

ROM HARRÉ

FELSEFENİN BİN YILI

HİT, ÇİN VE BATI felsefesinin
son bin yılına yönelik kapsamlı,
karşılaştırmalı ve nesnel bir inceleme

İ Z D Ü Ş Ü M *felsefe*



Felsefenin Bin Yılı

FELSEFENİN BİN YILI

RĀMĀNUJA'DAN WITTGENSTEIN'A

ROM HARRÉ

İngilizce'den çeviren:
İBRAHİM ŞENER

İ Z D Ü Ş Ü M Y A Y I N L A R I

İZDÜŞÜM YAYINLARI: 39

FELSEFENİN BİN YILI / Rom Harré

KİTABIN ÖZGÜN ADI: One Thousand Years of Philosophy

ÇEVİRİ: İbrahim Şener

YAYIN YÖNETMENİ: İbrahim Şener

KAPAK TASARIMI: Türker Aşar

SAYFA DÜZENİ: İbrahim Şener

© Türkçe yayın hakkı Onk Telif Ajansı aracılığı ile
İzdüşüm Yayınları'na aittir (Blackwell Publishers Ltd., 2000).

1 . BASIM: Eylül, 2003

BASKI: Ufuk Matbası

KAPAK RENK AYRIMI: 4 Nokta Grafik

ISBN: 975- 8408-10-0

İZDÜŞÜM YAYINLARI

Yerebatan Caddesi, Salkım Söğüt Sokak,

Keskinler İş Merkezi, No: 8, Kat: 3, D: 601

Cağaloğlu – İSTANBUL

Tel: 0212 – 513 23 08 Faks: 0212 – 527 31 74

E-posta: izdusum@superonline.com

GENEL DAĞITIM:

Sümer Kitapçılık Dağıtım Limited Şirketi

İ.M.Ç. 6. Blok No: 6103 34470

Unkapanı – Eminönü – İSTANBUL

Tel & Faks: 0212 – 528 11 06 – 528 05 43

İÇİNDEKİLER

Önsöz • 9

Olayların Zaman Çizgisi ve Tarihsel Tablo • 13

1. Felsefe Nedir? • 17

Felsefenin Geleneksel Disiplinleri • 22

Felsefenin Yöntemleri • 26

Felsefenin Ürünleri • 38

BÖLÜM I. DOĞU'DA FELSEFE • 43

2. Hindistan: Gelenekler • 45

Hindistan 'da Felsefe Eğilimi • 46

Veda Geleneği • 51

Veda'ya İlişkin Felsefeler • 60

3. İkinci Binyılda Hint Felsefesi • 75

Hint Materyalizmi • 77

Yargıların Analizi • 78

Teslimiyet'ten Kurtuluş'a • 81

Batı'nın Etkisi • 89

4. Çin: Antik Kaynaklar • 100

Konfüçyüs ve Konfüçyüsçüler • 102

Taoculuk • 113

Ölümsüzlük Konusu • 120

Budizm: Mahayana'dan Zen'e • 122

5. İkinci Binyılda Çin ve Japon Felsefesi • 128

Yeni-Konfüçyüsçülük • 130

Yurtdışındaki Çin Felsefesi • 141

Batı'nın Etkisi • 146

BÖLÜM II. BATI'DA FELSEFE: **ORTAÇAĞ FELSEFESİ • 153**

6. İslam Felsefesi • 115

İslam Felsefesinin Üç Kaynağı • 159

Sorunlar ve Onların Felsefi Çözümleri • 166

Felsefe Üzerine Gelenekçilerin Felsefi Saldırıları • 175

Ortaçağ Felsefesine Yahudilik Katkısı • 181

Aristo'cu Etkinin Yeniden Ortaya Çıkışı • 186

İslamiyet'in Latin Batı Dünyası Üzerindeki Etkisi • 190

İslam Düşüncesinin Daha Sonraki Tarihi • 191

7. Ortaçağ Avrupası'nda Felsefe • 199

Hristiyan Geleneği • 200

Tanrı, Onun Doğası ve Varlığı Bilgimiz • 206

Ahlaki Sorumluluk ve Tanrının Her Şeyi Bilmesi • 212

Büyük Bölünme: Modern Düşünce Antik Düşünce ile Yer Değiştiriyor • 221

BÖLÜM III. BATI'DA FELSEFE: **ÇAĞDAŞ FELSEFE I: ZİHİN VE KOSMOS • 229**

8. Dünya, Zihni Şekillendiriyor: Gerçekçilik ve Olguculuk • 231

Bilimin Temelleri • 234

Gerçekçiliğin Yükselişi • 239

Gerçekçiliğin Geri Çekilmesi • 252

Olguculuğun Yükselişi • 261

9. Zihin ve Kozmos: Ussalcılık ve Gelenekçilik • 270
Bilginin Ussalcı Değerlendirmesi • 271
Gelenekçilik: Zihin Dünyayı Şekillendiriyor • 276
Paradigmalar ve Bilgi Sosyolojisi • 286

10. Zihin ve Dünya Birliği: İdealizm,
Fenomenalizm, Fenomenoloji • 299
İdealizmin Yükselişi • 301
Fenomenalizm • 308
Fenomenoloji • 312

BÖLÜM IV. BATI'DA FELSEFE: ÇAĞDAŞ FELSEFE II: İNSANLAR VE ONLARIN İLİŞKİLERİ • 319

11. İnsan Doğası • 321
Bir İnsanın Doğası • 324
Kişisel Kimlik • 343
İnsanları Bilme • 346
Düalizm ve Yazgı • 357
12. İnsanlar Arasındaki İlişkiler I. Ahlak Felsefesi • 362
Ahlak Felsefesinin Temel Noktaları • 364
Ahlak Yargılarının İçeriği • 369
Varoluşçuluk • 377
Geleneksel Etik Konuların Son Dönem Uzantıları • 383
Ahlak Göreceliliği • 385
13. İnsanlar Arasındaki İlişkiler II. Politik Felsefe • 395
Devletin Felsefi Temelleri • 396
Devletlerin Evrimi • 401
Toplumsal Kuralların Tarihsel Koşulları • 405
Temsili Hükümetin Felsefi Temelleri • 409
- Kaynakça • 417**

Yazar Hakkında Bilgi:

Rom Harré 1962 yılında Oxford Linacre Kolej'e katıldı. 1978'den beri Binghamtom'daki New York Devlet Üniversitesi'nde ve Washington'daki Georgetown ve American Üniversiteleri'nde dersler vermektedir. Ağırlıklı olarak bilim felsefesi ve psikolojinin dilbilimsel görünümüleri konularında ders vermektedir. Yapıtları arasında *The Discursive Mind* (G. Gillette ile birlikte, 1994), *Varieties of Realism* (M. Krausz ile birlikte, 1995) ve *The Singular Self* (1998) bulunmaktadır. Helsinki, Brüksel, Aarhus ve Lima üniversitelerinden onur doktorası almıştır.

ÖNSÖZ

Felsefe neden hâlâ üzerinde bu kadar çalışma yapılacak kadar önem taşımaktadır? Her şeyden önce felsefe yaşamın eleştirel bir incelemesidir. Entelektüel ya da pratik olsun, tüm insan uygulamalarını, inanç ve tutumların tüm türlerini içermektedir, üstelik bunların çoğu uygulayıcıları tarafından bilinçli bir şekilde formülleştirilmiştir. Filozofun rolü en azından bu varsayımları gün ışığına çıkarmaktır. Biz bir kez onlardan haberdar olduğumuz zaman eleştirel nitelikleri onların üzerine taşıyabiliriz. Bazı varsayımlar bizim incelememize hayat verecektir. Bazıları ise bunu yapmayacaktır. Doğal olarak, felsefenin kendi varsayımlarına sahip olduğu şeklindeki bu analitik ve eleştirel uygulama felsefi soruşturmanın yasal konuları olacaktır.

Böyle bir araştırma yapılırken, içerikteki ve felsefi yöntemlerdeki ilk binyılın bitiminden sonraki binyıl içinde meydana gelen değişiklik ve sürekliliklerden haberdar olunması gerekmektedir. Hindistan'da yaklaşık bu dönemde, filozoflar evren ve benliklerinden ayrılarak bir birleşim içinde olarak, ölümden sonra bile kişisel kurtuluşun kavramlarını yeniden şekillendirmişlerdir. Çinli filozoflar temel olarak pratik konular üzerinde düşünmeyi sürdürmüşlerdir. Onlar Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülerin düşüncelerini iki bin yıl boyunca taşıyacaklardır. Politik felsefenin kuruluşuna yönelik olarak bile ilgileri Dünyadan kaçış araçları üzerine yoğunlaşan Budizm'in izlerini taşımaktadır. Bu yapı ilk Hristiyan binyılının sonunda Çin'de kurulmuş bir yapı olarak ortaya çıkacaktır. İkinci binyılın ilk yarısında İslam ve Hristiyanlık mensubu filozofla-

rın din eksenli düşünce yapıları ağırlığını hissettirmektedir. Bu yapı Batı Avrupa'da bilimin kuruluşuna yönelik çalışmalarını etkileyecek bir boyut kazanacaktır.

Ben bu proje üzerinde çalışma yaparken tartışmak için seçtiğim konuların, çok seçici bir araştırmadan ibaret olmasından kaçındım. Felsefi düşüncenin son bin yılı sırasında bana önemli gözüken bazı konuları ön plana çıkarmaya çalıştım. Konu seçimleri benim üzerinde çalıştığım felsefeler ve filozoflardan güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Eldeki bilgileri konularına göre düzenleyerek okuyucuya tartışma ve analizlerin ışığında belli ayrıntıları sunmayı amaçladım. Bu çalışma bir ansiklopedi olma iddiasında değildir. Ben okuyucuya tartışmaları izlemesi için yeterli derecede ayrıntı verebilmiş olmayı umuyorum. Benim konu ve yazar sayısını sınırlandırmadaki amacını kitabın ünlü ve etkin düşüncelerin yalnızca bir derlemesinden ibaret olmasını önlemektir. Söz konusu filozofların ifadelerini sık sık kullanarak onların bu düşüncelere nasıl ulaşmış olduklarını göstermeye çalıştım.

Bin yıl ve onu oluşturan yüzyıllar karmaşık bir öyküyü anlatmak için uygun bir platformdan başka bir şey değildir. Dönemleri oluşturma'nın başka yolları da bundan daha az yapay değildir. "Rönesans" ve "Aydınlanma" zaman zaman belli düşünce şekilleri için kaba rehberler olarak gözükmektedir, fakat ben onları felsefe tarihi içinde katı bir şekilde sınır belirleyici anlar olarak görmüyorum.

Felsefenin kendine özgü terimleri bulunmaktadır. Bu konuda eğitim alan kişiler için her zaman felsefi terminolojinin ima ve nüansların bir yankısı bulunmaktadır. Ben felsefenin belli bir uzmanlık alanında çalışan kişilerden felsefi bir tartışma ve onu oluşturan arka plan kavramları için ciddi bir yardım aldım ve bu yönde yoğun bir çaba içinde oldum. Yine de her konu için başarılı olduğumdan emin değilim. U-

marım felsefe konusunda formal bir birikimi olmayan okuyucular için yeterince başarılı olmuşumdur.

Peki bin yıllık bir entelektüel çabanın konuları nelerdir? Göreceğimiz gibi, geçmişin varsayımlarının çoğu günümüz uygulamalarında bulunmaktadır. Düşünce örnekleri ortaya çıkar, kaybolur ve yeniden ortaya çıkar. Bin yıllık dönemin felsefi duruşunun en güçlüsü göreceliliktir. Bu, ölümlülük, bilgi ve anlamın, insanlık tarihi içindeki kendi dönemlerinin her birine göre göreceli olduğu ve yerel içerik ve kültürel biçimler üzerinde bağlı olduğu savıdır. Bizim dönemimizde görecelilik akla makul gelen bazı tartışmaları destekleyen bir yapıya sahipti. Ancak o uzun felsefe tarihi içinde birden daha fazla kez ortaya konulmuştur. Doğal olarak, günümüz filozofları görecelilik görüşünü geçmişte olduğundan farklı bir şekilde değerlendirmektedir.

Ancak ne olursa olsun, karşılaştırmalı felsefe içindeki gelişimin kendinden önce gelen için açık olmayan ya da diğer kültürlerin geçmişinde herhangi bir yankısı gözükmeyen bir çizgisi vardır. Bu, onun ifade araçlarının araştırılması ile ifade edilen bir çalışmadan dönüştür. Bu “dilsel dönüş” olarak adlandırılır. Bazı etkin filozoflar geçmişin çözülmesi zor sorunlarının bazılarını gerçek sorun olarak kabul edip kanıtlanma niyetinde olmamışlardır. Çözüm için araştırmadan yola çıkarak bir çözümsüzlüğe ulaşılır. Pek çok uzun ömürlü felsefi sorun derin kavramsal kargaşanın yüzeysel görünümlerinden başka bir şey olmadıkları belirtilmiştir.

Bir düşüncenin geçmiş tarihinden yola çıkarak olası bir geleceği belirlemek tehlikeli bir girişim olabilir. Çözülmüş olarak görülen konuların pek çoğu yeni bir görünüm içinde yeniden ortaya çıkma eğilimindedir. Ancak ne olursa olsun, felsefi sorunların varlığına olan eleştirel duruşun terk edilmesi çok şaşırtıcı olacaktır. Yeni sorunların ortaya çıkacağına

kuşku yoktur. Ancak eğer haklıysam, onlar sonuç olarak çözümsüzlüğün tekniklerini ortaya koyacaklardır.

Bazı büyük üniversitelerin kütüphanelerindeki felsefe koleksiyonları gözden geçirilerek, araştırmalar ve tarih konusunda çok geniş bir kaynağa kolayca ulaşılabilir. Ancak bunların pek azı hem Doğu hem de Batıdaki felsefi düşünciyi ele alma girişiminde bulunmuştur. Bu, genel olarak sıradan okuyuculara hitap etmemektedir. Ninian Smart'ın *World Philosophies* (Dünya Felsefeleri, 1999) kitabı göze çarpan bir istisnadır. Bunun dışında benim dikkatimi çeken dört kültürel merkezin karşılaştırmalı tarihlerini veren bir ya da iki kitap daha bulunmaktadır. Her bir önemli filozof, her bir bölüm için kütüphanedeki bir ya da daha fazla çalışmasıyla temsil edilmiştir.

Bazı büyük filozofların çok sıkıcı yaşamları olmuştur. Kant bu kategorinin lideri olarak ilk akla gelen isimdir. Ancak buna karşın Hintli Aurobindo gibi, çok fırtınalı bir gençlik yaşamasına karşın dünyadan çok erken bir şekilde elini eteğini çeken kişiler de bulunmaktadır. Diğerleri çok değişken yaşantılar sürmüştür. Örneğin John Locke, Maimonides gibi birden fazla alanda çalışmalar yürütmüş ve politik sürgün yaşamıştır. Konfüçyüs ve Clairvaux'lu St. Bernard gibi diğerleri etkin bir şekilde politik çalışmalar yürütmüşlerdir. Ben onların yaşantılarını daha ayrıntılı olarak betimlemek isterdim fakat bu daha geniş bir zaman da yapılabilecek bir çalışmadır.

Olayların Zaman Çizgisi

İKİNCİ BİN YILDA FELSEFE
İLE İLGİLİ BAZI BÜYÜK OLAYLAR

Tarihsel Tablo

SON BİN YILDA BÜYÜK
FİLOZOFLARIN DOĞUM TARİHLERİ

900

960: Sung Hanedanlığı'nın Kuruluşu

970: Kahire Üniversitesi kuruldu

980: İbn-i Sina (Avicenna)

996: El Hakim Fatimi Halifesi oldu

1000

1017: Rāmānuja

1032: Ch'eng Hao

1033: Ch'eng I

1033: St. Anselm

1054: Doğuda Şiizim ve Batıda
Hıristiyanlık

1058: El-Gazali

1066: Norman'ların İngiltere'yi istilası

1079: Abelard

1085: Tolédo'nun yeniden fethi

1088: Bologna Üniversitesi kuruldu

1091: Chairvaux'lu St. Bernard

1100

1126: İbn-i Rüşd

1130: Chu Hsi

1139: Lu Hsiang-shan

1160: Paris Üniversitesi kuruldu

1170: Oxford Üniversitesi kuruldu

1175: Batı Hindistan'da Müslüman
fethi tamamlandı

1 200

- 1207: Celaleddin Rumi
- 1225: Aquinalı St. Thomas
- 1227: Tokijori

1249: Finlandiya'nın din
değiştirmesiyle ile Avrupa'nın
Hristiyanlaşması tamamlandı.

1262: İbn _i Taymiyah

1279: Sung Hanedanlığının Çöküşü

1280: Cordoba'nın yeniden fethedilmesi

1280: Çin'de Mongol egemenliği kuruldu

1285: *Occam'lı William.*

1 300

1310: Hindistan'da Chola İmparatorluğu'nun çöküşü

1347: Kara Ölüm

1368: Ming Hanedanlığı kuruldu

1 400

1462: Colomb Atlantik'i açtı

1 500

1517: Luther'in 95 tezi yayınlandı

1541: Kopernik'in güneşin merkez olarak
kabul edildiği kuram yayınlandı

1542: Portekizliler Japonya'ya ulaştı

1555: Hindistan'da Moğol İmparatorluğu kuruldu

1561: Francis Bacon

1564: Galileo Galilei

1588: Thomas Hobbes

1596: René Descartes

1 600

1613: Ku Yen-wu

1615: Japon'ya'da Shogun
rejimi kuruldu

1627: Robert Boyle

1628: Harvey kan dolaşımını açıkladı

1632: John Locke

1632: Benedict'li Spinoza

1638: Galileo'nun *İki Yeni Bilim'i* yayınlandı

1642: Isaac Newton

1643: 14. Lui'nin tahta çıkışı

1644: Mançu Hanedanlığı kuruldu

1646: Gottfried Leibniz

1668: Giambattista Vico

1685: George Berkeley

1687: Newton'un *Principa Mathematica* yayınlandı

1700

1709; J. O. De La Mettrie

1710: Thomas Reid

1711: David Hume

1712: Jean-Jacques Rousseau

1724: Immanuel Kant

1742: James Wilson

1770: G. W. F. Hegel

1770: İngiltere'de Endüstri Devrimi başladı

1776: Amerikan Bağımsızlığı

1789: Fransız Devrimi

1794: William Whewell

1798: Auguste Comte

1800

1804: Napolyon imparator oldu

1805: Herschel'in evrenin galaksi modeli yayınlandı.

1806: John Stuart Mill

1813: Søren Kierkegaard

1818: Karl Marx

1838: Ernst Mach

1839: Charles Sanders Peirce

1842: Nanking Ant. Çin'i yabancılara açtı

1842: Williams James

- 1846: F. H. Bradley
1848: Gottlob Frege
1853: Japonya'nın yabancılara açılması
1854: Henri Poincaré
1856: Sigmund Freud
1859: Darwin'in *Origin of Species* yayınlandı
1859: Edmund Husserl
1871: Almanya'nın birleştirilmesi tamamlandı
1872: Bertrand Russell
1872: Aurobindo
1873: George Henry Moore
1882: Moritz Sclink
1886: Mendel'in kalıtımın gen kuramı yayınlandı
1888: Radhakrishnan
1889: Ludwig Wittgenstein
1895: FungYu-lan

1900

- 1900: Çin'de Boxer İsyanı
1900: Plank'ın quantum kuramı yayınlandı
1900: Gilbert Ryle
1901: Kraliçe Viktorya'nın ölümü
1905: Einstein'ın Görecelilik kuramı yayınlandı
1905: Jean-Paul Sartre
1911: Rutherford'un nükleer atomu keşfetmesi
1911: Alan Turing
1914: Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması
1917: Rus Devrimi
1922: Thomas S. Kuhn
1939: İkinci Dünya Savaşı'nın başlaması
1947: İlk modern bilgisayar yapıldı
1949: Çin'de komünist rejim kuruldu
1951: Watson ve Crick DNA'nın yapısını açıkladı
1965: Çin "Kültür Devrimi"
1988: Rus Komünizminin çöküşü

Felsefe Nedir?

Yalnızca bizim yaşantımız üzerinde düşünmek değil, bizim yaşantımız üzerinde nasıl düşündüğümüz konusundaki uzun süreli itme gücü nereden gelmektedir? Sistematik ve sürekli bir şekilde oluşan felsefi tutumlar bizim içinde yaşadığımız evreni ve insanlık olasılıklarının görünümelerini uygun hale getiren yaşam yollarını ortaya koymak için mücadele verir. Peygamberler, reformcular, din liderleri ve pek çok başkaları aynı oluşum içinde yer almışlardır. Filozofları diğerlerinden ayıran farklılık nedir? Bu, onların yalnızca insan durumu hakkında düşünmeleri değil, bu düşünceler üzerine düşünme konusundaki isteklilikleridir. Pek çok alan için, bir filozof olmak yalnızca ikinci-sıradaki düşünmeye ilişkindir. Herhangi bir kişi neden bu etkinliği tüm yaşamını ona adanacak derecede önemli olarak düşünür? “Felsefe” sözcüğü hem yaşam üzerinde düşünme hem de yaşam üzerine düşünme üzerine düşünme için kullanılır. İkinci binyılda felsefeye bakıldığında, biz tarih içinde bir düşünme seviyesinden diğerine geçişi izleyeceğiz.

İnsanlar kırılgan bir yapı içinde etten olarak cisimlendirilmişlerdir. Onlar kabileler ve aileler içinde yaşamaktadır. Onlar, öyle ya da böyle dünyaya dar bir açıdan bakmaktadır. Onların geçmiş dönemde kavrayıcı güçleri kendileri üzerine dönmüştür. Onlar ne algılamışlardır? İstesin ya da istemesin herkes ölmektedir. En güçlü ve en kurnaz olanlar da-

ha zayıf ve daha budala olanların önüne geçecektir. En zeki olan bile, üzüntü verici bir şekilde dünyayı bilme konusunda dar bir bakış açısına sahiptir. İnsanlar bilgisiz, sömürülen ve ölümlüdür.

Felsefi duruşun çıkış noktaları

Evren içinde insanlık alanının gelişen bilinçliliği hangi yöne ilerlemektedir? Antik yaşıntının en erken yazılı kayıtlarının çoğu, her ne kadar bürokratik olsa da, biz kısa süre içinde evrenin herhangi birinin dünyadan çevresini gözlemleyebileceğinin ötesinde karmaşık bir evrenin var olduğunu buluruz. Belki de kişisel varlık bedeninin ölümü ile sona ermektedir. Belki de insan eşitsizliği için eşitleyici görevi görecek aşkın bir güç bulunmaktadır. Belki de biz karşı karşıya geldiğimiz dünya içinde gizemli olguları açıklayan gizli bir nesneler ve oluşumlar bölgesini hayal edebiliriz. İnsan yaşamı konusundaki düşüncelerden ortaya çıkan spekülasyonlar geleneksel olarak “felsefe” olarak adlandırılır. Eğer biz yalnızca materyal mekanizmalar isek, bu durumda bedenın çözölmesi aynı zamanda bir kişinin ölümü anlamına gelmektedir. Aca-ba biz yalnızca maddesel mekanizmalar mıyızdır? Biz bunun bilimin kesin olarak yanıt veremediğı bir soru olduğunu görüyoruz. Biz psikolojik kavramların maddesel kavramlarla yer değıştirebildiğı bir yapı üzerinde düşünmeliyiz. Kişisel özgürlük ile toplumsal eşitlik arasında nasıl bir denge sağlayabiliriz? O bizim “özgürlük” ve “eşitlik” kavramlarından ne anladığımıza bağlıdır.

Son bin yıl içinde her iki biçim içindeki felsefe dört büyük kültürün kalbinde önemli bir yer bulmuştur: bunlar Hindistan, Çin, İslam ve Batı Avrupa kültürleridir.

Bu çalışma bin yıl boyunca dört merkezdeki felsefe tarihini ele almaktadır. Pek çok okuyucu için felsefe ilk kez bu şekilde ele alınmaktadır.

Felsefe ve din

Pek çok insana göre felsefe ve din birbirleriyle içtenlikle ilintilidirler. Her ikisi de bizi sıkıntıya sokan büyük fakat belirsiz soruların bazılarına yönelik ifadeler içermektedir. İnsan yaşamı kararsız bir yapıya sahiptir ve bazen mükemmel ve korkunç olanın açıklanamaz ve ussal olmayan karışımı olarak görünmektedir. Korkunç hastalıklar, şimdi bile, yaşamlarını fedakarlık içinde ve erdemli olarak sürdüren insanlara saldırmaktadır. Uzlaşmaz ve hatta günahkâr insanlar bazen bu tür acı çekişlerden kurtulmaktadırlar. İnsanlar birbirlerine başkaları için aşağılayıcı ya da önemsiz görünen nedenlerle ihanet etmektedir. Buna karşın ihanet edenlerin pek çoğunda kalplerinde sanki ihanet etmekte haklıymışçasına bir duygu hissetmektedir. Biz şimdi kendi kendimize bakıyoruz, gerçi gönülsüzce olarak, hayvanlarla yakın ilişki içinde olarak, hayal edilemez enginlikte bir evren içinde, şu küçük yeryüzü dışında, hiçbir yere sahip olunmadığını görürüz. Türlerin durumu üzerinde insan düşüncesinin ilk kayıtlarından, her yerde var olan ve sonuç olarak bedensel ölüm gerçekliği olan yapı hayal gücü için harekete geçirici bir unsur olmuştur. Bu yazgının bir şekilde önüne geçilebilir mi? Bu yaşamın noksanlıkları bir şekilde giderilebilir mi? Tüm kültürler ölümün kişisel yeniden canlanışı konusunda çözüm bulmamış olsalar bile, onların hepsi sonuçta umut içinde olmuşlar ve onun için plan yapmışlardır.

Aynı zamanda insan yaşamının başka bir görünümü belli bir olgunluk seviyesine ulaşmıştır. Eski dönem arkeologları bu kapasitenin ilk kez olarak Taş Devri'nde ortaya kon-

muş olan ve taşlar üzerinde çalışılmış olan değerlendirmeler içinde doğrulama standardı uygulanabilir. Mükemmellik ölçütü, söz konusu varlıkların performansları ve ürünlerinin niteliği üzerinde düşünülmedikçe hiçbir anlam ifade etmeyecektir. İyi ve kötü çalışmanın ölçütüne göre değerlendirme için, eleştirel yorum için kapasitenin, kavrayış ile ilgili olanlar da dahil olmak üzere insan ürünlerinin tümüne uygulanabileceğine kuşku yoktur. Felsefe bizim evrendeki yerimize ve yaşam tarzımıza ilişkin sezgilerin bir ifadesinden ibaret değildir. Aynı zamanda bu sezgiler üzerinde ve onların altında yatan nedenler üzerinde eleştirel muhakeme uygulamanın ürünüdür.

İkinci binyılda felsefenin öyküsü kozmik sezgiler ve eleştirel öngörülerin karmaşık bir şekilde iç içe dokunmasından oluşmaktadır. Bin yılın entelektüel ve hayal gücüne dayalı yaşamı sezgi ve eleştirel öngörü arasındaki dengeyi ortaya koyar. Şimdi ise, felsefe yaşam hakkında vaaz veren bir tarzda yazmış olan Thomas Carlyle ve Søren Kierkegaard'ın filozof olarak adlandırılmaya başladıkları 150 ya da daha uzun bir zamandan beri ağırlıklı olarak eleştirel bir entelektüel çevre anlamına gelmektedir.

Bu araştırmada ben insanoğlunun yaşamı ve evrendeki yeri konusunda en erken dönem kayıtlı düşünceleri bir araya getirmeye çalıştım. Bunu yaparken özellikle Hindistan ve Çin felsefesindeki antik dönem kaynaklarından yararlandım. Mencius'un, Konfüçyüs'ün politik öngörülerini üzerine çalışmaları, Rāmānuja'nın insan varlığının tinsel çekirdeği olan *Atman* ile evrenin özü olan *Brahman* arasındaki geleneksel ilişkiyi eleştirel bir analiz içinde ele alması konu edilmiştir. Biz Batı'ya, Orta Çağlardaki İslam ve Hristiyanlık felsefesine döndüğümüz zaman, onların ortak ataları olan Musevilik ile çok şey paylaştıklarını görürüz. Vahiy edilmiş bir dinin öngö-

rüleri insan yaşantısının nasıl yaşandığı hakkında düşünceler için en iyi kaynaktır. Yalnızca bu değil, bizim kozmos içindeki yerimizi anlamamız için bir kaynak olarak da bu ele alınmalıdır. Bütün bu iddialar doğrulanmış mıdır? Filozoflar vahiy konusunun yeterli olup olmadığını tartışmaya başlamışlardır. Bin yılın dönüşü ile birlikte felsefenin İslam içindeki rolü vahiy edilmiş dinin temel öngörülerinin incelenmesi ve savunmasına yönelik olarak değişmiştir. Binyılın ikinci yarısında, çok kısa bir zaman öncesine kadar, din hâlâ büyük sorular için bir kaynak olarak baskın bir yer kaplamıştır. Din, yalnızca on dokuzuncu yüzyılda Batı düşünce dünyasının üyeleri arasında yerini kaybetmeye başlamıştır. Örneğin burada Hegel'in matemi görülmektedir:

Tanrı öldü—Tanrı ölüdür—bu tüm düşüncelerin en korkunç olanıdır, her şeyin sonsuz ve gerçek olmadığını, yokluğun Tanrı içinde kendisini yoksadığı bir düşünce en korkunç düşüncedir. En derin kızgınlık, tam bir tekrar edilemezlik duygusu, her şeyin bozulduğu düşüncesi, hep bu düşünceye bağlıdır. Oluşum bu noktada bir tereddüde ulaşmasa bile bunun yerine bir tersine dönüş yaşanacaktır: Tanrı, bu oluşum içinde kendisinin varlığını sürdürür, ve daha ötesi yalnızca ölümün ölümüdür. Tanrı yeniden yaşama yükselir ve nesneler tersine çevrilmiştir (A. N. Wilson'dan alıntı yapılmıştır, 1999).

Tanrının İslam dininde Allah olarak tekrar ortaya çıkartığına kuşku yoktur, fakat Avrupalı Batıdaki düşünce daha derin olarak din dışı bir yapı göstermektedir. Yeni binyılın ise ne getireceğini kimse bilmiyor.

FELSEFENİN GELENEKSEL DİSİPLİNLERİ

Yorum ve eleştiri açısından geleneksel felsefe geniş düzlemde metafizik, epistemoloji (bilgi kuramı), etik ve mantık bölümlerine ayrılmıştır. Bunlarla bütünleşmiş olarak daha dar alanları içeren politika ve hukuk felsefesi, bilim felsefesi, zihin felsefesi, uzam ve zaman felsefi sorunları ve benzeri alanlar bulunmaktadır. Üç büyük alanla bağlı olarak, mantık Aristo'nun ifadeleri açık bir şekilde ortaya koymak için doğru usamlamanın ilkelerini ilk kez ortaya koymasından beri felsefenin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bizim geleneksel bölümler ile ilgili olarak amacımız düşüncelerimizi bir araya toplamak için faydalı bir başlangıç noktası yapmaktır. Şimdi ilk olarak bu disiplinlerin kısaca açıklanması için iyi bilinen bir felsefe ansiklopedisine (Edwards, 1967) başvurulmuştur.

Metafizik

Metafizikçiler . . . dünyada olan şey hakkında düşüncüler . . . [Onlar] varlık ve gerçekliğin kavramları ile meşguldürler.

[Metafizik] sorgulamanın en temeli olanı ve kavranılabilenidir.

[Bilim adamları] felsefecilerin ortaya koymadıkları ve doğrulamadıkları konular ile ilgili çalışmalar yaparlar. (Edwards içinde Walsh, 1967: 5: 5. cilt, 301)

Metafizik, sorgulamanın her türü ile ilgili olarak temel varsayımlarla ilintilidir. Özellikle kavramların içeriklerini vur-

gulayan bir yapı ele alınmaktadır. Örnek olarak, biz sık sık rastlantılar, birbiriyle ilgisiz görünen olay çiftleri arasında bir ayırım yaparız. Bu ayırımı yapabilmek için bizim gerçekten bağlantılı olan olay örneklerini belirleyebileceğimiz araçlar ile bazı nedensellik kavramlarına gereksinimimiz vardır. Biz nedensel yapının iki kavramını kullanıyor görürüz. Yaşamın pek çok alanında, biz insanları ve nesneleri, istenen sonucu veren kaynaklar olarak ele alırız. Ancak ne olursa olsun, biz aynı zamanda istenen sonucu veren olayların kavramlarını da kullanırız. Bu kavramlardan birisi diğerinden daha temel olarak görülebilir mi? Metafizikçiler bu tür soruları tartışır. Onlar, bunu yaparak, neden olarak olaylar ve neden olarak maddesel şeyler ve kişiler arasındaki belirgin ayırımı ortaya koymaya çalışır.

Epistemoloji (Bilgi Kuramı)

Epistemoloji, ya da bilgi kuramı doğa ve bilgi eğilimine ilişkin, bilginin genel olarak güvenilebilirliğine ilişkin, onun varsayımları ve temellerine ilişkin olan felsefe koludur. (Edwards içinde Hamlyn, 1967: Cilt 3, 7-8).

Epistemoloji olgu konuları ile değil, örneğin “bilgi” kavramında ifade edilen olgunun varsayılan konusu tarafından kavramlar ve ölçütler ile ilgilidir. Dünya ve diğer insanlar hakkında bulgularımızın pek çok şekli içinde bilgi olarak güvenilir kabul etmemiz için bu konuda zorlu bir çalışma yapılması gerekmektedir. Bilginin mutlak kesinlikte olabilmesi için yanılabilir doğal dünya hakkında ortaya konan tüm iddiaların ortak gözlem ve bilimsel araştırmalar ile doğrulanması gerekir. Ancak böyle bir çalışmadan geçen bilgi gerçek *bilgi*

olabilir. Ancak bu şekilde o, “bilgi” olarak değerlendirilebilir. “Kesinlik” ve “güven” gibi zihin durumları önemlidir. Kuşkuculuk önem kazanmıştır. Bizim sahip olabileceğimiz tek gerçek bilgi kavramlar arasındaki ilişkiler yanılabilir algılamalara güveniyor görünmemektedir, çünkü onlar bizim yarattığımız şeylerdir. Peki bu durumda acaba iki tür bilgi mi vardır? Epistemolojik araştırmalar içinde tartışılanlar bu tür konulardır.

Etik

[Geleneksel olarak] ahlak felsefesinin pratik bir amacı vardır . . . o bizim nasıl yaşamamız gerektiği pratik bilgisini içermektedir . . . Ahlaklılığın felsefi boyutunu ayırt edebilmek için onun genel kavramlarının, onun sistematığının ve onun iddialarını doğrulama girişimlerinin ortaya konması gerekmektedir. (Edwards içinde Nielsen, 1967: cilt 3, 117).

Bu bin yılı içeren araştırmanın amacı etik, politik felsefe, ve hukuk felsefesini bir alan çalışmasının bölümleri olarak ele almaktır: Yaşamının en iyi yolunun ne olduğu ve bunun için neler yapılması gerektiği ele alınmaktadır.

Doğru davranışın felsefi çalışması, ahlaki yaşantıyı betimlemek ve tartışmak için kullanılan kavramların ortaya konmasını içermektedir. Aynı zamanda filozoflar en genel ahlak ilkelerini kabul etmeye karşı eleştirel bir tartışma incelemesi içindedirler. Örnek olarak, eğer biz en büyük sayının en büyük iyisi arayışı içinde olarak faydacı bir ilkeyi ön planda tutuyorsak, ve insanın iyiliğinin mutluluğa bağlı olduğunu varsayıyorsak, bizim bireysel mutluluğun yanı sıra herkes için mutluluk sorununun nasıl çözüleceğine ilişkin bir yapı ile kar-

şı karşıya gelmemiz gerekmektedir. Toplum mutluluğu ve bireysel mutluluk birbirinden tamamen farklı kavramlar olarak görünmektedir. Bu, etik alanı içinde bulunan bir konu türüdür.

Mantık

Mantığın bir tarihi vardır. O, Aristo'nun yazılarıyla ilk kez olarak ortaya konmuş ve Orta Çağlar'da işlenerek, son yüzyıl içinde şaşırtıcı bir gelişim sağlamıştır, Başlangıçtaki mantıkta doğru ve yanlış çıkarsama ilkeleri konusunda çalışmalar yapılmıştır. *Mantıksal* olarak geçerli bir yargının verilen önermeler izlenerek nasıl şekillendiği ortaya konulmuştur. "Mantıksal izlemek" içerik açısından değil, tasımın biçiminin niteliği açısından kullanılmaktadır.

Öncellerine benzer olarak çağdaş mantık yaygın olarak tasımın geçerliliğini sınamanın bir aracı olarak kullanılmaktadır—bu özellikle tümdengelimsel tartışmalar için böyledir. (Edwards içinde Blumberg, 1967: cilt 5, 13).

Aristo konu ne olursa olsun uygulanabilecek bir dizi ortak usamlama biçimi ilkesi ortaya koymuştur.

Ortaçağ mantıkçıları Aristocu sistemin mirasını kullanmışlar, fakat usamlama örneklerini seçerken, "gereklilik" ve "olanaklılık" gibi "kipsel" kavramlar üzerine yoğunlaşmışlardır.

Yirminci yüzyılda mantık çalışması, pek çok özel alanın gelişmesi ile filizlenmiştir. Ancak onun felsefe içindeki rolü yirminci yüzyılın başına kadar merkezi olmamıştır.

Mantıksal biçimin incelenmesi için önceden gerekli olan bir şey, yalnızca doğru uslamlama için anahtar düşünce değil, tüm felsefedir. Neden mi? Çünkü mantıksal biçim çalışması yalnızca uslamlama örneğinin yapısını değil, aynı zamanda tüm türlerin önermelerinin gerçek yapısını ortaya koyar. Bir kez, sorun yaratan önermenin “doğru” doğası felsefi problem olarak ortaya konduğu zaman başka bir düşünce ortadan kaybolacaktır. Örnek olarak, biz “tek boynuzlu hayali atlar beyazdır” önermesinin anlamlı olduğu doğrudur. Bazı tek boynuzlu hayali atların beyaz olduğu doğrudur. Ancak bazı tek boynuzlu hayali atların beyaz olmama olasılığı üzerinde düşünmeliyiz. Mantıksal analiz farklı bir biçimin, örneğin “Filler gridir” biçiminin sorun yaratan önermesini ortaya koyabilir. Bu, varolmayan varlıkların bir bölgesinin varsayılmasını gerektirmeyen bir biçimdir. İkinci binyılın son yüzyılında mantıkçılar tarafından tartışılan çok sayıdaki sorunların arasında bu vardır.

FELSEFENİN YÖNTEMLERİ

Felsefi düşünme, tartışma ve uygulamaların tüm çeşitlerinde gizli olarak bulunan önerme ve varsayımlara ışık tutmak amacındadır. Kavramlar ve onların ilişkide olduğu olgular mercek altına alınmıştır. Örnek olarak, zamanın geriye çevrilemeyeceği konusu üzerinde düşünmek, nedensel ve dönemsel kavramlar üzerinde yakın bir bağlantı kurulması gerektirir. Felsefe çalışması yalnızca analitik değil, aynı zamanda eleştireldir. Varsayımlar, incelenilecek felsefi analizler tarafından ortaya konmaktadır. Onlar uyumsuzluk, paradoks ve başka yetersizlikler gibi çeşitli durumlar için eleştirilecektir. Düşüncenin kesin örnekleri, doğru uslamlama s-

tandartları oluşturularak ortaya konabilir. Bu standartlar, eleştirel felsefi değerlendirmenin başka bir seviyesinin odak noktası olabilecek şekilde kendilerini araştırma altına alabilirler.

Varsayımları Ortaya Koymak

Felsefe, insan uygulamalarının tüm türlerinden bir çıkarım, analiz ve eleştirel tartışma ortaya koyma çalışmasıdır. Filozofların çoğu tartışma konusu olan kavramsal ilişkileri açığa çıkarmak için deneyim ve sezgiye güvenmektedir. Ahlaki konuların tartışılması için herhangi bir evrensel reçete var görünmemektedir. Bilim alanında deneyin kullanımına benzer olarak, bilgi-toplama uygulamalarının araştırılması hem bilimsel bir topluluğun çalışmasının deneyimini hem de uygulamayı başarılı kılacak keskin bir sezgi gücünü içermektedir.

Sezgiye güvenmekten daha sistematik araştırma yöntemleri için öneriler yapılmaktadır. Filozof Collingwood (1940) bu konular üzerinde düşünerek bazı insan uygulamalarını "mutlak" saptamaları için bir teknik önermiştir. Araştırılan sorular dizisinin her birisi için yanıtlar olması gerektiğini varsayarak ya da koşulları göz önünde bulundurarak bunlara ulaştığını düşünmektedir. Varsayımlar setinin her bir basamağı bizi bir sonraki soruya götürecektir. Bu soru ve varsayımlar zinciri bir mutlak önerme seviyesinde sona erene kadar daha sonraki önermelere bağlı olan yanıtlarla ilerleme kaydedilir.

Biz bu düşünceyi genel olarak ifade edebiliriz. Bir filozof olarak "Ben ya da başka birisinin mantıklı bulacağı şekilde bazı iddialarım için inanmam gereken, doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya koyabileceğim bir şekilde ne yapmam ge-

rekir,” sorusunun sorulması gerekmektedir. Bu inancın kendisi bir iddia olarak, inancın başka bir seviyesine ya da başka bir şeye bağlı anlamlı bir yapı olarak ele alınabilir. Burada en fazla dikkat edilmesi gereken konu iddianın doğru olup olmaması değil, onun anlamlı olup olmamasının gözlem ve deney ile incelenmesidir. Örnek olarak, deneysel olarak elde edilen kanıt doğa yasalarına evrensel olarak uygulanabilen inancı destekler. Bunun için bizim doğal oluşumların her yerde ve her zaman aynı olduklarına inanıyor olmamız gerekmektedir. Açık bir şekilde, bu inancın deneysel olarak sınanması olanaklı değildir! Biz aynı etkilerin her yerde ve her zaman aynı sonucu doğurduğunu nasıl bilebiliriz? Biz, kendi yargımızı pratik nedenler konusu üzerine dayandırabiliriz? Bu iddianın mantıklı olması için neye inanmamız gerekmektedir? Ve benzeri sorular. Belki de onun “mantıklı” olduğu gösterilemeyecektir. Ancak ne olursa olsun, bu bizi bu bin yılda yeryüzü üzerinde elde edilmiş olan bölgesel kanıtlardan evrensel doğa yasalarına ulaştırmanın ilk adımı olarak kuşkuculuğa yönlendirecektir. Biz bunun yerine doğanın değişmezliği içinde bir inanca sahip oluruz. Bu bizim için her yerde ve her zaman olan doğru bir örneğe dönüşmüştür. Ve deneysel bilimin usallığının mutlak bir varsayımı olarak görev görür.

Yalnızca bilimsel inanışlar ve yöntemler değil, aynı zamanda her din ve yaşam felsefesi de anlamlı varsayımların bir toplamına sahiptir. Doğal olarak, insan ürünü olarak, bizim için uygun olsun ya da olmasın varsayımların bazı durumlarında savunulabilir bir şey bulamamak şaşırtıcı olmayacaktır. Ancak uygun olan iddialar belki de her şeyden öte mantığı oluşturacaktır. Burası felsefe yapma konusunda yorumlama ve eleştirinin kendi rolünü oynamaya başladığı yerdir.

Varsayımların Eleştirel İncelemesi

Felsefi bir tez, geçerliliğin eleştirelliği, anlamsızlık ya da bazı kavramların uygulanabilirliği çeşitli yollarla tartışılabilir. Varsayımlar böylece bir tartışma örneği içinde eleştirel bir örneği konu etmiştir. Burada eleştiriciliğin kendisi eleştiriciliğin konusudur.

Hayal edilmiş durumların kullanımı

“Özgür istenç” kavramının geçerliliği ve anlamı hakkında psikolojinin felsefesinde uzun zamandır devam eden bir tartışma vardır. Bazıları, bütün davranışlar belirlenmiş olduğu için özgürce seçilmiş bir hareket olarak, hiçbir şey bulunmadığını söylemektedir. Bu, gerekircilik (determinizm) tezidir. Bu size anlamlı geliyor mu? Eğer öyleyse varsayılmış olan şeyi ortaya koymamız gerekmektedir. Meselenin püf noktası şudur: karşılıklı olarak birbirini tanımlayan “özgür olmak” ve “belirlenmiş olmak” kavram çifti varsayılmaktadır. Özgür olmak belirlenmiş olmak demek değildir. Belirleyicilerin tartışması yalnızca gerçeklik içindeki herhangi bir uygulamayı göstermek için vardır.

Ancak eğer hiçbir özgür istenç yoksa, bu durumda tüm davranışlar zorunlu kılınmıştır, böylece özgürce hareket etmek ile zorlama altında hareket etmek arasındaki ayırım boştur. Filozof A. G. N. Flew (1965) “özgürce hareket etmek” kavramı içindeki durum çeşitlerinin kendi anlamına sahip olduğuna dikkat çekmiştir. Onu reddetmek için bile bizim neyi reddettiğimizi anlamamız gerekmektedir. O, iki durumun karşılaştırılmasını ister. Birincide damat somurtkan bir şekilde, arkasında dolu bir silahla gelinin babası olacak şekilde platformun önünde bulunmaktadır. Diğerinde herkes gülümsemektedir ve damat *kendi özgür istenci* ile platformda

mutlu bir şekilde bulunmaktadır. Bu, özgür hareketin bir *paradigma* durumudur. “Özgürce hareket etme”nin anlamı gizli bir “belirleyici” durumu olarak oluşturulamaz. Biz ikisi arasındaki farkı görmede herhangi bir sıkıntı yaşamayız. Deterministlerin iddiası bu iki durum arasında gerçekten hiçbir fark olmadığı düşüncesine dayanmaktadır.

Burada biz tipik bir “tartışmaya” sahibizdir. Onun işlevi kavramsal bir konuya parmak basmasıdır. Burada determinist hiçbir davranışın gerçekten özgür olmadığı iddiasında bulunmaktadır. Doğal olarak, davranışın yaradılışı içindeki moleküler oluşumun rolünün doğru bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Bu tür konulardaki dogmatik inanışların, içsel olarak uygunluğunun, kendi kendini olumsuzlamasının ya da başka yetersizliklerden acı çekmesinin iyi bir şekilde incelenmesi ve ortaya konulması ile yaparız. Bir nedenler dünyası içinde özgür davranışın olanaklılığı hakkında düşünmeye sahip olan her filozof tarafından paylaşılmayan şey bu tartışma örneğinin üzerindeki varsayımlardır. Aristo üç kategori olarak ayırım yapmıştır; bunlar istekli davranış, istekli olmayan davranış ve isteksiz davranıştır.

Kendi kendini yoksayan bir paradoksun ortaya konması

Dramatik bir sonuca ulaşmış gözüken başka bir tartışma bazı filozofları hiçbir evrensel ahlak ilkesinin olmadığını açıklamaya yönlendiren bir mantığa büründürme bulunmaktadır. Bu mantığa göre biz kendimizden farklı kültür ve dönemlerin insanlarını herhangi bir şekilde yargılayamayız (Rorty, 1989). Bu iddia, eleştirel tartışmanın başka bir türünün kullanımı ile mücadele etmiştir.

Ahlaki görecelilik uzun bir tarihe sahiptir. Yakın zamanlarda o antropoloji ve tarihten yeni bir hız almıştır. Tartışma farklı dönemlerdeki farklı insanların çok farklı ahlak ilkeleri ile uyum göstermesiyle başlamıştır. Bu durumda insanların bizim sahip olduğumuz her ahlaki ilkeyi paylaşma ya da reddetme hakkı ortaya çıkmaktadır. Ancak ne olursa olsun, böylece insanlar uyumlu ve tutarlı yaşam tarzları sürmüşlerdir. Örnek olarak, biz yeni doğan bir çocuğu öldürmenin büyük bir günah olduğunu düşünürüz. Antik dönem Yunanistan'da hasta ya da istenmeyen çocukların bir dağ tepesinde ölüme terk edilmesi doğru olmasının yanı sıra, aynı zamanda övgüye değer bir davranış olarak değerlendiriliyordu. Kısa bir süre öncesine kadar çalışan kadınların ahlaksız olduğu düşüncesi yaygın olarak kabul ediliyordu, ve bu nedenle eğitim almaları istenmiyordu. Şimdi ise tam ters bir görüşte olarak herkesin eğitim alma hakkının olduğunu düşünüyoruz. Ve benzeri. Bu tartışmanın olumlu tarafı çok nadir olarak duyulan seslerin halka açık bir tartışma ortamında dile getirilmesidir. Böylece bunlar toplumun uç noktalarında tartışılmasının ötesine geçmişlerdir. Ancak bu şekilde duyulmamış şeylere ayrıcalık tanımının bedeli ağır olacaktır. Artık çok farklı fikirlere sahip olan insanlar fikirlerini benimsetme uğraşısı içinde olacaklardır. Bunların her biri bizimkiyle aynı olmayan yerel bir kültürü temsil etmektedir. Onları nasıl eleştirebilir ki?

Doğal olarak biz soykırımın, hem politik hem de biyolojik temellerde, kötü bir şey olduğunu düşünürüz. Bazı filozoflar, örneğin Richard Rorty, Hitler'in Yahudi soykırımının gerekli olduğunu iddia etmektedir. Rorty'nin mantığına göre bizim Nazi Almanyası içinde yapılmış olanları yargılamak için hiçbir ussal temel bulunmamaktadır. 1930'lu yıllarda Almanya'da yaşamış olan insanlar için böylesine bir soykırım

halk tarafından haklı temeller üzerine oturtulabiliyordu. Oysa bizim liberal demokrasimizde bu kabul edilemez bir düşüncedir. Ancak bu bizim ahlak standartlarımızın başkaları tarafından tarif edilmiş olan kültürel bir karmaşanın içine sokulmasından başka bir şey değildir. Ve biz onu yasallaştırmayız ya da tartışamayız. İyi karakter ve doğru davranışın savunulabilir evrensel ilkelerini reddetmek “radikal ahlak göreceliliği”dir.

Ancak ne olursa olsun, radikal görecelilerin iddiaları arasında onunla çelişen biri vardır. Böyle bir iddianın yazarı onu yazmış ya da bir konferansta sözlü olarak ifade etmiştir. Bunu yapmak için lisanın kullanılması gerekmektedir. Ahlaki göreceliliğin doğruluğu konusunda bizi ikna etmek çabaları yalnızca göreceli düşünceye sahip olan düşünürün iddianın savunması içinde yazılmış ya da söylenmiş olan şeyi bizim anlayacağımıza inanması durumunda anlamlıdır. Gerçekten de, her iddia yazarının anlaşılması gerekmektedir. Olanaklılığın genel koşullarını oluşturan bütün bu varsayımlar göreceli düşünceyi ortaya koyacaktır. Bu koşulların bazıları ahlakidir. Örnek olarak, hiç kimse ne anlama geldiğini bilmediği sesleri birleştirerek bir dili öğrenemez. Bunun için sistematik bir çalışma gerekmektedir. Bunun yapılmaması durumunda bir nesil kendi dilini asla bir sonraki nesle geçiremez. Onlardan geçen şey basit bir şekilde lisan olmayacaktır. Çünkü bu insanların çıkardıkları sesler anlamlı bir konuşma değildir. Böylece, ahlaki göreceliliği savunabilmek için bir filozofun evrensel olarak en azından ahlaki ilkeleri lisanı olanaklı kılacak şekilde paylaşarak kabul etmek zorundadır.

Burada biz bir paradoksa sahibizdir. Savunulan ahlaki konum, radikal ahlak göreceliliği yalnızca bu ahlaki konumun reddedilmesini içeren koşullar altında ileri taşınabilir. Daha sonraki bölümlerde yer alan bazı dramatik felsefi iddialara

yakından baktığımız zaman benzer başka paradoks örnekleriyle karşılaşacağız.

Ben kavramlarımızın radikal bir şekilde yeniden gözden geçirilmesi için tartışılan eleştirel iddiaların iki türünün örneğini ortaya koydum, ve bunların her ikisinin de karşıt tartışma noktalarını belirledim. Başarılı bir felsefi iddia –örneğin Tanrının varlığının rasyonel bir kanıtı olamayacağı iddiası– savunulabilir varsayımlar üzerinde temellendirme gereksinimi taşımaz. Bu, paradoksların ya da karşı örneklerin bulunmadığı anlamına gelir.

Yanlış yönlendirilen dilbilgisel benzerliklerin ortaya konması

Bilim adamları, kimya ve metalürji alanlarında, maddeler üzerinde çalıştıkları zaman, “öz” ifadesini kullanırlar. Bu, cismin tüm özelliklerini bünyesinde barındıran gerçek bir örnek olarak değerlendirilmelidir. Bu öz basit bir şekilde, belli bir türün varlığı olarak herhangi bir şeyi tanımlamak için gerekli ve yeterli olan özellikler setidir. Bir şeyi gümüş olarak kabul etmek için, onun belli bir özgül kütlesinin olması, belli bir atom numarasının olması ve benzeri özellikler gerekmektedir. Kimya alanında, bu tür özellikler iki sete ayrılmıştır. Gözlemlenebilir olanlar ve gümüş örneğinde olduğu gibi, parçacıklar olarak elle tutulabilir olanlar. Filozoflar bu seti “adsal öz” olarak adlandırırlar. Bunun dışında teorik ya da gözlemlenemez olanlar, örneğin söz konusu maddenin atomlarının yapısı, bulunmaktadır. Bunlar adsal özler içinde ifade edilen özelliklerin gruplara ayrılmasını açıklamak için kullanılırlar. Bu, “gerçek öz” olarak adlandırılır. Örnek olarak, gümüş atomlarının atomik yapısı metalin elektriksel ve kimyasal özelliklerini taşır. Böylece doğru bir şekilde “gümüş” ola-

rak adlandırılan her şey hem adcıl hem de gerçek bir öze sahiptir. Bazen aynı madde tek bir adcıl özden daha fazlasına sahiptir. Onlar gözlemciler için farklı dış görüşe sahip görünürlükler. Örnek olarak, karbon yanan kömür olarak, elmas olarak ve kaygan grafit olarak görünür. Her bir durumda, madde aynı gerçek öze sahiptir. Kömürün, elmasın ve grafitin atom bileşenleri aynı yapıya sahiptir. Yalnızca moleküler yapıları farklılık göstermektedir.

Biz böyle düşünmeye yönlendiriliriz çünkü aynı sözcük durumların ve içeriklerin bir çeşitliliği içinde kullanılır. Oysa tüm durum ve açıklamalar için aynı sözcüğün onların her birinde aynı şeyi ifade etmesi gerekmektedir. Kimyanın “dilbilgisi”ne, diğer bilimlerin, örneğin psikoloji, terminolojilerin anlaşılması için bir model olarak hizmet görmelidir. Eğer “altın” olarak adlandırılan her şey ortam bir anatomik yapıya sahipse “inanç” olarak adlandırılan her şeyin de ortak bir öze sahip olması gerekmektedir.

Kişi düzenlenmiş bilginin yarar sağlayan örneğinin her yerde uygulanabilir olduğunu düşünmelidir. Varsayımlar üzerinde çalışırken farklı durumlar içinde olduğu görünen yapı içinde aynı sözcük bulunduğu zaman, tüm bu durumlar içinde ortak olan bir şeyin olması gerekmez mi? “İnanç” konusunu bir adım daha ileriye taşıyalım. Biz “inanç”, “inanma”, “inanış” ve benzeri sözcüklerin geniş bir insan kitlesi tarafından ve pek çok şekilde kullanıldıklarını görürüz. Kişi burada kullanılan aynı sözcüğün herkes için ortak bir kullanıma sahip olduğunu düşünme eğilimindedir. O, çok derin ya da çok soyut ya da her ikisi birden olabilir. Ancak ne olursa olsun, biz dikkatli bir şekilde bu birbiriyle yakından ilgili bu sözcüklerin farklı kullanımlarını betimlediğimiz zaman onları bir arada tutan hiçbir tek ortak özellik olmadığını görebiliriz. Onlar benzerlikler ve farklılıkların bir ağı tarafından ilintilidir. Biz

“Ben inanıyorum ki . . . ” ifadesinin en az iki çok farklı kullanımı olduğunu görebiliriz. İçeriğin bir türünde, örnek olarak, dinsel hizmet ve tartışmalarda söyleyenin her şeye teslim oluşu ifade edilir. Örnek olarak, Hristiyan inancı “Ben Tanrıya inanıyorum ki . . . ” diye başlar. Ancak bazen aynı ifade kuşkuyu, belirsizliği, teslimiyetin olmayışını ifade etmek için kullanılır. Biz emin olmadığımızda bir ifadenin başına “ben inanıyorum ki” ön ekini koyarız. Örneğin, yabancısı olduğumuz bir caddede ilerlerken burası ile ilgili bir ifadede “Ben inanıyorum ki burası . . . ” diye başlayan bir cümle sarf edebiliriz. Burada söylediğimiz şeyin doğruluğundan emin değilizdir. Doğal olarak, bazı anahtar ifadelerin anlamları içinde, mükemmel bir şekilde tarihsel açıklamalarda bulunulabilir. Bir sözcük ya da ifadenin farklı kullanımları dogmatik olarak ortaya konularak ortak bir öz içinde kaynaştırılmaz. Bunun yerine onun tek anlamının olmama olasılığının her zaman akılda tutulması gerekmektedir.

Ben bu örnekleri bilimsel araştırmalar, ahlak tartışmaları ve diğer insan uygulamaları içinde saklanmış olarak bulunan varsayımlar konusunda eleştirel bir şekilde düşünmede kullanılan yöntemlerin bazılarını ortaya koymak için seçtim.

Felsefi Geleneklerin Dinamikleri

Bu çalışmada felsefenin filizlendiği her bir büyük merkez olan Hindistan, Çin, İslamiyet ve Hristiyanlık alanlarında uzun süreli felsefe geleneğinin gelişimi ile ilgili bilgiler bulacaksınız. Üzerinde çalıştığım filozofları seçerken, felsefenin karakteristik olan analitik ve eleştirel çalışmalarını yaparken benim için itici güç ne olmuştur? Her bir durumda, biz başlıca konuların insanlara ilişkin konum ya da konumlarını ele aldık. Belli bir noktada bu konumlar felsefi inceleme altında

tutulacaktır. Bu tür konumlarda bulunan kavramların soyutlanması bilimsel incelemeler için yeterli değildir. Ancak felsefeci dikkatini kullanılan kavramsal sistem üzerine yoğunlaştırır ve özellikle onun dilbilimsel ifadesi üzerine çalışır. Hintli ve Çinli filozoflar daha çok insanların kendi hayatlarını nasıl düzenlemeleri gerektiği konusu ile ilgili olmuşlardır. Bu kültürlerde hiçbir tanrısal vahiy yoktur. Kahramanlık öyküleri ve resimli anekdotların metinleri bulunmaktadır. *Brahman*, herhangi bir şekilde bir insan olarak var değildir, *Upaniṣad*'lara hükmetmemiştir. *Analects*'in (Seçmeler) yazarı olan Konfüçyüs daha çok bir insandır. Hristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Tanrı tarafından emredilen ve kutsal metinlerde vahiy edilmiş olan bir yaşam şekli ile vahiy edilmiş bir din bulunmaktadır.

Metinlerin eleştirel yorumlaması olarak felsefe

Bir kültürün maddesel uygulamaları ve tezlerinin varsayımları üzerine bir yorum olarak felsefe, anlaşılması zor ya da metaforik kutsal veya oluşturulmuş metinler ve bu yorumlamalar için değerlendirmelerin bulunduğu yaşam sorununa bir yanıt arama arayışı içinde olmuşlardır. Hindistan'da, filozofların dikkatini çeken metinler *Upaniṣadlar* ve *Bhavad-gītā* olmuştur. Bunlar dinsel literatürde yer alan iki soyutlama setidir. Çin'de Konfüçyüs'ün dinsel yazıları Hindistan ve Batıdaki dinsel metinlere benzer bir role sahiptir. Akdeniz'e sınırı olan bulunan bölgeler içinde felsefeleştirme konusunda büyük bir itme gücü olduğuna kuşku yoktur. Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in kutsal metinlerini yorumlamak için bu bölgede yoğun bir çalışma yürütülmüştür. Tüm üç durumda da aynı felsefi düşünme tekniği uyarlanmıştır. Antik dönem Yunan felsefesi, felsefi analiz ve eleştiricilik için

araçlar sağlamıştır. Bu son derece şaşırtıcıdır, çünkü tüm üç dinsel topluluğun filozofları Aristo'nun ve diğer antik dönem filozoflarının yazılarının Arapça'ya çevrilmesiyle Yunan felsefesinden haberdar olmuşlardır.

Bilim savunması olarak felsefe

İnsan girişimlerinin idealize edildiği bilim antik dönemden itibaren filozofların dikkatini çekmiştir. 1500 yılından beri çağdaş dönemde bilim yoğun felsefi araştırmanın odak noktası olmuştur. Bilim dalları ortaçağ Hristiyanlık dünyası içinde olduğu gibi din ile aynı rolü oynamıştır. İnsan teşebbüslerinin metafiziği ve yöntembilimi üzerinde 500 yıl boyunca düşünme, çevremizdeki dünyayı ve kendimizi anlamamızı sağlamıştır. Bilim artık düşüncenin üç temel okulu olmuştur.

Daha sonraki bir bölümde biz onu daha ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz fakat şimdi ana hatlarıyla tanımlamamız gerekmektedir.

OLGUCULUK: Bilim, duyu organlarımız tarafından bize verilmiş olan fenomenler arasındaki ilişkinin kavrayıcı ve düzenli bir katalogunu yapmayı amaçlayan bir projedir. Kurumlar yalnızca kavramları oluşturmak için gözlemsel genelleştirme araçlarıdır.

GELENEKÇİLİK: Bilim insan deneyiminin tamamını sınıflandırmak için kavrayıcı ve yorumlayıcı bir şema oluşturmayı amaçlayan bir projedir. Doğa kanunları deneylerden tümevarımsal genelleştirmeler değildir, bunun yerine deneyim duyusunu yapmak için geliştirilmiş kavramsal yapılardır. Dünyanın bize açıkladığı şey belirlenmiştir. Bu, en azından bir kısım olarak, bizim deneyim duyularımızda oluşturacağımız kavramsal sistemler aracılığı ile anlaşılır.

GERÇEKÇİLİK: Bilim, gözlemlenebilen mekanizmalar ve oluşumların anlaşılmasını elde etmek için ortak deneyim dünyasının arkasındaki dünyaya nüfuz etmeyi amaçlayan bir projedir. Kuramlar gerçek oluşumları, yapıları ve varlıkları tanımlarlar. Hatta insan duyu organlarıyla genel olarak gözlemlenemeyen fakat doğaları ve varlıkları dolaylı olarak anlaşılan yapılar tanımlanmaktadır.

Her bir dayanak noktası kendi savunmasına sahiptir. Biz doğal bilimlerin bu rakip yorumlamalarının varsayımlarını araştıracağız. Onlar çok sayıda astronomik modelin duyu organlarıyla kavranabilmeye başladığı on altıncı yüzyıldan beri tartışmanın odak noktası olmuşlardır. Bilimi yorumlamanın üç büyük şeklinin her biri bilimin kavranılabilir ve algılanabilir iddiaları için gerekli olan varsayımların ayırıcı dizisini ortaya koyar.

Din alanından bilim alanına kaymak felsefi sorunlar konusunda odaklanma sorunun dinsel tezinin tamamen terk edildiği anlamına gelmemektedir. Din Rönesans'ta ortadan kaybolmamıştır! Evrenin kavranmasından uzlaşmaz gözüken yolları olarak bilim ve dinin uzlaştırılmasının yollarının araştırılması bu dönemin önemli uğraşlarından biri olacaktır. Diğer üç merkezin hiçbirinde felsefe, din ya da din-benzeri bir odaklanmadan bilime odaklanmaya geçiş yapmamıştır. Ben bu geçişin yaklaşık 1500 yılından beri Avrupalı Batıda felsefenin karakteristik tarzından büyük ölçüde sorumlu olduğuna inanıyorum.

FELSEFENİN ÜRÜNLERİ

İnsan uygulamalarına yoğun bir şekilde bakmak kavramsal kaynakları ortaya çıkarmaya yardımcı olacaktır. Biz

kavramları kendi algılamalarımız çerçevesi ve düzeni içinde görürüz. Onlar arasındaki ilişkiyi gün ışığına çıkarırken kendi yargılarımızı ve düşüncelerimizi kullanırız. Bütün bunların diğer insanlarla olan tartışma ve öngörülleri paylaşan bir yapı içinde gerçekleşmesi gerekmektedir. Ortaya konan önermelerin bizim düşündüğümüz ve davrandığımız şekilde ifade edilmesi gerekmektedir. Peki bu önerme türleri nelerdir? Onlar daha derin olgu maddelerinin raporları mıdır? Onlar kafası karışık olanların rehberi için kurallar mıdır? Onlar aritmetik kanunları olarak aynı yapının gerekli doğruları mıdır?

Önermelerin iki türü

Dünyanın görünüşleri, simgesel sistemlerin yardımı ile insan varlığına olan insan varlığı tarafından temsil edilirler. Biçimler geometrik olarak temsil edilirler, nicelikler sayısal olarak temsil edilirler, türler sınıflandırılarak temsil edilirler, düşünceler dilbilimsel olarak temsil edilirler, maddesel çevreler resimsel olarak temsil edilirler, ve benzeri. Temsil edilmenin araçları temsil ettiği şeyden bir bağımsızlık derecesine sahip görünür. Dünyadaki farklı görünüşlerin tüm türleri aynı temsili araçlarla temsil edilebilir. Geometrik figürler şekillerdir, ve resimler algılanabilir. Ancak sayılar çarpım değildir, ve sözcükler düşünce ve duygular değildir.

Temsil edilmelerin ve temsil edilenlerin ilintili olabileceği pek çok yol vardır. Bu temsil türlerinin her biri yukarıda başlangıç simgelerinin biçim kurallarına bağlı olarak birbiriyle ilintili olduğu bir sistem olarak sunulmuştur. Geometri teoremleri Öklit tarafından ortaya konulan bir aksiyom sistemidir. Onlar, iki ya da üç boyutlu belli bir alan türü içinde düzenlenmiş olan çizgi ve düzlemleri ortaya koyarlar. Bitki ve hayvanların sınıflandırılma bilimi cinsler tarafından düzenle-

nen tür-hiyerarşisidir: *Canis familiaris*, köpek bir etoburdur, bir memelidir, bir hayvandır, ve benzeri. Sözcükler semantik (anlambilimsel) ve syntaktik (sözdizimi kurallarına uygun) bir uyuşuma sahiptir. “Dilbilgisi” terimi artık felsefe çevrelerinde her iki uyuşım türü için yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu kullanım Wittgenstein’in (1953) dil ile ilgili sözdizimsel doğrulamalarının standartlarının ifadesi olarak yer almaktadır.

Pek çok filozof bu simgesel sistemleri ve bunların simgelediği farklılıkları açıklama girişiminde bulunmuşlardır. Eğer bir simge sistemi, simgelediği şeyden bağımsız ise, bu durumda *iyi-biçimlenmiş* bir simgeler karmaşasının gerçekten kendi uygun alanı içinde herhangi bir şeyi simgelemesinin hiçbir kesinliği yoktur. Geleneksel olarak, bu öngörü gerçekliğin her iki türünün bulunduğu ilke içinde ifade edilmiştir. İki kere ikinin dört ettiği aritmetik kuralları gibi karmaşık simgelerin uygun yapısı için kurallar dizisi bulunmaktadır. Bunlar, bu sözcüğün daha geniş kullanımı içinde dilbilgisidir. Ardından bu ifadeleri kullanan tümceler gelmektedir. Bunlar ‘henüz kırılmamış bir çift koyun var’ gibi ifadelerdir.

Görmüş olduğumuz gibi, filozofların işi, kavramların anlamları ve birbiriyle olan ilintilerinin önerme ifadelerinin soyutlayıcı ve eleştirel bir incelemesi iledir. Bilim adamları olgu maddeleriyle daha yoğun olarak ilgilidirler. Doğal olarak, filozoflar bilgilerini dünyanın ne olduğu konusunda yoğunlaştırırken, bilim adamları çabalarını ifadelerin damıtılmasına ve diğer kavramsal maddelere adarlar.

Bu şekilde kabaca oluşturulmuş ayırımla bağlantılı olarak, yoğun felsefi tartışmaların pek çok başka konusu bulunmaktadır. Örnek olarak, zorunlu ve koşullara bağlı doğrular arasında ayırım vardır. Zorunlu doğruların olgu maddelerinden bağımsız olduğu düşünülür. Koşullara bağlı doğrular ise durumun ne olduğuna bağlı olarak ele alınır. Kavramsal ya-

pının arasındaki bağlantı analitik ve sentetik ifadeler arasındaki ayırımı dikkat çekmektedir. Zorunlu doğrular kavramların analizinin sonuçlarını ifade eder, örneğin bu ebeveynlerin çocukları vardır. Koşula bağlı doğru ise ortak dünyanın deneyimlerini yansıtan kavramlar ilişkisini ifade eder, örnek olarak Jones ailesinde on yaşın altında dört çocuk vardır.

Biz dört batılı filozof olan Leibniz (1646-1716), Reid (1710-1796), Kant (1724-1804) ve Wittgenstein (1890-1962) tarafından ortaya konan kavramsal doğrular ve maddeler arasındaki ayırımın değerlendirilmesi ile bu konuyu daha iyi bir şekilde öğrenebiliriz. Ben bu yazarların tümünü Avrupa bölgesinden ve Batı geleneğinden seçtim. Onlar, Hint, Çin ve İslam filozoflarından ayrı olarak, insan düşünce ve uygulamasının temelinde önerme ifadesinin doğası üzerinde çalışmalarda bulunmuşlardır. Diğer geleneklerde, en ince düşünen yazarlar tarafından bile bu konu az ya da çok önemsiz gibi algılanmıştır.

Varsayım kümeleri nereden gelmektedir?

Leibniz *usun doğruları* ve *olgunun doğruları* arasındaki ayırımı tanrının sınırsız entelektüel kapasitesi ve insan varlığının sınırlı entelektüel kapasitesi arasındaki farkta bulur. Reid *ortak duyunun genel ilkelerinin* kaynağını tanrısal olarak mukadder kılınmış ilk insan doğası içinde bulur. Kant *sentetik öncel önermelerin* çıkış noktasını, deneyimin olanaklılığı içinde genel koşullar içinde bulur. Wittgenstein ise *dilbilgisini* insan yaşamının genel koşulları ile insan birliklerinin tarih ve geleneği arasındaki karşılıklı etkilenme içinde bulur. Her ne kadar bu dört filozofun terminolojileri farklılık gösterse de aynı konu üzerinde çalışmışlardır: bu konu bizim düşünce ve algılamalarımızı, uygulamalarımızın önermelerini çerçevelediğimiz önermelerin doğasının ne olduğudur.

BÖLÜM I

DOĞUDA FELSEFE

Hindistan: Gelenekler

Milattan önce 579 yılında genç bir adam eski zamanlarda kullanılan arabasıyla kasabanın dışına doğru yol alıyordu. O, ilk çocuğunun doğumunu bekliyordu. Yol boyunca ilerlerken çok yaşlı bir adamla, çok hasta bir adamla ve ölmüş bir adamla karşılaştı. Ölen adam yakılmak için götürülüyordu. O zamana kadar hiç bu tür bir olayla karşılaşmamış biri olarak gördüklerinden çok fazla etkilendi. Onun yanından geçtiği bir sonraki kişi ise bir din adamıydı, belki de dinsel yaşantı içinde olan bir şeylerin onun rahatsızlığını giderebileceğini düşünmüştü. Hemen sonrasında, bir hizmetkar ona yanına ulaştı ve bir oğlunun doğmuş olduğunu haber verdi. Burada onu buraya bağlayan evi ve ailesi vardı. Geriye döndüğünde, genç kadın Kisagotami balkondan ona bakıyordu ve onun gelişini görmüştü. Kadın kocasının soğukkanlılığından şaşkınlığa uğramıştı. Adam karısına bir inci gerdanlık gönderdi. Kadın bunu sevginin bir ifadesi olarak algılamıştı. Oysa o zaman 29 yaşında olan adam hayatının geri kalanı boyunca devam edecek bir yolculuğa çıkmaya karar vermişti. Bu genç adamın adı Siddhatta Gautama idi. Biz hepimiz onu Buda olarak biliyoruz.

Buda'nın yaşamında yer alan olaylar Hint felsefesinin ve dinsel düşüncesinin özünü oluşturmaktadır.

HİNDİSTAN'DA FELSEFE EĞİLİMİ

Hint Felsefe Geleneği

Hindistan'da felsefenin ikili görünümü 1. bölümde vurgulanmıştı. Bir tarafta, "en iyi" yaşantının ana hatlarının çizilebileceği kavrayıcı bir evrenbilim oluşturmaya yönelik bir görünüm bulunmaktadır. Diğer taraftan, yaşamın uygun biçimlerinin birleşik kavramları ve evrenbilimlerin varsayımlarının incelenmesine yönelik bir görünüm vardır.

Hint düşüncesinin ana hatları yaklaşık MS. 500 yıllarında kurulmuştur. Bu dönemden sonra yeni felsefe okulları kurulmuştur. Antik dönem felsefe kaynakları üzerinde yeniden çalışılarak, Hint felsefesinin ikinci kaynakları üzerinde yeniden çalışılarak Hint felsefesinin ikinci bin yıl boyunca ilerlemesinin sürdürülmesi sağlanmıştır.¹ MS. 1000 yılından sonraki yazılarda biz her zaman için klasik Hint felsefesinin ana hatlarını ayırt ederiz. Tarihçiler ilk binyılın son beş yüz yılında ortaya konmuş olan sistem üzerine dikkat çekerler. Bu sistem son halini ikinci binyılın ilk yarısında almıştır ve o zamandan sonra çok az değişiklik göstermiştir. (Frauwallner, 1973: 14-17). İkinci binyılın sonundaki çağdaş Hint felsefesi Batı felsefesinin iyi bir şekilde kurulmuş gelenekleri ile yaşayan klasik düşüncenin bir karışımını ortaya koymaktadır.

Antik ve klasik Hindistan'daki filozoflar kimlerdi? Şu açıktır ki bizim şimdi "felsefe yapmak" olarak adlandırdığımız etkinlik türlerinin göz önünde bulundurulabilir bir yoğunluğu vardı. Bir öğretmen ve daha sonra öğretmen olan bir öğrenci tüm Hindistan tarihi boyunca bulunmaktadır. Öğretmenler kendi konumlarını aydınlatmayı başarmak için gerekli teknikleri içerecek şekilde yaşam reçetelerini varlıklarının özü olarak kabul etmekteydiler Bunlar herhangi bir Ba-

tılı filozofun yaptığı gibi, kavramsal analizler, metafiziksel tartışmalar ve varlıkbilimsel tartışmalar ile desteklenmişti. Disiplinler ve rakipleri ustanın öğretilerini tartışmaktadır. Halk tartışmalarını kazanmak ve kaybetmek büyük öğretmenlerinin yaşamlarının öyküsü içinde bir merkez konu oluşturmaktadır. Uygulama ayrıca yeni bir yaşam tarzı için öğretmenlerin ortaya koydukları öğretileri içerir. Doğal olarak, bu kendi içinde felsefi öğretileri içermektedir. Bazen disiplin içinde yer alan öğrenciler bağlı oldukları disiplinden ayrılarak kendilerinin öğretmen olduğu yeni bir disiplin kurarlardı. Ancak şaşırtıcı olan şey Hindistan felsefe tarihi içinde bu tür kişilerin çok fazla olmasıdır. Yedinci yüzyılda Rāmānuja okulunu tanımlarken, Dasgupta (1940: 100-13) efsaneden etkilenen ya da onunla temas içinde bulunan insanların isimlerini sayfa sayfa yazmıştır. Felsefe okulları Hindistan'da çok erken dönemde ortaya çıkmıştır ve felsefi gelenek üzerinde yüzlerce küçük varyasyon kurulmuştur.

Hindistan Felsefesinin Evrimi: Tanrıci-olmayıştan Tanrıciılığa

Hindistan'ın felsefe ve dinin birbirinden asla ayrılmadığı bir ülke olduğu söylenir (Prabhavanda, 1963: 7). Hint felsefesi antik dönemde yazarı bilinmeyen çeşitli kutsal yazılar olan Vedalar tarafından bin yıl boyunca etkilenmiştir. En resmi Hint felsefesi *Upanishad*'lar üzerine yorumları içermektedir. *Upanishad*'lar dört Veda'nın her birinin dört bölümünün son kısımlarıdır. Hint eleştirel ve analitik felsefesinin iki büyük okulu antik dönemde Veda'ya ait kaynaklar olan *Sāmkhya* ve *Yoga*'dan meydana gelmiştir. Her ikisi de Veda'dan kaynaklanmasına karşın onlar kişisel bir tanrı konusunda üstlendikleri rol açısından büyük bir farklılık içermektedirler.

Üçüncü bir felsefi derinlik Gautama'nın öğretilerinden meydana gelen Budizm'dir. Bu öğreti Vedanta felsefi okullarında uzun bir süredir etkinliğini sürdürmektedir. Dünya tarihi açısından bakıldığında o belki de *Sāmkhya* ya da *Yoga*'dan daha büyük bir öneme sahip olmuştur.

Hristiyanlık döneminin başlangıcıyla birlikte, antik dönem felsefi sistemler Vedik yazılarındaki dinsel arka planlarından varlıkbilimsel ve ahlaki konumlarını tamamen sistematik bir şekilde ortaya koymuşlardır. Kaynakların pek çok bölümü *Upanishad* ve *Bhagavad-gītā* idi. Tarihçiler, varlıkbilimsel konulara yönelik olarak erken bir sistem oluşturma aşaması saptamışlardır. Burada Hint dünya görüşüne egemen olan daha sorunlu niteliklerin bilgisinin tartışması bulunmaktadır.

Zengin bir çoktanrıci düşünceye sahip olmalarına karşın Hint düşüncesi tanrıci değildir. Dünyanın tinsel özü kişiselleştirilmiştir. Ancak ne olursa olsun ikinci Hristiyanlık bin-yılı tanrıci bir dönemdir, ve çevresindeki dinsel hareketlerle birlik içindeydi. İkinci binyılın felsefi okulları bir kişisel Tanrının fikrini destekliyordu. Bunlar *Shiva* ve *Vishnu* gibi biçimlerde farklı şekillerde ortaya çıkmıştı. Dünyanın bu Tanrıları birbirine rakip tanrılar değildi fakat başka her şey gibi, *Brahman*'ın görünüşleri tüm varlıkların tinsel zeminiydi. Bir bakıma onlar aynı tanrıydı. Avrupa'da Orta Çağlar'daki felsefeler Hristiyanlığın entelektüel bilmeceleri içinde çıkış noktası bulunan sorunlarla uğraşıyorlardı. Daha sonraları Hint felsefesinin okulları da bu yeni tanrıci konularla ilgilenmişlerdir. Tanrıci öğretiler dinsel geleneklerin kutsal yazılarından meydana gelmiştir. Ancak paradoksal olarak, onlar kişisel bir tanrı olan *Īśvara* düşüncesi içinde antik dönem okullarında felsefi düşüncelere yer bırakmamışlardır. Felsefi düşünceye hizmet etmenin çok uzağında olarak ikinci bin yılın ilk yarısı-

nın yeni tanrıcılığı gayretli ve çeşitli etkinliklerin yaşandığı kısa bir dönemi kışkırtmıştır (Frauwallner, 1973: 15).

Hindistan'da dönemin klasik felsefesinin itmesi ile kişi bu sefil dünyaya bir yeniden doğum döngüsü içinde tekrar tekrar geri dönecektir düşüncesine yönelinmiştir. Bu dönüş zorunlu olarak insan biçiminde olmayacaktır. Yaşamdan yaşama "ruhların" dönüşümü bir kişisel kaçış içinde değil, bencillikten tamamen soyutlanma şeklinde olacaktır. *Atman*, kişinin kendisi evrenin tinsel gerçekliği olan *Brahman* içinde eriyecektir. Gautama'nın kendisi, tüm budaların Buda'sı, ani bir aydınlanma ilkesi ile *Atman*'ın *Brahman* içinde eridiği *Nirvāna*'ya ulaşmıştır. Daha sonraki Budist mezhepler, en azından kısmen, gelişmişler ve bu düşüncenin ahlaklılığının eleştirel incelemesini ortaya koymuşlardır. Doğal olarak yalnızca bir kişinin *Nirvāna*'ya ulaşması ve geri kalan tüm insanlığın yetkin olmayan bu dünya içinde acı çekmeyi sürdürmesi büyük bir bencillik olmayacak mıdır?

İlk binyılın sona ermesiyle Hint felsefesi töz içine dönüşmüştür. Biçim içinde değil, kişisel ölümsüzlüğün ideasının görünümünü ile, teslimiyet yerine kurtuluş ile bir dönüşüm sağlamıştır. Filozoflar kendilerini 1500 yıldır kutsal metinlerde, özellikle *Upanishad*'larda sıkı sıkıya yer almış bulunan bir geleneğin yeniden çalışılması görevi ile bulmuşlardır.

Tanrı-olmayan bir şema olan *Brahman*'dan, kişisel bir Tanrı olan *İsvara*'ya geçiş nasıl açıklanabilir? "Dışsal" bir açıklamanın bir tasarımı riskli olabilir. Burada bir önerim var. Hint politik ve kültürel tarihi içinde birbiri peşi sıra Ari istilacıları bu toprakların üzerinden geçmişler fakat gerçek antik Hindistan kültürünü yok edememişlerdir. İstilacılar kuzeyden gelerek kuzeybatı bölgesi ile altkita ve güney bölgeleri arasında güçlü ve dirençli bir ayırım yapmışlardır. Sonndan bir önceki gelişte, Moğol İmparatorluğunu kuran Müslüman istila-

cılar kuzeybatı egemenlikleri altında bulundurmuşlardır. Hâlâ etkisini devam ettiren yapı içinde bu bölge şimdi ayrı bir politik yapı olarak Pakistan'dır. Son olarak İngilizler gündelik yaşam içinde etkin olan yaşayışlarını kabul ettirmişlerdir. Bu bölgede Hintli yaşam tarzına karşı bir yaşam biçimi etkinliğini sürdürmektedir. Ancak Shiva ve Vishnu dinsel kültlerinin ve yeni felsefelerin etkin olduğu bölgelerde Hint kültürü varlığını devam ettirmektedir. Müslümanların fethi on yedinci yüzyıla kadar tamamlanmıştır. Yaklaşık olarak bu dönemde Avrupalı güçler Hindistan bölgesi ile ilgilenmeye başlamışlardır. Başlangıçta bu yalnızca ticari açıdan olmuştur. Böylece ikinci binyıl direnen Hint geleneği tarafından harap olmuş bir Ari süpergücüne sahne olmuştur. Aynı zamanda, belli yeni fikirler ve İslamiyet de dahil olmak üzere Batının etkisi Vedanta'dan beri felsefi yazılarda kendini belli etmektedir.

Yirminci yüzyılda Hindistan'ın büyük bir bölümünde İslamiyet'in egemen olması üç yüzyıllık bir geçmişe sahip olan bir oluşumdur. Daha öncesinde burada hanedanlıklar egemendi. Büyük bir hızla krallıklar yükseliyordu ve çöküyordu. Bu dönemde askeri saldırılar hiç eksik olmamıştır. Bu dönem Smith (1924) tarafından "hanedan savaşları ve devrimlerin sonu-gelmeyen dönemi" olarak tanımlanmıştır. Bölgedeki her bir devlet despotik bir hükümdar tarafından yönetiliyordu ve o Brahman veya diğer dinsel rehberler tarafından kontrol edilmedikçe, gücü tamamen sona erinceye kadar hükümdarlık sürüyordu (Smith, 1924: 181)

Sosyal kaoslar ve kişisel güvensizlikler insanların zihinlerini kaçışa yöneltmiştir fakat bu, bu dünyada olabilecek bir şey değildir. Bu, bilinen bir Hint konusudur. Doğal olarak, bölgedeki Müslüman istilası devlet yönetiminde İslamcı tarzı getirmekle kalmamış, aynı zamanda yaşam sonrası yüksek derecede kişileştirilmiş İslamcı düşüncenin bazı işaretlerini

ortaya koymuştur. Ancak bu işareti destekleyecek hiçbir metinsel kanıt olmadığını biliyorum. Büyük bir rastlantı olarak kişisel ölümsüzlük, teslimiyet yerine kurtuluş düşünceleri bu dönemde ortaya çıkmış ve en büyük Hintli filozoflardan Rāmānuja'nın felsefi çalışmalarının odak noktası olmuştur.

Antik gelenek ve ithal edilmiş felsefelerin eklektik bir birliğini yaratma çabaları her zaman için Hint yaşamının bir özelliği olmuştur. Ancak bu tür ithal düşünceler çok ender olarak yerli geleneği radikal olarak değiştirmede başarılı olmuştur. İslam, Hint felsefesi ve dini ile bütünleşmiş kalmamıştır. Bölgedeki Hindu ve Müslüman kültürü arasında derin bir ayrılık olagelmıştır. Düşmanların bazıları İslam'ın tektanrıcılığı ile Hintli tanrıların arasındaki karşıtlığı ortaya koymuşlardır. Eğitimci olmayan Hindu dinsel yaşantısının karmaşıklığı Vedik felsefi okullarının bilgiye dayanan soyutlamalarının temel ilkelerinin basitliği ile karşıtlık taşır.

Son iki yüzyılda Batı felsefesi hızlı bir şekilde Hindistan düşüncesi tarafından özümsemiştir. Ancak hiçbir İslamiyet'in büyük klasik okullar üzerindeki etkili olduğu kadar büyük bir değişiklik yaratmamıştır. İngiliz egemenliği altında bulunulan dönemde Hint düşüncesinde yeni ve özgün olarak çok az şey gözlemlenebilmektedir. Ancak son 100 yıla kadar Batı felsefesi kendisini hissettirmeye başlamıştır. O dönemde bile, geleneklerin ağırlığı egemen unsur olmuştur. İleride göreceğimiz gibi ne Aurobindo ne de Radhakrishnan bize ılımlı bir batılı düşünceden farklı özsel olarak geleneksel felsefi bakış açısının daha fazlasını sunamayacaktır.

VEDA GELENEĞİ

Vedanta'dan ortaya çıkmış olan temel felsefi okullar olan Sāmkhya, Yoga ve Budizm temel bakış açıları konusunda

büyük bir paylaşıma sahiptir.² Onları, antik dönemden beri Hint düşüncesini egemenlik altında bulunduran kozmik varlıkbilime çeşitli yayınlar olarak görmek yanlış olmayacaktır. Klasik Hindistan felsefesini Batılı terimleriyle karakterize etmek yanlış yönlendirme olacaktır. Bu üç büyük okul maddesel dünyadaki eylem üzerine değil, düşünme teknikleri ve öznel durumlar üzerine odaklanmıştır. Ancak bu ana akıntının kenarlarında bulunan başka hareketler ve felsefi okullar da bulunmaktadır. Bu okullar içinde en etkili olanı Cārvāka okulu idi. Okul, Vedaların düşüncesinden meydana gelen materyalist olmayan felsefelerin karşıtlığı içinde sunuluyordu. *Vaisesika* okulu, maddesel hücrelerin değişen bir yapısı olarak oluşturulmuş olan dünyaya bağlı olarak bir atomcu materyalizm geliştirmiştir. Yedinci yüzyılda kişisel olmayandan kişisel bir materyalist metafiziğe geçiş tamamen ortadan kaybolmuştur.

Hint düşüncesinin sürekli olarak değişen ve gelişen görünümüne karşın ilgi çekici bir tutarlılığı ve sürekliliği olmuştur. Hiç de küçük olmayan bir oranda bu saygı duyulan metinlerin varlığına bağlıdır. Bunların çoğu destan ve kahramanlık öyküleri olmalarına karşın, onlar felsefi öğretiler olarak vücut bulmuşlardır. Veda metinleri, bin yıl boyunca varlığını sürdürmüştür. Kahramanlık öyküleri, öğütler, özlü sözler, vaazlar ve faydalı bilgiler vermektedir. Vedanta'nın ana konusu savaş ve yolculuk sürecinde geçmektedir. Antik dönem felsefi öğretiler bu konuşmalarda ortaya konulmaktadır. Biz, benim "klasik Hint felsefesi" olarak adlandırdığım bu öğretileri iki derleme metni ile ortaya koyacağız.

İsa'nın doğumundan önce kuzeybatı Hindistan'da egemenlik sürmüş olan Ari'lerin Veda kültürünün düşüncesi *Upanishad*'larda ortaya konulmuştur. Ben Hint düşüncesinde

tekrar tekrar ortaya çıkmış olan başlıca kavramları gözler önüne seren bir metin seçkisi ile başlayacağım. Bu kavramlar asla düz değildir. Onların yorumları her zaman için baskılayıcı ve çelişkili olmuştur. Bu, zengin ve çeşitli felsefe ürünlerini elde etmek için ideal bir topraktır. Ancak ne olursa olsun, Veda felsefesinin lezzeti *Upanishad*'ların uzun süreli bir tadı olmasından gelmektedir.

Veda metafiziği, Batı düşüncesindeki metafizik ile aynı role sahiptir: yani, dünyanın ayrıntılarına ilişkin çok genel kavramların ortaya konması sistematik bir yapı içinde kavranabilir. Daha sonra, şimdi olduğu gibi, soyut bir şekilde metafiziksel ve etik olarak bilimin öncelini oluşturan olarak kabul edilebilecek bir kavramlar ağı bulunmaktadır.

Evrenbilim

Hint felsefesini keşfimizdeki ilk basamak kutsal metinler içinde yer alan başlıca kozmik ve ahlak öğretilerinin kaynaklarını tasarlayacak, hem yaşam rehberi hem de eleştirel yorum olarak rol üstlenecektir.

Atman ve Brahman'ın özdeşliği

Dünyanın zemini, arı varlığın özü *Brahman*'dır. Ancak bizler bireysel kendimiz olarak yaşayan insan varlılarıyız. Saf, gerçek ya da özsel kendinin her bir insan varlığında gerçekleşmesi *Atman*'dır. *Atman* Batı kavramı olan ruh ile karıştırılmamalıdır. Her bir insan varlığı kendi ruhuna sahiptir, fakat *Atman* her yerde aynıdır. Burada, *Upanishad*'da yer alan, *Atman*'ın *Brahman* ile olan ilintisini ele alan bir alıntı yer almaktadır (Radhakrishnan ve Moore, 1957: 45-6).

Bilge kişi doğmaz, ölmez. O herhangi bir yerden gelmemiştir, herhangi biri olmamıştır. Doğmamış, sabit, sonsuz, ilkseldir, beden öldüğünde o ölmez.

Küçükten en küçük, büyükten en büyük olarak buradaki yaratımın özünde bulunmaktadır. Etkin olmayan kişi onu gözlemler ve üzüntüden özgür kılınır.

Atman'ı bilmek bir arabada gitmek gibidir. Beden araba gibidir. Buddhi'yi bilmek, araba sürücüsü olarak ve dizginleri elinde bulunduran zihin olarak işlev görür . . . Anlamamış olan kişi . . . amaca ulaşamaz . . . Anlayan kişi, ki o akla sahiptir ve amaca ulaşır.

Bu uykudan uyanık olan kişi, onu sürekli arzulayan kişi, gerçekten Saf'tır. Bu Brahman'dır . . . Bütün dünya onun üzerinde bulunmaktadır.

Her şeyin İçsel Benliği, Tek denetleyicisi bir biçimi katlayacaktır—onu algılayan bilge kişi kendi içinde bulunacaktır, onlar ve diğerleri değil, sonsuz mutluluğa sahip olacaklardır.

Böylece Atman ve Brahman aynıdır. Her bir yaratımın en içteki benliği aynı zamanda tüm varlıkların zeminidir. Bu gerçekten zor bir düşüncedir ve onun yorumları birinci ve ikinci binyıl arasında köprü kuran eleştirel, analitik felsefenin itici gücüdür. *Upanishad*'lar ayrıca, deneysel ya da kavramsal bir soruşturma ile bile olanaksız olan *Brahman* hakkında bilgi sahibi olmayı sağlar. Dünyanın niteliklerinin hiçbirisi Brahman'a ait olsun ya da olmasın, bilinmemektedir. Onlar onaylanmamıştır ya da inkar edilmemiştir. Aynı *Upanishad*'den biz şu yazıya sahibizdir:

O, konuşma ile, zihin ile ya da sezgi ile kavranamaz. Kişinin “Onun var olduğunu” söylemesi dışında o kavranamaz.

Bu tema Munkukya Upanishad’i içinde daha fazla işlemiştir (Radhakrishnan ve Moore, 1957: 56).

Bu her şeyin efendisidir. Bu her şeyi bilendir. Bu içsel kontrol edendir. Bu, tüm varlıkların başında ve sonunda olan her şeyin kaynağıdır. İçsel olarak kavramsal değil, dışsal olarak kavramsal değil, kavramsal-olmayan, görünmeyen değil, bir kavrama kütlesi değil, elle tutulamayan, ayırt edici özelliği olmayan, düşünülebilir değil, gösterilemez, kendi ile (Atman), ikinci bir türü olmayan, sakın, iyi kalpli bir yapıdır. O kendisidir (Atman). Onun ayırt edilmesi gerekmektedir.

Bu bölümler yalnızca Atman aranarak, kişinin kendi varlığının özü aranarak Brahman’ın bulunabileceğini ortaya koymaktadır. Brahman tüm varlıkların zeminidir. Onlar aynıdır, fakat aynı değildir. Bu paradoksun çözümü karakteristik olarak karmaşık Hindistan mâyâ kavramına yönlendirecektir. Bu, insan varlığının dünyayı nasıl yetkin olmayan bir şekilde bildiğidir. Sonuç olarak, Chanogya Upanishad’dan bir bölüm vardır (Radhakrishnan ve Moore, 1957: 65).

Tüm çalışmaları içererek, tüm arzuları içererek, tüm kokuları içererek, tüm bu dünyayı kuşatarak, konuşmayan ve ilgili olmayandır—bu kalbin içindeki benim Kendimdir, bu Brahman’dır.

Kozmik döngüler

Doğum ve yeniden doğum döngüsü, samsāra, maddesel bir dünya içindeki yaşama geri dönüşü tekrarlamıştır. Bu, pasajların arka planında açık olarak yer almıştır. Bu, Brahman'a giden yolu izleyen kaçış olanağı tanımayacaktır. Daha önceki *Upanishad*'lar döngüsel ilkeler tarafından belirlenmiştir. Doğal döngülerin soyutlaması antik Hint evrenbilimi içinde önem taşımaktadır. *Samsāra* döngüsü canlı bir şekilde aşağıdaki bölümde maitri *Upanishad* içinde betimlenmiştir:

Bu bedende, ki arzu, kızgınlık . . . hile . . . açlık, yaşlılık . . . ile doludur, arzuların giderilmesinin iyi tarafı nedir? Bu varlık döngüsü biçiminde (samsāra) arzuların giderilmesinin iyi tarafı nedir? Bir insan onunla beslendikten sonra onun buraya dünyaya dönüşü sürekli olarak görülmüştür. Bunun bana dağıtılmış olmasından memnunluk duyuyorum. Bu varlık döngüsü içinde ben susuz bir kuyu gibiyimdir. [yalnızca o Atman'ın gerçek doğasını bilir] siz bizim kaçış yolumuzdasınızdır. (Radhakrishnan ve Moore, 1957: 93-4).

Doğal döngüler ideası erken dönem Hindistan düşüncesinde ortaya çıkmış görünmektedir. Maddesel evren, onun içinde insan varlığını içerecek şekilde, üç temel döngünün, suyun, nefesin ve ateşin sonucudur. Bu kavramların nihai kaynağı insanın organik yaşantısının döngüsel biyolojik örnekleri içinde önerilmiştir. Sıvı bir ortam içinde döllenmiş olarak, nefes alırken yaşam, ve ölen gelişen soğuk içinde, biz bu cinse ait döngülerin ortaya konulmasına olanak sağlamıştır. Kozmik bir bağlantı suyun kaynağı olarak Ay ve ateşin

kaynağı olarak Güneş arasında ağır ve devamlı bir şekilde ilerlemiştir. Samsāra'nın daha sonraki öğretisi, insan yaşamının tüm karakterini ifade eden döngüyü ortaya koyan bir sonuç soyutlaması olarak görünmektedir.

Klasik Hindistan Felsefesi

Burada güçlü dogmaların ve öngörülerin bir kümesi bulunmaktadır. Bunlar gelenekler tarafından desteklenmiştir ve antik yazılardan ortaya konmuştur. Yaşam döngülerinin ideasının genelleştirilmesi evrenbilim konusunda iki problemin çözülmesini gerektirmektedir. Bir etik sorun bulunmaktaydı: bir kişinin yeniden doğmuş olmasının ölçütü nedir? Bundan başka bir metafiziksel sorun bulunmaktadır: yeniden doğuşun döngüsü boyunca kişisel özdeşliğin doğurana nedir?

Etik

Etik, döngüsel bir değerlendirmeye alınmalıdır fakat evrenin ilerlemeci bir karakteri ve onun içindeki insan varlığının yeri değerlendirilmelidir. Sahip olduğumuz daha önceki metinlerden, Hint düşüncesinin doğum-ölüm-yeniden doğum ve benzeri bir yazgısal döngü ile kuşatılmış olduğu bilinmektedir. Bu durumda kişi teslimiyete yönelik olarak yaşam içinde ne yapmalıdır?

Genel olarak, *Upanishad*'ler kişinin yaşamın üstesinden gelmesi konusunda iyi ve kötü "işlerin" bir denge içinde olması konusunda uzlaşmışlardır. Döngüyü sona erdirecek olan şey nedir? Bu, *Upanishad*'ler ve *Bhavad-gītā*'da, antik Hint felsefesini tanımlayan metinlerin toplamı içinde, yalnızca ana hatlarıyla sağlanmıştır. Örnek olarak, yine Maitri *Upanishad*'dan aşağıdaki öğüte sahip oluruz:

Veda bilgisini çalışın ve kişinin düzenli görevini izleyin. Kişinin düzenli görevini izlemek dinsel yaşamın kendi aşaması içinde olmamaktadır. (Radhakrishnan ve Moore, 1957: 95)

Bu, “gayretli ve iyi olun!” demekten daha fazla bir şey değildir. Bu, daha sonraki filozof nesilleri için şaşırtıcı değildir. Daha sonra göreceğimiz gibi bu etik tartışmalar için bir sonuç maddesi olmuştur.

Basit, erken dönem evrenbilim bilgi olarak ortaya konabilen her bir insanın ateş-görünümü ele almıştır. Sonunda yeniden doğumların döngüsünden (*Mokşa*) teslimiyet için gerekli olan bilgiye ulaşılmıştır, ancak teslim olma bilgisi *Brahman* ve *Atman*’ın özdeş olduğunun gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Bazı efsanelerde bilginin bir bedenden diğerine geçişinin “gizli beden” olarak ortaya konduğuna inanılır. Hint psikolojisinde maddesel beden dolaylı olarak, başka bir beden ile ilgili olarak ele alınır. Bu doğa içinde daha gizli bir yapı içinde bulunur. Ben kişisel özdeşliği doğuran varlıkbilimsel sorunun yalnızca *Upanishad* metinlerinde olduğundan emin değilim. Biz, daha sonraki Hint eleştirel felsefesi içinde kavramsal konuları ele alacağız.

Çok yaygın bir popülerliğe sahip olan Hint destanı *Mahābhārata*, *Upanishad* gibi ahlaki ve kozmik düşünceleri ifade eden metinleri içermektedir. Bunlar teslimiyet tezleri olarak, *Mokşa-śāstras* yazısından ortaya konmuştur. Onların antik döneme ait oldukları görünmektedir. “Antik” metinlerin özetlenmesi özellikle *Manu* ve *Brhaspati* arasındaki bir diyalogda sunulmuştur. Burada çok keskin bir metafiziksel şema bulunmaktadır, ve doğumdan yeniden doğuma sürekliliği olan bir doğanın ve sonuçta teslimiyetin sorusuna yanıt aranmaktadır.

Bir kişinin hiyerarşik organizasyonu içindeki en yüksek varlığı *Atman*'dır. Her ne kadar o var olsa da, algılanamaz ve düşünülemezdir. *Atman* yeniden doğum döngüleri aracılığı ile geçer. Kendinin cisme sahip bir insan olarak ortaya konması ona üç görünüm içinde kendisini açar. Bilgi (*buddhi*) vardır, daha sonra bir düşünme kapasitesi vardır, ya da belki de düşüncenin zihinsel bir organı (*manas*) olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak, beş duyu organı vardır (*indriyas*). Böylece *Atman*, maddesel dünyanın bir zemini içinde, bir duyum içinde bulunmaktadır. Ancak bu idealizm değildir. Yani kendisini açan *Atman* bu dünyayı oluşturmaz, fakat kendisini ona açar. Sonuç olarak, dünyadaki yaşamın iyi ve kötü eylemleri (*karma*), *buddhi*, bilgi; *manas*, zeka; ve *indriyas*, duyarlar yapısına bağlanmış olur ve biz yeniden doğumların döngüsü içinde bir rol oynamasını görebiliriz.

Ancak bütün bunlar verildiğinde, bir kişi teslimiyet bilgisini nasıl elde eder? Beş duyum onu sağlayamaz, çünkü onlar yeniden doğumların meydana gelmesinin zorunlu olduğu maddeyle dünyaya olan psişik yapıya bağlıdır. Peki o nasıl elde edilmiştir? Kişi sistematik olarak ve isteyerek algıladığı dünyadan dikkatini çevirir. Bu anda, eğer bu arınma tam olarak başarılı olursa, bireysel cisimli insanın tüm psikolojik yapısı *Atman*'a doğru çöker ve döngü sona erer. Yapının çökmesi ile birlikte onun bağlantıları da çözülür, böylece *karma* artık ölümcül bir rol oynayamaz.

Metafizik

Temel evrenbilimsel ilkeler klasik Hint düşüncesinin tüm tarihi boyunca çeşitli biçimlerde ve görünümelerde meydana gelmiştir. Dünya Brahman'dan oluşmuştur; insanlar onların kendi doğalarını yanlış anlamışlardır. Onlar her kişinin

kendi özünün *Atman* olduğunu, *Atman*'ın da *Brahman* görünümü içinde olduğunu kavramada başarısız olmuşlardır. Dünyanın tamamen maddesel olduğuna inanma, *māyā* onları yeni doğumun kendi döngüsü ile maddesel dünya olan *sam-sāra* içinde bağlar. Teslimiyet insanların ve kozmosun doğasının doğru bir bilgisine ulaşarak başarılmış olur. Bu bilginin özü *Atman* ve *Brahman* arasındaki gerçek ilişkinin gerçekleşmesi, yani özdeşliktir.

Bu bakış açısının varsayımları nelerdir? İkinci binyılın başlarında Vedanta çalışmalarında ortaya konmuş olan derin bölünmelerin olduğu yerdir. Eğer *Atman* ve *Brahman* özdeş ise, bu durumda yeniden doğum döngüsünün kırılmasından sonra, bireysel kişi, ayrı bir kendi-bilinçliliğine sahip olarak, *Brahman*'ın birliği içine karışacak ve böylece kaybolacaktır. Ancak *Brahman* kişisel bir Tanrı gibi bir şey değildir. MS 1000 yılında, bu konular bazı sofistike analitik ve eleştirel felsefelerin odak noktası olmuştur. Eğer Hint felsefesi, bir yaşam reçetesi olarak duyulara hitap ediyorsa, bir eleştirel disiplin olarak Hint felsefesinin onu sağlaması gerekmektedir. Buradaki paradoks çözülmelidir. Yaşamdan yaşama geçen şey nedir? Dünyanın maddeselliği hakkında doğal varsayımların ortaya konması gerekmektedir. Ancak kişi bir kez kendisini *Atman* içinde gördüğü zaman kendisini onun içinde kaybedecektir. Daha özlü bir şekilde söylemek gerekirse; “siz onu elde ettiğiniz zaman, onu kaybedersiniz.”

VEDA'YA İLİŞKİN FELSEFELER

Biz, tüm Hint düşüncesi içinde teslimiyet sorununun kapladığı alanın ne kadar merkezi olduğunu şimdi gördük. Metafizik ve etik şu ya da bu şekilde teslimiyetin gerçekleştirebileceği çeşitli yolları ortaya koymuştur. Hintli düşünürler

isteklilik konusunu arka plana atmışlardır. Eğer yeniden doğuş döngüsü olmasaydı ne olurdu? Bu durumda hiçbir teslimiyet sorunu olmaz mıydı? Bu, Hint düşüncesi için tamamen yabancı bir durumdur.

Bu bölümdeki nihai amaç kişisel bir Tanrı olan Īśvara'nın "eklenmesi" desteğinin neden olduğu felsefi tartışmaların gelişimini izlemektir. İkinci binyılın başlıca felsefecilerinden ilki Rāmānuja'dır. O, özellikle evrenbilim konusunda önemli çalışmalarda bulunmuştur. Tanrı Vishnu kültü onun çalışmalarında desteklenmektedir. Sāmkhya felsefi geleneği *Upanishad*'ların gelişiminde çok farklı bir evrenbilim eleştirel gelişimi içinde, filozofların felsefi kavramlarının ana kaynağı olarak hizmet görmüştür, çünkü kişisel bir tanrı kavramı Sāmkhya okulunda açık bir şekilde reddedilmiştir.

Burada Sāmkhya okulunun metafiziği içinde kişisel olarak hiçbir şey bulunmamaktadır. Onların etiği basit bir şekilde onu aşmak için araçların bir değerlendirmesidir. Yoga, büyük klasik felsefelerin ikincisi, teslimiyete ulaşmak için çok farklı araçlar geliştirmiştir. Sāmkhya ve Budizm için, teslimiyet edimi belli bir bilgi seviyesinin kazanımında entelektüel iken, Yoga geleneğinde o fenomenolojiktir, kişinin dikkati algıladığı şeylerden daha ötesine yoğunlaşmıştır.

Sāmkhya

Madde ve tin arasındaki denge

Biz doğa ve bilgi kaynağının felsefi tartışmalarını, teslimiyet araçları ile ayırt ederiz. Sāmkhya felsefi bir yoldur, ve mantık ile şekillenen bilgiye giden yoldur. Yoga uygulamaya yöneliktir ve meditasyon aracılığı ile bilgiye giden yoldur.

Bir felsefi hareket ve Veda düşüncesi olarak Sāmkhya arasındaki göze çarpıcı fark maddesel olan ve maddesel ol-

mayan arasındaki dengedir. “Ruh” ve “madde” sözcükleri yorumcular tarafından bu gelişim üzerine kullanılır, ancak ben Batılı okuyucuların Avrupa geleneğinde ve özellikle Hristiyan düşüncesinde yer alan ağır bir yük olarak taşıyacaklarını düşündüğüm için bunları kullanmaktan kaçınacağımı. *Sāmkhya* öğretisinde beş maddesel öge açık bir şekilde *Atman*’dan çok farklı bir yolla var olarak açıklanır. Bu beş öge şunlardır: *akāśa* (en arı maddede), *agni* (ateş), *vāyu* (rüzgar), *āpas* (su), ve *prthivī* (toprak). Her bir öge duyuşsal bir önerme gerekliliği ile birleşmiştir, örneğin, *akāśa* ses ile birleşmiştir. *Manas* ve *buddhi*, *Atman*’dan kaynaklanmaz, fakat maddesel öğelerin düzenlemeleri ve yapılarından kaynaklanmaz.

Bu metafizik içinde iki anahtar düşünce vardır. *Prakṛti* başlangıçta olan maddedir fakat etkin ya da potansiyel bir duyum içindedir. *Puruṣa* deneysel kendidir, bu dünya içinde ortaya konmuş olarak, üç nitelik ya da bileşik nitelik tarafından karakterize edilmiştir. Bunlar üç *guṇa*’dır. *Sattva* aydınlatıcıdır, ve potansiyel bilinçliliiktir. *Raja*’lar hareketlidir ve potansiyel etkinliğe sahiptir. Son olarak, *Tamas* ağır hareket eden ve kuşatıcıdır, ve potansiyel olarak direnç göstermektedir. Bu niteliklerin herhangi biri, diğerleri tarafından etkilenmektedir. Ancak ne olursa olsun, herhangi birine yapılan işlem diğerleriyle olan işbirliğine bağlıdır. Onlar birleşik olarak etkindir ve bağımsız olarak varolamazlar. *Prakṛti* onlar arasındaki bir denge durumudur. Akıllı *buddhi*, etkin zihin olarak meydana gelir. *Prakṛti* yalnızca tüm şeylerin kaynağı değil, aynı zamanda *puruṣa*, kendi olarak bilinen şeydir. Üç *guṇa*, haz, acı ve sıkıntı olarak üç görünüme sahiptir.

Biz etkin teslimiyeti nasıl elde edebiliriz? Kişi zihninde teslimiyetin kurtuluş olmadığını doğurmalıdır. O, kendi gerçek doğasının bilinçliliğine *Atman* ile gelir. Bu maddesel değildir. Bu, kendisine ait olmayan fakat maddeye ait olan haz,

acı ve sıkıntıdan haberdar olur. Bu teslimiyete giden mantıksal ya da felsefi bir rotadır, çünkü o duyuların, düşünce organlarının ve algılamalarının bir düşüncesidir. Onun bize söylediği şey hakkında düşünerek biz dolaylı olarak Atman'ı kavrayabiliriz. Böylece o maddenin içinde yer almayacaktır.

Kişisel bir Tanrı olan *Īśvara* için adaylık nedir? *Sāmkhya Pravaçana Sutra*'da kişisel bir Tanrının olanaklılığının birkaç açık reddedilmesi vardır. Örnek olarak, aşağıdaki metni verebiliriz:

1.95: *Īśvara*'dan bahseden kutsal metinler özgür kendinin övülmesi ya da mükemmel olarak karşı sadakattir. (Radhakrishnan ve Moore, 1957: 448).

1.98: *[Dünyanın]* yönetimi, bir durumunda olduğu gibi prakrti'ye olan yakınlık aracılığı ile olur. (Radhakrishnan ve Moore, 1957: 448)

Sonuç olarak biz çok sağlam olan şu ifadeye sahip oluruz:

III.57:10: *Kanıtın varolmayışının değerlendirilmesinde sonsuz bir Īśvara'nın kanıtı yoktur* (Radhakrishnan ve Moore, 1957:451).

Sāmthya'da *Īśvara* meydana gelir. O sonsuz değildir.

Pancasikha: çelişkilerin çözülmesi

Bu dönemin en büyük Hintli filozofu Pancasikha idi. O, ikinci binyılın dinsel çıkışlı doğu filozoflarına tarafından bu düşüncelerin pek çoğu için uyum sağlama yolu hazırlamıştır. O, *Sāmkhya*'nın radikal olarak ikicil olduğunu ve gö-

r n r bir çelişki taşıdığını fark etmiştir. Bir maddesel sistem yeniden doğumun döngüsü içinde maddesel olmayan bir *Atman*'a nasıl bağlanabilir? Duygular, bizim teslimiyet arayışı içinde olduğumuz bir olgu durumunu nasıl yaratabilir? Ve *Atman*, maddesel olgu durumundan bir bağlı olmamayı kendi kendine düşünme içinde nasıl baŐarabilir?

Bunun böyle olması gerektiği kaanatine sahip olarak --her Şeyden önce onun ana hatları *Upanishad*'larda verilmiştir-- o Hint düşüncesinin başlangıcından beri bulunan iki metafor sunmuştur. En dramatik olanı doğru eylemde bulunamayan k r adam ve eylemde bulunamayan sakat adam (*Atman*)'dır. Sakat adam k r adamın sırtına biner ve birlikte yola koyulurlar. Hint düşüncesini çok derin bir Şekilde biçimlendiren ikinci görüntü dişi ilke (*prakrti*), maddesel ve yaratıcı, ve erkek ilke (*purusa*), bilme ve yönlendirmedir. Bu cinsiyet ayırımı pek çok görünüm içinde görünmüŐ ve yeniden görünmüŐtür. *S mkhya* içinde, "prakrti ve onun ürünleri zihin maddesini, duyuları, bedeni ve daha fazlasını içerir . . . *Purusa* bilinçliliğin değişmeyen ilkesidir" (*Prabhavananda*, 1963: 221).

Yoga

Prakrti ve *purusa*  zerine temellenmiş olan Şema *Yoga* tarafından paylaŐılmıŐtır. *Yoga*'nın ayırt edici karakteri antik dönem  ğretmeni olan Pata jali (y. i  150) *S mkhya*'nın eleştirel analizinden gelmiştir, ve *Yoga Aforizması* içinde oluşmuştur. *Yoga* metafiziği tanrıcı bir yapıya sahiptir, "yoga"-nın kök anlamı Tanrı ile birliği ifade edecek Şekilde "birlik"tir. Biz burada bilinen Hindu bölgesinde olarak, *Brahman* ile birliği başarmak için kendimizi *Atman* ile kavrarız.

"Yoga" sözcüğü ayrıca elde edilen birlikle ilgili uygulamaları da ifade eder. Zihnin dönüşüm yaşadığı bir basamak-

lar dizisi vardır. Zihin yapısı bize kendi gerçek yapısında olmayan şeyleri sunar. Algılama bir kişiye bağlı olarak kişinin kendisine olan saygısını düzenler. Bu kendi hoş olan ve hoş olmayan şekillerde düşünceler tarafından etkilenir. Gerçek kendi, *purusa*, sıradan düşüncelerin karakteri ile değişmez ve etkilenmez. Zihin dinginliği yalnızca eğer *purusa*'ya ulaşabilirse elde edilebilir. *Yoga*'lar, içsel zihin kontrolü uygulamaları olarak *purusa*'ya ulaşmayı amaçlamışlardır.

Bu değerlendirme içinde bazı felsefi ilgi maddeleri vardır. Zihnin gündelik yaşantısının düşünceleri katılamaz. Her düşünce bize iz ya da olgunlaşmamış bir biçim bırakacaktır. *Samskāra* bizim düşündüğümüz ve yaptığımız her şey üzerinde bir etki oluşturmayı sürdürecektir. *Purusa*'ya ulaşmak için tüm ruhun yenilenmesi gerekir. Bunlar daha önceki yaşantının tümü için *samskāra*'ların artık fazlalıklarına yönelik olarak aşamalar kaydedilmesine bağlıdır. *Yoga* uygulamalarının ayrıntıları felsefi bir yapıya sahip değildir. Onlar acı dolu düşüncelerin hoş düşünceler ile yer değiştirmesi için ilk olarak yapılması gerekli olan şeylerdir. Ancak sonunda hoş olan düşüncelerin de terk edilmesi gerekmektedir.

Budizm

Ani aydınlanma öğretisi

Antik dönemdeki son büyük felsefi okul Budizm'dir. Bu okul ikinci binyıl felsefesini kaplamıştır. Budizm Hint kökenli diğer düşüncelerden daha hızlı olarak Asya'nın diğer bölümlerinde, özellikle Sri Lanka ve Çin'den Japonya'ya kadar yayılmıştır. Günümüze kadar Hindistan'da bir güç olarak kalmıştır, ve bu nedenle bu araştırmada yerini almıştır. İkinci binyılın felsefi eğilimlerinin daha büyük resmi içindeki onun

rolünü kavramak için Budizm'in uluslararası aşamalarının gelişimini izlemek gerekmektedir.

Budist öğreti tek kişinin, Siddhattha Gautama'nın, öğretisinden meydana gelmiştir. Yaklaşık olarak, İÖ 560 yılında küçük bir devletin hükümdarının oğlu olarak dünyaya geldi. O, böyle biri için normal bir yaşantı içinde yetişti. Biz onun nasıl bir dinsel lider olduğunun öyküsünü anlatmıştık. İki farklı öğretmen ile çalıştıktan sonra, aydınlanmaya yönelik olarak geleneksel bir yol izlemeye karar vermişti. Bu, yaşamın zor bir yolu olan bir meditasyondur. Ancak bu da tıpkı iki öğretmenin olduğu gibi, onu tatmin etmeyecektir. Sonuç olarak, bir ağacın altında meditasyon yaparken, ki bu ağaç Aydınlanma Ağacı olarak ün kazanmıştır, o Buda olduğunu açıklamak için ayağa kalkmıştır ve o yeniden doğum döngüsünün ötesine geçmişti. O, teslimiyeti başarmıştı, ve açığa çıkan bilgiyi bulmuştu. Bu aydınlanma açık bir şekilde anı idi! Bu büyük öngörü diğerlerine nasıl geçmişti? Daha sonra, Çin'de, Budist hareket aydınlanmanın aniden mi yoksa derece derece mi olduğu konusunda tartışmalar yaşanmıştır.

Budist öğretinin özgün basitliği teslimiyet sorunu üzerine Buda'nın kendisinin dikkatini odaklayarak açıklamaktadır. Gautama teslimiyet konusuna her şeyden fazla olarak yer vermiştir. Başka hiçbir şey insan varlığı için bu denli öneme sahip olamaz.

Ancak ne olursa olsun, Gautama, aydınlanmanın Budist anının doğasının disiplinlerini açıklamak için çaba göstermiştir. O, derin bir metafiziksel ilkeyi, nedensellik ilkesini ortaya koymuştur. Eğer *samsāra* döngüsü kırılırsa, kişinin ilk aşamada kalmasının nedenini anlamalıdır. Varlık, arzunun etkisidir. Onun sezgileri ve psikolojik durum basit bir şekilde arzudan ayrılmasına yöneliktir. *Nirvāna*'ya ulaşmak için evlenmeme, israf etmeme, başkalarına karşı iyi davranma ve ö-

zellikle yaşamın kendisine karşı iyi olma uygulaması yapılmaktadır. Başka bir ad altında olarak *Brahman* var olan bu dünyanın aydınlanmamış insanlara karşı birey, bilinç ve acı çeken kendiler olarak Nirvāna'ya ulaşmak için önem taşımaktadır.

İkinci binyılın bakış açısından Budizm'in gelişmiş biçimleri Çin'de ve Japonya'yı yayılmıştır. Budizm bu ülkelerde hâlâ yoğun etkisini hissetmektedir. Bizim ilgimiz yeniden felsefe olarak Budizm üzerine yoğunlaşmaktadır. O, bir yaşam felsefesi ve metafizik ve etik bir sistem olarak önem taşır. Özellikle metafiziksel varsayımlar yaşam uygulamaları üzerinde önemli etkide bulunur.

Burada geleneksel literatürden bazı alıntılar Gautama'nın kendisinin sözleriyle verilmektedir.

Şimdi bu acının nedeninin soylu doğruluğudur: yeneden doğuşa yönlendiren bu şiddetli arzu, zevk ve neşe ile birleşmiştir, burada ve orada haz bulur, yani tutku için şiddetli arzu, varolmak için şiddetli arzu, varolmamak için şiddetli arzu duyar.

Şimdi bu acının nedeninin soylu doğruluğudur: şiddetli arzunun bir kalanı olmaksızın kesilme, terk etme, vazgeçme, bırakma, bağlı olmama. (Radhkrishnan ve Moore, 1957: 274)

Bu, genel Hint felsefesi geleneği ile tamamen tutarlıdır. Ancak Nirvāna'nın nihilizmi çok derindir. Ve burada Budist kendisinin evren ile erimesinden çok farklı bir şey sunar gözükmektedir, ve bu *Atman*'ın *Brahman* olduğu düşüncesindedir. Bir disiplin olan *Vaccha* ile tartışma içinde, Gautama aşağıdaki gibi bir özet yapar:

Kişinin azizin varlığını doğrulayabilmesi ile tüm bilinçlilikler terk edilmiştir, köksüz kalmıştır ve bir palmiye ağacının kötü gibi koparılmıştır ve varolmayan olmuştur, ve gelecekte tekrar kök salacağıın dair bir güvence yoktur. Bilinçli olma konusunda sıyrılabilirdiği zaman güçlü bir okyanus gibi ölçülemez, anlaşılmaz bir yapı ortaya çıkar. O yeniden doğmuştur. (Radhakrishnan ve Moore, 1957: 292).

Bodhisattva'nın meydana gelmesi

Budizm hızlı bir şekilde iki büyük okula ayrılmıştır. Hinayana Budizm de yaşamın amacı Nirvāna'ya ulaşmaktır. Burada kişi bir birey olarak kaybolur. Herkes teslimiyet arayışı içinde olmalıdır. Ancak ne olursa olsun, eğer bir yaşam felsefesinin genel bir tanımlaması olarak ele alınırsa, kim bu dünyada, hâlâ samsāra içinde yaşamayı hak edecektir? Bu soru Mahayana okulunun kaynağıdır. Bu tanımlamaya göre gerçekten iyi insan, nihai aydınlanma ve Nirvāna'ya doğru adım atmasını erteleyerek bir Bodhisattva olur. O, kendisini diğerlerinin yaşamına adanmıştır. Bu durum başka bir soruyu doğuracaktır. Eğer biz Nirvāna'yı herhangi bir nedenle erteleysek, yaşam ve teslimiyet arasındaki boşluğu ne dolduracaktır? Bu hava boşluğu içinde Budistler cennetlerin ve cehennemlerin tüm çeşitlerine dahil olacaklardır. Dünyadaki yaşamların milyonlarcası şimdi ve aydınlanma anı arasında Araf bölgesinde bulunmaktadır.

Ayırım Nan Huai-chin (1955:52) tarafından iyi bir şekilde özetlenmiştir: "*Mahayana bodhisattva yolunun felsefesi, dünyaya etkin bir girişin bir tini olarak Hinayana felsefesine eklenmiştir.*"

Budist “hareket” özellikle mezhepçilik açısından doğurgan gözükmektedir. Budizm Mahayana okulu kısa bir süre içinde *Mādhyamika* ve *Yogācāra* okullarına bölünmüştür. Bunlar Çin ve Japonya’da etkin olan baskın Budist düşünce biçimleridir. Çeşitli Zen okullarının kaynağı olarak da onlar görünmektedir. Ancak, okullar arasındaki ortak unsur aşkınlığın altı yolunun Mahayana öğretisidir. Çileciliğin merdiveni altı basamaktan oluşmaktadır. Zirvede *prajñā* bilgeliği vardır. İlk yol verme, ikincisi disiplin, üçüncüsü hoşgörü, dördüncüsü çaba, ve beşincisi yoğunlaşma (meditasyon)’dır. Altıncı aşama olan *prajñā* beş yolun uygulaması içinde kazanılan erdemlerin bir tür toplamıdır. Ancak bu ahlak felsefesi ile bizim bildiğimiz diğerleri arasında büyük bir farklılık vardır. Bu, aşkınlığın bir yoludur. Erdem ve kusurlar arasındaki ayırım her bir seviyede aşılmış olmalıdır. Bu aydınlanmanın araçları verme ile saklama arasındaki ayırımın terk edilmesi ile gelir. Yeniden Nan Huai-chin (1955:52)’den alıntı yaparsak, “içsel zihin içinde hiçbir hoşgörü ideasına sahip olmadan, hoşgörülü bir insan olmak olanaksızdır.”

Buda’nın doğası

Budist düşüncenin çeşitli okullarının yönlendirdiği metafiziksel konuları ortaya koymak basittir, fakat kişinin bu yola girmesi hiç de kolay değildir. Özsel olarak konu, Buda’nın doğasıdır. Buda, Gautama’nın kişiliği içinde “aydınlanmış biri”dir. O, yalnızca bir insan mıydı? Onun kendisi bunu kaçamak bir şekilde inkar ediyor gözükmektedir. O, zaman zaman kişisel arzulara sahip biri olarak görünmektedir. Ancak bunun yerine aydınlanmış biri olarak Buda olmaktadır. İki yapı arasında belirsizlik vardır. Daha sonraki Mahāyana metinlerinde (Kalupahan; 1976:118) *Tathāta* (nesnellik) ve

dharmakāya (dharma bedeni) gibi tektanrıcılık düşüncesi vardır. Böylece Gautama'nın kendisi dünyasal görünümünün bir çokluğunu kendisinde taşımaktadır. Çok sayıda buda görünümü vardır. Aynı zamanda, benim yukarıda tanımlamış olduğum gibi, *Prajñāparamita-sutra* bir *bodhisattva*'nın durumunu elde etmek için tamamen özel bir oluşum öğretir. "Zengin / yoksul" gibi yanlış karşıtlıkların bir dizisini aşmak öğrenildikten sonra, en sonunda "aydınlanmış olmak / aydınlanmış olmamak" öğrenilecektir. Böylece yeniden doğum döngüsü olan *samsāra*'dan teslimiyet elde edilir. Bir *bodhisattva*, *Nirvāna*'ya ulaşabilir, bunun için "bilgi" seviyesini elde etmiş olması gerekmektedir fakat böyle yapmayı seçemez. Yine burada bir paradoks gözükmemektedir: eğer konuyu klasik Hint terimleriyle ele alırsak, *Atman*'ın *Brahman* olduğu bilinmektedir. Öyleyse kendiliğinden olarak teslimiyetin elde edilmesi gerekmez mi?

Bu, öğretici öykülerin biçimi içinde *Diamond Sutra*'da ortaya konur, ancak *Prajñāparamita* öğretileri içinde çok derin bir paradoks gizlenmez. Başkalarına yardımcı olabilmek için, ve *bodhisattva*'nın aydınlanması içinde bir aşamaya ulaşabilmek için, kişinin yeniden doğum döngüsünün maddesel dünyası olan *samsāra* içinde olması gerekmektedir. Yalnızca böyle bir insan *Nirvāna*'ya ulaşmada diğerlerine yardımcı olabilir. Ancak yalnızca bunda başarılı olmak, yüksek bir amaç içinde olmak *bodhisattva* olmak için yeterli değildir. *Bodhisattva*'nın yardımına ve bilgeliğine gereksinimi olan insanlar vardır. Böylece erdemli davranışın koşulları erdemli davranış olanaksız yapacaktır. *Bodhisattva* herhangi bir ve tüm duygulu varlıkları korumak için fırsat elde etme amacıyla teslimiyet kutsanmıştır.

Zorlukların bu türünün bazıları *Mādhyamika* okulu tarafından bir kenara atılmıştır. Gerçekliği gösterebilen kav-

ramlar kabaca inkar edilmiştir. Tutarsız düşünceler bizim ve gerçeklik arasında bulunmaktadır. Böylece bodhisattva'nın paradoksal karakteri aydınlatmayı kavramsal olarak formülleştirme yolunda olduğu zaman şaşırtıcı değildir. Gautama'nın kendisi için, tek kural yalnızca edimde bulunmaktı. Bizim göreceğimiz gibi "yalnızca yap" okulu Çin ve Japonya'da kök bulan ve ikinci binyılda filizlenen Budizm'in biçimlerini ege-men kılmaya başlar.

Artık Nirvāna için samsāra'nın yeniden doğumlarıyla kaplanmak zorunda değildir. Cennetlerin ve cehennemlerin, arafların ve diğer geçici yerlerin aydınlanmayı arayan insan olarak ve böylece teslimiyete ulaşan insan olarak gelişmiş bir işlenmiş şema vardır. Bu yaşamlardan milyonlarca olabilir!

Radikal Bir "Reddetme"

Biz, çeşitli değişimler ve arınmalar aracılığı ile bir düşünce hattını izlemiş olduk, ancak onun uzun tarihi içinde Atman / Brahman kavram karmaşası maddeseldi olmamıştır. Hindistan'da ikinci binyılda egemen olan felsefenin başlangıç noktası olan Sankaran felsefesinin gücünü kavramak için bizim radikal olan ve hatta saldırgan bir şekilde materyalist Cāvarkā hareketine dikkati yoğunlaştırmamız gerekmektedir. Bir sonraki bölümde biz materyalizm ve immateryalizm arasındaki karşıtlığa bakacağız. İmmateryalizm zaferi binyıl için Hint felsefesinin biçimini belirlemiştir.

Hint Düşüncesinde Mantık

Antik Yunanistan'da felsefenin zaferinin birisi, mantık –doğru mantıklamanın formal ilkeleri– çalışmasının keşfi ve işlenmesidir. Çalışmanın bu alanı, yanlış fikir ve sofizmin bir incelemesi yayılmıştır. Ayrıca kategoriler ve yöntemlerin ça-

lışmaları yapılmıştır. Aristo'nun yazılarında belli bir olgunluğa ulaşmıştır. Mantık hâlâ yirminci yûzyılda bile Aristo üzerine temellenmiş metinlerden ôđretilmektedir.

Yunan mantığının merkez noktası doğru ya da geğerli tûmdengelim tasımlarının ilkeleri ve ôrnekleriydi. Mantığın diğer biğimleri çalışılmıştır fakat kenarda kalmıştır. Hint mantığı Yunan mantıksal geleneğinin bağımsızlığı içinde gelişmekle kalmamış, aynı zamanda yeni bilgilere ulaşmak için en iyi uyumu sağlayan ilke ve yôntemlerin bir çalışmasıdır. Tûmevarımsal mantık zaten bilinen dűřûnceleri açığa çıkarmıştır. Çađdař terminolojide, Hint mantığı tûmdengelimseldir.

Bunun nedenini gôrmek kolaydır. Teslimiyete giden rota bilgi elde edimi, ve ôzellikle aydınlanma anından ônce sahip olunmayan bilgi elde edimi aracılığı ile olur. Tûmdengelimsel mantık yeni bilgiyi elde etmek için kural ve ôlûtleri kapsar. Hint mantıkçıları syllogism (tasım) üzerine yorumlamalarda bulunmaktadır, fakat tûmdengelimsel mantık, keşfetmenin bir mantığı için ikinci bir yer alır.

Budistler sofistike bir tûmevarımsal mantık geliştirmişlerdir. Burada merkez nokta Gautama'dır. O, halk tartışmaları ile insanlara aktarılır. Tasımsal mantık konusunda ilk bûyûk tez olan *Naya-şâstra* MS 400 yılında oluşturulmuştur. Burada iki ônermeden bir sonuca ulaşılır. Bunun řôyle bir genel biçimi vardır.

A, B'dir

B, C'dir

A, C'dir

Bu ônermeler çeşitli şekillerde nitelendirilebilir, ve bôylece biçimsel yapıların bir çeşitliliği ortaya konulmuştur.

Deneyssel sonuç çıkarma bölgesine genişletildiği zaman, Budist mantıkçılar Yeterli Us Batılı ilkesine çok benzer bir şey ortaya koymuştur (Vibyaabhusana, 1971: Bölüm II).

Ancak ne olursa olsun, Hint felsefe geleneği içinde mantık üzerine en önemli kitap *Tattva-cintāmani*'dir. O, yirminci yüzyılda düzenlenmiştir. Kitapta dört ana konu vardır. Bunların her biri bir savı ortaya koymaktadır.

1. Algılama konusu, duyular aracılığı ile elde edilen bilgi alanlarını kaplar. Bir iddianın geçerliliğinin bilinçliliği, iddia ile birlikte mi gider? Tabii ki hayır. Geçerliliği nasıl saptayacağız? Yanıt çarpıcı bir şekilde çağdaş ifadeler taşır.

Bu bilgi geçerlidir çünkü o verimli olan etkinlik için yardım edicidir; verimli olan etkinlik için yardımcı olmayan herhangi bir şey, bilgi değildir (Vidyabhusana, 1971:409).

Uygunluk, verimlilik işareti olarak ortaya konur.

2. Sonuç çıkarma. Mantık konusu altında tartışılan bir uslamamanın genel karakterine sahiptir. Önemli unsur önermeyi izleyen sonucun nedeninin yeterli bir usu olarak hizmet eden öğrenmedir. Bir tasımın tam gelişimi bir analiz türü gerektirir. Burada önermelerin varsayımları adım adım açık kılacaktır.

3. "Karşılaştırma" öğretisi tümellerin altındaki tikellerin kapsamıyla ilgilidir. Genel sözcüklerin bilgisi sonuç çıkarmadan farklı olan kavrayışsal bir edim gerektirir, çünkü aynı ve farklı olan herhangi bir şey içinde çok sayıda sonsuz yol vardır.

4. Son bölüm bilgi taşıyan eylemsel bir rapor altındaki koşullar ile ilgilidir. Savın bu bölümünün yenilikçi görünümü

nesnelerin yeniden toparlanmasının algı ve konuşması arasındaki yazar ayrımıdır. Her ikisi de bilginin geçerli kaynağıdır.

Böylece bu araçlar aracılığı Atman'ın Brahman olduğunu bilmeye ulaşan aydınlanma sağlanacaktır.

Sonuç

Antik dönem Hint felsefesi *Upanishad*'lar ve diğer metinler ile temsil edilmiştir, ve üç ana ve ayrı geleneğe geliştirilmiştir. Burada onlar arasında ortak olarak bulunan büyük bir yapı vardır. Her biri maddesel varlığa, *samsāra*'ya bağın korkusunu ortaya koymuştur. Her biri teslimiyet için, *mokṣa* için, yeniden doğumun döngüsünden kaçış için gerekli olan gereksinimi vurgulamıştır. Her biri teslimiyet için bir tekniğe sahip olan bir metafiziksel şema üzerine temellenmiştir. Atman'ın Brahman olduğunu fark etmek aydınlanma anıdır. Bu bilgilendirme sonucunda dünyaya ait her şeyden arınmak gerekmektedir. Daha sonra bireysel bencillik duyumu kaybolacaktır. Atman, Brahman olmuştur.

NOTLAR

¹ Klasik Hint felsefesinin kavrayıcı bir araştırması için Ninian Smart'ın *World Philosophies* (1999), 2. bölüme başvurmadan daha iyi kaynak yoktur.

² Klasik Hint felsefesinin “ana okulları” filozofların ve felsefelerin daha zengin bir düzeninden seçme yapılar hazırlanmıştır.

İkinci Binyılda Hint Felsefesi

Yaklaşık olarak 1150 yılında küçük bir grup insan Tamil Nada'nın küçük bir kasabasına yakın ormanlık bir bölgede yaşıyorlardı. Onlar hayvancılık ile uğraşıyorlardı. Ancak aralarından biri bu arazi içinde kaybolmuştu. Diğerleri onun artık bulunamayacağını düşünerek geriye dönmemişlerdi, ve o ormanın içinde gerçekten ölebilirdi. Ancak her nasılsa, bir süre sonra onu bırakıp gidenlerden biri olan bir avcı ve karısı geri geldiler. Ona kuyudan çektikleri sudan getirmişlerdi. Onların hayatını kurtardıkları adam Rāmānuja'dan başkası değildi.

Geleneklere baktığımız zaman biz Hint felsefesinin kavramsal coğrafyası içinde iki sabit noktaya sahibizdir. Kozmik bir düzlemde ise kişinin değişmeyen özü *Atman* bulunmaktadır. Onlar birbiriyle nasıl ilişkide bulunmaktadır? Klasik bakış açısına göre onlar özdeştir. Kişiliğin sonsuza dek yaşaması olanaksızdır. Kişisel varlık, bir birey olarak, yalnızca nesnelerin yanlış görünümü olan *māyā* içinde hapsedilmiştir. Kişi sonsuz yeniden doğuş, *samsāra* döngüsü içine girmiştir. Kozmos bir kez doğru bir şekilde görüldüğü zaman, bencilikten arınma ve bir bireysel bilinç olarak varoluştan arınma başarılmış olur.

İlk binyılın son bölümünde, Upanishad felsefesine Śāṅkara (788-820) tarafından belli bir şekil verilmiştir. O, U-

panishad'ın Vedik geleneğinin ana hatlarını ortaya koyan iyi bir yorumlamada bulunmuştur. Ancak, o analitik ve kritik duyu içindeki felsefe olarak hiçbir zorluğa sahip olmayan kavram ve tartışmaların bir çerçevesi içinde bunu yapmayı düşünmüştür.¹

İkinci binyılı büyük ölçüde etkileyecek olgular MS 1000 yılından önce dokuzuncu yüzyılda ortaya konmuştur. Şankara'nın idealizmi Hint düşüncesini antik dönemde olduğundan farklı bir yere taşımıştır. İkinci binyıl içinde Hint felsefesi genel olarak idealisttir. Şankara'nın etkisi uzun süreli ve derin olmuştur.

Onuncu ve on birinci yüzyıllar içinde Hint felsefesi, dinsel bir geleneğin sonucu olarak görünmektedir. Ari felsefesinin "katı" analitik türüne bir tepki olarak, *Brahman* ve *Atman*'ın soyut ve entelektüel kavramlarını ön plana çıkarmaktadır. Daha sonraki Orta Çağlar'da Hristiyanlığın etkisinden bahsetmeden önce "antik" Hint felsefe geleneği felsefi öngörünün bir kaynağı olarak Aristo'ya dikkat çekmek gerekir. Vishnu ve Shiva tanrıları etrafında gelişmiş olan dinsel hareket için felsefi düzlem bu düşünürden ödünç alınan bilgiler ile gerçekleştirilmiştir.

Aynı zamanda, büyük filozof Şankara tamamen idealistik bir metafizik oluşturmuştur. Bu, popüler materyalizmlerin ortadan kaybolmasıyla aynı zamana rastlamıştır. Bunu kişisel ölümsüzlüğün kozmik bir şemasının görünümü izleyecektir. Rāmānuja'nın çalışması içinde, popüler dinin kişileştirilmiş karakteri yüksek derecede bir felsefenin geleneği ile kaynaşır.

Şankara'nın idealizminin gücünü anlamak için bizim materyalizme (*Lokāyata*) daha yakından bakmamız gerekmektedir.

HİNT MATERYALİZMİ

Materyalistler genel olarak Cārvāka'nın takipçileri olarak düşünülürler. Bu tanrıci olmayan ve kuşkucu materyalizm karşıtlarının yazılarında Cārvākan öğretilerinin sunumu olarak bilinmektedir. Binanın iki temel sütunu vardır, bunlardan biri din karşıtlığı ve diğeri usallık karşıtlığıdır.

Materyalist Öğretiler

Māblava'nın kitabı *Sarvadarśanasamagrada*'da bazı saldırgan Cārvākan öğretileri ortaya konulmuştur.

Bu okulda dört öge . . . özgün ilkelerdir; yalnızca bunlardan, bedene dönüşüm sağlandığı zaman, akıl üretilir. Bu belli bileşenlerin karışımından meydana gelen bir güçtür; bunlar akıl ile yok edildiği zaman aklın kendisi ortadan kaybolur . . . herhangi bir kendinin bedenden uzak olduğuna dair hiçbir kanıtı yoktur. (Radhakrishnan ve Moore, 1957: 229)

“Ben zayıfım” gibi bir ifade materyal nitelik ve “aynı özne (beden) içindeki kendi-bilinçliliği” taşıdığı için materyalist şema içinde anlama sahiptir.

Śankara aşağıda olduğu gibi özlü bir şekilde savaşmak istediği materyalizmi özetlemiştir.

Bu dünyadan başka bir dünya yoktur; hiçbir cennet ya da cehennem yoktur. Śiva bölgesi ve benzer bölgeler akılsız birileri tarafından icat edilmiştir.

Cehennemin acısı düşmanların meydana getirdiği sıkıntılardan kaynaklanır . . . özgürleşme [teslimi-

yet] (mokṣa) yaşam nefesinin sona erdiği ölüm-
dür. (Radhakrishnan ve Moore, 1957: 235)

Bu güçlü fikirler sezgilerin sonucu değil, sıkı bir kuşku-
culuğun sonucudur. Filozof Janarāśi bilgi elde etmek için tü-
mevarımsal araçların sınırlamaları üzerine (ārvākan) görüşleri-
ni ortaya koymuştur. Algılama bizim gerçekten gördüğümüz
şeyin ötesinde hiçbir şeyi ortaya koymaz. Nedensellik basit
bir şekilde akıldışılıktır. “hiçbir şey bir nedenin zorunlu ol-
masının bir nedenini belirlemez.” Ayrıca biz etki ve tepkinin
ne olduğuna karar vermek için belli bir düzeneğe sahip değı-
lizdir. Biz bir ineğin boynuzlarını belli bir ardışıklık içinde al-
gılarız fakat onu ilk gören kişi onu daha sonra gören kişinin
nedeni değildir. Tümevarım, bizim yalnızca tikel olarak algı-
ladığımız gözlemlerin genelleştirilmesinden ibarettir. Bu ne-
denle biz tümel bir ifadeyi başka bir tümdengelim önerme
olmaksızın doğru kabul edemeyiz.

Bütün bunlar güçlü olgulardır. O, dokuzuncu yüzyıl
döneminde popüler olmuştur. Din ve teslimiyet arayışı taraf-
tarları genel olarak derbeder kişiler olarak görülmektedir.
Śankara'nın öğretilerinin yönlendirmesiyle kuşkuculuk ve
materyalizm reddedilmektedir.

YARGILARIN ANALİZİ

Śankara 788 yılında doğmuştu. O, çalışmalarının bü-
yük bir bölümünü gençlik yıllarında tamamlamıştır. Kısa ya-
şantısının çoğu antimateryalist bakış açısını yaymak amacıyla
seyahatlerde geçmiştir. Onun dini güçlendirme çabaları pra-
tik yaşantı içinde tapınakların inşa edilmesi ve dinsel toplu-
lukların oluşmasına da yol açacaktır. O, 820 yılında kendi
kurmuş olduğu tapınakların birinin yakınında ölmüştür. Pek

çok Hintli akademisyen onu Hint kültürünün yetiştirdiği en önde gelen filozof olarak görmektedir. Onun çalışması, bizim alışkın olduğumuz analitik düzlemde “felsefi” olarak tanımlanmaktadır. Onun tekniği mantıksal ve kavramsal öğreti varsayımlarına derin bir şekilde bakmak, ve buradaki mantığa büründürme temel örneklerini incelemektir.

Mantıksal ve Varlıkbilimsel Yapılar

Doğrulama Kavramı

Şankara tarafından geliştirilen temel mantıksal kavram doğrulamaktır. Bu, hata ya da yanlışların doğrulanmasıdır. Bir yargılama bazı uslar için doğrulama yaptığı zaman, biz yanlış olan ya da yanlış yönlendiren şeyin ne olduğunu görebiliriz, ve bunu yaparak başka ve daha iyi bir yedeğini yerine koymamız gerekmektedir. Algılanmış maddesel dünya ve bizim kendi doğamız hakkındaki yargılamalar doğrulanabilir, böylece dünya ve bu doğalar gerçekliğin bileşenleri değil, görünümüler olmalıdır. Böylece biz “varlığın mantıksal bir zinciri”ne sahip oluruz. Doğrulanabilen herhangi bir şey, kendisini doğrulayandan daha az bir gerçekliktir. Maddesel ve deneysel dünyanın sonucunun evrenden daha az gerçek olduğu sonucunu görmek kolaydır. Gerçeklik herhangi bir şeyle doğrulanamaz. Gerçek olmayan şey ne doğrulanabilir ne de doğrulanmayabilir.

Uygulama alanında, görünüm özne / nesne ayrımı içinde çerçevelenmiş bilme modu olduğu için bir şey (nesne) bir kişi (özne) için belli bir şekilde gözükür; bu ayrımın aşkınlığı genel olarak görünümülerin doğrulanmasına yönlendirecektir. Bu şekilde, biz *Brahman* ve *Atman*’ın bir olduğu bilgisine ulaşacağız. Derin birlik görünüm açısından hiçbir yere sahip değildir. Bu yalnızca *Brahman* ve *Atman*’ın özdeşliğinin

biçimsel bir kanıttır. “Brahman” deneyimi yaşayan kişi tüm ayırımları aştığı zaman doğrulanamayan gerçeklik olarak, öz-
ne ve nesne arasında birleşme sağlayacaktır. (Pulingandla,
1975: 222-3). Bu birleşme *Atman* deneyimidir. *Brahman*
deneyimi hem yaşanır hem de yaşanmaz.

Görünümler

Śankara’nın sistemi içindeki temel varlıkbilimsel kav-
ram *māyā*’dır. Pulingandla (1975: 216-17) *māyā*’nın yanlış
yönlendirilen bir “yanılsama” olduğu konusunda ikna edici
bir tartışmada bulunur. Śankara onu en az aşağıdakileri içe-
recek şekilde kullanır: “gerçeklik olarak görünümünün tutarlı
bir eğilimi”; “görünüm ve gerçeklik arasındaki farklılığı bil-
mememiz”; ve son olarak, “varlığın çeşitlilik dünyası içinde
olan Brahman’ın yaratıcı gücü.” Maddesel dünya, varolma-
yan duyusu içinde yanılsama değildir. O bir görünümüdür
fakat *Brahman* olan gerçeklik içinde kök salmıştır.

İşlerliği olan Sistem

Bu şemadaki temel varlıkbilimsel kavram altkavramla-
rın bir üçlü yapısıdır: gerçeklik, görünüm ve gerçek olmayış.
Bu üçlü yapının üyelerinin doğrulanabilir kavramına ilişkin o-
larak mantıksal bir şekilde açıklanması gerekmektedir. Algı-
lanmış dünya isimlerin ve biçimlerin eklenmesi yapısının al-
tında bize görünür, böylece bizim *māyā* deneyimimiz doğru-
lanabilir: Bu maddesel dünya vardır fakat ne gerçektir ne de
gerçek değildir. Yalnızca *Brahman* gerçektir, ve yalnızca var-
olmayanın gerçek olmadığı tek şey odur. Maddesel dünya-
nın tersine olarak, varolmayan ne olduğuna dair bilğimiz
güçbela düzenlenebilir. O yalnızca mantıksal dönüşümlerle
acı çekebilir.

Bu eleştirel felsefe kavramların ve kavramsal sistemlerin çeşitliliği ve etkileşiminin bir çalışmasıdır. O, bir yaşam felsefesi sergilemesi değildir. Śankara Atman / Brahman öğretisini ön plana taşımıştır, ve eleştirel analiz için bu kavramın doğrulanmasını kullanmıştır.

Brahman ve *Atman* hakkındaki doğrular daha yüksek düzene sahip doğrulardır. Bunlar “teslimiyet” *mokṣa* kavramını içerirler. Klasik dönemin tüm Hintli filozofları, *Brahman* ve *Atman*’ın bir olduğu düşüncesine sahiptirler. Çok fazla kendi var gibi görünse de aslında yalnızca bir kendi bulunmaktadır. Śankara daha düşük doğrular için olanak tanımıştır, ve bunlar gündelik yaşamın ve ortak duyunun doğrularıdır. Bu seviyede çok sayıda kendi olduğu doğrudur, fakat çok açık olarak, gündelik yaşantının içeriği içinde *Brahman*’ın kişisel tanrı, *Īśvara* olduğu daha düşük bir gerçekliktir. Bu felsefeyi ikinci binyılın en önemli filozoflarından biri olan Rāmānuja kurmuştur. Bunu kısmen Śankara felsefesini karakterize ettiği gözükülen yapay bir farklılık ile derin birliğin birleştirilmesine bir tepki olarak ortaya koymuştur.

TESLİMİYET’TEN KURTULUŞ’A

Rāmānuja tarafından kurulan felsefe okulu binyılın dönüşüm dönemine rastlamıştır. İleride göreceğimiz gibi Hint düşüncesinin temel yapısı önceki binyıl içinde kurumuş ve neredeyse değişmeden miras olarak kalmıştır. Ancak sistemin yorumlanması üzerinde konuşulan konudur. Rāmānuja’nın eleştirel kavramsal analizinin Śankara’nın çalışmasının rakibi olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Dikkatli bir araştırma altında iki kavram kişiliğin gerçek özünü oluşturmaktadır. Bunlar *Atman*, ve tüm varlıkların zemini olan *Brahman*’dır. Acaba *Atman* teslimiyet aracılığı ile kişisel özdeşlik taşıyan

bir ruh mudur, ve acaba Brahman, Īśvara'dan farklı bir adda kişisel bir Tanrı mıdır? Śankara'nın her iki soruya da olumsuz yanıt vermiş olmasına dair küçük bir kuşku olabilir. Rāmānuja genel olarak Hindistan'ın en önemli filozoflarından biri olarak kabul edilmektedir. En azından yapı oluşturduğu için böyledir. O, klasik Hindu felsefesini kozmik azametten yeryüzüne indirmiştir. Yüce Varlığın rolünü kişisel bir Tanrıya indirgenmiştir.

Rāmānuja 1017 yılında Güney Hindistan'da bulunan Tamil Nada'da dünyaya geldi. O, bir ortodoks Brahman ailesinde doğmuş ve evde eğitim almıştı. Ancak onun anne tarafından büyükbabası Yāmunā disiplininin tanınan bir öğretmeni idi. Rāmānuja resmi eğitimini tamamladıktan sonra evlendi, kendi sınıf ve kastının görevlerini yerine getiriyordu. Ancak büyükbabasından ona bir şeyler geçmişti ve o Yada-vaprakāra ile çalışmaya başladı. Rāmānuja gelişiminin bu aşamasında bile, erdemli yaşam olarak bir meditasyon hayatı ideasından tatmin olmamıştı. Onun öğretmeni ile olan tartışması neredeyse hayatına mal olacaktı. Büyükbabasının örneğini izleyerek Yāmunā ile çalışmaya başladı, fakat kısa bir süre sonra yaşlı adam öldü. Katı Brahman düşüncesini izleme konusunda gönülsüz olarak, bir "iç" kast olan Kāncīpūrna'da bir öğretmen ile çalışmaya başladı. Başlangıçta toplumsal sıkıntılar onların ilişkilerini kuşatmıştı. Bu dönemde Rāmānuja başka bir öğretmen yerine Kaşmir'e görevli olarak gitmişti. Burada Bhadara'nın çalışmalarını inceleyecekti. Bu inceleme onun ufku açtı. Antik metinler ve *Samkhya* geleneğinin yeni bir yorumlamasını kafasında oluşturmaya başladı. Bu yolculuk onu tüm diğer sınırlamalardan özgür kıldı ve kısa bir süre sonra büyük çalışması olan *Śrī Bhāṣya*'yı yazdı. Bunda ve diğer çalışmalarında Hint felsefesini bu dünyaya doğru çevirmiştir. Tanrısal görevler yerine halka hizmet etmeyi ön

plana çıkarmıştır. O 1127 yılında ölmüştür. Bu tarih onun ömrünün 120 yıl olduğunu göstermektedir. Benim düşüncesine başvurduğum yetkililer bu kadar uzun bir ömrünün olmasının doğru olduğunu düşünmekteydiler. (Bu ilginç adamın yaşam ayrıntılarının daha fazlasını öğrenmek için Lakshamma, 1990 kitabına bakınız.)

Brahman Nedir?

Hint kozmosu *Brahman*'dan başka bir şey değildir. Her şeyin özü ve kaynağı olan sürekli ve bilinmez bir yapıdır. Felsefe okulları temel konularda uzlaşmışlardır, fakat "*Brahman*" kavramının değerlendirilmesinde çok derin ayrılıklara sahiptirler. Rāmānuja *Brahman*'ın öz açısından kendisini dünyaya dönüştüremeyeceğini ve değişmez kaldığını söylemiştir. Bu konuda o katı materyalist bir düşünce ile mücadele etmektedir. Onun konuya yaklaşımı nasıldır? Çok fazla bir analitik filozof olarak yaklaşmaktadır. Onun kullanmış olduğu teknik uygulamalardan 1. bölümde bahsetmiştik. O, karşılaştığı koşulların varsayımları içinde bir çelişki arayışındadır. Bunu bulmak kolaydır. Eğer *Brahman* gerçekten maddesel dünya ise bu dünyanın karakteristik yapısını bozmak ya da çürütmek ile suçlanacaktır. Ve bu *Brahman*'ın özünün bir çelişkisidir. O, hem yetkin ve değişmeyen ve hem bozulmuş ve çürümüş olamaz. Bunu *Brahman*'ın onun özünden ayrı bir beden olarak *samsāra* maddesel dünyasını vücuda getirebilecek tek şey olduğu izler. Īśvara, kişisel Tanrı *Brahman* özünün bir görünümü olamaz. Onun varlıkbilimsel olarak ayrı olması gerekmektedir. Eğer bu öğretiyi doğru olarak anlamışsam, *māyā* kozmosun yanlış bir görünümü değildir, o doğru bir bakış açısının kesişim noktası olabilir. Bu yalnızca sınırlı insan gücünün sahip olabileceği bir görüştür. O, *Brah-*

man ve Atman'ın bir olduğu bilgisine sahiptir. Aydınlatılmış olmak ve aydınlatılmamış olmak birbirinden farklı olarak bilinen maddesel dünya olarak kendisini ifade etmeyi sürdürmektedir.

Bu sonucu akılda tutarak, bizim materyal dünyanın temel bir nedenselliğini, ortaya koymamız gerekmektedir. Görünüm ve gerçeklik arasındaki ayırımı sürdürerek, artık *māyā* dünyasına girerek Rāmānuja dünyanın kendi içinde sıradan maddesel algılanabilir niteliklere (*gung'lar*) sahip olmadığı görüşüne sahiptir. Onun psikolojik bir yapıya sahip olması gerekmektedir. Bu antik filozoflar tarafından kullanılmış olan bir düşüncedir.

Sattva, *rajas* ve *tamas*, sırasıyla haz, tutku ve karanlık ifadelerinin kullanımudur. Sanırım bunların kişisel psikolojik kuvvetler olarak okunması gerekmektedir. Çünkü bu öğretinin tamamı genel bir etkin olarak doğal nedensellik çerçevesi içinde ifade edilmiştir. Maddesel dünya gündelik algı-lamanın sıradan algılanabilir nitelikleri aracılığı ile insanların deneyim yaşamasına neden olmaktadır.

Rāmānuja'nın mantık görüşü sistem içinde önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü "Tanrı" duyuların ötesindedir. Hiçbir deneyim Tanrının varlığını ortaya koymamaktadır. Bunun ötesinde *Brahman* doğasının içinde maddesel dünya olarak saf, biçimsiz varlıkların bulunduğu yönelik bir ikicilik düşüncesine sahip olan bazı filozofların döneminden farklı olarak, Rāmānuja aynı varlık içinde hem birlik hem de farklılık olmayacağın konusunda ısrar etmektedir. Bir varlığın nitelikleri kendisinden farklı değildir. Dasgupta'nın işaret ettiği gibi, bu düşünce Batılı filozoflar için bilinen bir düşüncedir. Leibniz'in ünlü düşüncelerini çağrıştırmaktadır. *Brahman*'ın vücuda getirdiği dünya kendisinden biraz farklıdır.

Bu Sistemdeki İnsanlar Nelerdir?

Ruhun Bireyselliği

Hindistan'da çok erken dönemlerde felsefe okulları olmuştur. Buralarda bireysel ruhun "gerçeğin" tartışılan konulardan biridir.² "Ruhun" çok katlılığı başka bir *māyā* görünümü olarak bilinmektedir. Rāmānuja ve benzer düşünceye sahip olan düşünürler çok sayıda kendi kendine bilirçli olan varlık olduğu konusunda ısrarlıdırlar. Ruh beden içine yerleşmiştir, fakat bir odayı, saran bir lamba ışığı gibi etrafı kuşatmaktadır. Ruh tarafından emilen ışık bilgidir.

Hareket özgürlüğü sorunu

Ancak Īśvara'nın bedeninin içinde olan bir dünyada özgür hareket olabilir mi? Batı avrupa bakış açısından Hint düşüncesine bakan herhangi biri Rāmānuja tarafından MS 1070 yılında ortaya konulan felsefe Malebranche ve yedinci yüzyıldaki Occasionalistler (Vesileciler) tarafından ortaya konan felsefeye büyük benzerlikler taşımaktadır. Īśvara arzular ve istekleri formüle etmek için bireye "ruh" özgürlüğü verir, ve böylece onların gerçekleştirdiği materyal dünyayı düzenler.

Teslimiyet teknikleri

Rāmānuja felsefesinde teslimiyet çubuğu hâlâ bilinmezdir (*aridya*). Bu, olumlu bir şeydir, çünkü en azından dünyasal arzuların karmaşıklığı bir önsezi yoksunluğu olarak görülmektedir. O gelir çünkü kendi, madde ile temas halindedir. Rāmānuja'ya göre teslimiyet olanaklıdır, bu yalnızca entelektüel bir önsezi nedeniyle değil, dünyayı doğru anlama nede-

niyle de böyledir, fakat kendi kendini kontrol ve çalışma gerektirir. Felsefe bu uygulama repertuarı olarak din ile kaynaşmıştır.

Kişisel kimlik

Rāmānuja gerçekte Yāmunā altında çalışmamıştır. Ancak ne olursa olsun ondan Śankara karşıtı çok sayıda düşünce öğrenmiştir (Dasgupta, 1940:101-2). Rāmānuja bu etki altında Vedanta'nın sistematik felsefi gelişimini planlamıştır. Veda bir kişisel tanrı Īśvara'nın varlığı ile uyumludur. Onun teslimiyetten sonra kişisel kimliğinin devamı içinde inanç ile uyumlu olması gerekmektedir. Yeniden doğum döngüsünden kurtulduktan sonra, ve böylece maddesel varlığın kendisinden kurtulduktan sonra, kişisel kimliğin yaşamını sürdürmesi gerekmektedir. Kendi biçimsiz ve değişmeyen *Brahman*'a dağılmaz.

Rāmānuja'nın sorduğu soru Hint felsefesi içinde ikinci binyıl için biçem oluşturur. O, binyılı anlamlı kılan yapay bir bölünme sağlar, çünkü bu soruyu daha önce hiç kimse sormamış görünmektedir. *Brahman* ile birleşme içinde hiçbir kişisel kimlik yok ise, teslimiyete ulaşmak için tüm bu çaba ve kendini-inkarı neden yapmalıyız?

Burada temel bir felsefi sorun ortaya konulmuştur: Eğer her bir insan varlığı, *Atman* olarak, aynı zamanda *Brahman* ise, ve *samsāra*'nın açığa çıkmasından sonra, kendi ya da ruh geldiği yere geri döndüğünde, bu başkalaşım aracılığı ile kişisel kimlik nasıl korunacaktır? Birbirine yakın bu sorularda ortak olan şey *samsāra*'nın kendisidir, yani yeniden doğumların döngüsü aracılığı ile kişisel kimliğin korunmasının *zemininin* ne olduğudur. Eğer yanıt *Atman* olarak kendi ise, ve *Atman* “değişmeyen” *Brahman* ise biz Rāmānuja'nın ortaya

koyduğu başka bir sorunla yüzyüze geliriz. Eğer insanın kendisi ve *Brahman* özdeş ise, değişmeyen bir şey ile değişen bir şey arasında nasıl bir ilinti vardır? Bizim için iyi olan şey, Rāmānuja'nın felsefi tartışmaların metinlerinin Radhakrishnan ve Moore tarafından ayrıntılı olarak ortaya konulmuş olmasıdır.

Farklılık İlkesi

Rāmānuja *tüm* kavramların farklılık ilkesinin konusu olduğunu söylemiştir. Başka bir şeyden farkı ele alınmadan hiçbir şey bilinemez.

Rāmānuja tartışmayı kök ve içerik açısından farklılaştırmış olan sözcükler üzerinde düşünme ile sürdürür. Böylece onlar farklılıklardan yoksun bir şeyin bilgi elde edilmesi için bir aracın olamayacağını ortaya koymuş olacaktırlar. Ancak bizim teslimiyet için gereksinim duyduğumuz şey yalnızca bu bilgidir. Ve böylece algılama için, algılanmış bir şeyin olması gerekmektedir. Bu, her şeyden farklı olarak belli bir türe sahip olmak anlamındadır. Aynı şey sonuç çıkarma için de geçerlidir. Sonuç çıkarma için gerekli olan şey farklılık olgusudur.

Şaşırtıcı ve kaçınılmaz sonuç algılamamanın yalnızca Varlık olarak açığa çıkamayacağıdır. Deneysel, olgusal ifadeler, biz farklılığı ayırt etmedikçe anlamsızlaşacaklardır. Bir adam bir bufalodan memnun olmadığı zaman neden bir at arayışına girer? Ve eğer algılama yalnızca bir şey ise, farklılığın olmaması durumunda, her şeyin bir kavrama eylemi içinde kavranması gerekmektedir. Ancak biz bunun olmadığını biliyoruz. Bunun ötesinde, aynı mantık çizgisi ile, çokluluk gerçek değildir. Karşıtlıkların, doğrulama ilkesi aracılığı ile nasıl çözülebildiğini görmek kolaydır. Hatalı bir yargılama daha iyi

bir yargı ile doğrulandığı zaman, daha önceki yargılamasının durumu ne olacaktır?

Rāmānuja'nın radikal sonucu yalnızca Varlığın gerçekliği oluşturamayacağıdır. Ya da bazı alanlarda söylenmiş olduğu gibi *Brahman* tüm farklılıklardan yoksun değildir. Gerçekten de Rāmānuja *Brahman*'ın sıradan kendilerin mükemmel dışılığından yoksundur ve onların vücuda getirdiği madde, maddesel dünyanın maddesidir. Samsāra'ya olan bağ, *Brahman*'ın bedenine olan bağdır. *Brahman* kendi içinde çokluluğu taşımaz, çünkü, kendi gücünün ortaya konması gibi, maddesel dünya gerçektir fakat onun gerçek doğası görünüm ile örtünmüştür.

Kendini Koruma

Bilinçlilik kendinin bir niteliği olduğu için, biz “bilinçlilik öznesinin . . . sürekli olduğunu” görebiliriz. “Onun niteliği olan bilinçlilik, neşe, keder ve benzerlikten farklı değildir . . . ve bir sona ulaşır” (Radhakrishnan ve Moore, 1957: 546). Bilinçli özne, “bilinçlilik” niteliğine sahip olarak, gerçektir. Bunun ötesinde “ ‘Ben’ yalnızca kendinin bir niteliği değildir . . . fakat o kendinin doğasını oluşturur” (Radhakrishnan ve Moore, 1957:547). Böylece o *samsāra*'dan teslimiyet ya da açığa çıkma durumu içinde kalır. Teslimiyet kurtuluş olmuştur.

Bilgisizlik de düşünüldüğü gibi bir şey değildir. *Māyā* varlığın çokluluğunun açıklaması olamaz. Bu durumda teslimiyet nasıl gerçekleşebilir? Antik dönemde işlerliği olan formül çok açıktı: bilgisizliği aşarak. Bu *Brahman*'ın Evrensel Kendi olduğunu anlama ile olmaktadır. Böyle değil diye açıklar Rāmānuja. Kurtuluş “tapınan kişinin içten meditasyon aracılığı ile en yüksek kendi tarafından” etkin bir müdahaleyi

gerektirir (Radhakrishnan ve Moore, 1957: 552). Rāmānuja'nın analitik felsefesinin biçimindeki küçük bir gelişme onun ölümünden sonraki yüzlerce yıl içinde bile meydana gelmemiştir. Ancak ne olursa olsun, kişisel bir Tanrı "niteliği" büyük bir etki yapmıştır. O, etkin bir şekilde kişisel Tanrı'nın nedenini ortaya koymaktadır. Vishnu için çok sayıda tapınak yapılmıştır. Īśvara'nın gerçekleşmesi içinde böyle bir durumun olması gerekmektedir.

Sanırım sonraki 900 yıl boyunca Hint düşüncesi en derin öngörülerin öğretisi ve sunumu etrafında dönmüştür ve Śankara ve Rāmānuja'nın taraftarları arasında sonuçsuz tartışmalar yaşanmıştır. Hiçbir şey çözüme ulaşmamıştır. Moğol istilası ile İslamiyet'in bölgeye yerleşmesi ve İngiltere aracılığı ile Hristiyanlığın etkisinin ortaya çıkmaya başlaması Hint düşüncesi etkisi altına almıştır.

BATININ ETKİSİ

Yaklaşık bin yıllık bir dönem ortaya konulan kavramlar ya da sorunların kökünde hiçbir derin ve temel değişikliğin olmaması ile geçmiştir. Biz antik dönemde *Brahman*, *Atman*, *māyā*, *samsāra*, *prakṛti*, *purusa* ve bilgi aracılığı ile teslimiyet gibi anahtar kavramların var olduğunu görmüştük. Çok sayıda felsefe okulu ortaya çıkmıştır. Bunlar genişlemiş ve binyıl içinde kaybolmuşlardır (bkn. Prahavanda, 1963, kitap 5). Biz onların çok sınırlı bir örneğini ele aldık, fakat umarım iki binyıl Hint düşüncesi daha fazla rafine edilmiş, ve temel bir sistem şeklinde gözden geçirilmiş olarak ortaya konur. İlk binyıl sırasında yaşamın Vedik felsefesi analitik bir değerlendirme elde etmiştir. Aynı zamanda, o Śankara'nın çalışması içinde tamamen gerçekleştirilmiş olarak görünen analitik bir felsefe türünün ötesinde değişikliğe uğramıştır. Yoga açık bir

şekilde Vedanta'nın daha az versiyonudur, daha rafine edilmiş bir Vedic yaşam tarzıdır. O, ağırlıklı olarak, kavramların felsefi analizinin sonucu değildir. Hint düşüncesinin öyküsünün bakış açısından, felsefenin her iki seviyesindeki tek gelişim Hindistan³ sınırlarının ötesinde etkide bulunması ve ikinci binyılın sonunda dünya ölçeğinde bir etkinlik içinde olmasıdır. Budizm'in Çin'de olağanüstü bir dönüşüm sağlaması bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Hint felsefesi üzerindeki Müslüman etkisi genel olarak az olarak düşünülür. Ancak ikinci binyılda Rāmānuja'nın yazılarından kişisel tanrılar hakkındaki yeni düşüncelerin Batı'dan Hindistan'a geldiğini anlıyoruz. Yine de benim bildiğim kadarıyla, doğrudan bir alıntı ya da referans ile ilgili belge bulunmamaktadır. İngilizler on dokuzuncu yüzyılın başlarında genişleyen imparatorlukları ile kültürel etkilerini hissettirmişlerdir. 1947 yılındaki çözülmeden sonra bile bu etki hissedilmektedir. Her ne kadar Hristiyanlık kişisel bir Tanrının öğretilerinin doğrudan çıkış noktası olmasa da ve teslimiyetten sonra *Brahman* içinde kişisel özdeşlik yaşamına devam etmese de, bu gelişimlere az da olsa bir etkide bulunmuştur.

Yirminci yüzyılın en önemli iki filozofu Sir Aurobindo (Ghose) (1872-1950) ve S. Radhakrishnan (1888-1975) idi. Onların her biri kendi tarzında benim ana hatlarını çizmiş olduğum Hint düşüncesinin uzun dönemli gelenekleri ile Hindistan'a İngiliz etkisi ile ulaşmış olan Batılı felsefi gelenekler arasında bir birlik arayışındadırlar. Bu gelenek bilgisi on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda İngiliz Üniversitelerinde okuyan çok sayıdaki Hint aracılığı ile de olmuştur. Ancak ben iki uzman Hintli filozofu okuyanların temel bir şekilde Doğu ve Batı düşüncelerinin bir sentezini yapabileceğini düşünüyorum. Aurobindo'nun evrimciliği ve Radhakrishnan'ın idealizmi geleneksel felsefi çerçeve içinde özümsemiştir.

Bilinçliliğin Evrimi

Aurobindo Ghose Hindistan devlet hizmetinde çalışmayı amaçlamış biri olarak İngiltere’de eğitim görmüştür. Hindistan’a geri dönerken, gelişmeye başlayan bağımsızlık hareketi içinde çok etkin olmuştur. İthal edilmiş batılı liberal düşünceler yerine Aurobindo Hindistan mistik geleneği üzerine kurulu bir politik çerçeve geliştirmeye koyulmuştur. Onun hareketinin başarısı kaçınılmaz olarak onu Raj ile çatışma içine sokmuştur. Ancak yine geleneksel Hint tarzında düşünerek yaşantısının geri kalanını meditasyon yaparak ve yazarak geçirmiş ve politik etkinliğini bu şekilde oluşturmuştur. Bu çalışmaları ile bir filozof olarak kabul edilmiştir. Onun çalışması daha önce uygulanmış olan felsefelerin her ikisinin seviyesinde de vücut bulmuştur. O, belli bir yaşam, düşünme ve inzivaya çekilme şeklini savunmuştur. Aynı zamanda gündelik dünyanın karmaşası ve politik karışıklık geliştirmiştir.

Aurobindo’nun ele aldığı sorun “iki şeyin, varlığın temel doğrusunun ve bizim deneyimimizin ortaya koyduğu varlık içindeki biçimlerin” birliğini sağlamanın yolunu bulmaktır.” Bunların ilki tinin doğruluğu; diğeri ise yaşamın doğruluğu olarak anılmaktadır.” (Aurobindo, 1918:764).⁴ Ancak Batı ve Doğunun her birinde farklı bir kutup vurgulanmaktadır. “Tinsel varlık, varlığın temel doğruluğu, yaşam yalnızca onun görünümü olabilir . . . fakat yaşam biçimleri bize görüldükleri gibi, kendi kendine-görünümün araçları ve görünümleri olur.” (Aurobindo, 1918:765).

Ancak biz kozmik görünümü nasıl oluşturabiliriz? Onun *Upanishad*’ların bir hatırlatıcısından daha fazlası ile olması gerekmektedir. “Sıradan maddesel akıl, onların geçerliliğine karşı bir son tartışma olan gerçekleştirmemiş ideallerin doğrudan bir karşıtlığıdır.” Eşit olarak, kişi derin bir kuşkuculuk

ve üzüntünün kaynağının karşıtlık olabileceğini söyleyebilir. Fakat Aurobindo bizim fiziksel zihnin ötesine sahip olarak tanrısal varlığın hem bilgisine hem de kavramına ulaşabileceğimiz konusunda bizi temin eder. Biz bunu göremeyiz çünkü biz kendimizi özne olarak ve geri kalan şeyleri nesne olarak ayırmışızdır. Bizim duyu organlarımızı kullanmaksızın doğrudan doğruya kavrama yollarına geliştirmemiz gerekmektedir. Bizim duyu organlarımızın güçlerine sınırlamak kaçınılmaz bir gerçeklik değildir. Yalnızca böylece biz özne / nesne ayırımını aşabiliriz.

Aurobindo'nun ortaya attığı en şaşırtıcı iddia, gerekli bilgiye ulaşmak için usun araç olmadığıdır, çünkü us ve organizma tarafından ulaşılan doğrulara onları doğrulamak için bir araç olarak zaten sahip olmak zorundayız. Bilinçlilik evriminin son basamağı mistiktir. O, Upanishad'lardan alınmıştır. Biz, *Brahman* içinde hem *vidya*'yı (birlik bilgisi) hem de *avidya*'yı (çokluluk ve çeşitlilik bilgisi) uzlaştırmalıyız. Bir, gerçeklik olduğu için, Çok bir yanılsama değildir. *Māyā* "yanılsama" anlamına gelmez. Bu bilinçlilik neye aittir? Bireysel bir insana.

Bilinçlilik bir evrimi ideası Aurobindo'nun düşüncesinin merkezini oluşturur. *Brahman* genişlemez fakat "o bilinçliliğin pek çok ardışık biçimi içinde kendisini ifade eder." Aurobindo, Rāmānuja'nın öngörüsünü yankılayarak bireyin doğru bilgiye sahip olma konusunda aşkın olmadığı iddiasında bulunur. Kendinin bireyselliği tüm sistem tarafından gerekli kılınmıştır. "bireyin içindeki aşkının bilinçli ortaya konulması kolektif, ve tümelin aynı zamanda bilincin kendisinin olduğu araçlardır. (Aurobindo, 1947: 350).

Burada özet olarak şu söylenmek istenmektedir:

Aşkın, Supra kozmik mutlaktır ve zaman ve uzayın ötesinde kendisi içinde özgürdür ve sonlu ve sonsu-

zun kavramsal karşıtlığının ötesinde özgürdür. Ancak kozmos içinde onun özgürlüğü ve kendi kendini biçimlendirmesi, Onun māyā'sı, birlik ve çokluğun tamamlayıcı terimleri içinde kendisinin bir şemasını yapar. (Aurobindo, 1947: 40)

Ancak biz bunu neden ciddiye alalım? Burada analitik filozof bilgeliği destekler görünmektedir. Biz, nesnelerin akış durumu olarak bilgi ve mutluluk ile bozulma ve sefaletin birbirinden ayrılmaz bir şekilde karıştığını görürüz. Acaba bu olgu durumu sürekli midir? Eğer o daha yükseğe doğru gelişmiyorsa, iki olanaklı varsayıma sahibizdir. Evren düzensiz enerjinin bir akışının ürünüdür, ya da o dünyanın sabit olmayışından öğrenilecek koşulları sağlayan yapay bir yaratıcının çalışmasıdır. Her iki alternatif Aurobindo'ya göre reddedilebilir çünkü onların hiçbiri "bu karmaşık evrenin büyük ve dayanıklı fenomenlerine" uygulanamaz. Ancak, ne olursa olsun, matematik konusunda yoğunlaşmış evrenbilimciler ve evrim konusunda yoğunlaşmış biyologlar bunu göstermeye çalışmaktadır. Fakat Aurobindo daha ileri bir tartışmaya sahiptir. Tözlerin yukarı doğru çıktığı bir dizi vardır, bu "zihin tarafından doğrudan doğruya ortaya konan biçimlere sahip olmak için ince ve esnek" bir yapıdır. (Aurobindo, 1947: 237). Böylece biz kozmosun Gnostik Varlıkların oluşumu yönünde genişlemektedir. Peki biz neden bu daha yüksek aşamanın yalnızca olanaklı değil, aynı zamanda kaçınılmaz olduğuna inanmalıyız? Çünkü bilinçlilik ve yaşama yönlendiren maddesel doğa içindeki evrim, bilinçlilik ve yaşamın tamlığına eğilimli olmalıdır.

Bu şekilde, batılı evrem kavramı, ve özellikle organik ve duyusal yaşamın evrimi, kaynağı Upanishad'ler olan Śankara ve Rāmānuja metafiziğine dokunmuştur. Evren genişler,

her şey Brahman'a geri dönmektir fakat değişmeyen basit döngüler içinde değildir.

Biraz kabaca bunu basitleştirmek için, Aurobindo'ya göre, hiçbir zihin / beden zorunu yoktur. O, madde ve tinin uç noktalarında karşıtlıklar olduğunu düşünmektedir. Gelecekte Hint düşüncesine göre, her ayrı gözüken şey *Brahman* içindeki çıkış noktası nedeniyle birleşmiştir, ve bu tindir. Böylece bilinçliliğin daha yüksek biçimlerinin evrimi, kavramsal ya da felsefi sorun sunmaz çünkü evrimin her bir aşamasında açık bir şekilde birbirine benzemeyen kavramların karşılaştırılmazlığı yoktur. Varlığın her bir biçimi *Brahman* ile birdir.⁵

Gerçek Hint geleneğinde, Aurobindo insan varlığının onlardan daha fazla olabileceği konusunda ısrarlıdır. Onlar maddesellik içinde hapsedilmiş olarak kendilerini buldukları zaman, meditasyon uygulama ile, duyuların ayrılması ile, onlar bedensel olarak aşkın olabilirler. *Upanishad* geleneği içinde deneysel-ussal ve duyusal-entelektüel yaşam tarzı benimsenir. Ancak biz *Brahman* içinde olmak şeklinde, daha yüksek bir gaye sahibi olabiliriz. Böylece Brahman'dan meydana gelmiş bir evren Hint ideası ile birlikte Batılı genişleyen bir evren ideasının sentezini yaparız. O, evrim kavramını özümseyerek, maddesellik içinde varolan yapıyı aşmanın insan olanağına geliştirmenin ussal bir yolunu ortaya koyar. *Māyā* dünyası genişlemektedir. Brahman'ın bir anlayışına ulaşmak için onun içindeki yaratımların genişlemesinin ona daha fazla uygun olması gerekmektedir.

Mutlak İdealizmin Bir Dokunuşu

Radhakrishnan, Aurobindo Ghose'dan farklı olarak Hindistan'da eğitim görmüştür, fakat Doğu dinleri profesörü

olarak Oxford'u ikinci evi olarak benimsemiştir. Yaygın olarak, Hindistan'ın önce gelen bir filozofu olarak kabul görmesinin yanı sıra politik yaşamda etkin olmuş ve 1962 yılında Hindistan Başkanı olmuştur.

Onun felsefi katkısı Hint ve Avrupalı geleneklerin bir sentezini oluşturunmanın ötesinde Hint klasik düşüncesinin yanlış anlaşılmalara üzerine daha radikal bir şekilde gitmiştir. Özellikle Vedanta düşüncesinde, çok önemli bir kavram olan *māyā* konusunda farklı fikirlerini ortaya koymuştur. Bilginin bir "yanılsama" olduğu düşüncesine karşı çıkar. Görünüm olarak *māyā* gerçek değildir ve dünyanın nasıl olduğunun final göstergesi değildir.

Bu görünümün algılanması bir şekilde nesneleri bilmek anlamına gelmektedir. Bizim görünümünden oluşan dünya içinde yaşadığımızı ve sonuçta dünyanın bir görünümünden ibaret olduğunu düşünmek doğru bir düşünce değildir, Brahman bir yanılsama değil, "bizim daha önce yalnızca bulutlu bir şekilde görebildiğimiz şeyleri açık bir şekilde görmek" anlamına gelmektedir. Puligandla, Radhakrishnan'ın felsefi konunun yorumlamasında onun özsel olarak Śankara'nın *māyā* hakkındaki düşünceleriyle karşıtlıklar taşıdığını söylemiştir. Radhakrishnan *māyā* konusunda ikinci binyılın sonuna kadar süren yanlış bir izlenimi doğrulamaya çalışmıştır.

Radhakrishnan kozmosunun ontolojisi dinamiktir. Brahman etkindir. Ancak ne olursa olsun, onun etkinliği bağımsız bir maddesel dünya oluşturma konusunu içermez. Bu, Rāmānuja'nın ikiciliği değildir. Gündelik dünya yalnızca onun etkinliğidir. Aynı şekilde insanlar *Brahman*'ın etkinlik görünümleridir. Ancak Radhakrishnan "daha yüksek bir kendi"yi ayırır. Bu yalnızca mistik deneyim aracılığı ile kavranabilmektedir ve bu durumda Atman, Brahman'dır. Onun düşüncesinin bu görünümü Śankara'dan çok Rāmānuja'yı a-

nımsatmaktadır, çünkü onun ele aldığı kendi mistik deneyim ile, başkalaşım içinde yok edilmemiştir. *Mokşa* aracılığı ile teslimiyet sağlanır. Burada *māyā*, görünüm, *Atman* olarak kendi bir üstün insan durumundaki kişidir. Radhakrishnan bunun için Aurobindo'nun yaptığı gibi aynı geleneksel ifadeyi, *Saf Varlık / Saf bilinç / Saf Mutluluk saccidananda* ifadesini kullanır.

Hint klasik felsefesi hiçbir zaman için kendisine sunulan evrenin varlıkbilimsel durumunu tam olarak analiz etmemiştir. Ancak ne olursa olsun, Radhakrishnan Batı felsefesi temeli üzerinde on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru gelişmiş olan Mutlak İdealizm'i ele almıştır ve Oxford'daki yazıları F. H. Bradley'in çalışmalarının başlangıç noktasını oluşturacaktır.

Varlığın yollarının iki olanaklılığının bir temsili olarak Zihin / Beden ayırımını kabul ederek, İdealistler düşüncenin maddesel gerçekliğini asimile etmişlerdir. Düşünce, tutarlılık, doğruluk ve benzeri olarak bu tür kategorilerin konusudur. Eğer kozmos özsel olarak düşüncesi, bu durumda mükemmel doğruluk ve uyum onu karakterize etmelidir. Bu, Batıdaki İdealist okulların en radikal olanının Mutlak'ının Radhakrishnan bir din retoriği içinde maddeyi şöyle ifade eder.

Biz Yüce olanın soyut ve kişisel görünümü göz önüne aldığımız zaman onu mutlak olarak adlandırırız; biz Yüce olanı kendiliğinden bilinçli ve kendiliğinden-neşeli varlık olarak düşündüğümüz zaman, tanrıya ulaşırız. Gerçek tüm kişisellik ve kişisellik-dışı kavramların ötesindedir. Biz onu tüm terim ve ifadelerin yetersizliğinin duyumunu göstermek için "Mutlak" olarak adlandırırız. Biz onun her şeyin a-

macı ve varoluş temeli olduğunu göstermek için “Tanrı” olarak adlandırırız. (Radhakrishnan, 1929).

Gerçeğin bir kavrayışı olarak bir bedene bürünmüş ve sınırlı varlıklar olarak bizim sınırlı bir bakış açımızı nasıl aşabiliriz? Radhakrishnan, Hindu düşüncesinin uzun süreli geleneği içinde bize şöyle söylemektedir:

Meditasyon kendini-keşfetmenin [yani Atman’ın Brahman olduğunu keşfetmenin] yoludur. Onun aracılığı ile biz zihnimizi kendimize çeviririz ve yaratıcı merkez ile temas içinde oluruz.

Hint düşüncesinin batılı okuyucusunun aklına gelen soru, “eğer evren özsel olarak tin ise, biz tin-olmayan olarak onun görünümünü nasıl değerlendirebiliriz?” olacaktır. Mad-desel görünüm bir yanılsama mıdır? Bir kez daha *māyā*’nın yorumlaması içinde, eğer sıradan deneyim dünyasının yetkin dünyanın zayıf bir temsili olduğunu hatırlarsak [Mutlak ile] uyum içinde olabiliriz düşüncesine işaret edecektir. Burada ilk akla gelen mantık “birin gerçek olduğu, çokun yanılsama olduğudur. Bir, çok içinde kendisini ortaya koymaktadır.” Ancak benim gibi batılı bir okuyucu için soru hâlâ yanıtlanmamış görünmektedir.

Milyonlarca sefil insan kendi çokluluklarından teslimiyete ulaşmanın bir yolunu bulma umudu içindeyken, gerçek olan neden kendisini bir çokluk içinde açığa çıkarmalıdır.

Korkarım ki Radhakrishnan’ın yazıları içinde açığa çıkarmalıdır. Korkarım ki Radhakrishnan’ın yazıları içinde bile bu sorunun tam olarak yanıtı olabilecek bir ipucuna rastlanmamaktadır.

Sonuç

Hint felsefesi ikinci binyıl başlamadan çok önce kendine özgü bir biçime sahipti. Ancak o nihai ve sonsuz kişisel Tanrı düşüncesinden yoksundu. Tanrılar herkesin bildiği bronz heykeller şeklinde canlı bir şekilde betimleniyordu. Hint tapınaklarının dış avlularında çok sayıda hayvan ve bitki görüntüsü bulunuyordu. Kişileştirilmiş Tanrıların ilk içsel alanı içinde çok renkli rölyefler ve heykeller görünüyordu. Burada Vishnu'nun, Krisna'nın ve Shiva'nın görüntüleri görünmektedir. Binanın merkezinde boş bir oda bulunmaktadır. Gri renge boyanmış burada kişi bu dünyada kaybetmiş olduğu *sadhu*'yu görebilir. Burada kendisi içinde *Atman* olarak, *Brahman* ile birlik arayışında olabilir.

Din ve felsefenin bu kendini özgü bütünlüğü Budizm adı altında pek çok biçim içinde ortaya konmuştur. Özellikle Çin ve Japonya'da Budizm düşüncesi çok yaygın bir yaşam felsefesi olarak kabul edecektir.

Ancak zamanla bazı değişiklikler olmuştur. Uzun süre önce değil, 1960'lı ve yetmişli yıllarda genç Amerikalılardan oluşan küçük grupları safran cübbeler içinde, havaalanlarının bekleme salonlarında Budizm'i anlatırken görebilirdiniz. Onlar büyülenmiş gibi görünmektedirler. Ancak onların heyecanı Batılı ülkelerin uzak diyarlarındaki tekkelerle sınırlı kalmıştır. Buralarda Doğudan gelen gurular bir arayış içinde olarak çok sayıda kişiyi aydınlatmıştır. *Brahman* ve *Atman* temeline bağlı olarak Batı düşüncesi içinde büyük ölçekli çalışmalar yapılmıştır.

Hinduizm neden Batıda çok az temsil edilmektedir? Bu, Hint dünyasının tarihsel olarak direnç özelliğine derin bir şekilde bağlıdır. İslamiyet ve Hristiyanlık neredeyse fark edilemez etkilerle onun üzerinde etkinlikte bulunmuştur. Hem

Aurobindo hem de Radhakrishnan Batı fincanından su içmişler fakat bunu kafalarına dikmemişlerdir.

NOTLAR

¹ Ben özgün metin olarak Pulingandla'nın (1975) yazılarını izleyeceğim.

² Benim bu bölümü çalışırken kullanmış olduğum metin ve yorumlar İngilizce yazılmıştır. Pek çoğunun yazarı Hintli akademisyenlerdir. Burada birey, kendi bilinçliliği bu yazarlar tarafından "ruh" sözcüğü ile ifade edilmiştir. "Saf bilinçlilik" sözcüğü için Hintçe *Atman*, kelimesini kullandım.

³ Hinduizm çoğunluğu Müslüman olan Endonezya'da önemli bir yere sahiptir.

⁴ Bu alıntılar Radhakrishnan ve Moore (1947) yazıları içinden XVI. Bölümden alınmıştır.

⁵ Aurobindo evrimsel ideaların Hegel'den etkilendiği gözlemini D. N. Robinson'a borçluyum. Aurobindo İngiliz eğitimi sırasında bazı İngiliz Hegelcilerin etkisi altında kalmıştır.

Çin: Antik Kaynaklar

Bir gün Chang Chu ve Chieh Ni birlikte tarlalarında çalışırken Konfüçyüs oraya gelmiş ve Tzû Lu'ya onu kimin gönderdiğini sormuştu. O, bu kişinin Konfüçyüs olduğunu söyledi. "Ne, Lu devletinin Konfüçyüs'ü mü?" "Evet" dedi Tzû Lu, "O ırmak kenarının nerede olduğunu biliyor."¹ Daha sonra Chieh Nu "Sen kimsin?" diye sordu. "Ben Tzû Lu'yum." "Konfüçyüs disiplininden misin?" "Evet," diye yanıtladı. "Tüm imparatorluk," dedi Chieh Ni, "büyük bir yıkıma doğru ilerliyor, ve onu kim kurtaracak? Prens için yaşayan bir adamı izlemek yerine, dünyayı birlikte tutacak birini izlemen daha iyi olmaz mı? Ve o ara vermeksizin toprağı çapalamayı sürdürdü. Tzû Lu geri gitti ve bu konuşulanları i-letti. Konfüçyüs ona şaşkın bir şekilde baktı ve "Biz kuşların ve hayvanların dünyasına katılamayız. Eğer yönetici sınıfın adamları ile işbirliği içinde değilsek, kiminle işbirliği yapacağız? Eğer imparatorluk içinde doğru ilkeler egemen olmazsa, bu durumda benim için onu kurtarma gereksinimi yoktur." (*Analects*, xviii: 6).

Çin ve Japonya'da ikinci binyıl boyunca egemen olan felsefi düşünce, Hindistan'da gördüğümüz felsefi düşünce ile bazı benzerlikler taşımaktadır. İsa'nın doğumundan önce sofistike ve güçlü felsefi bir gelenek kurulmuştu. O, ilk binyıl boyunca işlenmiş ve geliştirilmişti. İkinci binyılda daha sağ-

lam bir yapıya sahip olmuştur. Bütün bunlar yerli geleneklerden kaynaklanmıyordu. Budizm, ilk binyılın ilk yarısında Hindistan'dan Çin'e gelmişti. O, Çinliler için çekici bir yapıya sahipti çünkü Budizm'in bazı öğretileri Taoculuk öğretileri ile benzerlikler taşıyordu. O, yaşamın egemen yollarının biri olmuştur. O, insan kavramı ve insan ilişkileri ile ilgili olarak eleştirel incelemelerin uzun bir ardışıklığının sonucu destekleyici bir felsefeye sahipti. İkinci binyıl boyunca bu yapısını korumuştur. Konfüçyüsçüler ve Taocular'ın karşıtlığı eksik olmamıştır. Ancak Çin ve Japonya'nın Batı Avrupa'dan uzun bir dönem boyunca soyutlanmış olmalarına karşın, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Avrupalı filozoflar bölgedeki çok sayıda entelektüel tarafından el üzerinde tutulmuştur. Aynı zamanda, göreceğimiz gibi, bu etkileri reddedecek ve Çin'in geçmişine saplanıp kalacak çok sayıda insan olmuştur.

Fung Yu-lan'ın (1973) büyük çalışmasında olduğu gibi, Çin felsefelerinin tarihleri zengin ve karmaşık bir okullar ve tartışmalar örnekleri içermektedir. Çin'deki güçlü edebi gelenek dönemimizin akademisyenlerine ışık tutmaktadır. Böyle bir çalışmada uzun soluklu tartışmaların ve düşüncenin yalnızca ana hatları ortaya konabilir.

Çin ve Japonya'daki felsefeyi tartışırken bizim gereksinim duyduğumuz şey, onun kökeninden çok, yaşam reçeteleri şeklinde olan felsefe ile bu reçetelerde kullanılan kavramların eleştirel bir incelemesi olan felsefe arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır. Bu ayrımı, Çin entelektüel kültür tarihinin her bir dönemi içinde damgasını vurmuştur. Konfüçyüs temel olarak bir "yaşam şekli" filozofu idi. Konfüçyüsçü politik ve ahlaki felsefenin oluşumu görevini üzerine alan Mencius, insan doğasının kavranmasının ve onun potansiyelini tatmin edecek yaşam şeklini belli bir şeklinin desteklenmesi içinde tartışmasını geliştirmiştir. Modern zamanların büyük

ithal düşüncesi olan Marksizm Çin düşüncesi üzerinde, kısmen güçlü pratik yönü nedeniyle, insan yaşamının analizini yapıyor görünmesi nedeniyle, böyle bir çekim sağlamıştır. Burada nasıl yaşanacağını ve tek doğru yaşantının neden bu olduğu yer almaktadır.

Konusal olarak bakıldığında, Çin felsefesi politik yaşantının temel sorunları ile ilgili olmuştur. Filozoflar kozmik bir ölçekte metafizik ya da etik ile ilgili olmamışlardır. Bu konulardaki çalışmalar Hindistan'da ve Batıda ele alınmıştır. Çin'de daha ağırlıklı olarak insan ve devlet arasındaki ilişkiler üzerinde çalışmalar yürütülmüştür. Bu, yurttaşlar ve yöneticilerin ilişkilerini ortaya koyan bir yapıdır. Konfüçyüs'ün yazılarında temel olarak bu ilişkileri yansıtan öğeler bulunur.

Ben kitabın bu bölümünde bazı yazarlardan aldığım başlıklar altında Çin düşüncesini ortaya koyacağım. Çin'de, Japonya'da olduğu gibi, "öğretmen" ve "öğrenci" ilişkisi ya da disiplin bu güne kadar gelen büyük bir öneme sahip olmuştur. Japoncada "öğretmen" sözcüğü *sensei*'dir, ancak o yalnızca bilgi veren kişiden çok daha büyük bir anlama sahiptir. Sensei, eş seçimi hakkındaki tavsiyeleri içerecek şekilde pek çok konuda öğrenciler üzerinde büyük bir etkileme gücüne sahiptir. Çinli bilgeler, Hristiyanlık ve İslamiyet dünyasının büyük düşünürlerinde olduğundan çok daha doğrudan bir şekilde öğretmen olarak onurlandırılırlar. Konfüçyüs ve Mao Tse-tung arasında iki bin beş yüz yıllık bir zaman dilimi olmasına karşın "büyük öğretmen"e olan saygılı tutum hiç değişmemiş bir şekilde kendini belli etmektedir.

KONFÜÇYÜS VE KONFÜÇYÜŞÇÜLER

Aristo'dan 200 yıl önce, MÖ 551 yılında doğmuş olmasına karşın Konfüçyüs'e atfedilen yazıların güvenilebilir ol-

duğunu söyleyebiliriz. Creel, (1969:25) Konfüçyüs'ün hem hayranlarının ona soylu bir paye sağlamaya çalıştıklarını ve karşıtlarının ise onun söylediklerini daha az çekici ve daha az mantıklı olarak yeniden yorumladıklarını belirtmiştir. Konfüçyüs, çok önemli yönetim görevlerinde bulunmasına karşın, etkin bir politik yaşantı içinde olmuştur. Onun büyük etkisi öğrencilerinden gelmektedir. Onun öğretici uygulaması derece derece bir okul biçimini almıştır ve ona katılan yetenekli ve zengin ailelerin çocuklarının yönlendirmesiyle büyük bir etkiye sahip olmuştur.

Konfüçyüs'ün yaşadığı dönemde Çin toplumu çeşitli kısımlara ayrılmış bulunuyordu. Toplum toprak sahipleri ve köylüler olarak iki ana sınıftan oluşuyordu. Toprak sahibi sınıf da askerler ve yöneticiler vardı. Bu yapı Konfüçyüs'ün öğretilerinin arka planında ne olduğunun bilinmesi açısından önem taşımaktadır. Dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi, buradaki toplumsal, ekonomik ve pragmatik bölünmeler aile ile birlik içinde olmuştur. Burada doğumdan gelen ayrıcalıklar önem taşımaktadır. Konfüçyüs'ün yaşadığı dönemde üst sınıfın üyeleri arasında bozulma hakimdi ve onlar insan yaşantısının daha iyiye gitmesinin olanakları konusunda en fazla desteğe gereksinim duyan kesimi oluşturuyorlardı. Sosyal konumdan kaynaklanan kibir ve gurur bu kesim içinde egemen olan düşünceydi. Oysa onların da yerine getirme zorunluluğu bulunan işleri yapmaları gerekiyordu. Konfüçyüs'ün amacı bu rolleri yerine getirecek yeni insan türleri yaratmak için yollar bulmaktı. Onun okulunda verdiği eğitimin temel noktası buydu. O, MÖ 479 yılında öldüğünde acaba başarılı mı, yoksa başarısız mıydı? On yılını Konfüçyüsçü Tarzı benimsemeye ikna olabilecek bir yöneticiyi aramak amacıyla geçirmişti: Konfüçyüs'ün kendisini dinleyen tek kişinin yönetim konusunda çok yetersiz bir yapıya sahip olduğu

için bezginlik içinde orayı terk ettiği söylenmektedir. Onun öldüğü dönemde projesinin hiçbir işe yaramadığı söylenmiştir. Ancak iki bin beş yüz yıl sonra biz çok farklı bir şekilde bakmalıyız. Onun Çin'deki etkisi ölümünden sonra sürekli olarak artmış ve asla tam olarak kaybolmamıştır.

Konfüçyüsçü Düşünce

Seçmeler ilk okumada anekdotlardan oluşan ve didaktik bir yapıya sahip olarak insanı çarpmaktadır. Bu, nasıl yaşanması gereği üzerine bir el kitabı niteliğindedir. Konfüçyüs ve dostlarının tanıdığı belli insanların karakterleri üzerine yorumlamalarda bulunulur. Ancak bu yapay bir izlenim olacaktır. Konfüçyüsçü yaşam kavramı desteklenmemiş bir dogma değildir. O, insanın doğası ve birlikte yaşam olanaklarının analizi üzerine temellenmiştir. O, bilginin bireyselci olmayan bir kavramına bağlıdır. Onun sistematik bir eleştirel yapı içinde olması için Mencius'un çalışmasına kadar beklemek gerekir. Bu çalışma kavramsal analiz ve deneysel gözlemlerin bir birleşimi ile geliştirilmiştir. Konfüçyüsçü dünya ideali aynı zamanda olanaklı bir dünyadır. O, insan doğasının yansımaları üzerine temellendirilmiş olduğu için, politik idealar kitapta vatandaşların gücünün birlik içinde olduğu ideal bir işbirliği biçimini önerir. Biz en azından Konfüçyüsçü düşüncenin böyle olduğunu söyleyebiliriz. Azizlere özgü bir erdemden çok, sıradan bir ılımlılık böyle bir dünyanın oluşturulması için gerekli görünür. İki bin beş yüz yıl sonra bu öngörü doğruluğundan hiçbir şey kaybetmeden kalmayı başarabilmiştir.

İnsan doğasının analizi

Konfüçyüs'ün ideal yaşam koşullarının analizinin iki uç noktası bir tarafta insan bireyleri ve diğer tarafta onların ya-

rattığı toplumlardır. Onların her ikisi de gerçektir fakat toplum onu oluşturan insanların birleşik ve kolektif hareketlerinin bir ürünüdür. İnsanlar toplumsal varlıklar olmanın dışında var olamazlar. Ancak bir toplumda kendi üyelerinin bağımsızlığı ile var olamaz. Konfüçyüsçü kavramlar insan doğasının düşünceleri ile kendi içeriklerine sahip olurlar.

Üç yönlendirici Konfüçyüsçü kavram

Konfüçyüsçü öğretinin içeriği üç temel kavram içinde ifade edilebilir.

CHUN TZÛ Bu ifade niteliğin bir insanını ifade eder. Onun bizim dilimizde “centilmen” sözcüğündeki üstü kapalı anlama sahip olduğu düşünülebilir.

Usta der ki: “Soylu zihinli bir adam bir tamamlama değildir” (Analects, II:12)

Usta der ki: “Soylu zihinli olanlar her şeyi kuşatıcıdır, öğretiler arasına sıkışıp kalmamıştır. Küçük insanlar öğretiler arasına sıkışıp kalmışlardır.” (Analects, II:14)

Konfüçyüs’ün yazılarında yer alan ve disiplininin önerdiği yapı Çin düşünce dünyasında derin bir değişim yaratmıştır. Orijinal olarak *chün tzû* iyi bir ailenin ferdi anlamına gelir. Bu Batıda şimdi anlaşıldığı anlama göre böyledir. Fakat Konfüçyüs’e göre, terim davranış ve karakterin doğru niteliklerini göstermelidir. Bu nitelikler nelerdir? Bu bizi ikinci yönlendirici Konfüçyüsçü kavrama taşır.

LI Konfüçyes’e göre, bizim davranışlarımız gelenekler, kurallar ve toplumsal uygulamalar, bunların arasında özellikle geleneksel saygı kuralları vardır, toplamı içinde çerçeveselendi-

ği zaman en iyi şekilde yaşamış oluruz. Bu sav, yalnızca pratik psikolojinin genel bir ifadesi değil, aynı zamanda ahlaki bir ilkedir. *Li* sözcüğünün kök anlamı kurban etme, fedakarlıktır. Bu, iyi davranış modellerinin geliştirilmesi ve işlenmesi için bir başlangıç noktası olarak görülebilir. Bir centilmenin davranışının bu karmaşıklığa ve bilgeliğe ulaşabilmesi için böyle bir doğru davranış modelinin geliştirilmesi gerekir.

“Yaşamda onlara [Annebabanıza] Ritüel’e göre hizmet edin” diye yanıtladı Usta.

“Ölümdе onlara Ritüel’e göre hizmet edin. Ve Ritüel’e göre onlara takdimde bulunun.” (Analects, 11: 6)

Aile yaşantısının ritüelleri, toplum yaşamının ritüelleri için model oluşturur. Bizim saygımız hangi yöne doğru yönlendirilmelidir?

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, *li* konusunda yeterli olan herhangi biri gerçekten centilmendir. Geleneksel çerçeve içinde yaşama konusunda başarısız olmuş soylu bir doğuma sahip insanlar bu yapıya değer bir durum içinde olmayacaklardır.

Ancak iyi bir yaşantı oluşturabilmek için yerel gelenekleri yerine getirmek yeterli değildir. “Yapılan şey” ahlaki incelemedir. Konfüçyüs düşüncesinin merkezinde bazı yöresel ifadeler bulunmaktadır, çünkü ahlaki incelemenin temeli, yerel geleneklerin yerine getirilmesidir. *Li*, ahlaki sezgilerin hem kaynağı hem de ürünü olarak görünmektedir. Bu, yakından incelendiğinde belli ilkelere bağlı olmaktan çok pragmatik bir yapıya bağlı olduğu görülmektedir.

TAO Bu kavram daha sonraki Çin düşüncesinde pek çok biçimde görülecektir. Konfüçyüs’ün yazılarında yer alan nü-

anslarda bu konuda izler bulunur. Creel, Konfüçyüs'ün kendi düşüncesi içinde tao'nun sıradan bir yorumlamasını vermemiz gerektiğini önermektedir. Yapılması gereken şey de yalnızca Yolun ne olduğudur.

*Li yalnızca saygı ve ahlaklılık olarak yorumlanması-
na karşın, Yol bir yandan bunları içerirken, diğer
yandan bireyin etik kodunu ve yönetim modellerini
içerir. Her insanın kendini-gerçekleştirmesi için
mümkün olan en fazla ölçütte iyi olmak gerekme-
ktir. (Creel, 1969:33).*

Konfüçyüsçü Yol insan davranışı içinde mutlak bir tür olarak tanımlanmıştır. Özellikle feodal sistemin zorluklarını aşmak için Yolun bulunması gerekmektedir. Bu, bir Konfüçyüsçü'nün adil olmayan ve sömürücü yöneticilerine karşı durmak gibi ahlaki bir göreve sahip olduğu anlamına gelmektedir. Onları eleştirmek ve davranışlarını değiştirmek gerekmektedir. Ancak eleştiren için hiç hoş olmayan, hatta ölümcül sonuçlar doğurabilir.

Usta dedi ki: "öğrenmeyi sev ve ona derin bir şekilde güven. Erdemin ve iyilikseverliğin Yolunu ölünceye kadar koru. Asla tehlikeli bir ülkeye girme, ve asla karmaşa içindeki bir ülkeye yerleşme.

Tüm Cennet Yol üzerinde bulunduğu zaman, kendini bilinir kıl; ve Yol kaybolduğu zaman, saklı kal. Yol senin ülkeni yönettiği zaman yoksulluk ve ah-laksızlıkta utanç vardır; ve senin ülkende Yol kaybolduğu zaman, zenginlik ve şöhrette utanç vardır" (Analects, VIII:13)

Bu etkili sözcükler Çin düşüncesi içinde bir yer bulmayı sürdürmüştür. Ancak daha sonra göreceğimiz gibi onlar

zaman içinde bazı anlam değişikliklerine uğramaktan kurtulamamıştır.

Her ne kadar üç yönlendirici kavramın da anlamı iyi kötü açık olsa da, Konfüçyüs'ün yazılarında hiçbir ortak temel bulunmamaktadır. Onlar kavramsal bir birlik içinde bütünleşmişlerdir. Onların birbirleriyle olan ilgileri pragmatiktir, ve iyi-yaşamın yollarına katkıda bulunmaktadır. Konfüçyüs'ten iki yüz yıl sonra yaşamış olan Mencius onun yazılarını ve öğretilerini eleştirel ve tamamlanmış bir Konfüçyüsçü felsefe şeklinde toplamıştır.

Mencius

Eğer Konfüçyüs kendi adıyla ortaya çıkmış olan hareketin “babası” ise, Mencius da onun “filozofu”dur. Temel konular olan *chün tzü*, *li* ve *tao*'yu ifade etmek için gerekli olan kavramsal zorunluluklar üzerinde çalışılmıştır. O, MÖ 372 yılında doğmuş ve MÖ 289 yılında ölmüştür. Mencius, Konfüçyüs'ten bile daha fazla bıkmak usanmak bilmez bir şekilde çalışmıştır. Mencius yaşamının büyük bir bölümünü günümüz Çin'inin politik mozağini oluşturan yapı içinde çalışmalarda bulunmakla geçirmiştir. O, Çin'deki devletlerin yöneticilerinin bazılarının danışmanı olarak ciddi görevlerde bulunmuştur.

Felsefi biçem

I. A. Richards (1932) çok iyi bilinen kitabı *Mencius on the Mind*'da Mencius'un ortaya koyduğu bazı karakteristik özellikleri anlatmaktadır.

- a) Onlar ikna edici bir amaç ile belirlenmektedirler.
- b) [Muhalifleri ile] farklılık noktalarını ortaya koy-

ma amaçları yoktur. c) Rakibinin tartışma biçimine dikkat edilmiştir. Bunlar delillerle çürütmede kullanılacaktır. Ancak bunlarda özellikle hata bulunması amacıyla inceleme yapılmayacaktır. (Richards, 1932: 55).

Mencius'un ortaya koyduğu şey bizim yaşantımızı şekillendirmesi gereken temel ahlaki ayırımların belli bir bakış açısıdır. O, Cennetin soyluluğu ile insanların soyluluğu arasında ayırım yapar. İnsanların soyluluğu bir dünyasal güç seviye ve etki niteliğidir. Cennetin soyluluğu ise bir karakter meselesidir: "iyiliksever, dürüst, yüksek derecede ilkeli ve inançlı ve iyi olmak için yorulmak bilmez bir çaba içinde olan" (Mencius in Legge, 1895:6(1), 16.1). Creel, "bu yüceltme yalnızca bir soyut ilke meselesi değildir. Koşullar her ne olursa olsun özellikle aristokratlar ve yöneticiler tarafından bunun yerine getirilmesi gerekir" (Creel, 1969: 77)

Etik

Mencius'un etiği iki ekstra-etik konuya bağlanmıştır. O, insanların yaşam standardı ile ilgili olarak, erdem olanaklılığına sıkı sıkıya bağlıdır. Açlık çekmek doğru davranma düşüncüyü sahip olmayı olumsuz olarak etkilenmektedir. Ancak ekonomik durum, erdem sahibi olup olma konusunda tek başına yeterli bir koşul değildir. Bunların öğretilmesi gerekmektedir.

İkinci kol, geleneklere saygıdır. O, doğru yaşam modelleri için tarihsel olarak daha önce meydana gelen olgulara bakmaktadır. Bu, insan doğasının her yerde aynı olduğu ve iyilik kapasitesine sahip olduğu savı ile bağlantı bulunmaktadır. Eğer ikisi Yolu bulursa, doğal iyilik yetenekleri filizleyecektir.

Genel Felsefe

Mencius'u anlamak için I. A. Richard'ın yapıtından iyi bir kaynak yoktur ve ben onu yakından gözler önüne sermeye çalışacağım. Konfüçyüs düşüncesinin açıklanması görevinde olduğu gibi, Mencius'u anlamanın, onun öğretilerinin lezzetini alabilmenin en iyi yolu kullanılan ve üzerinde yorum yapılan başlıca kavramları açıklamaktır. Bu kavramlar onun felsefesi ile ilintilidir. O, bu kavramlar ile, Konfüçyüsçü ahlak felsefesine insan doğası içindeki ussal temelini oluşturmaktadır.

HSING Bu sözcük her insanın zihinsel olarak aynı olduğunu ortaya koymaktadır. O, insan varlığını hayvanlardan ayırt etmektedir. Bu, yalnızca entelektüel yetenekleri ve kapasiteleri değil, aynı zamanda eyleme yönelik itici gücü de içermektedir. Bunlar iyi ve doğru hareketler ya da kötü ve yanlış hareketler olarak belirlenir. Hsing erdemli ya da kötücül davranışların dışsal koşullara bağlı olduğu düşüncesine ivme kazandırmaktadır. Özellikle ekonomik koşulların ve yönetim uygulamalarının bunda etkili olduğu düşünülmektedir.

Bu itici güçler doğru ve yanlış duygusu ile evrensel bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmaktadır (Richards, 1932: 67). Ancak bunlar henüz erdem değildir. Onlar olgunlaşmış insan varlığının ahlak olarak nitelikli görünüşleri ve erdem gelişimleri için gerekli olan psikolojik öngörülerdir. Mencius'a göre, bu ilkel eğilimler evrenseldir. Doğru toplumsal koşullar içindeki uygun eğitim, erdemin evrensel gelişimini yönlendirecektir, çünkü onlar insan psikolojisinin evrensel özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu çıkarımlar aşağıdaki hatlar boyunca ilerlemektedir.

Biz, eğitim ile, acımaya yönelik doğuştan gelen özelliğimiz nedeniyle Jen erdemini geliştirebiliriz. Bu, platonik aş-

ka benzer bir anlam taşımaktadır. Bu, diğer insanlara sempatik ve çıkarsız bir şekilde bakma erdemidir. Onların ne hissedebileceğine yönelik olarak empati yapma ile ilgili bir duygudur. Richard'a göre, bu Konfüçyüs'ün kişinin kendi ailesine hizmet etme öğüdüne benzer destekleyici bir durumdur ve bu kez göreceli olarak daha genel bir model oluşturmaktadır.

Utanmaya yönelik doğal bir eğilim duyma nedeniyle biz Y erdemini geliştirebiliriz. Bu, utanma konusuna daha fazla yoğunlaşmamız anlamına gelmektedir. Özellikle toplumsal görevler açısından başarısız olunduğunun hissedildiği durumlarda ahlaki rahatsızlık hissetmede bu önem taşımaktadır.

Li erdeminin gelişmesi için, saygı gösterme yönündeki doğal eğilim önem taşır. Bu, ritüellerinin yerine getirilmesinde iyi davranış ve anlamına gelmektedir. O, ayrıca kişinin toplumsal bir dünya içinde kendine uygun olan yeri kavraması, ve böyle bir yere uygun olan doğru davranışta bulunması anlamındadır. Richards (1932:70) "Mencius iki karakter çifti kullanır: 'uyum-saygı zihni' ve 'reddetme-bedelini ödeme zihni.' Bunlar ifade ettikleri erdemleri ve toplumsal kullanım karmaşık örneklerine eklenmişlerdir.

Doğru ve yanlışa ilişkin doğal duyu *Chih*'i geliştirir. Bu erdem, özellikle toplumsal ve ahlaki konularda yargılamada bulunma ve ayırım yapmada gösterilir.

Richards'a göre, zihnin iyiliği dört erdem olarak, ya da toplumsal ve ahlaki eğilim olarak düşündüğümüzde, zihnin iyiliği kişinin kendi kendini geliştirmesine yönelik zihin eğilimidir yalnızca. Söz konusu olan toplumsal erdem gelişiminde kendini geliştirme, batılı "kendini-gerçekleştirme" duygusu ile aynı değildir. Bu duyu içinde erdemin gelişimi doğal bir etkinlik olmasına karşın, o bir rehber gereksinim duyar. O,

bilgi temeli üzerine bir üstünlük hesaplamasının sonucu değildir. Biz, herhangi bir faydacı nedenle toplumsal erdemleri elde edemeyiz.

CH'I Bu, "yaşamsal tin", her şeyi kapsayan "buhar" ya da "nefes" gibi bir şeydir. O, "bedeni doldurur." Richards bunu "istenç" olarak çevirmiş olsa da *Hsing* (zihin) ile neredeyse eşanlamlı olduğunu söyler. *Hsing* ve *ch'i* arasında karşılıklı bir eylem vardır. Richards bazı koşullarda istenç ya da zihnin ya da başka bir deyişle *ch'i*'nin baskın olduğunu söylemektedir. Sonuç olarak, Hint *karma* kavramı içinde *ch'i*'nin doğru yaşam ile bir paralelliği vardır.

Mencius'un insan karakterinin yapısının kavramı kişinin doğasında bulunan özelliğinin bir örneğinin genel bir ideası üzerine temellenmiş gözükmektedir. Eğitim ve deneyim ile bu elde edilebilir. Kişinin eğilim ve kapasitesinin toplamı *hsing* altında anlaşılmıştır. Ancak eğilimin eğilimli olmayan bir şey içinde yerleşmesi gerekmektedir. Bu kişi içinde dayanıklı olan *ch'i*'dir. Çağdaş bir örnek vermek gerekirse bir müzikal alet çalma yeteneği beden içinde sürekli bulunan bir durum içinde yerleşmiştir, o pratik yaparak elde edilecektir.

Çizimle göstermek gerekirse, olgun insanın zihin / karakteri aşağıdaki gibi bir yapıya sahiptir.

Ch'i

Hsing

Jen

Y

Li

Chih

Töz

Yerleşme

Eğilim ve yetenekler

Erdemler

Sevgi

utanç

iyi huy

doğru / yanlış

Burada toplumsal ve politik bakış açısında sunulan bir ahlak felsefesine sahibizdir. Onun kökeni psikolojidir. Ch'i, erdemlerin bulunduğu *Hsing'*de yerleşmiştir.

Mencius, Konfüçyüs'ten farklı olarak yalnızca psikoloji temelinde değil, aynı zamanda kavramsal şema analizinde bulunarak politik yaşam konusunda çeşitli ilkeleri sistematik bir yapı içinde ortaya koyar.

TAOCULUK

Çin'de, Hindistan'da olduğu gibi, akademisyenler, ilk binyıl ve öncesinin yazılarına dayalı olarak birbirinden ayrı, bölünmüş okulların ve yapıların olduğunu söylemektedir. Bu ayrılık durumu özellikle Taoculuk için doğrudur. Taoculuk Konfüçyüsçülük ve Budizm'den farklı bir yapıya sahiptir.

Konfüçyüs'ün ölümünden sonra iki yüzyıl geçtiğinde iki Taocu sınıf bulunuyordu. Lao Tsü'nün kitabı, daha sonra yayınlanmış olmasına karşın MÖ 400 yılından itibaren söylenmiş olan düşüncelerin bir derlemesidir. Diğer büyük çalışma Chuang Tsü'nün kitabıdır. Yaklaşık MÖ 300 yılında öldüğü düşünülen Chuang Tsü küçük devletlerin birinin alt kademesinden bir yöneticisi olduğu bilinmektedir. Onun hükümdar Ch'u'nun yüksek dereceli bir yöneticilik teklifini reddettiği bilinir. Bu gerçekten de Taoculuk düşüncesinin politik felsefesine çok uygun bir davranış olmuştur. Dönemin tarihçilerine göre, *Chuang Tsü Kitabı* da bir derleme olarak bilinir.

Taoculuğun Temel Kavramları

Tao

Benim "kök-Taoculuk" olarak adlandırdığım şeyi anlamının anahtarı klasik Taocu derlemelerinde yer alan "Tao"

ifadesinin anlamında bulunmaktadır. Konfüçyüsçü yazılarda "Tao" "Yol" anlamına gelmektedir. Hükümetlerin yönetimi ve bireylerin davranışının uygun biçimleri için izlenmesi gereken yol anlamındadır. Taoculukta bu kavram hem daha geniş hem de daha derin bir yapıya sahiptir. Tao yalnızca bir yöntem ya da uygulama değil, bizim sahip olduğumuz ya da yoksun olduğumuz bir şeydir. O, ayrıca evrenin varlığı olarak da bilinir. Ch'en Ku-ying'e (1977) göre Tao'nun üç tane açık şekilde ayırt edilebilir fakat birbiriyle bağlantılı anlamı klasik kitaplar için bulunmaktadır. Bu, metafiziksel bir gerçekliktir. Bu, bir tür doğal yasadır. Ve bu insan yaşamı için bir ilke ya da örnek türüdür. Eğer her şey birin görünümleri ise, bu durumda uyum egemendir. Biz Lao Tsû'den alınan aşağıdaki alıntı ile ilk duyunun örneklerini görebiliriz.

Tao ne kadar da anlaşılması olanaksızdır! O, her şeyin geçmişteki atası olarak görünmektedir (Lao Tsû, $\cong$ 600 [1937]: 19).

Etkin kuvvetin en güçlü görünümleri Tao'dan akar gibi görünmektedir. (a.g.e.: 20)

Tao her şeyi üretmektedir. (a.g.e.: 22)

Taoculuğun kök düşüncesi her doğal şeyin zemini ya da evrensel töz olarak Tao ideasını içermektedir. Bu, evrensel olarak sabitlenmiş olan bu zeminin başka bir sorusunu ortaya çıkarır. Bu döngüsel değişimin de temel olduğu görünmektedir.

Tao'nun başlangıcı ya da sonu yoktur. Şeyler ölürler ve doğarlar . . . çürüme gelişimi izlemektedir, ve tamlik boşluğu izler: bir son olduğu zaman aynı za-

manda bir başlangıç da bulunmaktadır . . . Tüm yaratımların varlığı dörtlüğe giden bir at gibidir. Her harekette bir değişim vardır. Onlar her an değişmektedir. (Chuang Tsû, yak. MÖ 300: 6.11a)

Yalnızca sürekli değişim yoktur, aynı zamanda değişim döngüseldir.

Nesnelerin tüm farklı türleri oluşum ile birbirlerine dönüşürler. Onların başlangıçları ve bitişleri kırık olmayan bir halka gibidir. (a.g.e.: 9.7b)

Böylece metafiziksel kökleri olan uygun bir öğretiye sahip oluruz. Burada en derin gerçeğin elde edilen bilgisinin olanaklılığı olarak kuşkuculuğun sıkı bir ifadesi bulunur.

Tao, yaratılış içindeki her türden tüm gerçek varlıkları içermekle kalmaz. Tao, her şeyi ortaya çıkaran olarak, bölünmeyen, değişmeyen bir bütündür. İnsan varlığı Tao'nun görünüşleri ya da parçalarıdır. Bu nokta bir kez kavrandığı zaman, özellikle ölüm ve çürüme konusunda, bizim kaygı duymamıza gerek kalmaz.

Evrende her şey birdir. Bütün ile ayrılmaz bir birlik oluşturulmuştur. Bedenin parçaları tozdan ve kirden, ölümden ve yaşamdan, sondan ve başlangıçtan daha fazlası olarak, günün ve gecenin birbirini takip etmesi gibi bir oluşum içindedir. Onlar kendi dinginliğini rahatsız etmeyecek bir güçsüzlüğe sahiptir. (Chuang Tsû, 7.18b)

Tao'nun Doğa ile özdeşleştirilmesi genel olarak inanılması güçtür, çünkü Taoist bilgeliğin öğütlerinin bazıları in-

sanoğlunun “yapay çalışmalara sırtını dön ve Doğayı düşün,” olarak yorumlanabilir. Ancak bu basit bir özdeşlik değildir, çünkü Tao kendi içinde isterse aydınlanmış ve bilgilendirilmiş olsun, herhangi biri tarafından bilinemezdir.

*Tao kendi görünümleri içinde isme sahip değildir . . .
Tao düzeni yarattığı zaman, o isimlendirilebilir olur
(Tao Tsû, yak. MÖ. 600 [1937]: 21).*

Kök-Tao’nun ölüme olan yaklaşımı doğrudan doğruya birlik öğretisinden kaynaklanır. *Chuang Tsü Kitabı*’nda bulduğumuz aşağıdaki alıntıda bu yaklaşım tekrar edilerek ifade bulunmaktadır:

Yaşam geldiği zaman, bunun nedeni onun böyle olması için zamanın gelmiş olmasıdır. Yaşam gittiği zaman, bu olayların doğal sırasıdır. Her şeyi sakinlikle kabul etmek için olayların doğal sıralaması ile uyum içinde olunması gerekmektedir. Antik dönemde yaşayanlar bunu “kölelikten kurtuluş” olarak adlandırmışlardır. (a.g.e.: I, 248).

Bilge adam evren boyunca kalbinde ışık ile dolaşır. Burada hiçbir şey kaybolmamıştır çünkü her şey kuşatılmıştır (a.g.e.: 242-3)

Burada doğal bir yasa olarak Tao’ya sahibizdir.

Bundan hangi ahlak felsefesi elde edilir? O, erken dönem Taoculuk, en dingin ve göreceliliktir. Tao’yu anlayan kişi, ahlaki tutum açısından görecelidir. “Her bir birey için, farklı bir ‘doğru’ ve farklı bir ‘yanlış’ vardır. Böylece Doğru ve Yanlış, İyi ve Kötü gibi ahlaki karşıtlıklar bulunmaktadır” (Creel, 1982:3).

Wu-wei

Bu ilkeden wu-wei öğretisi için kısa bir basamaktır: eğer siz hiçbir şey yapmazsanız, her şey başarılmış olacaktır. Aşağıdaki bölüm canlı bir şekilde kök-Tao ahlak felsefesini ifade etmektedir.

Küçük insan kendisini kazancın peşine adar, üstün insan tüm varlığı ile ün için mücadele eder. Onların insanoğlunun normal duygularını ve doğalarını terk etmelerinin nedeni tamamen farklıdır, fakat terk ettikleri şeyde uygun insan davranışı olarak aynı şeyi yaparlar. Bu durumda şöyle söylenebilir: “Küçük insan olmayın, böylece varlığımızın özünü yok etmemiş olursunuz. Ve üstün insan da olmaya çalışmayın. Doğal süreci izleyin. Onun eğri ya da düz oluşunun önemi yoktur, her şeye sizin içinizde bulunan doğanın büyük güçlerinin ışığında bakın. Etrafınıza bakın! Mevsimlerin ritmi ile kendinize ahenk kazandırın. Onun ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ olarak adlandırılmasının ne önemi vardır? Sizi kısıtlayan bağlardan kurtulun, kendi düşüncelerinizi yaşayın, yalnızca Tao ile eğilin. (Chuang Tsû: 9.23a)

Burada en dingin ahlak felsefesi açık bir şekilde tanımlanmıştır. Bu, Konfüçyüsçülüğün reformist eğilimine göre keskin bir karşıtlık taşımaktadır. Tao’nun takipçileri yönetim görevi almak amacıyla yöneticilerin iki dudağının arasından çıkacak sözcükleri takip etme arayışı içinde değillerdir. Onlar balık avlamayı ve sebze yetiştirmeyi tercih etmişlerdir.

Kök-Tao ahlak felsefesinin merkezinde wu-wei kavramıdır. Yönetmek yerine balık tutmayı tercih eden kişi-hiçbir

şey yapmamayı seçmiştir. Ancak bu şekilde hiçbir şeyi başarmış olmaz mı? Taoculara göre hayır. Wu-wei paradoksal bir ilke taşıyor gözükmektedir. “Hiçbir şey yapılmadığında, yapılacak hiçbir şey yoktur.” Daha akademik bir tarzda söylemek gerekirse *wu-wei* yorumu göre değişiklik gösterebilmektedir. Kişi *wu-wei*’yi nasıl yapar? Kimse mutlak olarak hiçbir şey olanı tam olarak yapamaz. Bunun ötesinde, Tao düşüncesinde en iyisini yapmak için belirli bir düşünce geliştirilmesine izin yoktur. Buna yanıt her şeyin zemini olarak Tao’nun dinamik karakteri içinde gibi görünmektedir. Sürekli bir değişim oluşumu varsa, ve “eşit derecede iyi olan on bin dönüşüm varsa, bazı insan varlıkları onu gerçekleştirme çabası içinde olur, daha sonra Tao kendisine bakacaktır. Olan şey Yolu gerçekleşmesidir.

Taoculuğun politik Uygulaması

Hareketsizlik erdemi

The Book of Lao-Tsü kitabında akıllı yöneticiyle ilgili olarak “hareketsizlik uygulamaları ve sonuç olarak uygun bir şekilde yönetilmiş olan hiçbir şey yoktur” ifadesi yer alır. Bu bana iki açıdan mantıklı görünüyor. Birincisi onlar zaten devam ettiği için bazı kurulmuş doğruluğa sahip olan olgulara müdahale etmenin bir uyarısıdır. Bu öğüt tüm yöneticilerin kalplerinde işlenmiş olması gereken bir aforizma içinde zapt edilmiştir: “Eğer o kırılmamışsa, onu tamir etme.” Diğer anlam “Tao’da inanç sahibi olmak” gibi bir şeydir. Tao sürekli fakat hiçbir bireysel insanın sahip olmadığı şekillerde değişmektedir. Bu düşünce başka bir faydalı aforizma içinde zapt edilebilir. “Onları kendi hallerine bırak.” Tao’nun kuşku görünümü açıktır. “Doğru ve yanlış arasındaki bir ayrımın nasıl olması gerektiği konusunda Tao anlaşılması zor bir

düşünceye sahiptir. Doğru ve yanlış arasındaki bir ayırımın olması gereken konuşma nasıldır? (Fung Yu-lan'dan alıntı, 1923, Creel, [1982: 53]). Eğer Tao'da doğru ile yanlış arasında hiçbir ayırım yoksa, bu durumda doğruluğu tercih etmekte bilgece bir karar vermenin gerçekte hiçbir oluşumu yoktur! En iyisi hiçbir şey yapmamaktır.

Alçakgönüllülük paradoksu

Ancak ne olursa olsun, Tao'nun gerekli olmayan davranışlardan kaçınma hareketi, kök-Tao'nun varlıkbilim ve bilgi kuramı ile uyumlu olarak görünmektedir. Aynı temel noktadan yola çıkarak karşıt ahlak konumuna ulaşmak olanaklıdır. Tao'da hem kendini geri çekme hem de baskın olmanın yolları bulunmaktadır. Ve böylece biz Creel'in "maksatlı Tao" olarak adlandırdığı olguyu buluruz.

İnsanlar ve devletler üzerinde mutlak kontrol elde etmek için bir reçete olarak en dingin Tao felsefesinin kullanımı halihazırda Lao Tsû'ya atfedilen yazılarda bulunur. Tao tarafından oluşturulan karakterin niteliği diğer insanlar üzerinde üstünlük elde etmek için gerekli olan şeyin niteliğidir.

İnsanlar üzerinde olmak isteyen kişi sanki onlardan aşağıdaymış gibi konuşmalıdır . . . bunun nedeni dünyada bunu iddia edebilecek hiç kimsenin bunu iddia etmemesidir. (Lao Tsû, bölüm 66: Creel'den alınmıştır, 1982: 5)

I Ching

Tao ile yakından ilintili olarak Taoculuk ve Konfüçyüsçülük'ten bazı temel kavramlar alınmıştır. Bunların başlangıç noktası *I Ching* adlı bir kitaptır. Kitap bir dizi çizimden oluş-

maktadır, bununla birlikte özlü sözler bulunmaktadır. Evren-bilim, ya da T'ai Chi iki kuvvetin ya da ilkelerin dengesi üzerine temellenmiştir. Yin soğuk ve ışığın ilkesidir, ve yang ısı-nın ve karanlığın ilkesidir. Bu kuvvetler kendi etkileşimlerinin örneğinin değişmesiyle kalmaz, aynı zamanda birbirlerine dönüştürebilmektedir. Bazı evrenbilimsel kuramlar *I Ching*'den geliştirilmiştir, örnek olarak, Shao Yung (1011-1077) verilebilir (Fung Yu-lan, 1937. 382-95). Ancak *I Ching*'in kendi içinde önemli bir felsefi hareketin kaynağı olduğunu söylemek zordur. Ancak ne olursa olsun, kuvvetlerin ikiciliği Çin'de, onların evrenbilimlerinin bütünüleyici bir parçası olarak büyük felsefi okullar tarafından ele alınmıştır.

ÖLÜMSÜZLÜK KONUSU

Çin dinsel düşünce tarihçileri, Konfüçyüsçülük ve kök-Taoculuğun karakteristiği olarak görünen sonlu yaşam kavramını vurgulamışlardır. İnsan bilinçliliğinin sonu olan ölüm doğal ve kaçınılmaz bir olay olarak kabul edilmelidir. Bilge bir kişi için tek olası davranış şekli onu sakince karşılamaktır. Ancak bu geri çekilme tutumu herkesi memnun etmemektedir. Samsāra içindeki birbiri peşi sıra olan yaşamlar, yeniden doğumların döngüsü, yalnızca eğer insanlık ve belli bir kısa dönemli maddesel vücuda gelmenin birbirinden çok ayrı olması nedeniyle Budizm temel bir dualizm gerektirmektedir.

Ölümsüzlük Tartışmaları

Felsefi konular

Yaklaşık olarak İsa'nın doğduğu dönemde Budizmi'nin Çin'de yayılması, bir taraftan Budistler ve diğer taraftan Konfüçyüsçüler ve Taocular arasında uzun süren tartışmalara

yol açmıştır. Konu, Budizm için özel bir kavram olan, ölümden sonra kişisel olarak yaşamı sürdürmenin olanaklılığı sorunuydu. Daha kapalı olarak kişisel ölümsüzlük konusu tartışılıyordu. Geleneksel Hint felsefesine göre teslimiyet ile yaşamın sürdürülmesi olanaklıydı. Tartışma bir kişi olarak insan varlığının doğası etrafında gelişen konularda yoğunlaşıyordu.

Fung Yu-lan (1937), metinlerinin özetinde, Budist yaşamı sürdürme düşüncesine karşı Konfüçyüsçü ve Taocu tipik tartışmaların iki ana hattını ortaya koyuyordu.

Birinde kişinin yaşamını sürdürebileceği, fakat bunu bir ruh olarak yapamayacağı savunuluyordu. Kişi öldükten sonra torunlarında yaşamayı sürdürürdü. Bu, insanların atalarına karşı törenler yapmaya yönlendiren önemli bir nedendi. Benzer bir şekilde, yaşamayı sürdürmenin yolu kişinin ün sahibi olmasıydı. Bunun gerçekleşebilmesi için ölümden sonra tanınıyor olması gerekiyordu.

Daha saldırgan bir karşı çıkış Fan Chen'den (450-515) geldi. O, bedenin ruh *olduğu* konusunda ısrarlıydı. Han Hanedanlığı'nın sonuna doğru, Fung Yu-lan'ın (1937, cilt II: 425) "dinsel Taoculuk" olarak adlandırdığı hareket ortaya çıktı. Onların öğretileri, Lao Tsü'nün sözlerinden alınmıştır. Bunlar özellikle bu dünyadaki uzun bir yaşam ile "ölümsüzlüğü" özdeşleştirmiş görünmektedirler.

Çin düşüncesindeki bölünme asla sona ermemiştir. Çin'deki felsefi yapı her zaman için pragmatik ve materyalist olmuştur. Bu dünya her zaman için pragmatik ve materyalist olmuştur. Bu dünya ölümsüzlüğü ideası Çin düşüncesinin tarihinde pek çok kez geri dönmüş bir düşüncedir.

Bedeni korumak

İlk Hristiyan binyılının başladığı dönemde ve dört ya da beş yüz yıl sonrasına kadar kişinin doğası üzerindeki felse-

fi tartışmalar içinde oluşturulan materyalist çerçeve içinde ölümsüzlük kültü işlenmiştir. Bedeni koruma ile ilgili çalışmalara bu dönemde büyük önem verilmiştir. Ölümsüzlük iksiri ya da ilacı için araştırmalar da bu dönemde yaygınlaşmıştır. Bu ve diğer simyasal projeler popüler çağını yaşamaya başlamıştır. Bu projeler hükümetler tarafından finanse edilmektedir çünkü yöneticiler de ondan yararlanmayı ummaktadırlar.

Ancak Taocu yazılarda bu çabalar ironik ve alay edilecek ele alınmaktadır. Konfüçyüs de dahil olmak üzere ilk Taocular bunun ümitsiz bir çaba olduğunu düşünüyorlardı. Bu tür ölümsüzlük kültürleri onlar tarafından gülünç bulunuyordu. Taocu düşünce ile ölümsüzlük arayışları arasındaki gerçek ilişki ilk Hristiyan binyılının ilk yüzyılında iyi bir şekilde kurulmuş gözükmekteydi.

BUDİZM: MAHAYANA'DAN ZEN'E

Budizm ve kök-Tao arasındaki ilişki, Tao öğretilerinde herhangi bir derin değişikliğe yol açmamıştır. MS altıncı yüzyılda Budist yaşam felsefesi Çin'de iyi bir şekilde kurulmuştu. Hindistan'da, Budizm hızlı bir şekilde iki kola ayrılmıştı. Bunlar Hinayana ve Mahaya'dır. Budizm de bölünme eğilimi olan bir düşünce haline gelmiştir. Bunların en yaygın olanlarından birini biz "Zen" olarak adlandırırız.

Budizm daha önce ithal edilmiş olmasına karşın, MS 700 - 800 yılları döneminde T'ang Hanedanlığı zamanında Çin'de ve Japonya'da çok geniş ölçekte yayılmıştır. Bu dönemde iki büyük Zen okulu bulunmaktadır. Güneyde ani aydınlanma okulu vardır, ve kuzeyde derece derece aydınlanma okulu bulunmaktadır. Budist yaşam tarzının büyük bir görünümü olarak monarşik sistem bu dönemde kurulmuş ve popüler olmuştur. Bu, Çin dinsel felsefesinin hoşgörülü çer-

çevesi içinde genel olarak bazı çatışmalara yol açmıştır. Konfüçyüsçüler monarşik sisteme sert bir şekilde karşı çıkmaktadırlar. Bu sistem Konfüçyüs tarafından ortaya konulan aile ve devlet düzenleme kaynaklarına uygunluk göstermektedir.

Yaşam biçimi olarak, felsefi gelişmenin tüm öykülerinde olduğu gibi Zen öyküsü de karmaşıktır. Benim buradaki amacım Zen biçiminin Himalayaları aşarak Çin'e ulaştığı dönemde Hindistan'daki Budizm düşüncesinde yaşananları gözler önüne sermekten ibaret olacaktır.

Aydınlanma Yolu

Doğu felsefi yazılarının karakteristik özelliği olarak, soyut anlatımlar içinde öyküler ve anekdotlar verilmektedir. Bu, Budist yazılarında özellikle belirgindir. Biz bunu daha önce Konfüçyüs'ün *Seçmeler*'inde görmüştük.

Yaşamın uygun yolu nedir? Burada onun için bir yol sunulmuştur. Yoksul bir çocuk olan Hui-neng *Diamond Sutra*'nın ezberden okunmasını duymuştur. O, "Kişi herhangi bir şey üzerine yerleşmeden zihninin canlandırılmalıdır" dizesini duyduğu anda aydınlanmaya doğru ulaşmaya başlamıştır. O, aydınlanma yolunu izlemesinin gerektiğini düşünerek bir tapınağa girer. Bir sonraki aşamaya geldiğinde şu dizeleri yazacaktır.

*Beden aydınlanmanın ağacıdır,
Zihin, onun önünde duran açık bir ayna gibidir.
Dikkatli bir şekilde onu temizleyin
Üzerinin tozlanmasına izin vermeyin.*

Gece olunca Hui-neng aynı hizmet aşkıyla şu dizeleri yazacaktır,

*Aydınlanma temel olarak ağaca sahip değildir,
Ve açık aynanın dayanacak yeri yoktur.
Başlangıçta tek bir şey bile yoktur,
Tozlar nerede toplanabilir?*

Aydınlanma çabuk bir şekilde gelmemiştir. Bu dizele-
rin temelinde tapınak yöneticisi Hui-neng'i çağırmıştır. Genç
adam *Atman / Brahman* kuruluş öğretisinin standart bir liste-
sini ezberden okuyarak raporunu sunar. Bu, bizim yaradılış-
tan gelen doğamızın her şey ile özdeş olduğu ve doğrulmadı-
ğı, ölmediği, bütün ve hareketsiz olduğudur. Bu ve benzer
öğretiler üzerine yıllar boyunca daha fazla meditasyon yap-
tıktan sonra, Hui-neng kendisi tapınak yöneticisi olacaktır.

Aydınlanma nasıl elde edilmiştir? *Diamond Sutra*'yı
ezberleyerek ve onun üzerinde düşünerek zihin kendi özsel
doğasını gerçekleştirmek için açık bir hale gelmektedir. Zen
ve diğer budist okulları arasında daha büyük kozmik sorular
konusunda herhangi bir özsel farklılığı kavramak çok zordur.
En iyi hayatı yaşamak için yapılan gündelik uygulamalar bir-
birinden çok farklıdır. Sessiz bir meditasyon ve bilgelik elde
edimi üzerine vurgu yapılmaktadır. Ancak ne olursa olsun e-
tik düşünceler konusunda bir boşluk bulunmaktadır. *Bodhi-*
sattva rolü üzerine odaklanmayan Zen, *Mahayana Budizm*'i
için temel teşkil etmektedir. İyi işler Zen yaşantısı içinde bü-
yük önem taşımaktadır.

Aydınlanma nasıl gelir? Bir gerçekleştirme anında bir-
denbire olarak mı yoksa zihnin açıklığını sağlamak için yön-
lendirilmiş sıkı meditasyon uygulamaları aracılığı ile derece
derece mi? Zen güney okulu ilk düşünceyi, kuzey okulu ise
ikinci düşünceyi benimsemiştir. Ancak felsefi açıdan bakıldı-
ğında bu ayırımın önemi yoktur. Teknik ne olursa olsun, ilke
aynıdır. O, antik *Hint düşüncesinin* temel metafiziğinden,

zaman ve yer kavramı olmaksızın doğrudan doğruya meydana gelmektedir.

Zihin Bölümleri

Burada Zen felsefesinin kayda değer bir görünümü göze çarpmaktadır, ve onun Hintli atalarından ayıran bir özelliği göze çarpmaktadır. Burada “zihin” üç bölüme ayrılmaktadır, geçmiş zihin, şimdiki zihin ve gelecek zihin. Bu ayrımlar bilincin düşünce içerikleri arasındadır ve hepsi şimdiki düşüncelerdir. Bu içerikler içsel gözlem için uygundur. Çaba şimdi üzerine dikkat yoğunlaşmasıdır. Zihnin ideal olarak boş olması gerekmektedir. Düşüneceğim şeyi düşünmek bir şimdi düşüncesidir. Düşünüyor olduğu şeyi düşünmek bir şimdi düşüncesidir. Böylece “zihni temizlemek” için meditasyon yapma şimdiye katılmalıdır. Bu şekilde geçmiş, şimdi ve gelecek ayrılmış olacaktır.

Filozoflar “Zihnin, düşüncenin ve bilinçliliğin doğası nedir?” diye sorabileceklerdir. Ancak buna yanıt vermek için doğanın zihnin karşıtı olmadığının açıklanması gerekmektedir. Budist metafiziğinin nihai kaynağı her şeyin olduğu *Atman / Brahman* olgusudur. Onun hiçbir anlam taşımadığını düşünmek hiçbir şeyin bizim özsel doğamızdan uzakta olmadığı gerçeğini kavramaktır. Bu *Atman*’ın *Brahman* olduğu anlamına gelir. Bu düşünce aydınlanmanın bir parçasıdır.

Yüzyıllardır Budizm Konfüçyüsçülük ve Taoculuk ile birlikte var olmuştur. Bir zamanlar yerli felsefeler ve ithal felsefeler arasındaki ilişki düşmanca olmuştur. Başka zamanlarda ise Budizm düşüncesinin Konfüçyüsçülük ve Taoculuk’un temel konuları üzerinde varyasyonlar sunulmuştur. Bunlar öğreti açısından bağımsız olmalarına karşın, radikal olarak *li*’nin oynadığı rol açısından tamamen farklıdır.

Sonuç

Hindistan'da olduğu gibi, Çin'deki ikinci Hristiyan binyılında, MS 1000 yılından önce kurulmuş olan entelektüel sermaye fonunun geniş ölçekte yeniden işlenmesi görülmektedir. Özet olarak, biz Çin felsefesi tarihini Konfüçyüsçüler ve anti-Konfüçyüsçüler arasında bir diyalektik olarak görebiliriz. Hem Konfüçyüs hem de Mencius ahlaki ve politik felsefe olarak ortaya koyabileceğimiz yapı içinde meydana okuyan öğretiler ve öngörüler bulunuyordu. Aynı zamanda onlar farklı tartışma seviyelerinde çalışıyorlardı. Pek çok açıdan Konfüçyüs Yol'u açıklama, Mencius ise Yol üzerinde düşünme ile ilgiliydi. Mencius uygun bir yaşamın Konfüçyüsçü kavramının ana görünümünü meydana getiren felsefi girişimlere başlamıştır. Eğer Konfüçyüs ahlak ve politik felsefe hakkında genelleştirme seviyesinde düşünmüşlerse, biz *Analects* içindeki bu düşünme tarzının herhangi bir açık bir ifadesini bulmalıyız.

Creel'in iddiasına göre Anti-Konfüçyüsçüler rakiplerine oranla daha verimli görünmektedirler. Onlar birleşik bir Çin büyük projesi için çeşitli çalışmalarda bulunmuşlardır. Ancak ne olursa olsun, Taocular kesin olarak Konfüçyüsçü öğretinin doğrudan karşıtı olarak görünmektedir. Onların Doğa ile birlik üzerine odaklanmaları, bir yöneticinin doğru karakterde olması ve sivil hizmet organizasyonları ve eğitim gibi şehir sorunları üzerine dikkatini yoğunlaştırmış bulunan yapı ile farklılık göstermektedir. Hint yaşam felsefesinin Budist görünümünün içeri girmesi başka bir karışıma eklenmiştir, ancak Budizm ve Taoculuğun büyük kısmı için bu yeterince karşıt görünmemektedir, ve genellikle birlikte uygulanmıştır. Genel olarak konuşmak gerekirse Çin'de çeşitli yaşam felsefelerinin uygulamacıları arasında eklektik bir hoşgörü

bulunmaktadır. Konfüçyüsçü bir düşünceden Tao'ya ve hatta Budizm'e bir dönüş olasılığı vardır.

Burada geçmiş binyılın yerli felsefeleri Çin'de ikinci binyıl için de etkin bir yere sahip olmuştur. Ve biz Hint düşüncesinin MS 1000 yılından itibaren keskin bir değişim içinde olduğunu görebiliriz. Sung hanedanlığı döneminde (960-1279) yeni-Konfüçyüsçü felsefe ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu karışıma ikinci binyıldan çok önceleri Çin'e ulaşmış bulunan Budizm'in de eklenmesi gerekmektedir. Ve bu dönemde Çin'in kendine özgü biçimleri ikinci binyıldan önce evrim geçirmeye başlamıştı.

Politik olaylar Çin'in felsefi atmosferi üzerinde derin ve ani bir etkiye sahip gözükmektedir. Üç yaşam felsefesi eşzamanlı olarak ve uyum içinde bu bölgede bir arada yaşama-ya devam etmiştir. Nan Hiai-chin (1995) "Ne zaman ki düzensizlik ve isyanlar ortaya çıktıysa, barışın yeniden egemen kılınması için orada her zaman için Tao'cu öğretinin rehberliğinin kullanılması gerekli gözükmektedir. Ülkeye barış geri döndüğü zaman, yönetim stratejisi Konfüçyüsçü sanatların dışa dönük bir gösterimi olarak Taoculuk içsel olarak kullanılmıştır."

NOTLAR

¹ Sanırım bu anekdot boyunca ironik olarak Chieh Ni'nin yorumlarını duymaya davet edilmişizdir.

İkinci Binyılda Çin ve Japon Felsefesi

Yaklaşık 1170 yılında yaz başlarında bir günde dostça rekabet içindeki iki filozof olan Chu Hsi ve Lu Hsianshan Kaz Gölü Tapınağı'nda bir araya geldiler. Daha sonra Lu şöyle yazmıştır.

Benim büyük abim Fu Chai bana dedi ki "Tsu-ch'-ien Chu Hsi ile özellikle buluşmamızı istemiştir çünkü öğretisi açısından biz ondan farklıydık." Chu Hsi benim kardeşimle tartışıyordu. Ben dedim ki "Benim bir yazma yolumda . . . basit ve kolay olan iş sonunda uzun dönemli ve büyük olacaktır / Bunun parçalı ve soyutlanmış ayrıntılara adanmış olduğunu anlamak amaçsızlık içinde sürüklenme ile sona erecektir." Ben şiirimin bu satırlarını ezberden okuduğum zaman, Chu Hsi'nin yüzü soluklaştı.

Ancak ne olursa olsun, biz Chu Hsi'nin son gülen olduğunu biliyoruz. Yüzyıllar boyunca egemen olmuş Çin düşüncesi üzerine kamusal hizmet verecek olan metinleri oluşturmak ona kısmet olmuştur.

Dönemin toplumsal ve politik karakteri bu bölgede tarih ve felsefe açısından belirleyici bir konuma sahipti. Bu dö-

nemdeki felsefe, bilim ve diğer entelektüel konuların daha iyi anlaşılabilmesi için politik ve toplumsal yapının iyi bilinmesi gerekmektedir. Sung Hanedanlığı ikinci binyıla dönüş noktasında sallantı içindeydi. Bu, dünya tarihi için öykünün zaman çerçevesini oluşturmaktadır. Bu dönemde Çin'in toplumsal ve politik yaşantısında önemli bir şey meydana gelmiştir, ve aynı kısa dönem içinde ikinci binyılın en etkin Çinli filozofları Konfüçyüsçülüğe yeniden yaşam kazandırmanın çabası içinde olmuşlardır.

Sung hanedanlığının karakteri

Çin'de bu dönemdeki yaşam ile ilgili tüm görünüm, özellikle ekonomik alandaki yapı dönemin politik durumuna ilişkin olarak ele alınmalıdır. Çin politik tarihi az ya da çok hanedanlıklar tarihidir. Biz felsefi düşüncenin yeşermesine ilişkin olarak Sung hanedanlığının başlıca karakteristik yapısına yakından bakmalıyız.

Sung Hanedanlığının ortaya çıkması Çin'in tümünde uzun zamandır süregelen küçük devletlerin birbiriyle savaş halinde olması durumunu sona erdirdi. Hiçbir ülke yüzyıldan daha fazla bir süre için rakiplerinin karşısında başarı göstererek onları denetimi altına alamamıştı. Sung Hanedanlığı birkaç güney ülkesini kendisine katarak ve birkaç kuzey ülkesini kendisi ile birlikte hareket etmeye ikna ederek bölgede barışı sağlamış ve dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı koymuştur.

İstikrarlı bir devlet yapısı bölgede felsefi konuların, özellikle ölümsüzlük kültü düşüncesinin gelişmesi için zemin hazırlayacaktır. Eğer yaşam en azından bazı dünyasal tatminler sunuyorsa, ölümden sonra da bunun sürmesinin bir yolu olmalıdır. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, önceki binyılda kişisel ölümsüzlük hakkındaki tartışmalar içinde, ölümsüz-

lüğün teknolojisinin geleneksel Çin anlayışı “eklenebilir” bir ruhun kavramından yoksun olmaktan etkilenmiştir. Daha çok Mısır teknolojisi olarak bilinen ölünün mumyalanması tekniği Sung Hanedanlığı sırasında geliştirilmiştir. Bu, bedenin korunmasıyla kişinin varlığının sürdürülmesinin bağlantılı olduğunun düşünülmesi anlamına gelmektedir. Ancak Çin’de ikinci binyılın ilk iki yüzyılının en göze çarpıcı görünümüleri yeni-Konfüçyüsçülük düşüncesinin yükselişi ve nihai zaferidir. Bu, bir grup yenilikçi filozofun çalışmalarıyla sağlanmıştır. Bunların başında Chu Hsi (1130-1200) gelmektedir.

YENİ-KONFÜÇYÜSCÜLÜK

Bu dönemde Konfüçyüsçüler her yerde Budizm’in başarılarıyla yüz yüze geliyorlardı. Çin ve Japonya’da Budizm’in özellikle Zen versiyonu başarı kazanmıştı. Onların yanıtı, öğretinin tüm görünümüleri içinde Budistler ile uyum sağlamayı denemek şeklinde oluyordu. Bu, dünya ve onun üzerinde bulunan insanların kavrayışlarına uygun olan güçlü bir metafiziğin, kavramsal bir sistemin gelişimi anlamına geliyordu. Aynı zamanda Budistlerle rekabet edebilecek bir ahlak felsefesinin ortaya konması anlamındaydı. Onlar Konfüçyüs’ün benimsemiş olduğu dünyasal ortak-duyu vaazından ayrı bir şekilde bir felsefi tür geliştirmeye başlamışlardı. O, bizim çağdaş anlayışımız içinde yargıların kullanımını, ya da insan varlığının ahlak yaşantısı ve maddesel dünya farklılığının aracı şeklinde bir “dibilgisi” olarak kavramların soyut bir sitemine ilişkin değildir. Seçmeler (Analects) yapıtının çekiciliği geleneksel bir tarzda olması ve yalnızca felsefe alanında değil, aynı zamanda edebiyat alanında da büyük ölçüde zenginleştirilebilecek gündelik anekdotlar şeklinde olmasıdır. Yeni-Konfüçyüsçü tartışmalar genellikle başka filozofların söyledikleri

üzerine eleştirel yorumlar ile geliştirilmiştir. Bu yazarlar, kendi tarzları içinde Batıya özgü tartışmacı bir biçime benzer olarak felsefe yapmanın bir yolunun geliştirmişlerdir.

Ustanın düşüncesinde yoksun olan, yeni-Konfüçyüsçüler tarafından oluşturulması gerekli olan şey neydi? İlk olarak, bu Konfüçyüsçülüğün bir evrenbilime, Budistler tarafından ortaya konulandan daha açıklayıcı bir dünya resmine sahip olduğunun gösterilmesi gerekiyordu. Ayrıca Konfüçyüsçü geleneksel ahlak düşüncesinin ve uygun toplumsal davranış modellerinin de ahlaki erdemin anlam ve kaynağı olarak ortaya konması gerekiyordu. Bu iki görünüm, birleşik bir felsefe içinde, birbiriyle ilintili olarak tanıtlanmalıydı. İnsan dünyasının düzeninin kuruluşu olarak insan ahlaklılığının zemin bulduğu kozmik düzen içinde bir şeylerin olması gerekiyordu.

Yeni-Konfüçyüsçülük hareketinin başlangıcı Ch'eng kardeşlerin, Ch'eng Hao (1032-85) ve Ch'eng I (1033-1107)'nin düşüncesinde bulunabilir. Onların her biri farklı bir Konfüçyüsçülük görünümü ele almışlardır.

Kardeşlerin felsefeye olan asıl katkısı tüm yeni-Konfüçyüsçülük hareketi içinde *li* ya da ilke kavramının radikal bir şekilde yeniden ele alınması ve yeniden canlandırılmasıdır. O, bir dünya içindeki tüm tikellerin birliğinin ilkesi ve aynı zamanda tüm bireylerin, hem maddesel hem de insan olarak, farklılığının ilkesidir. Ch'eng I "Bir şeyin ilk ilkesi tüm şeylerin ilkesi ile birdir. Bir günün süreci, bir yılın süreci ile birdir," demiştir (Wing-tsit Chan, 1963: 551). Tarihsel olarak, Ch'eng kardeşlerin önemi metafiziğe katkı içinde olarak Budist öğretinin açık bir şekilde reddedilmesinde yatmaktadır. Ch'eng I konuyu üç noktada Budistler ile ele almıştır. Gerçek Konfüçyüsçü düşünce içinde, onların ailenin terk edilmesi ve aile bağlarının kopartılması düşüncesini red-

detmiştir. Zaman boyunca aynı durumda kalan sürekliliğin Budist metafiziksel savı onun tarafından reddedilmiştir. Her şey, her zaman değişmektedir. Tüm ilgilerin en derin konusu Budizm için temel olan bir şeydir. Kişi bir kez "ilke"yi anladığı zaman bu ilke aydınlanmaya giden yol üzerinde artık bir engele dönüşecektir, ve onun aşılması gerekmektedir. Ch'eng I yalnızca bir *li*'nin olduğunu söylemiştir ve bunun bir engel olmayacağını, ilkeyi aşma çalışmasının içinde olan kendi ile yalnızca kendi varlığını veren ilke arasında bir ikiye bölünme olacaktır.

Tarihçi ve çevirmen Wing-tsit Chan, Ch'eng kardeşlerin yeni-Konfüçyüsçülerin iki okulunun başlatıcısı olduğunu ifade etmektedir. Bunlar batılı felsefe terminolojisi içinde rasyonel ve idealist düşünceler olarak adlandırılabilir. Ch'eng I ve Chu Hsi gibi rasyonalistler kendi sistemlerini *li*, ilke temeli üzerine kurarlar. Onlar herhangi bir zihin içinde onun gerçekleştirilmesinden daha temel bir nesnel varlık olduğunu savunmuşlardır. Ch'eng Hao ve Lu Hsiangshan gibi idealistler kendi sistemlerini her şeyi kuşatan olarak kendi zihinlerinde merkezlendirirler. *Li* yalnızca zihinsel olarak vardır. Bu rotaya girildiği zaman Budizm'e olan karşıtlık açık bir şekilde görülecektir.

Chu Hsi'nin Öğretileri

Chu Hsi 1130 yılında eğitimli bir ailenin oğlu olarak dünyaya geldi. Hindistan'da Rāmānuja gibi, Chu Hsi Çin'in en büyük klasik felsefe okulunun belli bir versiyonunu kurdu. Bu, ikinci binyılın çoğunda varlığını sürdürecektir bir okul olmuştur. Onun yaşantısı birbiri peşi sıra gelen sıkıntılı hükümetler dönemi içinde geçmiştir. O, kısa bir süre için de olsa, bir bölge yöneticisi olarak görev yapmıştır. Yaşantısı içindeki

tüm bu karmaşaya karşın, birbirinden farklı ve uzlaştırılmaz olarak görünen Konfüçyüsçü mezhep okullarını temel konularda bir araya getirecek olan bir felsefi çalışma yapısı oluşturmuştur. Tarihçiler onun düşüncelerinin kaynağının Ch'eng kardeşlerin bütünleştirici öğretileri olduğu konusunda görüş birliği içinde bulunmaktadırlar. Chu Hsi'nin eklektik Konfüçyüsçülüğü Çin felsefesinin sonraki bin yılı içinde çok büyük bir etkiye sahip olacaktır. Tarihçi Wing-tsit Chan onun çalışmasını "Büyük Sentez" olarak nitelendirmiştir. Belki de bu nedenle onun Konfüçyüsçü Seçmeler, Mencius kitabı ile birlikte, kendi çalışmalarının ikisi ile birlikte, Büyük Öğrenme ve Anlamanın Öğretisi 700 yıl boyunca etkisini sürdürecektir. O, 1200 yılında ölmüştür.

"Li" kavramının genelleştirilmesi

Onun metafiziksel yenilikleri *li* kavramının rafineleştirilmesi ve genelleştirilmesi etrafında gerçekleşmiştir. Ben bu kavramı Batı dillerinde "ilke" kavramına dönüştürerek devam edeceğim. Ancak ne olursa olsun, o geleneksel kullanımlarından daha kozmik bir eğilim kazanmıştır. *Li*, Chu Hsi tarafından *Ahlak İncelemesi* (Wing-tsit Chan, 1963:614) çalışmasında açıklanmıştır. Burada iki başka kavram ile *Yol*, *Tao* ve "doğa" kavramları ile ilintili olarak açıklanmıştır. Chu Hsi, Ch'eng I'nın söylediği "Doğa ilke ile aynıdır," sözü üzerine yorumda bulunarak kavramın çift-anlamlılığını açıklar.

Zihin ile ilintisi içinde o doğa olarak adlandırılır. Olaylarla ilintisi içinde, o ilke olarak adlandırılır. Yaşam ilkesi doğa olarak adlandırılır. (Wing-tsit Chang, 1963: 614).

Böylece *li* kabaca, nesnelerin ayırt edici bir karakterinin kaynağı olarak görünür.

Chu Hsi ve diğer yeni Konfüçyüsçüler antik dönem Hint filozofları ile aynı derin metafiziksel bilmece ile karşılaşmış görünmektedirler. Maddesel nesnelerin farklılığı ve insanların bireyselliği Büyük Varlık'ın birliği ile nasıl uzlaştırılabilmektedir? *Li* bireyden bireye farklılık gösterdiği için, *li*'nin kendisinin de farklı olması gerekir. "Doğa [dünyası] tanrı tarafından yaratılmış sayısız ilkelerden oluşmaktadır," der Chu Hsi.

Zihin ve maddesellik nasıl birbiriyle bağdaşmaktadır? Çözüm beni şaşırtıcı bir şekilde çarpmıştır. Eğer çeviriyi doğru bir şekilde anladıysam, Doğanın hiçbir fiziksel biçimi yoktur, ve

İlkeden başka hiçbir şeydir. İnsanlarda bulunan, iyilik, doğruluk, uygunluk ve bilgelik onun doğasıdır, fakat onlar hangi fiziksel biçim ya da şekle sahiptir? Onların sahip olduğu tek şey iyilik, doğruluk, uygunluk ve bilgelik ilkeleridir. Onlar bu ilkelere sahip olarak, pek çok davranış, kader paylaşımı duygusuna sahiptir. Utanç, saygı ve uyum, ve doğru ve yanlış duygusuna sahiptir. (Wing-tsit Chan, 1963:615)

Chu Hsi bu konuyu ilaçların etkisi benzetmesi ile açıklar. İlaçlar fiziksel durum olarak madde üzerinde görünmezler fakat hareket ile etkilerini madde üzerinde görünmezler fakat hareket ile etkilerini ortaya koymaktadırlar. Bu bana *li*'nin yaptığı şey olarak gözükmektedir. Nesnelerin ve insanların doğası olarak, düzenli bir kavram ile karşı karşıyayızdır. İlkeler bu ya da şu görünümü ortaya koyan düzenlerdir.

“Ch’i”nin evrenselleştirilmesi

Burada başka bir kavrama gereksinim vardır. Madde-
den önce varolan biçimler kendilerini dayanıklı bir yol içinde
gerçekleştirirler. Bir şeyin *li*’si *mantıksal* olarak gerçekleşen
madde ile ilintilidir. Gerçekleştirme her zaman maddesel
tözlerin bireysel nitelikleri olarak görünmez. İlintisel nitelik-
ler de kendi *li*’lerine sahiptir. Ben “madde” sözcüğünü önce-
ki cümlede *li*’nin nasıl olduğunu ve onun gerçekleşmesinin i-
lintileri içinde açıkladım. Ancak bu yanlış yönlendiren bir i-
fadedir. Bunun Çincideki kavramı *ch’i*’dir. Ch’i her şeyin i-
çindedir, ve bir şeyin başka bir şeyden farklılığı, *li*’nin kendi
anıdır.

Ancak ne olursa olsun, bu ilkeler derin bir duyu içinde
gerçekte farklılaşmamışlardır. Onlar daha büyük bir şeyin
parçalarıdır. *Li* de belki de ilkelerin ilkesidir. Böylece *li* nihai
olarak değişmezdir. Peki öyleyse değişiminin kaynağı nedir?
Onun evren içinde başka türsel bir şey olan tek şey olması
gerekmektedir: yani Ch’i. Wing-tsit Chan *ch’i*’yi töz ya da
madde olarak değil, “maddesel güç” olarak çevirmiştir. Bu,
başka bir düzenleyici kavramdır. *Li* ve *ch’i* öğretisini yalnızca
Platoncu biçimin ve madde metafiziğinin Doğuya özgü bir
versiyonu olarak yorumlamak ciddi bir yanıla düşmek anla-
mına gelecektir. *Yin* ve *yang*’ın tamamlayıcı sıradan kuvvetle-
ri dinamik ve etkin-temelli bir sistem oluştururlar.

Konfüçyüsçü felsefenin işlemesi ve gelişimi için itici
güç Budizm’in artan popülerliğine karşı önceden tasarlanmış
bir direnç olarak görünmektedir. *Li* ve *ch’i* öğretisi içinde
Chu Hsi tarafından ortaya konan birlik içindeki farklılık me-
tafiziğinin bulunması şaşırtıcı değildir. Bu, Budist metafiziğine
benzer bir “duygu”ya sahip olmalıdır.

İnsan doğası ve etik ilke

İnsan doğasının bir teorisi basit bir şekilde herkes için aynı olması gerektiği *li*'nin iddiasının birleşmesi ile ortaya konur, çünkü o nihai varlık ile birlik. Onların *ch'i*'si ise insanlar arasındaki farklılığı yaratmaktadır. Ancak *ch'i* başka bir şekilde farklılaştırabilir: nitelik açısından. Bozulmuş *ch'i*'ye sahip olanlar hem zihin hem de karakter açısından zayıftır. Bu nasıl olabilir?

Tüm insanların doğası [li] iyidir, ve onlar doğumdan itibaren iyi olanlar ve doğumdan itibaren kötü olanlar vardır. Bunun nedeni maddesel kuvvet [ch'i]içindeki farklılıktır . . . Eğer güneş ve ay açık ve parlak ise . . . böyle bir zamanda doğmuş olan insanlar böyle bir maddesel kuvvet ile donatılmış olacaklardır . . . bunların iyi insan olması gerekmektedir. Ancak eğer güneş ve ay karanlık ve kasvetli - ise . . . bunlar şiddet dolu maddesel kuvvetin kanıtlarıdır. Hiç kuşku yok ki böyle bir ortamda doğmuş olan insan kötü bir insan olacaktır. (Wing-tsit Chan, 1963: 625).

Bizim bu noktada Konfüçyüsçü ahlak kavramı *jen*'e geri dönmemiz gerekmektedir. Bu, iyilik için uygun olan şeydir. Bizim şimdi çerçevesini çizmiş olduğumuz genel metafiziğe uygun bir yapısı bulunmaktadır. Chu Hsi dikkatli bir şekilde *jen*'i ahlak niteliklerinden ayırır.

Bencilce arzulardan tamamen arınılabildiği ve Doğa İlkesi özgür olduğu zaman, bu jen'dir . . . Jen ilkedir (li), insanoğlunun zihninde ilk olarak yaratılmış-

tır. Tarafsızlıkta jen vardır . . . Ancak böyle bir tarafsızlık jen ile eşit kılınmaktadır. (Wing-tsit Chan, 1963: 633).

Budist yankılar burada da güçlüdür. Başka bir yeni-Konfüçyüsçü onu açık bir şekilde ortaya koymuştur: “Eğer biri kendi doğasına engel olan şeyin insan arzusu olduğunun farkına varırsa, o aydınlanmış olacaktır.” (Chu Tsu Yu Le, 4.3a). Ve bu az ya da çok bizim Gautama’nın ağzından daha önce duymuş olduğumuz şeydir! Ancak bu ahlak felsefesi yukarıdaki metafiziksel sav ile nasıl uzlaştırılabilir. Yanıt varlığın iki “bileşeni” olan *li* ve *ch’i* arasındaki farklılıkta yatmaktadır. İnsan varlığının doğası *li*’nin bir gerçekleşmesidir, insanlar Yüce Varlık ile birdir. Chu Hsi, yeniden Cheng I’den bir alıntı yaparak dünyadaki her şeyi kapsayan bir zihin genişlemesine vurgu yapmıştır. Bu, hem maddesel hem de ahlaki bir yorumlamadır. “Bencilliğin engel teşkil ettiği” sürekli vurgulanır. Böylece kişinin doğası Kozmosun *li*’sinden yoksun kalmaktadır. Maddesel kuvvetlerin *ying* ve *yang*’larında olduğu gibi ani açıklanamaz değişiklikler bu kuvvetlerin artış ve azalmasından kaynaklanmaktadır. Maddesel şeylerin çalışması zihnin ahlaki konular üzerine bir düşünmesi olarak genişlemesi anlamına gelmektedir.

Chu Hsi’nin yeni-Konfüçyüsçü versiyonunun tarihsel etkisi felsefe tarihi içindeki büyük tartışmalara yol açan Lu Hsiang-shan ile olan tartışması ile meydana gelmiştir.

Lu Hsiang-shan’ın Öğretileri

Chu Hsi’ye yakın bir çağdaşı Lu Hsiang-shan (1139-93)’dır. Onun yeni-Konfüçyüsçülüğü, Chu Hsi’ninkine benzer olarak, genel bir metafizik içinde bulunmaktadır. Chu Hsi’nin ikiciliğinden farklı olarak, “*li*”nin “*ch’i*” benzeri bir

tözü şekillendirdiği bir evrenin yerine, yalnızca *li*'nin olduğu bir evren tasarlanmıştır. Bu onu bilgi kuramı konusunda derin bir farklılığa yönlendirmiştir. Chu Hsi nesnelerin somutluğunu hem "töz" hem de "ilke / biçim"den kaynaklanan olarak ele alır. *Li*'nin anlaşılabilmesi için dünyanın deneysel bir araştırmasının yapılması gerekmektedir. Hiçbir madde olmadığı için, Lu Hsiang-shan gerekli olan tek şeyin kişinin kendi zihninin dikkatli bir tefekkürü olduğunu söyler. Lu, "evren benim zihnimdedir; benim zihnim evrendir," demiştir (Creel'den alıntı, 1982:213). İki yeni-Konfüçyüsçünün aralarındaki tek farklı düşünce bu değildir. Ancak onlar metafizik açısından farklı görüşlere sahip olmalarına karşın, etik öğretiler konusunda nispeten benzer bir tutuma sahiptirler. Chu Hsi'ye göre kötülük *ch'i*'den gelmektedir. Lu ise insanların başlangıç itibarıyla iyi olduklarını, kötülüğün kaynağının maddesel şeylerin arzusu tarafından bir lekelenme olduğunu iddia eder. Bu, Zen Budizm'ine ve genel olarak Hint düşüncesine çok yakındır. Chu Hsi'nin, Lu'yu Budistlerin düşüncesine neredeyse özdeş bir yaşam şekline sahip olmakla suçlaması şaşırtıcı değildir.

Bu on ikinci yüzyıl tartışmasının sonucu (bu felsefi konular hakkında iki filozofun yaptığı gerçek bir tartışmaydı) Chu Hsi'nin çalışmalarının bazılarının 1313 yılında resmi hükümet araştırmaları için metinler olarak seçilmesi ile belirlendi. Bu seçim Çin'de çağdaş döneme kadar devam eden düşünce yapısı için yüzlerce yıllık bir belirleyici olacaktır.

Chu Hsi'den sonra Yeni-Konfüçyüsçülük

Resmi filozoflar ve onların yeni-Konfüçyüsçülüğü Ch'ing Hanedanlığı'nda şiddetli saldırılara maruz kaldı. Hedef Lu Hsiang-shan'dan çok Chu Hsi idi. Ve *casus belli* (an-

laşmazlığın kökeni) Zen Budizm'inin kuşkuculuğu idi. Bu aforozun nedeni neydi? Tepkinin önde gelen kişiliği Ku Yen-wu (1613-82) idi. Belki de onun tutumu böylesine şaşırtıcı değildi çünkü o Çin'i Mançu istilacılarına karşı savunmada önemli bir rol üstlenmişti, ve daha sonra aynı başarıyı toplumsal alanlarda sürdürmek istemişti. Böylesine hırsa sahip olan kişi adalet ve iyilik için mücadele etmekle yetinmeyecektir.

Bu tür düşünceye sahip insanların Çin'de etkin bir konuma gelmesi yeni-Konfüçyüsçü felsefenin şu ya da bu açıdan eleştirilmesini de beraberinde getirecektir. On sekizinci yüzyıla kadar devam eden bu mücadele içinde dünyaya farklı şekillerde bakan yapılar olagelmıştır. Yeni-Konfüçyüsçülere olan direnç, Konfüçyüsçülerin bir zaferi olarak ortaya çıkmıştır. İkinci binyılda Çinli düşünürlerin zihinlerini meşgul eden şey ne olursa olsun, en azından yirminci yüzyılın ortalarına kadar Konfüçyüsçü bakış açısı uzun soluklu bir içerik sağlamıştır.

Yirminci yüzyılda yeni-Konfüçyüsçülük

Ben Marksizm ve Komünist Partinin, ve Mao Tse-tung'un bir filozof olarak yazılarının etkisi ile geçmiş düşüncelerin nasıl radikal bir şekilde kırıldığını betimleyeceğim. Ancak ne olursa olsun, 1960'lardaki bu noktaya kadar yeni-Konfüçyüsçü felsefenin yeni bir dalgası Fung Yu-lan tarafından başlatılmıştır.¹ O, 1895 yılında doğmuştu ve Pekin'de ve Batı klasik Çin felsefesi okumuştur. Daha sonraları da sık sık ziyaret ettiği Batının etkisi onun yeni-Konfüçyüsçü düşüncesinin sistematik ve biçimsel gelişimini belirlemiştir. O, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllardaki Chu Hsi ve Lu'nun yazdıklarının ve söylediklerinin karşısında anekdotlar ve yorumlamalarda bulunmuştur.

Yirminci yüzyılın yeni-Konfüçyüsçüleri evreni kavraya-
bilmek için için bir kavramlar sistemi oluşturuyorlardı, ancak
onlar en azından kısmen tümevarım yöntemi uyguluyorlardı.
Burada nesneler ve insanların dünyası bize olması gerektiği
gibi gösteriliyordu. Fung Yu-lan'ın yaklaşımı soyut ve *a priori*
(öncel) bir yapıya sahipti.

Kabaca söylemek gerekirse, o kavramların nesnelerin
önceli olduğu genel yöntembilimsel ilkedен yola çıkarak ça-
lışmalarını yürütüyordu.

*Bir kareyi kare yapan şey nedir . . . bir kare gerçek
olabilir fakat aktüel değildir . . . Bizim sistemimizde
biz hâlâ "ilke birdir fakat onun görünümleri çok-
tur" diyebiliriz [Chu Hsi ile]. Ancak biz böyle söy-
lediğimiz zaman, bizim üzerimizde konuştuğumuz
ilke hâlâ bizim bu şekilde tartıştığımız ilkedir . . .
[bu tartışma] gerçeklik hakkında herhangi bir doğ-
rulama sağlamaz. (Wing-tsit Chan, 1963:756).*

Benzer bir şekilde Fung Yu-lan maddesel kuvvet olan
ch'i kavramına ulaşır. Ancak onun düşüncesi Batının tözsel
düşüncesinin bir yansıması olarak görülmektedir. Böylece o
mutlak *ch'i* ile göreceli *ch'i* arasında ayırım yapar. Tuğlalar
ve kiremitlerin özgün doğasını soyutlayarak, dünyanın olu-
şum biçimini biz mutlak *ch'i'*ye ulaşıncaya kadar sürdürürüz.
Bu noktada Aristocu ilk madde konusuna ulaşılmış görün-
mektedir. Yine bu kavram gerçek olan herhangi bir şey için
öncüdür. Bu da ancak *li* ve *ch'i'*nin bir arada bulunması ile
sağlanabilir.

Fung Yu-lan, öncellerine benzer olarak, evreni büyük
Varlık oluşumu olarak genelleştirir. O, "tüm ilkelerin toplama-
dır." Batılı terimlerle söylemek gerekirse *ch'i* aracılığı ile

hazırlanmış olan *li* olarak aktüelliğin potansiyelliğinin gerçekleşmesi ortaya konulmaktadır.

Şema içindeki dördüncü öge ahlak ile bağlantılıdır. Anahtar bir mükemmelliğin gerçekleştirilmesi olarak “insanoğlu”nun doğasını tatmin etmek için gerekliliktir. Fung Yu-lan, “insan ilişkilerinin nihai standardının” bizim davranışlarımız için bir model oluşturduğu şeklindeki düşüncesinde” Mencius’dan alıntı yapar.

Yeni-Konfüçyüsçülüğün bu yeni görünümünde Chu Hsi’nin düşüncesi üzerine bir gelişim olduğuna kuşku yoktur. Ancak ne olursa olsun, onların lezzeti farklıdır.

Creel (1969) ve Wing-tsit Chan (1963) gibi Çin felsefesinin tarihçileri ikinci binyılda Çin düşüncesinin baskın kuvvetinin özellikle Chu Hsi tarafından geliştirilmiş olan yeni-Konfüçyüsçülük olduğu konusunda bizi biraz kuşkuda bırakmışlardır. İlk binyıldaki durumdan farklı olarak, MS üçüncü ve dördüncü güçlü bir yeni-Taocu hareket ortaya çıkmıştır. Ancak ikinci binyıldaki yeni-Konfüçyüsçülük çok sayıda farklı düşünce modelleri açmasına karşın, hiçbir ciddi ve temel bir mücadele ortamının oluşmasını sağlayamamıştır. Bunun için Komünist devrimin beklenmesi gerekmiştir.

YURTDIŞINDAKİ ÇİN FELSEFESİ

Hindistan’dan kaynaklarını alan Çin felsefesi komşu ülkelerde, özellikle Japonya’da etkinliğini hissettirmiştir. Daha sonraları, ilk olarak on sekizinci yüzyılda batıda da bir etkinliğe sahip olacaktır. Konfüçyüs’ün çalışmaları burada tanınmaya başladığı zaman pek çok yerde bu büyük yankılar doğurmuştur. Yirminci yüzyılda Kaliforniya’da Budizm’in bazı versiyonları kurulmuştur.

Japonya'ya Felsefi İthaller

Gerçekten şaşırtıcı bir durum olarak Japon kültür tarihi ithal düşüncelerin tarihidir. Yazı sistemleri, endüstri, tekstil ve benzeri şeylerde olduğu gibi felsefe de ithal edilmektedir. Geleneksel ve antik Japon evren kavramları doğal kuvvetlerin kişileştirilmesinin üretimi ile şekillenmiştir ve ölünün ruhu ile uğraşmıştır.

Ancak ne olursa olsun, Japonlar tüm kültürel "mallarını" komşuları Çin'den, ilk Hristiyan binyılının üçüncü yüzyılından itibaren almışlardır. Resmi görevliler özel bilgi ve teknik kazanımı amacıyla Çin'e gönderilmiştir. Çin düşüncesinin Japonya'ya en güçlü ihraç dönemi Budizm'in yükselmesi ile birlikte olmuştur. Felsefi ithallerin Budizm ve özellikle Zen uygulaması ile olması şaşırtıcı değildir. Şimdi Shinto olarak adlandırılan evrenbilim düşüncesi Budist düşünce ve uygulamasının büyük bir emilişi ile oluşmuştur.

Japon biçiminde Budizm

Budizm'in belki de en ilginç ve paradoksal görünümü Japon kültüründe yaşanmıştır. Burada askeri konular ve özellikle kılıç kullanan görevliler açısından resmi bir bağlantı kurulmuştur. Teslimiyete yönelten en sessiz felsefe, maddesel dünyanın tüm bağlarından arınma ve meditasyon öğretisi, nasıl olup da en büyük askeri sanat olmuştur?

Yanıt "boş zihin" ideası içinde bulunmaktadır. Nasıl ki bir Budist usta zihnini, maddesel olan her şeyden arındırıyorsa, Zen kılıç ustası da tamamen kendisini sanatına, ve kullandığı araca vermektedir. Bu, özellikle ölüm düşüncesi ya da sonuç hakkında kaygılanmak açısından önem taşımaktadır. Zen ile askeri düşünce ve karakter arasındaki tarihsel bağlantı on üçüncü yüzyılda Hogo ailesinin acımasız ve askeri rejimi-

nin Budizm'e dönüştürülmesi ile yaşanmıştır. Bu ailede Budist olan ilk kişi Tokijori (1227-63) idi. *Munen* (hiçbir-düşünce-olmaması) ve *mushin* (hiçbir-zihin-olmaması) Budist kavramları Japonya'daki savaş sanatlarına doğrudan uygulanmıştır. Kılıçlı kuvvetler sanatı yalnızca öldürme yolu değil, aynı zamanda Yol'a, Tao'ya yönlendiren bir yapıya sahiptir.

Başkomutanlıkta yeni-Konfüçyüsçülük

Ancak ne olursa olsun, Japonya'daki politik iklim ve merkezi bir hükümet on yedinci yüzyılda Tokugawa Başkomutanlığı tarafından kurulmuştur. Başkomutanlar İmparator olmadan önce sıkı bir askeri eğitimden geçerlerdi. Bu eğitim Budizm'in temel öğretilerini de kapsıyordu. Tokugawa döneminde Çin'den başka bir düşünce olan Konfüçyüsçülüğün de ithal edilmesi şaşırtıcı değildir. Bu, aydınlanmış bürokratların felsefesi idi. Bu dönemde Çin'de, yeni-Konfüçyüsçüler politik felsefe alanında egemen durumdaydılar, özellikle Chu Hsi'nin yazıları halk tarafından yaygın bir şekilde biliniyordu.

Bu yeni yapının etkisi aşağıdaki gibi özetlenebilir:

Çin'de Konfüçyüsçülüğün vurgulanması evlada yakışır bir acıma görevi şeklinde, Japonya'da ise soy-luluğun vurgulanması şeklinde olmuştur. (Ho, 1992: 171).

Tokugawa'ların uzun bir dönem boyunca istikrarlı yönetiminin sonucunda felsefi tartışmalar için doğru koşullar sağlanmıştır. Japon bürokrasisi aynı biçimi idealize edilmiş Konfüçyüsçü düşünceden almıştır.

İlginç olan başka bir şey askere kaydolmanın nedenlerinden birinin Konfüçyüsçü düşünce olmasıdır. Pek çok du-

rumda yeni-Konfüçyüsçüler Zen keşişi olmuşlar ve ömürlerini sonsuz bir düşünceden arınma arayışı içinde geçirmişlerdir. Bu şekilde din değiştirenlerin pek çoğu daha sonraki dönemlerde Konfüçyüsçülük ve Shinto'nun bir sentezini oluşturma görevini üstlenmişlerdir. Bu, tıpkı onların öncellerinin Shinto ile Budizm'i birleştirmeye çalışmaları gibi olmuştur. Örnek olarak, Yamazaki Ansai (1618-82) bu örneği izleyerek Zen keşiliğinden hükümdar Hoshina Masayoku'nin yeni-Konfüçyüsçü öğretmenliğine geçmiştir, ve son olarak bu felsefeyi Shinto ile kaynaştırmıştır. O, Shinto'nun "güneşin doğduğu en uzak yer olan doğu [Japonya] için bu yöreye özgü bir inanç olduğunu" söylemiştir. Onun Konfüçyüsçü etik ile Japon milliyetçiliğinin sentezi Suika Shinto olarak adlandırılır.

Günümüzde Japon dini ağırlıklı olarak Shinto'dur. Bunun yanı sıra Hristiyan ve Budistler de bulunmaktadır. Sanırım Japonya'da hiçbir zaman için yerli bir politik ya da genel bir felsefe geleneğinin olmadığını söylemek doğru olacaktır.

Batı Üzerindeki Etkisi

Konfüçyüs ve politik düşünce

Jesuit Matteo Ricci'nin Çin yazı sistemi üzerine yaptığı tanımlamaların sonucu olarak Konfüçyüs'ün yazılarının on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında Aydınlanma *felsefeleri* arasında etkin olduğu bilinmektedir. Leibniz ve başkalarının çabaları ile Konfüçyüs politik düşünce üzerinde de etkide bulunmuştur. "İlkelciler" (primitivist) adlı bir politik düşünür grubu Çin politik felsefesini hayata geçirme uğraşısı içinde olmuşlardır. Onlar özellikle Konfüçyüs'ün uygarlık erdemi standardına ilişkin düşünceleri üzerinde çalışmışlardır. Ancak aydınlanmanın kahramanları olan Voltaire ya da Diderot'

nun çalışmalarında Çin bilgelik düşüncelerinin herhangi bir etkisi gözükmemektedir.

Konfüçyüsçü *Analects*'in çok sayıda İngilizce çevirisi bulunmaktadır; İngilizce okuyanlar için bunların en ünlüsü hiç kuşku yok ki Arthur Waley'in 1938 yılında yaptığı çeviridir. On yedinci yüzyıldan itibaren Konfüçyüsçü düşünce Batı dünyası için bilinir duruma gelmiştir.

Yirminci yüzyıl ortasında Zen Budizmi

Budizm ise Batı Avrupa için en azından on altıncı yüzyıldan beri bilinmektedir. Ancak yine de yirminci yüzyıla kadar Batıda bu yaşam ve düşünce şekli tam olarak anlaşılamamıştır. Avrupa ve ABD'nde onun görünümüne ilişkin iki önemli an olmuştur.

1950'li yıllarda Christmas Humhreys'in (1955) popüler yazıları aracılığı ile çok sayıda insan Budizm ile tanışmıştır. Bir Budist Topluluğu kurulmuştur. Bu yapı halkın ilgisini çekmektedir. Budizm İngiltere için bir merak konusu olmuştur.

Kaliforniya ve ABD'nin geri kalan bölümlerinde ise 1960'lı ve yetmişli yıllar bu mistik düşüncenin yayıldığı dönem olacaktır. Bu dönemde genel olarak "Doğu yaşam felsefeleri"ne olan ilgi artmıştır. Ancak Budizm kavram ve uygulamaları yaygın olarak "çiçek çocukları"nın çoğunluğu tarafından yanlış anlaşılmıştır. Allan Watts'ın yazılarındaki edebi ifadeler ile Budizm'in Zen versiyonu rağbet görmeye başlamıştır.

Zen ustaları, en sıradan olguların terimleriyle kendilerini gerçekleştirirlerdi. Onların amacı Zen'in mükemmel derecede doğal bir şey olarak göstermekti.

O, gündelik yaşam içinde kolayca uygulanabiliyordu. Buda'nın "kendi evinde yaşayan yaşlı bir adam"dan başka biri olmadığını söylüyorlardı; o ömrü boyunca sıradan bir yaşantı sürmüştü. (Watts, 1936: 81)

Bu düşünce şekli Budizm'den daha çok Taoculuğun *wu wei* öğretisini andırmaktadır. Klasik Zen ve *Motosiklet Bakım Sanatı* (Persig, 1975) kitabı anlık aydınlanma arayışından daha fazla "Taocu" bir yapı ifade eder gibi görünmektedir.

BATININ ETKİSİ

Paradoksal olarak batının Çin felsefi düşüncesi üzerindeki etkisi daha fazla gözükmektedir. 1842'de yaşanan İngiliz savaşından sonra Çin ulusal gücünü kaybetmekle kalmamış, 3000 yıllık kültür birikiminde yoğun bir yıpranma söz konusu olmuştur. Yabancılar Çin geleneksel yapısı üzerinde etkide bulunmaya başlamışlardır. Geleneksel hizmetler, demiryolları ve posta hizmetlerini hastane ve okul organizasyonu ile bir misyonerler tufanı izlemiştir.

Cree! (1969: 237) Çin'de yaşanan bu dönem ile ilgili olarak canlı bir betimlemede bulunmuştur.

*Bazı Çinliler Çin geleneksel yaşantısı ve düşüncesi-
nin tüm diğerlerine göre daha üstün olduğu konu-
sunda ısrarcıydılar, ve onlar böylesine muhafazakar
oldukları için geleneksel düşüncelerin yok olmaya-
cağını düşünüyorlardı; eğer Çin bu konularda güçlü
olursa sıkıntıların ortadan kalkacağını düşünüyorlar-
dı. Diğerleri ise daha ılımlı bir bakış açısına sahipti;*

onlar Çin kültürünün Çin gelişiminin temelini oluşturmadığını, ve çağdaş dünyanın koşullarına kendisini uydurması gerektiğini düşünüyorlardı. Ve böylece batılı teknikler bir üstünlüğe dönüştürebilirdi. Üçüncü bir grup ise Çin'in tüm politik, toplumsal ve ekonomik organizasyonun günümüz dünyasına uygun olmadığını ve tüm yaşam ve düşünce şeklinin baştan aşağı değiştirilmesi gerektiğini savunuyorlardı.

Komünizme geçiş böyle bir ortamda olmuştur. İngilizlerin oluşturduğu demokratik yapıya Fransız Devrimi'nin ekledikleri ile yeni bir düşünce yapısına ulaşmış olan Çin'de diğer Avrupa geleneklerinin kurumsal monarşisinin farklı bir cumhuriyetçi yapı olmuştur.

Ancak 1936 yılındaki Japon istilası ile sağlam, kendini-yenileyen, cumhuriyetçi demokrasinin uygulanmaya devam edilmesi olanaksız hale gelmiştir. Savaşın getirdiği zorluklar ve istilacıların yarattığı ekonomik tahribat Çin'i korkunç bir yoksulluk ve kaos ortamına sürüklemiştir. Basit Marksist açıklamaların ve Birinci Dünya Savaşı sonuna doğru Rusya'nın benzer bir durumda olmasına karşın, o dönemde göz alıcı ilerlemeler sağlamış olmasının cazibesi şaşırtıcı olmuştur. Ve böylece Kızıl Ordu tüm Çin'e egemen olmuş ve sonrasında entelektüel yapı buna bağlı olarak değişim göstermiştir.

Marksizm

Marksizm tam olarak yorumlanmış ve tutarlı bir sistemden daha fazlasını kapsamıştır. Marksizmin bir felsefe olarak en göze çarpıcı özelliği Çin'de Mao Tse-tung'un yazıla-

rında gözükmetedir. Kızıl Muhafızlar döneminde yapılan politik ve ekonomik düzenlemeler ile kapitalist sistem terk edilmiştir. Mao'nun felsefi yazılarının analizine dönmeden önce onun hakkında bilgiler vermek yararlı olacaktır.

Mao Tse-tung 1893 yılında doğdu. O, asistan kütüphaneci olarak 1918 yılında Pekin'e geldi. Çalışmaları ile Marksizm Çalışma Topluluğu'na katıldı. 1920 yılında C-hangsha'da ilkokul öğretmeni oldu. Aynı yıl Yang K'hai-hui ile evlendi. O, Milliyetçiler tarafından 1930 yılında idam edildi. Mao daha sonra Chiang Ch'ing ile evlendi. 1927 yılında başarısızlığa uğrayan bir Komünist ayaklanmasına önderlik etti. Kiangsi eyaletine kaçması ona köylü önderliğinde devrim yapma fikirlerinin gelişmesi için şans sağladı. Sonunda o ve adamları Çin istilasına katıldılar. 1934/5 yıllarında, Shensi eyaletine gitmek için 6.000 mil yolculuk ettiler. 1937-45 Japon istilası sırasında Komünistler, Kuomintang milliyetçileri ile ortak bir amaca sahiptiler, fakat hemen sonrasında bir iç savaş patlak verdi. Komünistler 1949 yılında Çin'in tamamını denetimleri altına aldılar. Mao'nun etkisi çok büyüktü fakat onun projeleri çok az başarı kazandı. 1956-9 Büyük Sıçramaya Doğru ekonomik reformları başarısız oldu, ve 1967. Kültür Devrimi bir felakete dönüştü. Mao 1976 yılında öldü.

Mao'nun erken dönem yazılarında katı Marksist-Leninist felsefi tezleri özellikle Çin için uygun bir şekilde sunulmuştu. Mutlak ve göreceli gerçeklik arasındaki ayırım Marx'ın Avrupası'ndan çok farklı bir toplumsal ve ekonomik yapıya sahip bir ülkede devrimsel bir hareketin gelişmesi için son derece yüksek bir uygunluğa sahipti.

Bir Marksist evrenin tüm oluşumunun gelişimini mutlak olarak ortaya koyar. Bu toplum oluşum i-

çindeki her bir tikel oluşumunun gelişiminin bulunduğu yer görecelidir. Bu durumda, mutlak doğruluğun büyük nehri içinde, gelişimin her bir aşamasındaki belli bir oluşumun insan bilgisi göreceli olan tek doğrudur. Mutlak doğruluk göreceli doğruluğun toplamının bileşenidir. (Mao Tse-tung, 1961: I, 284; Cohen'den alıntı, 1964:11).

Bu, Mao'yu başarılı devrim liderlerinin dikkatli bir gözlemine yönlendirmiştir. Bunun için koşullara uygun olarak fikir ve tutum değişikliklerine hazır olunması gerekmektedir.

Mao'nun daha sonraki yazılarında Çin'in koşullarının yeganeliği ve esnekliği üzerine vurgu yapılmıştır. Devrim durumunda burjuvanın rolüne ilişkin pratik sorun, diyalektik karşıtlık içinde karşıtlığın doğasının kuramsal sorusu ile yakından bağlıdır. Eğer her iki sınıf da Yeni Çin'de önemli bir rol oynuyorsa, çelişkinin kuramsal bir analizi içinde karşıtlıkların birliği üzerine vurgu yapılması zorunludur, çünkü çalışan kesim ve burjuva karşıt çelişki içindedir. Bir karşıtlığın her bir kutbu kendi çelişkisinin Hegel'in diyalektiğinin önemli bir ilkesi olmasını gerektirir, ve Hegel'in ortaya koyduğu tartışma bir sonraki bölümde tartışılacaktır. Yeniden Mao çok katı bir şekilde karşıtlıkların birliğinin savını ifade etmektedir.

İlk olarak, bir şeyin gelişiminin oluşumu içindeki her bir karşıtlığın iki görünümünü bir varlık içinde birlikte bulunan karşıt görünümünün her biri içinde kendi varlığını ortaya koyar. İkinci olarak, verilen koşullara göre, iki karşıt görünüm, kendini karşıt görünüme dönüştürme eğilimi içindedir. (Mao Tse-tung:1961: I, 315).

Böylece muhalif-olan ve muhalif-olmayan çelişkiler bulunmaktadır. Çin'de çalışan sınıf ile burjuvanın sosyalist bir ülke içinde bir arada yaşamalarını olanaklı kılan bir kuram geliştirilmiştir.

Çin'deki devrim oluşumu yerel koşullara göre ele alınmalıdır. Başarı umudunda olan herhangi bir politik liderin böyle bir öngörüye sahip olması gerekmektedir. Mao'nun doğruluğun göreceliliğini vurgulamasında, tarihsel gelişimin bilimsel yasalarının evrenselliği ile herhangi bir somut tarihsel içerik içinde biçimlenen tikellik arasındaki bir ayırım için bir zemin hazırlandığı görülmektedir. Mao Marksist-Leninist düşünce içine bir roman ideası katmıştır. Bu, karşıtlıkların kutuplarının simetrik olmadığı ideasıdır. Bir birincil kutup ve bir ikincil kutup vardır. Böylece karşıt kutuplar arasındaki denge olarak farklı somut biçimleri oluşturabilir. O ayrıca her bir kutbun katkısı ile, genel olarak, bileşenlerin eşit olmasını sağlayabilir. Birincil görünüm, ikincilden daha fazla katkıda bulunacaktır. Böylece değişiminin kaynağı simetrik olmayacaktır. Bütün içindeki değişim üretiminde en etkin olanı birincil görünümdeki değişim olacaktır.

Çin gibi bir ülkede olası toplumsal karşıtlıkların hangi görünümü birincil görünüm olacaktır? Mao, bu soruyu tartışarak etrafına bakmış ve devrimin dinamik çekirdeğini bulmuştur. O, bunu köylülerde bulmuştur. Burada yaşayanların büyük bir çoğunluğu bölgesel hükümdarların denetimi altında çalışan köylülerdi. Ancak yalnızca kırsal alan proleterleri ile bir devrimin gerçekleştirilmesi olanaklı görünmüyordu. Bunun için silahlı bir mücadelenin de verilmesi gerekiyordu.

Yoksul köylülerin liderliği mutlak olarak gerekliydi. Yoksul köylüler olmaksızın devrim gerçekleştirilemezdi. Onları reddetmek devrimi reddetmek anla-

mına geliyordu. Onlara saldırmak devrime saldırmak demektir. Devrim içinde onların sahip olduğu genel yönlendirme asla yanlış olamazdı. (Mao Tse-tung, 1961: I, 21).

Bir kez daha Mao teori ile pratiği birbirine uydurmuştu.

Mao, bir filozof olarak, Marksist diyalektiğin merkez savlarını kendi amacı doğrultusunda kullanmıştı. Onun ortaya konulan çalışmaları, özellikle yaşadığı dönemde, sanki felsefe ilk ve uygulama ikinci dereceymiş gibi görünüyordu. Bir filozof olarak Mao için geçmişe bakış onun kendi ülkesinin durumunu açık bir şekilde kavramış olan bir politik ve askeri lider olduğunu ortaya koymaktadır. Onun kuramsal analizleri öncüdür ve sonrasında kaçınılmaz olarak pratik uygulamalar gelmektedir. Bunun ölümcül bir çatlak olarak görülmesi kolay değildir. Politik felsefe bu karaktere sahiptir. Thomas Hobbes'un *Leviathan* (1667) yapıtı 1660 yılında monarşinin yeniden Düzenlenmesinden sonra hüküm sürmüş olan II. Charles örneğindeki bir bağımsızlık gereksinimine iyi bir şekilde uyan devlet doğasını ortaya koymaktadır.

Sonuç

İkinci binyılda Çin felsefesinin gelişimi iki temel yol izlemiştir: Değişen yaşam koşullarına uyum sağlamak için Konfüçyüsçü felsefenin sürekli olarak yeniden düzenlenmesi ve onun sürekli olarak sessiz alternatifleri olan Tao ve Budizm, Konfüçyüs'ün kendisi tarafından kullanılan terminoloji aynı olabilir, fakat en önde gelen yeni-Konfüçyüsçü filozoflar *li* ve *ch'i*'ye kendi farklı yorumlamalarını katmışlardır.

Bana öyle geliyor ki Çin felsefe düşüncesinde baskın olan unsur politik yapı olmuştur. Marksizm Japon istilasının

hemen sonrasındaki karmaşık koşullar içinde Konfüçyüsçü geleneğin yerini doldurmak için ideal bir adım atmıştır. Konfüçyüs ve Mao Tse-tung arasında 2000 yıldan daha fazla bir süre olmasına karşın, onların düşünme şekilleri şaşırtıcı derecede birbirine benzer görünmektedir. Konfüçyüsçü filozof devletin hükümetine girme birincil görevine sahiptir. Zor kazanılan bilgelik bu şekilde kullanılacaktır. Mao ilk olarak devrimci ve ikinci olarak filozof olabilir, fakat onun Marksist-Leninist düşüncesi Konfüçyüsçü ruh taşımaktadır. Filozof kendi bilgeliğini devlet yönetiminde kullanır, ve böylece yurttaşlarının yaşantılarının dönüşümünü olanaklı kılar. Bizim, Mao'nun Konfüçyüsçü biçiminin içten olmadığını düşünmemiz için hiçbir neden yoktur. O, derin bir şekilde Çinlidir.

Böylece bir tür ticaret şeklinde Budizm Zen versiyonu ile Batıda kendine yer bulurken, Çin Batının en materyalist felsefesini kendi bünyesine katmıştır.

NOTLAR

¹ Ben birkaç yıl önce Çin'de onu ziyaret etme ayrıcalığına sahip oldum. O, hâlâ genç filozoflar tarafından saygı görüyordu. Kızıl Muhafızlardan sonraki dönemde, onun analitik felsefe çalışması yeniden oluşturulmuştu.

BÖLÜM II

BATI'DA FELSEFE

Ortaçağ Felsefesi

İslam Felsefesi

1075 yılının ilkbaharında, bir kervan Hazar denizi üzerinde bulunan Gurgen'den Tus şehrine geri dönüyordu. Kervan bu sırada bir soyguncu çetesinin saldırısına uğradı. Onlar yolcuların her şeyini gasp ettiler. Grubun arasında genç bir öğrenci vardı. O, defterlerinin alınmasıyla perişan olmuştu. Bunlar onun Gurgen'de aylar boyunca yaptığı çalışmaların yazılı olduğu defterlerdi. O, diğerlerinin uyarılarına aldırmaksızın soyguncuların peşinden gitti. Onlara yetiştği zaman soyguncuların şefine defterlerini geri vermesi için yalvardı. "Böylesine kolay bir şekilde alınabiliyorsa, onlar çok önemli olamaz!" diye yanıtladı şef. Ancak yine de defterleri geri verdi. O zaman 17 yaşında olan genç duyduğu bu yorumu anladı ve öğrendiği bilgilerin her bir parçasını ezberledi. Belki de bu şekilde en büyük İslam filozofu olan Gazali şaşkınlık verici akademik kaynağını elde etmiş oldu.

Tıpkı Hint ve Çin felsefelerinde olduğu gibi, ikinci Hristiyan binyılı Batıda da filozoflar için çok farklı konularla yol gösterici görevini üstlenmiştir. Akdeniz bölgesinde gelişmiş olan felsefe geleneği bu bölgenin tarihi ile sıkı sıkıya bağlıdır. Müslüman, Yahudi ve Hristiyan filozoflar ortak tektanrılı geleneğin yanı sıra dinsel konularda benzer sorunlarla yüz yüze gelmişlerdir. Büyük İslam filozoflarının Antik Yunan düşünce sistemini incelemesi ve Yahudi ve Hristiyan filozof-

larının ortaçağ döneminde aynı sorunlarla uğraşması dönemin karakteristik yapısını oluşturmaktadır.

Biz, ikinci binyılın başladığı dönemin gelişimi ile sıkıntılı sorular ve entelektüel birikimin bir özeti ile İslam felsefesini incelemeye başlayacağız.

İslam felsefesini anlayabilmek için genel olarak klasik Yunan düşünce dünyasının özümsemesi gerekmektedir. Yaklaşık 700 yılında Halife el-Mansur Yunan metinlerini Arapça'ya çevirmiştir. Başlangıçta bunlar tıp ve astronomi / astroloji alanlarına aitti. Çeviri alanında yetkinleşmesiyle birlikte diğer Yunan çalışmalarının da çevirilerinin yapılması olanaklı hale geldi. Yaklaşık 830 yılında Platon'un *Timaeus* ve Aristo'nun aralarında *De Anima* ve *Prior Analytics* de bulunan birkaç çalışması Arapça'ya çevrildi.

İslam felsefesinin yaradılışı

Hunain bin İshak'ın çalışmalarıyla yaklaşık 830 yılında başlayan Yunan çevirileri devlet tarafından komisyonlar aracılığı ile desteklenerek yaygınlaştırıldı. Ancak elde edilen bilgilerden yalnızca birkaç zengin aile yararlanabiliyordu. Yaklaşık 900 yılında, Aristo'nun tüm çalışmaları ve Galen'in felsefi araştırmaları Arapça'ya çevrilmişti. Artık dinsel metinlerin ussal analizi için bir dizi araç bulunuyordu. Yalnızca Kuran'ın anlamı değil, aynı zamanda Hz. Muhammed'in ölümünden itibaren yüzyıllar içinde yazılmış olan Kuran ile ilgili yazıların uygun yorumlaması da yapılabiliyordu.

İslam felsefesinin gerçek başlangıcı Avrupa Orta Çağlarında karşımıza çıkan bir sorunun tartışılması ile belirlenebilir. Burada dinsel dogmalar ile usun felsefi kategorileri ve disiplinleri uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Kuran veciz ve metaforik bir biçimde yazılmıştır. Farklı ve çelişen okumalar için çok

sayıda boşluk bulunmaktadır. Genel olarak, vahiy edilmiş dinin bildirilmesi bir sağlam yapı olarak kabul edilmiştir, çünkü onlar değişmez metinler olarak ortaya konulmuştur. Yunan felsefesi yorum ve açıklama için araçlar sağlamıştır.

O dönemden günümüze kadar, İslam dünyasındaki felsefi tutum yorumsal ve eleştirel çalışmalara yönelik olarak iki çelişen durum etrafında kutuplaşmış görünmektedir. Bir taraftan, inancı ölçüt olarak alan us bölgesine hitap edenler vardır. Diğer taraftan ise kutsal metinlerin okunmasından başka her şeye direnç gösterenler bulunmaktadır. Kuran'ın dili çok metaforik ve insanbiçimci olduğu için, iki taraf da meseleyi tam olarak ortaya koymak konusunda başarı kazanamamıştır. Kuran'ın öğretisi mutlak bir tektanrıdır. Bu konuda usun gücünün yardımıyla sorgulamada bulunmak dinden çıkmak anlamına gelmektedir. Metaforik ve vecizsel bildiriler harfi harfine bilgisizlik ve batıl inanç konusunda suçlamalarda bulunmaktadır. İslam düşüncesindeki bu kutuplaşma hiçbir zaman tam olarak çözüme kavuşturulamamıştır. Biz günümüzde de bunun yankılarını bulabiliriz.

Konular

İslam'da yüzyıllar boyunca tartışma konusu olarak üç büyük sorun ortaya konmuştur. Kuran değişmeyen, bilinebilir birliğe sahip, yaratan ve yaratılmamış Tanrıyı bildirmektedir. Ancak Yetkin Olan'dan Yetkin-olmayan çok sayıda varlık nasıl olanaklı olabilir? Bu, "yaratılış sorunu" olarak bilinmektedir. Bu bir metafiziksel yöndür. Tanrının iyiliği dünyadaki kötülük ile nasıl uzlaştırılabilir?

Kuran aynı zamanda Tanrının tüm dünyanın belirleyicisi olduğunu açıklar. Bu, davranışlarını seçmede özgür olan insan varlıklarının bunu yapabilme kapasiteleri ile nasıl bağ-

daştırılabilir? Biz bunu “özgür davranış sorunu” olarak adlandırıyoruz.

Kişinin bedeninin ölümünden sonra bireysel ruhu nasıl korunmaktadır? Tanrıyla doğrudan bir bağlantı içinde olarak ve sonunda Bir’e katılarak mı? Ya da çok hassas yasalar aracılığı ile mi? Ben bunu “kurtuluş sorunu” olarak adlandıracam.

Kuran, kutsal bir metin olarak, Hz. Muhammed’in öğretilerini içermektedir. Burada yaratılış, özgür istenç ve kurtuluş gibi sorunlu konuların tartışması etrafında sağlam bir nokta biçimlendirilmiştir. Söylenmiş sözcükler ile ilgili hiçbir sorun yoktur. Onların yorumlanmasıyla ilgili olarak sayısız tartışma bulunmaktadır.

Ancak ne olursa olsun, bu üç konunun felsefi yorumlamasının gelişimini izlemek için, bizim İslam düşüncesi içinde kurulmuş olan üç özsel bileşeni kavramamız gerekmektedir. Aristo’nun *Metafizik* yapıtı ve Plotinus’un *YeniPlatonculuğu* bulunmaktaydı. Kuran’da insan davranışı ve yaratım öğretisi bulunmaktadır. Yunan kaynaklarının otoriter baskılarının yokluğunda, Aristocu ve YeniPlatoncu ideaların karışımı İslam filozofları tarafından “Yunan Felsefesi” olarak özümsemiştir. Bu gelişmenin başlangıcında Yunan çıkışlı her şey genellikle Aristo’nun imzasını taşımaktaydı. Kaynakların açığa çıkarılması İslam felsefesinin anlaşılması için özsel bir hazırlayıcıdır.

Yaratılış, kurtuluş ve özgürlük temaları hakkında önemli çalışmalarda bulunmuş olan en önde gelen filozoflardan ikisi “Yunan Felsefesi” konusunda bilgi sahibidir. Bunlar Farabi (y. 890-950) ve İbn-i Sina (980-1037)’dir. İbn-i Sina Latin Batı dünyasında Avicenna olarak bilinmektedir. Onların en ünlü eleştirmeni olan Gazali (1058-1111) Kuran metinlerini Yunan felsefi otoritesinden esinlenerek tartış-

maktadır. Köktendinciler ve eserlerin çevirmenleri de çeşitli yorumlamalar yapmışlardır. Daha sonraları “Averroes” olarak bilinen İbn-i Rüşd (1126-98) Aristocu etkiyi yeniden oluşturmuştur. Aristo’nun yazılarını dikkatli bir şekilde inceleyerek, gerçek Aristocu düşüncüyü “Yunan” felsefesinin daha önceki çevirileri ile oluşturulan Yeniplatonculuktan ayırmıştır. İbn-i Rüşd’ün kutsal metinlerin “Yunan” yorumlamaları Farabi ve İbn-i Sina’nın yorumlamalarından çok farklıdır. İbn-i Rüşd, Gazali’nin çalışmalarını da eleştirerek Aristo’nun öğretilerini Kuran ile mükemmel derecede uyumlu olacak şekilde yeniden yorumlamıştır. Geleneksel dogmalar sıradan insanların yaşantılarının temeli olmuştu, ve onlara olan güveni yok etmek filozofların işi değildi.

İSLAM FELSEFESİNİN ÜÇ KAYNAĞI

Aristo’nun Metafiziği

İslam filozofları tarafından üzerinde ağırlıklı olarak durulan *Metafizik* yapıtı Tanrıya özel bir ilgiye sahip olması ile tanınmaktadır. Burada Aristo öğretisine uygun olan iki bölüm vardır.

İlk bölüm güç sahibi olmak ile gerçekçilik arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Bu, hareketin, yaradılışının içeriğine ilişkindir. Değişmez olduğu için hareket etmeyen Tanrı, hareket ve değişimden sorumlu olmalıdır çünkü o her şeyden sorumludur. Bu nasıl olabilir?

O, [hareketin kaynağı olarak] işleve sahip olsa bile bu yeterli olmayacaktır. Onun özü onun gücü olsa bile bu yeterli olmayacaktır; sonsuz hareket olmayacaktır çünkü o potansiyel olarak varolmayabilir.

Bu durumda özün gerçeklik olduğu bu [tanrısal] türün bir ilkesi olmak zorundadır. Bunun ötesinde, bu tözler [hareketin kaynakları] maddesel-olmayan olmalıdır; eğer herhangi bir şey ise, onun sonsuz olması zorunludur. (Metaphysics, Lambda, 1071b).

Hareketin kaynağı ne olursa olsun, onun hem aktüel hem de maddesel olması gerekmektedir, bu durumda onun özü onun varlığını içerir. Bu ne anlama gelmektedir? En basit olarak, onun var olması zorunludur. Bu, Tanrısal ilkenin var olmasının konusu değildir. O, İslamiyet ve Hıristiyanlık felsefesinin tamamı içinde bulunan en zor kavramsal hareketlerden biridir. Biz kendimizi tekrar ve tekrar ona geri dönerken buluruz.

İkinci bölüm tanrı ideasına bir kişi olarak, ya da en azından bir kişiye benzerliklere sahip olarak bu bağlantıyı kurmaktadır.

Böylece ilk ilke duyumsanabilir evren ve doğa dünyasına bağlıdır. Ve onun yaşantısı bizim dönemsel olarak hoşlanacağımızın en iyisine benzerdir. Onun her zaman bu durumda olması zorunludur . . . çünkü onun gerçekliği aynı zamanda hazır . . . Ve düşünce kendisini düşüncenin içindeki katılımı aracılığı ile düşünür . . . o, bu nesneye sahip olduğu zaman gerçek işlevini ortaya koyar. Bu durumda onun gerçekliği ussal düşüncenin tanrısal sahipliğine ilişkindir, ve onun etkin kavrayışı en fazla haz veren ve en iyisidir . . . ve Tanrının özsel gerçekliği en iyi ve sonsuz yaşantıdır . . . ve böylece yaşam ve süregiden sonsuz varoluş Tanrıya aittir. (Metaphysics, Lambda, 1073a).

Bu bölümlerin, Aristo'nun çalışmalarında bulunan en saydam düşünceler olduğu söylenemez, fakat onların anlamı açıktır. Tanrı gerçektir, yaşamaktadır ve yetkin doğası ile sonsuz olarak düşünmektedir. Ve evren içinde hareketin kaynağını sağlayan da aynı ilkedir. Bu nasıl olabilir?

Tanrının doğası ile tüm dünyasal hareketler arasında ussal bir bağ olması gerekmektedir. Madde hareketsizdir ve yalnızca tanrı ile aynı doğaya sahip olduğu için etkin olabilir ve böylece hareketin bir kaynağıdır. Aristo'nun düşüncesine göre alanların ötesinde bir *primum mobile*, hareketin ilk kaynağı olmalıdır. Tanrı dünyaya bu hareketi vermiştir. Tanrı değişemediği için, tanrı olmadığı halde, tanrının nedensel etkisini paylaşan ara noktanın bir hiyerarşisi olmalıdır. Bunlar uslardır. Plotinus ve Yeniplatonicular bunlara Us demektedir. Biz, değişmeyen, tamamen gerçek olan Tanrının maddesel dünya içindeki değişimin kaynağı nasıl olabildiğini düşünmeliyiz. Örnek olarak, teniste servis atmak için oyuncu topun içindeki potansiyel enerjiyi harekete dönüştürmek amacıyla topa vurur. Bu, topun kortun bir tarafından diğerine gitmesine, yeni yerinde gerçek bir değişikliğe neden olacaktır. Ancak Tanrı, bu ve diğer tüm dünyasal hareketin nihai kaynağı olarak tamamen gerçek olmalıdır.

Plotinus ve Yeniplatoniculuk

Daha önce vurgulamış olduğum gibi, İslam felsefesi Yunan düşüncesinden yararlanmıştır. Özellikle Aristo'nun yazıları İslam felsefesi için kaynaklık etmiştir. Bu nedenle İbn-i Sina gibi yazarların Yeniplatonicuların, özellikle Plotinus'un öğretileriyle kaynaşması şaşırtıcı değildir. Plotinus'un temel çalışması olan *Enneads* (Dokuzluklar) Porphyry tarafından bir araya getirilmiş ve yayına hazırlanmıştır. Ancak bu

metin, erken dönem İslam filozofları tarafından bilinmemektedir. Aristo'nun olduğu düşünülen pek çok düşünce aslında Plotinus'a ait idealardır.

Yeniplatoncular evreni Usların bir hiyerarşisinin bir alanı olarak kavramışlardır. Uslar öğretisi aynı zamanda Tanrının birlik olarak dünyayı nasıl Çokluluktan yarattığını açıklamaktadır. Bu, Çok'un çıkış noktasının nasıl Bir olabileceğini açıklamak anlamına gelmektedir.

Biçim ve madde, Platon'a göre her şeyin iki mantıksal "bileşeni"dir. Nesnelerin nitelikleri türlere ayrılmıştır. Bunlar maddenin içindeki Biçimlerin örnekleri olarak açıklanır. Böylece, bir çapa kendi şekline sahiptir ve çapalık Çapalık Biçiminde gerçekleşmiş olan bir araç türünü örneklemektedir. Platoncu düşüncede belli bir çapa duyular tarafından algılanmaktadır, fakat Çapalık Şekli ise us tarafından bilinmektedir. Bu Biçim belli bir çapa içinde bulunan gerçek nitelikler değildir. Platon'a göre, o ayrı bir varlıktır ve bahçeyi çapalamaktan başka bir yerde bulunmaktadır. Platon ayrıca Biçimlerin bu düşüncesinin estetik olarak heyecan verici bir etkinliğe sahip olduğunu düşünmektedir. Bunu yaparken, yalnızca güzel şeylerin deneyimi değil, aynı zamanda entelektüel sezi de Güzellik Biçiminin kendisini kavrayacaktır. Bu, herhangi bir gerçek güzel şeyden ölçülemez derecede daha güzeldir.

Plotinus'un bu konudaki düşünce gelişimi Schroeder (1992: 15) tarafından iyi bir şekilde özetlenmiştir. Platon'un kuramındaki Biçim hem bir neden ya da nesnelerin karakterinin açıklaması hem de yaradılıştan gelen değer bir nesnesidir.

[Plotinus] kullanma ve haz almanın iki anı arasında ayırım yapar. Biz, neden ya da [belli şeylerin karakteristik yapısına ilişkin] açıklamadan bahsettiğimiz zaman, kullanım terimleriyle düşünüyoruzdur. O-

nun yaradılışından gelen değerli bir nesne olduğunu düşündüğümüz zaman, haz alma açısından değerlendirme yapıyoruzdur. Bu şema içinde, haz alma kullanıma göre üstünlüğe sahiptir.

Değişen bir sıradan çokluluktan değişmeyen birliğe giden varlıklar hiyerarşisi Tanrıdan başka bir şeyle, Tanrı hakkında düşünerek başlamıştır. Bu Us Tanrının İlk Yaratımıdır. Biri (Tanrı) düşünebilmek için Bir'in birliğinin niteliklerinin bir çokluğu içinde çözülmesi gerekmektedir. Ancak bu bir'in bölünmesiyle olamaz. Tanrı bölünmezdir. Tanrının sahip olduğu çok sayıda nitelik Us tarafından düşünülmektedir. Böylece, İlk Us zorunlu olarak çok katlıdır çünkü Tanrı, bölünebilirlik aracılığı ile, çok sayıda niteliğe sahiptir. Bir sonraki daha yüksek aşamının düşünce oluşumu' Usların hiyerarşisinin en düşük seviyesinde Ruh bulunmaktadır. Ruh, daha yüksek Biçimlere bölünebilmekte ve analiz edebilmektedir. O, bir insan olarak kendisini yaratır. Böylece potansiyellikten gerçekliğe dönüşmüş olur.

İşsel varlıklar nasıl üstün varlıklara yükselebilir? Burada Plotinus ünlü görüntüsünü geliştirmiştir. O, bu konuyu hem harfi harfine hem de metaforik olarak ele almaya niyetlenmiştir. Bu, ışığın görüntüsüdür. Onun yardımıyla, biz kavranabilir gerçekliğin doğasına en parlak öngörüü alabiliriz. Usların hiyerarşisi güçlerin ya da etkinliklerin bir dizisidir. Plotinus tözün içinde bulunanlar ile tözden gelenleri ayırmıştır. *Dokuzluklar* (6.4.22) yapıtında güçlerin ardışık hiyerarşisi arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır. Uslar, Güneşten gelen ışık ile aydınlatılmış olan şey arasındaki ilişki gibidir. Işık, kendi kaynağından başka herhangi bir şeyin üzerindeki varlığına bağlı değildir, fakat o aydınlattığı nesnenin görünümünü ortaya koyar.

Bütün bunlar bir arada düşünöldüğünde biz daha yüksek bir Usun bir görüntüsüne kendisini dönöştüren bir Us ideasına sahip oluruz. O, farklı düşöncelerin bir çokluluğı olarak kendisini temsil etmelidir. Daha yüksek varlığın tüm nitelikleri bu varlık içinde birleştirilmelidir. Böylece temsil edilen Us hâlâ tam olarak bir olan temsil edilmiş Us varken, çok olacaktır. Eğer dünya bu şekilde var olmuşsa, ve Uslar aynı zamanda nesnelerin Biçimleri iseler, ya da onlarla işbirliği halinde bulunan bir şey iseler, bu durumda biz Tanrının, kendisini bölünmeksizin Çok olarak nasıl dünyanın yaratıcısının Bir olduğunu görebiliriz. Bunlar Usların dinamik doğası aracılığıyla olur, onlar analitik olarak kendileri üzerinde bulunan nitelikleri yansıtır. Ancak neden bu şekilde olmalıdır?

Bu yanıtlanamaz sorudur. Belki de Uslar öğretisini düşünmenin en iyi yolu şöyledir: Yeniplatoncu düşünme örneğı içinde iki sabit nokta bulunmaktadır. Birincisi Tanrıdır, tüm gerçekliğin merkezi olarak kabul edilir. O, değişmezdir, yetkindir, ve benzeri. İkinci sabit nokta Dünyadır. O, değişen, yetkin olmayan, ve benzeridir. Usların hiyerarşisi, hem bir (Tanrı) hem de çok (Dünya) olduğunu bildiğimiz için var olmak zorundadır. Böylece biz Tanrı hakkında düşünme rolüne sahip olan İlk Usu yaratmak için Tanrı için bir us bulmak için mücadele vermek zorunda kalmayız. Biz Onun bunu yapmış olduğunu biliyoruz, çünkü Dünya açık bir şekilde vardır. Bu kördüğümü kesmenin yolu bir Tanrı olduğunu inkar etmektir, çünkü bizim bir Dünya olduğunu inkar etmemiz kolay değildir. Ancak bu seçenek gelenekçiler ya da İslam filozofları için açık değildir.

Kuran Bildirileri

Kuran yorumcularının karşı karşıya kaldığı zorunu hissetmeye yardımcı olması için, en ünlü paragraflarından bazı-

larına göz atalım. Aşağıdaki paragrafların her birinde çok geniş bir yorumlama vardır.

YARADILIŞ ÜZERİNE: Yeryüzü ve gökyüzünün Yaraticısıdır! (Kuran: ii, 117)

VAROLAN ŞEYLER ÜZERİNE: O, dünyadaki her şeyi yaratandır. Daha sonra O gökyüzüne yönelmiştir ve yedi kat göğü yaratmıştır. Ve o her şeyi bilendir. (Kuran: ii, 29).

KÖTÜLÜK ÜZERİNE: İyi olan ne varsa o Allah'tandır, ve kötü olan ne varsa o kendisindindir. Biz onu (Muhammed) insanlığa elçi olarak gönderdik ve o Allah'ın tanığıdır. (Kuran: iv, 79)

KURTULUŞ ÜZERİNE: Kim iyi çalışan ve bir inanan ise, onun çabaları sonuçsuz kalmayacaktır. (Kuran: xxi, 94).

Tanrının yaratıcı olarak rolü İslam için merkezdir. İnsanlar yaşadıklarından sorumludur. Bu yaşantılar kaydedilmiştir. Filozofların ilk sorunu, yaratım sorunudur. Birleşik ve yetkin bir varlıktan nasıl böylesine farklı ve yetkin-olmayan dünya yaratılmıştır? Filozofların bu soruna Yeniplatoncu çözümler bulması şaşırtıcı değildir.

Birinci bölümde analitik ve eleştirel felsefe bölgesinin kültürel olarak önemli öğretiler, kuramlar ya da uygulamalar içinde her yerde bulunan kavramlarının en azından bazılarının bir açıklaması olarak düşünülebileceğini önermiştim. İslam filozoflarının çalışması bu reçeteye çok iyi uymaktadır. Kuran öğretilerinin mantıksallığı ciddi entelektüel sorunlar için çözümler sunmaktadır. Filozoflar sorunları çözmek için en iyi şekilde donanmışlardır. Onlar çözümlere gereksinim duyarlar ve Müslümanlar arasında onaylanmış çözümler bulunmaktadır. Kuran öğretileri verilmiştir. Onların mantıksallığı ya da mantık dışılığı tartışılmamaktadır.

SORUNLAR VE ONLARIN FELSEFİ ÇÖZÜMLERİ

Burada Yunan felsefesinden ödünç alınmış felsefe araçlarından birini deneme kabilinden bir kavrayışa sahibizdir. Biz üç başlıca sorun olarak yaradılış, özgür davranış ve kurtuluş konularını ayrıntılı bir şekilde yeniden incelemek durumundayız.

İkinci binyılın ilk yüzyılının en önemli Aristocusu İbn-i Sina'dır. O, 980 yılında İslam bölgesinin doğu kısmında doğmuştur. Çocukluğunu Buhara'da geçirdi. Eğitimi geleneksel metinler ve İslam hukuku üzerine temellenmişti. 17 yaşındayken Farabi'den okuduklarından etkilendiğini belirtmiştir. Buhara sultanının kapsamlı bir Yunan kütüphanesi bulunuyordu ve genç akademisyen büyük bir heyecanla bu kütüphaneyi kullanıyordu. 998 yılında babasının ölmesi ile hayatını kendisi kazanmak zorunda kaldı. Birkaç yıl düzensiz yolculuklar yaptı. 1015 yılından 1022 yılına kadar Hamadan yöneticisi için çalıştı. Bir süre daha yolculuklar yaptıktan sonra 1032 yılında prensin desteği ile İsfahan'a yerleşti. 1037 yılında öldü.

Yaradılış Öğretisi

Arapça *fiyad* sözcüğü "akış" anlamına gelmektedir ve İlk Neden olan Bir ile maddesel dünya olan Çok arasındaki ilişkiyi anlatmak için kullanılır. İslam felsefesinin öyküsü ele alındığında yaradılış sorununun zaten "kitaplarda" anlatıldığı görülmektedir.

Yaradılış öğretisinin şematik versiyonu Farabi tarafından verilmiştir. İkinci binyılın hemen başında İbn-i Sina bu konuda daha iyi bir çalışma ortaya koymuştur. Böylece Aris-

to'nun Tanrısı ile uyumlu, kendi kendine düşünme erdemine sahip, Usların hiyerarşisinin başlangıcı anlatılmıştır.

Bir zorunlu olan bir birliktir ve onun hakkında düşünülemez. Bir düşünce nesnesi olabilmesi için uzam ve zaman içinde yerleşik olması ve bazı ayırt edici özelliklere sahip olunması gerekmektedir.

Eğer Bir yetkin ise . . . [Aristo] Yüce Varlığın parçası üzerine herhangi bir entelektüel ilişki olasılığını yok sayar . . . [yetkin olmayan bir dünya ile] bir alışverişin olması olanaklı değildir . . . Onun kendi dışındaki herhangi bir şeyin tüm bağımsızlığına karşın . . . o, yaratmış olduğu kendi kendine kavrayışın edimi içinde düşünmektedir. (Fakhry, 1983: 154).

Bir ve Çok Yeniplatoncu düşüncesinin İslam versiyonu

Yeniplatoncu İslam filozofları Bir ve Çok sorununun çözümü için Uslar merdiveninin bir hiyerarşisinin ideasını geliştirirler. Bu, Plotinus tarafından ortaya konulan hiyerarşi ile yakın bir yapıya sahiptir. Onlar Bir tarafından nedensel oluşumlarla yaratılmamıştır, ya da bir yaratım düşüncesinin sonucu değillerdir. Bir'in Bir tarafından kendi kendine düşünmesi onları meydana getirir. Bu örnek varlıkların düzeni içinde daha düşük bir seviyede yeniden oluşturulur. Böylece Bir'in kendi kendine düşüncesi ve tefekkürü içinde ilk varlık yaratılmış olunur. Bu, gerçek Yeniplatoncu biçim içinde varlıkların bir hiyerarşisinin geliştiren bir zincirin ilk bağlantısıdır. Maddesel dünyaya en yakın seviyede İnsan ruhu kendisini düşünür ve kendi özdeşliğini ve tekliğini kavrar. İnsan varlıkları kendi kendine bilinçli olan en küçük ustur.

Us-varlığı ilk olarak Zorunlu-varlıktan gelmelidir. Bu ustan meydana gelen başka bir us, başlangıçta varolan bedenlerden meydana gelen başka bir beden içinde bulunmaktadır. Eğer onlar çok sayıda ise . . . bu durumda bu ustan başka usların meydana gelmiş olması durumunu zorunlu kılar. Başlangıçta varolan bedenden diğer bedenler meydana gelmiştir. Başlangıçta varolan bedenlerin son seviyesine kadar ardışık meydana gelişler benzer bir şekilde devam eder . . . Bir gerçeklik içinden çeşitli çokluklar meydana gelecektir. (İbn-i Sina, 1050 [1983]: 103).

Yaradılış öğretisi, tanrının, kendi bütünlüğünü tehlikeye atmaksızın kendinden başka her şeyin kaynağı olduğunu ortaya koyar. Biz onun dünyaya gereksinimi olduğunu ya da dünyadan yoksun olduğunu düşünmeyiz.

Fakhry bu kavrama modunun evrensel tür ya da biçimler seviyesinde olmasının gerekliliğine işaret eder. Bir'in, somut tikellerin bilgisi ile uzlaştırılmaya çalışılmasından kaçınılması gereklidir. Biçimlerin düşünce oldukları arı bir entelektüel davranış olmalıdır. Bu kavramla, tanrının yaratılmış, maddesel dünyanın somut tikellerinden herhangi birisini nasıl kavrayabildiği açık değildir. Bu, Tanrının maddesel ve yaratılmış evren içindeki her son şey ile özel bir ilgisi olduğuna dair Kuran bildirisi ile başka bir sorunu ortaya çıkarmaktadır.

Zorunlu Varlık değişim ya da çokluluk konusunda hassas değildir, çünkü o dünyayı ve bir çokluluk olduğunu bilmektedir. Ancak bunu nasıl yapabilmıştır ve kendi varlığının çokluğunu nasıl kabul etmemiştir? Bunun kısa yanıtı "akılcı bilgi"ye sahip olmasıdır. (İbn-i Sina, 1050 [1983]: 62).

Yaradılış öğretisi ve bir şeyden gelebilen tek şeyin ilkesi üzerine bağımlılık Fakhry (1982: 321) tarafından iyi bir şekilde özetlenmiştir.

İlk varlık ilk usa hayat vermiştir, bunun sonucunda ikinci usa da hayat vermiş olacaktır. Bu İlk Ruh ve Bedendir. İlk ya da Zorunlu Varlık'ın aksine, ilk us bir çokluluk unsuru içermektedir, kendi içinde bir karaktere sahiptir, fakat onun nedeni aracılığı ile zorunlu değildir. Mutlak olan İlk İlke'den meydana gelen bir dünya içinde bu olgu çokluluğun nihai nedenidir.

Sonunda dünyanın çokluluğu olası olan ile zorunlu olan arasındaki mantıksal ayırimda bulunmaktadır. Şimdi olasılık ve zorunluluk arasındaki ilintinin birlik ve çokluluk arasındaki ayırımın nasıl olduğunu açıklayalım.

Zorunluluk ve olasılık

Zorunluluk ve olasılık arasındaki ayırım Aristocu felsefenin ortaya koyduğu başka bir temel kavramsal ayırımdır. Bu ayırımın sürekli olan ve değişen, geçici olan ayırımı ile, birlik ve çokluk ayırımı ile uyumlu bir yapıda bulunduğu görülmektedir. Eğer belli bir olasılık yerleşmişse bu durumda başka bir olasılığın da gerçekleşebileceği doğrudur. Yeşil olan elma, kırmızı da olabilir ve elmalar için bir yaşam olasılığı olduğu için, o daha sonra kırmızıya dönüşebilir. Her değişiklik bir olasılığın gerçekleşmesidir.

Şimdi kavraması en zor olan düşünceye geliyoruz. En fazla varolan şey var olmayabilirken, ya da olduğundan farklı bir şekilde var olabileceğinden, zorunlu bir varlık var mıdır?

Böyle bir varlık var olmayabilir. Belki de o bundan başka bir şekilde var olamayan bir varlıktır? Var olma konusunda başarısız olabilecek bir varlık var mıdır? Aristo böyle bir varlığı düşünmüş görünmektedir. Onun *Metafizik* kitabında betimlediği Tanrı budur.

Öz ve varoluş

Bu soru başka bir ayırım olan öz ile varoluş arasındaki ayırım sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Bir şeyin özü, onun onsuz düşünölemeyecek niteliklerinin bir toplamıdır. Biz nesneleri, sahip oldukları nitelikleri olmaksızın var olduklarını düşünemeyiz. Mitolojide yer alan bir Boynuzlu-at, alınının ortasında bir boynuz bulunan beyaz, at-benzeri bir yaratıktır. Bu nitelikler Boynuzlu-at'ın özünün parçalarıdır. Bir nikah yüzüğünün dairesel ve değerli bir metalden yapılmış olması gereklidir. Nikah yüzüğü vardır, boynuzlu-at ise yoktur. Ancak her ikisi de öze sahiptir. Böylece öz ve varoluş genel olarak birbirinden bağımsızdır. Ancak sorunlu bir varlığın durumu üzerinde düşünürsek, bu durumda Yunan düşüncesi genel olarak varoluşuna eklenmiş böyle bir varlığın özünü ele almaktadır. Örnek olarak, eğer hem zorunlu hem de yetkin ise, bu durumda varoluş bir yetkin olmayış olmayacaktır.

Tüm bunların sonucu Tanrının hem zorunlu hem de Bir olduğunun değerlendirilmesidir. Bu, evrenin tutarlı ve çoklu olmasının yaradılışını ortaya koymaktadır.

Özgür Hareket Sorunu

İnanç us'a karşı

Bu konudaki tartışmalar us ve tanrısal otorite arasında gitgide artan çatışmalara yol açmıştır. Bazı insanlar doğru ve

yanlışın ne olduğuna us ile karar verilebileceğini söylerken, diğerleri Kuran'ın öğretilerinde bunun zaten verilmiş olduğunu düşünmektedir. Bizim göreceğimiz gibi, inanç ve us arasındaki bölünme Hristiyanlık'ta da bulunmaktadır. Benzer sorunlar her iki din geleneğinde de yaşanmıştır: örnek olarak, insan özgürlüğü nasıl *olanaklı* olabilir? İnanç bunun olması gerektiğini bildirir, çünkü Tanrı ahlaki olarak bizim yaptıklarımızdan sorumlu olduğumuzu bildirmiştir. Us, bunun olamayacağını açıklar, çünkü Tanrı her bir insanın kendi yarattığı evren içinde ne yapacağını öngörmektedir. Bunun ötesinde, maddesel dünyada her şey nedensel yasalarla belirlenmiş görünmektedir. Bizim davranışlarımız maddesel dünyanın durumları içinde gerçekleşmiştir. Olduklarından başka bir şey olamayacaklarsa onlar nasıl özgürce seçilmiş olabilirler?

Bu konu kötülük sorunu ile bağlantılıdır. Eğer Tanrı dünyadaki her şeyin olmasını istemişse, ve Dünyada kötülük varsa, bu durumda Onun bu kötülüğü de istemiş olması gerekmektedir. El Kubat'a (Nasr ve Leaman, 1996:413) göre bu çözüm şuna benzer bir şeyi yeniden yorumlamak anlamına gelmektedir: "Kötülük bir ilaç gibidir, görünümde kötüdür fakat gerçekte iyidir." Tanrının iyilikseverliği ve adaleti kötülüğün iyilik için olması gerektiği sonucunu doğurur.

Vesilecilik (Occasionalizm)

Tanrı dünyayı yaratmış ve onu kendi haline mi bırakmıştır? Ya da etkin bir şekilde etki ve tepki akışını sürdürerek insanların nasıl davranması gerektiğini belirlemekte midir? İslam filozofları Tanrının her şeye gücü yeten bir niteliği olmasına karşın maddesel şeyleri kendi hallerine bırakmış olduğunu söylemektedir. Maddesel şeylerin doğal bir etkinliğe

sahip olmadığı ilkesini ele alırsak, sabit olan bir şey ile çarpışan hareketli bir bedenin hareketinin transferi olarak böyle bir fenomeni nasıl değerlendirebiliriz? Bir çözüm İslam filozofları arasında popüler olan ve Hristiyan batıda on yedinci yüzyılda yeniden canlanmış olan *Vesilecilik*'tir. Hareketli bir beden, sabit bir bedene çarptığı zaman tanrı ikinci bir hareket etmenin bir vesilesidir. Bu nedensellik düşüncesi Tanrı ile olan tüm nedensel etkinliği saklar. Benzer olarak, insan bedeninin duyu organlarına maddesel bir tepki olduğu zaman, Tanrı zihin içinde uyumlu bir düşünce yaratır. Eğer Tanrı dünyadaki her şeyi belirlemiş olsaydı, insanın davranış özgürlüğü kendisine nasıl bir alan bulabilirdi?

Her nedensel etkileşim içinde, tanrı varlığa tepki kazandırmaktadır. Gazali'nin açıklamasına göre (Nasr ve Leaman'dan alıntı, 1996);

*Birin varlığı ya da var olmayışı, diğerinin varlığı ya da var olmayışının olumlanması, olumsuzlanması içinde bulunmaktadır . . . Eğer ateş olmazsa alev ışı-
ğı olmayacaktır . . . Bu şeylerin birbirine olan bağ-
lantısı ardışık bir düzen içinde onları yaratması için
Tanrının bir öncü gücü üzerine temellenmiştir.
(Incoherence of the Philosophers kitabından bir alın-
tı, s. 316)*

Bu öğreti çağdaş Batı felsefesi için tanıdık bir halka oluşturmaktadır. Bu, neredeyse kelimesi kelimesine David Hume tarafından ortaya konulmuş bir düşüncedir. Gazali aynı tartışmayı bizim onları algıladığımız gibi nedensel dizilerin zorunlu-olmayışlarını oluşturmak için kullanır. Olguların ilgili durumları arasında hiçbir mantıksal ilişki yoktur. Bir, diğeri olmadan, karşıtı olmaksızın var olamaz.

İlahi takdir

İslam filozofları ilahi takdir (kader) olgusunu nasıl açıklamaktadırlar? Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemden beri katı Müslümanlar ahlak yaşantısının bir değerlendirmesini yaparken özgür istenç yerine ilahi takdiri ön plana çıkarmışlardır. Filozoflar, bazen gerçekten hayatlarını tehlikeye atarak, günah ile yargılama ideasının kader düşüncesiyle uzlaşmadığını söylemişlerdir. Eğer bizim bu davranışı yapacağımız zaten belirlenmişse, bu nasıl günah olarak değerlendirilebilir? Burada davranışı yapan kişi olacak şey hakkında edilgen bir çözüme kavuşturulabilmiş değildir. Eğilim, tanrısal otoritenin insanları davranışları belirleme yönünde bir irade vermiş olduğu düşüncesidir. On dokuzuncu yüzyılda M. Abdu (1849 yılında Mısır'da doğmuştur) Kuran'ın özgür istenç gerçekliğini ve evrenin tanrısal yönetimini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyma girişiminde bulunmuştur. Hz. Muhammed'in bu soruna felsefi bir çözüm aramak yerine kaderciliği reddettiği iddiasında bulunmaktadır. Gerçek bir Müslüman olacağı önceden belirlenmiş şeyi oturup beklemez. Olacağı önceden belirlenmiş şey onun yapmaya karar vereceği şeydir. Biz, çağdaş Batı düşüncesinde bu sofizmden daha ilerisine geçebildik mi? Hiç zannetmiyorum.

Kurtuluş Sorunu

Tanrı ile birlik, temas ya da birleşme ile kurtuluş

İbn-i Sina'ya göre kurtuluş Tanrı ile birlik olmakla sağlanır. Ancak Aristo *Metafizik*'te (19) "Zorunlu Varolan, karşılıklı bir birlik içinde bir şey ile birleşmez," demektedir. O, yalnızca kendisiyle birleşebilir. Zorunlu Varlık, kendi kendine düşünme içinde en büyük hazzı sahiptir, çünkü bu

yetkinliğin düşünülmesidir. Daha düşük bir tin ile birlik bunu olanaksız kılar. Bu durumda, eğer kurtuluş Tanrı ile birlik aracılığı ile *oluyorsa*, onun Zorunlu Varlığın bir şeyi ile temas ya da birleşme içinde olması zorunludur. Bu, felsefenin kaçış yolu bulamadığı başka bir kördüğüm gibi gözükmemektedir. Bir insan ruhu Tanrı olamaz. Kişi kendisini buna adasa bile, Ruh asla Tanrı olamaz. İkinci binyılın Hint filozoflarında olduğu gibi Tanrı ile ruhun kendini kurban eden birliği ile mücadele edilmesi gerekmektedir. İbn-i Sina yapılması gereken şeye açıklık kazandırmıştır. Böyle bir birliğin olanaklı kılınabilmesi için Ruhun karakterinde Tanrı-benzeri bir şeyin var olması gerekmektedir. İbn-i Sina bunu şöyle söylemektedir,

Usun gücü kendi kendine ve hareketsiz olarak bulunmaktadır. Onlar Zorunlu Varlık'ın oluşumunu temsil ederler . . . algılama niteliği ile usallık niteliği arasında hiçbir ilişki yoktur. (İbn-i Sina, 1050 [1983]: 73).

İbn-i Sina bunun nasıl olabileceğine dair ustaca bir değerlendirme ortaya koymuştur. Algılama niteliği algılayan ve algılananı birbirinden ayırır. Us niteliğinde, düşünce ile hakkında düşünülen şey birleştirilir. Böylece tanrı ile birlik olan us niteliği aracılığı ile bu gerçekleştirilmiş olur. Algılama ile, biz madde ve Biçimin içinde birleştikleri belirli şeylerin deneyimini elde ederiz. Us ile biz yalnızca Biçimleri düşünürüz.

İbn-i Sina'nın incelikli Aristocu düşüncesine ve bir Us olarak Ruhun ölümsüzlüğü ile bu konu arasında akılcıca bir bağ oluşturmaya karşın, bu analizler ve açıklamalar bazı kuşklar ile karşılaşmıştır. Bu, gerçekten de, ileride görebileceğimiz gibi, Gazali'nin tepkisine ve ciddi bir şekilde eleştirilmesine yol açacaktır.

FELSEFE ÜZERİNE GELENEKÇİLERİN FELSEFİ SALDIRILARI

Sert uçlu bir çerçeveye sahip olan analitik Aristocu geleneğin mistizmine yönelik yaradılış özgür istenç ve kurtuluş konularında oluşturduğu sorunları anlayabilmek için bizim Şüfî geleneğine yakından bakmamız gerekmektedir. Bu gelenek yirminci yüzyılda hâlâ canlıdır. Aristocu Yeniplatonculara karşı en keskin eleştiriyi yapan kişi Gazali olmuştur fakat eleştirilerinin nasıl olduğunu anlayabilmek için genel olarak İslam'a Sufizm kültü açısından bakmamız gerekmektedir. Binyılın başlarında Sufizm tarihsel olarak önemli bir etkinliğe sahipti ve bunun uygulayıcılarından olan Gazali onun bir sonraki binyıla daha sağlam temeller üzerinde aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. Sufist bakış açısının ana hatlarını belirledikten sonra Yeniplatoncu / Aristocu ya da Yunan etkisinde olan düşüncelere saldırılar konusuna geri döneceğiz.

Sufizm

Sufi mistik geleneğinin anahtar ideaları ve ilkeleri Hint geleneğine benzerlikler taşıyan bir yapıda olarak kolaylıkla ortaya konabilir.

1. Dünyasal şeyleri terk etmek ve tanrının zihninde bir idea olarak kendini bir varolmayış koşuluna indirgemek.
2. Kendi gayreti ile Tanrı ile dostluk yolculuğunda bir dizi istasyonu mistik bir şekilde başarı ile geçmek (Fakhry, 1983: 239).

Bu uygulamanın sonucu ruhun Tanrı ile ilk birliğinin oluşturulmasıdır. Bu, dünyasal yaşantının ötesinde var olan bir birliktir.

Akademisyenler Sufi geleneğinin İslam'ın yapısından uzak olduğu düşüncesine karşı çıkarlar. Kuran'da Tanrı ile doğrudan doğruya bir temas içinde olunması düşüncesi yoktur. Fakhry (1983: 241) Tanrı hakkında içtenlikle düşünerek ve ona ibadet edilerek Tanrı katına yaklaşmanın söz konusu olabildiğini belirtir. Ancak bazı Sufiler İslam ile çelişki içinde olmuşlardır. Buna örnek olarak bekar kalma verilebilir. Mistik yaşantı evlilik ile uyumlu değildir ancak Hz. Muhammed'in kendisi evlenmiştir, ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerin uygun yönetimi için çok sayıda ayrıntılı kurallar bulunmaktadır.

Tanrıya giden Sufi yoluna saygı gösteren ve aynı zamanda bir filozof olarak çok geniş bir düşünce birikimine sahip olan Gazali İslam düşüncesi içinde deneysel ve mantıksal olanın en yüksek sentezini temsil etmektedir.

Gazali

Çok sayıda kişi Gazali'yi İslam geleneği içinde önde gelen bir filozof olarak kabul edilmektedir. O, 1058 yılında Horasan'ın Tus kasabasında doğmuştur. O dönemde burası Pers İmparatorluğu'na ait bir bölgedir. Bu kasaba güçlü entelektüel yapısı ile göze çarpmaktadır. Çocuk yaşta öksüz kalan Gazali bir Sufi koruyucu sayesinde kutsal metinlerin özetleri üzerine çalışmalarda bulunmaya başlamıştır. Genellikle kendi memleketinde çalışmış olmasına karşın, zaman zaman, bu bölümün başında da anlatıldığı gibi, tehlikeli yolculuklarda bulunmuştur. O, katı dogmatizme karşı çıkarak kendisini tamamen us yoluna adanmıştır. Bunu yaparken Tanrıdan doğrudan haberdar olmanın Sufi ilkesini savunmuştur. O kısa sürede kariyerini oluşturmuştur. Nizam-ül Mülk tarafından Bağdat'ta bir üniversitede dinbilim bölüm başkanlığına atan-

mıştır. Ancak o ani bir kararla bu görevden ayrılmış ve kendisini bir meditasyon yaşantısına ve özel çalışmalarına adanmıştır. Birkaç kez geri dönmeye zar zor ikna olmuş ve her defasında yine kendi çalışmalarına geri dönmüştür. Doğduğu kasabada 1111 yılında ölmüştür.

Yunan mirası ile ilgili sorunlar

Gazali, İbn-i Sina'nın Yeniplatoncu / Aristocu düşüncesinin güçlü bir eleştirmeni olmasının yanı sıra aynı zamanda yetkin bir Sufi'dir. Yaradılış konusunda Yeniplatoncu çözüme şiddetle karşı çıkmıştır. Bunun bir hayal ürününden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Ancak yine de konu üzerindeki metin kitabını yazarken Aristocu mantığı büyük ölçüde kullanmıştır.

Gazali'ye göre bilgiye giden üç yol vardır. İnanç (iman) en düşük olanıdır. Bu bilgi seviyesini desteklemek için kişi otoritelerinden alıntı yapmaktan daha fazlasını yapamaz. Diğer bir yol bilimsel bilgiye (ilim) ulaşmak için usun kullanımıdır. Ancak daha yüksek bir bilgi biçimi daha vardır. Bu ani deneyim (dhawq) ile gelir. Kişi bu dünyadan elini eteğini çekerek Tanrıya ulaşabilmek için hazırlanmalıdır.

Biz neyi öğrenebiliriz? Tanrı Bir'dir. Ve bunu yaparken kendi kimliğimizi kaybettiğimizi düşünebiliriz, çünkü biz onunla bir olmuşuzdur. Hangi durumda ben hâlâ bir bireyimdir? Hindistan'da Rāmānuja yaklaşık aynı zamanda aynı sorunla uğraşıyordu. Katı bir Aristocu, Hristiyanlık ve İslamiyet için ortak olan geleneksel katı çözümlemelere sempati ile bakmaz. O, bir bireyin yalnızca bir ruh maddesi olmadığını düşünür, o aynı zamanda zamanın sonunda hayat bulmuş bir bedendir. Aristo yalnızca usun tinsel olduğunu ve bunun sonucunda ölümsüz olduğunu söylemiştir. Eğer böyleyse, bu

durumda ölümsüzlük kişisel değildir, çünkü entelektüel kavrayış, tikelerde değil, yalnızca tümellerdedir.

İbn-i Sina Tanrının tikeller tarafından değil, yalnızca tümeller tarafından bilinebileceğini söyleyerek yaradılış sorununa farklı bir açıdan yaklaşması, ve insan ruhunun Tanrı ile birliği konusunda usun evrensel karakterini vurgulaması nedeniyle, onun öğretilerinin Gazali tarafından eleştirilmesi şaşırtıcı değildir. Kuran’da yer alan en derin felsefi konulardan biri “ne kadar küçük olursa olsun, hiçbir şey Tanrı’nın dikkatinden kaçmaz,” (34, 3) ifadesidir. İbn-i Sina bunu Tanrının yalnızca tümelleri bildiği ideasının bir yorumlaması için kullanmıştır. Böylece dünyanın Tanrı tarafından, Tanrıdan başka bir şey ile yaratılmasının olanaklılığı ortaya çıkacaktır. Bu, Kuran’daki ifadelerle taban tabana zıt görünmektedir. Eğer Tanrı maddenin en küçük birimine dikkat ediyorsa, o yalnızca tümellere (Biçimler) dikkat etmiyor, aynı zamanda Biçimlerin maddesel görünümleri olan tikellere de dikkat ediyor demektir. Yalnızca çapalığa değil, çapalara da dikkat etmektedir. Felsefe Kuran öğretilerini yeniden gözden geçiremez. Kuran Hz. Muhammed’in kişiliği aracılığı ile gönderilmiş tanrısal vahiydir. Bu durumda felsefe Kuran’ı mantığa büründürüp tutarlı bir şekilde değerlendirmelidir. Gazali’ye göre, Tanrının bilgisi zaman ve uzam içinde bulunan tikellere ilişkindir. Bu ilişkiler değişebilirken, değişimleri bilen olarak Tanrının özü bu değişimden sorumlu değildir. Değişen dünyanın bilgisi, değişmeyen bir varlık tarafından nasıl bilinebilir? Gazali’nin yazılarında bu sorunun yanıtının olmadığı görünmektedir. Ancak bu soruya yanıt verilmelidir.

Sufi uygulaması ile felsefi analizin uzlaştırılması

Gazali’nin pozitif felsefesi kişinin kendi bilgisini elde etme yönünde düşünceye dayalı bir dikkat içinde olmasının

tekniğini kullanmaktadır. Gazali, “Kendini bilmek, Tanrı bilgisinin anahtarıdır,” der (Gazali: y. 1105 [1958]: 5). İnsanın özünde bulunan şeyin meleksel nitelikler olduğunu nasıl bilebiliriz? Bunun nedeni bir yaratığın özünün onun içindeki en yüksek şey olmasıdır. Peygamber, “Kendini bilen kişi Tanrıyı biliyordur,” demiştir. Bu yukarıda belirtilen konunun yankılanmasına neden olmuştur. Nasıl mı? Tartışma aşağıdaki gibi devam etmiştir:

Bir kişi, kendisinin var-olmadığı bir zaman olduğunu bildiğini düşündüğünde, Kuran’da yazılı olduğu gibi “O hiçbir şey olmadığı bir zamanda yoktur” . . . Ne zaman ki yetkinlik derecesine ulaşmışsa, o kendisini yapmamıştır (Gazali, y. 1100 [1983]: 15).

Kişinin Tanrıyı nasıl bilebileceği konusu Gazali’nin yazılarında ağırlıklı olarak yer almaktadır. İbn-i Sina gibi filozoflar tarafından savunulan usun kullanımı Gazali için Tanrıya ulaşma konusunda anlaşılması zor bir yol olarak görünmektedir. Üstelik bu insanları dinsizliğe sürükleyebilecek bir yöntem olarak gözükmektedir.

O, Tanrı arayışı konusunda önemli ve etkin metinlere imza atmıştır. Usu kullanarak Onu bulmak yerine, bizim Onun tarafından bulunmuş olduğumuzu söylemektedir. E. L. Daniel’den alıntı yaparak Gazali’nin *The Deliverance from Error* kitabının önsözünden bir bölüme bakalım:

*Kim ki dinbilimin soyut kanıtlardan ve sistematik sınıflandırmalardan oluşması gerektiğini düşünüyor-
sa, o inancın keşfedilmesi gerektiğini düşünüyor-
dur. Oysa bunun yerine, inanç Tanrının Yaratımla-
rının kalplerine bir armağan olarak vermiş olduğu*

bir ışıktır. O, bazen açıklanabilir düşünceler şeklinde görünebildiği gibi, bazen uykuda görülen bir rüyadır. Bazen dindar bir insanın yaşadığı huzurda, bazen de huzurun kendisi aracılığı ile görünür.

Dünyanın sonsuzluğu

Yine de Aristoculuk düşüncesinde sorun yaratan görünümeler bulunmaktadır. Bunlardan biri dünyanın sonsuzluğu sorunudur. Aristo bu konuda kesin bir şey söylememiş ve iki seçeneğin de hiçbir kanıtının olmadığını belirtmiştir. İbn-i Sina açık yüreklilikle bir çözüm sunmuştur fakat bu tikellerin durumu hakkında daha temel sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dünya tanrısal hareketin bir ürünüdür. Dünya Tanrıya bağlıdır, ve bu durumda başlangıcı ve sonu yoktur. Ancak ne olursa olsun, tikellerin geçici sonlu dünyası ile Tanrının sonsuzluğu arasında bir farklılık bulunmaktadır. Dünya sonsuzluğu yalnızca tanrısal duyu içinde paylaşır. Gazali'ye göre, bu mantık-bölünmesi din konularında açıklamalarda bulunan filozofların yetkilerini aşmaktan başka bir şeye hizmet etmez (Urvoy, 1991: 99).

Mistik dönüş

Sufiler doğrudan tanrı bilgisi umudu içindedirler, ve onlar bu umudu gerçekleştirebilmek için bir yaşam tarzını benimserler. Bu, onlar ile Mollalar arasındaki çelişkinin en temel kaynaklarından biridir. Sufiler yalnızca Tanrı ile birliği gerçekleştirme sorununa yanıt arama arayışı içindedirler, ve bu kutsal metinlerdeki otoriteden kaynaklanmaktadır. Sufizmin bu iki görünümü bir arada düşünüldüğünde, Gazali Kuran'daki Sufizm için sağlam bir temel oluşturma çabası içinde olacaktır.

Gazali'nin kurtuluş öğretisi mistiktir. Tanrı ile birlik, Sufiler tarafından savunulan yol ile elde edilebilir. Kuran yasalarıyla uzlaşma, erdemli yaşamın ideası aracılığı ile olur. Tanrı, kendisini arayan kişilere yardımcı olacaktır. Ancak bu İbn-i Sina ve Farabi'nin Yeniplatonculuğu ile karşıtlık içinde sunulmuştur. Onlara göre, tanrı ile bir olma yönündeki ilerleme kavranabilir tözlerin biri olarak us aracılığı ile olur. Yeniplatoncu "Aristocular" için yaratılış ile kurtuluş arasında temel bir birlik bulunmaktadır.

ORTAÇAĞ FELSEFESİNE YAHUDİLİK KATKISI

Hristiyanlık ve İslamiyet'in aksine, Yahudilik dinin yoğun felsefi araştırması uzun sürmemiştir. Ancak yine de on ikinci yüzyıl ortaçağ döneminin büyük filozoflarından biri olan Moses Maymonides (1135-1204) yetişmiştir. O, neredeyse tek başına Musevilik inancı ile Aristocu felsefenin araçlarıyla usu uzlaştırma görevini üstlenmiştir. Maymonides'in çalışması hem İslamiyet hem de Hristiyan felsefesi içinde ortaya konmuş olan tüm büyük temalar üzerine dokunmuştur. Tanrısal vahiyler için ussal yorumlamalar yapılmaya çalışılmaktadır.

Yahudi felsefesi her zaman için Hristiyanlık ve İslamiyet'e yakından bağlı olmuştur. Maymonides'in uğraştığı sorun İslam filozoflarıyla ikinci binyılda yaklaşık aynı dönemde yaşanan sorunlardır. Burada büyük Yunan filozofları tarafından verilmiş olan üstünlüğün Kutsal kitaplar ile uzlaştırılmasının nasıl olacağı konusunda çalışmalar yapılmıştır. Bu sorun Bokser (1950: 1) tarafından *The Legacy of Maimonides* kitabında aşağıdaki şekilde ele alınmıştır.

Moses Maymonides . . . uzlaşmaz gözüken iki dünya görüşü –Yunan ve Musevi– arasında bir arabulucu idi. Antik Yunan’dan insanoğlunun kendisi ve dünya hakkında gerçeğe yönlendirmede aklın kullanılması gerektiği düşüncesini almıştı . . . Musevilik dünya görüşünde ise insanoğlu usa karşı uyarılıyor ve tanrısal olarak vahiy edilmiş Kutsal Yazılara sorgulamasız olarak inanılması gerektiği belirtiliyordu.

Maymonides İspanyol asıllıydı. O, Cordoba kentinde doğmuştu. İslam dünyasındaki hanedanlık savaşları Yahudiler için sıkıntı yaratıyordu. Onun ailesi zulüm tehdidi ile karşı karşıya kaldıklarında Afrika’nın Akdeniz kıyısı boyunca ilerleyerek Mısır’a göç etmişlerdi. Tıp eğitimi almıştı, çok hızlı bir şekilde kariyer yaptı. Sultan Selahaddin’in özel doktoru olmuştu. Burada felsefi çalışmalar yapmak için zaman buldu. Bunları *Kafası Karışık Olanlar için Rehber* (Guide for the Perplexed) kitabında topladı. Bu büyük çalışmasına 1185 yılında başlamıştı ve yaklaşık 1200 yılında bitirdi. İlginç bir şekilde o Arapça yazılmıştı, fakat kısa bir süre sonra Batının felsefi dili olan Latince’ye çevrildi.

Maymonides kutsal metinler üzerine bazı yorumlamalar yaptığı ve Yahudi yasaları üzerinde etkin çalışmalarda bulunduğu için, biz onun Aristocu felsefe ile Yahudi geleneğini bir araya getirme çabalarına odaklanacağız. Onun burada izlediği yol İslamiyet ve Hristiyanlık için de uygulanabilir bir yöntem niteliği taşımaktadır. Aristocu felsefi kavramlar dinsel inançların ussal temellerini ortaya çıkarmak için kullanılmaktadır. İslam dünyasında İbn-i Sina’nın çalışmalarının gördüğü tepkiye benzer bir tepkiyi Yahudi dünyasında onun çalışmalarının görmesi şaşırtıcı değildir. Tanrısal vahiylerin kutsal metinlerine ölümlü insan aklı ile açıklama getirilmesi katı

Yahudi kesimlerince büyük bir tepki ile karşılaşmıştır. Maymonides'in yazdıkları kendi dindashları arasında onun inançlı olup olmadığı sorusunu beraberinde getirmiştir. O, bu konuda kendisini yazılı olarak savunmaya zorlandığı halde böyle bir savunma yapmayı reddetmiştir.

Onun ölümünden sonra tartışmalar daha da alevlenmiştir. Hatta kitapları Fransa'da yakılmıştır. Ancak zaman içinde tarihsel olarak şansı dönmüştür. Maymonides en önemli Yahudi filozofu olarak görülmeye başlanmıştır. Yunan mantıksallığını İslamiyet, Musevilik ve Hristiyanlık din geleneklerini açıklamak için kullanması ile onun görkemli kitabı, tarih içindeki tartışılmaz yerini almıştır.

Us ve onun insan yaşamındaki yeri

Maymonides usun insan varlığına özgü bir nimet olduğunu söylemektedir. İnsanoğlu "usa sahip olduğu için diğer hayvanlardan ayrılmaktadır."² Us, pratik yaşantı için gereklidir, çünkü "insanoğlu için gerekli yiyecek çok fazla çalışma ve hazırlık gerektirmektedir. Bu yalnızca düşünme ve plan yapma ile elde edilebilir." Ancak us, etkinliğin daha yüksek seviyelerine ulaşma kapasitesine sahiptir. Ve bu daha yüksek mod içinde bilimin kaynakları ortaya çıkmaktadır. Us, "nesnenin bileşenlerini analiz eder ve böler. Onların soyut idealarını biçimlendirir . . . insana özgü nitelikleri kullanarak çıkarımlarda bulunur."

Ancak ne olursa olsun, usun bilgiyi elde edebilmesinde başka bir seviye vardır, ve bu Tanrının doğasının seviyesidir. Ancak böyle bir bilgiye sahip olmanın getirdiği sonuç sevgi ve korkudur. "O [filozof] Onun çalışmaları üzerine düşündüğü zaman, Onun mükemmel ve etkileyici yaratımları üzerine düşündüğü zaman, ve Onun karşılaştırılmaz ve kuşku

duyulmaz bilgeliğini algıladığı zaman, o hemen büyük Tanrıyı bilme arzusu içinde sever, övgüler yağdırır ve hislenir.” Ve aynı zamanda, yalnız başına onu bilen bir insan olmak onu bunaltır ve korkuya sevk eder. Aristo’nun basamakları izlenerek tüm bunlar gerçekleştirilebilir.

Usun gücü ile geleneksel kutsal metin otoriteleri nasıl uzlaştırılabilir? Yanıt gerçekten çok basittir. Bir filozofun eğitimi zor ve uzundur. Pek çok insan onu yapabilme için akıl gücüne sahip değildir. Us, Tanrı bilgi ve sevgisi için evrensel bir rehber görevi üstlenemez. Burada dinsel geleneklere görev düşmektedir. Tamamen başka bir rota aracılığı ile aynı noktaya ulaşılır, fakat herhangi biri tarafından bu rotanın izlenebilmesi için kutsal metinlerde yer alan vahiylerin yönlendirilmesine gereksinim vardır.

Felsefenin sınırları: akla uygunluk ve kanıt

Felsefe alanında iki zor soru bulunmaktadır. Birincisi evrenin sonsuzluğu ya da sonluluğu sorunudur. Us, evrenin gelip geçici durumunun gerçekte ne olduğunu belirleyemez. Aristo evrenin sonsuz olduğu görüşüne sahiptir, fakat bir final gerçeklik olarak bunu ortaya koymamıştır.

Ahlak yaşantısı konusunda da aynı düşünce uygulanabilir. Us Aristocu düşüncenin akla uygunluğunu destekleyebilir, fakat o belirleyemez. Hiçbir sıradan insan bu konuda belirleyici rol oynayamaz. Sonuç olarak, us deneysel olarak çalıştığı için, usun bir etiği insanların ortak düşüncelerinin bir tür eleştirel toplamının en iyisi olacaktır. Daha otoriter bir şey gerekli olduğu zaman, kutsal yazılar ve dindarlık geleneği içindeki yorumlamalar ortaya konulacaktır.

Biz, Tanrının varlığını us ile nasıl kanıtlayabiliriz? Maymonides’e göre, yanıt dinsel fizikte yatmaktadır! Hareket

kendi kendini meydana getiremez. Bir hareket varsa, bu hareketin bir Final nedeni de olmalıdır. Bu yalnızca Tanrı olabilir. Ancak Bokser'in işaret ettiği gibi bu kanıtta tehlikeli bir yan bulunmaktadır (Bokser, 1950: 26). Böyle bir analizde bulunmanın yolu evrenin sonsuzluğunu kabul etmek ve bunun sonucunda hareketini kabul etmek gerekmektedir. Ancak Maymonides, sonsuz bir evren düşüncesinin katı dindarlar için nasıl tahrik edici bir düşünce olduğunu iyi bilmektedir.

Tanrının doğası konusuna gelince, Maymonides Tanrının popüler ve geleneksel insanbiçimci kavramlarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Maymonides Hristiyan ve Müslüman çağdaşlarıyla aynı düşünme çizgisine sahip olarak aynı sonuca ulaşmıştır: tanrı bedensel olmayandır ve kendisinden başka hiçbir şeye bağlı değildir. Tanrı "uzay içinde" değildir ve zaman kavramına tabi değildir. Güç ve bilgelik gibi sıfatlar Tanrıyı anlatmada kullanılamaz. Tanrının özü ve varlığı aynıdır. Böylece "Tanrı, sahip olmak niteliğine sahip olmaksızın vardır." Bu konunun bilinemezliği çok inceliklidir. Biz Tanrının herhangi bir şeyini bilmeyiz, ve böylece her şeyi bilen nitelikleri kattığımız zaman, bu sözcüğün içerik açısından ne anlama geldiğini bilemeyiz. Bizim Tanrıya isnat ettiğimiz nitelikler yalnızca olumsuzlama anlamına sahip olabilir.

Maymonides'in çalışması ile Musevilik felsefesi Avrupa düşüncesinin ana akıntısına girmiştir. Onun kitabının Aquinalı St. Thomas üzerindeki etkisi iyi bilinmektedir ve o ortaçağ Latin Batısının tüm büyük filozofları tarafından hissedilebilir.

Maymonides, Aristocu felsefe geleneği içine ait olarak, kutsal metinlere olan ilgiyi arttırmıştır. Yahudi felsefesi yok olmamıştır. Onun yazgısı Batı düşüncesi içinde özümsemek şeklinde olmuştur.

ARİSTOCU ETKİNİN YENİDEN ORTAYA ÇIKIŞI

Ben İslam felsefesinin öyküsünü üç tema üzerinde ele aldım. Bunlar *yaratılış*, Tanrıdan Dünyaya hareket, *özgür istenç*, Tanrının Dünya içinde insan varlıklarıyla olan ilişkisi, ve *kurtuluş*, Dünyadan Tanrıya olan hareket kavramlarıdır. Ancak bu tartışmaların arkasında İslam düşüncesindeki daha derin bir çatlak bulunmaktadır. Felsefe ile kutsal ve otoriter metinler arasındaki ilişki nedir? İbn-i Sina'da açıkça görüldüğü gibi, Yunan felsefesi Kuran ve *Hz. Muhammed Gelenekleri*'nin yorumlanması için bir araç olarak kullanılmıştır. Burada "Tanrının tahtında oturduğu" gibi insanbiçimci görüntüler bir kenara bırakılmıştır. Süslenmemiş gerçekliğin hazinesi olarak Kuran yeni bir bakış açısıyla tekrar incelenmektedir. Vahiy edilmiş doğrular, usun süzgecinden geçirilerek yeniden ortaya konmaktadır.

İbn-i Rüşd ve Aristocu Metinlere Geri Dönüş

İbn-i Rüşd'ün (1126-98) çalışmaları bu tartışmaların üzerine gelmiştir. O, Latin geleneğinde Averroes olarak bilinmektedir. Cordoba'da zengin bir ailenin içinde doğmuştur. Yalnızca İslam klasikleri üzerinde değil, felsefe, Arap edebiyatı ve bilim alanında da iyi bir eğitim almıştır. Onun yaşadığı dönemde Endülüs'te felsefenin ve filozofların durumu belirsizdi. Daha önceki yönetim sırasında yetkililer tüm hukuk düşüncelerini yeniden düzenlemişti. 1168 yılında Al-homades yönetimi sırasında Ebu Yakup yönetimin ikinci adamı olarak İbn-i Rüşd'ü Aristo üzerine yorumlar yazılması i-

çin oluşturulan komisyonun başkanı olarak görevlendirdi. İbn-i Rüşd on yılını Seville'de yorumlar üzerine çalışarak geçirdi. 1181 yılında Cordoba valisinden bir çağrı aldı, böylece sonraki yıllarını oluşturacağı felsefe üzerinde çalışmakla geçirdi. İbn-i Rüşd 1198 yılında öldü.

Onun felsefi çalışması dengeli bir araştırmadır. Fakhry'nin (1983: 27) ortaya koyduğu gibi, "İbn-i Rüşd Kuran'ın doğruluğuna tam olarak inanan biri olarak . . . aynı zamanda gerçeğin arayışı üzerine çalışmalarda bulunmuştur." Onun yaptığı şey, Aristo'nun metinlerine geri dönerek, orada bu filozofun "doğru" yorumlamalarını bulmak ve bunları Kuran'ın anlaşılması için gerekli sorunlara uygulamaktır. Böylece kutsal metinler de "doğru" bir şekilde yorumlanmış olacaktır. Yapılması gereken şey, Farabi ve İbn-i Sina'nın Aristocu felsefesine Yeniplatoncu bir anlam kazandırmaktır.

O, Aristo üzerine yazdığı yorumlarla ünlü olmuş biri olarak felsefe ve kutsal metin arasındaki ilişki tartışmasına önemli bir yeni bakış açısı kazandırmıştır.

İbn-i Rüşd'e göre, tanrısal yaratım diğer yaratım biçimleri gibi meydana gelir. Madde ve biçim bir araya gelmektedir. Potansiyel olan gerçek olmuştur. Tanrıdan meydana gelmiş olan Uslar kendi kendilerine düşünebilme yeteneğine sahiptir. Ancak onlar Tanrı değildir, yine de Tanrının niteliklerinin en azından bazılarını temsil etmeli ve paylaşmalıdır.

İbn-i Rüşd, daha derin bir seviyede İbn-i Sina'nın öz ve varoluş ayırımını eleştirmiştir. Öz öncüdür ve varoluş onu destekler tezinin doğru olmadığını söylemiştir. Herhangi bir şeyin gerçek varoluşu, gerçeklik içinde onun özünün kavranması için gereklidir. Entelektüel bir uygulama olarak bir şeyin özünün analiz edilmesi bize herhangi bir şey anlatmaz, çünkü o herhangi bir varoluş düşüncesi olmaksızın yapılmış olamaz.

Aristo'ya ait metinler üzerinde titiz bir çalışmanın lezzetini vermek için, ben sonsuz-olmayan ve sonsuz-olan iki töz türünün yapısını ortaya koyacağımı:

. . . o [Aristo] bu kitaba [Metaphysics Lambda] sonsuz-olmayan tözün ilkesi ile başlar . . . Bundan sonra sonsuz-olan özün ilkelerini açıklamaya başlar . . . Onun varlık tözü, ilk biçim ve ilk sonuçtur; daha sonra hareket edemeyen tözü inceler. O, bir ya da çok olabilir. Eğer onlar çok ise, bu durumda onlar nasıl bire dönüşmüştür, ve bu çokluluğun hiyerarşisi nasıl meydana gelmiştir? (İbn-i Rüşd, y. 1140 [1984]: 75).

Burada birlik ve çokluğun bildik teması yeniden karşımıza çıkmaktadır. Yeniplatoncularla özdeşleşmiş olan ve Aristonun düşünceleriyle desteklenen hiyerarşi İbn-i Rüşd'ün formülleştirmesiyle tekrar ortaya konmuştur. Burada tanrısal bedenlerin kendi kendilerine hareket etmeleri gerektiği söylenir, çünkü onların hareketlerinin görülebilir bir kaynağı yoktur. Onlar diğer kendi kendine hareket eden varlık türleriyle, yani insanlarla benzer bir şekilde hareket etmelidirler.

Bu bedensel yapılar ruhlara ve dünya güçlerine sahip olmalıdırlar, onlar yalnızca usa ve arzunun niteliğine sahiptirler . . . bu onları yerel hareket ile sınırlar. (İbn-i Rüşd [1984]: [1594]).

Şimdi tanrının doğası ile ilgili olarak neler düşündüğünü ortaya koyabiliriz.

Eğer tanrının kendi varlığını kavramadaki hazzı bizim onun kendi özünü kavradığımız zaman hissetti-

ğimiz hazza eşitse, sonsuz olarak Tanrıya ait olan şey kısa bir süreliğine bize ait olmuştur. Bu çok mükemmel bir şeydir. (İbn-i Rüş, [1984]: [1618]).

Ve bizim hazzımız ne kadar büyükse, o kadar mükemmel olacaktır. Sıradan bir dünya içinde Tanrıya benzerlik insan aklının gücünün tartışması içinde bulunmaktadır. En yüksek mutluluk usların entelektüel kavrayışında olmalıdır. Tanrı sürekli olarak bu durumdadır. Biz kendi özümüzü düşünerek zaman zaman ona ulaşabiliriz. Ancak bizim bu “benzerlik” duygusunun “aynısı” anlamına gelmediğini akıldan çıkarmamız gerekmektedir.

İbn-i Rüş Hristiyan Üçlülük yorumlaması hakkındaki eleştirilerini anlatırken, varlıkbilimsel olarak aynı olan şeylerin kavramsal olarak ayrı olma ile karıştırıldığına işaret etmektedir. Tanrının kendisini bir şekilden daha fazla şekilde ortaya koyabileceği belki doğrudur, fakat bu görünümleri ifade etmek için birden fazla ayrı kavram gerekir. Oysa Tanrı bir birlikten başka bir şekilde kendisini göstermemiştir.

Yunan mirası ile ilgili üç sorun

İbn-i Rüş İslamiyet’i desteklerken Aristocu felsefenin üç temel düşüncesi ile karşı karşıya kalmıştır. Bunlar Tanrının yalnızca tümelleri bildiği ilkesinin Kuran’ın tanrının her bireyin davranışına dikkat ettiği düşüncesiyle nasıl uzlaştırılabileceğini; evrenin sonluluğuna karşı bir yargılama oluşturmuş olan Aristocu düşüncenin Kuran’daki dünyanın sona ereceği kıyamet anı öğretisi ile ilgili olarak nasıl uzlaştırılacağı; ve son olarak bedenın yeniden hayat bulması öğretisi ile ilgili olarak Kuran’da yer alan ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle nasıl bir uzlaşma sağlanacağıdır. İbn-i Rüş bu sorunları asla çözmemiştir. Zaten başkasının da çözdüğü söylenemez.

İSLAMİYETİN LATİN BATI DÜNYASI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

İslami düşüncenin Latin Batı üzerindeki etkisi büyük ölçüde erken dönem Orta Çağlar sırasında Aristo'nun öğretilerini birincil kaynak olarak kullanan Arap ve Mağribi yazarlar aracılığı ile olmuştur. İslamcı yazarlar Aristo'ya kendi "bakış açılarını" vermişlerdir. Ben burada bu etkinin kısa bir taslağını vereceğim. Bunlar önde gelen iki Müslüman Aristocu olan İbn-i Sina (Avicenna) ve İbn-i Rüşd (Averroes)'dir.

Aristocular

İbn-i Sina'nın Aristo'nun *Metafizik* yapıtı üzerine yorumları tanrı varlığının gerekliliği ve başka her şeyin tek olasılığı terimlerinde Tanrı ve Yaratımı hakkındaki görüşlerini içermektedir. Öz ve varoluş, Tanrı haricinde ayırırlar. Potansiyellikten gerçekliğe geçiş koşullara bağlıdır. Böylece varoluş (bir şeyin olması) özden (olan şeyin türü) ayrılmıştır. Varoluş bir rastlantıdır. Bu konum ortaçağ yazarları tarafından tartışılmış ve genel olarak eleştirilmiştir. Bunlar arasında St. Thomas Aquinas eleştirileri en etkili olandır. Eleştiriler özün ve varoluşun güce ve hareket yeteneğine sahip olduğu ve dolayısıyla rastlantısal olamayacağı üzerine odaklanmıştır. İbn-i Rüşd de bu konuda İbn-i Sina'yı eleştirmiştir.

Biz İbn-i Rüşd'ün Aristo'nun felsefi öğretilerini ve çözümlmelerini nasıl titiz bir şekilde incelemiş olduğundan bahsetmiştik. İbn-i Rüşd'ün çalışmaları yaklaşık 1220 yılından itibaren ortaçağın sonuna kadar Paris ve Oxford üniversitelerinde Aristocu düşüncenin başlıca kaynağı olarak okutulmuştur.

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN DAHA SONRAKİ TARİHİ

Sanırım İslam felsefe tarihi içinde en etkin olan yazarlardan bahsettik. Bunlar Farabi, İbn-i Sina, Gazali ve İbn-i Rüş'tür. Onların düşünceleri özellikle yaradılış, özgür istenç ve kurtuluş konularında büyük etkilerde bulunmuştur. Ancak aynı zamanda dinbilim konusunda yoğunlaşmış filozoflara karşı güçlü bir tepki de bulunmaktadır. Biz şimdi bunu daha yakından inceleyeceğiz.

Felsefeciler üzerine Saldırılar

İslam felsefesinin başlangıcından itibaren felsefecilere karşı bir tepki oluşmuştur. Felsefeci karşıtları ve gelenekçiler kutsal metinlerin yorumlanmasına eleştirel yaklaşmışlardır. Bunlar arasında en önemli ve etkin olanı İbn-i Taymiyah (1262-1327) olmuştur.

Ona göre, bu yazıları yorumlama konusunda tek yetkili kişi Hz. Muhammed ve Halifelerdir. Sorun filozofların kullandıkları yöntemlerden, özellikle mantık yönteminden kaynaklanmaktadır. Aristocu idealar kanıt gerektiren bir yapıya sahiptir. Oysa din konusunda böyle bir kanıtlama sistemine yer yoktur. Bunun ötesinde, kullanılan tanımlamalar asla bizim bilgimizin ötesine geçemez. Onlar yalnızca bizim bildiklerimizle sınırlı olarak ifade edilirler.

Aristocu kanıtlama yöntemi ile yalnızca tümellerin bilgisine ulaşılabilir. Tikellerin herhangi bir bilgisine ulaşamaz. Böylece o bize tanrı, Yüce tikel hakkında hiçbir şey söyleyemez. Tanrı gibi başka hiçbir şey yoktur. Tanrı bilgisi yalnızca vahiyden gelir. Tanrının varlığı ya da niteliklerine ilişkin hiçbir kanıtlayıcı bilgi yoktur.

Şiir Şeklinde Felsefe: Rumi'nin Çalışmaları

Celaledin Rumi 1207 yılında İran'da Balkh'da doğdu ve 1273 yılında öldü. O, Sufi ozanlarının en ünlüsüdür. Felsefi düşüncelerini ifade etmek için şiiri kullanmıştır. İslam felsefesinin üç egemen konusuna ilişkin şiirleri din yorumlamaları konusunda önemli rol oynamıştır. Sufi düşüncesinin tüm teması birliktir. Rumi'nin görüntülerinde, öğretmen ve disiplin arasındaki birlik Platonik *mistik* sevgi ideali olarak sunulmuştur. Onun şiirselliği güçlü bir tektanrıcılığı ifade eder; dünyanın çokluluğu ve bizim algıladığımız karmaşık görünümü altında, evrensel bir uyum, algılanabilir mistik deneyim yatmaktadır. Tanrı ile bir olan Yetkin İnsan'ın bir ideali vardır. Aşağıda Rumi'den (1997) alınan şiirler bulunmaktadır.

Birlik teması

İnançlılar çoktur, fakat inanç birdir: onların bedenleri çok sayıdadır, fakat ruh birdir.

Anlayış ve ruhun yanı sıra öküz ve eşeğin içinde, insanoğlu başka bir akıla ve ruha sahiptir.

Yeniden, tanrısal nefesin sahipliği içinde insan ruhundan başka bir ruh vardır.

Hayvan ruhu birliğe sahip değildir: bu hafif tinden birlik arayışında değildir.

Eğer onun sahibi ekmek yerse, onun komşusu doymayacaktır:

Eğer o bir yük sırtlarsa, onun komşusu yüklü olmayacaktır; O, komşusunun ölümünü neşe ile karşılar ve komşusunun zenginliğini gördüğü zaman kıskançlıktan ölür.

Kurtların ve köpeklerin ruhları aynıdır; Tanrının aslanların ruhları birleşmiştir.

Onların ruhları isim olarak çoğuldur, tek bir ruh bedene ilişkin olarak yüzlercedir,

Tıpkı güneşin tek bir ışığı gibi gökyüzünde parladığında, onunla ilgili yüzlercesini ışıtıacaktır;

Siz duvarları kaldırdığımız zaman, tüm dağılmış ışıklar bir ve aynı olacaktır.

Bedensel olarak evlerin geride kalan temelleri olmadığı zaman, inanç bir ruh olarak kalacaktır.

Bu şiirde, gerçek birlik içindeki çokluluk üzerine sentezde bulunulması çok açıktır. Onunla birlikte başka bir öğretiye, insan ruhunun birliğine gidilir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, bireysel ruh içinde değişim yaşanmaktadır. Bu şiir, Hristiyanlık dünyasına ulaştığı zaman Averroes'in ünü için büyük bir sıkıntıya neden olmuştur.

Davranış özgürlüğü

Tanrı bizim önümüze bir merdiven yerleştirmiştir:

Onu basamak basamak tırmanmalıyız.

Siz ayağa sahipsinizdir: neden sakatmış gibi davranıyorsunuz?

Sizin elleriniz var: neden parmaklarınızla kavramıyorsunuz?

Özgürlük Tanrıya Onun iyilikseverliğini inkar eder.

Özgürce hareket etme gücü için şükran duymak size daha fazla ona teşekkür etme gücü verir;

Haydutlar yoldadır: kapıyı ve eşığı görene kadar uyumayın.

Eğer tanrıya güvenirseniz, ona işinizle güvenin.

Tohum ekin, daha sonra Onun her şeye gücünün yettiğine inanın.

Daha önce de belirtmiş olduğum gibi, Sufiler Tanrı tarafından yaratılmış bir dünya içinde özgür olmanın olanaksızlığı felsefi kördüğümü çözme konusunda sabırsızdılar. Burada biz verilen özgürlüğün keskin bir şekilde ortaya konulduğunu görürüz.

Tanrı ile birlik olarak kurtuluş

Ben bir mineral olarak öldüm ve bir bitki oldum,

Ben bitki olarak öldüm ve hayvanlığa yükseldim,

Ben hayvan olarak öldüm ve insan olmuştum.

Neden korkayım ki? Öldüğümde daha az mı olacağım?

Ben bir kez daha insan olarak öleceğim.

Meleklerin kutsaması ile; ve hatta melek olarak

Ben yaşamayı sürdüreceğim: Tanrıdan başka her şey ölecek.

Ben melek-ruh olarak kutsandığım zaman,

Asla kavranmamış zihin olacağım,

Benim var olmama izin verme! Var olmamak için

Organların sesiyle ilan edilir, "Biz ona geri döneceğiz."

Bu şiir pek çok açıdan şaşırtıcıdır. O, doğal dünyanın çeşitli seviyeleri aracılığı ile Hindu yeniden doğum döngüsü kavramının yankısını içermektedir. O, açık bir şekilde Tanrı ile birlik içinde kendinin çözülmesini kabul etmektedir. O, kurtuluştan çok teslimiyet için bir övgü şarkısıdır.

İslamiyet ile Çağdaş Batı Felsefesinin Sentezini Yapma Girişimi

İslamiyet içinde modernist lezzeti betimlemek için ikinci binyılın sonunda ortaya çıkan Muhammed İkbal'in çalışmalarını anlatacağım. O, 1877 yılında şimdi Pakistan'da bu-

lunan Sialkot'ta doğdu. O dönemde İngiliz egemenliği bulunduğu için Muhammed İkbâl Lahor'daki Devlet Lisesinde ve daha sonra Cambridge Üniversitesi'nde eğitim görmüştür. Münih Üniversitesi'nde doktorasını yapmıştır. Çalışmalarını Batı kurumlarında tamamladığı için genel olarak Kant felsefesinden etkilenmiş görünmektedir. Henri Bergson'un zamanın doğası üzerine çalışmalarından da etkilenmiştir. Hindistan'a döndüğünde çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bir süre devlet lisesinde profesörlük yapmış, daha sonra etkin hukuk kariyerinde bulunmuştur. Bu kariyerinde başarısız olarak, yazdıklarıyla hayatını sürdürmeye başlamıştır. Felsefe ve edebiyat konularında ulaştığı yer nedeniyle Raj'ın dikkatini çekmiş ve 1930 yılında ödüllendirilmiştir. İkbâl, bilinçli olarak, İslam felsefesi için yeni bir strateji oluşturma arayışı içinde olarak, başlıca çalışması olan *İslam'da Dinsel Düşüncenin Yeniden Oluşturulması* (The Reconstruction of Religious Thought in İslam) kitabını yayınlamıştır. O, politikaya girmiş ve Pakistan ile Hindistan'ın iki-ulus kuramını ilk imzalayanlardan biri olmuştur. Daha sonraki yıllarda sağlığı hiç düzelmemiş ve 1938 yılından Lahor'da ölmüştür.

Onun yeniden oluşum ile ilgili, birbiriyle bağlantılı üç ilkesi şunlardır:

1. Kişinin üzerinde çalışabileceği temel olarak üç varlık türü bulunmaktadır: cansızlar, yaşayanlar ve zihinler. Bunları inceleyen üç bilim grubu fizik, biyoloji ve psikolojidir. İkbâl psikolojiyi zihin-çalışmalarının bir grubu içinde değerlendirir. Diğerleri dinbilim ve mistik deneyimdir. İkbâl, bu üçünden elde edilen tüm dünya resmini "din" olarak adlandırır.

2. Bir birey için etkin olmak uygundur. Yazgıya körü körüne itaat ölümsüzlük umudu için herhangi bir zemin hazırlamaya caaktır. Yazgının kabullenilmesi yerine üç alanın herhangi birinde deneyim ile desteklenmesi gerekmektedir.

3. Bizim üzerinde çalıştığımız nesnelerin üç şeyi olduklarından başka bir şeye doğru değişmektedir. Dünya, canlı yaratımlar, ve Tanrı değişmektedir. Hz. Muhammed son peygamberdir fakat deneyimin üç alanına bir nihai betimlemede bulunmamıştır. Ancak o değişikliklere ayak uydurabilmemiz için bir araştırma yöntemi önermiştir.

Tüm bu son derece radikal öğretinin metafiziksel arka planı bir zaman kuramı ile sağlanmıştır. İkbâl'e göre, deneyimin üç alanı olmasına ve üç kök bilim olmasına karşın, yalnızca fizik bize zamanın bir kuramını verecektir. Bu kuramın en gelişmiş biçimi A. N. Whitehead'ın tezidir. O, "Doğa dinamik-bir yapı içinde durağan bir olgu değildir, fakat sürekli yaratım akışının karakterine sahip olan bir yapıdır. Uzam ve zaman kavramları karşılıklı olarak birbiriyle ilintilidir" (İkbâl, 1934: 33) demiştir. Bu bakış açısı belli bir geçici deneyim türünün fiziksel bir açıklaması olarak tatmin edicidir. Ancak tam bir felsefi kurama hizmet edemez. O, yalnızca "Gerçekliğin bölgelerinin" üçünden biri ile ilgilidir. İkbâl, "Özgür yaratım hareketi olarak zaman, kuram için hiçbir anlama sahip değildir. O geçmez, olaylar meydana gelmez (bu kuram üzerine), biz basit olarak onlarla karşılaşırız," der (İkbâl, 1934: 37). Tam bir kuram için bizim deneyimin başka seviyesine dönmemiz gerekmektedir.

İkbâl her bir insanı yapan iki kendi olması gerektiğini düşünmektedir. Bunlar etkin olma kendi ve değerlendirme kendidir. Etkin kendi, izlenimlerin *ardışıklığını* kavrar. Değerlendirme kendi değişmeyen bir "krıymetlendirme zamanı" oluşturur. Bu deneyim betimlenemez çünkü bu yalnızca dizi zaman içinde uygun olan kategorileri içermektedir. Değerlendirme kendi, deneyimlerinin edilgen bir alıcısı değildir, o yaratıcıdır.

Bu şema İslam felsefesinde karşılaşılan sorunlardan birini akla getirir: tanrının doğası ve onun yaratımla olan ilişkisi. İkbâl'e göre, Tanrı değişme kapasitesine sahip olmalıdır. Ancak bu sürekli bir değişim değildir. Biz Tanrıyı yalnızca varlığının bu görünümünde deneyimleyebiliriz. Tanrı sürekli yaratıcı olarak değişim içindedir. Burada başka bir yaratılış öğretisi bulunmaktadır, ancak bu kez İbn-i Sina'nın Yeni platonculuğundan çok farklı bir yapı bulunmaktadır.

Sonuç

İslam felsefesinin tarihi otoritenin üç kaynağı arasında karşılıklı bir etkilenme görülebilir—kutsal metinler, Sufilerin yaptığı gibi mistik uygulamalar aracılığı ile Tanrının doğrudan kavranması, ve Yunan felsefesi içinde ortaya konulan usun kullanımının teslimiyeti. Üç büyük sorun bulunmaktadır: Bir'den nasıl Çok'un yaratılışı mümkün olabilir? Tanrısal olarak düzenlenmiş ve yaratılmış bir dünya içinde özgür davranış olabilir? Tanrı ile birlik içinde kişisel kurtuluş nasıl olanaklı olabilir? Onlar, otoritenin tüm üç kaynağının temeli üzerinde araştırmalarda bulunmuşlardır. Kuran'ın kendisinin tanrısal çıkış noktası üzerine kurulmuş vahiy edilmiş öğreti zemininin bu düşüncelerle uzlaşma noktası yoktur.

Evren ve içinde yaşayan insanların doğaları hakkında bizi sıkıntıya sokan sorunlar İslam tarafından şu ifade ile ortaya konmuştur. "Evren ve onun içinde yaşayanlar Tanrının yaratımlarıdır." Bu evren konusunda bilebileceğimiz şeyler konusunda İslam felsefesi üç yanıtı eşit olarak vermişlerdir: "Kitabın metninden"; "Kitapların yorumlamalarından"; ve "Tanrının doğrudan kavrayışı içinde vahiy edilmiş olarak Kitap'ın anlamından."

Ben şimdi ortaçağ Batısında felsefenin paralel öyküsüne döneceğim. Burada da vahiy edilmiş dine, filozofların çalışmaları ile hem karşı çıkılmış hem de desteklenmiştir.

NOTLAR

¹ Hristiyanlıkta olduğu gibi İslam geleneğinde kadın mistikler de bulunmaktadır. Avila'lı Terasa ile Rabia el-Adawiyah karşılaştırılabilir.

² Bu bölümdeki tüm çeviriler Bokser'den (1950: 17-23) alınmıştır.

Ortaçağ Avrupa'sında Felsefe

Aquinas Kontu'nun yedinci oğlu olan Thomas, soylu ailesini şaşkına uğratacak şekilde Dominiken'lerin alt tabaka düzenine katılmaya karar verdi. Böyle bir gruba katılmasının nedenini ailesinin etkisinden uzakta olmak istemesiyle açıklamıştı.

Annesi bu haberi aldığı zaman, genç adamın iki kardeşini onu geri getirmesi için görevlendirdi. Thomas bulundu ve at sırtında Roccasecca'ya getirildi. Rahipler onu kurtarma girişiminde bulunmamışlardı. Böylece Thomas bir seneden daha uzun bir süre bir göz hapsinde tutuldu. Bu sürede kaçmak için her yolu denemesine karşın başarılı olamadı. Hatta ailesi onun kalmasını sağlayabilmek için odasına çok alımlı bir kadın bile gönderdiler. Kadının etkisi genç adamın kafasını karıştırmıştı fakat yine de ailesinin umduğu olmadı. O, şömineden kızgın bir demir çıkardı ve kadını odadan kovdu ve sonra kapının üzerine kızgın demirle haç işaret çizdi . . . Yine de ailesi ile iyi ilişkiler içindeydi . . . büyük ablası Marotta ile uzun ve içten konuşmalar yapıyordu, ve sonunda kızın onu dinsel alışkanlığını terk etmeye ikna etmesi yerine, o ablasının St. Benedict'in bir rahibesi olmasını sağlamıştı . . . Hatta annesi bile düşüncesini

değiştirmiş . . . ve ona kaçmasında yardımcı olmuştu. (D'Arcy, 1930:35).

Sonunda o Paris'e ulaştı. Orada Büyük Albert ile çalışmak için büyük bir şansa sahip olacaktı. Biz bu genç adamı tüm Hristiyan felsefecilerin en büyüğü olan St. Thomas Aquinas olarak tanıyoruz. Onun büyük çalışmaları *Summa Theologiae* ve *Summa Contra Gentiles* ortaçağ felsefesinin ve belki de tüm diğer zamanların en yüksek noktasıdır.

HIRİSTİYAN GELENEĞİ

Bir Ortodoksluk Yaratımı

Ortaçağ Avrupa'sında ve ilk binyılı takip eden 500 yıl boyunca felsefedeki ana konu basit olarak şöyledir: Hristiyan öğretisini anlamlı kılmak ve onun ussal bir temele ve doğruluk dayanağına oturtmak. İlk binyılda, Hristiyan düşünce temel olarak bir Ortodoksluk oluşturmaya yönelik olarak ilerlemiştir. Bunun için kabul edilir öğretilerin ortaya konması gerekiyordu. Ayrıca Ortodoks olmayanların da suçlanması gerekmektedir. Bu tamamlayıcı hareketler Kilisenin çeşitli büyük konseylerin çalışma alanlarını oluşturunuyordu. Örnek olarak, Nicea Konseyi'nde (325) Nicene İtikadı oluşturuldu ve Arius'un öğretileri tartışıldı. Tartışmanın bir konusu İsa'nın Tanrı ile aynı tözden mi yoksa benzer bir tözden mi geldiğiydi. Muhafazakarlar kazandı ve İsa'nın tanrı ile aynı töze sahip olduğu dogması kabul edildi. Orada bulunanlar İsa'nın Baba ile aynı töze sahip olduğuna tanıklık ettiler. Bu konuda yapılan eleştiriler daha az önemliydi, çünkü onların etkisi zaman içinde sessizleştirilecekti. Örnek olarak, 431 yılında Efes'te Nector İsa'nın iki tözü olduğuna dair öğ-

retisi nedeniyle suçlandı. Ona göre bunlar bir maddesel ve bir tanrısal tözlerdi ve bir insanda birleşmişti. Birkaç yıl sonra Kaldeon Konseyi'nde İsa'nın ikili doğası olduğunu savunan Nestorianlar zafer kazanmıştı. Ortodoksluk ve dince kabul olunmuş inançlara aykırı düşünceye sahip olma birbirine gereksinim duyuyordu. Tarihçiler bu dönemi bazen Kilise Babalarının çağı olarak adlandırırlar.

İlk binyılda felsefi alanda etkin olan birkaç dinbilimci olmasına karşın, örnek olarak Origen (185-253), Boethius (480-524) ve John Scotus Erigena (830-877), sanırım ikinci binyılda tek büyük filozof olarak St. Augustine'in olduğuna dair görüş birliği bulunmaktadır. Hristiyan düşünürlerin ilk binyıl boyunca yüzeysel olarak ele almış olduğu inanç ve us dengesinin nasıl olacağı sorunu İslam felsefesi için de baskın bir konudur. Augustine'in *Credo ut intelligam* (anlayabildiğim şeye inanırım) sözü genel olarak körü körüne inancın üzerindeki us yolunu tekrar etmektedir. Hristiyan felsefesinin ana ağırlığı, Müslüman filozoflar ile aynı kuvvetler ile itilmiş olarak, bir yıllık bir süreçten sonra geliştirilmiştir. Biz onun başlangıcını İslam düşüncesi içinde görülen hareketten hemen sonra başlamış olduğunu görüyoruz.

Din Bilmeceleri

Hristiyanlığın başlangıcından itibaren, İslamiyet'te olduğu gibi, uzlaşmaz gözükten ilkelerin bir arada bulunması üzerine kurulmuştur. Belki de en can sıkıcı olanı, gündelik yaşıntının sorularına en doğrudan bir şekilde uygulanabilirliği- dir: Tanrı dünyayı uzayda ve zamanda yaratmıştır ve onun içinde insanları yaratmıştır. Tanrının yaratımları olarak insanlar kendi davranışlarından nasıl sorumlu tutulabilir ki? Bu ilkeler Havarilerin Davranışlarından çok iyi bilinen bölümlerde

zaten bulunmaktadır. St. Paul Atinalılara seslenmektedir. O, konuşmasına din için duyduğu heyecanı yücelterek başlamıştır. Daha sonra şöyle devam etmektedir:

Ben şehir boyunca gezdim ve taptığınız nesnelere dikkatli bir şekilde baktım. Onlar arasında üzerinde "Bilinmeyen bir tanrıya" yazılı bir sunak gördüm. Bilinmeyen bir Tanrıya tapınmak ne anlama gelmektedir. Dünyayı ve içindeki her şeyi yapan Tanrı insan eliyle yapılmış türbelerde yaşayamaz. Ayrıca insan eliyle olan herhangi bir şeye de gereksinimi yoktur, çünkü o tüm ölümlülere yaşam ve her şeye nefes vermiştir . . . "Biz onun içinde yaşarız ve varlığımıza sahip oluruz" . . . Tanrı insanların yaptıklarından tövbe etmesini isteyecektir, çünkü o dünyayı doğruluk içinde yargılayacaktır, ve Onun güvenesiyle herkes ölümden uyanacaktır.

Burada biz bir kozmik ve ahlaki sistem olarak iki büyük düşünceye sahibiz:

1. Dünyayı ve her şeyi, içinde insanlar da dahil olmak üzere Tanrı yaratmıştır. İnsanlar onun içinde yaşarlar, hareket ederler ve varlığa sahip olurlar.
2. Sonuç olarak, herkes kendi yaşantısının ahlaki niteliği üzerine yargılanacaktır. Biz yapacaklarımızdan tövbe etmeyi seçebiliriz.

Bu düşünceler bir arada ele alındığında çözülmez bir bilmece gibi gözükmektedir. Eğer biz Tanrı içinde yaşar, hareket eder ve varlığımıza sahip olursak, biz ahlaki olarak yaptıklarımızdan nasıl sorumlu tutulabiliriz? Eğer Tanrı onları yapmışsa, o yaptıklarından ahlaki olarak sorumlu mudur?

Bu sorunlar daha derin bir varlıkbilimsel ve metafizik konu için bir çözüm sunacak şekilde formüleleştirilebilir. Biz, tanrının varlığı ve doğası hakkında ne öğrenebiliriz? Hangi kavramlarla, sahip olabileceğimiz bu tür bilgilere ifade etmeyi deneyebiliriz? Bu sorulara hangi yanıtı verirsek verelim, İslam felsefesinde temel bir konu olarak görünen bir bilmece ile karşı karşıya geliriz. Eğer Tanrı yetkin, değişmeyen birlik, Bir ise, dünya nasıl son derece farklı, sürekli değişen ve yetkin-olmayan, Çok olabilmektedir? Dünya ve üzerinde yaşayanlar nasıl oluyor da Tanrıdan bu denli bir bağımsızlık derecesinde olabilmektedirler? Burada iki soru ortaya çıkmaktadır. Bir nasıl Çok'u meydana getirebilir? Ve insanlar nasıl tanrısal olarak yaratılmış bir evren içinde gerçekten özgür olabilirler?

Biz çokluk içindeki teklik sorunu ile İslam filozoflarının nasıl uğraştıklarını görmüştük. Burada da aynı paradoks göze çarpmaktadır. Ancak Hristiyanlık için konu daha karmaşıktır çünkü Üçlülük, Teslis inancı için özel bir yerin bulunması gerekmektedir. Oğul Tanrı'dan baba Tanrı'ya ve kutsal Ruh Tanrı'ya ilerlemek varlıkbilimsel açıdan derin bir sorunu da beraberinde getirmektedir. İsa yalnızca bir insan değil, aynı zamanda insan görünümüne bürünmüş Tanrıdır. Kutsal ruh yalnızca Yüksek Tanrının bir bildiricisi değildir. O, saydam bir habercidir fakat aynı zamanda Tanrıdır. Eğer Tanrı Bir ise, nasıl aynı zamanda Üç olabilmektedir? Bir taraftan, bu sorunlar dinbilimseldir, araştırılması ve yorumlanması gereken bir konudur, ve Hristiyanların doğru olduğuna inanmaları için verilmiştir. Diğer taraftan, onlar felsefedir, ya da en azından Hristiyan öğretisine bağlı mantıksallık üzerine kurulmuş felsefi düşüncelerdir. Filozoflar Hristiyan öğretilerinin birbiriyle olan ve insan etkileşiminin tüm çerçevesi içindeki tutarlılığını sorgulayabilir.

Aristo ile Uygunluk

İnancın us ile desteklenmesine yönelik felsefi sorunların çoğu İslam filozoflarının karşı karşıya kaldığı sorunlarla benzerlikler taşımaktadır. Hristiyan Batı bu sorunları çözmek için aynı kaynağa başvurmuştur: Aristo'nun çalışmaları.

Ben bu bölümde tartışmayı üç ana bölüme ayıracağım. Birincisi Tanrının varlık ve doğası ile ilgili ortaçağ girişimlerini kapsayacaktır. İkincisi insan yaşamının en derin sorunlarına ilişkindir: Bu, her şey onun yaratmış olan tanrının öngörüsü ile olmasına karşın, insan davranışının ahlaki olarak nasıl değerlendirilebileceğidir. Bu temel konuların her biri felsefi sorun tekniği ile ele alınacaktır. Üçüncü bölüm ise, inancın us içinde temellendirilmesi deneyimine karşı on dördüncü yüzyıl tepkisi olacaktır. Bunlar büyük felsefi konulardır çünkü dinbilim ve felsefe arasındaki radikal ayırım için zemin hazırlamışlardır. Onlar yalnızca bir reddetme değil, incelikli ve derin bir şekilde düşünceler üzerine kurulmuştur. Müslümanlarda Gazali'nin yaptığını, Hristiyanlarda Ockham'lı William yapacaktır.

Chairvaux'lu St. Bernard: Kutsal Yazılar Yeterlidir

Latin Batıda oluşmaya başlayan felsefi gelenek bizim "skolastizm" olarak adlandırdığımız gelenektir. Ben bu konudaki betimlemeler için Chairvaux'lu St. Bernard'ın (1091-1153) çalışmalarını kullanacağım. O, felsefecilere karşı, özellikle Abelard'a karşı katı bir muhafazakarlık göstermiştir. O, inancının felsefi desteğe ya da analize gereksinimi olmadığını inanmaktadır. Güneş ve günün zamanları Tanrının mistik kavrayışını ifade etmek için ona güçlü görüntüler sağla-

maktadır. “Şafak vakti İsa'nın dünya üzerindeki tüm yaşantısıdır” (St. Bernard, 1990: 146). O güçlü bir Yeniplatoncu düşünceye sahiptir.

St. Bernard'a göre, insanın kozmos ile olan ilişkisi (Tanrı kişiliğinde) sevginin dört aşamasında ifade edilebilir: bedensel arzu (insandan insana), bencillik (Kurtuluş hatırına insandan Tanrı'ya), Tanrı hatırına Tanrı sevgisi, ve son olarak tanrı ile tam bir birlik içinde olarak sevgi ile kendinden geçme durumu. Burada felsefi çalışma için hiçbir yer yoktur. “Tanrıyı sevmenin nedeni, tanrının kendisidir: ona göre sevginin ölçütü ölçülemezdir . . . Burada bizim Tanrıya olan sevgimiz en büyük sevgi olarak görülmektedir. St. Bernard'a göre kurtuluş onun dinbilimindeki Meryem Ana'nın rolüne bağlıdır. Onun bakire olarak Tanrı İsa'yı doğurmaya rıza göstermesi kozmik dönüş noktasıdır.

Bernard her şeyden önce uygulayıcı bir filozoftur. O, yandaşlarının belli bir yaşam tarzını benimsemelerini öğüt vermektedir. O, manastır yöneticisi olarak, zengin ve güçlü insanların danışmanı ve güvendikleri bir kişi olarak ve her konuda çok sayıda çalışmalarda bulunmuş bir yazar olarak on yedinci yüzyılın etkin bir Hristiyan'ı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak bir Hristiyanlık çerçevesi içinde felsefenin büyük konularını ele alan çağdaşı iki filozof Anselm ve Abelard olmuştur. Latin Batı dünyasındaki ortaçağ felsefesinin büyük çeşitliliği ve zenginliği dört önemli düşünür olan Anselm, Abelard, Aquinas ve Ockham ile temsil edilir. Hiç kuşku yok ki başkaları da seçilebilirdi fakat ortaçağ düşüncesinin tüm boyutlarıyla aktarılabilmesi için bu dört kişiliğin ortaya koydukları düşüncelerin birbirini tamamlayan bir bütün olarak doğru seçim olduğunu düşünüyorum.

TANRI, ONUN DOĞASI VE VARLIĞI BİLGİMİZ

Hristiyan inancı Tanrının varlığına sıkı sıkıya bir inanmayı içerir. Ancak bu inanma us ile desteklenmekte midir? İnanmanın mantıksallığı Tanrının gerçekten var olduğunun bir kanıtı olarak değerlendirilebilir mi? Daha sonraki yüzyıllar sırasında, hatta çağdaş dönemde böyle bir kanıt geliştirmenin çok sayıda girişiminde bulunulmuştur. Bununla ilgili iki önemli örnek vardır. Bir tanesi deneyseldir. Doğru olarak bakıldığında, bildiğimiz gibi kozmosun doğası bir Yaratıcının varlığı içinde bir inancı desteklemeye yetecek ortak bir deneyimimiz vardır. Doğayı yaratan varlık kanıtı için doğanın kendisi yeterli görünmektedir. Diğer örnek Tanrının varlığının onun doğasının mantıklı bir analizinden çıkarılmaktadır. Görev, Hristiyanlıkta anlaşıldığı gibi, Tanrı kavramının, onun varlığına bağlı olduğunu göstermektir. Bu kanıtların en ünlüsü St. Anselm (1033-1109) tarafından ilk olarak çalışılmıştır. Bu kanıt ikinci binyıl boyunca farklı görünümelerde yeniden ortaya çıkmıştır.

St. Anselm'in Tanrının Varlığı Kanıtı

Tanrı kavramı üzerine düşünmesin ürünü olarak, St. Anselm'in değerlendirmesi felsefi bir nitelik taşımaktadır. Bu, Tanrının Hristiyan kavramının, kavramsal öngörülerinin bazıları üzerinde çözümleyici ve eleştirel bir çalışmaydı. Anselm'in, *Proslogium* (Anselm, 1077-8 [1965] yapıtında değerlendirme iki amacı gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Birincisi Tanrısal doğa ya da özün kanıtlanmasıdır. İkincisi ise tanrının, böyle kavranmış olarak, mutlaka varolması gerektiğini kanıtlamaktır.

Tartışma çok basittir. İlk basamak Tanrının tanımının anlaşılmasının olanaklı olup olmadığıdır. Eğer öyleyse, tanrı onun varlığından kuşku duyanların zihinlerinde bile, bir varlık türüne sahip olmalıdır, çünkü kuşku duyan kişiler de kavramı anlamaktadır. Ancak eğer Tanrı düşünülebilecek kadar büyük değilse, zihinde olduğundan daha fazla gerçeklik içinde var olmaktadır. Böylece, tanrı gerçeklik içinde var olmalıdır. Tanrı zorunlu olarak vardır. Eğer Tanrı olmasaydı, var olmayışın olasılığı bile var olamazdı. Tanrı varlıkların tüm diğer türlerinden farklı bir yapıya sahiptir, çünkü o her zaman mutlak yetkinliğe sahiptir. Anselm bunu şu şekilde ifade etmektedir.

Ve kesin olarak bu varlık öylesine gerçek bir şekilde vardır ki, onun var olmadığı düşünülemez bile. Herhangi bir şeyin var olduğu ya da var olmadığı düşünülebilir fakat onun var olmadığı düşünülemez. Ve bu onun var olmadığını düşünemelmekten daha büyüktür. Bu durumda eğer bu-daha-büyük-olduğu-düşünülemeyecek-olan-şeyin aynı olmadığı saçmadır. Daha-büyük-olamayacağı-düşünülen-bir-şey gerçekten varoluyorsa, onun var olmadığı düşünülemez bile. (Anselm, 1077-8 [1965]: bölüm 3).

Copleston (1972: 77) Hristiyan Tanrısının bir çözümlemesi olarak, onun varlığının bir kanıtından daha fazla bu bölümler üzerinde yorumlamalarda bulunmuştur. O, bana her iki şekilde de mükemmel derecede mantıklı görünüyor. Kavramın içsel yapısı, her şeyden önce, tartışmanın zeminini oluşturmaktadır. Anselm kesin bir şekilde Tanrının diğer dikkat çeken niteliklerinden, tümdengelim yapılabileceğini düşünmüştür. Tanrı her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten niteliklere sahip bulunmaktadır.

Ortaçağ döneminde bu zarif felsefi uygulama çok sayıda kişi tarafından eleştirilmiştir. Biz St. Thomas'ın Tanrının varlığının kanıtlaması tartışmasına geri döneceğiz. O, arı usun gücüne bağlı olarak Kant'ın ortaya koyduğu çağdaş eleştirel felsefenin başlangıç noktalarından biri olarak yeniden ortaya çıkmıştır. Kantçı kanıt eleştirisinde varlığın kendisinin kavramı üzerinde titiz bir çalışmada bulunmaktadır.

St. Thomas Aquinas'ın Tanrının Varlığı Kanıtları

Orta çağların tüm filozofları içinde, St. Thomas Aquinas (1225-74) Hristiyanlık düşüncesine yeni bir bakış açısı kazandırma konusunda en önemlisidir. Hristiyanlığın dinbilimi ve onun us ile desteklenmesinin anlaşılabilmesi için çaba gösterilmektedir. Kuran bildirilerinde olduğu gibi, Hristiyan dogması 500 yıl boyunca belli bir noktada bulunmuştur. St. Thomas dönemi ile birlikte, ve kısman İslamcı Aristocuların etkisi altında, sorunun çözümleri Aristo'nun yazılarında aranmaya başlanmıştır. Anselm'in ölümü ile St. Thomas'ın doğumu arasında 200 yıllık bir zaman dilimi olmasına karşın bu bölümün konusunun çalışması büyük bir ilerleme kaydedilememiştir. Aristocu felsefe bilgisini sorunun çözülmesinde kullanılmasını sağlayan kişi Aquinas olmuştur.

Ancak bu konunun tartışılmasına devam edebilmek için temel bir felsefi ayırımın yapılması gerekmektedir. Bu, öz ile varoluş arasındaki ayırımdır. Biz bunun İslam felsefesinde oynadığı rolü daha önce anlatmıştık. Bir şeyin özü o şeyin türünde olması gereken nitelikler setidir. Genel olarak, bireyler türleri örnekledirdikleri özlere sahiptir. Aquinas öz ve varoluşun bağımsız olduğu şeklindeki pek çok ortaçağ filozofunun görüşünü genel olarak paylaşmıştır. "Ben bir adamın

ve bir Anka kuşunun ne olduğunu anlayabilirim, fakat onların doğa içinde var olup olmadığını henüz bilemem.” (Copleston’dan alıntı, 1972: 185).

Öz / varoluş ayırımı iki önemli felsefi ayırım ile bağlantılıdır. Bunlar potansiyellik ile gerçeklik arasındaki bağlantı ve madde ve biçim arasındaki bağlantıdır. Öz, potansiyelliğe sahiptir ve varoluş gerçeklik olarak hareket eder. Madde, kendi içinde, potansiyelliğe sahiptir. Ancak madde ve biçim birlikte, potansiyelin gerçeğe dönüştüğü tözleri oluştururlar. Böylece, bunu bir benzetme ile anlatmak gerekirse, çömleğin kili genel olarak madde gibidir. Ondan bir parça alınması ile olası biçimlerin pek çoğu gerçekleştirilebilir. Çömlek yapılmış olduğunda o madde üzerinde biçime sahiptir. Onun potansiyelliği gerçekliğe dönüştürülmüştür. Çömlek tek bir varlık yaratmıştır fakat içinde bir türün ya da cinslerin özelliklerini barındırmaktadır.

Yalnızca Tanrı durumunda öz ve varoluş özdeşdir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse Tanrının ne olduğunun kavram ya da tanımlaması onun kendi varlığını içerir. O olmaksızın, O olabileceğinden daha azdır, ve böylece Tanrı değildir. Anselm tarafından geliştirilen Tanrının varlığının kanıtı boşlukları dolduruyor görülmektedir. Ancak Thomas’ın hâlâ anlayamadığı bir şeyler vardır. Eğer, gerçekten Tanrının özü ve varoluşu özdeş ise, bunu kavramak için biz insanlar neden açık bir Tanrının varlığı ideasına sahip olma gereksinimi içindeyizdir. “Tanrı vardır” ifadesinin zorunlu bir doğruluk olması gerekmektedir. Biz bu anlayış seviyesine ulaşamayız. Öyleyse Tanrının varlığını nasıl kanıtlayacağız?

Aquinas tarafından ortaya konulan Tanrının varlığını kanıtlamanın ünlü “Beş Yolu” deneysel kanıt üzerine temel lenmiştir.¹ Tanrının varlığına yönelik olarak beş farklı madde vardır. Olgunun ilk maddesi hareketin varlığıdır; ikincisi et-

kin nedenlerin bir hiyerarşisinin varlığıdır; üçüncüsü gelip geçen nesnelerin varlığıdır; dördüncüsü sonlu nesneler içindeki yetkinlik derecesinin varlığıdır; beşincisi ise maddesel dünyanın eğilim içinde görüldüğü nesnelerin sonuna yönelik final nedenlerin kaynağıdır. Her bir durumdaki yargılama örneği aynıdır. Çünkü St. Thomas'ın düşüncesine göre, sonluluğun herhangi bir dizisini izlemek olanaksızdır. Bir önceki basamağı geçmeden başka bir adım atılması olanaksızdır.

İlkin hareket olgusunu ele alalım: dünyanın yüzeyi üzerinde nesnelerin hareketleri gözlemlenmektedir. Bunun yanı sıra gezegenlerin hareketleri de hareketsiz bir hareket ettirici olduğunu gösterir. Bu ilginç “bir şey” yalnızca Tanrı olabilir. O olmaksızın hareketler olanaklı değildir. Biz bir kortta hareket eden tenis topunu gördüğümüz zaman orada oyuncular olması gerektiğini biliriz. Topların hareketi oyuncuların raketleri ile başlatılmıştır. Hareket etme potansiyeli olan toplar oyuncular tarafından harekete geçirilmiştir.

Tartışmanın ayrıntısı şöyle anlatılabilir:

Hareket² potansiyellikten gerçekliğe geçiştir . . . Bu ancak gerçeklik durumu içinde bir şey tarafından yapılabilir . . . bir şey hareket etmişse, o başka bir şey tarafından hareket ettirilmiştir . . . fakat bu sonsuza kadar süremez çünkü o zaman ilk hareket ettirici ve sonuç olarak diğer hareket ettirici olmayacaktır. Ardışık hareket ettiriciler ancak ilk hareket ettirici tarafından hareket ettirilmiştir . . . herkes bunun Tanrı olduğunu anlar. (Aquinas, 1273 [1964]: Q, Makale 2, s. 22)

Hareketlerin, nedenlerin ve varoluşların dizisi tarihsel ya da dönemsel geriye çekilişler değildir. Oyuncuların raket-

lerinin hareketi topun hareket etmesini açıklayan öncüdür. Eğer oluşumu devam ettirecek bir bahçe toprağı yoksa bitkilerin tohumlanması, filizlenmesi ve ölmesi meydana gelmeyecektir.

Beş yolun her birinin ayrıntıları farklıdır. Örnek olarak, Aquinas etkin nedenin kendisinin nedeni olamayacağına işaret eder çünkü o kendisi için öncü olmalıdır, ki bu da olanaksızdır. Benzer olarak, hiçbir sıradan hareket kendi kendine hareket etmiş olamaz. Hareketin zinciri içindeki final hareket ettirici sıra dışı bir şey olmalıdır, çünkü o kendisini hareket ettirmelidir. İlk üç yol tarafından ortaya konulan ilke, gerçekleşen potansiyellerin sonsuz bir geri çekilişinin olanaksızlığıdır.

Dördüncü ve beşinci tartışmalar ayrıntı açısından farklıdır, fakat potansiyellerin sonsuz dizisinin yasaklanması içinde bir temel paylaşmaktadır.

Dördüncü tartışma iyi, doğru, soylu ve benzer olan varlıklar arasında gözlemlemeye bağlıdır. Fakat onlar farklı şekillerde doğrulayıcılara sahiptir. Bu, maksimum olan bir şeydir. Isının maksimumu, tüm sıcak şeylerin kaynağıdır . . . biz bunu Tanrı olarak adlandırıyoruz. (Aquinas, 1273 [1964]: Q, 2, makale 3, s. 23)

Beşinci kanıt yine farklıdır. Aquinas en iyi sonucu almak amacıyla bu doğal bedenlerin bir son için hareket ettiklerini açıklar.

Ancak onlar bilgiye sahip değildir . . . bilgiden yoksun olan, bilgi ve akıl sahibi bir varlık tarafından yönlendirilmedikçe, sonuca yönelik olarak hareket

edemeyecektir . . . bu da tüm doğal varlıkların bilgi ve akıl sahibi biri tarafından yönlendirildiğini göstermektedir; ve biz bunu Tanrı olarak adlandırıyoruz. (Aquinas, 1273 [1964]: s. 23).

Bu kanıt türleri, on sekizinci yüzyılda Kant tarafından tamamen yıkılıncaya kadar, felsefeciler tarafından ortaya konması sürdürülen bu niteliğin kaynağı için tanrısal bir koşul olarak tartışılmıştır.

St. Thomas, Anselm'in aksine tanrının varlığının kanıtlarını ortaya koyduktan sonra tanrının nitelikleri sorunu ile uğraşmıştır. Onun kanıtları olgu maddeleri temelinde gözük-tüğü için, on yedinci yüzyıl girişimleri "doğal din" projesi için temel teşkil edecektir. Tanrının gerçek doğasını kavraya-bilmek için insan varlıklarının iddialarının kanıtlanmasına gerek yoktur. Biz Tanrıya bazı olumlu nitelikler yükleyerek Hıristiyan dininin vahiy edilmiş doğruluğu ile uyumlu hale getirebiliriz. Ancak bunlar yalnızca benzetme şeklinde olacaktır. Biz Tanrıya bilgelik niteliğini kattığımız zaman, insana uygulanan bir kavram anlaşılmaktadır. Oysa bizim Tanrının bilgeliliği hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. Biz bunu yalnızca benzerlikleri kullanarak öne sürebiliriz. Hristiyan dinbiliminin tanrıya isnat ettiği niteliklerden bazıları her şeyi bilmek ve her şeye gücünün yetmesidir. Biz bilginin ve gücün insan varlığına ilişkin olduğunu biliriz fakat bu sözcükler tanrısal varlık için kullanılmazlar. Böylece, sonunda, biz, gerçekten tanrısal varlık hakkında herhangi bir şey söyleyemeyiz.

AHLAKİ SORUMLULUK VE TANRININ HER ŞEYİ BİLMESİ

Kitap boyunca vurgulamış olduğum gibi felsefe belli bir yaşam şekli için savunma ve öğüt verme etkinliği olabilir.

O ayrıca yaşam şekillerinin eleştirel bir çözümlemesini de yapabilir. Erdemli olma yönünde ahlaki öğütler verme bir şeydir ve erdem ideasının eleştirel bir analizi başka bir şeydir. Bu ayırım kolayca gözden kaçabilir. Bu nedenle ben başka bir örnekle bunu betimlemek istiyorum. Bu öykü aynı zamanda felsefenin binyılın başlarında eleştirel bir mod olarak gelişmeye başladığı Latin Batı ile, buna benzer herhangi bir şeyin görünmediği doğu Avrupa'daki felsefe arasındaki farkı betimlemeye yardımcı olacaktır.

Ahlak dinbilimi ile ahlak felsefesi hakkındaki tartışmalar arasındaki farkı görmek için ikinci binyılın başlarında Bogumil hareketi ile meydana gelen sıradışı karmaşaya bakabiliriz (Davies, 1997). Bu, bir Bulgar keşişin radikal öğretileri ile Avrupa'nın doğu bölümleri boyunca etkili olan revizyonist bir Hristiyan kültürüdür. Hristiyan dinbiliminin ışığında Hristiyan ahlaklılığı için derin bir sorun vardır. Bu, bizim daha önce karşılaştığımız bir sorundur. Eğer Tanrı bir kişinin ne yapacağını önceden biliyorsa, bu kişi yapacağı hareketi seçmede gerçekten özgür olabilir mi? Özgürce seçim yapabilmek için kişinin ne yapacağının başka biri tarafından önceden bilinmemesi gerekmektedir. Eğer Tanrı kişinin bu kötülüğü seçeceğini biliyorsa, herhangi bir kişinin gerçek bir seçim yapma olasılığının bulunmadığı bir dünya yaratmış demektir. İyiliksever bir Tanrı tarafından yaratılmış olan bir dünya içinde kötülük nasıl var olabilir? İlk binyılın bitiminde doğu Avrupa'da Bogumil kültürüne hayat veren sorun buydu. Ancak Bogumil izdaşları Ortodoks hasımlarının felsefi analiz ve eleştirilerini geliştirmemişlerdi. Onlar yeni bir Ortodoks-luk icat etmişlerdi.

Evren içinde Şeytana ve kötülüğe, Tanrı ve iyilik ile eşit bir rol verilmiş olabilirdi. Manichean'lar (MS 3. ve 5. Yüzyıllar arasında rağbet bulan ve Zerdüştlük mezhebinden

esinlenip, hem Tanrıya hem de Şeytana inanan bir mezhep) bizim bildiğimiz dünyanın açık bir şekilde kötü bir varlığın çalışması ile kurulduğu sonucuna kadar gitmişlerdir. Yaratıcının aynı ahlak doğasını yaratmış olmasında da bir paradoks yoktur. Mısır çıkışlı bir Hristiyan mezhebi olan Gnostikler kötülüğe de, iyilik ile eşit bir yer vermişlerdir. Gnostiklere göre Tanrının iki oğlu vardır, Şeytan ve İsa. Bu dünyada İsa, Şeytanın bölgesini Tanrı adına ele geçirmek için mücadele etmektedir.

Şeytan, İsa ile yaşıt olarak Ortodoksluk içinde sahip olduğu baskın rolü kaybetmek istememektedir. Bugomiller İncil’de tanımlanan mucizeleri reddetmişlerdir. Ortodoks Hristiyanlığın simgesi olan Haç, onlara göre şeytani dünyanın kötülük işaretlerini elinde bulunduran İsa’nın utancının ve ıstırabının işaretidir. O, adanmanın zaferi ya da yeniden hayat bulmanın vaadi değildir.

Bogumil öğretisi açık bir paradoksa sahip olarak Ortodoksluğu etkilemişti. Batıda ise durum çok farklıydı. Teolojik Ortodoksluk felsefi analiz ve yeniliklere karşı sağlam bir arka plana sahipti. Hiçbir Batılı filozof Teslis inancını reddetme öğretisini benimsememişti.

Augustine, Abelard ve Güdülerin Önceliği

St. Augustine’in düşünceleri Hristiyan dünyasında yüzlerce yıl boyunca etkili olmuştur. Ancak tanrının her şeyi önceden bilme öğretisi ile insanların yaptıklarından sorumlu olması ilkeleri arasındaki uyumsuzluk sorununa çözüm bulabilmiş değildir. St. Augustine insanları motive eden davranışların ahlâki yargılamalarına odaklanmıştır. Onlar İsa’nın zihninde bulunan günah işleme ile ilgili bildirilerle uyum içindedir. Ancak tanrının dünya içindeki yaratıcı rolü sorunu yeni-

lenmiş bir kuvvet ile ortaya çıkar. Hiç kuşku yok ki kişiye kötü davranışları yaptıran ruh kötü ruhtur. Tanrı onu diğer her şey ile birlikte yaratmıştır. İyiliksever bir Tanrı nasıl kötü bir ruh yaratmış olabilir?

St. Augustine'in "Tanrının yarattığı dünyada kötülük nasıl olabilir?" soruna getirdiği öneri bireysel bir insanın ruhu içindeki kötü davranış kaynaklarını incelemek olmuştur.

İstenç, daha düşük seviyede olan kötülüğe dönüştüğü zaman bunun nedeni ona dönüşen kötülük değil, dönüşün kendi isteğidir. Bu durumda, o isteği kötü kılan bir içsel şey değildir, fakat bir içsel şeyi arzulayan onun kendisidir. (Augustine, 412-26 [1950]: XII, 6).

Ancak bu dönüşün "daha yükseğe" olması nasıl mümkün olabilir? Hatalı olan ruh değil, kötülüğün kendi içindeki dönüş noktasıdır. Daha yüksek olan yerine daha düşük olanı seçmede bir kusur vardır. Tanrının yarattığı evren içinde kusurlu ruh nasıl olabilir?

St. Augustine'in çözümü bir sofizm olarak beni çarpmıştır. Tanrı yalnızca herhangi bir şeyde bulunan pozitif nitelikleri yaratmıştır. Bir kusur, bir yoksunluk, bir noksanlıktır. Bu pozitif bir nitelik değildir. Tanrı bunu bir ruhun yalnızca *bu kadarı* olarak yaratmıştır. Kusurlu ruh bu pozitif niteliklere sahiptir fakat en iyisini seçmeyi sağlamada yeterli değildir. Yetkin ruhlara sahip azizler dünyasında hiçbir ahlaki yaşantı olmayacaktır. Bunu başka bir şekilde ortaya koyalım. Eğer ahlaki varlıklar varsa, o zaman daha az iyi olanı seçme olasılığı da vardır.

Ancak her ne kadar kötü için kapasitenin kaynaklarının bu analizi ikna edici olursa olsun, burada psikolojik dav-

ranış yaradılışı ortaya çıkmaktadır. St. Augustine davranışta bulunan zihin durumuna yönelik ahlak felsefesi konusunda Orta Çağlar boyunca etkinliğini sürdürecektir bir ahlak felsefesinin ana hatlarını çizmiştir.

Abelard (1079-1142) Augustine ile aynı çizgiye sahip olarak, etik konuları tartışmaya açmıştır. Ahlak, davranışta bulunanın zihninin ve kişisel niyetlerin bir maddesidir. Tartışma büyüklük olarak kozmikten kişisel ölçeğe taşınmıştır. Felsefi bilmeceler artık tanrının-yarattığı bir dünya içinde meydana gelebilen kötü davranışların nasıl olabildiği üzerine değil, tanrı tarafından yaratılmış zihinlerde kötü niyetlerin nasıl olabildiği konusuna kaymıştır.

Konu ile ilgili diğer sorun ahlak teolojisi ile ahlak felsefesi arasındaki çelişkiden kaynaklanmaktadır. Eğer Tanrı insanın yapacağı seçimi önceden biliyorsa, bu seçimler nasıl özgür olabilir? Biz, paradoks olarak görünen bu konunun St. Thomas Aquinas tarafından nasıl etkin bir şekilde ele alındığına geri döneceğiz. Ancak önce onun ünlü Doğal Yasa tartışmasının ilk çerçevesini ortaya koymalıyız. Hiç kuşku yok ki, eğer biz Tanrının isteğini bilseydik, her zaman onu gerçekleştirmeyi denerdik. Eğer bunu yapmada başarısız oluyorsak bizim Tanrının yasaları olarak bildiğimiz şey ile gerçekte olan şey arasında bir uçurum bulunmalıdır.

Aquinas ve Doğal Yasa

Aquinas, Doğal Yasa kuranını geliştirirken ahlak yaşıntısı tartışmasındaki kavram ve düşüncelerin toplamına büyük bir katkıda bulunmuştur. Aquinas'ın projesi tanrının evreni yönetmesi ile gündelik yaşıntının insanı yönetmesi arasındaki temel bağları kurmak olmuştur. Bağ, insanın mantık gücüdür.

“Yasa” kavramı

Bu projeyi izlerken atılan ilk adım St. Thomas'ın genel “yasa” kavramının ortaya konulmasıyla gerçekleştirilmiştir.

Yasa, us tarafından davranışların yönetiminin ilk maddesidir, çünkü “insanın davranış kural ve ölçüsü” ustur (Aquinas, 1273 [1964]: I-II, 90, 1). Bunu, “her yasa, ortak iyilik için oluşturulmuştur” izleyecektir, çünkü bu insan topluluğunun doğru amacıdır. Son olarak, “bir yasanın güce sahip olması için onun ilan edilmiş olması gerekmektedir.” Ancak bu şekilde insanların davranışları etkin bir şekilde yönetilebilecektir. Kısaca söylemek gerekirse, bir emir, eğer o insan ilişkilerinde ussal bir düzenleme sağlıyorsa, eğer ortak bir çıkar için yönlendirilmişse ve eğer toplumdan sorumlu bir otorite tarafından açıklanmışsa, bir yasadır. St. Thomas'a göre, tanrının insanlık için bir planı vardır. Herkesin toplumsal bütünün uygun bir şekilde işleyebilmesi için bir yeri vardır.

Yasanın “seviyeleri”

St. Thomas tarafından betimlenen toplumsal düzenin nihai kaynağı aşağıdaki gibidir:

bir yasa, mükemmel bir toplumu yöneten yöneticilerin pratik usunun söyleminden başka bir şey değildir. Şimdi dünyanın tanrısallık bir hükümdarlık tarafından yönetildiği açıktır . . . evrendeki tüm toplumlar tanrısallık us tarafından yönetilmektedir. Yönetici tanrını evreni yönetmesi yasanın doğasına sahiptir. Ve tanrısallık us kavramları sonsuz olduğu için . . . bu tür bir yasa da sonsuz olmalıdır. (Aquinas, 1273, [1964]: I-II, 91, 1).

Burada bir pürüz vardır. Sonsuz yasa nasıl ayırt edilebilir? Doğal Yasa'nın gelişiminde us uygulaması kullanıldığına göre, Sonsuz Yasa da usun bir ürünü olarak yetkin-olmayan olabilir.

[ussal yaratım] sonsuz usun bir paylaşımına sahiptir. Doğru davranmaya olan doğal eğilim ve ussal yaratım içindeki sonsuz yasa, doğal yasa olarak adlandırılır. (Aquinas, 1273 [1964]: I-II, 91, 2).

İnsan yasası, doğal yasadana meydana getirildiği zaman sağlam bir temele sahip olacaktır.

Bunların hepsi çok iyi, fakat biz başka bir yasa seviyesi olarak Kutsal Yazılarda sunulmuş olan tanrısal yasalara neden gereksinim duyarız? Doğal yasa ve onun ortaya koyduğu insan yasaları yeterli değil midir?

St. Thomas tanrısal yasanın neden gerekli olduğuna dair birkaç neden sıralar. Bunların en temel olanlarından birisi insan yazgısının kesin olmayışıdır. "İnsanın doğru davranış için Tanrı tarafından verilen bir yasa ile yönlendirilmesi gerekmektedir, böyle bir yasanın hatalı olmadığı kesindir." Eninde sonunda tanrısal yasanın referans olarak kabul edilmesi gerekmektedir.

Kısaca söylemek gerekirse, tanrısal yasa insanlara vahiy edilmiş olan sonsuz yasanın görünümüdür.

Doğal yasanın içeriği ve rolü

Doğal yasanın içeriği, St. Thomas'a göre, üç temel ilkeden gelmektedir. İyi olanı yap ve kötüden sakın; yaşamını koru ve ona yönelik tehlikelerden sakın; gerçeği ara ve bilgisizlikten sakın. St. Thomas'ın burada ulaştığı önemli fakat çok şaşırtıcı ilke iyi olanı yapmak ve kötüden sakınmaktır.

İyi, bir karaktere sahiptir ve kötü, karşıt bir karaktere sahiptir. Böyle olduğu için insanoğlu iyi olana yönelik olarak doğal bir eğilim içindedir, ve sonuç olarak o kaçınılması gereken kötülükleri bilmektedir. (Aquinas, 1273 [1964]: Ia, IIae, Q. 94, mak. 2).

Peki neden “Doğal Yasa”? St. Thomas insan varlığı içinde tanrısal olarak bahşedilmiş usunu kullanma ve ahlaki kararlar verme doğal eğiliminin bulunduğu inanmaktadır. Bunlar tanrısal olarak bahşedilmiş olduğu için, onların kullanılması Tanrının planını yerine getirme eğilimi içinde olacaktır. Ancak biz bunları özgür olarak seçeriz. Özgür seçimimiz Doğal yasanın kavramlarıyla uyumlu olursa iyiyi seçmek için doğal bir eğilime sahip olduğumuz anlamındadır. Bunda seçimimiz üzerinde dışsal etkiler bulunmamaktadır. Bunun yerine ussal kendi kendini belirlenim vardır. Biz birbirlerinin yerine geçen sonuçların bir hiyerarşisi içinde kendi sonlarımızı seçeriz. Bunlar bizim insan doğamızı tatmin eden sonuçları yerine getirme eğilimi içindedir.

Bu, bir insan varlığının uygun bir ahlaki davranışta bulunma için her şeye sahip olmadığı sonucunu beraberinde getirecektir. İnsan varlıklarının hata yapabilirliliği zaman zaman bildirilmiş olan yasaların doğru olmayabileceği olasılığını ortaya koymaktadır.

Bu nasıl olabilir? Bir yasa uygun bir şekilde oluşturulmuş bir otoritenin emridir. O, her zaman için insan usunun yanlış yapabileceği olasılığına sahiptir. Onun doğru olarak düşündüğü şey yanlış olabilir. Yasanın belirleyici gücü otoritenin statüsünden kaynaklanmaktadır. Ancak Tanrının sonsuz yasası insanların kavrayabileceği tanrısal yasaları ortaya koymaktadır.

Aristocu bağlantı

Aquinas insan erdemi ve ahlaklılık konularında Aristo'nun düşüncelerini ele almıştır. O, iki tür ahlak kavramı olduğunu söylemektedir. Erdem temeli üzerine kurulmuş Aristocu düşünceler ve pratik us ile belirlenen erdemler (Aquinas, 1273 [1964]: I-II, 57, 4). Bu araçlarla bir gündelik davranışların sonuçlarına ulaşırız. Bunların hepsi Tanrı tarafından belirlenmiş olduğu için, pratik us gerçek ahlak sonuçlarına yönlendirecektir. Daha sonra, dinbilimsel erdemler, bu erdemlerin gelişimi için araç ve fırsatların sevgisi ve sonsuz güzellik vardır. İnsan usu tanrısal yasayı anlamak için en iyi girişimde bulunarak Doğal Yasanın emirlerini formüleştirmemizi sağlar.

Özgür davranış

Aquinas geleceğin belirlenmiş olarak gözüktüğü bir dünya içinde bir yere sahip olan sorumluluk düşüncesinin nasıl olduğu şeklindeki derin sorunla ilgilenmiştir. Aquinas'ın önerdiği çözüm yolu diğer felsefi geleneklere oranla beni çok fazla etkilemiştir. Özgür istenç ussal kendi kendini belirlemidir. Us aracılığı ile doğrunun ne olduğunu bilirim. Bu St. Thomas'a göre Tanrısal olarak önceden bilme ile uyumludur. Tanrı benim yapacağım şeyi bana yapmamıştır. O beni yapacağım şeyi kendi kendime yapmam için yaratmıştır. Fakat benim ne yapacağımı *bilir*. Tanrı insana neyin iyi olduğunu bilmesi için bir tür fazladan güç vermiştir.

Modern etik konusunda özgürce seçme ve davranma olasılığı her zaman için "ben başka bir şey yapabilir miydim?" sorusunu akla getirir. Eğer yapamayacaksam benim davranışım özgürce seçilmemiştir. Mantıksal olarak, başka davranış şekilleri mümkün olduğu halde, ben başka bir şey

yapamıyorsam, ben özgür değilimdir. Ancak St. Thomas'ın ahlak dünyasında, yalnızca bir tanesi gerçekleştirilmiştir ve tanrı bunun hangisi olduğunu bilmektedir. Çünkü o farklı bir zaman kavramına sahiptir. Tanrının önceden bilmesi kadercilik ile aynı şey değildir. Çünkü kadercilik belirlenmiş bir gelecek içinde bir rol yapmaktan ibaret gibi görünmekte, bizim usumuz ve kararımız buna bağlı olarak şekillenmektedir.

BÜYÜK BÖLÜNME: MODERN DÜŞÜNCE ANTİK DÜŞÜNCE İLE YER DEĞİŞTİRİYOR

Aristocular kozmosu zorunlu ilişkilerin ve yaradılıştan gelen niteliklerin bir ağı olarak görmüşlerdir. Filozoflar kavramların içsel yapıları ve etkileşimleri üzerinde çalışmaktadır. On üçüncü yüzyılın projesi karşılıklı olarak felsefe ve vahiy edilmiş dinsel doğruların anlamlarını uzlaştırmaktır. Us ve inanç bir araya getirilmeye çalışılmaktadır. On dördüncü yüzyıl ile birlikte derin kuşku ve güçlü tartışmalar ortaya çıkmıştır. Dinbilim felsefeden radikal bağımsızlık kazanmaktadır. Antik (*antiqua*) düşünceye karşı çağdaş (*moderna*) düşünce kendi kişiliğini bulmaktadır. Bu, daha derin ve daha incelikli felsefi çözümlemelerin yapılmasına önayak olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, Hristiyanlığın felsefeye olan tepkisi, filozofların projelerine İslamcı itirazlarından farklı bir yapıya sahiptir. Birkaç istisna ile birlikte gelenekçiler felsefeyi tamamen reddetmişlerdir. Hristiyanlıkta çağdaş yaklaşım zorunlu varlıklar, zorunlu nitelikler ve zorunlu ilişkiler ile ilgili olarak dinbilimi temel almışlardır. Ancak insan varlığının algılayabileceği, dünya içinde bu tür ilişkiler yoktur. Dinbilim ile felsefenin ayırımı mutlaktır. Bunda Ockham'ın etkisi büyük olmuştur.

Ockham (1285-1347) döneminde yalnızca felsefe alanında değil, aynı zamanda karmaşık felsefi yapı içinde düşüncelerini ortaya koymuştur. Buna karşın onun düşünceleri Latin dünyasında çok hızlı bir şekilde yayılmıştır. On beşinci yüzyıl Hristiyan dünyası onun düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenecektir. Ockham'ın sorunu, tanrısal alanın zorunluluğuna karşıt olarak, dünyanın anlık yapısını ve onun içinde yaşayan her şeyin karşılıklı bağımsızlığının nasıl oluşturulacağıdır. Ockham'ın projesinin anahtarı tümellerin doğası hakkında uzun soluklu bir tartışma içinde bulunmaktadır.

Tümeller Sorunu

Biz ortaçağ filozoflarının düşüncesinde tanrı ile ilgili olarak öz ve varoluş arasındaki ayırımın nasıl olduğunu görmüştük. O dönemden bugüne kadar başka bir derin felsefi konu bir bireysel varlıktan daha fazlasının nasıl aynı türü örneklendirebildikleri sorusudur. Biz bu sorunu İslam felsefesinde de görmüştük ve kaynağının antik dönem olduğunu söylemiştik. Bu bağımsız bir sorun değildir çünkü özlerin doğası sorununa bağlıdır.

Her bireyin bir türe ait olduğu şeklindeki teze karşı Abelard'ın tartışması yedinci yüzyıla damgasını vurmuştur. Eğer bahçedeki gelinciklerin tümü kırmızı ise, bunun nedeni, bir tümel olarak aynı "kırmızılığa" sahip olması mıdır? Bu tümel, herhangi bir gelincik rengi ya da duyuşsal niteliği olamaz. Tek tek tüm gelinciklerin aynı renkte olmasını açıklayacak başka bir şey olmalıdır. Bu tümellerin gerçekçi değerlendirilmesidir. Diğer taraftan bireylerin nitelikleri arasında benzerliklerin olgusundan sınıf ve gruplara ayrılmış şeylerin herhangi bir olgusu var mıdır? Kırmızı gelincikler arasında ortak olan şey, bizim her bir gelinciği betimlemek için aynı sözcük

olarak “kırmızı”yı kullanmamızdır. Bu, tümellerin adcı değerdendirmesidir. Gerçekçilere göre, tümeller dil ya da zihinde değil, dünyadadırlar. Adcılara göre, onlar kullanılan belli sözcük türlerinin yansımalarından başka bir şey değillerdir.

Abelard’a göre, dünya nesnelerden oluşmaktadır ve nesneler bireylerdir. Ancak tümeller dünya içindeki yaşantımızda bir role sahiptirler. Onlar sözcüklerdir. Onlar *flatus vocis*, boş sözdizimi halkaları değil, *vox significata*, anlamlı işaretlerdir. Yukarıdaki örnekteki tümel “kırmızı” sözcüğüdür. Bu, renk olgusuna bağlı olarak pek çok nesne için kullanılabilir bir tümeldir. Abelard’ın düşüncesine göre bunu bizden alıkoyacak bir şey yoktur. Ortak zihinsel temsillerine bağlı olarak, onların nasıl olduklarına dair psikolojik bir kuram oluşturularak bireysel nesneler kırmızı olarak tanımlanmıştır ve biz onları “kırmızı” olarak adlandırırız. Burada keskin bir adcılık (nominalizm) vardır. Buna göre tümeller adadırlar. Ancak bu genel görüşten uzak olarak, on dördüncü yüzyıla kadar “gerçekçilik” eğilimi daha ağır basacaktır.

Tümellerle ilgili olarak gerçekçilik Moody (1967: cilt 8, 307) tarafından güzel bir şekilde betimlenmiş olarak antik dönem düşüncesi için öncelik görevini üstlenmiştir.

İnsan zihni soyut özlerin ve onun ilişkilerinin kavranabilir bir düzeninin duyumsal deneyimi tarafından tikelleri kavrar. Bunlar varlıkbilimsel olarak belli şeyler için öncüdür ve koşullara bağlı olaylardır, ve bu düzenden, zihin Tanrının nitelikleri ve varlığı ve ilk nedenlerle ilgili olarak zorunlu gerçeklikleri kanıtlayabilir.

Ockham bu görüşü her ayrıntısıyla reddetmiştir. Ona göre, tek zorunluluk tanrının doğası ve varlığında bulunmak-

tadır. Geri kalan her şey radikal olarak koşullara bağlıdır. Tanrı olanaklı olan her şeyi kavrayabilir ve bu onun doğasının zorunlu bir niteliğidir. Ancak o bu olasılıkları özgürce seçebilmektedir.

Ockham hiçbir zaman bu temel Hristiyan düşünce-sinden ayrılmamıştır—bu dünyadaki hiçbir şey için yaradılıştan gelen zorunluluk yoktur. (Boehner, 1930: s. xix).

Bizim için en ilgi çekici görünüm bunun felsefi biçem içinde bir değişiklik yaratmasıdır. Ockham adcı ve betimleyici ifadelerin derin bir şekilde yanlış anlaşılması temeli üzerine dayanan tümellerin gerçekçi değerlendirilmesinin nasıl olduğunu dikkatli dil çözümlemesiyle ortaya koymuştur. Hiçbir tümel yoktur. Bağımsız nesneler arasındaki benzerlikleri tanımlamak için kullanılan sözcükler ya da işaretler vardır yalnızca.

İnsan Özgürlüğü Sorunu

Ockham ve diğer “modernistler” ile St. Thomas tarafından oluşturulan Aristoculuk ve Hristiyan dinbiliminin keskin bir karışımı olduğunu öğrenmek şaşırtıcı olacaktır. Mantık terimleriyle ifade edilerek, ahlaklılığın anahtar sorusu, insan özgürlüğünün davranışlardan sorumlu olma ile nasıl uzlaştırılabileceğidir. Ne yapacağımızın Tanrı tarafından bilinmesi durumunda biz davranışlarımızda nasıl özgür olabiliriz. Tanrı dünyayı, geçmiş, şimdiyi ve geleceği yaratmıştır ve halihazırda davranış süreci içinde neler olup biteceğini bilmektedir. Öyleyse insan özgürlüğü bir yanılsama mıdır ve sorumluluk saçma bir düşünce midir?

Ockham'ın radikal uygunluk öğretisi yalnızca Tanrı tarafından yaratılmış olan ve Onun sahip olduğu niteliklere ait varlıklara uygulanmaz. Ne olacağına dair herhangi bir zorunluluk yoktur. İnsanların hangi davranışta bulunacaklarına dair zorunluluk yoktur. Davranma ya da davranmama isteği gücü kendisinden başka herhangi bir şey tarafından belirlenmemiştir. Ancak bir davranışın olgusu onun ahlaki olarak doğru olmasıyla belirlenmez. Onun, doğru usun gereklerine uygun olarak istenmiş olması gerekmektedir. Ancak ne olursa olsun, doğru us yalnızca sağduyu değildir. Sağduyulu davranmak doğru hareketi sağlamaz. Nihai us Tanrı sevgisi için yapılması gereken bir davranıştır (Prepper, 1988; bölüm 3). Tanrının neyi seçebileceğimizle ilgili öngörüsü ile isteğin koşulsuz özgürlüğü ve olayların tutarlılığı nasıl uzlaştırılabilir? Ockham'ın yanıtı Gazali'nin yanıtı gibi değildir. İnsan varlıkları Tanrının önceden bilme doğasını anlayabilecek donanımda değildir.

Tanrının tüm gelecek olaylarını açık ve kesin bir şekilde bildiğine kuşku yoktur. Ancak bunu açık bir şekilde açıklayabilmek ve ifade edebilmek için tüm gelecek tutarlı olguların bu yaşam içinde herhangi bir akıl için olanaklı değildir. (Boehner içinde Ockham, 1990; 133).

Tanrının zihnini bilmeyen biri için erdemli davranışın belirleyicisi nedir? Açık bir şekilde, onun isteğiyle uyumlu olarak davranmak erdemli olmak zorundadır. Bu durumda zorunlu erdemli davranışlar vardır. Ancak biz asla onların ne olduğunu bilemeyiz. Biz doğru bir us için hareket etmeliyiz. Hiçbir zorunlu erdemli davranışın olmadığı da doğrudur, çünkü her hareket, aynı ile özdeş olarak kalır.

Ockham'ın bu karmaşık soruya olan kanıtı ahlaklılığın olanaklılığı için iki kuramı ortaya koyar. O, bir taraftan usun belirlenimlerine olan ilişkisinden kaynaklanan bir niteliğin ve rızadan yoksunluğu olan istençten bahseder. Diğer taraftan aynı davranışın iyi ya da kötü olabileceğinden bahseder. Bu istenç kavramı, ilk kuramdaki istencin doğallığından çok farklıdır. Ben bu bilmece için bir sonuç olduğunu zannetmiyorum. O bizim için sorunun zorluğunu ortaya koyar. İkinci binyılın sonuna kadar bu soru yanıtsız kalmıştır.

Ortaçağ Avrupası'nda Mantık

Aristo mantığı Latin batıda yoğun bir şekilde çalışılmış ve öğretilmiştir. Örnek olarak, Shyreswood'lu William yaklaşık 1225 yıllarında Ariston mantığı üzerine yazılar yazmıştır, ve onun yanı sıra başkaları da vardır. Ancak buna karşın, on ikinci ve on üçüncü yüzyılda mantıksal araştırmalarda iki alanda ilerleme sağlanmıştır.

Abelard bir dinbilimci ve filozof olarak mantık konusunda büyük bir yeteneğe ve inceliğe sahiptir. Kneale ve Kneale (1975: 202-24) kitabında 20 sayfayı Abelard'ın mantığının ayrıntılı bir açıklamasına ayırmıştır. Abelard türdeş olarak zorunluluklardan bahsetmiştir. "Kar zorunlu olarak beyazdır," bir modal önermedir.

Sofizm ya da sözel bilmeceler döneminde çok popüler olmuştur. Yalancı paradoksu bu dönemde çokça konuşulan bir tartışmadır. "Tüm Giritliler yalancıdır," demiştir Giritli. Bu eğer yanlış ise doğru ve eğer doğru ise yanlış gözükmektedir. Ve farklı zorluklar temelinde bulunan, çok sayıda başkaları vardır.

On birinci yüzyıldan on dördüncü yüzyıla kadar olan dönem içinde filozoflar tarafından ortaya konulan mantık ça-

lışmalarına karşın çok derin bir ilerleme sağlanamamıştır. Ortaçağ mantığı yirminci yüzyıla kadar göz ardı edilmiştir.

NOTLAR

¹ Beş Yol'un mükemmel bir eleştirel tartışması Kenny (1969) alışmasında bulunmaktadır.

² Genellikle "motion" (hareket) olarak çevrilen *motus* yalnızca, uzamsal konumlarda değil, tüm değişiklik türleri anlamına gelir.

BÖLÜM III

BATIDA FELSEFE

Çağdaş Felsefe I ZİHİN VE KOZMOS

Dünya, Zihni Şekillendiriyor: Gerçekçilik ve Olguculuk

İkinci binyılın ilk 500 yılında, Batı felsefesi din tarafından ortaya konulan sorunlarla yönlendirilmiştir. Filozoflar vahiy edilmiş dinleri insan yaşam ve maddesel evren ile uyumlu hale getirmeye çalışmaktadır. Biz Hıristiyanlığın bu gelişim içinde İslam dinindeki gelişmelere paralel bir yapı içinde olduğunu görmüştük. İbn-i Sina (Avicenna) ve İbn-i Rüşd (Averroes) gibi İslam filozoflarının çalışmalarıyla İslam felsefesinin Avrupa düşüncesi üzerinde derin bir etkisinin bulunduğu kuşku yoktur. 500 yıl boyunca felsefe ve dinbilim sıkı sıkıya bağlı olarak gelişim göstermişlerdir.

Modern çağda felsefenin çeşitliliği ve derinliği belki de antik dönemde Hindistan'da olduğundan daha büyük değildir. Radhakrishnan ve Moore'un (1957) Hint felsefesi karşılaştırmalı tarihi Batıda olduğuna benzer düşünce ve ekollerin gelişmiş olduğunu göstermektedir. Aynı şey Fung Yu-lan'ın (1937) çalışmalarıyla ortaya konan bilgilere göre, Çin felsefe tarihi için de söylenebilir. Her ne kadar felsefi düşüncenin dokusu doğu uygarlıklarında olan yapıya göre daha yoğun ve etkin olsa da aralarında bir paralellik bulunmaktadır.

Biz dikkatimizi ikinci binyılın ikinci yarısına çevirdiğimiz zaman odaklanan konularda derin bir değişiklik olmuştur. Son 500 yılda insan doğası ve evren üzerine felsefi düşünceler yeni taleplerle yönlendirilmiştir. Doğal bilimlerde

yaşanan gelişmeyle birlikte, feodal sistem çökmüş ve Batının ulus-devletlerini oluşturacak şekilde ekonomik temelleri olan toplumsal düzenlemeler ve üretim araçlarının sürekli bir dönüşümü yaşanmıştır. On altıncı yüzyıldan itibaren yeni kavramlar ve yeni sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır.

Ancak on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar, din Avrupa kültüründe hâlâ çok ön planda bulunmaktadır. Doğal bilimlerde bulunan şeylerle ilgili olarak sorun gitgide daha fazla artmaktadır. Rönesans'tan itibaren, bilimler hızlı bir şekilde felsefi konularda etkin olmaya başlamışlardır ve eleştirel inceleme gereği ortaya çıkmıştır. Örnek olarak, şimdi ve burada elde edilen bilgilerin her yerde ve her zaman geçerli olup olmadığı sorunu ortaya çıkmıştır. Maddesel dünya içinde gözlenemeyen durumların yaşandığı konularda gözlem yapmanın olanakları araştırılmaktadır.

İkinci binyılın ikinci yarısında, felsefe doğal bilimlerle elde edilen bilgilerle belirlenmiştir. Deneyssel yöntem 1600'lü yıllarda William Gilbert'in *De Magnete* çalışmasından itibaren başlamıştır. Bu, statik elektrik ve iletkenlik fenomeni üzerine sistematik bir deneyssel çalışmadır. Bu yapıt başka iyi çalışmalar için örnek teşkil etmiştir.

Gilbert tarafından ortaya konan uzayda ve zamanda tüm evreni kuşatan yapıya anlam kazandıran kuramlar bilimsel olarak ortaya koymuştur. Buna René Descartes'ın 1644 yılında Latince ve 1647'de Fransızca olarak yayınlanan büyük çalışması *Principles of Philosophy* (Felsefenin İlkeleri) eklenmiştir. Bu eğilim 1687 yılında Isaac Newton'un *Principia* yapıtıyla en yüksek noktaya ulaşmıştır. Bilim, Hristiyan Kilisesinin öğretisinden bağımsız bilgiler ortaya koymaya başlamıştır. Kutsal kitaplarda yer alan bilgilerden farklı veriler toplanmaktadır. Bilim, felsefi düşünmenin en derin seviyesinin odağında olarak dinbilimin yerini almaya başlamıştır.

Ancak ne olursa olsun, bu bilim ile din arasında ilişkilerin tamamen kopuk olduğu anlamına gelmez. Binyılın ikinci yarısının düşüncesinin pek çok alanında dinsel savunmanın önemini göreceğiz. Biz on yedinci yüzyılda İngiliz bilim adamları arasında Doğal Din'in yükseldiğini göreceğiz. Darwin'in evrim kuramına muhafazakar tepkiler bu konuda örnek olarak verilebilir. On dokuzuncu yüzyılda jeolojik zaman ölçütü düşüncesine de benzer nedenlerle bilim adamları tarafından karşı çıkmıştır. Bir filozofun (Nietzsche) tanrının öldüğünü ilan edebilmesi ve bir şairin (Thomas Hardy) onun cenaze nutkunu yazabilmesi on dokuzuncu yüzyıla kadar olmamıştır.

Bu ölümden üzüntü duyan çok sayıda söylem olmuştur. Ben Thomas Carlye'nin *Geçmiş ve Şimdi* (Past and Present, 1886-93) yapıtından aşağıdaki alıntıyı aldım. O, konuyu tutkulu bir şekilde ifade eder gözükmektedir.

[Biz] gözlerimizi nesnelerin sonsuz Tözüne kapattık ve onların nesnelerin Sahteliklerine ve Gösterilerine açtık. Biz sessiz bir us dışılık tarafından yaratılmış olabileceğimize inandık . . . Artık bizim için herhangi bir Tanrı yoktur! Tanrının Yasaları En Büyük mutluluk İlkeleri olmuştur; Gökyüzü Astronomik Zaman-Tutkusuna dönüşmüştür. İnsanoğlu ruhunu kaybetmiştir; ve şimdi onu bulmak istemektedir! . . . Din yoktur, Tanrı yoktur; insanoğlu ruhunu kaybetmiştir ve mikroba karşı tuz aramaktadır.(Kitap III, s. İ).

Son 500 yıl içinde insanlar ile kozmosun arasındaki ilişkinin oluşturulmasının iki temel yolu ortaya çıkmıştır. Gör-gücülük (Empricism, her türlü bilginin esasının tecrübeye dayandığını ileri süren felsefi görüş) insan bilgisini şekillendiren

ilkeler üzerine temellenmiştir. Karşıt görüşler, İdealizm, Rasyonalizm ve Gelenekçilik algıladığımız evrenle ilgili olarak farklı düşünce biçimlerini ifade etmiştir.

On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda insan doğasının bireyselci kavramları toplumsalcı yapıya doğru değişim göstermiştir. Politik ve ahlaki felsefe insanın iyilik terimleri içinde insan davranışının ahlaki ve politik sonuçlarını tanımlamanın yollarını ortaya koymaktadır.

İkinci binyılın tarihinin bir tasarımını sunarken her filozofun her söylediğini aktarmak olanaksızdır. Ben burada başka bir şey denedim. Felsefi tartışma içinde bazı baskın konuları yeterli derecede ayrıntılı olarak vermeye çalıştım. Kaçınılmaz olarak seçmiş olduğum konular son 500 yıl içinde bizim kültürümüzün gelişiminde önemli olduğunu düşündüğüm kendi görüşlerimi yansıtmaktadır.

BİLİMİN TEMELLERİ

Nesnellik ve Doğal Bilim

Dinin ussal bir temele oturtulması arayışından, doğal bilimin ussal bir temele oturtulması arayışına geçiş dine olan tutkulu ilginin sona erdiği anlamına gelmemektedir. Din ile bilimi kaynaştırmanın ilk girişimi on yedinci yüzyılda yapılmıştır. Tanrının varlığı doğal dünyanın yaratımı üzerinde çalışılarak ortaya konulmak istenmiştir. Dünyadaki rakiplerinden oldukça farklı bir şekilde, on yedinci yüzyıl İngiliz bilim adamı-filozoflar bilimi dini destekleyen bir olgu olarak görmüşlerdir. Örnek olarak, Isaac Newton, Richard Bentley'e yazdığı mektupta: "Ben bir Tanrıya inanarak çalışmalarımı yürütürken ilkelere bir gözümle bu şekilde bakıyorum," demiştir. Robert Boyle açık bir şekilde insanların varlıklarına

vahiy edilmiş olan Tanrının doğasının, doğal dünyanın bilimsel çalışması aracılığı ile ortaya konulabileceğini söylemiştir.

Tanrının varlığının bir kanıtı, yerçekiminin doğası temeline oturtularak on yedinci yüzyılın sonlarında popüler olmuştur. Bunun bir versiyonu aşağıdaki gibidir:

[Yerçekimi] Maddenin Yüzeyi üzerinde hareket eden Maddeden kaynaklanmaz . . . onun kendi katı Tözüne sürekli olarak nüfuz eden başka bir şeyden kaynaklanması gerekir. (Clarke 1717: [1956] 83).

[Yerçekimi] üstün bir Aracının Gücüdür . . . bu Gücün Yazarının Maddesel-olmayan ya da Tinsel olduğu kesindir. (Whiston, 1717: 45).

Newton açık bir şekilde bu tartışmayı desteklememişti fakat kendisine ait birkaç desteği vardı. Evrende maddeyi düşmekten alıkoyan bir şey vardı ve “nesnelerin bu çerçevesi tanrısal bir Güç olmadan onu her zaman korumayı sürdüremezdi” (Newton’un Bentley’e Üçüncü Mektubundan). Bunun ötesinde, o güneş sisteminin mekaniksel olarak tamamen mükemmel olmadığını ve tanrının zaman zaman onu doğru duruma getirdiğini düşünmüştü. Leibniz’in bu düşünce ile alay etmesi ünlüdür. Sonuç olarak Newton evrendeki etkinlik miktarının azalmakta olduğunu ve bunun ara sıra düzeltilmiş olması gerektiğini düşünmüştür. Her bir durumda maddesel evrenin kurtarıcısı Tanrıdır.

Dinbilim, tanrının insan varlığından bağımsız olarak var olduğu öngörüsü üzerine temellendirilmiştir. O, insan etkinlikleri ile icat edilmemiş ya da var edilmemiştir—o yalnızca oradadır. Tanrının insan varlığını yaratmadan önce kozmosun geri kalanını yaratmış olduğu düşünüldüğü için, onun bu in-

san varlıklarından, Adem'den, Havva'dan ve onların torunlarından bağımsız olarak var olması gerekmektedir. Zengin ve karmaşık bir nesnel bölge vardır, bu insan ırkının zihninin dışında onun hakkında bildiklerinden daha fazlasını bulmanın yollarını geliştirmiş olabilirler. Gerçekçiliğin temel tezi orada nesnel ve bağımsız bir dünyanın bulunmuş olmasıdır. On yedinci yüzyılın tüm büyük düşünürleri tarafından bu düşünce savunulmaktadır. Soru her zaman için şöyle olmuştur: Biz Kozmos hakkında ne kadar fazla şey bilebiliriz?

Başlangıçta, bilim dinin bu öngörülerini paylaşmıştır. Descartes, bizim daha önceden bildiğimizi düşündüğümüz her şeye kuşku ile yaklaşma programını işleme koyduğu zaman, Tanrıyı ve anlık kişisel deneyimlerin sınırlarının dışındaki maddesel evreni dışarıda tutmuştur. O, Tanrının iyilikseverliği sayesinde, doğal dünya hakkında daha fazla şey bulma yönünde ilerleyebileceğimiz düşüncesine sahiptir. Her ne kadar Tanrının varlığından kuşku duyulabilse de, onun gerçekliğinin Tanrı tarafından güvence altına alınmış olduğunu düşünmektedir. Descartes'ın kuşku yöntemi, bizim kuşkuculuk (skepticism) olarak bildiğimiz felsefi sorgulamadan farklı bir kesinlik derecesine sahiptir.

Gökbilimsel Tartışmalar

Bilimsel araştırmalar sonucunda ortaya çıkan bilgiler, on altıncı yüzyılın neredeyse tümünde gökbilimciler ve dinbilimciler arasında sert tartışmalara neden olmuştur. Güneş sisteminin güneş-merkezli ve dünya-merkezli modelleri arasındaki mücadele Galileo ve Kilise otoriteleri arasındaki bilinen öykünün yaşanmasına neden olmuştur. Bu olay gerçekten olmuştur, fakat Galileo'dan neredeyse yüzyıl önce gökbilimsel kuramların yorumlanması hakkında tartışmalar başla-

mıştır. Kopernik güneş-merkezli kuramını 1543 yılında yayınlamıştır. Onun matematiksel bir evrenbilimden ibaret olduğu asla öne sürülmemiştir. Burada bir soru bulunmaktadır. Rakip evrenbilimlerden hangisi gökyüzüne doğru bir temsili ortaya koyuyordu? Ve bu soruya nasıl karar verilmişti? On altıncı yüzyılın gökbilimcileri ve filozofları bu duruma karşı çeşitli tutumlar takındılar. Her bir kuram gezegensel konumların, elipslerin ve benzerinin mantıksal bir öngörüsünü veriyordu, fakat onların her biri güneş sisteminin farklı bir resmine dayanıyordu.

On altıncı yüzyılda kozmosun en az beş rakip geometrik modeli bulunuyordu: Bunlar Ptolemy, Aristo ve Tycho Brahe'nin dünya-merkezli kuramları ve, Kopernik ve Kepler'in güneş-merkezli kuramlarıdır. Bunların her biri göksel yapıların gözlenebilen hareketlerinden hesaplamalar ile elde edilmiştir. Hangisi doğrudur? Ya hiçbirisi doğru değilse? Bu kuramların her birini desteklemek için yapılan tartışmalar hâlâ bizimle olan, bilimsel sorgulamanın doğası hakkında çeşitli düşünceleri ortaya koymuştur.

Christopher Clavius (1570) rakip evrenbilimlerin, gezegenlerin bilinen hareketlerine karşı öngörüler sınanarak yapıldığı için birbirinden ayrılamayacaklarını işaret etmiştir, çünkü onların her biri az ya da çok aynı yanıtı vermektedir. Bu durum bilim tarihi içinde birkaç kez olmuştur, ve Clavius'un yorumu birden daha fazla kez gündeme gelmiştir. Yirminci yüzyılda bu "bilgiler ile kuramın belirlenmesi" olarak adlandırılmaktadır. Sonsuz olarak çok sayıda kuram verilerek birbirine uygun gözlemlerin tündengeli yapılabılır. Oysa burada bir kuram diğerini desteklememektedir.

Gökbilimciler filozofların dikkatini bu konuya çevirmişlerdir. Onlar arasında, üç hesaplanabilir kuram oluşturulmuştur. İlginç bir şekilde, bu yorumlamalar on dokuzuncu yüz-

yılda görülen ve yirminci yüzyıla ulaşamayan bilimle ilgili temel değerlendirmeleri içermektedir. Üç yorumlama aşağıdaki gibidir.

İlki, bizim öngörüde bulunmamız için kapasitemizi vurgulamaktadır. Bu yorumda, kuramlar kozmosun gerçek durumu için hiçbir düşünceye sahip değildir. Bu yorumlama Kopernik'in *De Revolutionibus* yanıtının ilk baskısına eklenmiş olan önsözde göze çarpmaktadır. Bu kitabın basımını üstlenmiş olan Osiander bu pragmatik yorumlamanın kuramın herhangi bir muhafazakar eleştiriye yol açacağını düşünmüş olduğu gözükmemektedir. Kopernik'in kendisi açık bir şekilde kurama olan bu yaklaşımı paylaşmamıştır ve onu ancak kitabın içine bir ekleme yapılmış olduktan sonra gördüğünü söylemiştir. Doğal olarak, Osiander güneş-merkezli kuramın otoriteler arasında kızgınlığa yol açacağını bilmektedir ve onun güdüsü iyi niyetinden ya da biraz fazla tedbirli davranmasından kaynaklanmaktadır. Osiander'in yorumlaması çağdaş *positivism* (olguculuk) düşüncesinin anımsatıcısıdır.

İkincisi, Tycho Brahe tarafından geliştirilmiş ilginç bir melez modelin Ursus savunmasında betimlenmiştir. Burada güneşin yörüngesinde olan gezegenler, dünyanın yörüngesindedir. Ursus psikolojik nedenlerle resimsel modellerin zorunlu olduğunu söylemiştir, fakat onlar öyküler gibi kurgusal olarak ortaya konulmuştur. Onların her biri göksel yapıların durumunu öngörecektir şekilde bir makine olarak başarılı görünmelerine karşın, kozmosun gerçek resmini verme konusunda hiçbir noktaya sahip değildir. Alternatif modeller yalnızca kozmosun rakip resimlerinc'e görülebilir. Onlar kolaylaştırılmış düşünce olan alternatif kurgular, öyküler durumuna sahiptirler. Bu bakış açısı çağdaş *conventionalism* (gelenekçilik) düşüncesinin anımsatıcısıdır.

Felsefi düşünceye sahip gökbilimcilerin başka bir grubu ciddi bir şekilde ele alınması gereken sorunun, ister güneş-merkezli isterse dünya-merkezli kuramda olsun, gökyüzünün yapısının ve gerçek düzenin rakip temsillerinin olması gerektiği ve bunların yargılanmasının gerektiği konusunda ısrarlıdır. Kepler kendi güneş-merkezli kuramının üstün temsili gerçekçiliği için onun rakipleri ile tartışmıştır. Melanchton, Ptolemy'ye ait dünya-merkezli sistemin gerçekçi bir yorumlamasını savunmuştur. Her ikisi de gerçek bir kozmik yapı olduğu ve gökbilimcilerin onu temsil olarak göstermeye çalışmaları gerektiği konusunda aynı fikre sahiptir. Biz burada bir bakış açısı örneği olarak *bilimsel gerçekçiliği* görüyoruz.

Burada madde söz konusudur. Tüm dünyadaki bilimsel çevrelerde güneş-merkezli kuram benimsenmiştir. Kuramların gerekçesi yorumlamalarının mantığa büründürülmesi felsefi sorunu bu bakış açısında terk edilmiştir. Bizim şimdilerde "Aydınlanma" olarak adlandırdığımız olgu bu dönemde yeniden alevlenmiştir. Batıl inancın yerini us almıştır. Pozitivizmin çağdaş versiyonu David Hume'un eleştirel felsefesi ile başlatılmıştır. Biz bu konuya geri döneceğiz.

Pozitivist ve realist yorumlamalar, onların ilki öngörüler üzerine, ikincisi ise fiziksel gerçeklikler üzerine odaklanmış olmalarına karşın, görgücülük örnekleridir. Her ikisi de gözlem ve deneyden kaynaklanan bu kuramları geliştiren bilim adamlarının inanışlarından kaynaklanmaktadır. Zihin, dünya tarafından şekillendirilmiştir.

GERÇEKÇİLİĞİN YÜKSELİŞİ

Zihin ve Dünyanın Bağımsızlığı

Çağdaş felsefenin öyküsü Rönesans ile başlar: Ancak onun temel konuların çıkış noktası René Descartes tarafın-

dan ortaya konulmuştur. Descartes 1596 yılında Loire bölgesinde La Haye'de doğmuştur. O, Jesuit'ler tarafından eğitilmiştir. Onun entelektüel güdüsünün nasıl geliştiğini biliyoruz, fakat kısa zaman içinde maddesel dünya üzerinde çalışarak ve zihnin kendi durumu üzerinde düşünerek açık ve seçik bilginin kavranabileceğini ortaya koymuştur. O, Bavyera ordusunda askeri mühendis olarak bir kariyer yapmıştır. Hollanda'da elinde ölçüm aletleriyle, yerleşik inançların sistematik bir incelemesine başlamıştır. Bu onu, ömrü boyunca uğraşacağı bir proje olan açık ve seçik ideaların temelinde bilgi oluşumuna yönlendirecektir. Descartes'ın matematik alanındaki başarısı ve doğal bilimlerin alanlarındaki çalışmaları ona uluslararası bir ün sağlamıştır. Ancak bir davet onun için ölümcül olacaktır. İsveç Kraliçesi Christina'yı ziyaret ettiği zaman ölüm ile karşı karşıya gelmiştir. Kraliçenin Kartezyenci düşünce hakkındaki merakı ve çok erken saatlerde kalkma alışkanlığı bulunuyordu. Bu ve İsveç'in iklimi büyük filozof için çok gelmişti ve o 1650 yılında Stockholm'de zatürree hastalığından ölmüştür.

Eğer zihin dünya tarafından şekillenmişse, eğer inanışlar dünyada olanların algılanması ile değerlendiriliyorsa, onlar her ne kadar yaradılıştan gelen bir birlik içinde olsalar da, Dünya ve Zihin birbirlerinden bağımsız olarak da var olmalıdırlar. Zihin ve madde güç uygulaması ile bizim için bilinir olur, ancak derin bir duyu içinde, ortak olan hiçbir şeye sahip değildir. Descartes zihinsel ve maddesel arasındaki radikal ayırımın çok açık bir değerlendirmesini sunar.

Bizim, boyut, şekil, hareket gibi "bedensel" olarak adlandırdığımız bazı kesin ilinikler [bir tözün özellikleri] vardır . . . ve biz "beden" terimini onların yaradılışında bulunan tözü anlatmak için kullanırız

. . . Bizim “düşünce edimleri” olarak adlandırdığımız, anlayış, isteme, hayal etme gibi başka ilinekler de vardır . . . bunların her biri düşünce ya da algı ya da bilinçlilik ortak kavramı altında bulunurlar, ve biz onları bir “düşünen şey” ya da “bir zihin” içinde töz olarak adlandırırız. (Descartes, 1647 [1984]: 121-2).

Bu ayırım on altıncı ve on yedinci yüzyılların pek çok filozofu tarafından incelenmiştir. Duygu ve inanç gibi zihinsel durumlar, biçim ve hareket gibi maddesel durumların karakterinden farklıdır. Böylece biz bilimsel tinin öncü düşüncesi-nin şunun gibi bir şey olduğunu söyleyebiliriz:

Gündelik yaşantının kavram ve kurallarını oluşturma-bilmek için, otoritelerin çalışmalarıyla yetinmek yerine, gözlem ve deney yapmak dünya hakkında daha fazla bilgiye sahip olmak için daha iyi bir yoldur. Ancak ne olursa olsun, doğanın daha açık bir şekilde ortaya konulabilmesi için yeni kavramların kavranmasına gereksinim vardır. Bunun için şimdi algılanamaz olan şeyleri temsil eden ve onlar hakkında bir düşünce şekline gerek vardır, fakat hangi bilimsel araştırmalar bizi gözlemleyebileceğimiz şeyin gerçek kaynaklarını düşünmeye yönlendirebilir.

Pek çok şekilde, bu yeni bakış açısı dinbilimsel çıkış noktası olan bir yapıya sahiptir. Tanrı, insan zihinlerinden bağımsız olarak vardır fakat usun uygulaması ile biz onun hakkında bir şeyler bilebiliriz. Bilimin realist yorumlamasına göre, kozmos insan zihninden bağımsız olarak vardır. Bilimsel yöntemlerin kullanımı ile, insanlar onun bazı bilgilerini el-

de edebilirler. Bilim ve dinbilim arasındaki farklılık onların nasıl ele alındıklarında yatmaktadır, çünkü deney dinbilim alanında hiçbir role sahip değildir, doğal olarak mistik deneyim yaşanmamaktadır.

Bacon'ın Yeni Aracı

Francis Bacon 1561 yılında doğmuş, Cambridge'de eğitim görmüştür. Döneminin politikası ile yakından ilgiliydi. 1584 yılında Parlamento'ya girmiştir. Kraliçe Elizabeth ve I. James için hizmette bulunmuştur. 1621 yılında hükümetteki etkinliğini kaybetmiş ve ülkeden ayrılmıştır. O, yaşam süreci içinde toplumsal konularla yoğun bir şekilde ilgilenmesine karşın, çok kapsamlı ve etkin yazılar yazmak için de zaman bulmuştur. Bunlar genel olarak doğa hakkında ve doğal bilimlerin olanaklılığı hakkındadır. Kendisini adadığı uygulamalardan biri ölümüne yol açmıştır. Eti bozulmadan korumak için soğğun gücünü sınamak amacıyla kar kullanarak yaptığı deneyler sonucunda soğuk almıştır ve 1626 yılında ölmüştür.

Binyıl içinde bilimsel yöntemin sistematik tartışması ve ilk kavranışı Bacon'ın *Novum Organon* (1620) kitabında bulunmaktadır. Ortaçağ felsefecileri keşfin deneysel yöntemlerinin durumu üzerine kapsamlı ve sistematik bir araştırma yapmamışlardır. Bacon merkezi sorulardan biri ile yoğun bir şekilde uğraşmıştır. Biz genel bilgileri deneylerden ve gözlemlerden çıkarıyorsak, onun sırrı nedir ve nasıldır? Hangi yöntemle deney ve gözlemlerin temeli üzerinde doğanın bir yasasını *oluşturabiliriz*? Tek tek olgulardan genel yasalara geçmek için *güvenilir* bir mantık nasıl oluşturulabilir?

Bacon'ın yöntembilimi, diğerlerinden daha "gerçek" olan, daha temel olan maddesel şeylerin bazı özellikleri hak-

kındaki düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Deneysel yöntem “en gerçek olan” özellikleri bulmak için bir tekniktir. Nesnelerin gözlenebilir özellikleri arasındaki ilişkinin deneysel çalışması içinde onların özellikleri elde edilebilir. Bunların, doğal fenomeninin açıklaması içinde bu özelliklere ilişkin değil, aynı zamanda teknolojinin en gerçek özelliklerini yönlendirerek maddesel dünyanın gerçek niteliklerinde değişiklik meydana getirilebileceğini belirmiştir.

Özelliklerin ya da “doğaların” türleri arasında birkaç önemli ayırım bulunmaktadır. Onlar herhangi bir maddesel şey içinde görülebilirdir ya da gizli görünümlere sahiptir. Nesnelerin gözlemlenebilir şeylerinin sistematik çözümlemesi basit ve karmaşık doğalar ya da özellikler arasında bir ayırma yönlendirir. Örnek olarak, Bacon maddesel şeyler içinde yaygın olarak gözlemlenmiş olan özelliklerin, daha basit özelliklerin bir birleşimi olarak karmaşık “doğalar” olduğunu düşünmüştür. Bilim adamının (Bacon’ın yaşadığı dönemde henüz bu sözcük kullanılmıyordu) görevi basit doğaların “en gerçeğini” bulmaktır. Örnek olarak, o “hareketin” ısıdan daha gerçek basit bir doğa olduğunu düşünmüştür. Böylece ısı fenomeni algılanamayan hareketler ile açıklanmıştır.

Bacon nesnelerin içsel doğalarının çalışması olan metafizikten farklı olarak “fizik” bilimini etkin nedenlerin ve maddenin çalışması olarak ele almıştır. Biz, ateşi eriyen *bir balmumunun* ve kilin sertleşmesinin etkin nedeni olarak gözlemleyebiliriz. Nitelikler arasındaki böylesine gözlemlenebilir ilişkiler, Fiziğin yöntemleri olarak ortaya konulmuş şekilde, son derece yapaydır. Karşıtlıkların çözülebilmesi için daha derin bir bilginin olması gerekmektedir. Metafizik maddesel nesnelerin gerçek fakat gizli doğalarının bir çalışması olacaktır. O, görülemeyen bölümlerin düzenlemesi ve hareketleridir. Bu açık bir şekilde bilimsel Gerçekçiliğin bir versiyonudur.

Biz doğal fenomenlerin “biçimleri” hakkında kendi varsayımlarımızı ortaya koyarken söz konusu fenomene ne olduğunu deney aracılığı ile bulabiliriz. Bacon “biçim”in bu düşüncesinin, belli maddesel nesnelerin doğasını açıklayan Platoncu biçim çalışmasından yararlanır. Ancak Platon’un biçimleri soyutlanmıştır ve maddeden ayrı bir yapısı vardır. Bacon’ın biçimleri ise, bedenlerin içsel yapıları olarak, maddesel şeylerin özüne aittir. Bir fenomenin biçimini, diyelim ki rengini ya da ısını, bir kez bildiğimiz zaman, insan varlığının düşüncesi içinde onu yönlendirmenin yollarını geliştirebiliriz. Biz, yapmak istediğimiz değişiklikler hakkında hangi özellikler üzerine çalışmamız gerektiğini biliriz. Eğer ısının biçimi hareket ise, bu durumda yapı içinde hareketin niteliğini değiştirebilecek yönlendirmeler onun ısını, bir kez bildiğimiz zaman, insan varlığının düşüncesi içinde onu yönlendirmenin yollarını geliştirebiliriz. Biz, yapmak istediğimiz değişiklikler hakkında hangi özellikler üzerine çalışmamız gerektiğini biliriz. Eğer ısının biçimi hareket ise, bu durumda yapı içinde hareketin niteliğini değiştirebilecek yönlendirmeler onun ısını, bir kez bildiğimiz zaman, insan varlığının düşüncesi içinde onu yönlendirmenin yollarını geliştirebiliriz. “Herhangi bir biçimin ne olduğunu bilen kişi, maddenin herhangi bir değişikliği üzerinde onun doğasının olasılıklarını da bilecektir” (Bacon , 1605: ii, 5). Biz parçacıkları ne kadar hızlandırırırsak, bir şey o kadar sıcak olacaktır.

Bacon’ın yöntemi deney ve gözlemin iki aşamasını içermektedir. İlk aşamada, araştırmacı fenomen ile diğer doğalar ya da özellikler arasında keşfedilebilecek ilişkinin bir sınıflandırılmasını yapar. Böylece ısı, ışık ile, sürtünme ile, feromagnetizasyon ile, vb. bulunur. Bu ilişkilerin hangisinin söz konusu fenomenin en basit gerçek doğası ya da biçimi olduğunu bulmak için, “yakınlık içindeki yokluk” örneklerine bakılması gerekmektedir. Böylece ısı biçimi aydınlatıcı olmayacaktır. Karşıt örneklerin araştırılması içinde deneysel program aracılığı ile, biz ısı ve hareketin çeşitli biçimleri arasındaki ilişkinin ne olduğunu bulabiliriz.

Biz Bacon’ın deneysel sonuçlarını yer ve zaman bağlantısının ötesinde genelleştirdiğini görürüz. O, genel olarak en gerçek basit doğanın ne olduğu hakkında varsayımlarını

ortaya koyar. Bunun ötesinde, biçimleri (onlar nesnelerin gözlemlenemeyen içsel yapılarıdır) sanki açık bir şekilde gözü-müzün önünde bulunuyorlarmış gibi betimler. İki büyük felsefi sorunu göz ardı ettiğimizi önemsemez. Bunlar yüzyıllar boyunca tartışma konusu olmuş ve olacak olan felsefi sorunlardır. Biz deneylerimizin sonuçlarını genelleştirirken bunların her yerde ve her zaman doğru olup olmadığını nasıl bileceğiz? Hangi zeminlerde, gözlemlenemeyen oluşumlar hakkında herhangi bir varsayımı kabul ederiz. Onun geçerliliğini yalnızca yeni yeni gelişen bilim için kabul edilebilen standartlara göre, gözlem ve deneye göre kontrol edemediğimiz zaman ne olacak? Bu sorunlar bilimsel Gerçekçilik savunmasında tekrar tekrar ortaya çıkan sorunlar olmuştur. Onlar yeni bir binyıla girdiğimiz günümüzde de sorun olarak geçerliliklerini sürdürmektedir.

Gerçekçilik için Alternatif Metafiziksel Yapılar

On altıncı yüzyıl biterken maddesel dünyanın doğasının iki farklı kavramı ortaya konulmuştur. Bunlar acaba evren daha küçük parçacıklar üzerinde hareket eden bedensel bir kitle midir, yoksa kuvvetlerin sürekli-değişen karşılıklı etkileşimi olan dinamik bir yapıya mı sahiptir.

Bedensel (corpuscularian) felsefe

On altıncı yüzyılın son kısmından itibaren farklı İngiliz filozofları antik dönem Yunan atomculuğuna halkın dikkatini çektiler. Bunun araçlarından biri Lucretius'un Latince yazılmış şiir kitabı *De Rerum Natura*'nın çevirisiydi. Bu kitapta Yunan kaynaklarında bulunan atomculuk düşüncesi büyük

bir yer kaplıyordu. Görgücülüğün Gerçeği versiyonu İngiltere’de maddesel atomculuğun bir biçimi olarak ortaya çıktı. Dinamik metafizik savunmadan yoksun bir durumdaydı. Atomcu dünya görüşünün felsefi temellerini oluşturmak için girişim John Locke tarafından gerçekleştirildi. O, pek çok çağdaşı gibi, atomculuğu kesin bir şekilde destekliyordu. Maddenin görülemeyen parçaları üzerine bir yapı kurmuştu. Bunun için “beden” (corpuscle) terimini kullanıyordu. Bedenler, pratik amaçlar için maddesel nesnelerin en küçük parçacıklarıydı. Ancak onlar düşünce içinde bölünebilirdi. Biz daha küçük parçacıkları hayal edebilirdik. Onların daha fazla bölünmeleri için hiçbir tekniğin olmadığını kanıtlamak olanaksız olacaktı.

Bedensel felsefe, maddesel dünyanın algılanamaz görünümleri ilkesi üzerine temellenmişti. Onlar gözlem ve deneyin sonuçlarına göre değerlendirilebilirdi. Onlar birbirleriyle özdeştiler fakat dünyanın karakteristik yapısının tümünü oluşturmuyorlardı. Bunlar birincil niteliklerdi. John Locke onları “hacim, figür [şekil], doku [yapısal düzenlemeler] ve hareket” olarak listelemişti. Onlar her şeyde algılanabilir olmakla kalmayıp, aynı zamanda maddesel nesnelerin algılanamayan parçaların nitelikleriydiler. Renk ve tat gibi diğer algılanabilir nitelikler renkli ya da tatlı karakterler içinde basit bir şekilde kopyalanamaz. Onlar insan duyu organlarını etkileyen algılanamaz bedenlerin düzenlemeleri ve şekilleri olarak açıklanırlar. Bunlar ikincil niteliklerdir.

Dinamikçi felsefe

William Gilbert doğal dünya için çok farklı bir metafiziğin öncülüğünü yaptı. Galileo gibi bedenciler evrensel bir bilim için kendi modelleri olarak mekaniği kullanırken, Gil-

bert kendi evrenbilimini manyetizma üzerine temellendirmişti. Mıknatıslar belli bir uzaklıkta edimde bulunuyorlardı. Onlar demir parçacıklarını manyetik kutupları aracılığı ile kendilerine doğru çekmektedirler. Aralarında herhangi bir mekanik bağlantı olmamasına karşın, bu gerçekleşmektedir. Gilbert bu durum için “orbis virtutis” ya da “güç alanı” terimini kullanmıştır. Maddesel nesnelerin manyetik olarak birbiriyle etkileşim içinde olduğunu düşünmektedir. Doğal güçlerin, kuvvetlerin, eğilimlerin ideası Aristo fiziğinin merkezi bir kavramı olmuştur. Aristo’ya göre tüm değişiklikler potansiyel olanın gerçekliğe dönüşmesidir. Hem potansiyel hem de gerçek durumlar eşit bir şekilde gerçektir ve eşit bir şekilde bağımsız bir doğanın görünümleridir. Özellikle Gilbert’in geliştirdiği manyetik evrenbilimde (Gilbert, 1600) “yük” ve “alan” gibi kavramların çıkış noktası antik dünyada bulunmaktadır. Kuvvet ve doğal araçlar üzerine vurgu yapılması nedeni ile bu felsefe “dinamizm” olarak adlandırılır.

Dinamizm, bedencilikten çok farklı bir yapıya sahiptir. O, farklı bir mantık ve gerçekliğin farklı örneklerini kullanmaktadır. Bedenler, kipler içinde betimlenmiştir. Onların özellikleri meydana gelendir. Güçler ve düzenlemeler belli koşulların yerine getirilmesi durumunda gerçekleşmektedir. Bir nesne ya da töz genel olarak her zaman içinde barındırdığı düzenlemeleri ortaya koymaz. Benzin henüz yakılmamış olduğu zaman da yanıcıdır!

Bilimsel bir gerçekçi bir bedenci ya da bir dinamikçi olabilir. Her iki durumda da gündelik nesne ya da olayların ortak deneyimini meydana getirmek için insan duyuları üzerinde edimde bulunan gözlemlenemeyen yapıların bulunduğu düşünülmektedir. On yedinci yüzyılın görgücülüğü baskın bir şekilde Gerçekçidir. İnançlar konusunda ayırım yapılmaktadır. Örnek olarak, Locke, bilimsel araştırmaların

varsayılan sonuçlarını “düşünceler” ve geometrinin zorunlu doğruluklarını “bilgi” olarak ele alır ve bunlar arasında böylesine bir ayırım yapar.

Locke: fikirler ve nitelikler

John Locke bu sayfalarda sürekli olarak yeniden ortaya çıkacaktır. Bunun nedeni belki de döneminin entelektüel devlerinin çoğundan daha fazla bir etkide bulunmuş olmasıdır. John Locke 1632’de doğdu ve Hristiyan kilisesinde eğitim gördü. Oxford’da Aristoculuk hakkında yaşadığı derin hayal kırıklığından sonra bir daha asla üniversite çevrelerinde bulunmadı. Buna karşın 1684 yılında Oxford’da bulunduğu dönemden tanıdığı Robert Boyle aracılığı ile Newton ve çevresiyle tanışmıştır. 1680’li yıllara kadar hükümet için çalışmıştır. İki uzun dönemi ise yurtdışında geçirmiştir. İlkinde Fransa’nın güneyinde ve diğerinde Hollanda da politik sürgün olarak yaşamıştır. Onun *İnsan Anlayışına ilişkin Makale* (Essay concerning Human Understanding, 1690) kitabı bilim çevrelerinde ilgi görmüştür. Ancak o yoğun olarak toplum yapısına ilişkin yazılar yazmıştır. 1704 yılında son yıllarını birlikte geçirdiği arkadaşlarının birinin evinde ölmüştür.

Locke insan deneyiminin zihnin içeriği olan idealarla kuşatılmış olduğunu kabul ederdi. Ona göre idealar, ona sahip olan kişi tarafından deneyimi yaşanan zihinsel varlıklardı. İkinci düzen idealar hakkında biçimlendirilebilir. Locke’a göre, biz maddesel şeylerden haberdar olamayız, yalnızca onların ideasından haberdar olabiliriz. Temel kategorileri formüleştirmenin nasıl olduğunu tartışmadan önce “maddesel nesnelerin ideaları”nın kavramlarını kullanmak için bazı serbestliklere sahip olmamız gerekmektedir. Yalnızca bu şekilde idealar ve nitelikler, zihinsel varlıklar ve onlara neden olan mad-

desel nesnelerin durumları arasındaki büyük ayırım olanaklı olabilir. Bir nesnenin şekli bizim içimizde bir şeklin bir ideasına neden olur. Bir şeyin küçük parçalarının titreşimleri bizim içimizde bir sıcaklığa neden olduğu zaman, içimizdeki bir şekil ya da bir ideanın, bir nesnenin şekline neden olur. Bazı durumlarda onları meydana getirenin maddesel nitelikleri temsil eden meydana getirilmiş idealar vardır, fakat bazı durumlarda ise idealar kendilerini meydana getiren maddesel niteliklere uyumlu olmaksızın birlikte meydana gelmişlerdir. Algılanmış şekiller birinci türden idealardır, sıcaklık hissedilenler ise ikinci türden bir ideadır.

Locke'a göre, hepimiz idealardan haberdar olduğumuz için, biz doğal dünyanın bilgisinin elde edimi ile ilgili araştırmalarımıza onlarla başlamalıyız. Böylece biz birincil niteliklere sahibizdir. Bunlar onları meydana getiren nitelikler tarafından ve ikincil niteliklerin ideaları tarafından temsil edilmektedir. Hareketin ideası onu meydana getiren materyali temsil ettiği hareketin ideasıdır, yani başka şeylerin sabit bir arka planına karşı bazı maddesel şeylerin hareketi, tatlı ideası, ona neden olan niteliği temsil etmez. Bu görünmez bir düzenleme olacaktır. İkincil nitelikler bir Lockean düşüncesinde bir tatlı lezzeti deneyimi yaşayan bir kişinin neden olduğu güçten başka bir şey değildir. Ancak bu güçler maddesel özün durumları içinde zemin bulmuştur. Birincil niteliklerin demetleri maddesel şeylerin gerçek özleridir. Sıcaklık duyusuna neden olan güç moleküllerin hareketinde temellenmiştir. Bizim nesneleri sınıflandırmak için kullandığımız nitelikler, onların isimsel özleri, birincil ve ikincilin karışımı olacaktır. Örneğin altın, onun sarı renginde ve onun yoğunluğunda olan diğer metallerden toplanmıştır. İlki, ikincil niteliğin bir ideasıdır ve diğeri birincil niteliğin bir ideasıdır.

Algılama psikolojisindeki bir araştırmamanın sonucu olarak, biz bu yorumlamanın doğru olamayacağını çok kolaylıkla söyleyebiliriz. Biz yalnızca ideaların deneyimini yaşadığımız için Locke'un betimlediği şekilde idea ve niteliklerin deneyimini asla ortaya koyamayız. Biz idealardan bağımsız niteliklerin bir deneyimine asla sahip olamayız, çünkü Locke tüm deneyimlerimizin, ideaların deneyimi olduğunu düşünmektedir. Böylece o sanki onun birincil ve ikincil niteliklerinin öğretisine benziyor gibidir, ve ideaların birbirine uygun boşlukları iki uygun grup oluşturur. Bu, bir bilim felsefesi olarak yeterli değildir. Böyle bir felsefe, bu dünyanın bir metafiziği ile maddesel dünyanın bilgisine nasıl sahip olabileceğimiz soruna bir çözüm getirmelidir.

John Locke kendisini Newtoncu bilimin alt-çalışanı olarak sunmuştur. O, maddesel dünyanın mekanikçi bir değerlendirmesi için ussal bir zemin oluşturmaktadır. Locke'un şemasındaki bilimsel bilginin durumu nedir?

Bu konularda biz, bize olgu maddesinin deneyimini veren belli bir yapının ötesine geçemeyiz, ve bedenlerin neye benzediklerini ancak tatmin edebiliriz. Fakat doğal bedenlerin yetkin bir bilimi için, biz onun arayış çalışmasından uzaktayızdır. (Locke, 1690 [1974]: II, 1640).

Locke'a göre tümel ve doğru olanı garanti eden tek önerme, gerçekten zorunlu olan doğru, idealar ve durumlar arasındaki değil, idealar arasındaki ilişkileri ifade eder. Yalnızca bunlar uygun bir şekilde *bilim* olarak adlandırılır. Fizik ve diğer doğal bilimler bize yalnızca *düşünceleri* verebilir, onlar gündelik yaşantının pratik olguları içinde faydalıdırlar.

İngiliz görgücüler *Olguculuk*'un kaynaklarından biri olan kendi felsefelerin maddesel atomculuğun en güçlü savu-

nucuları arasında olduğunu düşünürler. Onlar bir gerçektir fakat görülemeyen bedenlerin görülmeyen dünyalarıdır. Bu konudaki en tutarlı kişi Robert Boyle'dır. O, deney temeli üzerinde bedensel olanın metafiziksel tezini oluşturabilmek için ciddi bir çaba harcamıştır.

Boyle'un deneysel metafiziği

Robert Boyle, sağlam bir gelire sahip olarak çeşitli kimya ve fizik konularında sistematik bir araştırma grubunun lideri olmuştur. O, 1627 yılında İrlanda'da doğmuş ve Avrupa kıtasında eğitim görmüştür. İsviçre'deki okulundayken hayatını şekillendirecek olan bir dinsel deneyim yaşamıştı. Yürüyüş yaparken bir fırtınaya yakalanmıştı. Yaşadığı yere geri döndüğünde bir ışık parlaması görmüştü. Bunun tanrısal bir amacı olması gerektiğini düşünüyordu. Kendisini Hristiyanlığın savunulmasına adanmış, fakat her şeyden önce bilime adanmış gerekiyordu. Uzun yıllar Oxford'da kaldı. Burada Robert Hooke'ın asistanı olarak büyük başarılar elde etti. 1668 yılında Londra'ya taşındı ve burada Kraliyet Topluluğu ile temasta bulundu. Doğu Hindistan'a olan ilgisi bir misyoner kuruluşu ile buraya gitmesine neden oldu. Bilimsel ve felsefi yayınlarının yanı sıra dinsel konularda da yoğun bir şekilde yazılar yazmıştır. O, 1691 yılında öldü.

Robert Boyle *Biçimlerin ve Niteliklerin Çıkış Noktaları* (Origins of Forms and Quantities, 1666) yapıtında dönemin diğer filozof-bilim adamlarının da üzerinde çalıştığı fiziksel dünyanın gözlemlenemeyen temeli hakkında mekanik bedenlerin gerçekçiliğini ortaya koyma amacıyla ilginç bir tartışma sunmuştur. Boyle, Locke ile aynı düşüncüyü paylaşarak birincil ve ikincil nitelikler öğretisinin ne olduğunu iyi biliyordu. Bu, "yapıların" (moleküler seviyedeki yapılar), bedenle-

rin gözlemlenmiş niteliklerinden sorumludur. Bunlar algı-
manın sınırları ötesinde bir yapıya sahiptir. Locke, bundan
karamsar bir sonuç çıkarmıştır. Gerçek özün ne olduğunu
bilmediğimiz için biz olabilecek şey hakkında tahmin yapma-
nın ötesinde hiçbir şey yapamayız. Çünkü onlar hiçbir zaman
algılanamazlar.

GERÇEKÇİLİĞİN GERİ ÇEKİLMESİ

Bazı Mantıksal Eleştiriler

Bedensel felsefenin iki derin mantık sorunu üzerine da-
yandığının kabul edilmesi Bacon tarafından göz ardı edilmiş-
tir. Bilimin gelişim içinde olduğu dönemde iki felsefi sorun
ortaya çıkmıştır. Ben bunları “alan sorunu” ve “derinlik so-
runu” olarak adlandıracam.

Bilimsel yasaların *alanı* nedir? Doğal fenomenler hak-
kında yerel keşifler zaman ve uzay içinde, tüm evren için ne
kadar uzağa kadar genelleştirilebilir?

Bilimsel kuramların *derinliği* nedir? Doğal fenomenler
hakkında kuram oluştururken bilim adamlarının çalışması ne
kadar derine gidebilir? Duyumlar tarafından ulaşılabilinen
bilgilerin ötesine nasıl geçilebilir?

Bu bölümde, mantık ilkeleriyle ilişkin olarak bu sorun-
larla nasıl uğraşıldığını bakacağız.

“Alan sorunu” evrensel yasalar içindeki inanç için ze-
min oluşturma üzerinde düşünüldüğünde ortaya çıkar. Uza-
yın daha geniş alanlarında ve zamanın başka dönemlerinde
örnek fenomenlerin sınırları hakkında düşünülmektedir. Yer-
çekimi kanunu dünyanın yüzeyi için geçerlidir fakat evrende
her yerde geçerli olup olmadığı bilinmemektedir. Kepler
yerçekiminin *bir evrensel yasasını* ortaya koyan bir evrenbi-

limcidir. O, kısa bir bilimkurgu öykü olan *Somnium* adlı bir kitap bile yazmıştı. Burada ayın yerçekiminin onun hayali yaşayanları için nasıl bir etkide bulunduğu yer almaktadır. Bu araştırmalarda yer alan gözlemler ve deneyler söz konusu yasa-
ların evrensel uygulamaları içindeki inancı oluşturabilecek kanıtlardan yoksun bulunmaktadır.

“Derinlik sorunu” kuramların anlam ve kabul edilebilirliği üzerine düşünen filozofları çarpar. Bu tür kuramlar bizim gözlemleyebildiğimiz fenomenlerin açıklamalarını ortaya koyar. Gezegenel yörüngelerin hayali örnekleri, yıldızların ve gezegenlerin gözlemlenmiş davranışının açıklamalarını sunmaktadır. Eğer varsa, onların hangisi doğru resimdir?

Yirminci yüzyıla kadar her filozofun arka planında, ussalığın sınırlarının ve biçimlerinin Aristo mantığı ilkeleri üzerine kurulu olduğu düşünülmektedir. Alan ve derinlik sorunları ile ortaya çıkan konular binyılın ikinci yarısında Aristocu mantığının tekniği ile çerçevelenmektedir.

Alan sorunu

Formal mantığa geri döndüğümüzde biz “tüm” ve “bazı” çıkarımların Aristo tarafından açık bir şekilde formüleştirilmiş olduğunu görürüz.

1. Eğer biz “Tüm ördekler suda yaşar” ifadesinin doğru olduğuna inanıyorsak, “Bazı ördekler suda yaşar” önermesinin de geçerli olduğunu kabul ederiz. Eğer “Hiçbir kuş yüze-
mez,” ifadesinin doğru olduğuna inanıyorsak, “Bazı kuşlar yüze-
mez,” önermesinin de geçerli olduğunu kabul ederiz.

2. Eğer “Bazı köpekler dost canlısıdır,” ifadesinin doğru olduğuna inanıyorsak, “Hiçbir köpek dost canlısı değildir,” ifadesinin de yanlış olduğunun geçerli olduğunu kabul ederiz. Eğer “Bazı kuşların kanatları yoktur,” ifadesinin doğru oldu-

ğuna inanıyorsak, “Bütün kuşların kanadı vardır,” ifadesinin yanlış olduğunu kabul ederiz.

Mantıksal yasa, “Tüm elmaslar saydamdır,” gibi genel ifadeler ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna mantık açısından baktığımızda “Bazı elmaslar saydamdır,” ifadesinin de doğru olduğunu söyleyebiliriz. Kanıt uzayda ve zamanda her zaman için yereldir, fakat doğa yasaları tamamen genel olarak düşünülmektedir. Tüm uzay alanları ve tüm zamanlar için herhangi bir istisna olmadığı düşünülür. Herhangi bir kanıtın verilen sınırlı alanı içinde onlar nasıl desteklenecektir?

Bu bilmece “tümevarım sorunu” olarak adlandırılmıştır. Mantık ve inanç ile uzlaşılan sonuçlar arasında köprü kurulamaz bir boşluk olduğu görülmektedir.

Derinlik sorunu

Derinlik sorunu kuramsal açıklamaların pek çok türünde kullanılan kavramların yorumlanmasıyla ilgilidir. Onların pek çoğu gerçekten gözlenemeyen durumları işaret eder gözükmemektedir. Bu kavramları kullanarak teorik önermelerin doğru mu yoksa yanlış mı olduklarını nasıl bulabiliriz?

Biz bu bulmanın mantıksal kaynağını “tasım” içinde görebiliriz. Bir tasım iki öncül üzerine temellenmiştir. Bunların biri büyük öncül, diğeri küçük öncüdür. Büyük öncül genellikle “Tüm A’lar B’dir” ya da “Hiçbir S, T değildir” gibi genel öngörülerini ifade etmektedir. Küçük öncül de başka bir genel öngörü olabilir fakat bilim alanında o genellikle “Bazı X’ler Y’dir” ya da “Bazı X’ler Y değildir” biçiminde gözlem ve deney sonuçlarına dayanan ifadeler içerir. Aristo tasım için geçerliliğin temel ilkelerini ortaya koymuştur. Doğru mantığa usamlamanın örneklerini analiz etmenin daha fazla yolu artık olanaklıdır, fakat basit tasımsal usamlama bizim amacımız için yeterlidir.

Şu iki örneği karşılaştıralım:

Tüm ördekler dişi kuştur
Tüm dişi kuşlar yumurtlar
Bu durumda
Tüm ördekler yumurtlar

Tüm ördekler taştan yapılmıştır
Taştan yapılan her şey yumurtlar
Bu durumda
Tüm ördekler yumurtlar

Her iki tasım da geçerlidir. Biz her ikisinden de doğru bir ifadeye ulaştık. İkinci tartışmayı reddediyor olmanız sıkıntı yaratmaz. Öncüllerin *her ikisinin* de yanlış olması sorun yaratmamaktadır. Ancak bilimsel kuramlarda her öncülün doğru olması önem taşımaktadır. Biz kuramsal öncüllerin doğruluğunu bağımsız olarak sınavamayız, çünkü varsayımlar ile, bu öncüller olguların gözlenemeyen durumları hakkındadır. Böylece bizim gözlemlerimiz karşıt kuramlar arasında karar vermemizi olanaklı kılmaz. Onların her biri bilinen gözlemlere indirgenmiştir. İşte size kördüğüm! Bu, “bilgi ile kuramların altbelirlenimi” olarak adlandırılmıştır.

Bu iki sorun, tümevarım ve altbelirlenim, bilimin gerçekten sağlam olmayan bir zeminde bulunduğu görünümü yaratmaktadır. Bu sorunları çözmek için çok sayıda girişimde bulunulmuştur. Onlar bu güne kadar filozoflar arasında tatminsizlik kaynakları olarak kalmıştır.

Bazı Felsefi Eleştiriler

Locke'un gerçekçi felsefesi idealar ve nitelikler arasındaki, zihinde olan ile dünyada olan arasındaki ayırımın geçerliliğine büyük ölçüde bağlıdır. Onun görgücülük anlayışı

nesneler içindeki niteliklerin zihin içinde idealara neden olduğu iddiasından oluşmaktadır. Onun bedensel metafiziği birincil ve ikincil niteliklerin ideaları üzerine temellenmiştir. Locke'un gerçekçi görgücülüğüne karşı en fazla söylenen eleştiri Berkeley tarafından ortaya konulmuş olan bedenselciliğin temel öncülünün, dünyadaki birincil ve ikincil *nesneler nitelikleri* ideaları'nın zihindeki birincil ve ikincil *nesneler niteliklerini* teşvik etmesidir.

Berkeley'in "idealar" felsefesi

On sekizinci yüzyılın en radikal ve ilginç filozoflarından biri George Berkeley idi. O, 1685 yılında İrlanda'da doğmuştur. Dublin'de Trinity Üniversitesi'nde eğitim gördü. Bir Anglikandan (İngiliz kilisesine mensup kişi) kutsal emirler almıştı. Onun bilimsel çalışmaları ilk olarak algı sorunu üzerine odaklanmıştı. Örneğin en fazla ne kadar uzaklığın görülebileceği konusu üzerinde çalışmalar yapmıştı. Onun felsefeye olan ilgisi bu araştırmalarından kaynaklanmaktadır. Bizim gerçekten var olduğuna inanabileceğimiz tüm şeyler, yalnızca algılayabildiklerimizdir demiştir. 1713 yılında döneminin pek çok entelektüelinin yaptığı gibi araştırmalar yapmasına olanak sağlayacak bir dizi hami ile çalışmak üzere Londra'dan ayrılmış ve birkaç yıl zengin ailelerin yanında vaiz olarak görev yapmıştır. Bu süreçte İtalya ve Fransa'ya yoğun seyahatlerde bulunmuştur. 1728 yılında bir üniversite kurmak amacıyla Amerika'ya gitmiştir. Proje finanssal nedenlerle başarısız olunca 1731 yılında İngiltere'ye dönmüştür. Oxford Üniversitesinden emekli olmuş ve 1753 yılında ölmüştür.

Berkeley, Doğal Din savunucularının görüşlerinin bazılarını paylaşmaktadır. Biz dünyayı yaratan Tanrının kurallarını bilmek zorundayız. Böylece bilimin yöntemleri ile doğanın yasalarını keşfedebiliriz.

Berkeley'in ünlü ilkesi "Olmak algılamaktır," Locke'un idea ve nitelikler değerlendirmesinin öngörülerinin bazıları-
nın eleştirel bir incelemesi üzerine temellenmiştir. İdealar zi-
hin içinde ve nitelikler madde içinde bulunmaktadır. Birincil
niteliklerin ideaları, ikincil niteliklerin olmadığı yerlerdeki uy-
gun nitelikleri temsil etmiştir. "Beyaz renkli olmak" gibi bir
nitelik bir insan içindeki beyaz duygusunu ortaya çıkarmak i-
çin bir güç anlamına gelmektedir. Bu güçler madde içinde
bulunan birincil niteliklerin demeti içinde bulunmaktadır.
Berkeley'in tartışması büyük bir incelik içermektedir. Onu
göstermek için ilk basamak Locke'un ideaları ayırma ile ikin-
cil niteliklerin idealarının birincil niteliklerinin idealarından
ayrılmasıdır. İdealar ve nitelikler arasındaki ayırım terk edil-
melidir. İkinci basamak bu ideaların hareketsiz olduğuna işa-
ret etmektir. Ve insanların ideasına neden olan yapı içinde
etkin bir rol oynamak için hiçbir gözlemlenebilir maddenin
olmamasıdır. Bizim algıladığımız dünya, ideaları içermelidir.
O, zihinden bağımsız nitelikleri içermez (Berkeley, 1719).

Samuel Johnson bir taşı tekmeleyerek Berkeley'in fel-
sefesine karşı çıkmıştır, "Ben sizi böyle yalanlıyorum!" John-
son taşın maddesel yapısını tekmeleyerek onu görebilmek ya
da duyumsayabilmekten öte bir şey yapmamıştı. Onu tek-
meleyerek taşın kendindeki birincil niteliklerini göstermişti.

Berkeley evren içinde aracı olduğu konusunda ısrarlıy-
dı, fakat bu tinsel varlığın bir niteliğinden ibaretti. Otonom
bir yapıya sahip toplumlarda araçlar bulunuyordu. Berkeley
bu sonuçtan yola çıkarak materyalist psikolojinin karşıt görü-
şünü ortaya koymuştur. On sekizinci yüzyılın başlarında or-
taya çıkmaya başlayan psikolojiler ahlak ilkelerinin otoritesini
zayıflatmıştı. İnsan doğasının materyalistik kavramlarının geli-
şimine geri döndüğümüz zaman materyalizmin yükselişini iz-
leyeceğiz.

Bilim önemlidir çünkü insan varlığını evreni yaratan ve bir arada tutan tanrının kurallarını kavramasını sağlar. Ancak o ideaların türlerinin eşzamanlı olarak meydana gelmesini ve ilişkilerini ve birbirini doğuran benzerliklerin yapısını ortaya koymaz. Bizim algıladığımız şeyin “arkasında” hiçbir maddesel töz yoktur, ya da bizim algıladığımız ideaların ya da niteliklerin herhangi birisi onları bir araya getirecek güce sahip değildir.

Hume'un doğal aracı ve maddesel töze saldırısı

David Hume 1711 yılında Edinburgh'da doğmuştu. Onun eğitimi düzensizdi, ve sonunda 23 yaşındayken Fransa'da La Flèche'e gitti. Orada felsefenin büyük yapıtlarından biri olan *İnsan Doğasının İncelemesi* (Treatise of Human Nature) adlı kitabını İngilizce olarak yazdı. Onun kalitesi yayınlandığı zaman anlaşılamamıştı, ve Hume yazmaya devam ederek Edinburgh'da büyük bir kütüphanede çalışmaya başladı. O, burada büyük ölçekli *İngiltere Tarihi* (History of England, 1754-62) kitabını yazdı. Bu kitap ona ün ve kariyer kazandırdı. O, Paris'te İngiliz Büyükelçiliği'nde Büyükelçi Sekreteri olarak çalışmaya başladı. Yıllar geçtikçe politik ve diplomatik kariyerini pekiştirdi: 1776 yılında kanserden öldü ve ölüm döşeginde bile din ile uzlaşmayı reddetti.

Bizim maddesel dünya hakkındaki inançlarımızın gücü yalnızca mantık ile kesin bir değerlendirmeden geçen bilimsel araştırmalardan kaynaklanmaktadır. Mantiğin doğru dedikleri ile bizim inançlarımızın talepleri arasındaki uçurum nasıl aşılacaktır? Metafiziksel düşünceler Gerçekçi bir yaklaşım ile değerlendirilebilir mi?

Hume kendi felsefi analizini basit bir ilkenin üzerine temellendirmişti. O, kendisine bedenselcilerin ve dinamikçile-

rin iki öncü ideasının kaynaklarının ne olduğunu sormuştu. Nesnelerin tüm görünümünün arkasında maddesel bir tözün ideasına nerede sahip olabiliriz? Bu görünümün izlenimlerini oluşturan nedensel gücün bir demeti olan varsayımın kaynağı nedir? Hume'a göre, bir ideanın anlamı, ondan meydana gelen izlenimdir. Eğer bizim inançlarımız psikolojik olarak açıklanabiliyorsa meydana gelmiş öncü idealar psikolojik fenomenlerdir, bu durumda biz algılayamayacağımız fakat inanmamız gereken bir varlıklar bölgesinin belirleyicileri olarak onların rolünü değerlendirme görevini üzerimize alırız.

Burada Hume'un konu hakkında son yazdıkları verilmiştir:

Ancak olayların bir türü, tüm örneklerde, birbiriyle birleştiği zaman, biz diğerinin görünümü üzerinde önceden söylemenin herhangi bir tereddüdü artık yoktur, ve bu uslamlamayı kullanarak herhangi bir madde ya da varlık bizim için bilinir kılınır. Biz, bu durumda bir nesneyi Etki; ve diğerini Tepki olarak adlandırırız. Onların aralarında bir bağlantı olduğunu düşünürüz: birinin içindeki bazı güçler yanılmaz bir şekilde diğerini üretir, ve en büyük kesinlik ve en büyük zorunluluk ile işlemde bulunur . . . Ancak çok sayıda örnek içinde hiçbir şey yoktur . . . yalnızca, benzer örneklerin bir tekrarından sonra, zihin alışkanlıklar tarafından taşınır, bir olayın görünümü diğerinin hazırlayıcısı olarak düşünülür ve onun sıradan katılımının bir nesnesi olarak biz zorunlu bağlantı ya da güç ideasını biçimlendiren izlenim ya da duygulara sahip oluruz. (Hume, 1777 [1963]: Bölüm VIII, Kısım II, s. 59).

Hume, bu ünlü yazısında nedensel ilişkilerin ve nedensel sonuçların zorunlu görünmelerinin zihnin bir alışkanlığından başka bir şey olmadığını tartışmaktadır. “Nedensel güç” ideası hiçbir gerçek-dünya kaynağına sahip değildir. Onun kullanımı bir mantık konusu değildir, psikoloji konusudur. Nedensel sonuç ideası olayların düzenli örneklerinin uzun bir deneyimi ile var olur.

Hume, benzer bir damarda felsefedeki “töz” kavramının açıklayıcı ve nitelik-taşıyan rolüne saldırmaktadır.

Bir tözün ideası . . . hayal gücü ile birleştirilmiş olan basit bir toplamından başka bir şey değildir. Onlara verilmiş olan bazı adlar vardır, ve onlar bu şekilde yeniden çağrılmaktadır . . . bu tözü oluşturan belli nitelikler ortak olarak bilinmeyen bir şey için isnat edilmiştir. (Hume, 1739 [1965]: kısım 1, Bölüm VI).

Yalnızca psikolojik çıkış noktası olan güç ideası değil, töz ideası da eleştirilmektedir. Böylece doğanın bir metafiziği için her iki alternatif insan varlığından ve onların düşüncesinden ayrı bir gerçeklik olarak ortaya konulmaktadır.

Hume’un tartışma yöntemi gerçekten çok basittir. Herhangi bir ideanın gerçek içeriğini bulabilmek için biz onu meydana getiren izlenimine bakmalıyız. Söz konusu olan iki durumda nedensel güç ve maddesel töz açısından, Hume izlenimleri meydana getiren şeyin, onun dünyasal olguların bir durumu değil, psikolojik bir fenomen olduğunu göstermeye çalışmıştır. “Etkin güç” ve “gözlemlenmeyen töz” kavramları bizim sahip olduğunu düşündüğümüz anlamlara sahip değildir. Onlara bu anlamı veren şey, Gerçekçi felsefe içinde onlara verilmiş olan yerdir. Onları bir kenara bırakın ve bu felsefe, onun en önemli kavramlarından yoksun kalacaktır.

Bu, bilimsel gerçekçiliğin ölüm fetvasına benzemektedir. Hayali gerçek için hiçbir zemin yoktur fakat algılanamayan bedensel (moleküler) yapılar vardır.

Hume'un dinamikçilik eleştirisi, doğal bilimlerin felsefi yapıları üzerinde çok az etkiye bulunmuştur. Her ne kadar Kant yaptıklarının çoğunu Hume'a borçlu olsa da, O Hume'un nedensel güçlerin gerçekliğini reddetmesi düşüncesini takip etmemiştir. Gerçekten de Kant kendi *Doğal Bilimin Metafiziksel Yapıları* (Metaphysical Foundations of Natural Science, 1788) kitabında maddenin dinamikçi kuramı üzerinde çalışmalarını yürütmüştür. Locke'un anladığı madde ya da herhangi bir birincil nitelik yoktur. Bütün nitelikler ikincildir, güçler diğer yapıları ve insan duyularını etkilemektedir. Kant, Locke'un tersine olarak, çekici ve uzaklaştırıcı güçlerin temel olduğunu, bunların birincil niteliklerin demeti içinde bulunmalarına gereksinim olmadığını söylemiştir.

Nedensel güçlerin gerçekliği sorusu, felsefe alanında hâlâ canlı olan bir konudur. Ancak ne olursa olsun Hume'un felsefesinin ikna ediciliği önemli bir gelişim üzerinde, olguculuğun yükselişinde bir etkiye sahip olmuştur.

OLGUCULUĞUN YÜKSELİŞİ

Olguculuk (*pozitivism*) düşünceden kesinliğe bir geri çekiliş olarak düşünülebilir. O, en küçük bir itme gücü, davranış ya da zihin çerçevesi tarafından çeşitli felsefi töz ve tartışmalarda kendisini ifade eden bir felsefi akımdır. Olguculuk akımının yirminci yüzyılın ilk yarısında popüler olmasını sağlayan on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıla dair birkaç kaynak bulunmaktadır.

Hem Berkeley hem de Hume olguculuğun kurucuları olarak adlandırılmalarına karşın, İngiliz görgücülüğü Avrupa

kitası üzerinde hiçbir zaman uç noktada anti-kuramcı bir duruş geliştirmemiştir. Fransa'da oliguculuk bir toplum biliminin olanaklılığı için zorunlu koşullar üzerine düşünceler ile başlamıştır. Almanya ve Avusturya'da Hegel düşüncesine karşıt bilinç içinde başlatılmıştır, ve insan davranışının tüm alanları için doğal bilimlerin ussallığı ve görünür gücünü genelleştirme amacındadır. Olguculuk modernizmin merkezinde bir yaşam biçimi olarak görülmektedir. O "bireysel insan yaşamı ve özgürlüğü üzerine en yüksek değere sahip dünyanın bilimsel bilgisi ve değerinin ussal bilgisi üzerine kurulmuştur ve böyle bir özgürlük ve ussallığın toplumsal ilerlemeyi yönlendireceği düşünülmektedir (Cahoone, 1996: 12).

Metafiziksel Olguculuk

Fransız oliguculuğu on sekizinci yüzyılın eleştirel felsefeleri ve kilise karşıtı tutumundan gelişmiştir. Her ne kadar oligucular bilginin kaynağı olarak duyumlarına güvenseler de, onlar daha çok din eleştirisi niteliği taşıyan ahlak ve politik ilkelerin farklı görüşlerine sahiptir.

Fransız oliguculuğunun merkez kişiliği Auguste Comte'dur. O, 1798 yılında Montpellier'de doğmuştur. Eğitimi Paris'te École Polytechnique'de almıştır. 1818 yılında özel öğretmen olarak çalışırken Saint-Simon ile tanışmış ve onunla uzun tartışmalar yapmıştır. 1825 yılında kısa sürecek bir evlilik yapmıştır. Kendi sistemini konferanslar aracılığı ile yaygınlaştırma girişimi de kısa sürecektir. O, genellikle işsizdir. Yaşantısının son yıllarında İngiliz arkadaşları, özellikle John Stuart Mill tarafından destek görmüştür. 1857 yılında ölmüştür. Mill ve Harriet Martineau ile arkadaşlığı konusunda şanslıdır. Martineau onun çalışmalarını İngilizce'ye çevirerek Fransa dışında da tanınmasını sağlamıştır.

Comte kendi felsefesini anlayış yolunun üç aşamalı bir gelişim ideası üzerine kurmuştur. Bu aşamaları betimlemek ya da tarihsel safhalar olarak ortaya koymak yerine, onları zihnin durum ya da tutumları olarak adlandırmayı tercih etmiştir, çünkü etrafında tartıştığı kişilerde üç temel şeklin tümü içinde düşünen insan örnekleri görmüştür. “Dinbilimsel zihin durumu”nda bir kişi “doğaüstü araçların sürekli ve keyfi davranışları” terimleriyle açıklama yapmaya çalışır. (Comte, 1830-42 [1853]: 5). Sonraki daha gelişmiş bir zihin durumu olarak ilkinin bir şekil değişikliğinden başka bir şey değildir. Doğaüstü güçler “tüm fenomenleri kendi kendilerine gözlemleyebilen onları yükseltme kapasitesine sahip . soyut kuvvetler” tarafından yer değiştirmiştir. Üçüncü ya da olgucu durumda, insan zihni “usamlama ve gözlemin iyi bir birleşimi ile fenomenlerin gerçek yasasını keşfetme çabasında bulunur.”

Çarpıcı bir bölümde (Comte, 1853, I: 23) “Biz fenomenlerin gerçek nedenlerini açıklar gibi görünmüyoruz, bu zorluğu daha da ileri götürmekten başka bir işe yaramaz” demiştir. Newton’un Yerçekimi Yasası fenomenlerin büyük bir çeşitliliğini bize gösterebilir. “Bunların her birinde dünyanın yüzeyindeki bir yapının ağırlığı . . . farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir,” (s. 26). Comte’un görgücülüğü öylesine sağlamdır ki elde edilemeyen bilginin birinci örneği olarak yıldızların kimyasal bileşimini seçmiştir.

Toplum yasaları, maddesel doğanın yasalarının keşfedilmesinde kullanılanlarla tam olarak aynı yöntemler tarafından keşfedilebilir olmalıdır. Bilimsel bir sosyolojinin oluşturulması olanaklı olmalıdır. Gözlem, deney, karşılaştırma ve tarih olarak dört yöntem ile, herhangi bir gözlemlenemez nedeni göz ardı etmeksizin toplum yasalarına ulaşılabilirliktir. Ancak bunun yapılabilmesi için dinbilimsel düşünceden

olgucu “zihin durumu”na geçilmesi gerekmektedir. Comte döneminin batıl inanışlarının yerine doğru bir dinin oluşturulması savunulmuştur.

Ancak ne olursa olsun, zihnin olgucu tutumunu benimsemek bir ahlak sistemine yönlendirecektir. Eğer biz fenomenlerle kuşatılmışsak gerçekte ne olduğunu, ve ne olabileceğini nasıl bilebiliriz? “Zihin durumları”nın üç katlı şemasına göre ilerleme dinbilimselden olgucu olana geçmek zorundadır. Yeni bir toplumsal ahlak anlayışı oluşturabilmek için Comte bunun yeterli olduğunu söyler. Zihnin olgucu durumunda insan doğasının gerçek ahlaki yapısı toplumsal ilişkilerde egemen olacaktır. Böylece görülemeyen kuvvetler içindeki batıl inanışlar aşılmış olacaktır. Bu, “ilerleme yasası”dır. Sosyoloji devletin hasta olduğu bir tıp gibidir. Doğal sağlığa ulaşılabilmesi için müdahale yapılması gerekmektedir. Comte bu yapı içinde dinin rolünün destekleyici bir ahlaklılık olduğunu düşünmektedir. Bunun avantajını kullanabilmek için, yeni din içinde yapılması gereken uyarıları sıralamıştır.

Mantıksal Olguculuk

On dokuzuncu yüzyılda Alman felsefesinin öyküsünde biz bilimsel araştırmalar, pozitif bilim üzerine temellenmiş olan bilgilere ilişkin iddialar arasında büyük bir karışıklığa sahibizdir. Burada Alman olguculuğu Alman idealizmi ile çelişki halindedir. Biz Alman idealizmini daha sonraki bir bölümde ele alacağız.

Mach ve duyumsalcılık

On dokuzuncu yüzyıl olgucu yazarlarının tümü arasında hiç kuşku yok ki Ernst Mach filozof ve bilim adamları içinde en etkin olanıdır. Onun çalışmalarının üçü, *Mekanik*

Bilimi (The Science of Mechanics, 1893), *Duyuların Analizi* (The Analysis of Sensations, 6. baskı, 1906) ve *Popüler Bilimsel Konferanslar* (Popular Scientific Lectures, 1894), çok yaygın bir şekilde okunmuş ve, hemen diğer dillere çevrilmiştir, ve daha sonraki on yıllarda sıkça alıntılar yapılmıştır. Mach 1838 yılında Moravia'da doğdu. Viyana Üniversitesi'nde eğitim gördü. Daha sonra geleneksel bir akademik kariyer izledi. Graz, Prag ve son olarak Viyana üniversitelerinde öğretim görevlisi olarak çalıştı. Fizik ile ilgili çalışmalarının çoğu gazların davranışı ile ilgiliydi. Bunlar arasında ses ötesi hızlara sahip gazlar da bulunmaktadır. Sesten hızlı uçan uçakların hız birimi olarak onun adının kullanılmasının nedeni budur. Kardeşi Leopold'un buluşu olan Görecelilik kavramına karşı açık bir düşmanlık beslemiştir. O, 1916 yılında elektromanyetizma üzerine büyük çalışmasını bitiremeden ölmüştür. Viyana Dairesinin mantıksal Olgucularının en karakteristik tezlerinden çoğu, Mach'ın yazılarında açık bir şekilde formüle edilmiş olarak bulunmaktadır.

Mach'ın olguculuğu bilgi sorunları üzerine felsefi düşüncelerden kaynaklanmaz, o doğal bilimler konusunda gözlemlenemeyen alanı ortaya koymak amacıyla yapılan fizik çalışmalarının bir uzantısı olarak belirlenmiştir. O, projesini çok açık bir şekilde betimlemiştir.

Benim ["kütle"] tanımın fenomenlerin karşılıklı etkileşimini oluşturmak için çaba gösterilmesinin sonucudur. Ayrıca tüm metafiziksel engellerin ortadan kaldırılmasına çalışılmıştır. (Mach, 1883: 267).

Onun yöntemi basitti. Fizikteki tüm kavramları göstermek için görülebilir ve elle tutulur yapıların karşılıklı etkileşimleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bir yapı içindeki mad-

de miktarı olan Newtoncu kütle yalnızca bir mutlak değil, aynı zamanda, Mach'ın terimleriyle, gözlenemez olduğu için metafizikseldir. O, bir "mekanik mitoloji"den bahsetmektedir. Atom, matematik işlemlerinde olduğu gibi fenomenleri temsil etmek için bir aracın kullanılmak zorunda olmasıdır." (Mach, 1894: 205). Bu bakış açısını özetlemek gerekirse, Mach doğa yasalarının "bilimsel bilginin iletişimi" için araçlardan başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Bu, düşünce içindeki gerçeklerin taklidi olarak bir yeniden üretimidir. (Mach, 1894: 192).

Ancak fenomenler, gerçekler nelerdi? "Gerçekler alanını incelerken, biz mozağin basit saydam öğelerini keşfederiz." (Mach, 1894: 194). Mach'a göre, tek olgucu bilgi, kişinin kendi duyularının bilgisidir. Burada bir tekbencilik (solipsizm) sorumluluğundan, onun tek yer kaplayan olduğu bir dünya yaratımından nasıl kaçınılabilir? Bu tehlikelerden haberdar olarak, o maddesel nesnelerin dünyası için bir yer bulmaya çalışmıştır.

Viyana Dairesi

1920'li yılların başlarında, bir grup Avusturyalı ve Alman filozof, fizikçi ve matematikçi Moritz Schlick (1882-1936) başkanlığında düzenli olarak toplantılar yapmaya başladılar. Onların açıkça belirtilmiş olan amacı doğal bilimlerle uzlaşmayan fakat onların yöntem ve ideallerini paylaşan bir felsefe biçimi geliştirmektir. Grup kendisini "Viyana Dairesi" olarak adlandırdı. Onlar açık ve güçlü bir şekilde anti-Hegelciydi. Kendilerini Almanca konuşulan üniversitelerin Hegelci katılığına karşıt bir güç olarak görüyorlardı.

Felsefenin "bilimsel" bir biçimini oluşturma amacını gerçekleştirebilmek için yapmaları gereken ilk görevin meta-

fizikten arınmak olduğunu düşünüyorlardı. Deneyler aracılığı ile elde edilen bilginin yanında metafiziğe herhangi bir şekilde yer yoktu. Onlar, Mach'ın olgucu görüşlerine hayranlık duyarak, duyu organlarını ya da özel deneyimlerini bilginin temeli olarak ortaya koymaya çalışmışlardır.

Her gözlemci kendi içeriği ile doludur . . . kendi simgelerine yegane bir anlam vererek, ve bir çocuk olarak içeriğini doldurarak yalnızca kendisine verilmiş olan şeylerin ana hatlarını çizebilir. (Schlick, 1932, Passmore'dan alıntı, 1957: 376)

Olgucuların metafizikten arınma tekniği basitti. Eğer yalnızca bir doğrulama yöntemi ile önermenin anlamlı olduğu betimlenebilirse önermenin doğru olduğundan söz edilebilirdi. Bütün dinler ve Hegel felsefesinin çoğu bu sınamada başarısız olmuşlardır.

Anlamlı bir sorunun olduğu yerde her zaman için çözüme doğru giden bir yol vardır. Bu yol onun anlamı ile birlikte bulunmaktadır . . . Çözüme giden yolun doğrulama edimi eninde sonunda aynı sonuca ulaşacaktır: anlık deneyim aracılığı ile tanımsal bir gerçek ortaya konulacaktır. (Schlick, 1959: 56).

Etik problemlidir. Ahlaki düstur nasıl doğrulanacaktır? Dairenin sonunda tercihlerin ifadesinin bir maddesi olarak ahlaki düşünce gelmiştir.

Anlamlılığın doğrulama ilkesi kısa zaman içinde tartışılmış ve Daire dışından pek çok filozof tarafından benimsenmiştir. O, anlamlılığın bir ölçütü mü, yoksa bir önermenin anlamını keşfetmek için bir formül müdür? Bir önermenin

mantığı az ya da çok onu gerçekleştirmek için uygun yöntem midir? Daire yaygın olarak doğrulama ilkesinin ikinci versiyonunu savunmaktadır.

Grubun üyeleri, tartışmaların yapısının analizini yapmanın tek yolunun formal mantık ilkelerini kullanmak olduğunu düşündükleri için, onlar kendi konumlarını “mantıksal olguculuk” olarak adlandırmaya başlamışlardır. Bu düşünce İngilizce konuşulan dünyaya A. J. Ayer’in (1910-92) best-seller olan küçük kitabı *Dil, Doğruluk ve Mantık* (Language, Truth and Logic, 1936) ile aktarılmıştır. Onun aracılığı ile Viyana Dairesi bu dönemde Batı felsefesinde popüler olmuştur. 1930’lu yıllarda Nazi rejimi ile Yahudiler ve liberallerin baskı görmesi ile Viyana Dairesi üyelerinin pek çoğu Amerika Birleşik Devletleri’ne gitmişlerdir. Orada mantıksal olguculuk, pragmatizm ile karşılaşmış ve felsefi çözümlemenin başlıca aracı olarak mantık ideasını almışlardır.

Olguculuk Pragmatizm ile Karşılaşıyor

Amerika Birleşik Devletleri’nde olguculuğun etki altında kalmasının öyküsü Amerikan pragmatizminin dayandığı “pragmatik” ilke ile başlamalıdır. Her ne kadar C. S. Peirce (1839-1914) pragmatist hareketin en derin idealarına sahip olarak değerlendirilse de, gerçek ve uygulama arasındaki pragmatist ilişkilerin en makul düşünceleri William James’e (1842-1910) borçluyuzdur. Bir önermenin doğruluğu onun işlem içindeki rolü ile belirlenir. Bu formülleştirme James’e anlamlılığın alanı içinde dinsel ifadelerle işbirliği yapma olanağı sağlar, çünkü onlar gündelik yaşantının uygulamaları içinde bir yere sahiptirler. Peirce, James için çok uzak olan, anlaşma ve uzlaşma için basit bir şekilde gerçeği başlatmıştır.

Viyana Dairesi öğretisi, doğrulamanın tek yönteminin onun anlamını ortaya koyan bir önerme olduğunu savunmaktadır. Onlar Amerikan sahnesine Viyana'dan gelmiş olan göçmenler olarak, kendilerini evlerinde gibi hissederek doğru bildiklerini savunma cesaretinde bulunmuşlardır. Aynı zamanda genç Amerikan filozoflarının bir ikisi de, onların düşüncelerini geliştirmeye çalışmışlardır. Bunlar arasında Harvard'da eğitim gördüğü için Russell'in "Matematiksel felsefi"nden haberdar olan W. V. Quine (d. 1908) bulunmaktadır. Quine (1953) varlık alanlarını belirlemek için mantıksal bir ölçüt kullanmasıyla tanınmaktadır. Rudolph Carnap (1891-1970) gibi mantıksal olgucular böyle bir atmosfere kolayca uyum sağlamışlardır.

Sonuç

Dünyanın zihni şekillendirmesi ideası, birbirinden farklı iki felsefeye çok şey borçludur. Eğer dünya yalnızca duyumlar aracılığı ile insanlar için varsa, onlar kendi algılama organlarıyla bunu anlarlar. Biz görgücülerin nasıl iki ekole ayrıldıklarını gördük. Bunlar gerçekçiler ve olguculardır. Gerçekçiler bilim yöntemlerinin duyu bağlarının ötesine nüfuz edebileceğine inanırlar. Onların dünyanın algılanamaz bölgelerinin güvenilir bilgilerini vereceğini düşünürler. Gözlemlenebilir fenomenlerin açıklaması için temeller burada bulunmaktadır. Algılanamayan moleküllerin dansı gazların, sıvıların ve katıların gözlemlenebilir davranışı ile açıklanmıştır. Doğal din savunucuları için, tanrının kendisi bilimsel yöntemlerin uygulaması ile açıklanabilir. Olgucular istemeden de olsa, algılanabilir şeylerin ötesine adım atmışlardır. Atomlar, ya da kuvvetler ya da tanrılar gibi algılanamaz olarak görünen kavramlar bizim düşüncemize yardımcı olacak en iyi araçlardır. Hiçbir koşulda onlar kesin doğru olarak ele alınmamalıdır.

Zihin ve Kozmos: Ussalcılık ve Gelenekçilik

Dünyanın insan zihni tarafından şekillendiğine dair paradoksal bir düşünce oluşmaya bağlamıştır. Ben bunun daha az dramatik bir düşünce olduğuna inanıyorum. Biz Doğal Din savunucularının Tanrının elini maddesel dünyadan nasıl çekmiş olduklarını görmüştük. Ortaçağdan itibaren yoğun bir şekilde rağbet gören düşünce ise bir tanrısal yaratıcının zorunlu olarak olması gerektiği yönündedir. Descartes ve Leibniz bu düşünceyi kullanarak farklı derecelere ulaşmışlardır. İnsan varlığı maddesel dünyanın, onu yaratan Tanrının zorunlu doğası üzerine düşünerek evrenin kesin bilgisine ulaşabileceğini varsaymaktadır. Maddenin bu görüşüne göre, dünya ve insan zihni hâlâ birbirinden bağımsız olarak vardır, fakat insan varlığı onun öncü karakterlerini keşfetmek için dünyayı *incelemek* zorunda değildir. Düşünmek yeterli olacaktır.

Bu düşünce çizgisi farklı bir şeyi geliştirmiştir. Kant ve onun görüşünü paylaşan uzun bir filozoflar dizisi dünyanın varlığının, insanın bildiği gibi, insan zihninin etkinliği ile şekillendiğini ortaya koymaktadır. Kant, şekillendirmenin insan zihninin yaradılışından gelen özellikler tarafından gerçekleştirilmiştir. İnsanoğlu her şeyin deneyimine halihazırda sahiptir. Algılanmış dünyanın ortak niteliklerini sentezleyebilmek için duyuların akışına gereksinim vardır. Aynı “anda” zihin ayırt

edici ve düzenli düşünceleri olarak zihnin içerikleri insan varlığı tarafından belirlenmektedir.

Kant bu durumu şöyle ifade etmiştir: “İçeriği olmayan düşünceler boştur, kavramı olmayan sezgiler ise kördür.”

Dünya insan varlığı için yaratılmıştır. Dil gelenekleri, matematik ve diğer simgesel sistemler beş duyu için olanaklı dünyanın soyut yapısını bizim için olanaklı kılmaktadır. Maddesel dünya içinde her yerde geçerli olan ilkelerin zorunlu olduğunu öne süren ussalcılara karşı, gelenekçiler bu tür ilkelere yalnızca kültürel olarak tutarlı ve göreceli değil, aynı zamanda son derece kendiliğinden olduğunu iddia etmektedir.

BİLGİNİN USSALCI DEĞERLENDİRMESİ

Descartes ve Tanrının Değişmezliği

Descartes'in yazılarının pek çok yerinde maddesel dünyanın belli başlı genel yasalarını kanıtlamak için Tanrısal Doğa hakkında varsayımlar kullanılmıştır. Mekanik yasalarına göre Tanrının değişmezliği temel ilkedir. Descartes'a göre bir beden kendisinden “daha zayıf” olan bir beden ile çarpıştığı zaman diğer bedenin hareketinin bir miktarı kaybolur. Descartes'ın toplam hareketin korunması genel yasasına göre bu bölümün kanıtı aşağıdaki gibidir.

Tanrının işleyişinin değişmezliğinin kanıtları olan yasa, yaratımın özgün edim ile özdeş olan bir hareket aracılığı ile sürekli olarak dünyayı korur . . . başlangıçta Tanrının yaratmış olduğu dünya, dünyanın farklı bölümleri için çeşitli hareketleri bildirmekle kalmaz, aynı zamanda parçalar arasındaki hareketin karşılıklı itme gücünü ve dönüşümünü üretir. Böy-

lece, Tanrı, onu yarattığı zaman ile aynı yasalarla uyum içinde olarak ve aynı edim ile dünyayı koruyarak, maddeye sürekli olarak karşılıklı dönüşüm sağlamaktadır. (Descartes, 1647 [1985]: 243).

O, dünyayı kendi yarattığı aynı yasalarla koruduğu için ve değişmediği için, hareket yalnızca yaradılıştan ve maddenin parçacıklarının sabit niteliği yasası değil, aynı zamanda toplam hareketin her zaman için aynı olduğuna dair başka bir yasa da geçerlidir. Eğer böyle olmasaydı, tanrı değişmiş olacaktı.

Leibniz bu düşünce çizgisini bir adım daha ileriye taşımıştır.

Leibniz ve Zorunlu Dünyalar

Gottfried Leibniz 1646 yılında Leipzig’de doğdu, akademik bir aileden geliyordu. Resmi eğitimini 20 yaşında tamamladı. Akademik bir kariyere devam etmedi, bunun yerine Hume gibi, çeşitli işlerde çalışarak hayatını kazandı. Hem matematik hem de felsefi düşüncelerde olağanüstü bir gizem bulunduğunu düşünüyordu. Diplomatik bir görevle gittiği Paris’te önde gelen Fransız filozof ve bilim adamlarıyla tanıştı. Daha sonra İngiltere’yi ziyaret etti. Yolculukları sırasında uluslararası bilim adamları topluluğu ile tanışma fırsatı elde etti. Tanıştığı bilim adamlarından biri Newton’du. Onunla din ile ilgili konularda görüş ayrılığına düştüler, mutlak zaman ve uzamın gerçekliği gibi fiziğin felsefesi konularında da bazı görüş ayrılıklarına düşerek yollarını ayırdılar. Leibniz daha sonra bir kütüphanenin sorumlusu oldu ve kütüphanenin kaynaklarını çoğaltmakla uğraştı. Bu görevi onun çok sayıda ki projesini askıya almasına neden oldu. O, 1716 yılında

ciltler dolusu yayımlanmamış yazı bırakarak, hayata gözlerini kapadı.

Leibniz'in Tanrı ile maddesel evren arasındaki ilişkiye dair antik dönem sorusu, sıkı sıkıya görgücülük-karşıtıdır. O, evrenin Tanrının yaratımı olduğuna inanmaktadır. Maddesel dünyanın karakteri kendi yaratıcısının doğasını yansıtmalıdır. Tanrı mantık yasalarıyla uyumlu olandan farklı bir şekilde düşünülmelidir. Mantık ilkeleri üzerine düşünme Tanrının dünyasının kendisine benzer bir yapıyı ortaya koymasını gerekli kılmaktadır. Leibniz'in 1710 yılında yayınladığı *Theodicy* adlı çalışmasında yapma girişiminde bulunduğu şey de budur.

Mantık yasalarının bir hiyerarşisi ile tek olanaklı dünyanın bu dünya olduğu düşüncesine ulaşmıştır. Tanrı evren içinde bundan daha mantıklı ve mekanik bir yapı kurmamıştır. Biz olanaklı dünyaların çokluğu ideası ile başlayabilir ve adım adım onları yalnızca bire indirgeyebiliriz. Her bir basamak daha güçlü mantıksal ilkelerin bir uygulamasını içermektedir.

Olası dünyaların çokluğu içindeki ilk kesim Çelişmezlik Yasası uygulanarak gelir. "Hiçbir şey aynı anda hem A, hem de A-değil olamaz." Bu ilke tüm çelişen dünyaları ortadan kaldırır. Bu dünyalar, eğer varlarsa, aynı anda birbiriyle çelişen bir yapıya sahip olamazlar. Bu doğal olarak sözcükler üzerinde bir oyun oynanmasıdır, çünkü biz böyle bir dünyayı hayal bile edemeyiz.

İkinci kesim birbiriyle çelişmeyen dünyaların kalanlarının Yeterli Us Yasası ile sağlanmasıdır. Bu, yeterli usa sahip olmayan tüm dünyaların elenmesine yol açacaktır. Örnek olarak Leibniz'e göre, dünya uzam ve zamanın mutlak bir çokkatlılığı içinde bulunmaktadır. Tamamen tek bir uzam ve zaman içinde, bir yerde dünyayı yaratmak ve başka bir za-

man diğeri ni yaratmak için hiçbir neden olmayacaktır. Bir yer ve diğeri arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Bizim dünyamızın uzam ve zamanı yeterli us yasa sını bozmaksızın mutlak olamaz.

Gelişme olmayan, us ile desteklenmiş olanaklı dünyalar dizisi içindeki üçüncü kesin Farkına Varılmayanların Özdeşliği Yasası ile sağlanır. Bu yasa, tüm nitelikleri paylaşan iki varlık olarak görüldüğünde, onların gerçekte yalnızca bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Ya da şöyle söylenebilir: Her varlık bazı açılardan birbirinden ayrılmalıdır. Bu ilkeyi yorumlamada bazı sorunlar bulunur. Maddeye daha yakından bakmadıkça tüm dünyalar yalnızca sayısal olarak birbirinden farklı gözükecektir. Bu, dünyaların bağımsız ve ayrı varlıklar olmasını gerektirir, fakat onlar tam olarak benzer nitelikler taşımaktadır. Her bir olası dünya diğ erinden farklı olmalıdır.

Tüm çelişmeyen, us-destekli, özdeş olmayan olası dünyalar dizisi içinde dördüncü ve son kesim Maksimum Birlik-telik Yasası ile sağlanır. Bu yasa Tanrının başka bir şey yaratmış olabileceği ilkesi üzerine dayanmaktadır. Böylece, yaratılmış olan dünya birlikte var olabilecek varlık ve durumların maksimum oranını içermelidir. Bu ilke karşılıklı olası durumların maksimum çeşitliliğinin var olduğundan daha azına sahip olan tüm dünyaları elemektedir. Leibniz'e göre, yalnızca tek bir böyle dünya vardır, ve bu da bizim üzerinde yaşadığımız dünyadır. Bu sonuç şöyle bir ifade ile belirtilir: "Bu, olası dünyaların en iyisidir." Bu, Voltaire'in Leibniz ile alay etmesine neden olacaktır. *Candide* (1759) kitabında absürd Dr. Pangloss Leibniz'i temsil etmektedir ve *Candide*'in başına başka bir felaket geldiği zaman bunun olası dünyaların en iyisi olduğunu söyleyerek onun teselli eder.

Bu gün bu ifade yanlış anlamalara sebep olabilir. Leibniz bu dünyanın mantıksal olarak en iyisi olduğunu söyler. Onun ahlak niteliğinin sorununun insan varlığı tarafından çözüme kavuşturulması olanaksızdır, çünkü Tanrının planı kavranılmazdır. Tanrının yarattığı bir evren içinde kötü olarak görünen şeyler gerçekte iyi olmalıdır, bizim yapmamız gereken yalnızca doğru bir şekilde bakmaktır.

Zorunlu ya da kendini kanıtlayan ilk ilkelere madde- sel dünyanın doğasına tümdengelim projesi uzun süreli bir büyümesi olmuştur. Biz Leibniz'in, Descartes'in (1647) yaptığı gibi aceleci olmak yerine beklemeyi tercih ettiğini görüyoruz. Descartes kendi mekanik yasaları tümdengelimini Tanrının değişmezliği üzerine temellendirirken, Sir Arthur Eddington (1935) "grup kuramı" adlı bir matematiksel sistemin belli genel özelliklerinden programı oluşturma girişiminde bulunmuştur. Grup kuramı, verilen bir yapının dayana- bileceği tüm olası dönüşümleri belirtmenin bir yönetimi- dir. Eddington maddesel dünyanın tanımlayıcı özelliklerinin tümdengelim sistemi üzerine sınırlamaları ifade etme yolu o- larak kullanmak için denemiştir.

Bağımsız bir dünyanın temel karakteristik yapısını orta- ya koymayı denemek için bir yol, onun var olması için zo- runlu olan koşullar üzerine düşündürmektir. Biz dünyayı algıla- dığımız zaman inandığımız başka bir şey, ister bizim zihnimiz- de, isterse Tanrının zihninde olsun, ilkelere göre onun oluş- ması ya da yeniden oluşmasıdır. Dünya bizim kendi yaratını- mızın önemli bir görünümü içinde olursa ne olur? Kant dün- yanın *a priori* ilkelerinin Tanrının zihninden insan varlıklarının zihnine tasarlandığını söylemiştir. Ortak bir mirasa zorunlu olarak sahip olarak herhangi bir tür deneyim mantıksal ko- şullarını yansıtan dünyaların sentezini yapmak için kurallar olduğundan, insanlar bir ortak dünya oluşturmuşlardır.

GELENEKÇİLİK: ZİHİN DÜNYAYI ŞEKİLLENDİRİYOR

Gelenekçiler dünyanın yaradılışı içinde kavramlara duyuların üzerinde öncelik vermişlerdir. Gelenekçiler, tanrının zorunlu doğası içindeki dünyayı şekillendiren koşullara odaklanmış olan Descartes ve Leibniz'in aksine, bu koşulları insan olarak görmüşlerdir. Bir açıdan Kant da bir gelenekçidir. *A priori* düzenleyici ilkeler, deneyimin olanaklılığı için mantıksal koşullar içinde kök bulmasına karşın, dünyayı bilme açısından insan varlığı ile gerçekleştirilirler. Başka bir açıdan o *a priori* kavramsal sistemin tüm olası yargılama biçimleri üzerine mantıksal sınırlardan kaynaklandığını düşündüğü için bir ussalcıdır.

Gelenekçiler deneyimin belirlenmesinde Kantçı kavram öncelliğini paylaşmaktadır. Ancak yine de onlar kavramlar sistemini, geleneklerin birkaç olası seti arasında bir seçeneğin sonucu olarak ele alırlar. Örnek olarak, uzayın doğası, maddesel şeylerin düzenlemesi içinde onun deneyimini yaşadığımız gibi, Öklid geometrisinin ilkeleriyle uyum içinde olan bir kavramlar sistemi içinde ifade edilir. Matematikçiler uzam deneyimimizin düzenlenmiş olabileceği diğer tutarlı geometrileri bulmuşlardır. Bu alternatiflerin birisi olan Riemannian geometrisi fizikteki uzamsal ilişkiler hakkında düşünme yolunu tercih etmiştir. Başka bir örnek vermek gerekirse, biz insanları yetişkinler, gençler ve çocuklar olarak belli bir şekilde yaş gruplarına ayırırız. Tarihçi Phlippe Aries (1962) bizim kategorilerimizin, bizim kendi kültür tarihimiz içinde bile, kesinlikle evrensel olmadığını göstermiştir. Bu, onların gelenekler olduğunu düşünmemiz için bir yol olabilir. Onlar "olgular" tarafından bizim üzerimizde kuvvette bulunmamış-

lardır. Ya da insan zihninin evrensel nitelikleri olarak gözükmezler. Burada deneyimin olasılığının mantıksal koşullarının bazıları ifade edilmiştir. Diğer olasılıklar arasından seçilmiş olarak onların uygulaması bizim algıladıklarımızın bölünmesi ve gruplandırılması için araçlar sağlayarak şimdi algıladığımız olguları ortaya koyacaklardır. Ancak dünyayı şekillendirmenin bu yolu farklı olabilir.

Gelenekçilerin olguların yaradılışına olan tutumlarının kuvveti basit bir benzetme ile, bakteri camı tekniği betimlenebilir. Bakteri hücrelerinin iyi bir yapısının özellikleri farklı camların seçimi ile gün ışığına çıkartılabilir. Her bir yapı gerçek bir yapı içinde meydana getirilmiştir, fakat içsel yapıların tümü bir anda görülemez. Bizim gördüğümüz şey, camın üzerine koymayı seçtiğimiz şeydir. Nesne, nitelik, ilişki, yapı ya da oluşumun bazı türlerinin bir örneği olarak gözlemlenebilen ve kimliği ortaya konulabilen şey, fenomeni daha da ileriye taşıyacak olan araçlar ve onu betimleyebileceğimiz kavramların bir işlevidir. Bu durumda, bilim, Whilliam Whewell'in (1860) uzun zaman önce işaret etmiş olduğu gibi, gözlemler (olgular) ve kavramlar (idealar) arasında bir dögüdüdür. Bilim, dünya ile insanlar arasındaki sürekli bir etkileşimin sonucudur. İnsanlar ona yanaşmak için çeşitli aletler, araçlar ve kavramlar kullanırlar. Dünyanın gösterdiği şey, bu araçların kullanımı ile insanlar için uygun olan şeyin yapılmasıdır.

Gelenekçi bakış açısı yüzyıl önce Henri Poincaré (1905) tarafından popüler yapılmıştır. O, bazı açılardan değışiklik göstermesine karşın, hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir. En genel biçiminde o gözlemlenebilir olanın söz konusu fenomenleri tanımlamak ve betimlemek için kullanılan kavramsal sistemin bir işlevidir. Bir kimyacı kavrama tanıdık olmadıkça *çifte ayrışmanın* örneklerini toplayamaz. Gelenekçi

bakış açısına göre, önce bir fenomeni gözlemleyip ve daha sonra bunun bir oksitlenme durumu olduğunu bilemeyiz. Biz “oksitlenme”yi bir kavramlar çerçevesinde tanımlarız. Onların bazılarını kuram içinde anlam verilmiştir. Daha sonra fenomenin tanımlamasını yaparız. Kavramlar *a priori*dir, onların anlamları deney için öncü olarak oluşturulmuştur. Bunun ötesinde, kavramlar koşullara uygun olması için yeniden düzenlenebilir. Kavramlar değerlendirilir, doğrulanır ve bilginin halihazırda varolan yapıları içine katılır.

Kant ve Sentetik a priori

Kant’ın görüşleri insan deneyimi içinde gerçekleştirilen yalnızca bir kavramlar sisteminin bulunduğunu belirtmesi açısından usalcılık ile görüş birliği içindedir. Onlar gelenekçilik düşüncesini insan davranışının gerçek biçimini belirleyen uygulamadaki bu sistem içinde paylaşıyor.

Immanuel Kant 1724 yılında Königsberg’de doğmuştur. O, sıkı bir Protestan eğitimi almıştır, tüm yaşamını doğduğu şehirde geçirmiştir. Hayatının düzenliliği efsaneleşmiştir. Komşularının saatlerini onun gündelik yürüyüşüne göre ayarladıkları söylenmektedir. İngiliz adasında bazı akrabaları bulunmaktadır ve İngiltere ve Fransa’daki politik ve felsefi gelişmelerden haberdardır. Onun politika ve din alanındaki liberalliği yetkililerle bazı sıkıntılar yaşamasına neden olmuştur. Ancak o bunları aşmıştır. 1804 yılında doğduğu şehirde ölmüştür. Entelektüel yaşamının olağanüstü zenginliği, ve yazılarındaki geniş konu yelpazesi ile çok sıkıcı bir taşra yaşantısı sürmesi arasında çarpıcı bir zıtlık görülmektedir.

Locke, maddenin etkin gücü tarafından nihai olarak belirlenen zihin içeriğinin düşüncesine sahipken, Kant’ın yenilikçi felsefesi zihinsel etkinlik ile algıladığımız dünya arasın-

daki ilişki hakkında düşünmenin çok farklı bir yolunu başlatmıştır. Leibniz ve Descartes, bir şekilde incelemeden önce dünya hakkında bir şeyler bilebileceğimiz tanrının zorunlu nitelikleri hakkında düşünme ile *idea* üzerinde kendilerinin bir *a priorism*'inin biçimini oluşturmuşlardır. Kant'a göre, bizim algıladığımız *dünya*, duyarların akışı ile şekillenen bir işleyişin ürünüdür. Belli *a priori* kurallarına göre, biz bunu bilinçli düşünce olmaksızın yaparız. Bu şekilde, nesnelerin, nedenlerin, olayların, vb. deneye dayalı bir dünyasının sentezini yaparız. Biz ortak bir dünyada yaşarız çünkü düşüncelerimizi ve duygularımızı şekillendiren aynı sentetik etkinlik ile dünyaların sentezini yapmak için kuralları paylaşıyoruz. Bu etkinliği biçimlendirmenin anahtarı dünyanın ve her bir bireysel zihnin *birliğidir*.

Kant, 1787 yılında gözden geçirilmiş ikinci baskısını yayınladığı *Arı Usun Eleştirisi* (Critique of Pure Reason, 1781) kitabında, zihinlerin ve dünyaların biçimlendirilmesinin şaşırtıcı ve keskin bir değerlendirmesini yapmıştır. Onun yazıları zordur. Bunun nedeni kısmen düşüncelerinin inceliği ve karmaşıklığı, kısmen de kendi amacı için kesin bir terminoloji oluşturmuş olmasıdır. Ben burada onun felsefesinin ana hatlarını çizmeye çalışırken, onun düşüncelerinin derinliğini göz ardı etmeden, nispeten daha basit bir yol izleyeceğim.

Felsefenin amacı, bizim tüm bilgi ve deneyimimize bir açıklık kazandırmaktır. Kant, "deneyim" sözcüğü ile aşağıdaki anlamı kastetmektedir: "Deneyim, nesnelerin bize vermiş oldukları tüm idraklerin toplamıdır." Burada onun çözmeye çalıştığı sorunların kaynağı bulunmaktadır.

Tüm bildiklerimiz deneyim ile başlamış olmasına karşın, bunu deneyimin ortaya koydukları izlemez.

Bizim deneye dayalı bilgimiz izlenimlerden aldığımız ve bizim kendi yeteneğimiz ile algıladığımız şeyler olmasına karşın, onlar kendi kendilerine vardılar. Eğer bizim bilme yeteneğimiz herhangi bir şekilde ekleme sağlıyorsa, biz onu hammaddeden ayırabilecek bir konum içinde olamazdık, ya da ondan ayrılmak için uzun bir dikkat uygulaması yeteneğine sahip olmamız gerekirdi. (Kant, 1787 [1996]: B1).

Kant'ın amacı deneyim bölgesi için sentez oluştururken ortaya konmuş "eklemeler"i bulmaktır—bu hem bizim algıladığımız dış dünya, hem de düşünerek bulabildiğimiz kendi zihnimiz için geçerlidir.

O, düşünce içindeki kavranları yönetmek zorunda olan gücün "kavrayışı" ile bir şeyi doğrudan anlamak anlamına gelen "sezgi" arasında ayırım yapar. Bu ayırımı yorumlar-ken onun çok bilinen bir sözünü kullanmalıyız:

"İçeriği olmayan düşünceler boştur, kavramı olmayan sezgiler ise kördür." (Kant, 1787 [1996]: B75).

Biz ayrıca arı olan ile deneye dayalı olan arasındaki ayırımda Kant'ın ne demek istediğini kavramamız gerekmektedir.

Sezgi ve kavramlar . . . bizim tüm kavrayışımızın öğelerini oluştururlar . . . [onlar] eğer duyuları kapsıyorsa, deneye dayalıdır; onlar, eğer sunumunda hiçbir duyu ile karışmamışsa, arıdır. (Kant, 1787 [1996]: 106)

Anlayış herhangi bir şeyin sezgisi olamaz, ve duyular herhangi bir şeyi düşünemez . . . Yalnızca onla-

rın birliğinden kavrayış meydana gelir. (Kant, 1787, [1996]: 107).

Burada düşünme ve algılamanın somut edimlerinden yapılmış olan “eklemeler”i nasıl soyutlayabiliriz? Bu, iki basamak gerektirir. İlk basamak, aşağıda gösterilmiş olduğu gibi, “Aşkın Estetik”tir.

Duyulara ait olan her şeyi duyumsanabilirden ayırdığınızda, geriye hiçbir şey kalmayacaktır . . . yalnızca görünümünün biçimleri . . . [bu] iki arı biçim meydana getirir — uzam ve zaman. (Kant, 1787 [1996]: 74-75).

Şimdi biz, kendi zihnimize tamamlayıcı olarak, uzum ve zaman içinde bulunan bir nesneler dünyası yaratabilmek için yalnızca duyuların eklenmiş olduğunu görebiliriz. Burada düşünceler ve duygular, zamanın düzeni olarak deneyim yaşamıştır.

Ancak ne olursa olsun, dünya bundan çok daha ayrıntılı bir yapı ortaya koyar. Her yerde görülebilen saydam nesneler ve nedensel diziler bulunmaktadır. Böylece başka bir safha ve “eklemeler”imizi gün ışığına çıkarmanın oluşumu içinde ikinci bir basamak olmalıdır. Kant bu basamağı “Aşkın Mantık” olarak adlandırır.

Aşkın mantıkta biz anlayışımızdan soyutlanırız [tıpkı 1. basamakta duyusal olarak soyutlanmış olduğumuz gibi] ve bizim kavrayışımız yalnızca anlayış içindeki çıkış noktasına sahip olarak düşünce bölümlerinden seçilmiştir . . . onun uygulanabilirliği nesneler bize sezgi içinde verilmişlerdir. (Kant, 1787 [1996]: 115).

Elde ettiğimiz şey şudur.

Eğer biz bir yargının tüm içeriğinden soyutlanırsak ve yalnızca onun içindeki anlayışa dikkatimizi yoğunlaştırırsak, bu durumda yargı içindeki düşüncenin işlevinin dört başlık altında incelenebileceğini buluruz. (Kant, 1787 [1996]: 123).

Bu çalışmanın analitik safhası üç kavramın dört setinin bir örneğini ortaya koymaktadır. Bunlar, algılamış olduğumuz, sezginin nesneleri içinde görüleceklerdir, çünkü bu nesneler, bizim algıladığımız dünyaya duyuların çokkatlılığını şekillendiren anlayış tarafından ortaya konulan bir sentezin ürünleridir.

Anlayışın bu sentezlendirme etkinliği hem insan içindeki birleşik bir bilinçliliği hem de bilen zihin için tamamlayıcı bir düşünce olarak yalnızca bir dünyanın olduğunu ortaya koyar. Bizim kavramamız gereken bir başka Kant'a ait terim "aşkın" (*transcendental*) sözcüğüdür. Eğer bir şey deneyim için zorunlu ise fakat deneyim içinde verilmemişse o aşkındır. Biz onu uzayı ve zamanı, doğrudan kavradığımız gibi sezemeyiz. Yalnızca nesneler ve olaylar bu şekilde sezilmektedir. Benzer olarak, biz böyle bir nedenselliği kavrayamayız fakat böyle bir şekilde düzenlenmiş olayların koşullarını kavrayabiliriz. Biz kendimizi, kendi benliğimizi kavramayız, fakat birleştirilmiş olarak kendi zihinlerimizin deneyimini yaşayabiliriz. Bu kavrayışın sentetik bir birliğidir. Kant bununla kendimizinki gibi temsil edilmiş birleşik bir yapıyı kastetmektedir. Ben, "Ben düşünüyorum ki" ifadesi ile kendi sezgilerimizin herhangi birisi için giriş yapabilirim. Bütün bu görünümeler aşkındır. Filozofun görevi onları, anlayışın arı kavramı olarak düşünebileceğimiz bir şekil içine sokmaktır.

A priori kategoriler ve sahip olduğum deneyim ile düzenli ve belirli bir arasındaki ilişki nasıldır? Kant onun orta noktada bir şey olması gerektiğini düşünmektedir. (Kant, 1787 [1996]: B177). O, bu orta noktalarını “tasarılar” (schemata) olarak adlandırır. Bunlar sentez yapma kurallarıdır. Bunlar aracılığı ile dünya düzenli bir görünüm olarak bir arada bulunmaktadır. Tasarıların her biri için genel bir önerme vardır. “Tüm değişimler etki ve tepki bağlantısı yasası ile uyum içinde meydana gelir.” (Kant, 1787 [1996]: B235). Bu “ilişki”nin kategorilerinden biri olan etki tasarısının önerme ifadesidir. Etkisel ilişkiler, “Eğer böyle ve böyle ise, bu durumda şöyle ve şöyledir,” biçiminde ifade edilebilen ilişkilerdir.

Tasarıları ifade eden önermeler sentetik *a priori*lerdir. Onlar bizim deneyimini yaşadığımız dünyanın gerçeğidir fakat biz böyle bir dünya deneyimi yaşayınca kadar onları bilemeyiz. İnsan varlıklarının kendilerini idrak edilebilir bir dünya içinde bulmalarının nedeni budur. Tasarıların kullanımı ile onun olanaklı bir yargılama biçimine uygun olarak bir arada bulunuyor olması gerekmektedir. Sentetik *a priori* önermeleri tüm deneye dayalı bilgiler içinde temel biçimleri belirlemelidir, yani tüm bilimler ifade edilmelidir.

Yargılar, kategoriler, kavramlar ve tasarılar sistemi bizim algıladığımız deneye dayalı dünyanın yaratımı içinde ve algılayıcının zihninin içeriğinde ve yapısındadır. Ancak bu sistem kendiliğinden değildir. O, yalnızca bir gelenektir. Kant onun olası olabilecek yegane sistem olduğunu düşünmektedir. O, yargılama biçimlerinin örneğinin başka türlü olamayacağını düşünmüştür. Biçimlerin kapalı seti içinde tüm olası deneyimin mantıksal koşullarını bulmuştur. Bu, onun yaklaşımının çok fazla tartışılmasına ve eleştirilmesine neden olmuştur. Neden yalnızca *on iki* yargı biçimi olsun ki?

Kant'ın olağanüstü başarısının ayrıntıları, tarih ile olan bağlantısıyla birlikte düşünülmelidir. Kendisini izleyen çok sayıdaki başka filozoflar onun düşüncesinde heyecan verici bir çözümleme bulmuşlardır.

Kant'ın İngilizce Yorumlaması

Whewell ve idea-olgu döngüsü

Ussalcı bakış açısını arındırarak gelenekçiliğe yönelik en etkileyici ve derin girişim Whilliam Whewell (1794-1866) tarafından gelmiştir. O, çalışmasını bilimin özel alanlarının tarihi içinde yer alan “idealar” ve “olgular” arasındaki etkileşim üzerine kurmuştur. O, karşıtlıkların birkaç denk çiftinin kutupları arasında döngüsel bir gelişim olduğunu göstermiştir. “İdealar” ve “olgular” arasında, “kuramlar” ve “gözlemler” arasında, vb. döngüler bulunmaktadır. Eğer biz bazı kavramlara sahip isek, olguları elde edebiliriz ve böyle olgular zorunlu olarak böyle kavramları gösterecektir. Bir meyve seçeneği olarak “elma” kavramını kullanmışsak, onun niteliklerinin “elma” kavramını belirleyen nitelikleri göstermesi gerekmektedir. Ancak Whewell'in tarihsel çalışmaları karşıt görünen her iki terimin değişebilirliği üzerinedir. Bizim kavramlarımız değiştikçe ve geliştikçe, bizim için uygun olan olgular değişecek ve gelişecektir. Ancak ne olursa olsun, bu değişiklikler tanımlanmış bir bilimin “öncü ideası” olarak adlandırılarak oluşturulmuşlardır. Diğer taraftan, gözlem ve deneylerin yeni ve şaşırtıcı sonuçları bulunmaktadır. Bunların söz konusu bilimin yapısı içinde uygun hale getirilmesine gereksinim vardır. Bunu yapmak için, bilimin ideaları, onun teorilerinin geliştirilmesi gerekmektedir. Ve böylece yeni olguların kavranması olanaklı olacaktır. Bu şekilde biz düşünce ve

deneyim arasında karşılıklı dönüşüm ve düzenlemenin döngüsel bir oluşumunu gerçekleştirmiş oluruz. (Whewell, 1860 [1970]).

Poincaré ve Gelenekçilik

Döneminin en büyük matematikçi ve fizikçilerinden biri olan Henri Poincaré 1854 yılında doğmuştur. O geleneksel ve başarılı bir akademik kariyer yapmıştır. Fransız Akademisi (*Akadémie Française*) üyesi olarak 1908 yılında rutin ders verme zorunluluğundan kurtularak kendini yalnızca bilimsel çalışmalara vermiştir. Geometrinin ilkelerini öğrenmek doğa yasaları değil, yalnızca gelenektir. O bilim felsefesi üzerinde yoğun çalışmalarda bulunmuştur. 1912 yılında çok sayıda onur madalyası almış olarak ölmüştür.

Poincaré'nin gelenekçiliğinin anahtarı geometrinin ve zamanbiliminin ilkelerin gelenekler olduğuna dair tezi idi. Onları uzamsal ve zamansal deneyim düzenlemeleri olarak kullanmıştı. Uzam ve zaman, birbiriyle ilişkili sistemler olarak, deneyimin tam zenginliğinden soyutlanmıştır.

Doğa bize kendisini zorla kabul ettirmez, biz doğaya kendimizi zorla kabul ettiririz çünkü biz onu uygun buluruz . . . Bu durumda matematiksel analizler boş çerçevelerin bir çalışması mıdır? Zihnin birbirli oyunundan başka bir şey değil midir? O fizikçiye yalnızca uygun bir dil verebilir . . . bu dil olmaksızın nesnelerin yaradılıştan gelen benzerlikleri bizim için sonsuza dek bilinemez olarak kalacaktır. (Poincaré, 1903 [1958]: 13).

Ancak ne olursa olsun, Poincaré bizim bilim içindeki geleneklerin rolünü abartmamamız gerektiği konusunda ı-

rarlıdır. Evren ile ilgili olarak meydana getirilmiş tüm şeyler insan zihninin özgür bir yaratımıdır.

Poincaré, Edward Le Roy'un göreceliliği ile tartışırken gelenekçiliğin bilim adamının olguyu yarattığını söylemek zorunda olup olmadığı sorusu üzerinde yoğunlaşmıştır. O iki ayırım yapmıştır. Bilim dilinin biri içinde ifade edilmiş olgular vardır. Ancak bunlar yalnızca gelenekler değildir. Toplumsal geleneklerin dışında olarak, örnek olarak onlar doğru ya da yanlış olabilir. Olgular sınıflandırma ifadeleridir, ancak "verilmiş olan bu gelenek doğru bir olgu mudur?" diye bana sorulmuşsa, ben her zaman söyleyeceğim yanıtı bilirim, ve benim yanıtım benim duyumlarımın tanıklığı ile benim üzerime zorla kabul ettirilmiş olacaktır. (Poincaré, 1903 [1958]: 118).

Kısaca söylemek gerekirse, gelenekler yalnızca dil kurallarına benzer değildir; onlar dillerin kurallarıdır. Eğer geleneklerin her bir setini bir kuramın temeli olarak alırsak, bu durumda rakip kuramlar özsel olarak rakip dillerdir, ve Fransızca'nın Almanca'dan farklı olduğu gibi birbirinden farklıdır. Önergeler birbirinden farklı görülebilir, fakat kullanılan dil ne olursa olsun olgular aynıdır. Dünyanın nesnelliği tüm insan varlıkları ve diğer sezgisel yaratıklar için ortaktır.

PARADİGMALAR VE BİLGİ SOSYOLOJİSİ

Deneyler fenomenleri elimizde bulunan kavramların repertuarı üzerinde temellendirilirler. Bromun koyu kırmızı bir sıvı olarak görülebilmesi için bir deney gereklidir. Biz bir element ve bir halojen olarak onu betimlemek için periyodik tabloya gereksinim duyarız.

Düşünce ve deneyim her zaman birbiriyle uyumlu olmalıdır. Karşılıklı ayarlamaların uzun bir süreci içinde her biri diğerine dönüşür. Bu öngörünün yanlış olduğunu söyleyerek kaçmak kolaydır fakat bizim kavramlarımız ve bağımsız bir maddesel gerçeklik arasındaki uyumu keşfetmek gerçekten heyecan vericidir. Bizim kavramlarımız ve bağımsız bir maddesel gerçeklik arasındaki uyumu keşfetmek gerçekten heyecan vericidir. Bizimi algıladığımız şeyler, kavramlarımız tarafından yaratılmıştır. Örnek olarak Hacking şöyle söylemektedir:

Maddeleri uyumluluğa dönüştürdüğümüz zaman ... dünyanın gerçekliğini okumamışızdır. Genellikle rapor edilen deneyimin önceden varolan bazı fenomenleri yoktur. O onları yapmıştır. Onaylanmış olan kuram ve gerçeklik arasında önceden düzenlenmiş bir uyum bulunmamaktadır. (Hacking, 1992: 58).

Hacking'in alıntısının ilk yarısındaki deneyler hakkındaki işaret ettikleri kesin olarak doğrudur. Ancak onaylanmış ya da onaylanmamış kuram ve gerçeklik arasında önceden düzenlenmiş uyum yoktur ifadesi doğru sonuç değildir. Gelenekçilik, idealizm değildir, dünyanın maddesine ilişkin öğretisi düşüncedir.

Bu bizi tüm bitkiler, hayvanlar, mineraller, dünyanın gökbilimsel çevresi, insan kavrayışının doğası, vb. oluşumlarının yalnızca bir türden meydana geldiği tartışmasına götürür. Bilim gerçekliğe giden soylu bir yol olarak ayrıcalıklı değildir. Ayrıca fenomenlerin sınıflandırılması, tanımlanması ve düzenlenmesinin yegane bir güçlü yolu değildir. Olguculuk ilk ifadeyi, gelenekçilik ise ikinci ifadeyi destekler.

Thomas Kuhn yeni ve tam bir dünyanın, dünyaya bakmak ve anlamının her bir ayrı yolunun kabul edilmesi ve kullanılması ile yaratıldığını iddia eder. Bizim maddesel çevremizin ve diğer insanların davranışlarının mantıklı kılınabileceği sayısız olası öykü-çizgisi bulunmaktadır. Öykü-çizgileri arasında karar vermenin bir kaynağı olarak dünyayı kullanmanın herhangi bir girişimi amaçsızdır çünkü bu öykü-çizgilerinden bağımsız bir dünyaya geçişi gerektirmektedir. Zorlayıcı bilimsel anlatımlar, onunla ilgili bir şiir ya da romanın zorlamasının ötesine geçemeyecektir. Her bir anlatıcı onunla genel uyum içinde bulunan bir “dünya” meydana getirir.

Sözcük dünyayı yansıtmaz ya da temsil etmez; sözcük dünyayı içermekten başka bir şey yapmaz. Böylece metinler yalnızca kendilerine ilişkindir, onlar kendileri dışında herhangi bir şey değildir. Gerçek dünya olarak böyle bir şey yoktur . . . Geriye kalan tek şey yanlış yönlendiren işaretlerin bir ardışıklığıdır, insanlığın gücünün ötesinde, onları denetim altında tutmak için bir sözcükler geçitidir. (Lehman, Murphy'den alıntı, 1997: 136).

Bu, idealizmin daha güçlü bir biçimi olarak görülmektedir. Biz postmodernizm ile aynı yolu izlemeden gelenekçiliğin öngörülerini koruyabilir miyiz?

Paradigmalar için Bilginin Göreceliliği

1960'lı yıllarda bilimsel ilerleme konusu üzerinde keskin ve hatta sert bir tartışma başladı. Tartışmanın çok sayıda katılımcısı arasında iki kişinin düşünceleri öne çıkıyordu. Bu kişiler T. S. Kuhn ve P. K. Feyerabend idi. Bu yazarlar, bilimsel tartışma ve uygulamanın mantıksal çözümlemesi üzeri-

ne, ve çalışan bilim adamlarının gerçek inançları üzerine temellenmiş olgu ve kuramlardaki inanç dereceleri arasında bir uçurum bulunduğunu düşünüyorlardı. Eğer bilimin değerlendirilmesi için mantık yeterli değilse, başka bir şeye gereksinim vardı? Bu neydi?

İlerleme sorunu

T. S. Kuhn'un bilimsel ilerlemenin doğası üzerine yazmış olduğu etkili kitabının yayınlanmasının üzerinden kırk yıldan daha fazla bir zaman geçmiş bulunuyor. O, başlangıçta bunun kabul gören inanç ve uygulamaların varlığı ile içerik ve yöntemle ilişkin bir değişim yaratabileceğinin farkında değildi. Metafiziksel ve yöntembilimsel öngörüler birbiri ile sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak o bilimsel toplulukların toplumsal görünüşleri ile bir bağ oluşturarak yeni bir itme gücünün bakış açısını ortaya koymaktadır. O, bu idea, örnek ve teknikler demetini "paradigmalar" olarak adlandırmıştır (Kuhn, 1957). Daha sonraki yazılarında o ilk ifadenin belirsizliğinden kaçınmak için "disiplinli matriks" ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Metafizik ve yöntembilimde, bir disipline ilişkin matriks ya da paradigmayı tanımlamak için, ayrıca iyi bir yöntemin örneği ve iyi bir iş modeli ifadeleri de kullanılmaktadır.

Kuhn, paradigmaların yardımı ile, bilimsel ilerlemenin yeniden yorumlanmasını yapmıştır. Kuhn'a göre, evrenin dünya-merkezli kuramındaki güneş-merkezli resmine geçiş gibi bir değişiklik, eski resme karşı deneysel kanıt ortaya koyarak yapılan ussal bir gelişim değildir. O, karşı konulmaz bir mantıksal şemanın uygulanmasının sonucu değildir. Bunun yerine o bir meydana getirme türüdür, bir perspektif değişikliğidir, bir paradigma değişimidir. Bütün bunlar geçmiş

dönemde terkedilmiş olarak kabul edilmektedir, ve yeni anlamlar, yöntemler, ve benzeri yaratılmıştır. Paradigma değişiminden önceki ve sonraki bilimsel durumun ölçülemez olduğunu söylemiştir. O, bununla öncesi ve sonrası durumları arasında bir karşılaştırma olasılığının olmadığını kastetmiştir. Yeni paradigmanın dünyası eskisinden daha farklı bir dünyadır. “Bu dünya [gerçek, değişmeyen, bağımsız, materyal dünya] bilimsel devrimden sonra bilim adamlarının farklı bir dünya olarak gördükleri yerdir (Kuhn, 1996: 111).

İlerleme, doğrusal bir ilerleme olarak düşünülmemelidir. Bu, ölçülemez dünya resimlerinin bir ardışıklığı olarak düşünülmelidir. Bir paradigmadan diğerine geçiş toplumsal, kişisel ve entelektüel olarak tüm kuvvet türleri aracılığı ile olur. Bu kuvvetlerden tamamen bağımsız hiçbir paradigma yoktur. Bir paradigma hem bilimsel bir topluluğun sahipliği hem de onun karakteristik yapısının tanımlanmasıdır. Kişi bir topluluğa katıldığında bu topluluğun düşünme tarzını belirler ve böylece yerel paradigma kişinin kendi düşünme tarzı olur.

Feyerabend (1975) Galileo’nun çalışma ve etkisi üzerine yoğun bir çalışmada bulunarak, Galileo’nun yeni mekanik gücünün günümüzün fizikçileri üzerine geçtiğini göstermiştir. Galileo’nun yargıları tikel olguların bir toplamının genelleştirilmesinin tümevarımı ya da karşı örnekler bularak hareketin nedenleri ve doğa hakkında rakip varsayımların çürütülmesi değildir.

Eğer bir varsayım yanlış bir sonuca sahipse biz bu varsayımın yanlış olduğunu ortaya koymak için tümdengelim mantığını kullanabiliriz. Örnek olarak, biz sıtma hastalığının zararlı buharlardan kaynaklandığını ve onun solunmaması durumunda hastalığa neden olmaması gerektiğini düşünüyor olabiliriz. Ancak yine de hastalığa yakalanılması durumunda buhar varsayımının yanlış olması gerektiği düşünülür. Gali-

leo'nun *İki Yeni Bilime İlişkin Tartışmalar* (Discourses Concerning Two New Sciences, 1638) kitabı bunu yapmakla kalmamış, aynı zamanda okuyucuların zihinlerinin bu şekilde işlemlerine yönelik uyarılarda bulunmuştur.

Galileo doğal bir yorumlama ile, en azından kısmen doğal olmayan çok farklı bir yorumlamanın yerlerini değiştirmiştir (1630). O, nasıl bu sonuca ulaşmıştır? Galileo'nun söylemleri yalnızca görünümelerde bulunan yargılardır. Galileo propaganda yöntemini kullanmaktadır. O, entelektüel nedenlerine ek olarak psikolojik hileler kullanmıştır . . . Galileo paylaşılan hareketin karakteri içinde, diğer tüm durumlarda tüm hareketin karakterinin ideası olduğuna açık bir şekilde ve sıkı sıkıya inanılan durumlar olduğunu bize "hatırlatır." (Feyerabend, 1975: 81).

Feyerabend ikna edici bir şekilde, insanlara yeni bir düşünme şeklini kabul ettirme yaklaşımını ortaya koyar. Burada "doğal" olan şey ve özel bir açıklama yapılması gereken şey tartışılmaktadır. Galileo'nun yaşadığı dönemde dışarıdan bir kuvvet onu durdurmadıkça hareket halinde olan bir şey doğal olarak hareketini sürdürecektir saptamasında bulunmuştur. Dünyanın merkezine doğru düşen bir şey için bu, herhangi bir fazladan itici kuvvet kullanılmaksızın, doğru gözükmektedir. Ancak dörttnala giden bir süvari mızrağını yukarıya fırlatır ve onu tekrar yakalayabilir. Neden? Çünkü mızrak iki bağımsız hareketi paylaşmaktadır, bunlar atın yatay hareketi ve yukarı doğru fırlatılan nesnenin dikey hareketidir. Bu ve başka anlatılan örnekler açıklanması gereken ve açıklanmamış olan şeyler hakkında okuyucunun algısını değiştirerek, bir ikna etme kuvveti taşırlar. Bilimde her bir dö-

nem için doğal olana sık sık başvurulmuştur. Bu, Kuhn'un disiplinli matriksinin rolüne çok benzemektedir.

Bütün bu sezgiler, daha ileri arındırma işlemleri bizi göreceliliğin güçlü bir biçimine yönlendirmektedir. Bilimsel bilgi konusunda böylesine bir görecelilik yaşanması sorunlara ve çözüm yollarına bakış açımızı etkileyen bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer dünya bizim benimsediğimiz paradigmalara bağlı olarak meydana geliyorsa, o bizim içinde yaşadığımız topluluğa bağlı olarak da şekillenmektedir. Böylece bilimsel bilginin sosyolojisi, bilimi kavrayışımız içinde daha derin bir yere sahip olmaktadır.

Güçlü Program

1970'li yıllarda, birkaç yerde, yeni bir disiplin, bilim sosyolojisi kendisini hissedilir kılmaya başladı. Yaradılışı ve bilgiye dair bilimsel iddiaların göreceli niteliğini açıklamak için kullanılan uslamlama örneklerinin analizi, bu iddiaların yapıldığı insan sezgilerinin gerçekliğinden ayrı tutulmuş gözükmektedir. Kuhn ve Feyerabend'in göreceliliğinin sonuçları, Edinburgh Okulunun sosyologları tarafından, özellikle David Bloor ve Barry Barnes tarafından yorumlanmıştır.

Barnes ve Bloor'a (1996: 22) göre bilimlerin yorumlanmasının üç göreceli niteliği bulunmaktadır.

1. Belli bir konu hakkındaki inanışların gözlemi değişiklik gösterir.
2. Bu inanışlara ilişkin düşünce, kullanıcının koşullarına ilişkin ya da verilen içeriğe bağlı olarak kabul edilebilir bulunur.
3. Onların doğruluğu ya da yanlışlığı göz önünde bulundurulmaksızın, tüm inanışların güvenilirlikleri sorunludur. Güvenilirliğin yerel ve özel nedenleri vardır.

Sosyolojik değerlendirme tartışması sona ermemiştir. Darwin fosillerin uzak geçmişin kalıntıları olduğuna inanmasına karşın, Fitzroy buna inanmamaktadır. İnsanların nelere inanması gerektiğini kesin bir şekilde ortaya koyan açıklamalar yoktur. Tarihin-ötesinde ve kültürel standartların-ötesinde doğru uslamlamaya yardımcı olabilecek yollar belki de vardır. Barnes ve Bloor, ve diğerleri doğru uslamlamamanın standartlarının çıkış noktaları hakkında her zaman soru sorabileceğimize işaret etmişlerdir. Onlar nereden gelmektedir? Standartların geçiş noktaları konusunda hiçbir standart yok gibi gözükmektedir. "Göreceli düşünceye göre, bazı standart ya da inançların ideasına bağlı hiçbir anlam yoktur. Onlar yalnızca yerel olarak kabul edilmiş durumlardır." (Barnes ve Bloor, 1996: 27).

Hangi anlamda bilimsel ilerleme sağlanabilir? Bizim gelişimini tanımlayabileceğimiz her bir paradigma içinde, ardışık paradigmlar arasında nasıl hüküm verebiliriz? Ya bunlar yalnızca paradigmlarla göreceli olarak "gelişmeler" şeklinde sınıflandırılmış hareketler ise? Bu konuların bir final hükmü için, biz üçüncü binyılı beklemek zorunda kalacağız. Bu konunun özenli bir incelemesi için Ian Hacking'in *The Social Construction of What?* (1999) kitabına başvurabilirsiniz.

On dördüncü yüzyılın orta noktasından beri, mantık pek çok filozof tarafından, yakın bir müttefik ya da hatta bilimsel tutumun elverişli bir parçası olarak görülmüştür. O, ikinci binyılın ikinci yarısındaki felsefenin öyküsü içinde bu noktadaki yeni gelişimlerin kısa bir taslağını içermek konusunda da elverişlidir.

Modern Dönemde Mantık

Ortaçağ döneminde mantık çalışmaları, Aristocu düşüncenin arılaştırılması ve uzantısı olarak kısa bir yaşam alanı

bulmuştur. Bunun üzerinden çok sayıda yüzyıl geçmesine karşın, mantık hâlâ doğru uslamlamamanın ilkelerinin sistematik çalışması olarak ele alınmaktadır. Ancak, çağdaş dönemde, kavrayış oluşumunun bir çözümlemesi ideası kendi biçimsel karakterini ortaya koyarak yeni bir derinlik kazanmaya başlamıştır. Belki de, bizim dil-doğumlu düşüncelerimizin tümü biçimsel bir sistem içinde ifade edilebilir. Mantık bir tür dil *bilimi* olabilir.

Leibniz böyle bir proje için hevesli olmakla kalmamış, “evrensel karakter” kavramını da ortaya koymuştur. Açık ve belirsizliklerden uzak olarak bir simgesel sistemin yaratımı, son derece arzu edilebilir bir proje olarak insanların düşünme yöntemlerini kolaylaştıracaktır. Leibniz Çince yazım tekniğini biliyordu. Bu sistemi kullanarak simgesel olarak temsil edilen kavramları gerçekleştirme girişiminde bulundu. Onun kendi çalışması başarı ile sonuçlanmadı.

Frege’nin kavram yazısı

Bir “kavram yazısı” düşüncesi on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Gottlob Frege (1848-1925) tarafından yeniden gün yüzüne çıkarılmıştır. Aristo mantığının matematiksel temsili, örneğin George Boole (1815-64) tarafından geliştirilmeye başlanmıştı. Frege bu düşüncüyü daha ileriye taşıdı. Özellikle nicelik gösteren ifadelerin kurallarını geliştirmiştir. (Frege, 1879 [1952]). Önermesel mantık doğruluk ve yanlışlık arasındaki ilişkilerle ilgilidir yalnızca. Nicelik göstericiler önermelerin içsel yapılarının iyi-tohumlu bir çözümlemesinin olanaklılığını sağlamaktadır. Bu, Aristo’nun şemasına benzerdir fakat daha genel bir yapıya sahiptir. Örnek olarak, “Bir x vardır ki, bu x . . .” ve “Tüm x ’ler için, x . . .” birlikte önermesel bir mantık oluşturmaktadır. Bu, güçlü bir

şekilsel sistemin gelişimini sağlayacaktır. Frege, özellikle matematikten kaynaklanan felsefi sorunlarda bu ideaları uygulama girişiminde bulunmuştur.

Russell'in analitik mantık kullanımı

Felsefe tarihi açısından bakıldığında, Bertrand Russell'in mantığının biçimsel sistemini kullanması, felsefi yöntem içinde önemli bir basamak olarak görülmektedir. O bunu yalnızca yargıların yapısını ifade etmek için kullanmamıştır. Frege gibi, Russell de paradoksal ve felsefi açıdan sorunlu önermeler için tek bir mantıksal biçimin kullanılmasının zorlukları basit bir şekilde çözüleceğine inanıyordu. Bu görüş aynı zamanda Ludwig Wittgenstein'in erken dönem mantık çalışmalarının gerisindeydi. Onun şifreli yazılmış fakat güçlü çalışması *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) açık ve nihai biçimsel dilin gelişimi ile felsefi sorunların bir defada ve tamamen çözülmesi niyetini taşıyordu. O, projenin yanlış kavrandığını fark etmesine karşın, felsefi sorunların mantıksal biçimler değiştirilerek çözülmesi ideasını hep korumuştur. Bu yöntemi basit bir örnek ile betimleyeceğim. Bu, Russell'in ünlü "betimlemeler kuramı" yazısında yer alan ve hayali ve varolmayan varlıklara ilişkin önermeleri içermektedir. (Russell, 1919).

Biz "Fransa Kralı keldir" önermesini Fransa Kralı olan hiç kimse olmadığı zaman nasıl ifade edebiliriz? O, yanlış mıdır? Bunu nasıl bilebiliriz? Mükemmel ve değişmez bir dilde onun doğru ya da yanlış olarak, bir ya da öbür "doğruluk" kategorilerinden birine ait olan anlamlı bir önerme olması gerekirdi. Russell'in stratejisi genel olarak bu türden önermelerin mantıksal biçimini ortaya koymaya çalışmaktır. (Russell, 1905).

Mantık araçları kullanılarak, biz buna benzer sıkıntı yaratan önermelerin biçimini ifade edebilirdik.

Bir Fransa Kralı vardır ve birden daha fazla Fransa Kralı yoktur ve Fransa Kralı olan herhangi bir şey yoktur ve kel değildir.

Eğer hiçbir Fransa Kralı yoksa ilk ifade kesin olarak yanlıştır. Çünkü eğer bitişik cümlelerin herhangi biri yanlış ise bağlaç ile oluşturulmuş herhangi bileşik önerme yanlıştır, böylece tüm önerme yanlıştır.

Russell bu çözümlemeye güçlü bir felsefi bir dönüş noktası vermiştir. Dünya ile temas halinde olan bir kişinin temel yolunun basit ve doğrudan duyarlı deneyimler aracılığıyla olduğunu söylemiştir. Bu durumda kavranmış olan şey, “bu” ya da “şu” gibi “mantıksal olarak uygun bir isim” ile elde edilebilir. Bunlar bizim söz konusu varlığın niteliklerinin herhangi birisini bağımsız olarak tanımlamamız ile elde edilmiştir. Bunları başka bir şekilde belirtmek, uygun isimleri içerecek şekilde, bir ya da başka bir betimleme içinde olur.

İsimlerin dilbilgisi hakkında bu önemsiz görünen konudaki derin nokta, sıradan türlerin, isimlerin ve belirli betimlemelerin ifade edilmesinin yanlış olabilirliği üzerinde temasta bulunmasıdır. Ancak Russell itiraz kabul etmez bir şekilde var olan mantıksal olarak uygun bir isimden herhangi bir şeyin elde edilemeyeceğini düşünmüştür. “Bu vardır” gibi bir ifade yalnızca ağdalı değil, aynı zamanda içi boş bir ifadedir.

Russell, mantıksal biçimler olarak tüm kavrayışların içsel yapılarını ortaya koyma programı için çok hırslı planlara sahip olmuştur. Onun en büyük projesi, mantık kavramlarıyla ve biçimcilik içinde, matematiğin tümüne karşılık verilebilmesidir. A. N. Whitehead ile birlikte yürüttüğü bu çalışma

Matematik İlkeleri (Principia Mathematica, 1910-13) adıyla yayınlanmıştır.

Bu idealar ve istekler varlıklarını sürdürmekten ne kadar uzaktır? Sanırım mantığın matematiğe indirgenmesi projesi genel olarak bir başarısızlık şeklinde düşünülebilir. Bu girişimlerden doğan çok derin paradoksal sonuçlar vardır. Bu yalnızca Russell tarafından değil, aynı zamanda örneğin David Hilbert (1899) gibi başka mantıkçı ve matematikçiler tarafından ortaya konan çalışmalar için de geçerlidir. Tüm felsefi sorunların mantık kullanılarak çözülmesine ilişkin daha büyük bir proje daha fazla ateş altında bulunmak anlamına gelecektir. Özellikle Wittgenstein çok farklı bir analiz türü geliştirmiştir. Burada dilin çokkatlı biçimleri, biçimsel olmayan bir şekilde felsefi sorunlar üzerine bilmecelerden kaçmanın bir yöntemi olarak gösterilmiştir (Wittgenstein, 1953). Son yüzyılın ellili ve altmışlı yıllarında Oxford'da filizlenen felsefe okulu da mantığın daha kesin biçimleri ile açıklayıcı çözümleme yöntemlerine dayanmakta idi (Hacker, 1996).

Sonuç

Evren bilgisine nasıl sahip olacağımıza yönelik en akla uygun değerlendirme olarak ılımlı bir gelenekçilik düşüncesi etkili olmuş gözükmektedir. Felsefecilerin görevi olguculuk ve görecelilik arasında bir denge oluşturmak olmuştur. Kant'ın çözümlemesi derin ve keskin bir yapıya sahip olmasına karşın, deneyimin tüm yapısının bir insan ürünü olduğu kesindir. Deneyimlerimizi anlamlı kılabilecek çok sayıda öykü-çizgisi bulunmasına ve bizim onlar arasında hüküm veremeyecek olmamıza karşın, onların herhangi birisi daha fazla ikna edici değildir. Whewell'in doğru hakkında söyledikleri bana tutarlı görünüyor. Algılama ve kavram, gözlem ve ku-

ram arasında etkilerin gelişen bir döngüsü vardır. Belki de üçüncü binyılda onun sağduyulu uzlaşmasına yeniden hayat verebiliriz.

Zihin ve Dünya Birliği: İdealizm, Fenomenalizm, Fenomenoloji

Felsefe genellikle tehlikeli olan bir uğraş olarak bilinmez. Çok az filozof şiddet dolu bir ölüm ile karşılaşmıştır. Moritz Schlick 1936 yılında öğrencisi tarafından “tüfekte vurularak” öldürölmüştür. Bu trajik olay, bu kişiyi filozof yapan bir olgu değildir. Diğer taraftan, felsefi kuramlar suikastçinin silahından çıkan kurşunlar için bir koruma olarak hizmet göremez. Bu düşünce 15 Nisan 1944’te Floransa’da meydana gelen felsefe ve gerçeklik arasındaki meraklı bir karşılaşmaya bizim zihinlerimizi çevirebilir.

Giovanni Gentile, Benedetto Croce ile birlikte iş savaş yıllarının en usta İtalyan filozoflardır. O, Mussolini yönetimi altında öne çıkmıştır. Gentile o dönemde İtalya’da ortaya çıkan faşist devlet için bir felsefi temel oluşturma çalışması içinde olmuştur. O, eğitim Bakanı olmuştur. Ancak bu öyküdeki ana nokta onun genel felsefesinden çıkarılır.

O, Hegel ya da Bradley’den daha fazla olarak idealizmin daha uç bir biçimi üzerinde çalışmıştır. Onun konumu aşağıdaki gibi özetlenebilir: “Tüm öznel bilinçlere bağılı olan düşünme edimi sıradan gerçekliğin tüm dünyasının yaratımı ile anı edime dönüşür.” Düşünce ve nesne bir ve aynıdır. Bu bir tekbencilik örneğidir. Bu öznel idealizmin en uç noktasıdır. Dünya ve dünyanın özne deneyimi uyum içindedir.

Burada bir paradoks vardır. Gentile bu tarihte bir partizanlar çetesinin eliyle Floransa'da ölmüştür. Onlar Saló'nun kukla faşist cumhuriyetini desteklemesi nedeniyle ona kızgınlık duyuyorlardı. O, dar bir yolda hiçbir şeyden kuşkulandıktan yürürken kafasının arkasına sıkılan kurşunla öldürülmüştü. Giovanni Gentile'nin solipsistik dünyası içinde suikastçının kurşununa gerçekliği veren hangi "arı edim" idi? (Bakınız Divine, 1975: 205). Ya da partizan suikastçının "dünyası" içinde suikasta kurban gitmesi gerektiğini, fakat basit bir şekilde kendisinininkinin yok olduğunu mu söylemeliyiz?

Kant'ın Mirası

Kant'ın felsefesi, felsefe tarihi içinde iki farklı ardışık gelişmenin kaynakları arasında bulunmaktadır. Duyumların a-kışından meydana gelen dünyanın sentezi içinde *a priori* kuralların rolü üzerine baskı yaparak gelenekçiliğin kaynakları arasında yer almalıdır. Ancak bazı filozoflar hissedilemeyen, yalnızca olduğu varsayılan bölgede duyuların kaynakları boştur ve onlar olmaksızın olamayacak bir felsefe bedelsiz bir eklemedir. Böylece Kant'ın yapısalcı felsefesi idealizm için büyük bir kaynak vermiştir. Onun tezi dünyanın, zihin ile aynı doğadan oluşmasıdır. Zihnin sentetik etkinliği içinde bilinçliliğin içeriği ve deneye dayalı dünyanın çıkış noktası hakkındaki Kant'çı değerlendirme bireylere özgüdür. Biz ortak bir dünyada yaşarız çünkü biz yargı biçimlerini ve bununla uyumlu olan kategori, kavram ve tasarılar sistemini paylaşıyoruz.

Buradan kısa bir adım atarak bizim algıladığımız dünyaya ulaşmak insan zihninin bir yaratımıdır. Bu şaşırtıcı iddia iki biçimde olmuştur. Bunlardan biri Kant felsefesinden, diğeri ise Locke ve Berkeley'in görgücülüğünden gelmiştir. Du-

yumsalcılık (Sensationalizm) ya da olaycılık (phenomelazizm) insan varlığının yalnızca idealardan haberdar olabileceğine dair Locke'a ait ilke üzerinde temellenmiştir. Bizim algılar olarak deneyimini yaşadığımız şey, duyuların demetleri olmalıdır, onlar bu duyulara neden olduğunu düşündüğümüz nesnelerin birlikte varolan özellikleri değildir. *İdealizm*, deneyim biçimlerinin zihnin sentezleme gücü tarafından zorla kabul ettirildiği Kantçı ilke üzerine temellendirilmiştir. Algılanan dünya ve onu şekillendiren zihin aynı karaktere sahiptir.

İDEALİZMİN YÜKSELİŞİ

İlk duyuşta, dünyanın zihin ile bağımlı olduğunun ortaya konulması ilginç görünebilir. Dünya ve zihnin aynı özsel karakterlerden geldiğini söyleyen usta filozofların olması daha da ilginç gelebilir. Madde ve düşünce olabilecek herhangi bir şeyden daha farklı görünür. Dünyanın maddesel olduğu ve bizim algılamalarımız ve onun bilgilerinin zihinsel olduğu kesindir. Ancak ne olursa olsun, karşıt düşünce on dokuzuncu yüzyılda yaygın olarak benimsenmiştir. Biz şimdi on sekizinci yüzyılın başlarında İngiltere'de son anlarını yaşamış olan idealizm düşüncesini izlemeyi sürdürelim.

Kant'ın Alman Yorumlaması

Kant felsefesi zihne öncelik verilmesi üzerine güçlü bir öneride bulunmaktadır. J. G. Fichte (1762-1814) ve F. W. J. Schelling (1775-1854) insan yaşamının ahlaki ve kavramsal görünümünün bir etki-tepki ilişkisine indirgenemeyeceğine olan bir inanç temeli üzerine felsefi bir evrenbilim geliştirmişlerdir. Kant'a göre, bunlar, duyular üzerine uygulamada bulunan zihnin sentez yapma gücünün ürünleridir. Duyular, bilincin görünümleridir. Bizim maddesel nesne

olarak ele aldığımız şey, başka biri tarafından deneyimlenmiş olarak, yalnızca insan duyumsanabilirliğine olan ilişkilerin erdemi ile var olabilir. Diğer taraftan, zihnin onu sürdürmek için ilişkilere gereksinimi yoktur. Bir duyu içinde, o mutlak-tır. İdea şunun gibi bir şeydir: bir duyum, bir zihin ile ilişki içinde var olmalıdır, çünkü o bir deneyimden başka bir şey değildir. Zihin var olmak için hiçbir belirli deneyime gereksinim duymaz. O, herhangi bir şey ile ilişkide değildir. Bunu başka bir şekilde anlatmak gerekirse: gerçekten gerçek olan şey koşulsuz olmalıdır. O, herhangi bir başka şeye bağlı olmaz. Bunun böyle olması durumunda nihai gerçekliğe sahip olacaktır. Fichte ve Schelling'e göre, bireysel insan zihni koşulsuz bağımsızlığın bu karakterine sahip olmuştur. Hegel, temel idealist ilkeleri genelleştirerek bunu bir adım daha ileriye taşıdı. O, tamamen koşulsuz, zihin-benzeri bir varlığın, *Geist* ya da *Tin*, olması gerektiğini düşünüyordu. *Geist*, kabaca tüm insan ırkının bilinçliliğidir. Eğer isterseniz, onun gerçekten gerçek olan şey olduğunu söyleyebilirsiniz.

Hegel ve Mantığın Tarihsel Gerçekleştirilmesi

G. F. W. Hegel'in on dokuzuncu yüzyıl Alman düşüncesine olan etkisi büyüktür. Pek çok açıdan bu etki, Marx'ın sisteminin yapısındaki rolü aracılığı ile, hâlâ devam etmektedir. Hegel 1770 yılında Stuttgart'ta doğmuştur. O, eğitime Tübingen dinbilim fakültesinde başladı. İlk üniversite görevi *Privatdozent* olarak Jena idi. Bu, Alman akademik sisteminde sıradan bir "başlangıç-seviyesi" görevi idi. Bu unvana sahip kişi, öğrencilerin derslere katılmak için ödedikleri paralar ile geçimlerini sağlardı. Napolyon savaşları onun kariyerine ara verdirdi ve yaklaşık on yıl boyunca hayatını bir okul yöneticisi olarak kazandı. 1816 yılında Heidelberg'e profe-

olarak ele aldığımız şey, başka biri tarafından deneyimlenmiş olarak, yalnızca insan duyumsanabilirliğine olan ilişkilerin erdemi ile var olabilir. Diğer taraftan, zihnin onu sürdürmek için ilişkilere gereksinimi yoktur. Bir duyu içinde, o mutlak- tır. İdea şunun gibi bir şeydir: bir duyum, bir zihin ile ilişki içinde var olmalıdır, çünkü o bir deneyimden başka bir şey değildir. Zihin var olmak için hiçbir belirli deneyime gereksinim duymaz. O, herhangi bir şey ile ilişkide değildir. Bunu başka bir şekilde anlatmak gerekirse: gerçekten gerçek olan şey koşulsuz olmalıdır. O, herhangi bir başka şeye bağlı olamaz. Bunun böyle olması durumunda nihai gerçekliğe sahip olacaktır. Fichte ve Schelling'e göre, bireysel insan zihni koşulsuz bağımsızlığın bu karakterine sahip olmuştur. Hegel, temel idealist ilkeleri genelleştirerek bunu bir adım daha ileriye taşıdı. O, tamamen koşulsuz, zihin-benzeri bir varlığın, *Geist* ya da *Tin*, olması gerektiğini düşünüyordu. *Geist*, kabaca tüm insan ırkının bilinçliliğidir. Eğer isterseniz, onun gerçekten gerçek olan şey olduğunu söyleyebilirsiniz.

Hegel ve Mantığın Tarihsel Gerçekleştirilmesi

G. F. W. Hegel'in on dokuzuncu yüzyıl Alman düşüncesine olan etkisi büyüktür. Pek çok açıdan bu etki, Marx'ın sisteminin yapısındaki rolü aracılığı ile, hâlâ devam etmektedir. Hegel 1770 yılında Stuttgart'ta doğmuştur. O, eğitime Tübingen dinbilim fakültesinde başladı. İlk üniversite görevi *Privatdozent* olarak Jena idi. Bu, Alman akademik sisteminde sıradan bir "başlangıç-seviyesi" görevi idi. Bu unvana sahip kişi, öğrencilerin derslere katılmak için ödedikleri paralar ile geçimlerini sağlardı. Napolyon savaşları onun kariyerine ara verdirdi ve yaklaşık on yıl boyunca hayatını bir okul yöneticisi olarak kazandı. 1816 yılında Heidelberg'e profe-

dir. O, diğeriyle ilintili değildir, fakat onun diğeri için, ve bu gizli kimlik birliğin bir yeniden ortaya konulmasını zorunlu kılacaktır.”

Tin olarak dünya, daha yüksek bir birlik içinde toplanacak olan ilerlemeci karşıtlıklar aracılığı ile onun ilkel birliğinin bir kırıklığından meydana gelir. Bu karşıtlıklar, karşıt görünen kutupların sentezi ile birbiri peşi sıra aşılar. Bu Hegelci diyalektiktir. En temel karşıtlık bilinç, tüm daha yüksek organik varlıkların bir niteliği ve kendi-bilinçlilik, bir bütün olarak insan kapasitesi, arasındadır. Karşıtlık düşünülebilir olan ile düşünülemez olan arasındadır. Bu karşıtlık tarih içinde kendi kendine bilinçli tek tür olan insanlığın varlığının erdemi ile ortaya çıkar. İnsan ırkının tarihsel gelişimi her bir ardışık karşıtlığın sentezi ile karşıtlıktan sonra karşıtlığın geçişi aracılığı ile meydana gelir. Tarih, kendi kendine bilinçliliğin evrimi ile kırılmış olan ilkel birlikten, *insanoğlunun* tam olarak gelişmiş zihninin daha yüksek bir birliğine doğru hareket eder. Burada bilinçlilik ve kendi kendine bilinçlilik sonuç olarak sentezlenmiştir. Karşıtlıkların ilerlemeci dizisi arasında cisimlendirilmiş olan insanın maddesel doğasının gerekirciliği ile olgunlaşmış insan temsilcisi tarafından ortaya konmuş ussal seçim özgürlüğün arasındaki karşıtlığın aşılması gerekmektedir.

İnsan ırkının birlikten karşıtlığa ve tekrar birliğe gelişimi aynı zamanda *Geist*’ın ifadesi olarak evrenin gelişimidir. Dünya Tini, tüm diğer zihinsel olanlar gibi, cisimlendirilmiş olmalıdır. O, kendi maddesel alt tabakasını kendi insan ırkı içinde bulur. Hegel bir panteist (kamutanrıci) değildir. Tanrı, tüm maddesel evren içinde cisimlendirilmiştir, fakat insanlığın organik varlığı içinde maddesel olarak gerçekleştirilmiştir.

Hegel’in iddiaları ile bilimin kurulu buluşları arasındaki çokça-övülen karşıtlık on dokuzuncu yüzyılda Alman üniversitelerinin “politik” gelişiminde çok önemli bir rol oynamış-

dir. O, diğeriyle ilintili değildir, fakat onun diğeri için, ve bu gizli kimlik birliğin bir yeniden ortaya konulmasını zorunlu kılacaktır.”

Tin olarak dünya, daha yüksek bir birlik içinde toplanacak olan ilerlemeci karşıtlıklar aracılığı ile onun ilkel birliğinin bir kırıklığından meydana gelir. Bu karşıtlıklar, karşıt görünen kutupların sentezi ile birbiri peşi sıra aşılır. Bu Hegelci diyalektiktir. En temel karşıtlık bilinç, tüm daha yüksek organik varlıkların bir niteliği ve kendi-bilinçlilik, bir bütün olarak insan kapasitesi, arasındadır. Karşıtlık düşünülebilir olan ile düşünülemeyen olan arasındadır. Bu karşıtlık tarih içinde kendi kendine bilinçli tek tür olan insanlığın varlığının erdemi ile ortaya çıkar. İnsan ırkının tarihsel gelişimi her bir ardışık karşıtlığın sentezi ile karşıtlıktan sonra karşıtlığın geçişi aracılığı ile meydana gelir. Tarih, kendi kendine bilinçliliğin evrimi ile kırılmış olan ilkel birlikten, *insanoğlunun* tam olarak gelişmiş zihninin daha yüksek bir birliğine doğru hareket eder. Burada bilinçlilik ve kendi kendine bilinçlilik sonuç olarak sentezlenmiştir. Karşıtlıkların ilerlemeci dizisi arasında cisimlendirilmiş olan insanın maddesel doğasının gerekirciliği ile olgunlaşmış insan temsilcisi tarafından ortaya konmuş ussal seçim özgürlüğün arasındaki karşıtlığın aşılması gerekmektedir.

İnsan ırkının birlikten karşıtlığa ve tekrar birliğe gelişimi aynı zamanda *Geist*'in ifadesi olarak evrenin gelişimidir. Dünya Tini, tüm diğer zihinsel olanlar gibi, cisimlendirilmiş olmalıdır. O, kendi maddesel alt tabakasını kendi insan ırkı içinde bulur. Hegel bir panteist (kamutanrıci) değildir. Tanrı, tüm maddesel evren içinde cisimlendirilmiştir, fakat insanlığın organik varlığı içinde maddesel olarak gerçekleştirilmiştir.

Hegel'in iddiaları ile bilimin kurulu buluşları arasındaki çokça-övülen karşıtlık on dokuzuncu yüzyılda Alman üniversitelerinin “politik” gelişiminde çok önemli bir rol oynamış-

nomluğu için bir bozulma olarak görecektir. Hegel'in kendi sözleriyle ifade edersek, "Bu duyuşal materyal görgücülük için verilen bir şey olarak kalır, bu bir özgür olmayış öğretisidir. Özgürlük yalnızca bana karşı olan kendimden başka hiçbir şey içermez (Inwood'dan alıntı, 1983: 67). Benim başa çıkmak zorunda olduğum verilmiş olan dünya durumu nedeniyle, o benim üzerimde bir sınırlamadır.

Sonucun şöyle olduğu görünmektedir: dünya doğal bilimcilerin boş zamanlarında keşfedebilecekleri sabit ve final varlık değildir. O, maddesel ve aynı zamanda tinsel olan "bir şey" in bir gelişimidir. Geist düşüncedir, fakat onun cisimlendirilmiş olması gerekmektedir. Bilimler yalnızca bu gelişimi açığa çıkarmaya hizmet edebilirler. Bunun karşıtlıkların diyalektik bir sentezi ile olması gerekmektedir. Onların ortaya çıkardığı dünya, kendi kendine bilinçli olan insan ırkının kendisini gerçekleştirmesidir. Bu diyalektik ilerlemenin süreci içinde, doğal bilimlerin gelişimi sağlanmış olacaktır. Onlar düşünce zorunluluklarının ve karşıtlıkların sentezinin gelişimsel mantığının konusu olacaklardır.

İngiltere'de İdealizm

Alman idealizmi kısmen, anlaşılmayacak dile düşmüş şekilde sunulduğu için heyecan yaratmıştır. İngiltere'de gelişen idealizm versiyonunun ise göreceli olarak daha fazla açık bir incinebilirliği ve erdemi vardır. İngiltere'de döneminin öncü idealist yazarı F. H. Bradley'in (1846-1924) yazılarında birkaç temel konu vardır. Bilgi yalnızca aşağıdaki koşullar sağlandığı zaman olanaklıdır.

1. İlke olarak, iki ilişki türü vardır. İçsel ilişkiler, ilintili oldukları varlıkların oluşturucularıdır, ve dışsal ilişkiler ilintili oldukları bu nesnelerin doğalarından bağımsızdırlar. İdealist-

nomluğu için bir bozulma olarak görecektir. Hegel'in kendi sözleriyle ifade edersek, "Bu duyusal materyal görgücülük için verilen bir şey olarak kalır, bu bir özgür olmayış öğretisidir. Özgürlük yalnızca bana karşı olan kendimden başka hiçbir şey içermez (Inwood'dan alıntı, 1983: 67). Benim başa çıkmak zorunda olduğum verilmiş olan dünya durumu nedeniyle, o benim üzerimde bir sınırlamadır.

Sonucun şöyle olduğu görünmektedir: dünya doğal bilimcilerin boş zamanlarında keşfedebilecekleri sabit ve final varlık değildir. O, maddesel ve aynı zamanda tinsel olan "bir şey" in bir gelişimidir. Geist düşüncedir, fakat onun cisimlendirilmiş olması gerekmektedir. Bilimler yalnızca bu gelişimi açığa çıkarmaya hizmet edebilirler. Bunun karşıtlıkların diyalektik bir sentezi ile olması gerekmektedir. Onların ortaya çıkardığı dünya, kendi kendine bilinçli olan insan ırkının kendisini gerçekleştirmesidir. Bu diyalektik ilerlemenin süreci içinde, doğal bilimlerin gelişimi sağlanmış olacaktır. Onlar düşünce zorunluluklarının ve karşıtlıkların sentezinin gelişimsel mantığının konusu olacaklardır.

İngiltere'de İdealizm

Alman idealizmi kısmen, anlaşılmayacak dile düşmüş şekilde sunulduğu için heyecan yaratmıştır. İngiltere'de gelişen idealizm versiyonunun ise göreceli olarak daha fazla açık bir incinebilirliği ve erdemi vardır. İngiltere'de döneminin öncü idealist yazarı F. H. Bradley'in (1846-1924) yazılarında birkaç temel konu vardır. Bilgi yalnızca aşağıdaki koşullar sağlandığı zaman olanaklıdır.

1. İlke olarak, iki ilişki türü vardır. İçsel ilişkiler, ilintili oldukları varlıkların oluşturunucularıdır, ve dışsal ilişkiler ilintili oldukları bu nesnelerin doğalarından bağımsızdırlar. İdealist-

Sonuncu ve en önemli olarak Bradley dünyanın sıradan görünümünü kendi kendine varolan maddesel şeylerin bağımsız bir bölgesi olarak göstermek için tamamen farklı bir karakterin zihinleri ile karşılaşmıştır. Bu kendi kendine çelişendir. Bunu 1. ve 3. maddelerin bağımsız tezi ile birleştirirsek, karşıtlıkların olmadığı bir Mutlak olacaktır. Mutlak sıradan zihinlerin toplamıyla gerçekleştirilmiştir. Bağımsız ürünler olan bireysel zihinlerden daha öte bir zihin yoktur. Dinsel açıdan Mutlak olanın Tanrı olduğu düşünülmektedir. Biz ilerlemeci olarak deneyimin bu tamamen uyumlu olasılığının bir kavranışını elde ederiz. Bu, insan ırkı içinde Mutlak Zihin'in kendisini gerçekleştirmesidir. Bu, açık bir şekilde insan türünün tarihi içinde kendisini gerçekleştiren evriminin Hegelci ilkesinin bir gelişimidir.

Klasik Hint felsefesinin temel ilkesinin bir yankısını bulmak bana hiç de uzak bir olasılık olarak görünmüyor. Bu ilkeye göre bireysel kendi olan *Atman* ve evrensel varlık zeminini olan *Brahman* aynıdır. Ben Bradley'in doğu düşüncesinden haberdar olup olmadığını bilmiyorum. Ancak sanırım o bu konuda hiçbir şey bilmiyordu.

İdealizmin nihai yazgısı 1930'lu yıllarda gözükmektedir. Cambridge filozofları Russell ve Moore tarafından güçlü eleştirel saldırıların hedefi olmuştur. Bilimin ve bilimden esinlenen felsefenin Viyana Dairesi olgucuları tarafından gelişimi ile ussal olmayan noktalar ortaya çıkmıştır.

FENOMENALİZM

Bu bölümün konusu kişisel, öznel deneyimin, insan bilgisinin gerçek konusu olduğu tezinin bir açıklaması olarak sunulabilir. Filozofun görevi kişinin kendi bilinçliliğinin bir mahkumu olarak öngörü ışığında ortak bir insan yaşamının

çerçevesi içinde bulunan düşünceleri saptamak ve incelemektir. Fenomenalizm Locke'un idealar kuramı ve Berkeley tarafından geliştirilen eleştirel kuram ile ortaya konmuş olan bir bakış açısının adıdır.

Fenomenalizm bakış açısından bakıldığında, filozofun görevi en birincil duyu birimlerini algıladığımız bölgelerin çözümlemesini yapmaktır. Bu bize, algılamamanın nesneleri içine bu birimlerin düzenlenmesinde gelişen ilkeleri tanıma olanağı sağlayacaktır. Bu, açık bir şekilde Kantçı bakış açısı eğilimine sahiptir. Duyuların akışı görgücü ve bir insan bireyinin öznel deneyimi kurallarına göre sentezlenmiştir. Maddesel nesneler bizim algılamalarımızın nedenleri olarak görünmezler. Onlar birincil duyuların yapıları olarak ele alınırlar.

Fenomenoloji aynı soruyla, yani dünyanın yaratımında bizim yaşadığımız deneyimin ne olduğu sorunuyla uğraşmaktadır. Fenomenolojistler nesnelliğin işaretleri, zamanın geçişi, vb. araçlarla bir teknik geliştirmeye çalışmışlardır.

Fenomenalizm ilk olarak birincil birimlere bakar ve yalnızca daha sonra düzenin ilkelerine bakar. Fenomenoloji ilk olarak belli bir şekilde varolan nesnelerin, olayların ve benzerlerinin işaretlerine bakar ve birincil duyuları bir tür kalan şey olarak bırakır. Fenomenalizm'in en etkin modern versiyonu "duyu başlangıç noktası" kuramıdır.

Duyu Başlangıç Noktası Kuramı

Filozofların sürekli olarak kafa yordukları bilmecele arasında bizden bağımsız olarak varolan bir dünya hakkında herhangi bir şeyi nasıl bilebileceğimiz vardır. Bertrand Russell, kendi felsefi gelişiminin erken döneminde, "duyu başlangıç noktası" kavramının öneminin keskin bir savunuculuğunu yapmıştır.

Bertrand Russell 1872 yılında Monmouthshire’de doğmuştur. Büyükanesi tarafından kuralcı bir ortamda yetiştirilmiştir. Resmi eğitimine Cambridge, Trinity Kolej’de başlamıştır. Yetişme döneminden itibaren ilgi alanları matematik ve felsefe olmuştur. Bu, onun katı bir şekilde disiplinli oluşunun nedenini açıklamaktadır. Cambridge’de A. N. Whitehead ile birlikte büyük çalışması olan *Matematik İlkeleri* (Principia Mathematica) kitabına başlamıştır. Bunu felsefe sorunlarını ele alan çok sayıda bağlantılı kitap izleyecektir. O matematik mantığının ışığında felsefi alandaki en zor konuları incelemektedir. O, ahlaki duruşu ile uzlaşmaz olduğu için birinci Dünya Savaşı’na karşı çıkmıştır. Yaşamının geri kalanını şu ya da bu radikal nedene adamıştır. O özgür ifade ilkesine dayalı bir okul kurma düşüncesiyle eğitim alanına yoğunlaşmıştır. Daha sonra nükleer silahlara karşıt olarak öncü bir kişilik olmuştur. Onun özel yaşantısı ise evlilik sorunları ve finanssal sıkıntılar içinde geçmiştir. O, 1970 yılında ölmüştür. Onun bir dönemler yükselmiş olan ünü son yıllarda azalmıştır. Bunun nedeni kısmen felsefe sorunlarına çözüm bulma konusunda mantığın gücünü kullanma konusunda iyimser bir inanç içinde olmasıdır.

Russell iki bilis türü ayırmıştır. Bunlar, bilme ve betimlemedir. Duyu başlangıç tarihi, bilinçliliğin birincil içerikleri, bilme ile bilistir. Kişi deneyim duyusunu yaşarken herhangi bir kuşku içinde olamaz. Kişi sonbaharda açan isfendan ağacı yaprağı görmemiş olabilir, fakat kuşku duyulmaz bir şekilde görsel alanı içinde kırmızı bir parçanın deneyimini yaşamıştır. Bu aynı zamanda betimleme ile bilistir. Varolmanın duyu başlangıç noktasının neden olduğu maddesel şeylerin bilgisi sonuçsaldır. Biz nesneleri ve diğer insanları betimleyebiliriz fakat biz onları doğrudan doğruya “bilemeyiz”.

Benim öğretilimi mantıksal atomculuk diye adlandırmamın nedeni çözümlemede geride kalan şey olarak fiziksel atom değil, mantıksal atomların olmasını istememdir. Onların bazıları benim renk ya da seslerin küçük parçacıkları olarak böyle şeyleri “tikeller” olarak adlandıracığım. Onların bazıları ise “tümeller” olarak adlandırılacaktır. (Russell, 1975: 179).

Birincil duyu başlangıç tarihi nesnelerin ve insanların temsilini nasıl biçimlendirmişlerdir. Russell, maddesel nesnelerin duyu başlangıç noktalarından meydana gelmiş mantıksal yapılar olduklarını söylemektedir. Russell’in bu doğurgan ifade ile söylemek istediği tam olarak nedir?

Piccadilly’nin mantıksal durumu [maddesel varlıkların sınıflarının bir dizisi olarak] . . . diziler ve sınıflar, mantıksal kurguların doğasıdır . . . [bu] Piccadilly’nin [mantıksal] bir kurgu içinde çözümleyecektir. (Russell, 1975: 191).

İdea gerçekten çok basittir. Maddesel nesneler, daha birincil varlıkların, örneğin duyu başlangıç noktasının sınıflarından yapılmıştır. Çünkü, Russell’e göre, sınıflar mantıksal kurgulardır, böylece maddesel nesneler olmalıdır. Neden o bir sınıfın mantıksal bir kurgu olduğunu düşünmüştür. Bu, bizi tümellerin durumunun tartışmasına geri götürecektir. Bir sınıf, bizim tarafımızdan birlikte ele alınan bir varlıklar grubudur. Bireylerin daha yüksek durumunda varolan hiçbir “sınıf” yoktur. Sınıflar faydalı kurgular olarak ifade edilmektedir.

FENOMENOLOJİ

Husserl'in Analitik Teknikleri

Bir bilgi kaynağı olarak algı düşüncelerini incelemenin bir başka yolu ise Edmund Husserl'in (1859-1938) çalışmalarını incelemektir. O, günümüze kadar etkisi devam eden bir felsefe yapma yolu bulmuştur. Bu *fenomenolojidir*. Husserl gençlik heyecanını bir psikoloji mantığının indirgemesi için terk etmiştir. Onun programı Kantçı sentez kuramının bir tür "deneysel" çalışması olarak düşünülebilir. Husserl, bizim özsel olarak özel bilinçli deneyimimiz incelenerek, bize sunulmuş olan maddesel dünyanın ve diğer insanların her yerde var olduğu bir *a priori* mantıksal ilkesinin çıkarılmasının olanaklı olması gerektiğini düşünmüştür.

İdea basittir, fakat bunun gerçekleştirilmesi zor ve sorunludur. Bilinç durumlarının çeşitli niteliklerinin gün yüzüne çıkarılabilmesi için bizim için bilinir olan maddesel nesneler, insanlar ve diğer dünya görünümünün ayırt edilmesi gerekmektedir. Bu oluşum duyuları ekstraksiyel gerçeklik için ayrı bir noktada bırakacaktır.

Biz okullarda, konularla ve eğilimlerle ilgili olduğumuz için, ben Husserl'in entelektüel gelişimini izlemeyeceğim, bunun yerine onun düşüncesinin en etkin görünümüne, aşkın *fenomenolojiye* doğrudan ilerleyeceğim. Bunu açıklarken bazı terminolojik yeniliklerin de akılda tutulması gerekmektedir. Ben, Husserl'in felsefesinin ancak bu terminoloji ile açık ve anlaşılır bir hale geleceğini düşünüyorum.

Husserl'in kendini adadığı sorun basit olarak şöyledir: bilinçli deneyim her şekilde kendisinin ötesini işaret eder. Bilinçlilik içinde, ona aşkın olan şey ile ilintili olarak içkin (her yerde mevcut olan şey) nasıldır? "Kavrayış nasıl kendisinin

ötesine ulaşabilir? Bilincin kendi sınırları içinde bulunmayan bir varlığa nasıl ulaşılabilir?” (Husserl, 1964: 3)

Tüm görünümler içindeki kavrayış psişik bir edimdir . . . o biz özneyi kavramının kavrayışıdır. Kavranmış nesne kavrayışa karşı koyar . . . Bilgi nasıl kendisini aşabilir ve kendi nesnesine ulaşabilir? . . . üstelik algılama basit olarak benim zihinsel bir edimim iken. (Husserl, 1950 [1950]: 15).

Bu soru görüldüğünden daha karmaşıktır. Bilinç deneyimi için aşkın olan maddesel nesneler yalnızca bu tür şeyler değildir, Husserl bu tümellerin de böyle olduğunu düşünmüştür. Tümeller, belli türden bir varlık olarak şu ya da bu şeyi tanımak için insan kapasitesinin temeli oldukları için tüm düşünceler içinde var olarak kabul edilmektedir. Tümeller “kırmızılık” gibi soyut isimler ile ifade edilerek, benzer şeylerin bir grubunun her bir üyesini tanımlamak için aynı sözcük olan “kırmızı” kullanılarak dilbilgisel bir uygulama sağlanır. Husserl için en fazla sıkıntı yaratan konu kendinin konumudur. O, bilinçlilik içinde içkin midir yoksa onun için aşkın mıdır?

Husserl, deneyime yönelik zihnin doğal tutumunun karşıtı olarak, analitik gözlem deneyiminin öznelerinin felsefi tutumunu ortaya koyar. Felsefi tutum, doğal tutumun tipik yapısından farklı bir tavır gerektirmektedir. Husserl, bu özel tavrı ifade etmek için bir roman terminolojisine gereksinim olduğunu düşünür. Konuyu kavramak için gerekli olan ilk terimler *noetik*, *noematik* ve *doxetik*'tir.

Zihin içeriğinin *noetik* araştırması bilinç biçimlerinin deneysel olarak sunulmasıdır. Biz bir ağacı, parkta bir nesne olarak, bir ağaç şeklinde görürüz. Onun bir ağaç olduğunu

bilmemiz olgusunu “destekleyerek”, parkta bir şey olarak bir ağacın nesnelliğinin bilinçlilik içinde nasıl olduğunu ayırt edebiliriz. Bir *noematik* araştırma nesnelliklerin kendilerinin çalışmasıdır. Onların düşünme içinde yeniden sunumudur. Bir ağacı deneyimlemek ve deneyimlenmiş bir ağaç üzerinde düşünmek iki farklı edimdir. Birinde odaklanma ağaç üzerinedir, diğesinde deneyimlenmiş olan ağaç üzerinedir. Bu edimlerin içerikleri farklıdır. Bu örnek hiyerarşik olmalıdır çünkü biz açık bir şekilde, ağacı görme deneyimi üzerinde düşünmenin deneyimi üzerinde düşünerek bu oluşumu sürdürebiliriz.

Herhangi bir böyle hiyerarşinin çözümlenmemiş zemi-ni olarak hizmet eden şey *doxetik*’tir. Parkta bir şey olarak sunulmuş olan bir ağacın deneyimi hakkında düşündüğümüz zaman, ve deneyim ile buna destek olduğumuz zaman, biz biçim, renk, vb. en basit duyular ile bırakılmışızdır. Bir yön-de ilerleyerek *noematik* seviyeye, diğere yönde ilerleyerek ise *doxetik* seviyeye ulaşırız.

Heidegger’in Projesi: “Varlığın Varlığını” Keşfetmek

Her ne kadar Husserl’in fenomenolojisini kavramak zor ise de, onu izlemenin olanaksızlığı kanıtlanmamıştır. Yir-minci yüzyıl felsefe tarihi içinde, Husserl’in hem kendi ülke-sinde hem de diğere ülkelerdeki akademik filozoflar üzerindeki etkisi çok büyüktür.

Onun öğrencileri arasında en tanınmış olanı hiç kuşku-suz Martin Heidegger’dir. Onun çalışması 1930’lu yıllarda bilinmekteydi. Husserl’in projesini genelleştirmek için yoğun çalışmalarda bulunmuştur. Her deneyim içinde olması gereken kavram nedir? Varlık. Biz onu nasıl karakterize edebili-

riz? Bir nihai açıklayıcı olması gerektiği için onu başka bir herhangi şeyin terimlerinde açıklayamayız.

Heidegger çağımızın çok tanınan filozofları arasında bulunmaktadır. Bu nedenle biz onun yazılarında bulunan mesajların en azından ne olduğunun ana hatlarını çizmeliyiz. Bu konuda ben Steiner'in (1978) Heidegger'in yazıları üzerine yaptığı mükemmel yorumlamasına çok şey borçluyum. Onun sayesinde çok geniş ve zor bir yazı yapısına sahip olan Heidegger'in çalışmaları daha anlaşılır olmuştur.

Heidegger'in düşüncesini meydana getirdiği görünen iki temel düşünce bulunmaktadır. Birincisi basit olarak Varlık'ın felsefi araştırmanın konusu olduğudur. İkinci temel düşünce bir şeyi felsefi açıdan incelemenin her şeyden önce etimolojik bir girişim olduğudur. Bizim sahip olduğumuz kavramsal araçlar kendi tarihçelerinin erdemi ile vardırırlar. Felsefe yapmak için kullanılan dilbilimsel araçların tarihi, kökleri Antik Yunan'a dayanan bir dile sahiptir.

Felsefe yapmanın kök sorunu Varlık'ın bir değerlendirmesini yapmaktır. Bu genel bir değerlendirme olmalıdır. Heidegger'in ifade ettiği gibi, "tüm varlıklar [çok sayıda varlık arasında sıradan varlık olarak] varlık içinde [genel olarak varlık] bulunmaktadır."

İçerik ne kadar uzağa giderse, fenomenoloji varlıkların varlığının bilimidir—varlıkbilim. Varlıkbilimin görevlerinin açıklanmasında zorunluluk, ontolojik olarak Da-sein¹ olarak ortaya konur. Bizim varlıkbilimiz genel olarak varlık sorunu ile karşılaşmak zorunda kalmaktadır. (Heidegger, 1953 [1996]: 33).

Değerlendirme ne olursa olsun biz onu dil ile ifade ederiz. Betimlemek için kullanılabilecek tek araç dildir.

“Var olan her şeyin karakteri nedir ve o hiçbir şeyden nasıl ayrılabilir?” Heidegger’in üzerinde uğraştığı genel bir sorundur. Eğer bu sorun ise, neden onun formülleştirilmesi böylesine basit görünmektedir? Eğer evrenbilimsel fizik bir yanıt vermenin yolu değilse, olası yanıt nasıl olabilir?

Heidegger projesini *reductio absurdum*, saçmalığa indirgemekten çok bir tür kültürel patoloji belirtisi olarak ele almış görünür. Onun modern dünyanın hastalığına teşhisi, tarih süreci içinde yanlış ilerlemiş gözükken bir şeydir. Biz “unutulmuş Varlık” a sahibizdir. Bu nereden gelmektedir?

Heidegger, bu “unutmayı” anlayabilmek için ve modern entelektüel dünyanın çürümesinin kaynağı üzerine parmak basmak için *Da-sein* terimini kullanmıştır. Bu, kabaca “orada olmak” anlamındadır. “Orada” kelimesiyle dünya kastedilmektedir. Biz “dünyaya fırlatılmışızdır.” Bununla zaten var olan ve dilbilimsel olarak düzenlenmiş olan bir gerçekliğin içine atıldığımızı anlatmak istemektedir. Burada bizim gibi başka varlıklar da vardır. Herkes tarihin bir ürünüdür. Diğer insanların varlığı, her biri tarihsel bir ürün olarak, önceden yayılmamış dünyaya fırlatılmış, unutulmuş Varlık’ın olasılığını açmıştır.

Da-sein ilk örnekte kendi varlığı için güvenilir bir potansiyellik olarak, kendisinden ayrılmıştır. O, “dünya”ya düşmüştür. “Dünya”nın içine “düşmek” bir-diğeri-ile-varlık içinde özümsemek anlamına gelir. *Da-sein* de onun varlığı içinde kaybolmuştur. (Heidegger, Steiner’den alıntı, 1978: 94).

Ve burada benim ve Heidegger’in düşüncelerini önemseyen tanıdığım kişiler için çok çekici gözükken Heidegger’in düşüncesinin bir bölgesine giriyoruz. Ona göre, teknoloji kendi içinde bir son olarak, sanıkların birisi olarak, çe-

şitli nihilizm türlerinden biridir. Bu işaret büyük bir ölçekte uygarlığın bir çöküşüdür. Ancak yukarıdaki alıntı daha sıradan bir şeyi önerecek gibi gözükmektedir. Heidegger'in zihninde ayrıca sıradan akış ve gündelik yaşamın gidişi de bulunmaktadır. Sıradan bir döngü yaşamak insanlığın doğru odaklanması için bir ümitsizliktir.

Uygarlığın kalbi iyileştirilebilir mi? Heidegger, Platon ve Aristo'dan önceki erken dönem felsefe biçimlerine bir geri dönüşü önermektedir. Biz ayıraca şiir gibi sanat ürünlerinin üzerindeki teknolojik uygarlık ürünlerini kaldırmalıyız. Bu tavsiye kolaylıkla aydınlanma ruhundan ve modern psikoloji tarihinden bir ayrılış olarak görülebilir. Heidegger, bilimin varlığının hem felsefi düşüncenin ilkel konularına hem de bu düşünce modeline baskı yapan bir öykü-çizgisi izlemiş olduğunu düşünür. On yedinci yüzyıldan başlayarak bizim uygarlığımızın ruhu üzerinde baskı kuran neden, bilime olan hayranlık olmuştur.

Heidegger'in projesinin fenomenolojik görünümü bize sunulmuş olan nesnelerin varlığının nasıl yakından incelenebileceğidir. O başlangıç noktasını Husserl'in fenomenolojisinden almıştır. Onun düşüncesini destekleme teknikleri varlığın çeşitli birimlerini ayırt etmek için niteliği dışarıda tutan özenli analizler izlemektir. Varlığın çeşitli biçimleri ayırt edilerek genel olarak varlığın karakteri, Varlık belki ayırt edilebilir.

Heidegger'in yazılarında Varlık ile ilgili soruna yanıt aranırken başka öğeler de görülür. Değersiz olmayan çok sayıda gözlem ve öngörü bulunmaktadır. Örnek olarak, onun dilin tarihsel karakteri üzerine yaptığı vurgu günümüz dilbilimlerinde yankıları bulunan bir yapıya sahiptir. Onun Aydınlanmaya karşı olan güvensizliği bazı postmodernizm düşüncelerinin bir özelliğidir. Teknolojiden hoşlanmaması çevrebilimcilerinin yazılarının bazılarının önemli bir konusudur.

Sonuç

Dünyanın kendisini bilinçli insana sunmasının en açık yolu bu bilinçliliğin öznel içeriğinde bulunmaktadır. Deneyimin kaynağı olarak bulunan bir maddesel dünya en iyi şekilde bir düşüncedir. Belki de zihinsel olan, var olan tüm şeydir. Biz bunu Hegelci kozmik görünüm içinde büyük bir ölçekte ele alabiliriz. Ya da biz bilinçliliğin içeriğinin ayrıntılarının çözümlenmesinde onu en ince noktasına kadar ele alabiliriz. Biz duyu başlangıç noktası hakkında öngörülerle mi başlamalıyız yoksa nesneleri ve olayları mantıksal ilkefer içinde kaynaştırmayı mı denemeliyiz? Ya da Husserl'in anlaşılması zor bilinçliliğinin içeriğinin çözümlenmesinden mi başlamalıyız.

Günün sonunda büyük bir kozmik vizyon olarak idealizm taraftarı olduğunu söyleyen çok fazla kişi yoktur. Ve en azından, bizim inanç sistemlerimizi tamamlayabilecek yollar için sınırlar vardır. Engeller bizim zihin durumlarımızdan başka bir şeyden meydana çıkıyor gözükmektedir. İster olgucu isterse realist olalım, kabul etmeliyiz ki Zihin ve Dünya birbirinden bağımsızdır. Ayrıca sahip olduğumuz algılama sistemlerinin türleri ile kısmen belirlenmiş olan dünyaya ilişkin olarak gelenekçilerin görüşlerinin bazılarını da kabul etmeliyiz. Bizim fenomenleri betimlemek, açıklamak ve sınıflandırmak için geliştirdiğimiz kavram türleri, etkinliklerimiz tarafından ortaya konulmaktadır.

NOTLAR

¹ Heidegger bu sözcüğü etkin bir yapıya kavram oluşturmak için vermiştir.

BÖLÜM IV

BATIDA FELSEFE

Çağdaş Felsefe II

İNSANLAR VE ONLARIN İLİŞKİLERİ



İnsan Doğası

1617 yılının soğuk bir kış gününde René Descartes adlı bir Fransız askeri mühendis Hollanda'da Bavyera ordusu için çalışıyordu. Sıcak ve davet edici bir sobası olan sığınacak bir yer bulmuştu. Derin derin düşünceye dalmışken, odanın dışında olan şey hakkında kişi nasıl emin olabilir diye düşünmeye başladı. Gerçekten de kendisinin etrafında bir oda olduğundan bile ya da bir bedene sahip olduğundan bile emin olamayacağı düşüncesiyle sarsıldı. Onun emin olabildiği tek şey, rüya gördüğü zaman bile, bir şeyler düşünüyor olmasıydı. O, her şeyden öte, *düşünen bir varlıktı*.

Paradoksal Varlık: İnsan

Felsefi düşünceye sevk eden en derin kaynak, insan doğasının bilmecesi olmalıydı. Biz nasıl bir varlık türüüz? Hayvanlardan daha yüksek, fakat meleklerden daha düşük mü? Organik evrimin uzun itme gücünün zirve noktası mı? Bilgi-sahibi mekanizmalar mı? Filozoflar, bu sorulara yanıt vermeye çalışırken, yaşamın insan biçimine ilişkin, özellikle onun pratik, ahlaki ve toplumsal görünümüne ilişkin öngörülerin bazılarını gün ışığına çıkarmışlardır. Bizim cisimlendirdiğimiz ve böylece maddesel dünyaya katılmamız, sahip olduğumuz kapasite ve niteliklere tamamlayıcı bir olgu olarak görülmektedir.

Bir kişinin kavramını betimlerken önceliğimiz nedir? Biz, bireysel insanları, örneğin bir polis hattı önündeki insanları bedensel görünümüler olarak algılama eğilimindeyizdir. Ancak her bir insan kendisinin bir duyusuna sahiptir ve onun kendi kimliği aynadaki görünümüyle doğrulanmayı ya da bedensel niteliklerin kontrol edilmesini gerektirmez. O, kaçınılmaz bir şekilde bilinçliliğin gizemli bir olgusuna ve daha fazla olarak özellikle kendi-bilinçliliğine ilişkindir.

Bu bölümde izleyeceğimiz yol bize filozofların çoğunun insani bir örnek olarak maddesel nesnenin sıradan bir türü şeklinde ele almadığını göstermektedir. Eğer biz kendi tipik maddesel varlığımızı bir taş gibi bir şey olarak algılasak, bizim zihinsel ve ahlaki niteliklere sahip olmamızı hayal etmek gerçekten çok zor olacaktır. Bitkilerin ve hayvanların da canlılık niteliklerine sahip olduklarını hayal etmek hiç de kolay değildir. Maddesel bir şey nasıl bilinçliliğin yeri olabilir? Ancak tabii ki biz maddesel varlıkların olası özelliklerinin sınırlarının ne olduğunu bilmiyoruz. Belki de onlar arasında düşünme ve hissetme kapasitesi de bulunmaktadır.

Ancak ne olursa olsun, ikinci binyılın son 500 yılında insan doğası hakkında felsefe yapma uğraşı birbirinden tamamen farklı olan kişilerin zihinsel ve maddesel nitelikleri hakkında düşünceler üzerine temellenmiştir. İnsanlar maddesel şeyler olarak bazı aynı özelliklere sahiptir. Bunların bazıları hayvanlar için de geçerli olan özelliklerdir. Bu nasıl mümkün olabilmektedir? Descartes on yedinci yüzyılın başlarında bu sorunun biçimini ortaya koymuştur. Onun insan niteliklerinin farkına ilişkin açıklaması bir insanın iki farklı türün bir birleşiminden oluştuğu ideası üzerine dayanmaktadır. Zihinsel nitelikleri içeren zihinsel bir töz, zihin vardır ve bir kişinin maddesel niteliklerinin tümünün toplandığı, maddesel bir töz, beden vardır.

Kartezyen mirası

Biz bu araştırmaya Descartes'in insan düşüncesiyle başlayacağız. Filozoflar onu reddetmiş, onu değiştirmiş ya da farklı şekillerde ele almışlardır, fakat onlar asla onu gözardı edememişlerdir. Biz filozofların kişisel kimlik sorunu üzerine düşündüklerini içeren bir incelemeye daha sonra döneceğiz. Hangi ölçütlere göre insanlar diğerlerinden ayrı olarak kimlikleştirilir ve bireyselleştirilir? Benim kendime olan bireyselliğim ve kimliğim nedir? Ya da konuyu başka bir şekilde ortaya koymak için, diğer insanlar hakkında sahip olduğum üçüncü-şahıs düşüncesi nasıldır ve benim kendim hakkımda sahip olduğum birinci-şahıs düşüncesinden nasıl farklıdır? Ben bugün, dün olduğum insanla aynı kişi olduğumu kontrol etme şansına sahip değilim. Aynı kişi olup olmadığımı hakkında yanlış düşünceye sahip olabileceğim olasılığı herhangi bir anlama sahip değil midir? Sonuç olarak, biz kişinin kendisi ve diğerleri hakkında bilebileceklerinin sınırlarının soruna kısaca bakacağız.

Kişinin kendisini felsefi açıdan değerlendirmesinin tarihi beş çok-tanının filozofta ana hatlarıyla görünmektedir. Descartes kendinin, bir varlık, maddesel-olmayan bir töz olduğunu açıklamıştır. Hume bu iddia edilen varlığın, kendinin içsel bakış ile gözlemlenemeyeceğine işaret etmiştir. Her şeyin gözden geçirilmesiyle kişi "içsel bölge" içinde bir düşünceler ve duygular yumağı olacaktır. Araştırılan "ben" asla kendisini dikkatli bir inceleme altına alamaz. Bir sonraki adım Kant tarafından atılmıştır. O, kendinin asla kendisini değerlendiremeyeceği konusunda Hume ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ancak o iki aşkın birleştirici merkez bulmuştur, bunların deneyim bölgesinin dışında ve deneysel ya da algılanabilir "kendi" eğiliminin dışında olan merkezlerdir. Biz dü-

şünce ve duygularımızın bir zihin içinde birleşik olduğunu biliriz ve karar vermede usun hükümlerini izleme gücüne sahip olduğumuzu da biliriz. Son basamak Wittgenstein (1953) ve Strawson (1956) tarafından atılmıştır. Onların her ikisi de, Descartes'ın öznelliğin derinliklerinde saklanmış olduğunu söylediği, Hume'un içe dönük olarak bakarak onu bulamayacağımızı belirttiği, ve Kant'ın herhangi bir olası deneyimin bölgesinin dışına yerleştirdiği varlığın gerçekte gözümüzün önünde olduğunu işaret etmiştir. O, halkın içinde, cisimlendirilmiş, dil-kullanan kişidir. O asla kişisel varlığın içsel çekirdeği içine gömülmemiştir ya da aşkınlık bölgesine yükselmemiştir.

BİR İNSANIN DOĞASI

Rönesans-sonrası Avrupa'da insan varlığının doğasının değerlendirilmesine ilişkin olarak iki temel girişim olduğu görülmektedir. Düalistler (ikicilik düşüncesini savunanlar) kişilerin zihinsel ve maddesel görünüşleri arasında bire indirgenemez bir farklılık olduğunu savunmaktadırlar. Monistler (birci düşüncesini savunanlar) ise kendi çözümlemelerini her ne kadar görünüşler karşıt olarak görünse de, bir kişinin yalnızca bir tür maddeden yapıldığını ve yalnızca bir tür niteliğe sahip olduğu üzerine temellendirirler.

Düalizm: Zihincilik

Düalistlere göre, bir kişi varlığın iki radikal farklılığının bir birliğidir. Bunlardan biri maddesel beden ve diğeri maddesel-olmayan zihindir. Descartes (1641) gibi bazıları, zihinsel fenomenleri, zihinsel bir tözün nitelikleri olarak ele almıştır. Bizim bedenlerimiz aynı maddesel özden oluşmuştur ve

her bir bireysel zihin yegane bir “düşünen nesne”, bir benliktir. Bazı filozoflara göre, o ruh olarak ikiye katlanmışdır. Locke (1690) ve Hume (1739) gibi diğerleri, zihinsel fenomenlerin, birlikte zihni oluşturan, maddesel-olmayan varlıklar olduklarını iddia ederler. Onlara göre, zihin algılamalar ve duyguların bir “yumağı”dır. Her iki versiyon da düalistiktir. Hem bedenler hem de zihinler vardır.

Biz yalnızca duyularımızın mesajlarından değil, aynı zamanda kendi duygu, arzu ve idealarımızın en azından bazılarından haberdar olduğumuz için, her bir insan yalnızca bilinçliliğin bir merkezi değil, aynı zamanda kendiliğinden-bilinçli olmalıdır. Ancak maddesel-olmayan zihin ve maddesel bedenin etkileşimi nasıl olmaktadır. Bir duyu organının fiziksel bir uyarısı nasıl olup da bir duyuya yönlendirebilmektedir? Maddesel bir dünya içinde bir davranışa yönlendiren bir karar nasıl olabilmektedir?

Descartes’in tözler düalizmi

Descartes zihin ve bedenin farklı tözler olduğu görüşüne ulaşmıştır. O, kuşku götürmez emin bir alana ulaşabilmek için yöntemin bir hatırlatması ile başlar.

Başlangıç olarak, ben duyular tarafından önceden algılanmış olan ve doğru olduğu kabul edilen her şeye geri döneceğim; ve bunu düşünmek için nedenlerimi inceleyeceğim. Daha sonra, bu şeyleri ardışık olarak çağrıştıran sebepleri ortaya koyacağım. Ve son olarak, onlar hakkında şimdi neye inanmam gerektiğini göz önünde bulunduracağım. (Descartes, 1641 [1985]: 51).

Bizim ulaştığımız yerin ötesinde kalmış olan hiçbir şey yoktur, ya da bizim keşfedemeyeceğimiz şekil-

de gizli kalmış olan bir şey yoktur. Biz doğru olan şeyi yanlış olarak kabul ederiz ve her zaman bir doğruluğun diğerinin tümdengelimini için zorunlu olduğunu d   ncelerimiz içinde saklarız. (Descartes, 1644 [1985]: 16).

Ancak kendimiz hakkında kesin bilginin tümdengelimini için bir öncül önerme olarak hizmet verebilecek olan şey nedir? Onun hem düşünülebilir hem de kuşku götürmez olması gerekmektedir.

Descartes, daha önceki kaynaklarından ödünç alarak, tüm felsefi çıkarımlar içinde en ünlüsü olan ifadeyi bize vermiştir: *cogito ergo sum*, "Düşünüyorum  yleyse varım." Onun rolü inanç için sağlam bir temelin kaynağı olarak hizmet görmesidir. İnanç yoksunluğu olarak görünen kuşku, gerçekte ona destek verecektir. Eğer birisi d   nd   nden kuşku duyuyorsa, bu durumda, kuşku duyma bir düşünme biçimi olduğu için, bu kişi d   n yordur. Böylece düşünmenin varlığı kuşku götürmezdir.şimdiye kadar gayet iyi. Ancak bunun içinde insan nerededir?

Onun sık sık alıntı yapılan çıkarımı düşünen bir nesnenin varolduğunu kanıtlamış olduğunu varsayar. Yani bir zihin, ruh, ya da benlik, zihinsel bir töz Descartes için gerçekten vardır (Descartes, 1641 [1985]: 19). Tasım çok basittir. "Düşünüyorum  yleyse varım" (Descartes, 1644 [1985]: 194).

Descartes ismi beden ve zihnin bir bütün olarak düşünülmesine işaret ederken, Descartes "Ben" zamirinin benli e işaret ettiğini kabul etmektedir. Gerçekten gerçek olan Descartes, Ren  Descartes'in, bütünleşik kişinin zihin kısmının maddesel-olmayan varlığıdır.

Kartezyen düalizminin eleştirilmesi

Düşünme edimlerinin varlığının kuşku götürmezliğinden hareket ile en az bir maddesel-olmayan düşünen nesne olduğu sonucuna ulaşmanın bazı açık zorlukları bulunmaktadır. Biz düşünmenin var olması gerektiğini biliriz fakat düşünmeyi yapan varlık olarak bir töz olmasının zorunlu olduğunu bilmeyiz. Tasımın döngüsellığı Fransızca'da, Latince'de olduğundan daha açıktır.

Je pense
donc
Je suis

Bir kartezyenci benliğin varlığını kanıtlamaktan uzak olarak gerçek ben olan maddesel-olmayan bir töz ile tasım döngüseldir. "Je" (Ben) Descartes'ın kendisinin özünü, kartezyen egoyu ifade eden sözcüktür. O, tasımın öncülünde ve sonucunda bulunmaktadır. Kuşku götürmez bir öncülden tümdengelim sağlanmaktadır.

Kuşku duyma paradoksu da bunu destekleyen tek geçerli tasımdır.

Kuşku duyma vardır
öyleyse
Düşünme vardır

Birisi düşünme, hissetme ve isteme maddesel-olmayan oluşumlar iken, kişilik ideasının maddesel-olmayan bir varlık içinde kök bulmasını pekala reddedebilir. Bir kişi olmanın temeli olarak Kartezyen benliği reddetmek bizim materyalizmi kabul etmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez.

Zihinsel olan düşüncenin arkasında yatan, maddesel o-
landan tamamen farklı bir töze ait olmak zorunda olan şey
nedir? Descartes bir kişinin zihinsel niteliklerinin maddesel-
olmadığını kabul etmektedir. Eğer bunlar bölünemeyen bir
zihin olarak zihinsel bir tözün nitelikleri ise, onların ölümsüz
olması zorunludur. Beden parçalardan oluşmuştur ve bunlar
ayrılabilir. Beden ölümlüdür.

Zihin / beden düalizminde daha radikal bir zorluk bu-
lunmaktadır. Birbirinden tamamen farklı gözüken bu tözlerin
birbiriyle olan ilintileri nasıldır? Onların birbiriyle ilintili ol-
dukları kuşku götürmezdir. Bedensel duyum organları zihin i-
çinde duyumlar sağlamaktadır. Zihin ise bedenün uygun bir
şekilde hareket etmesini sağlar. Bu durumda zihin ve beden
etkileşim içinde olmak zorundadır. Böyle bir etkileşim nasıl
meydana gelmiştir? Maddesel-olmayan bir şey ile maddesel
olan bir şeyin birbirini etkilemesi olanaksız gözükmektedir.

Spinoza'nın görünümünün düalizmi

Zihin-beden sorununu açıklamak için ortaya konan fel-
sefi değerlendirmelerin tümünü anlayabilmek için, bizim töz-
ler ve onların özellikleri arasındaki ayrımın zihin içinde do-
ğurduklarını bilmemiz gerekmektedir. Yalnızca bir töz türün-
den oluştuğuna ikna edilmiş bir insana, kendisinin tözünün
maddesel mi yoksa zihinsel mi olduğunu sorabiliriz. Bunlar
birbirlerine indirgenemez iki özellik türüdür. Bilinçlilik du-
rumları, bedenün fiziksel durumlarından tamamen farklı özel-
lik türleri olarak gözükmektedir. Böylece başka bir düalist
konuma ulaşmış oluruz. Bu, özelliklerin ve oluşumların bir
düalizmidir. Bu bakış açısı hakkında en iyi çalışılmış versiyon-
lar arasında, kozmik bir ölçeğe genişletilmiş olan, Spinoza
felsefesi bulunmaktadır.

Baruch de Spinoza 1632 yılında Amsterdam'da doğmuştur. Ailesi İspanya'daki Yahudi aleyhtarlığı çatışmalarından kaçan göçmenlerdir. O, gençlik yıllarında Musevilikten kopmuştur. Hristiyanlık düşüncesini iyi bilmesine karşın, hiçbir zaman vaftiz edilmemiştir. Din değiştirmesinin bir parçası olarak adını Benedict de Spinoza olarak değiştirmiştir. Yahudi topluluğundan ayrılmış ve Hristiyan kurumlarına katılmamış biri olarak hem Katoliklerden hem de Protestanlardan olumsuz tepkiler görmüştür. Hayatının son yıllarını basit işler yaparak geçirmiştir. Her iki topluluktan da düşmanca tavır görmesinin bir başka nedeni dinsel ve politik otoritelere karşı tutkulu bir direnç içinde olmasıdır. 1677 yılında öldüğünde arkasında ölümünden sonra gelen ünü ile onun düşüncelerini öğrenmiş olan çok sayıda hayran bırakmıştır.

Spinoza, daha geniş kozmik çerçeve içinde kendi düalist bakış açısını ortaya koymuştur. Ona göre madde ve tin, evren içinde kendisini meydana getiren Tanrının altındaki iki moddur. Spinoza "insan zihnini oluşturan ideanın nesnesinin beden olduğunu, başka bir deyişle zaten var olan belli bir uzam modu olduğunu" açıklamıştır (1677: XIII). O, "biz yalnızca insan bedeni ile birleşik olan insan zihnini değil, aynı zamanda zihin ve beden arasındaki birliğin doğasını da kavrayız" çünkü her ikisi de Tanrı olan bir tözün modlarıdır," demiştir. Düşünce tanrının bir niteliğidir ve ayrıca maddesel olan herhangi bir şeyin özsel karakteridir. Bunu basit bir şekilde ortaya koymak için, Spinoza'ya göre yalnızca bir töz vardır, fakat bu hem düşünen bir nesne olarak hem de maddesel bir şey olarak meydana gelmiştir. Zihin ve bedenin arasındaki etkileşimlerin nasıl olduğu sorunu yoktur, zihin ve beden açıklanmıştır. Onların böyle bir etkileşimi yoktur. Modlar arasındaki ilişkiler nedensel değildir. Biz onları ayrı maddenin iki şekilde görünümü olarak düşünebiliriz.

Spinoza *Ethics* kitabında zihin / beden sorununun çözümünü için çok önemli bir tez ortaya koymuştur. Buna göre ideaların düzeni ve bağlantısı nesnelerin düzeni ve bağlantısı ile aynıdır. Bunun nedeni basit olarak Spinoza'nın "Tanrı" olarak adlandırdığı aynı gerçekliğin görünüşleri olmasıdır. Onların arasında daha önceden ayarlanmış bir uyum vardır. İki mod içinde, düşünce (zihin) ve uzam (madde), kendisini meydana getiren tek varlık vardır.

Monizm: Materyalizm

Geleneksel olarak, materyalistler zihin ve beden sorununu zihinsel olanı "maddeleştirerek" çözmeye çalışmışlardır. Eğer zihinsel olarak ele alınan fenomen gerçekte maddesel ise, ortada hiçbir sorun kalmayacaktır. Bir insan yaşayan bir bedenden başka bir şey değildir.

Deney ve gözlemin bu konuyu ortaya koyabileceği düşünülebilir. Filozoflar bunu hâlâ görev edinmektedir çünkü bir kişinin zihinsel ve maddesel görünüşleri her zaman radikal olarak farklı görünmektedir. En iyi deneysel araştırmada maddesel ve zihinsel durumlar arasında sistematik ve istisnasız ilintiler olduğu gösterilebilir. Biz her iki türün de durumlarını betimlemek için iyi bir şekilde oluşturulmuş sözcüklere sahibizdir. Onun yüzünde, zihinsel kavramlar ve maddesel kavramlar radikal olarak farklı gözükmektedir. Bu tür ilintiler, kavramsal analizler ile karar verilmiş olması gereken bazı diğer çözümlemeler ya da idealizm ya da materyalizm düşüncesine yönlendirecektir. Kavramların bir setinin diğerine indirgenebileceğini gösterebilir miyiz? Böyle bir indirgemenin olanaksız olduğunu düşünmek için nedenler var mıdır? Bu filozofların işidir.

Materyalizm zayıf ve güçlü biçimlerde gelmiştir. Zayıf biçimine göre, düşünce ve eylemin mekanizması tamamen maddeseldir. Yalnızca bir tür töz gelişmektedir, fakat biz bunun bir kişinin zihinsel ve maddesel durumların ne olduğu hakkında, onların karşılıklı olarak birbirlerine indirgenebilirliği hakkında bilinemezci (agnostik) kalmalıyız. Zihinsel durumlar, maddesel mekanizmaların, maddesel-olmayan ortaya çıkan durumları olabilir. Güçlü materyalizmde yalnızca maddesel mekanizmalar değil, aynı zamanda zihinsel durumlarda beyin ve merkezi sinir sisteminin gerçekten maddesel olan durumlarıdır.

Zayıf bir materyalizm

J. O. De La Mettrie bile, *L'Homme Machine* (1748) kitabında Hristiyan ruhu olarak zihnin tanımlanmasına karşı kendi tavrını ortaya koyduğu halde, zihinsel durumlar ve oluşumların gerçekte fiziksel durum ve oluşumlar olduğunu tartışmak için hiçbir girişimde bulunmamıştır.

O, "Ruhun çeşitli durumları her zaman için bedenin çeşitli durumlarıyla ilintilidir" (La Mettrie, 1748) diyerek genel olarak çok farklı örnekler ortaya koymuştur. Bu deneye dayalı bir tezdır, fakat aynı zamanda bilimsel bir araştırma programının mutlak bir öngörüsüne hizmet etme amacını taşımaktadır. La Mettrie, insan türünün özü hakkında herhangi bir iddiada bulunmaktan dikkatli bir şekilde kaçınmıştır. "İnsanoğlu, onun hakkında açık bir düşünceye ulaşmanın olanaksız olduğu şekilde düzenlenmiş bir Makinedir."

Psikolojik ve zihinsel durumlar arasındaki ilişki açık bir şekilde nedenseldir, fakat çok dar bir duyum içindedir. "Bizim zayıf anlayışımız," der "ham gözlemlerden kaynaklanmaktadır, onlar bize etki ve tepki arasındaki ilişkileri göster-

mezler.” Psikoloji bilinçliliğin *nasıl* maddeden meydana geldiğini göstermez, o yalnızca bunun *böyle* olduğunu söyler. Nöropsikolojinin bilimsel programı insan varlığının zihinsel durumları ile maddesel durumları arasındaki gözlemlenebilir ilişkiler üzerine temellenmiştir.

La Mettrie’nin ortaya koyduğu en önemli tez insan organizmasının etkinliği ile ilgilidir. O, Hayvan / Makine kavramını Descartes’den almış olmasına karşın, onu insan varlıklarına genişletmiştir. Maddesel mekanizmaya dinamik bir yorumlama kazandırmıştır. Organizmalar etkin güçlere sahiptir. “Canlı bedenler kendi kendilerine hareket, duygu, düşünme . . . ve hareket etmek için gerekli olan her şeye sahiptirler (La Mettrie, 1748). Locke gibi, o da maddenin zihinsel güce sahip olabileceğini düşünmüştür, fakat onun kendi kurulu düşüncesi olduğunu iddia etmekten kaçınan Locke’un aksine, bunu öne sürmüştür. Bu düşünce onu Joseph Priestley’e (1777) yaklaştırır. O, fiziksel ve kavramsal güçler için ortak maddesel temel olduğu iddiasına sahiptir.

Ben materyalizmin daha ılımlı biçimini betimlemek için on sekizinci yüzyılda yazılmış olan, onun kurucularının birinin çalışmasını seçtim. Bu dönemde, güçlü ya da zayıf olsun, materyalizmin iyi-bilgilendirilmiş insanların “resmi öğretisi” olduğunu söylemek zordur. On dokuzuncu yüzyıl boyunca filozoflar genel olarak, düalizm sorunu ile mücadele etmişlerdir. Yirminci yüzyılda nöropsikolojik keşifler konusunda patlama yaşanıncaya dek, güçlü bir materyalizm biçimi oluşmamıştır. On dokuzuncu yüzyılın biyolojik devrimi, etkin bir şekilde, insan varlığının tanrısal yaratımın özel bir ediminden kaynaklanan faydalarını inkar etmektedir. Darwin’in (1859) insan varlığının türlerine ilişkin olarak bir *doğal* seçim oluşumunu ortaya koyması düalizmin dinsel versiyonuna başkaldıran tamamen maddesel bir dünyanın olduğu düşüncesini do-

ğurmuştur. Mutasyonun seçimi ile dönüşmüş olan, maddesel varlıkların aralıksız dizisi içinde ruhlar nasıl birdenbire ortaya çıkmışlardır?

İki güçlü materyalizm

Bizim dönemimizin baskın materyalizmi güçlü bir şekilde indirgemecidir. Ben bunu iki popüler tartışma çizgisi ile betimleyeceğim. Eğer zihinsel kavramların kullanımı ile şimdiye kadar ifade edilmiş olan her şeyi gösterebilseydik, bu durumda zihinsellik bölgesi, maddesel bir dünya içinde fazlalık olacaktır. Diğer popüler tavır, özellikle yapay zeka yaratma projeleri ile işbirliği içinde olan nörobilimlerin başarısı üzerine dayanmaktadır. Her iki tartışma çizgisi, güçlü bir materyalizm için bir destek olacaktır. Her ikisi de ciddi zayıflıklar içermektedir.

ZİHİNSEL KAVRAMLARIN ELENMESİ Eğer tüm zihinsel kavramların içeriğinden hiçbir şey kaybetmeden maddesel kavramlarla yer değiştirebildiğinin gösterilmesi olanağı olsaydı, zihin / beden sorunu çok temel bir şekilde buharlaşıp yok olacaktı. Yeniden biçimlendirilmiş sözcükler üzerindeki mantıksal özne, maddesel bir nesneden, bedenden başka hiçbir şey ile doğrulanamaz. Eğer biz yalnızca fiziksel durumlar için sözcüklere sahipsek, bu durumda yalnızca maddesel nesneler hakkında konuşabiliriz. Bu sözcük programı “elemeci materyalizm” olarak adlandırılır.

Bir sözcüğün başka sözcükler dizisi ile yer değiştirmesinin radikal bir şekilde hatalı olması nasıl gösterilebilir? 1950’li yıllarda, birkaç bilim felsefecisi, bunlar arasında öne çıkan olarak Norwood Hanson (1958) bulunmaktadır, sözcüklerin açıklamalarda kullanılan anlamları ile tanımlamala-

rında kullanılan sözcüklerin anlamları arasında keskin bir ayrım olmadığına işaret etmiştir. Tanımlamada kullanılan sözcük anlamları her zaman kuramsal kavramlarla işbirliği içindedir. Örnek olarak, biz bir ısı fenomeninin betimlemesi içinde “sıcak” sözcüğünü kullandığımız zaman, bilim ile ilgili kişiler bunun karmaşık bir anlamı olduğunu anlayacaklardır. O kısmen fenomenolojiktir, nasıl hissedileceğini göstermektedir ve kısmen kuramsaldır, hareket içindeki kinetik molekül kuramına ilişkindir. Bu, bir şeyin neden sıcak ve diğerinin neden soğuk olduğunu açıklar. On sekizinci yüzyılda bilim adamları ısının, görülmeyen bir sıvı olduğunu düşünmüşlerdir, fakat aynı anlam ilkesini uygulamışlardır. Bir şeyi “sıcak” olarak adlandırmak ısıya ilişkin konularda, bu konuda eğitim almış insanlar tarafından söylenmesi yadırganıcı olabilir. “Sıcak” sözcüğü bir şeyin nasıl hissettirdiğini betimlemek için bilim adamları ve yüksek eğitilmiş insanlar tarafından asla kullanılmaz.

Psikoloji sözcüklerinde de benzer bir durum geçerlidir. Paul Churchland (1984) “halk psikolojisi” kavramlarının kullanılmasının hatalı olduğunu söylemektedir. Elemeci materyalistlere göre, “inanç” ve “bellek” gibi zihinle ilgili sözcükler zihinsel varlıkları işaret etmek için sıradan insanlar tarafından kullanılmaktadır. Bu tür varlıklara sahip olan kavramlar resmi olmayan ya da “halk” psikolojisinin temeli olarak ele alınırlar. Ancak elemecilere göre, hiçbir zihinsel varlık yoktur. Halk psikolojisi yanlış bir psikolojik kuramdır. Zihinsel sözcükler yanlış yönlendiren düşüncelerle yüklüdür.

Elemecilere göre, kavrayışın gelişen ve gerçek bir kuramı vardır. O, nöropsikoloji üzerine temellenmiştir, ve beyin ve merkezi sinir sisteminin durum ve oluşumlarından başka hiçbir şeyi gerektirmez. Biz “acı” gibi duygu içeren gündelik ifadeleri elemeliyiz. Bunun yerine “liflerin ateşte yanması”

gibi maddesel oluşumlardan bahsedilebilir. “Flütün sesi” ifadesi, flüt tarafından yayılan ses dalgalarının biçiminin betimlenmesi açısından elenmelidir. Bunun yerine hava moleküllerinin titreşmesi ile dinleyenin sinir sisteminde uyarımda bulunma oluşumu betimlenmelidir.

Zihin / beden sorunu yoktur çünkü bilimsel olarak tanımlanmış “zihin” kavramı yoktur.

Bu öneriyle sorunların çoğu kendiliğinden ortadan kalkmış olacaktır. Böyle bir sözcük temizlemesi tüfeği ateşler. İngilizce’de zihinsei varlıkların bir varlıkbilimi üzerine temellenmiş olan bir psikoloji temeli bulunmaktadır. On sekizinci yüzyılda Thomas Reid, zihinsel gücün bir varlıkbilimi üzerine insan kavrayışı değerlendirmesi temellendirmiştir.

Güç bizim dışsal duyularımızın bir nesnesi, ve hatta bilinçliliğin bir nesnesi değildir. Bizim doğrudan doğruya sahip olduğumuz bazı şeyler vardır, ve yalnızca göreceli bir kavram olarak sahip olduğumuz başka şeyler vardır, güç ikinci sınıfa aittir . . . güç bir niteliktir ve ait olduğu bir nesne olmaksızın var olamaz. (Reid, 1788: Bölüm 1).

Daha yakın bir dönemde Gilbert Ryle (1947) ve Wittgenstein (1953) İngiliz ve Alman dillerindeki psikolojik sözcükleri inceleyerek zihinsel varlıkların kavramları yerine düzenlemeci kavramlar ile çalışmış gözükmektedir. Birisinin bir şeye inandığını söylemek bu kişinin iddia edilmiş bir zihinsel varlık, “bir inanç” hakkında bir varsayımda bulunması üzerine bir iddia olarak anlaşılabilir. Başka bir örnek vermek gerekirse: “zeka” bir kişiden başka bir kişiye nitelik olarak değişen zihinsel bir özellik için kullanılan sözcüktür. Bir kişi akıllı, hoş görünümlü, becerikli, vb. olarak adlandırılabilir.

Aynı şekilde, karakter ve kişilik zihin durumlarından çok bir şey söylemek ya da yapmak için düzenlemeler olarak değerlendirilir. “Yufka yürekli” sunulmasına göre bazıları için “sempati ve acıma dolu” diğerleri için ise “diğer insanların üzüntüleriyle gereğinden fazla ilgili” anlamına gelebilmektedir.

Zihinsel olanın indirgenebilirliği sorunu hâlâ tartışılan bir konudur. Onun ikinci binyılda olduğu gibi, üçüncü binyıl boyunca da tartışılacağına dair hiçbir kuşku duymuyorum.

ZİHİNSEL MAKİNELER İkinci güçlü materyalizm örneği bizim zihne ilişkin sözcüklerimizin anlamları hakkında kuşkulu iddialara bağlı değildir. İnsan varlığının yaptıklarını yerine getirebilecek bir makine yapmak konusunda uzun bir tarih dilimi içinde girişimler olmuştur. Mekanik oyuncaklar insan hareketlerinin her türünü taklit edebilmektedir. Onlar müzikal aletler çalabilir, yürüyebilir, vb. Bu aletler on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda popüler olmuştur. Kısa bir süre sonra pratik etkinlikler için bu mekanik araçların kullanılması düşünülmeye başlanmıştır: Her yüzyılda, zamanın en gelişmiş mekanizması olarak beyin için modeller oluşturma temel-leri atılmaya çalışılmıştır. On yedinci yüzyılda modeller tüpler içinde bulunan sıvılar temeline dayalı, hidrolik bir yapıya sahipti. Charles Babbage, aritmetik hesaplamalar gibi, zihinsel işlemleri taklit edebilen ilk makineyi tasarlamıştır. Yirminci yüzyılda telefonun icat edilmesi beyin ve sinir sisteminin çalışması esasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir.

Pek çok meraklısı için, nihai zihin makinesi İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ortaya çıkmıştır—elektronik bilgisayarlar önceden yalnızca insan varlığı tarafından gerçekleştirilebilen çok sayıdaki kavramsal işlevleri yerine getirme kapasitesine sahipti. Alan Turing modern bilgisayarları icat etmekle

kalmadı, düşünme ve maddesel temel arasındaki uzun zamandır devam eden felsefi tartışmaya yeni bir boyut kazandırdı (Turing, 1950).

O, bu makinelerin düşünebileceğini kanıtlamak için basit bir test yapmayı önerdi. Telefon ile iki konuşmanın yapılacağını hayal edin: Konuşmaların birisi denetleyici ve başka bir insan arasında, diğeri ise denetleyici ve uygun bir şekilde programlanmış bilgisayar arasında olacaktır. Denetleyici hangi konuşmanın insanla ve hangisinin bir makine ile olduğunu bilmemektedir. Turing eğer denetleyici hangi konuşmanın kiminle yapıldığını söyleyemezse, makinenin düşünebildiğini kanıtlamış olacaktır.

Materyalizmin bu biçiminin temeli basit bir benzerliktir:

Beyin : Düşünme : Makine : Bilgisayar

Yeterli derecede geliştirilmiş makineler kavramsal yeteneklerin çoğunu taklit edebilir, ancak bu onların düşünebildiklerini söylemeyi zorunlu kılmak için yeterli değildir. Zihin, bilgisayar gibi bir varlık değildir. Zihinsel alan, uygun programların kullanımı ile bilgi işlemlerin gerçekleştirilmesidir. “L’Homme machine” (İnsan makine) bilgisayar benzetmesi içinde yaşamın yeni bir alanı olarak verilmiştir.

Bilgisayarı zihin modeli olarak kullanma merakı olağanüstü gelişmelerin yaşanmasına yol açmıştır. “Bilgisayar bilim adamları” gitgide daha fazla geliştirilmiş kavrayış oluşumları için programlar yaratmışlardır. Filozoflar, zihinsel olanın maddesel olana nihai indirgenmesi hakkında abartılı iddialarda bulunmuşlardır. Ancak iki tür zorluk hemen su yüzüne çıkmıştır. Teknik açıdan, böylesine basit kavrayış oluşumların

taklidi bile ancak mühendislerin yoğun çalışması sonucunda olabilmektedir. Felsefi açıdan ise, insan zihinselliğinin iki görünümü makine resmi içinde hiçbir yer bulamamış görünmektedir. Bunlar, kasıtlı olarak, bir simge yolunun bir insan varlığı için anlama sahip olması, bilinçlilik, kişinin çevresinden ve kendi durumundan haberdar olmasıdır (Searle, 1983). Bilgisayar alanındaki yenilikler, temel analogiye yeni bir yaşam vermiştir. Ancak ne olursa olsun, yapay zeka programı konusunda meraklı olanlar bile mühendisler aracılığıyla gerçekleştirilen sınırlı pratik başarıların indirgemeci çıkarımlarda bulunmak için yeterli olmadığını itiraf etmek zorunda kalmaktadır.

Bu tartışma ile ortaya çıkar literatür gerçekten çok geniş bir alana yayılmaktadır. Bu konuda bir kütüphane dolusu fantastik kitap yazılmıştır. Ben bu konunun meraklılarına Jack Copeland'in *Artificial Intelligence* (Yapay Zeka, 1992) kitabını okumakla başlamalarını tavsiye ediyorum. Yeni binyıl için ne söyleyebiliriz? Bilgisayar metaforunun eski bir meraklısı olarak "zihin ve makine" tartışmasının gelecekte yok olup gideceğini düşünüyorum. İkinci binyılın son yirmi yılında daha basit materyalizmlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunun bir çözümü yoktur. Belli bir şekilde düzenlenmiş molekül grubu, düşünce ve duyguları "saklayabilir mi?"

Nomenal (Hissedilmeyen) Kendiler

Kişiliğin kaynağı araştırma girişimlerinin her birinde bizim algılayabileceğimiz şeylerin bölgeleri kuşatılmıştır. Kişilik kaynağını bulma konusundaki başarısızlığımızın onun gerçek fakat algılanamaz olmasına bağlı olduğunu varsayalım. Kant'ın çözümü bir görgücü kendi ortaya koymaktır. Bu, kişisel varlığın bir görünümü, bir aşkın kendidir. Biz bunların var

olmasının zorunlu olduğunu biliriz, fakat doğrudan deneyime sahip değilizdir.

Algılanamayan kendiye iki yönde ulaşırız. Bu açıktır ki zihin düzenli bir bütün, bir birliktir. Aynı zamanda, insanların onların doğurduğu kuvvetlere ve içtepilere karşı edimde bulunabilecekleri de açıktır.

Kant, bir düşünce, bir duygu, bir zihinsel edimin bana ait olduğunu sezmek için "algılama" (*apperception*) sözcüğünü kullanır. Ancak hiçbir sezgi yoktur, bu birliğin kapsamlı görünümü yoktur. O kendisini bir sezgi şeklinde bana sunar. Birleşik alanın parçası olmak zorunda olarak bu benim zihnimdir. Algılama birliği aşkın olmalıdır. O, tüm düşünebildiğim ve yapabildiğim şeyler içinde bulunmaktadır, çünkü ben kendi zihinsel yaşantımı kendime kendim olarak temsil ederim, ancak o bu şekilde algılanabilir değildir.

Kant fenomenal dünya, nedensellik bölgesi ile nomenal dünya, us bölgesi arasında ayırım yapar. Görgücü kendi, her birimizin kendi-düşüncemiz içindeki deneyim özgür davranma kapasitesine sahip gözükmemektedir. "Bu [içsel] duyuyu yalnızca kendimiz için görünür olan kendimizin bilinçliliğini temsil eder." (Kant, 1787 [1996]: B153). Ben, bir kendiliğinden etkin varlık olarak kendi deneyimimi belirleyemem: benim yapabileceğim tek şey, kendi düşüncemin anlamlılığı ile kendimi temsil etmektir . . . benim varlığım hâlâ yalnızca belirlenebilir duyumsallığa sahiptir. Ancak bu anlık durumu ben zeka olarak adlandırmışımdır (Kant, 1787 [1996]: B158, dipnot B). Bir zekaya sahip olabilmek, etkiler yerine us ile hareket etmektir. Ben, yalnızca us ile hareket ettiğimde, koşulsuz olarak hareket etmek için özgürlüğe sahip olduğumu bulurum. Bu bana nedeni olmayan bir olay, anlık bir olay olarak görünür. Ben böyle davranabileceğimi bilirim. Böylece usumu kullanarak davranışımı seçerim, be-

nim üzerimdeki nedensel kuvvetleri göz önünde bulundur-
mam. Ben kendim olarak hiçbir deneysel, görgücü kendi bil-
gisine sahip değildir fakat yalnızca kendim için ben ortaya
çıkaram.

Kant'a göre, kişilik çekirdeği, sezgi ile bana verilmiş o-
lan bölgenin ötesindedir. Ancak ben böyle bir birlik ve böy-
le bir güç olduğunu bilirim. Bu aşkındır.

Tezlerin İndirgenemezliği

Kendi doğasının felsefi çalışması son yıllarda dilbilimsel
araçların bir araştırmasına yönelik olarak yön değiştirmiştir.
Bu, derin bir sezgiyi yansıtmaktadır. İnsan bireyselliği her bi-
rimizin saklı, özsel bir Kartezyen ruhuna sahip olduğu bir so-
nuç değildir. Ayrıca algılanamaz aşkın bir aracı da değildir.
O, herkesin görmesi ve etkileşimde bulunması için oradadır.
Kendilik felsefesi dilbilimsel bir dönüş yaşamıştır. Zihin ve
bedenin nasıl etkileşimde bulunacağını hayal etmeyi dene-
mek yerine, insanları tanımlamakta kullanılan doğrulama tür-
lerini analiz etmeliyiz. Biz, kendimiz ve bize benzer varlıkları
tanımlamak için kullandığımız araçları çalışırız. Eğer kendinin
çekirdeği insana indirgenebilir ise, bu durumda kişisel zamir-
lerin dilbilgisinin anlamlılığının öngörüsü içinde açık olmalı-
dır.

İndirgemeci programın başarısızlığı, insanı tanımlayan
doğrulayıcı öğelerin *indirgenemez* setleri iyi bir şekilde ortaya
konulabilir. Bir set beden ve onun durumları tanımlamak i-
çin kullanılabilir. Basit neden "ağırlık" ve "yükseklik" gibi in-
san varlığı için sıra dışı olmayan öğeleri doğrular. Onlar her-
hangi bir maddesel şeyi tanımlamak için kullanılabilirler. Baş-
ka bir doğrulama seti yalnızca organizmalar için kullanılabilir.
Biz kurbağaların ve hatta bakterilerin ölümlü olduklarını tar-

tışıyor, bir taşın canlı ya da ölü olduğunu söylemek anlamlı olmayacaktır. Üçüncü bir set bilinçli varlıkların zihinsel yaşantısını betimlemek için kullanılır. Zihinsel doğrulamalar, pek çok açıdan, yalnızca insan varlıkları için kullanılabilir. Bunların bazıları ise hayvanlar için de kullanılabilir. Bir köpeğin tetikte olduğu söylenebilir. Filler asla unutmazlar. Dördüncü bir set ise yalnızca kendiliğinden bilinçli varlıklar için kullanılabilir. Yalnızca insanlar, bir hata yaptıklarını fark ettikleri zaman suçluluk hissedebilir, ve benzeri. Bir taş betimlemenin yalnızca bir yolu vardır. Bir bitki ya da bir mikroorganizmayı betimlemenin iki yolu vardır. Daha yüksek dereceli bir hayvanı betimlemenin üç yolu vardır. Kişiler olarak insan varlıklarını betimlemenin dört yolu vardır. Kişi, insan yaşamının temel tikelidir (Strawson, 1956). Bir insanı betimlemenin dört yolu, insan yaşamı olgularının adaletli bir şekilde uygulanmasını gerektirir.

Bir kişi bu şekilde cisimlendirilmelidir ve bu kişi farklı koşullarda bir ve aynı insan olarak yeniden kimliğini ortaya koymalıdır. Pek çok açıdan bu maddesel doğrulamaların kullanılmasını içerir. Bunlar gözlemlenebilir nitelikler şeklinde ortaya konulmuştur. Zor durumlarda zihinsel doğrulamalar uzak geçmişten olayları çağrıştırarak bir kimlik oluşturma demesinde bulunur.

“Ben” sözcüğünün kullanımları

İnsanlar özel isimlere ya da Sosyal Güvenlik Numarası gibi kendilerini belirleyen unvanlara sahiptir. Ancak bu unvanlar kişinin yegane ve tek bir varlık olarak sahip olduğu duyunun kalbini ifade edemezler. Bu görev zamirlere yüklenmiş görünmektedir. “Ben”, “kendi” sözcüğü gibi görünür. Bu, bir kişi için özel bir adın yerine geçebilir mi? Belki de

“Ben” özel bir ismin kendine özgü bir türüdür, ve o kullana-
na göre kendi referansını değiştirmektedir. Birinci tekil şahısa
dilbilgisi açısından yakından baktığımızda, “Ben”, “beni” ve
“benimki” gibi sözcükler görürüz. Bunlar isim olarak işlev
görmeyiz. “Ben” sözcüğü herhangi birisini belirtmez ya da
işaret etmez, yalnızca konuşan kişiyi ifade eder. Ancak bun-
dan çok daha fazlasını yapabilir.

Özel bir isme ulaşınca kadar bir dizi zamir aracılığı i-
le konuşulur. “Kleopatra içi yılanlarla dolu olan sepete elini
soktu ve o öldü,” gibi bir ifadede birinci tekil kişi başka bir
şekilde işlev görmüştür. “Ben”in kullanımı o an konuşan ko-
nuşmacıya göre bir şeyi ifade etmektedir. Ancak bu kişinin
özel ismi için bir alternatif değildir. Wittgenstein (1953:
410) “Ben” sözcüğünü “burada” ve “şimdi” gibi sözcüklere
benzetmiştir. “Burada,” “Champaign-Urbana” gibi bir yerin
adı değildir. “Şimdi”, “1 Ocak 2000” gibi bir zamanın adı
değildir. Bu üçü ve pek çok diğerleri belirteçlerdir. “Bura-
da” konuşan kişinin uzamsal yerini bir ifade içeriğinde belir-
tir, “şimdi” ise aynı şeyi zaman açısından yapar.

“Ben” sözcüğünün oynadığı rol nedir? O, konuşan ki-
şinin çeşitli özellikleri ile ne söylendiğinin içeriğini belirtme
görevi görür. “Ben” sözcüğü bunu söyleyen kişinin uzamsal
yerini, ne söylediğinin toplumsal kuvvetini belirtebilir. Ör-
nek olarak, “Ben çıkış yolunu görebiliyorum” gibi bir ifade i-
çinde, birinci tekil şahıs dinleyene uzaydaki bir noktadan çı-
kış yolunu görebildiğini, yani konuşanın bedeninin nerede
olduğu konusunda bilgilendirmektedir. “En üst rafa şimdi u-
laşabilirim” tümcesinde ise zamir, konuşanın bulunduğu yer-
de hareketi göstermektedir. “Ben kapıya bakacağım” gibi bir
ifade içinde, dinleyici kişinin ne yapacağı konusunda bilgilendirilmek
ile kalmaz, aynı zamanda onu gerçekleştirecek kişi-
ye bir görev yüklemektedir. “Ben çamaşırı içeri alacağım” i-

fadesinde zamir sorumluluk almak için kullanılmıştır. O, kimin sorumlu olduğunu gösterir. Birinci tekil şahıs belirteçlerin rolü, cisimlendirilmiş konuşmacı olarak, cisimlendirilmiş kişinin niteliklerini ortaya koyar.

Wittgenstein bizim kendimiz olmak hakkında hata yapmış olamayacağımıza işaret eder. Ben, dün olduğumla aynı kişiyimdir. "Ben" sözcüğünü kullanarak kendimi yanlış olarak adlandıramam. Kendi, bu durumda ne olursa olsun, içsel bir "şey" değildir.

Bu dilbilgisi içinde biz kendinin bazı görünümünün bir ipucunu buluruz. Duyuya sahip olan kişi, bir insan olarak teklife ve yeganeliğe sahiptir. "Ben" sözcüğünün yer belirtme rolü tüm dillerde evrensel olarak görülmektedir. Biz tüm dillerde birinci tekil kişinin bu amaç için kullanıldığını biliriz. Ancak bunun uygulayıcı rolü çok fazla değişiklik göstermektedir. O, toplum içinde tanımlanmış olan sözel uygulamaların sezgilerinin derecesine bağlıdır, ve kişisel ya da toplumsal olarak uygulama edimlerinin derecesine bağlıdır. Kişi gerçekten de tüm doğrulamaların kuşatılmış olduğu analizin nihai birimidir. O, tüm zihinsel ve ahlaki niteliklerle kuşatılmış olan gözlemlenebilir, cisimlendirilmiş varlıktır.

Burada yeniden, ikinci binyılın sonunda çarpıcı bir biçimde dilbilimsel bir dönüş bulmaktayız.

KİŞİSEL KİMLİK

Bireycilik ve Kimlik

Bir ve aynı insan olmak nedir? Bu soru görüldüğünden daha karmaşıktır, çünkü o iki konuyu içerir: *bireycilik*, ki o bir insanı tüm diğerlerinden yegane ve farklı kılar; ve *kimlik*, ki o bir kişiyi dün ve yarın aynı kişi yapar. Kavrayış soru-

nu ile ortaya çıkan konuda kimlik ve bireycilik kavramları kişinin bir kendi duyusuna, tek bir birey olma duyusuna sahip olmasına uygulanan kavramlardır.

Kendi Duyusu

Bir kişi olma kavramları John Locke'da açık ve farklı bir şekilde görülmektedir. Kişisel kimlik sorunu bulunmaktadır. Ancak hangi ölçüte göre biz önümüzde duran kişinin daha önce karşılaşmış kişi ile *aynı insan* olduğuna hüküm verebiliriz? Locke'un düşüncesine göre, bu konu insan bedeninin kimliği ve sürekliliği ile belirtilmiştir. O, aynı düzendeki beden ile yaşamsal şekilde birleşik olarak ardışıklık içinde maddenin sürekli olarak gelip geçen parçacıkları tarafından aynı sürekli yaşamın bir katılımından başka bir şey değildir." (Locke, 1690: Kitap II, bölüm 27, Kısım 16).

Bizim kendimizin bir kişisi kavramını kullanmamız biraz farklıdır. Bir kişinin sahip olduğu duyumun biçim ve içeriği nedir? Locke, kişinin kendi kişilik sorununu belirleyerek bir ölçüte gerek olmadığını söylemiştir. Onun tartışması bir insan olmanın kişilik duyumunun bir çözümlemesidir. Kişi geçmişinin ve şimdisinin ve beklenen geleceğinin idealarına sahip olma konusunda bilinçlidir. Kendilik, bilinçliliğin belli bir yapı ve içerik maddesidir. Bu bir Kartezyen benlik olarak düşünülemez. O, belli bir deneyim türüne, belli ideaların düzenlemesine sahiptir. "bilinçlilik her zaman düşünme ile işbirliği içinde olduğu için, ve herkes bunu kendi olarak adlandırdığı için, kendisini tüm diğer düşünen şeylerden ayırmış olmaktadır . . . ve bu bilinçlilik herhangi bir geçmiş davranış ve düşünceye uzatılabilir, böylece bu kişinin kimliğine ulaşılabilir." (Locke, a.g.e.). Bu, bir kendi, bir kişi *olmak* demektir. Kişinin kendi kişisel kimliğine sahip olduğu duyusu, bi-

linçliliğin sürekliliği ile belirlenmiştir. Zihin, herhangi bir zamanda bilinçli bir birlik olduğu için, böylece kendi zaman boyunca bilinçliliğin bir birliğidir. Kendi duyusunun psikolojik temeli bellek olmalıdır. Zaman boyunca bilinçliliğin sürekliliği, birinin bir ve aynı kişi olup olmadığını yargılamak için bir ölçüt değildir. Böyle herhangi bir ölçüt olamaz.

Locke, aynı kişi olmak ile bir kişi ya da kendi olmak arasındaki farkı ortaya koyan bir düşünce deneyi önermiştir. Bir prensin ruhu ve bir ayakkabı tamircisinin ruhu bedenlerini değiştirmişlerdir. Ruh prensin bilinçliliğini taşıdığı için, soylu ruh ve zanaatkarın bedeninin karışımından oluşan melez varlık prens ile aynı kendi ya da kişi olacaktır, fakat Locke onun aynı insan olmadığını düşünür. “Beden insanı yapmaya çalışır” (Kısım 15). Melez varlığın “kendi duyusu” yalnızca belli bir düzen ve idealar dizisine sahiptir.

İngiltere’de Locke’un ortaya koyduğu kendilik kavramı çoğunlukla reddedilmiştir. Joseph Butler (1736) ve Thomas Reid (1788) belleğin kendililiği belirlediğini söylemişlerdir. Onlar “bellek” kavramının kendinin sürekliliğini sağladığını düşünmektedir. Kişinin hatırladıkları, onun bu kişi olarak yaptıklarının bir toplamıdır. Bilinçli olarak hatırladığı şeylere ulaşmak kendinin duyusunun temeli olamaz. Reid basit bir karşı-örnek önermiştir. Yaşlı bir adam, gençlik yaşantısında olanları hatırlamaktadır, fakat çocukken yaptıklarını hatırlamamaktadır. Genç iken, o bir çocukken elma çalmış olduğunu hatırlamıştır. Eğer kendiliğin belirlediği bellekten yola çıkarsak bu insanın iki kişi olması gerekecektir. Ve bu saçmadır.

Hume, kendi adına, *bir varlık olarak* “kendi” düşüncesini inkar etmiştir. Kişinin elde edebileceği tüm şeyler onun kendi zihinsel durumlarının akışıdır. Saydam bir kendi ideası kişinin idealarının tutarlılığını ve sürekliliğini açıklayacaktır.

Neden tipik olarak görgücüdür. Hume (1739 [1962]: 311) belleğin “kişisel kimlik keşfetmeyeceği”ne işaret etmiştir. O, zihinsel durumlar arasındaki bir tutarlı ve ardışık ilişkiler örneğinden başka bir şey değildir. Hume, “bir kendi ideasından hangi izlenimi alırız” diye sorar (s. 301). Böyle bir izlenim kişinin yaşantısı boyunca aynı olmak zorundadır, çünkü o kişiye ait gelip geçen tüm deneyimler için saydam bir “şey”in izlenimi olacaktır. Zihin yeni ideaların bir akışıdır. Kendi, uygun bir kurgudur. Bizim sahip olduğumuz her şey izlenimler ve ondan meydana gelen ideaların bir dizilimidir. Bilinçlilik, gelip geçici zihinsel durumların bir yumağından başka bir şey içermez. Ancak onların tümünün bilincinde olan kim vardır.

Bu noktada biz Wittgenstein ve Strawson öngörülerine geri dönebiliriz. Yeganeliği ve kimlik duygusu olan kişi şaşırtıcı bir yapıya sahiptir. O çok-yönlü bir karaktere sahiptir. Bizim sorunumuz halihazırda ortadan kalkmıştır. Kişisel kimlik olanaklılığı düşüncesi özel isim ve kişi zamirlerinin kullanımı için koşullardan başka bir şey değildir.

Binyılın sonunda maddenin durduğu görünmektedir. Biz acaba metafiziğin gerçekten yoğun bir okyanusunda bir dilbilgisi damlasına mı sahibizdir?

İNSANLARI BİLME

Bir insanın zihninin geçerli durumunu ve kişisel niteliklerini bilmenin herhangi bir iddiası nasıl ortaya konabilir? Ben kendi düşünce ve duygularımı, eğilimlerimi ve güçlerimi nasıl bilebilirim? Ve diğer insanların zihinsel yaşantıları hakkında ne bilebilirim?

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda kendi-bilgisinin eğimi ve niteliği hiçbir zaman büyüteç altına konulmamış gö-

zükmetedir. Descartes, Locke ve Hume kişinin kendi düşünce ve duygularının, kesin ve belli bilginin bir kaynağı olduğunu kabul etmişlerdir. Her ne kadar Kant bilginin kaynağı hakkında nahif öngörülerde bulunmuşlarsa da, o kişinin kendi zihninden kuşkulanmış olduğunu düşünmemiştir. Kuşkular ancak başkalarının zihinlerini bilmek konusunda odaklanmıştır.

Biz uzun zamandır insan varlığını bilme ve onları anlama konusu üzerinde felsefi düşünce tarihini incelemiş bulunuyoruz. On dokuzuncu yüzyılda insan zihinsel yaşantısının bir *biliminin* ideası ortaya çıkmaya başlamıştır. Kimya uygulamaları aracılığı ile, maddesel özün doğası ve potansiyelliği bilinebilir. Peki, zihin nitelikleri hakkında bilgi elde etmek için uygun olan bilim var mıdır? Daha önceki çabalar Newtoncu atomculuğun bir benzeri üzerine temellenmiştir. Bu, ideaların bir kabı olarak zihnin Locke'cu kavramının uygulanmasıdır. Doğal bilimler maddesel atomlar arasındaki birleşme ve etkileşimin yasalarını araştırırken, psikologlar da zihinsel atomlar olan ideaların türleri arasında birleşmenin örneklerini araştırmalıdır. Genel olarak, birleşmeler bilgi elde etmek için kişisel bakış ile sağlanmaktadır.

Ancak, on dokuzuncu yüzyılın sonunda böylesine iyimser bir düşünce ile uyumlu olmayan bir yapı kendisini göstermeye başlamıştır. Sigmund Freud eski bir iddianın çarpıcı bir versiyonunu ortaya koymuştur: bu, zihinde söyleyebildiğimizden daha fazlasının olmasıdır. Daha fazla rahatsız edici olanı kişinin yaptığı şeyin nedeninin ne olduğunu bilmesinin sorgulanmasıdır.

Freud ve Kendini Anlama

Sigmund Freud'un yazılarının insanlar arasında çok geniş bir etkiye sahip olduğuna kuşku yoktur. Freud 1856 yı-

İn'da Moravia'da doğmuştur. Viyana'da doğmuştur. Viyana'da tıp eğitimi almıştır ve daha sonra Paris'te J. M. Charcot ile birlikte nöroloji alanın geçmiştir. Histerinin psikopatolojisi onun baskın ilgi alanı olmuştur. Nevrozların kaynakları ve bu hastalıkların nasıl tedavi edilebileceği üzerine yoğun araştırmalar yapmıştır. O, psikopatolojinin kaynaklarının erken dönem çocuklukta, özellikle cinsel deneyimler konusunda unutulmuş deneyimler içinde bulunduğuna inanmaktadır. Bu düşünceden yola çıkarak, zihnin bir düalizminin radikal varsayımına ulaşmıştır. Zihinde düşünce ve duyuların bulunduğu bilinçli bir alan ve kendilerini düşünce ve davranışlarda farklı bir şekilde gösteren belleğe bağlı çarpık birleşimlerin geçit vermez bilinçsiz bölgesi. Kişi üç tür "kuvvet" tarafından etki altındadır: *İd*, ilkel içtepeler, *Ego*, ussal kavrayış ve *Süperego*, toplumun sınırlamaları. O, bilinçsizliğin kendisini rüyaların içeriklerinde ve geçmiş hakkında doğrudan konuşmalarda gösterdiğine inanmaktadır. Freud'un çalışmaları standart bir baskıda toplanmıştır, fakat okuyucu Freud'un kendi (1933) kuram ve uygulamalarının özetine başvurabileceği güvenilir bir gözden geçirilmiş çalışma elde etmek istemektedir. Naziler tarafından Viyana'ya sürülen Freud, İngiltere'ye yerleşmiş ve 1939 yılında Londra'da ölmüştür.

Onun yaşamöyküsü kendi felsefesini anlatmaktadır. Başlangıçta onun zihin bölgelerine nörofizyolojik bir yorum yapılmıştır, fakat gitgide daha fazla zihne ilişkin bir kuram ortaya koymasıyla bu düşünce kaybolmuş görünmektedir. Felsefe tarihi açısından bakıldığında anahtar öge Freud'un tanımladığı kendi-bilgisinin olasılığı içindeki sınırlamalardır. Herkes, yalnızca nevrotik hastalar değil, geçişken olmayan bir bilinçsizliğe sahiptir. Bu, kişinin düşündüğü, hissettiği ve yaptığı her şeyi etkilemektedir. Bilinçsizlik bölgesine geçiş dışı

şarıdan yardım gerektirir. Bunun en iyisi psikanaliz uygulamaları tarafından sağlanabilir.

Kişinin Freudcu resminin eleştirisi Freud'un ortaya koyduğu tedavi uygulamaları ve genel kuramlar üzerine odaklanmıştır. Bir taraftan, psikolojik düşünce, özellikle cinsel dürtülerin ve onların insan gelişimindeki rollerinin egemenliği altında, geniş ölçüde reddedilmiştir. Aynı zamanda Freud'un nevrotik belirtilerin tedavisinde kullandığı tekniklerin etkinliği üzerine ciddi kuşkular bulunmaktadır.

Filozoflar ise zihnin iki katlılığına ilişkin varlıkbilimin eleştirisinde bulunmuşlardır. İnsanın haberdar olmadığı kavrayışsal zihinsel oluşumların bulunduğunu düşünmek mantıklı mıdır? Orada hissedilmeyen duygular nasıl olabilir? Bilinçsiz zihinsel durumlar yerine, sinirsel izler ideası üzerine temellendirilmiş daha az abartılı bir değerlendirme yapılamaz mı? Zaman zaman Freud'un kendisi kuramını bu şekilde yorumlamıştır.

Son dönemde kendi kendini aldatma kavramının mantıklı kılınması sorunu Freudcu zihnin tartışmalarında başlıca öge olmuştur. Freud'un düşüncelerin bilinçaltına itilmesi konusundaki düşüncelerinin eleştirilmesi, kendi kendini kandıran kişinin birinin kandıran ve diğerinin kandırılan olarak iki "yarım insan"a bölüneceği uzlaşmaya kapalı eleştirisinin yapılmasına yol açmıştır.

Freudcu insanlar ve onların yaşantıları değerlendirmesi kesin bir şekilde çürütülmüş müdür? Bunu söylemek zordur, fakat batılı kendi-anlayış konusunda onun etkin yerinin kaybolduğu söylenebilir. Kişinin kendi hakkında bilmediği çok şey vardır. Ancak ne olursa olsun, madde bilinçli zihnin bir tür benzeri içinde saklanmış olduğu ideası gitgide daha fazla inanılmaz gözükmektedir.

Freud kendi psikoterapisini rüyaların içeriğinde bulunan dil sürçmeleri ve diğer istemsiz davranışların yorumlaması ile hastanın kendisini anlamasına sevk etmenin bir yoluna sahip olan psikanaliz ilkeleri üzerine temellendirmiştir. Psikanaliz, hastanın zihninin, hastanın kendisinin sahip olduğundan daha iyi anlaşılması anlamına gelmektedir. Ancak, ne olursa olsun, bu konuşmalar aracılığı ile ortaya çıkarılanlar başka bir insan varlığının düşünce ve duygularına geçirilemezler.

Başkalarının Zihinlerini Bilme

Descartes sobanın dibinde düşüncelere dalıp gitmişken, duyuların kendisine söylediklerinin kesinliğinden emin olunamayacağını düşünmektedir. Ben, algı aracılığı ile, maddesel dünya hakkında öğrendiklerime güvensen bile, başka insanların düşünce ve duyguları sonsuza kadar sorun oluşturmaya devam etmektedir. Ben yalnızca başkalarının hissettiği şey hakkında emin olmamakla kalmam, ayrıca söz konusu varlığın bilinçli olduğundan, ya da daha dramatik bir şekilde ifade etmek gerekirse, onun bir zihne sahip olduğundan bile emin olamam.

Ben başkalarının bu konular hakkında benim deneyimlerime benzer olarak dünyayı ve kendi zihinlerini nasıl deneyimlediklerinin karakterini nasıl bilebilirim?

Bizim kendi bilinçliliğimizin sınırları ile bağlı bulunan bireysel adalar ortak bir dünya alanı oluşturmaktan uzak görünmektedir—ne kadar insan varsa, o kadar dünya vardır. Bu düşünce treni daha öteye taşınabilir. Eğer diğer insanlar hakkındaki benim deneyimim yalnızca benim kendi öznel bölgem içinde onların görünümlerinden ibaret ise, herhangi bir diğer bilinçlilik hakkındaki inancımı nasıl doğrulayabili-

rim? Bu, dünyanın, benim dünyama indirgendiği bir kelime oyunudur.

“Diğer zihinler” sorunu birkaç yöne sahiptir. Bir tanesi bizim kendi özel duygu ve düşüncelerimizi betimlemek için kullandığımız sözcüklerin anlamına ilişkindir. Kuşkucu, benim başka birisi için kullandığım sözcüğün ne anlama geldiğini nasıl bilebileceğimi merak eder, çünkü onlar yalnızca bu diğeri için bilinir olan olgu durumlarını işaret ediyor görünmektedir. Wittgenstein bu sorunu kendi *Philosophical Investigations* (Felsefi Araştırmalar) kitabının bir anahtar bölümü içinde ele almıştır. Başka zihinler sorunu olması, daha genel düşüncelere bağlıdır. Halk dili ile kullanılan kavrayış yetenekleri, gerçek düşünmenin meydana geldiği özel kavrayışın gizli bir bölgesinde bulunmaktadır. Bu düşünce Ryle’in *The Concept of Mind* (Zihin Kavramı) kitabının ana amacıdır.

Wittgenstein’in “diğer zihinler” sorununa yaklaşımı

Wittgenstein’in fikirleri ve sözleri bu çalışmada zaman zaman görünmektedir. Bu binyılın dönümünde onun bir filozof olarak büyük önemi giderek artmaktadır.

LudwigWittgenstein 1889 yılında Viyana’da doğdu. Tanınmış ve eğitilmiş bir sanayici olan Karl Wittgenstein’in geniş ailesi içinde en küçük oğuldu. Ludwig 14 yaşına kadar özel olarak yetiştirildi. Onun ilkokul arkadaşları arasında Adolf Hitler da bulunmaktaydı. Daha sonraki eğitimi büyük ölçüde teknikti. Manchester’da denizcilik hakkında çalışmalarda bulunduktan sonra Cambridge’e geçti ve Bertrand Russell topluluğuna katıldı. Onların içten ve fırtınalı bir dostlukları olmuştur. Birinci Dünya Savaşı’nda Avusturya ordusuna katılmış ve savaşın son birkaç ayını savaş esiri olarak geçirmiştir. *Tractatus Logico-Philosophicus* kitabını burada bitirmiştir.

tir. O, bu çalışmanın uzun felsefe tarihinin sonu olduğuna inanmaktaydı. 1930 yılında Cambridge'e geri döndü, bu da çalışmasının felsefenin sonu olduğuna dair iddiasının erken söylenmiş bir söz olduğunun farkına vardığını göstermektedir. Savaş yılları dışında, 1947'ye kadar orada kaldı. İnziva-ya çekilme alışkanlığına rağmen, onun kişisel etkisi çok büyük olmuştur. Sık sık Norveç'teki dairesine giderek insanlardan uzaklaşırdı. Hayatının geri kalan kısmını batı İrlanda'nın uzak bir bölgesinde geçirmiştir. Neredeyse tüm çalışmaları onun ölümünden sonra yayınlanmıştır. 1951 yılında ölmüştür. Ray Monk'un *The Duty of Genius* (Dehanın Görevi, 1996) adlı ilgi çekici bir yaşamöyküsü bulunmaktadır.

Wittgenstein gençliğinde bir gazete köşe yazarı olan Karl Krausz'un yazılarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Krausz bir dil eleştirisi olarak, toplumsal bir eleştiri tekniği geliştirmiştir. O, dildeki bozulmanın bir göstergesi aracılığı ile yaşamın bozulmasını göstererek, Viyana yaşantısının bazı görünümünün süssüz bir betimlemesini yapmıştır.

Wittgenstein'in felsefedeki tekniği aynı sezgi üzerine temellenmektedir. Çözülemez görünen sorunlar dilin grameri hakkında bazı düşünce köklerine sahiptir. Onların açık bir şekilde ortaya konması sorunu oluşturan dilin tuzaklarından kaçmayı olanaklı kılacaktır. Diğer insanların düşünce ve duygularının bilgisi durumunda, bazı yanlışlıklara ya da kafa karıştıran düşüncelere daha yakından dikkatlice bakmak, çözülmez görünen sorunlar konusunda kördüğümünün aşılmasını sağlayabilir.

Bu, diğer zihinler sorunu hakkında daha farklı bir düşünme şekli için bir yol ortaya koyacaktır. Özel deneyimlerin sözcüklerinin anlamlarının bilinmesi hakkında bir sorun ortaya konur. Bu, Wittgenstein'in ünlü "Özel Dil Tartışması"nın çok verimli bir görünümüdür.

Özel Dil Tartışması

Yalnızca benim kendi özel bilinçlilik durumumun kullanılması ile bir dil oluşturmak olanaklı mıdır? Russell'in dil ve anlam hakkındaki idealarının bazılarına göre, bu öngörü olanaklı görünmektedir. Özel Dil Tartışması böyle bir dilin olamayacağını, zihnin özel durumuna ilişkin özel edimler aracılığı ile anlam kazanan sözcüklerden oluşan bir dilin olamayacağını göstermek için tasarlanmıştır.

Tartışmanın ilk aşamasında, Wittgenstein atfedebildikleri nesneler olarak sözcüklerin anlamını ele almaya karşı kendi kampanyasını sürdürmüştür. O, tek öğretme ve öğrenme yönteminin hem öğretmen hem de öğrencinin katılacağı bir örneğin işaret edilmesi ile olduğu, özel duygular için sözcüklerin öğretilmeyeceğini ya da öğrenilemeyeceğini göstermekle ilgilidir. Öğretmen "kaçınma" sözcüğünü kullanarak içsel olarak işaretle bulunduğu zaman öğrencinin doğru türden bir duyumu yaşayıp yaşamayacağı söylenemez. Bu şekilde öğrenilen sözcükler nasıl anlamlı olabilir? Wittgenstein'in çözümü, özellikle acı duyma ve hoşlanma duyularına ilişkin olarak, belli özel deneyimlerin doğal ifadelerinin olduğunu ortaya koymaktır (Wittgenstein, 1953: 242).

İnsan varlığı duyular için kullanılan isimlerin anlamını nasıl öğrenebilir? . . . Burada bir olasılık bulunmaktadır: sözcükler duyumların ilkel ve doğal ifadeleri ile bağlantılıdır ve kendi yerlerinde kullanılmışlardır. Bir çocuk kendisini incitir ve ağlar; daha sonra yetişkinler onunla konuşur ve ona ünlemleri ve daha sonraki tümceleri öğretirler. Onlar çocuklarına yeni bir acı-davranışı öğretmişlerdir. (Wittgenstein, 1953: 244).

Böylece sözel ifadeler, doğal ifadelerle aynı “dilbilgisi”ne sahip olur. Bu şekilde kullanılan sözcükler duyguları betimlemezler fakat onları ifade ederler. İnleme eğilimi acı içinde bulunan şeyin bir parçasıdır ve bu hoş olmayan duygunun kendisinden daha fazla ya da daha az önemli değildir.

Bir öğretmen tarafından, bir örnek işaret edilerek, öğrenilen zihinsel sözcüklerin yanlış ideası yalnızca anlam hakkında belli bir bakış açısında değil; aynı zamanda bedensel duyguların ve diğer “zihinsel durumlar”ın özel nesneler olmasıdır. Eğer hiçbir özel zihinsel nesne yoksa, bu durumda anlamın değerlendirilmesini benimsemek için girişimde bulunulması, ümitsizce bir yanlışlığa yol açacaktır. Paylaşılan örnekleri işaret etmekten başka, sözcüklerin kullanılmasının öğrenilmesinin farklı yolları bulunmaktadır. Örnek olarak özel deneyimlerin halk ifadeleri kullanılabilir.

Bazı yorumcular Wittgenstein tarafından ortaya konan bu anlam değerlendirmesini davranışçılık olarak düşünmektedir. Bunlar sanki yeni yeni öğrenilen, ifade edilen duyguları değil, ifadeleri işaret eden, psikolojik sözcükler olarak düşünülmektedir. Burada da anlamın sözlük manasından gelen başka bir yanlış anlama görülmektedir. Wittgenstein ünlü bir paragrafında hayali konuşmacısı ile yaptığı tartışmada bu yanlış anlaşılmaya ilişkin ifadeler kullanmaktadır.

Fakat sen kesin olarak kabul etmelisin ki acı ile birlikte olan acı-davranışı ile herhangi bir acı olmaksızın acı-davranışı arasında bir farklılık bulunmaktadır. Bunu kabul ediyor musun? Nasıl daha büyük bir farklılık olabilir? Ve sen tekrar ve tekrar duyunun kendisinin bir hiç olduğu sonucuna ulaşırsın. Hiçbir şey değil. O, bir şey değildir [maddesel nesne olarak aynı genel türün bir varlığı], fakat bir hiçbir şey de değildir. (Wittgenstein, 1953: 304).

Wittgenstein bu ayrımı neden yapmaktadır? “Maddesel şey”in kavramı hakkında bunun en fazla açıklayıcı olması ne anlama gelmektedir? Bizim onlara “aynı” sözcüğü uygulayabildiğimiz ölçüt nedir? Biz bir ve aynı şeyi, ya da bazı durumlarda birbirine benzeyen iki şeyi bireyselleştirir ve kimlikleştiririz. Duygulara diğer zihin durumlarına, maddesel şeylere uyguladığımız ile “aynı” sözcüğü uygulamak kural mıdır?

Biz “Ben dün aynı duyguya sahiptim” ve “Kazayı duyduğum zaman seninle aynı duyguyu hissettim” gibi iddiaları nasıl anlayabiliriz? O yalnızca insanların nasıl davrandıkları hakkında kişisel farklılıkların tüm türlerini içerecek şekilde halk ifadelerinin karşılaştırılması ile olabilir. Bir zihnin durumunu belli bir şekilde ifade etme eğilimi anlamına gelen bütünleyici ilke, normal koşullarda duygunun aynılığına iyi bir rehber olan ifadenin aynılığını sağlayan, zihin durumunda olan şeyin parçasıdır.

Gerçekte “diğer zihinler sorunu” yoktur. “Kaşınmak”, “aynı” gibi sözcükleri kullanmak için kapsamlı kurallar vardır, ve bunlar bir kez açıklığa kavuşturulduğu zaman bulmacanın hiçbir boşluğu kalmayacaktır. Doğal olarak, bu tartışma da belli temeller üzerine kurulmuştur, özellikle insan yaşam biçiminin “doğal” olan görünümünün olduğu üzerine temellendirilmiştir. Bu bizim ortak bir sözcük dağarcığına sahip olmamızı sağlar. Ortak bir dağarcığa sahip olmak ise ifade edilen duyguların bir birliği içinde, doğal ifadelere ulaşılmasını sağlayacaktır.

Ryle’nin “makinedeki hayalet” mitinin eleştirisi

Gilbert Ryle (1900-76) *The Concept of Mind* (1947) adlı etkin çalışmasında insan yaşamının zihinsel görünümleri

ile Descartes'in çizdiği insan portresi ile ilgili olarak tüm Kartezyenci düşünceyi yıkma girişiminde bulunmuştur. O, Descartes'ı ciddi bir hata, bir kategori yanlışlığı yapma içinde olmakla suçlamıştır. Descartes, insan bedeni ve insan zihni arasında ayırım yaparken, töz adı altında onları aynı kategoride ele almıştır. Ryle'nin projesi, farklı bir kategoriye ait olan insan yaşamının zihinsel görünüşleri ve maddesel beden, bizim kullandığımız gündelik zihinsel olgulara ilişkin sözcükler ile bir çalışma şeklinde göstermektir.

O, iki özellik türü ayırımında bulunmuştur, bunlar meydana gelen ve eğiliminde olan niteliklerdir. Meydana gelen nitelik algılanmış biçim gibi bir şeydir. Eğilimsel nitelik ise gösterilmediği ya da uygulanmadığı zaman bile bir şey tarafından sahip olunan özelliktir. Ryle, yanlışlığın insanların zihinsel ya da kavrayış niteliklerinin yorumlanmasında olduğunu söylemiştir.

Ryle davranışçı değildi. Özel deneyimin gerçekliğini inkar etmekten uzak olarak, kendi analizini de bu doğrultuda genişletmiştir. Birinin bir şeyi akılcıca yaptığını söylemek yapılan şeyin içsel bir oluşumunu belirtmek değildir. O, görevin nasıl yapıldığını söylemek içindir, bu görevin özel ya da açık olarak yapıldığını göstermektir. Birisinin bir şey bildiğini söylemek, bir görevin başarılı bir şekilde yerine getirildiğini gösterir.

Ryle'nin genel olarak haklı olduğunu görmek kolaydır. Kartezyen geleneğinde, geleneksel olarak kavranmış olan diğer zihinler sorunu basit bir şekilde ortadan kaybolmuştur. Tabii ki insanlar düşündükleri ya da hissettikleri hakkında yalan söyleyebilirler, duygu ve düşüncelerini gizleyebilirler. Ancak ne olursa olsun bu yetenekler bir kavramlar çerçevesi içinde insanların söylediklerini anlamlı kılarak ve onların doğru söyleyebilecekleri ve kalplerini açabilecekleri ve *anlaşılabi-*

lecekleri bir yapıya ulaşacaktır. Biz tahmin yürütmeden diğer insanların zihinsel niteliklerini mükemmel bir şekilde kuşatabiliriz.

DÜALİZM VE YAZGI

İnsan varlığının, kavrayış kuvvetini geliştirmiş olan tek organizma olduğu yönünde cisimlendirilmiş bir ruh olarak kabul edilmesi, son yüzyılda yaygın olarak benimsenmiştir. Batı düşüncesinde bunun düalizm içinde olduğuna yönelik bir eğilim bulunmaktadır. Biz materyalizmin ve idealizmin geldiğini ve aynı şekilde gittiğini gördük. Bunlar düşünme ve varolma konusunda güçlü monist girişimlerde bulunma oluşumları olarak ortaya çıkmışlar fakat daha sonra etkilerini yitirmişlerdir. Aynı düalistik eğilim Doğu felsefesinde de açık bir şekilde görülmektedir. Bir kişinin nihai yazgısı bir kültür tarafından ortaya konan belirli bir düalizm çeşitliliğine bağlı olarak kavranmıştır.

Kişî Felsefelerinde Kavramsal Düalizmin Oluşu

Geçmişe dönük ve küresel bir açıdan baktığımızda, bin yıl boyunca üç farklı geleneğin insan doğası hakkında çeşitli düşünce ve uygulamaları olmuştur. Üç gelenekte de belli bir ölçüde ayrı ve kimliğe sahip birey ile evrensel ya da kişisel üstü matriks arasında bir düalizm kurulmuştur. *Brahman* kozmosun derin doğası olarak evrenseldir. *Atman* ise kozmik doğanın bir kişi içinde bireysel gerçekleşmesidir. *Li* etrafında kristalleşmiş olan diğer şeyler arasında gelenek ve uygulamaların evrensel bir sistemin antik dönem anlamı bulunmaktadır. *Ch'i* tersine olarak insanları bireysel olarak ele almakta-

dır. Batı felsefesinde Descartes, İslamiyet, Musevilik ve Hıristiyanlığın benzer bir derin düşüncesi olarak yalnızca bir maddesel özün olduğunu ve bunun da bireysel bedenlere bölünmüş olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Her bir zihin / ruh, tek ve yegane tözdür. Yalnızca bir madde vardır fakat çok sayıda zihin bulunmaktadır. Bu ikinci töz nedir?

Uzun bir bakış açısı içinde Hint ve Batı düşüncesinde ayırt edilebilecek açıklıkta görünen başka bir temel ayırım bulunmaktadır. Her iki gelenek de, kişide maddesel-olan ve maddesel-olmayan arasındaki ayırimda ortak bir metafiziksel zemin oluştururlar. Batı geleneğinde, biri maddesel-olan ve diğeri maddesel-olmayan beden ve zihin arasındaki ayırımı ortaya koymak için ortak bir harita oluşturulur. Hint felsefesi maddesel-olan / maddesel-olmayan ayırımı, gerçek olan ile yanılısma olan, *māyā* arasında derin bir ayırımın temellerini ortaya koyar. Buna göre dünya maddesel ve yok olabilir. Bizim çağdaş düalizmimiz de farklıdır. “İkinci töz” anlamdır ve simgesel etkinlik dünyası işaretlerin maddeselliği üzerinde meydana gelir.

Binyıllık dönem içinde, biyolojik indirgemelerin çeşitli biçimleri ile dilbilimsel kaynaklı psikolojiler ve sosyolojiler arasında çarpıcı bir kutuplaşma vardır. Psikobiyolojistler, psikoloji ve biyoloji bilim dallarının doğrudan doğruya etkileşim içinde olduklarını ortaya koyarak genel bir materyalizme yönelik olarak çalışmaktadır. Davranış yaradılışındaki genlerin rolü, beyin yapıları ve oluşumların soyut temsilleri olarak yorumlanmış olan zihin modelleri ile tamamlanmışlardır. Hatta biz “zihin-beyin” ifadesinin çok yaygın olarak kullanıldığını görüyoruz.

Dilbilimsel kaynaklı toplumsal yapılar, beyini düşüncenin araçları olarak kabul ederek, bir tür düalizme yönelik olarak çalışmışlardır. Simgelerin kullanımları doğruluğun ölçü-

tü ve kuralları olarak işlev görmüştür. Ben önümüzdeki yüz-yıllarda maddesel beyinler ile maddesel olmayan kavrayış ürünlerini bağlayan ilkelerin ortaya konulacağı beklentisi içindeyim.

Bir Kişinin Nihai Yazgısı

İnsanın nihai yazgısı hakkındaki inançlar, üç büyük geleneğin psikolojileri içinde genel olarak metafiziksel şemalarla ele alınmıştır. Batı geleneğinde ruh, maddesel olmayan, zorunlu bir şekilde maddesel bedene yaşam verir. Bu inancın kanıtı arayışında olan birisi için ortaya çıkabilecek sorunlar çok basit bir şekilde bir tarafa konabilir. Maddesel olmayan varlıklar algılanamazlar. Ruhlar görülmezdir, duyulmazdır ve dokunulmazdır. Bunlar ölümsüzlük inancının bir karşıt kanıtları olarak ortaya konur. Karanlıkta titreyen ve zincirlerini şakırdatan hayaletler çok farklı bir gelenekten gelmektedir. Örnek olarak Virgil'in *Aeneid* yapıtında yeraltı dünyasında Aeneas'ın ölüsü maddesel olarak betimlenmiştir. Kartezyen düşüncesinde bile maddesel olmayan zihin karakteri "hayvan tını" hareketi ile yer bulan zihinsel etkinliğin varsayımı içinde bir tür arındırılmış materyalizm ile ele alınır.

Hint düşüncesi daha önce görmüş olduğumuz gibi kozmik bir monizm içerir. Burada *Atman* tek görünümüdür. Bir insanın nihai yazgısı sonsuz bir yeniden doğuştur ya da *nirvāna*'ya ulaşılmasıdır. Aydınlanmış olanların ve aydınlanmış olmayanların yapısı metafiziksel temelde ele alındığında aynıdır. Tartışılacak hiçbir metafiziksel konu yoktur. Bir Hindu ya da Budist olmak için tüm paketi birlikte satın almak zorundasınızdır.

İnsanların nihai yazgısı konusu üzerine Çin düşüncesinde ilginç bir benzerlik bulunmaktadır. Daha önce belirtmiş

olduğumuz gibi Çin düşüncesi Budist felsefenin Çin ve Japonya'ya ihraç edilmesi üzerine temellenmiştir. Kişisel yaşıntı, bireysel bilinçliliğin sürekliliği içinde görülmez. Ölen kişilerin varlığı torunlarının düşünce ve uygulamalarında bulunmaktadır. Bu nedenle kimse tarafından unutulmamak büyük bir önem taşımaktadır. Hatırlama ritüelleri topluluk içinde kişinin konumunu sürdürmesini sağlamaktadır. Ben yirmi birinci yüzyıl düşüncesi içinde gitgide daha kurulu olarak, organik yaşamın genetik temelleri olarak meydana gelen benzer bir bakış açısını görmenin çok gülünç olduğunu düşünüyorum. Klonlama tekniği ile insanların kopyalanması düşüncesi bana daha fazla gülünç geliyor.

Doğal olarak, bu düşünce Avrupa kültürünün her zaman için bir parçası olmuştur. Son dönemde genetik buna "bilimsel" bir zemin kazandırmıştır. Granit mezar taşları yaptırmak, bilgi teknolojisi kullanılarak yaşamöyküsü, antolojiler ve her türden kayıtları saklamak ise nispeten daha alçakgönüllü uygulamalardır. Ölümden sonra yaşam görüşü Konfüçyüsçü ve Taocu düşüncede de ifade edilmiştir. Ben, üçüncü binyılda genetik ve kültür arasında gitgide daha sıkı bir işbirliği görüleceğini tahmin ediyorum.

Sonuç

"Kişi" kavramının felsefi araştırması Descartes'ın halk bilgisi üzerine özel bilgi konulması kaynaklı zihin / beden sorunu ile büyük ölçüde etkilenmiştir. O, bir taraftan iki farklı varlık türünün nasıl etkileşim halinde bulundukları, ve diğer taraftan bedensel süreklilik ya da bilinçlilik ile kişisel kimliğin yargılaması için temel olarak bellek arasında ayrıcalığın ortaya konulmasını sağlayan yapı olarak görülmektedir. Materyalistler zihinsel olan her şeyi insan organizmasının maddesel

görünümlerine indirgemeye çalışmışlardır. Ancak indirgemeci programların hiçbirisi tam olarak başarılı olmamıştır.

Bu maddeler nereye yerleştirilirse yerleştirilsin, diğer insanların düşündükleri ve hissettiklerinin genellikle özel olarak kaldığı doğrudur. Eğer insan yaşamının bir bilimi varsa, diğer insanların öznel durumları hakkında bir şeylerin bilinebilmesini destekleyecek bazı yolların olması gerekmektedir. Bu olmaksızın, psikoloji gelişmiş bir davranışçılıktan başka hiçbir şey değildir. Sosyoloji, kurumsal ve ekonomik davranışın gözlemlenebilir örnekleri üzerinde istatistiki araştırmadan daha fazlasını yapamaz, ve antropoloji gezginlerin öykülerinin bir toplamından başka bir şey olmaz.

İnsan yaşamı ancak içinde bulunduğu sosyal çevre ışığı altında tam olarak ortaya konulabilir. Biz başkalarının düşünce, duygu ve inançları üzerine bilgi sahibi olarak kendi bilgimizi sağlam bir zemine oturma girişiminde bulunabiliriz. Filozoflar doğru ve yanlış, iyi ve kötü, erdemli ve erdemli olmayan hükümler konusunda ussal bir temel oluşturmaya çalışmaktadır. İnsan toplulukları için hem büyük hem de küçük ölçekte verimli ve zenginleştirici bir olanaklılık sağlamak ancak bu tür çabalar ile gerçekleştirilebilir.

İnsanlar Arasındaki İlişkiler I Ahlak Felsefesi

Kişi kavramlarıyla ilgili olarak, en önemli metafiziksel konulara ilişkin araştırma sürdürülürken, tamamlayıcı olarak şu sorunun sorulması gerekmektedir: İnsanların davranmasının gerekli olduğu normlar ve standartlar nelerdir? Bu ahlaki felsefenin ve politik felsefenin ilgi alanıdır.

Din ile belirlenmiş bir dünya görüşünden bilim ile belirlenmiş bir dünya görüşüne geçiş yalnızca genel metafiziği değil, aynı zamanda ahlak ve politik kavram ve hükümler için destek arayışında olanların yönlerini de değiştirmiştir. Tanrı Yasası'nın insan versiyonu olarak Doğal yasa öğretisi ortaçağ döneminde tutarlı bir ahlak / politika iklimi yaratmıştır. İnsancılığa yönelik olan yeni çıkış noktaları ise vahiy edilmiş din tarafından kurulmuş gözüken tüm soruları yeniden açacaktır. Biz iyi yaşantı için yeni reçeteleri nasıl savunuruz ve insan erdemlerinin şu ya da bu sınıflandırmasını nasıl vurgulayabiliriz? Bu, insan yaşamının olguları içinde bulunan görgücü soruşturmanın bir konusu mudur? Ya da arı us ile bir yanıtın ana hatlarına ulaşmak olanaklı olabilir mi? Her iki alternatifin de savunucuları olmuştur.

Her şeyin ötesinde, Rönesans'tan sonra insancılığın "keşfi"nin akılda tutulması gerekmektedir. İnsan bilgi ve ahlaklılığının merkezi durumuna gelmiştir. Binyılın ikinci yarısında ahlak ve politika felsefelerinde yetki usa verilmiştir. Bu

eğilimin yüceltilmesi bizim Aydınlanma olarak adlandırdığımız büyük Avrupa hareketidir.

Felsefenin yeniden bireyin üzerinde merkezleştirilmesiyle birlikte, davranış özgürlüğünün nasıl olanaklı olduğu eski sorunu yeniden filozofların derin düşünceleri içinde merkezi bir konum kazanmıştır. Leibniz, bu bildik sorunu her şeyi bilen bir Tanrı tarafından tüm kendi tarihi içinde kişisel bir sorumluluk nasıl olabilir şeklinde ele almıştır. O, doğalcı bir görünüm içinde yeniden ortaya çıkmıştır. Doğa oluşumları tarafından önceden belirlenmiş maddesel bir temele sahip olan her bedensel olay içindeki bir evrende insan özgürlüğü nasıl olabilir? Aynı zamanda, politik otoritenin bulunduğu yer sorunu analizin gereksinimleri içinde bulunmaktadır. Dünyevi bir devlet içinde kurulu otoriteye itaat etmek zorunda olan kişinin görevleri nelerdir? Hangi koşullarda bu otorite hükmetme hakkını kaybeder?

Alisdair MacIntyre ahlak ve politika felsefelerin ortaçağ ve modern içerikleri arasındaki karşıtlığı aşağıdaki gibi betimlemiştir.

Orta Çağlarda toplumsal bağlar ve politik bağlar, tıpkı Yunanlılarda olduğu gibi bir birliğe sahipti. [Çağdaş dünyada ise] bir insan, eski dünyada olduğu gibi bir feodalizm birliği ya da [Yunan şehir-devletlerindeki] şehir birliğinden farklı olarak, yalnızca bir özne olarak bir toplumsal ilişkiler ağının bir parçası olarak yer almaktadır. Kişi ekonomik düzene kurumlar ve loncaların bir seti içinde iyi-tanımlanmış bir durum içinde değil, sözleşme yapma yasal hakkına sahip olan bir birey olarak katılır . . . bu ahlaki yapı için yeni bir kimlik sahibi olması demektir. (MacIntyre, 1966; 124).

Filozoflar artık özgürlüğü yalnızca nedensellik ile değil, aynı zamanda dünyevi otorite ile de uzlaşmak zorundadır, ve başkalarının çıkarları ve taleplerini kendi çıkarları söyleminde ele almalıdır. Politik otorite temeli olarak feodalizmin sonu ve Katolik Kilisenin etkinliğinin azalması toplumsal dünya boyunca inanç ve ahlak konularında farklı bir yapının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böyle bir ortam içinde olan kişi özgürlük talebinde bulunmaktadır. İnsanlar kendi yaşam şekillerini seçmek ve kendi çıkarlarını arama hakkına sahip olmak istemektedir. Böyle bir yapı içinde ahlak, mülkiyet hakkı ve otoritenin işlevi nasıl olmalıdır? Böylesine özgür bireyler tarafından yönetimi onaylayan ve kabul edilen kurulu bir otorite nasıl olmalıdır? Eğer egemenlik gücü yurttaşlara otoriteyi belirleme hakkı veriyorsa, onun yetki sınırları nasıl olmalıdır? Özgür insanlar arasındaki düzenli birliklerin herhangi bir biçimi içinde ortaya çıkan sorunlar nasıl çözülecektir?

Bu bölümde biz gitgide artan bir şekilde dünyevi bir toplulukta ahlak otoritesinin bir zeminini geliştirme arayışı içinde olan ahlak felsefecilerinin yaptıklarını izleyeceğiz.

AHLAK FELSEFESİNİN TEMEL NOKTALARI

Ahlak ve politika felsefeleri arasındaki ayrımı genişletmek yapay olacaktır. Her ikisi de yaşamın düzenli ve tatmin edici bir biçimi hakkında etkin olan ya da etkin görünen doğru ve yanlış davranış ilkelerinin temellerini arayışı içermektedir. Politik felsefe otoriteler ve vatandaşlar arasındaki ilişkilere, ahlak felsefesi ise bireyler arasındaki ilişkilere odaklanır.

Ahlak Duyusu

İnsan davranışının ahlak niteliği konusunda hangi ölçütler geçerlidir? Görgücülüğün egemenliğindeki on yedinci ve on sekizinci yüzyıl ikliminde, İngiliz filozoflarının davranış ve karakter konusunda psikolojik unsurlar üzerine vurgu yapması şaşırtıcı değildir. Hume'a göre, ahlak felsefesinin ilkele-ri, temel ve zorunlu ilkeler üzerinde usun uygulamalarında değil, "insan yaşamının dikkatli bir gözlemi"nden gelmelidir. (Hume, 1739-40 [1962]: 44).

Çünkü ahlak . . . davranış ve duygular üzerinde etkiye sahiptir. Bunlar ise ustan kaynaklanıyor olamaz; ve us tek başına . . . böyle herhangi bir etkiye asla sahip olamaz. Ahlak, tutkuları harekete geçirir, ve davranışları üretir ya da önler. Usun kendisi bu konuda tam olarak potansiyele sahip değildir. Bu durumda ahlak kuralları, usumuzun sonuçları değildir. (Hume, 1739-40 [1962]: 192-3).

Hume, ahlaklılığın kaynağının, ahlaki bir duyu olması gerektiğini düşünür. "Bir erdem duyusuna sahip olmak, bir erdemliliğin karakterinin düşünülmesinin belli bir türünün bir tatminini hissetmekten başka bir değildir . . . Biz erdemli olmak karakteriyle kuşatılmış değildir, fakat belli bir şekilde bizi memnun kılan bu deneyimi hissettikten sonra, erdemli olmanın bizi nasıl hissettirdiğini biliriz." (Hume, 1739-40 [1962]: 205). Kısacası, erdemli bir karakter ve hoş giden bir karakter kavramları aynıdır. Nihai olarak, ahlaklılığın tüm yapısı acı ve haz duyusuna bağlıdır. Ancak *ahlaki* olarak uygun bir şekilde bize haz veren şey nedir? Bu, bizi yapılan şeyin faydası ve başkalarının beğenisini kazanma konusuna götürür.

Evrensel Ahlak İlkeleri Nasıl Olabilir?

Hume'un ahlak yargıları zeminin analizi üzerinde düşünüldüğünde onun evrensel ahlak yargıları için bir temel oluşturma konusunda başarısız olduğu görülecektir. Bir grup insan, erdemli, faydalı ve hoş giden şeyin farklı bir kavramına sahip olabilmektedir. *Ahlaki* bir ilke olarak herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda geçerli olacak ölçüte nasıl ulaşabiliriz? Bu, Kant'ın çözmeye çalıştığı sorundu. Göreceğimiz gibi, o, Hume'un psikolojik kaynaklı ahlak yargıları temeli değerlendirmesinden daha radikal bir ahlaklılık alanı oluşturmayı vurgulayacaktır.

Kant'a göre, kendi hakkındaki değerlendirmemizde gördüğümüz gibi, her insan davranışı iki "düzen" ile ilintili kabul edilmelidir. Bunlar nedensel yasalar tarafından sıkı bir şekilde yönetilen fenomenal dünya ve us tarafından yönetilen kavranabilir dünyadır. Fenomenal dünya içinde, insan varlıklarının nedensellik ile bağlı olduğu ve özgürce hareket edemeyecekleri düşünülmektedir. Ancak kavranabilir dünyada, usun egemen olduğu dünyada, insanlar özgürdür. Bu özgürlük bizim bazı düşünce ve davranışlarımızın anlık sezgileri içinde ortaya konulmuştur. Böylece bizler aynı anda hem fenomenal organizmalar hem de nomenal araçlar olarak varızdır.

Kant, koşulsuz olan iyiyi bulmaya çalışmaktadır. Haz ya da hatta bazı faydalar uğruna yapılan hareketler, davranışın koşulsuz bir ilkesi için yalnızca tek bir aday görünmektedir: bir görevi, görevi yapma uğruna, yapmak.

Bu ona, arzu edilen ve arzu edilebilir sonuçların değerine göre değerlendirildiği davranışların performansı için kuralları ifade eden kategorik koşulsuz zorunluluklar ve varsayımsal zorunluluklar arasında ayırım yapma olanağı verir.

Gerekli olan teknik bilgi için yetenek kuralları vardır, bizim kendi çıkarlarımız içindeki davranışlarımızı sağlayan sağduyulu kurallar vardır. Varsayımsal zorunlulukların hiçbir türü meselenin kalbine gitmez. Yalnızca kategorik bir zorunluluk, belli durum ve kişisel güdülerden bağımsız olan hareketin ilkesi nihai ahlak yasası olabilir. Kant'ın kategorik zorunluluğun doğasının açıklaması, felsefe tarihindeki büyük anlardan biridir.

Kategorik zorunluluk Kant'ın yazılarında iki ayrı versiyon içinde görülür. İlk formülleştirme aşağıdaki gibidir:

Aynı zamanda herkes için geçerli olacak davranış evrensel bir yasa olmalıdır. (Kant, 1785 [1964]: 52/421).

Kant bunu “hakkın üstün ilkesi” olarak adlandırır. O, ahlak yasalarıyla uyum içinde olarak herkesin hakkına saygılı olmayı gerektirir. Bu, herhangi bir zorlama olmaksızın kendiliğinden olmalıdır. Bu, zorunlu olarak kategorik yapıyı koşulsuz yapan şey nedir? O koşulsuzdur çünkü “eğer [bir davranış] kendi içinde iyi olarak düşünülüyorsa, ve bu durumda zorunlu olarak düşünülüyorsa, o, bu istencin ilkesi olarak kendisini usa uyduracak bir istencin ürünüdür.” (Kant, 1785 [1969]: 36). Usa uydurmak basit olarak çelişkilerden kaçınmaktır. Ahlaki açıdan yanlış davranışlar kendi kendisiyle çelişecektir.

Kategorik zorunluluğun ikinci formülleştirmesi ilkinden çok farklı görünmektedir.

Her zaman insancıl olarak görülen böyle bir davranış asla basit bir şekilde bir araç olarak düşünülmez, her zaman aynı zamanda bir son olarak düşünülür. (Kant, 1785 [1964]: 66-7/249).

Bu versiyon Kant'ın ahlak felsefesinin başka bir ilgi çekici görünümü ile bağlıdır. Bu bizim dışsal kuvvetlerden bağımsız, özgür olarak davranma kapasitemiz üzerine vurgu yapmaktadır. Kategorik zorunluluğun bu versiyonu "Sonların Krallığı" olarak tanımlanır, tüm insanlar özgür ve sorumlu varlıklar olarak düşünülerek, idealize edilmiş bir toplumsal düzen oluşturulur.

Ussal bir varlık kendi içindeki evrensel yasaların bir üyesi olarak sonların bölgesine aittir. O, başka hiç kimsenin isteğinin öznesi olmaksızın kendi bağımsızlığına sahiptir. (Kant, 1785 [1969]: 59).

Bu iki versiyonu aynı idea şeklinde ifade etmek zor değildir. İnsanlar kendi içlerinde olan yasayı ahlak ilkeleri olarak benimsemektedirler. Onlar herhangi bir belirli ahlak kuralının kaynağı olarak hizmet görmemektedir.

Verilen bazı varsayımsal ahlaki sistemler, kategorik zorunluluklar bizim tüm diğer düsturlardan farklı gerçek ahlak yasalarını süzgecimizden geçirmemizi sağlayacaktır. Bir yargı ya da bir kuralı ahlak yapan şey onun içeriği değil, onun biçimidir. "O, davranışın maddesi ve niyet edilmiş sonucuyla ilgili değil, bu sonucu oluşturan biçim ve ilke ile ilgilidir." (Kant, 1785 [1969]: 38). Kant, ahlaki olarak hatalı bir kuralı göstererek kategorik zorunluluklara karşı davranış sınamasında bulunur. Burada yalan söyleme örneğini verir. "Her zaman yalan söylerim," sözü kendisiyle çelişen bir ifadedir. Onu benimsemek doğru ve yalan arasındaki ayırımı yok edecek ve onu anlamsız kılacaktır.

Böylesine hoşgörüsüz bir felsefenin, ahlaklılığa olan daha popüler yaklaşımların temelini biçimlendirmesini ummak çok zor olacaktır. Bazı içeriklerin felsefi yargılar tarafından

desteklenmeye gereksinimleri vardır, bunlar kavramsal olarak iyi yaşıntıyı tanımlayan bazı önemli değerlerle bağlantılıdır. Ahlak felsefesinin üç büyük ekolü daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkmıştır, bunların her birisi ahlak yargılarının içeriğinin genel bir değerlendirmesini sunmaktadır.

AHLAK YARGILARININ İÇERİĞİ

Etik üç büyük düşünce ekolü geliştirmiştir. Ahlaki doğruluk zemini arayışında, davranışların sonuçları ile ilgili olmaları açısından faydacı olan ekol vardır. Ahlak edimlerinin yaradılışında bulunan karakter içinde doğrudan bir ahlaki sezgi türü ile zemin arayışında bulunan ekol vardır. Etiğin üçüncü büyük ekolü, ahlak yargılarının biçimsel özelliklerinin yakın bir incelemesi üzerine kurulu, analitik felsefenin bir dalı olarak geliştirilmiştir. Bunlar “kuralcılardır” (prescriptivist). Ahlaki konularla ilgili başka düşünceler de ortaya konulmuştur. Burada ikinci binyılın son yüzyılında uygulanmış olan ahlak felsefesinin yol göstericisi olan üç düşünce incelenecektir.

Faydacılar

Edimler yalnızca sonuçları referans alınarak değerlendirilmelidir düşüncesi, yalnızca şimdi popüler olan bir görüş değildir. On dokuzuncu yüzyılın başlarından hemen sonra ilk tam olarak endüstrileşmiş ülke olan Birleşik Krallık'ta ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu dönemin en etkin ve en yetenekli filozoflarından biri olan John Stuart Mill tarafından savunulmuş olması da ayrı bir önem taşımaktadır. Ahlakın temelinin edimlerinin sonuçlarında olduğu düşüncesi bir önceki nesilden hem Hume (1740) hem de Jeremy Bentham (1789) tara-

findan ortaya konulmuştur, ancak o daha büyük bir felsefi i-
çeriği Mill'in yazılarında bulmuştur.

John Stuart Mill 1806 yılında bir filozof ve ekonomist olan James Mill'in oğlu olarak doğmuştur. Üç yaşında Yunanca öğrenme ile başlayan çok katı bir eğitim almıştır. Babasının himayesinde yaşayarak kendisini felsefi konularda çalışmaya vermiştir. James Mill, Bentham tarafından kurulmuş olan politik hareketin liderliğini oğlunun yapmasını istemektedir. Bu harekette açıklanan amaç yaşam yönetimi içinde sezgi ve duyguların, us ile yer değiştirmesidir. Genç Mill, bir inanç "krizi" yaşamış ve kültürel konuların derinliği ve önemi ile ilgili olarak daha zengin bir duyu ortaya koymak için faydacılığın katı bir taraftarı olmuştur. Onun yaşantısı, babasının ölümünden sonra evleneceği Harriet Martineau Taylor ile ilişkisiyle daha ileri bir noktaya taşınmıştır. Onların birlikte çalışmaları daha sonraki çalışmaların çoğunda açıkça görülmektedir. Mill cesaretli bir polemikçiydi. Özellikle Viktorya döneminde kadınlara yönelik konulardaki saldırılarında bu görülmektedir. O, 1873 yılında ölmüştür.

Hangi sonuç türleri ahlaki davranışlar için uygun düşmektedir? Açık bir şekilde mutluluk veren her şey bu sorunun yanıtını vermektedir. Hazlar mutluluk kaynaklarıdır, bu durumda davranışların en fazla haz ve en az acı yaşamaya yönelik olması gerekmektedir. Bu basit önermede açık bir şekilde görülen iki temel sorun bulunmaktadır. Bazı hazlar diğerlerinden daha değerli görülebilirler, bu durumda onlar nasıl sıralanacaktır? Bentham buna arı bir şekilde niceliksel bir ölçüm önermiştir. Bu kötü bir kelime oyunudur: "Haz nicelikleri eşittir, pushpin [bir oyun] şiiir kadar iyidir." (Bentham, 1789: II, 253).

En büyük mutluluk arayışında olan bireylerin mutluluk arzularını dizginleyebilir miyiz? Belki de tüm bireysel mutlu-

lukların toplamı yalnızca tümünün mutluluğudur. Daha temel olarak, bizim hazzı neden en üst noktaya getirmemiz gerektiğini sorabiliriz. Mill bu sorularla karşılaşmış ve onları çözmeye çalışmıştır. O, davranışların doğruluğunun ne olduğunu basit bir şekilde ortaya koymakla başlamıştır:

Faydacılık, ya da En Büyük Mutluluk İlkesi mutluluğu sağlama eğiliminde olarak doğru davranışlar, mutluluğun tersini üretme eğiliminde olarak yanlış davranışlar değerlendirmesinde bulunur. Mutluluk ile hazzın olması ve acının olmaması istenir; acının olması ve hazdan yoksunluk ise mutsuzluk olarak değerlendirilecektir. (Mill, 1861 [1998]: 55).

O, insanlarla ilgili olarak antropolojik bir olguyu ortaya koyar. “Bu sıkı yapı” der, “insanlığın toplumsal duygusudur; dostlarımızla bir birlik içinde olma arzusudur” (Mill, 1861 [1998]: 77).

Ancak tüm hazlar, en azından herhangi bir birey için eşit değildir. “Sokrates olarak memnuniyetsiz olmak, bir budalanın memnuniyetinden iyidir.” Şimdi soru şudur: Değerlendirmeyi kim yapacaktır? Mill’e göre, yalnızca her iki haz türünün deneyimini yaşamış olanlar niteliklidir ve onlar daha yüksek hazları tanımlayacak kuşku götürmez bir yanıt ulaşırlardır.

Faydacı tavırda güçlü bir seçkin sınıf esintisi bulunmaktadır. Ahlaki yargılar ve kuralların içeriği belirlenirken, değer ölçütü artık haz ve acı değil, göreceli olarak daha bilgili olan kişilerin yaşadıkları deneyimdir.

Benim kendi kişisel mutluluk arayışım ile en büyük sayıda en büyük mutluluğun işlenmesi arasındaki ilişki nedir? İlki kendiliğinden ikincisinin üstesinden gelir mi? Mill’in bu-

radaki hamlesi başka birinin hissettiği hazzın benim için mutluluk kaynağı olduğunu iddia etmektir. Böylece bireysel amaçlardan doğrudan doğruya grup amaçlarına geçiş sağlanır. Psikolojik bir genelleme olarak, bu ilke açık bir şekilde yanlıştır.

Mill'in insanların haz arayışında olmaları gerektiğine dair ilkesini koruma girişimi onun yanlışa düşmesine neden olmuştur. Herkesin haz arayışında olduğu genel iddiasında bulunmak bunun bir sonucudur. Herkes bunu yapsa bile, herkesin bunu yapmak zorunda olduğunu söylemek yanlış bir yargıya varmak anlamına gelecektir. Üstelik herkesin haz arzusunda olduğu basit bir şekilde doğru değildir. Manastır yaşamının katı kuralları göstermiştir ki kişilerin değerlerinin bazıları yaşam koşullarına bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir. Eğer soğuk taş zeminlerde gece yarısı saatler boyunca diz çökerek dua etmek haz kavramı içeriğinde değerlendirilirse, ahlaki olarak değerli davranışların evrensel ilkesini saptamak olanaksız olacaktır.

Faydacılığın tüm bakış açısı için açık bir itiraz vardır. Kendi içlerinde erdem arzulanmakta ve kötü davranıştan sakınılmaktadır. Bunlara başka herhangi bir şeyin yardımı olmasına gerek yoktur. Mill'in yargısı bu noktada kararlı bir şekilde kaçamak bir yapıya sahiptir.

Onlar kendi içlerinde ve kendileri için arzu edilmiş ve arzu edilebilirdir; araçlar olmanın yanı sıra, onlar sonun parçalarıdır. Erdem, faydacı öğretiye göre, doğal ve özgün olarak sonun parçası değildir, fakat böyle olma kapasitesine sahiptir; ve arzulanmış ve üstün tutulmuş olarak, onlar mutluluğun araçları değil, kendi mutluluklarının parçasıdır. (Mill, 1861 [1998]: 83).

Mill'in haz duyulabilir olarak iyiyi tanımlamadığının farkına varılması önemlidir. O, bir ölçüt ortaya koymak yerine iyiyi tanımlamanın bir yolunu belirtmeliydi. İyi, insanlığın genel faydasıdır çünkü haz duyulabilir olan en yüksek faydacılıktır. Kant ve Mill'in görüşleri arasında daha büyük bir uçurum olamazdı. Her ikisi de ahlaklılık konusuna bireysel açıdan odaklanmışlardır. Kant'a göre bireylerin kavrayış güçleri ahlak ilkelerinin en bağlayıcı kaynaklarıdır. Mill'e göre ise, bireyin duygu kapasitesi iyi olan şeye, en derin ahlak sezgisinin kaynağıdır.

Sezgiciler

Sezgicilere göre, bir davranışın ahlak niteliği, herhangi bir diğer nitelik gibi, sezgisel olarak kavranabilen bu edimin bir niteliğidir. Ancak ne olursa olsun, renk ve şekil gibi doğal niteliklerin tersine olarak, ahlak nitelikleri doğal-olmayan niteliklerdir.¹ Bu görüşün başlıca savunucusu hiç kuşkusuz G. E. Moore'dur. O, 1903 yılında *Principia Ethica* (Etik İlkeleri) kitabını yayınlamıştır. Bu kitapta ve başka yerlerde iki temel ilke ortaya konulmuştur.

İlki ahlak niteliklerinin doğasını tanımlamıştır. O, davranışların, onların sonuçlarının, deneyimlerin, vb. yaradılışından kaynaklanan iyilik olarak böyle bir şey bulunduğunu iddia etmiştir. İkinci ilke etik düşüncenin temelinde iyiliği yerleştirir. Yaradılıştan kaynaklanan iyilik tanımlanamazdır. Kavramlar, örneğin "sarı" gibi bir renk kavramına benzer olarak belli bir davranışta bulunur. Biz "sarı"nın ne anlama geldiğini ancak bir örnek gösterildiği zaman öğrenebiliriz. "Sarı"nın hiçbir sözel açıklaması olamaz.

Bu iki basit fakat tartışılır ilkeden yola çıkarak, etik alanında bilinen en iyi katkısı sunan formülleştirmesine ulaşmış-

tır. Ancak bu doğalcılık açısından hatalıdır. Eğer iyi, nesnelerin çok geniş bir çeşitliliğinin yaradılışından gelen, doğal olmayan ve tanımlanamaz bir niteliği ise, bu durumda, onun anlamını ifade edecek hiçbir doğal nitelik seti yoktur. İyiliğin kavramını tanımlayan herhangi bir set olduğunu iddia etmek doğalcı bir hataya düşmek anlamına gelir.

Onun tartışmada ortaya koyduğu ünlü söylemi şöyledir.

Bazı doğal nitelikler olan "P"nin "iyi" anlamı olduğunu varsayalım. "'P, iyi midir?" diye sormak onu mükemmel bir şekilde duyusal yapar. Örnek olarak, eğer "mutluluk" "iyi" bir şeydir önermesinde bulunuyorsam, bu durumda o "Mutluluk iyi midir?" diye sormayı mükemmel duyu yapar. Ancak ne olursa olsun, eğer biz bu sorgulama içinde "iyi"-nin yerine yedeğini koyarsak "Mutluluk mutlu mudur?" şeklinde açık bir şekilde duyusal olmayan sahte-soruya ulaşırız.

Bu öğretinin iki ileri sonucu vardır. Moore genel olarak iyilik ile mantıksal olarak zorunluluk arasında bağ kurma konusunda isteksizdir. O kişinin bir dünya yaratma görevinin içindeki iyilik niteliği nedeniyle olması gerektiğini düşünür. Bir şeyin iyi olduğunu söylemek onun yaratıldığını ya da korunduğunu ya da esirgendiğini zorunlu kılmaz.

İkinci olarak, iyilik niteliği kişinin hoşlanma, korkma gibi herhangi bir etkin durumuna bağlı değildir. Yargı içinde bu maddelerin herhangi birini kapsamak doğalcı bir hata içine düşmek demektir.

Hancock (1983) etik bilgilerin ideasında zorluklar bulunduğuna işaret eder. Moore'un söylediğine göre biz ger-

çekleri yalnızca doğrudan sezgi aracılığı ile bilebiliriz. Eğer benim sezgim sizinki ile uyum içinde değilse ne olacak? Doğal nitelikler durumunda biz yaygın olarak kabul edilmiş örneklere başvurabiliriz.

Daha ciddi olarak, “doğal-olmayan ve basit” bir nitelik kavramının nahif görünmesidir. Ahlaki bir tartışma iki insanın yerel sanat galerisindeki yeni bir sergiye bakması gibi farklı anlaşmazlıklara neden olabilir.

Kuralcı Etik

Davranışların doğruluğu bir toplumun daha bilgili üyelerinin hoşuna gidecek şekilde kendi güçleri tarafında açıklanması uygun bir şekilde görünmez. “Görevini yap” ifadesi, benim bir şey yapmam gerekli olduğu zaman söylenmediğinde faydalı görülebilir. Ancak bunun doğal-olmayan bir nitelik içinde bir tartışmada görevin dayatılması şeklinde olması aynı etkiyi bırakmaz. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında bazı filozoflar etik ifadelerin mantıksal biçimlerine yakından bakmaya başlamışlardır. Bunun nedeni belki de davranışların nitelikleri ortaya konulurken daha derin bir “dilbilgisi”ne gereksinim duyulmasını ortaya koyar. Eğer ahlak tartışmasının biçimsel yapısı gösterilebilseydi, belki de ahlak felsefesi tarihi için bir sorun olarak gözüken sonsuz tartışma ve hatalar ortadan kalkmış olacaktı. Biz ahlak ifadelerini neden kullanırız? Onlar dikkatli bir şekilde çözümlendiği zaman, herhangi bir şeyin niteliğini anlamak için kullandığımız ifadelerin mantıksal biçiminin hiçbir izi olmayacaktır.

Bu hamleyi yapan birkaç yazar içinde R. M. Hare öne çıkmaktadır. Ancak filozofların dikkatini dağıtan ifade türlerinin mantıksal biçimi nedir? Hare, kitabını uzlaşmaz bir şekilde açmaktadır.

Ahlak ilkelerinin işlevi davranışları yönlendirmektir. Ahlakın dili, kuralcı bir dil türüdür. (Hare, 1952:1)

Bir davranışın açık bir şekilde ve doğrudan doğruya yönlendiren zorunluluk kipleri vardır. “Bunu yap!” Ve “Bu güzel bir avakadodur,” gibi değer yargılamaları vardır. Kuralcı bir okuma içinde, “ben sana bunu yemeni tavsiye ediyorum!” şeklinde söylenebilir, ama kuralcı bir işlevi vardır.

Kuralcı dili, betimlemeci dilden ayırmanın ilk basamağı ilkinin ikinciye indirgenemeyeceğini göstermektedir. Her iki ifade türünün mantıksal biçimi içeriği ifade eden bir söylem içerir. Örneğin “Sen kapıyı kapatıyorsun” ifadesi bir kuvvet ifade eden bir söylemdir ve “Onu yap” anlamına gelebilir. Hare, bu ve başka anlamların zorunluluk kiplerinin betimleyici ifadelerden farklı bir biçime sahip olduğunu göstermek amacıyla ortaya koyar.

Tartışmadaki son hareket değer yargılarının doğrudan olmayan ya da eğimli zorunluluklar olduğunu göstermektedir. Bir şeyin iyi olduğunu söylemek birine tavsiyede bulunmaktır, ya da birisini onu yapmaya, onu yemeye, onu seçmeye, vb. sevk etmesidir.

“İyi” sözcüğünün birincil işlevi tavsiye etmektir . . . biz herhangi bir şeyi tavsiye ettiğimiz ya da ondan sakındığımız zaman, o her zaman düzen içindedir, en azından doğrudan olmayan bir şekilde, şimdi ya da gelecekte bizim ve diğer insanların seçeneklerini yönlendirir.

Ahlaki açıdan diğer önemli sözcük olan “gerekli” açık bir şekilde zorunluluk kipine sahiptir. Bir kez daha Kant’ın kategorik zorunluluk, ahlak felsefesi versiyonları içerikten yoksun görünmektedir.

VAROLUŞÇULUK

İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan 1970'li yılların sonuna kadar başka bir ahlak felsefesi tarih halısına dokunmuştur. Bu düşünce, özellikle Jean-Paul Sartre (1905-1980) ile birlikte anılmaktadır. Onun kaynakları çok çeşitlidir fakat Søren Kierkegaard'ın (1813-55) yazıları bunların başlıcaları arasında sayılmalıdır.

İkinci binyılın ikinci yarısına yönelik bu araştırma içinde yer alan ahlak felsefeleri, seçim yapma ve bunun sonucunda davranışta bulunma için usun belli türlerinin kullanımına ilişkin bir belirleme ve doğrulama amacıyla olmuştur. "Neden?" sorusu sorulduğu zaman on sekizinci yüzyıl filozofları "Çünkü o haz üretir" yanıtını verme eğiliminde olmuşlardır. On dokuzuncu yüzyıl İngiliz filozofları "çünkü o en büyük sayıda en büyük mutluluğu getirir," yanıtını verme eğiliminde olmuşlardır. Kant "Çünkü bu benim görevim" kesin yanıtını vermekle yetinecektir. Bu yanıtların herhangi bir tanesi neden bizi tatmin etsin? Biz onlar için hangi nedenleri ortaya koyabiliriz? Biz doğalcı bir teze sahip gibi görünmekteyiz, "Çünkü insan doğası bu şekilde oluşturulmuştur" Varoluşçular dikkatlerini ahlaklılık içeriğinden bir yaşam şekli olarak kişisel karar anına odaklanmayla yöneltmişlerdir.

Kierkegaard ve Varoluşçuluğun Çıkış Noktaları

Kierkegaard özellikle *Either / Or* başta olmak üzere çok sayıda çalışmasında, ahlaki edimlerin temel noktalarının örneklerini sunmuştur. Şu ya da bu yaşam şeklini seçmek için bulunabilecek nedenler, diğer nedenlerin zinciri ile sonsuz bir şekilde desteklenemezler. Bazı noktalarda biz yalnızca se-

çeriz. Kişi, daha öte bir neden olmaksızın kendisi için temel bir ilke, öğreti ya da yaşam şekli belirler.

Ben şu ya da bu ayrımı yaptığım zaman ne olur? O iyi midir yoksa kötü mü? Hayır, ben iyi ya da kötü arasında seçimin bulunduğu noktaya kadar sizi taşımak ile yetineceğim. Bunların iyi ya da kötü olduğunu siz değerlendireceksiniz. (Kierkegaard, 1843 [1944]: 172).

Ahlak yaşantısının anahtar noktası, seçilmiş bir etik yaşantısına sahip olmasıdır. “İlk seçim, her ardışık seçim içinde bulunmaktadır.” (Kierkegaard, 1843 [1944]: 223). Bu durumda yaşam iyi ve kötü arasındaki seçenekler etrafında inşa edilmiş olacaktır.

Daha geniş anlamda, bizim seçebildiklerimiz arasında iki olası yaşantı bulunmaktadır. Kierkegaard, bunların her birini hayali bir kahraman sözcükleri içinde sunar. Yaşamın etik biçimi bir yargıç tarafından tavsiye edilmiştir. Bunun yanı sıra isimsiz biri tarafından bir estetik yaşantı tavsiye edilmiştir. İlkinin seçmek iyi ve kötü arasındaki ayrımı benimsemeyi seçmektir. İkincisini seçmek ise kişinin yaşantısını düzenlemek için başka bir ikilemi seçmesi anlamına gelir.

Estetik bir yaşantı ve etik bir yaşantı arasında seçim yapılırken, genel olarak görevler ile bağıntılı bir seçim yapılmaktadır. Bu kişinin kendi karakteri, güdüleri ve arzularına yönelik olarak dikkat gerektirmektedir. “Etik olarak kendisini seçen kişi, kendi görevi olarak kendisine sahiptir.” (Kierkegaard, 1843, [1944]: 262). Diğer taraftan “estetik birey . . . rastlantısal olarak kendisine ait diğer şeyler ile ilgilidir. Ayrım son derece görecelidir.

İyi ile kötü arasındaki ayırımın bulunduğu önemli noktada belli bir şekilde yaşam seçiminden gelmektedir. Seçim, nedenler tarafından belirlenmemiştir. Bir neden olarak şunu ya da bunu değerlendirmek halihazırda yapılmış olan bir seçeneği içermektedir. Sonunda seçenekler basit ve doğrudan yapılmış olmalıdır. Kierkegaard'a göre, ahlak yaşantısı içinde, bunlar görevi bağlı olarak estetik bir şekilde yaşamak arasındaki duruma indirgenecektir. Ona göre etik bir şekilde yaşamak bir Hristiyan yaşantısı sürmek anlamına gelmektedir.

Sartre ve Fransa'da Varoluşçuluk

Jean-Paul Sartre İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki onyıllar boyunca Fransız entelektüel yaşantısı içinde baskın rol oynamıştır. O, 1905 yılında Paris'te doğmuştur ve yaşantısının erken döneminde bir üniversite öğretim üyesi olarak geleneksel bir kariyer izlemiştir. Ancak savaş süreci ile birlikte Direnişçiler arasında etkin bir hizmette bulunmakla kalmamış, bir gazeteci, romancı ve oyun yazarı olarak görev yapmıştır. Onun varoluşçuluğunun ilk olarak bilinir olması bu dönemde gerçekleşmiştir. Onun büyük çalışması *Being and Nothingness* (Varlık ve Yokluk) savaş sırasında yazılmıştır, fakat ilk İngilizce çevirisi ancak 1958 yılında yayınlanabilmiştir. O, yaşantısı boyunca güç merkezlerinin baskısına karşı radikal bir duruş içinde olmuştur. Bu onun sık sık kişisel bedel ödemesine neden olacaktır. Onun "kurulu" yapılardan nefret etmesi 1964 yılında layık görüldüğü Nobel Edebiyat Ödülü'nü reddetmesine neden olmuştur. O, 1980 yılında ölmüştür.

Sartre'in etik ve politik konulardaki seçimin radikal gücünün öğretisi versiyonu, Kierkegaard'da olduğu gibi dinsel

bir inanç savunması içinde sunulmamıştır. Sartre'ın "varoluşçuluk" düşüncesine bakış açısında iki temel ayırım bulunmaktadır. Bunların biri insan varlığının doğasına, diğeri yaşamın güvenilirliğine ilişkindir.

İnsan kendi varoluşunun ve ne yaptığının bilincindedir. Bu durumda bir insan, *Être-pour-soi*, kendisi için bir varlıktır. Bir nesne ise bilinçten yoksun olarak, *Être-en-soi*, kendisi içinde bir varlıktır. Ancak bir "kendisi-için-varlık" olmak hakkında paradoksal bir şeyler vardır.

Kendi gerçek bir varlık olarak kavranamaz; özne kendi olamaz. Kendisi ile aynı zamanda meydana gelmek . . . kendinin kaybolmasına neden olur. Ancak o kendi olamadığı için, kendi öznenin kendisinin bir görünümüdür. (Sartre, 1943, [1958]: 76).

Kişi dikkatini kendisinde yoğunlaştıramaz. Kendisi arayışı içinde olan "Ben" bulunmuş olan "Ben" olamaz. Ancak ne olursa olsun, ben kendimi kavrayamayacağım için, ben kendimi kavramaktan yoksun olduğum konuları bilemem. Ancak bu özgürlüğü nasıl yaratır? İlk olarak, özgürlük olasılık ile, benim yapabileceğim şey ile bağlantılıdır, ve bu da algılanmış bir yoksunluk ile bağlantılıdır. "Olanaklılık, kendisi olmak için Kendisinden-Yoksun olan bir şeydir." (Sartre, 1943 [1958]: 102).

Kendi-için-varlık olmak, her şeyden önce, yoksunluk olasılığının bilincinde olmak ve böylece özgürlüğün temel koşulu ile karşı karşıya olmaktır. Seçilebilir olması yoksunluğu iyi kılmaktadır. Bu, hem heyecan verici hem de korkutucudur. Korkutucudur çünkü, insan olmanın bu görünümü bir kez kavradığımız zaman, biz kendi geleceğimizi belirlemiş olduğumuzun farkına varırız. Bu bizim edilgen bir kabullenme

ile basit bir şekilde kenara çekildiğimiz bir şey değildir. Ancak Sartre, çoğu insanın çoğu zaman bu radikal özgürlüğe sahip oldukları düşüncesine karşı ve böylece yaşantıları için radikal sorumluluğa karşı direndiklerini işaret eder.

Bir sonraki basamak okuyucuya çarpıcı bir şekilde anlaşılmaz gelebilir. Özgürlük bir öze sahip midir? Özgür olmak için bazı güçlerin zorunlu ve yeterli nitelikleri var mıdır? Sartre bu edimlerin öze sahip olduğunu savunur. Biz, bir grup işçinin grev yapmak için zorunlu ve yeterli koşullara sahip olduklarını söyleyebiliriz. "Ancak eğer biz kurulu güce ulaşmak istiyorsak, onda bir öz bulma umudunu terk etmeliyiz." (Sartre, 1943 [1958]: 431). Ve bu nedenle özgürlük, nedenler bölgesinin ötesindedir. Eğer tüm bu nedenlerin ve güdülerin farkında isem, bende onların hiçbirinde olmayan bir şey var demektir.

Gerçekten de benim davranışımı belirleyen nedenlerin farkında olmam sebebiyle, bu nedenler benim bilinçliliğim için halihazırda aşkın nesnelerdir; onlar dışarıdadır . . . ben kendi varlığım aracılığı ile onlardan kaçırım. Ben kendi özümün kendi nedenlerimin ve davranışımın güdülerinin ötesinde sonsuza dek varolmaya mahkum edilmişimdir. Ben özgür olmaya mahkum edilmişimdir . . . Biz özgür olmayı sona erdirmek konusunda özgür değilizdir. (Sartre, 1943 [1958]: 439).

Bu hamle şaşırtıcı şekilde Kant'ın görgücü ve aşkın kendi arasındaki ayırım yapma şekline benzemektedir. Eğer biz gerçekten böylesine radikal bir şekilde tamamen özgür isek, insan dünyası neden kendi yaşantısını belirleyen, özgür tinlerle dolu değildir? Neden çok sayıda insan kendilerine dayatılmış olan yaşantıları sürdürmektedir.

Sartre'ın yanıtı onun başka bir başlıca kavramı olan *mauvaise foi*, kötü kader kavramına ulaşmamızı sağlar. O, bunu yaşamın belli ortak bir türünü karakterize etmek için kullanmıştır. Bu, varolan ve incelenmemiş olan ahlak kuralları ve ölçütleri örneğine göre yaşanmış bir yaşantıdır. Böyle bir yaşantıya yönlendirilmiş insanlar kendilerini onun içine kuşatılmış olarak görmektedirler, onlar başka olasılıkların olduğunu ve kesin olarak birini seçebileceklerinin bile farkında değildir.

Kötü kadere maruz kalan kişi hoş gitmeyen bir gerçeğin arkasına saklanmaktadır. Kötü kader yanlışlık yapısından bir görünüme sahiptir. Her şeyi değiştiren tek şey, benim arkasına saklandığım zaman gerçekten kendini kurtarmamdır. (Sartre, 1943 [1958]: 49).

Ancak benim kendimden saklamış olduğum derin bir şekilde ahlaki olan şey nedir? Benim yaşam şeklimi seçmede radikal bir özgürlüğe sahip olmam dünyanın çağdaş devletlerini nasıl etkileyecektir? Güvenli bir şekilde var olmak için, radikal seçeneklerin, varolan ahlak düzeni ve yaşamı şekillendiren toplumsal uygulamalar ile oluşturulmuş koşulsuz seçeneklerin olanaklılığından haberdar olmaktır. Ben Sartre'ın ahlak felsefesini geliştirirken çıkış noktasının politik olup olmadığını bilmiyorum. Ancak ne olursa olsun, o kısa sürede politik bir boyut kazanmıştır. Özellikle sol politikalarda etkin bir kişilik olarak ön planda görülmüştür. Sartre'ın kendisi de 1968 yılında yaşanan olaylarda Fransa'nın işgal tehlikesinin yaşandığı birkaç gün boyunca öğrencilerle birlikte yürüyüşlere katılmıştır.

GELENEKSEL ETİK KONULARIN SON DÖNEM UZANTILARI

Ahlak ve politika felsefesinin tarihi içinde, şimdiye kadar ana hatları çizilmiş olan düşüncelerin günümüze uzanan etkileri bulunmaktadır. İkinci binyılın bittiği günümüzde bunların iki tanesi sonraki sayfaların konusunu oluşturacaktır.

Aynı ahlaki ve politik kavramlar ve aynı adalet ilkeleri, hakları, vb. tüm insanlara eşit bir şekilde uygulanabilir mi? Feminizm ikinci binyıl boyunca bu soruya verilen geleneksel olumsuz yanıt için başkaldırma düşüncesi olarak tekrar tekrar ortaya çıkmıştır. Ahlaki ve politik ayrımlar bir topluluk içinde cinsiyet ya da benzer bir şekilde ortaya konulabilir mi? Yalnızca son dönemlerde bu soruya gerçekten işitilebilir bir ses ile karşılık verilmiştir.

Aynı kavramlar insan olmayan varlıklara da uygulanabilir mi? İkinci binyılda, on yedinci yüzyıldan başlayarak çevrecilik konusunda çok kapsamlı çalışmalar yapılmıştır. Gitgide artan sayıda yazar ve eylemci insanlar ile doğal dünya arasındaki ilişkinin yalnızca pratik değil, aynı zamanda ahlaki olduğunu belirtmektedir. İnsanlar ile yaşamak zorunda olan bitki ve hayvan çevresi arasındaki ahlak ilkesi nedir? Bu sorunun yanıtı nasıl verilebilir? Ancak ne olursa olsun, insanın çevreye ilişkin uygulamalarının temel kaynaklarının yakın felsefi incelemesi ancak son dönemlerde yapılabilmektedir.

Feminizm

Tüm toplumsal ve entelektüel konularda erkeğin üstün olarak kabul edilmesi tutumu, basit bir şekilde kadınların ve erkeklerin doğalarının temel olarak ve *doğal olarak* farklılık gösterdiği inancına dayanmaktadır. Bu durumda kadınların

kıymetçe aşağı olmalarına karşı hiçbir çözüm bulunmamaktadır. Örneğin eğitim kadınların çocuk doğurma güçlerine zarar veren bir olgu olarak düşünülmüştür. Kadın karakterinin önemsiz görünmesi ciddi politik konularda herhangi bir rol üstlenmelerine engel teşkil ettiği sonucunu doğurmuştur. Erkekler yönetmiş ve kadınlar boyun eğmiştir. Bu ilke, geleneksel ahlak düzeninin temel niteliklerini teşkil etmiştir.

“Erkek” ve “kadın” arasındaki farklılıklar geleneksel yapı içinde keskin bir şekilde kutuplaşmıştır. Böylece insan varlığı ya bir ya da öbür cinse ait olması ile sınıflandırılmaya başlanmıştır. “Erkek” ve “kadın” arasındaki biyolojik karşılıklar açısından böyle bir kutuplaşma doğal ve kaçınılmaz görünmektedir. Ancak konu burada bitmemektedir.

Bu ayrımlara karşı üç temel şekilde mücadele edilmiştir. Bunların en radikal olanı tüm ikili karşıtlıklara karşı mücadele edilmesidir. Hélène Cixous (1987) gibi çok sayıda yazar bu yolu izlemiştir. Onlar genel olarak kültürel çalışmalarda yapısalcı bir hareketin zeminini oluşturan ilkelerle saldırıda bulunmuşlardır. Daha az radikal olan bir tartışma politik ve ahlaki ayrılıkları bir yana bırakılarak “ussal” / “duygusal” gibi ayrımlar üzerine odaklanmıştır (Richards, 1982). Üçüncü bir tartışma türü özsel ayrımların bir inkarı temeli üzerine kurulmuştur. Kadınlar ve erkekler arasında özsel olarak herhangi bir farklılık bulunmadığı savunulmaktadır. Özsel olarak hiçbir fark yoksa, gözlemlenebilir farklılıklar kültürel olarak yapay şekilde oluşturulmuşlardır (Davies, 1999).

Çevrecilik

Son yıllarda yaygın olarak kamuoyunun ilgisini çeken “yeşil” hareketi insanların dünya ile olan ilişkileri konusunda felsefi tartışmalarla yakından ilgilidir.

Bu yapı, iki temel konuya ilişkin olarak ele alınmaktadır. Birincisi insan olmayan yaratıkların belli bir yaşam şekli içinde yaşama hakları ve ikincisi insanların doğal çevre ve kaynaklarına karşı olan görevleridir.

Hayvan hakları felsefe açısından savunulurken temel olarak bir benzerlik ilkesi kullanılmaktadır. Hayvanlar ile insanlar zihinsel kapasiteleri olmamaları dışında karşılaştırılmaktadır. Örneğin hayvanlarda acı hissi, insanlarda olduğu gibidir (Singer, 1976).

İnsanların çevreye karşı görevleri vardır. Bunu yapma gücüne sahip olmaları, onları görevli kılmaktadır. Çevreyi korumalı ve düzenlemelidirler (Lovelock, 1987). Ancak bu şekilde çevreye ilişkin tahribat en az seviyesine inecektir.

AHLAK GÖRECELİLİĞİ

Bu bölümde betimlenen tartışmalar ve konumlar yazarların ele alış şekilleriyle ortaya konulmuştur. Mutluluk, görev, toplumsal bir anlaşma yapmanın ussal avantajı herkes için az ya da çok aynı olarak düşünülmektedir. Tam bu noktada bir dünya politik ve ekonomik düzeni yavaşça ve acı veren bir şekilde ahlak ilkelerinin göreceliliğinin gürültülü savunuculuğundan yerel kültürlerle ve ahlak tümelleri ideasını reddetmeye yönelmiştir. Bu idea nerede başlamıştır?

Antropoloji ve Ahlak Göreceliliği

1940'lı yıllarda Hristiyanlıktan farklı bir yaşam düşüncesi Batı felsefesi süzgecinden geçerek, ahlaki görecelilik için bir zemin hazırlamaya başlamıştır. Antropologların keşiflerinin bu yorumlamalarının başlangıcı genellikle Franz

Boas'e atfedilir. Onun bu konulardaki tartışması çok inceliklidir ve burada bazı ayrıntıları verilecektir.²

Boas, kültürel tümelleri oluşturabilmek için, kültürel göreceliğin karşılaştığı soruları tartışmıştır. O, kültürel farklılıkların çeşitli şekillerde açıklanabileceğini işaret etmekle başlamıştır. "İnsanların zihinlerini etkileyen dışsal konular ve içsel nedenler" vardır (Boas, 1986 [1940]: 272). Eğer insan organizmaları ya da insan zihni üzerindeki yapay varyasyonları göstererek bu açıklamaları ele alırsak, uygun tümeller olduğunu görürüz. Gelişimleri her yerde aynı olan fakat etnolojik bir fenomen olarak bağımsız bir şekilde gelişmiş olan yapılar insan zihninin her yerde aynı olduğunu kanıtlayan bir durumdur." (s. 273). Böylece farklılık sabit bir temel üzerindeki yapay bir varyasyon olacaktır.

Ancak ne olursa olsun, bu uslamlamada bir boşluk bulunmaktadır. Fenomenin kimliği, çıkış noktalarının kimliğinin kanıtı değildir. "Aynı fenomen pek çok farklı şekilde gelişebilir." "Her yerde gelişmiş olan insanoğluna uygun olarak büyük bir sistem bulunması sonucu" için hiçbir mantıksal temel yoktur (s. 275). Boas, belli kültürlerin gelişimi içinde, belli tarihsel bağlantıların önemini vurgular. Biz etnolojik fenomeni, bir soyutlama içinde değil, tüm belli kültürel yapı içinde çalışmalıyız. Birbirinden uzak insanlar arasında tek bir kültür izi bulmak . . . onların bağımsız olarak ortaya çıktıklarını gösterecektir." (s. 277).

Boas'ın ortaya koydukları görgücü bir yaklaşım taşımaktadır. Çıkış noktalarının bağımsız olup olmadığı sorusu hâlâ ucu açık bir konu olarak kalmaktadır.

İnsan bilimlerindeki tümelciler ve görgücüler arasındaki kapsamlı tartışma Clifford Geertz (1989) adlı bilim adamının ortaya koyduğu antropolojik keşifler ile farklı bir boyut kazanmıştır. O, antropolojik literatürden hatları belirle-

nen iki sonuç arasında bir ayırım yapmıştır. Antropologların çok farklı insan gelenekleri ve uygulamaları betimlemiş olduklarına kuşku yoktur. O, bunlarla ilgili farklı yaşam şekillerine yönelik örnekler vermiştir.

Ne söyleyebiliriz ki? Yanlış olan şey, hiçbir kültürel tümel olmadığı sonucuna ulaşmaktır. Hiçbir antropologun amacı böyle bir şeyi kanıtlamak olmamıştır. Gerçekten de, Boas bu yöndeki herhangi bir kanıtın geçerli olmayacağını göstermiştir. Doğru olan şey, bizim kendi yerel kültürel biçim ve uygulamalarımızın eleştirilmeksizin tümel olduklarını kabul etmemiz gerektiği değildir. Bunun yerine “ilgi çekici görünüm”in altında yatan gerçeklere bakmaktır. Wittgenstein (1979) yabancı kültürel uygulamalar üzerine araştırmalar yapan James Frazer’in ortaya koyduklarına karşı bazı noktalarda kendi eleştirel düşüncelerini belirtmiştir. Bu bilgiler bilim olmadığı için onlar iyi ya da kötü bilim diye değerlendirilemeyeceğini söylemiştir.

Antropolojik çalışma alanı radikal görecelilik ya da radikal tümelcilik kurmaz. Onların “farklı bakış açılarının uzlaştırılması ve ufuklarının yeniden konumlandırılması” olarak okunması daha iyi olacaktır (Geertz, 1989: 31). Bu durum astronomide Kopernik devrimi ile karşılaştırılabilir.

Ahlak Tümellerinin Olanaklılığı Üzerine Postmodernist Saldırı

Bilim kaynaklı bilgideki güvenilirliğin bir temeli olarak doğa için geçerli olan görgücü ölçütü destekleyen aynı göreceli tartışma, aynı şekilde politik ve ahlaki konulara da uygulanmıştır. Postmodern düşünceyi benimseyenler ahlak göreceliliği tartışmasını, özsel bir insan doğası düşüncesinin geçerliliğine karşı ortaya koymuşlardır. Onlar, ahlak ölçütü olarak

koşullar-ötesi ve kültürler-ötesi herhangi bir iddianın doğru olmadığını söylemişlerdir.

Bu [Aristocu ve Kantçı Etik] insan özsel doğasına ya da yaradılıştan gelen bir yapıya oturtma yönündeki daha temel sorun böyle bir şeyin olmadığına yönelik olarak bizim güçlü postmodernist kuşumuzdur . . . tümel olarak bulunan hiçbir tarihsel öz yoktur. (Shusterman, 1990: 119).

Postmodernist yerelleştirmeyi ve böylece ahlaklılığın göreceliliğini dengelemek için, bu konu hakkındaki literatürde yer alan en iyi kısa tartışmayı özetleyeceğim. Bu, Richard Rorty (1989) tarafından ortaya konmuş bir tartışmadır. O, en iyi postmodernist savunmaların tüm karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Rorty, kendisi yüksek derecede ahlak ilkesine sahip olan bir kişi olarak, postmodern konumun merkezi bir ilkesini terk ederek, bizim ahlak eleştirimizden kaçınır ve ileride göreceğimiz gibi, gerçekten de kendi yargısını altüst eder.

Onun tartışması insanların yaşantılarını anlamlı kılmanın iki yolu arasındaki bir ayırım ile başlar. Birisi “bir topluluğa katkıda bulunmanın öyküsünü anlatmaktadır” ve diğeri “insan-olmayan bazı gerçekliklere ilişkin olarak kendi kendilerine betimlemesi”dir (Rorty, 1989: 35). Birisi temelini *dayanışma* içinde, diğeri ise *nesnellik* içinde bulur. Gerçekçiler dayanışmayı nesnellığe indirgemek istemişlerdir. Böylece insan varlıkları, insan olmayan gerçekliğin temsillerini biçimlendirebilecektir. Pragmatistler nesnellliği dayanışmaya indirgemek istemişlerdir. Pragmatistlere göre, “nesnellik arzusu, toplum sınırlamalarından kaçınma arzusu değil, basit bir şekilde mümkün olduğunca özneler arasında anlaşma zemini- nin oluşturulması arzusudur” (s. 37).

Şimdi ölümcül uzlaşmaya geldik. Rorty, Aydınlanmanın değerlerinin varisi ile, bizim “hoşgörü ve özgür sorgulama” içinde adalet arayışında olmamız ve bunu benimsememiz konusunda, anlaşmaya varmıştır (s. 43).

Bu önemli hamle içinde tüm savunmanın yaşamsal hamlesi içinde göze batan bir boşluk bulunmaktadır. Kişi neden hoşgörülü olmayı ve özgür sorgulamayı tercih edecektir? Rorty’ye göre, herhangi biri bunu denediği zaman, diğerleri onları seçecektir. Bu, Mill’in ahlaklılığı daha yüksek hazlar üzerine temellendirme deneyimine benzer. Ancak kişinin yapacağı seçim pek çok farklı öğeye bağlı olabilir. Rorty, burada kendi ırkının üstünlüğüne inanma ile görecelik arasında bir ikileme düştüğünü kabul etmiştir.

Geertz (1989) kültürel tümellerin genetik ve biyolojik yapı içinde bulunma düşüncesini haklı olarak sert şekilde eleştirmiştir. Çünkü o yalnızca felsefenin ulaşabileceği yaşama kaba bir dokunuştur.

Ahlaklılığın Yeniden Ele Alınması

Yalnızca filozoflar değil, çok sayıda insan bazı evrensel ahlak ilkelerinin yeniden kurulmasının gereksinimini hissetmişlerdir. Bunların yokluğunda, ahlak duyusallığı içinde yerel düşüncelerin son derece uç göreceli yorumlamaları baskın hale gelmektedir. Eğer bunlar diğerleri ile eşit duruma sahip olurlarsa, Kızıl Kmerler üyesi olmayan herhangi birini görmek zor hale gelecektir. Her şeyden öte, eğer siz bir post-modernist iseniz, şunu kabul etmelisiniz ki, yaşam şekilleri olarak, onlar insanlara haklı görünmektedir. Rorty’nin üst sınıfı, Doğu Amerikan yapısı, bölgedeki etnik kökene sahip insanlara karşı üstün gösterilmektedir. Ancak aynı tarihsel çıkış noktalarına sahip olarak, onların kabilelerinin ahlak yapıları farklılıklar göstermektedir.

Rorty “insan dayanışmasının duyusu” yerine tarih-ötesi genel bir kavram içinde bir çıkış noktasına sahip olarak “tarihin arkasında bir şey” öne sürmektedir. Bu nasıl temellenebilir? Duyular izlenerek mi? Ve böyle bir duyunun dayanışmadan uzak, merkezci bir yapıya sahip olduğu nasıl kanıtlanabilir. Arjantin ya da Kuzey İrlanda’da yaşananların bu tür duygular üzerine temellenmemiş olduğunu kim bilebilir? Ya Kosova katliamının kurbanları için neler hissetmeliyiz? Bu gerçekten ince bir ahlak dengesidir. Bundan daha sağlam bir şeye ihtiyacımız vardır. Duyguları izlemek, ahlak değeri elde etmek için zayıf bir ölçüttür.

Dilin Olanakları Koşullarındaki Ahlaklılık

Geçtiğimiz yıllarda birkaç filozof dil olanaklılıklarının koşullarının bir çözümlemesi üzerine en azından bazı ahlak tümellerinin varlığı durumunu temellendirmiştir. (Lukes, 1075; Habermas, 1984-7; Holiday, 1988). Görecelik için karşıt-tartışma bir paradoks üzerine temellendirilmiştir. Ahlak göreceliliğinin lehinde anlaşılabilen tartışmaların içinde bulunduğu koşullar, tartışmanın ifade edilebileceği bir dilin varlığının olanaklılığı için koşulları içerir. Eğer bu koşullar, ahlak koşullarını içeriyorlarsa, bu durumda onların dili kullanan herhangi biri tarafından zaten kabul edilmiş olması gerekir ve anlaşılması umulur. Herhangi bir tümel ahlak ilkesine karşı tartışma ya da hatta konuşmak, en azından bazılarını kabul etmek anlamına gelmektedir.

Bir sonraki aşama, dilin olanaklı olmasını gerektiren koşullar arasında en azından bazı ahlak koşullarının bulunduğunu göstermektir. Holiday (1988) üç zorunlu koşul ortaya koyar.

1. Dilsel iletişimin bağı olduğu olasılık üzerine geleneklerin ritüel gücünün genel bir kabul edilmesi olmalıdır. Anlam kuvvet ile kurulamaz. Konuşanların ve dinleyenlerin topluluğu içindeki her bir kişi, bu topluluk içindeki kuvvete sahip gelenekler tarafından bağlı olmak istemelidir.

2. Karşılıklı saygı ve adalet olmalıdır. Tüm insanlar anlamlı ifadeler kullanma hakkında sahip olmalıdır. Eğer bir grubun üyeleri, başka bir grubun kendi ifadelerini anlamasını bekliyorlarsa, onlar, onlar için anlama sahip olan bir grup tarafından oluşturulmuş ifadeleri inkar edemezler.

3. Doğru söylemenin toplumsal bir yaptırımı olmalıdır. Yalan söyleme ve kandırmanın yaygınlaşmış olması durumunda, böyle bir “doğru / yanlış” ayırımı çökecektir.

Buradaki önemli nokta insanlar arasında karşılıklı saygı ve içtenliğin sağlanmasıdır. Başka bir deyişle, insanların korunması için uygun koşulların sağlanmasıdır. Bunlar evrensel ahlaklılığın kökleri arasında bulunmaktadır.

Ahlak tümellerine ulaşmanın tek yolu bu değildir. Konuya yönelik başka yaklaşımlar bulunmaktadır. Fakat bence bir konunun iddialarının paradoksunun kanıtlanması, bu felsefi tezin nasıl başarısız olabileceğini göstermek açısından önem taşımaktadır.

Sonuç

Toplumsalcılar ve bireyciler arasındaki Rönesans döneminde ortaya çıkan ayırım 300 yıl boyunca devam etmiştir. Bireysel duygular ve usun bireysel uygulamaları ahlaki sezgilerin iki temel kaynağı olmuştur. Her ne kadar, bu bireysellik nitelikleri insanlık içinde evrensel olarak düşünülse bile, bunun bir topluma aktarılması her zaman için sorunlara yol aç-

mıştır. Bu sorun bir sonraki bölümün konusunu oluşturacaktır. Biz Vico ve Marx'ın bir toplumsal biçimden diğerine geçişini anlamanın yollarını ortaya koymalarını göreceğiz. On yedinci yüzyılda popüler olan toplumsal anlaşma, politik zorunluluğun duysal doğasını ifade etmek için kullanılan bir metafor olarak açıklayıcı bir kuram değildir.

John Stuart Mill'in faydacılığında yer alan, ahlaki seçim olarak haz / acı nihai versiyonu çok sayıda zayıflığa sahiptir, fakat zirve noktası insan gruplarının iyi düşüncesinin aritmetik olarak değerlendirildiği durumdur. Kant'ın Sonların Krallığı, evrensel ahlak yasaları meydana getirmiştir fakat bu ancak tek tek tüm bireylere uygulandığında geçerlidir. Toplumsal yapılardaki ahlaki sınırlamalar ideası hiçbir rol üstlenmemiştir. Bireysel ve toplumsal düzenler yalnızca ürünlerdir.

Hegel ve Marx çok farklı bir şey sunmuşlardır. Onlara göre, bireysel ahlaklılık ikincil derecededir. Onlar, herhangi bir yaşam biçimi içinde toplumsal ilişkileri ifade etmekten daha fazlasını yapamazlar. Bireylerin ahlak sezgilerinin yeniden baskın bir idea olmasını sağlayan koşullar ancak başka bir 200 yıl geçmesinden sonra olabilmektedir. İkinci binyılın sonunda bireysel düşünceler, pek çok biçimde her şeyde ortaya çıkmaya başlamıştır. İronik olarak tam da bu zamanda postmodernist hareketin başlangıcı Fransa'da görülmeye başlanmıştır. Bu ülke varoluşçuluk gibi en radikal bireyselci ahlak felsefesinin ortaya çıktığı ülkedir. Buna göre ahlak anı yaşamın bazı şekilleri için bir bireysel seçim edimi ile belirlenmektedir. Ve Kearkegaard'ın ortaya koyduğu gibi, bu seçim bir kez yapılmış olduğu zaman, seçimin tüm diğer anların biçimine halihazırda karar verilmiştir.

Batıda son dönemde daha çok benimsenen ahlak felsefesi, iyinin doğasını anlamının toplumcu ya da varoluşçu yol-

ları değil, Kantçı düşüncedir. O, ahlaki yargılar ve kuralların karakteristik mantıksal biçiminin bir araştırması olmuştur. Yöntem analitiktir ve konu ahlak yargılarının mantıksal biçimi şeklinde ele alınmıştır. Biz, ahlak yargılarının çok sayıda çalışmasının biri olarak kuralcı yaklaşımları incelemiştik. Doğal olarak, bu bizi daha yeni tersine çevrilmiş olan ahlak ilkelere içinde faydanın bir yoksunluğuna yönlendirmiştir.

İçerik tartışmalarına odaklanan en ilginç yaklaşım toplumun ahlak temelini feminist ve çevreci eleştirisi içinde olmuştur. İkili karşıt görüşler felsefi açıdan incelenmiştir.

Kilisenin otoritesinin yıkılmasıyla birlikte Tanrının ahlak otoritesi sıradan bir ifadeye dönüşmüştür. Değişik dönemlerde ve farklı yerlerde ahlak düzenlerinin çeşitliliği görülmektedir. Bunların kurumsal insan biçimleri için sistemler oluşturması çok çarpıcı görünmektedir. Ahlak felsefesi sorunu kendisini ortaya koymanın bir yolunu bulmuştur, ancak yine de ahlaki güreceliliğe direnmektedir. Tüm toplumlar ahlaki uygulamalar için bir kaynağa sahip olmalıdır. Bu, uluslararası bir davranışın bir standardı olarak hizmet görebilmesidir. Tüm insan yaşam biçimlerini biçimlendirme ve korumada dilin rolü, ahlaklılığın en makul evrensel kaynak olarak kendisini sunar.

İnsanların yaptıklarından sorumlu olması düşüncesi de bu konuda önemli bir yere sahiptir. Kişinin yaptığı davranıştan dolayı olarak suçlanması ya da övgüye değer bulunması bu koşullar içinde başka bir unsuru oluşturmaktadır. Yaptığımız şey, eninde sonunda "bize geri dönecek"tir. Eğer biz bunları başka bir şekilde yapamayacaksak, bu nasıl mümkün olabilir? Biz bu sorunun Hint, İslam ve Hristiyan filozofları için ne denli önemli olduğunu görmüştük. Onlara göre evrenin merkezinde yaratıcı ve her şeyi bilen Tanrı bulunmaktadır ve tanrısal önceden bilme ile paradoks içinde olarak tüm

insanlar yapacaklarından sorumludurlar. Materyalistlere göre olayların gerekirci akışı, tüm ahlak sezgileriyle uzlaşmaz bir yapıya sahiptir. İnsan içinde bulunduğu koşullara bağlı olarak farklı davranışlar gösterir.

İkinci binyılın sonunda filozofların bin ya da hatta iki bin yıl öncesine göre çok daha fazla mesafe kat edebildikleri görünmemektedir. Çok güçlü bir sezgiye sahip olan insanlar olayların gidişatına karşı davranışta bulunabilirler.

Bizim incelemiş olduğumuz filozoflar şaşırtıcı bir şekilde özgürlük konusunda karamsar bir sonuca ulaşmaktadır. Bu konu çözülemez olarak görülmektedir. Dilbilimsel dönüş bile bizi “iki-katlı” bir yapıya götürür. Ockham’lı William tutumuna uygun olarak onları uzlaştırma hakkında kaygılanarak zaman kaybedilmemesi gerekmektedir. İnsanların yaptıklarını betimlemenin yalnızca iki yolu vardır. Bunların hiçbir diğerrinin yerine geçemez. İnsan yaşamının tamamının anlam-
lı kılınabilmesi için her ikisine de gereksinim vardır.

NOTLAR

¹ Sezgiciliğin mükemmel bir değerlendirmesi için Warnock’a bakınız (1979: 3. bölüm).

² Frans Boas’ın konumunda olarak Illinois Üniversitesi’nde görev yapan Marti Bunzl da önemli çalışmalarda bulunmaktadır.

İnsanlar Arasındaki İlişkiler II

Politik Felsefe

Wittgenstein bir kafede karşılaştığı arkadaşlarını kendi itiraflarını okurken gördüğünde utanmıştı. Jean-Jacques Rousseau'nun itirafları ise arkadaşlarına Rousseau'nun kendisi tarafından dağıtılmıştır. Rousseau aslında arkadaşları ve dostları için güven vermeyen ve inancı olmayan biridir. O, yaşam boyu metresi olan Thérèse'nin beş çocuğunu öksüzler yurduna göndermiştir. Birlikte kaldığı ailelerden birinde onlar kendilerine ait olan şeyleri toplarken, bir daktilo şeridinin kayıp olduğu ortaya çıkmıştır. Hemen bunu onun aldığı düşünülmüştür. O, hırsızlıkla suçlandığı zaman, hizmetçi kızlardan birinin bunu ona verdiği konusunda ısrar etmiştir. Kızın üzgün inkarlarına rağmen, o yanlış suçlamasına sürdürmüştür ve sonunda ikisi de evden kovulmuştur (Dobinson, 1969). Ancak bu adam devletin ahlak temelleri konusunda öylesine iyi yazılar yazmaktadır ki, bu onun soylu bir karaktere sahip olduğunu düşündürmektedir. Onun, kendi içindeki ahlaki zayıflığı görmesi nedeniyle insan kalbinin derin bir sezisine sahip olduğu da söylenmiştir. Bu ifade Rousseau'ya daha fazla uymaktadır. Yaşamları ve öğretileri birbirinden çok farklı gözüken başkaları da vardır. Özgürlük yanlısı olan Locke, son derece ketum biriydi. Karakter ve düşünceleri arasında, genel bir kural olarak, böylesine bir karşıtlık bulunabilir mi? Sanırım hayır. Benim bu bölümde tartışacağım politik felse-

felere sahip filozofların yaşantıları ortak bir örnek oluşturur gibi görünmemektedir. Felsefi sezgiler, zorunlu olarak derin kendini anlayışın ürünü değildir.

DEVLETİN FELSEFİ TEMELLERİ

Çağdaş dönem, her şeyin ötesinde, politik zorunlulukların sınırlarıyla kişisel özgürlüğün uzlaştırılması sorunu açısından politika filozoflarını şaşırtmaktadır. Böylesine iyi bir zemine oturtulmuş bir uzlaşma nasıl mümkün olabilmektedir? Ahlak ve politika felsefesine ayırt edilen bir şekilde çağdaş bir yaklaşımın ilk basamakları, yalnızca insan olma erdemi ile bir bireyin sahip olduğu doğal haklar düşüncesini içermektedir. Onlar hükümetlerin emirlerinden ya da toplumsal geleneklerin yaptırımlarından bağımsızdırlar. Onlar özgürlük ideasının temelinde bulunmaktadır. İnsanlar kendilerinden alınmaz haklara sahiptir. Feodal toplumlarda olanların aksine görevler tanımlanmış ahlak yaşantısına uygun bir yapıda belirlenmektedir.

Toplumsal Bağıt Miti

Bireylere özgü doğal haklar varsa, bu durumda sivil toplum ve onun ahlaki atmosferi, en azından ilke bakımından, kendisine ait olan bir birey adına gönüllü bir edim tarafından var olmalıdır. Bu tür gönüllü edimler olsun ya da olmasın toplumsal bir anlaşma ile sivil bir otorite güç elde etmektedir. Bireylerin bir yaratımı olan otorite ahlaki ve politik sistemler arasındaki farklılığı uzlaştıracak toplumsal bir anlaşma ortaya koyar. Otorite tarafından ortaya konan ilkeler bireylerin istekleri doğrultusunda yapılmaktadır.

Locke'un anlaşma öyküsü

Locke (1690) toplumsal anlaşma kavramını özgür bireyler arasında politik zorlamanın doğasının bir değerlendirmesi olarak kullanmıştır. Onun anlaşma metaforu değerlendirilmesi aşağıdaki gibidir:

her insan, hangi Hükümetin hangi bölümünün parçası olursa olsun Hükümet tarafından konulmuş olan Yasalara Boyun Eğme zorunluluğu içindedir. (Locke, 1690: Bölüm 119).

Locke ahlaki “yasalar” olarak ifade edilen bu önermelerin zorunlu bir şekilde doğru olduğunu düşünmüştür, çünkü onlar tek tek konuları betimlemez, idealar arasındaki ilişkileri ortaya koymaktadır. Örnek olarak, “iyi” kavramı içsel olarak “hazza neden olan” şey ile ilintilidir. Böylesine ahlaki onaylamalar yalnızca hazzın ödüllendirilmesi ve acının cezalandırılması olabilir. Bu psikolojik durumlar kişisel ve bireyseldir, ve “anlaşma” aydınlatılmış kendi-çıkarının bir ifadesidir. Diğerleriyle birleşerek ben kendimi onlardan korurum. Bu idea Hobbes'un *Leviathan* (1651) kitabında ünlü bir ifade olarak yer almaktadır:

Sivil hükümet yaratma anlaşması Onaylama ya da Bağdaşmadan daha fazlasıdır; o tümünün gerçek bir Birliğidir. Her insanın her insan ile bir Bağıt imzalamasıdır . . . Bu bir Ortak zenginlik yaratır. Herkesin birbiriyle yapmış olduğu karşılıklı anlaşmalar ile herkes gücü kullanabilir ve onların tümünün aracı ile kendi Barışları ve ortak savunmaları sağlanmış olur. (Hobbes, 1651 [1914]: Bölüm 2, 17).

Bunun alternatifi anarşi ve kaostur, herkesin zalimce bir savaş içinde olmasıdır. Hobbes, on yedinci yüzyılın ikinci çeyreği boyunca devam eden İngiliz iç savaşı sırasında böyle bir anarşi durumunun yaşanmış olduğunu düşünmektedir.

Filozoflar ve diğerleri Hobbes, Locke ve başka yazarlara devletin varlığı ve toplumsal anlaşma egemen olan otorite varlığı konularında sorular sormuşlardır. Onlara tüm toplulukların tarih öncesi dönemlerinde olduğuna inanılan temsili bir demokrasi için topluluk olarak mı, yoksa bir birey olarak mı yaşamak istedikleri sorulmuştur. Bana öyle geliyor ki dönemin çoğu yazarı toplumsal bağit ideasını sivil bir topluluk olanaklılığı için bir metafor olarak kullanmışlardır. Böyle bir topluluk olanaklıdır çünkü üyeleri egemenliğin otoritesini söylenmeden anlaşılan bir şekilde onaylamaktadırlar. Mantıklı insanlar bunu kendi faydaları için yapmaktadır.

Aquinas'ın Doğal Yasa'dan anladığı insanın tanrısal bir yasa ile yönlendirilmesidir. Ancak ikinci binyılın politik felsefesinde bu düşünceye yer yoktur. Şu ya da bu şekilde, sivil yasaların kaynakları ve ahlak söylemleri *insan* olan bir şeyin içinde bulunmalıdır.¹ Doğal yasa kuramının dünyevi görüşü, insan usunun gelişen yaşam içindeki koşulların zorunlulukları üzerinde düşünmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu düşünce John Finnis (1980) tarafından geçtiğimiz yıllarda ele alınmıştır.

Rousseau ve Genel İstek

Bir devletin yönetiminin toplumsalcı temelleri düşüncesi yalnızca İngiltere için saygınlık gören bir şey değildir. Jean-Jacques Rousseau'nun politik yazılarında o en güçlü ifadelerinden birini bulmuştur. Rousseau 1712 yılında Ceno-va'da doğmuştur. Hayatının erken dönem yılları felaketler ve macera arayışlarıyla geçmiştir. Katolik bir kadın olan Ma-

dam de Waren'in şefkati ile bir süreliğine kendisine bir ev bulmuştur. Bu dönemde bazı müzikal yetenekler geliştirmiştir. Bundan kazandığı bir miktar para ile 1714 yılında Paris'in yolunu tutmuştur. Onun Voltaire ve Diderot ile tanışması ona yeni ufuklar açmıştır. Madam d'Epınay'ın himayesinde geçirdiği bu dönemden sonra yine yollara düşmüştür. İlk olarak, Lüksemburg'a yerleşmiştir. Burada ilk kez olarak 1764 yılında yayınlanan *Social Contract* (Toplumsal Bağıt) yapıtını yazmıştır. Aynı yıl eğitim üzerine bir çalışması olan *Émile* yayınlanmıştır. Çeşitli kısa-süreli göçmenliklerden sonra 1766 yılında İngiltere'ye gitmiştir. Burada Hume'un himayesinde yaşayacaktır. Burada zihinsel açıdan bozukluklar başgöstermeye başlamıştır. O, sürekli tehlike kuşusu içindedir. Politik yazılarında bunun izleri görülmektedir. Bu davranış bozukluğu daha sonra paranoyaya dönüşmüştür. Bir kez daha 1770 yılında Fransa'ya geri döner ve Paris'te yavan bir yaşam sürdürür. Rousseau 1778 yılında ölmüştür. Saint-Simon gibi Fransız "Aydınlanma" düşüncesinin radikal filozofları, Rousseau'nun politik yazılarından büyük ölçüde etkilanmışlerdir. Ve bir açıdan onun düşüncelerinin bazılarının Fransız Devrimi için bazı kuramsal zeminler hazırladığı söylenebilir.

Rousseau, ünlü çalışması *Toplumsal Bağıt*'ta (1764) kolektif politik kurumların temeli için ayrıntılı bir açıklama sunmuştur. "Genel istek" bireylerin istek ve arzularını ön plana çıkaran bir yapıya sahiptir. Politik felsefenin sorunu bir topluluğun sınırlamalarının bir topluluğun üyesi olan bireylerin radikal özgürlükleriyle uzlaştırılmasıdır. Çözüm belli bir yasal kurum oluşturmaktadır.

Doğal olarak politik özgürlük anarşi, ya da istediğimiz an her istediğimizi yapabileceğiniz anlamını gelmektedir. Sorun bunun nasıl başarılabileceğidir. Rousseau, daha önceki

yüzyılın İngiliz filozofları gibi, bunun toplumsal bir anlaşma ile başarılabilceğini düşünmüştür. Ancak bunu İngiliz öncelilerinin yaptığından daha güçlü bir sonuç çıkararak yapmıştır.

Bu durumda toplumsal anlaşma boş bir formül olmayacaktır, o açıkça söylenmeden bu işlevi bünyesinde barındırmaktadır. Genel isteğe boyun eğmeyi reddeden kim varsa o tüm yapı tarafından sınırlandırılacaktır. Bu da özgür olmaya zorlanmaktan başka bir anlama gelmez. (Rousseau, 1764: kitap 1, bölüm 7, s. 64).

Rousseau'nun ilkelerini izleyenler arasında bulunan P-lamenatz (1963: 395-411) çok küçük topluluklar için bile uygun olan bir konsey çalışmasında bulunmuştur. Ancak ne olursa olsun Rousseau'nun ortaya koyduğu ilkeler sivil toplum idealleri açısından uzun bir dönem boyunca aşılmayacak bir yapı içermektedir.

Bu ilkeler birbirini izlemektedir. Onlar basit fakat, özgür vatandaşların politik bir birliği olanaklılığı için güçlü düşünceler üzerine temellendirilmiştir. Düzenli ve güvenli bir hayat yaşayabilmek için biz yasalara bağlı olmalı ve onlara uymalıyız. Bu, ancak yasalar yapılırken bizim de katkımız olması durumunda olabilir. "Bir yasaya itaat etme, kişinin özgür olduğunu gösterir" der Rousseau. Daha ayrıntılı bir şekilde söylemek gerekirse, genel istek oluşumu belli gereklilikleri içeren bir topluluğun yasaları içinde gerçekleşmiştir.

1. Hukuksal karar almada görev alacak insanlar belli özel çıkar grupları ve birliklerinin değil, tüm toplumun temsilcisi olmalıdırlar. "Böylece, eğer genel istek açık bir şekilde ifade edilmişse, devlet içinde hiçbir sektörel birliğin zorlayıcı bir

etkisi olmayacaktır, ve her an vatandaş kendi kararını kendisi için verecektir.” (Rousseau, 1864: Kitap II, bölüm 3).

2. Anlaşma toplumun bir varlık olarak var olmasını sağlar. “her birimiz toplumun içindeyizdir ve her insan kendi gücünü genel istek doğrultusunda yönlendirir; bizler bütünün görülmeyen birer parçasıyızdır.” (Rousseau, 1764: Kitap I, bölüm 6, s. 61).

3. Kanun yapmanın anahtar noktası genel isteğe uygunluğun sağlanmış olmasıdır. Herkesin isteği bireysel arzuların toplamından ibarettir. Bir grubun düşüncelerinin, genel istek ifadesi içinde sonuçlanacağından nasıl emin olabiliriz? Rousseau toplumun uygun işleyişlerinin halkın aydınlatılmasını gerektirdiğini kavramıştır. İnsanlar ortak iyiye ulaşma özel arzusuna sahip bireyler olarak yetiştirilmelidir. Bunun için yönlendirme gerekmektedir. Ancak bu görevi yerine getirmekten kim sorumludur?

Rousseau, ahlaklılık konusunda devletin yönlendirmeyle kişilerin erdem kazanması gerektiğini düşünmektedir. Bu, ahlaki yaşantının temelini oluşturmaktadır.

Bu filozofların yazılarında politik zorunluluğun kaynağının ve egemenlik haklarının yurttaşlar tarafından kullanılması gerektiği düşüncesini görmek zor değildir. Ancak ne olursa olsun, genel isteğin oluşumunda bireylerin bir yurttaş olarak topluca hareketleri Hegelci felsefeyi çok farklı bir devlet ve vatandaşlık kavramına dönüştürmüştür.

DEVLETLERİN EVRİMİ

Politik düzen ve politik zorlamanın kaynağı olarak toplumsal anlaşmanın varsayımlarına iki farklı yanıt Locke’un popüler görüşleri üzerinde çok hızlı gelişen bir düşünce ile

gelmiştir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Rousseau anlaşılanın metaforu içinde ifade edilmiş toplumsal koşulların psikolojik akla yatkınlığı sorusuyla uğraşmıştır. Hemen hemen aynı zamanda Vico farklı bir değerlendirmede bulunmaktadır.

Vico ve İstenmeyen Sonuçların Rolü

Birey gruplarının nasıl toplumsal bir kimliğe sahip olabilecekleri sorunu Giambattista Vico'yu (1668-1744) sıkıntıya sokmuştur. O, sıradışı önceli Niccolò Machiavelli'nin tersine, kolektifi egemenlik isteği ve gücünün ürünü olarak görmemiştir.

Şu gerçektir ki insanlar bu ulusların dünyasını kendi kendilerine yapmışlardır . . . Ancak bu dünya, hiç kuşku yok ki, sık sık değişen bir zihin yapısına sahiptir, bu zaman zaman tam tersine değişimler şeklinde olmaktadır, ve her zaman insanoğlunun kendi kendilerine sunmuş olduğu belirli uçlara üstün olmaktadır; dar uçlar, daha geniş uçlara hizmet edecek anlamına gelmektedir. O, her zaman için insan ırkını bu dünya üzerinde korumak için kullanılmaktadır. (Vico, 1725: 1108).

Bu nasıl mümkün olabilmektedir? Anarşiden devletin kurumlarına geçiş nasıl mümkün olacaktır? Vico'nun görüşlerinde bulunan düzenin koşullarının sağlanabilmesi için bir toplumsal anlaşmaya gereksinim bulunmamaktadır. Toplumsal düzen zaten varlığı içinde bulunan koşulları sayesinde sağlanır.

Doğal düzen içinde ortak zenginlikler oluşturulmaya başlandığı zaman, madde hazırlanmış ve bir biçim almaya hazır hale getirilmiş olur, ve orada ortak zenginlikler beden ve zihnin birleşiminden meydana gelmektedir. Hazırlanmış materyaller bu insanların kendi dinleri değildir, kendi dilleri değildir, kendi toprakları değildir, kendi isimleri değildir . . . ve bu şeyler tamamen özgür oldukları için gerçek ortak zenginlikleri oluştururlar . . . Bu Bağlantıda babalar, bir düzen içinde kendilerini birleştirerek bağımsız sivil gücü oluştururlar. Bu tıpkı aile gücünde olduğu gibidir. (Vico, 1725: 630)

Ailenin yapısında olduğu gibi, kendi dil ve yaşam kuralları ortaya konulur. Ortak zenginliklerin yönetiminde kullanılan doğal yasalar geçerli duruma gelmişlerdir.

Kolektiflerin Sorunlu Durumu

Vico'nun devletin oluşturulması değerlendirilmesi, bireylerin birleşerek bir yapı oluşturmaları konusuna girmekten kaçınmıştır. O, bireylerin daha basit kurumlar oluşturarak bir role sahip olması gerektiğini reddeder. Vico, özsöz olarak, kuruluşların doğal karakterini ön plana koyar. Onlar tam buradadır. Faydacılar insan varlıklarının kolektifleriyle hiçbir zorluğa sahip değildirler. Grupların nitelikleri, bireysel üyelerinin niteliklerinin toplamıdır. Herkesin mutluluğu, her birinin mutluluğunun aritmetik toplamıdır. Mill ve takipçileri yalnızca bireylerin gerçek olan zihin ve beden durumlarına sahip olduklarını söylemişlerdir.

Yirminci yüzyılda konu tekrar su yüzüne çıkmıştır. İnsan topluluklarının kolektif görünüşleri, bireyin niyetlerine

göre, bireyin davranışlarının istenmeyen sonuçlarının örneklerinden mi ibarettir? Eğer öyleyse, bu durumda, bir bilim olarak kabul edilen sosyoloji için daha önemli bir sonuca sahip görünecektir. Kitle fenomenlerinin açıklamaları başka bir kitle fenomeninin içinde değil, bireysel oyuncuların niyetlerinde aranmalıdır. Bu yapı “yöntembilimsel bireyselcilik” olarak adlandırılır (Popper, 1957).

Rawls ve “Adil Prosedür”

Devletin ussal davranışın birleşiminin bir ürünü olarak değerlendirilmesi girişimi John Rawls’dan (1971) gelmiştir. Bu, bir kez daha, bir toplumsal anlaşma değerlendirmesidir. İnsanlar bunu belli toplumsal ve ahlaki iyilerin korunmasının gerekli olduğu bir anlaşmayı yapmak üzere bir araya gelmeleri şeklinde hayal etmektedir. Rawls’ın çözümlemesinin merkez noktasında “adil prosedür” ideası bulunmaktadır. Bu, ödüllerin dağıtımının zorunlu olarak herkes için eşit paylaşım ile sonuçlanmasının gerekli olmadığı düşüncesidir. Ancak o adil olanı yansıtmalıdır. Rawls, adaletin doğruluk olduğunu söyler.

Bu ortak noktadaki iyi nasıl elde edilebilecektir? Rawls’a göre, ödüllerin dağıtımındaki eşitsizlik herkes için temel hakların uygulanmasıyla giderilebilir. Böyle bir ölçüt kullanılması üstünlüğe ya da ayrıcalığa sahip olmayanlar için eşitleyici bir görev gerecektir.

Rawls’ın adalet değerlendirmesindeki kendi mensubu olduğu sınıfı üstün tutma eğilimi çok çarpıcıdır. Anlaşma temel hakları sağlamaktadır, fakat temel görevler konusunda herhangi bir yaptırıma sahip değildir. Burada, Rousseau’nun vatandaşı yerleştirdiği yer açısından anlaşmadan kaynaklanan talepler konusunda yetersiz kalmaktadır.

TOPLUMSAL KURALLARIN TARİHSEL KOŞULLARI

Aşağıda, çağdaş dönemde etik düşüncenin gelişiminin bireysel insan varlığının etrafında merkezlenmiş olduğu düşünce dizileri içinde yer almamaktadır. Bu geleneğe göre, ahlak yaşantısının çekirdeği, ya haz, acı ya da diğer durumlar olarak bireysel deneyim içinde, ya da kişinin başkaları için koyması gerektiği kurallar olarak, us uygulamasında bulunmaktadır. Bunların hepsi çağdaş dönemdeki felsefenin kalbinde bulunan kartezyen geleneği ile ilintili durumdadır. Ancak bu gelenek rakipsiz değildir. Ahlaklılığı kavramının alternatif bir yolu, toplumsal ilişkileri zirve noktasına taşıyacak bir yol, Hegel'in yazıları ile kendi yolunda ilerlemeye başlamıştır. Onun gerçek sosyal reformlara uygulanabilmesi için Karl Marx tarafından girişimde bulunularak içindeki potansiyelin harekete geçirilmesi gerekmektedir. Çok temel bir şekilde, bu yol ahlaki ve politik felsefenin bir ve aynı olduğu anlamına geldiği ahlak yaradılışının anlaşılmasına giden yoldur. Bu bölümün ilk kısmında tartışılan sorun, bireyler ve onların üye oldukları kurumlar arasındaki ilişkinin nasıl kavranacağı, Hegel ve Marx felsefelerinde yeniden ortaya çıkmıştır. İnsanların birbirlerine nasıl davranacakları daha büyük bir sosyal ve tarihsel eylem çerçevesine bağlıdır.

Hegel ve Gelişen Dünya Tini

Anahtar düşünce, bu ahlaklılığın, genel olarak insan doğasının her yerde mevcut olan ve zorunlu niteliklerin türeyebilen bazı sabit ve evrensel kodlar olmadığıdır. Tarihin geçiş noktalarında o farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Biz Hegel'in insanlık tarihini ilkel, toplumsal düzenini yavaş yavaş

geliştiren bir durumdan çağdaş insanlığın kendi-bilinçliliğine geçişi olduğunun resmini çizmiştir. Burada dünya tını ya da Geist cisimlendirilerek kendi nihai gerçekleştirmesini bulmuştur. Bu, yalnızca kavrayış güçlerinin bir gelişimi değil, aynı zamanda ahlaki duyarlılığın bir gelişimidir.

İlkel olan toplumsal düzenleri kendiliğinden-bilinçli de-ğildi. İnsanlar basit bir şekilde kendilerine verilen rolleri yerine getirmektedir. Ancak değişim tohumları halihazırda ekilmiştir. Diyalektik bireylerin kendilerine verilen rollerin tersine olarak kendilerinin birey olarak bilincinde olmaları ile başlamıştır. Bunun olduğu toplumlar daha karmaşık hale gelmiştir. Bu notada eleştiricilik doğmuştur. Ve burada toplumsal düzenlerin ya da yaşam biçimlerinin tarihsel dönüşümlerini yönlendiren paradoks bulunmaktadır. Bir yaşam biçimi, üyelerinin belli bir yaşam biçimi içinde tatmin olamayacakları yaşam olanakları sunabilir. Onların tatmin edilmesine yönelik olarak çaba zorunlu olarak yaşam biçimini başka bir şeye dönüştürmektedir. Bu, tarihin diyalektiğidir. Her bir aşamada, dönemin ahlak standartlarını ifade eden ve belirleyen mevcut toplumsal düzenin belli normları olacaktır. Böylece her bir geçişte, onlar değişecektir.

Hegel'in bu dinamiğinin kavramını ifade eden en güçlü görünüm efendi ile kölenin karşılıklı olarak bozulan ilişkisidir. Bu görünüm içinde Marx'ın bazı karakteristik idealarının çıkış noktalarını görmek zor değildir. Kendiliğinden-bilinçli olan ve ikilinin baskın üyesi olan efendi, köleye bir nesne gibi davranmaktadır, böylece köle gelişimin olanaklılığı içinde inkar edilmektedir, çünkü onun tek değişen egosu nesne-benzeri köledir. Bu açmaz nasıl aşılacaktır? Hegel Roma İmparatorluğu'nun toplumsal düzeninin ya da onun ardılı olan Hıristiyan kilisesinin efendi-köle ilişkisini gerçekte aşamadığını kanıtlamaya çalışmıştır.

Her toplumsal düzen yalnızca hareket olanaklarını de-
ğil, aynı zamanda hareket kısıtlamalarını da içermektedir. Yavaş yavaş bir toplum kendi-bilinçliliğine sahip oldukça, bu sınırlamalar kendisini hissettirmektedir. İnsanlar bunu aşma-
ya çalışmaktadır. Bu özgürlük arayışıdır, o her bir toplumsal düzen içinde kavranabilmektedir. Özgürlük her bir toplum-
sal düzen için farklıdır çünkü insan davranışı üzerindeki sınır-
lamalar her bir dönemde özgürlüğün anlamını sabitler. Aynı zamanda onlar sorumluluk alanlarını belirler ve böylece dö-
nemin olanaklılığı da belirlenmiş olur. Her bir geçiş, sorum-
luluk alanı daha geniş olur. Olanaklılığının anlaşılması kendi-
bilinçliliğin eğimi ve hareket üzerine sınırlamalar insan davra-
nış değişikliklerinin olanaklılığının alanı uygun hale gelir. He-
gel bu gelişim örneğinin eninde sonunda mükemmele dönüş-
mek zorunda olduğunu düşünmüştür.

Ahlaklılık ancak verilen bir toplum düzeninin içinde anlamlı olabiliyorsa, modern dönem filozoflarına hayat ve-
ren bazı tarih-ötesi ve belki de zorunlu *bireysel* kavrayış gö-
rünümleri üzerinde merkezlenmiştir, düşüncesi yanlış olmalı-
dır. O, birey kendiliğinden-algılama ya da birey içinde ussal,
kendiliğinden doğrulayıcı Sonlar Krallığının isteği bulunmaz.

Marx ve Diyalektik Materyalizm

Yerel toplumsal düzenin ahlaklılığının göreceliliği için-
deki son basamak, hiç kuşkusuz Marx'ın Hegel felsefesinin
gözden geçirilmesidir. Marx'ın yaşantısının ana motifi Mac-
Intyre (1966:211) tarafından iyi bir şekilde özetlenmiştir.

*Hegel gibi, Marx da toplumsal düzenin sınırlamala-
rının birbiri peşi sıra aşılarak özgürlüğün sağlanaca-
ğını söylemiştir. Ancak o Hegel'in aksine, bu sınır-*

lamaları verilen bir kavramsal şemanın sınırlamaları olarak görmemiştir. Bir toplumsal düzeni oluşturan şey, hem onun olanaklarını hem de sınırlamalarını oluşturan şey, onun maddesel devamlılığının üretilebileceği çalışmanın egemen biçimidir.

Teknoloji herhangi bir zamanda çalışmanın temel biçimini belirlediği için biçimin gerçekten gerçekleştirildiği biçim aracılığı ile üretimin toplumsal ilişkileri bulunmaktadır. Bu zorunluluklar işlev içinde ayrılıklar içerir. Bunlar çatışan çıkarlar ile sınıf ayrımlarına yol açmaktadır. Böylece on dokuzuncu yüzyılda kapitalistler ve işçiler vardır. Herhangi bir gerçek toplumsal düzenleme içinde yaşayan insanlar, onu anlamlı kılan kavramsal bir şemaya sahiptir. Genel olarak böyle bir şema toplumsal düzenin gerçek doğasını açıklar ve gizler.

Karl Marx 1818 yılında Almanya'da Trier'de doğmuştur. O, hukuk eğitimi gördü fakat meslek olarak gazeteciliği seçti. Gazete editörlüğü ve politik alanlarda yayınlar yaptı. Radikal görüşleri onun peş peşe pek çok kriz yaşamasına neden oldu. 1843 yılında, Paris'e ve oradan da Brüksel'e taşındı. Frederick Engels ile birlikte Komünist Manifesto'nun yayınlanmasındaki rolü nedeniyle buradan sürgüne gönderildi ve en sonunda 1849'da Londra'ya yerleşti. Yaşam gereksinimleri Engels tarafından karşılanarak, British Museum'da, hem teorik hem de pratik açıdan ekonomik konularda geniş bir birikime sahip oldu. Bu çalışmalar onun ünlü çalışması *Das Capital*'in temelini oluşturmuştur. Yayın alanındaki tahrikçi yapısına karşın Marx gündelik yaşam içinde kibar bir cazibeye sahip biriydi. O, 1883 yılında ölmüştür. Onun Highgate Mezarlığı'ndaki mezarı uğrak bir ziyaret yeri olmuştur.

Marx'a göre, ahlaklılığın ilkeleri kesin bir şekilde yereldir, ve bir sınıfın egemenliğindedir. Burjuva yaşıntısının ahlaki temeli ile işçilerin yaşıntısının ahlaki temeli, bu sınıfların üyeleri tarafından algılanmış, sınıflar arasındaki ilişkinin açıklaması ya da değerdendirilmesi değildir. Bu, üretimin varolan modlarının gerçektştirilmesi için toplumsal gereksinimler tarafından belirlenmiştir (Marx, 1867). Herhangi bir zamanda üstün olan ahlak standartlarının yargılanmasında başvurulabilecek hiçbir tarih ötesi ahlak ilkesi yoktur. Eğer bağımsız bir sınıf içindeki insanlar, egemen sınıf için üretimin belli bir modunu sağlamıyorlarsa sınıflar arasında devrim yaratabilecek bir karşıtlık meydana gelecektir. Yeni bir toplumsal düzene geçiş yeni bir toplumsal düzen ile uyumlu yeni bir ahlaka yön gösterecektir. Bu yeni üretim araçlarının tamamlanması için toplumsal gereksinimlerden başka herhangi bir şey ile yapılamaz.

Bazı açılardan, Marx'ın toplumsal düzenin kaynağı ve durumuna ilişkin düşüncelerini Vico'nun düşüncelerinden farklı değildir. O, birbirini takip eder ve Marx'ın kuramı geçişi açıklamak için Marx'ın kuramına anlam katacaktır. Ancak nasıl bir kolektif olacağı metafiziksel sorunu, Marx'ın yazılarında bir formülü ya da çözümlemesi bulunmayan niteliklere sahiptir.

TEMSİLİ HÜKÜMETİN FELSEFİ TEMELLERİ

Hükümetin demokratik biçimleri pek çok dönemde ve pek çok yerde ortaya çıkmıştır. Temsili hükümetin Viking biçimi İzlanda'da gününüzde varlığını sürdürmektedir. On sekizinci yüzyıl ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında İngiliz monarşisi bizim bugün gördüğümüz örnek içinde gelişmiştir.

İngiliz ve İskandinavya demokrasileriyle karşılaştırıldığında, Amerikan demokrasisi sınırlı gözükmektedir. Gündelik yaşıntıda kurumlar küçük ölçeklerde otoriteye sahiptir. Ulus seviyesinde o yalnızca liberal bir demokrasinin örneğini değil, yüksek derecede eğitim görmüş bir insan grubu tarafından tasarlanmış politik bir özgürlük bulunmaktadır. John Locke'un politik yazıları tarafından esinlenmiş olmasına karşın, felsefi temeller James Wilson, Thomas Jefferson, Alexander Hamilton, John Adams ve diğerleri tarafından ortaya konulmuştur. Bu bölüm için benim James Wilson'ın yazılarını seçmenin nedeni Amerikan kurumlarının değerlendirilmesinin politik felsefenin ayırt edici bir karakteri olarak gösterilmesidir.

Cumhuriyetin İcat Edilmesi

James Wilson'ın (1742-98) yazılarından sonra temsili demokrasinin felsefi zemini başlamıştır. Wilson 1790-1 döneminde yaptığı konferanslarda Amerikan politik kurumlarının vatandaşlarının yaşamı içinde kendi ahlaki rolünün bir güvencesini sağlamaktadır.

Toplumun doğal çıkış noktası

Wilson Amerikan Kurumsal Yapısının temel noktalarını insan varlığının doğası hakkındaki iki teze dayandırmaktadır. Bunlar kısmen antropolojik ve kısmen dinbilimseldir. İlk tez insanlığın üyelerinin doğal "toplumsal entelektüel" güçlerini ortaya koyar.

Bizim varlığımızın yazarı toplumsal varlıklar olarak bizi zihninde tasarlamıştır: ve bu son için bize toplumsal entelektüel güçler vermiştir. Onlar bizim ku-

rumlarımızın özgür parçalarıdır ve onların çabaları yalnız ve bencil olan bu güçlerin çabalarından daha az doğal değildir. (Wilson, 1896: cilt 1, 258).

İkincisi bizim ahlak kapasitemize benzer bir şekilde uygulamada bulunur. O, aynı doğrultuda “bizim ahlak algılarımız anlayışın diğer güçlerini gösteren olarak, en güçlü olası biçiminde, bizim toplum için amacımızı işaret eder.”

İnsan türünün doğal kuvvetlerini içindeki bu temelden, entelektüel ve ahlaki, biz sivil topluluğun gerçek temellerini meydana getiririz. “İnsan doğasının derinine işlenmiş olarak, biz özel kurul yasasının temel direklerinden biri olarak bulunmaktayız: Anlaşmaları korumak için yasal yaptırımlara gereksinim yoktur. Bunun yerine, doğal eğilimlerin bulunduğu şehir yasalarının olanaklılığı yapılmıştır. “Bunlar bizi toplum olarak hazırlayan iki büyük ilkedir.” Burada anlaşmaya gereksinim yok gibi görünmektedir. “Biz hepimiz duyulara sahibizdir” der (s. 263). Bir toplum olmak için gerekli olan şey biçimlendirilebilir ve korunur.

Temsili demokrasinin kaynakları

Biz hâlâ temsili demokrasinin temelleri üzerine oturtulmuş bir politik yapı içinde bulunuyoruz. Wilson, hükümetin yasama, yürütme ve yargı organlarını birbirinden ayırmıştır. Wilson, demokrasinin yerleşebilmesi için bazı yetki ve sorumlulukların ayrı kollardan yapılması gerektiğini düşünmektedir. Alexander Hamilton demokrasi konusunda aynı güvensizlik içinde değildir. Gerçekten de, Wilson bir anlaşma teorisinin ana hatlarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Toplumsal bütünlük içinde, her bir birey tüm kolektiflik içinde ilgilidir ve her bir birey ile ilgilidir. Bu

ilintili olma durumu zorunludur, çünkü onlar karşılıklıdır. Onlara uymayan bireyler toplumun üyeleri değildir. (Wilson, 1896: cilt 1, 272).

Hangi araçlarla genel istek bilinir kılınmıştır? Çoğunluğun sesi ile “bütüne yönelik karar alınmaktadır.” Wilson bu öğretiyi daha büyük sayıda olan grubun, daha küçük sayıda olanlar üzerinde etkide bulunması olarak değerlendirilir. Hükümetin bu ideal biçimine Rousseau’nun düşünceleri eklenmeksizin, temele oturtma konusunda bir yetersizlik olacaktır. Ancak bunu bağımsız bir açıklama olarak görmek kolaydır.

Wilson’un düşüncesi içinde, ortaya konulan çok farklı mantıksal seviyelerin bir çeşitliliği bulunmaktadır. Bir toplumun bir üyesi olmak için bize bir çözümleme sağlayan toplumsal yapı tartışması kolektif olan ile bireysel olanın arasındaki ilişkinin araçlarıyla belirlenir. Herkesi politik alana çeken ana tartışma antropolojiktir. Bu “bizi bir devlet kurmaya davet eden” belli güç ve duysal eğilimler ile bağlı olarak, antropolojiktir. Tartışmanın erken döneminde, Wilson doğal olarak erdemli olan insan karakterini sunmuştur. Ancak kitabının 352. sayfasında farklı bir yaklaşım görürüz, o insan varlıklarının kötü eğilimlerinin engellenmesi gerektiğini belirtmiştir. Yasalar şimdi bir olanak olarak değil, bir sınırlama olarak sunulmuştur. Orada Yüce Yargının Bir Adaleti konuşmaktadır!

Tarihin Sonu

Eğer ahlak felsefesinin sonunda, dilin olanaklılıkları için zorunlu koşullar bulunuyorsa, bazı filozofların günümüzde tartışmış olduğu gibi, ‘devlet ve toplum ideasının öngörülleri üzerine felsefi yansımaların sonu için nereye bakılacaktır?’ sorusunu gündeme getirmiştir.

1992 yılında Francis Fukuyama *The End of History and The Last Man* (Tarihin Sonu ve Son Adam) adlı kitabını yayınladı. Bu çalışma politik tartışmaya ve politik felsefeye bir son bildiri olarak görünmüştü. O, bu kitabını daha önce bir makalede belirtilen bir konunun üzerine temellendirmişti (Fukuyama, 1989). O, bu makaledeki görüşlerini ise güçlü bir psikolojik öngörüye dayanak olarak belirlemişti. İnsanoğlunun gereksinim duyduğu iki evrensel ve temel şey özgürlük gereksinimi ve eşitlik gereksinimiydi. Yalnızca liberal demokrasi bunun her ikisini de aynı anda tatmin edebilirdi. Konu felsefeydi: bu nedenle çökmüş olan hiçbir otoriter ve ahlaki ve politik sistem asla yeniden ortaya çıkamazdı. Tartışma herhangi bir toplum yönetim biçiminin liberal demokrasi kavramının yerine geçemeyeceğini göstermeye yönelmişti.

Kitap tartışmayı bu teze teknoloji artı serbest pazarın maddesel gereksinimleri tam olarak karşılayabileceğini belirtmeyi içerecek şekilde yeniden şekillendirmiştir. Psikolojik tümel yeniden gözden geçirilmiştir. Her insan için başkaları tarafından tanımlanacak bir gereksinim olarak ele alınmıştır. Bu, çok sayıda sosyolog ve sosyal psikolog tarafından işaret edilmiştir. Örneğin Erving Goffman (1967) bu konudaki araştırmalarıyla tanınmaktadır. Yalnızca liberal demokrasi herkes için bu gereksinimi karşılayabilir. Bir piyasa ekonomisinin ve bir liberal demokrasinin müttefikliği insan yaşam biçimini en iyi şekilde şekillendirebilecek bir yapıyı temsil eder. Bu müttefiklikten ortaya çıkan biçim Batıda görülmektedir.

Tartışma güçlü bir psikolojik düşünceye sahiptir. Fukuyama'nın kendisi kişinin başkalarına yönelik olarak eşit psikolojik güç olarak yaradılıştan gelen bir yapı olduğunu gözlemlemiştir. Bu tartışma tamamlanmamıştır (Sim, 1999) fakat gerçekten ilgiye değerdir.

Çin’de, etkinin yönü toplumsal yaşantının biçimlerinden insanların psikolojik niteliklerine doğrudur. Bu Batı politik felsefesinde olanın tersi yöndedir. Wilson ve Fukuyama, insan doğası ile sivil toplum arasındaki ilişkileri ortaya koyan öngörülerde bulunmuşlardır. Böylece liberal demokrasinin söylenenlerin taleplerini karşılamamanın bir biçimi olarak ortaya çıkmıştır ya da doğal insan karakteristik özelliklerine sahip Çin filozofları, özellikle egemen Konfüçyüsçü ve Yeni-Konfüçyüsçü okullara ait olan yapı içinde, her şeyin üzerinde bir toplumsal aktör olarak kişinin bir kavramı ön plandadır. Metafiziksel-psikolojik *ch’i* ve *li* kavramları yurttaş ve aile üyesi olarak kişinin rolünün toplumsal olarak önemli görünümünü geliştirmiştir. *Li*’nin etrafında kristalleştirilmiş olan her şey arasında, onun antik anlamı bulunmaktadır. O, toplumsal uygunluğun yapısalcı uygulamalarının bir evrensel sistemini belirtmektedir. *Ch’i* bireyler olarak insanların yapısını ortaya koymaktadır. Tao ismini aynı ideanın bir şeyini paylaşma olarak düşünmek gülünç değildir. *Wu-wei*’nin arzu edilebilir psikolojik durumu, politik etkinlik bölgesinin psikik bir geri çekilme olarak bakılabilir.

Çin ahlak felsefesi aynı yönde hareket eder. Konfüçyüsçü erdemler toplumsaldır. Mencius insan psikolojisinin zengin karmaşıklığından davranışın dört doğal içtepisini belirlemiştir. Bunların dördü de kişiler arası ve toplumsaldır. Onlar açma, utanç, saygı ve bir doğru ve yanlış duyusudur. Eğitim ile bunlar dört erdeme dönüştürülebilir. *Jen*, platonik aşk; *y*, herhangi bir toplumsal etkinlik içinde bir yetersizliğin belirlenmesi kapasitesi; *li*, toplumsal davranış uygun bir duyusu; *chih*, doğru ve yanlış davranışı ayırma gücü, Erdemlerin toplumsal odak noktası çok açıktır. Erdemin yalnızca eğitim aracılığı ile evrensel doğal eğilimlerin meydana geldiği Konfüçyüsçü düşünce içinde de açıktır. Biz bunu Mao’nun

“kültürel devrim”inin öngörüsü içinde, Konfüçyüsçü bir okulun açılışında olduğu gibi, açık bir şekilde görebiliriz. Kısaca belirtmek gerekirse, Çin düşüncesi içinde, ahlak dönüşümü pişmanlık ve mutlaklık aracılığı ile değil, hatanın bir itirafı ve bir yeniden eğitim programı ile olur. Doğu politik felsefesinde, ahlaklılık ve politik eğilim keskin bir şekilde ayrılmamıştır. Toplum insanları yaratmıştır. Batının politik felsefesinde, en azından on yedinci yüzyılda insanların toplumu yarattığına dair liberal demokrasinin temellerine ilişkin araştırmalar yapılmıştır.

Sonuç

Politik felsefenin gündemi Rönesans’ta belirlenmiştir. Bu, politik zorunlulukların dünyevi bir devlet içine nasıl iyi bir şekilde temellendirileceği konusudur. Machiavelli’nin çözümü düzenbaz bir prens tarafından otoriter bir yönetim şekli, kuzeybatı Avrupa atmosferi için yaşam şansı bulunabilecek bir düşünce değildir. On yedinci yüzyılın ortalarında vatandaşlar arasında ussal bir temel oluşturma arayışı başlamıştır. Ben projeye katkıda bulunan çok sayıdaki kişi arasından çok sınırlı bir seçim yaptım. Antropolojik açıdan bakıldığında “Doğal Yasa” gelişen bir yaşam için sıradan koşullar olarak, felsefi tartışmaların öncelleri arasında gözükmeye başlamışlardır. Dinbilim ile olan bağ James Wilson’un yazılarında çok açık bir şekilde yer almıştır. Fukuyama’nın bir politik felsefe “türetmesi” James Wilson ve John Locke’un yaptığından çok farklıdır. O, hiçbir yerde Tanrıya dua etmemektedir. Bunun yerine doğal bilim onun “doğal yasa” düşüncesinin temel taşı oluşturmaktadır. Belki de, ikinci binyılın sonu belli bir duyu içinde politik felsefenin sonunu işaret etmektedir.

İkinci binyılın son yüzyılı aynı zamanda tarihsel değişimin Hegelci kavramının pratik alanda uygulanması için girişimin bir sınama türü olarak görülebilir. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen komünist rejimler diyalektik materyalizmi gerçekleştiren olarak kendilerini öne çıkarmışlardır. Kuzeybatı Avrupa demokrasilerinin bazılarındaki daha az otoriter olan sosyalist deneyim, kağıttan kalelerin arkasında hendek kazmış olan bürokrasilerden oluşmuştur. Belki de Fukuyama haklıdır, ve her iki düşünce de bizim doğamızda bulunan kaynaklardan gelmiştir ve politik felsefe her zaman için bir uzlaşma yönetimi olacaktır.

KAYNAKÇA

Genel Okuma

- Edwards, P. (1967) *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 cilt, Londra: Macmillan.
- Kenny, A. J. P. (1999) *A Brief History of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Kneale, W. C. ve Kneale, M. (1962) *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- Law, S. (2000) *The Philosophy Files*. Londra: Orion Dolphin
- Passmore, J. (1957) *A Hundred Years of Philosophy*. Londra: Duckworth.
- Scharfstein, B.-A. (1978) *Philosophy East / Philosophy West*. Oxford: Blackwell.
- Scruton, R. (1996) *An Intelligent Person's Guide to Philosophy*. Londra: Duckworth.
- Smart, N. (1999) *World Philosophies*. Londra: Routledge.
- Wilson, A. N. (1999) *God's Funeral*. New York: W. W. Norton

Bölüm 1: Fesefe Nedir?

- Blumberg, A. E. (1967) "Logic, Modern." P. Edwards'ın içinde, *The Encyclopedia of Philosophy*, cilt 5, 13-28.
- Collingwood, R. G. (1940) *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Flew, A. G. N. (1965) *Essays in Logic and Language*. Garden City, NY: Anchor.

- Hamlyn, D. (1967) "Epistemology: History of" P. Edwards'ın içinde, *The Encyclopedia of Philosophy*, cilt 3, 8-38.
- Kant, I. (1787) [1996] *Critique of Pure Reason*, çev. W. S. Pluhar. Indianapolis: Hackett.
- Leibniz, G. (1710) [1951] *Theodicy*, çev. A. Farrer. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Nielsen, K ve Abelson, R. (1967) "Ethics: History of" P. Edwards'ın içinde, *The Encyclopedia of Philosophy*, cilt 3, 81-116.
- Prior, A. N. (1967) "Logic, History of." P. Edwards'ın içinde, *The Encyclopedia of Philosophy*, cilt 4, 509.
- Reid, T. (1788) [1969] *Essays on the Intellectual Powers of Man* [The Human Mind]. Cambridge, MA: MIT Press.
- Shweder, R. (1998) *Welcome to Middle Age! (and other Cultural Fictions)*. Chicago: Chicago University Press.
- Walsh, W. H. (1967) "Metaphysics" P. Edwards'ın içinde, *The Encyclopedia of Philosophy*, cilt 5, 301.
- Wilson, A. N. (1999) *God's Funeral*. New York: W. W. Norton.
- Wittgenstein, L. (1992) [1991] *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. D. F. Pears ve B. McGuinness. Londra ve New York: Routledge.
- (1956) *Remarks on the Foundations of Mathematics*, çev. G.E. M. Anscombe, R. Rhees ve G. H. Von Wright. Oxford: Blackwell.
- (1969) *On Certainty*. Oxford: Blackwell.

Bölüm 2 ve 3: Hint Felsefesi

- Aurobindo, S. (1918) [1990] *The Life Divine*. Pondicherry: Aurobindo Ashram.
- Dasgupta, S. (1940) *A History of Indian Philosophy*. Cambridge University Press, cilt 4.
- Frauwallner, E. (1973) *History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Kalupahana, D. J. (1976) *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu: University of Hawai Press.
- Lakashamma, G. (1990) *The Impact of Rāmānuja's Teaching on Life and Conditions of Society*. Delhi: Sundeep Prakasha.
- Ling, T. (1973) *The Buddha*. Londra: Temple Smith.
- Nan Huia-chin (1995) *The Story of Chinese Zen*, çev. T. Cleary. Boston: Charles E. Tuttle.
- Prabhavanda, Swami (1963) *The Spiritual Heritage of India*. Garden City, NY: Doubleday.
- Puligandla, R. (1975) *Fundamentals of Indian Philosophy*. Nashville: Abingdon Press.
- Radhakrishnan, S (1927) *The Hindu Wiew of Life*. Londra: George Allen.
- Radhakrishnan, S. Ve Moore, C. A. (1957) *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Vidnyabhusana, S. C. (1971) *A History of Indian Logic*. Delhi: Motlilal Bananidass.

Bölüm 4 ve 5: Çin ve Japon Felsefesi

- Chen Ku-ying (1977) *Lao Tsü: Text, Notes and Comments*. San Fransisco: China Materlals Center.
- Chuand Tsü [1927] *Tao te Ching: The Writings of Chuang Tsü*, çev. J. Legge. The Writings of Kwange içinde. Taipei: Ch'eng Wen.
- Cohen, A. A. (1964) *The Communism of Mao Tse-tung*. Chicago University Press.
- Confucius (y. MÖ 500) [1998] *The Analects*, çev. D. Hinton, Washington DC: Counterpoint.
- Creel, H. G. (1969) *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1982) *What is Taoism?* Chicago: University of Chicago Press.

- Eberhard, W. (1964) *A History of China*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Fung Yu-lan (1937) *A History of Chinese Philosophy*, çev. D. Bodde, 2 cilt, Londra: George Allen and Unwin.
- Ho, F. M. (1992) *The Reception of Confucius in Japan*. Totowa, NJ: Optima Press.
- Humphreys, C. (1955) *Buddhism*. Harmondsworth: Penguin.
- I Ching*, çev. C. F. Bayan (1950) Princeton: Princeton University Press.
- Lao Tsû (MÖ. 600) [1937] *Tao Tê Ching. [The Sayings of Lao Tsû]*, çev. L. Giles . Londra: John Murray.
- Mao Tse-tung (1961) *Mao Tse-tung*. Pekin: Foreign Languages Press, cilt 1.
- Persig, R. M. (1975) *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*. New York. Bantam.
- Richards, I. A. (1932) *Mencius on the Mind*. Londra: Kegan Paul.
- Suziki, D. (1958) *Zen and Japanese Culture*. Princeton: Bollingen.
- Waley, A. (1939) *Three Ways of Thought in Ancient China*. Londra. George Allen & Unwin.
- Watts, A. (1936) *The Spirit of Zen*. London: John Murray.
- Wing-tsit Chin (1963) *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, ve Londra: Oxford University Press.

Bölüm 5: İslam Felsefesi

- Al-Ghazālī, A. H. M. (y. 1100) [1983] *The Alchemy of Happiness*, çev. C. Field. Armonk, NY: Sharpe.
- (y. 1105) [1958] *The Incoherence of the Philosophers*, çev. S. A. Kamali. Lahore: Anarkali Press.
- Aristotle (y. MÖ. 395) [1993] *Metaphysics*, çev. C. Kirwan. Oxford: Clarendon Press.

- Bokser B. Z. (1950) *The Legacy of Maimonides*. New York: Philosophical Library.
- Fakhry, M. (1983) *A History of Islamic Philosophy*. Londra: Longman: Longman.
- The Holy Koran*, çev. M. M. Pickthall (1977) Rabita. Muslim World League.
- Hourani, G. F. (1976) *Averroes*. Londra: Luzac.
- Ibn Sînâ (Avicenna) (y. 1020) [1973] *Metaphysica*, çev. P. Morwedge. New York: Colombia University Press.
- İbn Rushd (y. 1180) [1984] *Metaphysics*, çev. C. Genquand. Leiden: Brill.
- (y. 1193) [1967] *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, çev. G. Hourani. Londra: Luzac.
- Iqbal, M. (1934) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Maimonides, M. (y. 1200) [1961] *A Guide for the Perplexed*, çev. M. Friedlander. New York: Dover.
- Nasr, S. H. Ve Leaman, O (1996) *History of Islamic Philosophy*, Bölüm II, 2 cilt, Londra: Routledge.
- Plotinus (y. 253-270) [1969] *Enneads*, çev. C. Banks. San Francisco: Harper.
- Schroeder, F. M. (1992) *Form and Transformations. A Study in the Philosophy of Plotinus*. Montreal ve Kingston: McGill-Queens University Press.
- Urvoy, D. (1991) *Ibn Rushd (Averroes)* çev. O. Steward. Londra ve New York: Routledge.

Bölüm 7: Ortaçağ Avrupa'sında Felsefe

- Anselm, St. (1077-8) [1965] *Proslogium*, çev. M. J. Charlesworth. Oxford: Oxford University Press.
- Aquinas, St. Thomas (1273) [1964] *Summa Theologiae*, çev. A. C. Gibbs. Garden City, NY: Doubleday.

- (y. 1263) [1975] *Summa Contra Gentiles*, çev. A. C. Pegis, Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Augustine, St. (412-426) [1950] *The City of God*, çev. M. Dodds. New York: Hafner.
- Bernard, St. (of Clairvaux) (y. 1130) [1633] *The Rule of Good Life*, çev. A. Balt, Londra: Downey.
- (y. 1130) [1990] *Love without Measure*, ed. P. Diemer. Londra: Darton, Longman and Todd.
- Boehner, P. (1990) *Ockham: Philosophical Writings*. Indianapolis. Hackett.
- Copleston, F. C. (1972) *A History of Medieval Philosophy*. Londra: Methuen.
- D'Arcy, M. C. (1930) *St. Thomas Aquinas*. Boston: Little Brown.
- Davies, N. (1997) *Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Frepper, L. (1988) *The Basis of Morality according to William Ockham*. Chicago: Fransiscan Press.
- Kenny, A. J. P. (1969) *Five Ways*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Liske, A. J. (1996) *Aquina's Theory of Natural Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Marenbon, P. (1997) *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McInerny, R. (1993) *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. N. Kretzmann ve E. Stump. Cambridge. Cambridge University Press, bölüm 7.
- Moody, E. A. "William of Ockham." P. Edwards'ın içinde, *The Encyclopedia of Philosophy*, cilt 8, 306-17.
- Ockham, William of (1328) [1974] *Summa Logicae*, ed. P. Boerner, G. Gal, ve S. Brown. New York: st. Bonaventure.
- (1324) [1991] *Quodlibetal Questions*, çev. A. J. Freddoso. New Haven ve Londra: Yale University Press.
- (1324) [1991] *Quodlibetal Questions*, çev. A. J. Freddoso. New Haven ve Londra: Yale University Press.

Bölüm 8: Dünya Zihni Şekillendiriyor: Realizm ve Olguculuk

- Aries, P. A (1962) *Centuries of Childhood*, çev. R. Baldick, New York: Kropf.
- Ayer, A. J. (1936) *Language, Truth and Logic*. Londra: Gollancz
- (1978) *Logical Positivism* Westport, CT: Greenwood.
- Bacon, F (1605) [1973] *The Advancement of Learning*. Londra: Dent.
- Berkeley, G. (1719) [1985] *Principles of Human Knowledge*. Londra: Fontana.
- Boyle, R. (1666) *On the Origins of Forms and Qualities*. Oxford. Davies.
- Cahoone, L. E. (1996) *From Modernism to Postmodernizm*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Carlyle, T. (1886-93) [1977] *Past and Present*. New York: New York University Press.
- Carnap, R. (1950) *Testability and Meaning*. New Haven: Yale University Philosophy Club.
- Clavius, C. (1570) *In Sphaeram Ioannis de Sacrobosco*. Roma: Apud Vitorum Helicanum.
- Comte, A. (1853) *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, çev. H. H. Martineau. Londra: Chapman.
- Descartes, R. (1647) [1985] *Principles of Philosophy*. In *The Philosophical Writing of Descartes*, ed. J. Cottingham, R. Stoothoof, ve D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, cilt I.
- Gilbert, W. (1600) [1958] *De magnete*, çev. P. F. Mottelay. New York: Dover.
- Hacking, I. (1999) *Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hilbert, D. (1971) *Foundations of Geometry*. La Salle, IL: Open Court.
- Hume, D. (1739) [1965] *A Treatise of Human Nature*. Oxford . Clarendon Press.
- (1777) [1963] *Enquiries concerning the Human Understanding and the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press.

- Locke, J. (1690) [1974] *An Essay concerning Human Understanding*, ed. W. J. Yolton, Londra: Dent.
- Mach, E. (1883) [1914] *The Analysis of Sensations*, çev. T. J. McCormack. Chicago: Open Court.
- (1894) [1918] *Popular Scientific Lectures*, çev. T. J. McCormack. La Salle, IL: Open Court.
- Mill, J. S. (1872) [1996] *A System of Logic*. Londra: Routledge.
- Newton I. (1617) [1992] "Third Letter to Bentley" *The Correspondence of Isaac Newton* içinde, ed. H. W. Turnbull. Cambridge: Cambridge University Press, cilt 3.
- Popper, K. R. (1965) *Conjectures and Refutations*. New York: Harper and Row.
- Psillos, S. (1999) *Scientific Realism*. Londra: Routledge.
- Quine, W. V. (1953) *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schlick, M. (1949) *Philosophy of Nature*. New York: Philosophy Library.
- Whiston, W. (1717) [1983] *Astronomical Principles of Religion*. Londra: Heldestein, ve New York: Olm.

Bölüm 9: Zihin ve Kozmos: Ussalcılık ve Gelenekçilik

- Barnes, B. Ve Bloor, D. (1996) *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*. Londra: Athlone Press.
- Descartes, R. (1647) [1985] *Principles of Philosophy. The Philosophical Writing of Descartes'in içinde*, ed. J. Cottingham, R. Stoothoff, ve D. D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, cilt 1.
- Eddington, A. (1935) *New Pathways in Science*, Cambridge University Press.
- Frege, G. (1879) [1952] *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege.*, ed. P. Geach ve M. Black. Oxford: Clarendon Press.

- Feyerabend, P. K. (1975) *Against Method*, Londra: Verso.
- Galileo Galilei (1638) [1952] *Dialogues concerning Two New Sciences*, çev. H. Crew ve A. De Salvio. New York: Dover.
- Goodman, N. (1978) *Ways of World Making*. Indianapolis: Hackett.
- Hacker, P. (1996) *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytical Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Hacking, I. (1992) "The self-vindication of the laboratory sciences." *Science as Practice and Culture* içinde, ed. A. Pickering. Chicago. Chicago University Press, bölüm 2.
- (1999) *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hilbert, D. ve Ackermann, W. (1928) [1950] *Principles of Mathematical Logic*, çev. L. M. Harword, G. C. Lackie, ve F. Steinhardt. New York: Chebea.
- Kant, I. (1787) [1996] *Critique of Pure Reason*, çev. W. S. Pluhar, Indianapolis: Hackett.
- Kuhn, T. S. (1957) [1996] *The Structure of Scientific Revolutions*. 3. baskı, Chicago. Chicago University Press.
- Leibniz, G. (1710) [1953] *Theodicy*, çev. A. Ferrer. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Murphy, N. (1997) *Anglo-American Postmodernity*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Poincaré, H. (1903) [1958] *The Value of Science*, çev. G. B. Halstead. New York: Dover.
- Russell, B. A. W. (1919) *Introduction to Mathematical Philosophy*. Londra: Allen and Unwin.
- Whewell, W. (1860) [1970] *On the Philosophy of Discovery*. Londra. Parker.
- Whitehead, A. N. Ve Russell, B. A. W. (1910-13) *Principia Mathematica*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

Bölüm 10: Zihin ve Dünyanın Birliği: İdealizm, Fenomenalizm ve Fenomenoloji

- Austin, J. L. (1962) *Sense and Sensibilia*. Oxford: Clarendon Press.
- Bradley, F. H. (1893) *Appearance and Reality*. Oxford: Clarendon Press.
- Chalmers, D. (1996) *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.
- Devine, E. (1975) *Thinkers of the Twentieth Century*. London: Macmillan.
- Ewing, A. C. (1934) *Idealism: a Critical Survey*. Londra: Methuen.
- Hegel, G. W. F. (1807) [1949] *The Phenomenology of Mind*, çev. J. B. Bartlie. Londra: Allan and Unwin.
- (1837) [1956] *The Philosophy of History*, çev. J. Silbee. New York: Witley.
- Heidegger, M. (1953) [1996] *Being and Time*, çev. J. Stambaugh. Albany: SUNY Press.
- Husserl, E. (1950) [1960] *Cartesian Meditations*, çev. D. Cariras. The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1964) *The Idea of Phenomenology*, çev. W. P. Alston ve G. Nakhnikian. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Inwood, M. (1983) *Hegel*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Leibniz, G. (1710) [1952] *Theodicy*, çev. A. Farrer. Londra. Routledge.
- (1717) [1956] *The Clarke-Leibniz Correspondence*, ed. H. G. Alexander. Manchester: Manchester University Press.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, B. A. W. (1975) *Logical Essays*, ed. R. C. Marsh. New York: Capricorn.
- Sainsbury, M. (1979) *Russell*, Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Schutz, A. (1967) *Phenomenology of the Social World*. Evanston, IL: North-western University Press.
- Steiner, G. (1978) *Heidegger*, Londra: Fontana Press.

- Shusterman, R. (1990) "Postmodernist ethics of taste" G. Shapiro (ed.) *After the Future*, Albany: SUNY Press.
- Taylor, C. (1979) *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell.

Bölüm 11: İnsan Doğası

- Berkeley, G. (1734 [1985] *A Treatise concerning Principles of Human Knowledge*, Londra: Fontana.
- Butler, J. (1736) [1886] "Of Personal Identity." *The Analogy of Religion* içinde, Londra: Bell.
- Churchland, P. M. (1984) *Matter and Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Copeland, J. (1992) [1998] *Artificial Intelligence*, Oxford: Blackwell.
- Darwin, C. (1859) *The Origin of Species, or, the Preservation of Favoured Races*. Londra: John Murray.
- Descartes, R. (1641) [1985] *Meditations on First Philosophy. The Philosophical Writings of Descartes*, ed. J. Cottingham, R. Stoothoff, ve D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, cilt II.
- Freud, S. (1933) *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Londra: Hogarth Press.
- Hacker, P. S. M. (1996) *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytical Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Hanson, N. R. (1958) *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1739) [1962] *A Treatise of Human Nature*. Oxford. Clarendon Press.
- La Mettrie, Julien Offray de (1748) *L'Homme machine*. Leyden: Elie Lizac.

- Leibniz, G. W. (1714'de yazılmıştır) [1960] *The Monadology. Philosophical Text* içinde, çev. R. Francks ve R. S. Woolhouse. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (1690) [1974] *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. J. W. Yolton. Londra: Dent.
- Monk, R. (1990) *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. Londra. Cape.
- Nagel, T. (1998) *"Conceiving the Impossible and to Matter and Spirit"* New York: Arno Press.
- Reid, T. (1788) *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh: John Bell.
- Ryle, G. (1947) *The Concept of Mind*. Londra: Hutchinson.
- Searle, J. R. (1983) *Intentionality: an Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992) *The Rediscovery of the Mind* Cambridge, MA: MIT Press.
- Spinoza, B. De (1677) [1930] *Ethics*, çev. W. Hale ve A. H. Stirling. Londra: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (1956) *Individuals*. Londra: Methuen.
- Turing, A. (1950) "Computing Machines and Intelligence." *Mind*, 59, 433-60.
- Vartanian, A. (1960) *La Mettrie's L'Homme Machine. A Study in the Origins of an Idea*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, B. A. O. (1973) *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

Bölüm 12: İnsanlar Arasındaki İlişkiler I: Ahlak Felsefesi

- Austin, J. L. (1962) *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Bentham, J. (1789) [1834] *Deontology: or, the Science of Morality*. Londra: Reese, Orme.

- Boas, F. (1896) [1940] *Race, Language and Culture*. New York. Free Press.
- Cixious, H. (1987) *The Newly Born Woman*, çev. C. Clement ve S. Gilbert. Manchester: Menchesteer University Press.
- Davies, B. (1999) *A Body of Writing*. Heemsteede, Hollanda: Alta Mira Press.
- Derrida, J. (1982) *Margins of Philosophy*, çev. A. Bass. Brington: Harvester.
- Geertz, C. (1989) "Anti anti-relevatism". *Relevatism: Interpretations and Confrontation* içinde, Notre Dame. Notre Dame University Press, 12-34.
- Habermas, J. (1984-87) *The Theory of Communicative Action*, çev. T. McCarty. Boston: Beacon Press.
- Hare, R. M. (1952) *The Language of Morals*. Oxford. Clarendon Press.
- Holiday, A. (1988) *Moral Powers*. Hassocks: Harvester Press.
- Hume, D. (1740) [1998] *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1785) [1969] *Foundations of the Metaphysics of Morals*, çev. L. W. Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Kierkegaard, S. (1843) [1944] *Either / Or*, çev. W. Lowrie. Princeton. Princeton University Press.
- Lovelock, J. E. (1987) *Gaia. A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Lukes, S. (1975) *Individualism*. Oxford: Blackwell.
- LacIntyre, A. C. (1966) *A Short History of Ethics*. Londra: Macmillan.
- Mill, J. S. (1861) [1998] *Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, G. E. (1903) *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Richard, J. R. (1982) *The Sceptical Feminist*. Harmondworth: Penguin.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press.

- (1989) "Solidarity or objectivity?" *Relativism: Interpretation and Confrontation* içinde, Notre Dame: Notre Dame University Press, 35-50.
- Sartre, J. -P. (1943) [1958] *Being and Nothingness*, çev. H. E. Barnes. Londra: Routledge.
- Shusterman, R. (1990) "Postmodernist ethics of taste". G. Shapiro (ed.), *After the Future* Albany: SUNY Press.
- Singer, P. (1976) *Animal Right and Human Obligations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Warnock, M. (1979) *Ethics since 1900*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1979) Remarks on Frazer's "Golden Bough", çev. A. C. Miles. Atlantic Hills, NJ: Humanities Press.
- (1993) *Philosophical Occasions: 1912-1951*, ed. J. C. Klagge ve A. Nordham, Indianapolis: Hackett.

Bölüm 13: İnsanlar Arasındaki İlişkiler II: Politik Felsefe

- Bentham, J. (1789) [1834] *Deontology; or, the Science of Morality*. Londra: Reese, Orme.
- Finnis, J. (1980) *Natural Law and the Natural Rights*. Oxford. Clarendon Press.
- Fukuyama, F. (1989) "The End of History?" *National Interest* (Yaz), 3-17.
- (1993) *The End of History and the Last Man*. New York: Avon.
- Giddens, A. (1998) *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Cambridge. Polity Press.
- Goffman, E. (1967) *Interaction Ritual*. New Ritual. New York: Anchor Books.
- Hegel, G. W. F. (1821) [1945] *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press.

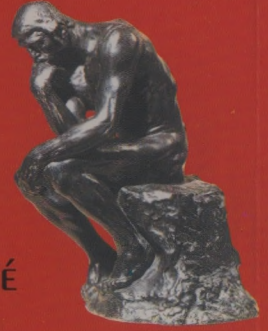
- Hobbes, T. (1651) [1914] *Leviathan*, Londra: Dent.
- Locke, J. (1690) [1924] *Of Civil Government: Two Treatises*. Londra: Dent.
- Marx, K. (1867) [1990] *Capital: A Critique of Political Economy*. Londra: Penguin.
- Plamenatz, J. (1963) *Man and Society*. Londra: Longman.
- Popper, K. (1957) *The Poverty of Historicism*. Londra: Routledge.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA.: Belknap Press.
- Rousseau, J. J. (1764) [1968] *The Social Contract*, çev. M. Cranston. Harmondsworth: Penguin Books.
- Sim, S. (1999) *Derrida and the End of History*. Cambridge: Icon Books.
- Vico, G. (1725) [1948] *Scientia Nova [The New Science]*, çev. T. G. Bergin ve M. H. Fisch, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wilson, J. (1896) *Collected Works*, ed. J. D. Andrews. Chicago: Callaghan.
- (1930) *Selected Political Writing*, ed. R. G. Adams. New York: Knopf.

İZDÜŞÜM YAYINLARI KİTAP LİSTESİ

1. Düşüşün Tanıklığı → *Lev Braun, Brain Master*
2. Bir Filozofun Gezi Günlüğü — *Hermann Keyserling*
3. Yüzyılın Davası → *Edward J. Larson*
4. Bilimsel Devrim — *Steven Shapin*
5. Felsefenin Öyküsü, 1. Cilt — *Frank Thilly*
Yunan ve Ortaçağ Felsefesi
6. Felsefenin Öyküsü, 2. Cilt — *Frank Thilly*
Çağdaş Felsefe
7. Görünmez Kral Tanrı — *H. G. Wells*
8. Belgesel Sinema — *Paul Rotha*
9. Bilim Tarihi Yazıları — *Haz: Osman Bahadır*
10. Yaşamın Anlamı ve Değeri — *Rudolf Eucken*
11. Sinemanın Öyküsü — *Paul Rotha*
12. Sādhana — Yaşamın Kavranışı — *Rabindranath Tagore*
13. Sinema Nedir? — *André Bazin*
14. Bilim Cumhuriyetinden Manzaralar — *Osman Bahadır*
15. 101 Şiir — *Rabindranath Tagore*
16. Eisenstein — Yaşamöyküsü ve Yapıtları — *Yon Barna*
17. Newton ve Newtonculuk Kültürü — *B. Dobbs, M. Jacob*
18. Öyküler — *Rabindranath Tagore*
19. Sinema Kuramları — *J. Dudley Andrew*
20. Doğanın Sayıları — *Ian Stewart*
21. Piramitler Gerçeği — *David Furlong*
22. Cumhuriyetin İlk Bilim Dergileri ve Modernleşme — *O. Bahadır*
23. Sinema Yazıları — *Paul Rotha, Richard Griffith*
24. Buzlar Arasında Bir Kış — *Jules Verne*
25. Zaman ve Takvimler — *W. M. O'Neil*
26. 20. Yüzyılda Paris — *Jules Verne*
27. Denizler de Ölür — *M. Ziya Eriş*
28. Dünyalar Savaşı — *H. G. Wells*
29. Roma Kuşatması — *Jules Verne*
30. Doğanın Öyküsü, 1. Cilt — *Peter J. Bowler*
31. Doğanın Öyküsü, 2. Cilt — *Peter J. Bowler*
32. İskoçya Seyahati — *Jules Verne*
33. Lautrec'in Son Pembesi — *Alessandro Barbero*
34. Felsefeyi Anlamak — *A. E. Baker*
35. Kendini Tanı — *Albert Low*
36. Hayatın Anlamı — *Rudolf Eucken*

FELSEFENİN BIN YILI

ROM HARRÉ



Bu yenilikçi araştırma üç büyük geleneğin –Hint, Çin ve Batı– ayırt edici karakterlerini geçtiğimiz bin yıl açısından gitgide artan bir egemenliğe sahip felsefi düşünceler olarak ele almaktadır. Kitap bu büyük gelenekleri karşılaştırmalı olarak vermesi açısından kendi alanında tektir. Batı düşünce tarihi ile birlikte Hint Veda Felsefesi, Konfüçyüsçülük, Taoculuk ve Budizm, ayrıca İslam ve Musevilik düşüncelerinin felsefeye olan katkıları kitapta ele alınmaktadır.

Felsefenin Bin Yılı kitabında son bin yıllık süreçte, düşünce tarihi din kaynaklı düşüncelerden, büyük ölçüde dünyevi olan girişimlere kadar geniş bir kapsam içinde incelenmektedir. Felsefi düşünce ve konuların geniş bir alanı araştırma konusu içindedir. Bunlar arasında metafizik, varlıkbilim, etik, varoluşçuluk, bilim felsefesi, toplumsal ve politik düşünceler bulunmaktadır. Büyük filozofların tartışmalarının özü ve incelikleri tarihsel gelişimlerin kapsamı içinde açıklanmıştır. Bu, okuyucuya dünyayı şekillendiren ve önümüzdeki bin yılda şekillendireceği düşünülen fikirler için bir geçiş noktası oluşturmaktadır.

İZDÜŞÜM YAYINLARI

Tel. : 0 (212) 528 11 06

Faks: 0 (212) 528 05 43

ISBN 975-8408-10-0

