde yorumlama çabasını bir ölçüde geniş olarak ele aldık. Bildiğimiz

kadarıyla, Heidegger, kendi "temel ontoloji"sini tüm önceki felsefi gelenekten, ya da daha doğrusu, Sokrates'ten başlayan gelenekten köklü bir ayrılış olarak görüyor. Ancak, Heidegger'in " felsefe nedir?" sorusuna yaklaşımı, onun, bu soruna spekülatif-idealist biçimde yaklaşım ağına takılmış olduğunu göstermektedir. Felsefenin gelişimine, onun toplumsal yaşamdaki yerine, ya da, uzmanlık bilimleriyle ilişkisine hiçbir somut yaklaşım getirmiyor. Felsefenin, bilim öncesi biçimiyle kuramsal bilgi olarak doğması ve sonradan, ondan kopan (yahut, ondan bağımsız olarak biçimlenen) uzmanlık bilimlerine karşıt olması olgusu, uzmanlık bilimleriyle karşıt (contrast) olan felsefi bilginin hiç de onlardan bağımsız olmadığını açıkça fark edemeyen Heidegger tarafından mutlaklaştırılıyor. Var olan şeyin varlığının bilinemezliğini ileri sürüp, felsefeyle bilimsel bilgiyi karşı karşıya getirmeye ontolojik bir temel hazırlarken Heidegger, gerçekte, felsefeyi önemli ölçüde belirleyen toplumsal varlığı bir yana atmaktadır. Felsefenin altın çağının geçmişte kaldığına ve bugün yapılması gereken şeyin, bu eski Yunan kaynağına ulaşmak olduğuna inanmaktadır. Felsefenin başlangıcı "varoluşçu anlayış"ın en yüksek noktası olarak görülmektedir, çünkü "varoluşçu anlayış" bilgiyle, araştırmayla metafizik biçimde karşı karşıya getirilmektedir. Araştırma, inceleme nesnelerle ilgilidir; "varoluşçu anlayış" ise "ilksel anlayış"tan, *a priori*'den, Heidegger'e göre türevsel olan dış nesnelerin (özgül olarak insani kimi bilme ve var olma araçlarıyla biçimlenen) algısını önceleyen şeyden kaynaklanarak, var olanın bütünüyle özel bir bilgisidir. Marksizm öncesi, filozofların çoğunun hatalarını yineleyen Heidegger, kendi felsefesini niteleyen tanımlamaları genelde her doğru felsefenin evrensel tanımlaması gibi yorumlamaktadır.

Soyutlama, tarih düşmanlığı, idealizm, maddeciliğin felsefenin gelişmesindeki rolünü derinlemesine kavrayamayış, felsefenin tarafsızlığına ilişkin yanılsamalar, felsefenin yabancılaşması üstüne romantik idealleştirme –uzun zamandan beri spekülatif felsefeciliğin eskimiş bütün bu özelliklerini, fenomenoloji

yardımıyla yenileştirilmiş bir biçimde, Heidegger'de bulmaktayız- Heidegger'in *anlama* çabasının başarısızlığı, tarihin, doğanın, insanın ve bilmenin varoluşçu, idealist yorumundan ayrılmaz.

Diyalektik ve tarihsel maddecilik felsefe sorununu kuşatan gizemleştirmeyi dağıtmakta; felsefe ve bilimler tarafından, insanlık tarihi ve çağdaş tarihsel deneyim tarafından ileri sürülmüş güncel felsefi sorunları araştırarak, bu sorunu ele almaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ÖZGÜL BİR BİLME BİÇİMİ OLARAK FELSEFE

1. BİLGİNİN NİTELİKSEL ÇEŞİTLİLİĞİ

Bilgi olgusunun araştırılması, felsefenin görkemli görevlerinden biridir. Ama felsefenin kendisi de, özgül özelliklerini bulmak için çözümlenebilecek belli bir bilgi olgusudur. Bu bölümde, bilginin *felsefi biçiminin* özel doğasını ele almaya çalışacağız. Ancak, felsefenin geçmişini değil de, bugününü ve geleceğini akılda tutarsak, soruna böyle bir yaklaşım yerinde olur mu? Bu özel doğa; felsefi bilginin, bilim çağında üstesinden gelmesi gereken olgunlaşmamışlığının yalnızca bir anlatımı değil midir?

Özgül bir bilme biçimi kavramı, gerçekliğe yönelik, niteliksel olarak farklı bilme ilişkilerinin var oluşunun onanmasını varsayar, Sorunun böyle konulması, her biçimiyle sonuçta nesnel gerçekliğin yansıması olan bilmenin birliği biçimindeki maddeci ilkeyle bağdaşır mı?

İdealizm, deneyimin üstünde olan yahut da ondan önce gelen bilginin varlığını uzun zamandır savuna gelmiştir; ona göre inan, özel tür bir bilgidir. Marksizm felsefesi ise, tıpkı, bilginin çeşitli biçimleri ile, onu elde etme araçlarını metafizikçe karşı karşıya koymayı reddetmesi gibi, bu idealist anlayışı da reddeder. Ne var ki, insan bilgisinin birliği soyut bir özdeşlik değildir; niceliksel

olduğu ölçüde, niteliksel de olan belli temel ayrımları içerir.[1]Bu açıdan, tanımanın (ve bilginin) felsefi biçiminin niteliksel özgüllüğü sorununun konulması temelden zorunlu gözükmektedir.

Bilme psikolojisi (ruhbilimi), bilmenin niteliksel açıdan ayrı aşamaları olarak, gerçekliğin duyusal yansımasını ve soyut düşünmeyi sınırlandırır. Duyusal veriler düşünceyle kavranır ve bireştirilir. Ancak, dış dünyanın duyusal yansıması düşünce için biricik malzeme değildir; düşünce, kendine özgü belli bir bağımsız önem de taşır. Görsel, işitsel ve dokunsal imgeler ve coşkusal deneyimler, belirli insani tepkilerdir ve aynı zamanda da, dış gerçeklik konusundaki, gören, işiten ve hisseden bireyin kendisi konusundaki ve belli bir bireyin, kuramsal bir ilişkiden başka bir ilişkiye sahip olmadığı öbür insanlar konusundaki özgül bir bilgi biçimidir.

Dış dünyanın duyusal yansıması bilimsel bilgi değildir ve her zaman da, mutlaka bilimsel olması gerekmez. Hepimizin kendi tanışlarımız, yakınlarımız ve kendimiz konusunda birtakım belirli fikirlerimiz vardır. Algı, anı, hakikat, yanılsama, görüş, coşkusal deneyim, yanlış değerlendirme karışımı olan bu bilgi, kuramsal bir karakter alırsa, önemini yitirecektir. Yalnızca, bir kişinin bir başkası konusundaki az ya da çok öznel sanılarını değil, oldukça sık kavradığımız, kullandığımız, dokunduğumuz, vb. için tarafımızdan bilinen her tür şey konusundaki birçok sanıyı da kapsayan gündelik bilgidir bu.

Bilen kişiyle ilgili olan bilgi psikolojisinden ayrı olarak, diyalektik maddeciliğin bilgi kuramı ampirik ve kuramsal bilgi arasında niteliksel bir ayrım yapar. Ampirik olgular kuramsal araçlarla da saptandığı için, bu ayrım, ilke olarak, yalnızca, duyusal algılar ile düşünme arasındaki ayrım gibi alınamaz. V.A.

---

[1] Niteliksel ayrım kavramı, biraz açıklama gerektirir. Kendisini açıkça belirli sınırlara bağlayan köklü, temel, esaslı ayrımla çoğu kez özdeşleştirilir bu. Ancak belirtilmesi gerekir ki, fenomenler, bir ve aynı özü dile getirdikleri zaman bile, birbirlerinden niteliksel olarak farklı olabilirler.

Lektorsky, şunu söylerken tümüyle haklıdır: "Hem ampirik, hem de kuramsal bilgi mantıksal, akılsal aracılığı üstlenir ve tartışma götürmez biçimde, bilginin akılsal aşamasına girer."[1]

Matematik, kesinlikle, ampirik bilgi olarak sınıflandırılamaz, ama bu, kuşkusuz, onun duyularımızla algılanan dünya ile hiç ilişkisi olmadığı anlamına da gelmiyor. Astronomi, büyük ölçüde, matematiksel bir disiplindir, ama onun başlıca özelliklerinden birisi, pratik bilimsel araştırma denilebilecek araçsal gözlemdir.[2] Kuramsal fizik, kuramsal (büyük ölçüde matematiksel) ve ampirik bilginin birliğini temsil eder. Bir bilim olarak tarih, yalnızca, artık var olmayan şeyleri incelediği için bile olsa, ekonomi politikten niteliksel açıdan farklıdır.

Bilimsel araştırmanın, iki düzeyi arasındaki niteliksel ayrımı tartışan A. A. Zinovyev, ilk düzeyi, "ayrı fenomenlerin, bağlantıların, süreçlerin, vb. gözlenmesi; her tür deney; nesnelerin ayrı özellik ve ilişkilerinin soyutlanmasını, kavramların oluşumu, genelleştirme, deneysel yasaların saptanması, varsayımların oluşturulması, modelleştirme, tümdengelimin kullanılması, vb..." biçiminde sınıflandırır. "Bu anlayışta ilk düzey, genel olarak bilimin temeli ve temel içeriği olan, terimin tam anlamıyla geçerli bilimsel araştırmadır. Buluşların çoğu, bu düzeyde yapılır."[3] Zinovyev, araştırmanın ikinci düzeyini, oldukça geniş bir konular yelpazesine yollama yapan ve belli mantıksal ilkeler yardım-

---

[1] V.A. Lektorsky, "Bilimsel Bilmede Ampirik ile Kuramsalın Birliği", **Bilimsel Yöntemin Sorunları** içinde, Moskova, 1965, s. 107 (Rusça).

[2] "Astronomi", diye yazıyor V.A. Ambartsumyan, "eski zamanlarda olduğu gibi, bir gözlem bilimi olmayı sürdürüyor. Olguların özenle biriktirilmesi gözlemleri olabildiğince titiz yapmak için sürekli çaba, benzer gözlemlerin gerekiyorsa, sık sık yinelenmesi, bütün bunlar, astronominin sarsılmaz geleneğini oluşturuyor. Bir gözlem bilimi olarak astronominin özellikleri, son birkaç on yıl içinde özellikle açık biçimde ortaya konmuştur. (V.A. Ambartsumyan, "Astrofiziğin Çağdaş Gelişimindeki Kimi Özellikler"), **Ekim Devrimi ve Bilimsel İlerleme** içinde, Moskava, 1967, C. I, s.73 (Rusça).

[3] A. A. Zinovyev, "Bilimsel Araştırmada İki Düzey", **Bilimsel Yöntemin Sorunları** içinde, Moskova, 1964, s. 238.

ıyla tek bir bütün içinde birleşmiş olan kavram ve yargı bütünsellikleri olarak nitelediği kuramların kurulması olarak sınıflandırır. Dahası, bir kuramın, yalnızca bir bilgi külliyatı olmayıp, aynı zamanda, "belli bir araştırma alanında bilgi elde etmenin belli standart araçlarının da betimlenmesi" olduğu vurgulanmaktadır. "Gerçekten de, ancak, bilgi elde etme araçlarının betimlenmesi kuramın çeşitli tiplerini tanımlamamıza olanak verir; bilgi elde etme araçları ise, konunun tikel verilerine, araştırılma koşullarına, ilgili sorunlarm niteliğine ve öbür durumlara bağlı olarak, çeşitli biçimlerde betimlenebilir."[1]

Kendinin bilgisi dış dünyanm bilgisinden nitelikçe farklı olmakla birlikte, birisi olmadan öteki de olanaksızdır. Kendinin bilgisi, psikolog ve filozoflar tarafından sık sık mutlaklaştırılmakta ve dış dünyadan bağımsız bir tanıma aracı gibi yorumlanmaktadır. Ancak, bu, onun niteliksel ayrılığını yadsımak için bir neden oluşturmuyor.

Öyleyse, hem bilim dışında, hem de bilimin çerçevesi içinde niteliksel açıdan farklı bilgi biçimleri vardır. Felsefe, yüzyıllardır, kısmen bilimin dışında, kısmen de içinde var olmuştur. Diyalektik ve tarihsel maddecilik bilimsel bir felsefedir, ancak, kendi var oluş tarzıyla, araştırma konusunun sıkı sıkıya sınırlandırılmasını zorunlu biçimde öngören başka bir bilimden niteliksel bakımdan farklıdır.

Bilmenin felsefi biçiminin niteliksel farklılığı sanısı, tüm felsefe boyunca düşünülmüştür. Gördüğümüz gibi, başlangıçta, felsefenin özgül özelliği onun gündelik ve uygulamalı bilgiden farklılığı olarak anlaşılıyordu. Sonraları, bilmenin felsefi biçiminin özgül doğası sanısı, onun uzmanlık bilimlerinden ve onların kullandığı araştırma yöntemlerinden ayrı olmasıyla at başı

[1] A. A. Zinovyev, agy. Yazar, bilimsel araştırma düzeylerinin yukarda anılan sınırlandırılışının felsefede de uygulanması gerektiğini dile getiriyor; burada (felsefede –ç), birinci düzeyden ikincisine geçiş, genellikle yeterli temel olmadan yapılır. Ana konumuzdan ayrılmamak için bu önermeye girmeyecek, ancak bunun iyice incelenmeye değer olduğunu vurgulayacağız.

gitti. Ancak bütün bunlar, özellikle, bu konuda da çeşitli felsefi öğretiler arasında görüş ayrılıkları olduğundan, bilginin felsefi biçiminin özgül doğasını aydınlatmaya yetmemektedir. Yoksa bu, felsefi bilginin birleşik bir biçimi olmadığı anlamına mı geliyor? Eski düşünürlerin felsefi araştırma tarzını, bir yandan, çağdaş düşünürlerin tarzlarıyla, öte yandan, maddecilerin ve idealistlerin, akılcıların ve ampiristlerin tarzlarıyla, vb. özdeşleştirmek bilimdışı ve tarihe aykırı olacaktır. Ama, felsefi öğretilerin tipleri ne ölçüde değişirse değişsin, bunların tümü de, onları felsefe yapan bir şeyler taşır. Araştırmamız gereken, bilginin felsefi biçiminin işte bu özgül doğasıdır.

2. SPEKÜLASYON, MANTIK, OLGULAR

Bilginin felsefi biçiminin ayırt edici özelliğinin spekülatif düşünce tarzında yattığı inancı eski zamanlarda ortaya çıktı; burada bilgi mantıksal tümdengelim aracılığıyla, gündelik sanıların ve kavramların çözümlemesinden çıkarılmış sonuçlarla, sözcüklerin anlamının aydınlatılmasıyla, vb. oluşturulur. Duyusal olarak gözlenen olgular, bu açıdan açıklama konusu olabilir, ya da , bir sonucu doğrulamaya hizmet edebilir, ama bunlar, hiçbir biçimde, onun doğruluğunun bir ölçütü olamaz.

Platon, bu görüşü idealist biçimde temellendirmiştir. Örneğin, *Phaedo*'da, "zihin kendi içine kapandığı ve hiçbir şeyin, ne ses, ne görüntü, ne acı, ne de herhangi bir hazzın kendisini rahatsız etmediği zaman, bedenden kurtulduğu, onunla en az ilgili olduğu zaman, hiçbir bedensel duyu ve istek duymadığı, gerçek varlığa yöneldiği zaman, ruhun en iyi biçimde düşündüğü"[1] açıklanmaktadır. Platon, bilginin felsefi biçiminin özgül doğasını, felsefenin duyularüstü konusuna ilişkin kendi sanısından türetir. Ancak felsefe, gözlenen şeyin deneysel bir betimle-

[1] Platon'un Söyleşileri, 416.

mesi olmadığından, Platon'un felsefi spekülasyon anlayışı akılcı bir öz de taşır.

Düşünen kişi, der Platon, her şeye olabildiğince yalnızca anlık (intellect) gücüyle yaklaşır; gözlerinin, kulaklarının, dokunmasının ve her türlü coşkunun kendisine aktardığı hemen her şeyi reddeder. Platon'a göre, yalnızca düşünce içinde kendisini zihine açan her şey asıl varlıktır, ya da en azından, onun bir bölümüdür. Felsefi bilme tarzının bu idealist akılcı yorumunu Platon ontolojik savlarla; insan ruhunun, insanın kişiliğinin doğuşundan önce var olduğu, onun bedenden bağımsızlığı ve ölümsüzlüğü üstüne öğretisiyle de temellendirir. Bütün bu postulalar, yalnızca ortaya atılmakla kalmadı; bir yandan, apaçık sayılan ilkeler yardımıyla, öte yandan, gündelik deneyime ve sağduyuya başvurularak, spekülatif bir biçimde "kanıtlandı" da. Yine *Phaedo*'da, Platon'un Sokrates'i, insanların ruhlarının kendileri doğmadan önce var olduğuna ve ölümden sonra da bir yer altı krallığına gittiğine ilişkin mitosa değinerek, ruhun ölümsüzlüğü savını mantıksal olarak çıkarsamaya çalışır. Böyle yaparken Platon, kendisine ve çevresindekilere bir belit gibi gözüken soyut bir önermeden, karşıttan karşıt doğar önermesinden hareket etmektedir. Buna göre, bir şey büyüyorsa, daha önce küçüktü, tersine, bir şey küçülüyorsa, bu onun daha önceden, daha büyük olduğu anlamına gelir. Ama, karşıttan karşıt doğuyorsa, o zaman, "...tıpkı ölümün yaşamdan gelmesi gibi, yaşam da ölümden gelmektedir."[1]

Sofistlerin kullandığı "tanıtları" anımsatan bu kanıtları, Platon, hiç de daha az spekülatif olmayan başka kanıtlarla destekliyordu. Eğer ölümden önce ruhun var olduğu savı, bilmeyi anımsama biçiminde yorumlayıp "tanıtlıyor" ise, (ruh, insanın anımsamadığı ya da bilmediği, yahut da daha doğrusu, bildiğini bilmediği şeyi anımsar; sonuç olarak, bu bilgi, ruh bir insanın bedenine girmezden önce, elde edilir) bireyin ölümünden sonra

[1] Agy., s. 424.

ruhun yaşamayı sürdürdüğü savının "tanıtı", daha önce açıklanan, karşıtlar üzerine önerme somutlaştırılarak elde edilir: Tüm karşıtlar karşıtlardan doğmakla birlikte, bir karşıtın kendisi, kendisine karşıt olamaz. Dolayısıyla, ruh kendisine karşıt bir şey, yani cansız, ya da sözgelimi, görülebilen, değişen, kendini parçalayan, dağılan bir şey olamaz.

Platon, bedeni oluşturan parçaların birbiriyle uyumu (Platon'un, iyi akortlanmış bir müzik aletiyle karşılaştırdığı uyum) biçimindeki maddeci ruh anlayışını eleştirmiştir. Ama, diyor Platon, bir müzik aleti iyi de akortlanabilir, kötü de; oysa bir ruh, daha az ya da daha çok bir ruh olamaz. Eğer ruh bedenin parçalarının akortluluğu ise, kötü ve günahkâr bir ruh akortsuzluk demek olacak ve sonuçta, ruh niteliğine sahip olmayacaktır.

Bugün, böylesi idealist spekülasyonlar artık teologları bile inandırmayacaktır. Çağdaş idealizm, Platon'unkilere bağlı önermeleri, bunlar için sağlam bir mantıksal tanıt ileri sürmeden, *inanç* olarak dile getirmeyi yeğlemektedir. Bununla birlikte, spekülasyon, kendi idealist yorumuyla da özdeşleştirilmemelidir; Demokritos'un atom kuramı da spekülatif akıl yürütmenin bir ürünüydü. Spekülasyonun özü; Platon'un, ilk başlangıçtaki hakikatler, kendinden apaçık hakikatler gibi aldığı önermelerin muğlaklığını, belirsizliğini gösteren akıl yürütmesinin, mantıkla ortaya dökülen safdilliği, hatalılığı ve mantık sürecidir. Ama burada, spekülatif akıl yürütme tarzının anlamı, doğruluğu, önemi tartışma dışı bırakılmış da olmuyor. Felsefi spekülasyon, tarihsel olarak, (en seçkinlerinden kimileri, Platon'un öğrencileri olan) matematikçilerin başarılarıyla sıkı bir ilişki içinde biçimlenmiştir. V. Steklov, "matematik her zaman felsefenin kaynağı oldu ve kaynağıdır", felsefeyi o yarattı ve ona "felsefenin anası" denilebilir derken, bunu akılda tutmaktadır.[1] Bu açıklamanın kategorikliği onaylanmayabilir, ama bu, tümüyle tarafsız olmasa bile,

[1] V. Steklov, ***Matematik ve Onun Felsefe Açısından Önemi***, Berlin, 1923, s. 30-1 (Rusça).

geçerli bir görüş açısını dile getirmektedir. 17. Yüzyıl metafizik sistemleri bu açıdan önemlidir; bunların yaratıcıları, matematiğin ilkelerine dayalı felsefi akıl yürütmenin bizleri deneyim sınırları ötesine götürdüğüne inanıyorlardı.

Akılcılar, matematiğin kuramsal bilginin tek ve biricik doğru biçimi olduğunu savundular. "Doğa öğretisinin, ancak matematiğin uygulanabilmesi ölçüsünde, terimin güncel anlamıyla bilimi içereceği"ne[1] inanan Kant, felsefi araştırma tarzının matematikleştirme olanağını kesinlikle reddetmiştir. Bu, matematiğin küçümsenmesinden değil, 17. Yüzyıl akılcılarınınkinden daha açık olan, felsefenin özgül doğası anlayışından kaynaklanıyordu.

Felsefi tanımlar, diyordu Kant, matematiğinkilerden temelden ayrıdır. Felsefi tanımlar, "ancak, bize verilmiş kavramların açımlanması biçiminde yapılır, oysa matematiğinkiler, özgün olarak yaratılmış kavramların yapılandırılması biçimini alırlar; birinciler, ayrıştırma aracılığıyla (bunun tamlığı, ister istemez, güvenilir değildir) çözümsel olarak, ikincilerse bireşimsel olarak yapılır; dolayısıyla, matematiksel tanımlar kavramın kendisini *yaratır*, felsefeninkiler ise, onu yalnızca açıklar."[2]

Kant'ın görüşü odur ki, sözün tam anlamıyla tanımlar, ancak matematikte olanaklıdır. Matematiksel tanımlar, bizzat doğaları gereği, yanlış olamazlar, çünkü her matematiksel kavram gerçekte ancak bir tanımlama biçiminde verilir ve sonuçta, kesin olarak, bu tanımlamanın onun içine koyduğu şeyleri içerir. Öyleyse, matematikte, tanımlar konusunda hiçbir tartışma yok-

---

[1] **Immanuel Kants Sämtliche Werke in sechs** Banden, Leipzig, 1922. Vierter Band, s. 551.

[2] Agy., Bd. 3, s. 555 Kant'ın kavramların açımlanması dediği şeye, Hans Reichenbach, bunların serimlenmesi (explication) diyor, böylece de, Kant'la, ondan yaklaşık ikiyüz yıl sonra, aynı sonuçları ulaşıyor: "Bir açıklamanın kesinlikle doğru olduğu asla kanıtlanamaz, çünkü bu serimleme (explicandum) muğlaktır ve açıklananların, onun tüm özelliklerine denk düşüp düşmediğini bize asla söylemez" (H. Reichenbach, **Zamanın Yönelimi**, Berkeley ve Los Angeles, 1950, s. 24).

tur.[1] Ve matematiksel tanımlar asılsız olamayacağından, belitler de yalnızca matematikte olanaklıdır.

Gerçekten de felsefe, kullandığı kavramları aydınlattığı için, tanımlar olmadan iş yapamaz. Ama, matematik tanımlamalarla işe başladığı halde (çünkü bunlar olmaksızın hiçbir kavram olamaz), felsefede tanımlamalar, yalnızca, araştırmayı tamamlamaktadır. Bu düşünce, her açımlama gibi, sonucu önceden görülemeyen bir incelemeden temelden farklı olan felsefe açımlamasına kuşkusuz uygulanamaz.

Felsefenin kendi sonuçlarına ulaşma tarzının matematiğinkinden niteliksel bakımdan ayrı olduğunu açıklayan Kant, özgül olarak felsefi bir spekülasyon biçiminin olanaklılığına ve zorunluluğuna bilgibilimsel temeller kazandırmaya çalıştı. Kant'a göre, böylesi bir spekülasyon olgudan hareket eder, bu olgunun nasıl olanaklı olduğunu sorar ve bu olguyu olanaklı kılan koşulları ortaya çıkarır. Matematik, diyordu Kant, evrenselliği ve zorunluluğu tartışılmaz bireşimsel yargılardan oluşur. Gerçekte, bu önermeyi tanıtlamak onun asla aklına gelmedi. Bu, ona, apaçık ve yalnızca açıklanması gereken bir şey gibi gözüküyordu. Ama şimdi, bu olguyu neyin olanaklı kıldığı sorusu yanıtlanmalıdır. Ve Kant'ın yanıtı hazırdır: Uzay ve zamanın *a priori* doğası.

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, ahlakın varlığı olgusundan hareket eder. Ahlak nasıl olanaklıdır, diye sorar. Ünlü yanıtı şudur: Ahlakın var oluş koşulu *a priori* ahlak yasasıdır, kategorik

[1] Kant'ın, matematiksel tanımların doğası üzerine bu görüşü eskimiştir. Katsayılar kuramının kurucusu G. Cantor ve E. Borel, N. Bourbaki ve öbür matematikçilerin verdiği katsayı tanımları, tanımlar konusundaki tartışmanın matematikte bile olanaklı olduğunu gösteriyor. "Her durumda, katsayılar kavramını tanımlarken doğabilecek güçlükler ne olursa olsun, bu kavramın kendisi, ele alınan nesne kategorilerini (matematik), ya da, sözlü olarak betimlenen alanı (mantık) güçlü bir inceleme ve irdeleme aracı olmuştur." (R. Faure, A. Kaufman, M. Denis-Papin, **Mathematigues nouvelles**, tome I, Paris, 1964, s. 2). Bununla birlikte şu da açıktır ki, çağdaş matematikte kavramları tanımlama güçlükleri, felsefede doğan güçlüklerle karşılaştırılamaz ve bu anlamda da, Kant'ın düşünceleri önemini yitirmiş değildir.

zorunluktur. Bu olgunun daha da çözümlenmesi; ruhun, Tanrının ve cumhuriyetçi toplum düzeninin ölümsüzlüğünün onaylanması gibi postülaları ahlak bilincinin önvarsaydığı sonucunu getirmektedir.

Öyleyse, Kant'ın bir olgu olarak gördüğü şey, hiç de öyle değildir. Kant, öz diye, yanlışlıkla, kuşkusuz yine bir olgu olan olgunun görünümünü almıştır. Bu görünüm ilineksel (arızi) değildir; ortada yalnızca Eukleides geometrisi olduğundan, bunun biricik olanaklı geometri gibi görünmesi kaçınılmazdı. Kant'm vardığı sonuçlar; bilgi kuramını, Eukleides geometrisinin olanaklı biricik geometri olduğu savma dayandıran her düşünür için kaçınılmazdı.[1]

Olgu olarak alınan şeye mantıksal olarak varmayı Kant'ın gereksiz görmesi nedeniyle, Hegel, Kant'ın felsefi spekülasyon anlayışını eleştirmektedir. Felsefe, Hegel'in görüşüne göre, olgulara ulaşmak için pek de olgulardan hareket etmez. Felsefe, düşünce olduğundan, düşünceden hareket eder ve kendi öz gelişiminin ürünü olarak düşüncenin içeriğini (bilimin içeriğini) bilmeye çalışır. Böylelikle Hegelci tümmantıkçılık (panlogism), felsefenin, ilke olarak ampirik bilgi alanının ötesinde olan buluşlara yalnızca akıl yoluyla, "saf düşünce yoluyla" ulaşmak yeteneğine ilişkin geleneksel inancı ontolojik açıdan temellendirmektedir. Kant ise, bildiğimiz gibi, bu akılcı yanılsamayı reddetti. Hegel bunu, duyu ile akıl arasındaki ilişkiyi çelişki, olumsuzlama ve olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak anlayan diyalektik idealizm temelinde yeniden canlandırdı. "Felsefe", diye yazıyordu Hegel, "*deneyimi*, dolaysız ve akıl yürüten bilinci *hareket*

[1] Eukleidesci olmayan geometrinin, yeni Kantçıları bile Kant'ın transandantal estetiğini terketmeye zorlamasının nedeni budur. A. N. Kolmogorov'un işaret ettiği gibi, Euclid dışı geometri sayesinde, "matematiğin binlerce yıllık gelişimi boyunca kutsanmış olan belitlerin değişmezliğine ilişkin inan bir yana bırakıldı; eskiden dayatılmış, temelde mantıksız sınırlamalardan doğru olarak yapılan soyutlama yoluyla yeni matematik kuramlar yaratma olanağı anlaşıldı ve sonuç olarak da, böyle bir soyut kuramın, zamanla daha geniş ve bütünüyle somut uygulamalar verebildiği ortaya çıktı."

noktası olarak alır. Belli bir uyartıcıymış gibi, deneyimin harekete geçirdiği düşünce doğal, duyusal ve akıl yürütücü bilincin üstüne yükselecek bir yol izler, onun saf ve katışıksız öğesi durumuna yükselir..."[1] Ancak, Hegel'e göre, duyusal deneyimin bu başlangıçtaki olumsuzlanışı bütünüyle soyuttur; duyusal olarak gözlemlenen fenomenlerin evrensel özüne ilişkin, ilk baştaki felsefi anlayışın, benzer biçimde, soyuta *dönüşmesi* sonucunu verir. Felsefe bu soyut olumsuzlamayı, bu yabancılaşmayı giderir ve kendisini, insanların gündelik deneyimine değil, uzmanlık bilimleri verilerinin genel bütünlüğüne yöneltir. Ama bu bile felsefeyi doyuramaz, çünkü uzmanlık bilimleri yalnızca deneysel verileri bireştirirler (sentez ederler) ve bu bireşim, bizleri olanaklı deneyim ya da fiziksel gerçeklik sınırları ötesine götürmez. Hegel'in görüşüne göre, ampirik olarak verilmiş olanın bilgisiyle, ilineksel içerimle yetinmemek; felsefi düşünceyi, "*kendisi dışında gelişme* yoluna girmesi"[2], yani, salt düşünceleri kaydetmesi ve onlar içinde hareket etmesi için, ampirik bakımdan sınırlı olan bu evrensellikten kopmaya yönelten itkidir.

Hegel, felsefi düşünüşü doğa bilimlerininkiyle karşı karşıya getirir, çünkü bu sonuncusu, onun öğretisine göre, mutlak'ın yabancılaşmış biçimiyle ilintilidir. Onlar arasındaki gerçek ilişkiyi ortaya seren bu karşı karşıya getiriş; felsefe öğretisinde kuramsal olarak, salt düşünce, terim yerindeyse, tüm deneysel içerikten arındırılmış düşünce olarak dile getirilir.

Hegel'e göre, felsefenin mutlak'ı bilmek yeteneği, onun mutlak gerçekliğin dış, yabancılaşmış anlatımı olarak ampirik olanı, diyalektik biçimde olumsuzlama yeteneğiyle orantılıdır. Mutlak gerçekliğe salt düşünce yoluyla ulaşılır, çünkü bu düşünce "kendisiyle özdeş olan düşüncedir ve bu özdeşlik, aynı zamanda, düşüncenin –kendisi için olmak ve bu öbür kendisi içinde yalnızca kendi kendisi içinde, hâlâ, yalnızca kendi özü içinde

[1] G. W. Hegel, **Sämtliche Werke**, Stuttgart, 1929, Bd. 8, s. 56.
[2] Agy.

kalmak üzere- kendisini kendi kendisiyle karşı karşıya getirmesi olgusunda yatan etkinliktir."[1] Hegel'e göre, düşünce, bu nedenle özerktir, duyusal olarak algılanan gerçeklikten ve dolayısıyla da bu "dış" gerçekliğin anlatımını bulduğu deneyimden bağımsızdır. Felsefi düşünce, bu fenomen ötesi gerçeklik gibi, "mutlak ide"yi dile getirdiğinden, "bulunumu kendi içindedir, kendi kendisiyle ilintilidir ve kendi kendisinin öznesidir."[2] Tüm bilimlerin tinsel merkezini, bilimler bilimini, ya da –yabancılaşıp nesnelleşmiş biçimiyle değil, ama kendisi içinde ve kendisi için hakikati konu olarak alan-mutlak bilimi oluşturan, özgül ve aynı zamanda da en yüksek biçimdeki bilinç olarak felsefenin özü burada yatar, diyor Hegel.

Hegel'in başlangıçtaki felsefi konumunun-varlığın ve düşüncenin özdeşliği- yetersizliğinin, onun, mantıksal bilme süreci anlayışını da yetersiz kıldığını kanıtlamak gerekmiyor. Duyusaldan akılsala, ampirikten kuramsala ve tersine dönüşün diyalektiğini Hegel gözden kaçırmaktadır. İdealizm düşüncenin, ampirik verilerle çelişkiye düştüğü zaman bile, onlara dayandığını görmekten onu alıkoyuyordu. Ancak Hegel, birçok şeyde haklıdır. Kuramsal bilgi, gerçekten de, ampirik verilerin çeşitliliğine indirgenemez. Duyusal verilerle uyuşma, kuramsal düşüncenin ilkesi olamaz, çünkü bu verilerin kendileri eleştirel olarak çözümlenmelidir. Duyusal veriler, tek tek bireylerin sahip olabileceği şeylerdir, ama bilim bütün insanlığa aittir. Kuramsal düşünce, tek tek bireylerce bütünüyle erişilemeyen zengin bir ampirik veri yığınına kumanda eder. Tarihsel olarak gelişen bütün bir toplumsal pratiğin, bunun verilerinin birikimi, özetlenmesi temelinde, gelişiminin ayrı ayrı her bir aşamasında yalnızca tek tek bireylerin değil, tüm insanlığın buyruğunda olabilen deneysel veriler karşısında, kuramsal düşüncenin göreli bir bağımsızlığı gelişmektedir. Bu ise, anlatımını, kuramsal buluşlarda buluyor:

---

[1] Agy., s. 64.

[2] Agy., s. 101.

Bu buluşlar, daha sonraki gözlemlere yol hazırlayarak ve hatta, kuram aracılığıyla bulunmuş olan şeyleri-belirli kesin kuramsal araçlar yardımıyla gerçekleştirilmesi üzerine- deneysel olarak kaydetmek, yani, "spekülatif" sonuçların doğruluğunu onaylamak için olanaklar yaratarak, var olan deneyimin sınırlarının çok ötesine geçmektedirler.

Hegel, kuramsal bilme yeteneğinin reel, tarihsel açıdan doruğuna ulaşan gelişim sürecini ortaya çıkardı ve aynı zamanda da, bunu bulanıklaştırdı; bu bilme gücü, onun kendi buyruğu altında sahip olabileceği duyusal verilerin niceliğine kesinlikle bağımlı değildir. Hegel, bu süreci, tüm olanaklı deneyimin sınırları ötesine kaçış, fizikselden fizikötesine; bilmeyi yalnızca duyusal verilerin kategorik bireşimi olarak anlayan Kant'ın belirttiği biçimiyle, var olmakla birlikte, temelde bilinemeyen şeyler (*noumena*) dünyasına geçiş olarak betimliyordu.

Kuramsal ve ampirik bilginin diyalektik karşı karşıya getirilişine Hegel doğru biçimde işaret etmiştir, ama bu karşı karşıya getirişi mutlaklaştırmıştır. Onun hatası, bu karşı karşıya gelişin sınırsız oluşuna inanması değildir; böyle bir şey gerçekten de sınırsızdır, ama ancak potansiyel açıdan.

Hegel'in düşüncenin gücü, olguları ve yasaları ortaya çıkarmakta, mantıksal sürecin rolü üzerine öğretisinin dehası, idealist çarpıtılışma karşın, bugün özellikle apaçıktır. Çağdaş "spekülatif" kuramsal düşünce, özellikle matematik ve fizikte, kuramın ampirik verilerden progresif göreli bağımsızlığını çürütülemez biçimde tanıtlayan buluşlara yol açmıştır. Dahası, Hegel'in, felsefenin özniteliği olarak gördüğü kuramsal bilmenin özgür (diyalektik anlamda, yani, aynı zamanda zorunlu) deviniminin, yeterince yüksek bir gelişme düzeyine ulaşması ölçüsünde genel olarak kuramsal düşünmenin temel karakteristiğini oluşturduğu da aydınlığa kavuşmaktadır.[1]

---

[1] Diyalektik yöntemi çürütmeye çalışan yeni Kantçı F. Lange'den sözederken Marx, L. Kugelman'a bir mektubunda (27 Mart 1870) şunu gözlemliyor: "Lange, ben

Özellikle diyalektik biçimiyle, felsefi yoldan bilmeyi felsefi olmayan (başlıca olarak, ampirik) yoldan bilmeyle karşı karşıya getiren Hegel şunları yazıyordu: "Bir konunun doğru olarak bilinmesi, yüklemlerinin dışardan alınmasıyla değil, tersine, kendi kendisinden çıkarılmasıyla yapılmalıdır."[1] Bu önerme, kuramsal düşünmenin kendi doğası üstüne bütünlükle doğru, gerçekten çok parlak düşüncelerin idealist yoldan gizemleştirilmesinin canlı bir örneğini oluşturmaktadır. Bu kuramsal düşünme ise, incelenmekte olan nesnenin özelliklerini yalnızca betimlemekle kalmayıp, bu özellikleri mantıksal yoldan türeten, böylece, doğrudan doğruya gözlemlenemeyecek olanı açığa çıkararak, bu özelliklerin karşılıklı bağıntısını gösteren, o görünüşün zorunlu olduğunu açıklayabilmek için görünüşten öze doğru inen, bu arada, incelenmekte olan nesnenin ampirik yoldan gözlemlenebilen özelliklerini açığa çıkaracak biçimde, o nesnenin devinimini ve geçirdiği değişimleri izleyen bir kuramsal düşünmedir. Bugün kuramsal bilginin bütün alanlarında apaçık olan böylesi bir "spekülatif" incelemenin zorunluluğu, ilk kez felsefede ortaya çıkmıştır, çünkü kavramlarm çözümlenmesiyle, başka her bilimden daha çok, felsefenin ilişkisi vardır. Bu anlamda, Hegel'in diyalektiğinin ana yönünü vurgulayan Lenin şuna işaret eder: "Kavramın kendisinden çıkılarak belirlenmesi (şeyin *kendisi*, ilişkileri ve gelişimi içinde ele alınmalıdır)." [2] Bu açıklama, Hegel'in ilk bakışta tümüyle saçma ve gizemsel gözüken, kavramın kendinden devinimi fikrinin maddeci yorumlanabilmesine ışık tutmaktadır. Bu da, bizleri, Hegel'in kesinlikle kavramın kendinden devinimi diye nitelediği, felsefi "spekülatif" düşünmenin kendi doğasının anlaşılmasına götürür.

---

ampirik bakımdan 'müstesna bir özgürlük içinde iş görüyorum' diyecek denli saftır. Bu 'konuda özgür devinim' (lafının-ç) konuyu ele alış **yöntemini** yani **diyalektik yöntemin** başka türlü anlatımından öte bir şey olmadığını hiç mi hiç anlamamıştır." (K. Marx ve F. Engels, **Seçilmiş Yazışmalar**, 1956, s. 290-1.

[1] G.W.F. Hegel, agy., Bd. 8, s. 103.

[2] Lenin, **Toplu Yapıtlar**, C. 38, s. 221.

Felsefenin spekülatif doğasını karakterize eden belli noktaları inceledik ve bu arada, öğretilerinde bu spekülatifliğin doruğuna ulaştığı ve aynı zamanda da, öğretileri gerçekliğin bir gizemselleştirilme biçimi durumuna gelen idealist filozoflara bilerek yollama yaptık. Felsefi spekülasyonunun çözümlenmesi, (doğa bilimlerininki de içinde olmak üzere) kuramsal bilginin gelişmesindeki belirli özellikleri ve eğilimleri ortaya çıkarır. Olgulardan belli ölçüde kopmuş olan spekülasyonun, kuşkusuz çok tehlikeli bir yol olduğu teslim edilebilir; bu yolda, her adım başında hata yapılabilir ve buluşlar, şanslı bulgular biçimini alır. Yalnızca bir düşünceler yığışımı olma tehlikesinden korkmayan kuramsal bilginin, kaçınılmaz olarak alması gereken yol da budur. Felsefenin aldığı yol bu olup, bilmenin felsefi biçiminin özgül doğasını karakterize etmektedir.

İdealistlere karşıt olarak 18. Yüzyıl Fransız maddecileri, transandantal bir gerçeklik bulmuş olduklarını iddia etmediler (onlar böyle bir şeyin varlığını reddediyorlardı); felsefi bilgiyi bilimsel bilgiye karşı da çıkarmadılar. Felsefenin doğa bilimleriyle bağdaşmasını savundular. Ne var ki, bu maddecilerin öğretisi, kendi çağlarının bilimsel verilerine karşın değil, bunların temeli üzerinde, ama bu verilerin sınırlarının çok ötesine ulaşmıştı. Eldeki bilgilerin sınırları ötesine bu geçiş, kaçınılmaz olarak, salt kestirim, hipotez ve kuşkusuz, sık sık da hata durumunu aldı. Ama 18. Yüzyıl maddeci felsefesi en büyük buluşunu- maddenin kendinden devinimi buluşunu – da bu tehlikelerle dolu yol üzerinde yapmıştır. Bu fikir, maddenin kendi kendisini devindirdiği düşüncesi, 18. Yüzyılda ampirik yoldan kanıtlanamazdı; bu, gelecekteki bilginin önceden kestirilmesiydi ve böyle bir kestirim, gelecekteki olayların öngörülmesinden herhalde çok daha güç bir görevdir. Bu düşüncenin, devinimin mekanik anlayışıyla arası kuşkusuz açıktı, ama doğayı doğanın kendisiyle açıklama yolunda çok daha büyük bir güvenle ilerleyen doğa bilimlerinin ruhuna uygun düşüyordu. Doğaüstünün reddedilmesi ve bunun mantıksal çıkarsaması olan ateizm, maddenin ken-

dinden devinimi düşüncesinin kuramsal kaynaklarıydı. Bu düşünceyi öneren ve temellendiren filozoflar, böylelikle, kuramsal ve özel olarak felsefi düşüncenin temel yanlarından birini –bilginin gelişimi açısından kesinlikle zorunlu olan spekülatif itkiyi– dile getirdiler.

İlk ateistler, din kurallarını çürütmeye yetecek bilimsel verilerin henüz bulunmadığı bir zamanda ortaya çıktılar. Ama teologlar kendi inançlarını temellendirmek açısından daha da az veriye sahiptiler. Ateizmin kahramanca bir girişim olmasının tek nedeni, ateistlerin kovuşturulması değildi. Aynı zamanda, ateizm anlıkın da bir başarısıydı. Mantıkla silahlanmış olup, bilinmeyene dalan korkusuz felsefeciliğin gerçek değeri ve bu filozoflardan her birinin, öncellerinin açıkça hataya düşmesine karşın, kendilerinin hakikati ortaya koyduklarına ilişkin şaşırtıcı güveni bu açıdan değerlendirilebilir. Hakikaten, Herakleitos'un dediği gibi, insanın şeytanı ya da Tanrısı, yine o insanın kendi kişiliğidir.

Herhangi bir bilimsel kuramın spekülatif doğasından söz ettiğimiz zaman, bu kuramın deneyimle, deneyle ergeç doğrulanacağını ya da yalanlanacağını anlarız. Felsefe, kuramsal doğa biliminden çok daha spekülatiftir, ama geleceğin deneylerine ya da gözlemlerine başvuramaz. Öyleyse, filozofun anlayışını ne doğrulayacağı, ne de çürüteceği için, tek başına yalıtlanmış olgular onu korkutmuyorsa, onun spekülatif yetkisini sınırlandıran nedir? Mantık mı? Evet, filozof mantığa kuşkusuz saygı duyar; bu onun başlıca silahıdır. Ama, mantıksal bir çıkarsama yalnızca, mantığın kendi içinde yer almayan mantıksal öncüllerden yapılabilir ancak. Mantık, filozofun ya da kuramsal bilimcinin aradığı hakikat ölçütünü sağlamaz. Felsefi önermelerin öneminin (ve belli ölçüde de, doğruluğunun), onların çeşitli bilimlerde ve pratik etkinlikte uygulanabilir olmasından çıkarılması gerektiğini varsayıyoruz.

Felsefi önermeler, bir tür kuramsal önermeler gibi alınabilir. Bu öneriler, hakikatin aranmasında bilimi güçlendiriyorsa, pratik, dönüştürücü etkinliğinde insanı silahlandırıyorsa onlar, bundan dolayı reel doğrulanma olanağı kazanmış olurlar. Öyleyse sorun, felsefi önermelerin, iş gördükleri için doğru olması değildir; soruna böyle bir yaklaşım, Marksizme yabancıdır ve bildiğimiz gibi, pragmatizm tarafından propaganda edilir. Bizim görüşümüz; felsefi önermelerin, insani etkinliğin çeşitliliğinin bir bölümü olması ölçüsünde, dolaylı biçimde sınanabildikleri, düzeltilebildikleri ve iyileştirilebildikleridir. Bu nokta, spekülatif felsefi düşüncenin bir başka önemli karakteristiğini daha ortaya koymaktadır. Doğru olmadıkları zaman bile, felsefi önermeler, bu önermelerin uygulanması ölçüsünde ortaya çıkan örtük ya da açık bir düşünceyi (daha büyük ya da daha küçük bir ölçüde) taşırlar. Hegel'ci diyalektiğin asıl önemini, bunu devrimin cebiri olarak gören Marx ve Engels ortaya çıkardılar. Günümüzde felsefi akıldışıcılığın gizli anlamı ise, onun, "akıldışı" (başlıca olarak, kapitalist) bir gerçeklikten yana karakteristik savunusunda ortaya çıkmaktadır.

Hegelci diyalektik, tarihin bütünüyle ortaya çıkarmış olduğu büyük bir hakikati somutlaştırmaktadır. Felsefi akıldışıcılık ise, belli bir tarihsel gerçekliği yansıtsa ve bu yüzden, bir anlam taşısa bile, çok büyük bir hatadır. Bir zamanlar doğru olduğuna inanılmakla birlikte[1] sonradan doğru olmadığı ortaya çıkan düşünceler de bilim tarihinde oldukça dikkate değer ve genellikle olumlu bir önem taşırlar.

---

[1] Herhalde, Max Planck bunu akılda tutuyordu: "Bilimsel bir düşüncenin önemi, genellikle, içerdiği hakikat miktarından çok, değerinde yatar... Ama değer kavramını, özü bakımından her zaman, fizik gibi nesnel bir bilime bütünüyle yabancı görürsek, bu özellikle şaşırtıcı gözükecektir ve fizikteki bir düşüncenin öneminin, yalnızca, onun değeri göz önüne alınarak hesaplanabileceği olgusunu nasıl anlamak gerektiği sorusu ortaya çıkacaktır." (M. Planck, **Vorträge und Erinnerungen**, Stuttgart, 1949, s. 282)

Öyleyse, felsefi düşüncenin, ele almış olduğumuz özellikleri, belli ölçüde, (ve çeşitli tarihsel dönemlerde) genel olarak kuramsal düşüncede –yüksek soyutlama düzeylerine ulaştığı ölçüde – zaten vardır. Felsefeye özgü olan şey, kavramları geliştirmenin spekülatif tarzı değildir; felsefe kavramıyla (ve özel olarak, kimi felsefi öğretilerle), onun kategoriler, başlangıçtaki kuramsal önermeler, vb. aygıtıyla sanki organik biçimde bağlı olan, düşüncenin spekülatiflik *derecesidir*. Ama, derece bir nicelik tanımlamasıdır ve felsefenin, öbür kuramsal inceleme biçimleriyle metafiziksel olarak karşı karşıya getirilmesini de dışlayan, bilmenin felsefi biçiminin özgül doğasını tanımlamakta bizlere, bu anlamda, gerçekten yardımı eder.

3. SEZGİ, HAKİKAT, YARATICI İMGELEM (MUHAYYİLE)

Bilmenin felsefi biçimini ağırlıklı olarak spekülatif diye niteleyişimizi, çağdaş bilimin bilme açısından önemini kanıtladığı sezginin çözümlemesiyle tamamlamak gerekiyor. Diyalektik maddecilik sezgi kavramını kuşatan gizleri dağıtmış ve sezginin, gerçekte, nesnel gerçekliğin duyusal ve akılcı yoldan yansımasının bir parçası olduğunu göstermiştir. Marksist bilgibilim, sezgi sorununu, yalnızca bilimsel buluşlara giden yolları izlemek açısından ele almakla kalmaz; aynı zamanda, algıların istenmeden (bilinçli olarak algılanmaksızın) bellenmesini ve bunların, aynı ölçüde istenmeden ve beklenmedik biçimde anımsanmasını, insanın hiç bilmediği, hiç farkında olmadığı ve hiç bellemediği bir şeyin "bulunmasını" içeren, günlük deneyimin çözümlenmesiyle bağıntılı olarak da ele alır. İrade dışı bellenmiş olan şeyin bu yeniden bilinmesi; bilinçte çoktan beri yer almış olan şeyin sezgisel olarak yeniden bilinme sürecinin, özünde, bilme olduğunu açıklayan Edmund Husserl'in fenomenolojisinde idealist bir yorum kazanmıştır.

Sezgi sorunu, felsefenin özgül doğasına ilişkin anlayışla özel olarak ilintilidir, çünkü, ikibin yıldan ya da daha fazla bir zamandan beri felsefe, kendi temel görevini oluşturan aşırı geniş kuramsal genellemeler için gereken olgusal temellere sahip olmamıştır. Ve felsefe, karşılaştığı soruları yanıtlamayı boşlayamayacağından, yalnızca bir tek seçimle karşı karşıyaydı: ya, kestirimi, sezgisel kanıyı, imgelemi, postulaların kabulünü, vb. kural olarak gerektiren felsefi varsayımların büyük bir bilme değeri taşıdığını teslim etmek; yahut da, bilgibilimsel kuşkuculuk. Felsefi varsayımlar asla saymacalar (suppositions) , yani, insanın onamaya hazır olmadığı açıklamalar olmamıştır. Tersine, bunlar her zaman, ancak *muhtemelen* doğru olabilecek herhangi bir sanı ile psikolojik açıdan mutlak olarak bağdaşmaz kanılar olarak ileri sürülmüştür. Filozoflar, "bana öyle geliyor ki" gibi bir deyişi asla kullanmamışlardır ve onların açıklamaları hep kategorik bir nitelik taşımıştır. Bilgibilimsel açıdan bu açıklamalar, haklı olarak, sezgiler biçiminde anlaşılabilir; yeter ki, bu sezgi sözü hakikatin doğrudan bilinmesi anlamında kullanılmış olmasın.

Filozofların sezgisel savları, tarihsel koşullara, bilim ve kültürün gelişme düzeyine bağlı olarak, çeşitli biçimlerde öne sürülmüştür. Kimi zaman, gerçekliğin duyusal algılanmasına dayanan inançlar biçiminde, kimi zaman, gizemsel yönde, buyururcasına ileri sürülen "ilhamlar" biçiminde, kimi zaman da, bir takım "apaçık" önermelerin bir mantıksal akıl yürütme zincirinin hareket noktası olarak kabul edilmesi biçiminde, vb. ortaya çıkmışlardır. Ancak her durumda filozoflar, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, sezgiye güvenmişlerdir. Ama, sezginin felsefenin özgül organon'u[1] olduğu da düşünülmemelidir. Sezgi, doğa bilimlerinde de esaslı bir rol oynamıştır (ve oynamayı da sürdürüyor).[2]

---

[1] Organon : Bir felsefenin ilke ve kurallarını oluşturan sistem – çn.

[2] Fiziksel kuramların kökenini çözümleyen Einstein, gözlemlerden doğrudan kuramın temel ilkelerine giden bir mantıksal yol olmadığını vurgular. "Fizikçinin yüce görevi," der, "salt tümdengelimle kosmozun kurulabileceği evrensel temel yasalara

Sezgiciler, felsefenin gelişiminin bu özelliğini kavradılar ve sezginin kendisini, eleştirel araştırma ve değerlendirme gerektirdiğini farketmeksizin mutlaklaştırdılar. Felsefenin özgül doğasının, aslında, onun başlangıç önermelerinin sezgisel yoldan bulunması olduğunu savundular.

Akılcıların ve ayrıca, 17. Yüzyılda kimi ampirisistlerin (John Locke) sezginin bilme açısından taşıdığı öneme verdikleri büyük değer mantığın, mantıksal tümdengelimin ve tanıtlamanın küçümsenmesi anlamına gelmiyordu; akılcılığın ideali matematiksel yöntemdi. Bu yüzden, akılcıları sezgiciler olarak görmek kaba bir hata olacaktır. Böylesi bir yaklaşım, sezginin bilme açısından önemini her onayışın, sezgiciliğin konumlarının onaylanması demek olduğu anlamına gelecektir.

Sezgicilik, sezgiyi akıldışı gerçekliği bilmenin mantıkdışı bir edimi olarak yorumlayan akıldışı bir öğretidir. Henri Bergson, entellektüel sezginin olanaksızlığının kanıtlanmasında Kant'ın seçkin bir hizmeti olduğunu öne sürer. Ama Bergson, bundan, Kant'm kendisinin asla düşünmediği bir şeyi çıkarsamaya; yani, dünyanın özgül felsefi görüntüsünün temelini oluşturan entellektüel üstü (süper entellektüel) sezginin biricik olanaklı sezgi oldu-

---

ulaşmaktır. Bu yasalara giden bir mantıksal yol yoktur; ancak, deneyimin yakınlık duyularak anlaşılmasına dayanan sezgi bunlara ulaşabilir." (A. Einstein, **Gördüğüm Kadarıyla Dünya**, s. 22). Einstein'ı bu değerlendirmesinin sezginin, mantıkdışı bir süreç olarak anlaşılmasıyla bir ilgisi olmadığı açıktır. Bu, daha çok, sezgisel bir sonucun, bir dizi tümdengelimlerden çıkarılmış bir sonuç olmayıp, kuramsal araştırmanın sürekliliği içinde bir tür kopuş; entellektüel yeteneğin belli bir derecesinde, sezgisel bir sonuca götüren bilgi ve deneyim birikimine dayalı diyalektik bir sıçrama olduğunu düşündürmektedir.

Bu düşüncenin doğrulanması açısından, N. N. Semyonov'un derin gözlemine başvurabiliriz : "Bilimsel düşünceyi, biçimsel matematik mantığın belit postula ve teoremlerine sıkı sıkıya bağlı kalması ölçüsüde, yalnızca bu ölçüde 'mantıksal' ve 'akılsal' kabul etmek gerekseydi, o zaman, güncel olarak uygulanan bilimsel düşüncenin akıldışı görünmesi kaçınılmaz olurdu. Bu durumda bilim, bir akıl hastanesine benzemeye başlar: Buradaki düzen görüntüsü, bu düzeni yalnızca altüst etme düşleri gören hastane sakinleri tarafından değil de, hastabakıcıların mantıkları yardımıyla sağlanır." (N.N. Semyonov, Marksist-Leninist Felsefe ve Doğa Bilimlerin Sorunları, **Kommunist**, 1968, No. 10, s. 62)

ğunu çıkarsamaya girişir. Anlık, der Bergson, kökeni ve işlevi bakımından esas olarak pratiktir, işi de "eylemlerimize yol göstermektir. Eylemlerde bizi ilgilendiren şey, bunların sonucudur; ereğe ulaşıldığı sürece araçlar pek az önem taşır."[1] Kendisine göre cansız ve durağan olan maddi nesneler dünyası ile anlık arasındaki bağlantıyı vurgulayan Bergson, bu Fransız sezgici, her şeyin temelinin ve kökeninin saf süre, bunun yan ürünlerinin de madde ve anlık olduğunu öne sürmüştür. Sezgi yoluyla algılanan şey bu maddi olmayan süredir, bu metafizik zamandır.[2]

Bergson, her büyük felsefi sistemin temelinin "birincil sezgi" olduğunu varsayar; öyleyse filozof, bir tümdengelimler sistemi olarak bunu dile getirmeye çalışır. Bununla birlikte, dünyanın sezgisel görüntüsü, mantık yoluyla yeterince dile getirilemez; bu "yalın, sonsuz derecede yalın bir şeydir ve öylesine olağanüstü ölçüde yalındır ki, filozof bunu asla dile getirememiştir. Ve filozofun, kendi tüm yaşamı boyunca konuşuyor olmasının nedeni de budur. Önce bulduğu formülü düzeltme ve sonra da, bu düzeltmeyi yeniden düzeltme zorunluluğu duymadan, kafasındaki şeyi formüle edemezdi."[3]

Bergson'un hatası, "birincil sezgiler"in felsefenin başlangıç önermeleri olduğu inancında yatmıyor. Onun hatası, sezgiyi akıldışı olanın akıldışı yoldan bilinmesi olarak yorumlamasından ileri geliyor; en baştaki felsefi önermelere giden herhangi bir başka, sezgisel olmayan bir yolun ilke olarak olanaklılığını, ya

---

[1] H. Bergson, (Euvres, Paris 1959, s. 747.

[2] Bu yüzden sezgicilik, yalnızca, bilme süresinin belli bir yorumunu değil, yansıma ile yansıtılan gerçeklik arasındaki niteliksel ayrımın öznel yoldan ortadan silinişini de kapsar. Nesneleri sezgiler olarak gören, yani, bilen kişiden bağımsız bir varlığa sahip olduklarını reddeden Benedetto Croce'un durumu böyledir: "Kavram yoluyla bilme nedir? Şeyler arasındaki ilişkilerin bilinmesidir; şeyler sezginin özüdür." Sezginin bilme açısından öneminin onanıp, buna değer verilmesinin sezgicilikle ya da genel olarak idealizmle bir ilgisi olmadığını göstermek için, sezgisel idealizmin bu ontolojik yanını vurguladık. Felsefe tarihi, yeri geldiğinde bunu kanıtlamaktadır.

[3] H. Bergson, (Euvres, s. 1347.

da bunun tümdengelim, tanımlama, açma, vb. durumunda, mantıksal (kuramsal) anlatımının olanaklılığını bir yana atıyor. Felsefenin kendi tarihinde, işler bundan çok daha karmaşık olmuştur. Thales, her şeyin sudan kaynaklandığını açıklarken, kendi kuramını destekleyecek olgular aktarıyor (Aristoteles bunları bize söylemektedir) ve mantıksal savlar türetiyordu, ama bu kuşkusuz yeterli değildir. Deneyim ve bilgiye dayandığı için, Bergson'a karşın, birincil değil, ikincil demek daha doğru olacak olan sezgi, olgulara ve kanıtlara yardım eder. Böyle olsa bile, olgular ve bilgi, temel bir felsefi inancın temelini kanıtlamaya yeterli değildir.

Ampirik ve kuramsal verilerden yoksunluk, yalnızca, antik dünyanın felsefesinin karakteristiği değildir. Felsefe, evrenin genel biçimlerini bilmeye çalışır, oysa elindeki veriler her zaman tarihsel olarak sınırlıdır ve bu anlamda da yetersizdir. "Bu yüzden insanlık," diye yazıyordu Engels, "kendisini bir çelişki ile karşı karşıya bulur; bir yandan, tüm iç ilişkileriyle dünya sisteminin ayrıntılı bir bilgisini edinmek durumundadır ve öte yandan, hem insanların, hem de dünya sisteminin doğası nedeniyle, bu görev asla tam olarak yerine getirilemez. Ama bu çelişki yalnızca iki etkenin –dünya ve insan- doğasında yatmaz; bu, aynı zamanda, tüm entellektüel ilerlemenin de ana dayanağıdır ve çözümünü, sürekli olarak, günbegün, insanlığın sonsuz ilerleyen evrimi içinde bulur..."[1]

Öyleyse, ampirik ve bilimsel bilginin bireşimi genelde asla tamamlanamaz. Bütüne, genele, sonsuza, kalıcı olana ilişkin felsefi (ve aynı zamanda da doğa bilimsel) anlayışa; bunlar kendi dönemlerinin bilimsel verilerini gerçekten bireştirdiği durumlarda bile, sürekli olarak, yeni bilimsel buluşların ışığında düzeltmeyi ve geliştirilmeyi gerektiren bir varsayım karakteri veren budur.

---

[1] F. Engels, Anti-Dühring, Moskova 1969, s. 50.

Filozof, doğa bilimciden ayrı olarak, evrensel, sonsuz, kalıcı, bütün, vb. üzerine düşünmeyi kesemez. "Metafiziği" bir yana atsa ve araştırmasını, bilerek, yalnızca, sözgelimi epistemolojik sorunlar üzerinde yoğunlaştırsa bile, bu alanda kuramsal bireşim yapmak, genel ve zorunlu bir önem taşıyan sonuçları formüle etmek göreviyle mutlaka karşı karşıya kalır ve böyle bir bireşim ve bunun gerektirdiği sonuçlar, bunların gerek duyduğu bol ampirik veri üzerinde asla kurulamaz. Daha yakından incelendiğinde, bu güçlüğün kuramsal bilginin tüm alanlarında var olduğu ortaya çıkar, çünkü tümevarım her zaman eksik kalır ve doğa biliminin formüle ettiği bir yasanın evrenselliği, kuramsal bakımdan, bunun olgularla doğrulanması ölçüsünde, kanıtlanmış olmaz. Ama, bu yasayı doğrulamayan olguların da bulunduğu, kuramsal olarak anlaşılabilir. Doğa bilimcileri buna aldırmazlık edebilirler, çünkü evrenselliği niteliksel açıdan sınırlı ve gerekiyorsa, niceliksel açıdan da sınırlandırılabilecek belli bir yasaya göre hareket eden sınırsız sayıda fenomen vardır.[1] Neyin hem niteliksel, hem de niceliksel olarak en genel ve sınırsız olduğunu bilme özlemini çeken felsefede ise durum farklıdır.

Kant'ın, bilme süreci açısından temel olarak gördüğü üretici imgelem yeteneği, kuşkusuz, felsefede her zaman belli başlı bir rol oynar, yeter ki bu yetenek, her ampirik veriden bağımsız ve bunları önceleyen ampirik bir varlığın *a priori* zihinsel yapılandırılması olarak değil de, maddeci açıdan yorumlansın. Kant, "saf" akıl yeteneğiyle ilgili akılcı bir yanılsama olarak gördüğü entellektüel sezginin, deneyimin sınırları ötesine giderek bilgiye sahip olabileceğini reddetmiştir. Bu anlamda entellektüel sezgi gerçekten olanaksızdır. Bununla birlikte, entellektüel sezgi kav-

---

[1] Niels Bohr, kuantum kuramının felsefi yorumunun çözümlenmesinde bu durumun pozitif bilimsel önemini şöyle belirtir: "Bilimde sık sık olduğu gibi, yeni buluşlar, o zamana dek vazgeçilmez gibi görülen kavramların zorunlu olarak sınırlandırılmasına yol açtığı zaman, önceleri çelişkili bile gözükmüş olan fenomenleri ilişkilendirmek açısından daha büyük bir güç ve daha geniş bir görüş açıcı edinme şansına sahip oluruz." (N. Bohr, **Atom Fiziği ve İnsan Bilgisi**, Londra 1958, s. 5-6).

ramının, Kant'ın haklı olarak karşı çıktığı 17. yüzyıl akılcılığı ruhunda yorumlanmaması gerekir. Çağdaş bilim, sezgiyi bilimsel biçimde, bilim adamının yaratıcı imgeleminin, yani, olgular, bilgi ve araştırıcı incelemeye dayanan imgeleminin ayrılmaz bir öğesi olarak izlememize izin vermektedir.

Öyleyse, Marksist felsefenin sezgiciliğe karşı çıkmasının nedeni, sezgiciliğin sezginin varlığını onaması, oysa diyalektik maddeciliğin bunu reddetmesi değildir. V.F. Asmus şöyle yazıyor: "Bilgiye ilişkin bir olgu olarak sezginin her biçimi, bilme alanında, bu alanla ilgili herkes açısından, var olan, reddedilemez bir gerçekliktir. Ama, bir bilgiye ilişkin bir olgu kuramı olarak her sezgi kuramı, ister idealist, ister maddeci, ister metafizik, ister diyalektik olsun, *felsefi* bir kuramdır."[1] Dolayısıyla, sorun, bir dizi çıkarsamaların tutarlı mantıksal tümdengeliminden temelli farklı olan özgül bir bilme yeteneğinin var olup olmaması değil, gerçekliğin bu biçimde yansımasının nasıl olanaklı olduğu, bunun, tek tek bilen kişinin kendi bilgi ve deneyimiyle nasıl ilintili olduğudur. Eğer Newton, efsanedeki gibi ağaçtan bir elmanın düştüğünü farkedip, evrensel çekim yasasını "birdenbire" bulduysa, onun bu sezgisinin ardında koskoca bir sorunlar yelpazesinin uzun uzadıya incelenmiş olması yatmaktadır; örneğin, Galileo'nun, büyük ya da küçük tüm cisimlerin eşit hızla düştükleri yasasını buluşu da böyledir. Öyleyse sorun; bilme tarihinde, bilimsel, eleştirel inceleme yöntemlerini uygulama ve bu bilme yeteneğini sınama olanaklarını bulmada her zaman karşılaşılan sezgi olgusunun doğru olarak yorumlanmasıdır.[2]

---

[1] V.F. Asmus, **Felsefe ve Matematikte Sezgi Sorunu**, Moskova 1965, s. 60 (Rusça)

[2] V. Steklov, sezginin öğelerinden birinin, görünümlerin ayrı ayrı örneklerini gözlemekten bir yasa çıkarma yeteneği, yani, **eksik** tümevarıma dayalı doğru sonuçlar çıkarma yeteneği olduğuna işaret etmiştir. "Piza Katedrali'nde sallanan lambaya binlerce kişi bakmış, ama Galilei dışında hiçbirisi, bu olgudan bir sarkacın salınımı genel yasasını çıkarmayı düşünmemiştir bile. Ama bu, Galilei için, her sarkaca uygulanabilecek eşzamanlılık (kuşkusuz yaklaşık olarak) yasasını üretmeye yetti." Bunun sezginin kendi mantıksal (ve psikolojik) doğasını bize özetlemediğini söy-

Hakikatin dolaysız algısı biçimindeki sezgi anlayışı, yani, hem 17. yüzyıl akılcılarının, hem de akılcılığa karşı olan sezgicilerin savunduğu bu anlayış, açıkça tutarsız bir anlayıştır; nitekim, doğa bilimi ve felsefe tarihi yanlış sezginin sayısız örnekleriyle doludur. "Sözümona sezgiye güvenmek sık sık da yanılgılara yol açmıştır", diyor Hans Reichenbach.[1] Mario Bunge, ciddi incelemesi *Sezgi ve Bilim'* de, idealist sezgi anlayışlarını adamakıllı eleştirir ve sonra da, kendilerini duyusal algı, imgelem, "hızlandırılmış tümdengelim", değerlendirme, vb. içinde ortaya koyan sezgi biçimlerini somut biçimde ele alır. Sezginin idealist yoldan fetişleştirilmesini kınamakta ve bilimin yalnızca büyük buluşları değil, aynı zamanda sayısız hataları da borçlu olduğu bu bilme biçiminin hem abartılmasına, hem de küçümsenmesine karşı çıkmaktadır. Bunge'nin vardığı şu sonuçla, insan hemfikir olmadan edemiyor: "Sezginin çeşitli biçimleri, yararlı olmaları isteniyorsa *denetlenmelerinin* gerekmesi bakımından bilmenin ve akıl yürütmenin öbür biçimlerine benzer. Duygusal sezgi ile saf akıl arasında yer alan entellektüel sezgi verimlidir. Ama denetim dışında, kısırlığa yol açar."[2]

Öyleyse, sezginin yanılmaz olduğu inancından daha aldatıcı bir şey yoktur. Bu doğru, sezgiciler tarafından bile dolaylı biçimde onanmaktadır; çünkü onların her birisi, öteki filozoflardan (sezgiciler de içinde) farklı olarak, sezgisel biçimde algılanmış hakikat üzerinde tekelci bir hak sahibi olduğuna inanmaktadır. Sezginin felsefenin özgül organon'u olduğu savı, bilimsel felsefenin temelden olanaksızlığının kabulünü gösterir. Felsefede, sezgi, gördüğüm kadarıyla, kuramsal bilimde, yaratıcı sanatta ya da buluşta olduğundan daha büyük bir yer tutmamaktadır. Ama, tıpkı sanatçının özel sezgisinden söz ettiğimiz gibi, özgül bir *fel-*

---

lemek gerekmez; ama felsefi açıdan bu, sezgiyi nesnel gerçekliğin yansımasıyla bağlamakta ve ayrıca, hem doğa biliminde, hem de felsefede bol bol rastlanan hatalı sezgilerin bilgibilimsel temellerini de ortaya koymaktadır.

[1] H. Reichenbach, **Zamanın Yönelimi**, Berkeley ve Los Angeles, 1956, s. 16.

[2] M. Bunge, **Sezgi ve Bilim**, New York 1962, s. 111

sefi sezgiden de söz etmek acaba anlamlı olur mu? Bilginin felsefi biçiminin özgüllüğünü yadsımak saçma olacaktır, ama bunun felsefi sezgiden daha başka bir şey olmadığını söylemek daha da az inandırıcıdır. Felsefi öğretilerin çözümlenmesi, bilginin felsefi biçimindeki göreli birliğin belirli temel farkları, karşıtlıkları ve çelişkileri kucakladığı sonucuna götürür. Kimi filozoflar, her durumda öznel olarak, sezgisel inançlardan hareket ettikleri halde, kimileri, tam tersine, bilimin ve gündelik deneyimin saptadığı olguları hareket noktası olarak alırlar.

Felsefi yaratıcılığın psikolojisi hiç araştırılmamış bir alandır, ama eldeki karışık olguların (örneğin filozofların kendi düşüncelerinin nasıl biçimlendiği konusundaki değerlendirmelerinin) gözden geçirilmesi, özel tür bir felsefi sezginin varlığını kabul etmek için hiçbir olgusal gerekçe sunmamaktadır. Kendi öz felsefi yaratıcılıklarına yollama yapan sezgiciler, bizden böyle bir şeyin kabulünü istiyorlar, ama onların açıklamalarını tanıt olarak alsak bile, sezgiye, yalnızca, onların tikel felsefi çalışmalarında özel bir rol tanıyabiliriz. Ne var ki, çoğu filozoflar sezgici değil, sezgiciliğe karşıdırlar.

Ne ölçüde içten olurlarsa olsunlar sezgicilerin yaptığı tanıklığın bilimsel çözümlemesi; onların öbür filozoflar, felsefi gelenekler, bilimsel veriler, belli tarihsel koşullar, vb. tarafından etkilenme derecelerini açıkça küçümsediklerini ortaya koyuyor. Sezgici öğretilerde, genellikle sezgici olmayan öbür kuramların açık etkisi altında biçimlenen düşünceler, hep daha önceki tüm felsefi gelişimden bütünüyle bağımsız "birincil sezgiler" olarak yorumlanıyor. Bergson'da özel olarak göze çarpar bu. Onun temel düşünceleri Almanya ve Fransa'daki akıldışıcılık geleneğinin etkisi altında biçimlenmiştir; onun "oluşma metafiziği", 19. yüzyıl sonlarında gerek felsefede, doğa biliminde, yüzeysel olsa bile, hemen hemen evrensel bir onay kazanmış olan gelişme ilkesini akıldışıcı bir yoldan yorumlamaktadır. Bergson'un Kant, Hegel, Schöpenhauer, Dilthey, Maine de Biran, Boutroux, Darwin ve Spencer ile doğabilimsel maddeciliğin savunucularına karşı tu-

tumunun çözümlenmesi; felsefe tarihinde sık sık en özgün sistem diye betimlenmiş olan onun sisteminin yaratılmasında, sezginin, tartışmasız biçimde, en az rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Öyleyse, bilmenin bu iki özelliği (sezgi ve spekülasyon-ç), her kuramsal incelemede var olmakla birlikte, tıpkı spekülasyon gibi sezgi de bilginin felsefi biçiminin özgül bir özelliğidir.[1] Felsefi düşüncenin, düşüncenin yalnızca bu tarzına özgü olan özelliklerinin varlığını çıkarsamak için, burada açıkça hiçbir neden yoktur. Söz konusu olan şey, spekülasyon ve sezginin felsefede kullanılma derecesidir. Ne var ki, farklı felsefi öğretilerde ve felsefenin tarihsel gelişmesinin farklı aşamalarında, bu ölçü önemli ölçüde değişikliğe uğramaktadır.

4. FELSEFİ BİR İNCELEME TARZI OLARAK YORUMLAMA

O zamana dek bilinmeyen fenomenlerin, süreçlerin, özelliklerin ve bunları yöneten yasaların, bu yasaları pratik olarak uygulama yol ve araçlarının bulunması –işte, bilimin doğrudan ve araçlarla yaptığı gözlemlere, betimlemeyle, deneyle, olguların kuramsal çözümlenmesiyle, genellemelerle, özel araştırma ve sınama yöntemleriyle, vb. yerine getirdiği ana görevler bunlardır. Felsefe ise hiçbir deney tekniğiyle, hiçbir gözlem aracıyla, hiçbir kimyasal ayıraçla donatılmış değildir; tüm bunların ve öbür eksikliklerin yerine, soyutlama gücünün geçirilmesi gerekmektedir.

---

[1] Lois de Broglie, sorunun bu yanının hem sezgi, hem de felsefe anlayışıyla oldukça ilgili olduğunu vurgular. Bilim, diye yazar, "temelde ve yöntem bakımından özünde akılcı olduğundan, en parlak fetihlerini ancak anlıkın gözüpek sıçramalarıyla yapabilir; burada, kati akıl yürütmenin ağır zincirlerinden kurtularak, imgelem, sezgi ve rakiklik denilen yeteneklerle oyuna girer" (Louis de Broglie, **Sur les sentiers de la science**, Paris 1960, s. 354). Broglie'nin imgelem (kuşkusuz,sözün olağan anlamında anlaşılmamalıdır bu), sezgi ve rakiklikte bir ve aynı bilme yeteneğinin anlatımını görmesi oldukça ilginçtir.

Filozofun elinde, kendi kişisel gözlemiyle elde ettiği olgular, yahut özel bilimsel araştırmayla saptanmış olgular vardır. Kimyacı şeylerle doğrudan ilişkili olduğu halde, filozofun elindeki malzemenin çoğu, şeylerin bilimlerden ve başka kaynaklardan derlenmiş bilgisidir. Öyleyse, felsefe, her durumda, şimdiki dallı budaklı ve gelişmiş uzmanlık bilimleri çağında yaşadığından, bilim ve pratikle donatılan az çok hazır ve sınanmış olgusal verilerle, toplumun maddesel ve tinsel yaşamındaki kimi fenomenlerle ilgilenmekte, bunları bir bütün olarak ve bütünleştirilmiş dünya görüşü olarak kavramaya, genelleştirmeye ve yorumlamaya bakmaktadır. Bu felsefe de buluşların gerçekte olanaksızlığı anlamına mı geliyor? Hayır, durum kesinlikle böyle değildir. Sorunun özü şudur ki, felsefi buluşlar daha önceden elde edilen bilgiye, felsefe tarafından çözümlenen, değerlendirilen, kısacası, yorumlanan bilgiye dayanmaktadır.

Yorumlama, kuramsal incelemelerin tümünde ve bilginin her alanında önemli bir rol oynar. Engels, Leverrier'in Neptün gezegenini bulmasını büyük bir bilimsel başarı olarak nitelemiştir. Leverrier, öbür astronomların saptadığı olguları çözümleyerek, o zamana dek bilinmeyen bir gezegenin var olduğu sonucuna vardı ve bunun görülebileceği noktayı hesapladı. Bu buluş, astronomlarca bilinen olguların yorumlanmasına dayanıyordu. Ama bunları yorumlamak için, Leverrier gibi, güneş sistemimizde başka bir gezegenin daha var olduğuna inanmak gerekiyordu.

Bir inceleme yöntemi olarak yorumlama, bugün, kuramsal araştırmanın gelişimi, matematiksel yöntemlerin uygulanması, vb. sayesinde doğa bilimlerinde, geçmişte olduğundan çok daha ağırlıklı bir rol oynamaktadır. Çağdaş bilim, yorumlama kavramına çeşitli özel anlamlar vermiştir. V.A. Shtoff şöyle yazıyor: "Bilimsel bilmede kullanılan üç tip yorumlama gözlenebilir: 1) mantıksal-matematiksel sistemlerde biçimsel simgenin yorumlanması, 2) matematik bilimce yapılan denetlemelerinin yorumlanması, 3) gözlemi deneysel verilerin ve saptanmış bilimsel olgu-

ların yorumlanması." [1] Yorumlama tiplerinin bu sınıflandırmayla bitmiş olduğu burada iddia edilmiyor, çünkü, yazar, başlıca olarak matematik, mantık ve doğa bilimiyle ilgilenmektedir. Yine de bu, yorumlamanın bilimdeki rolünün arttığı görüşünü doğrulamaktadır. Ancak biz, yorumlamanın felsefedeki özel rolü sorusunu neden ortaya atıyoruz? Nedeni basittir: Herhangi bir uzmanlık biliminde yorumlama inceleme yöntemlerinden yalnızca *biri* olduğu halde; olgu toplama ve ham malzemeyi işleme işine girmeyen felsefede ise, deyim yerindeyse, belirleyici bir önem taşır.

Geçmişte filozoflar, doğa bilimlerini sık sık büyük buluşlarla zenginleştirirlerdi. Felsefe ile uzmanlık bilimleri arasındaki uçurum görece dar olduğu için bu olanaklıydı. Descartes ve Leibnitz, yalnızca filozof değil, aynı zamanda da yetkin birer matematikçi ve doğa bilimciydiler. Doğa bilimi, nitelik olarak, büyük ölçüde ampirikti ve onun kuramsal sorunlarını, kimi seçkin bilimsel buluşları öngören, hatta spekülatif terimlerle formüle eden felsefe (doğa felsefesi) ele alıyordu. Alman doğa bilimci Lorenz Oken bunun canlı bir örneğini oluşturmaktadır. "Oken, düşünce yoluyla, protoplazmayı ve hücreyi buldu, ama bu konuyu doğabilimsel araştırma doğrultusunda işlemek kimsenin aklına gelmedi."[2] Kuramsal doğa biliminin daha sonraki gelişimi, doğa felsefesini önceki öneminden yoksun etti; çünkü artık o, felsefenin ulaşabildiği gündelik deneyim sınırlarının çok ötesine geçmiş olan bu bilimin buluşlarını öngöremezdi. Doğa felsefesi, bugün de var olmayı sürdürmekle birlikte, artık, tarihsel bir anakronizm[3] durumuna gelmiştir.

Böylelikle, uzmanlık bilimleri ile özgül bilimsel araştırma yöntemlerinin gelişimi, yeni fenomenleri ve doğa yasalarını açığa çıkarmada felsefenin rolünü giderek azaltmış, ama aynı za-

---

[1] V.A. Shroff, **Modelleştirme ve felsefe**, Moskova 1966, s. 169 (Rusça).

[2] F. Engels, **Doğanın Diyalektiği**, Moskova 1972, s. 207.

[3] Anakronizm: Bir kimse, olay ya da şeyi ait olmadığı zamana koymak – çn.

manda da, hem doğa bilimi, hem de felsefenin kendisi için zorunlu bir şey olarak, doğa bilimsel buluşların felsefi açıdan yorumlanmasının önemini artırmıştır. Bu yorumlama, ontolojik karakterini sürekli üzerinden atmakta ve bilgi kuramıyla giderek daha çok ilintili duruma gelmektedir. O, yalnızca, doğa bilimsel buluşların felsefi bir özeti olmanın çok ötesinde, bunların anlamlarının eleştirel, bilgibilimsel açıklamasını sunmaktadır. 19. yüzyıl sonunda fizikte ortaya çıkan bunalımı, Lenin'in çözümlemesi, doğa bilimindeki kazanımların bilimsel-felsefi açıdan yorumlanmasının çarpıcı bir örneğidir.

Her yorumlama olgulardan, yahut, olgu sayılan şeylerden hareket eder. Onun anahtar işlevi, bu olguları (yahut, olgu sayılan şeyleri) açıklamak, bunların öbür olgularla ilişkisini ortaya çıkarmak, bu olguların bağlı olduğu sanıları değerlendirmek, gerekiyorsa bunları gözden geçirmek ve yeni sonuçlar çıkarmaktır. Felsefeler, hareket noktaları olarak aldıkları olgularla (ya da varsayımlarla) ve ayrıca, bu olgulara giydirdikleri anlam ve yorumlarla ayırt edilirler.

Aquino'lu Thomas ve Hegel mutlak, kutsal bir aklın varlığı anlayışından hareket ediyorlardı. "Skolastiğin prensi", kutsal aklın dünyanın dışında, dünyaya sonsuz ölçüde üstün olduğuna ve onu bir hiçten yaratmış olduğuna inanır. Öte yandan Hegel, kutsal aklın dünya dışında, var olmadığını, çünkü onun, nasıl aynı zamanda insan aklının özünü kuşatıyorsa, dünyanın da özünü kuşattığını savunur. Dolayısıyla, kutsal olan ve insani olan birbirinden pek uzak değildir. Bu karşıt (idealist düşünme çerçevesi içinde) anlayışlar felsefede yorumlamanın rolünün ne ölçüde önemli olduğunu gösteriyor. Verilen örnek, şunun için daha da önemlidir ki, her iki düşünürün de başlangıç önermeleri olgular değil, kendileri içinde, dünyanın belli, teolojik bir yorumlanışına varan ve Hegel'de, en sonunda, kendisine uymayan biçimiyle çatışmaya girecek ölçüde, reel içerikle dolu olan varsayımlardır.

Bir kavramın herhangi bir tanımlanışı, (kuşkusuz, bu yalnızca mümkün tek tanımlama değilse) bir başka yorumlamayla, yani bir başka tanımlamayla tamamlanan bir yorumlamadır; ama bilimde somutluk, farklı tanımlamaların birliği olduğundan, böyle bir şey çoğu zaman söz konusu değildir. Öyleyse, bu farklı yorumlamalar, birbirlerini dışlayabilecekleri gibi, tamamlayabilirler de; ikinci durumda bunlar, kural olarak, yalın biçimde özetlenemezler, bunları birleştiren kuramsal sonuç içinde göz önüne alınırlar.[1]

Yorumlama, herhangi bir biçimde kuramsal incelemeden ayrılamaz, çünkü bu sonuncusu, yalnızca olguların bir açıklanışı değildir; yani kuramsal inceleme her zaman belli varsayımları, kuramsal öncülleri, tümdengelimleri, vb. kullanır. Yeni – pozitivistler, irdeleme ilkesi üzerinde çalışırlarken, aslında, ampirik önermelerin doğruluğunun ölçütü olarak alınabilecek, gözlenen şeye ilişkin katışıksız açıklamalar olarak "protokol açıklamaları"nı bir yana koymaya çabaladılar. Bu çaba, bildiğimiz gibi, istenen sonuçları veremedi ve sonunda, yeni-pozitivistler, her açıklamanın bir yorumlama olduğu, çünkü bunun, açıklanan şeyi

---

[1] Lajos Jànossy, doğa biliminde belli fenomenlerin farklı, ama eşit ölçüde (belli bir bilgi düzeyinde) geçerli yorumlarının olanaklı olduğuna işaret eder: "Michelson – Morley deneyini ve benzeri deneyleri Einstein'in yorumlaması, mantık açısından olanaklı tek yorumlama değildir. Einstein'den önce Lorentz ve ondan bağımsız olarak da Fitzgerald etherin varlığını varsaymışlardı. Onlar, etherle bağlantılı elektromanyetik fenomenlerin Maxwel denklemleriyle betimlendiğine de inanıyorlardı... Lorentz-Fitzgerald yorumlaması, matematiksel olarak, Einstein'inkinden farklı değildi; ister Einstein'in isterse Lorentz – Fitzgerald'ın bakış açısını benimseyelim, artık deneysel olarak çözülmüş olduğunu kabul edebileceğimiz tüm fizik sorunları için aynı yanıtları elde edebiliriz." (L: Jànossy, "Fiziksel Araştırmada Felsefenin Önemi", **Felsefenin Sorunları** içinde, 1958, No. 4, s. 99. Rusça). Fizikten ayrı olarak felsefede, böylesine temelden farklı ve eşit ölçüde geçerli yorumlamalar olanaksızdır. Bu yüzden felsefede, farklı yorumlamalar farklı eğilimlerin anlatımıdır ve her zaman, birbiriyle polemiksel bir ilişki içindedirler. Yine de, karşıt felsefi yorumlamaların, her zaman, birbiriyle doğru – yanlış ilişkisi içinde olduklarını varsaymak yanlış olacaktır; hakikat, sık sık, çelişkili her iki yorumlama da reddedildiği zaman ortaya çıkar. Örneğin, tarihsel zorunluluğa ilişkin bilimsel anlayış, hem kaderciliğin, hem de iradeciliğin (voluntarizmin) reddedilmesini öngörmektedir.

seçmeyi ve onu; öbür olgularla ilişki içine sokmayı öngördüğü sonucuna vardılar. Bertrand Russell, görelilik kuramının, güneş merkezli ve yerküre merkezli sistemler arasındaki farkı, bir ve aynı olgunun farklı tipten yorumlanmasına indirgediğini savunmuştur: "Eğer uzay salt göreliyse, 'dünya dönüyor' ve 'gökyüzü döneniyor' açıklamaları arasındaki fark da salt lafta kalır: her iki açıklama da, aynı fenomeni farklı betimleme yolları olmak durumundadır."[1] Kuşkusuz, açıklamanın yorumlamaya dönüştürülmesi kabul edilemez, ama şu da tümüyle açıktır ki, bu tanıma işlemi, belirtik ya da örtük varsayımları ve dolayısıyla, çeşitli yorumlamaları da dışlamamaktadır.

Her yorumlama, sahip olduğumuz bilginin, incelemek istediğimiz olgulara uygulanmasını gerektirir. Hakikatlerin değil, bilginin uygulanmasından söz ediyoruz, çünkü bunlar bir ve aynı şey değildir. Ptolemaos'un sistemi doğru değildi, ama belli gözlemleri özetliyordu ve kimi doğru sanıları da içeriyordu, çağına göre bilimseldi ve belli fenomenleri açıklamaya ve kestirmeye de olanak verdi. Felsefede, bilgi ile hakikati karıştırmaktan kaçınmak özellikle önemlidir. Bilim adamları ya da filozoflarca çeşitli zamanlarda öne sürülmüş ve doğru olarak kabul edilmiş olan yanlış önermelerin en tam bilgisi, zorunlu olarak bizlere, hakikatin bilgisini vermemektedir; öte yandan, hatanın bilgisinin de hakikati öğrenmemize yardım ettiği teslim edilmelidir.

Yorumlamanın kuramsal temeli olarak bilgi, ancak şeylerin bilgisi olabilir. Demokritos'un mutlak olarak sımsıkı, bölünmez atomlar ve mutlak boşluk anlayışı, hakikat öğeleri içerdeği için, dünyanın yorumlanması açısından kuramsal bir temel sağlamış olmakla birlikte, gerçekte, fenomenlerin *niteliksel* çeşitliliğini açıklama olanağını sınırlamıştır. Ancak, Democritus zamanında, doğal fenomenlerin sonsuz niteliksel çeşitliliğinin henüz ne açıklanması, ne de betimlenmesi olanaklıydı.

---

[1] B. Russell, **İnsan Bilgisi,** Londra 1956, s. 33.

Yorumlama, bilginin yalnızca karakterine (başta, onun içinde yer alan nesnel hakikate) değil, onun hacmine de bağlıdır. Eski Yunan filozofları, son derece sınırlı bir kuramsal bilgi birikimine (bunun çoğu da, hakikatin yalnızca öğelerini içeriyordu) sahip olmakla birlikte, gerçekliğin bütünleşmiş, yani felsefi, bir yorumlamasını vermeye çalıştılar. Yorumlamanın kuramsal temeli ile yorumlamanın kendisi arasındaki bu açık uyuşmazlık, onları kaçınılmaz biçimde, kof, hatalı ve zaman zaman da fantastik sonuçlara götürdü.

Bilimin gelişmesi, bilginin hacmini sürekli artırmakta ve bilimsel araştırma ve sınama yöntemleri de, bilgiyi nesnel hakikate daha fazla yaklaştırma eğilimi taşımaktadır. Yine de, yorumlama olanakları her zaman eldeki bilgiyle sınırlıdır ve bunun hacmindeki bir artış, onaylanabilir bir modele göre, yorumlamanın tözünü ve biçimini de değiştirmektedir. Bu, her bilim açısından, ama hepsinden çok, felsefe açısından geçerlidir. Felsefe, ayrı fenomenleri yorumlamaya değil, ama bunların çok biçimli bütünlüklerini, var oluşun temel biçimlerini ve onun bilgisini yorumlamaya bakar. Öyleyse, felsefede doğanın, maddenin, bilincin, vb. farklı ve hatta birbirini karşılıklı dışlayan yorumlarının her zaman var olmuş olmasına şaşmamak gerekiyor. Bu bakış açısından, filozofların hataları, güncel olguların yanlış yorumlanmaları olarak alınabilir ve nitekim, onların başlangıç önermelerinin, açıklamalar olmayıp, olguların yorumlanması olduğu ortaya çıkar. Bununla birlikte bu, felsefede hakikatin elde edilmesi olanağına güvenmemek için bir neden oluşturmaz; çünkü felsefi yorumlama, bilginin herhangi bir başka biçimi gibi, sonunda, bilimin ve pratiğin sağladığı koskoca bir tanıtlar kitlesiyle doğrulanır ve yadsınır.

Doğa biliminde, belli olguları belirli bir kuramın konumlarından yorumlama çabası, devresel biçimde, yeni kuramlar oluşturmayı ya da eskilerini esaslı biçimde düzeltmeyi zorunlu kılmaktadır. Önermelerinin çoğu deneyle, olgularla doğrudan kanıtlanamayan ya da çürütülemeyen felsefede ise böyle bir zo-

runluluk yoktur. Ancak, olguların birikimi, bilimsel buluşların ve seçkin tarihsel olguların çoğalması felsefeyi, gerçekliği yorumlamasını değiştirmeye zorlamaktadır. Klasik mekaniğin gelişimi mekanik maddeciliği ortaya çıkardığı halde, maddenin deviniminin mekanik olmayan biçimlerinin başarıyla araştırılması doğanın mekanik yorumlanmasının dayanıksızlığını ortaya koydu. Psise'nin doğası üzerine bilimsel bilginin ilerlemesi, çoğu idealistleri, beden ile ruh arasındaki ilişki üzerine eski safdil görüşlerinden vazgeçmeye zorladı.

Tarihsel değişme süreci, doğanın, toplumun, insanın ve onun bilgi edinme yeteneğinin felsefi yorumlanmasının gelişimi konusunda inceleme yapma tarihsel – felsefi bilimin önemli görevlerinden birini oluşturuyor. Bu tür araştırmalar sayesinde, felsefenin bir hatadan öbürüne sürüklenmiş olduğu izleniminin üstesinden gelebiliyor ve felsefi bilginin eşsiz bir biçimde ilerleyen gelişimini, felsefi tartışmanın gelişimini ve uzmanlık bilimlerinin felsefe üzerindeki yararlı etkisini izleyebiliyoruz.

Geçtiğimiz yüzyılın burjuva felsefesinde, felsefeyi pozitif bilimlerle karşı karşıya getirmek için yeni bir dayanak bulmak ve bunu pekiştirmek çabalarıyla bağlantılı olarak, yorumlamanın bilme açısından taşıdığı önemi gözden düşürme yolunda artan bir eğilimle karşılaşılmaktadır. Wilhelm Dilthey'e göre yorumlama, ancak olası bilgiler veren, özgül doğabilimsel bir inceleme tarzıdır. Dilthey, zihinsel alandaki bilimsel yöntemleri nedensel ilişkilerin araştırılması, varsayımların geliştirilmesi kendi görüşüne göre yalnızca aşırı kutuplaştıran "açıklayıcı psikolojiye" saldırır; ona göre, anlıkın yaşamı, dış doğanınkinden farklı olarak, bize doğrudan verilmiş olan ve bu yüzden, sezgisel olarak bilinmesi gereken bir şeydi. Dilthey şöyle yazar: "Doğayı açıklayabiliriz; ruhun yaşamını ise anlamamız gerekiyor."[1] Yorumlama ve açıklamaya karşıt olarak, Dilthey, bilincin içeriğinin,

[1] W. Dilthey, **Gesammelte Schriften**, Stuttgart, 1957, V. Band, s. 144.

doğrudan anlaşılabilecek biçimde, *betimlenmesini* önerir: "Psikolojinin (ruhbilimin) yöntemsel üstünlüğü, onun, gerçekliğin coşkusal deneyimleri biçiminde, doğrudan ve canlı bir tinsel bağlantıya sahip olmasıdır."[1]

Dilthey, tüm yorumlamayı dışlayan sezgisel betimleyici psikoloji ilkesinin yeni bir "yaşam psikolojisi"nin temeli olduğuna inanıyor ve bunda, felsefenin bütün tarihsel gelişiminin özetlenmesini ve insan tözünün ana bilimine dönüşmesini görüyordu. Dilthey'e göre, bizi bilinenden bilinmeyene geri götürdüğü iddia edilen yorumlamadan farklı olarak, psikolojik bir durumun doğrudan betimlenmesi *anlamlıdır*. Dilthey, felsefi bilgiye ilişkin temelde akıldışı bir anlayışı "yorumsama" (hermeneutics, tefsir) diye nitelemiş ve klasik dilbilimde ve bir ölçüde de felsefede, özel tür bir yorumlamayı (mitoslar, eski yazın, sanat, vb.) betimlemek için kullanılan bir terime (Schleiermach) yeni bir anlam kazandırmıştır.[2]

Martin Heidegger'in varoluşçu hermeneutiki Dilthey'in anlayışının daha da geliştirilmişi ve bunun, (psikolojiden kopan ve bilinç fenomenlerinin açıklanmasını "eidetik" temel algılanmasıyla karşı karşıya getiren) Husserl fenomenolojisi ruhu içinde ele alınmasıdır. Heidegger'in inancına göre, yorumlama, doğası gereği özneldir, çünkü yargı ölçütünü, yorumlayan özne sağlar. Öte yandan, Heidegger'e göre "anlama", varlığa tekabül eder ve bu yüzden, daha başından beri, yani refleks öncesi biçimiyle "varoluşsal anlama"dır. Ancak, Heidegger "varoluşsal anlama"nın nesnel içeriğini açıklamayı başaramamıştır; bu öğreti, sonuçta,

---

[1] Agy., s. 151.

[2] L. V. Skvortsov, bu konuda şunları söyler: "Dilthey'in, 'anlama'yı geçmişin felsefi öğretilerindeki psikolojik içeriklerin coşkusal olarak hafifletilişi biçiminde yorumlaması, şu ya da bu öğretinin yalnızca kavranmasını değil, aynı zamanda, onun **uygunluk** açısından değerlendirilmesini de öngören herhangi bir **bilimsel** çözümleme olanağını engellemiştir." (L. V. Skovortsov, **Metafiziğin Yeni Bir Tırmanışı Mı?**, Moskava 1966, s. 75. Rusça). Felsefede yorumlamanın önemini Dilthey'in reddetmesi, onun "anlama" dediği şeyin öznel bir **yorumlanışıdır.**

bilme sürecinin ve onun nesnesinin akıldışı ve açıkça öznel bir yorumlaması biçiminde ortaya çıkmaktadır.[1]

Yorumlamanın akıldışı yoldan eleştirisi, böylece, var oluşu anlamada temel bir yetersizlik gibi görülen, doğa biliminin bilme açısından taşıdığı önemin yadsınmasına gelip dayanmaktadır. Ama, varoluşçuluk, felsefeyi "insan gerçekliği"nin araştırılmasıyla sınırlandırdığı ve bununla, sözümona ulaşılamaz kendinde varlığa ulaşmaya çabaladığı için, varoluşçuluk, var oluşun öznelci yoldan yorumlanışını, öbür idealist öğretilerden çok daha ileriye götürmektedir.

Yeniden özetlemek gerekirse, felsefe, savaş ilan ettiği zaman bile yorumlamayı bir yana atmaz. Felsefe, doğası gereği, insan açısından elzem önem taşıyan temel gerçekliklere –doğa, kişisel ve toplumsal yaşam fenomenleri, bilim, sanat, din, vb.- karşı tutumunu dile getirmeden edemez. Ve bu tutum, nitelik bakımından kuramsal olduğundan, kaçınılmaz biçimde, bir yorumlama durumunu alır.

Gerçekliği yansıtmanın özgül bir yolu olarak yorumlamanın epistemolojik çözümlenmesi göstermektedir ki, yorumlamanın kilit özelliği, belli kimi olgulara karşı düşünürün kendi öznel tutumunu dile getirmek değildir; gözlenen fenomenler arasındaki ve bu fenomenlerle, eldeki veriler temelinde varlığı onarabilecek ya da varsayılabilecek öbür fenomenler arasındaki bağıntıyı kurma yoluna *bilimsel bir arayıştır*. Bu anlamda yorumlama, bağıntı kurmak olarak alınabilir. Söylemek gereksizdir ki, bu kurulan bağıntı öznel, yeterince temellendirilmemiş, ya da tam tersine, nesnel ve iyi temellendirilmiş olabilir. Ama her iki du-

[1] Varoluşçu ve genel olarak idealist felsefenin bizzat varoluş olgusu tarafından doğrulanan, Heidegger'in yorumlamanın öznel doğasıyla ilgili önermesini bir bütün olarak reddetmek niyetinde değiliz. Bilincin dışında ve ondan bağımsız olarak var oldukları biçimiyle fenomenlerin incelenmesini ve dolayısıyla, anlayışların, kavramların ve kuramların nesnel içeriğinin onanmasını öngören, fenomenlerin nesnel yorumlanması, maddeci felsefe ve doğa bilimi konumlarından olanaklı biricik yorumlanma durumuna gelmektedir.

rumda da, bir olgunun yorumlanması (ya da, buna ilişkin bilgi), ancak, başka bir olgu (ve bunun mütekabil bilgisi) olduğu; bütün, parçalara bölündüğü ve bunlar arasındaki ilinti incelendiği zaman olanaklıdır. Ve fenomenlerin özü, en başta, bunların arasındaki karşılıklı iç bağıntıları olduğu için, yorumlama da, bu fenomenlerin özünü tanımanın bir türüdür.

Felsefi önermelerin, kavramların ve kategorilerin yeniden yorumlanması felsefeyi geliştirmenin meşru bir biçimidir. Bu yüzden, örneğin, zorunluluk kategorisinin evrimi; tarihsel açıdan, zorunluluğun çeşitli tanımlarının kendi kökeni ve gelişimi olarak ve bu yorumların çeşitliliğinin, bu kategorinin bilimsel tanımının tekliği içinde aşılması olarak sunulabilir. Bu bilme sürecinin nesnel temeli ise, toplumsal pratikle, fenomenlerin birliğine ve karşılıklı bağımlılığına ilişkin bilginin birikimiyle, doğa ve toplum üstüne verilerin çoğalmasıyla oluşur.

Eski zamanların felsefesi, kesin konuşmak gerekirse, henüz bir nesnel zorunluluk *kavramına* sahip değildir; onun bu alandaki sanıları, açık bir biçimde, mitolojik imgelerden kurtulamamıştır ve nitelik olarak da, önemli ölçüde mecazidir. Ortaçağdaki zorunluluk anlayışı da, başlıca olarak, teolojik bir yorumlamadır ve mütekabil Hıristiyan doğmaları gibi, ampirik bakımdan ortaya konmuş süreçler pek değildir. Ancak modern çağlarda, önce astronomide, sonra da öbür doğa bilimlerinde, felsefenin (başta, maddeci felsefenin) evrensel bir anlam kazandırdığı bir zorunluluk kavramı formüle edilebilmiştir.

19. yüzyılın ortasında, yani, fenomenler arasındaki zorunlu bağıntının mekanik biçimde yorumlanmasının tüm alanlarda egemen olduğu bir dönemde, Marx ve Engels, yalnızca eşzamanlı bir başkasının yerini alan toplumsal fenomenlerin de arasından asli bağıntının özgül biçimi olarak *tarihsel* zorunluluk kavramını geliştirdiler. Böylelikle, zorunluluğun metafizik biçimde yorumlanmasının karşısına, fenomenlerin bu nesnel ilişkisinin diyalektik-maddeci açıdan yorumlanmasını, yani daha

sonraları doğa biliminin de, kuşkusuz kendi tarzında ve kendi verileri temelinde, ulaştığı bir yorumlamayı çıkararak, bu kısır-döngüyü kırdılar.

Felsefe tarihi, farklı yorumlanan aynı önermelerin nasıl açıkça karşıt anlam ve önemler kazandığını inandırıcı bir biçimde göstermektedir. Sözgelimi, bilimsel bilgi ile dinsel inanç arasındaki uzlaşmaz karşıtlıkla ilgili temel önermeyi alalım. Bu ilke bir yandan maddeciler, öte yandan da –oldukça şaşırtıcı biçimde- gizemciler, akıldışıcılar, Protestan felsefi teologlar ve özel olarak da yeni-ortodokslar tarafından temellendirilmektedir.

Bilim ile dinin uzlaşmaz olduğunu, maddecilerin neden öne sürdüklerini açıklamak gerekmez. Ama dindar bir akıldışıcı da onunla neden hemfikirdir? Çünkü, ona göre, dinsel vahiyle gelen büyük hakikatlere bilim kesinlikle ulaşamaz. Bu yüzden, din ile bilim arasında, gerçekte insanı Tanrı'dan ayıran sonsuzluğu dile getiren mutlak bir çelişki vardır. Böylece, uzlaşmaz biçimde karşıt olan iki dünya görüşü de, hem bilgiyi, hem de inancı karşıt yönlerde yorumlayarak, bir durumda inancı bilginin ve öbüründe de, bilgiyi inancın karşısına çıkararak, bilgi ve inancın temelden birbirine karşıt olduğu savını, eşit bir ısrarla, temellendirmektedirler.

Bu karşı karşıya getirişi uç noktasına dek götüren yeni-ortodoks Protestan teologlar ise, Tanrı'nın var olup olmadığını bizim *bilmediğimizi* ve neye inandığımızı da *bilmediğimizi* iddia etme noktasma varmaktadırlar; biz yalnızca bir yaradanm var oluşuna, onun mutlak adaletine, vb. inanıyoruzdur. Bir yanda maddecilerden, öte yanda bu Protestan teologlardan farklı olarak, Katolik teologlar ve Thomasçı ekolün filozofları, bilim ile dinin temelde birbiriyle çelişmediğini ve bu yüzden, mutlak akıl Tanrı olduğu için akla karşı olmayan, kaynaklarını Tanrı'dan aldığı için aklın üstünde olan Hıristiyan dogmalarını doğa biliminin temellendirebileceğini ve temellendirmesi gerektiğini ileri sürerler. Yenipozitivistler, bu Thomasçı yaklaşıma karşı olmakla birlikte, bilgi

ile inancın ancak görece karşıt olduğu tezini onaylarlar, çünkü onlar bilimsel bilgi ve hakikatin kendisini bir inanç biçimine indirgerler. Gerçekten, kimi yeni-pozitivistler, bilim ile din arasında ortak bir zemin bulunduğunu, dinin coşkusal yaşamın bir bölümü olduğunu savunur ve bundan, yalnızca bilimsel kuramlar çürütülebileceği için, dinin çürütülemeyeceği sonucunu çıkarırlar. Öyleyse, bilim ile din arasındaki temel karşıtlık gibi, tartışma götürmez bir olgu bile çok çeşitli biçimlerde yorumlanmakta ve bu, kimi felsefi öğretilerin tözünü oluşturmaktadır.

Daha önceden işaret ettiğimiz gibi, felsefi kavramların içeriği, aralarında hiçbir ortak yan bulunmayan şeylerin felsefe tarihinde sık sık aynı terimle adlandırılması sonucunda, tarihsel olarak değişmektedir. Bir varoluşçu, evlerin, ağaçların ve dağların *hiçbir varoluşa* (existence) sahip olmadığını açıkladığı zaman, biz bu açıklamaya yalnızca "varoluş" sözcüğünün sözlük anlamına başvurarak karşı çıkamayız. Varoluşçuluğun bu sözcüğe verdiği özel anlamı çözümlememiz, varoluşun öznelci yorumlanmasının zayıflığını göstermemiz ve "insani gerçeklik" ile ondan bağımsız olarak var olan gerçeklik arasındaki bağmtıyı ortaya çıkarmamız, vb. gerekir.

Felsefi önermeler, kendi reel tarihsel ve kuramsal bağlamları (filozoflar tarafından dile getirildiklerinde, söylenmek istenen hep budur) dışında ele alınırlarsa, yalnızca basmakalıp sözlerdir. Sözgelimi, insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptığı açıklamasını alalım .Bugün bu önerme totolojik görülebilir. Ancak, bunun gerçek bilimsel önemini değerlendirmek için, onun ilk kez, teolojik providensiyalizm[1] anlayışına karşı ileri sürülmüş olduğunu anımsamak yetecektir. Sonradan bu anlayışın yerini, insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptığını az çok savunan Marksizm-öncesi maddecilerce ileri sürülen doğacı önbelirlenim anlayışı aldı. Ama, eğer dış doğa, insanın kendi doğası, daha ön-

[1] Providensiyalizm: Tanrı'nın hikmet ve takdirine ilişkin öğreti-çn.

ceki kuşaklardan insanların etkinliklerinin sonuçları bugün yaşayan kuşaklardan bağımsızsa, bu nasıl olanaklı olacaktır?

Marksizmin felsefesi, toplumsal gelişimin belirleyici gücünün ne dış doğa, ne de insanın doğası olduğunu kanıtlamıştır. İnsanlar, toplumsal üretim, kendilerinin ve başkalarının gereksinimlerini karşılama süreci içinde, dış doğayı dönüştürür ve böylelikle, kendi doğalarını da dönüştürmüş olurlar. Üretici güçlerin gelişimi, sonunda, toplumsal ilişkilerin niteliğini ve insanların yaşam tarzlarını belirler. Ama üretici güçler, insanların kendileri ve onların yarattığı üretim araçlarıdır. Öyleyse, bundan çıkan şey, insanların kendi tarihlerini kendilerinin yarattığı; ama bunu kendi keyiflerine göre değil, her kuşağın kendi öncellerinden devraldığı üretici güçler düzeyine uygun olarak yarattığıdır. Her yeni kuşak, üretici güçlerin gelişmesinde daha fazla yer aldıkça, yani, toplum yaşamının maddesel temeline katkısının önemi arttıkça, kendi toplumsal varlığını belirleyen koşulları da o ölçüde daha fazla yansıtacağı gibi, kendisinin bugünü ve geleceğini de o ölçüde özgürce yaratır.

Öyleyse, "insanlar kendi tarihlerini kendileri yaratır" önermesi, ancak, bunu somut ve çok yönlü tarihsel içerikle dolduran maddeci tarih anlayışı sayesinde gerçekten bilimsel bir duruma gelir. Bu önermenin Marksist yorumlanışı ile bunu, doğacı-idealist bir tarih anlayışı konumlarında kalan Marksizm-öncesi maddecilerin yorumlayış biçimi arasında büyük bir mesafe vardır.

Marx, filozofların dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde *yorumlamış* olduklarını, oysa görevin onu değiştirmek olduğunu söylemiştir. Bu ünlü önerme; bir yandan, yorumlamanın felsefi bilginin temel gelişme biçimi olduğunu açıklamakta, öte yandan da, kendi görevini var olan şeyi yalnızca yorumlamakla sınırlandıran felsefeyi kınamaktadır.

Marksizmi eleştirenler, Marks'ın bu önermesini, sanki gerçekliğin yorumlanmasını tümüyle bir yana atmamız ve böylece,

felsefeyi ortadan kaldırıp, yerine devrimci eylemi koymamız gerekiyormuş gibi, yanlış olarak yorumladılar.[1] Bütün öğretisinde devrimci kuramla, yani, toplumsal gerçekliğin –onun devrimci dönüşümünün yol ve araçlarını temellendiren- açıklanması ile devrimci pratiğin birliğinin zorunluluğunu kanıtlamayı gözeten Marx'ın açıkça yanlış anlaşılmasıdır bu.

Kuşkusuz, Marx'ın bu önermesi, ancak, Marx'ın öğretisinin tüm bağlamı içinde doğru olarak anlaşılabilecek olan bir savdır. Marx, tutucu yorumlamaya karşı, gerçekliğin devrimci yorumlanmasını ileri sürmüştür. Dünyayı *yalnızca* olduğu gibi yorumlayan filozofları kınarken Marx, felsefedeki belli, hatalı bir konumu kınıyordu.

G.V. Plekhanov, tarihsel maddeciği, tarihin maddeci bir *açıklanışı* diyordu. Bu açıklanışın özü; onun, toplumun değişme ve gelişme yasalarını, eskinin yeni tarafından yadsınmasını ortaya koymasıdır.

Marx ve Engels'in felsefede oluşturdukları devrim, felsefenin karakteristik bir inceleme biçimi olarak yorumlamanın yadsınmasını değil, Marksizm kurucularının diyalektik-maddeci yorumlama anlayışıyla karşı çıktıkları idealist ve metafizik yorumlama çeşitlerinin yadsınmasını dile getirmektedir.

5. ÇEŞİTLİ İÇERİKLERİN KURAMSAL BİREŞİMİ

Her bilim, yalnızca kendi öznesini kapsayan sorunlar çerçevesinde kalmayıp, bu çerçevenin ötesine geçen kuramsal bir bire-

[1] Örneğin Henry D. Aiken şöyle yazıyor: "Felsefi sorun, diyordu Marx, dünyayı anlamak değil, onu değiştirmektir." (H.D. Aiken, **İdeoloji Çağı** , Boston, 1957, s. 185). Gördüğümüz gibi, Marx'a yorulan bu söz (dünyayı değiştirme için, onu **anlamak** gereğini yadsımalıyız sözü) bütünüyle saçmadır. Gerçekte Marx'ın konumu bunun tam karşıtıdır ve O, toplum üstüne eldeki bilimsel verileri göz önüne almayı reddeden sözümona devrimcileri eleştirmiştir.

şime ulaşmayı gözetir. Bu; biyokimya ve kimyasal fizik gibi bilimleri var etmenin yanı sıra, yüzyıllarca matematikten bağımsız biçimde gelişmiş bilimlere matematiksel yöntemlerin uygulanmasına da olanak vermiştir. Bununla birlikte, uzmanlık bilimlerinin kendi araştırma alanlarının ötesine sıçramak biçiminde gösterdikleri ilerici eğilimi belirtirken, bunların kendi, bilerek sınırlandırılmış alanları çerçevesindeki araştırma ve fikirler bireşimiyle ilgilendikleri için uzmanlık bilimi adını aldıklarını da burada vurgulamamız gerekiyor. Felsefi bireşimin özgül doğası ise, bunun, salt felsefi düşüncelerin bireşimine indirgenemeyeceği olgusunda yatmaktadır.

Filozoflar, genellikle, başka işlere karıştıkları, yani, yalnızca felsefi sorunları tartışmakla kalmayıp, fizik, biyoloji, tarih, linguistik ve yazın sorunlarını da tartıştıkları için kınanmıyorlar. Filozof özel, felsefi olmayan sorunları çözebileceğini iddia ediyorsa, bu kınama haklıdır. Ama, filozofun uzmanlık bilimlerinin kazanımlarını göz ardı ederek, felsefi sorunları çözemeyeceği de apaçıktır.

Hegel'in görkemli tarihsel-felsefi anlayışının temel kusurlarından biri, onun, felsefenin gelişimini felsefi düşüncelerin diyalektik bireşimine indirgemesidir. Kendi felsefe tarihinde Hegel, felsefenin gelişimi açısından felsefi düşüncelerin bireşiminin büyük önemini tartışmasız biçimde kanıtlamış ve böylece, kimi felsefi öğretilerin öbürleri karşısına metafizik biçimde konulmasının önüne geçmiştir. Ama Hegel, görüldüğü kadarıyla, felsefenin kendi çağının bilimsel buluşlarını ve bunların yöntemlerini bireştirdiği, yorumladığı ve bunlara bir anlam verdiği olgusunu gözden kaçırmıştır. Bu felsefi genellemelerin eski ve orta çağlarda görece az olan önemi, çağdaş dönemde ve özel olarak da günümüzde, dobra dobra söylenirse, felsefenin zaman zaman gidip matematik, kuramsal fizik, kuramsal biyoloji, vb. öğrenmeye kalktığı günümüzde, çok büyük ölçüde artmıştır.

Bunu söylerken, bilimsel ilerlemelerin felsefi bireşiminin kendine özgü doğasını bir kez daha vurgulamamız gerekiyor. Bu bireşim, her şeyden önce, maddeci olsun, idealist olsun, başlangıçtaki felsefi öncülleriyle belirlenir. Dahası, maddecilik ve idealizmin çok yönlülüğü onların diyelektikle, metafizikle, akılcılıkla, duyumculukla, vb. ilişkisi göz ardı edilemez. Bilimsel buluşların felsefi olarak genelleştirilme olanakları, anlaşılabileceği gibi, idealist ve metafizik doktrinler durumunda son derece sınırlıdır. Ama böyle bile olsa, bilimsel buluşların güncel önemi çarpıtılsa bile, bu öğretiler, sürekli olarak, bilimsel buluşları kavramaya, onlara yönelik tutumlarını dile getirmeye ve yalnızca olumsuz bile olsa, onlara bir değer vermeye çalışırlar.

Yalnızca kendinden önceki felsefeye değil, kendi dönemindeki bilime de yönelik bu gibi bir eleştirel kavrayıcı ve toparlayıcı tutum olmaksızın, felsefe var olamaz. Bilimin gündelik yaşamın bir parçası olduğu, genel bilince sızdığı ve hem maddesel, hem de tinsel üretim ve tüketimde bir devrim oluşturduğu günümüzde, bu özellikle apaçıktır. Görelilik kuramının, kuantum mekaniğinin, sibernetiğin ve teknolojik devrimin felsefi düşüncenin gelişimi üstünde ne ölçüde büyük bir etki yapmış olduğunu anımsamak yeter. Günümüzdeki felsefi akıldışıcılık bile gerçekle hiç uyuşmamakla birlikte, bilim kişiliksizleştirilmiş bir bilgi sistemi olarak hor görüp, bilime karşı bir tutum aldığı halde, yine de, bilimdeki ilerlemeleri sürekli göz önünde tutmakta ve bunları öznelci bir ruhla yorumlamaktadır.[1]

---

[1] Jose Ortega-y-Gasset, **Felsefe Nedir?** başlıklı kitabında, 19. yüzyılın geçen 60 yılını, felsefe açısından son derece elverişsiz olarak niteler. "Çarpıcı bir biçimde, anti-felsefi bir dönem olmuştur bu." (J. Ortega-y-Gasset **Was ist Philosophie?** Münih 1967, s. 28). Ortega, felsefedeki bu gerilemeyi "fiziğin emperyalizmi"ne ve "laboratuvarın terörizmi"ne, ya da başka deyişle doğa biliminin seçkin kazanımlarına yorar. Ancak, olayların daha sonraki akışı, diye iddia eder Ortega, doğabilimsel bilginin simgesel, konvansiyonel olduğunu ve evren ile insan yaşamının gizemsel özüne ilişkin bilgiden çok daha uzaklaştığını göstermiştir. Fizik, metafizik durumuna gelememiş ve bu metafizik istem yerine getirilmeden kalmıştır. Ortega'nın düşüncesine göre 20. yüzyılda felsefeye canlılık getiren şey, doğa bilimlerinin tutarlı bir dünya görüşü yaratma yeteneği konusunda uğranılan bu düşkırıklığıdır.

Ama felsefe, yalnızca doğa bilimleri konusunda kuramsal genellemeler yapmakla kalmaz. Kendi kaderini kendisinin belirlemesi bakımından, insanlığın tarihsel deneyimi ile bireylerin (bunlardan biri de filozofun kendisidir) günlük deneyimine karşı tutumu da eşit ölçüde önemlidir. Bu, felsefenin tarih felsefesini kapsamak zorunda olduğu anlamına gelmez; nitekim bu, açık konuşulursa, ancak modern çağlarda ortaya çıkmıştır. Biz burada daha başka bir şeyle ilgilenmekteyiz. Tarihsel olaylar, özel olarak da filozofun yaşadığı günün olayları onun dünyaya yönelik tutumunu, onun kafa yapısını biçimlendirir; felsefi geleneğe ve ayrıca da, kendi içinde felsefi olmasa bile, felsefi ilgi uyandıran, yeni felsefi düşünceleri esinlendiren yahut, bir zamanlar gününü doldurmuş gibi gözüken eski düşüncelerin canlanmasına ya da yeniden düşünülmesine yol açan sorunlara karşı tutumunu belirler.

Daha sonraki bir bölümde (7. Bölümde –c) felsefeyi, tarihsel olarak belirlenmiş bir dönemin toplumsal bilinci olarak özel biçimde ele alacağım. Felsefenin toplumbilimi olarak betimlenebilecek böylesi araştırmalar tarihsel-felsefi incelemelerde genellikle yardımcı bir rol oynar. Bence bunlara daha fazla dikkat edilmelidir; çünkü bunlar, somut tarihsel koşullar için felsefenin rolünü değerlendirmeye, onun sorunlar yelpazesindeki toplumsal esinlendiriciliğindeki ve partizanlığındaki ya da politik yükümlülüğündeki değişmeleri ortaya çıkarmaya olanak verir. Güncel tarihsel deneyimin çözümlenmesinin; birçok durumda, ilk bakışta yalnızca daha önceki öğretilerin bir içkin gelişimi olarak gözüken felsefi anlayışların kökenini ortaya çıkarmaya olanak verdiğini belirtmekle yetineceğim şimdilik.

Hegel'in diyalektiği, kuşkusuz, Heraklitos'dan Kant'a, Fichte'ye ve Schelling'e dek diyalektiğin kendi tarihinden yalıtlanmış bir biçimde anlaşılamaz. Ama, dünyanın diyalektik bi-

---

Yalnızca akıldışıcı filozofların paylaşmakla kalmadığı bu sanı, doğa bilimdeki en son ilerlemelerin idealistçe yorumlanışının tipik bir örneğidir.

çimde anlaşılmasının gelişiminde, Hegel felsefesinin damgaladığı sıçramayı nasıl açıklamak gerekir? 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyılın başında doğa bilimlerin kazandığı başarılarla mı? Bunlar, kuşkusuz, parlak kimi diyalektik kestirimler içeriyorlardı, ama Hegel, doğa bilimler konusunda söyledikleriyle değerlendirilirse, bunları yalnızca küçümsemiş yahut hiç farketmemiştir. Hegel'in diyalektiğinin; bu diyalektik yalnızca kategoriler arasındaki bağıntılarının incelenmesine indirgenemeyeceği için, Avrupa'da yüzyıllardır egemen olan feodal ilişkileri parçalayan ve, romantiklerce, kişilik ile varlığın öncelbirliği gibi görülen ve daha sonraları da yitirilen, görünüşte durağan, doğal yaşam biçimini kıran burjuva devrimler dönemi tarafından esinlendirildiği kanaatindeyim.

İnsanın gündelik deneyimini, felsefenin eleştirel biçimde kavradığını, çözümlediğini ve bireştirdiğini yukarda açıklamıştık. Bu konu, felsefe tarihinin de gösterdiği gibi, yeni ve alışılmadık bir dünya görünümü yaratırken, felsefeyi gündelik deneyimin verilerini yeniden değerlendirmeye zorlayan uzmanlık bilimlerinin gelişmesiyle gündemden çıkmış olmaz.

Bireyin yazgısı, coşkuları ve özlemleri, yaşamı ve ölümü, her zaman, felsefenin en önemli konularından biri olmuştur. Bu insani sorunlar yelpazesini göz ardı etme eğilimi- ki, yeni- pozitivizmin karakteristiğidir- tek yanlı "bilimcilik" gibi alınıyor. Bilimciliğin felsefi kofluğu; onun, bilimlerin gelişiminin öne çıkardığı sorunlara yönelmesinde değil, son zamanlarda ve özel olarak da günümüzde felsefenin kilit sorunu durumuna gelmiş bilinen insan sorunundan yüz çevirmesinde yatmaktadır.

İlk Yunanlı filozoflar, gerçekten de, en başta kozmolojik sorunlarla ilgileniyorlardı. Ama felsefe yapmanın bu en eski biçimi konusundaki asıl nokta, daha önce vurgulamış olduğumuz gibi, Yunanlıların gündelik insan deneyiminden yola çıkmaları, basmakalıp sanıları eleştirmeleri ve bunlardan farklı düşünceler geliştirmeleridir. Bu filozoflar, gündelik deneyimin, kendi gö-

rüşlerinin doğrulanması gibi yorumlanabilecek öğeleri üzerinde yoğunlaştılar; onlar için, başvurulabilecek başka birşey yoktu.

Evrenin doğası üzerine felsefi düşünmenin hareket noktası olarak, dolaysız gündelik deneyimden çok, matematik ve gök mekaniğinin kazanımlarının söz konusu olduğu modern çağlarda, son derece uzak soyut metafizik sistemler gibi görülebilecek şeyler, her zaman, insanın özü, dünyadaki konumu, amaçları, vb. sorulara yol açmaktadır. Felsefi bilgi kavramını ve bunun özgül biçimini önemli ölçüde bu sorunlar belirlemektedir.[1]

Öyleyse, felsefe insanın bilgi ve deneyiminin çeşitli tiplerini bireştirdiği, eleştirel biçimde çözümlediği ve yorumladığından, felsefi sorunların hem konuluşu, hem de çözülmesi nitelik olarak bireşimseldir. Felsefede, gerçekliğin yalnızca bilimsel bir yansımasına indirgenemeyecek, niteliksel bakımdan farklı bilgi tipleri tek bir bütün içinde birleşirler ve felsefenin gelişmesinin çeşitli aşamalarında, şu ya da bu bilgi tipi egemen olabilir. Bununla birlikte, felsefe aynı zamanda da *kuramsal* bilgi olarak kalır. Bu bağlamda, kuramsal bilginin niteliksel olarak hiç de her zaman bilimsel olmadığını, yani, kuram ile bilimin bir ve aynı şey olmadığını bir kez daha vurgulamak gerekir. Bilimsel bilgi, kuramsal ya da ampirik olabilir; ancak felsefi bilgi, ilke olarak, ampirik olamaz. Ama önemli olan nokta, felsefenin, kuramsal bilgi olarak gelişmekle birlikte, bilim dışı ve hatta bilime karşı olabilmesidir.

Öyleyse, *kuramsal* bilgi ile *bilimsel-kuramsal* bilgi arasındaki, burjuva felsefe tarihçilerinde genellikle göremediğimiz ay-

---

[1] Varoluşçuluk, tek başına bunun "insan felsefesi"olduğunu ileri sürer. Felsefe tarihini incelemiş herkes için bu iddianın zayıflığı apaçıktır. Karl Jaspers'in, felsefenin her zaman varoluşçu olduğunu savunmasının nedeni de bu değil midir? Ama bu bile, felsefe tarihinin olgularına uymaz. "İnsan sorunu", diye yazıyor M.B. Mitin, "eski ve sonsuza dek yeni bir sorundur. Eski zamanlardan beri, felsefi incelemenin konusunu hep insan, insanın özü, amaç ve eylemleri, geçmiş ve geleceği oluşturmuştur." (M.B. Mitin, **Felsefe ve Modern Çağlar,** Moskova 1960, s. 41. Rusça).

rım; felsefenin, sözgelimi Ortaçağlarda olduğu gibi, bir bilim diye nitelense bile kesinlikle bir bilim olmayan teoloji tarafından büyük ölçüde yutulduğu zamanlarda bile, özgül doğasını aydınlatmamıza yardım etmektedir.

Wilhelm Dilthey, *Felsefenin Özü* başlıklı makalesinde, çeşitli felsefi öğretilerin bir birliğe indirgenemeyeceğini ima ederek, onlardaki ortak noktanın bilimsellik ilkesi, evrensel ölçüde uygulanabilecek bilgi istemi olduğunu vurgular. "Felsefe"diye yazar, "bilgi, en titiz biçimiyle bilgi – bilim- için çaba göstermek demektir."[1] Dilthey'e göre, bilimselliğin başlıca özniteliği tüm varsayımların kendi meşru mantıksal temellerine irdirgenmesidir. O, bilim ile kuram arasına hiçbir ayrım koymaz, yani, her kuram, eğer mantığın istemlerine yanıt veriyorsa, bilimsel olarak görülebilir. Buradan, tüm felsefi öğretilerin *bilimsel* bilgi idealini gerçekleştirmeye çalışması gibi, açıkça sakat bir sonuç çıkar. Oysa, felsefe tarihi bunun tam tersini göstermektedir. Tüm felsefi öğretiler, kendi önermelerini kuramsal olarak kanıtlamaya, temellendirmeye, belli varsayımlardan çıkarsamaya çalışırlar; hepsi de, benimsemiş oldukları ilkeyi yüceltmeye çabalar. *Bilimsel* bilgi idealine gelince, bu, tarihsel değişme geçirmiş olması bir yana, kuşkusuz, her zaman da var olmamıştır.

Dilthey, akılcılık ile akıldışıcılığı uzlaştırmaya çalıştı. Ama akıldışıcılık bilime (özel olarak da doğa bilimine) açıkça karşıdır ve *bilimsel* bilgi idealini ilke olarak reddeder. Dilthey, doğa bilimine karşı, akıldışıcı bir tarzda yorumlanan "tin bilimleri"ni çıkarmıştır. Çağdaş akıldışıcılık, kendisinin doğa bilimlerinin felsefi önemini reddedişini, dikkatlice düşünülmüş, cilalanmış ve açıkça bilimdışı gibi gözükmeyen kanıtlar sistemiyle donatmaktadır. Kuramsal bireşim ile bilimsel bireşim arasma, kuşkusuz nitelik bakımından kuramsal olan bir ayrım çizgisi çekmenin büyük bir önem taşıdığı anlamına gelir bu. Marksizm-öncesi felsefenin bütün tarihinin kanıtladığı gibi, kuramsal bilgi iki temel

[1] W. Dilthey, **Gesammelte Schriften**, Stuttgart 1957, V. Band, s. 348.

biçimde var olmuştur: Felsefi ve bilimsel. Kuramsal biçimi ne ölçüde yetkin olursa olsun idealizmin, temelde maddeci olan bilime organik biçimde düşman olduğunu göremeyen filozof ve tarihçiler, bu olguyu göz ardı etmektedirler.

Wilhelm Windelband, tarih boyunca felsefenin öneminin, kültürel ve tarihsel rolünün felsefeyi sürekli olarak esinlendiren ve kilit özelliği de, kendisine göre, bilgi için bilgi özlemi olan bilimsellikte yattığını, Dilthey'den çok daha ince bir biçimde ileri sürmüştür. Windelband, Yunan felsefe tarihinin bilimin doğuş tarihi olduğunu ileri sürdüğü zaman, buna itiraz etmek için bir neden yoktur. Ama bu savı, felsefenin daha sonraki bütün tarihine yaydığı zaman açıkça hatalıdır. "*'Felsefe' adının tarihi*," diye yazıyor, "*bilimin kültürel anlamının tarihidir.*" Bilimsel düşünce bilgi için bilgiye yönelik bağımsız bir çaba olarak kendisini ortaya koyduğu zaman, felsefe adını kazanır; ancak daha sonra, bilimin tekliği ayrı ayrı kollara ayrıldığı zaman ise, felsefe dünyanın son, dorukta genelleştirici bilgisi olur. Bilimsel düşünce, yeniden, etik eğitimin yahut dinsel meditasyonun bir aracı olmak derekesine indirgendiği zaman, felsefe de, bir yaşam bilimi, ya da, dinsel inançların formülasyonu durumuna gelir. Ama, bilimsel yaşam bir kez yeniden serbestlik kazanır kazanmaz, felsefe de, hemen, dünyanın kendi kendine yeterli bilgisi niteliğini yeniden kazanır ve bu görevi üstünden atmaya kalktığı zaman da, kendisini, bilim kuramı durumuna dönüştürür."[1]

Bilimlerin gelişiminde felsefenin rolünü, ya da, felsefenin gelişiminde bilimlerin rolünü küçümsemek niyetinde değilim. Windelband, hem felsefenin, hem de bilimin dünya tarihinin akışı içinde geçirmiş oldukları değişmelerde gözlenmesi gereken belli bir ortak ritmi doğru biçimde belirtir. Ancak, idealist tarihyazıcılığının tipik bir temsilcisi olarak o, hem felsefe, hem de bilim tarihinde felsefi olmayan etkenlerin toplumsal üretimin gelişmesi ve toplumsal ilişkilerdeki değişiklikler gibi etkenlerin

[1] W. Windelband, **Präludien**, Tübingen 1924, Erster Band, s. 20.

oynadığı muazzam rolü bütünüyle bir yana atar. Onun açısından, felsefe ve bilimdeki biricik itici güç bilgi özlemidir. Dilthey gibi, çok esnek bir bilim kavramı yorumu sunar; bunu, örneğin ortaçağlarda, bir etik eğitim ve dinsel meditasyon aracı gibi görür. Onun, bilimi bu tür yorumlamasının nedenleri, yukarda anıldığı gibi, kuram ile bilim arasında temel bir ayrım yapmayı boşlamasında yatmaktadır. Oysa, kuram kavramı bilim kavramından, karşılaştırılamaz ölçüde daha geniştir. Her kuramın bilimsel bir kuram olmayışının nedeni budur. Bir kuramın bilimselliğini, biçiminden çok, içeriği belirler. Yüzyıllardır birbirinin yerini alan sayısız felsefi kuramı incelerken, bunu akılda tutmak son derece önemlidir.

İdealizm, doğası gereği, bilimsel bir kuram olamaz. Olsa olsa, bilimsel biçim kazanabilir, ama bilimsel içerik asla.

Marksizm-öncesi (ve özel olarak da idealist) felsefenin anlaşılması açısından kuşkusuz önemli olmakla birlikte, kuramsal bilgi ile bilimsel kuramsal bilgi arasındaki ayrım, diyaleketik ve tarihsel maddeciliğe uygulandığında anlamını yitirir. Diyalektik ve tarihsel maddecilik, felsefe ile pozitif bilimler ve pratik arasındaki karşıtlığa son vererek, bilimde tarihsel olarak biçimlenmiş bilimsellik ilkelerini tümüyle onayan ve pratikte uygulayan bilimsel bir felsefedir. Ancak, bilimsel felsefe ile uzmanlık bilimleri arasında hâlâ bir farklılık olduğundan, yukarda anılan ayrım bilimsel-felsefi bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki ayrım durumuna gelir.

Yukarda açıklandığı gibi, her bilim, bir takım nesnelerin sonsuz çeşitlilikteki doğa ya da toplum fenomenlerinden bilinçli olarak ayrılmasını önvarsayar. İnceleme konusunun giderek sınırlandırılması, araştırma nesnelerini sürekli parçalara ayıran, bilimlerdeki gelişmenin karakteristik bir eğilimidir. Bu eğilim, yeni bilimsel buluşlar nedeniyle, yeni bilimsel disiplinler doğurur ve bu yüzden, bilimsel ilerlemenin koşullarından biri durumuna gelir ve bilimsel bilme nesnelerinin çerçevesi sürekli

genişlese bile, bilimlerin karşılıklı etkileşimi ve içiçe geçmesi nedeniyle bilimsel bilginin sürekli bütünleşmesine karşın, bilimsel araştırma, giderek daha uzmanlaşmış bir duruma gelir.

Marksizmin felsefesi, gerçekten felsefi olmayan soruları ancak dışlayarak kendi inceleme konusunu sınırlandırabilir. Böyle bir sınırlandırma, niteliksel bakımdan temelde metodolojik ve epistemolojiktir, çünkü diyalektik ve tarihsel maddecilik, uzmanlık bilimlerinden farklı olarak, doğanın, toplumun ya da bilme süresinin herhangi bir *bölümü* ile kendisini sınırlayamaz. Herhangi bir sorunun, örneğin, (bilincin dışında ve ondan bağımsız olarak var olan nesnel bir gerçeklik olarak) madde, ya da, onun yansıması olarak bilme sorununun Marksist açıdan felsefi olarak incelenmesinde bu nokta açıkça ortaya çıkar.

Kimi öğretiler, başlıca olarak da pozitivist öğretiler tarafından ortaya atılan, felsefenin konusunun azami sınırlandırılması ilkesi, felsefenin bizzat doğasıyla ve onun, bir dünya görüşü sağlama işleviyle çelişir. Felsefenin bir uzmanlık bilimine dönüştürülmesini öngören bu ilke temelde bilimdışıdır. Uzmanlık bilimleri, konuları ve araştırma yöntemleri bakımından birbirlerinden ne ölçüde farklı olurlarsa olsunlar, tümü de uzmanlaşmış olmaları anlamında birleşmişlerdir ve bu, bilimsel araştırmanın yalnızca konusunu değil, özgül biçimini de nitelendirir. Bu anlamda felsefe, hatta bilimsel felsefe, uzmanlık bilimi olmaması bakımından, başka herhangi bir bilimden temelden ayrılmaktadır. Ve bu, yalnızca felsefenin içeriğini değil, felsefe dediğimiz özgül bilme biçimini de niteler.

Felsefenin, özgül bir bilme biçimi olarak alınması, felsefi düşünmenin özelliklerinin yalnızca felsefeye ilişkin olmadığı sonucuna bizi götürmektedir; bunlar, genel olarak bilimsel-kuramsal düşünmeden bir ölçüde ayrılmazlar. Çeşitle felsefi öğretiler, bu özelliklere değişik ölçülerde sahiptirler ve bunları, hem olumlu, hem de olumsuz biçimde dile getirirler. Düşünmenin felsefi biçiminin çözümlenmesi; felsefenin, metafizik bir bi-

çimde, bilimlerle karşı karşıya getirilmesinin zayıflığını olduğu kadar, diyalektik ve tarihsel maddecilikte gördüğümüz, felsefi bilginin özgül bir bilimsel biçiminin olanaklılığını da kanıtlamaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
FELSEFİ BİR SORUN OLARAK FELSEFENİN TANIMLANMASI

1. FELSEFENİN TANIMLANMASININ, FELSEFENİN TARİHSEL GELİŞİMİNİN ÖZEL DOĞASINDAN İLERİ GELEN GÜÇLÜKLERİ

Soyut nesneleri tanımlamak görece kolaydır, çünkü bunlar soyuttur, yani, belli bir gerçekliğin yalnızca idealize edilmiş bir imgesidirler, soyut bilimsel düşüncenin bilerek yapılandırılmasıdırlar. Soyut nesne kavramı, kendi tanımıyla da saptandığı gibi, gerçekte, bir terimin anlamından başka birşey değildir. (örneğin, fizikteki mutlak siyah cisim gibi). Ancak, doğa, yaşam, insan, sanat, vb. gibi tüm çeşitlilikleriyle, çelişkileriyle ve değişebilirlikleriyle *reel* nesnelerden söz ettiğimiz zaman iş değişir. Tanımların yalnızca biçimsel önem taşıdığını söylerken, Engels'in kasdettiği bu nesnelerdir. *Omnis determinatio est negatio* –her tanımlama bir olumsuzlamadır. Spinoza'nın bu deyişi, kuşkusuz, her tanımlamanın öbür tanımlamaları olumsuzladığı anlamında alınmamalıdır; çünkü, kuramsal düşüncede somut farklı tanımların birliği olduğundan, durum böyle olmayabilir. Her tanım yalnızca bir sav değildir; kendisi tek yanlı ve tanımlamaya çalıştığı nesne ise çok yanlı olduğundan, kendi sınırları içeriğinin de bir olumsuzlanmasıdır. Her tanımlama, bir kavramın içeriğinin sınırlandırılmasıdır ve bu yüzden, kendisi de sınırlıdır.

Somut ve dolayısıyla çeşitli, çok yanlı nesneler, ancak, mantıksal olarak somut bir biçimde tanımlanabilir ve mantıksal olarak somut olan ise, bir tanımlama sistemiyle sonuçlanacak bi-

çimde bir tanımlamadan öbürüne yönelik bir geçiş biçimini alır. Her ayrı tanım soyut, tek yanlı ve bu yüzden de asılsızdır, çünkü (her durumda, somut nesnelerle ilgili) soyut hakikat yoktur. Bu açıdan bakılırsa, felsefenin bir yığın tanımının olması olağandışı, felsefe bakımından anlaşılamaz ya da küçük düşürücü bir şey gibi görülemez. Sorun başka yerde yatmaktadır. Bu tanımlar kümesi bir birlik oluşturabilir mi? Ve bu olanaksızsa, felsefi sistemlerin, eğilimlerin, öğretilerin ve anlayışların, binlerce yıldır süregelen ve bugün de (belki daha da yoğun olarak) sürmekte olan ayrılığına – doğal sonucu, felsefe kavramına ilişkin tanımların usandırıcı çoğulculuğu olan bu ayrılığa- izin vererek, felsefe kavramını somut (farklı tanımların birliği olarak somut) biçimde nasıl tanımlayabiliriz?

Bu soruyu ele alırken, felsefenin ve ayrıca, "felsefe" teriminin kendisinin, tarihsel olarak değişen önemini, çerçevesini ve konusunu hakkıyla değerlendirmemiz gerekmektedir. Ama felsefe kavramıyla ilgili tüm görüş ayrılıklarına karşın, felsefe felsefe olarak kalmıştır, yani, hem biçim, hem de içerik olarak öbür tüm kuramsal bilgiden ayırt edilegelmiştir. Öyleyse bu, çeşitli felsefe tanımlarının bilimsel bir bireşimini yapma olanağım bize vermiyor mu? Eğer böyle bir bireşim olanaklıysa, bu ancak, her türlü seçmeciliği engelleyen kuramsal konumlardan ve ancak, çeşitli felsefe tanımlarının titiz bir biçimde eleştirel olarak çözümlenmesi, seçilmesi ve üzerinde çalışılması sonucunda olabilir.

Felsefenin güncel gelişme eğilimlerini, kendi öncel, azgelişmiş biçimlerini diyalektik olarak olumsuzlayan felsefi bilginin ilerlemesini ayırt etmemiz durumunda, ancak bu durumda, çeşitli tanımların birliği esaslı, somut bir birlik olabilir. Bu bireşim, ya da daha çok, eleştirel yeniden düşünme, sonuçta, özel tarihsel-felsefi araştırmayı önvarsayar. Böylesi bir inceleme bu kitabın sınırları ötesine geçeceğinden, sorunu koymakla ve çeşitli tanımların bireşim olanaklarının bir ön çözümlemesini yapmakla yetineceğiz ve bu arada da, bunlardan hiçbirisinin felsefe tarihinden bitmiş biçimiyle alınamayacağını, çünkü bunların tümünün de,

esas olarak, geçmiş tanımlar temelinde, yeniden düşünme olduğunu akılda tutacağız.

Wilhelm Windelband, sayısız felsefe tanımlarını bireştirme çabasının "bütünüyle umutsuz bir görev olacağı" inancını açıklayarak, "felsefenin özünün, kendi adının evrenselliğine uygun, mantıksal olarak tanımlanabilir bir birliği olmadığı"[1] gerekçesiyle, böyle bir çabanın boşunalığım (ancak, bunu kendisi de bütünüyle boşlamaz)dile getirir. Ama, "felsefe" sözcüğünün anlamı rastlantı sonucunda değişmiş değildir; bu sözcüğün keyfi kullanıldığı durumlarda, rastgele verilen anlam, her zamanki gibi, fazla yaşamamıştır. "Felsefe" adının görünüşte felsefeye tümüyle yabancı, en değişik bilgi biçimlerine verilmiş olması, gerçekte, belli açılardan, felsefenin ve onun insanlığın tinsel gelişimindeki rolünün anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Felsefenin özü, Dilthey'in yazdığı gibi, "son derece hareketli ve değişken bir duruma gelmiştir: Sürekli yeni sorunların doğması ve kültür koşullarına uyarlanma. Zaman zaman, bireysel sorunlara dalmakta, bunları önemli görmekte, zaman zaman da, bunlardan yeniden yüz çevirmektedir; bilginin bir aşamasında, daha sonra çözülemez diye bir yana attığı sorunları çözebileceğine inanmaktadır."[2]

Öyleyse, felsefe kavramı, birçok ve değişen yönüyle, olumlu yanından görülmelidir; felsefenin temel dokusu bu sürekli değişme süreci içinde gün ışığına çıkıp yaşadığından, özellikle böyle davranmak gerekmektedir.[3]

---

[1] W. Windelband, **Präludien,** s. 11.

[2] W. Dilthey, **Gesammelte Schriften**, Band V, s. 365.

[3] Bu olguya değinen Dilthey, felsefenin kalıcı süregen tözünü ayırmak ödevini üstleniyor: "Zaman zaman neyin felsefe olarak alındığını değil, her zaman onun içeriğini neyin biçimlendirdiğini ve biçimlendireceğini belirlemek durumundayız." (Agy., s. 364). Ve felsefenin bu kalıcı tözü nedir? Dilthey yanıtlıyor: "Onun içinde hep evrenselliğe yönelik, temellendirmeye yönelik aynı itkiyi; tinin bir bütün olarak söz konusu dünyayı bilmek yolundaki aynı itkisini gözleriz. Ve o, her zaman, bu bütünün çekirdeğine nüfuz etme yönündeki metafizik çaba ile, buna ilişkin bilginin evrensel önemi konusundaki pozitivist istem arasındaki savaşım arenasıdır."

Eğer felsefenin özü, tüm felsefi öğretilerde özdeş olan şeye dayanıyorsa, bu soyut ve yavan bir öz, ya da daha çok, özün yalnızca görüntüsü olacaktır. Oysa gerçek özün sayısız yönleri vardır: özdeşlik, ayrılık, çelişki, vb. Felsefenin özünü bu açıdan değerlendirirsek, felsefede binlerce yıl ayakta kalmış olan tüm felsefi öğretilerin en genel özelliği, gelişmiş biçimiyle felsefenin tüm karakteristiklerinin asgarisi durumuna gelir. Felsefenin tarihsel bakımdan geçici olan sorunları, önemsiz gibi görülemez. Üstelik, geçmişte felsefe adını alan (ya da gerçekten öyle olan) şeyle, bugün felsefe olarak kalan şey arasındaki sınırın kaldırılması, özel olarak güç bir görev değilse de, yalnızca, "felsefe" sözcüğünün artık felsefeyle bir ilgisi kalmamış sorulara uygulanması gereğini bize açıklaması bakımından ilginç olur.

Felsefenin konusunun, tarihin akışı içinde değişme eğilimi gösterdiği herkesçe bilinmektedir. Zamanında, belli bir noktaya kadar özellikle felsefenin yetki alanında kalan sorunlar, giderek, uzmanlık bilimlerinin araştırma alanına girmişlerdir. Bunun anlamı, felsefeyi "terk eden" belirli sorunların gerçekte hiçbir zaman felsefi sorunlar olmadıkları ve zamanında onlar için gidecek başka yer kalmadığından, bunların felsefe alanı içinde kaldıkları mıdır? "Felsefe" teriminin, her durumda 19. yüzyıl başlarında, felsefi diye nitelenmekten çıkmış olan sorulara uygulanmasını protesto eden filozofların öfkesini tümüyle anlamakla birlikte, bu düşünceyi desteklemiyoruz. Hegel, göründüğü kadarıyla Newton'un *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri* yapıtına değinerek, Newton'un kendi fiziğini bir doğa felsefesi olarak nite-

(Agy., s. 365). Dilthey'e göre, felsefenin bizzat içeriğindeki kalıcılık ile geçicilik arasındaki çelişki, felsefi öğretilerin çeşitliliğinin ve bağdaşmazlığının kaynağıdır. Felsefe kavramını tanımlamanın zorluğu da buradan gelir, çünkü böyle bir tanımlama, evrensel olmak için, onun kalıcı içeriğini belirtmeli ve sonuç olarak da, geçici içeriğini göz ardı etmelidir. Oysaki, bu sonuncusu, yaşamın kendisinin yarattığı felsefenin tarihsel biçimi kadar elzemdir.

Ama, felsefe kavramının tanımlanması konusunda doğan güçlükler, felsefedeki kalıcı ile geçici çelişkisine indirgenemez, çünkü kalıcı, tarihsel olarak, geçiciden oluşur ve bu ikisi arasındaki antitez görelidir.

lediğine işaret eder. Hegel, alaycı bir dille şöyle yazar: "İngilizcede, felsefe terimi bugün bile bu anlamını korumaktadır ve Newton, hâlâ, büyük bir filozof olarak anılıyor. Fiyat listelerinde bile, barometre ve termometre gibi, manyetik yahut elektriksel gereç diye sınıflandırılamayacak araçlar 'felsefi araçlar' diye nitelenmektedir."[1] Hegel, düşüncenin biricik felsefi araç olduğuna inandığı için, buna özel olarak öfkelenir.

Hugo Grocci'nin hukuk kuramına uluslararası devletler hukuku felsefesi ve İngiltere'de de, ekonomi politiğe felsefe denildiğine işaret eden yine Hegel'dir. İngiliz *Felsefe Yıllığı, yahut Kimya, Mineraloji, Mekanik, Doğa Tarihi, Tarım ve Sanat Dergisi* 'nin adını bir garabet örneği olarak anar. Bu örnekte felsefe adı verilen bilimleri, daha doğru biçimde, ampirik bilimler diye betimlemek gerekecektir, der Hegel. Ama bunlara neden felsefi denilmektedir? Doğa bilimlerinin felsefe fakültesine dahil edilmesi gibi, bir ortaçağ üniversite geleneğine dayanan bir yanlış kullanım mı söz konusudur yalnızca? Oysa Hegel, bilimlerin biçimlendiği ve çok çeşitli ampirik malzemeyi araştırmaya başladığı çağdaş dönemde, "ampirik bireysellikler denizinde *evrensel* 'in ve sağlam ölçünün bilinmesini, sınırsız bir rastlantılar çokluğunun görünürdeki kargaşası içinde *zorunluluğun, yasanın* incelenmesini konu edinen her bilgiye...felsefe denilmeye başlandığı"na işaret eder.[2]

Bizce, bu gözlem, 18. ve 19. yüzyıllarda "felsefe"sözcüğünün neden hâlâ esnek biçimde kullanıldığını aydınlatmaktadır. Yukarda belirttiğimiz gibi, felsefe tarihsel olarak biçimlenir ve

---

[1] G.W.F. Hegel, **Sämtliche Werke**, Bd. 8, s. 50 – 1. B.P. Weinberg, Newton'un **Philosophia Naturalis Principia Mathematica**'sına yazdığı girişte, Doğa Bilgisini Teşvik Kraliyet Derneği'nin, 1645'de kurulmuş olan "Görülmez yahut Felsefi Kolej"den, 1662'de doğduğuna işaret eder. Kraliyet Derneği, **Felsefi İşlemler**'ini, o zamanlar "doğa felsefesi" denilen tüm doğa bilimi kollarına yönelik araştırma diye niteleyerek yayımlamıştır. Newton da, Kraliyet Derneği'ne seçildiğinde, "felsefi bilginin başarısına yönelik" her türlü çabayı harcayacağını açıklamıştır.

[2] G.W.F. Hegel, agy., Bd. 8, s. 59.

yüzyıllar boyunca, kuramsal bilginin ilk ve gerçekte biricik biçimi olarak gelişir. Örneğin Aristoteles için, felsefe dışında başka bir kuram yoktu; geometri ve fiziği felsefenin dalları olarak görüyor, bunları, daha sonra metafizik adıyla ortaya çıkan şeyden, "ilk felsefe" olarak ayırıyordu. Yalnızca matematiğin ve fiziğin değil, biyoloji, hukuk ve öteki bilimlerin de felsefeden ayrılmış olduğu çağdaş dönemde, bunlar, uzun bir zaman daha, hâlâ felsefi diye nitelendirilmeye devam edildi, çünkü bunlar *kuramsal* genellemelerle ilgiliydi ve gözlenen olguları yalnızca betimlemiyorlardı. Carolus Linnaeus'un bitkisel dünyayı bir "Botanik Felsefesi" olarak sınıflandırmasının nedeni de bu değil midir? Rousseau'nun, bildiği en felsefi çalışma olarak betimlediği çalışma buydu. Ve Rousseau, Linnaeus'da da oldukça derin felsefi fikirler bulmamıza karşın, Linnaeus'dan çok daha kesin anlamıyla bir filozoftu.

Yukarda, Lamarck'ın "Zooloji Felsefesi"ni anmıştık. Evrim kuramını açıklayan bu çalışmanın böyle bir başlık taşıması rastlantı değildir. Lamarck, geliştirdiği varsayımın, belli ampirik verilere dayanmakla birlikte, doğrudan gözlem sınırlarının çok ötesine geçtiğini iyi biliyordu. Ayrıca, bir takım gözlenmiş olgulara, örneğin, yaşayan organizmaların göreli amacını açıklamak için Lamarck, değişmez biiçimde, felsefi kavramlar dağarcığına başvurmuştur.

Charles Darwin, tanınmış Fransız öncelinden farklı olarak, kendi evrim kuramını temellendirecek çok daha bol ampirik malzemeye sahipti. Ancak, İngiliz geleneğine karşın, tanınmış çalışmasını felsefi diye nitelemedi. Onun yerine, kendi özel araştırma konusunu şu başlık altında verdi: *Türlerin Kökeni.* Darwinci biyoloji kuramı, sonuçta, kuramsal bir disiplin olarak felsefeden özgürlüğünü kopardı. Önceleri yalnızca ampirik, büyük ölçüde betimleyici kesimiyle ondan kopmuş bulunuyordu. Felsefeden ayrılan, ya da, başka yollardan biçimlenen uzmanlık bilimlerinin, eskiden felsefenin incelediği inceleme konularını kendi konuları olarak benimsemiş olmaları gerekçesiyle, yalnızca

bu gerekçeyle, daha önceleri (koskoca yüzyıllar boyunca) felsefe denilen şeyden "felsefe" adını kimse ayıramaz. Şimdi felsefeden bağımsız olan birçok bilimsel disiplin bir zamanlar onun bölümleri idiyse, bu bize göre, felsefenin önemi açısından yalnızca geçmişte kalmayan bir anlam taşımaktadır. Her durumda, felsefe kavramının bilimsel bir tanımını araştırırken, felsefenin tarihsel yazgısını niteleyen bu önemli olguyu göz ardı edemeyiz.

Kimi pozitivisty filozoflar, birçok bilimsel disiplinin gelişirken felsefi diye betimlendiğini aktararak, bundan, araştırmanın, ancak kendisini felsefeden ayırması ölçüsünde bilimsel olacağı sonucunu çıkarıyorlar. Oysa, onlar, felsefeden kopmuş ve özel araştırma alanları durumuna gelmiş olan uzmanlık bilimlerinin, artık, felsefenin geçmişte ele aldığı sorunların aynısıyla ilgilenmediğini göz ardı ediyorlar; soruların kendileri de daha uzmanlaşmıştır artık. Böylesi soruları felsefe ancak genel terimlerle, özel araştırmaya giriş olarak ileri sürebilirdi. Ama daha genel biçimleriyle bu sorular, bugün bile felsefedeki önemlerini her yerde korumaktadırlar.

Bu yüzden, kozmolojik, fiziksel ve biyolojik sorunların, uzmanlık araştırması konusu olmalarından sonra da, felsefe kavramından bütünüyle uzak oldukları söylenemez. Daha çok, uzmanlık bilimlerinin elde ettiği sonuçlar sayesinde bu sorunlar felsefe açısından yeni bir anlam kazanırlar; çünkü bu özel araştırmaların sonuçları, felsefe tarafından yalnızca yorumlanmakla ya da özümsenmekle kalmaz, onun önüne yeni çevrenler, olanaklar ve sorunlar da açar.

Öyleyse, felsefe kavramının şimdiki sorunlar çerçevesiyle sınırlandırılması, bir felsefe tanımı için temel sağlayamaz; çünkü bizler, filozof (ve felsefe tarihçisi) olarak, felsefenin, kendi gelişimi sonucunda yalnızca ne olduğuyla değil, tarihin akışı içinde nasıl görülmüş olduğuyla da ilgilenmekteyiz. Bu, kendimizin de reddettiği felsefenin değişmez özü düşüncesine, bir ölçüde, şaşmazlıkla geri dönmeye çalıştığımız anlamına gelmez. Görevimiz,

daha çok, gelişimi içinde felsefeyi anlamaya olanak veren, felsefenin, oldukça çok olduğuna inandığımız, özgül özelliklerini ayırt etmektir. Çeşitli felsefe tanımlarının çözümlenmesi, doğrudan bu amaca hizmet etmektedir. Onların çeşitliliğinin ampirik açıdan saptanmış olan temeli, yalnızca, bir ve aynı nesneyle ilgili görüş ayrılığı değil, felsefi öğretilerin reel çeşitliliğidir; nitekim, felsefenin gelişimini başka herhangi bir bilgi dalının gelişiminden ayıran bu olgudur.

Eski filozoflar arasında, bağdaşmaz felsefi öğretilerin var olmasının önce kaçınılmaz, daha sonra da aşılmaz olduğu inancını dile getirenler kuşkucular oldu. Daha sonraki dönemlerde kuşkucuların karşıtları, felsefi öğretilerin çeşitliliğinin, hatadan ayrı olarak, çoğul içinde var olmayan hakikati arayan felsefi düşüncenin yanılgısından ileri geldiği sanısını yeniden dirilttiler. Yine de, felsefenin hataları, rastlantı gibi görülüyordu.

Çağdaş zamanın kimi filozofları, çeşitli felsefi öğretilerdeki hakikat öğelerini ayırt etmeye, yani, bunların çeşitliliğinin olumlu bir değerlendirmesini yapmaya çalışmışlardır; ama bu çabalar, kural olarak eklektik nitelikte oldu. Hegel, felsefe üzerine görüşleriyle, basma kalıp bilincin önyargılarını ortaya çıkararak, felsefi kuşkuculuk konusundaki eleştirisinde felsefi öğretiler arasındaki ayrımları abartmamak gerektiğini, çünkü felsefenin özünün her zaman bir ve aynı olduğunu ve felsefi inançtaki bütün bu sayısız ayrılıkların (ve çelişkilerin), diyalektik doğası gereği ana özdeşliğin kendi bağrında yattığını ileri sürdü. Felsefi sistemler ne ölçüde farklı olursa olsun, diyordu, bunların farkları, beyaz ile tatlı, yeşil ile kaba arasındaki farklılıklar ölçüsünde büyük değildir; bunlar, tümünün de felsefi öğretiler olması konusunda görüş – birliği sağlanması bakımından, birliktedir ve düşünülmeyen de budur.[1] Tüm felsefi öğretilerin felsefi karakterine ilişkin bu açıklama, kendi başına, bizi kuşkusuz pek ileriye götürmez. Ama Hegel, tarihsel – felsefi anlayışın temelini oluş-

[1] G.W.F. Hegel, agy., Bd. 18, s. 561.

turan, çeşitli felsefi öğretilerin diyalektik birliği üstüne öğretisinde daha ötelere gider; bunları, kendi felsefi sistemi içinde sunul yetkinliğe ulaşan, içerik bakımından çeşitli, bir ve aynı ansiklopedik felsefenin geçici olarak gelişen aşamaları, ilkeleri olarak görür.

Hegel, sık sık, farklılığın, çelişkinin özdeşlikten daha az önemli olmadığını ve ondan ayrılamayacağını vurgulamakla birlikte, özdeşlik öğesini açıkça abartmış ve felsefi öğretilerdeki farklılık (çelişki) öğesini de küçümsemiştir. Yine de, Hegel'e göre, felsefenin gelişimindeki hatalar, *yalnızca*, her felsefi sistemin dünyaya sunduğu evrensel hakikaten mutlaklaştırılmasıyla (mutlak bilgi) olur. Üstelik, bunu söylerken Hegel, bu mutlaklaştırmayı yasayla yönetiliyormuşcasına ele almakla birlikte, bunun nedenini izlemeyi zorunlu görmez.

Genelde Hegel, felsefenin gelişimini, bilginin *uyumlu* ilerleme süreci gibi sunar; bu süreç içinde, "zaman içindeki en son felsefi öğreti, tüm önceki felsefi öğretilerin sonucudur ve bunların tümü açısından geçerli ilkeleri, bu yüzden, kendisi içinde toplamalıdır."[1] Oysa herhangi bir felsefi öğretinin kendi öncelleriyle güncel ilişkisi çok daha karmaşıktır: Felsefi bilginin önceki ilerlemelerine eleştirel biçimde sahip çıkılması yoluyla felsefenin gelişmesi, sürekliliği, ilerlemesi, bütün bunlar felsefi eğilimler arasındaki bağdaşmaz çelişkiyi, felsefi öğretilerin uyuşmazlığını engellemez, çünkü bu öğretiler çeşitli tarihsel durumları, istemleri, çıkarları yansıtırlar ve dine, bilime, vb. farklı tutum alırlar. Felsefi öğretiler arasındaki süreklilik ilişkisi bir belirlenimcilik ilişkisi değildir. Toplumsal bilincin başka her biçimi gibi, felsefe de, sonuçta, toplumsal varlıkla koşullanır.

Kuşkuculuğun karakteristiği olarak felsefi öğretilerin metafizik biçimde karşı karşıya getirilmesini reddederken, Hegel'in bunlar arasındaki ilişkiler anlayışına belirli temel düzeltmeler yapmak gerekiyor. Hegel'e göre, felsefe yapan ve asla hata

[1] Agy., Bd. 8 s. 59

yapmayan, son çözümlemede, "mutlak tin"dir, bu yüzden de, tüm hatalar, ancak, bu mutlak kendini-bilen özbilin dile getirişin tarihsel bakımdan sınırlı insani biçiminden doğar. Felsefi sistemlerin ilişkisini (ve felsefe kavramının farklı tanımlarını) doğru anlamak için, yalnızca, sakatlığı Hegel tarafından parlak biçimde kanıtlanmış olan metafizik felsefe-tarihi anlayışının üstesinden gelmekle yetinmeyip, aynı zamanda, Hegel'in kendi idealist monizminin de -ki bu çerçeve içinde, karşıtların birliği ve çatışması tarihsel yasası kendi uygun anlatımını bulamazdı- üstesinden gelmek gerekmektedir.

Felsefe tarihi boyunca verilmiş olan tüm felsefe tanımlarını saymak bile olanaksızdır. Ve zorunlu da değildir. Bu tanımların akılcı bir sınıflandırmasını yapmak, kuşkusuz istenen birşey olacaktır, ama yeterince kapsamlı bir sınıflandırma için hangi ilkenin kullanılabileceği de kuşkuludur.

İlk bakışta, bu ilkenin maddecilik ile idealizm arasındaki temel karşıtlık olacağı apaçık gibi gözükebilir. Ancak, felsefenin her tanımının içeriği, kuşkusuz, bu felsefi öğretinin maddeci (yahut idealist) karakteriyle belirlenmekle birlikte, yine de, bütünüyle farklı biçimlerde yorumlasalar bile hem maddecinin, hem de idealistin onayacağı kimi felsefe kavramı tanımları vardır. Tanımların biçimsel karakterinin kendini hissettirdiği yer, işte burasıdır. "Biricik reel tanımlama," diye yazar Engels, "o şeyin kendi gelişimidir, ama bu artık bir tanımlama olmaktan çıkar."[1]

Bana öyle geliyor ki, az çok açık ve sistemli bir felsefi tanımlar yelpazesi anlayışına ulaşmanın en iyi yolu, felsefi öğretilerin sürekli birbirinden ayrılmasına ilişkin yukarda anılan temel tarihsel-felsefi olguyu akılda tutarak, birbirini dışlayan temel felsefe tanımlarını gözden geçirmektir. Üstelik, maddecilik ve idealizm kutuplaşmasının duyumculuk, akılcılık, natüralizm, tümtanrıcılık, vb. gibi karşıt öğretiler içinde bile kendini hisset-

[1] F. Engels, Anti-Dühring, s. 405

tirdiği anımsanmalıdır. Bu öğretilerden her birisi felsefeyi kendi bildiği gibi tanımlamaktadır. Bu yüzden, felsefenin farklı tanımları arasındaki karşıtlığın ne ölçüde arttığını, bunların birbirini ne ölçüde dışladığını, yahut tersine, ne ölçüde tamamladığını bulmak söz konusudur. "Felsefe" kavrammm çapını, onun tarihsel bakımdan değişen sorunlarının sınırlarını böylelikle bir ölçüde saptamış oluruz.

2. FELSEFE TANIMLARININ ÇEŞİTLİLİĞİ

Felsefenin temel tanımlarını, en karşıt tanımları çift ve tek sayılarla göstererek, bir model içinde düzenlemeye çalışalım.

1. Felsefe, özel, tikel, geçici değişmelere bakmadan, varlığın incelenmesidir. Felsefenin bu tanımına Eski Hint ve Çin felsefesinde rastlanır. Eleacı ekolün felsefesinde bu, Herakleitos'un sürekli oluşumuna karşıt bir konumdadır. Aristoteles felsefeyi, kendi içinde özün ya da var olan her şeyin özünün bilgisi olarak betimler: "Ta anımsanamayan zamanlardan bu yana, şimdi ve her zaman inceleme konusu olan ve sürekli güçlükler doğuran bu soru –varlık nedir sorusu- öz nedir sorusuna indirgenebilir."[1]

Ortaçağların ve çağdaş dönemin metafizik sistemleri de, felsefeyi, varlığın incelenmesi olarak tanımlamaktadırlar. Çağdaş burjuva felsefesinde bu tanımlama yeni-Thomasçılar ile çok sayıda Hıristiyan tinselci, ayrıca varoluşçular ve N. Hartmann'ın "yeni ontoloji"si tarafından da onaylanmaktadır. Bunun anlamı, söz konusu tanımm, metafizik sistemleri sonunda yıkmış olduklarını ileri süren, metafiziğe karşı varlıkbilimi çıkaran, ama bunu bir varlık öğretisi olarak, yani, duyuların algıladığı nesnel dünyadan bağımsız biçimde yorumlayan filozoflarca onaylanmasıdır. Varoluşçular arasında, bu görüşü en açık biçimde Karl Jaspers

[1] Aristoteles, Metafizik, Moskova 1934, s. 113 – 4(Rusça).

formüle eder: "Bilimsel olarak bilme, herkesin şu ya da bu biçimde, hakkında bir şeyler bilmesi gereken bireysel nesnelere yönelirken, felsefe, varlığın bütünlüğü ile ilgilenir."[1] Martin Heidegger, felsefeyi, özgün, refleks-öncesi "varoluşçu anlayış"ın bilinci olarak tanımlar ve sürekli olarak, felsefedeki başlıca özelliğin –felsefe, metafiziğin hatalarının üstesinden geldiğinden- varlığa ilişkin tikel (fenomenolojik, hermeneutik) düşünce biçimi olduğunu vurgular.[2]

İdealistler, varlığı, genellikle Tanrı diye betimledikleri duyumüstü bir gerçeklik olarak yorumladıkları halde; maddecilik, varlık kavramındaki gizemlilik peçesini sıyırır, onu duyusal olarak algılanabilir gerçeklik, doğa diye nitelendirir. Thomas Hobbes, felsefenin konusunu, cisimlerin incelenmesine indirger, böylece de, varlık ile töz kavramlarına, güncel biçimde gözlenme ve ölçülebilme özellikleri verir. Maddeciler varlığı madde ile özdeşleştirir ve tinseli, varlığın bir özelliği olarak alırlar. Ludwig Feuerbach, Hegel'in soyut "saf" varlık anlayışını eleştirerek, şunları yazar: "İnsanın *varlık*'tan anladığı şey, eğer maddeyi göz önüne alıyorsa, *bulunum, kendisi için varlık, gerçeklik, varoluş, güncellik, nesnellik* 'tir. Bütün bu tanımlar ya da isimler, farklı görüş açılarından aynı şeyi dile getirirler. Gerçeklik *olmadan*, nesnellik *olmadan*, kendisi-için-varlık *olmadan soyut* varlık kuşkusuz bir hiçtir, ama bu *hiçlikte ben, yalnızca, kendimin bu soyutlamasının solda-sıfırlığını dile getiriyorum."*[3]

Felsefenin konusu olarak varlığın incelenmesi, kural olarak, filozofun görevinin bir bütün olarak dünyayı incelemek olduğu inancını dile getirir. Bu durumda, maddecilik ile idealizmin karşı

---

[1] K. Jaspers, **Einführung in die Philosophie**, Münih 1959, s. 10.

[2] "Felsefe; **varoluşun** çözümsel incelenmesi olarak tüm felsefi arayış rotasının sonunu kendi **doğduğu** ve daha sonradan **ulaştığı** yere bağlamış olan "orada – olma" (Dasein) yorumsamasından hareket eden evrensel fenomenolojik bir ontolojidir." (M. Heidegger, **Sein und Zeit** , Tübingen 1953, s. 436).

[3] L. Feuerbach, **Grundsätze der Philosophie der Zukunft**, Frankfurt am Mäi 1967, s. 3.

karşıya getirilmesi, kendini, bizzat dünyanın bütünlüğü, birliği anlayışında gösterir; çünkü dünyanın bu birliğinin onanması, kendi başına henüz maddeci yahut idealist bir konumun formülasyonu değildir. Hatta, "varlık birincil, bilinç ikincildir" önermesi bile, eğer varlık tinsel gerçekliğin özel bir biçimi olarak yorumlanıyorsa, idealist inançlar sistemiyle bütünüyle bağdaşabilir.

2. Felsefe varlığın değil, bilmenin, ya da ahlakın, ya da mutluluğun, ya da genel olarak insanın incelenmesidir. Felsefenin bu tanımları eski zamanlarda doğmuş ve hem metafizik, hem de varlık bilimdeki karşıt felsefe tanımlarıyla sürekli çekişmiştir. Hint felsefesinde Buddha, dünya öncesiz sonrasız mıdır, değil midir, sonlu mudur, değil midir, ruh bedenle aynı mıdır, ondan farklı mıdır gibi soruları felsefeden dışlar.[1] Bu ve başka kimi soruların belirlenemezliğini ve aynı zamanda da, ana sorun –acının yok edilmesi- üstünde bir etkisi olmadığını belirtir.

Çağdaş dönemde, doğa biliminin gelişmesi nedeniyle, ontolojik sorunları felsefeden dışlamak eğilimi doğrudan bilinemezciliğe ve öznelciliğe kaymaktadır. Hume, bilinçten bağımsız olan herhangi bir nesnel gerçekliğin varlığını araştırdı ve böylelikle, felsefi inceleme alanını zihinsel etkinliğin incelenmesiyle, özel olarak da, bilme eylemiyle sınırladı. Ancak O, genel olarak bilgiyle değil, insanın incelenmesiyle, kendinin bilgisiyle, felsefenin uzun yıllardır süregelen hatalarını gidermenin ve insan yaşamını akılcı çizgide düzenlemenin biricik yolu olarak gördüğü şeylerle ilgileniyordu.

Kant, Hume'dan farklı olarak, bilen kişiden bağımsız bir gerçekliğin varlığını onaylıyordu, ama yine de, bilinemeyeceği gerekçesiyle varlık sorununu atlıyordu. Dolayısıyla, felsefeyi, olanaklı tüm bilginin mutlak sınırları öğrecisi olarak tanımlıyordu. Bu sınırlar, Kant' a göre, bizzat bilme mekanizmasıyla;

---

[1] S. Chatterjee ve D. Datta, **Hint Felsefesine Giriş**, s. 120

transandantal "kendinde şey"e değil de, yalnızca duyusal verilere uygulanabilen, onun *a priori* biçimleriyle belirlenir. Dolayısıyla, Kant'ın sisteminde "doğanın metafiziği", bilenden bağımsız bir gerçekliğin incelenmesini değil, doğabilimsel bilginin temel ilkelerinin araştırılmasını dile getirir. Felsefi (psikolojik, kozmolojik, teolojik) incelemeye uygun bir konu olan fikirler *a priori* bir niteliktedir, yani bilginin sonucu olmayıp, onu önceler. Bu fikirlerin araştırılması, bunların kökeninin epistemolojik çözümlenmesine indirgenmemelidir, çünkü, bunlara herhangi bir nesnel gerçekliğin yanıt verdiğini iddia etmenin temeli yoktur. Hume gibi, Kant da, felsefenin en önemli ikinci konusunun ahlak (pratik akıl) olduğuna inanıyordu; bunun incelenmesi, bir yandan, ahlak bilincinin özerkliğini, öte yandan da, Tanrı'nın var oluşu, ruhun ölümsüzlüğü, iradenin özgürlüğü gibi, kuramsal aklın kanıttan yoksun gördüğü her şeyi postula etme zorunluluğunu kanıtlamayı amaçlar.

Felsefenin bilmenin incelenmesi olarak tanımlanması; tüm öbür bilme nesnelerinin uzmanlık bilimlerince incelendiği ve felsefe için, bilimin kendisini, bilgi olgusunu incelemek dışında bir şey kalmadığı gerekçesiyle, felsefenin bilgi kuramına indirgenmesi gerektiğini savunan pozitivistler tarafından da geliştirilmiştir. Bilmenin gelişimindeki güncel eğilimleri teslim eden bu iddianın yanı sıra, felsefenin bilginin bilgisi olarak tanımlanması, bilinemezcilik ve öznelcilik açısından da temellendirilir; buna göre, bilgi, bilenden bağımsız bir gerçekliğin –bu gerçekliğin varlığının kuramsal açıdan kanıtlanabilir olduğu onaylansa bile- yansıması olamaz. Herbert Spencer şöyle yazar: "...Herhangi bir felsefe bir ontoloji olduğunu iddia ettiği zaman, bu yanlış olur." Ve devam ediyor: "Bu tanımı en yalın ve en açık biçimine getirelim –en alt düzeydeki bilgi birleşmemiş bilgidir; Bilim *kısmen birleşmiş bilgidir*; Felsefe *tümüyle birleşmiş* bilgidir."[1] Bu felsefe tanımı, aynı zamanda, felsefenin, bilinemez

[1] H. Spencer, **İlk İlkeler**, New York 1901, s. 136, 140.

varlığı incelemeyi reddederken, hem bilginin yapısını incelediği, hem de, insanın elindeki tüm fenomenlerin bilgisini uzmanlık bilimleri içinde bireştirdiği anlamına da geliyor. Pozitivizmin daha sonraki evrimi sırasında felsefe kavramına epistemoloji yeni sınırlamalar getirmiştir. Ernst Mach için felsefe, bilmenin psikolojisidir. Çağdaş pozitivizm, bilme sürecinin incelenmesini onun linguistik biçiminin çözümlenmesine indirger.

3. Felsefe, herhangi bir tikel gerçeklik yahut bilme alanının değil, *var olan her şeyin* incelenmesidir. Hegel'in görüşüne göre bir felsefi sistem, uzmanlık bilimlerinin incelediği soruları bile, ama onların alanı ötesinde kalan kendi özel spekülatif konumundan yorumlayan bir felsefi bilimler ansiklopedisidir. "Felsefe", diye yazıyordu Hegel, "genelde *nesnelerin düşünsel gözlenişi* biçiminde, önsel olarak tanımlanabilir." Onun bundan anladığı şey, "felsefenin, bilmenin gerçekleştirildiği bir düşünme biçimi, özel bir tür düşünme biçimi, kavramlar yoluyla bilme biçimi oluşturduğu"dur.[1] Bu ise, felsefenin, yalnızca *her şeyi* değil daha çok *her şeyde* var olan onun evrensel özünü oluşturan şeyi incelediği anlamına gelir. Felsefenin, bir varlık öğretisi olarak tanımlanması Hegel için yeterli değildi, çünkü bu öğreti, her zaman, düşünceden ayrı bir şey olarak anlaşılmıştı. Ama Hegel'e göre, düşünce aynı zamanda da varlıktı. Üstelik, töz-öznedir, yani dünyanın yaratıcı, gelişen özüdür. Hegel, varlığı "mutlak ide"nin kendi gelişimindeki ilk aşama olarak, yani, mutlak'm doğrudan, duyusal olarak algılanabilen, yabancılaşmış anlatımı olarak yorumlar. Varlık, var oluşun bütününü açıklamaz; tözsel bakımdan var olanda felsefenin keşfettiği, onun incelemesinin başlıca nesnesini oluşturan şey de değildir. Bu nedenle, felsefenin konusunun varlık değil, var olan şey olması gerekir.

Hegel'in idealizmine bütün karşıtlığına karşın Feuerbach da, felsefeyi var olan şeyin incelenmesi olarak tanımlar. "Felsefe, *olanın* tanınmasıdır. Felsefenin en yüce yasası, en yüce görevi

[1] G.W.F. Hegel, agy., Bd. 8, s. 42

şeyleri düşünmek, şeyleri *oldukları* gibi bilmektir."[1] Felsefenin bu tanımı, apaçıktır ki, Feuerbach'ın da açıkladığı gibi, genelde, olanı gizemleştiren, şeyleri ve özü olmadıkları biçimde algılamaya çalışan Hegelci ve spekülatif-idealist felsefe anlayışına karşıdır. İnançlı bir maddeci olan Feuerbach, felsefeyi, nesnel gerçekliği bilmek, onun kendi kendine yeterli öznelliği içinde var olan şeyi bilmek ve bu nedenle de, içeriği bakımından nesnel olan bilgi biçiminde tanımlar. Ancak, felsefenin bu tanımlaması, felsefenin konusunun uzmanlık bilimlerininkinden ayrılması anlamına gelmez.

4. Felsefe; gerçeklikte var olmayan şeylerin, tüm gerçeklikle ve bir değer ölçüsü olarak bunun her tür bilgisiyle karşı karşıya getirilen şeylerin, bir ideal olarak, mevcut bir varlığa sahip olmamasıyla önemi hiç de azalmayan şeylerin incelenmesidir. Felsefenin bu tanımı, en tutarlı biçimde, yeni-Kantçı Baden ekolü tarafından savunulmuştur. Bu yüzden, Windelband'a göre, "felsefe *normal bilinçliliğin bilimidir.* Normatif genel zorunluluğun bu dosdoğru apaçıklığının ampirik bilinçliliğin hangi noktalarında ortaya çıktığını saptamak için, felsefe, ampirik bilinçliliği araştırır."[2] Windelband, "normal bilinçlilik" terimiyle, var olan *her şeyin* değerlendirilme ölçütü olarak mutlak norm bilincini kasteder. Ama tam bu nedenden ötürü, "normal bilinçlilik" var olan şeyin dışına konmaktadır ve "mutlak olarak normal bilinçliliğin gerçekliğine inanç, bilimsel bir bilme değil, kişisel bir inanç sorunudur."[3] Platon Mutlak İyi, Mutlak Hakikat ve Mutlak Güzel'in transandantal gerçeklikler olarak var olduğuna inandığı halde, yeni-Kantçı idealizm, daha gerçekçi konumlar alarak, bunların var olmadığını, ama önem taşıdığını açıklar. Bu "ger-

---

[1] L. Feuerbach, **Philosophisce Kritiken und Grundsätze (1839-1846)**, Leipzig 1969, s. 178

[2] W. Windelband, **Präludien**, s. 37.

[3] W. Windelband, agy., s. 44

çekliğin" oldukça öznel nitelikte olduğunu söylemeye bile gerek yok.

Edmund Husserl'in fenomenolojisi felsefeyi dış dünyayı ve ona ilişkin bilgi olarak görülen şeyleri, yani bilimsel verileri, kendi inceleme alanından bilerek dışlayan bir öğreti olarak tanımlar. Sezgisel "özdeki görüntü" olarak yorumlanan felsefe, insanın bilinciyle kavradığı (ama bu bilinçten bağımsız olan) ideal özlerin, düşüncelerin ve anlamların gerekli var oluşunu tanımayı da reddeder. Var oluş kavramı, zamanı ve dolayısıyla geçici (ölümlü –ç) olan varlığı önvarsayar ve bu yüzden de, zamanın dışında olan ve bir olgu olarak yorumlanamayan ideal varlığa uygulanamaz. "Gözleyicilik", der Husserl, "*özü özdeki varlık* olarak düşünür ve hiçbir anlamda, *var oluşu* düşünmez ve varsaymaz. Dolayısıyla, özün düşünülmesi kuru kuruya bilme değildir, bireysel (sözgelimi doğal) var oluşla ilgili herhangi bir iddianın izini bile taşımaz."[1] Öyleyse, hakikat, var olan bilme nesnelerini, -doğası gereği, var oluşun bizzat karakteristikleriyle, şimdiyi ve ampirik olanı zorunlu olarak dışlayan- daha yüksek değerler ve asıl özler konumundan değerlendirebilecek biçimde incelemeyi reddeder.

5. Felsefe *kuramdır*, yani, araştırma konusu olarak belli bir gerçeklikle (yahut, var olan her şeyle) ilgili bir sanılar, kavramlar bilgi ve bunları elde etme yöntemleri sistemidir. Bunun anlamı, felsefenin, kendi özgül sorular çemberine sahip olması ve sonuçtu, felsefe dışında erişilemeyen sonuçlara erişip, yalnızca felsefi inceleme yöntemlerinde değil, aynı zamanda, başvuru koşulları çerçevesinde, araştırma nesnelerinin elde edilmesinde de uygulanma olanağı bulunan buluşlar yapmasıdır. Felsefenin bu tanımı; bir varlık incelemesi yahut var olan her şeyin incelenmesi biçimindeki, yahut da, yalnızca bilmenin ve gerçekte var olmayan değerlerin incelenmesi biçimindeki felsefe tanımlarıyla tü-

[1] Husserl, "Sağın Bir Bilim Olarak Felsefe", **Logos**'da, 1911, Kitap I, s. 29 (Rusça).

müyle bağdaşmaktadır. Bu yüzden, bu tanımı açıklamaya gerek yoktur, çünkü felsefe kavramı, bunun özü ve konusuna ilişkin tanımlarında ne ölçüde farklı olurlarsa olsunlar, hemen tüm filozoflarca onanmaktadır. Apaçık göründüğünden, bu tanımı bütünüyle geçebilirdik. Ama sorun, felsefenin karşıt bir tanımının var olması, yani, bir kuram olarak felsefe olanağının reddedilmesi ve felsefeyi kuramlar biçiminde ele alan, bu yüzden de, amaçlarına yanıt alamadığı öne sürülen filozofların kınanmasıdır.

6. Felsefe bir kuram değil, işlevsel bir amacı olan, ama inceleme nesnesi olmayan bir tür entellektüel etkinliktir. Bu tanımlama, felsefenin yeni-pozitivist yorumundan doğar. Yeni-pozitivizm tarihsel olarak ortaya çıkmış felsefi sorunları imgesel diye reddeder, ama bunların yerine yeni sorunlar da koymaz. Bunun yerine, kuram olmaktan çıkıp, bilimsel yahut günlük önermelerin bir çözümleme yöntemi olmasını felsefeden ister. Felsefeyi, pozitif bilimlere yabancı olan "*sonul* açıklık, sonuçlandırıcı açıklama özlemi"[1] olarak niteleyen, yeni-pozitivizmin dolaysız öncüsü Hans-Cornelius'da, bu felsefe tanımının bir habercisini bulmaktayız.

Bununla birlikte, klasik formülasyon Ludwig Wittgenstein'a aittir: "Felsefenin amacı, düşüncelerin mantıksal açıklığa kavuşturulmasıdır. Felsefe bir kuram değil, bir etkinliktir. Bir felsefi çalışma, temel olarak, açıklamalardan oluşur. Felsefenin ereği,

---

[1] H. Cornelius, **Einleitung in die Philosophe**, Leipzig 1903, s. 7. Yeri gelmişken belirtelim ki, felsefenin bu "işlevsel" tanımına, 1878'de "Düşüncelerimizi Nasıl Açıklığa Kavuşturabiliriz." Başlıklı makalesini yayımlayan, Amerikan pragmatizminin kurucusu Charles S. Pearce'in çalışmalarında zaten rastlanmaktaydı. Ama Pearce, felsefenin kendi inceleme öznesine sahip olmayıp, bu yüzden bir kuram değil, yalnızca bir yöntem olması gerektiği sonucuna varmadı. Pragmatizmin "yalnızca bir yöntem olduğunu" yazan, Pearce'in ardılı, William James bu sonuca ulaştı. Üstelik James, bu yöntemin filozoflarca uzun zamandan beri bilindiğini de ileri sürdü: "Pragmatik yöntemde yeni olan, kesinlikle hiçbir şey yoktur. Sokrates bunun ustasıydı. Aristoteles yöntem olarak bunu kullandı. Locke, Berkeley ve Hume, bunun aracılığıyla hakikate görkemli katkılar yaptılar." (W. James, Pragmatizm, Londra 1907, s. 50, 51). James'e göre pragmatizmin özgünlüğü, bu yöntemi, ona sürekli zarar veren her çeşit kuramdan kurtarmış olmasındadır.

birçok 'felsefi önerme'değil, önermeleri açıklığa kavuşturmaktır. Felsefe, düşünceleri açıklığa kavuşturmalı ve kesin olarak sınırlamalıdır, aksi halde bunlar, olduğu gibi karanlık ve bulanık kalırlar."[1]

Daha sonra Wittgenstein, kuram olarak felsefeye itirazını daha da ileriye götürür ve felsefeyi, dil çözümlemesinin mantıksal bir yöntemi durumuna indirgemeye çalışır; yalnızca *tüm* felsefi hata kaynağını değil, felsefi sorunların kendilerinin kaynağını da dilin içinde algılar "Felsefe, dil aracılığıyla anlağımızın büyülenmesine karşı verilen bir kavgadır."[2]

İngiltere'deki linguistik çözümleme felsefesi temsilcileri, Wittgenstein'in, içinde "metafiziğin" gizlendiği gündelik ve bilimsel kullanımdan uzaklaştırmak amacıyla, felsefeyi dilin eleştirel çözümlenmesine çevirmek gerektiğine ilişkin düşüncesini kendi mantıksal sonuçlarına ulaştırdılar. Felsefenin, işlevi yasaklara karşı koruyuculuk etmek olan bir "entellektüel polis" ile karşılaştırılması[3] linguistik çözümleme felsefesinin güncel

---

[1] L. Wittgenstein, **Tractatus Logico – Philosophicus**, Londra 1955, s. 76. Açıktır ki, felsefenin bu tanımı, Viyana Çevresi örgütleyicilerinden biri olup, felsefeyi **eylem olarak** tanımlayan Moritz Schlick'ten esinlenmektedir: "Şimdi biz felsefede –ve onda yer alan büyük devrimin kilit özelliği de budur- bir bilme sonuçları sistemini değil, bir eylemler sistemini görmekteyiz. Felsefe öyle bir etkinliktir ki, açıklamaların anlamı onun aracılığıyla doğrulanır yahut açıklanır. Felsefe açıklamaları açıklar, bilim ise onları irdeler" (**Erkenntnis**, Erster Band, 1930 – 1, Heft I, Leipzig, s. 87). Felsefenin bu tanımının (ve anlayışının), burjuva felsefi düşüncesinin bunalımını canlı olarak ortaya koyan ve B. Pykhovsky'nin de "felsefenin amaçsızlaştırılması" dediği şeyin aşırı biçimlerinden biri olduğunu görmek pek zor olmayacaktır.

[2] L. Wittgenstein, **Felsefi Araştırmalar**, Oxford 1953, s. 47.

[3] Bu karşılaştırma; "Viyana Çevresi" başlıklı makalesinde, bilimin bize dünya bilgisi sağladığını, felsefenin bu alanda onunla yarışamayacağını savunan A.J. Ayer'e aittir. "Ama bu durumda, filozof nereye gidecektir? Onun yapabileceği tek şey, kuşkusuz, metafiziğe kimsenin el uzatmamasını gözeten bir tür entellektüel polis gibi davranmaktır." (A.J. Ayer, **Felsefedeki Devrim** Londra 1956, s. 78 – 9). Bertrand Russell gibi, linguistik çözümleme felsefesine karşı çıkan İngiliz pozitivisti Ernest Gellner, metafiziğin üstesinden gelmeye ilişkin iddialarla ilgili olarak, şu doğru gözlemi yapar: "Genel kamuoyu, genellikle, Linguistik Felsefenin **meta-**

(yalnızca bulgusal değil, çeşitli bakımlardan toplumsal – politik de) işlevini çok daha iyi betimlemektedir. İddialara karşın, bu felsefenin yalnızca bir yöntem olmayıp, oldukça belirgin bir idealist-bilinemezci kuram olması nedensiz değildir.

7. Felsefe bir bilimdir, her durumda bir bilim olabilir ve olması gerekir. Bu önerme, kesinlikle, felsefenin bir tanımı olarak alınamaz, çünkü bu, felsefenin birçok tanımı içinde (bir varlık bilimi, bir bilme bilimi, vb. olarak) de dile getirilmektedir. Ancak, karşıt görüş, felsefenin özgül özelliğinin onun bir bilim olmayışı olduğunu savunduğundan, bu önerme anılmaya değer. Felsefeyi bir bilim saymak, onun belli kimi ilkelere göre mantıksal biçimde düzenlenmiş, iç-bağıntılı, temellendirilmiş bir kavramlar sistemi olması demektir. Böyle bir felsefe tanımı, felsefenin bilimle anlamdaş olduğu Eski Yunan'da ortaya çıkmıştır. Aristoteles, genel olarak bilimin, ancak, belli bir şeyin nedenini bilmemiz, ve bu özel nedenin de bu şeyin nedeni olduğunu bilmemiz ölçüsünde var olabileceğini savunuyordu. "Bilimsel bilgi ve bilimsel bilginin nesnesi; bilimsel bilginin yeterince evrensel oluşu ve onun, ancak ve ancak, zorunlu bağıntılarla ilerlemesi bakımından kanıdan (opinion) ve kanı nesnesinden ayrılır."[1]

Aristoteles'in *Analitik*'i yalnızca mantık üstüne bir deneme değil, aynı zamanda da, belli bir bilgi –sıradan bilgi değil, zorunlu bir fenomenler dizisiyle ilintili olan bilgi- yapısı anlamında, geniş bir bilim anlayışıdır. Aristoteles'in yerinde gözlemlediği gibi, "Öyleyse, köşegenin kenarla orantılı olduğuna ilişkin doğru bir kanıya sahip olmak saçma olacaktır."[2] Adını, yalnızca çağdaş felsefenin başlangıcıyla değil, doğa bilimindeki temel buluşlarla da bağladığımız Descartes, felsefenin her şeyden önce

---

fiziğe karşı bir saldırı olduğunu sanıyor. Oysa metafizik bir saptırmacadır. Gerçekte o, açıkça, **düşünceye** karşı bir saldırıdır." (E. Gellner, **Sözler ve Şeyler**, Londra 1959, s. 19.

[1] Aristoteles'in **Yapıtları**, Şikago, Londra, Toronto, 1952, c.I, s. 121.

[2] Agy., s. 121 – 2.

bilim olduğuna inanıyordu: "Bu bilim, insan aklının ilk ceninlerini içermeli ve ayrıca da, herhangi bir nesneden, bunun içerdiği hakikatleri süzmeye hizmet etmelidir."[1]

İlk bujuva devrimleri döneminin çoğu filozofu gibi Hobbes da, Aristoteles'in öğretisini onamıyor, ama yine de, bir bilim olarak felsefe kavramını Aristotelesci bir ruhla açıklıyordu: "*Felsefe öyle bir etkiler* (effects)[2] *ya da görünümler bilgisidir ki, bunların nedenlerini ya da oluşmasını, önceden sahip olduğumuz bilgiden, doğru bir akıl yürütmeyle elde ederiz: Ve yine, böylesi nedenler ya da oluşumlar da, ilk etkileri bilmekten elde edilebilir.*"[3]

Felsefe, her ne kadar orta çağlarda bile bir bilim olarak görülmüşse de (örneğin Albert Bolstedt felsefeye "scientia universalis" diyordu), eski bilim kavramı, o günlerin tüm seçkin –maddeci ve idealist- filozoflarını esinlendiren bir bilimsel bilgi ideali yaratan matematikteki parlak ilerlemelerin bir sonucu olarak, ancak çağdaş zamanlarda sistemli biçimde geliştirilmiştir. Felsefenin, bir tür bilimler bilimi olarak öbür bilimlerle karşı karşıya getirilmesi bile, genellikle, filozofların inancına göre uzmanlık bilimlerinde gerçekleşmesi olanaksız olan kesin bilimsellik istemlerinden kaynaklanmaktadır. Öyleyse, doğa biliminin o günkü zayıf gelişimi ile tarihsel bakımdan haklı görülebilecek olan bu karşı karşıya getirişin yanı sıra, çağdaş zamanların ilerici felsefi öğretilerinde, felsefenin henüz hakiki bir bilim olmadı bilincine ve de öyle olamayacağı ve olmaması gerektiği inancına rastlanması da şaşırtıcı olmayacaktır. Dolayısıyla, felsefeyi hakiki bir bilim yapmak için ne yapmak gerektiği sorusu, ilerici filozoflarca sürekli tartışılmaktadır.

---

[1] **(Euvres de Descartes**, Tome X, s. 374.

[2] Effects sözcüğü "sonuç", "anlam" ve "eşya" anlamında da kullanılır.

[3] **Malmesbury'li Thomas Hobbes'un İngilizce Yapıtları**, C. I, Londra 1839, s. 3.

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, kendi tüm sisteminin hangi eksen çevresinde döndüğü sorusunu ortaya atar: "Bir bilim olarak metafizik olanaklı mıdır? Olanaklıysa, hangi koşullarda? Başka deyişle, bir bilim olarak felsefe, hangi anlamda olanaklıdır?" .Bilimsel bir felsefe kurmak yolundaki tüm önceki çabaların yenilgisinden söz eden Kant şunları kaydeder: "Bu anlamda felsefe, hiçbir yerde *in concreto* verilmeyen, ancak çeşitli yollarla bizim yaklaşmaya çabaladığımız olanaklı bir bilim fikridir yalnızca."... "Bu gerçekleşene dek," diye sürdürür Kant, "felsefe öğretilemez; gerçekten, nerededir o? Ona kim buyruk verir? Ve o, hangi belirtilerle tanınacaktır? Yalnızca felsefe yapmayı öğretebiliriz; yani, onun ilkelerini izlerken, bir yandan aklın bu ilkelerin bizzat kaynaklarını araştırmak ve bunları doğrulamak yahut reddetmek hakkını da her zaman saklı tutarak, eldeki belli örnekler üzerinde aklın bu hünerini sınayabiliriz ancak."[1]

Kant, "eleştirel bir felsefe" yaratarak, felsefeyi saf bir bilime çevirme sorununu çözmüş olduğunu savunur. Fichte *Wissenschaftslehre'*sinde, Hegel *Mantık Bilimi'*nde, felsefi bilimler ansiklopedisinde bu sorunun çözümünü görürler. 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısındaki burjuva felsefesinde bilimsel bir felsefe oluşturma düşüncesi, "bilimsel bir idealizm" yaratmaya çalışan yeni-Kantçılar, pozitivistler ve fenomenolojiyi "sağlam bilim" olarak gören Husserl fenomenolojisi tarafından idealist bir biçimde yorumlanmıştır. Bütün bunlar, bir bilim olarak felsefe tanımını, onun kilit tanımlarından birisi olarak almak için nedenler oluşturmaktadır.

8. Felsefe bir bilim değildir, olamaz ve olmamalıdır. Bilimsel bilgi idealini zedelemeye çalışmamakla birlikte, yalnızca, bu düşüncenin, her durumda felsefe açısından gerçekleşemeyeceğini savunan Yunan kuşkuculuğu, bu felsefe tanımını (ve anlayışını) açık biçimde dile getiriyordu. Kuşkucuların, bilimsel bir felsefe düşüncesine karşı bu tutumu, daha sonra öbür felsefi

[1] Kant, **Sämtliche Werke** in sechs Bänden, Leipzig 1912, Dritter Band, s. 630.

okullar tarafından da dile getirilmiştir. Şimdi ise, bunu bir yanda yeni pozitivizm, öte yanda akıldışıcı öğretiler temsil etmektedir.

Yeni pozitivizm, "felsefi önermeleri", ilke olarak irdelenemedikleri ve mantıksal açıdan kanıttan yoksun oldukları için, "metafizik", yahut, bilimsel anlamdan yoksun olarak görür. Karl Popper, doğa biliminin önemli kuramsal önermelerinin de ilke olarak (kuşkusuz, bu terimin yeni-pozitivist anlamında) irdelenemez olduğunu kanıtladığı ve olgularla ilgili her bilimsel kuramın bir özniteliği olarak irdelenebilmeye karşı çürütülebilirliği öne sürdüğü halde, bu tutum, yeni-pozitivistlerce, felsefenin ilke olarak bilimdışı diye tanımlanmasının gözden geçirilmesine yol açmamıştır. Bu nedenle, A. J. Ayer, *Felsefe ve Bilim* başlıklı makalesinde, önermeleri ilke olarak bilimsel biçimde irdelenemeyeceği için felsefenin bir bilim olarak pek onanamayacağını savunur. "Filozofların kuramları vardır," der. A. J. Ayer, "ama bu kuramlar, onların öngörüde bulunmasına izin vermez; bunlar, bilimsel kuramlarda olduğu gibi, deneyimle ne kanıtlanabilir, ne de kanıtlanamazlar."[1]

Yeni pozitivizm, içkin öznelciliğine ve bilinemezciliğine karşın, bilimi, fenomenleri bilmenin en etkin aracı olarak görür ve kendi bilim anlayışına uygun biçimde, felsefeyi, özgül bir biçim, yahut, bilimdışı inanç olarak eleştirirken; çağdaş felsefi akıldışıcılar, "felsefe bir bilim değildir" biçimindeki yeni pozitivist formülü onamakla birlikte, bu formülü, felsefenin bilim karşısındaki üstünlüğünün bir anlatımı gibi yorumlarlar ve onların iddiasına göre bilim, akıldışı gerçekliği çözmekten temelden yoksun olup, akıldışıyı akılsallaştırmak, kavramlarla dile getirilemeyeni dile getirmek, içsel açıdan karmakarışık olan gerçekliği kurallı bir düzenlilikler ve yasalar alanı gibi sunmak yolundaki boş çabalar yüzünden de, gerçeklikten sürekli olarak uzaklaşmaktadır. Bu düşünme doğrultusu, kendisini 19. yüzyıl akıldışı felsefesinde çoktandır duyurmaktaydı. Örneğin Emile Boutroux, çok

[1] A. Ayer, "Felsefe ve Bilim", **Felsefe Sorunları**, 1962, No. 1, s. 86 (Rusça).

kesin biçimde şunu dile getiriyordu: "Felsefe, ya bir bilimler bireşimi olarak özellikle bilimsel olur ve bu durumda, artık felsefe diye pek nitelenemez, ya da, felsefe olarak kalır ki,bu durumda da, bilimselliğe karşıdır." [1]

Dinsel akıldışıcılık, bilimi dinden yoksun olduğu, evrenin ve insan ruhunun "gizemi" ne ilgisiz kaldığı için kınar. Bu açıdan felsefe, dinsel akıl tutumuyla transandantal'e yaklaşarak, bilimin üstünde yükselir. Örneğin Nicholas Berdyaev şöyle yazar: "Felsefe, gizemciliği cisimlendirme yollarından biridir; ama bu cisimlendirmenin en yüksek ve en tam biçimi ancak pozitifdin olabilir"[2]

Katolik varoluşçu Gabriel Marcel, bilimsel felsefe düşüncesinin; hakikate asla buyruk vermeyen, ama-ortaya çıkan hakikatin bile aslında dile getirilemezliğini bildiği için – daima hakikati arayan felsefenin doğasıyla çeliştiğine inanır. Bilim yalnızca "tikel hakikatleri" dile getirebilir, çünkü bunlar kişisel değildir, bunların değeri ve bunların kişisel olmayışları birbirinden ayrılmaz. "...Bizzat kendisi olarak, yani, sonuçtaki araştırmadan bağımsız olarak alındığı ölçüde o (bilim –çn), öznenin dışında gibi gözükme eğilimi taşır. Hakiki bilimin yozlaşmasını dile getiren bilimciliğin kökü de işte buradadır."[3] Bu bakımdan, yalnızca felsefenin hakiki bir bilim olduğu kuşkusuz ileri sürülebilir ve bu nedenle de, felsefenin özel tür bir bilim olarak tanımlanması onanabilir. Ama, şimdiye dek daha kimsenin yaratmamış olduğu bu "hakiki bilim"in, tüm güncel kazanımlarıyla güncel bilimin yadsınması olduğu da apaçıktır.

Hakikat ve varlık, Marcel'e göre özdeştir ve bilinemez; ayrıca, insana da ait olamazlar. Felsefe "metafiziksel rahatsızlık"tır,

---

[1] E. Boutroux, **La nature et l'esprit**, Paris 1926, s. 154.

[2] N. Berdyaev, "Felsefi Hakikat ve Intelligentsia'nın Hakikati", **Vekhi**, Moskova 1909, s. 21'de (Rusça).

[3] G. Marcel, **Présence et immortabilité**, Paris 1959, s. 15-6.

bireyin kendi öz merkezini aramasıdır. Bu yüzden, "...biricik metafiziksel sorun şudur: Ben neyim?"[1]

Felsefenin bir bilim olarak tanımı, bir bilim olmadığı, olamayacağı ve olmaması gerektiği tanımlaması gibi, felsefenin önemini hiç de az olmayan ölçüde belirleyen, felsefe ile bilim arasındaki nesnel, tarihsel olarak biçimlenmiş ilişkinin anlaşılması açısından büyük önem taşır. Bu anlamda, felsefenin mantıksal tanımları ile tarihsel, nesnel koşulluluğu arasında reel bir bağlantı bulunmaktadır. Bu bağlantı, felsefi tanımların evrimini aydınlattığı için, özel bir incelemeye değer.

9. Felsefe, öbür dünya görüşü tiplerinden kendisini ayıran özgül özelliklere sahip bir dünya görüşüdür. (*Weltanschauung*). Bu tanım, önceki iki tanım gibi, kısmidir, yani, felsefe kavramının daha geniş tanımlarının bir kısmıdır, ama bu yüzden, önemi de azalmış değildir. Başka bir deyişle, felsefenin bir dünya görüşü olduğu yahut olabileceği tartışması (dünya görüşü kavramının filozoflarca çeşitli biçimlerde yorumlanmasına karşın) felsefenin gelişiminde büyük bir rol oynamıştır ve oynamayı da sürdürmektedir. Kimileri, bir dünya görüşü olanağını onamakta, kimileri de reddetmektedir. Dünya görüşü kavramının akılcı, akıldışıcı, iradeci, öznelci, "bilimci" ve daha başka çeşitli tanımları vardır.

Wilhelm Dilthey, dünya görüşü tipleri listesinde, bunları dinsel, şiirsel ve "metafiziksel" diye ayırır; bütün bu tipler, kaynaklarını bilgiden değil, insanın tinsel yaşamının özünü sözümona dile getirmeyen kuramsal, bilimsel bilgiye karşıt, bilgi isteğinden, yaşamdaki konumdan, tarihsel durumdan alırlar. Bu yüzden bir dünya görüşü, özgül olarak insani bilgi diye nitelendirilir (sanki, başka, insani olmayan bir bilgi varmış gibi!). Dünya görüşünün bu yorumunun ardında; bir dünya görüşünün, bilgiyle ilgisi olmadığ söylenen salt kişisel özellikleri vurgulanırken, nesnel içeriğinin öneminin reddedilmesi yatmaktadır. Dilthey'in

[1] G. Marcel, agy., s. 21

düşünceleri, bu kavramın akıldışıcı tonunu yoğunlaştıran Karl Jaspers'in dünya görüşleri psikolojisinde daha da geliştirilmiştir.[1]

Maddecilik, dünya görüşü kavrammı her zaman idealizmin reddedilmesi ya da eleştirisiyle, doğa, toplum ve bilgi konusundaki bilimsel görüşlerin kavramsal bireşimiyle, hümanizmin kuramsal temellendirilmesiyle birleştirir.

10. Ya felsefe bir bilim olduğu ve dünya görüşü de niteliksel olarak bilimsel olmadığı için, ya da, dünya görüşü bilimsel verileri özetlediği, oysa felsefe kendi öz kaynağıyla beslendiği ve bilimi, kendisiyle aynı çapta varlık olarak göremdiği için, felsefe bir dünya görüşü değildir. Böylelikle, burada, felsefenin bir dünya görüşü olduğunun reddedilmesi, son derece çeşitli savlara dayanmaktadır: Hem bilimsel bir felsefe fikrini onayanların, hem de onamayanların çalışmalarında bunlara rastlanmaktadır.

"Dünya görüşü" deyimi ancak çağdaş zamanlarda ortaya çıktığından ve 19. yüzyılın ikinci yarısma dek felsefede geniş ölçüde kullanılmadığından, felsefe ile dünya görüşü arasındaki ilişki sorusu, geçmişin felsefi öğretilerinin çoğunda hiç de bilinçli biçimde konulmuş değildir. Kimi çağdaş Avrupa dillerinde bu deyimin aslmda var olmadığı da buna eklenmelidir; bunun sonucunda, İngilizce ya da Fransızca yazılmış birçok çalışmada Almanca *Weltanschauung* sözcüğü kullanılmaktadır.[2]

---

[1] Jaspers şöyle yazar: "Dünya – görüşlerinden söz ettiğimizde, güçleri ve düşünceleri, bir insandaki son ve sonul şeyi, hem çoşku, erk ve ikna gibi öznel şeyleri, hem de nesnel biçimde biçimlenen dünya gibi nesnel şeyleri düşünürüz." (K. Jaspers, **Psychologie der Weltanschauungen**, Berlin 1922, s. 1).

[2] Fransızcada bu terim genellikle "**conception du monde**", İngilizcede "**world view**" (dünya görüşü) ve İtalyancada da "**concezione del monda**" olarak çevrilmektedir. Bu çeviriler, Almancadaki "**Weltanschauung**", ya da, Rusçadaki "**Mirovozzreniye**"nin taşıdığı anlamın ancak bir bölümünü aktarmaktadırlar, nitekim D.D. Runes'in Amerikan Felsefe Sözlüğü'nde, "**world view**" terimi verilmediği halde, "**Weltanschauung**"a yer verilmesine şaşmamak gerekiyor. A. Lalande'nin **Vocabulaire critique et technique de la philosophie'sinde** (Paris, 1956, 7. bsk.)ne "**conception du monde**", ne de "**Weltanschauung**"yer almaktadır.

Bununla birlikte, felsefenin dünya görüşü karakterinin reddedilmesi kuşkusuz, bu filolojik olgulara bağlanamaz. Kimileri, kendi reddedişlerini, yalnızca dinin bir dünya görüşüne sahip olabileceği düşüncesine dayandırmakta, kimileri de bunu, felsefenin görevlerinin sıkı sıkıya sınırlandırılması ve, bilimsel kuramsal bir bireşim olarak dünya görüşü olanağının ilke açısından yadsınması gereğiyle haklı gösterirler. Yeni – pozitivizmin evrimi, bu iki eğilimin eşsiz bir birlikteliğidir. Viyana Çevresi üyeleri, ilk kollektif program duyurularında, bilimsel bir dünya görüşü geliştirmeye giriştiklerini açıklıyorlardı.[1] Ama daha sonra, bu amacı bir yana bıraktılar ve bir dünya görüşüne bağlanmanın coşkusal düşüncelerin esinlendirdiği bir inanç konusu olduğunu duyurdular ve felsefenin görevini, bilimin mantıksal sentaksının hazırlanmasına, vb. indirgediler.

Öyleyse, felsefenin özel tip bir dünya görüşü olduğunu açıklayan tanımlar da, karşıt tanımlar da büyük bir önem taşımaktadır; çünkü bunlar, felsefe ile bilim arasındaki ilişkiden daha az önem taşımayan, felsefe ile dünya görüşü arasındaki ilişkinin kuramsal olarak çözümlenmesini gerekli kılmaktadırlar.

Yukarda amlan tanımların çözümlenmesine girişmeden önce, sayıları önemli ölçüde artmış olsa bile, bütün bu tanımların birbirini karşılıklı olarak dışlayan felsefe kavramlarını, gerçekte sayılamayacak ölçüde çok çeşitliliği konusunda tam bir anlayış sağlayamayacağı vurgulanmalıdır. Kuşkusuz, bir felsefe tanımları sözlüğü derlenebilir, ama bu bile tüm tanımları yansıtmayacaktır, çünkü, daha önceden söylenmiş olduğu gibi, aynı tanımlar felsefenin özü, öznesi ve görevleri konusunda tümüyle farklı sanılar doğuran çok farklı biçimlerde yorumlanmaktadırlar. Akılcı Hegel ve akıldışıcı Schopenhauer, felsefeyi dünyanın tinsel özüne ilişkin bir öğreti olarak görüyorlardı; ama Hegel'in felsefesindeki evrensel zihin ile, Schopenhauer'in felsefesindeki

[1] **Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis. Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach**, Viyana 1929.

dünya iradesi, idealist felsefenin gelişimi içinde birbirini karşılıklı olarak dışlayan eğilimleri dile getirmektedir. Doğal olarak, bu farklılıklar, söz konusu tanımlar felsefi çözümlemeye sokulur sokulmaz ortaya çıkar. Yine de, bağdaşmaz felsefi öğretilerin tümüyle aynı deyimlerle felsefeyi tanımlayabilmesi, bu öğretiler arasındaki ayrımı, bir ölçüde bulandırmaktadır.

Felsefenin olası tüm tanımlarını anmadıysak da, burada sıralananlar, tanımların ilkeli bir biçimde bileştirilemeyeceğini yeterince açık biçimde göstermektedir. Ama bu, onların her bakımdan birbirlerini dışladıkları anlamına da gelmez.[1] Tek sayılarla numaraladığımız tanımlar, çoğu kez, birbirlerini tamamlarlar ve bu yüzden de, belli ölçüde eşgüdümlendirilebilirler. Örneğin, felsefeyi bilimsel bir kuram, özel tür bir bilim, bir varlık bilim, ya da, var olan her şeyin bilimi olarak tanımlayan filozoflar vardır.

Çift sayılarla numaralanmış tanımlar da bir ölçüde birleştirilebilir. Bir varlık yahut genelde varoluş öğretisi olarak felsefeyi

---

[1] Hegel'in görüş açısını yeniden dirilten, ama bunu tarihsel görecelik ruhu içinde yorumlayan Dilthey, tüm felsefe tanımlarının aslında eşit değerde olduklarını, çünkü bunların her birinin felsenin var oluşunun ve kendi bilincinin belli bir tarihsel aşamasını dile getirdiğini savunur: "Her tanım, onun özüne ilişkin kavramın öğelerinden yalnızca birisiydi. Bunların her birisi, felsefenin, gelişiminin belli bir anında savunduğu görüşün yalnızca bir anlatımıydı...Her birisi, felsefe için özel bir fenomenler çemberi betimlemekte ve felsefe denilen öbür fenomenleri bu çemberden dışlamaktadır. Her birisi, birbirine eşit ölçüde karşıt olan görüş açılarının bu büyük karşılaşmaları felsefe tanımlarında dile gelmektedir. Bunlardan her birisi kendini savunur. Ve bu tartışma, ancak, tüm taraftarlara üstün gelen bir görüş açısı bulmak olanaklıysa giderilebilir." (W. Dilthey, **Gesammelte Schraften**, V. Band, s. 363). Kuşkusuz, durum gerçekte böyle değildir. Felsefe kavramının çeşitli tanımları, yalnızca, onun gelişimindeki tarihsel aşamaları değil, eşzamanlı olarak var olan felsefi öğretiler arasındaki farklılığı ve hatta tam karşıtlığı temsil ederler. Bu tanımlar, temsil ettikleri öğretilerden daha çok eşit olarak alınamazlar, çünkü felsefe gelişmekte ve böylece, çeşitli görüş sistemleri ile bunlara denk düşen tanımların üstesinden gelmektedir. "Tüm taraflara üstün"olacak bir felsefe tanımı geliştirmek gerçekte olanaksızdır. Birçok felsefi taraf var olduğuna ilişkin sanıyı bir yana atmak ve felsefedeki başlıca tarafları, başlıca eğilimleri, ancak temsil ettikleri ana eğilim çerçevesinde önemli olan kesimlerle, bunların uyarlanmaları ile karıştırmamak gerekiyor.

reddedenler felsefeyi epistemolojik çözümlemeye, bilgi biçimlerini çözümlemenin özgül bir türüne indirgerler ve doğal olarak, bunu nesnel bilgi olarak, dolayısıyla da bilim olarak, bir dünya görüşü olarak, kendine özgü sorular çemberine sahip bir kuram olarak görmeme eğilimi taşırlar. Üstelik, (çift ve tek sayılarla numaralanmış olan) karşıt tanımların büyük bir bölümü de sık sık birleştirilmiştir. Felsefenin bir varlık öğretisi olduğunu ileri süren filozoflar ile, felsefenin, ancak bir bilgi kuramı olarak olanaklı olduğunu ileri süren karşıtlarının yanı sıra, her iki tanımı da reddeden ve felsefenin bir varlık ve bilme öğretisi olduğuna inanan birçok filozof bulunmaktadır. Hegel, varlık ile bilmenin (düşüncenin) birliğinden, özdeşliğinden hareket ediyordu. Hegel'in öğretisini tersyüz eden ve kaderci bir temele oturtan Feuerbach, bilmenin ve bilmeye indergenemeyecek olan varlığın birliğini ileri sürüyordu. Öyleyse, Fischer, Kant'ın felsefede gerçekleştirdiği kesin dönüşün onun, felsefi incelemenin konusu varlık değil de, bilme yapmasında yattığını belirtirken kuşkusuz hatalıydı. Kant'ın felsefesinde bilmenin incelenmesi, aynı zamanda, varlığın da incelenmesidir.

Bir filozof, çeşitli temel sorunları dışlayarak, felsefe kavramını ne ölçüde sınırlandırırsa sınırlandırsın, doğrudan ya da dolaylı olarak, bizzat bu temel sorulara yanıt vermek zorundadır. Nesnel gerçeklik sorununu felsefeden dışlayan pozitivistler için de aynı şey söylenebilir. Pratikte, bilmeyi çözümlemelerinde, ya da, bunun yalnızca mantıksal ya da ampirik biçimde bile olsa, pozitivistler nesnel gerçekliğin öznel-idealist bir yorumuna ulaşmaktadırlar. Öyleyse, bundan şu çıkmaktadır ki, şu ya da bu felsefe tanımı belli temel felsefi sorunları ancak biçimsel olarak ortadan kaldırmaktadır; çünkü bunlar, özünde, felsefenin dışına çıkarılamazlar.

Felsefe tarihi, kimi temel sorunların felsefe kavramından dışlanmasının, bunları yalnızca arka plana ittiğini, yani –yanıtlar, doğrudan ya da dolaylı olarak, bu "bir yana atılan" sorunlara ve-

rilecek bir yanıta dönüşen– başka soruları öne çıkardığını göstermektedir.

Anılan tanımlar, felsefeye neleri kattıkları ve neleri ondan dışladıklarıyla ve ayrıca, felsefi bilgi biçimini (kuram, bilgi, yöntem, dünya görüşü, vb,) yorumlayışlarıyla birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Ama, ana felsefi sorunlar tümüyle uzaklaştırılamayacağı, yani, yalnızca tanımlar bakımından dışlanabilecekleri için, felsefe tanımları, felsefenin içeriğini büyük ölçüde dile getiremez ve hatta, yanlış yollara götürürler. Hem tanımlamanın biçimsel karakteriyle ilgili Engels'in yorumu, hem de Spinoza'nın, bir tanımlamanın kendi konusunun sınırlılıklarının bir olumsuzlanması olduğuna ilişkin düşüncesi, bu bağlamda son derece yerindedir.

Bir tanım, olsa olsa, bir felsefi öğretinin kilit noktalarını belirtir, yaratıcısının bu öğretide en önemli olduğuna inandığı şeyleri dile getirir. Felsefenin varoluşçu, Bergsoncu ve pragmatik kavramlarının, birincil olarak varolşçu, Bergsoncu ve pragmatik felsefelerin tanımları olduğunu; bunların her birinin yaratıcısının genelde bir felsefe kavramı vermeye çalışmasına karşın, yine de böyle olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak, bu felsefelerin tanımlarını eşgüdümlendirmek, bunların öğretilerini eşgüdümlendirmek ölçüsünde zordur. Ve bunlar eşgüdümlendirilse bile, bu, temsil ettikleri öğretilerin değil, yalnızca tanımların bir bireşimi olacaktır; felsefi tanımların sınırlı çeşitliliği, felsefi öğretilerin kimilerinde belirli sorular üzerinde belli ortak görüşler olsa bile, aralarındaki bağdaşmazlık giderilemeyecek olan felsefi öğretilerin sınırsız çeşitliliğini gizlemektedir. Söz konusu olan, maddeci ve idealist öğretilerin bağdaşmazlığı değildir, maddeciliğin çeşitli tarihsel biçimlerinin, çeşitli idealist öğretilerin, vb. bağdaşmazlığıdır.

Kuşkusuz, doğa bilimde de birbirini karşılıklı dışlayan kuramlar vardır, ama burada onlar, tartışma içinde bulunmadıkları öbür sorular üzerinde ortak bir zemin öngören, sınırlı sayıdaki

belli sorular üzerindeki ayrışmalar olarak yaşarlar. Daha tam olarak dile getirecek olursak, doğa bilimindeki birbirini dışlayıcı kuramlar; ancak kısmen onanmaları ölçüsünde, karşıtlar arasında çoktan çözülmüş sayılan sorular üzerinde anlaşmayı ortadan kaldıran varsayımlardır yalnızca. Oysa felsefede, bölünme, iki karşıt felsefi öğreti arasında, *her doğrultuda* (her bakımdan)yer alır. Üstelik, bu kavramlardan birinin nesnel hakikate yaklaştığı ve bir başkasının (ya da başkalarının) ise ondan uzaklaştığı durumlar da kuşkusuz söz konusu olmakla birlikte, çoğu kez, birbirini karşılıklı dışlayan felsefi anlayışlar, eşit derecede yanlıştırlar.

Felsefede hakikat oybirliğiyle onaylanmaz. Bunun birçok nedeni vardır. Kimileri, genel olarak bilgi kuramıyla ilintilidir. Felsefede nesnel hakikat, ampirik olarak yahut başka, görece kolay bir araçla irdelenemez. Bu, doğa bilimlerinde ve kısmen de uygulamalı bilimlerde temelde tipik olmayan bir durum olmuştur. Felsefe kavramının, genel olarak, tam bir tanımının yapılamayacağı anlamına mı gelir bu? Bağdaşmaz felsefi sistemlerin apaçık çeşitliliğinin ampirik bir açıklamasından daha öteye gidilemezse, böyle olacağına inanıyoruz. Felsefi bilginin ileriye doğru ayrışmasını felsefenin sürekli bir gelişme biçimi olduğuna inanan birisi, kuşkusuz, ahlaksal açıdan, felsefe kavramını tanımlama düşüncesini de terketmek zorundadır. Ancak, felsefenin tarihsel bakımdan geçici bir oluşum-gelişme biçimi olarak felsefi sistemlerin çoğulluğunu onaylayarak, yani, bunun olanaklılığı ve üstesinden gelme zorunluluğunu doğrulayarak, var olmuş tüm felsefi öğretileri gerçekte kapsamayacak, ama bilimsel felsefenin gelişme çevrenlerini dile getirecek bir felsefe kavramı tanımına ulaşabiliriz.

Söylemek gereksizdir ki, felsefenin bir bilim olma olanağını ve sonuç olarak, doğa bilimlerde olduğu gibi, bilimsel ekip çalışmasıyla gelişmesi olanağını bir yana atanlar, herhalde, böyle bir felsefe tanımını onaylayamazlar. Bu kişiler için, felsefi öğretilerin ileriye doğru ayrışması, biricik gereksinimi kendini onaylatmak olan özgür felsefi tinin en yüksek anlatımıdır. Başka bir de-

yişle, bunlar daha çok, daha önceden yazılmış olanlara hiç benzemeyen bir roman yazmaya çabalayan romancılara benzerler.

Öyleyse, bizim görüşümüze göre, felsefenin bilimsel tanımlanması, yalnızca diyalektik ve tarihsel maddecilik tarafından tümüyle onanan kuramsal öncülleri gerektirmektedir. Felsefi öğretilerin çeşitliliğinin tarihsel bakımdan geçici niteliğinin onanması, kuşkusuz, belirli tarihsel dönemler açısından bunun zorunluluğunun ve ilerici anlamının yadsınması demek değildir. Başka deyişle, felsefi inançların bu ileriye doğru ayrışması, felsefenin bağdaşmaz karşıt sistemler durumunda kutuplaşması, ilerici bir rol oynamıştır. Deneyle, pratikle ve bilimsel verilerle en tam biçimde doğrulanan bir felsefi varsayımı benimseyebilmek bakımından, insanlığın olanaklı tüm felsefi varsayımları geliştirmesi ve elden geçirmesi zorunlu olduğu için, bu gerekliydi.

Bilimin ve pratiğin gelişimi bilimsel felsefenin gelişmesi için gereken önkoşulları henüz yaratmamışken, felsefi inançların bu ayrışması haklı görülebilirdi. Felsefe sonsuzu, evrenseli, geçici olmayanı bilmeye, özün özünü bilmeye bakar. Dolayısıyla, gelişiminin belirli aşamalarında, birbirini karşılıklı dışlayan anlayış ve öğretilerin bulunması da kaçınılmazdır. Ama felsefe, yalnızca zaman içinde çeşitlenmekle yetinmeyerek, aynı zamanda *geliştiği* için de, tarihsel bakımdan kaçınılmaz olan bu hatalarm yerini, yalnızca yeni hatalar almakla kalmayıp, bunların üstesinden de gelinir. İdealist felsefe bile, kendi zayıf konumlarını güçlendirmek için pozitif bilimsel verilere dönmek zorundadır. Bağdaşmaz felsefi inançların çeşitliliği; ilke olarak olanaksız olan, felsefi inançların birbirine yaklaşması nedeniyle değil, felsefi soruların çözümüne bilimsel bir yaklaşımın (yalnızca belli bir düşünürün *bulduğu* birşey olmakla kalmayıp, bir felsefi öğretiden gerçekliğin özel tür araştırılmasını, anlaşılmasını ve yorumlanılmasını da bekleyen bir yaklaşımın) gelişmesi nedeniyle, tarihsel haklılığını yitirir.

Marksist-Leninist felsefe, bağdaşmaz felsefi öğretilerin renk renk çeşitliliğini bir yana bırakıp, bu spekülatif anlayışların ye-

rine, yaşamın, pratiğin ve bilimin doğruladığı felsefi önermelerin *her yönden* geliştirilmesini sunmaktadır. Bu kuramsal konum, felsefe yapmanın hakikat olarak betimlenebilecek herhangi bir sonuçla değil de, belli bir entellektüel doyumla ödüllenen bir tür bilgi arayışı, olduğunu savunan burjuva felsefesindeki egemen inançtan temelden farklıdır. Bu (yani burjuva –ç) görüşün taraftarları, felsefeyi, yalnızca, felsefe sevgisine sahip olmayanların ya da kendi potansiyellerini (gizilgüçlerini) abartanların kaçmak istediği bir labirent olarak görürler. Ariadne tehdidi burada söz konusu değildir. Buna gerek de yoktur. Felsefe asla bir bilim olmayacak, yani, kendine ihanet etmeyecek ve sonuç olarak da, tıpkı Leibnitz'in monadlar (zerrecikler) dünyası gibi – önceden belirlenmiş bir uyumun eşgüdümünü tanımamak gibi, tek bir farkla – mutlak egemen felsefi sistemler alanı olarak kalacaktır. Farklı felsefeler arasında herhangi bir ortak zeminin, bu bakımdan, yalnızca, özgün olmayan bir şey olduğu görülmektedir. Felsefe yapmak, gerçekleşebilirliği, duruma göre, ya başarısızlık yahut da öncesiz sonrasız vaat gibi yorumlanabilecek bir çaba, yalnızca bir çaba olarak kalmalıdır. Öyleyse, felsefe kavramının tanımı yapılamaz; tanımlar, yalnızca ilk öğrenme uğruna yapılmaktadır.

Marksizmin felsefesi, gizemciliği ve idealizmi onamamanın yanı sıra, saptanmış bilimsel olguların, hakikatlerin ve yasaların küçümseyici biçimde ele alınmasını da onamaz; felsefi elitizmin (seçkinciliğin) bu en son, bir bakıma züppece anlayışını, doğal olarak, benimsemez. Diyalektik ve tarihsel maddecilik, felsefi bilim için nesnel zorunluluğun ve, bu zorunluluğun tarihsel olarak yerine getirildiği olgusunun onanmasından hareket eden bir felsefe kavramını işler.

3. ÖZGÜL BİR DÜNYA GÖRÜŞÜ OLARAK FELSEFE

Felsefenin çeşitli tanımları bulunduğu ve bizim görevimiz de, yalnızca bu olguyu açıklamak değil, tüm felsefi öğretilerin

anlaşılmasıyla ilintili bir felsefe kavramı tanımı vermek olduğu için, ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır: Bu tanımları birbirinden ayıran şeyleri bir yana bırakmak ve böylelikle, onların ortak yanlarına ulaşmak olanağı yok mudur? Bu işlem kuşkusuz yapılabilir, ama daha önce işaret ettiğimiz biçimde, bilimde somut bir şeyin farklı tanımlarının bir birliği olması gerektiği gibi, bu bizi somut bir felsefe anlayışına götüremez. Bununla birlikte, felsefenin tek yanlı, soyut bir tanımı bile, eğer bu tanım abartılmazsa, bir ölçüde önemlidir. Marx şöyle yazar: "*Genel olarak üretim* bir soyutlamadır, ama anlaşılabilir bir soyutlamadır, zira gerçekte geneli betimler, onu belirler ve böylelikle de bizi yinelemeden kurtarır...Genel olarak üretim için geçerli olan tanımlar; öznenin, insanın ve nesnenin, doğanın bir ve aynı olması olgusundan kaynaklanan birlik nedeniyle, temel farkın unutulmamasını sağlamak için yapılmak durumundadır."[1] Marx'ın genel olarak üretim kavramı konusunda söyledikleri (ki genel olarak doğa, genel olarak toplum, vb. kavramı konusunda da söylenebilir.), doğal olarak felsefe genel kavrammın değerlendirilmesi için de geçerlidir. Ondan çok şey beklenmemelidir; ancak, yalnızca bir özdeşlik belirtisi olarak değil, felsefenin felsefi olarak araştırılmasının kaçınılmazlıkla yapması gereken soyuttan somuta çıkıştaki ilk aşama olarak da ona gerek duymaktayız. Ele aldığımız felsefe tanımlarında böylesi öznitelikler varsa, bunlar çok iyi gizlenmiş olmalıdırlar, zira bunların görünüşte hiçbir izine rastlanmaz. Felsefenin özgül doğasını oluşturan her şeyi ortaya koymayacağını, ama belki, bunun keşfedilmesine giden yolu gösterebilecek olan bir tanımı, öbür tanımların *herhangi birinde* verilmemiş olan ve dolayısıyla da, onların çoğu tarafından önlenen felsefenin bu genel tanımını bulmak için yine de bir çaba harcamaya değer.[2]

---

[1] K. Marx, **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohenwurf), 1857 – 1858**, Berlin 1968, s. 7.

[2] Felsefe kavramı tanımının temel bir önem taşımadığını savunan Karl Steinbuch'la aynı düşüncede olamayız. O şöyle demektedir: "Felsefe, binlerce yıl var olmuştur,

Dünya görüşünün felsefenin böyle genel, ama özgül olmayan bir tanımı olduğuna inanıyoruz. Bununla birlikte, yukarda anılan felsefe tanımlarından önemli sayıda filozofun felsefeyi bir dünya görüşü olarak görmediği açıktır. Öyleyse, soruyu şöyle koyabiliriz: Sözgelimi linguistik filozoflar felsefenin bir dünya görüşü olmadığını savunuyorlarsa, onların kendi felsefesi bir dünya görüşü müdür? Bizce, bu sorunun tek bir yanıtı vardır: Evet, öyledir. Linguistik filozofların, felsefenin görevlerini dilin araştırılmasıyla sınırlandırmalarına karşın, gerçekte, bilimsel bilginin, toplumsal yaşamın, etikin, politikanın, vb. tüm ana sorunları üzerine inançlarını dile getirdiklerini, yani, dil çözümlemesinin son derece geniş bir sorunlar yelpazesini ele alma aracı olduğunu göstermek zor değildir. Aynı şey, Husserl'in fenomenolojisi ile, felsefenin bir dünya görüşü olmadığını öne süren öbür felsefi öğretiler için de söylenebilir.

Felsefenin bir dünya görüşü olduğunun reddedilmesi, son derece çelişkili bir kuramsal konum göstermektedir. Dünya görüşünün kimi durumlarda "metafizik", kimi durumlarda öznel bir varsayımlama (postülasyon), kimilerinde de bir inançlar sistemi olduğu açıklanmaktadır. Ama bu, dünya görüşünün var olması ve tartışılacak biricik konunun da, felsefenin onunla ilişkisi olduğu demektir. Gördüğüm kadarıyla, tüm felsefi öğretiler bir dünya görüşü ima etmektedirler; çünkü, ele alınan sorular yelpazesinin sınırlandırılması, daha genel felsefi soruları – bu soruların bilincinde olunmasa bile – yanıtlamaktan kaçınmaya izin vermektedir.

---

oysa genellikle onanan bir tanımı hâlâ yoktur. Tümüyle aynı biçimde, matematiğin, fiziğin ve teknolojinin de tanımı yoktur. Ama bu disiplinlerden hiçbiri, bu yüzden kötü değildir." (K. Steinbuch, **Automat und Mensch**, Berlin-Heidelberg-New York s.354) Karl Steinbuch, sanırım, her tikel bilimin bilimsel tanımının (yani, onun konusunun, yöntem ve kuramsal temellerinin çözümlenmesinin) ancak, onun gelişiminin belli, görece yüksek bir aşamasında olanaklı olduğunu hesaba katmıyor. Böyle bir aşamada ise, bir tanım vermeyi reddetmek, gelişmeye çomak sokmak olur. Felsefenin "genellikle onanan" bir tanımının olmamasına gelince, bu kuşkusuz büyük ölçüde, felsefi okullar arasındaki savaşımdan ileri gelmektedir.

Dünya görüşü mutlaka felsefe olmamakla birlikte, her felsefe bir dünya görüşüdür. Dinsel dünya görüşü, ateist dünya görüşü, vb. vardır. Dünya görüşü kavramının çok-imliliği (polisemisi)hem bilimsel, hem de gündelik kullanımda sürekli ortaya çıkmaktadır. Yeryüzü-merkezli dünya görüşüne karşıt, güneş-merkezli dünya görüşünden söz edilmektedir ve, Copernicus'un büyük buluşuyla insani bilinçte oluşan devrim göz önüne alındığında, bu, derin bir anlam taşımaktadır. Bir dünya görüşü mekanik, metafiziksel, iyimser, kötümser, vb. olabilir. Feodal, burjuva, komünist dünya görüşlerinden söz etmek de tümüyle meşrudur. Bir bütün olarak Marksizm belli bir dünya görüşüdür, Marksizmin felsefesi de bir dünya görüşüdür. "Dünya görüşü" kavramının çok imliliğine işaret ederken amacımız, onun bilimsel anlamına kuşku tohumları saçmak değildir; tersine, biz bu bilimsel anlamı vurgulamak istiyoruz.[1]

Doğa, yaşam insan gibi, dünya görüşü kavramının da tanımlanması önemli güçlükler doğurmaktadır; ama bu, söz konusu tanımlama olmadan, ona ilişkin hiçbir düşüncemiz – olmayacağı gibi bir izlenim de oluşturmamalıdır. Bu kavram, doğayla, kişiyle ve toplumsal yaşamla ilgili temel insani inançları; bilinçte, davranışta, yaratıcılıkta ve insanların bileşik pratik etkinliğinde *bütünleştirici, yönlendirici* bir rol aynayan inançları ele almaktadır. Bu inançların niteliğine (dinsel, bilimsel, estetik, toplumsal-politik, felsefi)göre, rasgele biçimde birbiriyle bağlanan ve kimi noktalarda (zaman zaman parlak çelişkilerle) güncel biçimde birleşen çeşitli tip dünya görüşlerini ayırt etmekteyiz. Bir dünya görüşünün yönlendirici işlevi, şeylerin doğal ve toplumsal şeması içinde insanın "çevresi"yle ilgili kimi belirli (bilimsel ya

---

[1] "Dünya görüşü" kavramını tanımlamanın güçlüğünü tartışan P.V. Kopnin, bunun, coğrafya, astronomi, kozmogoni ve toplumsal bilimlerdeki çeşitli anlamlarıyla "dünya" sözcüğünün çok-imilliğinden ileri geldiğini öne sürüyor. Ancak, bu olgu kavramın önemini azaltmıyor. Marksizmin felsefesi, diyor Kopnin, "bilimin çeşitli kollarının güncel gelişimiyle doğrulanan ve ortaya çıkan, dünya görüşüyle ilgili sorunları çözmektedir."

da bilimsel olmayan) sanıları önvarsayar. Bu sanılar, olası devinim yollarını bulmamıza, özel ilgi ve gereksinimlerimize yanıt veren belli bir yönü seçmemize yardım etmektedir. Bir dünya görüşünün yönlendirici işlevi, onun bütünleştirici işleviyle, yani, görece uzak amaçları seçmemize, belli toplumsal-politik, ahlaki, bilimsel idealleri, ölçütleri temellendirmemize olanak veren bir tür bilgi genellemesiyle olanaklıdır.

Öyleyse, biçimi ne olursa olsun bir dünya görüşü – etik, felsefi, doğabilimsel, toplumbilimsel, politik, vb. – *ilkeleri* temellendirir. Bu ilkeler özel bir incelemeye değerdir; ama bu yapılmadan bile, bunların, sözgelimi araştırma çalışmasında, ne ölçüde büyük bir rol oynadıkları açıktır. Dünya görüşünün, felsefenin, yahut bu tür bir şeyin oynadığı rol konusunda açıklama yaparken genellikle ağzı sıkı olan bilim adamlarından alıntı yapabiliriz. Max Planck, *Bir Dünya Görüşü Savaşımında Fizik* başlıklı makalesinde şöyle diyordu: "Araştırmada, bilim adamının dünya görüşü, her zaman onun çalışma yönünü belirleyecektir."[1]

Bugün, maddeci Max Planck'ın bu inancını doğa bilimin çoğu kuramcısı benimsemiştir. Geçen yarım yüzyılda bilimin büyük buluşları, bizim doğa anlayışımızda o ölçüde devrim yaratmıştır ki, dünya görüşü sorusu bilim adamlarının kendileri açısından özel bir önem kazanmıştır. Bu, onların felsefeye karşı değişen tutumlarında da yansımaktadır.

Çağdaş dünyada bilim adamları, sözün tam anlamıyla felsefeye dalıyorlar ve Engels'in bir zamanlar alay ettiği küçümseyici tutum ise, öncelikle, kendi araştırma alanlarında öne sürebilecek pek az şeyi olan bilim yorumlayıcılarınca besleniyor.

Bilim adamlarının bu çarpıcı felsefe coşkusu (yaklaşık 25-30 yıl öncesine dek felsefeye karşı ilgisizliğin uyuşukluktan ayrılmadığı kapitalist ülkelerde, bugün bu özel olarak dikkat çekici-

[1] M. Planck, **Vorträge und Erinnerungen**, Stuttgart, 1949, s. 283.

dir) yeni pozitivistleri bile etkilemiş, bunların kimileri, kendi felsefi nihilizmlerini terketmiş ve doğa bilim açısından felsefi dünya görüşünün büyük önemini teslim etmişlerdir. Örneğin Philipp Frank, 50'lerde, en seçkin bilim adamlarının bilim ile felsefe arasındaki sıkı bağın kopmazlığını sürekli vurguladıklarını belirtmiştir.[1] O, de Broglie'nin, 19. Yüzyılda yer alan, bilim ile felsefenin ayrılmasının "hem filozoflar, hem de bilim adamları açısından zararlı olduğu"[2] yolundaki görüşünü paylaşmaktadır.

Özel olarak, bilimin temel varsayımlarının yeniden gözden geçirildiği devrimci değişiklik dönemlerinde, felsefe, bilim açısından vazgeçilmezdir. Frank'a göre Newton, Darwin, Einstein ve Bohr örnekleri göstermektedir ki, "bilimlerdeki güncel bakımdan büyük ilerlemeler, daha çok, ayırım duvarlarının yıkılmasıyla olmuştur ve, anlam ve temeller karşısındaki ilgisizlik ise, ancak durgunluk dönemlerinde egemendir."[3]

Görüleceği gibi, Frank, hâlâ bir yeni pozitivist olarak kaldığı için, nesnel gerçeklik ile onun yansıması sorununu atlayarak, felsefi bir dünya görüşünden değil, bir "bilim felsefesi"nden söz etmektedir. Ama onun bilim felsefesi, her felsefe gibi, kaçınılmaz olarak, belli bir dünya görüşünü ima etmektedir.

Dünya görüşü, felsefeden daha geniş bir kavramdır. Öyleyse, felsefeye bir dünya görüşü derken, felsefe kavramının bilimsel bir tanımına ulaşmada karşımıza çıkan güçlükleri artırmış olmu-

---

[1] Ph. Frank, **Bilim Felsefesi**, New York, 1957, s. XI.

[2] Agy.

[3] Agy., s. XVI. Frank, **Bilim Felsefesi'nde**, felsefenin kendini küçümseyen doğal bilimcilerden intikamını almış olduğu konusunda Engels'ten alıntı yapar. Başka bir yerde de, hiç alıntı yapmayarak, Engels'i adeta yineler ve şöyle yazar: "Paradoks gözükebilir; ama, felsefi konuların kaçamaklılığı, bilimin, çoğu kez, eski felsefenin tutsaklarını mezun etmesini sağlamıştır." (Agy., s. XVIII). Felsefi sorunları özel olarak dar bir çerçeveye oturtan bir öğretinin, yeni pozitivizmin önderlerinden birinin bu itirafı oldukça tanımlayıcıdır (semptomatiktir). Felsefi açıdan temellendirilen ve sistemli olarak gelişen bir dünya görüşü özleminin, çağdaş bilim adamını felsefeye yanaşmaya zorladığını göstermektedir bu.

yor muyuz? Her şeyden önce, felsefe bir dünya görüşü ise, kesinlikle *sui generis*, kendine özgü bir dünya görüşüdür, başka bir deyişle, *felsefi bir dünya görüşüdür*. Bu ise bizi, bir tür mantıksal döngüye götürmektedir. Ama bundan çıkış, felsefe denilebilecek bu tür dünya görüşünün özgül özelliklerini bulmaktadır. Öyleyse, felsefi dünya görüşünün özelliği nedir? Kendiliğinden oluşmuş dinsel dünya görüşünden farklı olarak, her felsefe, her zaman *kuramsal açıdan temellendirilmiş* bir dünya görüşüdür. Ama doğabilimsel dünya görüşü, söz gelimi mekanik dünya görüşü de kuramsal açıdan temellendirilmiştir. Aynı şey burjuva, ya da Marx ile Engels'in dediği gibi, legalistik (meşruiyet) dünya görüşü için de geçerlidir. Dolayısıyla, kuramsal açıdan temellendirilmiş görüşlerinin de çeşitli türleri vardır. Felsefi dünya görüşünün özgül özelliği, başlıca olarak, onun, tüm bilimler bakımından eşit önem taşıyan en genel *kategoriler aracılığıyla* gerçekleştirilmiş bir bireşim olmasıdır. Daha önce, felsefi bilme biçiminin özgül doğası konusunda söylediklerimiz anımsanırsa, felsefi dünya görüşünün doğa, toplum, insan ve bilme konusundaki en temel görüşlerin kuramsal bir bireşimi olduğu, bu genel görüşlerin içeriğini oluşturan her şeyin bir *değerlendirilmesi* anlamında; yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda etik, toplumsal, vb. bir değerlendirilmesi anlamında bir bireşimi olduğu söylenebilir.

Bu yüzden felsefi dünya görüşü, yalnızca, eldeki verileri olabildiğince tam olarak özetleyen bir genelleme değildir; *tutum ve değerlendirme* felsefi genellemenin kilit öznitelikleridir, çünkü filozof, eldeki bilgi içinde *en önemli* olduğuna inandığı, insan açısından en önemli olduğuna inandığı şeyleri seçmektedir.

Felsefi dünya görüşü açısından değerlendirmenin önemini, örneğin, varoluşçuluk ile klasik felsefeyi karşılaştırarak göstermek zor olmayacaktır. Başlangıcı eski (kadim) dünyaya değin uzanan uzun felsefi gelenek; gündelik bilincin ve bu yüzden de kişisel, öznel, insani değerlendirme ve görüşlerin üzerinde yükselen felsefenin her şeyi öncesizlik sonrasızlık açısından, yani,

tikel insani varlıkların antropolojik sınırlılıkları üstünde olan evrensel insani akıl konumlarından ele aldığını duyurmaktaydı. Varoluşçuluk ise, felsefenin bu başlangıç ilkesini reddetti ve insani "Ben"in, yalnızca sonlu olduğu için, insani olduğunu duyurdu. Varoluşçu felsefe yapmak, dünyanın, geçici insani var oluş açısından; ölümlülüğünün, kalıcı "kendisi içinde varlık"a kesin karşıtlığının bilincinde olan insanın konumlarından incelenmesidir. Varoluşçu "Ben", dünyada birisinin var oluşu karşısında ne aşılmaz bir ilgi, bir kaygı, ne de ölüm tanıyan Fichte'in "Ben"ine tümüyle karşıttır. Öyleyse, dünya görüşü ilkesinin bu biçimde değerlendirilmesi, varoluşçuluğun özgül doğasını dile getirmektedir.

Bu durumda, felsefi dünya görüşünün sanki iki hareket noktası vardır. Bir yanda, insanın dışında ve ondan bağımsız olan her şey olarak dünya; öte yanda, dünyanın dışında var olmayan ve bunu (kendisinden bağımsız var olan, gerçeklik olarak kendinden ayırdığı, ama aynı zamanda da, kendisini dünyanın bir parçası ve gerçekten, düşünen, duyan ve dünyanın, kendisinin oluşturduğu bu parçadan ayrı olarak, sonsuz, öncesiz, sonrasız ve yok edilemez vb. olduğunun bilincinde olan özel bir parçası gibi gördüğü için) dış dünya olarak alan insanın kendisi. İnsanın dünyaya yönelik bu tutumu, felsefi dünya görüşünün temel özelliğini (kimileri öznelliğe, kimileri de nesnelliğe birincil önem verdiği için, yalnızca nesnel değil, aynı zamanda da öznel olan), *çiftkutupluluk* diye tanımlanabilecek bir özelliğini oluşturur.

İnsanın doğaya, topluma yönelik tutumu -onun epistemolojik, etik, fiziksel, biyolojik, toplumsal tutumları- işte, onun felsefi dünya görüşünün tüm soruları bunlardır. *İnsan-doğa, doğa-insan* ilişkisi, bir birey olarak insan hem doğadan, hem de toplumdan yahut insanlıktan ayrıldığı için, bir cepheleşme etmenini ima etmektedir. Ama bu ilişkiyi çözümlemeye giriştiğimizde yalnızca bu ayırımı değil, ilintili özdeşliği, yani, insanda doğal'ı ve insanda toplumsal'ı da buluruz. Bu psikofiziksel sorun doğal bilimlerin özel bir sorunu olmaktan çıkar ve felsefi bir sorun

olur; çünkü, bu *tinsel-maddesel* ilişki sorusu evrensel bir önem kazanır. Benzer biçimde, düryanın bilinebilirliği sorunu da felsefi bir dünya görüşü sorunudur; çünkü, en genel biçimde (belli bir somut fenomenin bilinebilirliği değil, tikel bir fenomenin bilinemeyeceği açıklansa bile, bu soru felsefi bir önem taşımaz) konulmuştur ve çünkü, kuşkusuz, *insana* ilişkindir. İnsan, insanlık dünyayı bilebilir mi? Bu soruyu yanıtlarken kimi filozoflar , ayrı insani bireyleri akılda tutmuş ve buna uygun sonuçlar çıkarmışlar; kimileri de, tersine, bilme etkinliği hiçbir geçici sınırla kısıtlı olmayan insanlık açısından konuşmuşlardır. Soru bu biçimde konulduğunda, kuşkusuz farklı sonuçlar elde edilmiştir.

Bu durumda, özel bir tür dünya görüşü olarak felsefenin, eşit ölçüde, bir dünya anlayışı ve bir insan anlayışı olduğunu; her ikisinin bilgisi olduğunu, bizim dışımızdaki dünya ile bizim kendi dünyamızda toplumsal, ahlaksal, kuramsal bir yönetim anlamı taşıyan, bu bilginin özel tür bir genellemesi olduğunu görüyoruz; felsefe, gerçeklikle kapsamlı bir ilişkinin anlatımıdır ve kendisini insanın kararlarında, davranışında, tinsel yönden kendi kaderini kendisinin belirlemesinde ortaya koyan bu ilişkinin kuramsal olarak temellendirilmesidir.

Felsefi dünya görüşü, her şeyden önce, insanın *ana sorular* olarak bilincinde olduğu soruların konulmasıdır. Bu sorular, yalnızca bilimsel araştırmalardan değil, çoktan belirtmiş olduğumuz gibi, tikel ve toplumsal-tarihsel deneyimden de doğmaktadırlar. Bunlara ana sorular denebilir, çünkü bu soruları koyarken felsefe, tüm insanlık açısından önemli olan bir tartışmaya girer. Örneğin, Kant'a göre, çözümü felsefenin asıl uğraşını oluşturan ünlü sorular şunlardır:

1) Ben neyi bilebilirim?
2) Ben ne yapmalıyım?
3) Ben neyi umabilirim?[1]

[1] Kant, **Sämtlichte Werke**, Bd. 3, s. 607 **Logik'inde** Kant, bu listeyi, önceki soruları genelleştiren dördüncü bir soruyla tamamlar: "İnsan nedir?" (Immanuel

Bu sorular felsefi dünya görüşünün içeriğini dile getirir ve yorumlar, ama kuşkusuz tüketmez. Kant, bu soruları yanıtlarken, yenilerini koyar. Sorular soruları doğurur ve bunların tümü, hem birey, hem de bütün insan soyu için ve yalnızca şimdi açısından değil, gelecek açısmdan da önemli görüldüğü ölçüde, kendi felsefi önemlerini, dünya görüşü bakımından taşıdıkları önemi korumaktadırlar.

Bir dünya görüşü olarak felsefenin sınırsız bir olgular ve bilgi yelpazesi için uygulanabilecek bir değerlendirme ölçütünü ima etmesi, idealistler tarafından, genellikle, ideal ile reel'in mutlak olarak karşı karşıya getirilmesi biçiminde yorumlanmıştır. Böyleliklerdir ki, Heinrich Rickert, varlık statüsüne sahip olmayan, ama fenomenler dünyasmda tartışmasız önem taşıyan ve bu yüzden de, var oluş (varlık) diye tanımlanamasa bile, dünyaya ait olan bir değerler alanını postulalaştırarak, var olan her şeyin değer ölçütünü ve ideallerin mutlak anlamını temellendirmeye çabalar. Buna uygun biçimde, dünya görüşü, varlık bilgisiyle mutlak değerler bilincinin, ya da normların birliği olarak tanımlanır. Rickert şöyle der: "Dünya görüşünden biz, bizi ve dünyanın geri kalanını varlık durumuna getiren nedenlerin yalnızca bilgisinden, aslında daha fazlasını anlamaktayız; dünyanın nedensel zorunluluğunun açıklanması bizim için yeterli değildir. Söylenenlerden anlaşıldığı gibi, yaşamımızın anlamını (Sinn), dünyada bizim 'Ben'imizin önemini anlamamıza yardım edecek bir dünya kavrayışına da sahip olmak istiyoruz."[1]

Kant, **Logik,** Leipzig 1904, s. 27). Bu tamamlayıcı soru, Kant felsefesinin popüler açımlamalarında genellikle göz önüne alınmaz.

[1] H. Rickert, **Vom Begriff der Philosophie,** s. 6. Yeni Kançılar, felsefi dünya görüşü yorumlarında akıldışıcılar gibi, onun doğa bilimle olan bağıntısını karakteristik biçimde reddetmektedirler. Öyleyse, bir dünya görüşünü bilim temelinde ele alan maddecileri Friedrich Lange'ın kınaması anlaşılabilir bir şeydir: "Özellikle doğa bilimler temelinde felsefi bir dünya görüşü oluşturma niyeti, bugün, en kötü türden felsefi yüzeysellik olarak damgalanmalıdır." (F. A. Lange, **Geschicte des Materialismus,** zweites Buch, Leipzig 1875, s. 190). Lange, maddeci felsefi dünya görüşünün kuramsal temeli sorusunu açıkça fazla yalınlaştırmakta; bunun içeriğini, yalnızca doğal bilimlerin verilerinin genelleştirilmesine indirgemektedir.

Söylemek gereksizdir ki, Rickert'in hatası, dünya görüşünden, "nedenlerin yalnızca bilgisi"nden daha fazla bir şey, yani, insanın dünyadaki yerinin açıklanmasını istemesinde yatmıyor. Dünya görüşü, gerçekten, bir bilgi ve değerlendirme birliğidir; ama bütün sorun, Platon, Kant, yeni Kantçılar ile öbür idealistlerin inançlarına karşın, değerlendirme ölçütlerinin, değer normlarının mutlak değil, tarihsel olmasıdır, yani, bunların değişip gelişmesidir. Değer ölçütünün tarihselliğe karşı biçimde yorumlanması, bunları varlıkla karşı karşıya düşürmektedir; yani, yeni Kantçılar, var olmayışın mutlak değeri koşulsuz öneminden yoksun etmediğini varsaydıkları halde, bunları, kendilerinin anladıkları reel var oluştan yoksun etmektedirler. Bununla birlikte onlar, mutlak değerlerin, mutlak ideallerin tarihsel olarak doğdukları ve tarihsel olarak içerik değiştirdikleri sanısının kendisini de büsbütün gözden uzak tutmazlar; Platon'un adalet idealini Kant'ınkiyle ya da yeni Kantçılarınkiyle karşılaştırmak yetecektir. Öyleyse, mutlak değerler kendilerine yüklenen zamandışı (timeless) önemi yitirir ve, tarih dışında yine de koşulsuz önemle donatılmış tarihsel değerler durumuna gelirler. Ama bu, yalnızca tarihsel olarak belirlenmiş değerleri ve değer ölçütlerini sürdürmek ve böylelikle, onların reel toplumsal-ekonomik temellerini de sürdürmek çabasını dile getirmektedir.

Bilginin ve dünya görüşünü oluşturan değerlerlendirmelerin tarihsel açıdan göreli niteliğini ortaya çıkaran Marksist felsefe, aynı zamanda, dünya görüşünün rolünün görececi küçültülmesini de tümüyle dışlamaktadır. Marksist felsefe, dünya görüşünün nesnel içeriğini ve ilerici gelişimini; ne mutlak bilgi, ne de gerçekliğin mutlak konumlardan değerlendirilmesi iddiasında bulunan bilimsel felsefi dünya görüşünün köken ve gelişiminin nesnel yasalarını ortaya koyar. Böylelikle, Marksizm açısından, bir dünya görüşü olarak felsefe, birincil olarak, öyle kuramsal konumların bir formülasyonudur ki, bu konumlardan hareketle herhangi bir bilgi, deneyim, etkinlik ve tarihsel olayın *anlamının* bir değerlendirilmesi yapılabilir.

Felsefe; insan etkinliğinin kimi özel alanlarının sınırlarıyla sınırlanmış olmayan ve sonuçta, genel uygulamaya az çok elverişli olan bilgiyle ve bilginin yahut fenomenin anlamıyla ilgilenir. Şu ya da bu bilimsel önerme, ancak, ilk formüle edildiği ve uygulandığı özel bilgi alanı dışında uygulama olanağı bulunduğu ölçüde, yani, tüm bilgiyle, tüm insan etkinliğiyle ilgili bir ilke olduğu ölçüde, dünya görüşü statüsüne yükselir. Kuşkusuz, bilimin ve felsefenin daha da gelişmesi, bu bilginin bir uzmanlık alanı sınırları ötesinde uygulanma olanaklarını sınırlayarak, onun dünya görüşü anlamındaki önemini de sınırlandırır. Bu sınırlandırma, aynı zamanda da, kuramsal önermenin içeriğinin somutlaştırılması ve zenginleştirilmesidir.

Sonsuz sayıda dünyaların var oluşu konusundaki doğa bilimsel önerme, evrenin yaratılamadığı ve yok edilemeyeceği sonuçlarını doğurduğu için, maddeci felsefenin bir bölümünü oluşturur. Bu sonuçlar Tanrıcılığı, yaradancılığı çökertmiş ve ateist dünya görüşü için güçlü temeller sağlamıştır.

Doğa fenomenlerinin mekanik bir anlayışla açıklanması, mekaniğin ve genel olarak doğa biliminin sınırları ötesine uygulandığında, dünya görüşü anlamını kazanır. Hayvanları özel tür bir makine gibi gören Descartes, insan yüreğinin bir pompa olduğunu ortaya atan Hobbes, yalnızca hayvanların değil, insanın kendisinin de bir makine olduğunu öne süren Lamettrie fenomenlerin mekanik açıklanmasını felsefi bir dünya görüşü ilkesine dönüştüren kişilerdi. Marx, doğabilimsel bir kurama dayanan Demokritos'un atomlarının, bunları insan davranışını açıklamada kullandığı için Epikuros'un elinde, felsefi bir kuram durumuna geldiğini belirtmiştir.

Uzmanlık bilimlerinin belli önerme, hatta ilkelerinin aşırı kutuplaştırılması, evrenselleştirilmesi, yani bunların dünya görüşü ilkeleri durumuna çevrilmesi haklı tartışmalar doğurabilir. Her şeyden önce, mekaniğin ilkelerini mutlaklaştırmanın mekanik olmayan fenomenlerin bilimsel bir anlayışına götüremeye-

ceği tümüyle açıktır. Bu kuşkusuz doğrudur; ama dünyanın teolojik ve özdekçi (hilozoistik) yorumunu kapı dışarı eden mekanik dünya görüşünü bilmenin gelişiminde, tartışmasız muazzam bir ileri adım olduğunu da göz önüne almak gerekiyor. Ve bu onun tarihsel hakkıdır.

Bilim ve felsefenin mekaniğin üstesinden gelmesi, fenomenlerin doğası konusunda yeni, tek yanlı bir kuramın onun yerine geçmesini getirmedi. Bilimin ilerlemesi ve diyalektik maddeciliğin gelişimi; söz konusu bilimlerin gelişmesiyle uygulama sınırları ortaya çıkan ilkelerin böylesine temelsiz bir biçimde evrenselleştirilmesini, giderek artan ölçüde, engelleme eğilimindedir.

Darwin'in evrim kuramı, biyologlar tarafından, teologlar ve idealist filozoflardan geldiği ölçüde şiddetli bir saldırıyla karşılaşmadı; çünkü bu kuram, yaşam süreçlerinin teolojik açıklamasını reddetmekte ve bu yüzden genelde tüm teolojinin maddeci temelde çürütülmesine zemin hazırlamaktaydı.

Doğa biliminin buluşlarından çıkan dünya görüşü anlamındaki sonuçlar, genellikle doğa bilimcilerin kendileri tarafından çıkarılır. Zaman zaman, bilimsel buluşların dünya görüşü anlamında kavranmasına filozofların karşı çıktığı da olmaktadır, çünkü bu buluşlar onların kendi dünya görüşleriyle çatışmaktadır. Örneğin kimi idealistler, Darwin'in kuramının biyoloji dışında hiçbir anlamı olmadığını ileri sürdüler. Bergson görelilik kuramını doğabilimsel değil, felsefi düzeyde çürütmeye çalıştı. Bir ve aynı doğabilimsel buluş, farklı felsefi öğretilerde farklı biçimlerde yorumlanmaktadır. Sözgelimi, Darwin'in öğretisinden kimi filozoflar gerici, sözümona felsefi toplumsal Darwinizm anlayışını çıkardılar. Felsefi bir dünya görüşü asla özetleme, doğabilimcilerce elde edilen verilerin yalın bir genellemesi değildir; bu verilerin belirli felsefi (örneğin maddeci yahut idealist, akılcı yahut akıldışı) konumlardan eşsiz bütünsel bir yorumlanmasıdır.

Felsefi dünya görüşü konusundaki nitelememiz; bunun toplumsal, pratik temelleriyle, insanların çeşitli özlemleri, gereksinimleri, inançları ve umutlarıyla, onların kendi çevrelerindeki dünyaya ve kendilerine yönelik tutumuyla koşullanan coşkusal yükümlülüğü gözönüne almazsak, eksik kalacaktır. Eğer coşkuları, insanların kendi çevrelerindeki dünyayla ve kendi kendileriyle ilişkileri konusundaki duyguları olarak betimlersek, felsefi (ve *bilimsel*-felsefi) dünya görüşünün bu ilişkinin kuramsal yanının çözümlenmesi ve kavranmasıyla sınırlandırılamayacağı ortaya çıkar. İnsani coşkuların, kişisel karakteri, herhangi bir felsefi dünya görüşü içinde genel bir anlatım kazanır. Dolayısıyla, filozoflar yalnızca çeşitli soruları tartışmakla, belirli fenomen yahut süreçleri açıklayıp, yorumlamakla yetinmezler; kimi görüşleri kınar, kimilerini onaylarlar, bir şeyi kınar, bir başkasını savunurlar, başka bir deyişle, duyar, savaşır, umutlanır, inanırlar, vb. Ve bu, yalnızca, kendi öğretisinden ayrı olarak alınan filozofun kişiliği açısından değil, aynı zamanda, içinde insani tutkuların özgül felsefi bir biçime dönüştürüldüğü, ama kuşkusuz kaybolup gitmediği öğretinin kendisi açısından da geçerlidir. Bilimsel-felsefi dünya görüşünün toplumsal ve coşkusal bir içeriğe sahip olmasının nedeni budur.

Bilimsel-felsefi dünya görüşü, bilimsel verilerin ve tarihsel deneyimin belirli kimi toplumsal konumlarla, parti konumlarıyla kuramsal bireşimi yoluyla gelişir ve böylece de bunlar, onun içeriğinin bir bölümünü oluşturur, onun toplumsal esinini ve ahlaksal idealini biçimlendirirler. Dolayısıyla, bir dünya görüşü, uzmanlık bilimlerinin herhangi birinden doğrudan çıkarılamayacak sonuçlar çıkarmaya olanak veren, bilimsel verilerin *eleştirel* bir özetidir. Söylemek gereksizdir ki, bilimsel felsefi dünya görüşünün eleştirel niteliği, uzmanlık bilimlerinin bulgularını düzeltmesinde yatmıyor; felsefe bu uzmanlığa sahip değildir. Bilimsel-felsefi dünya görüşü hem bilme tarihini, hem de bunun gelecekteki olası gelişimini göz önüne alır ve böylece bilimin, kendi tarihinin her tikel, tarihsel bakımdan sınırlı aşamasında ulaştığı so-

nuçları her türlü mutlaklaştırmayı engeller. Her uzmanlık bilimi, kaçınılmaz olarak ve haklı nedenlerle, kendi görüş alanını sınırlandırır. Ama bu sınırlandırma mutlaklaştırılamaz çünkü, onun incelediği gerçeklik parçası bütünün parçasıdır ve bir bakıma bu bütünü dile getirir. Bu anlamda, her bilim şu ya da bu biçimde, dünyayı bir bütün olarak alır. Tek bir bilim, kendi uzmanlık araştırmasının nesnesini kesinlikle yalıtlayamaz.

Tersine, onun bütünle bağıntısının bilincinde olmak gerekiyor, bu bağıntıyı, her bilim adamı doğrudan, öbür bilimlerin araştırma alanlarıyla bir bağıntı olarak değerlendirir. Hiç kimse, tüm bilgi alanlarında bir uzman olamaz ve bu, herhangi bir bilim için gerekli de değildir. Ama her uzmanlık biliminde reddedilemeyecek biçimde gerekli olan şey, bilimsel bilginin ulaşmış olduğu düzeydeki tarihsel ufuklarının, çevrenlerinin, metodolojik varsayımlarının bilincinde olmaktır. Ve bilimsel-felsefi dünya görüşünün de bilim adamına kazandırdığı şey budur; bunun oluşturulması, Marksizmin gelişiminin gösterdiği gibi, felsefenin uzmanlık bilimleriyle ve toplumsal pratikle metafiziksel biçimde karşı karşıya getirilmesinin bütünüyle üstesinden gelinmesini öngörür. N. N. Şemyonov şöyle diyor: "Felsefe, ancak, öbür bilimlerle, onların tam anlamıyla oturmuş meslektaşı olarak, yani, öbür her bilimin konusu gibi, etraflı ve somut bir inceleme açısından hazır, açıkça belirlenmiş araştırma konusuyla bir uzmanlık bilimi olarak, eşit bir yer alırsa, bilimsel dünya görüşünün gelişmesinde etkin bir rol oynayabilir."[1]

İnsani bilginin her şeyi kapsayan karakteri ile, onun, uzmanlaşmış bir bilimsel biçim içinde zorunlu somutlaşması arasındaki çelişki, uzmanlaşma ile bilimsel bilginin bütünleşme eğilimi arasındaki çelişki -işte, bilimden, ve toplumsal pratikten, insanlık tarihinin şimdiye dek bildiği ve nesnel içeriği, dünyanın devrimci dönüşümü olan en büyük toplumsal hareketten başlayarak

[1] N. N. Semyonov, "Marsist-Leninist Felsefe ve Doğa Biliminin Sorunları", **Kommunist**, 1968, No. 10, s. 49.

gelişen bilimsel-felsefi dünya görüşünü kesinlikle gerekli kılan şey budur.

Marksizmin bilimsel-felsefi dünya görüşü, sözcüğün eski anlamıyla felsefenin, yani, bilimin ve pratiğin verilerini akılcı yoldan kavrama araçları bulamayan, böylece de, öbür bilimlere eşit koşullarda, özel çıkar ya da ayrıcalıklar iddia etmeksizin, dünyanın kuramsal olarak bilinmesine ve pratik dönüşümüne hizmet edemeyen felsefenin, kökten bir diyalektik yadsınışıdır. "Bu artık hiç de felsefe değildir; geçerliğini saptamak durumunda olan ve ayrı bir bilimler biliminde değil, pozitif bilimlerde uygulanması gereken yalın bir dünya görüşüdür. Bu yüzden felsefe burada 'yarı ömrünü doldurmuştur', yani, 'hem gitmiştir, hem de ayaktadır'; biçimi bakımından gitmiş, reel içeriği bakımından ise ayaktadır."[1] Felsefenin bilimsel-felsefi bir dünya görüşüne dönmesi, en eski maddeci öğretilerde cenin olarak gözlenen bir eğilimin tamamlanmasıdır; felsefi düşünce gelişirken bu eğilim sürekli güç kazanmış ve Marksizmin doğuşuyla birlikte de, bir gelişim yasası durumuna gelmiştir.

[1] F. Engels, **Anti-Dürring**, s. 166.

BEŞİNCİ BÖLÜM
FELSEFİ SORUNLARIN DOĞASI

1. YANITSIZ BIRAKILAMAYACAK SORULAR

İlk kuramsal sorular, tarihsel olarak, özel ve kamusal insan yaşamı ile doğa fenomenlerinin gündelik gözlemi toprağında yeşerdi. Ama gündelik deneyim, fenomenleri az çok betimlemeye izin verse bile, fenomenlerin nedenlerini, özünü, yasalarını açıklamaya yetecek malzeme sağlamamaktadır. Eski zamanların ve ortaçağların filozof ve doğacıları, kural olarak, bunun bilincinde değillerdi, yani, yalnızca gündelik gözlemin kuramsal sorunları çözmemize olanak vermediğini kavrayamadılar ve bunların yanıtlarını da, fazla kurcalamadan verdiler.

Thales, bir mıknatısın metali çektiğini açıklamakla yetinmedi; bunun nedenini de sordu. Yanıtı için, iyi bilinen ve kendisine göre oldukça kapsamlı olan ruh anlayışına başvurdu. Herakleitos da, sarhoş bir adamın dik duramayacağını, çünkü onun parlak bir ateş ve dolayısıyla da, son derece kuru olan ruhunun artık ıslanmış olduğunu açıklarken, aynı şeyi yapıyordu.

Lukretius, deniz suyunun neden tuzlu olduğunu soruyordu. Yanıtı, denizin terlediği ve terin de, herkesin bildiği gibi, tuzlu olduğuydu.[1] Eski Romalılar, oldukça çetrefil olan mutfaklarında

[1] Lenin, eski felsefenin bu özelliğine yüksek bir değer verirdi. Lassall'ın Herakleitos üstüne kitabı konusundaki notlarında şöyle yazıyordu: "Eskilerin ve Herakleitos'un

tuzsuz iş yapamazlardı, ama tuzun nasıl oluştuğunu da bilmezlerdi. Bu sorular, ancak, kimyasal elementlerin ve bunların bileşiklerinin bilimsel bir anlayışına sahip, deney yapabilecek kişiler tarafından yanıtlandırılabildi. Eskiler ise bu bilgiye sahip değildi. Onların yanıtları, son derece gözüpek karşılaştırmalara dayanıyordu. Çağdaş insan, eski zaman düşünürlerinin, en azından temelsiz olan kendi varsayımlarının sağlam hakikatler olduğuna nasıl inandıklarını pek anlayamaz. Onlar görüş ile hakikat arasında ayırım yapmakta oldukça ustaydılar, ama tümü de, kendilerinin değil, başka insanların, "kalabalığın" kanı (kanaat) taşıyıcısı olduğuna inanmış gözüküyordu.

Platon şöyle diyor: "Bir insana bir soruyu uygun biçimde sorarsanız, kendiliğinde doğru bir yanıt alırsınız."[1] Belli başlı soruların, hemencecik açık olmayan belli bir yanıtı ima ettiği onanabilir. Ama Platon, *herhangi* bir sorudan söz etmektedir. Ancak, herhangi bir sorunun uygun biçimde sorulması da, herhangi bir soru konusunda kuşkusuz, olanaksız olan, bilgiyi varsaymaktadır. Bunun anlamı; Platon'un, *pedagojik* sorular ile (sorulması, bilinmeyene doğru, bir ölçüde, yön vermeye ancak yardım edebilecek olan) *araştırıcı* bir ayırım yapamadığıdır.

Uzmanlaşmış bilimsel disiplinlerin oluşumu, özel gözlem inceleme ve sınama yöntemlerinin gelişiminden ayrılamaz; bu yöntemler aracılığıyla bilim adamı, fenomenleri ve bunlar arasındaki gündelik deneyimin erişemediği ilişkileri ortaya çıkarır. Uzmanlık bilimleri geliştikçe, kuramsal soruların konulması, tıpkı bu soruların yanıtları gibi, giderek daha çok inceleme sonucu olmaya başlar, yani, doğrudan, dolaysız biçimini yitirir. Uzmanlaşmış, kuramsal sorular ancak uzmanın kafasında oluşur ve ancak onun için doğrudan bir ilgi ifade eder. Bilimsel etkin-

---

felsefesi, çocukça saflığı bakımından oldukça zevkliydi, örneğin s. 162: sarımsak yiyen kişilerin idrarının da sarımsak kokması nasıl açıklanabilir?" (V. İ. Lenin, **Toplu Yapıtlar**, c. 38, s. 343).

[1] **Platon'un Söyleşileri**, s. 425.

liğin öbür alanlarında olduğu gibi, burada da, toplumsal iş bölümü kaçınılmaz etkisini gösterir.

Öyleyse, uzmanlaşmış bilimsel disiplinler, gelişmeleri sırasında, dolaysız (gündelik) deneyimden daha da uzaklaşma eyilimi taşıdıkları halde, felsefe, gündelik deneyimle ve dolayısıyla ondan kaynaklanan sorularla her zaman sıkı sıkıya bağlıdır. Bu, yalnızca maddeci öğretiler için değil, aynı zamanda, ilk bakışta bu dünyanın tümüyle dışında gözüken en soyut idealist öğretiler için de geçerlidir.[1]

Gündelik deneyim, bize, son derece önemli bir çok şey anlatmaktadır. İnsanların doğup öldüğünü, uyuyup uyandığını, sevinç ve üzüntü duyduğunu, birbirlerine farklı biçimde davrandıklarını, sevip nefret ettiklerini, çeşitli erekler için çabaladıklarını, yaşlandıklarını, hastalandıklarını vb. anlatmaktadır. İlk filozofların anlamaya çalıştığı bu olguların bugünkü filozofları için ilginç olmadığını sanmak saflık olacaktır. Gerçi bunlar (bugün –ç), uzmanlık araştırmalarının konusu olmuşlardır. Ama tümü de, aynı biçimde, herkes açısından hâlâ büyük bir ilgi taşımaktadır ve bu yüzden, filozofların dikkatini çekmeden de edemezler.

Felsefe, başlıca olarak, herkes için bilinen ve henüz daha kavranmamış şeylerle ilgilenir. Hegel, "Genelde bildik şey onun ne olduğudur, çünkü o bildiktir, ama henüz bilinmiyor" di-

---

[1] İdealist bir "yaşam felsefesi" açısından "soyutlama ruhu"yla polemiğe girişen Ortega-y-Gasset oldukça mantıklı biçimde şunu gözlemliyor: "Dünyadaki en güç şey olmasına karşın, sıradan insanlar gerçeklikten uzaklaşmanın çok kolay olduğunu sanırlar. Bir şey konusunda laf etmek yahut hiç anlamı olmayan, sözgelimi hiç bilinemez olan bir şey çizmek oldukça kolaydır. Böyle yapmak için, dadacıların yaptığı gibi, görünür hiçbir bağlantı olmaksızın sözcükleri birbirine bağlamak, ya da, düzensiz bir çok çizgiler çekmek yeter. Ama 'doğal'ın bir kopyası olmayan, ancak yine de bir anlam taşıyan bir şeyler oluşturabilmek için, son derece ince becerilere sahip olmak gerekir." Bu sözler, gerçekliğin yansıması düşüncesini reddeden ve aynı zamanda da, belli bir anlam taşımayan spekülatif yapılar kuran bir idealizm savunusuna gelip dayanmaktadır.

yordu.[1] Bildik, ama bilinmeyen şey konusunda akıl yürütmeye girişen insan, önceleri, aslında hiç üzerinde düşünmediği için, kendisine açık gözüken bir şeyi sorun yapan. Atların atlardan doğduğunu, kiraz ağacının bir kiraz çekirdeğinden yetiştiğini, vb. herkes bilir. İlk zamanların felsefesi, böylesi sıradan olgulardan hareket ederek genellemelere ulaştı: Benzer benzerden doğar, her şeyin belli bir başlangıcı ("şeylerin tohumları") vardır, hiçlikten hiçlik doğar ve hiçlikten hiçlik olur. Bu soyut önermeler, eldeki sınırlı veriler açısından fazla geniş bir genelleme yapmakla birlikte, gündelik deneyimden elde edilen çıkarsamalardır.

Eski atomcu maddecilik, gündelik deneyimin olgularına dayanmakla birlikte, kesinlikle, bunun sınırları ötesine de geçer. Atomcuların savları, onların, kesinlikle ayrıştırılamaz atomlar ile mutlak boşluk konusundaki spekülatif sanılarının gündelik yaşamda, parçaların devinimi, tözlerin özgül ağırlıklarındaki farklılıklar, vb. gibi, gözlenen olguları açıklama çabası olduğunu gösteriyor. S. I. Vavilov, bununla ilgili olarak şöyle yazıyor: "En doğal sonuç şudur ki, eskilerin atomculuğu şaşırtıcı bir öngörü başarısı, bilimin geleceğinin öngörülmesi değildir, gündelik gözlemden hemen hemen kaçınılmaz ve apaçık biçimde ortaya çıkan niteliksel bir formülasyondur."[2]

İlk filozofların, başlıca olarak, herkesin bildiği, kimsenin kuşku duymayı düşünmeyecek ölçüde alışkın olduğu şeylerle ilgilendiklerini görüyoruz. Felsefenin, herkes için açık olan dünyanın kuramsal bir sorgulamasıyla işe başlaması, insanlığın entelektüel gelişiminde büyük bir ileri adımdır, çünkü insanın çevresi o zaman dek dinsel sanıların sisleri içindeydi. Bu anlamda felsefe, herkesin gördüğü ve algıladığı, ama henüz bilmediği bir dünyayı, dinsel efsanelerin güvenle sözünü ettiği reel olmayan dünyaya göre reel olan bir şeyi, bir dünyayı gözler önüne sermektedir.

---

[1] G. W. F. Hegel, **Sämtliche Werke**, Bd. 2, s. 33.

[2] S. I. Vavilov, **Yapıtlar**, altı cilt, Moskova 1956, c. 3, s. 45.

İnsanlar, her adımda, kendileri için iyi bilinen, ama henüz, apaçıklığın ardındaki gizemi düşünmek üzere duraksamayacakları ölçüde de kavranılamamış olan fenomenlerle karşılaşırlar. Böylesine, herkesin gözlediği fenomenler yüce algılarla karşılaştırılabilir. Ama bir an gelir ki, insan bildik ve sıradan şeylerle ilgili sorular sormaya başlar. Ateş neden yakıcıdır? Buz neden soğuktur? Atılan bir taş niçin yeryüzüne geri döner? Bildik şeyler birdenbire gizemsel bir duruma geldiği için insan felsefe yapmaya başlar ve bu gizemi çözmek ister. Sözgelimi, düşü gerçeklikten neyin ayırdığına ilgi gösterebilir. Düşlediği şeyi, gerçeklikte var olan şeyle asla karıştırmayacağına sıkı sıkıya inanan filozof olmayan bir kişi için , hiçbir zaman böyle bir soru doğmayacaktır. Filozof, aynı şeye eşit ölçüde inanabilir, ama bunun için bir neden ister; öyle ki, bu iki fenomen arasındaki fark kişisel izlenimler temelinde değil de, belli bir gerçeklik ölçütünden hareket edilerek saptanabilsin.

Eski ve çağdaş filozofların çalışmalarında sevinç, üzüntü, acıma, öfke, umutsuzluk, umut, gurur ve nefret gibi psikolojik durumların açıklamalarını buluruz, ama felsefeyi incelememiş bir kişi de, kendi deneyimine dayanarak, bir psikolojik durumu öbüründen iyice ayırabilir. Ancak filozof, farklı ruhsal durumlar arasındaki iç bağlantıyı ortaya çıkarmaya çalışır. Örneğin, hoş ve hoş olmayan duyguları ayırabilir ve bunları temel, elemanter coşkular olarak alabilir. Daha sonra da, insan coşkularını mutluluk ve mutsuzluğun çeşitli uyarlanmaları biçiminde sınıflandırmaya, yani, coşku ve duyarlıkta içkin olan evrensel biçimleri ortaya çıkarmaya, bütün bu görünümlerin birliğini izlemeye, insan için en iyiyi neyin oluşturduğu anlayışından hareket ederek, bu coşkuların her birini etik açıdan değerlendirmeye ve böylece, açıkça belirlenmiş bir ahlaksal ideali temellendirmeye çalışır.

Yunan mitolojisine göre, ölülerin ruhları, herkesin yeryüzündeki davranışları karşılığında bir ödül ya da bir ceza alacağı yer altı Hades Krallığına gider. Eski filozoflar (maddecilerin

yanı sıra, idealistler de) bu iddia ile yetinmezler, çünkü bu yalnızca bir iddiadır ve bunu destekleyen bir şey yoktur. Bunu onayanlar bile tatmin olmuyorlardı, çünkü açıkça görülmeyen şeylerle ilgili her tezin temellendirilmesi gerekiyordu. Temellendirmek, mantıklı nedenler bulma zorunluluğu, sorular biçiminde doğmaktadır. Ruh nedir? Bedenden nasıl farklıdır? Ruhun beden dışında yaşama olanağı var mıdır? İnsan doğmazdan önce ruh var mıydı? Öldükten sonra, var olacak mı? Olacaksa, niçin? Öyleyse, ölüm yaşamdan nasıl ayrılır? Ölüm mutlak kötü müdür? Yoksa, hiç de kötü olmayıp, bir nimet midir? Ölümden korkmak gerekir mi? Ölüm korkusu nasıl yenilebilir? İnsan gündelik deneyimi çözümlemeye başlar başlamaz ve böylelikle, soruların kendi başına, bağımsız biçimde sorulmasını ve yanıtlanmasını engelleyen, şeylerin dinsel açıklanmasından kopar kopmaz, bu sorular gündelik deneyimden çıkmaya başlar. İnsan soruları yanıtladığı, özel olarak da, kendisinin yeni bir biçimde sorduğu soruları yanıtladığı anda, bir filozof durumuna gelir. Ve sonra, gündelik deneyimden ve bundan doğan sanılardan hareket ederek, bu sanılarla şu ya da bu biçimde çelişen sonuçlara ulaşır. Bu çelişkinin çözülmesi gerekir. Oysa gündelik deneyim çok kısıtlıdır. *Tarihsel* deneyime, sayısız kuşakların kendi birikmiş bilgilerini bir başka kuşağa aktardığı, tüm insanlığın deneyimine başvurmak gerekir. Her biri, kendi sınırlı alanındaki nesnel hakikatleri ortaya çıkaran çeşitli uzmanlık bilimlerine yönelmek gerekir. Ne var ki, felsefe tarihi filozofların bu kesin adımı atma yürekliliğini çok seyrek olarak gösterdiğini de ortaya koymaktadır.

Öyleyse, felsefenin gündelik deneyimin tanıtlığına ve onun ortaya attığı sorulara ilgisini asla yitirmediğini görüyoruz. Birçok felsefi sorunun kökenini aydınlatan, felsefenin bu eşsiz niteliği, idealizm tarafından yanlış yorumlanmaktadır. Şimdi de, felsefi sorunların özüne ilişkin kimi idealist yorumları inceleyeceğiz; çünkü böyle bir şey, onların güncel özgül niteliklerini aydınlatmamıza yardım edecektir.

Bilme ile yaşamın kopmaz birliğini açıkça reddeden ve bu sonuncusuna (yaşama –ç), var olan her şeyin özü olarak yanaşan Henri Bergson, temel felsefi soruların, dolaysız, doğrudan algılanan yaşama yabancı olan, ruhsuz bilim yöntemleriyle yanıtlanamayacağını ileri sürer. Doğa biliminde zaman kuramının, yalnızca, bilimden bağımsız olan yaşamsal duyuya, sezgi ve içgüdüye açık olan onun asıl doğasını (süre, oluşma) karşılamadığına inanır. Bilimin felsefi sorunları özellikle oluşma sorununu, çözmedeki yeteneksizliği düşüncenin kendi doğasından ileri gelmektedir; düşünce, "bizim gündelik bilme mekanizmamız sinematografik bir nitelik taşıdığı"[1] için, devinimi ancak dinme durumlarının bir toplamı olarak kavrar; bilim ise, ilke açısından, gündelik bilmeden hiç de farklı değildir. "Çağdaş bilim", der Bergson, "eski zamanlardaki gibi, sinematografik yönteme göre hareket ediyor. Başka türlüsü de olamaz; tüm bilim bu yasaya bağlıdır."[2] Yüzyılın başında bu satırları yazan Bergson,sinema aygıtının gelişeceğini ve onun biyolojide, fizikte, astronomide ve öbür bilimlerde de kullanılmasının devinim, değişim ve büyüme süreçlerinin daha derin anlaşılması için yeni olanaklar açacağını öngörmüyordu.

Varoluşçuluk, felsefenin "insani gerçekliğe" sürekli yakınlaştığını ileri sürerek, felsefi sorunların, biliminkilerden ayrı olarak, her zaman kişisel bir önem, birey için bir anlam taşıdığını kanıtlamaya çabalar. Bilimin, kişisel her şeyi bir uzmanlık incelemesi konusuna çevirme eğilimine işaret eden,bilimsel sorunların yalnızca şeylerle ilgili olduğunu, oysa felsefi sorunların, kesinlikle, nesnel biçimi olmadığından bilimsel incelemeye konu edilemeyecek olan varlığı, yaşamı ele aldığını açıklar.

Bilimin incelediği şey, denmektedir, var oluşunun dışında yatar; oysa felsefe, Karl Jaspers'e göre, "*Benim, kendim olmam*

---

[1] H. Bergson, Œuvres, s. 753.

[2] Agy., s. 773

olgusu sayesinde, bilinen varlığa ilişkin soru sorar."[1] Bilim, diyor Jaspers, yaşamın amacını belirleme ya da onun öz anlamı sorusunu yanıtlama gücünde değildir; Tanrı, özgürlük, ödev gibi sorular bilime yabancıdır. Aynı temayı geliştiren Gabriel Marcel, bilimin sorunlarla, felsefenin ise gizemlerle ilgilendiğini öne sürer.

Felsefi sorunların özgül doğası konusundaki varoluşçu yorumlama onanacak olursa, varoluşçuluğun, yalnızca felsefenin gündelik deneyimle bağlantısını değil, aynı zamanda, idealizmin sorunlarının ve genel olarak felsefi sorunların karakteristik özelliklerini mutlaklaştırdığı ve bir gizem durumuna getirdiği de ortaya çıkar. Söylemek gereksizdir ki, birçok felsefi sorun, özellikle idealizmin (ve özellikle varoluşçuluğun) koyduğu biçimde, gerçekten bilime yabancıdır. Ama bu olguyu açıklamak bir şey, *tüm* felsefe açısından bunu geçerliymiş gibi sunmak ise daha başka bir şeydir.

Varoluşçuluk, felsefi sorunları gizemlere, bilinemez gizemlere çevirir. Bu, kuşkusuz, felsefe tarihi açısından ele alman felsefi sorunların yeni bir yorumlaması değildir. Eleali Zenon'un çıkmazı (aporia) ve genel olarak Yunan kuşkuculuğu, felsefi sorunları çözme olanağının reddedilmesi anlamına geliyordu. Kant'a göre, temel *a priori* metafizik düşüncelerden doğan sorunlar kuramsal açıdan çözülemez. Kant'ın çatışkılar (antinomiler) öğretisi; bir felsefi sorunun, kuramsal araştırma açısından, bir çatışkıya dönmesini dile getiriyordu. Hartman'ın, herhangi bir felsefi sorun içinde kalan çözülemez artıklar varsayımı, Kant'ın bu düşüncesinin yumuşatılmış bir çeşitlemesidir.

Varoluşçuluk, felsefi sorunların temelde çözülmezliği konusundaki esik önerme üzerine yeni bir yorum getirmeye çabalar. Bu açıdan, herhangi bir felsefi sorunun araştırılması, onu bilinç karşısında "açmak"tan, yani onun kalıcı anlamını kanıtlamaktan başka bir şey değildir. Felsefi bir sorunun varoluşçu hakikati, bir

[1] K. Jaspers, **Philosophie**, Berlin 1932, Ed. I, s. 324.

çözüm olduğu iddia edilmeyen bu "açıklık"tan ibarettir, kesinlikle. Varoluşçu hakikat insan *için* hakikattir, ama varoluşçuların "kişisel-olmayan" ya da "kişiliksizleştirilmiş" hakikat dedikleri şey hiç de nesnel hakikat değildir. Öte yandan, bilim, sorunları, onları "kapayarak" dosyalara tıkıp kilitleyerek çözer. Bilimin "insani gerçeklik"le hiçbir ilgisi olmaması anlamında, bu haklı görülebilecek bir iddiadır. Bilim, insanı araştırdığı zaman bile, şeyleri ele alır. Öyleyse, varoluşçulara göre felsefenin özü, ileri sürülen soruları yanıtlamakta değil, bu soruları koyuş biçiminde yatmaktadır. Varoluşçuluğa yakın olan Paul Ricoeur, kesin bir dille şöyle der: "Büyük filozof, yeni bir soru sorma biçimi bulan kişidir."[1]

Varoluşçuluğun, felsefi sorunların güncel özelliklerinden birini, yani bunların, düşünürün gerçekliğe ve dolayısıyla kendisine sorduğu sorular olarak özgün biçimde kavranılmasını mutlaklaştırdığını görmek zor değildir. Felsefenin tarihsel başlangıcı, açıklamaları bakımından değil, içerdiği sorular bakımından önemlidir. Thales, her şeyin sudan gelip, suya döndüğünü açıkladığında, bu inanca ilişkin en ilginç şey şu sorudur: Her şey bir şeyden mi oluşmaktadır? Şeylerin duyusal biçimde algılanan bütün çok biçimliliği, yalnızca belli bir şeyin var oluş tarzı mıdır?[2]

Milet'li Anaksimandros, Anaksimenes ve Herakleitos bu aynı soruyu yanıtladılar. Bu düşünürlerin özgün olmasının nedeni, onlardan birinin, her şeyin kökeninin "tanımlanamaz madde", öbürünün "hava", üçüncüsünün de "ateş" olduğunu söylemesi değildir. Thales'in koyduğu bu soruyu geliştirirlerken, tek bir tözün, böylesine çok şey kendisinden kaynaklandığından

---

[1] P. Ricoeur, **Histoire et vérité**, Paris 1955, s. 78.

[2] Yine de, Thales'in -kuşkusuz tarihsel açıdan- bilimsel bir ilginçlik taşımadığı düşünülmelidir. Bertrand Russell şöyle yazıyor: "Her şeyin sudan oluştuğu açıklaması bilimsel bir varsayım olarak alınmalıdır, aptalca bir hipotez olarak değil. Yirmi yıl önce bile, her şeyin, suyun üçte ikisi olan hidrojenden oluştuğu görüşü egemendi." (B. Russell, **Felsefe Tarihi**, s. 44-5)

ötürü, hangi özelliklere sahip olması gerektiğini sormalarıdır. Eleacı okul, duyuların algıladığı çeşitliliğin duyusal olarak algılanan bir, hatta birkaç ilkeden doğabileceğini reddeder. Onların temel inancı, bir soru olarak şöyle formüle edilebilir: Duyusal olarak algılanan (şeyler), duyular tarafından algılanmayan ve duyusal olarak algılanan şeylerin özelliklerini taşımayan şeyden doğmuyor mu?

W. Heisenberg, doğa bilimcinin felsefede birinci planda ilgisini çeken şeyin "bu sorunun dile getirilmesi olduğuna, yanıtın ise ancak ikinci planda kaldığı"na işaret eder. "Soruların dile getirilmesi, eğer insan düşüncesini geliştirmekte yararlı olacaksa, insana son derece değerli gözükür. Öte yandan, yanıtlar çoğunlukla geçici bir nitelik taşır, bizim olgular konusundaki geniş bilgimiz sayesinde de, zamanla önemlerini yitirirler."[1] Bu düşünceyi desteklemek üzere Heisenberg, her şeyden önce Demokritos ve Platon'a yollama yapar ve çağdaş elemanter parçacıklar kuramı açısından bile, bu düşünürlerin ileri sürdüğü soruların çarpıcı önemlerini koruduğunu, oysa yanıtlarının doğal olarak değerini yitirdiğini vurgular. Heisenberg, felsefi sorunların, önem bakımından, filozoflarca ve -ekleyelim ki- doğa bilimcilerce sağlanan sınırlı çözümlerinden *daha hızlı büyüdüğünü* varsaymakta yerden göğe haklıdır. Ancak, uzun zaman önce ileri sürülmüş olan soruların incelenmesi, bunların, düzeltildikleri ve geliştirildikleri ölçüde, önemlerini bugün de koruduklarını ortaya koymaktadır ve bu da, ancak, onlar şu ya da bu biçimde yanıtlandıkları için olanaklıydı.

Bırakın eski (kadim) dünyanın filozoflarını, 17. ve 18. yüzyıl filozoflarından bile bilimsel yanıtlar beklemek saflık olacaktır. Şaşırtıcı olan, Anaksagoras'ın benzer-parçalar (homoeomeries) kuramında maddenin moleküler yapısının parlak bir öngörüsünü, Demokritos ile Leukippos'da da atomların varlığı düşüncesini bulmamızdır. Eski ve ortaçağ felsefesinin tarihi gibi, sim-

[1] M. Planck, **Zum Gedenken,** Berlin 1959, s. 44.

yanın tarihi de, geleceğin araştırmacı kuşaklarına, esasında, belirli soruların ortaya atılmasının tanıtı olarak bir anlam taşıyan yanıtlar bırakmıştır. Ne var ki, varoluşçuların, felsefenin öncesiz-sonrasız bir gelişme yasası diye sundukları şey, aslında, felsefi ve ayrıca doğabilimsel bilginin gelişimindeki belli dönemleri karakterize etmektedir yalnızca. Yalnızca soruların değil, yanıtların da gelişimini izlememimize izin veren şey, öncesiz-sonrasız yazgı değil, felsefi sorunların tarihidir. Bu yüzden, Eduard Spranger, bütünüyle varoluşçuluk esprisi içinde şöyle derken, derin biçimde yanılmaktadır: "Hiç kimse, felsefede, kendisini kışkırtan sorudan daha akıllıca bir yanıt bulamaz."[1] Bir tarihsel durumda, felsefenin ileri sürdüğü sorular, bunlara verilen yanıtlardan daha önemli olduğu halde; başka bir tarihsel durumda, görünüm bütünüyle farklı olabilir.

Felsefi yanıtların varoluşçu biçimde değersizleştirilmesi, felsefi gelişmenin sonuçlarının kuşkucu biçimde yorumlanmasının yeniden diriltilmesidir; felsefenin gelişiminin belirli aşamalarında kaçınılmaz olan eğilimlerin, genel olarak felsefi bilginin doğasına, temelsiz biçimde, teşmil edilmesidir. Varoluşçu felsefe, kendi görevini soruların titiz çözümlenmesiyle sınırlandırır ve bu da anlaşılabilir birşeydir, çünkü, bilimsel verilerin yanıtlama açısından değersiz olduğu düşünülmektedir. Sözgelimi, varoluşçular, insan sorununun büyük önem taşıdığını ve bunun getirdiği sorulara yanıt bulmanın, onlarca bilimsel disiplinin, insanın incelenmesiyle uğraşmasına karşın, giderek daha da güçleştiğini savunmaktadırlar. Çağımızın uzlaşmaz çelişkilerinin bu sorunun önemini arttırdığı olgusunu bir yana bıraksak bile, burada onlar, felsefi bir genelleme yapmaya giriştikleri zaman, tümüyle doğal güçlükler yaratan şeyin, insan konusundaki bilimsel verilerin çokluğu ve çeşitliliği olduğunu açıkça göz ardı etmektedirler.

---

[1] **Universitas**, Stuttgart, Juni 1964, Heft 6, s. 563.

Felsefi sorunların, başlangıçta, gündelik deneyim temelinde biçimlendiği olgusunun açıklanması; felsefi; sorunların *biricik* kaynağının gündelik deneyim olduğu ileri sürülmesi durumunda, çarpıtılmış olacaktır. Aslmda bu, yeni-Thomasçılığm konumudur. Aksi durumda, kendi çağının tarihsel sınırlılıklarını ve o günkü bilimin, durumunu yansıtan "Doktor Angelicus"un öğretisini reddetmek gerekecektir.

Amerikalı yeni-Thomasçı Mortimer J. Adler, felsefenin, "özünde tüm insanlar, tüm zamanlar ve yerler için aynı olan insanlığın ortak deneyimine ve yalnızca buna dayandığını ve buna başvurduğunu"[1] ileri sürer. Adler, tüm zamanlar ve insanlar için aynı olan "ortak deneyimin özü"nün değişmezliği konusundaki bu önermeden, felsefenin sorunlarının bilimin sorunlarıyla hiçbir ilişkisi olmadığı ve bu sorunların çözümünün de, bilimsel bilgi düzeyine bağlı olmadığı sonucunu çıkarır. Bu savın çürüklüğü, her şeyden önce, gündelik deneyim ile bilimsel deney arasında bir çatallaşma (dikotomi) yaratma çabasında yatmaktadır. Adler'e göre gündelik deneyim, bizim bilinçsizce, işe irade karışmadan elde ettiğimiz bir şeydir. Bunlar, yalnızca uyanık olmakla -yaşayan ve işgören duyularımızla, içsel duygu yahut durumlarımızın uyanıklığıyla, ama herhangi bir soru sormaksızın, herhangi bir kestirim, kuram ya da sonucu sınamaya girişmeksizin, herhangi bir şeyi gözlemlemek yolunda tek bir bilinçli çaba harcamaksızın- sahip olduğumuz deneyimlerdir."[2]

Aslında Adler, gündelik deneyimi yalnızca bilimsel bilgiye karşı çıkarmakla kalmamakta, genel olarak bilgiye karşı da çıkarmaktadır; çünkü sıradan bilinçlilik, ona göre, günlük deneyimin bir kısmını değil, yalnızca bunun yorumlanmasını biçimlendirir. Günlük deneyimin hiçbir iddiayı ileri sürmediğini, hiçbir şeyi de reddetmediğini açıklar: "O ne doğru, ne de yanlıştır;

---

[1] M. Adler, **Felsefenin Koşulları**, New York 1965, s. 171.

[2] Agy., s. 102-3.

yalnızca, neyse odur."[1] Bunun anlamı ise, gündelik deneyimin, ilke olarak çürütülemeyeceğidir, çünkü yalnızca savlar ya da yadsımalar çürütülebilir, oysa gündelik deneyim, kendiliğinden biçimlenmiş izlenimlerin ve duyguların –ki bunların sonucunda birey yer, içer, uyur, uyanır, mevsimlerin, günlerin ve gecenin geçişini farkeder, yaşamı ölümden, durağanlığı devinimden, sıcağı soğuktan ayırır, vb.- biraraya gelmesidir. Adler, deneyim alanını yalınkat asgariye indirgeyerek ve, toplumun gelişimi, maddesel ve tinsel kültürü, insanın emek etkinliği ile ilgili öğeleri bundan dışlayarak metafiziksel biçimde yorumlanan bu deneyimi felsefi anlayışın biricik nesnesi yapar. Bu açıdan tüm filozoflar, her zaman tümüyle aynı malzemeye sahip olmuşlar, ancak bunun farklı yorumlarını vererek, birbirlerinden farklılaşmışlardır.

Bir kez, insani deneyimin değişmez bir özü olduğunu varsaydığımız zaman bu, insan doğasının değişmez olduğu varsayımına yönelik bir adımdan başka bir şey olmayacaktır. Bir mitosu desteklemek için başka bir mitos öne sürülüyor. Ama bunlar, yalnızca bir başka mitosu sergilemektedir aslında. Ortaya hiçbir şey getirmeyen değişmez bir gündelik deneyim diye bir şey yoktur; değişmez insan doğası da yoktur. Felsefi sorunların oluşma sürecindeki önemi çok açık olan gündelik deneyim, tarihsel olarak gelişir ve üretim, bilme ve bilim sayesinde zenginleşir, böylelikle de, insan bilincinin yüzyıllar boyunca kaydetmiş olduğu temel olgular bile çeşitli biçimlerde kavranır, bu nedenle de, çok farklı roller oynarlar. Örneğin, aşiret toplumunun, Eski Yunan'ın, Hıristiyan Ortaçağların ve Rönesans döneminin insanları doğanın temel güçlerini, yakın toplumsal çevreyi, insanın doğumunu, ölümünü, vb. farklı biçimlerde kavramışlardı. Adler, çeşitli fenomenlerin değerlendirilmesinin, bunlara yönelik tutumun gündelik deneyimin bir parçasını oluşturmadığını ve yalnızca bunun bir yorumu gibi alınabileceğini kuşkusuz söyleyebilir.

---

[1] Agy., s. 102.

Ama bu sav da yerle bir olacaktır, çünkü biz, kuramsal anlayışlar üzerine değil, çeşitli dönemlerdeki insanların belli olayları nasıl *kavradığı*, nasıl *deneyimlendirdiği* üzerine konuşmaktayız. Adler'in savlarına karşın, gündelik deneyim hiç de "yalnızca, ne ise öyle" değildir, yani, her zaman, kendi yorumundan tümüyle ayrı olarak, bir tür *renk kazandırılmıştır.*

Adler, insanların yaşam deneyimini tüm çeşitliliği içinde ele almayı reddetmektedir. Bir halkın gündelik deneyimini öbürününkünden, bir tarihsel dönemin günlük deneyimini ötekisinden *ayırt eden* şeyleri göz önüne almayı reddetmektedir. Gündelik deneyimin bütün içeriği, dar biçimde yorumlanmış *bireysel* (individual) bir deneyime indirgenmekte; başka bir deyişle, Adler, toplumsal ve tarihsel deneyimi bütünüyle gözardı etmektedir. Böylelikle, kabaca kırpılmış olan felsefenin, kendi gücü açısından, basmakalıp olanın dışında kalmış konularda yargıda bulunma hakkı reddedilmektedir.

Felsefenin, metafiziksel biçimde yorumlanan gündelik deneyim alanıyla yeni-Thomasçı bir yönde sınırlandırılmasının getirdiği bir başka sonuç da apaçıktır: Felsefe, bilimden bir şey elde edemez. Yeni-Thomasçılık, bilimlerin ileri sürdüğü felsefi sorunları göz ardı etmekle birlikte, teolojik spekülasyonları "doğrulamak" için bilimsel verilerin kullanılmasına da karşı çıkmıyor. Felsefi sorunların özgül doğası konusundaki yeni-Thomasçı anlayışın, felsefenin "özerkliği"ni sağlama gerekçesiyle, felsefenin bilime karşıtlığını, yani, bilimselliğe karşı görüşleri aktarma hakkını saklı tuttuğu kolayca varsayılabilir.

Hem varoluşçuluk, hem de yeni-Thomasçılık, felsefenin özgül doğası sorusuna, tarihi göz önüne almaksızın yaklaşmaktadır; oysa gerçekte, en azından felsefe tarihindeki birkaç dönemi ayırmak da zorunludur. Felsefenin, henüz varlığını kazanamamış olan uzmanlık bilimlerinin sorunlarını öngörebildiği bir dönem olmuştur. Bu bilimlerin ortaya çıktığı ve felsefenin onlarla karşı karşıya getirildiği dönemde, felsefi sorunların karakteri temelden

değişmiştir. İşte tam bu noktada, akılcı metafizik, deneyim ötesi bilgi, yani, bilimlere yabancı olan bilimüstü bilgi sorununu ileri sürdü. Soruna böylesi bir yaklaşımda, doğa bilimden daha önce felsefede gözlenen dar ampirizmin üstesinden gelmek gereksinimi, bu tümüyle haklı gereksinimi görmek herhalde zor değildir. Çelişkili görülse bile, metafiziksel 'deneyim ötesi bilgi' sorunu, yeniçağın bilimsel gelişimi temelinde ortaya çıktı.

Kuramsal bilginin kökeni, akılsal ile duyumsal, kuram ile pratik arasındaki ilişki sorunları, kanıt, mantıksal çıkarsama, hakikatin ölçütü ve genel olarak kuramsal araştırma sorunları, kısacası 17. yüzyılda felsefeyi esinlendiren bütün bu sorunlar, o günkü matematiğin, mekaniğin ve ampirik bilimin doğrudan etkisi altında biçimlendiler. Bu sorunların araştırılması, yalnızca felsefeyi değil, uzmanlık bilimlerini de besledi. Öyleyse, felsefi sorunların gündelik deneyime indirgenmesi, açıkça sakat bir konumdur. Epistemolojik sorunların yanı sıra ontolojik sorunlar da, onun sınırları ötesine geçer. Hem köken, hem de içerik bakımından felsefi sorunlar insanlığın bütün çok bilimli tarihsel, özel olarak da tinsel etkinliğiyle organik biçimde ilintilidir. Kimi felsefi sorunlar, özel bilimsel bilginin gelişimiyle doğrudan bağlıdır, kimilerinin ise bunlar üzerinde dolaylı bir etkisi vardır. İnsanın kişisel yaşamının temel içeriğini dile getiren felsefi sorunlar bile, uzmanlık bilimlerinin etkisiyle, önemli değişiklikler geçirmiştir.

Bilimsel yaklaşıma uymayan kimi felsefi sorunlar da kuşkusuz vardır. Ama bunlar, kural olarak, gündelik deneyimin tanıtlığıyla da bağdaşmazlar. Öyleyse, felsefi sorunların gerçekte sorun olmayıp, mantıklı bir semantik çözümleme ışığında ortadan kaybolan imgesel sorular olduğu konusundaki mantıksal pozitivizmin duyurusunun kuramsal açıdan temelsiz olduğu anlaşılmaktadır. Mantıksal pozitivizm, felsefi sorunların niteliksel bir tipolojik çözümlemesini yapmayı savsaklamıştır. Spekülatif idealist felsefenin birçok felsefi sorunu ileri sürdüğü biçimde bulunması gereken hakikatin özünü de bulamamıştır.

Söylemek gereksizdir ki, felsefede reel sorunların yanı sıra, sözümona sorunlar da olmuştur ve hâlâ da olmaktadır. Ortaçağ skolastik felsefesi, özel olarak da Hıristiyan dogmalarını temellendirmeyi üstlendiğinde, pek çok sözümona sorun uydurmuştur. Hiç de felsefi olmayan skolastik "sorunları" ("Tanrı, kaldıramayacağı bir taşı yaratabilir mi?") bir yana atarak, bir sözümona sorun örneği olarak, Tanrı'nın hiçlikten bir dünya yaratıp yaratamayacağı sorusu anılabilir. Bu sözümona sorunun belirgin özelliği, içerdiği *tüm* kavram ve varsayımların temelsizliğidir. Dünyanm var olmadığı bir zamanın olduğunu henüz kimse kanıtlamış değildir. Mutlak kaynak, tek bir örnekle bile kanıtlanmamış bir anlayıştır. Yine de, bir teolog, yalnızca mutlak kaynak sorusunu değil, aynı zamanda, (bir yaratıcının varoluşu varsayımıyla, kişisel bir eylem olan) yaratılış ve üstelik hiçlikten yaratılış sorusunu da ileri sürer. Peki ama *hiçlik* nedir? Hiçlik varsa, *bir şeylerin* olması da gerekir.

Bu sözümona sorun kavramını, "metafiziksel" felsefeyle savaş için evrensel bir silah durumuna getirmiş olan yeni pozitivistler, bu kavramın az çok doyurucu bir tanımını bile veremişlerdir. Bu da oldukça doğaldır, çünkü onlar sözümona sorun ile, bulandırılmış ve çarpık biçimde sunulmuş bile olsa, gerçekte tümüyle reel olan sorun arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın, sözümona sorun kavramı üzerine çok geniş bir yorum getirmişlerdir. Yeni pozitivistlerin (ve öbürlerinin) sözümona sorun diye gördüğü felsefi sorunlardan çoğu, gerçekte, yalnızca yanlış biçimde sunulmuş sorunlardır. İlk neden sorunu, sözgelimi, tipik bir sözümona sorundur; çünkü neden ve sonuç kavramı, ancak bireysel fenomenlere uygulandığı zaman bir anlam taşır ve bir bütün olarak Evren karşısında tümüyle anlamsızlaşır. Öte yandan, Leibnitz'in ileri sürdüğü önceden buyurulmuş bir uyum sorununun, dünyanın birliği ve tüm fenomenlerin evrensel bağlantılılığıyla ilgili yanlış formüle edilmiş, reel bir sorun olduğu görülecektir. Bana öyle geliyor ki, Locke ve öbür ampirisistlerin anlamdan yoksun gördüğü doğuştan ideler sorunu da, yanlış for-

müle edilmekle birlikte, eşit ölçüde reeldir. M. K. Mamardaşvili şuna işaret eder: "17. yüzyıl idealist akılcılığının doğuştan ideler üstüne önermesini; ayrı bir öğe (bir 'ide') olarak alınan bilimsel bilginin içinde, insanın yalnızca, bilinç dışında var olan bu bilginin kendi ayrı nesnesinin varlığından ileri gelen özellikleri değil, aynı zamanda, bunda, öbür bilgiyle ve genel düşünce sistemiyle bağıntılı olmaktan gelen özellikleri de bulması etkiliyordu. Bunların (doğuştan idelerin –çn) kendi özgül özümleme ve dile gelme biçimlerinin tarihsel bağlamı ardında saklı kalan 'doğuştan ideler kuramı'na ilişkin reel sorunun, akılcı savın güncel konusu ve kaynağı budur."

Bu örnekler, sözümona sorun ile yanlış dile getirilmiş sorun arasında temel bir ayrım çizgisi çekmeye olanak veren biçimsel hiçbir öznitelik bulunmadığını göstermektedir; ancak bilmenin güncel gelişimi ile özel araştırma, sözümona ya da yanlış dile getirilmiş, herhangi bir tekil sorunla ilgili somut bir yanıt sağlayabilir. Yeni pozitivistler, tarihsel olarak biçimlenmiş tüm sorunların gerçeklikte var olmadığını öne sürdükleri zaman, işleri açıkça kendilerine göre kolaylaştırmaktadırlar. J. Piaget'in gözlemlediği gibi, "hiçbir şey, bir sorunu bilimsel yahut metafiziksel diye tanımlamak için sonul nedenler ortaya koymaz."[1] Bilimsel ve felsefi sorunların *a priori* bir karşı karşıya getirilmesi; bilimin, enformasyon yoksunluğu yüzünden ya da tarihsel açıdan belirlenmiş başka nedenler yüzünden yanlış dile getirilmiş olan sorunları çözme yeteneğini kuşkusuz sınırlamaktadır. Bilim, diyor, Piaget, her sorunu çözebilir, yani, "yorumlama yöntemleri bulduğu ölçüde çözmek istediği ve çözebileceği yeni yeni sorunları kucaklamaya temelde 'açıktır' ve bu özgürlüğünü de korumaktadır."[2] Öyleyse, idealizmin öne sürdüğü sorunları,

[1] J. Piaget, **Sagesse et illusions de la philosophie,** Paris 1965, s. 60.

[2] Felsefe gibi, uzmanlık bilimleri tarihi de sözümona sorunlara ve yanlış dile getirilmiş sorunlara sahiptir. Hatta burada, bir tür sorunu öbüründen ayıran bir formül vermek de olanaksızdır. Sorunların araştırılması gerekir ve ancak ondan sonra, bunların değerli olup olmadığına ve dile getirdikleri içeriğe karar verilebilir. Max

yalnızca, bunlar kaçınılmaz biçimde gizemleştirici deyimlerle dile getirilmiş olduğu için, *hiç duraksamadan* bir yana atmaya hakkımız yoktur; bu soruların çözülmesi gerekir. Kaba eleştiriciliğe karşı, idealist felsefenin bilimsel araştırılması böyle olmalıdır.

Reel, imgesel ve yanlış dile getirilmiş sorunlar arasındaki ilişki, doğrudan olmasa bile, maddecilik ile idealizm arasındaki çatallaşmayı (dikotomiyi) yansıtmaktadır. Durumu, sanki yalnızca maddeci felsefe reel sorunlarla ilgileniyormuş gibi sunmak çok büyük bir basitleştirme olacaktır. Maddecilik ile idealizm birbirine ne ölçüde karşı olurlarsa olsunlar, bu çatallaşmalar (dikotomiler) diyalektiktir, çünkü maddecilik ve idealizm genellikle aynı soruları tartışırlar; ama bundan, bu soruların kendilerinin tarafsız olduğu ve olası çözümleriyle hiçbir ilişki taşımadıkları sonucu da çıkarılmamalıdır. Felsefi sorular, yalnızca bir soru işaretiyle biten tümceler değildir. Bunlar savlar ya da yadsımalar olabilirler; belirli varsayımlardan bağımsız değillerdir ve çoğu kez temellendirmeyi gerektiren belli bir ilkenin denemesel (tentative) bir formülasyonunu temsil ederler. Maddecilik ile idealizm arasındaki karşıtlık, yalnızca, her iki felsefi kuram açısından ortak olan sorulara verilen farklı yanıtlarda değil, aynı zamanda, karşıt –maddeci ve idealist– sorunlar dizisinin var olmasında, bu sorunları maddeci ve idealist açıklama yollarının var olmasında da kendisini ortaya koyar. Bu açıdan, maddeciliğin, tıpkı idealizm gibi, kendine özgü soruları bulunduğu söylenebilir. Özgül biçimde idealist sorular kısmen sözümona sorunlardır ve kısmen de, yetkin biçimde reel içerikli, ama yanlış dile getirilmiş sorunlardır.

Felsefi ve bilimsel sorunların metafiziksel biçimde karşı karşıya getirilmesi, yukarda belirtilen, bunlar arasındaki niteliksel farkın göz ardı edilmesi kadar kötüdür. Bu niteliksel ayrım,

---

Planck şöyle yazıyor: "Fizik açısından bir sorunun anlamı olup olmadığına karar vermek için a priori hiçbir ölçüt yoktur." (M. Planck, **Vorträge und Erinnerungen**, Stuttgart 1949, s. 224).

felsefi sorunların özgül doğasından çok, onların içeriklerine bağlıdır.

Genel ve gerekli bir anlam taşıyan şu ya da bu hakikati değil de, genel olarak hakikatin doğasını, yalnızca, var olan her şeyin en genel yasalarını değil de, aynı zamanda herhangi bir yasanın içeriğini tartıştığımız ölçüde, optimum evrensellik niteliksel bir karakteristiktir. Hakikat nedir? Bilgi nedir? Yasa nedir? Madde nedir? İnsan nedir? Dünya nedir? Bu soruların bizzat biçimi bile, fizikçinin, kimyacının ya da başka bir doğabilimcinin genelde karşılaştığı sorulardan farklıdır. Kimyacı için, "metal nedir?", "metaloid nedir?", "element, nedir?" gibi ikincil önem taşır, çünkü onun birincil ilgisi, her bir tekil metal, metaloid ya da elementin, yahut bunların bileşiklerinin, özgül özelliklerine yöneliktir. "... nedir?" türünden bir soru, kuşkusuz, kimyada ya da öbür herhangi bir uzmanlık biliminde anlamsız olmamakla birlikte, felsefede birincil önem taşır.

Felsefi sorunun biçimi, her biçim gibi, onun içeriğinin özgül doğasını dile getirir. Diderot şöyle der: "fizikçi ... '*Niçin?*' sorusunu reddedecek ve yalnızca, '*Nasıl?*' sorusu üzerinde yoğunlaşacaktır."[1] Özellikle doğa felsefesinde "Niçin?" sorusu teolojik bir varsayım yapmaktadır ve fizikçi, bilinçli ya da bilinçsiz olarak maddeciliğe dayanarak, bunu reddeder. Fizikçi, "Niçin?" sorusundan çok "Nasıl?" sorusuyla, filozoftan daha çok ilgilenir. Öte yandan felsefe, yalnızca, belirli süreçlerin nasıl olduğunu bilmekle yetinmez. Bunların neden şöyle değil, böyle olduğunu da bilmek ister. Örneğin, filozof yalnızca, "Dünyayı biliyor muyuz?", ya da, "Dünyayı nasıl biliyoruz?" diye de sorar.

Yüzyıldan fazla bir zaman önce pozitivizm, "Niçin?" sorusuna izin verilemeyeceğini, bunun metafiziksel ve temelde çözülemez bir soru olduğunu ortaya attı. Ancak bilim tarihi, herhangi bir özel araştırma alanında bu sorunun, belli bir bağlamda, derin bilimsel bir anlam kazanabileceğini gösteriyor. Newton, bir za-

---

[1] D. Diderot, **Œuvres philosophiques**, Paris 1961, s. 236-37.

man israfı olduğunu düşündüğü için değil, bu soruya yanıt vermek açısından gerekli olan verilere bilim henüz sahip olmadığı için, cisimlerin birbirini neden çektiğini açıklamadı. Çağdaş fizik, bu sorunun çözümünü ararken, Newton'un böylesine yürekli biçimde onaylamadığı varsayımlardan daha fazlasına sahip olmamakla birlikte, bu soruyu sözümona bir sorun olarak da görmüyor.[1]

Doğabilimci "Niçin?" sorusunu, birincil olarak, gözlem ya da deneyin somut verileriyle bağıntılı olarak sorar ve bu da, söz konusu sorunun dile getirilmesinin doğabilimsel biçimini, felsefi konuluşundan derhal ayırır. Örneğin, Albert Michelson'un ünlü deneyi umulan sonuçları vermedikten sonra, doğallıkla, bunun neden başarısız olduğu sorusu ortaya çıktı. Einstein bu soruyu şöyle yanıtladı: Ether yoktur ve ışığın hızı sabittir, yani, hızların birleşmesiyle artamaz. Bu "Niçin"e başka yanıtlar da geldi. Bu bir rastlantı değildi, çünkü sorunun bizzat biçimi birçok yanıta izin vermekteydi.

Doğabilimci, belirli olgularla doğrulanan belli bir varsayım koyduğu ve sonradan da, başka olguların kendi varsayımıyla çeliştiği ortaya çıktığı zaman, yine, "Niçin?" sorusunu ortaya atar. Fizikte, kimi olguların ışığın dalga, kimilerinin de parçacık niteliğini tanıtladığı zamanki durum buydu. Elektronun hem parçacık, hem de dalga niteliğini kanıtlayan de Broglie bu "Niçin?"in yanıtını verdi.

Ancak, "Niçin?" sorusunun doğa bilimcilerin karşısına yalnızca tikel bir biçimde değil, aynı zamanda, daha geniş olan felsefi yönüyle de çıktığı belirtilmelidir. M. V. Keldiş şöyle diyor:

---

[1] "Çekimin bu özelliklerinin nedenini fenomenlerden ortaya çıkaramadım ve varsayım getirmedim; fenomenlerden çıkarsanmayan bir şeye ise varsayım denilmelidir ve ister metafiziksel, ister fiziksel, ister gizli niteliklere sahip, isterse mekanik olsunlar, varsayımların ampirik felsefede yeri yoktur." (I. Newton, **Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri**, Londra 1903, C. II, Kitap III, s. 314). Ancak, Newton'un yine de varsayımlar, sözgelimi parçacıksal ışık kuramını, "koyduğu"nu belirtmek gerekir.

"Bilim, yeryüzünde yaşamın kökeni, ya da, canlı maddenin örgütlenmesinin temelleri gibi görkemli sorunları aydınlatmada henüz çok az şey yapmıştır; canlı maddenin nasıl ortaya çıktığını ve gelişiminin niçin kaçınılmaz olduğunu bilmiyoruz."[1] Bu durumda, gördüğümüz gibi, "Nasıl?" ve "Niçin?" soruları *eşit statüye* sahiptirler.[2] Bu ikisi arasında ayrım yaparken, bunları temelde uyuşmaz gibi görmememiz gerekiyor.

Herhangi bir "Niçin"i yasak bir soru biçimi ilan etmek bilinemezci konum almaktır ve pozitivizmin gerçekte yaptığı da budur. Bu sorunun önemini anlamanın felsefenin binlerce yılını aldığı ise ayrı bir konudur.

"Niçin?" sorusunun anlamı, doğa incelemesinden toplum incelemesine yöneldiğimiz zaman daha da açık bir durum alır. Toplumsal üretimin işe karışması olmaksızın, kendi doğal biçimleri içinde incelendikleri ölçüde doğal süreçler, kendiliğinden bir biçimde yer alırlar ve sonuç olarak, hiç de, insanlığa bağımlı gibi görülmezler. Toplumsal-tarihsel süreçler ise, tersine, kendiliğinden bir biçim altında bile, insanlığın ortak etkinliğinin bir sonucudurlar. Tarihsel olayları, ekonomik ya da politik olguları (örneğin Rusya'daki 1905 devrimini, üretim araçlarının özel mülkiyetini, ırk ayrımını) "Niçin?" sorusunu sormadan ele almaya yaşam öğrencisinin hakkı yoktur. Kimi tarihçi, ekonomist ve toplumbilimcilerin kendi görevlerini olguları, olayların akışını, vb. saptamak ve betimlemekle sınırlandırmış olduğunu söylemeye bile gerek yok. Bu durumda, "Niçin?" sorusunun bir yana atılması, çoğu kez, toplumsal fenomenlerin *eleştirel* çözüm-

---

[1] M. V. Keldysh, "Doğa Bilimleri ve Onların Önemi", **Kommunist** 1966, No. 17.

[2] Karl Popper, "Nasıl" ve "Niçin"in kuramsal doğa bilimi açısından anlamsız olduğunu ortaya atarak,bunları dışlarken oldukça tutarlıdır. "Kökene ilişkin sorular 'Niçin ve Nasıl' sorularıdır. Kuramsal açıdan bunlar görece önemsizdir, genelde ise, ancak özgül bir tarihsel ilgi taşırlar." (K. Popper, **Misere de l'historicisme**, Paris 1956, s. 142). Doğal bilimciler bugün, bilimin belirli kesimlerine yeni pozitivizmin tabular koyduğunu genellikle iyi biliyorlar. Doğa biliminin en iyi yorumlayıcıları, böylesi kısıtlamaları asla onamayışlarıyla gurur duyabilirler.

leme ve değerlendirmesinin yapılmasını reddetmekle aynı anlama gelmektedir.

"Niçin?" sorusunu bir yana atmak açısından felsefeci, başka herhangi bir beşeri bilimler öğrencisinden çok daha az yeteneklidir. Gerçekte ise, bundan asla kaçmamaz. Kuşkusuz böyle bir şey, filozofun, yalnızca, bu soruyu koyarak kendisini, toplumsal gerçekliğe eleştirel olmayan bir tutuma karşı koruduğunu söylemek değildir; sorunun özü, yanıt bir yana, sorunun biçimi kadar önemlidir. Örneğin filozof özel mülkiyetten söz ederken, yalnızca bir filozof olduğu için, bunun neden var olduğu sorusundan kaçınamaz, genellikle de kaçınmaz. Ama, bu sorunun somut çözümlemesini yapmaz ve yalnızca, insanın niteliği gereği özel mülkiyetin var olduğunu ileri sürerse, sıradan bir burjuva savunucusu ekonomistten farkı kalmaz. Ama bu soruyu somut koşullarda ele almayan filozofa bakalım. Özel mülkiyet, genelde doğanın tözüne insanın sahip olmayışıyla özdeşleştirilmeli midir? Üretim araçlarının mülkiyeti öbür şeylerin, örneğin kişisel malların mülkiyetinden nasıl ayrılır? İnsanlık tarihinde mülkiyetin başka biçimleri var olmuş mudur? Yahut da, "özel mülkiyet" ile "genel olarak mülkiyet" anlamdaş sözler midir? İnsan doğası değişmez midir? "Niçin?" sorusunun bu koyuluşunun, onun kaç görünümü olabileceğini ortaya koyduğunu anlamak zor değildir. Ancak, bir düşünürün, yalnızca böyle yapmayı istediği için, kendi sorusunu doğru biçimde dile getirebileceği sonucuna varmamak gerekir; sorunun doğru dile getirilmesi, hem belli bir bilgi düzeyini, hem de belli toplumsal önkoşulları gerektirir.

"Niçin?" sorusu ilintili ya da ilintisiz olabilir. Üzerinde konuşulan soru, olgu ya da öznenin temeline inmeden , her açıklamayı korkunç gözüken bir "Niçin"le yanyana götürmekten daha kolay bir şey yoktur. Böyle sorular sormak, bu temel felsefi soruyla kuşkusuz hiçbir ilgisi olmayan bir tür çocuk oyunu durumunu alır. Yalnızca "Niçin?" diye soran çocuklar ve çocuklara öykünen ya da, onların düzeyinde kalan yetişkinler, böyle davrandıklarından ötürü filozof olmazlar. Pozitivistler, zaman za-

man, felsefi soruları çocuğun "Niçin"ine indirgemeye çabalamışlarsa da bu, yalnızca, onların, ortaçağvari gizli (yani, temelde gözlenemeyen) nitelikler anlayışlarını hortlatmayı düşünen özcülüğe (essentialism) karşı yürüttükleri gürültülü polemiklerinde, felsefi soruların *özünü* ve başvurdukları gerçeklik içindeki temel ilişkililikleri göremeyişlerini gösterir.[1]

Felsefi sorunun biçiminin çözümlenmesi, uzmanlık bilimlerinin konusuna indirgenemeyecek olan özgül içeriği ortaya çıkarır. Başka deyişle, sorunu felsefi yapan, onun tikel açıklanış biçimi değil, içeriğidir. Dolayısıyla, filozof olmayanlar bile, bu sorunlarla karşı karşıya geldiklerinde, felsefe yaparlar. Bu; matematik, fizik ve kimya felsefi sorunların çözümüne katkı yapsa

---

[1] Bununla birlikte, çoğunun "Niçin"inin her zaman hiç de ilintisiz olmadığı vurgulanmalıdır. Bu; çevredeki fenomenlerle, bu olağan, görünüşte sıradan olguların –özellikle, herkesin yapmaya çalıştığı, ama yeterli zamanı olmadığı ve artık çocuk olarak da kalmadığı için- dikkate değer ölçüde bilindiğine ve hiç de ilginç olmadığına, vb., vb. ilişkin, çoğu yetişkinlerin beslediği sıradan inançtan özgür olan, **doğrudan** bir ilişkililiği dile getirmektir. Platon ve Aristoteles, şaşırmanın tüm felsefenin başlangıcı olduğuna inanırlardı. Onlar, bizim umulmadık, işitilmemiş, görülmemiş bir şeyden duyduğumuz basit şaşma duygusunu değil, tümüyle sıradan ve iyi bilinen, bizi daha önce asla şaşırtmayan bir şeye karşı duyulan şaşma duygusunu dile getirmişlerdi. Max Planck, sürpriz yapmak yeteneğini fenomenlere kuramsal yaklaşımın başlangıcı olarak görüyordu. "Sağın (Exact) Bilimin Anlamı ve Sınırları" başlıklı makalesinde şöyle yazıyor: "Yetişkin insan, bu eşsiz bulmacayı çözmüş olduğu için değil, kendi dünya görünümü yasalarına alışık büyüdüğü için, şaşırma yeteneğini yitirir. Ama niçin öbür yasaların değil de bunların var olduğu, çocuk için olduğu kadar, yetişkin için de şaşırtıcı ve açıklanamaz şeylerdir. Bu durumu anlamayan ve bunun derin önemini onamayan, şaşılacak bir şey görmeyecek ölçüde ileri giden o kişi, sonunda, yalnızca, derin düşünmeyi unutmuş olduğunu anlar." (M. Planck, **Sinn und Grenzen der exacten Wissenschaft,** Leipzig 1942, s. 12-3). Dolayısıyla Max Planck, çevremizdeki dünyada başka yasaların değil de, neden bu yasaların gözlenmesi gerektiği sorusunu anlamsız bir soru olarak almaz. Böylesi soruları, yani felsefi soruları, ele alırken asla duraksamayanların derin düşünme yetenekleri olmadığına inanır. Öyleyse, çocuğun "Niçin"inin Planck açısından önemli olmasına ve temelde hiç de çocukça gözükmeyişine şaşmamak gerekiyor. Max Planck şöyle yazıyor: "Gerçekten, ölçüsüz derecede zengin ve sürekli yenilenen doğa karşısında insan, bilimsel bilgi alanındaki ilerlemesi ne ölçüde büyük olursa olsun, her zaman şaşkın bir çocuk olarak kalır ve yeni şaşırmalara sürekli hazır olması gerekir." (M. Planck, **Vorträge und Erinnerungen,** Stuttgart, 1949, s. 379).

bile, bu sorunların matematik, fizik ve kimya tarafından çözülemeyeceğini göstermektedir. Hatta, böylesi –Yasa nedir?, Hakikat nedir?, En genel yasaların doğası nedir?, Dünya niçin bilinebilir?, Bilgi, niçin nesnel gerçekliğin bir yansımasıdır? gibi- sorular, tüm öbür felsefi sorular gibi, herhangi bir uzmanlık bilimince de yanıtlanamazlar, çünkü bunlar *tüm* bilimlerin içeriğiyle ilişkilidir. Bu yüzden,felsefi sorunların bilimin üstünde olduğu yollu idealist önermeyi reddederken, bunların yalnızca bilimsel olarak çözülebileceğini savunuyoruz. Bunun anlamı, felsefi sorunların çözümünün topyekûn bilimsel verilere dayandığıdır, ama bu sorunların güncel çözümü, en azından doğrudan biçimleri açısından, felsefeye bağlıdır.

Öyleyse, öbür bilimlerin yardımıyla da olsa, yalnızca felsefenin yanıtlayabileceği sorular gerçekten de vardır. Nitekim, güncel açıdan felsefi sorunlar da bu sorulardır. Ancak, görünüşte apaçık olan bu açıklama (aksi halde, o zaman felsefe nedir?) aydınlatmayı gerektirmektedir; çünkü yüzyıllardır felsefi diye alınan sorunlar sürekli olarak uzmanlık bilimlerinin alanına geçmekte ve bu sayede, bilimsel çözümler kazanmaktadır.[1]

---

[1] Kendi dünya görüşü içinde, bilmenin pozitivist yorumunun öğeleri ile doğabilimsel maddeciliği birleştiren Karl Steinbuch, tüm soruların öncelikle felsefe tarafından incelendiğini ve daha sonra uzmanlık bilimleri tarafından çözüldüğünü açıklıyor. Uzmanlık bilimlerinin gelişmesiyle felsefeden ayrılan soruları, kendi doğaları gereği, uzmanlık bilimlerinin konusu olamayacak felsefi sorulardan açıkça ayırt edemeyen Steinbuch, şu yanlış sonuca varıyor: "Bilim tarihinde, belirli sorunların uzun zaman felsefi spekülasyonun öznesi olarak kaldığı, ancak daha sonradan sağın bilimlerce araştırıldığının örnekleri verilebilir. Bunun tipik bir örneği, maddenin yapısının atomistik anlayışıdır... Bu sorun sağın bilimlerin inceleme yöntemlerine konu olur olmaz, bu inceleme biçiminin bilim-öncesi biçime göre açık üstünlüklere sahip olduğu ve bir geriye bakışın üstünlük yahut karışıklık duygusu uyandırdığı hemen ortaya çıkar." (K. Steinbuch, **Automat und Mensch**, s. 4-5) Steinburch'un, felsefe ve bilim tarihinin pozitivist incelenmesinden çıkardığı yanılgı, tüm felsefi soruların, er geç, uzmanlık bilimlerince inceleneceği inancında yatmaktadır. Bu yanılgı; felsefi sorunların özgül içeriği olmadığı, bunların felsefeden çoktan ayrılmış sorunlardan, yalnızca, dile getirildikleri bilim öncesi biçim bakımından, bilimsel incelemeyi bunlar açısından olanaksız kılan bu biçim bakımından ayrıldıkları sanısına dayanmaktadır. Felsefi sorunların sözümona sorunlara yeni pozitivistçi indirgenişinin bir çeşitlemesidir bu.

Böylesi sorunların titizlikle çözümlenmesi, bunların uzmanlık soruları olduğunu ve yalnızca, uygun bir uzmanlık bilimi olmadığı için, felsefenin bunları incelediğini gösteriyor. Böylelikle, binlerce yıldır felsefenin incelemiş olduğu sorular, iki temel türe ayrılabilir. Birincisi, felsefe tarihi boyunca belli kimi çözümler doğuran, geliştiren ve elde eden en genel sorulardır. İkincisi, giderek felsefeden ayrılan ve yukarda anılmış olan tikel sorulardır.

Uzmanlık bilimlerince incelenen soruların, zamanımızda doruğuna ulaşan, felsefeden ayrılış süreci, özgül olarak, felsefi sorunların daha da geliştirilip zenginleştirilmesini sağlamakta, ya da başka bir deyişle, şimdi felsefenin incelediği soruları daha felsefi sorular, yani, bizzat doğaları gereği, çoktandır var olan yahut akla yatkın uzmanlaşmış bilimsel disiplinler çerçevesinde çözülemeyecek sorular durumuna getirmektedir. Doğallıkla, felsefe ile uzmanlık bilimleri arasındaki ilişki de dolayısıyla değişiyor: Felsefe, uzmanlık bilimleri için ayrılmış olan, soruların ön hazırlığı ile artık kendisi ilgilenmiyor. Felsefe, soruların bilimsel konumlandırılmasını spekülatif biçimde öngörmek yolundaki önceki işlevi yerine uzmanlık bilimlerinin sorunlarıyla (onun bütün konu yelpazesiyle değil) ilgilendiği ölçüde, bir dünya görüşü anlayışı hazırlama işlevini, bilimsel buluşlarının ve inceleme yöntemlerinin genelleştirilmesi ve karşılaştırmalı çözümlemesi işlevini, bilimin metodolojik sorunlarının kuramsal işlenmesi işlevini yerine getirmektedir. Felsefe ile uzmanlık bilimleri arasındaki ilişkide ortaya çıkan bu değişiklik, ayrıca doğa biliminin gelecekteki buluşlarının şimdi yalnızca, deney ve araçsal gözlemin elde ettiği özgül deneysel verilerin kuramsal çözümlenmesi temelinde olanaklı olması ve bunun, kuşkusuz filozof tarafından değil, yalnızca kuramsal bilimci tarafından yapılabilmesi gerçeğiyle de belirleniyor. 20. yüzyılda felsefenin görecelik kuramı, kuantum mekaniği ve sibernetik tarafından gerçekleştirilen buluşları öngörmemiş olması; bu buluşların, bilim adamlarının büyük çoğunluğu gibi filozoflar için de büyük bir sürpriz olması,

bizce, felsefi sorunların ve dolayısıyla, bizzat felsefenin işlevinin ve felsefi araştırmanın niteliğinin değişen karakteriyle açıklanmalıdır. Felsefe, bir kez, uzmanlık sorularının incelenmesini bir yana bıraktı mı, doğal olarak, bunların daha sonraki çözümünü de öngöremez.[1]

Farklı tip felsefi sorunlar olduğu önermesi, biraz ayrıntılı biçimde ele almamızı gerektiren itirazlara yol açabilir. Her genel soru, kendini oluşturan tikel sorulara ayrılabildiği ve ayrılması gerektiği için, genel ve tikel olarak en genel felsefi sorunlar gerçekte yanlış formüle edilmiş sorunlar değil midir? Eğer öyleyse, o zaman, genel olarak felsefi sorunlar var mıdır? Yoksa bunlar, genel sorunların tümüyle kavranamamış ve çözümlenememiş olması ölçüsünde, yalnızca bu ölçüde mi vardır?

Kuşkusuz, felsefi olanlar da içinde, her genel soru bir dizi tikel soruya ayrılabilir. Ama felsefi soru, tikel sorulara ayrıldıktan sonra bile ve bu tikel soruların uzmanlık bilimleri tarafından çözülmesinden sonra bile, anlam ve önemini koruması bakımından, felsefi olmayan öbür genel sorulardan ayrılır. Üstelik, felsefi sorunun önemi, onun bir dizi uzmanlaşmış tikel soruya ayrılması dolayısıyla daha da artar. Bu sorular çözüldüğünde, genel felsefi sorunun önemi bir kez daha anlaşılır. Örneğin sonsuzluk sorunu, bu sorunun çeşitli yönlerinin matematik, fizik ve başka bilimler tarafından başarıyla incelenmesi sonucunda, kuşkusuz, daha açık biçimde belirlenmiş bir felsefi içerik kazanır. İnsanın

---

[1] Doğa biliminin felsefi sorunları üstüne diyalektik maddecilerce yapılan çalışmaların, gelecekteki buluşları öngörmeyi değil, diyalektik maddeciliğin gelişmesini ilerletme ve uzmanlar için metodolojik yardım sağlama amacıyla, bilimin kazanımlarının kuramsal, metodolojik bir çözümlemesini yapmayı amaçladığına inanıyoruz. Doğa felsefesinden farklı olarak, diyalektik maddeciliğin "bilimin yarattığı 'ikinci bir gerçeklik'le yani, yaşam sistemleri yasasının tanınması durumunda, yaşam bilimi gelişirken değişen 'biyolojik bir gerçeklik'le, ilgilendiğini..." yazan I. T. Frolov'la aynı düşüncedeyiz. "Genel bilgi akışına katılarak, özgül içindeki geneli ortaya çıkararak, felsefe kendi rolünü oynayabilir. Bu, felsefenin **dünya görüşü** görevidir, onun genelleştirme işlevidir. Bu işlev, özgül bilginin, onu dünya görüşü genel sistemiyle bağlaştıran kuramsal bir yorumu biçimini alır."

doğası felsefi sorunu, yukarda vurguladığımız gibi, antropoloji, psikoloji, fizyoloji, tarih ve başka bilimlerin onun belirli tikel yönlerini incelemesi dolayısıyla, daha da ilintili duruma gelmiştir.

İkinci itiraz. Tikel soruları, genelden soyutlamak açıkça olanaklıdır. Ama genel sorular tikellerden ne ölçüde ayrılabilir? Genel, felsefi soruların önemli bir kesimi, sınırsız bir inceleme alanı için geçerli olan aynı tikel sorulardır. Bu durumda felsefi ve felsefi olmayan sorunlar bir ve aynı madalyonun iki yüzü değil midir?

Tinsel ve maddesel arasındaki ilişki, insan sorunu, sonsuzluk sorunu gibi sorular, aynı zamanda, felsefi çözümü büyük ölçüde uzmanlık bilimlerinin ilerlemesine bağlı olan, oldukça önemli felsefi sorunlar olarak da kalmakla birlikte, kaçınılmaz olarak, özel bilimsel incelemenin konusu olurlar. Mortimer J. Adler, saf felsefi sorulardan ayrı olarak bunların felsefe ile uzmanlık bilimlerinin ortak çabasıyla çözüldüğünü varsayarak, bu soruları "karma" sorular diye niteler. Ama bütün sorun da, sözümona sorunlar dışında, içeriği ve çözümü uzmanlık bilimleri tarafından sağlanan verilerden bağımsız olabilecek saf felsefi soruların olmadığıdır. Ayrıca, Adler'in "karma" diye nitelediği ve (önerdiği felsefi sorular sınıflandırması içinde) üçüncü tür sorular [1] diye

[1] Adler'e göre, birinci tür felsefi sorular, "birincil olarak, dünyada olan ve süregiden şeyler, ya da, insanların yapacağı ve yapmaya çalıştığı şeyler konusundaki sorulardır ve ancak ikincil olarak da, olan ve süregiden şeyler, yahut, insanların yapacağı ve yapmaya çalıştığı şeyler üstüne bizlerin nasıl bilgilendiğimiz, düşündüğümüz ya da konuştuğumuz konusundaki sorulardır." (M. Adler, **Felsefenin Koşulları**... s. 43). Birinci tür ve ikinci tür felsefi sorunların bu tanımı belitsel biçimde alınmaktadır; çünkü, bir dünya anlayışını değerlendirebilmek için önce ona sahip olmamız gerekir. Dolayısıyla, diyor Adler, metafizik epistemolojiden öncedir (Agy., s. 45). Ancak, Adler'in hatası, felsefenin gelişmesini unutmasıdır; bu gelişme sırasında, çeşitli tarihsel dönemlerde çeşitli sorunlar birincil türde başat, büyük bir önem taşıyan sorunlar olurlar. Eski, Sokrates öncesi felsefede, kozmolojik sorunlar merkezi bir yer tutuyordu. Aristoteles zamanında , "ilk felsefe", onun yorumcularının daha sonra metafizik dediği şeydi, oysa bilgi kuramının soruları ikincil konumdaydı. Ama eskilerin felsefesinde oluşan ve başlıca olarak Aristoteles'i izleyen ortaçağ skolastiklerince de onanan, sorunların bu ikincilleşti-

sınıflandırdığı sorular, gerçekte, (spekülatif-idealist metafizik konumunun benimsenmemesi durumunda) birinci türden felsefi sorulardır.

Öyleyse, geşmişte felsefenin dikkatini çeken uzmanlık soruları felsefi ağızdan çıkmakta ve uzmanlık bilimleri tarafından çözülmektedir. Hem felsefe, hem de uzmanlık bilimleri tarafından incelenen sorular, açıkça, aynı zamanda hem genel, hem de tikeldirler. Psikoloji, antropoloji, tarih, tıp ve biyoloji insanı farklı yollardan incelemekte, her bir insan varlığının belirli özel bir biçimi üstünde yoğunlaşmaktadır. Öte yandan, felsefe, bu bilimlerin kazanımlarını genelleştirerek, insan sorununu bir bütün olarak almakta, yani, insanın doğası ve onun tarihsel açıdan ilerleyen değişimi sorusunu, toplumun bireysel ile toplumsal, antropolojik ile toplumsal, maddesel ile tinsel yaşamı arasındaki ilişki sorusunu, toplumsal gelişmenin en genel yasaları, insanın pratik etkinliklerinin, tanınmasının, dünyanın sanatsal olarak özümlenmesinin, yabancılaşmanın, vb. yasaları sorusunu çözümlemektedir. Felsefenin, çerçevesi içinde bu sorulardan hiçbirisi tikel değildir ve tümü de, bir ve aynı sorunun birbiriyle *sarmaşan* farklı yönleridir yalnızca. Öyleyse, örneğin psikolojide, bir uzmanlık niteliği taşıyan bireysel ile toplumsal arasındaki ilişki sorusu, felsefede, yukarda anılan tüm öbür sorular araştırılmaksızın çözülemez. Felsefi sorunların bu karşılıklı bağımlılığı, bunların genel bağlılaşımı ve tarihsel bakımdan kapsamlı birliği, bu soruları,

---

rilmesini felsefenin sonraki tüm gelişimine teşmil etmek açıkça anti tarihsel olacaktır. Kant yeni, eleştirel bir doğa metafiziği ile bir ahlak metafiziği yaratmayı ana görev bildi. Ancak, onun felsefesinde epistemolojik sorunlar egemendi. Fichte, Schelling ve Hegel'de metafizik, ontoloji ve epistemoloji sorunları temelde uyuşmaktadır. Yeni Kantçı öğretide, epistemolojik sorunlar (aksiyolojiyle yan yana) ağırlıklı yeri tutar. Aynı şey, günümüz burjuva felsefesinde pozitivist, yeni pozitivist ve başka bir çok akım için de geçerlidir. Hangi felsefi sorunların ağırlıklı, hangilerinin de ikincil önemde olduğunu belirlemek isteği; idealist ve dinsel kesintisiz felsefe anlayışından kaynaklanmakta ve felsefe ile belirli tarihsel gereksinimler ve toplumsal sorunlar arasındaki bağıntıyı göz ardı etmektedir. Örneğin bu son durum, tarihsel maddeciliğin sorunlarının Marksizm felsefesinde kilit önem taşımasını belirlemiştir.

(her bir sorunun, kuşkusuz, belli bir bilimdeki bütün sorunlar yelpazesiyle değil, ama başka özel soruların yalnızca *belli* bir kesimiyle ilgili olduğu) herhangi bir uzmanlık biliminin sorularından temelde farklı bir yere yerleştirir. Her bir uzmanlık bilimi içinde uzmanlaşmanın ilerlemesi, o bilimin incelediği sorular arasında giderek artan bir göreli bağımlılaşmayı gösterir. Felsefede ise durum çok farklıdır; burada, felsefi sorunların birbiriyle sarmaşması araştırma açısından oldukça önemli zorluklar yaratır; çünkü bir felsefi sorunun çözümü, gerçekte felsefenin tüm öbür sorunlarının (en azından genel çizgileriyle) çözümünü gerektirir.

Felsefe, çözümü, uzmanlık bilimlerinin gelişimi tarafından hazırlanmış olmayan "olgunlaşmamış" soruları incelemesi nedeniyle sık sık kınanmaktadır. Ama bize öyle geliyor ki, doğa bilimi, felsefeden bütünüyle bağımsız olarak, görünüşte henüz çözümlenmemiş, ancak yine de dikkate değer, benzer biçimde, "olgunlaşmamış" ve "zamansız" soruları ileri sürer (ve bugün de sürmeye devam ediyor). Tikel soruların herhangi bir öngörüsel (her zaman, bir ölçüde de "spekülatif") çözümünü vermeyi, felsefenin, bir kural olarak, iddia etmediği günümüzde bu sorunlar, doğa bilimcilerinin kendileri tarafından ele almıyor, ama kuşkusuz, doğa filozoflarının bunları ele almaya alışkın olduğu tarzda değil.

Öyleyse, her bilgi alanında, yeterli ampirik malzeme birikmeden önce şu ya da bu tikel yahut genel soruyu yanıtlama çabası duyulabilir. Böyle şey, basit bir sabırsızlıktan değil, daha çok, ampirik veri yoksunluğunun ancak böylesi soruların henüz "olgunlaşmadan" konulmasıyla harekete geçen araştırma süreci içinde ortaya çıkmasından ileri gelir. Sonuç olarak, doğa biliminde bile, en azından önsel bir yanıt verilmeden bırakılamayacak sorular vardır. Bunların ilerici önemi yadsınamaz. Felsefede böylesi sorular oldukça büyük bir yer tutar ve ayrıca bu, felsefi sorunların özgül doğasını karakterize eder. Zaman zaman, bir insanın kendisi çok kısıtlı bir sorunu alıp, bunu tümüyle çözümler.

Ayrıca, bir insan çok büyük bir sorunu da alabilir, ama bunu ancak kısmen çözebilir. Felsefenin yanı sıra, uzmanlık bilimleri de böylesi "hayalci kişiler"e gerek duyarlar. Bu karşılaştırma, felsefi sorunların nitelendirilmesi için de geçerlidir.

2. ESKİ VE YENİ, ÖNCESİZ-SONRASIZ VE GEÇİCİ SORUNLAR

Uzmanlık bilimlerinde sorunlar, birbirini ardarda izleme eğilimi taşır. Bir önceki sorun çözüldüğü zaman yeni bir sorun doğar. 20. yüzyılın kuramsal mekaniği, kuşkusuz, Newton döneminin sorunlarıyla ilintili değildir. Bu sorunlar çözülmüştür, yani, bunlar artık sorun değildir. Doğa bilimlerinde (matematik bir yana) bile yüzyıllar önce konulmuş, ama bugün hâlâ çözülmemiş belli sorunlar olduğunu da kuşkusuz unutmamamız gerekir. Ancak bu, genel kural açısından bir istisnadır.

Bilim tarihi yüzlerce ve daha sonra da binlerce, uzmanlaşmış bilimsel disiplinin ortaya çıkmasından önce var olamayacak özgül sorunlara sahiptir. Yeni bilimsel disiplinlerin gelişme olasılığı bile, enstrümental (araçlarla yapılan –ç) gözlemin yeni teknik araçlarının, yeni deney aygıtlarının bulunmasını ve o zamana dek düşünülmemiş araştırma ereklerinin çıkmasını önvarsayar.

Bilim, bilim adamının bilinçli, amaçlı etkinliğiyle gelişir, ama geleceği ve dolayısıyla, gelecekle bağıntılı olarak doğacak sorunları öngörmenin, ilke olarak, olanaksızlığı anlamında, bir kendiliğindenlik öğesinden de yoksun değildir. Keşfedilmemiş olan, hiç de, her zaman, keşfedilebilecek olan şey diye görülmez. Bilim adamı, doğrudan gözlenebilen şeyin sınırları ötesine atıldığı için, çoğu kez, neyi bilmediğini bilmez. Öyleyse, bilginin ilerlemesi, henüz keşfedilmemiş olanın saptanması sorunudur da aynı zamanda. Çünkü bu, hiçbir şeyin gözükmediği karanlık

noktaları bulmamıza olanak verir. Bilgi haritasındaki bu karanlık noktaların her biri bir sorundur. Bunun anlamı; herhangi bir uzmanlık bilimindeki sorunların henüz keşfedilmemiş, ancak yeni bilginin bize keşfedilebileceğini söylediği şeyleri kaydettiğidir.

Her uzmanlaşmış bilimsel disiplinin tarihi, bize bunun kendi sorunlarının kronolojisine (zamandizinine) ilişkin az çok sağlıklı bir fikir verir. Örneğin çağdaş astrofiziğin, ya da kimyanın, yüzyıllar önce koyduğu kimi sorunların henüz çözülmemiş olması, genel görünümü değiştirmez; çünkü böylesi sorunlar uzak geçmişte astrofizik ya da kimya tarafından değil, felsefe tarafından konulmuştur ve sonuç olarak, o günlerde bunlar *felsefi* sorunlar olmuşlardır.

Felsefi sorunlar herhangi bir uzmanlık biliminin sorunlarından niteliksel açıdan farklıdır; çünkü bunlar, *özgün* tarihsel biçimleriyle, bilimsel yöntemden genellikle yoksundular ve salt varsayımsal ya da en iyi durumda bile, öngörüsel idiler. Belli doğabilimsel sorunların bile bilim öncesi bir konuluş biçiminden söz etmek kuşkusuz olasıdır, ama bu, işaret etmiş olduğumuz gibi, bilim tarihiyle değil, felsefe tarihiyle ilintilidir. Felsefi sorunların uzmanlık bilimleri sorunlarından niteliksel açıdan farklı olması, August Comte tarafından, yanlış olarak, herhangi bir felsefi önermenin temelde bilim öncesi karakterinin tanıtlığı gibi yorumlanmıştır. Gerçekte bu olgu, bütünüyle farklı bir şeyi bize anlatır. Felsefenin, uzmanlık bilimlerinin var olduğu zamanlarda bile geliştiğini anlatır. Önemli sayıda felsefi sorun, bu bilim öncesi tarih döneminde ortaya çıktı. Ama bundan, onların her zaman bilim öncesi bir önerme biçiminde kalmasının yazgı olduğu sonucunu çıkarmak, felsefi sorunların yalnızca doğmakla kalmayıp, aynı zamanda da *geliştiğini* göz ardı etmek olacaktır. Böylesi bir yaklaşım, felsefi sorunların değişmez ve öncesiz-sonrasız olduğu gibi, metafizik bir anlayışa yol açacaktır. Batıda iyi tanınan bir felsefe sözlüğünün yazarı Heinrich Schmidt, "Her dönemin ve tüm ulusların filozofları aynı sorunlarla ilgilenmiş-

lerdir." diye yazıyor.[1] Bu geleneksel görüş, felsefenin toplumsal-tarihsel süreçte, bilimlerle ve pratikle idealist biçimde karşı karşıya getirilmesiyle yakından bağlıdır. Bu felsefe görüşü ve bunun içerdiği karşı karşıya getirme, yalnızca idealist bir fantezi değildir; tarihsel sürecin reel, nesnel görünümünün bir yansımasıdır. Bu yüzden de, bilimsel çözümleme gerektirmektedir.

Kant, temel felsefi sorunların *a priori* niteliğini varsaymıştır, yani, bunların akla özgün biçimde içkin olduğuna ve onun özgül içeriğinin vazgeçilmez bir bölümünü oluşturduğuna inanıyordu. Ama bir birey açısından *a priori* olabilen bir şey, dünyada bunun ortaya çıkmasını önceleyen insanlık tarihi açısından *a posteriori*-'dir. Kant, felsefenin *gelişmesine* önem vermezdi; Kant'a göre, temel felsefi sorunlar Platon'un çalışmasında (*üstelik, kesilip biçilmiş olarak*) bulunmaktadır ve Kant bunlara, Platon gibi, *ideler* demektedir. Ancak Kant, bunların, kuşkusuz Platonculukla çelişen *insan aklının ideleri* olduğunu eklemektedir.[2] Sonuçta Kant, çağdaş zamanları doğa biliminin gelişmesiyle ilintili olmaları bakımından Platonculuğa yabancı yeni sorunlarla felsefeyi zenginleştirmesi bir yana, Platon'da bulduğu sorunlara yaklaşımı da önemli ölçüde değiştirmiştir. Bu örnek de gösteriyor ki, idealistlerce genellikle bütünüyle eleştirilmeden onanan öncesiz-sonrasız felsefi sorun kavramını aydınlatmak olanaklıdır.

Dünyanın birliği sorunu, akılsallık ve duyumsallık sorunu, insan sorunu, özgürlük sorunu, daha başka bir çok felsefi sorun gibi, gerçekten de, belli bir anlamda öncesiz-sonrasız olarak betimlenebilir. Dünyayı bilme sürecinin sınırları olmadığı gibi,

---

[1] H. Schmidt, **Philosophisches Wörterbuch,** Stuttgart 1957, s. 459.

[2] Karakteristik bir biçimde, Kant, temel felsefi sorunlar anlayışına, kendi öğretisinin belkemiğini oluşturan bilgi kuramı sorunlarını katmaz. Epistemolojik incelemeyi yalnızca, felsefi eleştiriciliğin temeline oturtmaya çalıştığı yeni, transandantal metafiziğe giriş olarak görmesinin nedeni budur. Bu nedenle Kant, felsefe içindeki epistemolojik sorunların tarihsel gelişme perspektiflerini anlayamamıştır. Tüm epistemolojik sorunları koymayı ve çözmeyi başardığını düşünmüştür; bu ise, kendi kendisine duyduğu saygıdan çok, felsefi sorunlar tarihine tarih dışı yaklaşımdan edindiği bir inançtır.

dünyanın birliği sorunu da sona ermeyecek, daha da gelişme ve değişme gücünden yoksun kalmayacaktır. İnsan var oldukça, insan sorunu güncelliğini koruyacak ve bunun her çözümü, insanlık tarihinin kendisi kadar eksik kalacaktır. Tüm öteki varlıklardan ayrı bir varlık olarak insanın tanımı bile, her zaman bir sorun olarak kalacaktır, çünkü bu tanımları veren de insanın kendisidir ve insan, kendini tanımlamayı her zaman sürdürecektir. Dolayısıyla, temel felsefi sorunlardan kimilerini, bunların insan açısından, insanlık açısından ve bilme tarihi açısından taşıdığı önemi her zaman korumaları anlamında, öncesiz-sonrasız diye betimleyebiliriz. Her tarihsel dönemde bu sorunların ileri sürülmesi, yalnızca, var olan bir geleneğin sürdürülmesi değil, aynı zamanda yeni çevrenlerin de bulunması demektir.

Öte yandan, ister metafiziksel, ister bilinemezci olsun, idealist filozofun yorumladığı anlamda, öncesiz-sonrasız sorunlar yoktur. Tarihten bağımsız sorun yoktur. Tarihte yer alan değişmelere karşın içeriği her zaman bir ve aynı kalan, değişmez sorun yoktur, çözülemez sorun yoktur. Bu son nokta özellikle vurgulanmalıdır, çünkü dünyanın birliği sorunu, insan sorunu ve tüm öbür öncesiz-sonrasız sorunlar her tarihsel evrede, ulaşılmış bilgi düzeyine ve toplumsal değişimin niteliğine göre, yeni çözümler kazanırlar. Daha sonraki gelişme, bir ve aynı zamanda, öncesiz-sonrasız sorunların ve bunların tarihsel bakımdan tanımlanmış (dolayısıyla, kaçınılmaz biçimde sınırlı) çözümlerin gelişmesidir. Öncesiz-sonrasız sorunların kendi tarihleri vardır; bunlar yalnızca değişmekle kalmaz, aynı zamanda da dönüşürler.

Felsefi sorunların özgül doğasını anlayabilmek için, bunların tarihsel dönüşümünü tam olarak göz önüne almak gerekir; bu dönüşüm sayesinde, öncesiz-sonrasız önemlerini koruyan sorunların yanı sıra, *geçici felsefi sorunlar* da doğar. Bu yüzden, örneğin, "Tao"nun eski Çin öğretisinde ve Herakleitos'un "logos"unda, tüm varoluşu yöneten evrensel bir yasa sorununun özgün, saf bir açıklamasını, kendisini dinsel sanılardan henüz kurtaramamış bir yaklaşımı algılamakta hiç güçlük çekmeyiz.

Burada, evrensel yasa, *çeşitli* tip yasaları oluşturan çeşitli türden karşılıklı bağlantılılıklar değil, her şey üzerinde egemen olan *tek* bir mutlak zorunluluk yasası anlamına gelmektedir. Bu saf sanı, öncesiz-sonrasız ve değişmez yazgı düşüncesinden, bu dinsel düşünceden nasıl farklılaşmaktadır? Felsefe tarihi bu soruyu henüz tam olarak araştırmamıştır, ama örneğin Herakleitos'da, "logos"un doğal bir süreçle, yani ateşle bağdaşması ölçüsünde, farklıdır; burada "logos", dışardan doğaya egemen olan bir şey değil, doğadaki içkin bir yasa durumundadır. Ama, her şey için geçerli herhangi bir yasa var mıdır? Burada, sorunun tarihsel açıdan tanımsızlığı ile karşı karşıya gelmekteyiz.

Bilimsel yasa anlayışının gelişmesi, belirli etkinlik alanlarında kesin yasaların keşfedilmesiyle ilintilidir. Arkhimedes yasası, bilimsel yasa anlayışının evrimini gösteren iyi bir örnektir. Uzmanlık bilimleri, buluşlarıyla, çeşitli fenomenleri yöneten sayısız yasalar bulunduğunu, bu yasaların birbirleriyle belirli ilişkiler taşıdığını, kimilerinin daha çok, kimilerinin daha az genel bir niteliğe sahip olduğunu kanıtlamışlardır. Tüm fenomenler için *tek* bir yasa yoktur. Uzmanlık bilimlerinin buluşları, herhangi bir evrensel yasaya inanmanın saflık olduğunu kanıtlamaktadır, ama bu buluşların kendileri, yasaların niteliği, tüm var olan şeylerin en genel gelişme yasaları ile doğa yasaları arasındaki ayrım, vb. gibi sorunların yeni bir bilimsel önerilişi için bir temel hazırlarlar.

Bu satırların yazarı, çağdaş felsefede hep yeniden ortaya çıkmasına karşın, *tek bir yasa* sorununun tarihsel bakımdan geçici bir sorun olduğuna inanmaktadır. Ancak bu, tek bir evrensel yasa sorununun sözümona bir sorun olduğu anlamına da gelmiyor; çünkü, en genel yasalar düşüncesini ancak bilim öncesi prototipinin diyalektik olarak olumsuzlanması sayesinde, felsefede yer etmiş olduğu kesin olan bu fikri (özgün olarak açıklandığı saf biçim içinde bile) ortaya çıkaran budur.

Belli bir anlamda öncesiz-sonrasız olan sorunlar ve ayrıca, geçici olan sorunlar, kendi gelişmesinin her aşamasında felsefe içinde yer almaz. İlk Yunan felsefesinin toplumsal ilerleme anlayışına sahip olmadığı yukarda gösterilmişti. İdea da, ortaçağ filozofları tarafından aynı ölçüde bilinmiyordu. Bu sorun, ancak, toplumsal üretimin sürekli genişlemesinin toplumsal gelişmenin egemen ekonomik eğilimi olduğu bir zamanda, yani, ilk burjuva devrimleri çağında, felsefede bir yer kazanabilmiş.

Hellenistik döneme dek, eski felsefe, en büyük felsefi sorunlardan biri olan özgürlük sorunuyla gerçekten hiç ilgilenmedi. Aristoteles, iradeye dayanan ve dayanmayan insan eylemi arasında bir ayrım yapıyor, ama sorunun özünü tartışmıyordu.

Alman klasik felsefesinde merkezi bir yer tutan yabancılaşma sorunu da, önceki felsefelerde önemli bir rol oynamaz. Yabancılaşma düşüncesinin tohumlarının Platon'un, insan bedeni içinde gücünü yitiren ruh, öğretisinde, transandantal idelerin yozlaşmış bir biçimi olarak şeylere ilişkin Platon'cu anlayışta, yeni Platoncu türüm (emanation) kuramında, ilk günah efsanesinin skolastik yorumunda, vb. algılanabileceği gerçi doğrudur; ama temelde, yabancılaşma düşüncesi çağdaş dönemin bir ürünüdür. 17. ve 18. yüzyıllarda yaygın olan doğal hukuk kuramları, herkesin her şeydeki hakkının devlet yararına yabancılaşmasını ele alır. Ancak bu, legal görünümü bakımından bile, hâlâ daha, yabancılaşma sorunu değildir; çünkü sorunun özü, bireyin çıkarları bakımından keyfi eylemin legal sınırlandırılmasına, insanın uygarlığa yabancı "doğal" durumundan ayrılmaz olan keyfi eylemin sınırlandırılmasına indirgenmektedir.

Fichte'nin öğretisinde yabancılaşma kavramı, "Ben" ile "Ben olmayan" karşıtlığı arasındaki ilişkiyi çözümlemekte kullanılır. Mutlak özne, ona karşıt olan ve aynı zamanda da, onun etkinliği açısından gerekli bir koşul oluşturan bir gerçeklik doğurur. Yabancılaşma kavramının bu ontolojik ve epistemolojik yönleri, onun temel toplumsal içeriğini henüz dile getirmemektedir.

Yabancılaşmayı, genel olarak diyalektik süreçle (birliğin kendi içinde çatallaşması, çelişki; özne ile nesne arasındaki birlik ve çelişki, vb.) idealist biçimde özdeşleştirerek, muğlaklaştırmasına karşın, toplumsal gelişmeyi çözümlerken, yabancılaşma sorununun güncel tarihsel içeriğini ortaya çıkaran yalnızca Hegel olmuştur.

Feuerbach, yabancılaşma kavramının uygulanma alanını dinsel ve spekülatif felsefi bilinç alanıyla sınırlayarak, bu kavramın idealist bir biçimde evrenselleştirilmesini reddeder. Hegel'in tümmantıkçılığını akıldışı eleştiriye konu eden Kierkegaard, yabancılaşma sorununu –kötülüklerle, ilk günahla ve, sonsuz ölçüde uzak ve bilinemez bir Tanrı karşısında bile bile var olmasıyla adeta yüklü olan- insani her şeyin geçiciliği sorunu gibi ele alır. Gündelik var oluşun özü olarak yabancılaşma biçimindeki bu öznelci anlayış, varoluşçulukta daha da geliştirilmiştir.

1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları'nda Marx yabancılaşma sorununu bütünüyle yeni bir temele oturtur. Spekülatif-idealist ve antropolojik anlayışların çok yönlü bir eleştirisini yapar, sorunu özgül bir tarihsel, ekonomik ve politik içerikle zenginleştirir, maddesel kaynaklarını açığa çıkarır ve onun, tarihsel açıdan geçici niteliğini kanıtlar.

Yalnızca, yeni bir felsefi sorunun nasıl ortaya çıktığını göstermek için 19. ve 20. yüzyıl felsefi öğretilerinde önemi çok açık olan yabancılaşma sorununun tarihine kısaca değindim.[1] Bu sorun, gerçekte, ancak çağdaş dönemde somut bir biçim kazanmıştır ve bu önemini korumaktadır; çünkü yabancılaşma, ancak, toplumsal ilişkilerin devrimci dönüşümüyle üstesinden gelinebilecek toplumsal bir gerçekliktir hâlâ. Geleneksel tarihsel-felsefi görüşe karşın biz, felsefi sorunların anlaşılması için anahtarın, yalnızca, bunların doğuşu, gelişimi ve başka sorunlara dönüşü-

[1] Yabancılaşma sorununun özel olarak incelenişini şu çalışmalarda yapmışım: **Marksizm Felsefesinin Oluşumu**, Moskova 1962 ve **Yabancılaşma Sorunu ve Burjuva Marksizm-Efsanesi**, Moskova 1965.

münün diyalektik maddeci yoldan çözümlenişinde bulunacağını savunuyoruz. Bir ve aynı ismin, çoğu kez, bütünüyle farklı sorunları gizlediğini göz ardı etmek, aşırı bir basitleştirme olacaktır.

Kuşkusuz, felsefi sorunların var oluşunun embriyonik biçimini bir ön-oluşumculuk (preformationism) ruhu içinde yorumlarsak, eski Yunan filozoflarının çağdaş felsefi sorunları çoktan ortaya koymuş oldukları sonucuna varmakta hiç güçlük çekmeyiz. Ne var ki, bu sorunların birbirinden temelde farklı olduğunu anlamak için, çeşitli tarihsel dönemlerin felsefesinde, biçimsel bakımdan aynı olan hangi sorunların tartışıldığını karşılaştırmak yeter. Böylelikle, örneğin, eski filozofların maddenin özellikle çok ince bir biçimi olarak ruh konusunda söylemek durumunda kaldıkları şeyler, biçimsel açıdan, tinsel ile maddesel arasındaki ilişki sorusunun ilk konuluşu gibi alınabilir. Bununla birlikte, gerçeklikte, o zamanlar soruna yalnızca değinilmiştir ve Engels, bu temel felsefi sorunun "ancak, Avrupa insanının Hıristiyan ortaçağlarının uzun kış uykusundan uyanmasından sonra, ilk kez o zaman, bütün şiddetiyle ileri sürülebildiğini, gerçek anlamını kazanabildiğini"[1] vurgularken, yerden göğe haklıdır. Aynı şey, başka birçok fesefi sorun için de söylenebilir.

Kimi çağdaş filozoflar, metafizik "değişmeyen felsefi sorunlar" anlayışına karşı; (geçici olmayan hiçbir sorun bulunmadığını, çünkü her büyük filozofun kendi sorunları olduğunu ve onun öğretisine kalıcı önemini kazandıran şeyin de bu olduğunu savunan) tarihsel-felsefi bir göreceliği çıkarmaktadırlar. Felsefi sorunlar tarihinin bu öznelci yorumunun en kararlı savunucusu, daha önce andığımız ve felsefe tarihçisinin görevinin "öncesiz-sonrasız, değişmeyen sorun düşüncesine doğrudan saldırmak"[2] olduğunu ortaya atan Paul Ricoeur'dur. Ricoeur, geçici olmayan

---

[1] K. Marx ve F. Engels, **Seçme Yapıtlar,** üç ciltlik, 1970, C. 3, s. 346.

[2] P. Ricour, **Histoire et vérité,** Paris 1955, s. 61.

sorunları değişmeyen sorunlar olarak sunar, kuşkusuz bu, aşırı basit bir yaklaşımdır.

Ricoeur'un tarihsel-felsefi anlayışının hareket noktası, felsefenin, felsefe dahilerinin o eşsiz varoluşçu özgünlüğünün özgül bir anlatımı olduğu sanısıdır.

Bu açıdan, felsefi sorunları tiplendirmek, yahut sınıflandırmak yolundaki her çaba, aşırı basitleştirilmiş bir felsefe görüşünün ve, felsefi bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki temel farkı kavrayamamanın bir sonucu olarak sunulur; bilimsel bilgide yanıtların, sorulardan çok daha önemli olduğu ve bunların, araştırıcının bireyselliğini ne ölçüde az yansıtırlarsa o ölçüde değerli oldukları ileri sürülür. Öte yandan felsefe; "hakikatin içinde olduğumu sanıyorum" inancı lehine "Ben hakikate erdim" formülünü reddeden, kendi kendini geçerli kılan insan öznelliğinin alanıdır. Bu nedenle, belli başlı her felsefe sistemi şu inanca dayanır: "Benim var oluşumun bir anlamı varsa ve bu bir hiç değilse, bu şu demek olmalıdır: Ben, yaşamda, daha önce benim yerimde olan hiç kimsenin ileri sürmemiş olduğu bir soruyu ileri sürmeye beni yönelten bir yer tutmaktayım."[1] Kendisinden önce hiç kimsenin ileri sürmemiş olduğu bir soruyu ileri süren filozofun büyüklüğünü reddetmek saçma olacaktır. Ama, kendi öncellerinin öne sürdüğü sorunları çözen filozofun büyüklüğünü de neden reddetmemiz gerekiyor ki? Bu neden, çağdaş idealist "felsefe tarihinin felsefesi"ne (Paul Ricoeur da bunun bir temsilcisidir) göre çok basittir; felsefe soruları çözmez, yalnızca ileri sürer.

Bu anlayışın özü, yalnızca, felsefi sorunlarm çözülemez olduğunun onanmasında yatmıyor. Çağdaş idealist "felsefe tarihinin felsefesi", felsefi bilginin yeni bir değer ölçütünü formüle ederek, hiç kimsenin daha önce koymamış olduğu sorunları koymayı da gözetmektedir ve bu soruların başlıcası da, felsefi sorunların çözülemeyecek, ancak tartışılacak, aydınlatılacak ve açıklanacak bir sorunlar kategorisine dahil olup olmadığı sorusu-

[1] P. Ricoeur, agy., s. 65.

dur. Felsefi bir sorunu çözme çabası bile, felsefi sorunların özgül doğasını unutmak, bunları uzmanlık bilimlerinin sorunlarıyla karıştırmak demek değil midir? Uzmanlık bilimlerinde bilgi sahibi olmak olanaklıdır, ama felsefe, ancak hakikat içinde *var olma* umududur. Ricoeur'un önermeleri, kutsal kitaplarda dile getirilse bile yine de bilinemez kalan kutsal bilgeliğe ulaşma olanağına inanmamak cüretini gösteren dindarın akıl yürütmesini anımsatmaktadır.[1]

Ama felsefe teolojik bilgelik değildir. Felsefe sorunları koyar ve çözer ve onun çözümleri, eğer daha sonra geliştirmeyi ya da gözden geçirilmeyi gerektirse bile, bu, onları asla küçültmez.

Lenin şöyle yazıyordu: "Marx'ın dehası, kesinlikle, insanlığın önde gelen kafalarının çoktan beri ileri sürdüğü sorulara yanıtlar vermesinde yatmaktadır."[2] Ama bu, Marx'ı, kendisinden önce hiç kimsenin koymadığı yeni sorunları koymaktan kuşkusuz alıkoymadı. Tersine, Marx, öncellerinin koyduğu sorunları çözdüğü içindir ki, yeni sorunlar da koyabilmiştir.

Bu soruyu özetlersek, felsefe sorunları ile uzmanlık bilimleri sorunları arasındaki niteliksel farkın, tıpkı tüm öbür farklar gibi, gerçekte görece olduğu sonucuna varabiliriz. Bu farkın metafiziksel mutlaklaştırılması, bizi felsefi sorunların değişmezliğiyle ilgili, bilimsel açıdan temelsiz anlayışlara, yahut da, bu sorunların bir nesnel anlamı olmadığı yollu, aynı ölçüde temelsiz anlayışlara götürür. Her iki görüş de aynı ölçüde tek yanlı olup, felsefi sorunların çeşitliliğini ve gelişmelerini göremez.

---

[1] Sokratesçi "Hiçbir şey bilmediğimi biliyorum" özdeyişinin bu uyarlanması, özellikle Maurice Merleau-Ponty'nin **Eloge de la philosophie** (Felsefenin Övgüsü) başlıklı yapıtında temellenmektedir. "Filozofun yaptığı şey, yorulmaksızın, bilgiden bilgisizliğe, bilgisizlikten de bilgiye doğru gitmek ve bu devinim içinde bir tür dinleniye ulaşmaktır..." (M. Merleau-Ponty, **Eloge de philosophie et autres essais,** Paris 1965, s. 11). Bu felsefe anlayışının felsefeyle ilgili bir düş kırıklığını olduğu kadar, çağdaş burjuva felsefe incelemelerinde egemen olan entelektüel anarşi savunusunu da yansıttığını görmek zor olmayacaktır.

[2] V. I. Lenin, **Toplu Yapıtlar,** C. 19, s. 23.

Gördüğümüz gibi, felsefi sorunlar özgün olarak, insanların gündelik deneyiminden oluşmaktadır. Uzmanlık bilimlerinin ve insanlık tarihinin kuramsal açıklamasının gelişimi sayesinde, felsefenin alanı da esaslı değişiklikler geçirmekte ve doğa ve toplum bilimleriyle ilgili yeni sorunlarla zenginleşmektedir. İdealist felsefe bu eğilimi göz ardı etmekte, ya da bunu, yeni pozitivizm örneğinde olduğu gibi, genelde felsefi sorunların nesnel içeriğinin nihilistçe yadsınması ruhu içinde yorumlamaktadır. Bilimlerle felsefe arasında yalnızca esnek bir mesafe gören ve bunu aşmak için hiç çaba göstermeyen bir kimse, bu sorunları doğru olarak anlayamaz.

ALTINCI BÖLÜM
FELSEFENİN KONUSU

1. BİR SORUN OLARAK FELSEFENİN KONUSU

Herhangi bir bilimin incelenmesinin hareket noktası onun konusunun tanımlanması, yani, onun çözmek için hangi temel soruları ele aldığının aydınlatılmasıdır. Bu, yeni başlayanlar için bir ders kitabının başında verilen konu tanımıyla karşılaştırılmamalıdır; yeni başlayanlar için böyle bir tanım, bir an için kavranılamaz gözükecek ve bir ölçüde de biçimsel olacaktır. Çünkü o kişiler, söz konusu bilimin temel kavramlarını, kategori ve bölümlerini ve onun öbür, ilgili bilimlerle bağıntısını henüz bilmemektedirler. Bir bilimin konusunun tanımı, onun sorunları üstünde çoktan ustalaşmış ve onun tarihi ve inceleme yöntemleri üstüne düşünce sahibi olmuş kişiler açısından ise, oldukça farklı ve daha derin bir anlam taşır; çünkü bu kişiler onun bilgi sistemi içindeki yerini anlayacak ve bu yerin, sürekli ve değişmez kalamayacağını göreceklerdir. Bir bilimi incelerken, tarihsel gelişim boyunca bu bilimin kendi konusunun geçirmiş olduğu değişikliklerin bilincine varır, bu tikel bilimde uzmanlaşmış kişiler arasında bu konunun tartışılmasının kaçınılmaz olduğunu anlarız. Böyle bir tartışma, bilimin gelişimi açısından vazgeçilmezdir ve bunun nedeni de, bilim adamlarının ne yaptıklarını, neyi araştırdıklarını, ya da, neyi öğrettiklerini bilmemeleri değildir.

Kuşkusuz, herhangi bir bilimin konusunun bilimsel tanımı, onun güncel tarihsel gelişiminin hareket noktası olamaz; çünkü böylesi bir tanım, ancak, onun gelişiminin görece gelişmiş bir aşamasında olanaklı olup, ulaşılan sonuçların ve aşılan yolun bir özetidir, bir genellemesidir. Bu yüzden,örneğin, toplumsal gelişmenin çeşitli aşamalarında toplumsal üretim ve maddesel malların dağılım yasalarını araştıran bir bilim olarak ekonomi politiğinin konusunun bilimsel tanımı, -ekonomi politik, bir bilim olarak, 17. yüzyıla dek uzanmakla birlikte- ancak Marx tarafından verilebilmiştir.

Herhangi bir bilimin konusunun tanımı, onun araştırdığı nesneleri göstermeye tek başına yetmemesi nedeniyle de, önemli bir güçlük doğurur; bu nesnelerin belli bir bilimin konusu olarak hangi temelde seçilmiş olduğunu açıklamak zorunludur. Üstelik, öbürlerinden nitelik olarak farklı ve sonuçta söz konusu bilimin başvuru (referans) çerçevesinden dışlanmış olan bu seçim incelemenin nesnelerini tanımlamak da zorunludur.[1] Bununla birlikte, inceleme konusuyla ilgili bu tanımlama ve açıklamaların; önceden görülmemiş olan, ama bir kez bulundu mu, bu bilimin konusu içine alınması gereken, hatta bunun tanımı bu erekleri özgül biçimde dışlasa bile, onun içine alınması gereken araştırma ereklerini gün ışığına çıkaran bilimsel gelişme olanaklarını kısıtlamasına da izin verilmemelidir. Böylesi durumlarda tanım, bilimin daha da gelişmesi lehine, yeniden gözden geçirilmelidir. Başka bir deyişle, herhangi bir bilimin konusunun tanımı, onun gelişme çevrenlerine açık olmalı ve bunu göz önüne almalıdır, yani, yalnızca, onun neyi araştırdığına işaret etmekle kalmayıp, aynı zamanda, olanaklı, ya da olası inceleme yönlerini de gös-

[1] Konu tanımının, büyük ölçüde deneysel olan ve, inceleme ozneleri yalın biçimde kaydedilmiş olduğundan çok iyi tanımlanmayan bilimlerde bile önemli olduğu görülmektedir. P. N. Pilatov, bozkırlar gibi bir konunun seçilmesinin ve tanımlanmasının önemli güçlükler doğurduğuna işaret eder. Ve SSCB'de bozkırın kapsadığı bölge, bozkır kavramının nasıl tanımlandığına bağlıdır. Örneğin, kimi bilim adamları, bozkırın 4 milyon, kimileri de 1.6 milyon kilometrekare olduğunu savunmaktadır.

termelidir. Öyleyse, bir bilimin konusunun herhangi bir tanımı, zorunlu biçimde, yaklaşıktır ve öyle olmalıdır, çünkü onun araştırdığı sorular yelpazesi hep değişmek durumundadır. Bir bilimin konusundaki olası değişmenin sınırları onun kendi özgül doğasıyla, bilimsel bilgi sistemindeki yeriyle ve toplumsal pratiğin istemleriyle belirlenir.

Biyoloji gibi bir bilimi alırsak, yaklaşık yüzelli yıl önce onun, hayvanlar ve bitkiler gibi, gözle görülebilir, doğrudan tanımlanabilir araştırma nesnelerini kaydedebilmiş olduğunu görürüz. Dolayısıyla biyoloji, zooloji ve botanik gibi iki ana bilimsel disiplinden oluşuyordu; bunların her birisi, herhangi özel bir zorluk olmaksızın konusu tanımlanabilecek disiplinlere ayrılabilirdi: ornitoloji (kuşlar bilimi), entomoloji (böcekleri bilimi), ikotiyoloji (balıklar bilimi), anatomi, morfoloji, vb. Biyoloji geliştikçe, yeni yeni disiplinler kazandı. Bitkilerin mikroskopik yapısının incelenmesi bitki anatomisine yol açtı, ardından evrim kuramı (Darwinizm) geldi, bunu da genetik izledi. Yeni gözlem araçları mikrobiyolojiye olanak verdi. Kimyasal ve fiziksel araştırma yöntemlerinin biyolojik süreçlere uygulanması biyolojik kimyanın, biyolojik fiziğin, moleküler biyolojinin, biyoniğin, vb. temellerini attı. Bugün, biyolojiyi yalnızca bir bilim olarak değil, her biri kendi özgül konularına sahip bir bilimler sistemi olarak tanımlamak daha doğru olacaktır. Böyle bir şey, biyolojik bilginin birliğini yadsımak değil, onun ana kollarının görece bağımlılığını, çeşitliliğini ve erimini göstermektir. Biyoloji, kuşkusuz, karmaşık bir bilim olarak tanımlanabilir; ama söz konusu olan, gerçekte, deyimler değil, onun konusunun farklılaşması, bölünmesi olgusunun bilincine ulaşmaktır. Birçok bilim, şimdiki aşamada, benzeri bir inceleme çeşitliliğiyle karakterize edilmektedir. Bu açıdan, örneğin Marksizmin bileşenlerini karakterize ederken Lenin'in yaptığı gibi, anlamlı biçimde geliştirilmiş her bilimin konusunun bileşenlerinden söz etmek doğru olacaktır.

Biyolojiden farklı olarak matematik, varlıkları doğrudan kaydedilemeyen –çünkü bunlar, gerçekte nesneler olmayıp, on-

ların idealize edilmiş uzaysal biçimleri ve niceliksel ilişkilikleridir- nesneleri araştırır. Engels, matematiksel nesneler olmak için reel nesnelerin ve bunların ilişkililiğinin "aşırı derecede soyut bir biçim"[1] alması gerektiğini işaret ediyordu. Mantık gibi, metamatik de, kendini içerikten soyutlar ve incelediği şeyin, özgül biçimde, evrensel ve gerekli bir anlama sahip bir ilişkililik olmasıyla gerekçelendirilen bu soyutlama; gözleme ve deneye dayanmayan, ancak salt mantıksal araçlarla yeni sonuçlar ve buluşlar yaratan bir bilim olarak, onun temel var oluş önkoşulunu oluşturur. "Matematiğin konusu," diyor A. D. Alexandrov,[2] "nesnel olarak, içerikle öyle bir derecede ilintisizliğe sahip gerçeklik biçim ve ilişkililiklerinden oluşur ki, bunlar tam anlamıyla soyutlanabilirler ve kuramın salt mantıksal yoldan gelişimine temel olarak hizmet etmeye yetecek ölçüde açık, kesin ve zengin ilişkililiklerle, genel biçimde tanımlanabilirler. Böylesi ilişkilere ve biçimlere, deyimin genel anlamıyla, niceliksel denirse, matematiğin konusunun da, salt durumları içinde alınmış niceliksel ilişkililikler ve biçimler olduğu, kısaca söylenebilir.

Bildiğimiz gibi, matematiğin, salt durumları içindeki niceliksel biçimleri ve ilişkililikleri alması, kimi filozoflarca idealist biçimde, yani matematiğin konusunun, ampirik olarak tanımlanabilen herhangi bir gerçeklikle hiç ilgisi olmayan *a priori* bir yapı olduğu anlamında yorumlanmıştır. Matematiğin konusunun bu öznelci yorumlarına uzun boylu girişmeden, yalnızca, bunların, epistemolojik açıdan, matematiğin kendi özellikleriyle, onun ile, kuramsal sonuçları ampirik verilerin çözümlenmesine dayanan ve ampirik bakımdan sınanabilen bilimler arasındaki farkla bağıntılı olduğunu vurgulayacağız.

Şu da belirtilmelidir ki, matematiğin öbür bilimlere uygulanma açısında sınırsız olanaklara sahip olmasının yanı sıra, onun

---

[1] F. Engels, **Anti-Dühring**, s. 52.

[2] A. D. Alexandrov, "Matematik Üzerine Genel Bir Görüş", **Matematik, İçeriği, Yöntemi ve Önemi** içinde, Moskova 1956, s. 68 (Rusça).

spekülatif karakteri de kimi filozof ve matematikçileri, matematiğin, gerçekliğin bütün çeşitliliğinden ayrılabilecek özel bir inceleme konusuna sahip olmayıp, daha çok, herhangi bir bilimin konusunu evrensel bir inceleme yöntemi olduğu sonucunu çıkarmaya yöneltmiştir. Örneğin Karl Popper, "tanıtlardan oluşan saf matematik ve mantık, bize dünya konusunda bilgi vermezler, yalnızca onu betimleme araçlarını ele alırlar"[1] diyor.

Yalnızca, felsefenin neyi incelediğini anlamayı kolaylaştırmak için, biyoloji ile matematiğin bu yönlerine değindik. Bir yandan, felsefi inceleme alanlarının (doğa, toplum, insan, bilme, vb.), biyolojinin incelediği nesnelerle yaklaşık aynı ölçüde ampirik tanımları verilebilir. Öte yandan, felsefe, kendi bütün tarihinin de gösterdiği gibi, gerçekliğin idealize edilmiş biçimleriyle, soyut nesne ve ketagorilerle ilgilenir ki, bu da, onların içeriğinin nesnel gerçekliği konusunda sık sık soyut nesneleri değil, örneğin, Leibnitz'in monadlarını, Schopenhauer'in evrensel iradesini ve Schelling'in mutlak özdeşliğini düşünüyoruz. Bir maddeci için bütün bunlar, kesinlikle diyebiliriz ki, imgesel nesnelerdir. Ancak bunlar basit bir biçimde bir yana da atılamaz, çünkü bunlar nesnel gerçekliğin, gerçekte var olan şeylerin yorumlarıdırlar (idealist yorumları olsa bile) ve sonuç olarak, bu imgesel nesneler anlamsız değildir; idealizmin kaçınamadığı felsefi incelemenin güncel konusunun gizemselliğini oluşturmaya yetecek ölçüde, bir anlamları vardır. Öyleyse, felsefenin konusu kolayca saptanamaz. Bu konu, yavaş yavaş, tarihsel-felsefi incelemenin bir sonucu olarak gün ışığına çıkmaktadır. Bu yüzden, felsefi incelemenin ampirik olarak açıklanmış, soyut ve imgesel nesneleriyle sınırlı kalmak yeterli değildir; çünkü bunların tümü, epistemolojik açıdan birbiriyle bağıntılıdır. Doğa, felsefi incelemenin öznesi olduğu zaman, yalnızca ampirik olarak verilmiş ve duyularla algılanan bir varlık değildir artık. Felsefe, doğayı dile getiren kategoriler sistemini çözümler: töz, madde, devinim,

[1] K. Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, C. II, Londra 1945, s. 13.

uzay, zaman, birlik, öz, fenomen, yasa, zorunluluk, vb. Felsefi incelemenin konusu, böylelikle, bir kategoriler sistemi olarak ortaya çıkar.

Felsefede somut ve soyut inceleme nesneleri arasındaki ayrım, kuramsal açıdan soyut ile kuramsal açıdan somut arasındaki ayrımdır. Her nesne, felsefe bakımından, mantıksal açıdan genelleştirilmiş bir biçim içerisinde vardır, çünkü felsefe evrenselliğin özgül (doğanın, toplumun, bilmenin, kişisel insan yaşamının, vb. en genel tanımlarını gerektirmeleri anlamında özgül) biçimlerini inceler. Kategoriler bilimsel soyutlamalardır, çeşitli felsefi öğretilerde oldukça farklı anlamlar alabilen en genel kavramlardır. Dış dünyanın yansıması olarak maddeci duyum anlayışı ile, Ernst Mach'ın, gerçekliğin "öğeleri" olarak duyumlar üzerine öznel idealist önermesini karşılaştırmak yeter. Ancak kategoriler, basit düşünce biçimleri değildir. Bunlar, aynı zamanda, nesnel gerçekliğin esas yönlerini de yansıtırlar ve burada, düşünceden ayrı olarak, nedensellik, zorunluluk, yasa, öz, vb. de söz konusudur.

Öz kategorisini anlamsız bir kurgu olarak yorumlayan belli felsefi öğretiler vardır. Wittgenstein'a göre, "...yalnızca *mantıksal* zorunluluk vardır."[1] Marksizm öncesi maddecilik, rastlantının nesnelliğini genelde reddediyordu. Çağdaş akıldışıcılık nesnel yasa kavramını "bilimsel bir önyargı" olarak görür. Varoluşçuluk, çoğu felsefi öğretilerce onanan kategorilerin yanı sıra, genel bilimsel kategorileri de bir yana atar, bunların yerine kaygı, ilgi ve saçma gibi kategorileri koyar. Üstelik, bu kategorilerden her birine, genellikle onanmış olandan daha farklı bir anlam verilmektedir. Öyleyse, bir kategoriler sistemi olarak felsefenin konusunun incelenmesi, tüm felsefi öğretiler için ortak bir inceleme nesnesi –bu nesnenin zorunlu biçimde ortak özelliklerinden kimilerini göstermesine karşın- ortaya çıkarmaz.

Felsefenin konusunu, gerçeklik içinde somut olan ve felsefi spekülasyonda soyut duruma gelen şey olarak, felsefede somut

[1] L. Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philophicus**, s. 181.

olan ve ancak çeşitli tanımların ve kategorilerin bileşimi sayesinde böyle somut olabilen bir şey olarak nitelendirirsek, felsefi incelemenin bu somut-soyut nesnelerinin, her zaman, bilinçten bağımsız, reel nesneler olmadığı (idealist felsefenin çözümlenmesi, bunu oldukça açık bir duruma getirir) ve bunların, başlıca olarak, önceki bölümde önerilen anlamda sorunlar gibi anlaşılması gerektiği sonucuna varırız.[1] Bu sonuç kaçınılmaz gözükmektedir, çünkü bir felsefi öğretiyi çözümlerken genel bir felsefe konusu anlayışı bu tikel öğretinin konusunun aydınlatılması açısından bütünüyle yetersiz kalır. Bu açıdan, felsefenin konusu gündelik ve tarihsel, bireysel ve evrensel deneyim ile bilim ve pratiğin temeli üzerinde oluşmuş bir sorunlar toplamıdır. Bir tek felsefi sistem yoktur ki, bütün bu sorunları kapsamış olsun. En ansiklopedik nitelikte olanlar bile, bir önceki felsefede önemli rol oynayan belli sorunları dışlayarak ve önceleri pek fazla dikkat edilmemiş belli sorulara da (yahut tikel bir soruya) zaman zaman özel bir önem vererek, kendilerini belli bir sorular yelpazesiyle sınırlamak zorundadırlar. Ansiklopedik olmak iddiasında bulunmayan, yahut, ilke olarak, ansiklopedik felsefi sistemlerin olanaklılığını reddeden felsefi öğretiler, genellikle, tikel bir felsefi soruna baş köşeyi verir, öbürlerini buna bağlı kılar ya da bütünüyle reddederler, yani, görece dar bir felsefi konular yelpa-

[1] Herhangi bir bilimde inceleme konusunu göstermek zor değildir, çünkü bu, öbür konular toplamından ayrılmıştır ve inceleyenin dikkatini çeker, inceleyenin yanıtlar bulmaya çalıştığı bir dizi soruyla anlaşılır. 18. yüzyıl başında Friedrich Wöhler, organik tözlerin cansız doğada var olan kimyasal elementlerden oluştuğuna inanarak, organik maddeyi, kimyasal çözümleme yoluyla, içerdiği elementlerden yaratmanın olanaklı olup olmadığı sorusunu ortaya attı. Bu sorunun yanıtı, ürenin bireşimi oldu. Bu yalnızca varsayımsal bir örnektir ve Wöhler'in, soruyu tam olarak bu biçimde koyduğunu söylemek amacında da değilim. Bütün amacım, bu buluşun mantığını göstermektir. Çünkü buna rastlantı yoluyla varılmış değildir. Bilimin (ve felsefenin) konusunun, onun sorunları biçiminde tanımlanması, bizce, bir damla bile öznelcilik içermemektedir; bununla birlikte, bilim adamının kendi inceleme konusunu kendisinin seçtiğini, bunu istediği gibi sınırlandırıp, genişleteceğini ileri sürerek, bilimsel araştırmanın öznel yanını vurgulamaktadır. Bilme etkinliği sorunların konulmasını da içerdiği ve bu yüzden, dışardan verilmiş olanın incelenmesine indirgenemeyeceği için, bu nokta özellikle vurgulanmalıdır.

zesini seçerler. William James'in hakikat sorununa, çağdaş İngiliz analitik felsefesindeki dil sorununa, vb. yaklaşımı böyledir. Ne var ki, temel özel bir konu çerçevesi içinde, tüm felsefe sorunlarını aslında belirli bir açıdan ve kural olarak, tek yanlı bir biçimde incelemek için çaba harcanmaktadır genellikle. Dolayısıyla, felsefi sorunların kısıtlanması, kısıtlanmamış bir felsefi sorunlar yelpazesini çözme aracından başka bir şey değildir. Bir filozofun yaptığı bu kısıtlama yahut sorun seçimi, onun kendisini yarattığı öğretinin yönünü önemli ölçüde karakterize etmektedir. Bununla birlikte, her bilimde araştırıcı kendisini belirli kimi sorunlarla sınırlandırmak zorundadır; ama felsefede bu, başlıca olarak, uzmanlaşma konusu değil, ama benimsenen temel dünya görüşü konusudur.

Felsefi öğretilerin, yalnızca, belli soruları nasıl çözdükleri değil, ama aynı zamanda, *hangi* soruları ortaya attıklarıyla da birbirlerinden ayrılmaları, derin tarihsel nedenlerden ileri gelir. Felsefi sorunlar, tikel bir evrede eşzamanlı olarak doğmazlar; toplumun, felsefenin ve bilimlerin gelişimi boyunca biçimlenir, gelişir ve dönüşürler. V. F. Asmus felsefi sorunların eşitsiz gelişimini yazmaktadır: "Farklı ülkelerde, bu ülkelerin tarihlerinin farklı aşamalarında ve farklı filozoflar arasında, aynı sorular yelpazesiyle, ya da, bunların özdeş, eşit biçimde incelenişiyle hiç karşılaşmayız."[1]

Belli felsefi sorunların doğuş ve gelişiminin bu eşitsizliği, tek tek düşünürlerin keyfi isteğine bağlı değildir, çünkü onlar, belli sorunları seçerken yahut yeni sorunlar bulurken o çağın istemini, ulaşılmış bilgi düzeyini, vb. dile getirirler.

Sonuç olarak bu, felsefenin konusunun nesnel koşullara göre değiştiğini göstermektedir.

Değişen yalnızca felsefe değildir. Her bilim değişir, çünkü o, aynı zamanda da gelişmektedir ve gelişme sürecinin genel yasa-

[1] V. F. Asmus, "Tarihsel-Felsefi Süreç ve Bunun Bilinmesi Diyalektiğinin Kimi Sorunları", **Felsefe Sorunları**, 1961, No. 4, s. 118 içinde.

larına bağlıdır. Her yeni buluş, söz konusu bilimin konusunda bir değişiklik olduğunu göstermez. Eğer böyle olsaydı, o bilim her zaman büyük bir hızla değişmiş olacaktı. Belli bir bilimin konusundaki bir değişme, onun tüm sorunlar yelpazesinde ve ayrıca onun araştırma yöntemlerinde köklü, temel bir değişiklik olarak anlaşılmalıdır. Analitik geometrinin bulunmasıyla bağıntılı olarak matematiğe değişken niceliğin (parametrenin –ç) girmesi ve ayrıca diferansiyel ve integral hesap, bir bilimin konusunun gerçekten nasıl değiştiğinin inandırıcı bir örneğidir. Engels'in belirttiği gibi, bu matematiğin gelişiminde bir dönüm noktası olmuştur; çünkü o zamana dek matematik değişmeyen nicelikler bilimiydi.[1] Bir başka, aynı ölçüde çarpıcı örnek de, radyoaktivitenin, elektronun, özel görecelik kuramının, vb. bulunmasının fizikte yol açtığı devrimdir.

Tarihsel gelişimi boyunca bilimin konusunda yer alan değişmeler, doğal olarak, tanımlama yapmayı özellikle zorlaştırmaktadır. İnsanlar zaman zaman bilimin, sözgelimi fiziğin araştırdığı nesneleri fiziğin varlığı boyunca değişmemiş olmasını protesto ederler. Ama fizik daha önce mikrokozmozu, elemanter parçacıkları, vb. inceliyor muydu? Bütün bunlar, fizik gelişirken, onun konusuna girmişlerdir. Dolayısıyla, nesnel gerçekliğin giderek daha derin bir bilgisinin yeni, o zamana dek bilinmeyen inceleme nesnelerini gün ışığına çıkardığı açıktır ve bunun sonucunda, söz konusu bilimin konusu da değişmektedir. Sonuçta, bilimin kendisi, kendi inceleme nesnesinin değişim sürecinde rol oynamaktadır ve bu da, böylesi durumlarda, yalnızca, bilimden bağımsız var olan ve nesnel bir şey olarak değil, bilimin ele aldı-

[1] Matematiğin daha da gelişmesi, konusunun da değişmesini gerektirmiştir. A. N. Kolmogorov buna şöyle işaret eder: "Hem matematiğin iç istemleri, hem de bilimin yeni gereksinimleri sonucunda, matematikçe incelenen niceliksel ilişkiler ile uzaysal biçimlerin çemberi büyük ölçüde genişlemiştir. Artık matematik, işlevsel uzaylardaki keyfi gruplar, vektörler ve operatörlerin öğeleri arasında var olan ilişkileri, bütün çok boyutlu uzay biçimlerini kapsamaktadır." (A. N. Kolmogorov, **Büyük Sovyet Ansiklopedisi** / İkinci Baskı /, C. 26, s. 476'daki "Matematik" maddesi / Rusça /)

ğı, onunla organik biçimde bağlı sorular sistemi, çemberi olarak da anlaşılmalıdır. Bilimin konusundaki değişikliğin, nesnel gerçekliğin yansıması alanında yer alan özel türden, nesnel olarak koşullanmış bir bilme süreci olduğu anlamına gelmektedir bu.

O nedenle, inceleme nesnesindeki değişme felsefeye özgü değildir. Bu değişme, bilimsel bilginin genel bir gelişme yasasıdır. Ama felsefenin gelişimi fizikteki, biyolojideki ve matematikteki benzer süreçten niteliksel olarak farklıdır. Felsefede, yalnızca inceleme nesnesindeki değişmelerle değil, aynı zamanda, bu nesnenin ne olduğu (ya da, ne olması gerektiği) konusunda süregelen bir tartışmayla da karşı karşıya geliriz. Biz, onun inceleme nesnesini ve bu nesne konusundaki çeşitli, zaman zaman da, taban tabana zıt anlayışları araştırıyoruz.

Marksizm öncesi dönemde, belki tek bir seçkin filozof yoktur ki, felsefede devrim yaptığını öne sürmüş olmasın. Örneğin, felsefe tarihçilerinin Kartezyen devrimden söz etmesi nedensiz değildir. Kant, kendi öğretisinin felsefede Copernicuscu bir dönüşüm noktası olduğuna inanıyordu. Çok sayıda örnek verilebilir. Ama asıl olan, felsefedeki reel devrimler ile buna ilişkin felsefi deklarasyonlar arasında, sözgelimi, tarihsel-felsefi sürecin nesnel içeriği ile onun öznel anlatım biçimi arasında ayrım yapmaktır. İngiliz yeni pozitivistlerinin aynı başlıklı kollektif bir çalışmada sözünü ettikleri "felsefedeki devrim" daha çok, pozitivizm tarihindeki bir başka saray darbesidir. Bununla birlikte, tümüyle açıktır ki, tarihsel-felsefi süreçteki dur git etkisi, uzmanlık bilimleri tarihinde karşılaştığımız etkiden farklı bir nitelik taşıyor. Öyleyse, bilginin felsefi biçiminin, (tüm felsefi kuramlarca bir çoğu incelenmiş olan) felsefi sorunların özgül doğasının ve dünya-görüşüne göre genel bir tanımlanabilirliğin, tüm felsefi öğretiler için ortak olduğunu belirtmekle birlikte, felsefi inceleme konusunun tarihin tüm dönemlerinde bütünleşmiş olduğu sonucunu çıkarmanın yanlış olacağına inanıyoruz. Eski Yunan felsefesinde, modern çağın felsefesinde ve Marksist-Leninist felsefede belli genel sorunlarm var olması, felsefenin

konusunun tüm bu dönemlerde bir ve aynı olduğunu hiç de kanıtlamaz."[1]

Her felsefi öğretinin özgül bir dünya-görüşünü ima ettiğini ve ilke olarak felsefi bilginin nesnel birliğinin burada yattığını ve bunun, çok sayıda filozofun kendi felsefelerini (yahut, genel olarak felsefeyi) bir dünya-görüşü olarak görmemesiyle hiçbir ilgisi olmadığını daha önce söylemiştik. Doğal olarak, bu metodolojik yaklaşımın (anlatımın nesnel içeriği ile öznel biçiminin sınırlandırılmasının), felsefenin konusu sorusuna da uygulanıp uygulanamayacağı sorulabilir. İnceleme konusu, tüm felsefi doktrinlerde temelde aynı değil midir? Bu sorunun yanıtının ancak hayır olabileceğini savunuyoruz; çünkü inceleme konusu, araştırma nesneleri, araştırıcının çalıştığı bilgi alanı çerçevesi içinde araştırıcı tarafından *biçimli olarak* seçilir. Felsefe uzmanlık sorularıyla ilgilenmediği için, bu konu seçimi, -halihazırda onanmış olanın gerçekte yalnızca yeni bir yorumuna dönüşmezse- kendi inceleme alanı sınırları ötesinde (bir ölçüde) bir serüven olacaktır.

Pragmatizm, kişiselciliğin, yapısalcılığın, felsefi antropolojinin ve başka bir çok felsefi doktrinin en titiz biçimde araştırılması, bu doktrinlerin en genel gelişme yasalarını, Marksizm felsefesinin yaptığı gibi, incelediği sonucuna götürmez. Konu bakımından, Marksist felsefe ile öbür felsefi öğretiler arasındaki te-

---

[1] Açık konuşulursa, uzmanlık bilimlerinin tarihinde bile böyle bir birlik yoktur; çünkü onların inceleme konusunda yüzyıllardır yer alan değişmeler, kaçınılmaz olarak, değişen inceleme konusunun önceki konu olmayıp, değişen yahut çoktan değişmiş konu olduğunu gösteren niteliksel farklılıklar taşırlar. Bir başka durumda, inceleme konusunun değişmesi, haklı gösterilemeyecek ölçüde dar sınırlarla sınırlandırılmaktadır, oysa her uzmanlık bilimine yeni bölümlerin katılması ve yeni inceleme nesnelerinin çoğalması, bu bilimin konusunun değiştiğinin açık bir göstergesidir. Kuşkusuz, bu konu bütünüyle değişmemiş olabilir, çünkü bilginin önceki gelişmesiyle bağıntısını hâlâ korumaktadır, ama bu bağıntı, inceleme konusunun birliği gibi yorumlanmamalıdır, zira söz konu bilim, geçmişte ne konulmuş, ne de çözülmeye girişilmiş, yeni bir sorular yelpazesine açılmıştır.

mel farkı değerlendirememek, kuşkusuz, Marksizmin felsefede oluşturduğu devrimin özünü karartmaya yol açar.

Felsefe, ne ölçüde değişirse değişsin, yine de felsefe olarak kaldığından, felsefenin konusunun felsefenin gelişimi sürecinde niteliksel açıdan değiştiği önermesi, yalnızca bilginin felsefi biçiminin özgül doğmasının değil, aynı zamanda, çeşitli felsefi öğretilerin nesnel içeriğinin özgül doğmasının da onanmasını öngörür. Felsefe sorunlarının karakteristiği olan bu olgu, felsefenin kendi konusunun değişme sınırlarını olduğu kadar, çeşitli felsefi kuramların konu bakımından ortak olan yanlarını da belirleme olanağı vermektedir. Bu ortak zemin, felsefenin temel temaları olarak tanımlanabilir ve bu temel temaları araştırarak, belli felsefi öğretilerin öbürleriyle metafiziksel karşıtlığını önleyebiliriz.

2. TEMEL FELSEFİ TEMALAR

Felsefenin ilk temel temasına –insandan (ve insanlıktan) bağımsız, insanın bağlı olduğu, sınırsız ve kalıcı ve insanın gücünü sonsuz derecede aşan mutlak gerçeklik sorununa- eski filozoflarda, tikel olarak da maddecilerin, kozmolojik derin düşüncelerinde rastlamaktayız. Herakleitos şöyle diyordu: "Her şeyi kucaklayan ve öbür dünyalarla yahut herhangi bir yaratıcıyla bağımlı olmayan dünya, Tanrılar ya da insanlar tarafından yaratılmadı; kimi kez harlanan, kimi kez sönükleşen bir ateş olarak her zaman vardı ve her zamanda var olacaktır."[1] Yunan mitolojisi, eskilerin sınırlı coğrafi sanılarıyla sınırlı olan dünyayı –özgün biçimleriyle, doğanın kendiliğinden güçlerinin animistik tarzda kişiselleştirilmesi olan- dev Tanrıların gücüyle kargaşadan

[1] A. O. Makolevsky, **Sokrates'den Öncekiler,** s. 152, Lenin, Herakleitos'un bu önermesini anarken, tarihsel-felsefi görüş açısından oldukça önemli bir yorum ekler: "Diyalektik maddeciliğin ilkelerinin çok iyi bir açımlaması." (V. I. Lenin, **Toplu Yapıtlar,** C. 38, s. 349).

kurtarılmış gibi görüyordu. Felsefe bu sanıları parçaladı ve ilk maddeciler, dünyayı kendi kendisiyle açıklamaya; düşünen insan için kavranılamaz doğaüstü güçlerin yerine, doğal, genellikle gözlenebilen süreçleri ve fenomenleri koymaya çalıştılar. Dünyanın birliğine, ana nedenine ve her şeyin kendisinden yaratılmış olduğu dünya-öncesi (primordial) maddeye ilişkin özgün maddeci anlayış, fenomenlerin doğal, bağıntısını ve karşılıklı bağımlığını anlama istediğinden başka bir şey değildi ve bu yüzden de, doğaüstü varlıklar konusundaki dinsel sanıları dışlamaktaydı. Ana neden ve dünya-öncesi madde düşüncesi, kuşkusuz, bilimsel değildir; ama burada anlatılmak istenen şeyin, dünyanın zaman içindeki başlangıcı değil de, yalnızca tek tek şeylerin çeşitliliğinin genel temeli (ve kaynağı) olduğu anımsanırsa, bu özgün önermenin temel maddeci içerikle çelişmediği ve sonlu ile sonsuzun, geçici ile öncesiz-sonrasız, bireysel ile genelin birliğine yönelik derin bir diyalektik öngörüyü içerdiği açığa çıkacaktır.

Günümüzde, doğa bilimine dayandığı ölçüde felsefe, evren üstüne kendisine özgü bir görünüm yaratma iddiasında bulunmamakta, dünyanın doğa bilimsel görünümünden hareket etmekte ve bu görünümü, felsefi kategorilerle açıklamakta, yorumlamakta ve genelleştirmekte, her durumda da, doğal bilim verilerinde doğrudan yer almayan ve aynı zamanda, bunlarla da çelişmeyen sonuçlar çıkarmaktadır. Burada, kuşkusuz maddeci felsefeyi akılda tutmaktayız, çünkü idealizm, bilimsel biçimiyle bile, doğanın kendisiyle açıklama düşüncesini reddetmekte ve çoğu kez, onun insan bilinci dışında var olduğunu teslim etmeye yanaşmamaktadır.

Öyleyse, uygarlığın şafağında olduğu gibi, bugün bile, felsefi yönden düşünen bir kişinin kendisine sorduğu ilk soru şu olacaktır: Bilmediğimiz, ama tartışmasız biçimde var olan –kuşkusuz, bilmediğimiz şeyin var olmadığı görüşünü savunmadığımız sürece- şey nedir? Bu bilinmeyen, bu henüz bilinmeyen, ama yine de var olan şey, var olan ve bildiğimiz şeye az çok benzeyen bir şey midir? Yoksa, çoktan beri sahip olduğumuz

bilginin kavramamıza hiç de yardımcı olamayacağı ölçüde farklı mıdır?

Eski felsefede bile, bu ve benzeri sorulara verilmiş bir çok yanıtla karşılaşıyoruz. Eski Yunan maddecileri dünyanın duyusal olarak algılanan görünümünden hareket ediyorlardı ve bu bakımdan, elleri altında onlarınkinden çok daha fazla duyusal veri bulunan ve kuramsal bilginin gelişmesi sayesinde bu verileri eleştirel biçimde çözümleyebilmiş olan çağdaş bilim adamlarından pek az farklıydılar. Eski maddeciler dünyanın duyusal olarak algılanan görünümünün bitmez tükenmez olduğunu göz önüne almazlardı. Tersine, duyularla doğrudan algılanamayan, ama duyusal veriler temelinde akıl yürütmeyle, çıkarsamayla bulanabilecek şeyleri bulmaya koyuldular. İlk neden, elementler, benzer parçacıklar, atomlar, genelde duyusal olarak algılanan dünyanın özü üstüne sorular, dünyaların çokluğu, evrenin sonsuzluğu ve birliği gibi düşünceler, vb. hep böyle doğmuştur. Dünya-öncesi maddeyi, ya da, duyusal olarak verilmiş biçimiyle elementleri onayan maddeciler bile, bu sonuca çıkarsamalar yoluyla ulaşmışlardır, çünkü belli, duyusal olarak verili bir madde olgusundan, doğrudan doğruya, bunun dünya-öncesi olduğu, ya da, bunun var olan her şeyin asıl bileşenini oluşturduğu sonucu çıkmaz. Bu maddenin, duyusal olarak verili çok çeşitli fenomenlerden ayrılması ve doğada kendisine özgü rolünün kanıtlanması gerekir. Duyusal olarak algılanan fenomenleri sınıflandırmak, bunlar arasında benzerlik ve benzemezlik, eşgüdüm ve güdümlenme ilişkileri saptamak çabalarıyla bağıntılı olarak; varlık, oluşma, özdeşlik ve farklılık, karşıtların birliği, bireysel ve genel, tek ve çok, öz ve fenomen, biçim ve içerik ya da madde gibi, nesnel gerçekliğin temel karakteristik kategorileri oluşur. Felsefi kategoriler, sıradan günlük dilin giderek ötesine geçen geniş anlamlar kazanan doğal, gündelik konuşma sözcükleriyle dile getirilir. Parmenides'in öğretisindeki "varlık" sözcüğü, bu yolla, var olan her şeye değil de, daha çok, duyusal olarak algılanan gerçeklik-

ten temelden farklı şeylere yollama yaptığı için, kategori anlamı kazanmıştır.

Eski zamanların felsefi öğretileri, özgün kendiliğindenci maddecilikden ayrılarak, duyusal olarak algılanamayan, genel, asli şeyleri, duyuların tanıtlığına kökten karşıt imişcesine yorumlar, böylelikle de, var oluşun, dünyasal ve transandantal olmak üzere ikili doğası konusundaki idealist öğretiye zemin hazırlar. Platon'un idealizmi, özgün biçimiyle maddeci dünya-görüşüyle aynı olan, doğa fenomenlerinin sonsuz çeşitliliğinin birliği düşüncesine karşı, duyusal gerçeklik ile duyular yoluyla algılanamayan, ama kuramsal olarak kavranabilen gerçeklik arasındaki temel karşıtlık öğretisini öne sürer. Dahası, duyularla algılanan gerçeklik de, daha yüksek, transandantal, cisimsel olmayan bir gerçekliğin doğurduğu bir şey olarak yorumlanır. Böylece, genel ile bireysel, maddesel ile ideal arasındaki temel karşıtlık düşüncesi, var olmakla birlikte hakiki ve reel olmayan bir şey olarak, duyusal yoldan algılanan gerçekliğin idealist tarzda değerden düşürülmesi ortaya çıkar. Epistemolojik açıdan, sorunun bu tür önerilişi, kuramsal bilgiyle ampirik bilginin, kavramlarla duyusal verilerin, sözcüklerle bireysel nesnelerin metafiziksel biçimde karşı karşıya getirilmesidir. Burada, bilme sürecindeki daha yüksek şey, kilit etmen ontolojik açıdan yorumlanır ve dünyayı kuramsal olarak açıklama iddiasında bulunmayan yavan mitolojinin yerini, kuramsal bakımdan temellendirilmiş, idealist bir mitoslaştırma alır. Eski mitosları yalnızca yeniden üretmekle kalmayıp, idealist evren anlayışını açıklamak üzere bunlardan geniş ölçüde de yararlanan Platon'un öğretisinde özellikle açık biçimde görülür bu. Öyleyse, daha eski zamanlarda bile, bir bütün olarak dünya ile dış dünya biçimindeki bu iki temel felsefi doğa görüşü arasında uzlaşmaz bir karşıtlıkla karşılaşmaktayız.

Eskilerin daha sonraki çağların felsefesine bıraktığı büyük düşüncelerden birisi de töz (cevher) düşüncesidir; her şeyin bir şeye "bağlı olması" zorunluluğu üstüne sıradan bir anlayışın yanı sıra, dünyanın kendi kendisiyle açıklanması bilimsel ilkesini, var

oluşun tüm çeşitliliği içinde birliği ilkesini, genelin, tikelin ve bireyselin birliği düşüncesini ve evrensel zorunluluk, nedensellik, vb. anlayışını da kucaklayan kollektif bir kavramdır bu.

"Tözle ilgili mantıksal düşünce", diye yazıyor Ernst Cassirer, "genel olarak, bilimsel dünya-görüşünün üstündedir; tarihsel açıdan bu, araştırma ile mitosu birbirinden ayırmaktır... Tek bir birincil tözden duyusal gerçekliğin çeşitliliğini çıkarsama çabası, -ilk başlarda ne ölçüde yetersiz olursa olsun- yeni düşünce tarzının ve soruları yeni koyuş biçiminin karakteristik bir anlatımı olan evrensel bir istemi içerir."[1] Cassirer, töz sorununun önemini, felsefenin ilk temel "evrensel" tema'sının odak noktasını oluşturması bakımından doğru biçimde vurgulamakla birlikte, tıpkı Kant gibi, tözü, bilgiye ulaşmaya çalışan kişinin, duyusal verilerden dünyayı kurmada yardımını aldığı öznel bir mantıksal kavram gibi yorumlar yalnızca. Dolayısıyla, insan bilincinin dışında ve insan bilincinden bağımsız olarak var olan bir dünya, belli yasalarla yönetilmesine karşın, aşılamayan, bitip tüketilemeyen ve kendiliğinden bir dünya sorununun yerini, insan bilgisinin biricikliği sorunu almış olur. İdealizmin karakteristiği olan, nesnel gerçekliğin bu biçimde küçümsenmesi, eski zamanların en önemli felsefi genellemesini unutulmaya terk eder.

Sonlu bir dünyanın, yani, uzay ve zaman bakımından sınırlı bir dünyanın her şeye gücü yeten bir yaratıcısı olduğuna ilişkin Hıristiyan anlayışını başat düşünce olarak benimseyen Avrupa ortaçağları, felsefi töz öğretisine esaslı bir katkı yapamadı, çünkü bu dinsel postulalar, daha da geliştirilmeyi bekleyen bu sorunun özgün içeriğini dışlamaktaydı. Tanrı'nın yarattığı tözlerin çokluğuna ilişkin skolastik düşünce, töz kavramını niteliksel bakımdan değişmeyen biçimler ve türeyimsel özler gibi, ampirik bir anlayışa indirgiyordu. Dünyanın gelip geçiciliğine ilişkin skolastik anlayışın tersine, erken burjuva devrimler çağının anti-feodal felsefesinin doğal tözselliği düşüncesini ortaya atması, bu yüzden

[1] E. Cassirer, **Substanzbegriff und Functionsbegriff**, Berlin 1910, s. 200.

bir rastlantı değildir. Descartes, kendi felsefesinin ikici doğasına karşın, bu düşünceyi esasta kanıtlamıştır. Marx ve Engels, şuna işaret ederler: "*Fiziği* ile *Descartes, maddeye* kendi kendini yaratma gücünü verdi ve *mekanik* devinimi maddenin var olma edimi olarak gördü. Kendi *fiziğini* kendi *metafiziğin*den tümüyle ayırdı. Onun *fiziğinde, madde* biricik tözdür, varlığın ve bilginin biricik temelidir."[1] Descartes'da ortaya çıkan bu eğilim, 17. ve 18. yüzyıllar maddeci öğretilerinde en parlak doruğuna ulaştı.

Yaratıcılıkla, doğanın uzaysal ve zamansal sonluğu anlayışıyla sanki ayrılmaz biçimde bağlı olan dünyanın gelip geçiciliğine, onun rastlantısal doğasına ilişkin skolastik düşünce, gündelik deneyimle bağdaşır gibi gözüken ve ayrıca *İncil* efsanesinin desteğine de sahip olan göreneksel dünya görünümünü ortadan kaldıran güneş-merkezci dünya-görüşü tarafından bir yana atıldı. Bundan böyle dünya, insana, sonlu bir evrenin merkezi olarak değil, sayısız güneş sistemlerinden birindeki gezegenlerden biri olarak sunuluyordu. Copernicus'un güneş-merkezci sistemi ve bundan, Giordano Bruno ile öbür filozofların çıkardığı sonuçlar, insana maddesel dünyanın fiziksel sonsuzluğunu gösterdi ve aynı zamanda da, yeryüzünde işleyen süreçleri ölçme için yeni bir ölçüt getirdi.[2] Daha önceleri, filozofların karşısına başlıca olarak, sayıların doğal ardışıklığı ve sonsuz bölünebilirlik gibi metamatiksel anlayışlarla bağıntılı biçimde çıkan sonsuzluk sorusundaki bu dönüşüm, en azından maddeci (ve sonuç olarak, aynı zamanda da doğabilimsel) dünya-görüşü açısından, töz sorununun doğanın tözselliği sorunuyla kaynaşmasını, yani, öncesiz-sonrasız bir bi-

---

[1] K. Marx ve F. Engels, **Kutsal Aile**, s. 169.

[2] M. A. Dynnik, güneş-merkezci öğretinin felsefi önemini şöyle vurgular: "Giordano Bruno'nun dünya-görüşünün hareket noktası, içsel gizi ve sonul ereği yeni insandı –Ortaçağ gecesinin sonunda, yükselen güneşin ışıklarını gören ve bakışlarını evrenin sınırsızlığına çeviren Rönesans insanıydı- Bruno, hakikati güneş ışığıyla karşılaştırır. Dünyanın yeni, güneş-merkezci anlayışı ve eski, dünya-merkezci sisteme karşı savaşım çağında, bu karşılaştırma özellikle anlamlıydı." (M. A. Dynnik, "Giordano Bruno'nun Felsefesinde İnsan, Güneş ve Kozmoz", **Felsefe Sorunları**, 1966, No. 9 içinde).

çimde var olan ve sonsuz çeşitlilikteki fenomenleri öncesiz-sonrasız bir biçimde doğuran sonsuz evren konusundaki eski anlayışlara, gerçekten yeni ve bilimsel açıdan zenginleştirilmiş temeller üzerinde bir geri dönüşü dile getirmekteydi.

Doğa bilimindeki buluşların felsefi açıklanması sayesinde, teolojiye ve idealist öğretilere karşı savaşımda, yeni çağın materyalist felsefesi, nesnel gerçeklik sorununun bilimsel olarak ortaya konulmasına, muğlak bir 'ilk neden' sanısından ve (ünlü, "hiçlikten hiçlik doğar" önermesi gibi) soyut, temelde totolojik önermelerden çok daha yakındır. Eski çağların naiv felsefi bilincinin mutlak ana töz diye inandığı töz, yeni çağ felsefesinde, artık mutlak töz olarak, evrenin "dayandığı" ya da yaratıldığı dünya-öncesi madde olarak görülmemeye başlandı.

Spinoza'nın töz olarak, kendi kendinin nedeni olarak doğa anlayışı, dünyanın maddesel birliğinin bilimsel ve felsefi olarak bilinmesinin parlak ufuklarını açıyordu. Ama Spinoza'nın tözü, devinimden ve etkinlikten yoksundu. Leibnitz, bu töze güç verdi. Gerçekten de, onu bir güce çevirdi; ama onu, sözümona edilgen bir maddeyle idealist biçimde karşı karşıya getirdi ve evrenin teolojik yorumundan uzaklaşmaktan kaçınarak, tözlerin çoğulluğu düşüncesini yeniden ortaya attı, bu ise önceden belirlenmiş uyumun onanmasını gerektiriyordu.

Locke'un töz kavramını eleştirisi, duyusal olarak algılanan şeylerin transandantal özüne ilişkin idealist anlayışa karşıdır. Locke, reel her şeyin duyuların, gözlemin ve deneyin tanıklığı temelinde kaydedilebileceğini savunduğu için, salt spekülatif, akılcı, duyuüstü töz anlayışını reddeder. Locke'un maddeci ekoldeki ardılları töz kavramını madde kavramına indirgeyerek, Spinoza'nın düşüncesini geliştirip, maddenin öz-devinimine ilişkin başlıca önermeyi formüle ettiler (John Teland ve 19. yüzyıl Fransız maddecileri).

İdealist duyuculuğun (Fenomenalizm) savunucuları ise, tersine, töz kategorisini bir yana attılar. Örneğin Berkeley, madde-

sel dünyayı bir yandan insanın duyumları içinde eritti ve öte yandan mutlak nedeni ve bu duyumlar dünyasının temelini Tanrı'da aradı. Nesnel idealizm, kavranılamaz, bulgulanamaz bir doğaüstü öz yerine, doğadan sözümona ayrılmaz olan ve kendisini, sonuçta, insanın içinde, insanlık tarihinin içinde dile getiren bir "evrensel akıl" oluşturmaya çabalar. Hegel'e göre töz, özne ile nesnenin her şeyi kucaklayan diyalektik birliğidir, hem doğayı, hem de insanı oluşturan mutlak düşüncedir, karşıtların birliğidir; evrensel devinim, değişim ve gelişim sürecidir. Bu yüzden, der Hegel, töz yalnızca gerçekliğin gelişmesinin başlangıcı olarak değil, aynı zamanda sonucu olarak da görülmelidir. Bu spekülatif anlayış, böylelikle bir tözsel süreç olarak alınan gelişme sürecinin evrenselliğinin ve vazgeçilmezliğinin idealist-diyalektik bir yorumudur. *Mantık Bilimi*'nde töz, Hegel'in, karşılıklı bağıntılı kategoriler sistemi olarak karakterize ettiği özün temel tanımlarından birisi olarak alınır. Hegel, töz kavramını yalnızca doğaya değil, topluma da uygular ve burada tözsel farklılıkları ve onların birliğini bulmaya çalışır. Hegel'in estetiği, kendilerini trajik durumlarda ortaya koyan "tözsel karakterleri" ele alır.

Daha önceki felsefeyi eleştirel biçimde özetleyen ve maddenin bir başka maddeye devinim biçimlerinin dönüşümü üzerine bilimsel önermeyi genelleştiren diyalektik ve tarihsel maddecilik, tözün herhangi bir tikel mutlak öz, çeşitli ve değişen bir gerçekliğin değişmez bir temeli olmadığını ileri sürer. Engels, fenomenlerin karşılıklı etkisine işaret eder, bunu dile getirir. Bu karşılıklı etkinin diyalektik-maddeci yorumu, maddenin devinim biçimlerinin evrensel değişebilirliğinin onanmasına dayanır. Engels şöyle yazar: "Bu karşılıklı etki bilgisinden daha gerilere gidemeyiz, çünkü bunun gerisinde bilinecek bir şey yoktur."[1] Bu yüzden töz, maddenin ve devinimin birliğidir; tüm yönleriyle kendisini, devinim, değişim ve gelişme içinde, birbirini karşılıklı

[1] F. Engels, **Doğanın Diyalektiği**, s. 307.

dışlayan karşıtların birliği içinde, ya da başka bir deyişle, çeşitli biçimleri hem türeyimsel olarak, hem de yanyana yaşama sürecinde birleşmiş olan, maddedeki içkin, öncesiz-sonrasız öz-devinim, öz-gelişme diyalektik süreci içinde ortaya koyan evrensel nedenselliktir. Mutlak bir temel olarak, maddeden ve onun ayrılmaz deviniminden farklı bir şey olarak töz, Marksizm felsefesi ile doğa bilimleri tarafından bütünüyle geçersiz kılınmış metafizik bir soyutlamadır.[1]

Töz, dünyanın maddesel birliğidir, ya da başka bir deyişle, dünyanın maddesel birliği tözseldir, yani zaman ve uzay bakımından sınırsız ve dolayısıyla, öncesiz-sonrasız, mutlak ve herşeyi kucaklayıcıdır. "Dünyanın birliği", der Engels, "onun varlığından ibaret değildir; ama, onun, *tek* olabilmesinden önce kesinlikle ilkin var olması gerekir. Gerçekten de varlık, her zaman, bizim görüş alanımızın bittiği noktanın ötesinde yanıtlanmamış bir sorudur. Dünyanın reel birliği, onun maddeselliğinden ibarettir ve bu, hokkabazca lafazanlıkla değil, felsefe ile doğa biliminin uzun ve yorucu gelişimiyle kanıtlanmıştır."[2] Bunun anlamı şudur: Yalnızca maddeci felsefe değil, aynı zamanda bilim ile pratiğin toplu verileri de, doğa ile toplum fenomenlerinin iki-

---

[1] Yine de, 20. yüzyıl idealist öğretileri, dünyanın maddesel birliğinin onanmasını, gerçekliğin haklı görülemeyecek derecede şematik biçimde, **a priori** birleştirilmesi, spekülatif tekçilik, vb. olarak ele almaktadır. Doğabilimi, dünyanın birliği üzerine maddeci tezleri doğrularken çağdaş idealizm böyle bir birliği reddetmekte ve dinsel bilinç umuduna izin veren bir çoğulculukla buna karşı çıkmaktadır. Böylelikle, bir ve bir çok sorunu felsefenin merkezi olarak betimleyen William James, felsefi tekçiliğin akla gelebilecek tüm yönlerinin, belli sınırlar içinde kendilerini pratik açıdan haklı çıkarmakla birlikte, kuramsal olarak bunların temellendirilemeyeceğini ileri sürer. James, akılcı türden bir nesnel idealizmi eleştirerek, bunun görüşlerini maddeciliğe yormaktadır. "...Evrenin tekliği, tüm boşluğuyla yüce bir ilke(dir)" (W. James, **Pragmatizm**, Londra 1907, s. 165). Ancak, James'in, "tekleşmiş varlık" anlayışına karşı oluşturduğu çoğulculuğu, bilimin onayabileceği olumlu hiçbir şeyi içermez. Böyle bir şey, bir dogmanın tanınmaması anlamına alınırsa, yalnızca tekçiliğin tanınmaması ve bilimsel araştırmaya da, dine de özgürlük sağlanmasıdır. Yeni pozitivist epistemolojik çoğulculuk, bu anlayışa bir şey eklemez.

[2] F. Engels, **Anti-Dühring**, s. 58.

li (bu dünyada ve öbür dünyada) bir varoluşa sahip olmadığını; dünya dışında, yani onun altında ya da üstünde, hiçbir şeyin bulunmadığını; aynı biçimde, dünya içinde de, insanlığın tanıdığı ve dönüştürdüğü maddesel süreçlerden, temelden farklı hiçbir şey bulunmadığını kanıtlamaktadır. Kuşkusuz, Engels'in işaret ettiği gibi, "içinde yaşadığımız dünya sistemi konusunda eksiksiz bir zihinsel imgenin oluşması bizim için olanaksızdır ve her zaman da olanaksız kalacaktır."[1] Sorun, bilginin ilerleyişine açıktır ve bilginin kazanımlarıyla birlikte de, idealist bir gizemleştirmeye sürekli kapalı kalır.

Öyleyse, felsefenin ilk tema'sı budur. Bunun gelişmesi, mantıksal olarak, felsefenin ikinci temel tema'sının *-özne sorunu-* oluşmasına yol açar. Protagoras, çeşitli bireylerin algıları ne ölçüde farklı olursa olsun, bunların tümünün duyusal algıda içerilen reyin varlığına işaret ettiğini düşünerek, her şeyin ölçüsünün insan olduğunu savunuyordu. Dolayısıyla, Protagoras'a göre, bal hem tatlı, hem de acıdır: sarılığı olan kimse balı acı gibi algılar ve bunun anlamı da, onun balda sağlıklı bir kişinin farkedemeyeceği bir acılığı bulmasıdır.

Protagoras, özne ile nesneyi görünüşte karşı karşıya koymaz; bununla birlikte, duyusal bilinçliliği gerçekliğin ölçütü olarak alır. Bu bilinçlilik, öznel içeriğe sahip değildir, çünkü bilinçlilik her zaman nesnel olarak reeli yansıtır ve yeniden üretir. Ancak, şeylerin ölçüsü olarak insanın alınması, gerçekliğin öznelci yorumlanması olanağını içermektedir. Bu olanak daha sonra, çeşitli idealist öğretiler tarafından gerçekleştirilecektir.

Eski Yunanlıların felsefi kozmolojisi somut bir biçimde işlenmiş olamazdı, çünkü doğabilimsel veriler henüz ortada yoktu ve ayrıca, olabilecek tüm doğrultularda sorunu araştırmak amacıyla sistemli biçimde ayrıştırmaya izin verecek gelişmiş bir epistemoloji ve mantıksal kavram çözümlemesi de henüz söz konusu değildir. Eski doğa filozofları arasındaki anlaşmazlıklar

[1] Agy., s. 50.

belli bir ölçüde öznel bir nitelik taşıyordu; tıpkı, onların dünya-öncesi madde ya da temel elementlerle ilgili inançlarının, olguların doğruladığı bilgiden çok, varsayımlar olması gibi. Bu bizi, eski Yunan felsefi düşüncesinde, Sofistlerin ve daha sonra da Sokrates'in etkinlikleriyle bağlı olan bir dönüm noktasma getirmektedir.

Sofistler kozmolojik sorunları reddettiler, çünkü onlar, yalızca bireyin yaşamında doğrudan etkisi olan şeylerle ilgileniyorlardı. Sokrates, Sofistlerin akıl-yürütme ve kanıtlama yöntemlerini onamamakla birlikte, gerçekte, evrenin düşünülmesinden insanın incelenmesine yönelik bu dönüşü sürdürdü ve derinleştirdi. Sokrates, felsefenin kozmolojik sorunları çözemeyeceğini ve bilgelik sevgisiyle dolu bir kişiyi bunların hiç ilgilendirmemesi gerektiğini ileri sürdü; çünkü böyle bir kişi felsefede ana sorunun, insanın kendisini bilmesi olduğunun bilincinde olmalıydı. Ancak, dış dünyayı bilme görevinin karşısına kendi kendini bilme görevinin çıkarılmasına daha yakından bakıldığında, bunun, felsefi kozmolojiyi doğuran entelektüel gereksinimin ta kendisinin daha bir gelişmiş durumu olduğu ortaya çıkmaktadır. Doğa filozofları bir dış dünya, mitolojiden bağımsız, bütünlüklü bir dünya anlayışı yaratmaya çalışırlarken, Sofistler ve Sokrates, mitolojiden bağımsız, felsefi bir insan anlayışı geliştirmeye giriştiler.

Hegel, Sokrates'in öğretisini ele alarak, burada, "öznenin, bir karar alma eylemini üstlendiği"ni belirtir. Gerçekte bu, köleci toplumun gelişiminin doğurduğu mitoloji karşıtı eğilimin felsefi bir anlatımıdır.

Sokrates için başlıca felsefi sorular insani özün doğası (ruh ve beden, yaşam ve ölüm, yaşamın anlamı, insanın yazgısı), bilginin, hakikatin ve adaletin doğası sorularıdır. Gerçekten Sokrates, öbür bireylerden ayrı bir birey olarak insanla, öznelci yönüyle insanla ilgilenmez. İnsanın özünü bedensel, duyusal, bireyselleşmiş bir öz olarak almaz. Onun öğretisine göre, insani öz

beden dışı ve ölümsüzdür; insan bedeni, ruhu hapseden yalnızca geçici bir kılıftır; bedensel bireyin ölümüyle dağılan, böylelikle de ölümsüz ruhu serbest bırakan bir kılıftır. Ama eğer insanın bedensel var oluşuna içsel bakımdan yabancı ise, o zaman ruhun özü nedir? Bu soru, Platon'dan esaslı bir yanıt alır: Ruh, öbür ideler dünyasının bilgisidir ve insan ruhu, duyusal şeylerin bu yabancı dünyasına oradan varır. İnsan ruhları, transandantal konusundaki bilgileri ölçüsünde birbirlerinden farklılık gösterirler. Platon, öbür farklılıklara önem vermez, çünkü o bunların tümünün bilgiden türetileceğine inanır. Ama bu bilgi reel, duyusal olarak algılanan dünyadan farklıdır ve bu dünyanın fenomenleri, ruha, her bakımdan bildiği şeyleri, olsa olsa anımsatmaya yardım edebilirler.

Bu idealist, entellektüalist özne anlayışı, Platon tarafından, yalnızca bilgi ve bilginin kökenleri öğretisinde değil, aynı zamanda, estetik ile coşkular kuramında da ısrarla ileri sürülür. Estetik bilginin yolu 'bedensel, geçici biçimi içinde güzel'den güzel ruha doğru ve buradan da, transandantal güzel idesine doğru uzanır.

Platon'un, tek ya da bireysel herhangi bir şeye düşkünlükle uyuşmayan, mutlak güzele yönelik bir duygu olarak sevginin transandantal özünü ortaya çıkarma çabası, aynı zamanda, bu güzellik anlayışıyla da organik biçimde bağlıdır. Sevgiye değer güzellik, der Platon, "...yüzün ya da ellerin yahut da bedensel kılıfın başka herhangi bir tarafının hoşluğunda, yahut, herhangi bir söz ya da bilgi biçiminde, yahut herhangi bir bireysel varlıkta, örneğin havada, karada ya da başka herhangi bir yerde yaşayan bir yaratıkta" değil, "tüm öbür güzel şeylerin daha da büyüyen ve ölümlü güzelliklerine verilen, kendisi azalmayan, artmayan ya da herhangi bir değişikliğe uğramayan mutlak, ayrı, yalın ve kalıcı güzellikte" aranmalıdır.[1]

---

[1] Platon'un Söyleşileri, s. 542-43.

Öyleyse, ozne sorusunu koymuş olan Yunan felsefesi, insani öznelliği açıkça yeterli biçimde ayırt etmez, ya da daha çok, özneli nesnele karşı çıkarmaz.[1]

Yunan filozoflarının kendilerine özgü sözdağarı bu yaklaşıma denk düşmektedir. Belirli niteliklerin taşıyıcısı, dayanak, töz ve ayrıca, bir önermenin öznesi de özne olarak betimlenir. Bu yüzden, Yunanlıların özne diye nitelediği şey,genellikle, çağımızda bizim nesne diye nitelediğimiz şeydir. Bu, Yunanlıların insan sorununu ele alış biçiminde de kendisini göstermektedir; bunun özgül özniteliklerini onlar, bir ruha, duyu organlarına, bedensel özniteliklere, vb. sahip belli bir nesnenin özel nitelikler gibi yorumlamışlardır.

Ortaçağ Avrupa felsefesi de bu tarz bir yoruma katılır; ancak, bunu, genellikle yetki olarak, yani, eşyanın ilahi biçimde saptanmış düzeninden bir ayrılma olarak yorumlanan özgür iradeyle donatması bakımından, insani kişiliğe ilişkin eski Yunan anlayışının sınırları ötesine geçer. Bu; insanı bedensel, duyusal doğası bakımından kötülüğe eğilimli bir yaratık gibi gören ortaçağ görüşüyle bütünüyle tutarlı olan, olumsuz bir insani öznellik nitelemesidir.

Burjuvazinin feodalizm zincirlerinden bireyi kurtarma savaşımını yansıtan 17. yüzyıl burjuva felsefesinde, özne sorusunun, bilinçli öz sorusunun yeni bir konuluşu ortaya çıkar. Descartes, hakikat ve yanılgı sorularında şaşmaz yargıcın insan aklı olduğunu ileri sürer, çünkü (der Descartes –ç) akıl, gerçekte, şeyleri açıkça, tüm kuşkuları dışlayacak biçimde sunma yeteneğidir. Descartes'e göre, yanılgıya, akıldan bağımsız olan ve istenileni hakikate yeğ tutan özgür irade neden olur. John Duns

[1] Democritus'un, düşüncede var olan şeyleri gerçekte var olan şeylere karşı çıkarması, bizce, felsefi öznelcilik gibi yorumlanmamalıdır. Democritus, genel görüş birliğiyle (consensus) onanan şeylerin nesnel gerçekliğini yadsımaz; onların temelini, nedenlerini bulmaya çalışır. Gerçekte, atomcu varsayım, Demokritos'un katı ve sıvı, ağır ve hafif, sıcak ve soğuk, yani kesin olarak görüş birliği kazanan şeylere ilişkin açıklamasıdır.

Scotus'unkine yakın olan bu irade görüşü, Descartes'in, yanılgının sorumluluğundan dolayısıyla sıyrılmış olan insan aklını yüceltmesine yardım eder. Akıl hiçbir otorite tanımaz; yalnızca kendisine, belitsel hakikatleri ortaya koyan sezgisine –ideali matematik olan, tüm tümdengelimsel bilginin temeline- güvenir. Böylesi mutlak belitsel hakikatlerin birincisi, "Düşünüyorum, öyleyse varım" tezidir. Başka herşey; en azından, bu temel sezgisel hakikatten hareket eden mantıkla varlığı kanıtlanana dek, kuşkuludur.

Descartes, bilmenin öznesi, bilen kişi olarak eleştirel biçimde, düşünen bireyi yüceltir, ama onun insanın ahlaksal doğası üzerine görüşleri ortaçağ önyargısından kopmuş da değildir; ahlaklılığın temeli olarak dini görür, çünkü iradenin akıldan bağımsızlığı aklın otoritesine uymasını olanaksızlaştırır. İrade başka bir otoriteye gereksinim duyar ve bu da, dinde, iyi geleneklerde ve devlet tarafından konulan düzende bulunmaktadır.

İnsanın duyumsallığını ve coşkularını insani özün en düşük, hemen hemen hayvansal belirtileri gibi gören bu soyut akılcı insan anlayışına karşıt olarak, 17. ve özellikle de 18. yüzyıl maddeci felefesi, bilginin ve insanın bütün coşkusal yaşamının dış dünyanın duyusal algılanışından kaynaklandığı yolundaki duyumcu önermeden hareket ederek, ampirik bir özne kuramı geliştirmiştir. Mekanik maddecilik, insanı, doğa yasalarına bağlı doğal bir cisim olarak görür. Çevredeki gerçeklikle zorunlu biçimde koşullanmış olan, insanın "doğal" özüne ilişkin bu anlayış, dinin lanetlediği ve 17. yüzyıl akılcılığının açıkça küçümsediği duyusal insan yaşamının insancıl açıdan yeniden yaşama geçirilmesidir.

Spinoza'dan farklı olarak, La Mettrie, akılsal ve duyusalın karşıtlığını reddederek, duyumsal yaşamın değişik ve canlı, ama aynı zamanda da akılsal ve doğal olabileceğini ve olması gerektiğini ileri sürer. La Mettrie şöyle yazar: "Ne pohpohluyor, ne

yeriyor, ne de lafazanlık ediyorum."[1] La Mettrie, "insanın, koşulsuz yazgıcılığın üst perdeden yönlendirdiği bir makine olduğu"nu[2] açıklarken, insanın acınacak yazgısından yakınmaktan uzaktır. Tersine, insanın, kendi duygularıyla belirlenirse, mutlu da olabileceğini, çünkü onun kendi usunun da bu belirlemede rol aldığını ve temel bir etken olduğunu varsayar. Bu yüzden insan, yalnızca bir makine değil, ama "*kendisini kendi öz* (vurgu bizim –T. O.) kaynaklarıyla *donatan bir* makinedir,süregen devinimin yaşayan imgesidir."[3]

Bir dizi soruda La Mettrie ile kesin anlaşmamazlık içinde olan ve kendi önceline karşın, "insanın bir makine olmadığı"nı[4] savunan Diderot, yine de, mekanik benzetmeleri bir yana bırakmaz: "Bizler duyum ve bellekle donanmış aletleriz."[5] Kuşkusuz, Diderot, burada, müzik aletlerini akılda tutuyor ve insanı, tuşlarını doğanın çalıştırdığı bir piyanoyla karşılaştırıyordu.

Bu yazarın görüşüne göre, tarihsel-felsefi yazın (literatür), mekanik maddeciliğin merkez sorununun insani özne sorunu, bilinçli bir varlık olarak insan sorunu olduğunu göstermeye yetecek bir şey ortaya koymuş değildir. Felsefi mekanikçiliğe yalnızca doğanın, doğabilimince önerilen mekaniksel açıklaması gibi bakılamaz. Maddeci felsefe, yöntembilimsel ilkeleri geliştirir ve bunları doğrudan insana, topluma uygular. Spinoza'da, doğanın incelenmesi yalnızca onun kendi sistemine bir giriştir, bunun temellerinin açıklanmasıdır, oysa bu sistem, gerçekte, insan ile insanın özgürlüğü sorununa –Spinoza'nın *Ethics*'inin dörtte üçü buna ayrılmıştır- dayanır. Thomas Hobbes da, bir insan (yurttaş) ve toplum öğretisi geliştirmeyi başlıca görevi olarak görür. Locke'un temelde epistemolojik doktrini, en başta bir insani du-

---

[1] La Mettrie, **Œuvres Philosophiques,** Paris 1961, s. 1752, s. 100.

[2] Agy., s. 25.

[3] Agy., s. 14.

[4] Dénis Diderot, **Œuvres Philosophiques,** Paris 1961, s. 175.

[5] Agy., s. 274.

yusallık doktrinidir, filozof, yalnızca tüm insani bilginin temelini değil, aynı zamanda ahlakın kaynağını da burada görür.

Marx ve Engels, 18. yüzyıl Fransız maddecilik öğretisinin odak noktasının insani yaşamın sorunları olduğunu açıklamışlardır. Onlar, Helvetius'un felsefesini niteleyerek, şunu vurguladılar: "Duyusal nitelikler ile kendini sevme, zevk ve doğru biçimde anlaşılan kişisel çıkarlar bütün ahlaklılığın temelleridir. İnsan anlıkının doğal eşitliği, aklın ilerlemesi ile sanayinin ilerlemesinin birliği, insanın doğal iyiliği ve eğitimin gücü, onun (Helvetius'un –ç) sistemindeki başlıca noktalardır."[1] Tam olarak *Doğa Sistemi*'nde açımlanan Holbach felsefesinde insan sorununun, toplumsal yaşam sorununun ikincil bir yer tuttuğu görülebilir. Ancak, anımsatmak gerekir ki, doğa öğretisi bu çalışmanın yalnızca ilk beş bölümünün içeriğini oluşturmaktadır. Birinci kısmın geri kalan 12 bölümü, bu çalışmanın ikinci yarısı gibi, insanın doğası ile insan doğasını çarpıtan bir önyargılar sistemi olarak dinin eleştirisine ayrılmıştır. Holbach'ın öbür çalışmalarına gelince, bunların tümü de toplumsal sorunların çözümlenmesi ve burjuva hümanizmi ideallerinin temellendirilmesiyle ilgilidir. Doğa, Fransız maddecilerini, insan yaşamının doğrudan temeli olarak, -incelenmesi sonucunda, dünyanın dinsel görünümünü yalanlayan- duyusal tanıt olarak ilgilendirmektedir.

18. yüzyıl Fransız maddeciliği; anti feodal, hümanist tutumuyla, kendi felsefi sorunlar yelpazesini belirleyen devrimci burjuvazinin ideolojisidir. Fransız maddecilerinin öğretisindeki kilit konu, önünde sonunda, insanların *çıkarları* sorusudur; onlar, bunu önererek, insana, dış etkilere konu olan ve bunlara tepki gösteren doğal bir cismin benzeri gibi davranan 17. yüzyıl maddecilerine göre, daha ileri bir adım atmış olurlar. Fransız maddecilerine göre, bir kişinin *kendi* çıkarları vardır ve *kendi* çıkarlarını gerçekleştirmek de onun görevidir.

---

[1] K. Marx, F. Engels, **Werke**, Bd. 4, s. 137.

Fransız maddeciliğinin temel eğilimlerini özetlerken Marksizmin kurucuları şunları yazmışlardı: "Eğer doğru biçimde anlaşılırsa, tüm ahlaklılığın temel ilkesi çıkar ise, insanın özel çıkarının insanlığın çıkarıyla bağdaştırılması gerekir. İnsan maddesel anlamda özgür değilse, yani, olumsuz bir güçle şundan ya da bundan kaçınmak bakımından değil de, olumlu güçle kendi asıl bireyselliğini ileri sürmek bakımından özgürse, suç bireye yüklenmemeli, ama suçun topluma karşı kaynağı yok edilmeli ve her insana, varlığının yaşamsal anlatımı için toplumsal bir alan sağlanmalıdır. İnsan eğer çevresindekilerle biçimleniyorsa, insanın çevresindekiler insani kılınmalıdır."[1] Marx ve Engels, ütopyacı sosyalizm ile Fransız maddeciliği arasındaki bağıntıya da işaret etmişlerdir.

Burjuva hümanizminin sorunlarını ekonomik ve politik bakımdan geri bir Almanya'nın nesnel gelişme koşullarına uyarlayan Alman klasik idealizmi, "özne" sorununu, soyut biçimde anlaşılan epistemolojik ve etik bir insanlık ideali açısından araştırır. Kant, insan doğasına ilişkin maddeci öğretiyi, çıkarılması gereken bütün sonuçlarıyla birlikte reddeder. 17. yüzyıl akılcılığının türettiği özne kavramıyla da yetinmez. Kant'ın felsefesi, insani ben'in bilme yeteneklerinin köktenci bir biçimde yeniden değerlendirilmesi ve aynı zamanda da, ahlaklılığın temelleri sorusunun esasta yeniden konulmasıdır. Kant, her iki bakımdan da, yalnızca 17. ve 18. yüzyıl maddecilerine değil, akılcı idealizme de kökten karşıdır. Entellektüel sezgi olanağını, bilinçten bağımsız olarak dünyanın bilinebilirliğini, (anlıktan açıkça ayırt edilmiş olan) aklın karşılaştığı kuramsal, ya da daha çok, felsefi sorunları çözme yeteneğini reddeder. Bilme, Kant'a göre, fenomenler dünyasıyla sınırlıdır ve bu sonuncusu da, imgelemin üretici gücü ile insan anlığı tarafından, bizim duyusallığımızı canlandıran bilinemez "kendinde şeyler"in uyandırdığı duyumlar kargaşasından oluşturulur. Kant, Descartes ile taraftarlarının öğ-

[1] Agy., s. 176.

retisini, deneyimin ötesinde bilgiye, yani kendisinin olanaksız gördüğü, özneden bağımsız bir gerçekliğin bilgisine ilişkin geçersiz iddiasından ötürü eleştirir.

Kant'm bilinemezciliği, kendisinin de teslim ettiği gibi, inanca yer bırakacak biçimde aklı sınırlandırmaktadır. Ama Descartes'dan farklı olarak, Kant, inancın ahlaklılığın temeli olmadığını, tersine, dinin ahlaksal bilinç üzerine temellendirildiğini savunur. Böylelikle Kant, ahlaklılığın dinsel temeline karşıt olarak, dinin ahlaksal temelini kanıtlamaya çabalar. Kant'a göre, bir kişi dindar olmadan da ahlaklı olabilir, oysa sıkı sıkıya ahlaksal bir bilince sahip olması nedeniyle dindardır. Ahlaksal bilinçlilik özerktir; yani duygu, çıkar ve din dahil, başka herşeyden bağımsızdır. Yalnızca kendisine bağlıdır, yalnızca kendi sesini dinler ve kendi *a priori* biçimiyle, yani kategorik buyrukla belirlenir, hakiki ahlak bu olduğu için ona uyar. İnsanın gizil ahlaksal yeteneği onun bilme yeteneklerini aşar. Descartes için insanlığın biricik entellektüel ideali kuramsal akıl, açık ve kesin düşünmek, var olan herşeyi bilebilmek olduğu halde, Kant için biricik olanaklı ideal, kendisinden ayrılmaz olan ahlak yasasına özgürce uyan pratik akıldır (saf ahlaksal bilinç). Bu yüzden, felsefenin yüce ereği, der Kant, insanın dünyadaki uygun yerini almasına yardım etmek, "bir insan olması için ne yapması gerektiğini"[1] ona öğretmektir.

Kant'ın hemen ardılı olan Fichte, Kantçılık ile klasik akılcılık arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışır. Onun felsefesi tözsel özne töz olarak ben idesi çevresinde kurulmuştur. Kant'm transandantal tamalgısını hareket noktası olarak alıp, insanın kendi Ben'inin (Self) *a priori* bilinçliliğini entellektüel sezgi olarak yorumlayarak, Kant'a karşı çıkar (ve bu yorum,) ampirik Ben ile Mutlak Ben'in öz bilinçliliği içinde, insanın sınırsız kuramsal ve pratik gücünün gizemsel ifadesini, onun tarihsel gelişmesine olası en uygun ölçüde keşfetme olanağı vermektedir. Burada gizil

[1] **Kants sämtliche Werke,** Theil II. Abt. I, Leipzig 1842, s. 241.

sonsuzluk, güncel sonsuzluğa dönüşür. Ve bu da, insan bireylerinin ve onların amaçlı topluluğunun (toplum) kendi güçlü Ben'inin bilincine varması ölçüsünde gerçekleşir; burada, irade ile akıl özdeştir, yani irade akla yakındır ve akıl da, yalnızca bilgi olmayıp, aynı zamanda da, evrensel, pratik, her şeyi yaratan etkinliktir. Şaşmaz Kartezyen akıl, kendi yaratıcılığı açısından vazgeçilmez maddesel koşul olarak Ben'i dışlayan (Ben olmayan) tüm gerçekliği yaratan Fichte'nin Mutlak Ben'inde gerçekleşir. Kantçı bilinemez "kendinde şey" bir yana atılır ve insanlık, Fichte'ye göre, yalnızca fenomenler dünyasının değil, bütün evreni ve dolayısıyla da kendisini yaratır. Böylece, bu görüşe göre, felsefenin konusu da Mutlak Ben biçiminde ortaya çıkar; Mutlak Ben'in hareket noktası ve doruğu bakımından felsefe, tüm bilgi ve yaratıcılık ilkeleri bilimi, bilimler bilimi olarak yorumlanır.

Hegel, nesnel, diyalektik idealizm konumlarından Fichte'nin öznel idealist Mutlak Ben öğretisini gözden geçirir. Töz, der, aynı Ben gibi anlaşılmamalıdır. Mutlak Ben, Spinoza'nın idealist biçimde yorumlanan tözüyle birleşir ve doğanın tözselliği ("Mutlak İde") insanlığın tözselliği ("Mutlak Tin") biçiminde gelişir.

Bütün bu seçkin spekülatif idealist öğretilerde ampirik insani Ben kendi türeyimsel özüne, insanlığa katışır. "Öznel tin" (antropoloji, fenomonoloji ve psikoloji), Hegel'e göre, insani özün yalnızca en alt gelişme aşamasıdır. Daha üst bir aşama, onun *Aklın Felsefesi*'nde ileri sürüldüğü gibi, devlettir ve insan gelişiminin yüce ve sonul aşaması da "Mutlak Tin"dir, sanattır, dindir, felsefedir (Hegel'e göre bu sonuncusu, felsefi biçimde yorumlanan bilimleri de kapsamaktadır). Alman klasik idealizmi, tarihsel gelişimi içinde bireyselin ve toplumsalın birliğini ortaya koymaya, toplumsal ilerlemeyi insan kişiliğinin gelişimi olarak anlamaya çalışır; ama burada soyut, idealist kişilik anlayışı, kişiliğin ve insan etkinliğinin bilince, öz bilince ve bilgiye idealist bir biçimde indirgenmesiyle, kaçınılmaz olarak yoksullaşır. Bireysele sanki toplumsalla özdeşmiş gibi davranılmakta ve bu

özdeşlik içindeki farklılık, diyalektikle sanki giderilebilirmiş gibi gösterilmektedir. Bireyler arasındaki ilişkiler ortak insan ereğini gerçekleştirmenin yalnızca bir aracıdırlar, yani bunlar, kendi başlarına, yalnızca insan ilişkileri olarak anlamsızdırlar. Bireyin sonul öz bilinci, giderek yalnızca, akılsallaştırılmış bir Tanrı'nın öz anlatımı olarak alınan insanlığın sonsuz öz bilinçliliği içinde yitirilir. Tinselin maddesel ile idealist biçimde karşı karşıya getirilmesi, insanların doğayla güncel ilişkilerinin "diyalektik bakımdan" üstesinden gelir, çünkü insanın "doğal" özü de içinde olmak üzere doğal olan her şey, Hegel tarafından, kendi hakiki özüne yakışmayan yabancılaşmış varoluş olarak görülür.

Ludwig Feurbach, kendi felsefi antropolojisinin, Alman klasik idealizminin tarihinden çıkarılması gereken maddeci sonuç olduğuna inanmakta haklıdır. Tinsele ilişkin spekülatif idealist anlayışın evrimini oldukça incelemişti. Ona göre bu evrim, kaçınılmaz biçimde, şu sonuca götürür: Özgün biçimiyle Tanrı olarak ve sonuçta, gelişen evrensel akıl olarak görülen şey gerçekleşmiş somutluğu, insan ve yalnızca insandır. Hıristiyanlığın özünün felsefi yönden çözümlenmesi, Feuerbach'ı Fransız maddecilerinin "doğal" insani duygularla ve sağduyuyla bağdaşmaz olduğuna inandıkları dinin, insanın duyumsal özünün yabancılaşmış varlığı olduğuna inandırır. İnsanın bu çelişkili ikiliğinin kaynağı kendi başına duyumsallık değil, acı çeken ve mutluluk yolunu bulamayan insani özdür. Feuerbach için insan, insanın duygularıyla ve aklıyla ne ölçüde derinden çelişirse çelişsin, toplumda var olan her şeyi anlamak açısından hareket noktasıdır. Üstelik Feuerbach, bizlerin, insanın özünü bilerek, doğayı da bileceğimizi, çünkü doğanın kendi kendisini insanda -doğanın bu yüce yaratığında- algılayıp, anladığını savunur. Feuerbach, felsefeyi felsefi antropolojiye dönüştürerek, kendi maddeci öncellerinin insanın ve doğanın birliğini anlama çabalarını özetler, doğaüstü ve insanüstüyü yabancılaşmış insan bilincinin ürünleri olarak reddeder. Ama, insanın ve doğanın birliği (ancak tarihsel gelişimi içinde gerçek önemi ortaya çıkan) toplumsal üretimde

yatmaktadır. Ve yalnızca doğanın maddeci (ve genellikle metafiziksel) incelenmesiyle sınırlı olan Marksizm öncesi maddecilik, koyduğu bu soruna yanıt bulamaz. Yanıt, ancak, tarihsel maddecilik konumlarından hareket edilerek bulunacaktır.

İki ana fesefi tema'yı kısaca özetledik ve böylece, felsefenin üçüncü ana tema'sına ulaştık: özne ile nesne arasındaki ilişkililik. G. V. Plehanov maddecilik ile idealizm arasındaki karşıtlığın, bunların özne ve nesne, Ben ve Ben olmayan sorununa farklı yaklaşımlarıyla sıkı sıkıya bağlı olduğunu gözlemektedir. "Nesneden hareket eden kimse, tutarlı biçimde düşünme yeteneğine ve yürekliliğine sahipse, *maddeci dünya görüşünün* çeşitlerinden birisine ulaşacaktır. Hareket noktası *özne*, Ben olan kişi ise, yine bunu sürdürmekten korkmazsa, şu ya da bu türden bir *idealiste* dönecektir."[1] Söylemek gereksizdir ki, özne-nesne sorunu yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda da epistemolojik bir sorundur. Haddizatında bu sorun, gelişmesinin çoğunu 19. yüzyıl ortasında, yani, ontolojik öncüller için bilgibilimsel bir kanıtının zorunlu olduğunu felsefenin genelde farkettiği bir zamanda geçirmiştir. Felsefenin pratiğe ilişkin söylemek durumunda olduğu şeyler, aynı zamanda da, özne-nesne sorununun epistemolojik (Marksist öğretideki, tarihsel maddeci) bir gelişmesidir. Bu açıdan felsefe, bilmeye yönelik düşüncenin nesneden (maddesel gerçeklikten) türevsel olarak alınan özneye, Ben'e yahut da tersine tinsel olarak alınan özneden, Ben'den karşıtına, maddesele doğru hareketidir.

Marksizm öncesi felsefe klasikleri, bu seçeneğin kaçınılmazlığını genelde anlamışlardır. Schelling, kendi önermelerini sistemli biçimde geliştiren bir felsefe için burada olanaklı iki yol bulunduğunu söyler: "*İnsan, ya nesneli birincil olarak alır ve bu-*

---

[1] G. V. Plekhanov, **Seçme Felsefi Yapıtlar**, Beş ciltlik, C. 3, Moskova 1957, s. 615 (Rusça).

nunla uyuşan öznel bir şeyin burada ne aradığını sorar."[1] Devamla, Schelling şunları da yazar: "*Ama, özneli birincil olarak almak da olanaklıdır ve bu durumda, yapılacak bununla uyuşan nesnel bir şeyin nereden geldiğini bulmaktır."*[2] Bu iki yaklaşım arasındaki köktenci karşıtlığın açıkça farkında olan Schelling, bunları, idealizm temelinde, birleştirmeye çalışır. Kendi doğa felsefesinde, öznel ile nesnelin mutlak özdeşliği (dünya tininin bilinçsiz durumu) olarak alman nesneden hareket ederek özneye –insani anlıka- ulaşır. *Transandantal İdealizm Sistemi*'nde Schelling karşıt, ama aynı zamanda idealist, yaklaşımı seçer; insani Ben'i öznelliği hareket noktası olarak alıp, insani bilgideki nesnelin kökenini açıklamaya çalışır.

Hegel, Schelling'in özne ile nesnenin ilk baştaki muklak özdeşliği düşüncesini reddederek, daima kendi hareket noktası olarak belirlediği, düşünce ile varlığın özdeşliğinin, diyalektik doğası gereği, öznel ile nesnel arasındaki farkı kapsadığını ileri sürmüştür. Var olan her şeyin evrensel özünü oluşturan Mutlak düşüncesi, öyleyse, düşünce konusundaki düşüncedir; bu yüzden, eşit ölçüde, hem özne, hem de nesnedir. Böylelikle Hegel, Schelling gibi, başka her seçeneği dışlamıştır; hareket noktası olarak ya özne, ya da nesne alınmalıdır. Hegel ile Schelling, gerçekliği özne-nesne gibi yorumladılar. Ama Hegel, başka her idealist gibi, hareket noktası olarak özneli, tinseli aldı.

Felsefi tema'nın, felsefi bilginin gelişimi boyunca sürekli değişime uğradığını göstermek bakımından, bu klasik örnekler üzerinde durduk. Nesne söz konusu olduğunda kimi filozoflar varlığı, mutlak gerçeklik olarak, özneyle hiç bağıntısı olmadan var olan bir şey olarak alırlar; kimileri de, tersine, özneyi, bilinç tarafından varlıktan kazınıp atılmış ve bu yüzden de, kendinde varlıktan farklı ve yalnızca özne için var olan bir şey olarak alır-

---

[1] F. W. J. Schelling, **System des Transzendentalen Idealismus**, Hamburg 1957, s. 7.

[2] Agy., s. 9.

lar; daha başkaları ise, özne ile nesne arasındaki temel ayrılığa karşı çıkar; bu ayrılığı türevsel, ikincil, öznel, vb. olarak görürler. Öznel idealizm, nesnenin özneden, bilen kişiden bağımsızlığı düşüncesine karşı, bunların bağlılaşımı düşüncesini ileri sürer. Richard Avenarius'un öğretisinde bu anlayış, ilkeli eş-güdüm anlayışı, özneyi nesneden (maddeden) bağımsız, tinsel öz olarak alan Berkeleyciliği yetkinleştirmeyi gözetir. Avenarius ise, tersine, nesne olmadan öznenin olanaksızlığını, ama Ben'le ilişkisi olmaksızın da, hiçbirisinin nesneyi (nesnel gerçekliği) var edemeyeceğini savunur. Berkeley idealizmine getirilen bu düzeltme onun temel önermesini etkilemez, çünkü (bilmenin yalnızca olanaklı bir nesnesi gibi yorumlanan) nesnel gerçeklik, özne tarafından koşullandırılmış olarak görülür.

Öyleyse, felsefenin tema'ları, bunların içeriğine ilişkin belli bir anlayışı, yorumlamayı da içerirler; bu tema'lar ve "alt tema'lar", felsefî tema ile onun yorumlanmasının bu birliği içinde dile getirilen olanakların gerçekleşmesine bağlı olarak sürekli değişirler. Son çözümlemede, bu değişmeleri, felsefi bilginin kendi gelişimi ve felsefedeki temel eğilimlerin savaşımı koşullandırır.

Heinrich Rickert, felsefede iki temel yöntemi ayırt etmektedir: nesnelcilik ve öznelcilik. Nesnelleştirici felsefe, dünyanın insandan bağımsız olarak var olduğu anlayışından hareket eder ve zihinsel de içinde olmak üzere, öznel olan her şeyi, dünyanın bir parçası ve dünya yasalarına bağlı olarak görür. Rickert'e göre, Ben sorununu sözümona atlayan nesnelleştirici felsefe, kuşkusuz, başlıca olarak maddecidir. Ancak, öznelci bir idealist olarak Rickert de, panpsişizm diye nitelediği panteizmi (tümtanrıcılığı) nesnelleştirici felsefe diye sınıflandırır. (Gerçekte bu, yeni Kantçı "bilimsel idealizm" açısından Rickert'e saflık gibi gözüken nesnelci idealizmdir.) Rickert, nesnelciliğin, doğa biliminde kendini tümüyle haklı çıkarmakla birlikte, başlıca içeriği aksiyolojik (değer bilgisine ilişkin) sorunlar olması gereken felsefeye hiçbir şey sunmadığına inanır. "Yalnızca öznelcilik", diye savunur, "gerçekten, bize birleşmiş

bir dünya kavramı, dünya ile ilişkililiğimizi bizlere açıklayan bir kavram verir; oysa nesnelcilik, yaşam ile bilim arasındaki uçurumu sonsuz derecede derinleştirerek, evren sorununu yalnızca zorlaştırır."[1] Öznelciliğe karşı nesnelciliğin yeni-Kantçı biçimde çıkarılmasının, nesne ile öznenin insan açısından ulaşılabilir biricik gerçekçiliğe (duyumların karmakarışık akışına) *a priori* biçimleri içinde şekil veren, bilmeye yönelik düşüncenin mantıksal kurulmaları olduğu düşüncesinden kaynaklandığını görmek zor değildir. Bilme, insan duyumlarının bu akışını düzene sokar, bunları bir dünya içinde, yani yeni Kantçı öğretiye göre, belli bir yapı içinde kurar, çünkü dünya, ancak ve ancak, uzmanlık bilimlerinin nesnesi olarak vardır. Bu nedenle, önelcilik, yahut, duyusal olarak algılanabilen gerçekliğin öznelci idealist yorumu, naid gerçekliğin yanılsamalarını bütünüyle bir yana atan bir tür felsefe olarak karakterize edilir. Gerçekte ise, belirli yanılsamaların yerini, yalnızca, başkaları alır.

Marksist felsefe, özne ile nesnenin diyalektik birliğinin onanmasından hareket eder. Bu birlik bir çok biçim alır. Öznel, -insan, bilinçlilik, öz bilinçlilik, bilme- maddesel dünyanın gelişmesinin ürünüdür. Öznel, nesnel gerçekliği yansıtması ölçüsünde, nesnel bir içerik taşır. Öznelin var oluşu, insan bilincinden bağımsız nesnel bir olgudur. Sonuç olarak, öznel ile nesnel arasındaki karşıtlık bile görelidir. "Öznel ile nesnel arasında bir fark vardır," diye yazar Lenin, "*ama bunun da sınırları vardır.*"[2]

Marksizmin felsefesi, nesnelin niteliksel olarak farklı biçimleri arasında ayrım yapar ve öznel-nesnel ilişkilerinin çokluğunu buna göre yorumlar. Nesnel, her şeyden önce, özneden bağımsız bir gerçekliktir ve özne açısından nesnelin, ancak öznenin var olması ölçüsünde var olması, kuşkusuz, nesnelin kendi varlığının bir koşulu değildir. Epistemolojik bir kategori olarak nesne,

---

[1] H. Rickert, "Vom Begriff der Philosophie", **Logos**, Band I içinde, Tübingen L910/11, s. 7.

[2] V. I. Lenin, **Toplu Yapıtlar**, C. 38, s. 98.

bilme sürecinde gerçekliğin belirli parçacıklarının seçilip ayrılmasını öngörür. Bu seçip ayırma, bilen özne, bilen kişi tarafından yapıldığından, nesne bilme sürecinin içeriği olarak ortaya çıkar. Ancak o, nesnel dünyada, insan bilinç ve iradesinden bağımsız olarak var olmayı sürdürür. Burada, Avenarius'un sözünü ettiği "ilkeli eşgüdüm"ün zerresi bile yoktur; yalnızca, özne ile bilmenin görünümdeki nesnesi arasındaki bağlılaşım vardır. Soyut nesneler bile, nesnel gerçekliğin idealize edilmiş yansımalarıdır ve bu yüzden, temel içerikleri bakımından nesneldirler.

Nesnel, ayrıca, öznede de var olur ve yalnızca, insanın (onun biyolojik, antropolojik ve toplumsal karakteristiklerinin), tıpkı maddenin gelişiminin herhangi bir ürünü gibi, nesnel bir gerçeklik olması anlamında değil. Nesnel, bilgi kurammda da vardır: nesnel hakikat, dış dünyanın duyusal ve mantıksal yansıma yasaları.

Ancak, insan dış dünyayı yalnızca yansıtmakla kalmaz. Aynı zamanda da onu dönüştürür ve böylece, daha önce dünyada var olmayan bir şeyi –"ikinci doğayı", yani toplumu- yaratır. İnsanın doğada yaratmış olduğu şey, doğa yasalarına bağlı, nesnel bir gerçekliktir. Ancak burada "ikili bağlılık" söz konusudur, çünkü insan makineleri, binaları inşa eder, yeni tözler ortaya çıkarır ve sonuçta, (özü, kendi bilinç ve iradesinden bağımsız olan) nesnel süreçleri yönlendirir. Emek aletleri, diyordu Marx, "insan iradesinin doğa üzerinde egemenlik kurma organlarına, yahut da, bu iradeyi doğada yürütebilme organlarına dönüşen doğal malzemedir."[1] Toplumun üretici güçleri, toplumsal emek tarafından insani güçlere, yani toplumsal-tarihsel sürecin öznesinin güçlerine dönüştürülen doğanın kendiliğinden güçleridir. İnsan doğayı değiştirirken, yeni nesneler de yaratır. "Doğa," diye yazıyordu Marks, "makineler, lokomotifler, demiryolları; elektrikli telgraf-

[1] K. Marks, **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,** Dietz Verlag, Berlin 1968, s. 594.

lar, kendi kendine işleyen tezgâhlar, vb. kurmaz. Bütün bunlar insan etkinliğinin ürünleridir."[1]

Toplumsal-tarihsel süreç içinde nesnel birbirini izleyen insan kuşaklarının etkinliğinin nesnelleşmesinin sonucudur. Bu nesnellik özgüldür: Toplumun gelişimini belirleyen toplumsal koşulları (üretici güçler ve üretim ilişkileri), insanlık tarihi boyunca insanlar yaratır. Doğada var olmayan, özne ile nesne arasındaki yeni ontolojik ilişki budur: Burada, öznel ile nesnel, birbirine dönüşen karşıtların birliğini oluşturur. Öyleyse, Marksizmin felsefesi bu üçüncü, ana felsefi tema'yı da temelden zenginleştirmektedir.

Böylelikle, şimdiye dek var olan tüm felsefi ögretiler açısından bir ve birleşik, tek bir inceleme konusu olduğunun düşünmeyi mümkün görmemekle birlikte, yine de, felsefenin felsefi bilginin özgül doğası tarafından belirlenen sınırlar içinde tarihsel olarak değişen konusunu seçip ayırabiliriz. Temel felsefi tema'lardan hiçbiri, ne bir yana atılabilir, ne de öbürlerinden tümüyle soyutlanabilir. Ama kimi felsefi öğretiler, başlıca olarak nesne, nesnel gerçeklik ve var oluş sorunlarını ele alırken; kimileri tersine, felsefenin konusunu öznenin, öznelin araştırılmasına, ve başka kimileri de, özne-nesne ilişkisinin araştırılmasına indirgerler. Marksizmin felsefesinde, tüm temel felsefi tema'lar eşit ölçüde önemli ve birbiriyle organik biçimde bağlı olarak ele alınırlar.

3. DİYALEKTİK VE TARİHSEL MADDECİLİĞİN KONUSU

Marksizmin felsefesi, daha önceki ve şimdi var olan tüm felsefi öğretilerden temelden farklıdır. Marksizmin felsefede yaptığı devrim, aynı zamanda, felsefenin konusunda da niteliksel bir değişmeyi dile getirir. Felsefenin geleneksel tema'ları bir yana atılmaz, ama doğanın, toplumun ve bilmenin diyalektik

[1] Agy.,

maddeci anlayışı temelinde, her bakımdan zenginleştirilip geliştirilir.

Diyalektik ve tarihsel maddecilik, doğa bilimleri ile toplumsal pratikteki ilerlemelerin felsefi öneminin, tüm önceki felsefeye bütünüyle yabancı, temelden yeni bir değerlendirilmesinden hareket eder. Toplumsal ilişkilerin devrimci dönüşümünün felsefi açıdan temellendirilmesi doğrudan, açık ve militan partizanlık, işte bütün bunlar, diyalektik ve tarihsel maddeciliğin konusu, sorunları ve amaçlarını (temel özellikleri çağdaş burjuva felsefesinde de canlı kalan) geçmişin felsefi öğretilerinden kesin biçimde ayırmaktadır.

Felsefe ile doğa ve toplumu araştıran uzmanlık bilimleri arasında bir ayrımın yaratılması, oldukça ileriye yönelik bir tarihsel süreç olup, bu süreç boyunca, bilimsel bir felsefenin ve onun konusuna ilişkin bilimsel bir anlayışın oluşturulmasının önkoşulları yaratılmıştır. Marksizm, bu ayrım sürecini özetleyerek, doğa ve toplumdaki somut, belli fenomenlerini şeylerin doğasına ilişkin genel anlayışlar temelinde açıklamaya çalışan tüm felsefi öğretilerin zayıflığını göstermeye olanak vermiştir. Gerçekten, felsefenin yanı sıra bilim de bu ilk yaklaşımın üstesinden gelme göreviyle karşı karşıyaydı, yani genel sorulara verilecek yanıtın, vazgeçilmez bir önkoşulu olarak, özgül soruların çözümünü öngördüğünün bilincinde olmak durumundaydı. Lenin şöyle yazıyordu: "... insanlar olguları nasıl incelemeye girişeceklerini bilmedikleri sürece, her zaman, hep kısır kalan *a priori* genel kuramlar uydurdular. Kimyasal süreçlerin doğru biçimde araştırılmasını henüz beceremeyen metafizik simyacı, bir güç olarak kimyasal hısımlık konusunda bir kuram çırpıştırır. Metafizikçi biyolog, yaşamın doğası ve yaşamsal güç konusunda laflar eder. Metafizikçi psikolog, ruhun doğası konusunda savlar ortaya atar. Burada saçma olan, yöntemin kendisidir. Tek tek fiziksel süreçleri açıklamaksızın ruh konusunda savlar ortaya atamazsınız: buradaki ilerleme, ruhun doğası konusundaki felsefi söylevleri bir

yana atmak ve tikel fiziksel süreçlere ilişkin olguların incelenmesini bilimsel bir tabana oturtabilmek olmalıdır."[1]

Kuşkusuz bu, "Madde nedir? Doğa nedir? İnsan nedir? Ruh nedir?" gibi soruların anlamsız olduğunu söylemek anlamına gelmiyor. Maddenin deviniminin özgül biçimleri, fiziksel süreçler, insanlık tarihi konusundaki uzmanlık araştırması böylesi genel felsefi soruların somut, temelden açıklanması için bilimsel bir temel sağlayana dek, bunlar çözülmeden kalacaklardır. Felsefe, bu soruları boşu boşuna ortaya sürmez. Bunları ortaya sürerek, uzmanlık araştırmasına itki yapar; ne var ki, bunun sonuçları, idealist ve metafizik konumlardan bilimsel-felsefi genellemelere götürülemez.

Marx ve Engels, *Genel olarak toplum nedir? Genel olarak ilerleme nedir?* sorularına, toplum ve ilerlemenin somut, tarihsel bakımdan geçici tiplerini incelemeden yanıt vermeye kalkıştığı için, daha önceki toplumbilimi eleştirdiler. Marx, kapitalist toplumun çok yönlü bir incelemesini yaptı ve öbür toplumsal formasyonların özel bilimsel incelenmesinin temellerini attı. Bu ise, genel toplumbilimsel soruları çözmeye olanak verdi. Parçaların incelenmesi, bütünün incelenmesiyle metafiziksel biçimde karşı karşıya getirilmemelidir. P. V. Kopnin'in, her uzmanlık biliminin dünyayı, yalnızca kendi konusu tarafından belirlenmiş belli bir yönden değil, bir bütün olarak araştırdığına ilişkin yorumuna daha önce de değinmiştik. Bütünün bu tikel yönden araştırılması, dünyanın maddesel birliğinin bilimsel-felsefi açıdan kavranması için zemin hazırlar. Bununla ilintili olarak T. Pavlov şunları yazar: "Felsefe, bütünün bilimidir ve öyle olmalıdır, ama bu durumda bile, yalnızca, genel olarak bütünün bir bilimidir, yalnızca bütün konusunda bir bilimdir; parçalarının, görünümlerinin yahut niteliklerinin diyalektik bakımdan çözülmez bağıntısı içinde alınmış bütünün bilimidir, yani, bütünün ve parçaların, genel olarak maddenin ve onun temel niteliklerinin, görünümlerinin ve

[1] V. I. Lenin, **Toplu Yapıtlar**, C. 1, s. 144.

var oluş biçimlerinin bir bilimidir."[1] Bu, bilimsel felsefenin her şeyi incelediğini söylemek anlamına gelmiyor; onun, *her şeyde içkin olanı* incelediğini söylemek daha doğru olacaktır. Genel, evrensel tikelle ve bireyselle diyalektik birlik içindedir. Kuramsal bilmede somut olarak evrensel, çeşitli tanımların birliğidir. Öyleyse bilimsel felsefe, evrenselin temel, özel biçimlerini inceler.

Maddenin deviniminin özgül biçimlerini ve bunların her birinde içkin olan özel yasaları inceleyen uzmanlık bilimlerinin gelişmesi, insana, birbirinden görece bağımsız olan çeşitli yasalar dünyasını gösterir. Ama bu olguyu dile getirdikten sonra durmak, yani, fenomenlerin niteliksel bakımdan sınırlı her bir alanında belirli özel yasaların "saltanat sürdüğünü" teslim etmek, uzmanlık bilimlerinin (ki bunların toplu kazanımları maddenin tüm var oluş biçimlerinin karşılıklı bağımtısı ile karşılıklı dönüşümünü ve bunların diyalektik birliğini göstermektedir) sürekli olarak çürüttüğü felsefi çoğulculuğun konumlarını benimsemek olacaktır. Bu nedenle, var olan her şeyin en genel yasaları sorusunun taşıdığı önem, doğa ya da toplum fenomenlerinin niteliksel bakımdan farklı her alanındaki özel yasaların keşfedilmesi sayesinde, sürekli artmaktadır.

Marksist felsefenin konusunun ilk temel tanımı, doğanın, toplumun ve bilmenin en genel gelişme yasalarının varlığının onanmasında yatmaktadır. Bu tanım, kesinlikle aydınlatılmaya ve daha da somutlaştırılmaya gereksinim duymakta ve bu da, belli bir ölçüde, sınırlandırmayı gerektirmektedir. Doğa bilimi de belli evrensel var oluş biçimiyle evrenseli incelediği halde, böyle davranarak, belli özel, genel yasalar da keşfeder. Bir yasa, bir evrensellik biçimidir ve bu evrensellik, her durumda niceliksel bakımdan her zaman sınırlı olamaz. 18. yüzyıl mekanik maddecileri, mekaniğin yasalarını evrensel olarak aldıkları için değil,

---

[1] T. Pavlov,, "Diyalektik ve Maddeci Felsefe ve Uzmanlık Bilimleri", Dört ciltlik **Seçme Felsefi Yapıtlar,** C. 1 içinde, Moskova 1962, s. 189 (Rusça).

maddenin yasalarının niteliksel çeşitliliğini mekanik yasalara indirgedikleri için hatalıydılar; oysa yasaların evrenselliği ile niteliksel sınırlılığı, birbirini hiç de karşılıklı olarak dışlamamaktadır.

Öyleyse, Marksizmin incelediği en genel diyalektik devinim, değişim ve gelişme yasalarını nasıl anlamamız gerekiyor? Bunlar niteliksel bakımdan sınırlı yasalarsa, o zaman, ancak belli türden fenomenlerle ilintili olmaları gerekir ve sonuçta, bunların fizik, kimya ve öbür uzmanlık bilimleri tarafından keşfedilen yasalardan farkı kalmaz. Bu ise, gerçekliğin tüm alanlarındaki süreçlerin akışını belirleyen mutlak, evrensel yasaların onanmasını; fiziksel, kimyasal, biyolojik ve başka yasaların reel, ampirik olarak saptanmış etkisinin onanmasını dışlamaz mı? Burada, son derece önemli ve karmaşık felsefi sorularla karşı karşıyayız ve bunların tam bir çözümüne ulaşıldığını da iddia etmiyoruz. En genel diyalektik yasalar uzmanlık bilimleri tarafından incelenen özgül yasaların özünü, genel doğasını oluşturur. Her doğa ya da toplum yasası, fenomenlerin diyalektik ilişkisinin belli bir biçimidir. Diyalektiğin yasaları bu ilişkililiğin, en genel biçimidir. Yasaların doğasının incelenmesi, tüm yasaların nesnel birliğinin bilinmesi, bizlere fiziğin, kimyanın ve başka uzmanlık bilimlerinin yasalarına karşıt, özel tür yasalar oluşturmayan, (çünkü, tüm yasalar diyalektiktir) diyalektik yasaları ortaya koymaktadır. Aksi durumda, her şeyi yöneten belli evrensel yasalar felsefi kavramı karanlıkta kalacak ve, sözümona her şeyin üstünde yer alıp, her şeye egemen olan Herakleitos'un "logos"u gibi, fenomenlerin reel niteliksel çeşitliliğiyle ilintisizleşecektir.

Kapital'de Marx, kapitalist üretimin özgül ekonomik yasalarını inceler ve böylelikle, saf biçimiyle hiçbir yerde var olmayan evrensel diyalektik yasaları değişime uğratan, tarihsel olarak belirlenmiş bir diyalektik süreç biçimini inceler. Engels'in *Doğanın Diyalektiği* başlıklı yapıtı, diyalektiğin yasalarını, maddenin deviniminin bireysel biçimlerinin özgül yasalarını ortaya çıkarırken doğabilimcilerin bilerek ya da bilmeyerek işaret et-

tikleri evrensel diyalektik süreçleri açımlar. Bu yüzden, özel bir etkinlik alanını evrensel diyalektik yasalar bölgesi diye seçip ayırmanın, idealist diyalektik anlayışına verilmiş bir ödün olacağına inanıyoruz.

Öyleyse, Marksizmin felsefesinin konusu, evrensel nesnel diyalektik süreçtir. Engels, *nesnel* diyalektiği ve bunun tarihsel olarak gelişen bilmede yansımasını, *öznel* diyalektikten ayırır. Diyalektik, Sovyetler Birliği'nde yayımlanan altı ciltlik *Felsefe Tarihi* yazarlarının vurguladığı gibi, "maddeye içkin olan ve zorunlu yaratığı da maddesel olmayan, yani maddesel dünyanın yansıması olan, bilinç olan, iç çelişkilerin birliği ve savaşımı, öz devinim, öz gelişim sürecidir."[1]

Doğada ve toplumda niteliksel bakımdan çeşitli biçimleri gözlenen nesnel diyalektiğin, bilme sürecinin öznel diyalektiğinden sınırlanması, Marksist-Leninist felsefenin tümüyle bütünselleşmiş konusu çerçevesinde gerçekleştirilir. Niteliksel bakımdan farklı diyalektik süreçlerin bu birliği Marksist-Leninist 'diyalektiğin, mantığın ve bilgi kuramının birliği' ilkesinin nesnel temelini oluşturur. Bu açıdan, diyalektik maddecilik ve maddeci diyalektik aynı anlama gelir, çünkü Marksizm maddeciliği ve diyalektiği, maddeselin ve diyalektiğin nesnel birliğine uygun olarak, tek bir bütün halinde kaynaştırmıştır. Marksist diyalektik maddeci diyalektiktir. Marksist maddecilik diyalektik maddeciliktir. Diyalektik yasaların özü, tüm somut özdeşlik gibi, vazgeçilmez ayrımları dile getirir: Doğanın diyalektiği toplumsal yaşamın diyalektiğinden farklıdır; bilme sürecininin diyalektiği, yalnızca biçim bakımından değil, içerik bakımından da, yine farklıdır. Başka deyişle, diyalektik yasalar çok ve çeşitlidir; diyalektiğin genel, temel özelliklerinin bilgisi de çeşitli nesnel gerçeklik alanlarındaki diyalektik sürecin özgül doğasının anlaşılmasını sağlamaya kuşkusuz yetmez. Marksist felsefenin konusunun içsel eklemlenmesini ve yapısını belirleyen bizce budur.

---

[1] **Felsefe Tarihi**, C. III, Moskova 1959, s. 231 (Rusça).

Tarihsel maddecilik, yalnızca toplumdaki içkin gelişmenin özel evrensel diyalektik yasalarını inceler. Tarihsel maddeciliğin –topluma uygulanan felsefe biliminin- Marksist felsefe içinde özel bir yer tuttuğu vurgulanmalıdır. Tarihsel açıdan Marksist felsefe, doğaya ilişkin maddeci anlayışı toplumsal yaşama ilişkin maddeci anlayışla kaynaştıran ve insanın doğayı , böylece de kendi, insani doğasını dönüştürmesine birincil önem veren devrimci dünya-görüşünün temellendirilmesi, tanıtı olarak biçimlenmiştir. Spinoza'nın felsefi sisteminde özgün , tözsel *natura naturans*'ların doğurduğu şeylerin (modi) bütünlüğü olan *natura naturata*, Marksist felsefede, insanın yarattığı "ikinci doğa", doğasal ile toplumsalın birbiriyle kaynaştığı, niteliksel bakımdan yeni bir gerçeklik durumuna gelmiştir.

Marksist felsefenin oluşumunun incelenmesi bize inandırıcı bir biçimde şunu göstermektedir: Maddeci tarih anlayışının yaratılması, insana ve insanın antropolojik gelişimi içinde emeğin rolüne nesnel insan etkinliğine, tinsel ve maddesel üretimin birliğine ilişkin öğretinin tarihsel oluşum sürecindeki yaşamsal öğeleri oluşturmaktadır. Bu gerçek, zaman zaman, diyalektik maddeciliğin tarihsel maddecilikten daha sonra yaratıldığı anlamında yorumlanmıştır. Böyle bir şey, Marksizmin felsefesinin oluşumunun belirli temel özgüllüklerini göstermekle birlikte, aşırı basitleştirilmiş bir düşünmeye benziyor. Diyalektik ve tarihsel maddecilik, birleşik bir felsefi öğreti olup, Marx ile Engels'in çoğu yazılarını ayırdıkları toplumsal gelişmenin diyalektiğin araştırılması, aynı zamanda, evrensel diyalektik sürecin en genel biçimlerinin de araştırılması anlamına gelmektedir. Öte yandan, toplumsal yaşamın diyalektiğinin incelenmesi, toplum yaşamında da kendisini ortaya koyan, ama onun özgül karakterini belirlemeyen doğa yasalarının niteliksel bakımdan belirleyici etkisini bilimsel açıdan zorunlu biçimde kısıtlanmasını da gerektirmiştir. Bu kısıtlama, Marksizm-öncesi maddecilik tarafından yapılamazdı; çünkü bu felsefe, yakından incelendiğinde, tarihsel sürecin teolojik olarak yorumlanmasına tümüyle direnmesine karşın,

yine de idealist tonlarıyla toplumbilimsel ampirisizm olduğu kanıtlanan natüralist tarih anlayışının üstesinden gelebilmiş değildi.

Geçtiğimiz yıllarda Sovyet filozofları Marksist felsefede insan, yaratıcı etkinlik, kişi ve toplum sorununun tuttuğu yeri aydınlatmak için birçok araştırma yapmışlardır. Bunlar, Marksist-Leninist felsefenin konusunun daha somut ve daha çok yönlü bir anlayışını elde etmemize ve onun, yersiz bir biçimde, tek yanlı olarak "ontolojikleştirilmesi"ni engellememize kuşkusuz yardımcı olmuşlardır.

Bilme, nesnel toplumsal gelişme yasalarıyla koşullanan toplumsal sürecin gerekli, tinsel biçimidir. Ama bilgisizlikten bilgiye, bir bilgeden öbürüne, daha derin bilgiye doğru ilerleme olarak bilmenin özgül doğası bilmeye yönelik yansımanın, mantıksal düşünmenin, vb. özel tür diyalektik yasalarının var olmasını önvarsayar. Bilimsel bilginin yoğun gelişimi ve farklılaşması, yeni araştırma yöntemlerinin, sibernetiğinin temellendirilmesi ve açık konuşulursa, artık felsefenin bir bölümü olmayan yeni, son derece önemli mantıksal disiplinlerin gelişmesi sayesinde, Marksist felsefenin konusunun bu yönünün öneminin sürekli arttığını kanıtlamaya gerek yoktur.

Marksist-Leninist felsefenin konusu sorusu, temel önem taşıyan bir sorudur. Marksist-Leninist felsefenin çok yönlülük taşıyan içeriğini yalnızca bilme sürecinin araştırılmasına indirgemeye çalışan Marksist düşünürler derin bir yanılgı içindedirler. Ama, felsefenin konusunun evrensel gelişme yasalarıyla sınırlandıran, böylece de, bilme sürecinin genel toplumbilimsel yasalarını, bunların özgül karakterini bir yana atan kişiler de aynı derecede hatalıdırlar.

Marksist-Leninist felsefe, günümüzde, öyle bir felsefi disiplinler sistemidir ki, bunların her birisi, tüm Marksist felsefe açısından ortak bir konu çerçevesi içinde, kendi özel araştırma alanlarına da sahiptirler. Pratik araştırma, bir yandan diyalektik maddeci, öte yandan tarihsel maddeciliği Marksizmin bütün fel-

sefesinin iki temel bölümü olarak sınıflandırma bilgeliğini göstermiştir. Bilgi kuramı, araştırmaları konusundaki uzmanlık doğa biliminin felsefi sorunları ile ayrıca diyalektik mantık ise, bu sorular yelpazesinin de uzmanlaşmış felsefi disiplinlere dağıtıldığını göstermektedir. Etik ile estetik de, şimdiki durumda Marksist-Leninist felsefenin bir bölümü olmakla birlikte, çok uzak olmayan bir gelecekte, bağımsız disiplinler durumuna gelebilirler.

Öyleyse, genel olarak felsefenin konusu ve özel olarak da Marksist-Leninist felsefenin konusu öyle kolaylıkla dile getirilemez, yahut da, tek bir tanıma indirgenemez; çünkü felsefenin gelişimi, doğal olarak, felsefi incelemenin konusunu bir erekler sistemine, yeni içerikle sürekli zenginleştirilen tarihsel olarak gelişen bir felsefi disiplinler sistemine dönüştürmektedir.

YEDİNCİ BÖLÜM
TARİHSEL ÇAĞIN ÖZ-BİLİNCİ OLARAK FELSEFE

1. FELSEFENİN GELİŞMESİNDE KİŞİLİĞİN ROLÜ

Felsefi kuramların (çağdaşları da içinde olmak üzere) ampirik açıdan apaçık çeşitliliği, yüzeysel bir felsefe tarihi bilgisine sahip olan kişiler tarafından bile, doğal olarak, bunları yaratan büyük filozoflara bağlanmaktadır. Kendi başına bu düşünce, tarihsel olgunun bir onanışıdır. Felsefi öğretilerin başka birçok kurucusu gibi, Herakleitos ve Demokritos, Platon ve Aristoteles, Kant ve Hegel de gerçekten büyük filozoflardı ve bunların felsefi (ve yalnızca felsefi de değil) kültürü geliştirmede oynadıkları çok büyük rolü yadsımak saçma olacaktır. Ama eğer yalnızca bu olgunun onanmasıyla yetinir, yani bunu kendiliğinden apaçık ve açıklama gerektirmeyecek bir biçimde alırsak, eğer bu ampirik olguyu felsefenin gelişme alanındaki incelemelerimiz içi metodolojik bir ilke durumuna getirirsek, o zaman, istemeyerek, öznel idealist bir tarihsel-felsefi anlayışa düşeriz ki, bu anlayışa göre, seçkin filozof, kendi yarattığı felsefi sistemin doğrudan değil, ancak sonul nedenidir. Bu durumda, o seçkin filozofun felsefesi nesnel toplumsl içeriğini yitirir. Belli bir zamanda, belli bir ülkede, falan bir felsefenin niçin ortaya çıktığının sorulduğunu düşünelim. Çünkü, diye yanıtlarız, bunu yaratan filozof o sırada

orada doğmuştu. Ama bu, kuşkusuz ki yanıt değildir. Hume, yalnızca 18. yüzyıl başında İngiltere'de bir filozof olarak doğabilirdi; bunun anlamı, daha sonraki gelişimiyle Hume'culuk denilen felsefi düşüncelerin, daha Hume'dan önce bile sahneye çıkmış olmasıdır.

Felsefe tarihine ilk kez ilgi gösteren Platon ve Aristoteles tarihsel-felsefi süreç konusunda hiçbir kuramsal anlayış geliştirmediler. Yalnızca, kendi öncellerinin görüşlerinin, hakikate giden yahut bundan uzaklaşan bir doğrultuda filozofların yaptığı hatalar olarak açımladılar eleştirdiler. Ele alman kuramları belli tarihsel koşullara bağlamadılar ve aynı biçimde, kendi öğretilerini de, bütünüyle, kendi kişisel entellektüel çabalarının bir sonucuymuş gibi gördüler. Kendi öncellerinden kimilerinin tikel bir soruya farklı bir yaklaşım yaptığına işaret ederken Platon ve Aristoteles bunda, yalnızca filozofun bireyselliğini gördüler. Gerçekten de, Platon başlangıçta mutlakla, felsefi incelemenin bizzat konusuyla bağlanmış seçme ruhlara ilişkin öğretisinde, felsefi dehalar üstüne gizemci yorumun temelini attı. Ama seçkin filozofların (ve sanatçıların) ilahi esinlenimi biçimindeki bu anlayış, öznelci bir biçimde, yani felsefi öğretiyi şeylerin özünün saf bireysel bir görüntüsüne indirgeyerek, ancak çağdaş dönemde ele alınmıştır. Bununla birlikte burjuva felsefesinin kurucuları felsefi yaratıcılığın bu öznelci yorumuna karşı çıktılar. Francis Bacon şöyle yazıyordu: "Ben kendim Çalışmayı Anlık'ın bir ürünü olmaktan çok, kesin biçimde, Zamanın bir ürünü olarak ele almak eğilimindeyim."[1] Ve başka bir yerde de, buna benzer biçimde, şunu doğrular: "Çünkü hakikate, haklı olarak, otoritenin değil, zamanın kızkardeşi derler."[2]

Decartes, daha da kararlı bir tutum takınır ve şunu savunur: "Ancak konuşulursa, sağduyu ya da akıl dediğimiz, doğru biçimde yargıda bulunmak ve hakikati sahteden ayırt etmek yete-

---

[1] F. Bacon, **Novum Organum**, Oxford 1855, s. 1

[2] Agy., s. 108.

neği, doğası gereği, tüm insanlarda eşittir."[1] Ama öyleyse, seçkin düşünürü öbür insanlardan ayırt eden nedir? Descartes bunu, doğru metod bilgisidir diye yanıtlar ve böylelikle de, herkesin bu konuda ustalaşabileceğini varsayar.

Kapitalist toplumun devrimci kuruluş çağı, bu yeni sınıfın en ilerici temsilcilerinde, kendi ideolojik özlemlerinin tarihsel zorunluluğu bilincini uyandırdı. Burjuva toplum geliştikçe, onun ideologlarının çoğu da bilinci yitirdiler.

Romantikçiliğin kuramcıları (bunlardan kimileri eski tür feodalizmi savunurken, kimileri de, kapitalizmin küçük-burjuva eleştirmenleri oldular) kendi felsefi öğretileri olarak, 'kahramanlar ve yığınlar' kuramını yarattılar. Almanya'da Schelling, İngiltere'de Carlyle, bu kurama felsefi ve tarihsel bir anlam kazandırdılar. Hegel, *Estetik Üstüne Dersler*'inde, "kutsal deha"m çıkışı biçimindeki romantik sanat anlayışına –buna göre, başka herkes ve her şey, yalnızca, "önemsiz yaratıklar"dır– karşı alaycı bir dille saldırır. Estetik aristokratizmi ve felsefede bunu uygulama çabasını kınayan Hegel şunları yazar: "Bu Kutsal dehaların tavrını takınan kimse, sınırlı ve sıkıcı olarak ilan ettiği öbür tüm insanlara tepeden, küçümseyerek bakar..." Hegel, romantiklerin bu kibirli öznelciliğinin, kendisinin amansızca alay ettiği sıradan, gündelik şeylerden hiç de daha yüksek olmadığını vurgulamıştır: "Eğer 'Ben' bu tutumu takınırsam, her şey, kendi öznelliği dışında her şey bana öyle kuru ve değersiz gelecektir ki, sonunda bu, boş ve değersiz bir *böbürlenme* durumunu alacaktır."[2]

Hegel sanatta (ve daha da çok, felsefede) seçkin bireyselliğin öz anlatımının yanı sıra, başka şeyler de görmüştür. Seçkin bi-

---

[1] **Les pages immortelles de Decartes**, s. 54.

[2] G. W. F. Hegel, **Sämtliche Werke**, Bd. 12, s. 102-3. Ayrıca Helgel, Logic'inde, sonul amacı romantik bir biçimde küçümsemeyle de alay eder: "Sonul olarak sabrı olmayan kimse, hiçbir gerçekliğe ulaşamayacak, soyut alanda kalıp, kendi kendini bütünüyle tüketecektir." (Agy., Bd. 8, s. 220).

reyselliği, "halkın tini"nin ("mutlak tin"in, yani idealist biçimde yorumlanan insanlığın somut-tarihsel var oluş biçiminin) bireyselleşmiş anlatımı olarak görüyordu. Romantikler açısından "kutsal deha" toplumsal olmayan bir fenomen gibi gözüktüğü halde, Hegel bunu, toplumsal-tarihsel zorunluluğun bir somutlaşması olarak görüyordu. Başka deyişle, bunu toplumun gelişimine karşıt olmak bir yana, deha bulmacasının akılcı bir çözümü olarak görüyordu. Hegel, seçkin tarihsel kişilerin rolünü küçümsemek bir yana, gerçekte, onların büyüklüğünün "mutlak" kaynağını arayarak onları yüceltiyordu. Bu nedenle de, onları "dünya tininin sırdaşları" olarak niteledi; büyük adamların "maddenin özünü herkesten daha iyi anlamış kişiler olup, onlardan başka herkesin, bu anlayışı daha sonradan edinmiş ve onamış, ya da en azından, kendilerini bunlara uydurmuş"[1] olduklarını vurguladı. Bununla birlikte Hegel, insan öznelliğinin önemini küçümsemekten oldukça uzaktı; öznel ile nesnelin diyalektik birliğinin onanmasından hareket ediyor, ancak, gerçeklikten ayrılan öznelliği reddediyor, kendi zenginliğinin ölçüsünün nesnel gerçekliğin derinine inmesi olduğunu unutan öznelliğin şişinmesini reddediyordu. Bu anlamda Hegel, en zengin gerçekliğin en tam ve en öznel olması gerekeceğini ileri sürdü. Lenin özümlediği nesnel gerçekliğin zenginliğini somutlaştıran bu Hegelci somut öznellik anlayışının önemini vurgulamıştır. Bu öznellik anlayışının, felsefi (yahut başka bir) dehanın özgünlüğünün öznel, tarihselliğe) karşı yorumuyla kuşkusuz hiçbir ilgisi yoktur.

Hegel'e göre, büyük adam, kendi kişisel düşünceleri tarihsel zorunlulukla bağdaştığı için büyüktür ve o, başkalarının göremediği, ya da, gerçekte buna karşı savaştıkları bir zamanda, tarihsel zorunluluğun bilincinde olan kişidir. "Tarihteki büyük adamlar, kişisel amaçlarıyla, dünya tinini oluşturan tözsel öğeyi içeren kişilerdir. *Kahraman* denilecek kişiler onlardır ki, amaç ve

[1] Agy., Bd. 11, s. 60.

uğraşlarını, yalnızca var olan sistemin kutsadığı, şeylerin durgun ve düzenli akışından değil, içeriği gizli kalmış ve kişisel var oluş noktasına dek gelişmemiş bir kaynaktan, hâlâ yeraltında olan ve sanki kabuğunu çatlatıp –çünkü bu tin, o kılıfta yer alan öz değil, farklı bir özdür– çıkacakmış gibi, dış dünyanın kapısını çalan içsel tinden almışlardır. Böylece, kahramanların kendi kendilerini yarattıkları ve onların eylemlerinin, dünyada yalnızca onların çalışması ve *onların* ürünü olan bir durumu ve ilişkileri oluşturduğu ortadadır."[1]

Bize göre, romantiklerden farklı olarak, Hegel'in insan etkinliğinin tüm alanlarına uyguladığı bu 'büyük tarihsel kişilerin rolü' anlayışı, yalnızca gerçeklik bakımından romantik kavrayışı aşmakla kalmamakta, ama aynı zamanda, kendi kişiselleştirilmiş anlatımını seçkin tarihsel kişiliğin etkinliklerinde bulan toplumsal gelişimin güncel içeriğinin somut tarihsel araştırılması yolunu da bizlere göstermektedir. Deha konusundaki romantik anlayışa gelince, bu, romantiklere tekdüze bir gündelik varlığın sıkıcı ve boş akşı gibi gözüken toplumsal yaşamın anlamlılığını, daha baştan kavrayamamak demektir.

Kapitalist gerçekliğe karşı küçük burjuva romantik protesto, kuşkusuz anlaşılabilir ve belli bir ölçüde de, haklı görülebilir. Ama böyle bir şey, ataerkil toplumsal sistemin idealleştirilmesinden oluşturulmuş bir kuramsal anlayışa, toplumsal ilerlemenin nesnel zorunluluğunu ve onun kaçınılmaz çelişkilerini anlamaya ve gerçekliklere sırtını dönen bir öznellik içinde, bu çelişkilerden boş yere kurtulma çabalarına izin vermemektedir.

Çağdaş akıldışıcı idealizmi büyük ölçüde muştulayan Schopenhauer, Hegel'in tersine romantik deha anlayışını geliştirmeye çalışır. Gerçi Schopenhauer "kutsal deha"dan söz etmez ve deha fenomeninin psikolojik bir açıklamasını vermeye çabalar. Ne var ki, Schopenhauer, başlıca olarak, yani deha ile toplumsal koşullar arasındaki ilişkiyi incelerken, romantik yabancı-

[1] G. W. F. Hegel, **Sämtliche Werke**, Bd. 11, s. 60.

laşma anlayışını mantıksal sonuçlarına götürür. Şöyle yazar: "Özgün, olağandışı, belki de ölümsüz düşüncelere sahip olmak için, bir an dünyadan ve şeylerden bütünüyle yabancılaşmak yetecektir; böylece en sıradan nesneler ve olaylar bile tümüyle yeni ve bilinmez gibi gözükecektir, çünkü onların asıl özü böylelikle ortaya çıkacaktır."[1] Schopenhauer'e göre bir deha, kendi bilinçli, yaratıcı yaşamının çoğunda "kendisine yabancı ve elverişsiz olan bir dünyadan uzak kalmayı"[2] bilmesi bakımından, sıradan insanlardan ayrılmaktadır ve sonuçta da, tüm öbür insanlar ona önemsiz, değersiz ve çekilmez gözükür. Dehanın büyüklüğü, çevresindekilerin değersizliğiyle ölçüldüğü için, görelidir. Öyleyse, deha, alçak gönüllülüğün biraz üstünde gururlu olmadan edemez. Deha, kendisi geleceğe ait olduğu için, ilke olarak çağdaşları tarafından anlaşılamaz.

Dehanın psikolojik (ve gerçekten, son derecede yavan) yorumu, Schopenhauer'e, dehanın içinde yaşadığı topluma ve zamana uymaması tezinin kuramsal kanıtı olarak hizmet eder. Schopenhauer'e göre deha, psikolojik bir anomalidir. Sıradan ve hatta yetenekli insanlarda bile anlık idareye ve pratik açıdan yönlendirilmiş, kişisel olmayan özlemlere hizmet eder. Oysa deha ise, "yönünü değiştirmiş olan anlık"tır.[3], yani, kendisini idareden büyük ölçüde kurtarmış olan anlıktır. Schopenhauer'a göre dehanın bilme gücü, birikmiş insani deneyim ve bilgiden bağımsızdır. "Bilgili insan, zamanının çoğunu araştırmaya ayırmış olan kişidir; deha ise kendisinin başkasından öğrenmediği şeyleri insanlığın ondan öğreneceği kişidir."[4]

Schopenhauer'ın bu açaklamaları sanat, felsefe tarihi ve tarih felesfesinin bütün bir öznelci, akıldışıcı yorumlama programını,

---

[1] Schopenhauer, Deha Üzerine, S. Petrsburg 1899, s. 45 (Rusça).

[2] Agy., s. 48.

[3] Agy., s. 16.

[4] Agy., s. 45.

çağdaş varoluşçuluğun ve onunla bağlı öğretilerin gerçekleştirmiş olduğu programı dile getirmektedir.[1]

İdealist felsefenin klasik açımlayıcıları, felsefeyi, mutlakın entellektüel aranışı diye görmüşlerdir. Onların geliştirdiği felsefi deha anlayışları, felsefi öğretilerin karşılaştırmalı değerlendirilmesini, idelerin eleştirel çözümlenmesini ve bunların önceki idelerle bağıntısının aydınlatılmasını, doğrunun yanlıştan ayrılmasını, vb. önvarsayıyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayan idealizmin bunalımı bu olumlu eğilimden açıkça bir kopmayı belirledi ve bu eğilimin yerini, felsefi sistemlerin çoğulculuğunun öncesiz-sonrasız önemini tanıtlama çabaları, felsefi öğretileri temelde birbirleriyle karşılaştırılamaz şeyler olarak, hakikate doğru belirli bir adımı değil de, dünyanın benzersiz bir görüntüsünü dile getiren şeyler olarak yorumlamak çabaları aldı.

Yeni Kantçı Baden okulunun temsilcileri, tarihi düzenlilikten, yinelemeden, belirlenimcilikten, süreklilikten ve genel bir öze sahip her şeyden soyarak, felsefi sistemleri, formalist bir biçimde dehanın özgürce kurduğu şeyler olarak, (düşünürün felsefi kalıttan ve tarihsel koşullardan bağımsızlık derecesiyle ölçülen) kuramsal bireşime *a priori* ulaşma yeteneğinin özgül anlatımları olarak, yorumladılar. Wilhelm Windelband şöyle yazıyordu: "Felsefe tarihi, tarihin bireysellikler, tek ve yalıtlanmış birimler diyarı olduğunu doğrulamaktadır..."[2]

Seçkin tarihsel kişiliğin yeni Kantçı yorumundaki akıldışı eğilime yapışan ve bunu sürdüren Ortega-y-Gasset, felsefi öğ-

---

[1] Ancak şu da belirtilmelidir ki, yeni pozitivistler, akıl dışıcılıkla giriştikleri polemikle, Schopenhauer'ın anlayışını kendilerine göre uygularlar. Onun, yaratıcı ve özellikle de felsefi etkinliğin saf bireysel doğası üzerine temel tezini doğrularlarken, büyük felsefi öğretilerin herhangi bir nesnel bilme anlamından yoksun olduğunu çıkarsarlar. Örneğin, Louis Rougier şunları yazar: "Büyük felsefi sistemlere ancak duygusal ve öznel bir değer verebiliriz. Schopenhauer'ın teslim ettiği gibi, bunlar, evrenle karşı karşıya geldikleri zaman, mizacın bir anlatımından başka bir şey değildirler." (L. Rougier, **Le Metaphysique et le Langage,** Paris 1960, s. 247.

[2] W. Windelband, **Geschichte der Philosophie,** Freiburg 1890, s. 11.

retileri, var olan görüşlerden ayrılmak ve kendi dünya görüntüsünü yaratmak durumunda olan seçkin düşünürün tinsel durumunun entellektüel çıkışları olarak görür. Seçkin düşünür kültürel kalıtı ve toplumsal çevreyi, ancak, bunlara karşı kendi öz düşüncelerini koymak için inceler, çünkü felsefe, "geleneğin reddedilmesi geleneğinden başka bir şey değildir."[1] Böylelikle felsefe, bilimin "insani-olmayan" nesnelliğine sürekli karşıt olan özgür insani öznelliğin bir var oluş tarzı biçiminde yorumlanır.

Varoluşçuluk felsefeyi (bilimden farklı olarak), dünyaya "insani" ve kişisel bir yaklaşım olarak alır ve bu yaklaşım da, ancak, bireyin kendisini kişisel olmayan toplumsal ilişkilerin gücünden kurtarması ve böylece asıl var oluşu kazanması ölçüsünde elde edilebilir. Büyük filozoflar, der Karl Jaspers, hem zamanın içinde, hem de eş zamanlı olarak uygun biçimde dile getirmesinde ve gerçekliğin tanınmasına seçkin bir katkı yapmasında değil, tarihsel bir evreden geçerken, öncesiz-sonrasız biçimde transandantal olan şeyle ilişki kurmasında yatar. Büyük filozof, kendi çağından ve insanlığın biriktirdiği bilgiden bu fenomenal bağımsızlık sayesinde, felsefenin özünü ve başlangıçtaki gerçekliği kendi var oluşuyla yeniden ortaya koyar; bu başlangıçtaki gerçeklik, felsefede, her şeyden önce, –yalnızca, antropolojik açıdan sınırlı insan için mümkün olan biçimi– bireysel, güdük biçimi kazanır. "Büyük adam", diye yazar Jaspers, "bir yansımadır, bir bütün olarak varlığın sonsuz derecede önemli bir yansımasıdır. Onun aynası, ya da, ikamesidir. O, görünüşte kendisini yitirmeden, kendine yol gösteren 'her şeyi kapsayan şey'in çerçevesi içinde kalır. Onun dünyadaki görünümü, eşzamanlı olarak, dünyanın içine işlemedir."[2] Bütün bu büyük laflar oldukça anlamlı görünebilir, ama bir anlık düşünme bile, bunların hiç de özgün olmayan kaynağını –anlamını "derinleştirmek" için, Jas-

[1] **Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Panoromes nationaux**, C. I, Paris 1964, s. 164.

[2] K. Jaspers, **Die grossen Philosophen**, Münih 1959, s. 29.

pers'in, doğmatik biçiminden kurtardığı Hıristiyan inanını– ortaya koymaktadır.

Son yıllarda önemli bir etki yaratmış olan "felsefe tarihinin felsefesi"nin varoluşçulukla pek çok ortak yanı bulunmaktadır. Çağdaş burjuva düşününün bu idealist eğiliminin anahtarı, felsefi yaratıcılığın koşulsuz özerkliği, yani onun nesnel tarihsel koşullardan, toplumsal pratikten ve bilimsel bilgiden temelli bağımsızlığı düşüncesidir. Başlıca savunucusu olan Martial Gueroult'un köktenci idealizm dediği bu anlayış, her seçkin felsefi öğretinin, "kendisi içinde yeterli bir dünya, kendisine bağımlı bir düşün evreni, kısacası, bir *sistem*" olduğu sanısından kaynaklanır. "Gerçekten her sistem kendi kendisinin bir tanıtı, kendisi içinde ve *a priori* olarak, kendisi için belirlenmiş olan sınırlar çerçevesinde, yani, temel düşüncenin saptadığı norma göre yetkindir. Bu kendine yeterlilik onun mutlaklığmm bir özniteliği olup, onun her şeyi kucaklama ve olağanüstü bir önem taşıma iddiasını dile getirmektedir."[1] Hegel'in zamanında insanlar, kendi kendilerine, hâlâ, bir felsefenin doğru yahut yanlış olup olmadığını sormaktaydılar. Çağdaş "felsefe tarihinin felsefesi", kendisini böylesine naiv soruları dile getirmekten kararlı biçimde uzak tutar. Tüm umutlarıyla ve düşkırıklıklarıyla tarihsel-felsefi süreci gözden geçirerek, yalnızca bir tek soruyu çözme iddiasındadır: Filozofun söylemeye çalıştığı şey neydi? Ve o özgün bir filozof olduğundan, daha önce başka hiç kimsenin söylemediği şeyleri söylemeliydi. Bu yüzden, tarihsel-felsefi incelemenin ilkesi "tekilleştirme ilkesi", yani, taşıdığı önemlerinin başlıca ölçütü olarak benzersizliği alan felsefi öğretilerin yorumlanması olmalıdır. Belli felsefi önermelerin doğruluğu (yani doğru olup olmadığı –ç) sorusu tartışılmaya değmez, çünkü "felsefi öğretiler ne çok doğru, ne de çok yanlıştırlar, yalnızca farklıdırlar."[2] Bu deyişin nereye götür-

---

[1] **Etudes sur l'histoire de la philosophie, en hommage à Martial Gueroult,** Paris 1964, s. 131.

[2] P. Ricoeur, **Histoire et verité,** Paris 1955, s. 63.

düğünü, Augusto del Noce'nin Descartes incelemesi göstermektedir.

Büyük düşünürün özgünlüğünü göstermeye çalışan del Noce, kendisini, 16. yüzyıl ile 17. yüzyılın ilk yarısındaki bilimsel gelişme eğilimlerinden ve ideolojik eğilimlerden yalıtlar. Kartezyen felsefenin matematikle ve güneş-merkezli dünya görüntüsüyle sıkı bağıntısı, filozofun buluşlarının dosdoğru bu doğrultuda olmasma karşın, onu ilgilendirmez. Kimi akılcı temaların Descartes'dan önce bile ortaya çıktığını teslim eden del Noce, Kartezyen akılcı dünya görüşü ile, yavaş yavaş ortaya çıkan önceki akılcı eğilim arasındaki temel farkı yadsımaktadır. Kartezyen akılcılık gerçekte, filozofun gerçek özgünlüğünü dile getirmeyen birşey olarak bir yana atılır. Akılcılığın yanı sıra, *cogito*'nun önemi –felsefedeki Kartezyen devrimin odak noktası– de alt sıralara itilir. O zaman, geriye Descartes'in öğretisinde büyük diye alınabilecek ne kalır? Bu soruya del Noce şu yanıtı verir: "Descartes, bu yeni bilimin ("modern felsefenin" –ç) kuramcıları arasındaki konumunun *benzersizliği* ölçüsünde, modern felsefeye başlar ve onun felsefesi, mekanik fizik tarihindeki 'metafizik bir rastlantı' olarak alınabilir."[1]

Öyleyse, Del Noce'ye göre, Descartes'in felsefeye başlıca ve benzersiz katkısını oluşturan şey onun akılcılığı değil, mekanikçiliğidir. Descartes zamanında, denilmekte, bilinemezciliğe ve ampirisizme doğru genel bir eğilim vardı. Bu sav apaçık bir abartmadır, ama bunu onasak bile, Kartezyen akılcılığın bu eğilimlere karşıt olduğunun da vurgulanması gerekir.

Hobbes, Gassendi, Roberval, Pascal ve Mersenne'nin Kartezyen mekanikçiliğe karşı polemikler yaptığını söyler Del Noce. Ama bu filozoflardan ilk üçü de mekanikçidir ve bu, Del Noce'nin iddiasının tersine, Kartezyen mekanikçiliğin, tıpkı

---

[1] Augusto del Noce, **Problémes de la pariodisation historique, Le début de la "philosophie moderne". Le philosophie de l'histoire de la philosopie,** Roma, Paris 1956, s. 147.

Kartezyen akılcılık gibi, kendi çağının bilim ve felsefesindeki tarihsel eğilimlerin biricik yüce, sistemli ve yaratıcı biçimde uygulanmış ifadesi olduğunu göstermektedir. Descartes'in öğretisindeki mekanikçilik ile akılcılığı karşı karşıya getirmenin hiçbir temeli yoktur. Tersine, Leonardo da Vinci'nin, matematik bilimi açısından mekaniğin bir cennet olduğuna ilişkin ünlü yorumunu sanki doğrularmışcasına, bunlar birbirleriyle kenetlenmişlerdir. Büyük matematikçi Descartes'in, doğanın teolojik yorumuna karşı savaştaki önemi çok büyük olan, felsefedeki akılcı ve mekanikçi çizginin büyük kurucusu da olması bir rastlantı değildir.

Del Noce'den farklı olarak Descartes, kendi öğretisinin, yalnızca kendi çağının matematik ve doğa biliminin büyük buluşlarıyla değil, aynı zamanda, kapitalist gelişme eğilimleriyle de organik biçimde bağlı olduğunu iyi biliyordu. Felsefenin (öbür bilimlerden ayırmayıp, onlar arasında birinci olarak gördüğü felsefenin) baş görevinin doğa güçlerine egemen olmak amacıyla hakikati aramak olduğunu açıklaması bir rastlantı değildir. Yine, bir burjuva devriminin yer aldığı Hollanda'ya gitmek üzere feodal Fransa'yı terketmiş olması da bir rastlantı değildir.

Del Noce örneği, felsefi dehanın benzersizliği biçimindeki idealist öğretinin ne türden bir öznelci, tarihselliğe karşı bir felsefe yorumu ürettiğini yeterince açık biçimde göstermektedir. Parlak filozof, matematikçi yahut doğabilimcinin gerçek özgünlüğü, anlamsız bir öznelliğe indirgenir ve bu öznelliğin kaynağının, insanın kendisini kendi gününden ve çağından şaşırtıcı biçimde *yalıtlaması* yeteneği olduğu açıklanır. Del Noce, "felsefi çözümleme, bizleri, yeni bilimin insanları açısından *yalıtlanma içinde* (italikler benim –T.O.) bulunan bir Descartes'a götürmektedir..."[1] diye yazar. Bu derin ölçüde hatalı sonuç, doğrudan, bireyselin toplumsalla metafiziksel biçimde karşı karşıya getirilmesinden çıkmaktadır ve bunun saçmalığı da, gerçekten büyük düşünür örneğinde daha bir açık biçimde görülmektedir. Bununla

[1] Augusto del Noce, agy., s. 153.

birlikte, aslında, kendi çağının toplumsal içeriğini ve entellektüel kazanımlarını en fazla kavrayan (kuşkusuz *eleştirel olarak* kavrayan) kişi büyük düşünürdür, bilgisiz kişi değil.

Felsefenin "tekilleştirilmesi"nin savunucuları, felsefi yaratıcılığı, sözümona uzmanlık biliminin yetki alanı olan gerçekliğin bilinmesiyle karşı karşıya getirmektedirler. Felsefi incelemeler ile sanat çalışmaları arasındaki niteliksel ayrımı silmektedirler.[1] Felsefi öğretilerin içeriğinin incelenmesinin yerini, görünüşte, onların biçimci yorumu almaktadır. Bu açıdan felsefi öğretilerde esas olan şey, onların içeriklerinden çok, anlatım tarzının ve tikel olarak da, filozofun kendi kişiliğinin özgünlüğü gibi gözükmektedir. Bilimdeki ekip çalışması, süreklilik, karşılıklı yardımlaşma, işbölümü ve uzmanlaşma –bunların hiçbiri büyük kuramların doğmasını engellememiştir– daha fazla vurgulandığı halde, tarihsel-felsefi öznelcilik açısından felsefe, bilimsel araştırmanın çağdaş yöntemlerine sırtını çeviren bir tür entellektüel gündelik iş olarak kalmaya mahkûmdur.

Çağdaş burjuva felsefesi, tikel olarak da akıldışıcı okul, pozitif bilgi ve bu bilginin dayandığı pratik etkinlikle sürekli bir çatışma içindedir. Bu çatışma bir takım gerekçeler ister ve "felsefe tarihinin felsefesi" de, felsefi önermelerin ancak *insani* içeriğe sahip olduğunu, oysa bilimin yalnızca, nesnelerle ilgilendiğini ve bizzat insanı ele aldığı ölçüde, insanı da bir nesne olarak gördüğünü ileri sürerek, bunları sağlamaktadır. Felsefe ile bilim arasındaki bu uçurum, açıkça, çağdaş burjuva ideolojisinin yaşadığı derin bunalımın bir anlatımıdır.

---

[1] A. G. Yegorov'un belirttiği gibi, gerçekliğin sanatsal yansıması, onun kavramlar biçimindeki yansımasından niteliksel bakımdan farklıdır. "Bilimsel kavramlara göre sanatsal imgenin özgül doğası, sanatsal imgenin, genelleştirme (tiplendirme) aşamasında bile, bireysel karakter biçiminde geneli ve somut olayı ortaya koyarak, özgül duyusal anlatımını korumasında yatar. (A. G. Yegorov, **Sanat ve Toplumsal Yaşam**, Moskova 1959, s. 42 (Rusça). Felsefi öğretilerin estetik yorumunun, felsefi öznelciliğin aşırı bir anlatımı olduğunu anlamak hiç de zor değildir.

Tarihsel-felsefi öznelcilik kaçınılmaz biçimde tarihselliğe karşıdır. Felsefeye tarihsel yaklaşım, bu okulun savunucuları tarafından, hemen hemen bir saygısızlık gibi görülmektedir.

Filozofun (ve felsefenin) bireyselci-akıldışıcı bir yönde nitelendirilmesindeki temel hata, çalışmalarıyla çığır açıcı bir önem taşıyan dehanın bireyselliğini yahut büyüklüğünü vurgulaması değil, onun özgünlüğünü ve bağımsızlığını bir giz durumuna getirmesi, dehanın bu gerçek niteliklerini toplumsal-tarihsel süreçle, kültürün önceki kazanımlarıyla ve bilgideki ilerlemelerle karşı karşıya getirmesidir. Öyleyse, seçkin düşünürün entellektüel bağımsızlığı metafiziksel biçimde yorumlanmakta, yani (bilinmeyene doğru yalnızca bir sıçrama tahtası olarak görülen) tarihsel koşullara ve çağın kazanımlarına onun aynı derecede apaçık olan bağımlılığıyla karşı karşıya getirilmektedir.

Belirlenimciliğin, bireysel olanın *dış* koşullar tarafından tümüyle koşullandırılması biçimindeki aşırı basit bir yorumuna dayanılarak, tarihsel belirlenimcilik yadsınmaktadır. Ama tümüyle dış etkenler tarafından belirlenen bireysel, bir özne olmaktan da çıkar, yani tüm özgürlüğü ve yaratıcılığı engelleyen, denetim ötesi koşulların yalnızca bir sonucu durumuna gelir. Ancak, edimin ve yaratıcı etkinliğin belirlenimi, diyalektik bir biçimde anlaşıldığında, bireyselliği, özgünlüğü ya da seçme özgürlüğünü bir an bile engellemez; çünkü bireysel, koşullar tarafından belirlenmenin yanı sıra, gerçekte bu koşulları o kendisi yaratır. İnsan etkinliği üzerinde koşulların etkisi de, geniş olanaklar yelpazesinin ve bunları gerçekleştirme yollarının dışlanması olarak anlaşılmalıdır, çünkü bu olanaklar koşulların kendisi içinde vardır ve insanın bunlara yaptığı etkiyle gün ışığına çıkarlar.

Kendisi bir toplum ürünü olan insani varlıkların içiçe geçmiş etkinlikleri için de aynı şey geçerlidir. Burada, tek bir bireyselin etkinliğinin, başka bir kişinin yahut insan topluluğunun onun üzerindeki belirleyici etkisinin yalnızca bir sonucu olarak alına-

mayacağı çok daha açıktır. Diyalektik etkileşim, insan etkinliğinin tek yönlü belirlenmesini dışlar ve bu etkinlik, insanı belirleyen başlıca güç olarak, nesnel ve öznel belirlenimin birliğidir, yani kendini belirlemedir; bunun sınırları, farklı durumlarda değişir ve büyük ölçüde de, kişiliğin –toplumsal ve bireysel– gelişim düzeyine bağlıdır. Varoluşçular, belirlenimcilik ilkesinin nesne-özne ilişkisine uygulanamayacağını savunurlarken hatalıdırlar. Varoluşçuluk, sonuçta, güncel belirlenimciliğin diyalektik niteliğini gözardı eder; oysa bu nitelik, nesne-özne ilişkisinde kendisini tüm kesinliğiyle ortaya koymaktadır. Bu ilişkinin her iki yanı birbirini etkilemekte ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkinin niteliğini hem nesne, hem de özne belirlemektedir. Bu ilişki konusundaki en temel şey, öznenin kendisinin, belirli sınırlar içinde, koşulları, durumu, kendi etkinliğini belirleyen etkenleri yaratmasıdır.

"Felsefe tarihinin felsefesi" öznel ile nesnelin, bireysel ile toplumsalın, özgürlük ile zorunluluğun diyalektiğini bütünüyle bir yana atmaktadır. Nesnelin özneli, toplumsalın bireyseli, zorunluluğun özgürlüğü nasıl zenginleştirdiğini göremez. Bu durumda, ancak öznenin kendi etkinliğinin dış koşullarının optimal iç bağımsızlığını sağlaması durumunda, yaratıcı etkinlik olanağına izin verilmiş olur. Özne, "gerçekliğin baskısı"nın üstesinden gelmeli, onun üstüne çıkmalı ve onu devredışı bırakmalıdır. Böylece, seçkin filozofun içinde çalıştığı güncel tarihsel koşullar, hiçbir olumlu anlama yahut onu esinlendirebilecek etkiye sahip değilmiş gibi ele alınır. Felsefe, ancak bunların, yadsınmasıyla harekete geçirilebilir. Büyük felsefi öğretileri biçimlendiren güncel koşulların çözümlenmesine bu tek yanlı yaklaşım, bütünüyle apaçık olan insani öznelliğin öznelci yorumunun bir sonucudur.

İdealizmin epistemolojik köklerini ortaya koyan Lenin tek yanlılıktan, katılıktan, öznelcilikten ve öznelci körlükten söz eder. Kendi doğası gereği soyut olduğundan her kuramsal düşüncede biçimsel olarak var olan bu darlık, kuşkusuz, idealist filozofun kişiliğini de karakterize eder. Felsefi bireyselliğe idealistçe

tapınma idealist felsefenin bir takım özgül gelişim özelliklerini ve özellikle de, onun, nesnel gerçekliği ve bunun bilimsel yansımasını toptan göz ardı etmeye çalışan türlerini yansıtır ve aynı zamanda da muğlaklaştırır. Ama, yanlış bir biçimde genelde felsefeye bağlanan idealist felsefenin bu özellikleri, yalnızca filozofun bireyselliğinden değil, toplumsal koşullardan, belli sınıfların ve toplumsal grupların, tarihsel sınırlılıkları nedeniyle uygun bir bilimsel anlatıma kavuşamayan çıkar ve gereksinimlerinden kaynaklanır.

Belli bir görüşler sistemini kuramsal olarak geliştiren toplumsal bir kişilik olarak filozofun bireyselliğine, bireysel gelişimin yanı sıra toplumsal gelişim de neden olur. Kuşkusuz bu, bireyselliğin ikincil önem taşıdığını söylemek anlamına gelmez. İnsan, kendi bireyselliğinin kendi özüne ait olması bakımından, bir ağaçtan, bir kayadan ve başka şeylerden ayrılır.

Bireysel filozofun, başka herkesten çok daha büyük ölçüde, belli toplumsal gereksinimleri dile getirmesi olgusu bile onun özgünlüğünü, yani kendi bireysel var oluşuna damgasını vuran şeyden daha çoğunu dile getirme yeteneğini tanıtlar. Francis Bacon'ın ekolcülere karşı, yerleşik otoriteye genel olarak otoriteye tapınmaya karşı savaşımı; bilimlerin yalnızca bir sisteme sahip olduğu ve bu sistemin de her zaman demokrasi olup, demokrasi olarak kalacağı inancı, bir yazara ne tapımlabileceğine, ne de onun dışlanabileceğine ilişkin yorumu, yeni doğmakta olan kapitlizm çağının gereksinimlerini yorumlamakta ve temellendirmekte, onun yaratıcı özgünlüğünü en dolaysız biçimde karakterize etmektedir. Bacon'ın, çağdaşlarından çoğunun ancak kaba hatlarıyla bilincinde olduğu düşünceleri inandırıcı biçimde dile getirmesi ve felsefi olarak *gelişmesi* (bu nokta vurgulanmalıdır, çünkü büyük bir filozof, kendi çağının yalnızca *sözcüsü* olarak alınamaz), onun yaratıcı bireyselliğinin *toplumsal içeriğine* doğrudan işaret etmektedir. Başka bir sonuca varmak, yani Bacon'ın düşüncelerini basit biçimde, onun bireyselliğine –bu bireyselliği

o çağın toplumsal bir fenomeni olarak almak yerine– bağlamak filozofun kendisinin de yerinde olarak belirttiği gibi, kendi akıl yürütme ağını kendi dışında ören örümcekler gibi davranan sözümona akılcı skolastikler gibi davranmak olacaktır. Yalnızca gündelik bilincin değil, egemen ideolojinin de önyargılarına karşı çıkabilmek için, olağanüstü bireysellik ve çağın bilgisi gerekmiştir.

Büyük tarihsel kişilik, büyük ölçüde, kendi tarihsel kazanımlarıyla temsil edilir. Onun açısından asıl önemli olan şey, olağanüstü yetenek, enerji ve çabasını nereye ayırdığıdır. Freud'un, en sadık taraftarlarının bile teslim etmek zorunda kaldığı en büyük hatası, insanın yaratıcılığının (toplumsal içeriği de dahil) içeriğini, insanın kişiliğinde içkin olduğuna inandığı bilinçaltmdaki psikolojik karmaşalardan çıkarsama çabasıdır. Bu çabanın boşunalığı, Freud'un tek yanlılığını "psikolojik derinlik" biçiminde, bilinçaltının psikanalitik yorumlanması vb. biçiminde açıklamaya çalışan, öznel felsefe tarihi yorumcuları tarafından pek anlaşılmış değildir. Ama şiir, felsefe ve toplumbilimin Freudcu yorumunun temel metodolojik yanılgısı, yalın biçimde, onun tek yanlılığında değil, toplumsal'ın özgül doğasını onun yadsımasında, toplumsal'ı bireysel'e ve bireysel'i de bilinçaltma, kişisel olmayana idealist, akıldışıcı bir tarzda indirgemesinde yatmaktadır. Freud'un öğretisini kültürel çevrenin psikolojik bir çözümlemesiyle tamamlayan yeni-Freudculuk ne Freudculuktaki bu zayıf noktanın, ne de bireyselin toplumsalla metafiziksel biçimde karşı karşıya getirilmesinin üstesinden gelebilmiştir; çünkü o, toplumsal'ı, insan kişiliğini bozan bir etmen olarak yorumlamaktadır.

Bireysel ile toplumsal bilinç arasındaki farklılık, ampirik bakımdan apaçık bir olgudur, ama bu, ancak şu diyalektik birliğin bilimsel açıdan araştırılmasıyla doğru olarak anlaşılabilir. Bireysel bilinç karakter bakımından toplumsaldır, toplumsal bilinç de, insan bireylerinin zihinlerinde yaşamaktadır ve toplumsal olan tüm şeyler gibi, bu bireylerin etkileşiminin bir ürünüdür.

Kahraman ile yığınlar kuramının tarihsel-felsefi çeşitlemelerinin savunucuları, sıradan "ortalama" bireyin bilincinin toplumsal, ya da Batılı toplumbilimcilerin şimdilerdeki nitelemesi gibi, "kitlesel" bir karaktere sahip olduğunu genellikle onamaktadırlar, ama seçkin kişiliğin bilincinin "kişiselleşmemiş kitlelerin" bilincinden –kesinlikle, bunun toplumsal bilince taban tabana zıt olması nedeniyle– farklı olduğunu savunmaktadırlar. Ne var ki, toplumsal bilincin temel karakteristiği, onun kitlesel karateri ya da kişisel olmayışı değil, bilimde, felsefede, sanatta vb. aranması gereken tinsel içeriğinin çok yönlü zenginliğidir. Toplumsal bilincin, gerçekten, hiç de kişisel olmayan bir karakter değil, kitlesel bir karakter taşıyan gündelik bilinçle karıştırılması "seçkinci" kuramın günümüzdeki savunucuları adına apaçık bir hatadır; büyük tarihsel kişiliğin, kendisinin dile getirip, kendi etkinliği ile zenginleştirdiği çağla ve kültürel kalıtla kısır biçimde karşı karşıya getirilmesine kaçınılmazlıkla yol açan bir hatadır.

Tarihsel-felsefi öznelcilik, kendi doğrudan ereklerine karşın, parlak filozofların önemini azaltmaktadır, çünkü birikmiş tarihsel deneyimi ve kendi öncelleri ile çağdaşlarının entellektüel kazanımlarını bu filozofların yaratıcı bireyselliğinden dışlamaktadır. Büyük düşünürün kendi çağı üstündeki bir konuma idealistçe "yükseltilmesi", tarihsel evre konusunda tümüyle ayrımsız bir anlayışa; onun içkin iç çelişkilerini, sınıf savaşımını ve toplumsal gelişimin yasalarca yönetilen eğilimlerini algılayamamaya dayanır. Günümüzde konformizm dışında kalma bayrağını dalgalandıran bu idealist anlayış (sözümona kendi sözcüsü olarak seçkin düşünürle birlikte), tümüyle beklenmedik bir biçimde, kurgusal yükümsüzlüğünün bir gösterisi olan geleneksel felsefi konformizm durumuna dönüşmektedir.

Jean-Paul Sartre, tarihsel maddeciliğin "tarihin onanabilecek biricik yorumlanması"[1] olduğunu teslim etmekle birlikte, yine

[1] J. P. Sartre, **Critique de la raison dialectique**, Paris 1960, s. 24.

de, neden bir başkasmm değil de tikel bir bireyin seçkin bir tarihsel kişilik durumuna geldiğini açıklamadığı için Marksistleri kınamaktadır. "Valéry, entellektüel bir küçük burjuvadır, bunda kuşku yok. Ama her entellektüel bir küçük burjuva bir Valéry değildir. Çağdaş Marksizmin neuristik (bulgusal) açığı bu iki tümcede yatmaktadır. Marksizm, tarihteki belli bir anda, belli bir sınıf ve belli bir toplum içinde bir kişiliği ve onun ürününü üreten süreci kavramak için gerek duyulan ara bağlantılar dizisinden yoksundur. Valéry'yi bir küçük burjuva ve onun çalışmasmı da idealist diye niteleyerek, Marksizm, bunların gerisinde, koyduğu şey dışında hiç bir şey bulamamaktadır. Marksizm, bu açığı nedeniyle, yalnızca rastlantmm etkisi olarak tanımladığı tikeli bir yana bırakarak sona ermektedir."[1]

Bana öyle geliyor ki, Sartre, tarihin maddeci yorumunun görevlerini ve konusunu ve genel olarak da kuramsal toplum bilimin sınırlarını bütünüyle yanlış değerlendirmektedir. Tarihsel maddecilik toplumsal formasyonların en genel gelişme yasalarını, toplumsal ilişkilerin bütününü, yani tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal bir organizma olarak toplumu, toplumsal bilincin toplumsal varlıkla, ekonomik temelin üstyapıyla, vb. ilişkisini inceler. Bu inceleme, seçkin kişilerin tarih sahnesine çıkmasını bütünüyle açıklar, ama neden tikel bir bireyin büyük bir ozan, filozof, bilimadamı yahut başka bir şey olduğunu kuşkusuz açıklamaya kalkışmaz. Bu özel bir görevdir ve bunu ele almak için, tarihsel maddecilik ilkelerini, elde yeterli tarihsel veri varsa, bu tikel sorunu çözecek olan tarihsel, biyografik ve psikolojik bir incelemeye uygulamak gerekir.

Sartre'ın savlarına karşın, tarihsel maddecilik, kendisini farklı bireylerin biyografilerinin kuramsal bir incelemesine döndürecek biçimde tamamlama gereği göstermez. Marx, Louis Bonaparte'm karşı devrimci *darbesinin* nedenlerini incelerken,

---

[1] J. P. Sartre, agy., s. 44.

tarihsel maddeciliği, bu darbeye yol açan tikel koşulların çözümlenmesine uygular ve Louis Bonaparte'ın, toplumsal konumu, kişisel nitelikleri, 1848-1851 arasında Fransa'da sınıf savaşımmm özgül özellikleri ve tarihsel gelenek sonucunda, bu olaylarda neden belli başlı tarihsel bir kişi olarak ortaya çıktığını açıklar. Sartre'ın kendisi de Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*'i yapıtını, belli tarihsel kişilerin yazgısının maddeci açıdan incelenişinin parlak bir örneği olarak anar; ama onun, tarihsel maddeciliğin Freudcu psikanalizle, ampirik burjuva toplumbilimiyle ve benzerleriyle tamamlanması gerektiği yolundaki önerisinin hiç bir anlamı yoktur, çünkü bizzat bu çalışma, Marx ve Engels'in öbür çalışmaları gibi, tarihsel maddeciliğin toplumsal-tarihsel sürecin yalnızca global bir nitelemesini vermekle kalmayıp, aynı zamanda, uzmanlaşmış tarihsel, biyografik ve toplumsal-psikolojik araştırmalarda bir metod olarak uygulandığmda, tikel ve benzeri toplumsal fenomenlerin gerçekten bilimsel bir açıklamasını da sağladığının açık bir tanıtını oluşturmaktadır.

Belli bir bireyin, sözgelimi, bir Alman köylüsünün oğlu olan Johann Gottlieb Fichte'nin neden büyük bir filozof olduğunu bilimsel felsefe tarihi de kesin biçimde açıklamaya kalkışmaz. Onun öğretisini felsefi bilginin gelişiminde belli bir aşama olarak, toplumsal bir fenomen olarak inceler. Kuşkusuz bu, özel biyografik araştırmayı, Fichte'nin özel biyografik bir incelemesini yapma olanağını ve zorunluluğunu engellemez; böyle bir inceleme, Fichte'nin görüşleri, öğretisinin kimi özellikleri ve sunuluş biçimi konusunda bize herhalde daha iyi bir fikir verecektir, ancak yine de bu, onun öğretisinin bilimsel olarak anlaşılması bakımından, ilke olarak, esaslı bir fark oluşturamaz.

Öyleyse, yalnızca tarihsel maddecilik, Marksist-Leninist tarihsel-felsefi bilim, idealizmin bulandırdığı tarihsel kişilik sorununu ve bu çok genel sorunun yönlerinden birisi olan büyük filozoflar sorununu doğru bir biçimde koyar ve çözümler.

2. FELSEFEDEKİ EVRELER VE TOPLUMSAL-EKONOMİK EVRELER

Bu bölümün daha önceki kesiminde, tarihsel-felsefi sürecin öznelci yorumunun çözümsüzlüğünü gösterdik. Kimi burjuva filozof ve felsefe tarihçilerinin de bu yoruma karşı çıktığını belirtmek gerekir. Çünkü onlar da, felsefeyi seçkin bir bireyin entellektüel öz anlatımı olarak sunmanın bu sorunun toplumsal anlam ve öneminden çoğunu götürdüğünü anlamışlardır. Çağımızın açıkça gösterdiği gibi, felsefe ideolojik ve politik savaşıma etkin biçimde katılmaktadır. Burjuva toplumbilimcilerinin araştırmaları bu olguyu doğruluyor ve maddeci tarih görüşünü onamaktan uzak olan bir çok araştırmacının da, felsefeyi güncel tarihsel süreç bağlamı içinde inceleme gereğini az çok onaması şaşırtıcı gelmiyor.[1] Ama felsefe tarihine bu "bağlamsal" ya da "kültürel-tarihsel" yaklaşım iyice bilinen (ve tümüyle de iflas etmiş olan) "etkenler kuramı"nın çeşitlerinden genellikle biridir. Öbür kültürel fenomenlerden yalıtlanarak felsefenin incelenemeyeceğini anlayan ve bunlar arasındaki etkileşimi izlemeye çalışan burjuva düşünürler, yine de, toplumsal gelişmenin ekonomik içeriğini göz ardı etmeye devam etmişlerdir. Onlar, belirli felsefi görüşlere yol açan "entellektüel hava"dan ve "tarihsel durum"dan söz ediyor, böylelikle, tarihsel koşulları zihinsel durumlar, tinsel gerçekler, doyumsuzluk duygusu, vb. gibi yorumluyorlar. Ama felsefeyi toplumun pratik yaşamının bir bölümü, toplumsal-ekonomik sürecin bir bölümü olarak almak, felsefi düşünceler ile

[1] Örneğin yeni Thomasçı Johannes Hirschberger şöyle yazıyor: "Tin biliminin her temsilcisi kendi çağının bir çocuğudur, onun sınırları ötesine geçemez ve bu yüzden de, başlangıçtaki felsefi konumları ve değer anlayışları bakımından her zaman bundan hareket eder, ama bu olgunun tümüyle bilincinde de olmayabilir." (J. Hirschberger, **Geschichte der Philosophie,** Bd. I, s. 2) Hirschberger, kendisine doğaüstü bir filozof, tarihüstü bir anlamla ve hakikatle donanmış "öncesiz-sonrasız bir felsefe"nin yaratıcısı gibi gözüken Aquino'lu Thomas'a karşı, bu tarihsel yaklaşımı kuşkusuz takınmaz. Ama Hirschberger, öğretileri tarih tarafından koşullandırılmış ve bu yüzden de sınırlı olarak görülen Thomasçı topluluk dışındaki filozofları incelerken, kolaylıkla bu tarihsel yöntemi uygular.

toplumsal üretimin gelişimi, bunun toplumsal sonuçları, egemen toplumsal ilişkiler ve sınıf savaşımı arasındaki bağlantıyı araştırmak, işte bütün bunlar, burjuva düşünüre, bilimsel felsefe anlayışının kabalaştırılması gibi geliyor; çünkü, kendisinin esas olarak ilgilendiği yabancılaşmış, idealist tarzda felsefe yapmada herhangi reel bir toplumsal içerik görememektedir. "Bir çağı yahut bir ulusu anlamak için onun felsefesini anlamalıyız ve onun felsefesini anlamak için de, bir ölçüde, kendimiz filozof olmalıyız. Burada karşılıklı bir nedensellik vardır: İnsanların yaşam koşulları, onların felsefesini az çok belirlemek durumundadır, ama tersine, onların felsefesi de onların koşullarını az çok belirlemektedir."[1]

Russell, tarihsel bir evreyi, kendisine göre, kısmen bu evreyi belirleyen ve kısmen de onun tarafından belirlenen bilinçle, bu evre'nin bilinciyle yargılamayı yeğlemektedir. Ama tarihsel bir evrede felsefenin belirlediği ne vardır? Felsefede, tarihsel evre'nin belirlediği nedir? Russell'in ileri sürdüğü karşılıklı nedensellik kavramı, şu apaçık nedenden ötürü, bu sorulara bir yanıt verememektedir: Çünkü, karşılıklı etkileşen yanların kendileri, önemli ölçüde etkileşimin ürünüdürler. Sonuçta, yapmamız gereken şey, felsefeyi *doğrudan* etkileyen koşullara indirgenemeyecek olan bu etkileşimin temelini incelemektir.

Felsefenin gelişimine bu betimsel yaklaşımın zayıflığı, felsefenin toplumsal yaşam üzerindeki etkisini vurgulamak çabasında yatmıyor. Felsefe, insanın tinsel yaşamının bir biçimidir ve kuşkusuz, toplumsal varlık üzerinde bir etkisi vardır. Ama bu çağdaş burjuva düşünür, Marksizmin geliştirdiği bilimsel toplumsal varlık kavramından yoksundur ve sonuç olarak, felsefenin toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin toplum konusunda söylediklerıyle, toplumsal içeriğiyle koşullandığını anlayamaz. Hegel'in düşüncede kavranan çağ olarak, çağ bilinci olarak felsefeyi tanımlaması Russell'in "gerçekçi" kavrayışından çok daha derindir,

[1] B. Russell, Batı Felsefesinin Tarihi, s. 11.

çünkü ilke olarak, kısmi belirlenim gibi belli belirsiz bir düşünceyi dışlamaktadır.

Hegel, bir idealist olduğundan, felsefede, tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal gerçekliğin tikel bir yansımasını görmeyi reddeder. Ama olgulara birincil önem veren bir felsefe tarihçisi olarak, felsefi öğretiler ile tarihsel koşullar arasındaki birliği sürekli keşfetmeye çalışır; ancak yine de, mutlak idealizm açısından felsefe, tarihsel çağın temel içeriğidir, yani zaman bakımından değilse bile, önem bakımından birinci sırada yer alır. Tarihçilik ile idealizmin bu çelişkili bileşimi, ya da tarihsel sürecin idealist yorumu, bu sürecin içkin biçimde gelişen mantıksal-ontolojik bir kavrama indirgenmesi, varlık ile düşüncenin özdeşliğini hareket noktası olarak alan Hegelci tümmantıkçılık sisteminde kaçınılmazdı.

Böyle olsa bile, Hegel'in diyalektiği, kendisini sürekli olarak tarihsel olguları göz önüne almaya ve felsefi sistemleri, yalın biçimde saf mutlak düşüncenin kendi deviniminin bir sonucu olarak değil, toplumsal yaşamdaki köklü değişikliklerin zorunlu entellektüel bir anlatımı olarak görmeye zorluyordu. Bu değişiklikler, yeri geldiğinde, çağın tinindeki, ya da "halkların tini"ndeki değişikliklere bağlanıyordu. Örneğin Sofistleri, Sokrates'i ve Aydınlanma felsefesini Hegel bu konumlardan ele almaktaydı.

Stoacılığın ve Epikürosculuğun ve Roma kuşkuculuğunun tarihsel kaynaklarını ele alan Hegel, farklılıklarına karşın tüm bu öğretilerin bir ve aynı eğilimi –"kendinde tini, gerçeklik içinde sunulan her şeye ilgisiz kılma"[1] çabasını– dile getirdiğini belirtir. Ama bu eğilim nereden geliyor. Felsefenin kendi gelişiminden mi, yoksa toplum yapısındaki değişikliklerden mi kaynaklanıyor? Bildiğimiz gibi, Hegel bu sonuncu sonucu onama eğilimindedir. Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne işaret ederek, bunu canlı bir organizmanın çürümesiyle karşılaştırır: "Devlet organizması özel

[1] G. W. F. Hegel, **Sämtliche Werke**, Bd. 11, s. 408.

bireylerin atomlarına ayrılmıştı. Roma yaşamı öyle bir geçide gelmişti ki, bir yanda yüce erkin soyut evrenselliği ve yazgı, öte yanda bireysel soyutlama, kişilik vardı; bunun anlamı da, kendisi içinde, bireyin, dirimselliği nedeniyle, sonuna dek götürülmüş bireyselliği nedeniyle değil, soyut bir birey olarak bir şeye varmasıdır."[1] Kimi insanlar kendilerini bütünüyle duyusal zevklere, kimileri de şiddet, sinsilik ve kurnazlık yoluyla servet ve mevkii elde etmeye veriyorlar, başka kimileri ise, pratik etkinlikten felsefi spekülasyon alanına çekiliyordu. Ama onlar bile, entellektüel özlemlerinin yüceliği bakımından, aynı toplumsal fenomeni –"saf düşünce olarak, düşünce kendi kendisini araştırmasının öznesi durumuna geldiği, kendi kendisiyle uzlaştığı ve tümüyle soyut olduğu..."[2] için, bu tikel toplumun parçalanmasını– dile getiriyordu.

Hegel burada, felsefe tarihi üzerine konferanslarının başka bir çok bölümlerinde olduğu gibi, –başlıca ereğini gerçekliğin zihinsel bilgisinde değil de, ataraksiyoya (sarsılmazlığa) ulaşmasında gören– klasik bireyselcilik felsefesi üzerine yalnızca bir yargıya varmakla kalmaz, aynı zamanda, düşüncenin kendisini düşüncenin konusu yapan spekülatif düşünce biçiminin çözümsüzlüğünü de dile getirir. Ama, bir anlamda, Hegel'in kendi felsefesi de böyleydi; ancak şu –kesinlikle önemli– farkla ki, Hegel düşünceyi, mantıksal süreci mutlak varlığa dönüştürüyor ve hem düşünce, hem de varlıkta içkin olan gelişme yasalarını, bu salt spekülatif özdeşliği izleyerek algılıyordu.

Hegel şunu ileri sürer: "Bu yüzden, felsefenin bu tikel biçimi, onu ortaya çıkartan insanların tikel biçimiyle, onların devlet sistemiyle ve hükümet biçimiyle, onların ahlakıyla, toplumsal yaşamıyla, yetenek, huy ve yaşam görüşleriyle, sanat ve bilim alanındaki çalışma ve özlemleriyle, dinleriyle, askersel yazıgıları ve dış ilişkileriyle, bu tikel ilkenin kendi gücünü ortaya koyduğu

[1] Agy., s. 407-8.

[2] Agy., s. 409.

devletlerin çöküşüyle ve daha yüksek bir ilkenin doğup, geliştiği yeni devletlerin doğmasıyla ve etkinliğiyle zamandaştır."[1] Hegel'in, belli bir felsefenin, belli bir tarihsel evre'nin böylesine belirli özellikleriyle *zamandaşlığından* söz etmesi oldukça önemlidir. Belli bir felsefenin ait olduğu tarihsel evre'nin kendi özgül içeriğinin, bu felsefenin kendisinden çıkarılmayacağını anlamış gözükmektedir. Ama, yaratıcı etkinliği yine spekülatif düşünce olan "Mutlak tin"in yabancılaşmış alanı gibi gözüken "sivil toplum"un, doğası gereği tözsüz olan felsefeyi belirleyemeyeceğine daha da büyük ölçüde inanıyordu. Zamandaş varoluş bir tür tarihsel koşutluk olup, Hegel, bunun temelini "çağın tini", "halkların tini" ve sonuçta, en yüksek anlatımı yine felsefe olan "Mutlak Tin"de aramaktadır. Felsefenin gelişimi "Mutlak Tin"in içkin kendini bilme sürecidir ve Marks'ın da yerinde olarak belirttiği gibi, Hegel, kendi felsefesini mutlak kendini bilmenin sonul yetkinleştirilmesi olarak görürken, kendisini bu sürecin öznesi, yani, "Mutlak Tin"in kendisi olarak görmemesi bakımından tutarlı değildir.[2]

Hegel, toplumun gelişmesinde felsefenin rolünü değerlendirirken de aynı ölçüde tutarsızdır. Düşünceyi, tikel olarak da felsefi (otantik) biçimiyle, tümüyle güçlü varsayan Hegel, yine de felsefeye, zamandaş tarihsel evre'nin özgül bir epifenomeni gibi davranır, ancak, onun bu yabancılaşmayı gidermesi ölçüsünde, felsefe içindeki uygun anlatımını bulabilir. Ama bu durumda felsefe, doğallıkla, bu evreyi oluşturan tinsel gizilgüçlerden birisi olamaz; çünkü her zaman daha sonradan ortaya çıkar. "Felsefe, gri üzerine kendi gri boyasını vurmaya başladığında," der Hegel, "bu, belli bir yaşam biçiminin yaşını aldığını ve felsefenin, gri üzerine vurduğu grisiyle, onu gençleştiremeyeceğini olsa olsa, anlayabildiğini gösterir; Minerva'nın baykuşu alacaka-

---

[1] Agy., Bd. 17, s. 84.

[2] K. Marx ve F. Engels, **Kutsal Aile**, s. 115.

ranlık basmadan kanatlarını açmaz."[1] Hegel'in tüm sisteminden kaçınılmaz bir biçimde çıkan bu sonuç, felsefenin yeni bir toplumsal yapıya giden yolu aydınlattığını ve onun gelişiminde doğrudan bir rol oynadığını gösteren kendi felsefi araştırmaları tarafından da sık sık çürütülmektedir. Ama Hegel, somut tarihsel-felsefi araştırmadan çıkardığı sonuçları kuramsal ilkeler olarak formüle etmez. Bunun bir nedeni; 19. yüzyıl başlarının bir burjuva düşünürü olarak Hegel'in, yapılan bilinçli toplumsal reform çabalarına aldırmadan ve hatta, kendine göre, bunlara karşın bütün inancını Almanya'yı kapitalist üretim sürecine çeken toplumun kendiliğinden gelişmesine bağlamasıdır; çünkü Hegel'in gözünde bu çabaların çoğu, (görünüşü ne olursa olsun) nesnel olarak akla yatkın bir sürece, yani dünya tarihinin temel amacını gerçekleştiren toplumsal gelişme sürecine öznel biçimde bir müdahale gibi gözüküyordu.

Hegel felsefesinin Feuerbach tarafından eleştirisi; felsefenin gelişmesinin spekülatif idealist biçimde anlaşılmasının, felsefenin kendi çağının reel istemlerini özgül biçimde dile getirdiğine ilişkin tarihsel görüşle kaçınılmaz olarak çatışacağı bilincini de dile getirir. Feuerbach, Hegel'in tüm mantıkçılığını reddederek, felsefenin düşünceden değil, duygudan kaynaklandığını ve filozofun, güncel bir insani varlık olarak, ancak, kendisi gibi başka insanlarla, belirli bir tarihsel evre'nin insanlarıyla birlikte duyup, deneyim kazandığı için düşündüğünü ileri sürer.

Feuerbach'ın antropolojik maddeciliğinin darlığı, insan özünün, toplumsal ilişkilerin tarihsel bakımdan belirlenmiş bir bütünlüğü biçiminde anlaşılması olanağını egelliyordu. Yine de Feuerbach, burjuva demokrat olarak felsefede yer alan değişikliklerin zamanın istemlerini yansıttığını ve bu istemlerin, özellikle bunalım dönemlerinde, derinden çelişkili olduğunu tam olarak anlıyordu. Şöyle yazıyordu: "Kimileri eskiyi korumak ve yeniyi dışarda tutmak gerektiğini, kimileri de yeniyi gerçekleş-

[1] G. W. F. Hegel, **Sämtliche Werke**, Bd. 7, s. 36-7.

tirmek gerektiğini söylüyorlar. Ama ancak yeniyi gerçekleştirme isteğidir ki, toplumsal ilerlemenin reel istemlerini uygun biçimde dile getirebilir."[1] Eskiyi koruma çabalarına gelince, bunlar, tarihi soyut hümanizm açısından gören Feuerbach'a yalnızca yapmacık ve zorlama gelir, ama bu çabaların toplumun belli, oldukça belirli sınıfları tarafından yapıldığını göremez. Gerçekten, 1848 Devrimi sırasmda Feuerbach, karşıt toplumsal güçlerin kökenleri konusunda daha somut bir fikir edinmeye çalışır. "Tarihte yeni bir evre nerde başlar?" diye sorar. Her nerede ezilen kitleler ya da çoğunluk, bir ulusun yahut bir kastın ayırımcı bencilliğine karşı kendi tümüyle meşru bencilliğini ileri sürüyorsa orada; her nerede halktan sınıflar ya da bütün uluslar patrisyen azınlığın kibirli azametini yenerek, proletaryanın sefil durumundan tarihsel onurun ışığına çıkıyorlarsa, işte orada yeni bir evre başlar. Öyleyse, insanlığın şimdi ezilen çoğunluğunun bencilliği de kendi hakkını savunmalıdır, savunacaktır ve tarihte de yeni bir evre açacaktır.

Tarihin maddeci anlayışının bu tohumları Feuerbach'ın öğretisinde gelişmemiş durumdaydı. Felsefesini, insanlığın ezilen çoğunluğunun "bencilliği"nin ideolojik anlatımı olarak görüyordu; bu çoğunluğa, burjuva demokratik devrimin bir ideologu olarak, burjuvazi de katıyordu, çünkü burjuvazi egemen feodal güçlere karşı savaşmaktaydı. Burjuva-demokratik yanılgılar, tarihin idealistçe açıklanması ve onun (Feuerbach'ın) özgürlüğün hemen hemen baş düşmanı saydığı dine karşı antifeodal savaşım özlemi –işte, bütün bunlar, Feuerbach için, evre'nin tarihsel bakımdan somut, toplumsal-ekonomik, politik içeriğiyle, çelişkilerini giderek kavramaya başladığı kapitalist formasyonun gelişmesiyle ve sınıf savaşımıyla felsefenin birliğini anlamayı olanaksız kılıyordu.

Dış doğanın olduğu kadar, insanın kendi doğasının da dönüşüme uğratılması üretici güçlerin gelişimi öğretisi, sınıflı top-

[1] Ludwig Feuerbach, **Sämtliche Werke**, Bd. 9, Leipzig 1851, s. 398.

lumda, toplumsal ilerlemenin uzlaşmaz çelişkilerinin çözümlenmesi; toplumsal-ekonomik formasyonlar, sınıf savaşımı ve toplumsal devrimler kuramı; üretim ilişkilerinin politik, hukuksal ve ideolojik üst yapısının incelenmesi; maddesel ve tinsel üretim arasındaki zorunlu bağıntının ve genel olarak toplumsal sürecin özgül yasalarının bilimsel biçimde anlaşılması –felsefenin toplumsal rolüne ilişkin bilimsel anlayışın asıl kuramsal temeli işte bunlardır. O halde, yalnızca tarihsel maddecilik felsefi bilginin kendi kendisini yarattığına ilişkin boş inancı yerle bir edebilir, felsefenin gelişimini toplumun yasalarla yönetilen gelişme süreci içine sokar; Engels'in de dediği gibi, "filozoflar, sanıldığı gibi, hiç de yalnızca saf mantık gücüyle hareket etmiyorlardı. Tersine, onları öne çıkaran şey, gerçekte, doğabilimin ve sanayinin güçlü ve giderek daha hızlı biçimde tırmanan ilerlemesiydi."[1]

Tek bir felsefe bile salt kendi başına, salt filozofun yazdığı şeylere dayanılarak anlaşılamaz. Tarihsel-felsefi inceleme, her şeyden önce, felsefeyi çağın bilinci, evrensel bilinç olarak anlamalı; onun toplumsal özelliklerini, –daha soraki toplumsal gelişme sırasında, kendilerini doğuran tarihsel koşullardan ayrılan ve felsefi geleneğin bir öğesi, yeni felsefi öğretilerin özelliği olan– özgül sorunlarını açığa çıkarmalıdır. Bu sorunlar, böylelikle, kendilerini doğuran evre'den bağımsız yeni bir yorum kazanırlar. Felsefe (tıpkı sanat ve genelde kültürel kalıt gibi), kendisini oluşturan evre'nin sınırları ötesinde de belli bir önemi ve etkiyi korur; bu ise, onun tarihsel evre'den bağımsız olduğuna ilişkin idealist yanılgıyı yaratır. Ama felsefenin toplumsal içeriğini, bilmeye yönelik önemini ve ayrıca, toplumun ileriye doğru gelişimi içindeki evre'lerin tarihsel sürekliliğini çözümlemeye başlar başlamaz, bu yanılgı hemen ortadan kalkar.

Hobbes, Spinoza, Locke ve Rousseau'nun önerdiği doğa yasası kuramları, Aydınlanmacıların ileri sürdüğü akıl yasası, aydınlık kazanmış özçıkar düşüncesi, Kant'ın "iyi niyet"i, insanın

[1] K. Marks ve F. Engels, **Seçme Yapıtlar**, üç ciltlik, C. III, s. 347-8.

özü olarak özgürlük öğretisi, insan soyunun birliğine ilişkin felsefi-antropolojik anlayış, maddeci doğa sistemleri, maddenin özdevinimi kavramı, yaradancılık ve Tanrı tanımazlık, mekanikçilik, akılcılık bilme ve etkilenime ilişkin duyumcu doktrini, var olan her şeyin yasalarla yönetilen doğası düşüncesi, gelişmenin evrenselliği öğretisi, toplumsal ilerleme düşünesi –yeni çağın bu çeşitli felsefi sorunlarının tümü; ancak, kapitalist üretim tarzının doğuşu ve gelişmesiyle ortaya çıkan, muazzam ölçüde hızlanmış üretici güçlerin, bilim ve kültürün ilerlemesinin evrensel bir anlatımı olarak, doğru biçimde anlaşılabilir.

Marx, kendi görüşleri yeni yeni biçimlenmekteyken bile şöyle diyordu: "... filozoflar, mantar gibi topraktan fışkırmazlar, kendi çağlarının ve kendi halklarının ürünüdürler; onların en ince ve en değerli, gözle görülmeyen özsuları felsefi düşünceler durumunda dolaşırlar. İşçilerin elleriyle demiryollarını inşa ettiren bu aynı tin, filozofların beyninde de felsefi sistemleri kurar. Felsefe; insan beyninin, insanın midesinde olmayışı nedeniyle, insanın dışında olmasından daha çok dünyanın dışında değildir..."[1] Marx, felsefenin toplumsal ilişkiler bütünlüğüyle birliğini vurgular. Kimi insanların demiryollarını inşa etmesi, kimilerinin felsefi sistemler yaratması, kimilerinin de doğa yasalarını bulması, vb. sonucunu doğuran toplumsal işbölümünün kendi en tam anlatımını ilerici sınıfların felsefi öğretilerinde bulan toplumsal-tarihsel sürecin diyalektik birliğini gölgelemesine izin verilmemelidir. Marks, bu nedenledir ki, şunları söyler: felsefe, "kendi çağının tinsel özetidir", "kültürün yaşayan ruhudur."[2]

Büyük felsefeler, dünya tarihindeki çığır açıcı olaylardır. Ve bunlar, yalnızca, insanlığın entellektüel gelişimindeki evreler oldukları için evresel olaylar değildirler. Bunların herbiri, yeni ev-

---

[1] K. Marx ve F. Engels, **Din Üzerine,** 1962, s. 30-1.

[2] Agy. Marx'ın bu açıklamaları, 1842'nin ortalarına dek, yani onun bilimsel sosyalizm kuramını henüz yaratmamış olduğu zamanlara dek gider. Bizce bunlar, yine de, seçkin felsefi öğretilerin çığır açıcı öneminin derin ölçüde doğru bir nitelemesini vermektedirler.

re'nin doğmasına ve gelişmesine katkı yapan güçlü birer tinsel kuvvettir. Bu öğretiler tarihsel evre'nin gereklerini, onun, kendine karşı duran geçmiş ve o günkü güçlerle savaşımını, entellektüel, ahlaksal ve toplumsal idealini ortaya koyar, açıklar ve temellendirirler. İnsanlığın zorunlu gelişme aşamalarını oluşturan çeşitli tarihsel evreler arasındaki yasal bağıntı, felsefenin gelişimiyle, tinsel alanda yeniden üretilmektedir. Her tarihsel evre'nin maddesel ve tinsel üretim alanındaki kazanımları ile toplumsal-politik ilerleme, yalnızca, ekonomik gelişmenin sürekliliği sayesinde değil, aynı zamanda, –felsefenin çok büyük bir rol oynadığı– topumun tinsel gelişimi yoluyla da, daha sonraki tarihsel evreler tarafından devralınmıştır.

Her evre'nin tarihsel bakımdan geçici toplumsal sorunları geçici olmayan özlemleri dile getirir. Ve büyük bir felsefi öğreti, bu özlemleri dile getirdiği ölçüde, kendi çağının sınırları ötesine geçer ve insanlığın tinsel kalıtının bir parçası olur. Önceki felsefi gelişmenin tüm aşamalarının her yeni kuşağa aynı anda sunulduğu felsefe tarihinde, çeşitli evrelerin düşünürlerinin sanki çağdaş düşünürlermişcesine karşılaştıkları biricik entellektüel alanla karşı karşıya kalırız. Öncellerimize sorular sorabiliriz ve bu sorulara, her ne kadar kendimiz yanıt verme durumunda isek de, geçmişin felsefi öğretileri bizim çağdaş sorunları çözmemize yardımcı olur. Felsefenin, "kaldırılan", yani olumsuzlanan, ama aynı zamanda, daha sonraki gelişim tarafından yeni bir biçimde de korunan evresel bilinç olarak anlaşılmasını Hegel idealist açıdan muğlak terimlerle açıklıyordu. Marx ve Engels'in öğretisinde ise bu anlayış toplumun farklı tarihsel tiplerinin (toplumsal-ekonomik formasyonlar) gelişiminin, toplumsal ilerleme ve tinsel süreklilik yasalarının kapitalist ve ondan önceki öbür uzlaşmaz formasyonlardaki toplumsal ilişkilerin sınıfsal niteliğinin somut tarihsel biçimde araştırılmasının yanı sıra, Hegel'in sözünü ettiği, felsefi idelerin uyumlu sürekliliği olanağını dışlayan bir savaşım olarak felsefi eğilimlerin arasındaki savaşımın araştırılması sayesinde, bilimsel, maddeci bir temel kazandı.

Evrensel bilinç biçimindeki Marksist-Leninist felsefe anlayışı, belli başlı felsefelerin kökeni ile toplumsal içeriğini izlerken, bu felsefenin önemini ve etkisini tikel bir evre çerçevesiyle sınırlama çabası göstermez. Bu anlayış, sonuç olarak, felsefenin tarihselliğinin idealist-görececi yorumuna kökten karşı çıkar; bu yorum Oswald Spengler'in kültür felsefesinde aşırı biçimde dile getirilmektedir. Spengler şunları yazar: "Her felsefe, kendi ve yalnızca kendi çağının anlatımıdır.... Fark, çürüyen ve çürümeyen öğretiler arasında değil, kendi çağlarını yaşayan öğretiler ile asla ölemeyecek olan öğretiler arasındadır. Düşüncelerin ölmezliği bir yanılgıdır; temel olan, burada nasıl bir insanın dile getirildiğidir. İnsanın büyüklüğü ölçüsünde felsefe de daha doğru olur, tıpkı büyük bir sanat yapıtındaki içsel hakikatın kendi tanıtlarını ve hatta kendi öğelerinin çelişkisizliğini aşması gibi."[1] Doğru ve yanlış düşüncelerin iyice birbirine karıştığı bu önermede tarihselcilik karşıtına dönüşür; çünkü her evre, benzersiz bir kültürel fenomenler karmaşası olarak yorumlanır ve böylelikle, toplumun önceki ve sonraki gelişiminden ayrılır.

Spengler, kendi akıldışıcı kültür mitolojisini temellendirmek için, esas olarak bu öznel idealist kanıta dayanır. Doğa yalnızca kültürel-tarihsel bir imgedir, belli bir evre konusunda insanın doğrudan algılarının birliğidir. Tarih de aynı ölçüde özneldir, ama –doğadan farklı olarak– "dünyanın yaşayan varlığı"nı insan yaşamıyla belli bir uyuma sokmak isteğini gerçekleştiren "şiirsel" bir yapıdır. Öyleyse, felsefi öğretilerin özgül doğallığını yitirmelerine şaşmamak gerekir, çünkü bunlar, sanat yapıtlarıymış gibi görülmektedir. Felsefenin toplumsal içeriği, yaşama akıldışı yaklaşım ruhuyla, nesnel hakikatin varlığını yalnızca felsefede değil; ama metamatik ve doğabiliminde de reddeden konumlardan yorumlanır. Spengler'e göre her evre, kendi evresinin sınırları ötesinde bilmeye yönelik hiç bir değer taşımayan –çünkü bunlar, nesnel gerçekliğin bilinmesi olmayıp, tinsel yaşamın ta-

[1] O. Spengler, **Batının Çöküşü**, C. I, N. Y., s. 41.

rihsel bakımdan geçici biçimleridir– kendi matematiğini, kendi doğabilimini yaratır. Tarihte olan her şey yalnızca bir kezliktir, yinelenemez, çünkü "zamanın bile nesnel bir gerçeklik olmadığını ortaya koymaktadır. Kesinlikle açıktır ki, tarihsel evre'ye ve o evredeki kültüre ilişkin böylesi bir yorum, felsefenin kendi çağının (ve, Spengler'in vurguladığı gibi, "*yalnızca* kendi çağının") anlatımı olduğu savı, felsefenin bilmeye yönelik öneminin toptan reddedilmesi demektir. Kültür ve gerçeklik fenomenlerinin tarihsel bir görüntüsü olma iddiasını taşıyan bu anlayış, felsefenin *gelişmesini* reddeder ve geçmişin felsefi ve bilimsel bilgisinin (ve sanat yapıtlarının da) günümüz açısından taşıdığı öneme ilişkin ampirik olark saptanmış gerçeği hiç bir biçimde açıklamaz.

Öyleyse, felsefi sistemlere öncesiz-sonrasız hakikat olma anlamı veren kuramlar, geçmişin büyük felsefi öğretilerinde süregen önem taşıyan herhangi bir öğenin varlığını reddeden kuramlar kadar geçersizdir. Felsefi öğretiler (genel her bilgi gibi) ancak yeni önermelerle doğrulandıkları, gerekçelendirildikleri, geliştirilip zenginleştirildikleri ölçüde önemlerini korurlar ve bu da, kuşkusuz, yalnızca öğretilerin taraftarlarının çabasına değil, en başta, onların yeni tarihsel gereksinimleri nasıl dile getirdiklerine, nesnel gerçekliği nasıl yansıttıklarına, nesnel gerçekliğin daha çok bilinmesine ve dönüşümüne ne ölçüde yardım ettiklerine bağlıdır. Öyleyse, felsefenin evre bilinci olarak tanımlanması hem diyalektik, hem de metafizik biçimde yorumlanabilir. Spengler'in evre bilinci yorumu yalnızca idealist olmakla kalmıyor, aynı zamanda da metafiziktir.

1880-1890 mektuplarında Engels, tarihin maddeci anlayışının, karaünlü (mahut) "ekonomik maddecilik"in yaptığı gibi, yozlaştırılmasına karşı çıkar. Lenin ve Plehanov, 1908'de çıkan *Batı Avrupa Felsefesinde Kapitalizmin Gereçeklendirilmesi* başlıklı kitabında çağdaş zamanların felsefelerini kapitalist ekonominin gelişmesinin üstü örtülü bir sunumu olarak yorumlayan V. Shulyatikov'u şiddetle eleştirmişlerdir. V. Shulyatikov örneğin

şöyle yazıyordu: "Onun (felsefenin -T.O.) iş gördüğü felsefi terim ve formüllerden her biri... toplumsal sınıfları, grupları, alt grupları ve onların ilişkilerini göstermeye yarar." Tinsel ile maddesel antitezine ilişkin felsefi öğreti, Shulyatikov'a göre, örgütleyici "üst tabaka" ile iş gören "alt tabaka" arasındaki karşıtlıktan başka bir şeyi dile getirmez. Shulyatikov, Spinoza'nın öğretisini "her şeyi soğuran ve her şeyi merkezileştiren muzaffer sermayenin şarkısı" diye betimler. Shulyatikov'un bu ve başka açıklamalarını aktaran Lenin şöyle yazar: "Bütün kitap, maddeciliğin aşırı yozlaştırılmasının bir örneğidir.... Tarih içinde maddeciliğin bir karikatürü."[1]

Shulyatikov'un maksatlı savlarını bir yana bırakır ve onun anlayışlarının kuramsal temellerini araştırırsak, toplumsal bilincin *toplumsal* varlık tarafından koşullandığına ilişkin temel maddeci önermeyi onun anlayamadığını görürüz. Bu önermeyi onayan, ancak yanlış yorumlayan Shulyatikov, felsefenin toplumun *yalnızca* ekonomik yapısını dile getirdiğini, doğanın ve toplumun *bilinmesiyle* hiç ilgisi olmadığını savunur. Felsefenin nesnel içeriğinin bu biçimde zayıflatılması, Spenglervari idealist bir hataya yol açmıştır. Oysa felsefenin (genel olarak, başka her bilgi biçiminde olduğu gibi) içeriği, büyük ölçüde, kendi araştırma konusu tarafından belirlenir; bunun, uyarlanması da, toplumsal-ekonomik gelişmeleri yalnızca dolaylı biçimde yansıtır."[2]

Araştırma konusu yalnızca toplumsal bilinçten değil, toplumsal varlıktan da bağımsız olan kuramsal doğabilim, yine de, toplumsal-ekonomik süreçleri yansıtmaktadır; çünkü, bilim belli toplumsal gereksinimleri dile getirir ve üretimin gelişmesi ile –bunun temel sağladığı– teknik araştırma araçları tarafından harekete geçirilir. Doğabilimin 17 ve 18. yüzyıllardaki çarpıcı ge-

---

[1] V. İ. Lenin, **Toplu Yapıtlar**, C. 38, s. 502.

[2] Marksist-Leninist bilme, toplumbiliminin ve bunun özel bir bölümü olarak da felsefe toplumbiliminin sistemli bir biçimde işlenmesi bize göre, felsefenin toplumun maddesel yaşamıyla ilişkisine ilişkin tek yanlı, aşırı basit görüşün üstesinden gelinmesini gerektirir.

lişimi, feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçişi yansıtıyordu. Bilimsel araştırma gereksinimi bile, yalnızca doğanın var oluşundan değil, toplumsal-tarihsel gelişmeden doğar. Ve toplum ile doğal bilimler arasındaki bağıntı da, bu bilimlerin incelediği fenomenlerin özgül doğasını bir yana atmak için hiçbir neden oluşturmaz. Bilimsel çözümleme, örneğin Galileo'nun öğretisinde, doğal süreçleri yansıtan şeyler ile toplumsal hareketi yansıtan şeyleri birbirinden ayırmaya her zaman olanak verir. Kuşkusuz, evre bilinci kavramı yalnızca seçkin felsefi öğretilere değil, doğa bilimine, sanata, vb. de uygulanabilir. Felsefenin evre bilinci olarak tanımlanması, onun kendi özgül özniteliğini üstünde taşıma iddiasını içermez; büyük toplumsal-ekonomik gelişmelerle ve bilimsel bilginin kazanımlarıyla koşullandığı ölçüde, onun tarihsel içeriğini, önemini ortaya koymaya bakar.

Toplumsal-ekonomik formasyonların birbirini izlemesine ve bunların temel gelişme aşamalarına göre felsefe tarihinin Marksist-Leninist tarzda dönemlere ayrılması, felsefenin evre bilinci (eski, feodal, burjuva, vb.) olarak bilimsel biçimde kavranması açısından toplum bilimsel bir temel sağlar.

Engels, 18. yüzyıl Fransız Aydınlanma Hareketini Fransa'daki felsefi bir devrim olarak, 1789'un ideolojik zemini diye nitelemiştir.[1] Engels, Almanya'daki felsefi devrimi de Alman klasik felsefesi diye niteler. Evre bilinci biçimindeki klasik felsefe nitelemeleri bunlardır. 1840-1860 seçkin Rus materyalistlerinin öğretisinin devrimci-demokratik özüne ilişkin olarak Lenin'in yaptığı tanım da aynı derin anlamı taşımaktadır. Bu ta-

[1] Joseph de Maistre'nin **Consideratons sur la France** başlıklı yapıtı, Engels'in önermesinin canlı bir tarihsel doğrulanışını veriyor. De Maistre, "Hıristiyanlık ile felsefenin açık çatışması"nın Büyük Fransız Devrimi'ni oluşturduğunu savunan, feodal mutlakçılığın ateşli bir savunucusuydu. Devrim öncesi Fransa'daki önemli tüm filozoflar eski düzenin ve bunun dinsel ideolojisinin düşmanı olduklarından, de Maistre, felsefeyi "düzen"in apaçık düşmanı olarak görür ve felsefenin "temelinde bozguncu bir güç" yattığını, çünkü onun dine dayanmadığını açıklar (J. de Maistre, **Oeuvres Complétes**, C. I, Lyon-Paris 1924, s. 56).

nım, bildiğimiz gibi, Rusya'daki kurtuluş hareketinin ana aşamalarının temel ayrımıyla bağıntılıdır.

Bir felsefi öğreti, daha anlamlı olduğu, belli bir halkın tarihini daha derin yansıttığı ve toplumsal ilerlemenin temel çıkarlarını daha güçlü biçimde dile getirdiği ölçüde, tarihsel deneyimi, felsefi düşüncenin olduğu kadar öbür toplumsal bilinç biçimlerinin gelişimini de özetler. Belli bir felsefeyi doğuran evre'yi belirleyen tek bir tarihsel belirti, onun tam anlamını ortaya seremez; çünkü, birinci olarak, felsefe, tarihsel evre'nin tam özgül bir anlatımı olmayıp, aynı zamanda da, onun oluşumu ve gelişimine katkı yapan güçlü tinsel etmenlerden biridir. İkinci olarak, felsefe yalnızca bu evre'yi yansıtmakla kalmaz, onun sürekli işlevsel, temel gelişme eğilimlerini, yani çok uzun dönemlerde yer alan tarihsel süreçleri de dile getirir.

Tarihsel evre, bir halkın yahut bir ulusun tarihine indirgenemez; çünkü o, dünya tarihindeki temel bir aşamadır. Dünya tarihindeki her aşamanm, yeni evresel bilincin oluştuğu belli halkların ve ülkelerin tarihi içinde doruğuna ulaşması ayrı bir konudur. Marksist öğreti Almanya'da doğmuştur, ama tüm dünyanın tarihsel deneyimini ve toplumsal düşüncenin en ileri Avrupa ülkelerindeki gelişimini özetlemektedir. Leninizm –modern çağın Marksizmi– Rusya'da doğdu, dünya tarihsel gelişiminin yeni deneyimini özetledi ve bu nedenle de, uluslararası bir önem kazandı.

Öyleyse, felsefenin evrensel bilinç olarak incelenmesi, toplumsal gelişmenin ve bunun, çeşitli tarihsel evrelerindeki felsefi yansımasının özgül niteliğinin her yönden çözümlenmesini öngörmektedir. Bu bakımdan Marksist felsefe tarihçileri, felsefi öğretilerin bilmeye yönelik önemini, içeriğini ve anlamını –kural olarak, bunları doğuran tarihsel açıdan belli bir evre'nin sınırları ötesine geçen önemini– özel olarak araştırmaksızın, felsefenin var oluş ve gelişmesinin tarihsel koşullarına ilişkin aşırı basit toplumbilimselleştirici ya da ampirik betimlemenin tümüyle üs-

tesinden gelmeksizin yerine getirilemeyecek büyük bir görevle karşı karşıyadırlar. Üstelik şu unutulmamalıdır ki, felsefi öğretilerin toplumbilimsel çözümlenmesi bunların toplumsl içeriğini ve önemini ortaya koyar; bu yüzden, sözgelimi, akılcıların *a priori* bilginin var oluşunu neden onadıklarını, duyumsalcıların da, tüm bilginin sonuçta duyusal algılara dayandığını neden savunduklarını yanıtlayamaz. Bu sorulara yanıt vermek için, felsefi öğretinin özel olarak epistomolojik açıdan çözümlemesi, felsefe ve bilim tarihi üstüne –toplumsal-ekonomik araştırma sonuçlarını ve felsefenin göreli bağımsızlığını tam olarak göz önüne alan– bir inceleme gerekmektedir.

3. FELSEFE'NİN İDEOLOJİK İŞLEVLERİ

Tarihsel açıdan belirlenmiş bir evre'nin özbilinci olarak felsefe, ideolojidir. Felsefe ile ideoloji arasındaki ilişkinin çözümlenmesi belli güçlükler taşır; çünkü, bilimsel ideoloji anlayışı ve tikel olarak da *bilimsel ideoloji* kavramının gelişmesi çağdaş ideolojik ve politik savaşım açısından büyük önem taşımakla birlikte, ideoloji Marksist yazında henüz yeterince incelenmiş değildir.

Marksist düşünürlerin çoğu, felsefenin ideolojinin özgül bir biçimi olduğunda birleşirler. Ancak bu olgunun onanması, bunun ortaya çıkardığı sorunlara bir çözüm üretmeye yetmemektedir. (Bilimsel ideoloji de içinde) ideoloji kavramı, gördüğümüz gibi, yalnızca *toplumsal* gerçekliğin yansımasına indirgenemeyecek olan felsefi öğretilerin bütün içeriğini kapsamaya yetecek genişlikte midir? Toplumsal bilinç ile bilim arasında belli bir fark olduğundan, ideoloji yalnızca toplumsal bilinci karakterize etmez mi? Felsefi ve tikel olarak da bilimsel felsefi dünya görüşü kavramı, ideoloji kavramıyla bağdaşır mı? "Bilimsel ideoloji" kavramının anlamı nedir? Toplum bilimi kavramıyla özdeş midir bu? Bilimsel ideoloji, bilimsel olmayandan nasıl ayrılır? Bu ayrım, yalnızca onun biçimi için mi geçerlidir, yoksa içeriği için de

mi geçerlidir? İdeoloji olarak felsefenin özgül doğasını ne oluşturur? Felsefenin içeriği ve önemi, onun ideolojik işleviyle mi sınırlıdır?

Sovyet yazınında ve yabancı Marksist yazında son yıllarda yoğun biçimde tartışılmış olan bu soruların, elinizdeki kitapta yapılabilmiş olandan çok daha titiz bir araştırmayı gerektirdiğini söylemeye pek gerek yok. Bu yüzden de, felsefe kavramını daha somutlaştırmak için, sorunun başlıca özelliklerinin kısa bir incelemesini yapmakla yetineceğiz.

Bu soruyla ilgili bir çok Marksist inceleme, Marksizmin kurucularının "ideoloji" terimini, kendi dönemlerinde tarihsel bakımdan kazanmış olduğu olumsuz anlamıyla kullandıklarını vurgular. Bununla birlikte, Marx ve Engel'in, yanılsamalı bilinç ve nesnel gerçeliğin spekülatif idealist gizemselleştirilmesi biçimindeki ideoloji yorumuyla yetinmedikleri de kuşku götürmez. Gerçekten de onalar, bilimsel bir ideoloji yorumu yaptılar.

Marx ve Engels'in çalışmalarında gördüğümüz, yabancılaşmış toplumsal bilinç biçimindeki ideoloji kavramı, olumsuz bir anlamın yanı sıra, olumlu bir anlam da taşır; bu olumlu anlam, "bilimsel ideoloji" kavramını temellendiren ve maddeci tarih anlayışı sistemine bunu da ekleyen Lenin tarafından adamakıllı geliştirilmiştir.[1]

---

[1] Lenin'in, Marx ve Engels'in öğretilerine dayanarak ve bunları yeni tarihsel deneyimle zenginleştirerek, kendisinin de sık sık vurguladığı gibi, temel olarak Marksizm kurucuları tarafından ana hatları çizilmiş yeni kavramları formüle etmesinin tek örneği bu değildir kuşkusuz. Örneğin, Lenin'in Marksist kurama kendi katkısını yaptığı burjuva demokratik devrim ve proletarya ile köylülüğün devrimci demokratik diktatörlüğü kavramları da böyledir. Bu son kavramı ele alan Lenin, Marks ve Engels'in genelleştirdiği 1848 Alman devrimi deneyimini anar. "Kuşkusuz," diye yazar Lenin, "Marks'ın aydınlattığı biçimiyle Almanya deneyiminden ders alarak, devrimin kesin zaferi için şundan başka bir belgeye varamayız. Proletarya ile köylülüğün devrimci demokratik diktatörlüğü." (V. I. Lenin, **Toplu Yapıtlar,** C. 9, s. 136). Marksizmin ruhuna bağlılığın, onun önermelerinin dogmatik biçimde yorumlanmasında değil, bunların yaratıcı biçimde geliştirilmesinde yattığını Lenin sürekli olarak vurgulardı.

"Biz reel, etkin insanlardan hareket ediyoruz," diye yazıyorlardı Marx ve Engels, "ve bunların reel yaşam süreci temeli üzerinde, bu yaşam sürecinin ideolojik yansıma ve yankılarının gelişmesini gösteriyoruz. İnsan beyninde oluşan hayaller, aynı zamanda zorunlu olarak, ampirik biçimde irdelenebilen ve maddesel öncüllere bağlı olan kendi maddesel yaşam süreçlerinin yücelmeleridir de. Bu yüzden ahlak, din, metafizik, ideolojinin öbür biçimleri ile bunlara denk düşen bilinç biçimleri artık hiç de bağımsız bir görünüm taşımazlar."[1] Dolayısıyla, Marksizmin kurucuları tarafından formüle edilen metodolojik gereksinim şu biçimde sürüp gider. Toplumsal gerçekliği incelerken, ideolojiden, genel olarak bilinçten değil, güncel olarak yaşayan, tarihsel süreçten hareket edilmelidir; bu sürecin çözümlenmesi, bunun yansımasını olduğu kadar bu yansımanın ideolojik biçimini de açıklayacaktır. Bu temel felsefi sorunu tarihsel maddeci çözümle organik biçimde bağlayan şu metodolojik ilke, Marksist toplumbilimin kategorik bir buyruğudur: kavrayışlardan, şeylere ilişkin düşüncelerden şeylerin kendisine *dönmek* –ki böylelikle, bilimsel çözümleme yoluyla bunların güncel ilişkilerini öğrenebilir, bunların insan bilincindeki yanlış yansıma mekanizmasını bulabiliriz– ve gerçekliğin bu çarpıtılmış imgeleri yerine, bilimsel bir kavramlar sistemi *koymak*. Soruna bu türden bir yaklaşım, Marx ve Engels zamanında yaygın olan, nesnel içerikten yoksun yanılsamalı bilinç biçimindeki ideoloji sanılarından önemli ölçüde farklıydı. Marksizmin kurucuları, ideolojinin yalnızca biçimini değil, *reel içeriğini* de çözümleyerek, bu toplumsal fenomenin olumlu bir değerlendirmesinin yapılmasının zorunluluğunu kanıtladılar. Bu da, ideolojinin bilimsel anlaşılması bakımından oldukça önemli bir kuramsal temel sağlamaktadır kuşkusuz.

Marx ve Engels, "Alman ideolojisi"nin bir türü olarak Genç Hegelciliği eleştirerek, bunun spekülatif-idealist yapılarının bilimsel geçersizliğini kanıtlamakla kalmadılar; bunun, Genç

[1] K. Marx ve F. Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 37-8.

Hegelcilerin kendilerinin de bilincinde oldukları, toplumsal içeriğini de ortaya koydular. "Alman felsefesi, Alman küçük burjuva ilişkilerinin bir sonucudur."[1] Marx ve Engels, toplumsal gerçekliğin yansımasının bu yabancılaşmış ideolojik biçiminin ardında belli bir sınıfın toplumsal programının yattığını ortaya koydular.[2] Bu sınıfın ideolojik yanılsamalarının bu sınıfın sözcülerinin imgeleminden değil, onun kendi güncel konumundan doğduğunu açıkladılar. İdeolojinin yalnızca biçimi yanılsamalıdır; oysa içeriği, belli bir sınıfın konumunu, çıkarlarını ve davranışını olduğu kadar, onun ideolojik inançlarının yanılsamalığını da koşullandıran toplumsal-tarihsel bir süreçtir. Burjuvazi, gelişmesinin belli bir aşamasında, kendi çıkarlarını evrensel, akla yatkın çıkarlar olarak, bütün insanlığın çıkarları gibi kavramadan edemez. Ve feodalizme karşı savaşımında, toplumsal gelişmenin ana istemlerini ve böylece de toplumun büyük çoğunluğunun çıkarlarını gerçekten dile getirdiği için, onun ideolojik yanılsamaları, temeli olan ve tarihsel bakımdan haklı yanılsamalardı, o nedenle, burjuva demokratik reformların burjuva ideolog tarafından insani kişiliğin sonul kurtuluşu gibi görülmesi bir rastlantı değildir.

---

[1] K. Marx ve F. Engels, Alman İdeolojisi, s. 492.

[2] Böylelikledir ki, Marx ve Engels, örneğin Genç Hegelci özbilinç anlayışını eleştirirlerken, bunun, Fransız burjuvazisi tarafından ileri sürülen 'toplumun tüm üyelerinin sivil eşitliği' isteminin, spekülatif idealist bir anlatımı olduğunu gösterdiler. "Özbilinç, bir kişinin saf düşünce alanında kendine ilişkin bilincidir. Eşitlik, bir kişinin pratikte kendi kendisinin farkında olmasıdır, yani kendi eşitleri olarak öbür insanların farkında olması ve onlara böyle davranmasıdır. Eşitlik, insani özün birliğini göstermenin, insanın türeyimsel bilincini ve türeyimsel davranışını, insanın insana yönelik toplumsal ya da insani tutumunu göstermesinin Fransızca anlatımıdır." (K. Marx ve F. Engels, **Yapıtlar**, C. 2, s. 42, Rusça) Genç Hegelci eşitlik anlayışı ile Fransız anlayışı arasındaki fark, Marks ve Engels'e göre, Alman burjuvazisinin zayıflığını yansıtır. Öyleyse, Alman burjuvazisinin çıkarlarını dile getirme biçimi bile asla önemsiz değildir, çünkü feodalizmi çoktan alt etmiş olan Fransız burjuvazisi ile bunu yapamamış olan Alman burjuvazisi arasındaki farkı dile getirir. Sonuç olarak, Mark ve Engels, şeylerin özünü karartan yanlış bilinç biçimindeki ideolojiyi bir yana atmaktan çok uzaktırlar; ideoloji ve toplumsal gerçekliği karşı karşıya getirdiler ve bu gerçekliğin çelişkilerinden onun içkin içeriğini (ve biçimini) çıkarsadılar.

Marx'ın ekonomik incelemelerinde, özel mülkiyeti tüm üretim açısından dolaysız ekonomik önkoşul sayan, metayı genel olarak emeğin ürünüyle özdeşleştiren, kapitalist üretim tarzını mutlaklaştıran, vb. klasik İngiliz ekonomi politikçilerin ideolojik yanılsamalarının parlak bir bilimsel çözümlemesiyle karşılaşırız. Marx, bu yanılsamaları sergilerken, yine de, klasik İngiliz ekonomi politiğinin *bilimsel* karakterini sürekli olarak vurgular ve kapitalizmin ekonomik ilişkilerinin reel biçimde araştırması yerine kendi kafalarındaki savunuları koyan vulger ekonomistlerin kuramlarına karşı bunu savunur. Marx, burjuvazinin tutucu bir toplumsal güce dönüşümünü yansıtan burjuva savunuculuğu ile tarihsel bakımdan ilerici burjuva ideolojisi arasında temelden bir ayrım yapar. Üstelik, Vulger ekonomi politiği bile hiç de içerikten yoksunmuş gibi açıklamaz; çünkü bu da nesnel gerçekliği –kapitalist üretim ilişkilerinin doğmasını– yansıtır; ancak eleştirel olmayan, bilimsel olmayan bir biçimde Marx, Kapital'de, bu doğuşun kökenlerini adamakıllı araştırır, böylelikle bunun bile bilimsel inceleme konusu olması gerektiğini gösterir. Ancak, bu inceleme yalnızca proleter partizanlık konumlarından yapılabilir; çünkü proletarya, kapitalizmin kendisinin oluşturduğu kapitalist toplumsal sistemin zorunlu olumsuzlanmasıdır.

Dinin bilimsel olarak çözümlenmesi de Marksist öğretinin son derece önemli bir öğesidir. Her ne kadar din, sömürücü sınıfların çıkarlarını dile getirmekteyse de, hem sömürücülerde, hem de sömürülenlerde var olan bir toplumsal bilinç türüdür aynı zamanda. Din şu ya da bu sınıfın özel konumunu değil, toplumsal ilişkilerin uzlaşmaz karakterini, toplumsal gelişmenin kendiliğinden güçlerinin tüm insanlar üzerindeki egemenliğini yansıtır. Böyle bir şey, Marks'ın sözleriyle, hem ezilen yaratığın sızlanışıdır, hem de kalpsiz bir dünyanın kalbidir.[1] Din, toplumsal gelişim sürecinde değişir, ama tüm uzlaşmaz toplumlarda temelde bir ve aynı işlevi görür. Hem sömürenlerin, hem de sö-

[1] K. Marks ve F. Engels, **Yapıtlar**, C. I, s. 415 (Rusça).

mürülenlerin kural olarak aynı dine inanması, dinin sınıflar üstü ya da partiler üstü niteliğinin kesinlikle bir tanıtı değildir. Sömürücü sınıf, dinde, kendi konumunun gerekçelendirilmesinin ve emekçi halkın psikolojik açıdan köleleştirilmesinin özgül bir aracını bulur. Sömürülen kitleler ise, henüz toplumsal kurtuluş yolunu bulamadıkları için, kendilerine kendi güncel gereksinimlerinin görünüşteki gerçekleşme biçimi olarak gözüktüğünden dine inanırlar. Dinsel ideoloji, bir yandan toplumsal eşitsizliği, sömürü ve baskıyı pekiştirirken, öte yandan, mezhepler tarihinden, ilk burjuva devrimlerinin dinsel kıyafetinden de görülebileceği gibi, kutsadığı şeylere karşı uygun bir protesto biçimi de sağlamaktadır.

İdeoloji, din örneğinden de görülebileceği gibi, her zaman için bir *kuramsal* görüşler sistemi değildir. Yalnızca ideoloji kuramcılarına ilişkin bir şey değil de, *kitle* bilinci olması ölçüsünde, ideolojiden dışlanmaması gereken, kitlelerin kendiliğinden biçimlenmiş gündelik politik bilinci için de aynı şey geçerlidir. Marx, kendiliğinden biçimlenen ideolojik inançlar ile kuramsal olarak işlenmiş ideolojik inançlar arasında ayrım yapar. Vulger ekonomi politik, Marx'ın da işaret ettiği gibi, kuramsal açıdan, gündelik burjuva bilincinin getirdiği düşüncelere dayanmaktadır.

Küçük burjuva ideologları nitelendiren Marx şunu vurgular: "Demokratik temsilcilerin gerçekte tüm dükkân sahipleri yahut dükkân sahiplerinin çoşkulu savunucuları oluşu üzerinde azıcık düşünülmelidir. Bu kişilerin arasında, eğitimlerine ve bireysel konumlarına göre, dağlar kadar fark bulunabilir. Onları küçük burjuvazinin temsilcileri yapan şey, küçük burjuvazinin yaşamda ötesine geçemediği sınırların kafaca ötesine geçmeleri; maddesel çıkar ile toplumsal konumun küçük burjuvaziyi pratikte ittiği sorunların ve çözümlerin aynısına sonunda bunların da kuramsal olarak sürüklenmeleridir."[1] Doğal olarak bu, her ideolojinin son

[1] K. Marks ve F. Engels, **Seçme Yapıtlar**, üç ciltlik, C. I, s. 424.

çözümlemede gündelik sınıf bilinci anlayışlarına indirgenebileceği anlamına gelmez. İngiliz klasik ekonomi politiği, burjuva Aydınlanma ideolojisi ve tarihsel bakımdan ilerici başka burjuva öğretileri, sınıfsal açıdan sınırlı olsalar bile kendi dönemlerinin gündelik burjuva önkavramlarıyla kuşkusuz çelişki içindeydiler. Ve onlar, gerçekliğin bilimsel olarak kavranmasının öğelerini içerdikleri ölçüde, burjuvazinin toplumsal pratiğinden daha ilericiydiler. Toplumsal gerçekliğin ileri düzeyde yansıması, bunun içerdiği eğilimlerin öngörülmesi, ileriye bakma çabası, yeni toplumsal ölçütlerin, ideallerin ve tarihsel görevlerin kurmsal olarak ele alınması tarihsel bakımdan ilerici ideolojilerin karakteristik özelliklerini oluşturur.

Sendikalizm ve reformizm, işçi sınıfının, emek ile sermaye arasındaki uzlaşmaz çıkar antitezinin henüz farkında olmadığı gelişme aşamasında kendiliğinden oluşmuş ideolojileridir. Kuramsal biçimleriyle bu ideolojiler, kendi dolaysız ekonomik çıkarları için savaşan proleter kitlelerin gündelik, kendiliğinden oluşan bilincine temel oluştururlar. İşçi sınıfının bilimsel ideolojisi olarak Marksizm, proleter kurtuluş hareketi deneyiminin devrimci eleştirel bir genellemesiyle, kapitalist gelişme yasalarının araştırılmasıyla ve daha önceki toplumsal –felsefi, ekonomik ve toplumsal-politik– düşünce kazanımlarının kuramsal olarak özetlenmesi ve işlenmesiyle oluşur. Toplumsal bilincin ve özbilincin Marksist çözümlenmesi, belli bir sınıfın temel çıkarlarını uygun biçimde dile getiren ideoloji ile öbür karşıt sınıfların kend üstündeki etkisini yansıtan ideoloji arasında temel bir ayrım yapmak gereğini ortaya çıkarır.

Marx ve Engels, Komünist Partisi ile 19. yüzyıl ortalarında var olan öbür işçi sınıfı partileri arasındaki farkı niteleyerek şunu belirtirler: "Komünistler öbür işçi sınıfı partilerinden yalnızca şu bakımlardan ayrılırlar: 1. Farklı ülkeler proleterlerinin ulusal savaşımlarında onlar, tüm milliyetlerden bağımsız olarak, bütün proletaryanın ortak çıkarlarına işaret ederler ve bunu ön plana getirirler. 2. İşçi sınıfının burjuvaziye karşı savaşımında geçmek

zorunda olduğu çeşitli gelişme aşamalarında onlar, her zaman ve her yerde, bir bütün olarak hareketin çıkarlarını temsil ederler."[1]

Marksizmin kurucuları, kendi *bilimsel* sosyalist görüş sistemlerinin *tüm* ülkeler proletaryasının *temel* çıkarlarını dile getirdiğine işaret etmekle birlikte, bunu proletaryanın ideolojisi olarak nitelemezler. Marx ve Engels, kendi öğretilerini bir ideoloji olarak nitelemeyerek, gerçekte, proletaryanın bilimsel ideolojisini burjuva bilinç ile karşı karşıya getirir ve böyle yaparak da, o sıralarda işçi sınıfı hareketinde egemen olan bilimsel olmayan ideologlardan ayrılırlar. Öyleyse, Marksizmi eleştirenlerin, Marx ve Engels'in ilke olarak ideolojiyi tümden reddettiğine ilişkin savları bütünüyle temelsizdir. Aynı nedenlerle, örneğin, onların felsefeyi de tümden reddettiği ileri sürülebilir; oysa gerçek şudur ki, Marksizm, terimin eski anlamında felsefenin olumsuzlanmasıdır. Burada, olumsuzlamanın somut diyalektik doğasını gösteren bir benzeşimle karşı karşıyayız. Bu, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır, yani temelde yeni, bilimsel bir ideolojinin yaratılmasıdır.

Max ve Engels'de "bilimsel ideoloji" gibi bir deyişin olmaması; onların, örneğin "Alman ideolojisi"ne ve genel olarak ideolojiye karşı kendi yarattıkları toplum bilimini çıkarmaları, tüm önceki kuramlardan temelden farklı, yeni bir bilimsel kuramın karmaşık ve çelişkili gelişme sürecini bilmeyenler için, yahut, Lenin'in Marksizmin kurucularının öğretisini geliştirirken, bu doktrinde zaten altık biçimde var olan bilimsel ideoloji kavramını formüle etmesine dayanarak Marks ile Lenin'i karşı karşıya getirmeye çabalayanlar için, yalnızca onlar için yanıltıcıdır.

Marksizm-Leninizm ideolojiyi, toplumsal gerçekliğin edilgen bir yansıması olarak değil, belli bir sınıfın konum ve çıkarlarının, onun öbür sınıflarla ilişkilerinin, toplumsal gelişmenin ve bunun itici güçlerinin özelliklerinin araştırılmasına dayanan belli bir toplumsal programın temellendirilmesi olarak görür. Bu

[1] Agy., C. I, s. 120.

anlamda, her ideoloji bir toplumsal eylem kılavuzudur, yani belli bir sınıfın, toplumsal grubun yahut bütün toplumun konumlarını, istemlerini ve özlemlerini dile getiren düzenleyici düşünceler, önkavramlar, idealler ve buyruklar sistemidir.

Devrimci ideoloji, toplumsal gelişmenin ana yönü doğrultusunda köklü toplumsal değişmenin zorunluluğunu ileri sürer; böyle bir değişme gerçekten gerektiği ölçüde, devrimci bir ideoloji, dile getirilme biçimi ne kadar yanılsamalı olursa olsun, toplumsal gerçekliğin bilimsel olarak kavranmasının öğelerini içerir. Tersine, tutucu ya da gerici bir ideoloji, belli sınıfların, tarihsel bakımdan eskimiş toplumsal ilişkileri koruma isteğine temel oluşturur ve böyle bir istek toplumsal gelişmenin bütün akışıyla çeliştiği için, böyle bir ideoloji toplumsal yaşamın bilimsel olarak kavranmasına ters düşer. Sonuç olarak, toplumsal kuram, gerçekliğin çarpıtılmış bir yansımasını verdiği için değil, belli bir toplumsal gerçekliği ve bütün toplumsal-tarihsel süreci belli toplumsal konumlardan yansıttığı ve değerlendirdiği için ideoloji durumuna gelir.[1]

---

[1] Bugünki burjuva ideologları, artık göz önüne almadan edemeyeceklerini hissettikleri koşullar karşısında, devrimci ve devrimci olmayan ideolojiler (ancak bu ikincisinin ne tutucu, ne de gerici olduğu varsayılmaktadır) arasında bir ayrım yapmak zorunda kalıyorlar. Devrimci olmayan ideolojiler, genelde, **status quo**'yu kutsayan ideolojiler olarak nitelenir ve "egemen gruplar"ın çoğu tarafından desteklenir. Devrimci ideolojiler ise, tersine **status quo**'ya karşıdır, belli bir toplumda egemen olan değerleri ve normları reddeder ve var olan düzenin köktenci bir dönüşümünü oluşturmayı amaçlar; Amerikan toplumbilimcisi Talcott Parsons, bunu göz önüne alarak, onları ütopyacılar olarak nitelendirir. (**Das Fischers Lexicon Soziologie**, Frankfurt a/M 1964, s. 182). Parsons, ister kapitalist, isterse başka bir gelişme aşaması olsun, **status quo**'yu koruma ve sonsuzlaştırma isteğinin ütopik olduğunu, göründüğü gibi, anlamamaktadır. İlerici ve gerici ütopyalar arasında ayrım yapmamakta ve sosyalizmin bir ütopya olmaktan çıkıp, bir bilim ve tümüyle belli bir tarihsel-toplumsal gerçeklik olduğunu göz ardı etmektedir. Çağdaş (kuşkusuz "saygıdeğer" ve "ideolojiden arınmış" olan) burjuva ideoloji biçimi, böylece, her devrimci toplumsal değişikliğe karşı amansız düşmanlığını oldukça açık bir biçimde dile getirir. Max Weber'in geliştirmeye çalıştığı "değer yargıları"ndan arınmış toplumbilim, sınıflı toplumda temelde olanaksız olan, geleneksel burjuva "tarafsız" toplumbilim anlayışının çeşitlerinden birisidir. Toplumsal bilimin burjuva ideolojik çarpıtılmasının bir başka çeşidi de, Mannheim ve taraf-

Öyleyse, bilimsel ideolojinin olanaklılığı bile, belli bir sınıfın, toplumun daha önceki gelişmesinin koşullandırdığı tarihsel zorunluluğu gerçekten dile getirme ve gerçekleştirme yeteneğiyle tarihsel bakımdan uyuşmaktadır. F. V. Konstantinov şuna işaret eder: "Yalnızca, nesnel hakikatten temelde çıkarı olan, konumu ve çıkarları tarihin nesnel akışıyla ve toplumun gelişme yasalarıyla uyuşan sınıf, ancak bu sınıf ve onun kuramsal temsilcileri korkusuz, nesnel, duraksamayan bir araştırmayı yürütebilirler. Bu nedenle, bu sınıfın bilimsel ideolojisi toplumbilimle çelişmez ve çelişemez."[1]

Bilimsel bir ideoloji yaratma olanağı, kuşkusuz, ancak belli tarihsel koşullarda ve toplum yaşamının çok yönlü araştırılmasıyla gerçekleşebilir. Köle sahipleri, feodaller ve kapitalistler, kendi dönemlerinde, toplumsal gelişmenin çıkarlarını, bir aracı oldukları tarihsel zorunluluğu dile getiriyorlardı. Ama onlar asla bilimsel bir ideoloji yaratmadılar. İlerici burjuvazi, kendi seçkin ideologlarıyla, ekonomi, tarih ve hukuk bilimini ve felsefi maddeciliği yarattı. Ancak, bu bilimsel kuramlardan hiç biri için "bilimsel ideoloji" terimi kullanılamaz. Bilimsel bir ideoloji kendi tarihsel, sınıfsal içeriğinin, öneminin ve öbür ideolojilerle, sınıflarla ve evre'lerle ilişkisinin bilgisini öngörür. Sonuç olarak

---

tarlarınca savunulan "bilgi toplumbilimi"dir. Bu kuram, toplumsal bilimin ilke olarak toplumsal gerçekliğin nesnel bir yansıması olamayacağını, çünkü önkoşullarının, uyguladığı değer ve yargı ölçütlerinin öznel olmak zorunda olduğunu dile getirir. Ama bilmenin öznesine, bilen kişiye özne denilmesi, zorunlu olarak, tüm bilginin öznel olduğu anlamına gelmez. Maddeci epistemoloji ilkesi, gerçekliğin ideolojik yasıması için de tümüyle geçerlidir. İdeolojide öznelcilik, yalnızca, belli bir sınıfı temsil eden ideologların tutumuyla değil, bu sınıfın gerçek tavrıyla koşullanır. Bir sınıf olarak burjuvazi artı değer üretimi mekanizmasının incelenmesiyle ilgilenmediği halde, proletarya, tersine, kapitalist üretimin nesnel bilimsel araştırılmasıyla ilgilenmektedir. Kapitalist ilişkilerin görüntüsü proletaryanın "özgür" (kiralanmış) emeğinin gerçekte köleleştirilmesini gölgelemektedir ve kapitalizmle savaşan işçi sınıfı, bu görüntüyü hakikate çevirmeye, doğal olarak, ilgi duyar. Öyleyse, bilimsel ideolojinin olanaklılığı ve zorunluluğu, işçi sınıfının nesnel konumları ve öznel çıkarları içinde zaten vardır.

[1] F. V. Konstantinov, "Büyük Ekim Devrimi ve Marksist Toplumbilim", **Ekim Devrimi ve Bilimsel İlerleme içinde**, C. II, Moskova 1967 (Rusça).

bu ideoloji, idealist yanılsamalardan, tarih ötesi, öncesiz-sonrasız bir önem taşıma iddialarından arınmıştır. Bu anlamda, bilimsel ideoloji toplumsal-tarihsel sürecin bilimsel araştırılmasının en yüksek kazanımıdır; çünkü o, kendi özgül ideolojik biçiminin bilimsel olarak kavranmasını da içermektedir. Bilimsel sosyalist ideoloji böyledir.

Marx ve Engels bilimsel felsefeyi ve içerik bakımından felsefeden daha geniş olan bilimsel dünya görüşünü yarattılar. Marksist-Leninist bilim ile bilimsel sosyalist ideoloji, diyalektik bir birlik oluştururlar; ancak bu, onlar arasında var olan farklılığı yok etmez.[1] Sınıfsız toplum dünya çapında kurulduğu ve sınıf savaşımı, sosyalist devrim, işçi sınıfının diktatörlüğü, devlet, vb. sorunlar tarihsel geçmişe karıştığı zaman, bu ayrım kuşkusuz daha apaçık duruma gelecektir. Ama Marksist-Leninist bilimsel dünya görüşü, kuşkusuz, tüm önemini koruyacaktır; yeni tarihsel deneyim ile doğa ve toplum bilimlerindeki kazanımlar temelinde, toplumsal yaratıcılığın bilimsel kuramı ve bilimsel araştırma metodolojisi olarak gelişecektir. Marksizm'den ayrılmaz olan bilim ve ideoloji birliği, bu tarihsel perspektifin ışığında daha iyi analaşılabilir.

Marksizm-Leninizm bir bilimdir ve aynı zamanda bilimsel bir ideolojidir. İşçi sınıfının ideolojisi olarak Marksizm-Leninizmin önemi, tarihsel bakımdan, kapitalizmden komünizme geçiş evre'sinin çerçevesiyle sınırlıdır; sürekli gelişen ve kendini

---

[1] Burjuva toplumbilimi ve ideolojisini niteleyen A. M. Rumyantsev şöyle diyor: "Bilim ile ideoloji arasına bir ayrım konulması, ekonomik sorunlar da içinde olmak üzere, toplumsal sorunların araştırılmasına yönelik doğru bir bilimsel, eleştirel tutum için temel koşuldur." (A. M. Rumyantsev, "Ekim ve Ekonomi Bilimi", **Ekim Devrimi ve Bilimsel İlerleme**, C. II içinde). Burjuva incelemelerde bilimsel'i ideolojik'ten ayırmak temel olduğu halde, Marksist-Leninist incelemelerde, bilimsel ile bilimsel-ideolojik arasında ayrım yapmak söz konusudur, bu sonuncusu ise, belli bir sınıfın çıkarları, gereksinimleri ve konumunun –toplumsal ilişkilerin bilimsel araştırılmasına dayanan– bilimsel anlatımı olarak tanımlanabilir.

yeni önermelerle zenginleştiren bir bilim olarak önemi ise, herhangi bir evre'nin sınırlarıyla, doğal olarak, sınırlı değildir.

Bilimsel ideoloji de içinde olmak üzere herhangi bir ideolojinin önemi, o ideolojinin olası toplumsal uygulamasının tarihsel sınırlarıyla koşulludur. Bu anlamda, her ideoloji, tarihsel bakımdan geçerlidir. Bir bilimin önemi, onun içerdiği nesnel hakikatin sınırlarıyla ve gelecekteki gelişme olanaklarıyla belirlenmiştir. Bu anlamda bilim, haddizatında, ancak "yaşayan, bereketli, gerçek, güçlü, yetkin, nesnel, mutlak insani bilgi"nin[1] uygun bir anlatımı olarak, hep kalıcı bir önem taşır.

Her ideoloji, tarihsel görevini tamamlayarak yerini, yeni toplumsal istemleri, çıkarları ve görevleri savunmak için donanmış, yeni bir ideolojiye bırakır. Bilimsel dünya görüşü, işçi sınıfının bilimsel ideolojisinin kuramsal temeli olarak Marksizm-Leninizm dünya çapında utkuya ulaştığında komünizmin bilimsel ideolojisinin kuramsal temeli olacaktır kuşkusuz; çünkü komünizm, doğal olarak, yeni, bilimsel bakımdan temellendirilmiş bir toplumsal yönelim sistemine ve insanların toplumsal yaratıcılığı için bilimsel lojistik sistemine gerek duyacaktır.

Bilim ile bilimsel ideoloji arasında, ilk kez Marksizmin başarmış olduğu, diyalektik birlik çerçevesindeki ayrım, bunları birbirine karşı çıkarmaya neden oluşturmaz. Bilimsel sosyalist ideolojide bir bilgi gücü vardır. Bu, geçmiş tarihin, şimdiki çağın ve insanlığın tarihsel perspektiflerinin anlaşılmasına yönelik, bilimsel bir metodolojik yönelim sağlar. Toplumsal yaşam fenomenlerine Marksist-Leninist ideolojik yaklaşımın metodolojik önemi, bilimsel Parti esprisi kavramında özetlenmiştir.

Söylemek gereksizdir ki, Marksist-Leninist öğretide birbiriyle çelişen iki bileşen –bilimsel ve bilimsel-ideolojik– yoktur ve olamaz. Bir bilim olarak tüm Marksizm işçi sınıfının bilimsel ideolojisidir, toplumun devrimci dönüşümünün ideolojisidir ve

[1] V. I. Lenin, **Toplu Yapıtlar**, C. 38, s. 363.

onun, içerik bakımından kendi içkin tarihsel açıklığı, sınıfsız toplumun kurluş ve oluşum evresi boyunca güncel önemini korur. Öyleyse, burada yalnızca Marksist-Leninist bilimin iki işlevsel anlamını sınırlandırmak, bilimsel ideolojinin özgül doğasını tanımlamak söz konusudur.

Öyleyse, soruna Marksist-Leninist yaklaşımın özü, ne bilimi, bilimsel dünya görüşünü bilimsel sosyalist ideolojiye karşı çıkararak, ne de bunlar arasındaki farkları silerek dile getirilebilir. Dünyanın bilimsel ideolojik yönden kavranmasının ve bilinmesinin birliği, bu ikisi arasındaki farkları gidermez. Marsizm-Leninizm düyayı bilmenin yabancılaşmış ideolojik biçimine son vermiş ve bunu işçi sınıfının ideolojisi olan Marksist-Leninist bilimi yaratarak yapmıştır. Felsefenin ideolojik işlevi sorununu bu açıdan çözmeye girişmeliyiz.

Herakletos, Demokritos, Platon, Aristoteles ve eski dünyanın başka düşünürlerinin felsefi öğretileri niteliksel bakımdan kuşkusuz ideolojikti. Herakletos'da, onun öncesiz-sonrasız akış biçimindeki diyalektik yorumunda, bitmeyen çatışma biçimindeki çelişkiler savaşımı anlayışında vb. toplumsal sınırlamaları görmek özellikle zor değildir. Aristoteles'in devletin doğası üzerine öğretisinin ideolojik içeriği daha da kolay anlaşılır. Ve Herakletos'un diyalektiğinin, Demokritos'un atam kuramının, Platon ya da Aristoteles'in öğretilerinin toplumsal ya da doğasal gerçekliğin, köleci sınıf konumundan ideolojik bir yorumu olduğunu söylemek, Shulyatikov hatalarını (bkz. yukarda s. 157) yinelemek olacaktır. Bilme sürecinin ideolojik işlevini anlamanın bilme sürecini ilerici yahut gerici sınıfların çıkarlarına *hizmet etmekle* eşitleştirme biçimindeki pragmatik tutumla Marksizm'in bir ilgisi yoktur. Bu, bilme konusunun ve tikel olarak da felsefenin toplumsal gerçekliğin yanı sıra, doğasal gerçekliği de içermesinden ileri gelmez. Asıl sorun; bilmenin bilginin ideolojik işlevinin hem içerik, hem de önem bakımından sınırlanmamış olan geniş bilme sürecinin ayrılmaz bir parçası (ama yalnızca bir

parçası) olduğunu anımsamaktır. Bilme toplumsal üretimin hem maddesel, hem de tinsel gereklerini dile getirir; tüm insani yaşam gibi, yalnızca bir araç değil, aynı zamanda da bir erek olan, insanın çok yönlü tinsel yaşam dünyasını tamamlar.

Çeşitli sınıfların, tikel olarak da karşıt sınıfların ideolojileri arasında tarihsel bakımdan biçimlenen ilişki, bir savaşım ilişkisidir: (örneğin burjuva ve feodal ideolojiler arasındaki) ideolojik uzlaşmalar, şu ya da bu ideolojinin çıkış yahut iniş sürecindeki geçici evrelerdir yalnızca.

Sömürücü sınıfların ideolojilerinin tarihinde, köleci, feodal ve kapitalist toplumlarda ortak olan uzlaşmaz üretim ilişkilerinden doğmuş tarihsel bir süreklilikle karşılaşmayız kuşkusuz. Ancak bu; Herakleitos, Demokritos, Platon, Aristoteles, Epikuros, Stoacılar, Kuşkucular ile başkaları öğretilerinin neden zamanını doldurmuş olduğunu, feodal ve kapitalist dönem filozofları tarafından bunların neden diriltildiğini, yeniden yorumlandığını ve geliştirildiğini açıklamaz. Bunlar, kendilerini oluşturan toplumsal-ekonomik formasyonun sınırları ötesinde, daha önce sahip oldukları ideolojik işlevleri kuşkusuz artık yapamazlar. Bu öğretilerin yeni sınıfların ideologları tarafından özümsenmesi ve kullanılması ancak bunların özgün içeriğini değiştiren bir ideolojik onarım süreci sonunda mümkün olur. Ama şu akılda tutulmalıdır ki, yalnızca feodal sistemin ideologları değil, antifeodal muhalefetin temsilcileri de Platon, Aristoteles ve eski zamanın başka düşünürlerinin düşüncelerini geliştirmişlerdir. Ütopyacı komünizmin ilk savunucularından biri olan Campanella bir yeni Platoncuydu. Yeni Platonculuk Giordano Bruno'nun tüm tanrıcı, antifeodal dünya görüşüne önemli bir etki yapmıştır. Aquino'lu Thomas'ı izleyen ekolcülere karşıt olarak, Padua'nın Aristotelescileri antifeodal toplumsal hareketi temsil ediyorlardı. Eski dünyanın geleneklerini canlandıran ilk burjuva kuşkuculuğu, Pyrrho'nun Yunan kuşkuculuğuna yabancı olan, niteliksel bakımdan yeni ideolojik eğilimleri dile getiriyordu.

Köleci toplumdan feodal topluma geçiş ve feodalizmin gelişmesiyle birlikte canlanan ve eski felsefeye uyanan ilgi, bu geçişin yerine getirdiği ideolojik işlevden görece bağımsız olan, felsefi bilginin gelişimindeki sürekliliği tarihsel bakımdan ortaya koydu. Bu görece bağımsızlık kuşkusuz abartılmamalıdır; feodal toplumun felsefesi (her durumda egemen felsefe), başlıca olarak, eski dünyanın idealist öğretileri üzerine çizilmiştir ve bu özümsemenin tarzı bile, egemen dinsel ideoloji tarafından belirlenmiştir. Belli bir tarih aşamasında bir ve aynı ideoloji çerçevesinde farklı ve hatta karşıt felsefi öğretilerin var oluşunu herhalde açıklayan, felsefi bilginin farklı görece bağımsızlık dereceleri vardır. Alman klasik felsefesi ideoloji açısından temelde birleşiktir. Ama Kant, Fichte, Schelling, Hegel ve Feuerbach arasındaki fark, ne denli temelli bir farktır!

Her sınıfın ideolojisi onun temel, tarihsel bakımdan gelişmiş içeriğiyle karakterize edilir. İdeolojik açıdan birleşmiş burjuva felsefesi (ki "burjuva" teriminin kullanılabilmesini sağlayan da, yalnızca bu birleşmişliktir) aynı zamanda kavramsal birliğin yokluğuyla nitelenir: maddecilik ile idealizm, akılcılık ile ampirizim, diyalektik ile metafizik arasındaki çatışma, idealist kamptaki çatışma, maddeci felsefede çeşitli eğilimler arasında süren polemikler, vb. Bu felsefi anlaşmazlıkların somut olarak çözümlenmesi, burjuva ideolojisi çerçevesinde var olan çeşitli eğilimleri açıkça ortaya koyar. Ama duyumcular ile akılcılar arasındaki görüş farlılıklarını ideolojik farklılıklar olarak görmek –Belli ölçüde, bunların öbürleriyle bağıntısı olmakla birlikte– çoğunlukla doğru olmayacaktır. Felsefenin ideolojik işlevi, felsefeyi başka toplumsal bilinç biçimlerinden ayıran şey değildir; bunlarda ortak olan şeydir. Marx, Locke için, "her bakımdan yeni burjuvaziyi" temsil eden bir düşünür, derdi, "işçi sınıfına ve yoksullara karşı imalatçıların, eski tip tefecilere karşı tüccarların, borç içinde yüzen hükümetlere karşı mali aristokrasinin tarafını tutardı; hatta, ayrı bir çalışmada, burjuva düşünüş biçimini normal

düşünüş biçimi olarak bile gösterdi..."[1] Locke'un ideolojik konumunun bu özetlenmesi, onun ekonomik, politik ve pedagojik görüşleri, dine karşı tutumu, kararlı maddecilikten gerileyişleri, vb. konusunda bizi aydınlatmaktadır. Ancak bu kuşkusuz Locke'un duyumculuğunun özgül özelliklerinin, onun yalın ve karmaşık ideler, birincil ve ikincil nitelikler öğretisinin, vb. açıklanabilmesi için bir temel sağlamamaktadır. Locke'un felsefesinin bu tikel özelliklerini anlamak için, onun kendi çağının ampirik doğabilimini incelemek gerekir. Felsefenin, o çağın biliminin gelişme düzeyine bağımlılığı, onun ideolojik işleviyle doğrudan bağlı değildir. Örneğin, akılcı epistemolojinin bir ideoloji olduğunu ileri sürmek aşırı bir basitleştirme olacaktır.

Felsefe ile ideolojinin diyalektik birliği, bunların, birbiriyle metafiziksel biçimde özdeş olamayacağı anlamına gelmektedir. Bu da, felsefi bilginin, kendi ideolojik uygulama sınırları ötesindeki görece bağımsızlığını anlamamıza yardım eder. İdeolojik içerik bakımından kökten farklı olan felsefi öğretiler arasındaki tarihsel süreklilik ilişkisini bu açıdan görebiliriz. İşçi sınıfının ideolojisi olarak Marksist felsefenin burjuva ideolojisiyle ortak hiç bir yanı yoktur doğallıkla ve Marksist felsefede ideoloji dışında hiç bir şey görmeyen birisi, onun daha önceki burjuva felsefesiyle ilişkisini kuşkusuz anlayamaz.

Marksizm burjuva ideolojisiyle amansız bir çatışma içinde doğar, biçim ve töz kazanır ve gelişir. Ama, Lenin'in vurguladığı gibi, Marksizm ilerici burjuvazinin ideologları tarafından yaratılan en seçkin felsefi, toplum bilimsel ve ekonomik öğretilerin *doğrudan ve dolaysız* devamıdır. Bu, güncel tarihsel gerçekliğin bir çelişkisidir; bir yandan, felsefi bilgi, her zaman ideolojik bir işlev görür, ama öte yandan, aynı zamanda da, başka şu ya da bu işleve bağlı olmayan bilgi olarak kalır. Marx ve Engels'in burjuva öğretilere karşı tutumu, öncelikle bu öğretilerde değerli olan

[1] K. Marks, **Ekonomik Politiğin Eleştirisine Bir Katkı**, Moskova 1971, s. 77.

şeyleri seçip geliştirirken bunların sınıfsal darlığının eleştirisinde ve kendi burjuva öncelleri tarafından ortaya atılan soruları çözmede dile getirilir. Marksizm öncesi felsefede içerilen pozitif bilgi, emekçi halka yabancı olan kendi ideolojik biçimine karşın, kurtarılamamış olsaydı, diyalektik ve tarihsel maddeciliği yaratmak da olanaksız olacaktı.

Felsefe ve toplumbilimin yanı sıra doğa bilim de, buluşlarıyla, egemen sınıfların dinsel ve daha başka ideolojik önyargılarını parçaladığı ölçüde, belli derecede ideolojik bir işlev görür. Irkçı safsataları, yeni Malthuscu kapitalizm ve emperyalist savaş savunuculuğunu safdışı bırakır, vb. Bu, belli koşullarda ideoloji olmayan'ın bile ideolojik bir işlevi olabileceğini gösteriyor. Burjuva (ya da, bu bakımdan, proleter) fizik, kimya, vb. söz konusu değildir, ama ideolojik önem taşıyan bilimsel buluşların çeşitli felsefi yorumları vardır. Bu nedenle, çeşitli ideolojik yaklaşımlar arasındaki karşıtlık ideolojik olmayan, doğa bilimsel bilgi alanında bile ortaya çıkmaktadır.

Söylemek gereksizdir ki, bilim adamları bilimsel buluşlardan felsefi sonuçlar çıkarırlar; yani bilimsel verilere dayanarak kimi felsefi inançları çürütür, kimileri için de kanıtlar getirirler. Bu anlamda bilim adamları, bilimsel buluşların uzmanlık alanındaki önemlerinin yanı sıra toplumsal önemlerini, bilimin perspektiflerini ve toplumsal sorunları çözmedeki rolünü de değerlendirdikleri ölçüde, ideolojik savaşım içinde yer alırlar. Doğa bilimin maddesel üretimin özelliklerini ve büyüme hızını gittikçe, daha çok belirlediği günümüzde, doğa bilimciler, tıpkı filozoflar, toplum bilimciler ve ekonomistler gibi, bilimsel buluşların pratikte uygulanmasını, bilimsel ve teknik ilerlemenin toplumsal sisteme, egemen sınıfların politikasına, vb. bağlı toplumsal sonuçlarını göğüslemek zorunda kalıyorlar. Böylelikle de, kendi tikel araştırma alanları dışında belli ideolojik konumlar alan bilim adamlarıyla karşılaşıyoruz. Örneğin, bir çok seçkin bilim adamı barış için, atom enerjisinin, kimyanın ve bakteriyolojinin savaşçı

amaçlarla kullanılmasına karşı kampanyalara etkin biçimde katılıyorlar.

Kapitalizm ile sosyalizm arasındaki ideolojik savaşım bilgi ve etkinliğin tüm alanlarını kapsıyor; ama bu, kuşkusuz, öncelikle, devrimci, diyalektik maddeci, tanrıtanımaz dünya görüşü ile idealist, metafiziksel ve dinsel olan burjuva dünya görüşü arasındaki bir savaşımdır. Bu, yukarda gördüğümüz gibi, giderek daha büyük ölçüde, birbirlerini karşılıklı dışlayan dünya görüşlerinin savaşımı durumuna gelen, karşıt toplumsal sistemlerin çağdaş ideolojik savaşımında felsefenin oynadığı dirimsel rolü gösteriyor. Günümüzde burjuva, ağırlıklı olarak da anti entellektüel felsefe, bilmeyi ve bilgi arayışmı hor görerek, bilimin, bilimsel ve teknik ilerlemenin, insanı, doğanın temel güçlerinin egemenliğinden kurtarır gibi gözükürken, aslında insanı kendine ve doğaya yabancılaştırarak, onu kendi buluşlarının kölesi durumuna getirdiğini kanıtlamaya çalışıyor. Çeşitli çağdaş burjuva filozofları tarafından vaaz edilen toplumsal kötümserlik insani yaşamın yazgısal uyumsuzluğu tezini ileri sürmekte, bunun toplumun yeniden biçimlendirilmesiyle ortadan kaldırılamayacağını savunmaktadır. Bu kötümserlik gelecekten korkunun tohumlarını ekmekte ve toplumsal yaşamın akılcı yoldan yeniden düzenlenmesi düşüncesiyle, *İncil*'deki cennet masalının laik bir türü diye alay etmektedir.

Marksist felsefe, *tarihsel* iyimserlik için nedenler sağlayan, yaşamı olumlayıcı bir dünya görüşüdür; çünkü şimdiki *evrede,* kapitalizmin uzlaşmaz üretim ilişkilerini ortadan kaldırmak yalnızca olanaklı değil, aynı zamanda en kesin biçimde zorunludur da, Burjuva Aydınlanma'nın ortaya attığı ve bugün burjuva düşünürlerin çoğu tarafından kendini beğenmişlik ve tehlikeli bir yanılgı olarak damgalanan toplumsal ilerleme ve insani kişiliğin her yönden geliştirilmesi düşüncesi, Marksist öğretide temel bir dayanak ve gelişim kazanmıştır. Marksizmin geliştirdiği, toplumsal ilerlemeye ilişkin bilimsel anlayış bilimsel sosyalist ideolojinin en önemli önermelerinden biridir. Marksist-Leninist fel-

sefe emekçi halkın temel çıkarlarını, toplumsal ilerlemenin çıkarlarını bilimsel bir biçimde dile getirmekte, toplumsal ilişkilerin devrimci dönüşümünde etkin bir yer tutmaktadır ve bu yüzden de, kuvvetli bir ideolojik güçtür.

SEKİZİNCİ BÖLÜM
FELSEFİ TARTIŞMANIN DOĞASI ÜZERİNE

1. BİLİMSEL TARTIŞMANIN KAÇINILMAZLIĞI

Amacı bilinmeyenin keşfedilmesi olduğu için bilim, önyargılarla ve gündelik bilinçte yatan yanılsamalarla olduğu kadar, hatalarla da savaşmayı gerektirir. Herhangi bir kişi kararlı bir tarafsızlık tutumu takınabilir, tüm polemikleri bir yana itebilir ve basmakalıp laflar ederek zamanını harcayabilir; ancak onun yahut başka birisinin, bilginin herhangi bir alanında, tutkunun ve taraflılığın itici gücü olmaksızın, yeni bir şeyler söylemesi tümüyle olanaksızdır.

Polemikler, kuşkusuz, bilimsel incelemeyi hiç de amaçlamayabilir ve bilim adamı, sakin ve adamakıllı bir araştırmayı engellediği gerekçesiyle bunlardan hoşlanmayan bir kişi olarak anlaşılabilir. Ama polemikler olsa da olmasa da, tartışma kaçınılmazdır. Ve bilimsel önermelerin, polemik düzeyinde açımlamaktan çok, sistemli biçimde geliştirilmesi gerektiği üstünde duran bilim adamı, kendi araştırmasının iç polemiksel doğasını hiç de ortadan kaldırmış olmaz. Özgün olduğu ileri sürülen onun açıklamaları, öbür bilim adamlarının açıklamalarını sorgular; buluşları bilimsel olgu açısından temeli olmayan gündelik sanılarla çatışır ya da yerleşmiş belirli görüşlerle çelişir. Görecililik kuramı, ne yönden açımlanırsa açımlansın, klasik mekaniğin yasalarının sınırsız evrenselliği inancıyla sonunda uyuşmayacaktır. Öyleyse, bilimin iç

polemiği, kendi dış görünüşü olmaması ölçüsünde, kendini daha bir güçlü şekilde yeniden öne çıkarır. Konuyu sistemli olarak ele almaktan bizi alıkoyacak kimi pürüzleri bir yana bıraksak bile, ne denli istersek isteyelim, temel tartışmadan asla kaçınamayız. Bu durumda, her bilimin tarihinde her zaman rastlanan polemiklerin (deyimin en geniş anlamıyla) bilimsel bilginin zorunlu gelişme biçimi olup olmadıkları sorulabilir.

Lenin'in idealizmin epistemolojik temellerine ilişkin öğretisi, aynı zamanda, tüm (yani, yalnızca idealist değil) hataların epistemolojik kaynaklarına yönelik bir inceleme olarak, hatta, bilgisizlikten bilgiye ve bir bilgi düzeyinden bir başka bilgi düzeyine giden yolu ortaya koyan bilimsel epistemolojinin ayrılmaz bir parçası olarak alınabilir. Diyalektik maddeciliğin epistemolojisi bilgi kuramı bireyin belirli kaçınılmaz sınırlar, sınırlamalar, v.b. içinde bilme yeteneğini ele alan, bilmeye ilişkin psikolojik incelemeden niteliksel bakımdan farklıdır. Marksist epistemoloji; konusu, yaratıcısı belli bir birey olmayıp, tüm insanlık olan bilginin gelişmesini inceler. Bu nedenle de, hatanın, bilginin bizzat doğasından ve gelişmesinden ortaya çıkan hatanın, psikolojik değil, epistemolojik kaynaklarını inceler.

Bilimsel epistemoloji, dünyanın sınırsız bilinebilirliği ilkesini ileri sürerek, tüm bilginin yasalarca yönlendirilen "sınırlılığı"nın diyalektik bir yorumunu verir. Bilginin bu "sınırlılığı"nın üstesinden, onun gelişmesi gelir; ama her zaman, tarihsel bakımdan belirlenmiş sınırlar içinde. Bunun anlamı, bilmenin mutlak hakikatler üretme yeteneğinin, herhangi bir gelişme aşamasında bilginin göreceliliğini ortadan kaldırmdığıdır. Gerçekliğin –kavramlarda, sanılarda ve duyumlardaki– yansıması, aynı zamanda, onun bir çarpıtılmasıdır ve bu, bilginin gelişmesiyle birlikte, daha sonraki bir aşamada, kuşkusuz mutlak bakımdan değil, görece anlamda "giderilecektir." "Biz," diyordu. Lenin, "sürekliliği kesintiye uğratmaksızın, onu yalınlaştırmaksızın, kabalaştırmaksızın, parçalamaksızm, içinde canlı olanı boğmaksızın, hareketi imgeleyemeyiz, dile getiremeyiz, ölçe-

meyiz, betimleyemeyiz. Hareketin ve yalnızca hareketin değil, her kavramın düşünce aracılığıyla ve yalnızca düşünce aracılığıyla değil, duyu algıları aracılığıyla temsil edilmesi, onu her zaman kabalaştırır, öldürür.

"Ve diyalektiğin *özü* de burada yatar."

"Ve, 'birlik, karşıtların özdeşliği' formülünün dile getirdiği de kesinlikle *bu özdür.*"[1] Bilinemezcilik ve sezgicilik –bilme sürecindeki reel etmenler olan– bu tek yanlılığı, bu öznelliği mutlaklık statüsüne çıkarır, onlara yazgısal bir güç verir. Ama bilim tarihi, bilme sürecinde aynı zamanda gerçekten olumlu bir etmen de olan böylesine "aşırı basitleştirilmiş" bir yargı için hiç bir neden sağlamamaktadır.

Bu süreç, Lenin'in vurguladığı gibi, temelde çelişkilidir. Bilmeye olanak veren budur, ama bu, zorunlu olarak, hata olanağını da getirmektedir. Öznel açıdan, yani, bireysel bilen kişi açısından, hata rastlantısaldır. Ancak, bilme tarihini kavrayıp, hataların istatistik düzenini çıkarmaya kalkışırsak, bunların kaçınılmaz olduğu da ortaya çıkar. Bu demektir ki, hakikat ile hata arasındaki diyalektik karşıtlık dünyanın bilimsel yansıması alanı içinde bulunmaktadır, onun kıyısında değil.[2] "Her bilimde," der Engels, "doğru olmayan sanılar, son başvuruda, gözlem hatalarından, doğru olguların doğru olmayan sanılarından ayrıdır. Birincilerin yanlış olduğu gösterildiği zaman bile, ikinciler ayakta kalır."[3] Öyleyse, bundan çıkan şey, hatanın, bilme sürecinde ortaya çıkması durumunda, aym zamanda belli bir önem de

---

[1] V. I. Lenin, **Toplu Yapıtlar,** C. 38, s. 259-260.

[2] Louis de Broglie şöyle yazıyor: "Bilimsel çalışmayla uğraşmayan insanlar, çoğu kez, bilimlerin bizlere mutlak kesinlikler sağladığını sanırlar; böyle kişiler bilim adamlarının kendi sonuçlarını tartışılmaz olgulara ve çürütülmez kanıtlara dayandırdıklarına ve sonuçta da, hiçbir hata yahut gerileme olanağı bulunmaksızın ileri atıldıklarına inanırlar. Ancak, bilimin şimdiki durumu, tıpkı geçmişteki bilim tarihi gibi, işin tümüyle farklı olduğunu bizlere kanıtlamaktadır." (Louis de Broglie, **Sur les sentiers de la science,** Paris 1960, s. 351.)

[3] F. Engels, **Doğanın Diyalektiği,** s. 216.

taşıdığıdır. Hakikatin hata ile soyut, metafiziksel biçimde karşı karşıya getirildiği yerde, hakikatin kendisi de soyut ve metafiziksel biçimde yorumlanır, yani hataya yaklaşır. Ve tersine, hatanın somut çözümlenmesi, bizlere, onun nesnel hakikat uğraklarını çıkarma olanağı verir.

Hakikat ile hata arasındaki göreli karşıtlık diyalektik ilkesinin, hatanın hoşgörülmesine ilişkin ilkesiz istemle hiç bir ortak yanı yoktur. Hakikat hatayla, ya da, hata ile uzlaşmakla uzlaşmaz biçimde zıttır ve bu olgunun anlaşılması, her bilimsel polemikte soylu bir dürtüdür. Ama diyalektik biçimde anlaşılan hakikat özeleştireldir ve kendi eksikliğinin, sınırlılığının ve gelişme gereğinin bilincini de içerir.

Görececilerin hakikat ile hata arasındaki karşıtlığı silmeleri, derin ölçüde anti diyalektiktir. Hakikatin nesnelliğinin diyalektik maddeci yolla onanışı, görececilikteki öznelliği dışlar. Ne ki, nesnel hakikat nesnel gerçeklik değildir, onun yalnızca yaklaşık olarak doğru bir yansımasıdır. Hakikatin nesnelliğinin sınırları araştırma, pratik ve pratiğin kuramsal çözümlenmesi yoluyla ortaya konur. Bunun anlamı, doğrunun doğru olmayandan ayrıldığıdır; sözgelimi, hakikat ile hata arasındaki karşıtlığın, belli bir araştırma alanı çerçevesinde sıkı sıkıya sabit olduğudur.

Engels şöyle der: "Hakikat ile hata, tıpkı kutupsal karşıtlar içinde hareket eden tüm düşünce kavramları gibi, ancak son derece sınırlı bir alanda mutlak geçerlilik taşırlar... ve bunu (böyle bir kavramı –T.O.), o alan dışında mutlak biçimde geçerli gibi uygulamaya kalkışırsak, kendimizi gerçekten bütünüyle yenilmiş buluruz: Antitezin her iki kutbu karşıtlarına dönüşür, hakikat hata, hata hakikat olur."[1] Engels'in bu ve başka önermelerini geliştiren Lenin, her mutlak hakikatin sınırlarının görece olduğunu, bu açıdan onun görece hakikatle karışıtlığının da görece olduğunu vurgulamıştır. Hakikatin epistemolojik doğasının böylesine bilimsel biçimde anlaşılması, yalnızca yanlış görüşlerin

[1] F. Engels, **Anti-Dühring**, s. 111.

hakikatle karşı karşıya geldiği durumlarda değil, tartışan kişilerin, tartışılan önermelerin görece doğruluğu konusunda hemfikir oldukları, ama hakikatleri, yalnızca dolaşım için sürekli basılan paralar gibi değil de, benzer düşünce yapısındaki kişiler arasında geniş erimli bir bilimsel tartışma zemini sağlayan bilginin gelişme süreci gibi gördükleri durumlarda da vazgeçilmez olan, her gerçek bilimsel tartışmanın kaynağını ortaya koyar.

Aynı zamanda bir süreç de olan, yani birden ve topluca değil, ancak belli bir ölçüde kendi sınırlılıklarının üstesinden gelen, tarihsel bakımdan sınırlı olan pratik, hakikatin bir ölçütü olmakla birlikte, hakikat ile hata arasındaki karşıtlığın göreceliğini ortadan kaldırmaz. Öyleyse, Lenin'in (hakikatin olduğu gibi) pratiğin de mutlaklaştırılmasına neden karşı çıktığı anlaşılmaktadır, çünkü bilgi kuramına uygulanan böylesi bir "pratik" mutlaka pragmatik türden bir öznelciliğe ya da dogmatizme yol açar: "Pratiğin ölçütü, şeylerin doğası bakımından, herhangi bir insan; düşünceyi *tümüyle* ne doğrulayabilir, ne de çürütebilir. Bu ölçüt de, insani bilginin 'mutlak' durumuna gelmesine izin vermeye yetmeyecek ölçüde 'belirsiz'dir, ama aynı zamanda, idealizm ile bilinemezciliğin tüm çeşitlerine karşı amansız bir savaş yürütmeye yetecek ölçüde de belirlidir."[1]

Bu durumda, hakikat ile hata, kuram ile pratik arasındaki diyalektik karşıtlığın aşırı basitleştirilmiş bir biçimde anlaşılması, bir yandan, nesnel hakikatin ve pratiğin epistemolojik öneminin küçümsenmesine, öte yandan da, belli bir hakikatin ve belli, tarihsel bakımdan somut bir pratiğin sınırlı öneminin metafiziksel biçimde süresizleştirilmesine yol açabilir. Lenin, her iki yönden de gelebilecek tehlikeye karşı sürekli uyarıda bulunmuş ve bilimsel bilmenin yaratıcı karakterini vurgulmıştır; bilmenin özgül bir gelişme biçimi olarak bilimsel tartışmanın nesnel zorunluluğu bu karakterle organik bir biçimde bağlıdır.

---

[1] V. I. Lenin, **Toplu Yapıtlar**, C. 14, s. 142-43.

Bir olgunun dile getirilmesi ve bunun en titiz ve tam biçimde betimlenmesi, hiç de mutlak bir hakikat üretmez, çünkü bu olgu, kendi belirleyici koşulları, ilişkileri, vb. açısından araştırılması gereken tek bir örnektir. Bir olgunun hakikati, eğer göz ardı edilecek olursa, görünüş ile öz arasında bir ayrım yapmayı olanaksız kılacak belirli önkoşullara sahiptir mutlaka. Görünüş, bildiğimiz gibi, özden daha önemsiz bir olgu değildir. Su, 100 derece santigradda kaynar. Bu açıklama, belli bir sürecin yer aldığı tüm koşulları göz önüne alırsak mutlak bir hakikat olabilir; ama bu koşulların bir çoğu (örneğin, normal suya göre az miktarda olan ağır su) yakın zamana dek bilinmiyordu, öbürleri ise bugün bile iyi bilinmiyor. Kuşkusuz, suyun 100° C'da kaynaması olgusu değişmiyor, ama yukarda söylenen koşullar onu öbür olgularla bağımlı kılıyor. Sayısı belirsiz bir dizi (iç ve dış) koşula bağlı olarak, suyun çeşitli sıcaklıklarda kaynayabileceğini söleyebiliriz. Ancak, suyun kaynama noktasının belirli sınırlar içinde değişmez kalması gerektiği apaçıktır, çünkü bu süreç, her şeyden önce, her koşul altında yer alamaz.

Deneysel açıklama gizli yorumlamayı, ya da en azından, böyle bir yorumlama olanağını içerir. Örneğin, laboratuvarda ya da endüstriyel koşullarda üretilen saf metallerin, kendi "kirli" biçimleri altında sahip olduklarından belirgin ölçüde farklı özelliklere sahip olduklarını biliyoruz. Ama saf metaller doğada yoktur, oysa söz konusu elementin özgül doğasını en tam biçimde dile getiren özellikler de bunların içkin özellikleridir. Öyleyse, olguların yalnızca dile getirilmesi, deneyimle doğrulanan apaçıklığa başvuru tartışmaya her zaman bir son vermemektedir.

Bildiğimiz gibi, kimi tözlerin özellikleri öbürleriyle, apaçık olmayan belli bir bağımlılık içindedir. Einstein, hareket eden bir cismin yörüngesinin kendi başına (ya da "kendi içinde") var olmadığını, yani, bu cismin hareket ettiği sistemle ilişkili olmaksızın var olmadığını kanıtladı. Bundan; birbirlerini koşullandırmaları ölçüsünde fenomenlerin öbür özellikleri ve özgüllükleri için de geçerli olabilecek epistemolojik sonuçlar çıkaramaz mıyız?

Belli bir nesnede doğrudan içkin gözüken özellikler ve niteliker, gerçeklikte (sözgelimi, nesnenin kendisi gibi), gelişme sürecinde yer alan etkileşimin bir sonucudur; bunun araştırılması etkileşen ayrı parçaların bilgisini, etkileşimden bağımsız olarak değil, ama etkileşim nedeniyle bu parçaların neler oldukları olgusunun bilgisini ve son olarak, araştırılan sürecin kısmen bir önkoşulu, kısmen de bir sonucu olan, dinamik bir bütün olarak etkileşim sürecinin kendisinin bilgisini önvarsayar. Nesnel olarak yer alan bu sürecin karmaşıklığı, –bunun ivedi ereği ve sonul sonucu, hakikat ve yalnızca hakikat olmakla birlikte– bilme sürecinde "gerçekleşen" her türden hata olanaklarını barındırmaktadır. Engels, *Doğanın Diyalektiği*'de şunları yazar: "Karşılıklı etki, her mutlak birincili ve mutlak ikincili dışlar; ama bu ölçüde de, kendi doğası gereği, iki farklı açıdan alınabilecek iki yanlı bir süreçtir bu; bütünlüğü içinde anlaşılması için, toplu sonuçlara varılabilmeden önce, birbiri ardına her iki açıdan da onun araştırılması gereklidir. Bununla birlikte, tek yanlı biçimde, öbürüne karşıt mutlak bir bakış açısı olarak tek bir açıya bağlanırsak, yahut da, tartışmamızın anlık gereksinimlerine göre, birisinden öbürüne keyfi biçimde atlarsak, metafiziksel düşüncenin tek yanlılığına takılıp kalırız; karşılıklı bağıntı elimizden kaçar, birbiri ardına çelişkilere düşeriz."[1]

Bilme sürecinde, sürekli olarak, ayrı fenomenleri seçmek ve bunları az çok yalıtlanmış bir incelemeye konu yapmak durumundayız; bu olmaksızın, onların hangi belli niteliklere ve niceliklere sahip olduklarını öğrenemeyiz. Eski filozofları, kural olarak, bu epistemolojik zorunluluğun bilincinde değillerdi. Onlar, fenomenlerin evrensel ilişkisi ve karşılıklı koşulluluğu bilgisiyle yetiniyorlardı ve bu diyalektik (ama safdilcesine diyalektik, bu yüzden de bilimsel olmayan) yaklaşım, kaçınılmazlıkla, niteliksel bakımdan farklı şeyleri ve süreçleri özdeşleştirmeye, yani hataya, yol açtı. Ne var ki, ayrı olanı seçmek ve bu ayrı olanı başka her

[1] F. Engels, **Doğanın Diyalektiği**, s. 224-5.

şeyden yalıtlayarak incelemek biçimindeki bilme eyleminde, eski diyalektikçilerin hatalarını giderse bile, başka türden bir hata –bilimin (ve felsefenin) yüzyıllardır kaçamadığını bildiğimiz metafiziksel hata– tehlikesi de gizlidir. Yalnızca, ayrı ayrı incelenen fenomenin, onu o yapan, yani belirli bir sistem içinde bir etmen, belli, tikel bir nesne durumuna getiren ilişkiler sistemine diyalektik yoldan sokulmasıyladır ki, geçmişte, böylesi hataların üstesinden gelindi ve şimdi de gelinmektedir.

Öyleyse, bilme süreci, her biri kaçınılmazlıkla tek yanlı olan, karşıt, ama aynı ölçüde de gerekli mantıksal işlemleri içermelidir. Bilmenin bir aşamasında, incelenen fenomenlere bir yaklaşım ağır basarken, bir başka aşamasında öbür yaklaşım ağır basar. Bilme sürecinin bu nesnel yapısı onun kaçınılmaz çelişkiliği,doğal olarak, yalnızca hatalara değil, her yerde, doğru ama sınırlı, tek yanlı görüşleri savunduğu görülen bilim adamları arasında polemiklere de yol açar.

Doğa bilimi, ağırlıklı biçimde ampirik tek yanlı araştırma, gözlem ve betimlemenin sınırlarını giderek aşmakta ve böylelikle, daha yüksek düzeyde ve giderek daha karmaşık bilimsel soyutlamalara dayalı bir kuram durumuna gelmektedir. Buysa, sürekli genişleyen inceleme alanlarını kucaklamayı gözeten karşıt bilimsel görüşler arasında, giderek daha sık biçimde, çatışmalara yol açıyor. Doğrudan gözlenen olgular, bireysel deneyler, vb. bu kuramsal tartışmalarda ortaya çıkan soruları çözmeye artık yetmiyor. Wilhelm Wundt, kendi zamanında, kuramsal doğa biliminin gelişimi sırasında, tartışmalı soruların bu artma eğilimine işaret etmiştir. Wundt fizikçi, fizyolog ve toplum-bilimcilerin, filozofların terketmekte olduğu spekülatif düşüncenin dikenli yoluna girdiğini düşünmektedir. Filozofların metafiziksel spekülasyona ilişkin tutumlarında son derece ağzı sıkı ve çekingen olduğunu, oysa fizikçi, fizyolog ve toplum bilimcilerin olanca güçleriyle spekülasyona giriştiklerini yazıyor. Wundt, doğa biliminin gelişmesine yeni bir aşama başlatan geniş kuramsal genlellemeleri değerlendirirken son derece tek yanlı ve oldukça kuş-

kucu davranır gözükmektedir; kendi apaçık bir biçimde, doğa biliminin böylelikle gerçekliğin daha derin bir bilgisine yaklaştığına inanmamaktaydı. Bununla birlikte, Wundt'un kuramsal doğa bilime yakıştırdığı spekülatif coşkuculuk, metafiziksel spekülasyondan çok uzaktır; bu, daha çok, diyalektik düşünce tarzının, her tikel biçime özgü bir biçimde gelişmesidir. Doğa biliminde iki tür hakikate işaret eden Niels Bohn bu eğilimi şöyle belirtir: "Bir tür hakikat, öylesine yalın ve açık savlardan oluşur ki, bunların karşıtları apaçık biçimde asılsızdır. Öbür türden, sözümona 'derin hakikatler' ise, tersine, kendi karşıtlarının da derin hakikatler içerdiği gibi savlarından oluşmaktadır."[1] Işığın parçacık ve dalga kuramları, birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan, ancak birbirlerini karşılıklı olarak da tamamlayan hakikatlerin bir örneği olarak sık sık anılmaktadır. Filozofların yanı sıra fizikçiler de böylesi hakikatleri benzersiz hakikatler olarak değil; ama, doğal süreçlerde ve onların yeterince yüksek bir kuramsal düzeyde tanınmasında yatan nesnel ilişkililiğin bir anlatımı –karşıtların birliği– olarak değerlendirmişlerdir.[2]

Yaklaşık yüz yıl önce doğa bilimcilerin çoğu, hatalardan ileri gelen tartışmalı sonuçlara bilimsel ilerlemenin giderek bir son vereceğine, çünkü bilimlerin, kendi araştırma konularının daha tam bilgisine doğru ilerleyişiyle bunların üstesinden gelineceğine inanıyorlardı. Bu bilim adamları, gelişen bilimin var olan kuram ve kavramların uyum içinde bulunmayacağı (ya da en azından, tam olarak uyum içinde bulunmayacağı) yeni gerçeklik

---

[1] N. Bohr, **Atom Fiziği ve İnsani Bilgi**, Moskova 1961, s. 93 (Rusça).

[2] Bilim adamının, doğanın nesnel çelişkilerini ortaya çıkarırken **düşünme mantığını** geliştirdiği biçimindeki N. N. Semyonov'un yorumu burada belirtilmeye değer: "Böyle anlarda kuramsal fizikçi, saf bir mantıkçı gibi, mantığın bir dönüştürücüsü gibi çalışmaya başlar. Kesinlilik ve kesintisizlik, karşılıklı ilişki ve oluş, zaman ve uzay, olasılık ve zorunluluk gibi çelişkili kavramlar alanında çalışır; özgül doğa bilimsel amaçlar nedeniyle başlangıçtaki mantıksal kategorileri uyarlamak ve geliştirmek, yeniden değerlendirmek zorunda kalır... Artık tarihsel-felsefi düşüncenin bu gelişmiş ve kapsamlı mantığı bilimsel bir eğitimin süsü, tamamlayıcı değildir, başlıca ve ivedi bir zorunluluk konusudur." (N. N. Semyonov, "Marksist-Leninist Felsefe ve Doğa Biliminin Sorunları", **Kommunist**, 1968, No. 10'da)

alanları açacağını düşünemezlerdi.[1] Lenin şöyle diyordu: "İnsan düşüncesi, görünüşten öze, birinci aşamadaki özden, adeta, ikinci aşamadaki öze, vb. doğru, *sonu gelmeksizin,* sonsuz ölçüde daha derinlere gider."[2] Çağdaş doğa biliminin, bilimlerin, kendi konularını asla tüketmemekle birlikte, bilimsel bilginin gelişmesinin daha gerekli ve semereli bir biçimi olan bilimsel tartışmaların kuramsal temelini sürekli olarak genişlettiğini *ad oculos* tanıtlamış olması sayesinde, günümüzde bu hakikat tüm bilim adamlarının derin bir kanaati durumuna geliyor. Max Planck, şu satırları yazarken bu eğilimi doğruluyordu: "Bunun, zaman açısından başlangıcı, dinde ve sanatlarda, nasıl bilinemeyecek ölçüde eskilere gidiyorsa, şimdi bilimde de öyle oluyor. Kimsenin sorgulamadığı tek bir temel önermeye, yahut, hiç kimsenin inanmadığı bir anlamsızlık parçasına oldukça seyrek rastlanmaktadır..."[3] Bu açıklama, felsefi kuşkuculuğun bir anlatımı gibi görülmemelidir. Bu, yalnızca epistemolojik değil, aynı zamada da sınıfsal temellere sahip bir olguyu da dile getirmektedir; çünkü, idealist ve dinsel önyargılarla zehirlenmiş olan burjuva toplumun entellektüel atmosferi içinde bilimsel polemikler, sürekli olarak, bilimsel olmayan doğrultularda yapılmaktadır.

Öyleyse, özetlersek, geçen yüzyılda savunulan aşırı basitleştirilmiş sanıların tersine bilimsel ilerleme, çekişme zeminini ortadan kaldırmak şöyle dursun, bilimsel tartışmanın gelişmesini çok büyük ölçüde canlandırmıştır, çünkü çekişmeli kuramsal so-

---

[1] Max Planck, 19. yüzyıl sonu fiziğindeki bu eğilimi karakterize ederek, öğretmeni Philipp von Jolly'nin, fiziği, "enerjinin sakınımı yasasının keşfinden beri doruğuna ulaşmış, sonul ve yetkin biçimini derhal kazanacak, oldukça gelişmiş, hemen hemen tümüyle olgunlaşmış bir bilim gibi" gördüğünü anımsar. "Kuşkusuz, irdelenmesi gereken ya da eklenmesi gereken bir şeylerin olduğu, ufacık bir kusurun yahut belirsizlik lekesinin ortadan kaldırılması gereken birkaç nadir köşe kalabilir; ama bir bütün olarak sistem yeterince sağlam kurulmuştur ve kuramsal fizik, sözgelimi geometrinin yüz yıl önce ulaşmış olduğu yetkinlik aşamasına açık biçimde yaklaşmıştır." (F. Herneck, **Albert Einstein,** Berlin 1963, s. 56). Von Jolly, böylesi düşüncelere sahip tek kişi değildi, genel kanaat aşağı yukarı böyleydi.

[2] V. I. Lenin, **Toplu Yapıtlar,** C. 38, s. 253.

[3] Max Planck, **Positivismus und reale Aussenwelt,** Leipzig 1931, s. 1.

runlar ve tartışılabilir çözümler yelpazesi belirgin biçimde genişlemiştir. Bilimsel tartışmanın en büyük kaynağı, hata da değil, nesnel gerçekliğin diyalektik çelişkilerini yansıtan, bilme sürecinin diyalektik hareketinde aranmalıdır. Markiszmin içkin yapıcı, militan polemikçi ruhunu karakterize eden Lenin şuna işaret eder: "'Marx'ın sistemi', 'artniyetli' olduğundan değil, gerçeklik içinde var olan tüm çelişkilerin kuramda tam bir görünümünü sağladığından, 'polemiksel bir nitelik' taşır. Gerçekten, bu nedenle, onun 'polemiksek niteliği' üzerinde ustalaşmaksızın 'Marx'ın sistemi' üstünde ustalaşmak yolundaki tüm çabalar başarısızdır ve öyle kalmaya da devam edecektir: sistemin 'polemiksel niteliği' kapitalizmin kendisinin 'polemiksel niteliği'nin doğru bir yansımasından başka bir şey değildir."[1] Bu durumda, Lenin'in, belli bir toplumsal-ekonomik gerçeklikle ilgili olarak söyledikleri, uzlaşmaz kapitalist ilişkilerdeki içkin özgül özellikler bir yana bırakılırsa belli bir anlamda her nesnel diyalektik süreç için de geçerlidir, çünkü, Lenin'in de belirttiği gibi, "burjuva toplumun diyalektiği, Marx'ta, diyalektiğin yalnızca tikel bir durumudur."[2]

Ama, bilimde bilimsel çekişmelerin ve dolayısıyla görüş ayrılıklarının yeniden üretilmesi görüş birliği alanının sürekli azaldığını göstermiyor mu? Böyle bir sonuç, son derece yetersiz olacaktır; çünkü, bilimsel buluşlar sayesinde, bilimsel tartışmanın verimliliği ve araştırma yöntemlerinin iyileştirilmesi sayesinde, görüş birliği alanı aslında sürekli genişlemektedir.

Bilimlerin ilerlemesinin ve bunların değişen gelişme koşullarının bilimsel tartışmanın doğasında niteliksel bir değişiklik yapmış olduğunu görmemek yanlış olacaktır. Copernicus ve Galileo'nun karşıtları *İncil*'den ya da duyuların dolaysız tanıtlığından söz ediyorlardı. Eukleides'de bütünüyle sapasağlam gözüken gündelik sağduyuya ilişkin kanıtlar, Eukleidesci olmayan

[1] V. I. Lenin, **Toplu Yapıtlar**, C. 4, s. 85.

[2] Agy., C. 38, s. 361.

geometriyi "altüst" ediyordu. Görecelilik kuramı, deney yoluyla doğrulanmış olan –Einstein'ın asla çürütmeye kalkışmadığı bir olgudur bu– klasik mekaniğin geleneksel önermeleriyle karşılaştı. Bugün, böyle kaba polemikler büyük ölçüde gözden düşmüştür. Bilimsel kanıt daha sert, daha temelli ve özeleştirel olmuştur. Kavramların daha tam çözümlenmesine ve tanımına dayanmakta ve hakikatin göreliliğini ve somutluğunu göz önüne almaktadır. Doğa bilimlere matematiğin girmesi, buradaki önermelere daha kesin bir biçim vermiştir ve yerleşik bilimsel önermeleri sınırlamaya ya da yıkmaya çalışan düşünceler ileri süren kişilerden yeni beklentiler doğurmaktadır. Günümüz laboratuvar teknikleri, deney ve gözlem, gözlenen fenomenlerin çevrenlerini genişletmiş ve olguların nesnel kayıt ve betimlenmesi, varsayımların sınanması ve gözlenen fenomenlerin kuramsal olarak yorumlanması için yeni, çok daha elverişli koşullar yaratmıştır. Ama entellektüel gözlem tekniklerinin bu gelişimi, bilimsel tartışma kaynaklarını kurutmuş değildir. Tersine, tartışma, kendi gerçek tözüne daha uygun bir biçim almıştır.

2. FELSEFİ TARTIŞMANIN İDEOLOJİK KAYNAKLARI

Çekişmenin felsefeye özgü olmadığını gördük. O hade, felsefi tartışmayı, uzmanlık bilimlerindeki görüş kavgasından ayıran nedir?

İlk bakışta, maddecilik ile idealizm arasındaki karşıtlığın, bütünüyle onların felsefenin temel sorusuna getirdikleri, taban tabana karşıt çözümlerle belirlendiği ortaya çıkıyor. Ancak, maddecilik ile idealizm yalnızca birbirini karşılıklı dışlayan iki görüş açısı olmayıp, iki temel dünya görüşü de olduğunu ve bunlar arasındaki savaşımın, felsefenin gelişiminin dirimsel içeriğini oluşturduğunu anımsarsak, felsefenin temel kutuplaşmasına ilişkin bu açıklamanın açıkça yetersiz kaldığını görürüz.

Tarihsel bakımdan konuşulursa, idealizm dinsel dünya görüşünden doğmuştur ve yüzyıllardır onunla doğrudan ya da dolaylı bir ilişkiyi korumaktadır. Maddeciliğin tarihi ise, tersine, kilise karşıtı, din karşıtı tanrıtanımaz ideolojik hareketlerle bağlıdır. Bu temel felsefi soruya getirilen karşıt çözümlerin, son çözümlemede tek başına kuramsal varsayımlara dayanmayan felsefi bir konumun kuramsal olarak temellendirilmesini temsil ettiğini varsaymak daha doğru olmaz mı? Burjuvazi, egemen, tutucu bir sınıf olduğu zaman kesinlikle reddettiği maddeci felsefeyi, devrimci bir sınıf iken rahatlıkla savunuyordu. Kurulu burjuva toplumunun böylesine karakteristik bir niteliği olan ahlakçı maddecilik eleştirisi; maddeciliğin, yalnızca, onun kuramsal içeriğini belli ölçüde çözümleyen idealist filozoflar tarafından değil, böylesi felsefi sorunlarla gerçekte ilgilenmeyen günlük burjuva basını tarafından da sürekli olarak yerilmesi, bütün bunlar, başlıca felsefi eğilimler arasındaki kuramsal farklılıkların doğasını değilse bile, en azından, bu ideolojik kavganın toplumsal uygulamalarını aydınlatan bir olguyu oluşturmaktadır.

Yazarın amacı, maddecilik ile idealizm arasındaki karşıtlığı sömürücü ve sömürülen sınıflar arasındaki çelişkilere indirgemek değildir; çünkü, maddecilik ve idealizm, yüzyıllardır bir ideolojinin, örneğin köle sahiplerinin yahut burjuvazinin çerçevesi içinde yaşamıştır. Ama bu, yalnızca, onların bir ve aynı sınıfın gelişmesinin farklı aşamalarında farklı toplumsal işlevler gördüklerini göstermeye, ya da, o sınıfı biçimlendiren toplumsal gruplar arasındaki çelişkileri dile getirmeye yarar. Ve idealizm de, zaman zaman, ilerici (hatta devrimci) sınıfların ideolojisi olarak doğuyorsa, bu bile, idealizmin tarihsel açıdan belirli biçimlerinin toplumsal ve ekonomik etkenlere, istemlere ve çıkarlara bağımlılığını gösterir.

Akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki savaşımı yalnızca kuramsal bir tartışma olarak görmek de aynı derecede bilimdışı olacaktır. 17. ve 18. yüzyıllarda burjuvazinin toplumsal-politik düşünceleri ile akla, toplumsal yaşamı akıl ilkesi üstünde yeniden

oluşturma olanak ve zorunluluğuna ilişkin akılcı inanç arasındaki örtük bağıntı, –toplumsal ilerlemeyi evrensel yasalara dayalı olarak ele alan herhangi bir başka kuramla Marksizmi aynı kefeye koyan "akılcı ütopyalar"a karşı günümüzdeki akıldışıcı eleştiri göz önüne alındığında– özellikle apaçıktır. Bugünün akıldışıcı idealizmi açıkça 17. ve 18. yüzyıllar akılcılığının antitezi olarak, yani çağdaş burjuva toplumun toplumsal kargaşaları bağlamı dışında ele alınırsa anlaşılamaz; kaldı ki, bu toplumun ideologları, ilerici felsefi gelenekleri devralan Marksizmin amansız karşıtları olduklarından, bu gelenekleri reddetmek durumundadırlar.

19. yüzyılın ikinci yarısındaki burjuva filozofların ve felsefe tarihçilerinin çoğu, felsefi öğretilerin ve çelişmelerin felsefeden bağımsız durumlarla örtük biçimde bağıntılı olduğunu doğrudan ya da dolaylı biçimde onamaktaydılar. Bunlardan kimileri, bu durumları felsefi düşüncenin içkin gelişimini bozan durumlar olarak görürken, kimileri de, tersine, felsefi düşüncelerin savaşımını toplumsal sürecin esinlendirdiğini varsayıyorlardı. Ne var ki, toplumsal süreç, genelde, yalnızca muğlak bir biçimde anlaşılmakta ve bu yorum da, felsefe ile filozofun "yaşamdaki konumu" arasındaki bir takım akıldışı bağıntıların onanmasından başka bir şeye varmamaktadır. Öyleyse, felsefi çekişmenin kaynaklarının düşüncede değil de yaşamda yattığı teslim edilse bile, yaşamın kendisi yalnızca psikolojik bir biçimde, bilinçten bağımsız, onu belirleyen çoşkusal deneyimlerin genel toplamı biçiminde yorumlanmaktadır. Filozofun "yaşamındaki konumu"na ve "tarihselliği"ne ilişkin bu akıldışıcı gizemselleştirme, pratikte, felsefi tartışmanın özü ve kökeninin maddeci ve tarihsel yönden açıklanmasıyla uzlaşmaz bir karşıtlık içine girmektedir.

Toplumsal psikoloji bizim felsefi kanıtları ayıklamamıza kuşkusuz yardım edebilir; ama bu bizleri, biçimlerinden birisi de felsefe olan toplumsal bilincin sınırları dışına çıkarmaz. Felsefenin, bilincin öbür biçimlerinden bağımsız olarak değil, onlarla bağıntılı biçimde var olduğu inancı, felsefi çekişmenin çeşitli konularının izlenmesi durumunda, son derece ilginçleşir;

ama bu, onun kaynağını ve tarihsel bakımdan belirlenmiş amaç ve karakterini ortaya koymaya, açıkçası, yetmez. Bunu ortaya çıkarmak için, toplumsal bilincin incelenmesinden toplumsal varlığın çözümlenmesine dönmemiz gerekir. Ama burjuva filozoflar farklı bir yolu yeğlemektedirler. Onlar, felsefi tartışmanın "kaynağı"nı bulmak çabasıyla, dikkatlerini felsefileşmiş birey üzerine, onun mizacı, psikolojik görüntüsü, vb. üzerine odaklaştırıyorlar. Felsefi çekişmenin "yaşamsallığı"nın öznelci, akıldışıcı yoldan açıklanması, sözgelimi, –felsefenin, "bizlerin evrenin bütün dürtü ve baskısını tam olarak görme ve hissetme konusundaki bireysel tarzımız"[1] olduğunu savunan– William James'in tikel karakteristiğidir. Felsefi görüş farklılıkları, yaratıcı bireyselliğin farklılıklarına indirgenmekte ve böylece, felsefi çekişme, toplumsal ve tarihsel içeriğinden sıyrılmaktadır. Büyük filozof, mizacını en çarpıcı biçimde dile getiren kişidir.

James, felsefi öğretilerin içeriğinin filozofun "sert" yahut "yumuşak" doğası tarafından belirlendiğini savunuyordu. Sert insan tipinin öznitelikleri ampirizm, maddecilik, çoğulculuk, kötümserlik, belirlenimcilik, kuşkuculuk, vb. iken; akılcılık, idealizm, belirlenmezcilik, vb. de yumuşak tipin özniteliklerydi. Felsefi tartışmaya katılanların bu öznelci türden sınıflandırılması, felsefenin ve felsefi tartışmanın bilmeye yönelik yönünü tümüyle göz ardı ettiğinden, felsefeyi bilimlerle ve pratik toplumsal işlerle karşı karşıya getirmektedir.

Burjuva filozofun, felsefi öğretiler arasındaki çelişkilerin toplumsal ve ideolojik çözümlenmesine yaklaşımı, sonunda, kendi savının görünürde reddedilmesi olmaktadır. Burjuva filozoflar, sık sık, felsefi tartışmanın özünün anlatım özgürlüğü, –politika, ideoloji ve hatta bilimden bağımsız olan– açıklamalar yapma özgürlüğü olduğunu ileri sürerler. Ancak biz, Hegel'in bu konudaki derin yorumunu anımsamalıyız: "Özgürlük konusu tartışılırken, tartışılmakta olan şey özel çıkar değilse, her zaman iyi

[1] W. James, **Pragmatizm**, s. 4.

düşünmek gerekecektir."[1] Burjuva felsefe, ideolojiden ve dinden özgürlüğünü ilan ettiği zaman bile, tümüyle belirli bir ideolojik işlevi yerine getirmektedir. Burjuva ideolojik dogmaları ve dinsel inançları "özgür olarak" onadığı zaman, yani bunları soyut felsefi önermelerden çıkan kuramsal sonuçlar olarak sunduğu zaman da, aynı şeyi yapmaktadır.

Gelişmiş kapitalist toplum koşullarında gerici toplumsal güçlerin egemenliği, burjuva filozoflar arasındaki tartışmayı, kaçınılmaz biçimde, bilimdışı ve üreten olmayan bir duruma sokma eğilimi taşır. Felsefi tartışmaların "bir tür sağırlar söyleşisi"[2] olduğunu söylerken Jean Piaget'i anlayabiliyoruz. Ama bu neden böyledir? Felsefenin doğası nedeniyle mi? Yeni pozitivistlerin ve dilbilimsel (linguistic) çözümleme felsefesi taraftarlarının anlattığı budur. Ama her iki ekol de, burjuva toplumda felsefi tartışmanın ideolojik atmosferini gözardı etmektedir ve bu göz önüne alınmadıkça da, örneğin, kimi kapitalist ülkelerdeki "Thomasçı Rönesans" türü şeyleri açıklamak olanaksızdır. Yeni Tomasçıların Aristoteles'in hilomorpizmini en son bilimsel buluşlarla "uyumlandırma" çabası, burjuva toplumun politik ve dinsel ideolojisinin, felsefenin gelişmesi ve felsefi tartışma üzerindeki belirleyici etkisinin inandırıcı bir tanıtını sağlamaktadır.

Burjuva toplumdaki felsefi tartışma, kaçınılmaz bir biçimde, çok çeşitli felsefi ekol ve eğilimin varlığıyla önceden koşullanmıştır. Kimi burjuva filozoflar bu olgudan umutsuzluğa düşmekte ve felsefi sistemlerin var olan anarşisinden üzüntü duymaktadırlar. Başkaları ise, tersine, felsefi öğretilerin bu çoğulculuğunu felsefi özerklik ilkesinin gerçekleşmesi olarak; felsefi düşüncenin dış, yani politik, bilimsel ve ideolojik etkenlerden bağımsızlığı gibi görmektedirler. Oysa gerçekte, burjuva felsefesinin çeşitli eğilimlere bölünmesi, kapitalist sistemin özünü tümüyle mantıksal biçimde dile getirmektedir; bu sistemde, çekişen

[1] G. W. F. Hegel, **Sämtliche Werke**, Bd. 11, s. 539.

[2] J. Piaget, **Sagesse et illusions de la Philosophie**, s. 28.

felsefi öğretiler halkın bilincini her yoldan etkilemektedir. Bununla birlikte, Lenin'in, *Materyalizm ve Amprio-Kritisizm*'de, çarpışan felsefi öğretilerin ağırlıklı idealist karakterini ve bunların maddeciliğe karşı birliğini vurgularken işaret ettiği gibi, bütün bu çekişen öğretiler temelde bir ve aynı ideolojik işlevi görürler.

Günümüz burjuva filozofları, tartışan tarafların, belirli terimlerin anlamı ile kendi ortak hümanist amaçlarına uygun tartışma kuralları üzerinde anlaşabilirlerse, farklılıklarını giderme ve ortak bir anlayışa ulaşma konusunda daha fazla bir şansa sahip olacaklarını sık sık dile getirmektedirler. Bu düşünce, karşıt sınırlar ve toplumsal sistemlerden oluşan bir dünyada kuşkusuz hayaldir.

Yeni bilimsel veriler ve tarihsel deneyim biriktikçe, çözümleriyle daha fazla gelişme olanağını yaratan felsefi sorunların özgül karmaşıklığını önceki bölümlerde vurgulamıştım. Ama bu; tarihsel bakımdan eskimiş görüşlerin, uzun zamandan beri çürütülmüş olan anlayışların, vb. yeniden canlanmasını kuşkusuz açıklamamaktadır. Uzlaşmaz sınıfsal yapısıyla ideolojik birliği ilke olarak olanaksızlaştıran bir toplumda görüş ayrılıklarının ideolojik kaynakları çözümlenmeksizin, böylesi görüş ve anlayışların neden olduğu çatışmaları doğru biçimde anlamak olanaksızdır. Yabancılaşma konusundaki çağdaş çekişmede, insan sorununun çeşitli yorumlarında, insan-toplum ilişkisinin çözümlenmesinde, insancıllığın özü konusundaki yorumlarda, vb. aynı ideolojik temalar (filozoflar, kuşkusuz, bunların her zaman bilincinde olmayabilirler) çarpıcı biçimde ortaya çıkmaktadır.

Felsefi çekişmenin ideolojik kaynaklarını incelerken, ideolojinin değiştiğini ve ideolojinin gelişiminin, tıpkı kendi var oluşunun tarihsel biçimlerinin çeşitliliği gibi, felsefe içinde özgül bir ifade kazandığını kuşkusuz anımsamamız gerekecektir. Belirli apaçık ve su götürmez olgulara karşı tutumları karakterize eden felsefi önermelerin çözümlenmesi de bunu doğrulamaktadır.

İnsan, bilgi (Leibnitz'in olgu hakikatlerinden söz etmesi anlamında) ile –bilginin tam olarak açıklayamadığı, ama yine de, kuşkusuz, bilgiye (bilimsel inançlara) dayandırılabilen– inançlar arasmda, felsefede, doğa biliminkinden çok daha büyük ölçüde bir ayrımı sürekli yapmak durumundadır. Magellan, Atlantik ile Pasifik okyanuslarını bağlayan bir boğazın varlığına inanıyordu. Gezisiyle de bu varsayım doğrulandı. Kuramsal doğa biliminde, bilim adamlarma kılavuzluk eden bir çok inanç vardır. Bu inançlar, bilimsel buluşlarla ve deneyle ya gerçekten doğrulanır, ya da tersine, çürütülür. Sonuncu durumda, bilim adamı böylesi görüşleri genellikle bir yana atar. Ancak, inançların deney yoluyla genelde doğrudan kanıtlanamadığı ya da çürütülemediği felsefede ise iş değişir.[1] Üstelik, felsefe, insan yaşamının, etiğin ve estetiğin sorunlarını taştıştığı için, doğal olarak, kendi önermelerini sınama gibi bilimsel yöntemlere başvuramaz ve böylesi yöntemler, ancak çok sınırlı bir uygulama alanına sahip olabilirler.

İnançlar, insanların belirli olgulara yönelik tutumunu, insanların bu olguları değerlendirişini dile getirdiği ölçüde, bu olguların betimlenmesi gibi alınamazlar. Böylesi inançlar birbirine taban tabana karşıt olabilir ve bunlar arasındaki çekişme de, hakikat ve hatadan çok, insan davranışının doğru ya da yanlış, mantıklı ya da mantıksızca, ahlaklı ya da ahlak dışı diye değerlendirilmesiyle ilgilidir. Ancak, karşıt felsefi inançların böyle değerlendirilmesi bile, özellikle, bu inançlar farklı tarihsel du-

[1] Fizikçi ve kimyacılar tarafından incelenen fiziksel ve kimyasal süreçler, o günlerde, maddenin atom yapısı varsayılmadan açıklanabildiği için, yalnızca bilim adamı değil, aynı zamanda filozof da olan Ernst Mach ile Wilhelm Ostwald, atomların nesnel varlığını reddettiler. Ancak, onların atomların varlığını reddetmeleri, bilimsel görüşlerinden çok, felsefi görüşlerinden kaynaklanmaktaydı. Mach her şeyr duyumlara indirgiyor (atomlar duyularla algılanamazdı), Ostwald ise enerjiye inanıyor, hem fiziksel, hem de psişik olan karşısında, ona öncelik veriyordu. Maddenin atom yapısının deney yoluyla kanıtlanması, her iki bilim adamını da atom gerçekliğini onamak zorunda bıraktı, ama onların hiçbiri kendi felsefi görüşlerini değiştirmediler.

rumları yansıtıyorlarsa ve bu yüzden de, uyumlu olmasalar bile, birbirlerini karşılıklı dışlamıyorlarsa, çoğu kez olanaksızdır.

Böyle bir görüş çatışmasının bir örneği olarak, insanın kendi ölümlüğüne karşı tutumu sorusunu, bu çok anılan felsefi soruyu anabiliriz. Yunan Epikurosculuğu ile stoacılığın geleneklerini sürdüren Montaigne, insanın, yalnızca ölüm üzerinde sürekli düşündüğü ve böylelikle ölüm korkusunu yendiği ölçüde yaşamdan zevk alabileceğini savunur.

Montaigne, felsefenin insanı ölüme hazırlaması gerektiğine ilişkin Cicero'nun deyişiyle aynı düşüncededir. Montaigne şöyle der: "Onu (ölümü –ç) gizeminden sıyıralım, ona bakalım ve başka her şeyden daha sık onu düşünerek ona alışalım. İmgelemimizde onu her yönüyle, her zaman anımsayalım... Ölümün bizleri nerede beklediğinden emin olamayız, öyleyse biz onu her yerde bekleyelim. Ölüm üzerinde düşünmek, özgürlük üzerinde düşünmektir. Ölümün nasıl olduğunu öğrenen kişi köleliği tanımamıştır. Ölüme hazır oluş, bizleri her tür kulluktan ve boyunduruktan kurtarır."[1]

Açıkçası, kuşkucu okulun bir filozofunun bu düşünceleri, gelip geçici olan şu andaki boyun eğmezliğe karşılık, gelecekteki kaçınılmaz ceza ve ölüm korkusunu yeşerten ortaçağ dinsel öğretisinden sert biçimde ayrılmaktadır. Montaigne, yaşamın akla uygun olarak yaşanmasına ilişkin akılcı öğretinin öncüsüydü. Ancak, akılcı etiğin klasik açımlayıcısı; Montaigne gibi, Epikurosculuk ile Stoacılık geleneklerini sürdüren, ama ölüme karşı mantıksal tutum anlayışıyla ondan köklü biçimde ayrılan Spinoza'ydı. "Özgür insan" der Spinoza, "hiç bir şeyi ölüm kadar az düşünmez; onun bilgeliği, ölümü değil, yaşamı düşünmesinde yatar."[2]

---

[1] M. de Montaigne, **Essais**, Tome I, Paris 1962, s. 87-8.

[2] **Œuvres de Spinoza**, Tome III, s. 242.

Bu karşıt inançları karşılaştırırsak, bu düşünürlerden hangisinin daha doğru olduğunu söylemenin zor olduğunu görürüz. Bunların her ikisi de bir anlamda haklıdır ve temelde, her ikisi de kendi zamanlarının ilerici insancıl inançlarını farklı biçimlerde dile getirmektedirler. Niels Bohr'un, daha önce andığım, taban tabana karşıt açıklamalardan oluşan karmaşık hakikatlere ilişkin yorumu burada da tümüyle geçerlidir. Bu yüzden, felsefi bir tartışmayı ele alırken, hakikat ile hata arasındaki savaşımı, varlığından kuşku duyulmamayan olgular karşısında koşullu olarak haklı bir tutum farkını dile getiren görüş farklılıklarından ayırmak gerekir. Öyleyse, belli bir felsefi tema çerçevesi içindeki inanç çeşitliliği, yalnızca genelde onanmış olgular karşısında, güncel biçimde (actually) var olan insani tutumların çeşitliliğini dile getirir.

Kimi burjuva filozoflar inancı dinsel inanla özdeşleştirmek ve dış, nesnel dünyanın var oluşuna "inan" ile dinsel inan arasındaki her temel farkı reddetmek eğilimindedirler. Bağdaşmayan kavramların bu biçimde karıştırılması, çeşitli kanıtlarla da desteklenmektedir. Kimileri, tüm inançtan akıldışı gibi söz ederken, kimileri de inançları deneyimden doğduğunu teslim etmekte, ama deneyimi öznel biçimde, yani, yalıncası, bireysel coşkuların toplamı gibi yorumlanmaktadırlar. Bu yolda, örneğin "dinsel deneyim" gibi, öznel biçimde temellendirilmiş kavramlarla olduğu kadar, doğaüstünün gerçekliğini, bireyin "örtük deneyimi" temelinde kanıtlama biçimindeki apaçık fideist çabalarla karşılaşırız.

Söylemek gereksizdir ki, kendisine felsefi sorular sormayan bir kişi bile, konuya öznel bir düşünce ile yaklaşmaksızın, dış dünyanın varlığını teslim eder. Bu kişinin dış dünyanın varlığına aklı yattığı, ya da, bilinçten bağımsız bir şey olarak onun gerçekliğine inandığı söylenebilir, ama bunu dile getirmenin en güvenilir yolu, o kişinin kendi duyularının tanıtlığına güvenmesidir. İnsani birey, pratik olarak kendi bilincinden bağımsız olan bir "şeyler ve insanlar dünyası"nda yaşar. Bilinçten bağımsız bir maddesel gerçekliğin varlığı, birey anlasa da anlamasada, günde-

lik deneyim ve pratik etkinlikle sürekli doğrulanmaktadır. Nesnel gerçekliğin varlığına olan inancın doğaüstüne olan inançtan temelden farklı olduğunu kanıtlamak gerekmiyor; bu ikincisi, doğrudan doğruya, tarihsel kökeni toplumsal gelişimin kendiliğindenci güçlerinin insana egemen olmasında yatan belli bir tür öznelcilik tarafından savunulmaktadır. Yalnızca dinsel inanla değil, sayısız burjuva ve küçük burjuva önyargılarla ilgili olarak da durum böledir.

Binlerce yıldır, felsefede, en çeşitli inanç ve inanlar var olumuştur. Bunlardan kimileri, doğa-bilimcilerin bugün savundukları inançların benzeridir, yani, az çok sağlam bir biçimde saptanmış olgulara dayanırlar; kimileri ise tersine, olgularla uyumlu değildir, hatta onlarla doğrudan çelişebilir. Ama bu sonuncu türden inançlar bile belli olguları, belli toplumsal gereksinimleri, çıkarları, tarihsel bakımdan eskimiş toplumsal ilişkilere, geleneklere bağlılığı, vb. yansıtırlar. Bu yüzden, çatışan felsefi inançların, çok çeşitli spekülatif kuramlarda dile getirilen derin tarihsel ve ideolojik köklere sahip olması gerekir, zira gelenek ve koşullara bağlı olarak, bir ve aynı ideolojik işlev yahut tarihsel eğilim, birbiriyle çekişen çeşitli felsei öğretiler tarafından farklı biçimlerde formüle edilir. Yeni-Thomasçı, bilim ile dinin "uyumu" ilkesiyle protestanlıktan esinlenip, bilim ile dinin dipsiz bir uçurumla ayrıldığını savunan filozofların, buna bütünüyle karşıt olan ilkesi, yukarda gösterdiğim gibi, bir ve aynı ereğe –din savunusuna– ulaşmanın çeşitli yollarını temsil etmektedir yalnızca. Ama bilim ile din arasındaki köklü karşıtlığın onanması, yalnızca, bilimin bilmeye yönelik önemini asgariye indirme gibi fideist amaca değil, aynı zamanda, dinin maddeci, ateist reddine de hizmet edebilir. Bu ideolojik çatışmanın felsefede, özgül bir kuramsal tartışma biçimi kazanmasının nedeni budur; bu tartışmaya katılan herkes, mantığın saygınlığını onamakta ve inançlarını yalnızca dile getirmek yerine, kendi görüşünü kanıtlamaya çalışmaktadır. Mantık dışıcılığın sözcüleri bile mantıksal tartışma yoluyla mantıksal düşünmenin epistemolojik

zayıflığını kanıtlamaya çalıştıklarından, bu zorunluluğu göz önüne almak durumundadır.

Öyleyse, ideolojik savaşımla beslenen felsefi tartışma, aynı zamanda, gerçekliği özgül bir bilme biçimi olarak felsefenin göreli bağımsızlığını da dile getirmektedir. Sonuçta bir felsefi inançlar sistemi oluşturan mantıksal çıkarsamalar zinciri, büyük ölçüde, başlangıçtaki mantıksal varsayımlarla belirlenmektedir ve bu varsayımlar da, –felsefi önermelerin evrenselliği, bunları tek tek olgularla doğrulnma bakımından ölçülemez derecede daha az elverişli kıldığı için– yalnızca tek tek olguların açıklanması biçiminde alınamazlar.[1]

3. FELSEFİ TARTIŞMANIN KURAMSAL TEMELLERİ

Daha önceki bölümde de gördüğümüz gibi, felsefenin ideolojik işlevi, felsefe ile öbür toplumsal bilinç biçimleri arasındaki farkı dile getirmediği gibi, kendi bütün içeriğini kapsamaz.

[1] Belirli temel varsayımlardan mantıksal biçimde çıkan felsefi önermelerin; tıpkı onların, bu önermeleri olsa olsa betimlemeye hizmet edebilecek, ama bunları ne doğrulayabilecek, ne de çürütebilecek çeşitli olgusal verilerden bağımsız olması gibi, düşünürün çıkarlarından, coşkularından ve öznelliğinden ilke olarak bağımsız oluşuna ilişkin inanç, en spekülatif idealist sistemlerin bu tipik inancı buradan ileri gelmektedir. Felsefi sonuçların olgusal temelinin aşırı basitleştirilmiş bir yorumuna dayanan bu idealist yanılsama, filozofun, onadığı kuramsal varsayımlardan çıkarmak için hareket ettiği temel olguların benzersizliğini gözden kaçırmaktadır. Doğa diye bir şey olmasaydı, hiçbir idealist düşünceli kişi, –varlığı, o idealistin başlangıç varsayımı olan– tinsel özden bunu çıkarsayamazdı. Bu yüzden, spekülatif idealist düşünce, olgulardan hareket eder, eder ama bunları, varlığını yalnızca varsayabileceği bir şeyin sonucuymuş gibi sunmaya çabalar. Felsefi spekülasyonun, çıkarsamaya çabaladığı olgulardan yanıltıcı bağımsızlığı, bütünüyle, güncel biçimde var olan şeylerle bağıntılı olarak imgelemin sergilediği bağımsızlığa benzer. Ama hiçbir imgelem, bu şeylerden bir tekini bile yaratamaz; peri masalındaki, ağzından ateş püsküren yedi başlı ejderha bütünüyle bir imgelem mozaiğidir, ama bu mozaikte, güncel biçimde uydurulmuş, yani hiçlikten yaratılmış tek bir etmenle bile karşılaşmayız. Benzer biçimde, spekülatif idealist (aynı zamanda da dinsel) öğretilerde, doğal olan da doğaüstü, transandantal, vb. statüsüne çıkarılır.

Felsefi tartışmanın kuramsal temellerini inceleme gereği de buradan doğar. Çatışan felsefi eğilimlerin, sistemlerin ve anlayışların var olması nedeniyle, böyle bir tartışma kaçınılmazdır. Ama felsefi öğretilerin bu ayrışması, uzlaşmaz sınıflara ayrılmış bir toplumun kendi gelişmesinin bir ürünü olup, felsefi bilme biçiminin özgül, kalıcı bir özelliği olarak alınamaz. Bu açıdan bakılırsa, maddecilik ile idealizm arasındaki savaşım, kuşkusuz, felsefi gelişmenin *öncesiz-sonrasız* bir yasası değildir. Öyleyse, felsefi tartışmanın epistemolojik doğasını tanımlamak için onun aşırı biçimlerini, yani felsefedeki ana akımlar arasındaki savaşımı ele almanın hiç gereği yoktur. Felsefi tartışma, bir ve aynı okul çerçevesinde, onun farklı taraftarları arasında da geçebilir. Bu soruyu, yalnızca okullar arasındaki çatışmadan değil, aynı zamanda, bu okullar içindeki çelişkilerden de soyutlamak, felsefi çekişmenin epistemolojik temellerine ilişkin incelememizi onun en temel, dolayısıyla en kaçınılmaz biçimine, belli başlı toplumsal karşıtlıklardan bağımsız bir biçime indirgemek bakımından, kuramsal açıdan tümüyle uygun olacaktır. Ancak bu yaklaşım, kuşkusuz gerçekleşebilirse, polemiklerin ne ölçüde felsefenin kendi özüyle ilintili olduğunu ve onun içkin bir var oluş tarzını oluşturduğunu gösterecektir. Böylelikle, felsefi bilginin özgül biçimine ilişkin incelememize dönmüş bulunuyoruz.

Felsefi sorunların özgül doğası, gördüğümüz gibi, öncelikle felsefi kategorilerin sonsuz genişlikteki yelpazesinde kendisini gösterir; bunlar, filozofun ampirik verileri genelleştirerek, bilinçli biçimde yarattığı kavramlardan niteliksel bakımdan farklıdır. Kant'ın, felsefi kategorilerin –bunların *a priori* doğasının tanıtı olarak yorumladığı– bu özgül özelliği, felsefi incelemenin öznesinin özgül optimum (doğa, toplum, insan, bilme, ahlak vb.) olduğunu gösterir. Böylesine sınırsız, sonsuz derecede zengin ve çeşitli fenomen karmaşalarının incelenmesidir ki, –tanımlanması, bilim adamının elindeki ampirik verilerin genelleştirilmesine dayanmayan, hele doğrudan buna hiç dayanmayan– özel tür bir

kavram olarak felsefi kategorilere başvurmayı zorunlu kılar.[1] Aşağıdaki soruları doğuran da budur: Mantıksal zorunluluğun yanı sıra, başka herhangi bir zorunluluk da var mıdır? Var olan her şeyde birlik var mıdır? Olanaklılık kategorisi gerçekten var olan bir şeyle mi ilgilidir, yoksa yalnızca insan bilincinin kimi süreçlerle ilişkisini mi dile getirir? Konumuzu canlandırmak için buraya yalnızca birkaç felsefi soruyu aldık; felsefi kategorilerin tanımı ve uygulanmasıyla bağıntılı olarak ortaya çıkan ve çoğu, eski zamanlardan beri bilinen, yani içerikleri konusunda filozofların açıkça bilimsel bir çözümleme veremedikleri ya da bunların uygulanması için sağlam nedenler sağlayamadıları günlerde bile filozoflar tarafından kullanılan soruları aldık.

Bir bütün olarak dünya önkavramını, yahut da, dünyada özel tür bir bütünlük oluşturan şey anlayışını öngören evrenselliğin özgül biçimlerinin incelenmesi, doğallıkla, bu kategorilerin gösterdiği nesnel gerçeklikle ilintili sorular doğurur. Genel, tikel ve benzersiz sorunun hem bilimin, hem de toplumsal yaşamın gelişimi içinde –burada her birey benzersizi, tikeli ve evrenseli mantıksaldan çok, insani bir sorun gibi görür– sürekli olarak yeniden

---

[1] Kategori kavramı, zaman zaman, son derece esnek biçimde kullanılmakta, yani, açıkça, belli bir bilgi alanı çerçevesindeki en genel kavram olarak yorumlanmaktadır. Böylelikle biz de, zaman zaman klasik mekaniğin kütle, yoğunluk, geçirmezlik, hız, basınç, iş vb. gibi kategorilerinden söz ederiz. Ama bu durumda, kategori ile genel kavram arasındaki ayrım çizgisi silinmez mi? Genel kategoriler, evrensel olarak gözlenebilen olguları belirttiklerinden, bunların bağlandığı içeriğin gerçekliği konusunda hiçbir kuşku uyandırmazlar Örneğin töz, öz, zorunluluk ve rastlantı gibi ketagoriler tümüyle farklı bir konudur. Epistemolojik açıdan, bilgi kuramı açısından, bunlara bağlanan içeriğin fiziksel gerçekliği konusunda açıkça kuşku olabilir; tıpkı, bu kategorilerin birbirini karşılıklı dışlayan tanımları ya da yorumları olanağının bulunması gibi. Üstelik, öbür bilimlerde kullanılan genel kavramlardan farklı olarak, felsefi kategoriler, genellikle, öbür felsefi kategorilerle ilişkilidirler ve bu ilişki, olağan biçimde, diyalektik anlamda bir olumsuzlama öğesi içerir: Zorunluluk-rastlantı, öz fenomen, öz-görünüş, olanaklılık-gerçeklik, varlık-varlıksızlık, vb. Öyleyse felsefi kategorilerin doğası, bunların dile getirdiği içerik felsefi tartışma için epistemolojik temeli içerir. Halihazırda geçerli kategori ya da kavramlara (yeni-Thomasçı yorumuyla "varlık", varoluşçu felsefede "varoluş") özel bir anlam vrerek yeni kategoriler yaratma çabaları, felsefi tartışma oluşturma eğilimlerini güçlendirmektedir.

ve yeniden ortaya çıkması ölçüsünde, nominalistler ile gerçekçiler arasındaki eski tartışma, günümüz felsefesinde de yeni bir biçimde sürüp gitmektedir.

Evrensellerle ilgili tartışma, herhangi bir özgül optimumu ele aldığımız zaman ortaya çıkan sorunun yalnızca bir yönüdür. Bu sorunun öbür yönleri bu optimal, ama özgül evrenselliğin bilinebilirliğiyle ilgilidir; bu bilginin öncülleri ampirizmin, *a priori* akıl yürütmenin, uzlaşımcılığın savunucuları tarafından, düşünülebilecek tüm deneyim sınırları ötesine geçmenin olanaklı olduğuna inanan metafizikçiler tarafından, fenomenalizmin, felsefi kuşkuculuğun savunucuları tarafından, vb. farklı farklı biçimlerde formüle edilmektedir. O zaman, felsefi tartışma, başka herhangi bir bilimsel disliplin gibi yalnızca epistemolojik köklere değil, ama aynı zamanda, kendine özgü epistemolojik kaynaklara da sahiptir. Felsefenin öbür bilimlerin, uzmanlık bilimlerinin alanına giren soruları, örneğin sonsuzluğa ilişkin soruları, ele almak durumunda kaldığı hallerde bu apaçık ortadadır.

Bir uzmanlık bilimi, kendi inceleme alanının kısıtlanması nedeniyle, bilmenin felsefi biçimiyle bağdaşmayan böyle bir kısıtlanma nedeniyle, kendi uzmanlık ereğine uygun olarak bunu ya da başka bir sorunu araştırabilir. Felsefe ise, doğası gereği, böyle ödüllendirici ve "ılımlı" bir görevle kendisini sınırlayamaz. Bununla birlikte, sonsuzluğun sonsuzluk olmasının nedeni, onun –sonsuz olmasa bile, sonsuzu ima eden ve sonuçta, belli bir bakımdan, sonsuzun kendisi olan– sonlu aracılığıyla, ancak böylelikle bilinebilmesidir.

Sonluyu bilerek sonsuzu biliriz, ama her zaman sınırlı, sonlu bir biçim içinde "Sonsuzluk bir çelişkidir," der Engels, "ve çelişkilerle doludur. Daha baştan, sonsuzluğun sonlulardan başka bir şeyden oluşmaması bir çelişkidir, ancak durum böyledir. Maddesel dünyanın sınırlılığı onun sınırsızlığından hiç de daha az olmayan çelişkilere yol açar ve bu çelişkileri her aşma çabası, gördüğümüz gibi, yeni ve daha kötü çelişkilere yol açar.

Sonsuzluk, bir çelişki olması *nedeniyledir* ki, zaman ve uzay içinde gözler önüne serilemeyen sonsuz bir süreçtir.[1] Ama, Engels'in sonsuzluk konusunda söyledikleri, herhangi bir felsefi sorun açısından, genelde felsefenin konusu açısından ne derece geçerli olabilir?

Sonsuzluk çelişkisi, inceleme konusu olarak sonsuzun çok biçimliliğini ya da sonsuz çok biçimliliği alan bilmenin özgül biçimindeki içkin çelişkilerin nesnel kaynağını oluşturur. Bunun çok iyi farkında olan Kant, sonsuzluk sorununun çözümlenmesini saf aklın çatışkılarıyla (antinomileriyle), yani, kendisinin "saf akıl" gibi gördüğü felsefenin içine düşmesi kaçınılmaz olan çözülemez çelişkiler olarak aldığı çatışkılarla biraraya getirmiştir. Lenin, Hegel'in *Mantık Bilimi* üzerine notlarında, tikel olarak Kant'ın çatışkı alanını gerekçesiz biçimde sınırlamış olması anlamında, Kant'ın görüş açısının darlığını vurgular: "Kant'da *dört* çatışkı vardır. Oysa her kavram, her kategori benzer biçimde çatışkılıdır."[2] Kant'ın bilinemezciliğinin tersine diyalektik maddecilik, ilke olarak hiç bir çatışkıyı çözülemez olarak almaz. Çelişkiler hem nesnel gerçekliğin kendi içinde (karşıtların gelişim ve savaşım süreci içinde), hem de diyalektik olarak bu süreci yansıtan kuramsal bilme sırasında çözülür. Ancak, çelişkilerin kuramsal çözümü, söz konusu sürecin, kuşkusuz her zaman da sahip olunamayan belli düzeyde bir bilgisini önvarsaymaktadır. Sonuç olarak, hem gerçekliğin nesnel diyalektiği, hem de bilme sürecinin öznel diyalektiği felsefi tartışmanın epistemolojik kaynağını içermektedir.

Felsefi tartışmanın epistemolojik kaynakları, herhangi (bu yüzden de, yalnızca felsefi değil) bir bilmenin doğasından ayrılmaz olması ölçüsünde, kalıcı bir karakter taşırlar. Ama, felsefi tartışmanın geçici ve kalıcı kaynakları arasında bir ayrım yapmakla yetinmemiz hatalı olacaktır. Felsefi soyutlamaların bizzat

---

[1] F. Engels, **Anti-Dühring**, s. 66-7.

[2] V. I. Lenin, **Toplu Yapıtlar**, C. 38, s. 116.

doğası içinde yer alan bu çekişmenin epistemolojik olanakları, apaçık bir biçimde, tarihsel koşullar ile felsefenin kendi gelişimi tarafından uyarlanmaktadır.

Felsefe, binlerce yıldır kendisini bulamadı, yani kendi konusunu tanımlayamadı ve özgül, felsefi bir bilim olamadı. Çeşitli uzmanlık bilimleri doğayı ve insan yaşamının bir çok alanını kendi aralarında paylaştıkları zaman, felsefe reel bir kendini belirleme olanağı kazandı. Felsefe ile uzmanlık bilimleri arasında yer alan ayrılma sayesinde, felsefenin bilimsel bilgi sistemi içindeki statüsü değişti. Uzmanlık bilimlerinden bağımsız olarak spekülatif idealist öğretiler hâlâ tüm bilimsel bilginin temel kurallarını saptamaya çabalamakla birlikte, bu bilimlerin buluşlarını ve bunlara ulaşma yöntemlerini göz ardı etmek de artık elden gelmiyordu. İdealist doğa felsefesi, ilkelerini saf akıldan çıkaran bilimler bilimi konumu hâlâ iddia etmekle birlikte (bu, tikel olarak, Schelling örneğinde apaçıktır), gerçekte, doğa biliminin seçkin başarılarından esinlenmekte ve filozofun kendi öznel inancına karşın, bunlara bir bakıma bağımlı kalmaktadır.

"Fizikte kullanılan açımlama tarzının", dış doğaya ilişkin tanımları kendi dışında geliştiren "bu kavramın istemlerini karşılayamaması"[1] nedeniyle, doğa felsefesinin doğa bilimine dayandırılmaması gerektiğini ortaya atan Hegel, aynı zamanda, kendi felsefe sisteminde, bildiğimiz gibi, çok fazla bulunan keyfi doğa felsefesi yapılarına da karşı çıkıyordu. "Felsefi açımlama tarzı," diye yazıyordu, "ayakları üstünde bir adım attıktan sonra, aynı mesafeyi baş aşağı yürümek gibi bir kapris, bir heves konusu değildir..."[2] Hegel'in keyfi doğa felsefesi yapıları olarak gördüğü şeyler, kendi sisteminin felsefi ilkeleriyle uyuşmayan kuramsal önermelerdi. Ve Hegel'in kendi doğa felsefesine ilişkin hatalarını, kendisinin pek de tutarlı olmayan açıklamaları bakımından çözümlersek, bunlardan kimilerinin (gerçekte çoğunun) onun

[1] G. W. F. Hegel, **Sämtliche Werke**, Bd. 9, s. 44.

[2] Agy.

spekülatif idealist sisteminden kaynaklandığı, öbürlerinin ise, –oldukça şaşırtıcı gözükebilir– ampirizmin bu derin eleştirmeni tarafından hiç eleştirisiz biçimde alınmış, kendi çağının sınırlı doğa bilimsel önkavramlarından doğduğu anlaşılır."[1]

Bilimsel bilgi sistemi içinde felsefenin statü değiştirmesi, bir yandan, keyfi spekülasyonu ortadan kaldırma ve uzmanlık bilimlerinin verilerine sıkı sıkıya sarılma olanağını vermekte, ama öte yandan da felsefe, uzmanlık bilimlerin kendilerinin de kaçınamadığı hataları özümleme tehlikesiyle karşılaşmaktadır. 17. ve 18. yüzyıl maddeciliğinin mekanik darlığı, kuşkusuz, klasik mekaniğin kazanımlarından ve sınırlılıklarından sözgelimi Newton'un uzay ve zamanı kavrayışı ile Laplace'ın belirlenimcilik anlayışında, vb. dile gelen kazanım ve sınırlılıklardan doğdu. Ve felsefe, bireysel genel önermeleri uzmanlık bilimlerinden yalnızca ödünç almayıp, bunları, daha geniş olan dünya görüşü alanında yorumlaması nedeniyle, –doğa biliminin, bu önermelerin felsefi yorumuna girişmediği için kaçmabilmiş olduğu– hatalara da yer bırakmaktadır. Doğa ve toplum öğretisiyle, bu aynı mekanik maddecilik, göründüğü kadarıyla, mekanik süreçlerin araştırılmasmda kalakalan klasik mekanikten, kaçınılmaz biçimde daha ileri gider.

Öyleyse, felsefenin uzmanlık bilimlerinden ayrılması, bilimsel felsefi kuramın gelişimi için sağlam bir temel yaratmakla birlikte, bilimsel bilgi sistemi içinde felsefenin statü değiştirmesiyle koşullanan hataları da dışlamış olmaz. Bu hatalar felsefi bilginin özgül doğasından, felsefi genellemelerin evrensel karakterinden gelmiş olsalar bile, asla üstesinden gelinemez değiller-

[1] Sovyet tarihsel-felsefi incelemelerinde, tikel olarak da, 1943'de yayımlanan **Felsefe Tarihi**'nin üçüncü cildinde buna işaret edilmiştir: "**Doğa Felsefesi**'ni okuyan kimse, onun (Hegel'in –ç) kötü ampiristler tarafından sık sık nasıl şaşırtıldığını görür. Bu yüzden o, suyun havaya çevrilmesini ve tersini savunurken ve kuru havadan yağmur oluşumunu onarken, Lichtenberg'in ve başkalarının ampirik gözlemine dayanıyordu. Suyun oksijene ve hidrojene ayrışmadığını, ama bu ikincisinin ancak elektrifikasyonla oluşturulabileceğini savunurken ise, Hegel, Münihli fizikçi Richter'in gözlemlerine dayanmaktaydı, vb."

dir. Uzmanlık bilimlerinin buluşlarının felsefi açıdan genelleştirilmesi yöntemini kullanan maddeci diyalektik, bu buluşların doğru felsefi anlamını ortaya koyarak, onları mutlaklaştırmaktan kaçınmaya da olanak verir.

Doğa biliminin 19. yüzyıl ortasındaki buluşlarını Engels'in felsefi açıdan genelleştirmesi ve Lenin'in, fiziğin yüzyılımızın başındaki bunalımını çözümlemesi, felsefi kavramların, doğa biliminin başarıları temelinde bilimsel yönden geliştirilmesinin klasik örnekleridir. Doğa bilimlerinin kazanımlarının felsefi açıdan genellemesini üretmek için, kuşkusuz, derin bir doğa bilimi bilgisine sahip olmak ve maddeci diyalektiği yaratıcı biçimde uygulamak gerekir. Kimi Marksist filozofların biyoloji, fizik ve başka bilimlerin buluşlarını felsefi açıdan değerlendirmeleri sırasında yaptıkları hatalar da bu görüşü doğrulamaktadır.

Marksizm-öncesi felsefenin seçkin sözcüleri, kural olarak, felsefi tartışmanın olumlu anlamını değerlendiremediler. Onların hemen tümü felsefi incelemeyi baştan sona sonuçsuz bir çaba olarak gördükleri polemiklerle karşı karşıya koyuyorlardı.

Hume, doğa bilimsel nedensellik anlayışına karşı kendisi de polemik yürütmekle birlikte, tüm polemiklerin sonuçsuz olduğunu savunuyordu. Bu çelişkili tutum, pek de Hume'un kuşkuculuğuna bağlanamaz. Bu tutum, daha çok, birbirlerinin kanıtlarını Kutsal Kitap'tan, Aquino'ludan Thomas'dan ve Aristoteles'den alıntılarla çürüten düşünürlerin ortaçağvari tartışmalarından öğrendikleriyle besleniyordu. Hume, tartışma konusu olamayacak ve karşıt taraflarca çekişilemeyecek hiç bir soru olmadığını gözlemleyerek, polemiklerin doğasının aklın değil, belagatin üstün gelmesini kaçınılmazlaştırdığı sonucuna vardı. "Zaferi kargı ve kılıç kullanan savaşçılar değil, ordunun trampetçi davulcu ve bandocuları kazanır."[1]

---

[1] D. Hume, **İnsan Doğası Üzerinde Bir Çalışma**, C. I, Londra 1874, s. 306.

Hume, kedisinin kimseyle polemiğe girişmediğini, yalnızca, deneyim ve sağduyuyla bağdaşan bir görüşü açımlayarak değersiz kanıtları ortaya çıkardığını varsayıyordu açıkçası. Doğal olarak, bu inanç bir yanılsamaydı; ama bunun kaynağı, eleştirel ve esasta polemiksel olan araştırma süreci ile, biçim olarak her durumda zorunlulukla polemiksel olması gerekmeyen sonuçların konulması süreci arasındaki farklılıkta (felsefenin yanı sıra, tüm bilimsel etkinliğin karakteristiği) yatıyordu. Sık sık bir çelişki oluşturan bu ayrımı, Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde gerekçelendirir: "Eleştirel olmayan" dogmatizme karşı saldırarak, bunu "eleştirel felsefe" ile karşı karşıya getiren Kant, yine de, bunun açımlamalarının, zorunlu olarak, belli ölçüde dogmatik nitelikte olması gerektiğini savunur.

Hume gibi Kant da polemikleri onamaz; çekişen tarafların, olsa olsa aynı derecede çürütülebilecek kuramları savunduklarına inanır. Örneğin, kimileri Tanrının olmadığını, kimileri de olduğunu savunurlar. Ama, olanaklı deneyimin sınırları ötesine geçen soruları kuramsal akıl yanıtlayamayacağı için, "saf akıl alanında gerçek polemik diye bir şey yoktur. Her iki taraf da, kendi dogmatik ustalıklarının kavrayacağı ve dayanabileceği bir şey bulunmayan, doğa sınırları ötesine geçmiş olduklarından, havayı dövmekte ve gölgelerle savaşmaktadırlar."[1] Ama Kant, saf aklın, ancak "pratik akıl"la, yani, *a priori* ahlaksal bilinçle yanıtlanabilen sorulara polemiksel biçimde uygulanmasını eleştirmekle birlikte, kendi öncelleriyle, 17. yüzyılın akıla metafizik sistemlerinin yaratıcılarıyla, maddeci duyumcularla, Hume'un kuşkuculu-

[1] Immanuel Kants Sämtliche Werke in sechs Bänden, Bd. 3, s. 573. Ancak, Kant'ın bir yandan felsefe, öte yandan teoloji ve hukuk arasındaki tartışmanın kaçınılmazlığına da inandığı, çünkü bu ikincisinin "aklın düzenleyiciliği"ne değil, hükümetlerin (Kant, doğal olarak, saf aklın ilkelerini edinemeyeceğini söylediği feodal otoriteleri kast etmektedir) yönergelerine dayandığı vurgulanmalıdır. Bundan ötürü **Yetilerin Tartışması**'nda, yani felsefe fakültesinin ilahiyat ve hukuk fakülteleriyle ilişkisini ele alan denemesinde şöyle yazar: "Bu tartışmanın sonu gelmeyebilir ve felsefe fakültesi, bunu göğüslemeye daima hazır olmalıdır" (Agy., Bd. I, s. 579.)

ğuyla, vb. yorulmaksızın polemiğe girişir. Kant, kendi karşıtlarının gerçekte adını vermediği zamanlarda bile, kendi uzay ve zaman, *a priori* bireşimsel yargılar olanağı, kategorik bireşimin özgül doğası, vb. anlayışını ileri sürerek, farklı sonuçlara ulaşmış olan çeşitli felsefi öğretilerle sürekli boy ölçüşür.

Felsefenin gelişmesinde polemiğin olumlu rolünü bu değerlendiremeyiş, Marksizm-öncesi felsefenin en seçkin sözcülerinin bile, felsefi çekişmenin tarihsel bakımdan geçici nedenleri ile epistemolojik, kalıcı kaynakları arasında bir ayrım yapmamaları olgusundan ileri geliyor gözükmektedir. Onların tümü de felsefi çekişmeyi felsefedeki Akhilleus topuğu olarak görüp, hepsi de (kuşkuculardan farklı olarak), Eukleides geometrisi gibi, evrensel ölçüde onanabilecek bir felsefe sistemi yaratarak, bu tartışmaya bir son vermeyi umuyorlardı. Tüm anlaşmazlığı sözümona dışlayan bir bilgi biçimi olarak matematiksel bilgi ideali yalnızca akılcıların ideali değildi. Aynı zamanda, ampirik filozoflarca da benimsenmesi gerekmişti, ama onlar bunun farkında değillerdi. Çekişmelerden uzak bir bilgi türünün var olması gerektiği varsayımıyla, hatanın nedenlerini aradılar.

Bacon, idoller[1] üstüne öğretisinde, kendi düşüncesine göre insan doğasından ayrılmaz olan hatanın antropolojik nedenleri sorusunu ileri sürer. Bu nedenlerin bilinmesinin, bizim yanlış değerlendirme tuzaklarından kaçmamıza bir ölçüde yardım edeceğine inanıyordu. Pratik başarılar ("buluşlar"), hakikati hatadan ayırmamıza her zaman yardım edeceği için, bilimsel olarak işlenmiş ampirisizm yardımıyla kendisinin, yalnızca ekolcülerin lafazanlığına değil, genelde tüm ciddi anlaşmazlıklara da son vereceği umudunu asla terketmedi. Felsefi tartışma, ona bilgiç cahillerin boş uğraşı gibi gözüküyordu ve Bacon'ın karşı çıktığı felsefi tartışmalar gerçekten de böyleydi. İnsanlar gökyüzündeki kaleleri gerçekten yararlı şeylere yeğ tuttukları için, onun kararlı bir "doğa felsefesi" savunusu sürekli küçümseniyordu. Bacon,

[1] İdol: (Bacon'da) kuruntu, önyargı -ç.

kendi tümevarımcı akıl yürütme kurallarına sıkı sıkıya bağlı kaldığı, kendi yanılsamalarının ve bunlarla bağıntılı olan, son derece başıboş bir takım önkavramların sıkıntısını çektiği sürece amprisizmi kavramaktan kuşkusuz çok uzaktı.

17. yüzyıl akılcılığı, felsefi ve doğa bilimsel ampirisizmin yanılsamalarından uzaktı. Ama matematiği tekyanlı yorumlamasından, akıl ve genelde mantıksal süreç konusundaki soyut anlayışından doğan başka yanılsamalarla doluydu. Akılcılık, kendi doğası gereği hatayla bağdaşmayacak özel tür bir entellektüel alan bulmaya çabalıyordu. Ne var ki, böyle koşulsuz hakikat alanı yoktur ve her insani yetenek hata yapabilir. Deneysel çalışma ve genelde bilimsel araştırma da içinde olmak üzere pratik etkinlik de hatadan özgür değildir. Bu, kuşkusuz hatanın üstesinden gelinemeyecek bir şey olduğu anlamına gelmiyor. Herhangi bir hatanın, ilke olarak üstesinden gelinebilir, ama yanılma yeteneği bilme yeteneğinden ayrılamaz ve dolayısıyla, bundan kurtulma olanağı yoktur.

Bilginin ilerlemesi, sistemli hatayı (örneğin, idealizm ya da din) ortadan kaldırma eğilimindedir kuşkusuz, ama bu bile, ancak, bilmeye ve bilince bağlı olmayan belli tarihsel koşullarda olanaklıdır. Ancak, bilginin ilerlemesi herhangi bir hatanın üstesinden gelmekle birlikte, onun epistemolojik kaynağını da ortadan kaldırmayacaktır. Ve bilme alanının genişlemesi, henüz incelenmemiş olan şeylerle ilgili olası hata alanının da genişlemişini getirir.

Akılcılar, kendi mutlak hakikat ölçütleri olarak, kuşkuya yer vermeyecek açıklığı alırlar. Ama, bu açıklığın ölçütü nedir? Onlar, bu soruyu ileri bile sürmediler. Entellektüel sezgi fetişi ile bunun sözümona içkin yanılmazlığı; insanın, eğer matematik örneğini izleyere, apaçık hakikatlerden hareket eder ve bunlardan, sağlam bir mantığa göre, çıkarsamalar geliştirirse, felsefi bir tartışmayı bütünüyle sona erdirebileceği inancını doğurdu. Felsefede matematiksel yöntemi uygulama çabası, akılcıları, am-

pirik nedenleri mantıksal nedenlerle, nedenselliği mantıksal zorunlulukla özdeşleştirmeye götürdü. Başka bir deyişle, matematiksel yöntemin akılcı yorumu, –mantıksal çıkarsamanın, kendi başına, nesnel gerçekliğin betimlenmesi olarak görülmediği ve ancak, ampirik olarak yorumlanması ölçüsünde nesnel gerçekliğin betimlenmesi durumuna geldiği –matematikte, temelde olanaksız olan bir tür yanlışa yol açtı.[1]

Felsefi hatanın ve tartışmanın üstesinden gelme yolunu kesin ve sağlam tanımların formüle edilmesinde gören akılcılar gibi Thomas Hobbes da, kendisinden önce Bacon'ın yaptığı gibi, tüm hataların ana kaynaklarındaki birinin sözcüklerin ve sözün anlatımların çok anlamlılığı olduğunu iddia ediyordu. "İnsanlar, tıpkı doğru yargılara varmayı konuşmaları doğru anlamaya borçlu olmaları gibi, hatalarını da aynı şeyleri yanlış anlamaya borçludurlar."[2] Gerçekten var olan şeyleri dile getiriyor gözükse bile, hiç bir anlamı olmayan sözcükler vardır. Sözcükler ve bunların bileşimleri, her zaman, şeylerin kendi nitelikleri gibi alman belirli niteliklere sahiptirler. Hobbes'a göre, evrenseller sorununu yaratan da budur. Ve son olarak, şeyler bile, zaman zaman sözcüklere ve sözlü anlatımlara bağlanan belirli niteliklere sahiptirler. Hobbes, yanlış kullanımın çeşitli biçimlerini tartışarak, kendisini günümüz linguistik çözümleme felsefesinin, bir anlamda müştucusu durumuna getiren bir sonuca varır: "Sonuç olarak, insan

---

[1] Modern matematikçiler, akılcıların apaçık mutlak hakikatler olarak gördüğü matematiksel aksiyomların hiç de bu tür şeyler olmadıklarını gösterdiler. "Açıkçası, aksiyomlarla gerçekliğin nesneleri arasındaki denklik her zaman yaklaşık olmalıdır" diyor. P. S. Novikov "Örneğin, 'gerçek fiziksel uzay Eukleides geometrisinin aksiyomlarına denk düşer mi?' diye bize sorulsa, önce, bu aksiyomlarda kullanılan 'nokta', 'doğru çizgi', 'alan', vb. geometrik terimlerin fiziksel tanımlarını vermemiz gerekir. Başka deyişle, bu terimlerin denk düştüğü fiziksel durumları belirtmeliyiz. Öyleyse, bu aksiyonlar, ampirik bakımdan sınanabilecek fiziksel açıklamalar olacaktır. Bu sınamadan sonra, ölçü araçlarımızın duyarlılığının izin verdiği ölçüde, saylarımızın doğruluğunu garanti edebiliriz." (P. S. Novikov, **Matematiksel Mantığın Etmenleri,** Moskova 1959, s. 13 / Rusça.)

[2] **Malmesbury'li Thomas Hobbes'un İngilizce Yapıtları,** C. I, Londra 1839, s. 36.

zihninin ışığı kesin sözcüklerdir, ama önceden kokusu alınan ve kuşkudan arınmış sağın tanımlarla; akıl *adımdır; bilimin* ilerlemesi *yoldur* ve insanlığın yararlanması da yolun *sonudur.* Mecazlar, anlamsız ve kuşkulu sözcükler ise, tersine, *ignes fatui'ye*[1] benzerler; bunlar üzerinde akıl yürütmek sayısız saçmalıklar arasında dolaşmaktır; bunun sonucu da çekişmek ve başkaldırıdır, yahut da aşağılamadır."[2]

Hobbes'un hatanın nedenlerine ilişkin çözümlemesi, sözcükler üzerinde skolastik dalaşmanın hem akılcı, hem de ampirisist eleştirisini geliştirir. Onun tarihsel önemi, yazıldığı çağı aşan önemi de buradadır. Daha sonraki dönemlerin –ekolcülerin öğretilerinden farklı olmakla birlikte– spekülatif idealist sistemleri, gerçekte var olmayan şeylerle ilgili kavramlar da yarattılar, yahut da, bu şeylere (ve genelde dünyaya) yalnız insan zihninin sahip olduğu nitelikler verdiler. Ancak, Hobbes'un anlayışındaki zayıf nokta, onun kavramları nominalist yorumlamasıdır ve bu da, tarihsel bakımdan, yeni çağın ampirisizmiyle bağıntıdır. Onun önerdiği kullanım reformu açıkça hayalcidir; çünkü bilimsel kavramlar, hiç bir reel anlamı olmayan, yalnızca kollektif adlar değiller. Bunlar nesnel olarak var olan geneli ve evrenseli, çeşitlilik içindeki güncel birliği, özü, yasayı, zorunluluğu vb. yansıtırlar. Sonuç olarak, bilgi arayışında karşılaştığımız güçlükler bile yalnızca sözcüklerde, önkavramlarda, kavramlarda ve şeylerin idelerinde değil, şeylerin kendisinde, onların reel çeşitliliğinde, çelişkililiğinde ve değişebilirliğinde yatmaktadır. Bilen kişinin hata yapabilmesi, hatanın nesnel temellerini gölgelememelidir.

Marksizm-öncesi büyük filozoflar, belirli temel ve koşulsuz hakikatler saptayarak ve bilimsel bir inceleme yöntemi geliştirerek felsefi çekişmeye son vermeye uğraştıkları halde, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl burjuva felsefesi, kendi öncellerinin mutlak

---

[1] "Aldatıcı görüntüler" anlamında -ç.

[2] Agy., C. 3, s. 36-7.

bilgiye ilişkin metafizik iddiaların yanılsamalı olduğunu anlayarak, pozitif bilimlerin izlediği, tarihsel bakımdan sınanmış nesnel hakikat yolunu bile reddettiler. Pozitivizmin, doğa biliminin kazanımlarına ilişkin felsefi çözümlemesi, bilgi olgusunun bilinemezci, öznelci bir yorumuna dayanıyordu.

Deneyimin üzerindeki bilgiye ilişkin akılcı anlayışın reddedilmesi, hakikat kavramının öznelci bir revizyonuna dönüştürüldü. Ereğini, sonunda felsefi çekişmenin üstesinden gelinmesi olarak açıklayan pragmatizmde bu özellik çarpıcıydı. "Pragmatist yöntem", diye yazıyordu William James, "birincil olarak, metafizik tartışmaları bir çözme yöntemidir; aksi halde bunların sonu gelmeyebilir."[1] Bu yöntemin özü, bildiğimiz gibi şu deyişe indirgenebilir: "Hakikat *iyinin bir türüdür*"[2] ve bu görüşe göre, bireyin yeni deneyimiyle onun eski inançlar dağarcığını düzenleyerek ona yardım eden ve böylece, şeyleri doyurucu biçimde birbiriyle bağlayarak, güvenli biçimde çalışarak, *emeği kolaylaştırıp, tasarruf eden* bireyin seçtiği ereğe ulaşmasını kolaylaştıran her fikir doğrudur.

Ortodoks skolastiğin karşıtları hakikatin ikiliği, yani bilginin dinsel inandan bağımsızlığı ilkesini ileri sürdükleri halde, James, tüm düşüncelerin, bunlar, "deyim yerindeyse, bize uygun düşebilir"[3] ve bizim gereksinimlerimizi karşılayabilirlerse, doğru olduklarını ileri sürdü. Yararlılıkla ilgili kanıtın bile, hakikatin ölçütü bu olduğundan, anlamsız olduğunu ileri sürdü, çünkü birey, kendisi için iyinin ne olduğunu kendi kafasında oluşturabilirdi.

Kendisinin de teslim ettiği gibi James, kendinde hakikate ilişkin skolastik anlayışın üstesinden geleceğine inandığı yararlılık ilkesine öznellik arası bir anlam vermeye çalıştı ve kimi düşüncelerin, gerçekte herkes için "işe yaradığı"nı ileri sürdü. Bunlar, en başta, dinsel sanılardı; bunların ardından, alışılmış ve

---

[1] W. James, **Pragmatizm**, s. 45.

[2] W. James, agy., s. 75.

[3] Agy., s. 58.

yerleşmiş inançları değiştirmekte minimal etkisi olan düşünceler geliyordu. Kısacası, pragmatizmin hakikat anlayışı hem bilimsel, hem de toplumsal-politik bakımdan son derece tutucuydu. Bu epistemolojik tutuculuğun, felsefedeki tüm temel anlaşmazlıkları yok etmenin tek aracı olduğu ortaya atıldı. Bunun reel amacı ise, dinsel ve politik bakımdan renklendirilmiş belli bir idealizm biçimini evrensel felsefi bir uzlaşım olarak yerleştirmekti.

Ancak, karşıt felsefi eğilimleri köktenci biçimde onaran ve bunları kendine özgü iddialarından kurtaran sezgiciliğin, bu felsefi eğilimler arasında tam bir uzlaşma sağlayabileceğini yazan N. Lossky, Rusya'daki tüm felsefi tartışmalara son verme iddiasında bulunmuştu. "Şu bir gerçektir ki," diye yazıyordu Lossky, "eski eğilimleri tek yanlı kılan öncülü bir yana atan, ama önemli tartışma konularını karşıt taraflardan biri ya da öbürü lehine tam olarak bir çözüme vardırmayan sezgicilik, daha derinlere gitmekte ve tartışmanın yanlış anlamadan ileri geldiğini, tartışan tarafların kendi tek yanlılıkları içinde kısmen doğru, kısmen yanlış olduğunu göstererek de, tartışmanın bizzat nedenini aslında ortadan kaldırmaktadır."[1]

Lenin, modern burjuva felsefesinde yer alan ve kendini maddecilik ile idealizm, bilim ile din arasındaki karşıtlığın üzerine "çıkarma" biçimindeki karakteristik eğilimi belirterek, bu eğilimi idealizmin maddeciliğe karşı savaşımının modernleşmiş bir biçimi diye nitelemiştir. Felsefi tarafsızlık bayrağı ardına gizlenen bu gerici felsefi hareketin derin toplumsal köklerini ortaya çıkaran Lenin, maddecilik ile idealizm, bilim ile din arasındaki savaşımın, dünyanın idealist ve dinsel yorumu var olmaya devam ettikçe eskimeyeceğini kanıtlamıştır.

Ama idealizm ve din öncesiz-sonrasız değildir. Tarihin maddeci anlayışı, toplumsal bilincin bu yabancılaşmış biçimlerinin toplumsal ve ekonomik köklerini açığa çıkarmış, bunların tarihsel bakımdan geçici doğasını kanıtlamıştır. Ama bu, felsefi çe-

[1] N. Lossy, **Sezgiciliğin Esaslandırılması**, St. Petersburg 1908, s. 337-8.

kişmenin toplumsal-tarihsel gelişmenin belli bir aşamasında sona ereceği anlamına mı gelir? Kuşkusuz hayır. Felsefe tarihi, felsefi (ve bilimsel) çekişmenin biçimlerinin ve karakterinin tarihsel bakımdan değiştiğini, yani hem toplumsal-ekonomik nedenlerle, hem de bilginin gelişimiyle koşullanan bir olguyu göstermektedir.

Felsefi çekişmenin doğasmm soyut olarak incelenmesi derin ölçüde tarihselliğe karşıdır; çünkü felsefenin ideolojik işlevini, onun bilimsel bilgi sistemi içindeki statüsünün değişmesini, felsefenin ve felsefi kanıtlamanın gelişimini göz ardı eder. Uzlaşmaz sınıflı toplum koşullarmda bile, felsefi önermelerin kuramsal olarak temellendirmesinin sürekli geliştiğini ve uzmanlık bilimleri, pratik ya da tarihsel deneyim tarafından dolaylı bile olsa doğrulanmayan, görüşlerin giderek yok olduğunu görmek için, çeşitli tarihsel evrelerin (eski çağlar, ortaçağlar, yeniçağ, günümüz) felsefi tartışmalarını karşılaştırmamız yeterlidir. Kuşkusuz, uzlaşmaz sınıflı toplumda bu eğilim genelde gizli bir biçim alır, ama en gerici felsefi öğretilerin bile bilimsel çözümlenmesiyle ortaya çıkabilir. Örneğin, bugünün idealist filozoflarının çoğuna, kendi felsefelerinin doğa bilimle çelişmediğini iddia ettiren şey nedir? Açıkçası şudur ki, günümüzde idealistler bile modern bilimin geliştirdiği kuramsal tartışma kurallarını göz önüne almak zorunda kalıyorlar.

Kendisinin "saf" doğa bilimi olarak gördüğü şeye kendi felsefesiyle açıkça karşı çıkan Edmund Husserl, felsefi inceleme idealinin "sağlam bilim"in yaratılması olduğunu onamak zorunda kalmıştır. "Modern zamanların bütün yaşamında, bilim düşüncesinden daha güçlü, daha önüne geçilmez, daha fethedici hiçbir düşünce olmamıştır belki de," diye yazıyordu. "Hiçbir şey, onun muzaffer yürüyüşünü engelleyemeyecektir."[1]

[1] E. Husserl, "Sağın Bir Bilim Olarak Felsefe", **Logos**, 1911, Kitap I, s. 85 (Rusça). Husserl'in bu açıklaması, onun inancına göre, "hiçbir zaman, hiçbir yerde felsefeye temel sağlayamayacak olan" doğabilimle sürekli savaşması olgusuna izin vermeden, kuşkusuz onanamaz (Agy., s. 11). Ancak başka bir şeyi de vurgulayaca-

Lenin, idealizmin, konuya yabancı olan bir kişinin kuşkulanmayacağı tarzda kendi biçimini nasıl değiştirebildiğini gösterdi. Bugün, idealizme "karşı" çıkmayan tek bir etkili idealist öğretiye bile rastlamak zordur. 20. yüzyıl "gerçekçi" öğretilerinin (yeni-gerçekçilik, eleştirel gerçekçilik, N. Hartmann'ın "yeni ontolojisi", vb.) tarihi bu bakımdan özellikle öğreticidir. Bu anılmaya değer tarihsel belirtinin bilimsel çözümlenmesi, çağdaş burjuva felsefesinde idealizm denen şeyin aslında akılcı türden bir idealizm, yahut da açıkça öznel idealist felsefecilik olduğunu gösteriyor. Ama öyleyse günümüz idealizmi neden bütün idealizmi "tanımıyor"? İdealizmin kendi biçimindeki bu değişiklik, neden onun sonul yenilgisi gibi sunuluyor? Sorun şudur ki, idealizm, modern doğa bilimi ve toplumsal-tarihsel deneyim tarafından gözden düşürülmüştür. Ama o, yalnızca kuramsal hatalarının bir sonucu olarak değil ama, onu besleyen toplumsal-ekonomik temel ile buna denk düşen ideolojik atmosfer de hâlâ var olduğu içindir ki, yaşamayı sürdürüyor.

Bugün –toplumsal gelişmenin kendiliğinden güçlerinin insan üzerindeki egemenliğine son vermiş olan bir dünyada, gerçek temeli diyalektik-maddeci dünya görüşünün yaratıcı gelişimi olan bilimsel felsefi tartışma durumuna gelecek– felsefi çekişmenin karakterindeki temel değişikliğin reel tarihsel perspektifleri vardır. Bu biçimiyle felsefi tartışma, artık bir ideolojik savaşım olmayacaktır, çünkü onun gerekli temeli tüm insanlığın ideolojik birliği, onun tarihinin (devrimci biçimde dönüştürülmüş toplumsal ilişkiler temelinde) bilinçli biçimde yaratılması olacaktır. Böylesi bir çekişme, bilimin gelişmesinin gerektirdiği bilimsel tartışmaya benzer. Benzer diyorum, çünkü bilimsel felsefenin konusu ve inceleme yöntemi, uzmanlık bilimlerine özgü bir üstünlük olan sağın ve genellikle tam bir çözüm olanağını dışlamaktadır.

ğız. Doğa bilimlerinin ve matematiğin buluşları, bilimsel bilgi kavramını ve bu bilimlere ne ölçüde karşı olursa olsun, idealist felsefenin bile göz önüne almak zorunda kaldığı bilimsellik ölçütünü temellendirmektedir.

Felsefe, bilimselleşirken, günümüzde ancak safdil bir iddia olarak görülebilecek, daimi mutlak hakikatler sistemi olma iddiasını ilke olarak reddeder. Ama bilimsel felsefe, hiçbir hakikatin sonunda mutlak bir hakikat olmadığı anlayışını, bu görececi anlayışı da aynı derecede şiddetle reddeder. Böyle bir iddia, bunun tersi kadar dogmatiktir; zira böylesine gürültüyle reddettiği mutlak hakikatin aynısını kendi kendisine yüklemiş olur. Marksist felsefenin yaratıcı, diyalektik-maddeci karakteri, onun bilimsel bilgi ve toplumsal pratikle organik birliği, benzer düşünce yapısındaki kişiler arasında verimli bilimsel tartışmalar yapılması için sınırsız çevrenler açmaktadır. Bunun ana erekleri felsefi bilgiyi geliştirmek, bilimin metodolojik sorunlarını, insanların bilinçli, özgür pratik etkinliğinin kuramsal temelini işlemek ve onların tinsel yaşamını zenginleştirmektir; bu sonuncusu ise, toplumsal eşitsizlik ile onun çok yönlü sonuçları tümden ortadan kaldırıldığı zaman, yalnızca bir araç olmayacak, aynı zamanda insanlığın kendi ereği de olacaktır.

SONUÇ

Bu kitabın genel tartışmasını dikkatli biçimde izlemiş olan okur, buradaki ana düşüncenin, felsefi öğretilerin çoğulculuğunun tarihsel bakımdan geçici olması olduğunu kuşkusuz farkedecektir. Birbiriyle bağdaşmayan felsefelerin amprik bakımdan gözlenebilen çokluğu, her zaman, felsefenin herhangi bir nesnel hakikate ulaşma yeteneğinin kuşkucu biçimde reddedilmesi için bir hareket noktası olmuştur. Ayrıca bu, bilimsel-felsefi dünya görüşünün modern pozitivist yolda reddinin de temelidir.

20. yüzyıl filozofu, der Hans Reichenbach, şu apaçık gerçeği teslim edecek kadar yürekli olmalıdır: "Felsefe, öğrencilere, felsefeyi öğreten herkesin genel oluruyla öğretilebilecek ortak bir öğreti geliştirememiştir. Bilimlerden birini öğretmiş olanlarımız, ortak bir temel üzerinde öğretmenin ne demek olduğunu bilirler. Bilimler, evrensel onay olan genel bir bilgi yapısı geliştirmişlerdir ve bir bilimi öğreten kimse, öğrencilerini iyice saptanmış bir hakikatler alanına sokmanın derin gururunu taşır. Bir filozof ise, yerleşik hakikatleri öğretmeye niye sırt çevirsin?"[1]

Reichenbach'ın görüşü, burjuva felsefesinin karakteristiği olan idealist spekülasyonlara bilim konumlarından saldırması durumunda, anlaşılabilir. Ama o genelde felsefeden söz ediyor. Ona göre her felsefe, bilimin sıkı sıkıya saptadığı hakikatleri göz ardı etmektedir. Maddecilik ile idealizm arasında hiçbir ayrım yapmadan, maddeciliğin günümüzdeki biçimini daha önceki maddeci öğretilerden ayrılmadan, Reichenbach, filozofların, bilim adamlarından farklı olarak, yalnızca kendilerinin ya da başkalarının görüşlerini açıkladıklarını iddia etmektedir. "Elektronları yöneten yasaların neler *olduğunu* öğrencilerine

[1] H. Reichenbach, **Çağdaş Bilim Felsefesi**, Londra 1959, s. 136.

anlatmadan, farklı fizikçilerin görüşleri üzerine bir rapor biçimde elektroniği öğreten bir bilim adamı düşünün. Bu düşüncenin gülünçlüğü ortadadır."[1] O zaman, felsefe, ya iyice yerleşmiş hakikatlerin var olduğu konulara ilişkin sorumsuzca bir tartışmadır, yahut da, bilgi konusundan söz bile edilemeyecek şeyler üstüne anlamsız bir bilgiçliktir. Reichenbach, tarihsel-fesefi süreci ve felsefi öğretilerin karakteristik ayrışımını bu açıdan değerlendirir ve bunu, felsefeden içkin biçimde ayrılmaz gibi görür: "Eğer filozoflar birçok çelişkili sistem üretmişlerse, bunların biri dışında tümü yanlış olmalıdır; hatta, hepsinin yanlış olması bile olasıdır. Felsefe tarihi, bu yüzden, filozofların hatalarının bir tarihini de içerir; tarihsel araştırma, hatanın kaynaklarını ortaya çıkararak, hakikate katkı yapacaktır."[2]

Söylemek gereksizdir ki, üstesinden gelinmesiyle hakikati saptamaya yardım edecek olan felsefi hataların eleştirisi olmadan, tarihsel-felsefi bilim de olanaksızdır. Ama Reichenbach'ın kafasındaki bu değildir. Onun düşüncesi, tarihsel-felsefi bilimden kazanabileceğimiz biricik bilginin, filozofların sürekli işlediği hataların bilgisi olduğudur. Başka bir deyişle, felsefe tarihinden çıkarabileceğimiz biricik hakikat, hatanın hata olduğudur. Bol bol hata bulduğumuz ve bunları böyle hata olarak onadığımız zaman, aynı ölçüde hakikate ulaşmış oluruz. Burada, anılmaya değer bir yeni-pozitivistin, öznel bilinemezci "bilim felsefesi"nin kurucularından birinin görüşleriyle karşı karşıyayız; bu felsefe, gerçekte Hume'un anlayışını yeniden canlandırmakla birlikte, tüm önceki felsefi düşüncelerden kendisinin farklı olduğunu iddia ettiği için bilimsel diye ilan edilir.

Reichenbach'ın açıklamaları, öncellerininkilerden –19. yüzyıl pozitivistlerininkilerden – temelde farklı değildir. John Lewis, yüzyılın başında hemen hemen aynı şeyleri bol bol yazmıştı. Filozoflar yalnızca hata yapmaz, öncellerinin, çoktan far-

[1] Agy.
[2] Agy.

kında olduğu hataları da yinelerler ve onların yeni hareket noktaları bile, onları felsefi kazalardan koruyamaz. Spekülatif dinsel bir önkavram olarak reddettiği yazgıcılığın tarihsel-felsefi sürece bile uygulanamayacağını açıkça göremeyen Lewis'e göre, felsefenin kötü yazgısı böyleydi.

H. G. Wells, ne bir filozof, ne de bir felsefe tarihçisiydi, ama bizi ilgilendiren bu soru onun gözünde öylesine açıktı ki, fazla gürültü çıkarmdan şöyle diyordu: "'Büyük işler', ya da, bu bayat ilaca hangi tantanalı isim verilirse verilsin, onu yapan felsefe öğrencisinin önüne bilgelik diye, birbiriyle uyuşmaz düşünceler çorbası, bir yığın bilmece kırıntısından oluşan bir bulamaç, sürülmektedir."[1] Bu yargı biraz acele verilmiş gibi gözüküyor, ama onun *Fazla Dikkatli Olamazsınız* kitabından çeşitli başka parçalar da, bu seçkin hümanist yazarın, geleneksel İngiliz ampirisizminin yanı sıra, –gereksiz biçimde karışık ve karmaşık felsefi sorulara yalın bir sonul çözüm gibi gözüken– yeni pozitivist öğretiyi de eleştirel olmayan bir biçimde onamış olduğunu ortaya koymaktadır.

50'lerin sonlarında Jean-François Revel *Filozoflar Neye Yarar?* başlıklı bir kitap çıkardı. Buradaki iddialı görüşler, anlaşıldığı kadarıyla, felsefeyi yıkmayı amaçlamaktadır. Buradan rastgele bir alıntı yapılabilir: "Felsefeyi bugün kendilerine uğraş yapan kişilerin ikiyüzlülüğünün en büyüğü, felsefenin var olduğunu iddia etmeleridir."[2] Böyle abartılmış görüşlerin çürütülmesi pek de zorunlu değildir. Esas olarak bunlar bu kitapta ele alınmıştır; biz burada, bilimsel bir felsefe sorununun (Marksizm, böyle bir felsefe evrimleştirerek ve bunu yaratıcı biçimde geliştirerek bu sorunu çözmüş bulunmaktadır) son derece önemli olduğunu bir kez daha vurgulamak amacıyla bunlara değinmekteyiz.

Son yıllarda kendilerini Marksist sayan (biz bu görüşü paylaşmıyoruz) kimi filozoflar, çeşitli Marksizm felsefeleri olması

---

[1] H. G. Wells, **Fazla Dikkatli Olamazsınız,** Londra 1942, s. 266.

[2] J. F. Revel, **Pourquoi des philosophes?** Paris 1957, s. 149.

gerektiğini öne sürmüşlerdir. Geçenlerde yapılan XIV. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde P. Vranitsky, konuşmasını bu konuya ayırdı. *Marksist Felsefede Farklı Çeşitlemelerin Gereği* üzerine yayımladığı raporunda, insanlığın tarihsel pratik deneyiminin çeşitliliği ve çok biçimliliğinin, felsefe kuramında kendi anlatımını bulduğunu ileri sürer. Bu kendiliğinden apaçıktır. Ama, bu açıklamadan, Marksizm felsefesinin farklı, yani, her halde çelişkili çeşitlemelerine gerek olduğu sonucuna insanın nasıl ulaştığını kavramak olanaksızdır. Vranitsky şöyle yazıyor: "Ayrıca şimdi tarihsel durumlar da kökten değişmekte; bu ise, tarihsel sorunları ve görevleri ileri sürmek bakımından önemli kaymalarla sonuçlanmaktadır. Eğer felsefe (bu durumda Marksist felsefe) bu kaymalara duyarlı bir barometre gibi tepki gösteremezse, tarihsel bakımdan önemsizleşir."[1] Bu da tartışma dışıdır. Ama, diyalektik ve tarihsel maddeciliğin yanı sıra, başka Marksist (ya da daha doğrusu, yarı-Marksist) felsefeler var olması gerektiği sonucu bu olgudan nasıl çıkarılmktadır? Vranitsky'nin tezi bu soruya kesinlikle bir yanıt vermiyor.

Marksist felsefenin farklı çeşitlemelerine gerek olduğu düşüncesinin kuramsal öncülünün, Marksizmin (genelde tüm felsefe gibi) bilimsel olamayacağı ve olması gerekmediği inancında yattığı apaçıktır (yalnızca bu tezlerden değil, Vranitsky'nin başka çalışmalarından da). Öyleyse, felsefenin uzmanlık bilimleriyle tarihsel bakımdan geçici olan karşıtlığı, felsefi düşünmenin öncesiz-sonrasız bir gelişim yasası gibi yüceltilmektedir. Genelde bilimsel düşünceden bir ölçüde ayrılmaz olan, bilmenin felsefi biçiminin tek bir özgüllüğü bulunmamasına (bunu kanıtladım sanıyorum) karşın, felsefenin özgül doğası mutlaklaştırılmaktadır. Eğer "çeşitleme" sözü, yalnızca anlatım biçimine değil de, incelemenin sonucuna ilişkinse, herhangi bir bilimsel felsefi dünya görüşünün farklı (bilimsel) çeşitlemeleri de olamaz. Karşıtları-

[1] **Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie,** Bd. I, Viyana 1968, s. 139-40.

mız bunu onayamazlar. Ama o zaman, Marksızm ne olmalıdır? Sanat mı? Hayır, diyorlar, yalnızca felsefe olmalıdır, başka bir şey değil. Ama çağımızda, kuramsal hakikatin biricik uygun biçimi bilim ve bilimsel araştırmadır. o zaman bunun anlamı, felsefenin nesnel hakikati, yani, araştırıcının kendi bilincinden bağımsız olan hakikati aramaması gerektiğidir. Ama bu durumda da, felsefe kuramsal bilgi olmaktan çıkar. Bilinçten, bilgisiz bilinçten başka bir şey olamaz.

Varoluşçuların ve çağdaş idealist felsefenin öbür taraftarlarının P. Vranitsky'den çok daha tutarlı olduklarını görüyoruz; çünkü onlar, felsefi öğretilerin çoğulculuğuna ilişkin bilimdışı anlayışlarını Marksizmin yaratıcı gelişimi için kuramsal bir öncül gibi sunmaya çalışmıyorlar.

Marksist felsefenin yaratıcı geliştirilmesi gereği, kesinlikle apaçıktır. Ama bu gelişmenin, çağdaş idealist felsefenin oldukça aşınmış yolları üzerinde olamayacağı da aynı ölçüde apaçıktır.

Toplumsal ilişkilerin devrimci dönüşümünün kaçınılmazlığına ilişkin Marksist öğretiyi gözden düşürmeye çabalayan çağdaş burjuva toplumbilimcileri, nesnel tarihsel zorunluluk diye bir şeyin genelde var olmadığını ileri sürüyorlar. Çağdaş burjuva filozoflar, felsefe bilimi diye bir şey olamayacağı teziyle diyalektik ve tarihsel maddecilikle savaşıyorlar. Politik revizyonizm sosyalist ve kapitalist sistemler arasındaki farkı küllendirmeye çalışırken, felsefi revizyonizm de Marksist felsefe ile burjuva felsefesi arasında geçerli hiç bir ayrım olmadığı anlayışını ileri sürüyor; hatta "burjuva felsefesi" deyimi bile genellikle geçersiz ilan ediliyor.

Tarihsel-felsefi bilim, olguların kuramsal araştırılmasıyla, bilimsel felsefi bilginin karmaşık ve çelişkili oluşum sürecini yeniden yapılandırmaktadır; buna ulaşılması için geçmişin en seçkin düşünürleri aralıksız entellektüel çabalar sarfettiler. Felsefenin geçtiği güncel yolun bu yeniden yapılandırılması, onun daha da gelişmesinin temel koşuludur.