

Betül Çotuksöken

**FELSEFEYİ ANLAMAK
FELSEFE İLE ANLAMAK**

Felsefe Dizisi

KABALCI YAYINEVİ

Betül Çotuksöken

Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak

KABALCI

BETÜL ÇOTUKSÖKEN
FELSEFEYİ ANLAMAK FELSEFE İLE ANLAMAK
Kabalıcı Yayınevi

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

FELSEFEYİ ANLAMAK
FELSEFE İLE ANLAMAK



KABALCI YAYINEVİ 53

Felsefe Dizisi 14

FELSEFEYİ ANLAMAK FELSEFE İLE ANLAMAK

Betül Çotuksöken

Bu kitabın tüm yayın hakları

Kabalcı Yayınevi'ne aittir.

Birinci Basım:

© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995

ISBN 975 - 7942 - 13 - 8

Yayın Yönetmeni: Vedat Çorlu

Editör: Süreyya Evren

Dizgi: Beyhan Ajans

Düzeltili: Atılâ Ataman

Baskı: Yaylacık Matbaası

Cilt: Aziz-Kan Mücellithanesi

KABALCI YAYINEVİ

Himaye-i Etfal Sok. 8-B

Cağaloğlu 34410 İSTANBUL

Tel: (0212) 526 85 86 522 63 05 Fax: (0212) 526 84 95

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

7

I. FELSEFEYİ ANLAMAK

"Bir Varolan Olarak Felsefi Söylem"	13
"Felsefi Söylem Nedir? Üzerine"	19
"Felsefede Bilimsel Söylem mi Yoksa Felsefi Söylem mi?".....	31
"Akılcı Felsefe ile Aydınlanma Felsefesi Üzerine"	43
"Türkiye'de Bir Felsefe Sorunu Olarak Felsefe Tarihi"	53
"Türkiye'de Felsefe Öğretimi Üzerine"	73
"Türkiye'de Felsefi Söylemin Şimdiki Durumu"	87
" Felsefi Söylem Nedir? Bağlamında Arslan Kaynardağ'ın Betül Çotuksöken ile Yaptığı Söyleşi"	97

II. FELSEFE İLE ANLAMAK

"Kavram Kavramı"	111
"Felsefenin En Önemli Konusu: İnsan"	121
"Kavram Oluşturan Bir Varlık Olarak İnsan"	135
"Felsefe Bağlamında Düşünmenin Serüveni"	141
"Göstergelerin Göstergesi Kültür"	151
" Kültür Kuramı nda Çokkültürlülük"	157
"Kültür Kavramı ve Kültür Felsefesi Üzerine"	165
"Nasıl bir Tarih Felsefesi?"	175
"Felsefe-Metafizik İlişkileri: Yeni Bakış Açıları"	189
" Felsefe Tartışmaları Çevresinde Bir Tartışma Odağı; Yönletim-İmleme-Yöneltim Terimleri"	203

"Aristoteles'te Düşünme-Varlık İlişkisi ve Nesnellik"	215
"Filozofun Kaygısı"	227
"Hans Reichenbach'ın Felsefi Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım"	241
"İletişim Dünyasında Bireysel Öznenin Yokoluşu"	253
"Çözüm Aklın Modern Kullanımında mı İnanç Dizgelerinde mi?"	267

III. KİTAP TANITMALARI

"Vehbi Hacıkadıroğlu ile Özgürlük Ahlakı Üzerine"	281
"Ortaçağ'da Fizik Bilimleri"	297
"Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev"	299
"Felsefe Tartışmaları"	303
"Demokritos/Aristoteles. İlkçağ'da Doğa Felsefeleri"	309
"Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları"	
"Dünya Problemleri Karşısında Felsefe"	315
"Nikomakhos'a Etik"	321
"Etik"	327
"Bunalımdan Yaşama Kültürü"	331
"Kant Estetiği"	335
"Özgürlük Ahlakı"	339
"Tarihselcilik Sorunu"	343
"Bir 'Somut Felsefe' Örneği: Çağdaş Ortamda Teknik"	347
MAKALELER HAKKINDA	351
"Kişi Adları Dizini"	355

ÖNSÖZ

Başlıktan da anlaşıldığı gibi bu yapıt, anlama edimine bağlı olarak iki işlevi içermekte: ilkin felsefeyi anlamak, ardından da felsefe aracılığıyla anlamak. Anlamak insanın en önemli düşünsel etkinliklerinden biridir denebilir. O da bir tür düşünme etkinliği ama, düşünme alanının, düşünmenin tüm etkinliklerini —kendini var etmek üzere— seferber eden bir yapı; sonunda varılmak istenen asıl amaç. İşte bu amaca ulaşmak için bütün diğer düşünme etkinliklerine işlerlik kazandırılıyor. Öyle ki bu amaca ulaşmanın önemi kimi özlü deyişler aracılığıyla da ortaya konuyor; hatta bu deyişler çağları, dönemleri birbirinden ayırıyor. Anselmus'un "Anlamak için inanıyorum" deyişinde olduğu gibi.

Anlamanın hangi düşünsel edim/edimler aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışıldığı da burada asıl ayırt edici yönü oluşturuyor. Öyleyse anlama amacına hangi araçlarla ulaşılacağı büyük önem taşıyor: anlamak için inanma, öğrenme, bilme... bunların hepsi hakkında bir bilinç edinme ve bu yapılardan herhangi birini seçme/tercih etme son derece önemli.

Kuşkusuz çağımıza, bireyselliğini, bilen özne oluşunda somutlaştıran insanımıza en çok yakışanı: "anlamak için öğreniyorum, araştırıyorum, gözlüyorum, akılyürütüyorum, tartışıyorum, biliyorum" olmalı.

Böyle bir önbelirleyişten sonra da artık burada anlama edimine konu olan felsefenin, baştan belirgin bir biçimde ortaya

konmuş kalıplarla, içi boş sözlerle, kavramlarla/terimlerle değil, bizzat gerçekliği dikkate alınarak, ne olduğunu anlama, anlatma gereği ortaya çıkmaktadır. Önemli olan felsefeyi başka türden bir etkinliğe indirgemeden ne ise o olarak görmeye çalışmak; onu "kendisi olarak" **anlamaktır**. Bu nedenle kitabın birinci bölümü, felsefeyi anlama amacıyla yazılmış yazılardan oluşmaktadır.

Ayrıca felsefe, başka türden varolanları anlamanın da bir aracı durumundadır. Varolan çok çeşitli düşünsel, bilgisel ve yaratmaya dayalı etkinliklerle anlaşılabilir. Bilim ve sanat da felsefe gibi, varolanı anlamanın yollarındandır. Ancak buradaki anlamanın özgül ayrımı, varolanlar arasındaki ilişkilerin anlaşılmasına, anlaşılır kılınmasına ilişkindir. Böylece, ikinci bölümde yer alan yazıların bir bölümü filozofların felsefeyle anlama çabalarının tanığı durumundadır. Yine bu bölümdeki kimi yazılar, bizzat yazarın felsefeyle anlama çabasının belirgin örnekleridir. Kısaca bu bölümde her şey felsefeyle anlaşılacak üzere "nesne" haline getirilmiştir.

Üçüncü bölümde yer alan yazılar ise, ülkemizde son yıllarda gerçekleştirilen felsefeyle anlama çabalarının —felsefenin özgül yanları gözönünde bulundurularak— değerlendirilmesine ilişkindir.

Sözü edilen yazıların hemen hepsi daha önceki tarihlerde çeşitli dergilerde yayınlandı. Fakat bu dergilere ulaşmanın güçlüğü ve yazıların çeşitli yerlerde yayınlanmasından dolayı ortak bağlamın bir türlü yakalanamayışı, onları biraraya getirme gereksinimini doğurdu. Çünkü bu yazılar, gelişigüzel kaleme alınmış, sadece o andaki bir gereksinime —bir toplantıya katılma ya da ısmarlama yazı yazma— cevap veren yazılar değildir. Tam tersine bu yazılar, yazarın, yıllardan beri üzerinde durduğu konulara yaklaşımındaki ortak paydayı somut bir biçimde göstermektedir. Bakış açısındaki, yöntemdeki tutarlılık açık seçik olarak gözler önüne serilmektedir. Etkinlik alanı

felsefe olunca —ama özellikle felsefe olunca— oluşturulan felsefenin/felsefi söylemin —bireysel felsefe dilinin— özgül yanlarının tutarlı bir biçimde ortaya konması büyük önem taşımaktadır. Çeşitli vesilelerle sık sık yinelediğim gibi, felsefe ile uğraşan her kişinin (filozofun) ilkin felsefeden neyi anladığını, ardından da varolanı felsefeyle nasıl anladığını, kavradığını ortaya koyması gerekmektedir. Çünkü ne yazık ki ülkemizde hâlâ felsefe olanla olmayan birbirine sıkça karıştırılmaktadır. Birbirine içten bağlı iki ödevi üstlenen bu kitabın benzer gereksinimleri duyumsayanlarda da yeni çağrışımlar uyandıracaklarını sanıyorum.

Burada yer alan iki söyleşiyi de yayınlamama izin verdikleri için Sayın Arslan Kaynardağ'a ve Sayın Vehbi Hacıkadıroğlu'ya çok teşekkür ederim. Ayrıca, felsefe kitaplarını büyük bir özveriyle yayınlamayı sürdüren Kabalcı Yayınevi yöneticilerine de teşekkürlerimi sunanım.

Betül Çotuksöken
Geyikli, Temmuz 1994

I. FELSEFEYİ ANLAMAK

"BİR VAROLAN OLARAK FELSEFİ SÖYLEM"

İnsan ve insanla ancak varolan şeyler, görüngüler; insanı kuşatan dışdünyanın tüm öğeleri, varolan alanını oluştururlar. Bütün varolanlar, kendi başına başka deyişle, düşünen insandan bağımsız olarak varolanlar ve ancak insanın düşünmesi ve bu düşünmesini yaşama geçirmesiyle varolanlar diye iki öbeğe ayrılabilir. Bu farklı yapıdaki varolanları göstermek üzere çok çeşitli dilsel anlatımlar kullanılabilir. İnsan varolana, çok çeşitli işlevleri olan düşünme edimiyle anlam verir; bu anlam veriş çoğun kavram oluşturma, kavram kurma biçiminde kendini gösterir. İnsanın oluşturduğu kavramın taşıyıcısı dışdünyadaki bir varolan olabileceği gibi, kimi zaman böyle bir nesne boyutundan söz edilemez; oluşturulan kavram herhangi bir duyu verisi ile varolduğunu bize duyumsatan bir yapıya ilişkin olmayabilir. İnsan her türlü varolanla —dışdünyada, düşünmede, dilde— çok geniş kuşatımlı düşünme edimi aracılığıyla ilişki kurar. Düşünmede oluşturulan, kurulan kavramlar aracılığıyla her türlü varolan yine düşünmenin konusu olur. Bu bağlamda düşünme ve dil ayrılmaz bir bütünsellik gösterirler; birbirlerini sürekli olarak belirlerler.

Burada "varolan" çok geniş kuşatımlı bir deyiş olarak ele alınmakta ve varolan kavramına verilen anlamlar bu genişliği oluşturmaktadır. "Varolan"; dışdünyada varolan —tek tek fizik nesneler—, düşünmede varolan —özellikle kavramlar—, dilde varolan —her türlü dilsel deyiş— olarak farklı yapılan içerir. Ayrıca, düşünme ve dil de bir varolan olarak kendini gös-

terir. İnsan düşünmesinin ürünü olan her şey, her türlü bilgi de böyle bir tasarıma göre bir varolan olarak belirir. Bilim, sanat, felsefe birer varolandır.

Öyleyse hemen asıl soru sorulabilir: Bir varolan olarak felsefe nedir? Felsefe asıl dilde nesneleştigiine göre soru, "bir varolan olarak felsefi söylem nedir?" diye yeniden ortaya konabilir.

Filozof, genellikle varolandan —dışdünyada, düşünmede, dilde— neyi anlıyorsa, felsefesini de ona göre kuracaktır. Filozof "Felsefe nedir?", "Felsefe kavramı nedir?", "Felsefi söylem nedir?" diye açık seçik olarak sormasa bile, işbaşında bu soruya, bir varolan olarak felsefenin ne olduğu sorusuna bir yanıt arama çabasına girecektir.

Çok çeşitli ince ayrımlara karşın, nesnelerin —varolanların— çeşitli düzlemlerde de olsa **gerçekten** varolduğu görüşünü savunan filozoflar, felsefeyi de bu varolma düzlemlerinden birine —ya da hepsine— özgülerken; nesnelerin varolduğu görüşünü benimsemeyenler —nesne yoktur salt duyu verileri vardır; bu temel görüş her türlü öznelciliğin giderek tek-benciliğin de çıkış noktasıdır— felsefeyi de duyu verilerine dayalı olarak oluşturulan başka türlü söylemlere —bilimsel söylemlere— bağlayacaklardır. Öncekiler için tözsel olan, kendi başına olan söz konusuyken; sonrakiler için çeşitli görünümüleriyle özneye ilişkin yönler söz konusudur. Empirizmin ve mantıkçı empirizmin ontolojisi bu türdendir. Hemen her türüyle gerçekçilik, yer yer akılcılık ise varolanın kendi başına, öznenen bağımsız olarak **gerçekten** varolduğunu savunan bir görüş olarak belirir. Her şeyden önce zihin çözümlemeleri yaparak felsefelerini taşıyan öntemelleri kurmaya, oluşturmaya çalışan filozoflar ise bir yandan düşünen benin etkinliğini, etkin oluşunu, öte yandan da varolanın kendi başınlığını göstermeye çalışırlar. Bu tür felsefi yaklaşımın en parlak örneğini Kant verir; burada, insanın bilgi elde etme gü-

cünde yer alan **a priori** yönler ile genellikle varolan arasındaki ilişkiler ele alınır. Ancak, çeşitli düşünsel seçenekleri, duyumsadıkları kaygılar doğrultusunda kendilerince, özgül söylemlerinde dile getiren filozofları "işte tam da şu görüşten yana" türünden değerlendirmelerin konusu yapmak çok zor gibi görünüyor. Filozofları değerlendirme yolu tuzaklarla doludur. Platon tam da hangi görüşten yana? Aristoteles'i nereye yerleştirmek olanaklı? Anselmus, Aquinas, Ockham, Descartes, Locke, Hume, Husserl, Russell, Wittgenstein, Carnap, Sartre, Heidegger tam da nerede yer alır? Felsefi söylemin tümünü şöyle bir gözden geçirmek, böyle bir sorunun ya da benzer soruların yanıtını vermenin ne denli güç olduğunu apaçık gösterecektir. Belki de bu soruları hiç sormamak gerekli felsefedir.

Öyleyse ne yapmalı? Temel çıkış noktası ve bu temel çıkış noktasının ardından da sorulacak soru şu olabilir mi? Varolan ya dışdünyada ya düşünmede ya da dilde veya bunların hepsinde yer aldığına, yer alabileceğine göre, filozoflar da felsefelerini ya dışdünyadaki varolandan, ya düşünmedeki varolandan ya da dildeki varolandan veya bunların hepsinden birden yola çıkarak kurabileceklerdir. Başka bir deyişle, filozofların söylemlerinin asıl taşıyıcı temeli bu alanlardan biri olacaktır; ontolojilerini bu alanlardan birini temel alarak kurabileceklerdir.

Felsefi söylemin bütünü bu görüngeden değerlendirilirse ne gibi bir sonuç ortaya çıkar? Dışdünyada varolanı düşüncelerinin asıl çıkış noktası, taşıyıcısı olarak gören filozoflar, bu temel yön ile, onun belirlediği ilişkileri —dışdünyada varolan asıl çıkış noktası; bu, düşünme ve dili de belirliyor— felsefi söylemlerinin konusu yapacaklardır. Antikçağ ve Ortaçağ filozofları büyük ölçüde, bu türden söylemler sergilerler. Yeniçağda ise genellikle düşünmeden yola çıkılarak, bu temel görüngeden dışdünyada varolana ve dile bakılır. Günümüzün

birçok filozofu ise felsefi söylemi bir dil çözümlemesi olarak görür. (Başka bir deyişle, kimi filozoflar dışdünyada varolana ilişkin çözümlemeleri temele alırlar, kimileri zihinsel çözümlemeleri temele alırlar, kimileri ise dil çözümlemelerini tüm felsefi söylemlerinin temel taşıyıcısı yaparlar.) Ama zihin ve dil çözümlemeleri Antikçağda, Ortaçağda; dil çözümlemeleri de Yeniçağda hiç mi yoktu? Aristoteles, Boethius, Abelardus, Ockham, Locke, Leibniz dile de önem vermiyorlar mıydı? Dilci ve Mantıkçı geleneğin temsilcileri değil miydi bunların bir bölümü üstelik?

Dilde nesneleşen bir varolan olarak felsefenin özgül ayrımı onun farklı düzlemlerde yer alan varolanlar arasındaki ilişkileri ele almasında kendini gösterir. Dışdünyada varolan ile düşünme ve dil; ayrıca dışdünyada varolan, düşünmede varolan ve dilde varolan arasındaki ilişkilerin betimlenişi felsefenin konusunu oluşturur. Başka hiçbir düşünsel etkinliğin —bilimin, sanatın— böyle bir işlevi yoktur. Felsefi söylem, her türlü varolanı, her türlü kavramsal yapıyı, her türlü dilsel kuruluşu aralarındaki ilişkilere verdiği ağırlıklar bakımından inceler. Bu yolla felsefe disiplinleri de belirir. Varlık felsefesi, zihin-düşünme-mantık felsefesi, dil felsefesi, bilgi felsefesi, genellikle bilim felsefesi, sanat felsefesi, tarih felsefesi ve diğer disiplinler ortaya çıkar. Öyleyse, felsefe; varolan, düşünme ve dil ilişkilerini çok çeşitli insan etkinlikleri bağlamında ele alıyor demektir. Böyle bir değerlendirmeye göre, felsefenin genel temel disiplinleri ise varlık, zihin-düşünme-mantık ve dil felsefesidir. Her filozofun bu alanlara ilişkin bir tasarımı vardır; başka deyişle bir ontolojisi bir düşünme-mantık felsefesi ve belli bir lingüistik felsefesi; ayrıca da temelinde bunlara ilişkin görüşlerin yer aldığı bir epistemolojisi —bilgi felsefesi— vardır.

Her filozof, söylemini temellendirme sürecinde ve felsefi kaygılarında bu alanlardan birine ağırlık verebilir: Dışdünya-

daki varolana, düşünmeye ya da dile. Verilen ağırlıklar, filozofun özellikle epistemolojisini kurma, oluşturma sürecinde kendini belli eder.

Büyük bir çoğullukla ortaya çıkan felsefi söylemleri, tek tek felsefi söylemleri anlamanın yolu, varolan-düşünme-dil ilişkilerinin hangi bağlamda olursa olsun belirgince ortaya konmasından geçer. Böyle bir çaba felsefenin neliğine en uygun olandır; bir varolan olarak felsefi söylem bu ilişkiler ağına dayanmaktadır. Öyleyse bu ilişkiler ağının hep yeniden kuruluşundaki asıl farklı olanı, özgül ayrımı temellendiren yönleri saptamak, açık seçik bir biçimde ortaya koymak gerekmektedir. Ayrıca her felsefi söylem kendisini asıl vareden yönüyle, kendisiyle anlaşılır kılınmalıdır. Aynı bir söylem olarak beliren felsefe tarihleri bu anlama edimini güçleştiren hatta anlama olanağını zaman zaman ortadan kaldıran önemli engellerden biri olabilir. "Felsefi söylemin kendisi" odak noktası olmalıdır.

"FELSEFİ SÖYLEM NEDİR? ÜZERİNE"

Felsefe bir söylemdir; ama ne üzerine, ne çeşitten bir söylemdir? Felsefi söylemin ne türden bir söylem olduğunu dile getirmek, başka deyişle felsefi söylemin neliği üzerinde bir söylemde bulunmak, onun her şeyden önce neye ilişkin bir söylem olduğunu belirginleştirmektir. Felsefe varolana ilişkin bir söylemdir. Felsefe varolana 'kendince' bakar ve bu bakışını da 'kendince' dile getirir. Ama bu ona özgü bakış 'kendince olan' ne demektir? Felsefe, insan anlığının konu edinme gücünün sınırsızlığı doğrultusunda bilinç alanına geçirilenlere nasıl bakar? Bilinç alanına geçirilende, konu edinilende felsefe bakışını 'neye' yöneltir? Söylemini biçimsel olarak nasıl kurar felsefe? Kesin, sınırları tam olarak belirli, artık başka türlü-sü düşünüleemeyen tek bir dile getirme biçimi var mıdır felsefenin? Bu soruları şu üç temel soruya indirgemek de olanaklıdır:

Felsefe neyi konu edinir?

Felsefe konu edindiğine nasıl bakar?

Felsefe konu edindiğine bakışını nasıl dile getirir?

Bu soruların yanıtlarının kendilerine indirgendiği temel önermeler de şunlardır:

Felsefe (insanın bilgi konusu haline getirdiği) herşeyi kendisine konu edinebilir. Bu aynı zamanda felsefe bilgi verir demektir. Bilgi vermek üzere —kendine özgü bir bilgidir

bu— yöneldiği şeydeki —nesnedeki— neliği kendisine konu edinir.

Felsefe konu edindiğine insan açısından bakar.

İnsan açısından bakılan konular, çok çeşitli biçimlerde dile getirilebilirler: Mantıksal-çözümleyici yolla olduğu gibi, deneme biçiminde de, betimleyici bir yöntemle de dile getirilebilirler; başka deyişle, felsefe, söylemini — biçimsel açıdan bakıldığında — tek bir biçime bağlı olarak kurmaz, oluşturmaz.

Felsefe herşeyi konu edinir kendine. Ama felsefe bu şeylerde neyi konu edinir? 'Neyi' derken anlaşılması gereken nedir? Felsefe şeylerin, konu edindiklerinin neliği'ni, onların varoluşlarının olanağına ilişkin koşulları araştırır. Felsefe nesne düzeyindeki şeyleri o şey yapan, ve dilde yerini bulan yönleri irdelemeye yöneliktir. Her filozof; nesneden, olaydan, olgudan ne anladığını değişik şekillerde temellendirebilir: ama ne olursa olsun, felsefe bir varolan üzerinde, 'şeye göre' konuşmaktır. Bu varolan ne türlü temellendirilirse temellendirilsin, felsefe varolana yöneliktir.

Varolanda filozofun incelediği, soru konusu yaptığı şey, o varolanı, o şeyi, o şey yapandır. Bu yaklaşıma karşı çıkanlar olabilir ve artık felsefede bu tür yaklaşımların çağının geçtiğini söyleyebilirler: bir şeyi o şey yapan 'şey' diye birşeyin olmadığını ve işte bu olmayanın araştırılmasının da mümkün olamayacağını ileri sürebilirler. Ama artık bir şeyi o şey yapan şey diye dile getirilen şey bir töz ya da bir öz değildir, bir doğa değildir, değişmezliği birtakım usavurmalarla temellendirilmeye çalışılan bir nelik değildir.

Bilindiği gibi felsefe öze ilişkin söylemlerle doludur. Bir şeyi o şey yapanın bir öz ya da bir töz olduğu, bunun birçok

şeyde ortak olup olmadığı, kalıcılığının ne olduğu konusundaki farklı tutum ve görüşler filozofları birbirinden ayıran noktalar olmuştur. Zamanla salt varolanın değil, ona yönelen zihnin de, düşünme ediminin de neliğine ilişkin, ne olduğuna ilişkin çalışmalar yapılmış ve felsefi söylem bunlar üzerine kurulmuştur. Hatta bu çalışmalar, öteki çalışmaların (salt şeylerle ilgili felsefe çalışmalarının) olanağının gerekli koşulu olarak görülmüştür.

Dile gelenin, dile getirdiği şeyle tam bir uygunluk içinde olduğu genel görüşü, (genellikle) benimsenen bir tutum olmuştur bu çerçevede. Hiç kuşkusuz farklı tutumları benimseyenler de olmuştur. Ama uzun vadede amaçlarını salt varolanı anlamakla, yorumlamakla bir tutmayan filozofların insan ve topluma yönelik tasarımları, onları varolan-düşünen-dile getiren arasında bir upuygunluğun olması gerektiği temel düşüncesine götürmüştür. İmlemini düşünmede ve hatta gerçeklik dünyasında bulmayan bir söylemin etkisi ne derece güçlüdür? Amaçlanan yeni bir insan, yeni bir toplumsa, felsefi söylem asıl bunu dile getirmekle yükümlüyse, o halde bu üç yön arasındaki upuygunluğun inandırıcı bir biçimde ortaya konması gerekir. Zaman içerisinde söylemsel yön, başka tür söylemlerden destek almışsa da, bu temel bakış büyük ölçüde değişmemiştir. Zaman zaman büyük kuşklar belirmiştir; sarsıcı, bir bakıma zihin açıcı, uyancı görüşler öne sürülmüş ve aşırılıkla dile getirilmiştir. Ama bu inancın sarsılması tam olarak başarılmış değildir.

Dilin, dilsel anlatımın doğrudan şeylerin değil, şeyler hakkındaki düşüncelerin yerine durduğunu, yerine geçtiğini, onları temsil ettiğini bilinçli bir biçimde benimsemek için birçok yüzyılın geçmesi gerekmiştir. Ama dediğim gibi, kırıntılar halinde de olsa bu biçimde kimi görüşler zaman zaman belirmiştir; hatta 'resmî görüşleri' bunlar zedelemiş, güçsüz düşürmüştür belli bir süreç içinde. (Felsefeye, felsefenin kendisine

eğer bir gelişme nitelemesi verilecek olursa, bu nitelemenin benzerlik değil de benzemezlik kategorisi çerçevesinde işgörenlerin görüşlerine uygun düşeceğini de bu arada söylemekte yarar vardır. Bu da felsefenin —büyük ölçüde— bir şeyi o şey yapan şeyi, o şeyin ayrımında ya da ayrımlarında, özgül ayrımlarında görmesindedir. Felsefe, olup bitene, varolana o varolanın kendine özgü koşulları içinde bakmaktır.)

Felsefede, özellikle bilginin neliğine ilişkin olarak yapılan çözümlemelerde, giderek anlığın ve dilin payı artmıştır. Bilgi tasarımı ve giderek de evren, varlık, anlık, hakikat tasarımlarının değişmesi felsefenin neliğine ilişkin farklı bakış açılarının da doğmasına yol açmıştır. Ama daha dikkatli gözlerle geçmiş zaman dilimlerindeki felsefeye bakanların, kendi görüşleri doğrultusunda zengin kaynaklar bulabildikleri, buldukları söylenebilir. Bu bağlamda denebilir ki ta başlangıçlardan beri tüm filozoflar dile, söylemin kendisine asıl büyük ağırlığı vermişlerdir; onların asıl üzerinde durdukları dildir denebilir. Bir şeyi o şey yapan şeye töz ya da öz derken bunu dilin olanakları içinde, dile büründürerek ortaya koymuyorlar mı; dilde somutlaştırmıyorlar mı? Aristoteles'in **Organon**'unda, **Metafizik**'inde; Thomas Aquinas'ın **De ente et essentia**'sında, **Summa Theologica**'sında asıl üzerinde durulan dil değil mi? Bilginin tanımlarda somutlaştırılması, maddesel ilkenin, tözü oluşturan maddenin bilgi ilkesi olamazlığı yolunda yapılan temellendirmeler, giderek varlığı (maddesel yönü) bilgi tasarımındaki tahtından indirmeye başlamıştır. Bilgileri önermelere, önerme türündeki yapılara indirgeme; artık anlığın dışında olmadığı giderek apaçıklık kazanan mantıksal ilkeler, yapılar doğrultusunda varlığa bakma ve bu yönde varolanı değerlendirme çabalanna girişme, filozofların yeni gündemini oluşturmuştur.

Bir şeyi o şey yapan şeyin ne olduğunu anlamaya ilişkin çabalar, ilkin varlıksal düzlemdeyken giderek düşünsel ve ar-

tık dilsel plana kaymış görünmektedir. 'Şeye göre' düşünme ama 'sözü de' hesaba katarak düşünme biçimidir bu. Dilin, sözün, sözcüğün, terimin, anlamına ilişkin düşünme tam olarak Ortaçağda belirginlik kazanmaya başlamış ve bir şeyi o şey yapan şeyin neliği varlıktan, varolanların alanından; imlemini varolan alanında bulmaktan düşünmede, dilde bulmaya doğrubir gidiş içinde kendini göstermiştir. Boethius, Abelardus, William Ockham bu yol alışı ilk akla gelen adlardır. Bir şeyi o şey yapan şey artık anlamsal düzlemde aranmalıdır. İşte felsefe anlamlarla uğraşan, neliği anlamsal boyutta bulan bir bilgi dalıdır. Böyle bir anlayışta, varlıksal düzlemdeki benzerliklerden çok, ayrımlara, 'öyle olmayana' yer vermek gerekir.

Felsefe, şeylerden yola çıkar, başka bir deyişle şeylere başvurur ama kesinlikle orada kalmaz; o şeyi o şey yapan şeyin (varlıksal değil artık bu) ne olduğunu, neliğini anlam boyutunda ortaya koyar; onları anlamlı kılar; olup bitenin can damannı yakalamaya çalışır; bu öyle bir can damandır ki o olmadan o şey de artık (varlıksal boyutta) olamaz. Anlam doğrudan doğruya şeyde, nesnede temellenebileceği gibi, tamamiyle dilsel yapıda da temellenebilir—insanlar arasındaki iletişim olanağını sağlayan budur. Bu da insanın dünyasıdır: kültürdür. İnsanların yaşamını temelden etkileyen anlamsal yapıların her zaman şeyin, nesnenin düz anlamına imlemede bulunması diye bir durum söz konusu değildir. Şeyler kavramlaştırılabilir ama kavramlar mutlaka şeyler haline getirilmelidir türünden bir yaklaşım, bir akılyürütme burada söz konusu değildir. Anlamın gerçeklik dünyasında (içinde yaşadığımız, devindiğimiz, eylediğimiz, sevdiğimiz, kızdığımız, tiksindiğimiz, kimi şeyleri özlediğimiz dünya) doğrudan hiç bir imlemi olmayabilir. İşte bu nedenle felsefenin söylemi biçimsel olarak bir çokluğa sahiptir; çok çeşitli biçimlerde söyleme olanağı vardır felsefede. (Bu bağlamda felsefe eğer

bilimlerle ortak olan bir söylem üretmek gibi bir duruma girerse, bu da ancak çokanlamlılığa asıl yerini veren kültür bilimleriyle —dilbilim-budunbilim-insanbilim vb. gibi— olabilir. İnsan gerçeğine en uygun olan bu gibi görünüyor.)

Anlamsal düzeyde bir şeyi o şey yapan şeyi araştırır felsefe. Dolayısıyla anlamın ne olduğuna ilişkin soru felsefe sorusu olup çıkar. Nermi Uygur'un **Felsefenin Çağrısı**'nda dediği gibi, felsefe sorulan "anlamı nedir?" sorusuna eşdeğerdedir: "anlamı nedir?"deki anlam kavramların anlamıdır. Anlamın ortamı dildir, dildeki sözlerdir, söz düzenleridir. Dil ise, daha şu hergünkü konuşmalarımızdan açıkça belli olduğu gibi, dünyayı aşkın bir gerçeklik değildir. Yalnız, bundan, felsefe sorularının düpedüz dili araştırdığı sonucunu çıkarmamalıyız. **Felsefe sorusu ne evren olarak evreni ne de dil olarak dili sorar.** Kısaca söylemek gerekirse, felsefe sorusu, **dünyaya-yönelmiş-olan dilin anlamında derinleşmeyi** başlatır denebilir." (**Felsefenin Çağrısı** , 3. bs. 1984, s. 29)

Felsefe herşeyi kendine soru konusu yapar, yapabilir; başka deyişle her şey felsefenin sorusu olabilir yeter ki belli koşullar yerine getirilmiş olsun. Bir şeyi o şey yapan şey anlamdır, neliğe ilişkin soru, anlamına ilişkin sorudan başka bir şey değildir. Felsefe bunun için 'nedir?' diye sorar. 'İnsan nedir?' sorusu da artık bu bağlamda 'insani varlığın anlamı nedir?' sorusuna ve insanı asıl insan kılanın ne (neler) olduğunu (olduklarını) araştırmaya götürür filozofu. Bu yaklaşım onun önüne sonsuz olanaklar açar. Böylesi bir olanak zenginliği de dile getirilenlerin bir bölümüne diğerleri yanında büyük bir öncelik ve ayrıcalık sağlamaktan uzaktır. Artık tüm felsefi söylemler eşit ağırlıkta genel felsefi söylem içinde yerlerini alırlar; yeter ki bu söylemin kimi belli koşullarını yerine getirmiş olsunlar; 'nede', 'neye' bakacaklarını bilsinler ve kendileri olmaktan çıkmasınlar.

Artık insana yaklaşımda varoluşçu bakış açıları da varolma hakkını kazanır, belli bazı kavramlardan yola çıkan açıklamalar da örneğin kültür antropologlarının yaklaşımları da varolma hakkını kazanır. Çünkü insan, hiçbir tek görüşün sınırlanının içine hapsedilemeyecek denli çok yönlüdür. Bu bağlamda felsefe bu denli geniş bir oylumla, bakışla konusuna yaklaşınca; bu tür çok yönlülükler kendilerine yer edinmiş olabilirler artık. Öyleyse felsefe, 'bir şeyi işte o şey yapan şeye' yönelir, onun 'öyle oluşunun' koşullarının bilgisini araştırır. Çoğunlukla dilde varlığını bulan yapılara yönelir, o şeyi o şey yapan şeyi anlamaya çalışır.

Öyleyse felsefe nasıl kendisi olur? Sorunlarını nasıl ortaya koysun ki bu da onun varlığını sürdürebilmesinin koşulları olabilsin? Onu o kılan nedir? Diğer bilgisel etkinliklerden ayrı mı, farkı nedir? Jacques Leclercq **La Philosophie Morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine** adlı yapıtında klasik felsefe ve modern felsefe ayrımını yaparak, klasik felsefede sorunların kendinde, kendi başına ortaya konduğunu; aranan çözümün de bu biçimde olduğunu söylüyor. Ona göre, klasik felsefede, bilen bir anlığa, anlığın kendisine hiç başvurulmaksızın işler görülür. Leclercq'e göre bu davranış günümüzde bilimlerin benimsediği davranıştır. Örneğin fizik ve kimyada hem sorular hem de bu soruların çözümleri anlığın kendisinden bağımsız olarak ele alınır. Oysa Leclercq'e göre modern felsefede, felsefenin soruları, sorunları kendinde, kendi başına olan sorular ve sorunlar değildir; bunlar insan içindir ya da insan sorunlarıdır doğrudan doğruya. Ancak burada düşünüleni bir tehlike de beklemektedir: dünya ya da genel deyişle varolan bilincin dışındadır; insan tek tek şeylerin, nesnelerin; kendi anlığının ürünü olmayan, kendi başına

varolan şeylerin dünyasında yaşar; ancak sorularını bilinçli olabildiği, tasarlayabildiği oranda sorar. Dünya ile olan bağıni insan (bilinç, anlık) sorularıyla kurar; öyleyse bu sorular kendi başına değildir, kendinde sorular değildir. Ama gerek bilinç (ki bilinç hep birşeyin bilincidir), gerek nesneler kendi başına vardır; üstelik bilinç, hep bir şeyin bilinci olma olanağı olarak vardır. Bilinç sorularıyla dünyaya yönelmiştir; işte bu soruların da öyle bir türü vardır ki bunlar da anlama yönelik sorulardır.

Phénoménologie de la perception adlı yapıtında fenomenolojiye (felsefeye) ilişkin tasanımını dile getirirken şunları diyen M. Merleau-Ponty'ye kulak verelim: "Fenomenoloji, özlerin incelenmesidir ve ona göre bütün sorunlar özlerin belirlenmesiyle ilgilidir; örneğin, algının özü, bilincin özü. Ama fenomenoloji; özleri varoluşa yerleştiren bir felsefedir; üstelik insanın ve dünyanın 'olgusal oluşlarından' hareket etmeden onların anlaşılabilir olduğunu düşünmez. Bu, onları anlamak için, doğal tavrın kabullerini askıda bırakan bir felsefedir; fakat bu, kendisi için dünyanın her zaman refleksiyondan da önce başkasına aktarılamaz bir varlık olarak 'daha önce orada' olduğu bir felsefedir de; onun bütün çabası dünyaya felsefi bir statü vermek üzere onunla naif bir temasa girmektir. Bu 'kesin bir bilim' olan felsefenin bir tutkusudur; fakat bu aynı zamanda 'yaşanan' dünyanın, zamanın mekânın bir özetidir. Bu; bilgin kişinin, tarihinin ya da toplumbilimcinin deneyimimizden çıkarsadığı açıklamaları ve onların ruhbilimsel oluşumunu hiç hesaba katmadan, deneyimimizin olduğu gibi doğrudan bir betimidir." (Gallimard, 1945, s. 1)

Burada da belirtildiği gibi ve bir ölçüde katılmak da söz konusu olduğu gibi, varolan bizim her türlü düşünme biçimimizden önce vardır ve bir ölçüde de bizim düşünmelerimiz, bilinçli durumlarımız bu varolana bağlıdır ama dediğim gibi 'bir ölçüde' Bu iki alan arasında **adaequatus** türünden bir ilişki söz konusu değildir. Bir ölçüde fenomenolojik-

yaklaşım ve ardından kavramsal-anlamsal ve özellikle dilsel olana ağırlık verecek biçimde davranma (varolan karşısında böyle bir tavır takınma) felsefeye en yakışanı gibi geliyor bana.

Sorunlar insan için var ve bu sorunlar onun bilgisinin koşullarından ya da bilgisel bakımdan içinde bulunduğu düzeyden kaynaklanıyor ve bu sorunlar onun (insanın) bilme gücüyle sıkı sıkıya ilişkilidir. İnsan anlığını bir **tabula rasa** olarak görmeyenlerin uslamlamaları büyük ölçüde yol açıcudur düşünenler için. (Bilme olayının işleyişi artık büyük ölçüde ruhbilimi ve beyin fizyolojisini ilgilendiriyorsa da felsefi düzlemdeki ön belirleyiciler, araştırmacıların yol göstericisi durumundadır. —Bu aynı zamanda felsefe-bilim ilişkisinde, herbirinin ağırlığını yerli yerine koymayı gerektiriyor, birini ötekine geri götürmeyi değil.)

Ne **cogito**'nun tutsağı olalım (C. Lévi-Strauss'un Sartre'a yönelttiği eleştiride dile getirdiği gibi) ne de tam Strauss gibi düşünelim. Strauss şöyle diyor **Tristes Tropiques**'te: "Felsefenin görevi varlığı kendi kendime göre değil, kendi kendine göre anlamaktır" ("**Claude Lévi-Strauss ve Yaban Düşünce**" T. Yücel 1984, s. 12). Strauss'a şunu eklemek ya da onu şöyle değiştirmek olanaklı gibi görünüyor bana: "Varlığı kendi kendine göre anlamaya çalışarak kendi kendime göre anlanım"; ama bu anlama tam bir anlamaya hiçbir zaman dönüşemeyecektir; düşünen biri olarak ben bunun bilincindeyim.

Nesneler dünyası bütünüyle, bizim her türlü tasarımıımızdan önce vardır. Anlık, bilinç bu tek tek şeylere, durumlara, olaylara yönelmektedir. Ancak anlığın yapısına göre dünyadan edinilecek olan tasarımlar birbirinden çok farklı olacaktır. Nesneler, olaylar, durumlar hepimizin gözü önünde; olup bitenler hepimizin gözü önünde olup bitiyor ama hepimizin tasarımı (belki de bilgisi) hiç de ortak değil; anlık nesnelerimiz,

yorumlamalarımız pek de aynı değil. Çünkü anlığımızla, farklı farklı bakış açılarıyla yöneliyorsunuz olup bitene. Felsefe de varolana, varolanın koşullarını gözönünde bulundurarak, o koşulları anlamaya, anlamlandırmaya çalışarak bakar; onları (anlık) insan açısından yorumlar, anlar, anlamaya çalışır. Varolanı her yönüyle bize veren araçlardan yoksunuz. Felsefede, felsefi bakışta, herhangi bir şeye felsefe ile bakmakta anlığın olanakları daha da genişleyebilir; çünkü felsefe salt nedensel açıklamalarla yetinmez. Felsefede; yöntem, anlama çabaları çokluğu, çeşitliliği söz konusudur. Felsefe de varolanı kavrama yollarından biri sadece; ama felsefe salt bu ya da şu yöntemle iş görmelidir türünden yaklaşımlara kapalı olduğundan (asıl felsefe), bu durum onun önünde sonsuz olanaklar açabilir, açıyor da. Çok yönlü, karmaşık varolana ve onun dile geldiği ortamlara ancak çok yönlü felsefeyle bakılabilir, bakılmazdır da. Varolanın zengin anlam yükünü, bu zenginliği kuşatıcı bir biçimde felsefe kavrayabilir. (Bu kavrama — doğrudan doğruya kavrama — etkinliğini bilimler de üstlenebilir, hatta, 'haddini bilmez' bir biçimde üstlenmektedir.) İnsanın bakışlarının önüne serilmiş olan dünya hiç de yalın değildir; işte bu yalın olmayışı tanıyabilme, saptayabilme olanağını da insana açan felsefedir.

Felsefe ile yaşamı kucaklamaya çalışmak gerekir ve bu kucaklayışta salt nedensel çözümlemelerin, açıklamaların yeri vardır denilemez; bu herşeyi doğa bilimleriyle açıklamak, her türlü söylemi bilimsel söyleme geri götürmek olur. Oysa insan dünyası (dünya varolan insanla anlam kazandığına göre) tek tek bilimlere sığamayacak kadar çok yönlüdür, karmaşıktır. İşte bu noktada da felsefe bizim önümüze yeni yeni yollar açar; tıpkı bilimin de, sanatın da açtığı gibi. (Ama aynı yollar değildir bunlar hiçbir zaman). Felsefenin doğa bilimlerini öykünmeye, onlar gibi olmaya çalışmaya gereksinimi yoktur. Felsefe her türlü malzemeyi, hatta salt göster-

geleri, imleri kullanarak da varolanı insan için anlamlı kılabılır.

Bir zamanlar filozoflar "gerçek din gerçek felsefe, gerçek felsefe gerçek din" diyorlardı. Sanki çağımızda da şöyle deniyor gibi geliyor bana: "Gerçek bilim gerçek felsefe, gerçek felsefe gerçek bilim." İşte bütün bu indirgeme çabalarından ne adına olursa olsun kaçınmak gerekir.

Sonsuz söylem biçimi vardır felsefenin. Filozof usamlamlarını **düz yazı** biçiminde ortaya koyabileceği gibi, karşılıklı konuşma (diyalog) biçiminde, kısa kısa özdeyiş türünde de sergileyebilir. Kimi şiirsel anlatımlar felsefenin ta kendisi olabilir. Roman, oyun kimi zaman ama, özellikle deneme çoğun felsefenin asıl söylemi olup çıkar.

Diyalog belki felsefi söylemin en yaygın olanıdır ve çok rahatmış gibi görünmesine karşın, genellikle bu dile getirişlerde mantıksal-çözümleyici nitelikli bir felsefe tutumunun varolduğu kolaylıkla görülebilir. Platon diyaloglarında olduğu gibi, Anselmus'un **De Veritate**'sinde, Abelardus'un **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasında Diyalog**'da olduğu gibi.

Felsefe günümüzde kendini bilime, bilimsel söyleme karşı korumak gereğini duyuyor. Tıpkı Ortaçağlarda dinsel söyleme; Antikçağda da yazınsal söyleme karşı korumak gereğini duyduğu gibi. H. I. Marrou'nun dediği gibi, retorikle, şiirsel söylemle arasında hep bir savaş sürüp gitmiştir felsefenin. Kimi zaman felsefe, kimi zaman edebiyat galip çıkmıştır bu savaştan. Filozoflar tasarımlarını, düşüncelerini yazınsal dile de dökmüşlerdir. Augustinus bunun bir örneği değil midir? Bu bağlamda filozofun bir özgürlüğü, söyleme özgürlüğü vardır denilebilir.

Özellikle denemeler felsefeden başka bir şey değildir bu açıdan bakıldığında. Çoğun "Üzerine" ilgeciyle başlayan denemeler felsefenin ta kendisi gibi geliyor bana. Nerede "Üzerine" deyişi varsa, orada o şeyin neliğine ilişkin bir açıklama vardır. Tüm denemeler bu bağlamda felsefi söylemin kendisidir. Denemenin söylemi felsefi söylemdir. Deneme yazarı; ele aldığı şeyi, durumu, konuyu ne olduğu, neliği, onu o yapan şey açısından irdeler. O şeyin neliği üzerine düşündüklerini (elden geldiğince) her yönüyle vermeye çalışır, onu o yapan şeyi, şeyleri ortaya koymaya çalışır.

"(...) denemecilerin yeri felsefedir" (N. Uygur, **Güneşle** s. 10, 1969) diyenlerdenim ben "(...) filozoftur öyleyse denemeciler" (a.g.y. s. 10) diyorum ben de.

Denemecinin söylemi ile felsefecinin söylemi birçok noktada örtüşür; hatta aynı nitelikte ortaya koyar kendini. Konuyu daha kapsamlı bir biçimde anlamaya çalışanlara **Güneşle**'nin "denemeci"nin (s. 9-25) neliğini araştıran **Denemeci** denemesini (felsefi söylemini) salık veririm.

Birçok filozofun neliğini araştırdığı şeyi anlatmaya sıra geldiğinde " Üzerine" başlığını verdiğini görürüz yazısına; işte bu da denemeden başka bir şey değildir. Çünkü gerçek "filozof, akılla gidilebilen yere akılla gitmeli, akılla gidilemeyen yere de akılla gitmeye kalkışmamalıdır." (N. Uygur, **Yaşama Felsefesi** s. 7, 1981). İşte bu cesareti ona 'denemeci' yönü verir.

Felsefeyi ve söylemini başka bilgi dallanna ve söylemlerine götürme (indirgeme) isteklerine artık son vermelidir 'gerçekten' felsefe ile uğraşanlar; o zaman ne denli özgür olduklarını da görecektir ve herşeye felsefe ile bakmanın ayrıcalığını ve yaşamı nasıl da zenginleştirdiğini (ya da yaşamın zenginliğini) görebileceklerdir.

"FELSEFEDE BİLİMSEL SÖYLEM Mİ YOKSA FELSEFİ SÖYLEM Mİ?"

Yaman Örs'ün "Felsefede Bilimsel Söylem"* başlıklı yazısı her ne kadar daha önce **Felsefe Tartışmaları'nın** 6. Kitap'ında yayımlanmış yazılarla** ilgili gibi görünüyorsa da; yazar aslında burada felsefe üzerine felsefe yapmanın önemini dile getiriyor. Yazı boyunca, adı geçen diğer yazılar sıçrama tahtası yapılarak, felsefenin neliğine ilişkin düşünceler sergileniyor ve bu arada da yazar, belirgin bir biçimde, daha önce kaleme aldığı "**Felsefede Ne, Neden, Nasıl?**"*** adını taşıyan yazısına anıştırmalarda bulunuyor. Henüz yayımlanmamış olan bu bildiri metni, Yaman Örs'le bu bağlamda sürdürülecek olan tartışmada büyük önem taşıyor. Çünkü yazı boyunca sık sık alıntılar yapılacak olan bu metin, Yaman Örs'ün bu konudaki düşüncelerinin yer aldığı asıl kaynağı oluşturuyor. (Bundan böyle adı geçen yazı için kısaca F. N. denilecektir.)

Adı geçen yazının ana soruları ve bu sorulara yol açan anasavları nelerdir? Hiç kuşkusuz burada, bu geniş içerikli metnin, sadece tartışma açısından önemli olan kesitleri değerlendirilecektir; dolayısıyla amaç yazının tümünü serimlemek değildir.

Yaman Örs, "**Felsefede Bilimsel Söylem**", Felsefe Tartışmaları 8. Kitap, s. 77-94.

** Cemal Yıldırım, **Bilim ile İdeoloji**, s. 43-50, Betül Çotuksöken "**Felsefi Söylem Nedir?**" Üzerine", Bkz. s. 23-34.

*** Yaman Örs, "**Felsefede Ne, Neden, Nasıl?**" Türkiye I. Felsefe-Manuk-Bilim Tarihi Sempozyumu, Ankara, 19-21 Kasım 1986. (Sempozyum Bildirisi, Ankara 1991, s. 324-340).

Yaman Örs'e göre filozoflar, felsefe üzerine felsefe yapmanın pek de gerekli olmadığını ileri sürerken hiç de haklı değil-ler: "(...) filozoflar, genel olarak bilim, tek tek bilimler, up gibi uygulamalı bir alan, sanat dalları vb. önde gelen insan etkinlikleri üzerinde konuşmak, onları kendi açılarından irdelemek, temellendirmek konusunda büyük çabalar gösterirken kendi alanlarında buna sanki pek gerek duymamaktadırlar." (F. N.) Gerçekten de Yaman Örs'ün vurguladığı gibi bu gerek duymayışın pek de haklı gerekçeleri olamaz gibi görünüyor. Ancak durum, gerçekten de böyle mi? Başka bir deyişle, filozoflar felsefenin neliği üzerine düşünmüyorlar mı? Yoksa onların yapıp ettiği —dolaylı ya da dolaysız— felsefeye ilişkin tasarımlarını dile getirmek değil mi? Her filozofun felsefesi, felsefenin neliğine ilişkin bir yanıt değil mi temelde? Her filozof, oluşturduğu söylemle, "ben işte felsefeden bunu anlıyorum" demek istemiyor mu? Kısaca şu denemez mi: filozof açık seçik olarak felsefe üzerine felsefe yapmayı, onu temellendirmeyi amaçlamasa bile felsefeden neyi anladığını, felsefeye ilişkin bilincini, bilinçli tutumunu işbaşında bir etkinlik olarak göstermektedir. Platon'dan Carnap'a değin hangi filozof 'felsefe nedir?' sorusuna gizli ya da açık yanıt vermiyor ki? Hangi felsefi tutum söz konusu olursa olsun, ister bilime dayalı söylemler, ister bilim dışı tutumlara dayalı söylemler benimsensin, tüm filozoflar 'felsefe nedir?'e yanıt vermektedirler yapıp ettikleriyle.

Nitekim Yaman Örs de kendini yakın hissettiği B. Russell'ı, H. Reichenbach'ı ve ayrıca J. Wisdom'ı bu çabaya ilişkin birer örnek olarak gösteriyor. Öyleyse felsefenin neliğine ilişkin bilinç, felsefi etkinlikte ilk adımdır ve belirleyicidir. Kendini, sadece başka görüşleri aktarmakla yükümlü görenler ne yazık ki bu önemin farkına varamamaktadırlar; böylelerinin özgün felsefe yapma umudunu taşımaya da hakları yoktur doğal olarak.

Benimsediği felsefi tavır gereği —özellikle Reichenbach'ın etkisinden dolayı— felsefeyi özellikle bilimle karşılaştırıp, bilimsel çalışmaları güden yöntembilimin sorularının burada da yol gösterici olabileceğini ileri süren Yaman Örs, bu bağlamda şu görüşleri ortaya koyuyor: "(...) yöntembilimin üç temel sorusu olan 'ne?', 'neden?' 'nasıl?' sorularına felsefenin kendisi için de yanıt aramaya çalışmak birçok filozof için gereksiz bir çaba olabilir. (Biraz önce bunun hiç de gereksiz bir çaba olmadığı bir ölçüde gösterilmeye çalışıldı. -B. Ç.) Ancak filozofların da kendilerine etkinlikleriyle ilgili olarak 'ben ne yapıyorum?', 'bunu neden yapıyorum?', 'nasıl yapıyorum?' sorusunu sormaları kaçınılmaz olsa gerektir." (F. N.) (Bu arada şunu da eklemek gerekli gibi görünüyor: soruların tam da bu biçimde sorulması felsefe için bir zorunluluk değildir; çok çeşitli soru biçimleri ortaya konabilir bu çerçevede; yeter ki felsefeye ilişkin bilinç sergilenme olanağını bulsun. -B. Ç.)

Yazı boyunca Yaman Örs, bu üç ana soruyu irdelemekte ve burada ölçütü de, karşılaştırma düzleminde hep bilim olmaktadır. Gerçekten de felsefeyle bilimi karşılaştırma genellikle seçilen bir yoldur bu tür çabalarda; hatta kimi zaman bilimle karşılaştırma kaçınılmaz olmaktadır. Yaman Örs bu karşılaştırmada şu noktaları ölçüt almaktadır: Felsefeyle bilimin amacı ortaktır. Ama hangi bağlamda? "Felsefede, ne, neden, nasıl?" dile getirilinde yer alan 'neden' yani ana sorunsalın ikinci aşaması son biçimiyle şöyle dile getirilebilir: Felsefe etkinliği varlığını neye borçludur? Yazar ilkin bu sorunun yanıtını vermeye çalışıyor; yazarın tercihiine göre felsefenin neye ilişkin olduğunu belirlemeden, konusunun ne olduğunu ortaya koymadan önce, felsefe etkinliği varlığını neye borçludur; kısaca 'neden felsefe?' sorusunun yanıtı verilmelidir.

Yazarın da saptadığı gibi kimi belirlenimler, şu doğrultudadır: Filozoflar dünyayı anlamaya, açıklamaya ve değiştirmeye çalışmışlardır; dolayısıyla felsefe de dünyayı anlama ve

açıklama çabasıdır. Ama tam da bu noktada dikkatli olmak gerekiyor: "Bu amaç, bilim etkinliğinin temel amacıyla örtüşmektedir." (F. N.) Felsefe bilim mi? Felsefenin dışdünya —nesneler dünyası— ile bağı doğrudan mı değil mi? Bilimin dünya ile bağı tartışmasız doğrudan gibi görünüyor —işte asıl araştırılması gereken noktalardan biri de bu—. Ama felsefenin dünya ile olan bağı Yaman Örs'e göre doğrudan değil, dolayısıyla da burada yeğlenen şudur: tam da bilim olmayan ama yöntem bakımından yine de elden geldiğince bilim gibi olan, bilime dayalı bir felsefe, bilimsel felsefe; söylemi bilimsel olan felsefe; çünkü bütün bu düşünceleri taşıyan temel sav şudur —bilgi anlayışı bakımından—: bilgi, bilimsel bilgidir; bu bilgi güvenilir, doğrulanabilir, pekiştirilebilir bir bilgidir. Böyle bir tutumda, felsefeyi besleyen kaynak olarak sadece ve sadece bilim alınıyor; böyle bir değerlendirmede kuşkusuz mantıkçı pozitivizmin payı büyük. Felsefenin iş göreceği alan bilimsel söyleme yönelik olacaktır giderek ve felsefe, tek, biricik söylem olan ve bu söylemde açığa çıkan bilimin çözümlenişi olacaktır. Başka bir deyişle amaçlanan şu olacaktır: **Felsefeyi mantıksal çözümleme ile eş tutmak.**

Böyle bir yaklaşımda en belirleyici olan da, felsefenin dışdünya ile kurduğu bağı dolaylı olduğu savı: "Felsefede (...) günümüzde, dünya ile doğrudan ilişki kurmak, daha doğrusu onunla ilgili bilgi üretmek, onu doğrudan ya da kuramlar yoluyla açıklamak çabası artık söz konusu olmamaktadır." (F. N.) Hiç kuşkusuz böyle bir savdan yola çıkınca, bu savı temellendirmek üzere şunları da ileri sürmek olanaklı hatta kaçınılmaz gibi görünmektedir: "i) O zaman onun (felsefenin) yönteminde nesnel ya da empirik öğelerden söz edemeyiz. ii) Ancak buradaki zihinsel öğelerin bilimin yöntemininkilerinden oluştuğunu ya da onları bilimsel yöntemin empirik öğelerinin ayıklanmasından sonra geriye kalanların oluşturduğunu ileri sürmek de çok yanlış olacaktır. iii) Ancak felsefenin yön-

teminin özellikle, bilimin yöntemiyle karşılaştırıldığında empirik öğelerinin bulunmadığını belirtmek, kuşkusuz filozofun duyu verilerine başvurmadağı ya da onları kullanmadığı gibi anlamsız bir sonuca yol açmalıdır." (F. N.) —Burada da görüldüğü gibi, Yaman Örs, sağduyuyu elden bırakmadığını sezdiriyor kuşkularını dile getirerek; ama mantıkçı pozitivizmin anasavını da feda etmekten yana görünmüyor; işte onu içinden çıkılmaz sıkıntılara sokan bu anasav—.

Yapılan alıntıda açıklanması gereken birçok nokta vardır; ayrıca burada dışdünyada varolan ile düşünme ve dil arasındaki ilişkilere ilişkin örtük olarak şu savlar ileri sürülmektedir:

1- Sadece bilim dışdünya üzerine konuşur. Bilim doğrudan dünyayı açıklar.

2- Felsefe dışdünyayı açıklamaz. Yazara göre dolayısıyla kimi bilgisel etkinliklerde dünya ile olan bağ doğrudan kurulur, kimi etkinlikler için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Hatta şu da ileri sürülebilir: empirik olarak en yoğun ilişkiyi kuran bilimdir, öyleyse asıl bilgi de bilimsel bilgidir savını yazar benimsiyor.

Yazara göre; bilimde, dışdünyada varolan ile düşünme ve dil arasındaki ilişki **büyük ölçüde** doğrudandır — gerçi yazar, bilimde de bu bağın kimi zaman kuramlar aracılığıyla kurulduğuna işaret ediyor; çünkü sağduyuyu elden bırakmıyor—; felsefe diye ortaya çıkan yapılarda ise empirik öğelerin payı belki de en azdır ona göre— felsefede de empirik olanın belli bir ölçüde payı olması gerektiğini belirtmek zorunda; çünkü sağduyu onu buna zorluyor. (Hemen şunu söylemek gerekiyor sanırım: iyi bir filozof çok iyi bir gözlemcidir; gözlediklerini, gözlenenleri kuramıyla besleyen bir gözlemcidir; gerçek bilim adamı da, gerçek sanatçı da böyledir. -B. Ç.-).

Oysa ister bilim, ister felsefe, ister sanat söz konusu olsun, dışdünyada olanlarla kurulan bağ düşünme aracılığıyla, kavramlarla olmaktadır ve her türlü bilgisel etkinlikte de —bilgi

deyince salt bilimsel bilgiyi anlamıyorum— bu bağ dolaylıdır. Ama çoğunlukla, bilimin kuramsal işleyişi ile pratik yönü birbirine karıştırıldığı için ve bilimin sonuçları yaşama çok daha kısa vadede geçirildiği için, kurduğu bağın somutluğu daha da belirginleşmekte; bu bağ sanki doğrudanmış gibi görünmektedir.

Düşünen, bilinçli olarak düşünen —ya da düşünmenin işleyişi üzerine düşünen— insan varolana hep bir kuram —kavramlar bütünü— aracılığıyla baktığını fark eder; doğrudan bakış hiçbir şekilde söz konusu değildir. Kant'ı anımsatmaya gerek var mı: **"Kavramsız algı kördür, algısız kavram da boştur."**

Ayrıca (i) ile (iii) de dile gelenler çelişmiyor mu? Empirik öğelerin nerede, ne kadar bulunduğunu değerlendirme bakımından ölçü nerede? Felsefenin neliğini belirlemede bilimle bu yönden yapılabilecek bir karşılaştırma tutarsız gibi görünüyor. Ayrıca yine (i) de dile gelen **'nesnel öğeler'**den neyi anladığını yazar daha açık seçik olarak ortaya koymalı.

"Felsefede ne, neden, nasıl?" başlıklı yazı bağlamında ve **Felsefe Tartışmaları'nın 8. Kitap'**ında yer alan yazı çerçevesinde felsefenin bilimsel söyleme dayalı olduğu vurgulanıyor ve felsefenin salt mantıksal çözümleme olduğu gösteriliyor. Öyleyse 'felsefede neden' sorusu yerine bu anlayış çerçevesinde, —felsefeye de belli bir işlev, bir mantıksal çözümleme işlevi yüklendiğine göre, felsefe mantıksal bir çözümleme olarak görüldüğüne göre, yazarın deyişiyle bir üstetkinlik olduğuna göre— "ama neden mantıksal çözümleme" diye sormak gerekmektedir. Neden XX. yüzyılın başında felsefeden salt mantıksal çözümlemeyi anladı kimi filozoflar? Neden Ortaçağın sonlarından itibaren ve belirgin bir biçimde de Bacon'dan, Descartes'tan bu yana kesin bir bilim gibi felsefeyi görmeye çabaladılar filozoflar? Neden Husserl kesin bir bilim olarak felsefeyi yeniden yapılandırmaya çalıştı? Neden Carnap bütün

bilimin evrensel dili olarak fizik dilini göstermeye çalıştı ve felsefeyi de bu dilin kuruluşunu saptamaya özgüledi; neden felsefeyi salt mantığın sorunlarına indirgedi; neden felsefenin geleneksel, klasik, metafizik, epistemolojik ve etik sorunlarının hepsini reddetti? Felsefeye yüklenen yeni işlevlerin bu yükleniş nedenini anlamak gerekir —ileri sürülenleri eleştirmeden benimseme ya da yok sayma yerine—.

Acaba Viyana Çevresi filozofları, nesnelliği sağlamayı mı amaçlıyorlardı? Ortak bir dil aracılığıyla —çokanlamlılığın sakıncalarını bertaraf ederek— daha iyi anlaşmayı mı amaçlıyorlardı? Bunun sonucu olarak da her türlü temelsiz kurgulardan ve kurgulamalardan uzak, içinde çok daha iyi yaşanabilecek bir dünya kurmayı mı amaçlıyorlardı? —Bütün bunları açığa çıkarmaya çabalama sadece filozofların psikolojik konumlarını, durumlarını anlama diye hafifsenir mi yoksa?— Ayrıca şunlar da denebilir mi? Mantuksal çözümleme de bir amaç değil bir araçtır: düşünenleri temelsiz kurgulamalardan kurtararak, dünyayı değiştirecek olan bir araçtır. Böylece mantuksal çözümleme sayesinde, dünyayı anlamanın, yorumlamanın, açıklamanın ve giderek de değiştirmenin koşulları ortaya konmuş olacaktır; felsefe bilimden ayrı olarak, bütün bu işleyiş sürecinin koşullarını içeren bir etkinlik olacaktır.

Daha doğrudan bir bakış ise felsefe için şunları söyleyebilir: Felsefe empirik olanı kavramanın yöntemini, dışdünyada varolan ile düşünme ve dil arasındaki ilişkileri araştıran ve bu bağlamda bu alanların hepsinin neliğini belirgin kılmaya çalışan bir etkinliktir. Böyle bir yaklaşım, felsefenin ne denli —yol gösterici kavramlarla, kuramlarla bezeli— **somut, gözleme dayalı** bir çaba olduğunu da daha baştan ilke olarak benimsemektedir.

Ayrıca salt kurgu olduğu ileri sürülen —doğrulanabilirliği mümkün olmadığı için reddedilen— felsefi tutumlar için de biraz daha insafli olmak gereği bir kez daha ortaya çıkmakta-

dır. Salt bilime dayanmıyor diye ya da daha ileri gidilerek, mantıksal çözümlemenin ölçütlerinin dışında kalıyor diye, varolana ilişkin kimi somut içerikleri, olanı tam da özüyle, özgül aynıyla vermeye çalışan felsefi çabaları görmezlikten gelmek gerekir.

Yaman Örs'e göre felsefenin konusu ne? Başka bir deyişle felsefede söz konusu olan ne? "En geniş anlamda olgular dünyasını doğrudan ilişki kurma yoluyla açıklamaktaki başansını kanıtlamış olan bilimin yanında felsefeye yapacağı iş olarak ne kalmaktadır? Kavramların en başta da bilimsel kavramların ya da bilimin kavramlarının çözümlemesini yapmak ki buna kavramsal çözümleme, daha açık bir anlatımla kavram çözümlemesi adını veriyoruz. Bunun yanında gözlemsel değil salt zihinsel etkinlikler olan mantığın ve matematiğin temellendirilmesini yapmak da felsefenin işiyse, bu alanların felsefesinde de etkinliğin böyle bir çözümleme olduğu neredeyse kendiliğinden ortaya çıkacaktır." (F. N.)

Yaman Örs, felsefenin neye ilişkin ve giderek ne olduğunu şöyle belirtiyor: "(...) felsefe, diyebiliriz ki belki her durumda bir **üstetkinlik** (méta-activité) olmaktadır ki bu da çok açık olarak temelde olgucu ("pozitiviste") bir felsefe görünüşünün dile getirilmesi demektir." ("**Felsefede Bilimsel Söylem**", Felsefe Tartışmaları 8. Kitap, s. 88)

Felsefe Yaman Örs'e göre mantıksal-anlambilgisel bir çözümlemedir, bir üstetkinliktir ve böyle bir etkinliğin benimsediği yöntem bilimin yönteminin bir parçası gibi görülmemelidir, kendi başına bir bütün olarak görülmelidir. (a.g.y. s. 89). Öyleyse "felsefede bilimsel yöntemin neliğini" anlamak iyice güçleşiyor gibi görünmektedir; ileri sürülenler de büyük ölçüde bulanıklaşmaktadır.

Felsefe bu yazılarda ileri sürüldüğü gibi bir üstetkinlik, bir üstdil ise 'ne'ye ilişkin bir üstdildir? Bu 'ne'nin kapsamı ne? "Felsefede kapsam sorunu, onun yine bilim etkinliği ile karşılaştırılması gereğini ortaya çıkarıyor (...) Her durumda, biz bu terimle bir etkinliğin alanı ya da sınırları içinde çok boyutlu bir kaplamayı, uzanmayı, içine almayı anlatmaya çalışıyoruz." (F. N.) İşte bu kapsamı Yaman Örs'e göre şunlar oluşturuyor: şeyler, somut varlıklar, somut varlıkların nitelikleri ve bu nitelikler arasındaki ilişkiler, geçirilen süreçler.

Yaman Örs'ün şu kaygısını taşımamak ya da şu soruyu sormamak olanaksız: "Temel bilimler alanında ve toplu olarak bilimsel alanlar, evrenin içeriğini tüketebiliyorlarsa, felsefe için geriye ne kalmaktadır?" (F. N.) Yaman Örs daha önce bu soruya yanıt verdi: Felsefe bilimin kavramlarını inceleyen bir üstetkinlik. Gerçekten de felsefe bu mu?

Felsefe varolanları hangi düzlemde olursa olsun —dışdün-yada, düşünme alanında, dilde— ele alan, bunlar arasındaki ilişkileri inceleyen bir etkinliktir; felsefe herşeyi konu edinebilir bundan ötürü de. Kuşkusuz, bilim de felsefe de konusuna kavramlar, kuramlar aracılığıyla, düşünen varlık aracılığıyla bakar; bu bakımdan felsefe ile bilim arasında hiçbir fark söz konusu değil. Fark nerede; felsefenin özgül ayrını ne öyleyse? Hiçbir bilim benim varolanla ilişkim ne diye sormaz. Bilim varolanla ilişkisini işbaşında gösterir. Felsefe ise tam da bu ilişkiyi irdeler ve giderek varolanlar (dışdünyada, düşünmede, dilde) arasındaki ilişkiyi, ilişkileri irdeler. Böyle bir işlev sadece felsefeye özgüdür, ne bilim ne de sanat bunu gerçekleştirir.

Daha önce de dile getirildiği gibi felsefe bunu yaparken çoğun yalnız değildir; çok çeşitli kaynaklardan beslenir felsefe bu aşamada.

Filozoflar, kaygılarını dile getirmede, sonra da bu kaygıları gidermeye çabalamada beslendikleri kaynakları örtük ya da

açık ortaya koyarlar. Örneğin Russell'a göre, insanları felsefi sorunları araştırmaya yönelten kaygılar ya etik-dinsel ya da bilimsel kökenlidir. Gerçekten filozofların sorularını boşandıran ve güden kaynaklardan biri bilimdir, tek tek bilimlerdir. Ancak genellikle, doğa bilimlerinin başarısı önemsenir de insan bilimlerinin de —klasikleşmiş bir ayırmayla kültür bilimlerinin— felsefeye katkısının olabileceği çoğun gözardı edilir; kaldı ki dikkatli bir bakış tüm bilimlerin birer kültür bilimi olduğunu da görecektir (Nermi Uygur'un **Dil Yönünden Fizik Felsefesi** bu son noktayı açıklama bakımından büyük önem taşımaktadır).

Çoğu araştırmacı felsefe ile bilim ilişkilerinde doğa bilimlerinin yardımcı gücünü öylesine önemser ki, felsefe eğitimi ve öğretiminde, felsefe derslerine yardımcı olmak üzere fizik, biyoloji dersleri önerilir; ama tarih, dilbilim gibi dersler, disiplinler hemen hiç önerilemez. (Ancak öğretmen olma kaygısından ötürü psikoloji ve sosyoloji zorunlu olarak öğrenciye öğretilir). Oysa kültür bilimleri, hatta her türüyle sanat felsefe için vazgeçilmez kaynaklardır denebilir.

Ayrıca şunu da hatırdı tutmak gerekiyor: gerek felsefe, gerek diğer etkinlikler, bunların hepsi insan için değil mi? Üstelik insanın bilgisel etkinlikleri arttıkça, çok çeşitli düzlemdeki varolanlara ilişkin bilgisi genişledikçe felsefenin boyutları da genişliyor yeter ki olup bitene felsefeyle bakılabilirsin.

Felsefenin neliğine farklı görüngelerden bakıyorsak da Yaman Örs'ün şu ifadesine katılmamak elde değil: "Sanat dallarının, bilimlerin, tekniğin vb. her türlü önemli insan etkinliğinin ürünlerinin, insan-doğal çevre etkileşiminin, toplumsal-siyasal yaşamın, insan toplumları arasındaki ilişkilerin boyutları, içerikleri, çeşitleri zamanımızda öylesine büyümüştür ki, bütün bunların içinde felsefe açısından ele alınabilecek konuların bu etkinliği de çok büyük ölçüde etkilediğini, onu eski çağ-

lardaki durumuyla karşılaştınlamayacak biçimde varsıllaştırdığını ileri sürmek sanırım hiç de abartma olmayacaktır." (a.g.y s. 91)

Yaman Örs'ün söylem ile ilgili eleştirilerine gelince, **Felsefi Söylem Nedir?** deyişinde yer alan "Söylem" sözcüğü, oldukça geniş bir kavramsal içeriğe sahip: burada söz konusu olan, felsefenin kendisi, herşeyiyle felsefe; konusuyla, benimsediği yöntem ya da yöntemlerle; bakış açısıyla ve somut olarak dile getirilişiyile, daha önceki zaman boyutunda yer alan kendisiyle, herşeyiyle felsefenin kendisi. Söylem, felsefenin sadece dilsel yanı değil. Felsefe, konusuyla, konusuna yaklaşımla, bu yaklaşımı dile getirişiyile bir bütün. Böyle bir bütün hiç kuşkusuz her türlü bilgisel etkinlikten ayrı olarak varlığını sürdürmekte. Diğer bilgisel etkinlikler felsefeyi besleyebilirler ama hiçbir şekilde, felsefede temel bir disiplin olma işlevini yüklenmemelidirler. Felsefe bağımsızlığını korumalıdır her türlü etkinliğe karşı.

Yaman Örs'ün Kant'tan alıntılararak söylediği gibi, felsefe kendini geçmişin büyük filozoflarından da korumalıdır. Bu belirleyiş, gündeme hemen felsefe-felsefe tarihi ilişkilerini getiriyor. Yeni bir sorun doğuyor buradan da: Şimdinin felsefesi, felsefi söylemi için felsefe tarihinin payı nedir? Bir başka soru da şu olabilir gibi görünüyor: Genellikle sorulduğu gibi, felsefe-felsefe tarihi aynı şey midir? Felsefeyi felsefe tarihinin güdümünden de kurtarmaya ne dersiniz? Hiç kuşkusuz bu sorular, tartışmaya yeni boyutlar katacaktır.

"AKILCI FELSEFE İLE AYDINLANMA FELSEFESİ ÜZERİNE"

Aydınlanma felsefesi genellikle akılcılıkla eş tutulur. Aydınlanma felsefesi, XVIII. yüzyıl felsefesinin öteki adıdır; yine bu yüzyıl için 'akıl çağı' da denir. Bütün bu belirlenimlerden, belli bir dönemin felsefe gerçeğine ilişkin üç adın ya da adlandırmanın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır: XVIII. yüzyıl felsefesi, aydınlanma felsefesi, akıl çağı. Hatta akıl çağı deyişi, bu dönemi anlatmayı amaçlayan yapıtların başlığı olarak da kullanılır; 'inanç çağı' deyişinin de Ortaçağ felsefesini betimlemeyi amaçlayan kimi yapıtların ortak adı olması gibi.

Ancak, bu tür belirlemelere tam anlamıyla bel bağlamak, bu deyişlerin birbirlerinin yerine geçerek, gerçeği tam da olduğu gibi yansıttığını sanmak birtakım yanılgılara yol açar. 'Karanlık çağ', 'aydınlık çağ' nitelermeleri için de aynı durum söz konusudur. Hiçbir çağın tek bir düşünme yolu yok; örneğin, Ortaçağda akli inançla araştırmaya çalışanların yanında tam tersi bir yol izleyenler de yok mu? Akılcı tutumlar kendine özgü bir biçimde de olsa, Ortaçağda varlığını sürdürmektedir. Ama bu hiç kuşkusuz, XVIII. yüzyıl akılcılığından çok farklı bir niteliktedir. Çünkü Ortaçağda bireyin akli —genel tasarıma göre— tannsal aklın egemenliği altındadır âdeta. XVII. yüzyılda ise aklın kendini araştırması söz konusu genellikle; ama tam da bir eleştiri var mı bu dönemde? Eleştiri ancak XVIII. yüzyılın, aydınlanma çağının, aydınlanma yüzyılının bir özneliliği değil mi? İşte bu bağlamda 'akılcılık' ile 'ay-

dınlanma' ilişkilerini irdelemek düşüneni ilginç sonuçlara vardırabilir.

Akılcılık ile aydınlanma felsefesi arasındaki ilişkiler nasıldır? Akılcılık sadece aydınlanmaya mı özgüdür? Her akılcı filozof, aynı zamanda aydınlanma filozofu mudur? Aydınlanma terimi varolan karşısındaki kimi tutumları nitelemek üzere değil de sadece XVIII. yüzyılı belirlemek üzere kullanıldığında, aydınlanmacı olmanın akılcı olmayı gerektirdiği, ama akılcı olmanın mutlaka aydınlanmacı olmayı gerektirmediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, her aydınlanmacı filozof akılcı olmak zorundadır doğal olarak; ama her akılcı filozof aydınlanmacı değildir. Ancak şu noktaya dikkat etmek gerekir: "aydınlanmacı filozof akılcıdır" derken, buradaki akılcılıktan da rasyonalizm olarak düşünülmemelidir; burada anlatılmak istenen, o filozofun insanın düşünme gücünün çözümlenmesine, eleştirilmesine büyük önem veriyor olmasıdır. Öyleyse genellikle tasarımılanan XVII. yüzyıl akılcılığı da burada söz konusu değildir. Aydınlanmacılık geniş kuşatımıyla akılcılığı —çeşitli ince ayrımlarıyla akılcılıkları— içeriyor ama akılcılık —XVII. yüzyıl felsefesini en iyi biçimde niteleyebilecek olan bu deyiş— aydınlanmacılığı içermiyor. Bir kez daha yinelemek gerekiyor: her akılcı filozof aydınlanmacı değil. Her akılcı felsefe de aydınlanma felsefesi değil. Eğer her akılcı filozof zorunlu olarak aydınlanmacı filozof da olsaydı, Anselmus ve Descartes'ı da aydınlanmacı diye nitelemek gerekirdi. Oysa durum hiç de böyle değil, Descartes akılcı bir filozof ama aydınlanmacı bir filozof değil —aydınlanmacı olmanın özel anlamı gözönünde bulundurulduğunda—. Bu özel anlam da temelini, kısaca akla ilişkin —özellikle içeriksel— betimlemelerde, aklın sınırlarını saptayıpta, metafiziğe yaklaşımda ve hiç kuşkusuz varolana, varlığa ilişkin tasarımlarda bulur.

Bu kısa yazıda, her akılcı filozofun aynı zamanda aydınlanmacı olmadığını göstermek üzere ilkin 'ide' ardından da

—bununla bağlantılı olmak üzere— 'Tanrı'ya ilişkin tasarımlar, Descartes ve Kant örneklerinden yola çıkılarak karşılaştırılacaklardır. Daha baştan şunlar denebilir: Descartes açısından 'doğuştan ideler' ve bunların asıl kaynağı, taşıyıcısı olarak Tanrı gündeme gelecek; Kant açısından da 'aklın ideleri' ve **sadece** aklın idelerinden biri olarak Tanrı gündeme gelecektir. Hemen anlaşıldığı gibi, her iki filozofta da bu kavramların —ide, Tanrı— taşıdığı anlamlar büyük farklılık içermektedir: Descartes için doğuştan ideler Tanrı'nın varlığı gereğidir, Kant için ise ideler insan aklının gereğidir; zorunlu olarak Tanrı idesi için de durum böyledir.

Descartes'a göre zihinde bulunan kimi düşüncelerin, özellikle doğuştan düşüncelerin varlıksal bir temeli bulunmak zorundadır. Zihinde yer alan düşünceler de ona göre şunlardır: "(...) düşüncelerden kimileri benimle doğmuş (innatae), kimileri yabancı ve dışardan gelmiş (adventitiae) ve kimileri de benim tarafımdan bulunmuş ve yapılmıştır (factae)" (Descartes, **Les Méditations Métaphysiques**, 1963, s. 53). Burada açıkça dile getirilen doğuştan düşünceler (ideae innatae) anlayışı Descartes'ın bu konudaki yaklaşımının özniteliğini oluşturmaktadır. Doğuştan düşünceler Tanrı tarafından insan zihnine yerleştirilmişlerdir; bu düşüncelerin asıl öznesi, asıl yaratıcısı Tanrı'dır. Descartes, **Yöntem Üzerine Konuşma** adlı yapıtında 'yetkinlik' düşüncesi —kendinde bulunduğunu kabul ettiği doğuştan bir düşünce olarak yetkinlik düşüncesi— örneğinden yola çıkarak, bu düşüncenin bizzat kendisi tarafından yaratılmış, yapılmış olamayacağını, böyle bir düşünceyi, gerçekten yetkin olma niteliğine tam anlamıyla sahip olan 'yetkin bir varlığın' kendisine verebileceğini göstermeye çalışır: "Sonra da, kuşkulandığım konu üzerinde ve dolayısıyla da varlığımın tam anlamıyla yetkin olmadığı üzerinde düşünerek, üstelik bilmenin kuşkulandıktan daha büyük bir yetkinlik olduğunu açıkça gördüğüm için de, benden daha yetkin bir şe-

yi düşünmeyi nereden öğrendiğimi araştırmayı aklımdan geçirmeye başladım ve bunun, kendisi gerçekten de daha yetkin olan bir yapıdan meydana gelmek zorunda olduğunu açıkça gördüm.

Benim dışımda birçok başka şeyden edindiğim düşüncelere, örneğin gök, yer, ışık, sıcaklık ve binlerce başka şeyden edindiğim düşüncelere gelince, bunların nereden geldiklerini bilme konusunda hiç güçlük çekmiyordum; onlarda kendilerini bana üstün kılacak hiçbir şeyin olmadığını görmemden dolayı, doğru oldukları takdirde, bunun benim yapıma bağlı olduğunu sanabilirdim; çünkü benim yapımın da belli bir yetkinliği vardı; eğer bunlar doğru değillerse, onları hiçlikten elde ettiğimi başka bir deyişle, eksik bir varlık oluşumdan dolayı onların bende bulunduklarını düşünebilirdim. Ama bu, benden daha yetkin bir varlık düşüncesi için aynı olamazdı; çünkü onu hiçlikten edinmek açıkça olanaksız bir şeydi. Ayrıca en yetkin olanın daha az yetkin olana bağlı olması ve onun ardından gelmesi, herhangi bir şeyin hiçten oluşmasından daha az tiksinti verici bir şey olmadığı için, bunu artık kendimden de edinemezdim; öyle ki geriye şu düşünce kalıyordu, yetkinlik düşüncesi, benim olduğumdan gerçekten de daha yetkin olan ve kendisinde, herhangi bir düşüncesine sahip olduğum tüm yetkinlikleri de bulunduran bir yapı tarafından, başka bir deyişle tek bir sözcükle açıklamak üzere, Tanrı tarafından bana konulmuştu." (Descartes, **Oeuvres Philosophiques et Morales**. Discours de la Méthode (Bibliothèque des lettres s. 24-25).

Böyle bir düşünme biçimi, hiç olmazsa doğuştan düşünceler bağlamında, düşüncenin (kavramın) —insan açısından— nesneden önce varolduğunu benimsemiş temeline dayanacaktır. Ayrıca, insan açısından doğuştan düşünceler diye nitelenen düşüncelerin asıl öznesi, yapıcısı, kendisi salt düşünme olan bir varlık, başka bir deyişle Tanrı olacaktır. İnsandaki

doğuştan düşünceler, Tanrı'nın varlığının zorunlu sonucudur. Doğuştan düşüncelerin asıl yaratıcısı Tanrı'dır; her bir doğuştan düşünce, tanrısal varlığın gerçekten varolan bir niteliği durumundadır. Descartes, düşünen bir varlık (ben) olmanın yanında, yer de kaplayan bir varlık olan insanın karşısına kendisi salt düşünme olan, düşünen bir varlık (ben) olan Tanrı'yı koymuştur. İnsanın varolma bakımından sınırlarını aşan her türlü yapı da işte bu sınırsız varlıktan gelecektir. Öyleyse insan düşünmesinde yer alan ve insanı aşan kimi düşünceler Tanrı tarafından insan düşünmesine yerleştirilmişlerdir; doğuştan düşünceler, Tanrı'nın varlığının bir gereğidir.

Tanrı salt düşünmedir Descartes'a göre ve böyle bir anlayışın Descartes'tan çok öncelere dayanan bir geleneği vardır. Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi** adlı yapıtında bu noktaya dikkati çekiyor: "Kendi dışında hiçbir şeyi içinde bulundurmayan, tersine bizzat kendi bilgisinin nesnesi olan sonsuz ve tanrısal anlık, ne empirik bağlanı kurallarını ne de mantıksal çıkarım kurallarını kullanır. Çünkü onda, gerçeklik ve imkan, bir bütün olarak içerilmiş haldedir. O, kavramdan kavrama, ilkeden ilkeye bağ kurmak zorunda değildir. Onun parçalardan bir bütün elde etmek için empirik ve mantıksal yollara ihtiyacı yoktur. Tersine onun için tikel olan da, genel olan da, bir sonraki de, en uzaktaki de, bir ve aynı bölünmez tinsel edim içinde kavranır. Sonlu insan aklının koşullar ve çıkarım zincirleri içinde ulaşmaya çalıştığı, ama uygulamada hep eksik ve parçalı bir bilgisine ulaşabildiği 'bütünlük'e, o kendinde sahiptir. Zamanısal farklılıklar kadar, mantıksal sınıflama ve çıkarımların kendisi aracılığıyla yapıldığı 'genel'in basamakları arasındaki farklılıklar da, tanrısal ve ilksel anlığın kendi düşüncesinde içerilmiştir. Kısacası, bu anlık gerçekliğin topyekün (total) formunu temaşa eder; çünkü o bununla tüm varolanların temelinde yatan biçim verici yasayı kendi içinde taşımaktadır.

Tüm Ortaçağ felsefesi bu temel anlayışa dayanır ve hatta Descartes'la başlayan Yeniçağ felsefesi bile, her ne kadar kendi özel problem konumundan hareketle kendi karakteristiğini yüklemiş olsa bile hiç olmazsa başlangıçta bu anlayışı değiştirmeden kabul eder." (Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İzmir 1988, s. 193-194). Kimi Yeniçağ filozoflarının, bu arada Descartes'ın da gündeminde Tanrı'nın varlığının ontolojik yoldan gösterilmesi çabasının yer alması, bu filozofların kimi sorunları hâlâ Ortaçağ kavramlarıyla çözmeye çalıştıklarının bir başka kanıtıdır. Bir başka çalışmada ontolojik Tanrı kanıtlaması üzerinde durularak, Anselmus ile Descartes'ın düşünme biçimlerinin ortak yanları gösterilmeye çalışılmıştır: "Birçok felsefe tarihçisi için de Descartes, Ortaçağ düşünme dizgesinin yıkıcısıdır. Ancak, uğraştıkları kimi felsefi —tanrıbilimsel sorular onları ortak bir zeminde düşünmeye zorlamaktadır. Çünkü her ikisi de mantık ile gerçeklik arasında olması gereken (tabii bu onlarca böyle) ilişkinin güvencesi olarak Tanrı'yı göstermektedir." (Betül Çotuksöken, **Anselmus'un Ontolojik Tanrı Kanıtlaması ve Yeniçağ Felsefesindeki (Descartes) Yeri**", **Ortaçağ Yazıları** içinde, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 111-112).

Öyleyse bu bağlamda Descartes'ın bir Aydınlanma filozofu olamayacağı açık bir biçimde kendini göstermektedir.

Aydınlanmacı tutumu bilinçlice benimsemiş olan Kant'ta 'ide' kavrayışı bakımından durum nasıldır? Kant salt anlığın kavramlarına kategori, salt aklın kavramlarına da ide der: "Onlara transandantal ideler diyeceğiz ve şimdi bu adlandırmayı açıklamaya, doğruluğunu göstermeye çalışacağız." (E Kant, **Critique de la Raison Pure**, Paris 1950, s. 262). Kant'a göre ideler zorunlu olarak salt akıl alanına ilişkindir ve duyulur hiçbir nesne bu idelere karşılık değildir: "İdeyle, duyularda verilen hiçbir nesnenin kendisine karşılık gelmediği zorunlu,

ussal bir kavramı anlıyorum" (**Critique de la Raison Pure**, s. 270).

Aklın gereği olarak ortaya çıkan bu ideler, ruh, evren ve Tanrı ideleridir. Bir zamanlar Kant'ın da benimsediği düşünme biçimine göre ve geleneksel düşünme biçimine göre temele, mantıksal olanak kavramı alınarak, ussal ruhbilim, ussal evrenbilim, ussal tanrıbilim türetilmiştir. Bu türden düşünme biçimi, Kant'ın eleştiri öncesi dönemine aittir.

Eleştiri dönemiyle birlikte artık öncekinden çok farklı bir söylem geliştirmiştir Kant. "Tanrı idesi bir mutlak öz ve mutlak varlık olarak düşünülemez. Tersine burada bu ide içinde deney imkanının özgül 'ilke'si tasarlanmalı ve böylece empirik araştırmanın genel görevleri için dolaylı bir bağkurucu ilkeye dayandığı gösterilmelidir. Ama bu dönüştürme, yani tanrı idesini bir mutlak öz veya mutlak varlık olmaktan çıkarıp, onu empirik araştırmada bağ kurucu bir ilke durumuna getirme, kuşkusuz bir paradoksu içerir. Çünkü tanrı kavramının anlamı, bu kavramın, 'aşkın' (transendent) olmasında yatmaz mı? Biz bu kavramdan, bir ilksel özü, sonlu empirik varlığın tüm olumsuzluk ve koşulluluğundan bağımsız bir yaratıcıyı anlamaz mıyız? Aristoteles'ten Kant'a kadarki tüm metafizikte, tanrı kavramı bu anlamda kabul edilmiş görünmektedir. Bu anlama göre, 'kendi başına' ve 'kendinde' bir öz olmasaydı, bir koşullu ve bağımlı nesneler dünyası asla düşünülemez, tüm gerçeklik özden yoksun bir görüntüye dönüşürdü." (E. Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, 1988 s. 138-139). İşte Kant da eleştiri öncesi döneminde böyle bir tanrı kavrayışına sahipti. "Ama şimdi eleştirel bakış noktası altında, bu kavrayış da değişmek zorunda kalacaktır" (a.g.y., s. 139).

Bundan böyle, daha önceki geleneksel düşünme biçiminin asıl yapı taşı olan mantıksal olanak kavramının yerine, özel deney olanağı kavramı geçirildiği için "dolayısıyla her türlü kavramın (ruh ve evren kavramlarının yanı sıra tanrı kavramı-

nın da) değer ve objektif geçerliği (bilgi kavramlarının çözümlenmesiyle varılan -B. Ç.-) bu zemine bağlı kılınmıştır. Böyle olunca, şimdiye kadar hep 'mantıksal imkan'dan hareket etmiş olan rasyonel teolojinin dayanmış olduğu türden ontolojik çıkarımlar bir yana atılmaktadır. (...) Her türlü ontolojinin çekirdeği, her şeye öngelen bir öz kavramından yola çıkarak bu özün varoluşunu çıkarsamakta belirir. Çünkü tüm ontoloji, 'varlık'ı kendisinde hiçbir çelişki taşımayan böyle bir öz kavramının taşıdığı kesin ve nihai niteliklerden hareketle, eksiksiz bir mantıksal tamlık içinde görmek ve göstermek ister. Oysa transendental kalkış noktasından hareket edildiğinde, genellikle 'varlık'ın tüm 'varolanlar'ın tek ve biricik bir kavramsal yüklemi olmadığı, tersine 'varlık' kavramının bir bilgi problemi olduğu görülür." (a.g.y. s. 139).

Kuşkusuz Descartes'ın da içinde yer aldığı düşünme biçimine göre, duyulur dünyadaki hiçbir nesneye karşılık gelmeyen kimi kavramlar salt düşünme işlevine dayalı olarak herşeyin temeli, özü yapılmak istenmiştir; kısaca aklın ideleri bir gerçeklik postulatı olarak gösterilmiştir ve Kant'a göre geleneksel tanrıbilimin temel yanlışlığı tam da bu noktadadır (a.g.y. s. 142).

Bu yazıda, sadece ide ve bu bağlamda da Tanrı'ya ilişkin kavrayışlarından yola çıkılarak Descartes'ın ve Kant'ın ne denli farklı düşünme çizgilerini temsil ettikleri gösterilmeye çalışıldı. Aklı, insanın kendisinden başka hiç bir başka varlığın güdümüne bırakmayan Kant, sadece 'aydınlanma nedir?' yazısıyla değil, tüm felsefi söylemiyle gerçekten bir 'aydınlanma filozofu' olduğunu da göstermektedir. Bu bağlamda, Descartes'ın bir 'aydınlanma filozofu' olmadığı, tam tersine Kant'ın kıyasıya karşı çıktığı geleneğe, geleneksel düşünme biçimine ne denli bağlı olduğu açıkça kendini göstermektedir.

Akılcı her filozofun aynı zamanda —gelişigüzel anlamıyla değil, klasik anlamıyla— bir aydınlanma filozofu olması ge-

rekmiyor. Öyleyse bir yandan her aydınlanmacı filozof akılcı ama her akılcı filozof aydınlanmacı değil denebilir; öte yandan da —buradan yola çıkılarak— akılcılıkla aydınlanmacılığın birbiriyle tam da örtüşmediği ileri sürülebilir.

"TÜRKİYE'DE BİR FELSEFE SORUNU OLARAK FELSEFE TARİHİ"

Hangi düzlemde olursa olsun, her varolanı neliği, özgül ayrımları yönünden ve diğer varolanlarla ilişkileri açısından inceleyen felsefe, kendisini de bir varolan olarak inceler. Dilde, dil aracılığıyla varlık kazanan ve iletilebilen felsefe, kendisini de neliği açısından bir bilgi dalı olarak, diğer bilgilerle olan ilişkileri açısından ele alır ve bu arada, daha önceki zaman boyutundaki kendisiyle olan ilişkilerini de inceler. Felsefenin kendisi ile ilgili olarak oluşturulan söylemlerle ilişkisinin neliği, felsefenin bir sorunu olarak ortaya çıkar: Bir felsefe sorunu olarak felsefe tarihi.

Felsefenin kendisine ilişkin bilinci, tek tek filozofların felsefelerinin bir konu olarak belirlenmesinde, onların bir inceleme alanı olarak ele alınmasında somutlaşır. Şimdiki felsefenin, insansal zamanın geçmiş adı verilen boyutunda üretilmiş olan felsefe ile bağ kurmasının neliği büyük bir önem taşıyabilir. Hatta bu durum önem taşımanın da ötesinde, felsefe yapmanın zorunlu koşulu olarak görülebilir.

Tarihe ilişkin bilincin, özellikle 19. ve 20. yüzyılda büyük ölçüde artmasıyla, insan dünyasının ürünü olan her türlü yapı tarihsel görüngeden ele alınmaya başlanmıştır. Özellikle anlama edimine dayalı olduğu ileri sürülen insan bilimlerine ilişkin ayrıntılı yöntem arayışlarının önplana çıkışı, tarih bilincini artırmış ve giderek bu bilinç, her türlü insan etkinliğini anlamının, değerlendirmenin zorunlu koşulu olmuştur.

Bir insan etkinliği olarak felsefede de bu tür yaklaşımların etkisi görülür ve çok çeşitli yapılarda, içeriklerde felsefe tarihi adını taşıyan ürünler ortaya konulur. N. Hartmann'ın deyişiyle, felsefe etkinliğinde her şeyi taşıyabilecek güçte temel bir felsefi bilim arayışı¹ üstelik felsefe araştırmalarının her alanındaki temel sorunların çözümlenemeyişi,² bu temel bilim arayışını daha da güçlendirmiştir. Hartmann'a göre çabucak bir göreceliğe dönüşecek olan tarih, felsefi düşünmenin temel disiplini olarak ortaya çıkar.³

Tarih teriminin, dolayısıyla tarih kavramının yer aldığı felsefe tarihi deyişinde ağırlığın tarihte değil, felsefede olması daha baştan belirgin bir biçimde ortaya konmalıdır. Felsefe tarihi, felsefenin bir sorunudur; her şeyden önce felsefe tarihinin neliği, felsefenin oluşumundaki payı, hatta böyle bir payın olup olmadığı araştırılmalıdır. Felsefe tarihi adı verilen söylemlerin hızla artışı, Felsefe tarihi ve Felsefe tarihi yazarlığı sorununu felsefenin gündemine belirgin bir biçimde sokar

Özellikle felsefenin neliği üzerinde duran filozoflar, sorunu yetesiye inceleme gereksinimini duyarlar. Ülkemizdeki etkileri bakımından hiç de gözardı edilemeyecek filozoflardan biri yukarıda adı geçen Nicolai Hartmann'dır. Ona göre 19. yüzyıl, felsefe tarihinin klasik dönemidir; —Macit Gökberk'in "Nicolai Hartmann'ın 'Problemler Tarihi' görüşü" adlı yazısında belirttiğine göre— bu dönemin tarihçileri hep şunu soruyorlardı: "Ne öğretti, gerçekten gözönünde bulundurduğu neydi, ne gibi bütüncü bir görüşe varmak istiyordu?" Oysa Hartmann'a göre sorular şöyle dile getirilmeliydi: "Neyi gördü, neyi kavradı, neyi bildi, geriye ne gibi kazançlar bıraktı?"⁴

1 Nicolai Hartmann, "Almanya'da Yeni Ontoloji" Çev. U. Nutku Felsefe Arkivi sayı: 16, İstanbul, 1968 s. 1

2 a.g.y. s. 2

3 a.g.y. s. 5

4 M.Gökberk, "Felsefe Tarihi Üzerine Düşünceler: 1. 'Nicolai Hartmann'ın 'Problemler Tarihi' Görüşü" Felsefe Arkivi sayı: 14, İstanbul, 1963 s. 124.

Hartmann, felsefede sistemler tarihinin karşısına problemler, sorunlar tarihi görüşünü koyar ve bu görüşü de ülkemiz felsefi söyleminde özellikle Takiyettin Mengüşoğlu'nun söyleminde etkili olur.

1933 yılında gerçekleştirilen Üniversite Reformu ile Üniversitelerimizde özellikle İstanbul Üniversitesinde yaşanan hareketlilikten felsefe de olumlu yönde payına düşeni alır; yurt dışından gelen hocalar, filozoflar Felsefe Bölümü'ne büyük bir canlılık getirirler herkesin bildiği gibi. İşte bu arada, ünlü felsefe tarihçisi Ernst von Aster Almanya'dan çağılır. Arslan Kaynardağ "Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri" adlı yazısında bu durumu şöyle anlatmaktadır: "Reichenbach, İstanbul'a geldikten üç yıl sonra, yani 1936'da, Almanya'dan bir felsefeci daha çağırılmasını önermişti.

O ve Felsefe Bölümü'nün öteki hocaları, herhalde şöyle düşünülmüşlerdi:

Reichenbach, matematiksel mantık ve bilimsel felsefe dersleri veriyordu, fakat felsefe tarihi derslerine de gereksinim duyuluyordu. Bu nedenle bir felsefe tarihi profesörünün getirilmesi çok iyi olacaktı.

Ünlü Alman felsefe tarihçisi von Aster'in, böyle bir düşünceyle yurdumuza çağırıldığı anlaşılmaktadır.⁵

Felsefeyi, felsefe tarihinden ayırmayan görüşüyle Aster'in de etkili olduğu söylenebilir. Aster'in felsefe tarihi konusundaki görüşlerini biraz önce anılan yazıda belirgin bir biçimde görmek olanaklı: "Matematik tarihinden vazgeçerek matematik sorunları çözümlenebilir. Ama, felsefe tarihinden vazgeçerek felsefe sorunları çözümlenemez. Felsefe sorunlarının bu özelliği, bu sorunların, ebedi bir karakter taşımasından doğuyor. Bu nedenle felsefe tarihi ölünün değil, canlının, yani ay-

5 Arslan Kaynardağ, "Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Profesörleri" s. 15. **Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları** adlı kitapta. Türkiye Felsefe Kurumu (Konferanslar Dizisi), Ankara, Kasım-Aralık 1986.

nı zamanda bugünün tarihidir. Felsefe tarihinin kendisi bir felsefedir?⁶

Felsefe tarihine ilişkin bilinç, felsefe yapmanın onsuz olunmaz koşulu olarak görülmüştür çoğun. "Felsefe nedir?" diye soran her filozof, "Felsefe tarihi nedir?" sorusunu sormasa da, içerik olarak, öz olarak zamanın geçmiş adı verilen boyutundaki felsefeyle iş görmüştür büyük ölçüde. Bu bağlamda sorular belki de şu noktada —noktalarda— ortaya çıkıyor: Felsefe -Felsefe tarihi bir bütün mü? Felsefe yazarlığı -Felsefe tarihi yazarlığı mı? Filozof -Felsefe tarihçisi mi aynı zamanda?

Ülkemizde üretilen felsefi söylemde felsefe tarihi bir sorun olarak kendini göstermiştir; ayrıca çeviri ağırlıklı olmak üzere, birçok felsefe tarihi metni ile karşı karşıyayız. Bu belirleyiş dışında, felsefi üretimimizin de daha çok tarihsel çerçeveli olduğu gözlemlenmekte. Başka bir deyişle, felsefe soru ve sorunlarıyla kurulan bağın çoğun tarihsel çerçevede oluşturulduğunu söylemek olanaklıdır

Felsefenin neliği üzerinde düşünen filozoflarımız, yazarlarımız bu araçla doğrudan doğruya felsefe tarihi sorununu da ele alıyorlar. İşte burada, bu çalışmalardan üç örnek sunulacaktır. Bu örnekler sunuluş sırasına göre şunlardır: 'Takiyettin Mengüşoğlu'nun "Problem Olarak Felsefe Tarihi",⁷ Nermi Uygur'un "Felsefe Dünü ve Yarını",⁸ Harun Rızatepe'nin "Tarihleri ile Bağlantıları Açısından Felsefe ile Bilimler Arasındaki Fark Üstüne"⁹ Görüldüğü gibi ve yazının başlığından da anlaşıldığı gibi, bu sonuncu çalışmada odak noktası, felsefe ile bilim arasındaki fark üzerinedir ve bu farkın ölçütü ya da ölçütlerinden biri olarak onların tarihleri ile olan ilişkileri alınmıştır.

⁶ a.g.y s. 17

⁷ Takiyettin Mengüşoğlu **Felsefeye Giriş** Remzi Kitabevi, İstanbul, 4. baskı, ss. 299-311

⁸ Nermi Uygur **Felsefenin Çağırısı** Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, 3. baskı, ss. 155-184.

⁹ Harun Rızatepe **Felsefe tartışmaları** 1 Kitap Panorama, İstanbul 1987, ss. 97-106.

Bu üç yazı şu sorular çerçevesinde incelenecektir: Bu yazılara göre: Felsefe tarihi nedir? Felsefe-felsefe tarihi ilişkisi nasıldır? Filozof, felsefe tarihçisi ilişkisi nasıldır? Felsefe tarihinin, diğer bilgi dallarının tarihleriyle karşılaştırılması nasıl bir sonuç verir ve bu karşılaştırma felsefe tarihi için bir değer taşır mı? Felsefe tarihi nasıl yazılmalıdır?

Burada asıl soru felsefe-felsefe tarihi ilişkisine aittir; bütün öteki sorular bu temel sorudan dolayıdır. Ancak bu sorunun yanıtlanması için bir yandan "felsefe nedir?"in yanıtının verilmesi gerekir hem de öte yandan —üstelik bu bağlamda asıl üzerinde durulması gereken odur— "felsefe tarihi nedir?" sorusunun yanıtı verilmelidir. Her şeyden önce yukarıda adı geçen metinleri gözönünde bulundurarak, bu soruya nasıl yanıtlar verildiği gösterilmelidir.

Takiyettin Mengüşoğlu genellikle felsefe tarihi sorununu, **Felsefeye Giriş** adlı yapıtının "Problem Olarak Felsefe Tarihi" bölümünde ele alıyor ve bu bölüm şu altbölümlerden oluşuyor: "Tarih", "Bilim ve Felsefe Tarihinin Özellikleri", "Felsefe Tarihinin Karşılaştığı Güçlükler", "Felsefe Tarihinin Doğru Yolda Yürümesine Engel Olan Motivler" Takiyettin Mengüşoğlu tarih ve felsefe tarihi ile ilgili tasarımını genel tarih anlayışı çerçevesinde ele alır: "(...) tarih insanla başlar: çünkü tarih, bir yandan insan eylemleriyle, bu eylemlerin sonucunda oluşan başarıların, öte yandan insan olaylarının bir bilgisidir. İnsan eylemleri çok yönlüdür. Bundan dolayı onların ürünü olan başarıların da çeşitli olması gerekir. (...) İnsan eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan her başarının bir başlangıcı vardır."¹⁰ Ona göre olumlu ya da olumsuz bir nitelik de taşıyan,

10 Takiyettin Mengüşoğlu **Felsefeye Giriş** Remzi Kitabevi, s. 299.

olumlu ya da olumsuz bir gelişme içinde bulunan bu başarılarla ilişkin bilgi, tarihi oluşturur. Öyleyse bir bakıma tarih, her türlü insan etkinliğine ilişkin bilinçli bir durumdur. Tarih insan dünyasındaki her türlü gelişmeye ilişkin bilgidir. "Genel bir bilim tarihi yanında bir kimya tarihi, bir fizik, bir biyoloji vb.nin bir tarihi; bir teknik, bir tıp tarihi, insanın besinlerinin, bunların hazırlanmasının bir tarihi ile, yararlandığı hayvanların bir tarihi vardır. Bütün bu bilgi alanları belli insan eylemlerinin ürünüdürler; ve her eylemin de bir tarihi vardır. İşte felsefe tarihi de insanın felsefe alanındaki eylemlerinin, başarılarının bir tarihidir"¹¹

Felsefe-felsefe tarihi ilişkisi bağlamında, bir kez daha felsefenin neliğine ilişkin saptamalarda bulunan Takiyettin Mengüşoğlu'ya göre felsefe hem varlığın, hem de her türlü bilginin kuramsal temellerinin bütünü üzerinde durur; üstelik felsefe hem kendisi, hem de bilim hakkında hesap vermek, her durumla hesaplaşmak, bunlarla ilgili bütün fenomen gruplarını açıklamak, açığa çıkarmak, anlamak zorındadır.¹² Ayrıca yine ona göre felsefe, bütün alanların problemlerini içine alan bir bilgidir.¹³ İşte bu türden niteliklere sahip olan felsefenin tarihiyle olan ilişkisi bir sorun olarak ortaya çıkıyor: "Çünkü bu alanda tarihin işlevinin ne olduğu henüz kesin bir nitelik kazanmamıştır. Halbuki bilimler için, örneğin kimya için tarihin yeri ve sınırları bellidir. Nitekim kimya için tarih, onun bilgisinin gelişmesinden başka bir şey değildir. Halbuki felsefede bunun hep yeniden oluşturulması gerekir."¹⁴ Bu son saptama üzerinde önemle durmak gerekmektedir: bilimin bilgisel içerik bakımından doğal kesintisizliği, oysa felsefede bunun, filozofun bakışına göre —kuşkusuz— hep yeniden kurulması ya da kuruluyor olması. Felsefede ancak bilinen bir düşünce et-

¹¹ a.g.y. s. 299.

¹² a.g.y. s. 303.

¹³ a.g.y. s. 301.

¹⁴ a.g.y. s. 301.

kili olabilir ve filozof bilinçli olarak bu etkiyi söyleminde somutlaştırır.

Bu genel belirleyişlerden sonra, Takiyettin Mengüşoğlu'nun felsefeye ilişkin kavrayışının temel taşıyıcıları kendini gösterir: Her ne kadar felsefe bilim değilse de felsefi bilgidен "gerçekten bilgi olmayı" beklediği için başka deyişle bu beklentisinden hiç vazgeçmediği için bu konuda karşılaşılabilecek güçlükleri hemen gözler önüne serer.

Ona göre felsefede "bir düşüncenin bilinmesi, onun olumlu bir şekilde etkide bulunması da yeterli değildir. Bu bilinen düşüncenin, bir bilgi niteliği taşıması gerekir. İşte felsefe tarihindeki bütün güçlük buradan çıkıyor. Kimyada bilgi niteliğine sahip olan bir düşünce ile, bilgi niteliğinden yoksun olan bir düşünce birbirinden kolaylıkla ayrılır. Çünkü onu yoklamak ve hakikat olup olmadığını meydana çıkarmak kolaydır. Üstelik kimya tarihini yazan insan hakiki bir kimyacıdır; yani araştırmalar içinde olan bir insandır. Halbuki felsefe tarihi için bunu söylemek olası değildir. Felsefe tarihi, çok kez filozof olmayanlar, sadece felsefe ile uğraşanlar tarafından yazılmaktadır."¹⁵ Takiyettin Mengüşoğlu'ya göre felsefe, bilgisel bir içeriğe sahip olmalı ve felsefenin tarihi gerçekten filozof olanlar tarafından yazılmalıdır.

Öyleyse ona göre felsefe tarihi yazımı ne tür güçlüklerle karşı karşıyadır? Biraz önce de üzerinde durulduğu gibi en büyük güçlük, hata ile hakikati birbirinden ayırmanın felsefede ne denli zor olduğunun gösterilmesine ilişkindir.¹⁶ Çünkü felsefede kurgu ile bilgi niteliğini taşıyan düşünceler içiçedir. Felsefe tarihi "her nedense bilgi niteliğinde olabilenle, bundan yoksun olan düşünceleri yan yana bırakmakta ve ikisine aynı gözle bakmakta bir sakınca görmemektedir."¹⁷

¹⁵ a.g.y. s. 301.

¹⁶ a.g.y. s. 303.

¹⁷ a.g.y. s. 305.

Bu neden böyle, işte Takıyettin Mengüşoğlu bunun nedenlerini de "Felsefe Tarihinin Doğru Yolda Yürümesine Engel Olan Motivler" başlığını taşıyan altbölümde inceliyor. Burada **Felsefeye Giriş**'in hemen bütününde göze çarpan dizge karşıtı tavrı görmek olanaklı. Ayrıca bu altbölümde, felsefe tarihi nasıldır değil, nasıl olmalıdır sorusu yanıtlanıyor. Ona göre felsefe tarihlerinin birçoğu filozofları, dizgeleri ölçüt alan bir sınıflandırma çerçevesinde değerlendiriyorlar. Oysa bilinçli bir felsefe tarihçisi şu soruları sormalıdır: "Felsefe tarihinden biz ne bekliyoruz ve ne beklemeliyiz? Acaba felsefe tarihi, bir filozofun söylediği ve yazdığı bütün düşüncelerin yan yana bir sıralanması mı olacaktır? Yoksa felsefe sistemlerinin işledikleri problemlerde hakikat olan, hakikat olmayandan ayır-dedilip problem tarilhi mi yapılmalıdır?"¹⁸ İşte Takıyettin Mengüşoğlu bu son soruda yer alan yaklaşımı benimseyecek ve felsefe tarihi deyişinden problemler, sonunlar tarihini anlayacaktır. Felsefe tarilhi için böyle bir çalışma programı önerirken, onun —felsefe ve felsefe tarihinin— bilimlerin tarilhiyle olan ilgilerini örnek alması gerektiğini savunacaktır. "Hakiki anlamdaki felsefe tarihi, felsefenin yüzyıllardan beri ortaya koyduğu bilginin bir tarilhi olmalıdır; tıpkı kimyanın ya da fiziğin tarihi gibi. Fakat kimya ve fizikteki durum çok açıktır. Çünkü kimya ve fizikte bilginin izlediği yol kesintisiz sürüp giden bir yoldur. Halbuki felsefede bilginin izlediği yol, böyle değildir. Felsefeci, her kezinde kendini bu yolu yürünebilir bir hale getirmelidir; yani felsefeci her kezinde böyle bir yolu kendisi yapmalıdır. Bunun için, tıpkı kimyacı gibi, felsefeci de kendi çağındaki problemlerin düzeyinden hareket ederek geçmiş yüzyıllara inmeli ve oradan da tekrar kendi çağına dönmelidir. İşte burada felsefeci, bir seçme, bir ayıklama yapmak zorundadır; yani felsefeci bir bilgi niteliğinde olan dü-

şünceleri böyle bir nitelik-ten yoksun olanlardan ayırdetmeli; hata ve hakikati birbirinden ayırmalıdır."¹⁹ Öyleyse yapılacak iş, bütün sınıflandırma kategorilerinden vazgeçmek olacaktır. Çünkü Takiyettin Mengüşoğlu'ya göre "Zamanımız, artık sistem felsefesini, kurguları yadırgamaya başlamış; felsefe, daha çok bütün problem ve fenomenlere açık bir bilgi olarak görülmeye başlanmıştır; tıpkı kimyada ve fizikte olduğu gibi. fakat bununla felsefe, fizik ve kimyanın ne yöntemini taklit etmelidir; ne de onlar tarafından kendisine herhangi bir şey dikte ettirmelidir. Ancak bu bilimlerin tarihi, felsefe için bir örnek, bir model olmalıdır."²⁰

Fakat burada hemen şunlar denebilir: nelikleri bakımından birbirinden farklı olan bilim ve felsefe, tarihleriyle olan ilişkileri bakımından nasıl benzer olabilirler? Onların nelik bakımından farklı oluşları, tarihleriyle olan ilgilerine de yansımayacak mıdır? Fesefe tarihi herhangi bir bilimin tarihi gibi olabilir mi? Felsefe bilim değil ki, felsefe tarihi de herhangi bir bilimin tarihi gibi olabilsin. Hiç kuşkusuz bu soruların yanıtları başka bir çalışmanın asıl gündemini oluşturacaktır.

Takiyettin Mengüşoğlu'nun özellikle dizge karşıtı görüşü benimsemiş olması ve felsefe tarihini bir problemler tarihi olarak değerlendiren olması bakımından, F. Nietzsche'nin ve N. Hartmann'ın yaklaşımını benimsediği söylenebilir. Takiyettin Mengüşoğlu, F. Nietzsche'yi kastederek şunları der: "Ona göre de felsefe tarihi bir filozofun esas düşüncelerini, görüş ve bilgi niteliğindeki düşüncelerini ele alacağı yerde, filozofun bütün söylediklerini ele alıyor; böylece filozofun kişiliği ortadan kalkıyor. Halbuki Nietzsche'ye göre her felsefe tarihi hiç olmazsa bu kişiliği de ortaya çıkarmalıdır."²¹ Hartmann'ın felsefe tarihi tasarımı konusunda da şu görüşleri ileri sürüyor Taki-

19 a.g.y. s. 307.

20 a.g.y. s. 307

21 a.g.y. s. 310.

yettin Mengüşoğlu: "Çağımızın bir filozofu olan N. Hartmann da sistemciliğin kurgularıyla ciddi bir şekilde savaştı. Sistem felsefelerinin yıkılmasıyla, sistemlerin bir tarihi olan felsefe tarihi hakkındaki görüş de değişmiştir. Böylece yeni bir felsefe tarihi görüşüne olan gereksinmeye de yine ilk kez o işaret etmiş ve nasıl olması gerektiğini göstermiştir."²²

Bütün bu alıntılardan da anlaşıldığı gibi, felsefî söylemini özellikle bilimlerin söylemiyle beslemekten yana olan Takiyettin Mengüşoğlu, felsefe tarihinin de bilimlerin tarihi olması gerektiğini savunuyor. Ayrıca felsefe tarihi yazmayı daha çok filozoflara özgü bir çaba olarak görüyorsa da, açık seçik olarak onda, felsefe tarihçisi filozof özdeşliği kendini göstermiyor; yine buna koşut olarak onda, felsefe-felsefe tarihi özdeşliği açık seçik olarak söz konusu değil. Takiyettin Mengüşoğlu'nun felsefenin neliğine ilişkin yaklaşımı, felsefe tarihinin neliğine ilişkin yaklaşımını belirliyor. Takiyettin Mengüşoğlu'nun bu konudaki görüşleri bir dizge olmayan felsefeye koşut olarak, diz-geler tarihi olmayan bir felsefe tarihi tasarımı şeklinde özetlenebilir.

Nermi Uygur da "Felsefe Dünyü ve Yarını" adlı denemesinde felsefe-felsefe tarihi ilişkilerini çok çeşitli açılardan ele alıyor ve felsefe-felsefe tarihi kavramlarını karşılıklı varoluşları bakımından değerlendiriyor; ona göre bu kavramların varoluşları birbirine bağlıdır; bunlar birbirlerini gereksinirler. "Felsefe tarihi" yalnız filozofların değil, meslekten olmayan pek çok okur-yazarın da çeşitli bağlamlar çerçevesinde kullandığı sözlerden biridir. "Tarih" kavramının yer aldığı bazı deyimler gibi 'felsefe tarihi' sözü de hiç kuşku yok ki çok anlamlı bir

bileşimdir. Bu bileşimin bildirdiği anlamlar iki noktada yoğunlaşır. Felsefe tarihi deyince: ya, belli bir felsefe 'bugününden önceki felsefe çalışmaları; ya da bu çalışmalar üzerinde yapılmış olan çalışmalar anlaşılır."²³ Burada da görüldüğü gibi Nermi Uygur felsefe tarihini iki anlamlı bir terim olarak ele alıyor. Ancak felsefe tarihi ile felsefe, geçmiş zaman boyutu açısından bakıldığında, bu yaklaşımda, özdeş kılınıyor. Nermi Uygur'a göre "(...) felsefe tarihi yazarlığı ile filozofluğu birbirinden bağımsız birer uğraş, başka başka doğrultuları olan birer eylem bölgesi diye saymak yanlıştır. Böyle olsaydı, felsefe tarihçisi ile filozofun ayrı bir eğitim ve öğreniminden geçmesi gerekecek, felsefe tarihçisi filozoftan (dolayısıyla filozof da felsefe tarihçisinden) başka türlü yetişecekti. Oysa gerçek olan tam da ters durumdur; filozof felsefe tarihçisinin aslında bir tek uğraşı vardır: felsefe. Genel olarak felsefe, büyük ölçüde dündür; felsefe hiçbir yerde dünde olduğu kadar yoğun değildir. İşte felsefe tarihçisi bu yoğun felsefenin araştırmacısıdır."²⁴ Nermi Uygur burada da görüldüğü gibi felsefe ile felsefe tarihini, filozof ile felsefe tarihçisini birbirinden ayrı düşünemez ve bu iki kişiyi ve bu iki etkinliği birbirinden ayırmaya ilişkin her çabayı da bir soyutlama olarak değerlendirir.

Ona göre 'felsefe' diye bir şey varolmasaydı, felsefenin tarihçileri olmayacaktı. Gelgelelim felsefe tarihçileri olmasaydı, felsefe, tarih bilincine nasıl erişirdi?"²⁵ Öyleyse, felsefe ve felsefe tarihi karşılıklı olarak varoluşlarını birbirlerine borçludurlar. Felsefe tarihçisinin malzemesi felsefenin kendisidir: "Her tarihçi gibi felsefe tarihçisinin de konusuna giren olayları, başlangıçlarıyla belirtmek; öbür tarih olaylarından ayrılıklarını, onlara olan bağılıklarını göstermek; çeşitli felsefe olayları, yani tek tek felsefeler arasındaki karmaşık ilişkileri yakalamak;

23 Nermi Uygur, **Felsefenin Çağırısı** s. 156-157

24 a.g.y. s. 161-162.

25 a.g.y. s. 157

bir felsefe olayını belli başlı kıvrımlarıyla yeniden çizmek; çok kez bu kıvrımları daha da belli etmek işine özenle sanılması kadar doğal bir şey yoktur."²⁶

Ancak ona göre, "felsefe tarihçisinin dikkati felsefenin geçmişinde değil, geçmişteki **felsefede** yoğunlaşır. Felsefe tarihçisi geçmişe değil, felsefeye çevrilmiştir. Bunun da koşulu felsefe anlayışıdır. Anlayış ile ilgi burada birbirinden ayrılmaz. Geçmişteki felsefeyi anlamak için, bu felsefeyle felsefe olarak ilgilenmek; bu felsefeyi yeniden düşünmek; bu felsefeyi düpedüz bir tarihçi olarak değil, filozof olarak anlamak, felsefe tarihçisinin benimseyeceği kaçınılmaz bir tutumdur."²⁷

Bilgi dallarının tarihini yazan kişilerin, bilgi türlerine ilişkin tarihsel bir söylem üretenlerin hiç kuşkusuz, tarihini yazdıkları alanı iyi bilmeleri gerekir; bundan daha doğal bir şey olamaz. Felsefe tarihi yazarının, üretilmiş felsefelerle ilgi kurabilmesi, sorunları belirleyebilmesi, sonlara verilen yanıtları çözümlayebilmesi için, gerçekten de Nermi Uygur'un dediği gibi, bir felsefe anlayışının olması gerekir: "Felsefe tarihçisinde felsefe tarihini yazmayı sağlayan organ, felsefe anlayışıdır. Felsefe için anlayışı olmayan geçmişteki felsefeyi göremez; görse bile çarpık görür: bu ise olaylara hakkını vermemek olur; tarihçi için de bundan daha acı bir başarısızlık olmasa gerek."²⁸ Kısaca Nermi Uygur'a göre, filozoflukla felsefe tarihçiliği, filozofla felsefe tarihçisi birbirinden tam olarak ayrılmaz.

"Aykırı soru çevresi: Her Bugünkü Felsefenin Geçmiş ve Gelecekteki Felsefelerle ilişkileri", "Felsefe Tarihinin Boyutları ve Felsefe Tarihçisinin Donatımı", "Felsefe Tarihçisine Özgü Felsefe Anlayışı ve Filozofluk", "Filozof da Bir Bakıma Zorunlu Olarak Felsefe Tarihçisidir", "Aykınlığın Aydınlanması", "Ba-

²⁶ a.g.y. s. 158.

²⁷ a.g.y. s. 159.

²⁸ a.g.y. s. 158.

şarılı Bir Felsefe Tarihçiliğinin Özellikleri" ve "Felsefe Tarihçiliğinin Çıkmazları" altbaşlıklarını taşıyan bu denemede ana sav, felsefenin, felsefe tarihinden; filozofluğun, felsefe tarihçiliğinden ayrılamazlığına ilişkindir. Nermi Uygur bu kavramlara ilişkin temel belirleyişini şu sözlerle dile getirmektedir: "Etkinliğini daha çok, hatta nerdeyse tam ağırlığıyla, felsefenin geçmişini incelemede yoğunlaştıran filozofu 'felsefe tarihçisi' diye tanıtmak hiç de yanlış birşey değildir. Buna karşılık, felsefe-tarihçiliği arkaplanda kalan bir felsefe araştırmacısına 'filozof' demek yerinde bir adlandırmadır. Ancak, adlardaki değişikliğin, **adların yöneldiği 'şeyin'** özdeşliğini karartıp unutturmaması gerekir."²⁹

İşte etkinliklerine ilişkin adlar farklı olmakla birlikte bir ve aynı kişide ve etkinlikte yoğunlaşan bu türden bir çabanın başarılı diye nitelenebilmesinin koşulları nelerdir? Ama bu koşulları günışığına çıkarmadan önce, Nermi Uygur'un ortaya konmuş olan, gerçekleştirilmiş olan ve felsefe tarihi denen çabalara ilişkin değerlendirmesini göstermek gerekiyor. Ona göre başansız bir felsefe tarihçiliği şu nitelikleri taşımaktadır: Başarısız bir felsefe tarihçiliği, ağırlığı felsefede olmayan bir felsefe tarihçiliğidir, geçmiş felsefeyi belli bir felsefe açısından incelemek de felsefe tarihçisini başarısız kılabilir. "**Güdümlü** çalışan felsefe tarihçisi inceleme malzemesini görüş açısı uyarınca ayıklar; bölümler, değerlendirir. Benimsediği felsefe, norm; tarihini yazacağı felsefe ise bu normla ölçüp biçtiği felsefedir. (...) Norm felsefe zamanca önce geliyorsa, yani tarihçi kendi çağını değil de, önceki bir çağın felsefesini köprübaşı yapıp bundan sonra gelen bir felsefeyi işliyorsa, tarihini yazdığı felsefeyi, ya normun soluk bir kopyası olarak yorumlayacak ya da normdan bir ayrılma, sözgelişi felsefede bir düşme, bir soysuzlaşma olarak yorumlayacaktır. Diyelim ki felsefe ta-

rihçisi Kantçıdır. O zaman, kabataslak söylendikte, felsefenin geçmişini doruğunda Kant bulunan bir eğri diye görmekten kurtulamayacak, incelediği felsefenin asıl kuruluşunu göremeyecektir."³⁰

Nermi Uygur'a göre bir başka başarısızlık, geçmiş, geçmişteki felsefeyi düzeltmeye yönelişte yatar. Geçmiş onarmaya, düzeltmeye çalışmak "Birtakım eklerle geçmiş biricik kuruluşunda tanımamıza engel olur."³¹

Bunların dışında salt bilgiçlik taslama, geçmişteki felsefede asıl felsefeyi görmeye çalışmaktan çok yanlış anlamaya götürebilir. "Tarihçinin erdemi geçmiş bitip tükenmez bir çaba ile algılamada gerçekleşir. Gelgelelim bu erdem, yakışksız kullanıldığında bir erdem olmaktan çıkar. 'Erudition' ezici olduğunda yaratıcılığa engel olur."³²

Öyleyse şu soru sorulmalıdır: "Başarılı bir felsefe tarihçiliği nasıl olmalıdır?"³³ Kısaca Nermi Uygur'a göre felsefe tarihçiliğindeki başarının ölçüsü, felsefenin dününü doğru olarak ortaya koymaya bağlıdır. Ona göre "Öyleyse bu doğruluğun ortamını, **tarihçinin geçmişteki felsefe üzerinde** verdiği bilgilerde aramalıyız. Ters durumda, gerek felsefe tarihi yapanlar gerekse bu tarihçiliği değerlendirenler çarpık bir başarı ölçüsüne (ya da ölçülerine) saplanmışlardır."³⁴

Felsefe ile tarihi arasındaki ilişkileri inceleyen bütün araştırmacılar; onsuz olunmaz bir biçimde felsefe ile bilimi ya doğrudan ya da dolaylı bir biçimde, tarihleri ile olan ilişkileri bakımından karşılaşıyorlur. Bu tutum, N. Uygur'da da göze çarpıyor ama onların benzemezliğini göstermek üzere yapıyor bu. Çünkü ona göre "tek tek bilim tarihlerinden öğrendiklerimiz, bilimlerin geçmişine ilişkin bilgilerdir. Eski, geçmiş

³⁰ a.g.y. ss. 177-178.

³¹ a.g.y. s. 178.

³² a.g.y. s. 179.

³³ a.g.y. s. 168.

³⁴ a.g.y. s. 169.

bilgilerdir; eskiden bilgi diye geçen, ama artık bu ada yaraşmayan birtakım belirlenimlerdir. Felsefede ise, çünkü felsefe bilgilerinin şaşılacak bir 'aktüalitesi' vardır, başka deyimle bu bilgiler, geçerliklerini, güncelliklerini sürdürürler."³⁵ Felsefe tarihçisine düşen iş de bu bilgileri en doğru bir biçimde aktarmak olacaktır. Ama en zor olanı da bu gibi görünüyor. Felsefe tarihine ilişkin doğru kategorisi nasıl bir kategoridir; özellikle bu noktanın üzerinde durmak gerekiyor.

Nermi Uygur'a göre başarılı bir felsefe tarihçisi onun deyişiyle "işinden anlayan bir **felsefe tarihçisi geçmişteki kavram açıklamalarını incelemekle görevlidir**. Bu amaçla, felsefe tarihçisinin her şeyden önce incelediği kavram açıklamalarında derinliğe doğru gitmesi gerekecektir. Yoksa, tarihçiliği 'öykücülükten' öteye geçemez. Ortada olanı aktarmak, yinelemek, ya da özetlemek tarihçinin asıl ödevi değildir."³⁶

Nermi Uygur'a göre başarılı bir felsefe tarihçisi, felsefe anlayışı olan bir filozoftur; felsefe ile felsefe tarihini birbirinden ayırma da soyutlama çabasından başka bir şey değildir, aslında onlar bir bütündür.

Harun Rızatepe, **Felsefe Tartışmaları'nın 1. Kitap**'ında yer alan yazısında, başlıktan da anlaşıldığı gibi felsefe ile bilim arasındaki farkı göstermeye çalışıyor; her iki etkinliğin tarihleriyle olan bağıntılarını gözönünde bulundurarak bu farkı göstermeye çalışıyor. Harun Rızatepe'ye göre, felsefe ile bilim arasındaki farklardan biri de onların tarihleriyle olan bağıntılarında kendisini gösterir. Tarihleriyle olan bağıntıları bakımından, felsefe ile bilim birbirinden farklıdır. Bu farklı oluşu Harun Rızatepe nasıl temellendirmektedir?

35 a.g.y. s. 169.

36 a.g.y. s. 171.

Bilimi ve felsefeyi, bu iki tür etkinliği Harun Rızatepe "klasikleşme", "rasyonalite çerçevesi", "süreklilik ve birikimlilik" kavramları dolayımında ele alıyor; bu kavramlara verdiği anlamlar doğrultusunda felsefe ve bilimi değerlendirmeye çalışıyor. Yazının en son paragrafında da bu durumu şöyle belirtiyor: "Bilimlerde klasikleşme olgusu yok, süreklilik ve birikimlilik vardır; insan incelemelerinde, bu arada felsefe'de, süreklilik ve birikimlilik yerine klasikleşme olgusu vardır, klasikleşme olgusu ise bir alanın hali-hazırı ile tarihinin aynılamaz biçimde meczolmalarına yol açar."³⁷

Yazının bütününde Harun Rızatepe yukarıda özetlenen sonucunu temellendirmeye çalışıyor. Ona göre, "bilim kuramları hep belli bir usal doyuruculuk, rasyonalite çerçevesi uyarınca değerlendirilir ve bu çerçevenin getirdiği ölçütlere en iyi uyan kuramlar bilim açısından doğru kabul edilebilir sayılırlar; en iyilerden daha az iyi olanlar ise, bilim bağlamında, gözden çıkarılırlar, ancak bilim tarihçilerinin ilgisini çeken kitaplık depolarına terk edilirler "³⁸ Demek ki Harun Rızatepe'ye göre bilim adamı ile bilim tarihçisinin yöneldiği kuramlar geçerlikleri bakımından tamamen farklı içeriktedirler; artık geçerli olmayan bir bilim kuramı sadece ve sadece, bilim tarihçisi için ilginç olabilir yoksa bilim adamı için değil. Oysa felsefede durum böyle değildir." (...) bilimler belli bir çağın ve uygarlığın egemen rasyonalite çerçevesinin, epistemik değer yargıları çerçevesinin belirlediği sınırlar içinde ortaya çıkabilen, ancak böyle çerçevelere bağımlı olarak sürdürülebilen etkenlikler, uğraş ve ürün alanlarıdır. (...) Oysa felsefe alanındaki ürünler böyle belirleyici, sınırlayıcı rasyonalite çerçevelerine bağlı değildirler; felsefe'nin başkaca amaçlarından biri rasyonalite çerçevelerinin temel varsayımlarının açık seçik belirlenmeleri ve

³⁷ Harun Rızatepe, "Tarihçileri ile Bağlantıları Açısından Felsefe ile Bilimler Arasındaki Fark Üstüne" Felsefe Tartışmaları 1. Kitap s. 106.

³⁸ a.g.y. s. 98.

bu çerçevelerin daha geniş usallık kuralları açısından karşılaştırılmaları ve eleştirilmeleridir; bundan dolayı felsefe alanında ürünlerin birikimini ve elenebilirliğini sağlayan, hatta değerlendirmelerin ortak olabilmesini sağlayan, bağlayıcı rasyonalite çerçevelerine yer yoktur; felsefe ürünlerinin rasyonalite çerçevelerine, epistemik değer çerçevelerine, dışarıdan ve yukarıdan bakabilmeleri gerekir, bu çerçevelere eleştirisel ve karşılaştırmalı açıdan yaklaşabilmeleri gerekir, bundan dolayı böyle çerçevelerin sınırları içinde kalmaları başlıca işlevlerini yapmamalarına yol açar."³⁹ Harun Rızatepe'ye göre felsefenin rasyonalite çerçevelerine gereksinimi olmadığı gibi, örneğin bilim adı verilen insan etkinliğinin rasyonalite çerçevelerini inceleme gibi bir işlevi de vardır, bilim felsefelerinde olduğu gibi, daha özel bir deyişle mantıkçı pozitivizmde olduğu gibi.

Harun Rızatepe'nin kendi deyişiyle felsefede de bir 'usallık' söz konusu fakat bu nasıl bir usallık? "Felsefe ürünlerinin başlıca amaçlarından biri usal doyum sağlamaktır; ne var ki hangi tür ürünlerin, hangi özelliklerinden ötürü, usal açıdan doyurucu sayılacakları, düşünce ürünlerinin usal doyuruculuk açısından nasıl sıralanacakları konusunda ortak yargılara varmak bugün için mümkün değildir; ilerde mümkün olacağını gösteren hiçbir belirti de yoktur. (...) her felsefeci felsefe ürünleri öne sürerken ya yeni bir usal doyuruculuk ölçütü önerir, ya da etrafta, devrin düşünce çevrelerinde, revaçta olan bir ölçütü benimser, bir ölçüde de ona düzeltmeler önerir.(...) felsefecinin hep uyması gereken doyuruculuk, değerlendirme ilkeleri ile kendisinin hesaplaşması gerektiğidir."⁴⁰ Oysa bilim adamının böyle bir kaygısı yoktur.

Bilim ürünlerini değerlendirecek ortak ölçütlerin aranır olması ve dolayısıyla da Harun Rızatepe'nin deyişiyle süreklilik ve birikimlilik özelliklerinden bilime özgü olmasına karşılık

³⁹ a.g.y. s. 100.

⁴⁰ a.g.y. s. 103-104.

ve birikimlilik özelliklerinden bilime özgü olmasına karşılık felsefede böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla "eskiyen bilim kuramı belli bir çağda kabul edilmiş bilimsel bilgi örgüsünün büsbütün dışında kalır (...). Buna karşılık felsefe ürünleri edipler ve besteciler gibi eskirler; zamanla güncel olmaktan çıkarlar tabii, ama bir kere o mertebeye erişebilen bir düşün-ürünü ondan sonra hep bir felsefe ürünü olarak kalır ve kendisinden sonra gelen felsefe ürünlerini hiç olmazsa epey uzun bir süre, etkilemeye devam eder."⁴¹ İyi felsefe ürünleri Harun Rızatepe'ye göre klasikleşerek eskirler: "(...) klasikleşmiş ürünleri incelemede güdülen esas amaç hesaplaş-tıklan sorun yumaklarına ne çözüm önerdiklerini öğrenmek değil, nasıl bir çözüm önerdiklerini öğrenmek, sorun yumak-ları ile hesaplaşmada, çözüm önerilerini geliştirip savunmada, hangi usal değerlere başvurduklarını farkedip bu değerleri benimsemek, başka sorun yumakları ile hesaplaşırken başvuru-labilecek bir usal deneyim kazanmaktır."⁴²

Öyleyse felsefenin geçmişinden ya da geçmişteki felsefe-den başka bir şey olmayan felsefe tarihi her çağın güncel felsefesinin de kaynağı olmak durumundadır. Harun Rızatepe, felsefe tarihi ile felsefeyi birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak göstermektedir denebilir. Ona göre bilimin tarihi artık rasyo-nalite çerçevelerine uymayan kuramların tarihi olurken, felsefenin tarihi klasikleşen görüşlerin tarihi olur; başka deyişle, çeşitli sorunlarla, sorularla güncel olarak uğraşırken, her zaman kendisine başvurulacak bir alan olacaktır felsefe tarihi.

Felsefe, felsefe tarihi ilişkilerini çeşitli soru bağlamlarında ve sadece üç yazıyı gözönüne alarak göstermeye çalıştıktan

41 a.g.y. s. 104.

42 a.g.y. s. 105.

sonra şunlar söylenebilir: Felsefe-felsefe tarihi ilişkilerini irdelenen her üç yazar da felsefeden neyi anlıyorlarsa işte tam da o doğrultuda felsefe-felsefe tarihi ilişkilerine bakmışlardır. Felsefenin neliğine ilişkin açıklama doğrultuları, felsefe tarihinin neliğini sergilemede de yol gösterici olmuştur.

En başta da dile getirildiği gibi felsefe, bir yönüyle varolanlar arasındaki ilişkileri inceleyen bir bilgi dalıdır ve sonuçta kendisi de bir varolandır: ilkin düşünmede ve ardından da dilde belirir. İşte bir varolan olarak felsefeye yaklaşmada gerçekten de felsefe tarihi **sine qua non** mudur? Üstelik felsefe tarihi bilim tarihi gibi mi olmalıdır? Felsefe ile felsefe tarihi birbirinden koparılamaz mı; onlar sanıldığı gibi ayrılamaz bir bütün mü oluştururlar? Felsefe ile felsefe tarihini ayırmaya, ayrı ayrı ele almaya çalışmak bir soyutlama yapmak mıdır? Bu soruları ayrıca tartışmak gerekmektedir; fakat kısaca şunu söylemek olanaklı: Felsefe tarihini felsefi bağlamda sorunlaştırmak, başka deyişle onun neliğini; ardından da işlevini ortaya koymak, felsefi söyleme ilişkin çabaların ne denli bilinçli olduğuna da tanıklık edecektir ve felsefenin neliğini anlama çabaları için gereklidir.

"TÜRKİYE'DE FELSEFE ÖĞRETİMİ ÜZERİNE"

Felsefe, insanın zihinsel etkinliklerinin en farklı belki de en ilginç olanıdır denebilir. Bu farklılık onun herşeyi konu edinmesinde ya da edinebilmesinde kendini gösteriyor. Her türlü varolan —dışdünyada, düşünmede, dilde— ve bu varolanlar arasındaki ilişkiler felsefenin konusu olabildiği gibi, felsefenin kendisinin ne olduğu, neliği de yine felsefenin en önemli problemlerinden birini oluşturuyor. Felsefe, bir yandan çeşitli düzlemlerde varolanların neliğini belirginleştirmeye çalışırken bir yandan da, yine bu çeşitli düzlemlerdeki varolanlar arasındaki ilişkileri konu olarak ele alıyor.

Bu ilişkiler hemen her filozofta farklı biçimlerde kurulu-
yor; her filozof varolana farklı boyutta bakabiliyor. Ancak bu, alabildiğine çok çeşitliliğe karşın, düşünüş biçimlerindeki kimi ortak yönleri saptayabilmek de olanaklıdır. Filozof bu üç alanın ilişkilerini kendince çözümlemeye çalışırken, kendine çıkış noktası olarak ya dışdünyadaki varolanı alacaktır ve herhangi bir doğa bilimi haline gelmeyen felsefi bir söylem oluşturacaktır; ya düşünmeden yola çıkacak, felsefenin temelini düşünme ve düşünmede varolanlar oluşturacak ve bunu gerçekleştiren çalışması bir ruhbilim haline gelmeyecektir; ya da bir üçüncü temel yol olarak, dilden hareket etmeyi felsefenin asıl yolu olarak görecektir; bunu da felsefeyi bir dilbilim haline getirirmeden yapacaktır.

Felsefenin diğer bilgisel etkinliklerden çok farklı oluşu; onun sorun ve sorunlarının çoğun bilinçlice belirlenmemesi,

felsefenin hep başka bilgisel etkinliklerce kuşatılmasına, başka türden bilgisel etkinliklerle karıştırılmasına yol açmıştır. Her yüzyılın ya da her çağın bilgi ideali, felsefenin bağımsız bir bilgi dalı, bağımsız bir bilme etkinliği olmaktan uzaklaşmasına yol açmıştır. Bunun en belirgin örneği Ortaçağda yaşanmıştır; ancak daha sonraki çağlarda da felsefeye temel bir disiplin arama çabaları sürüp gitmiş, diğer disiplinlerin hep bu temel disiplinin güdümünde olması gereği sık sık ileri sürülmüştür. Mantık, ruhbilim, tanrıbilim, matematik, tarih, bilim, felsefi söylemin **onsuz olunmaz** koşulu olarak görülmüştür. Bu durumun açıklaması şöyle yapılabilir: Felsefeye yukarıda belirlenen üç alandan birinden girilebilmesi olgusu bir yandan bu duruma yol açmakta; öte yandan da birtakım felsefi soru ve sorunların oluşturulmasında yol açıcı olan diğer bilgisel etkinlikler, bir süre sonra felsefenin bağımsızlığını ortaya kaldırmaya yönelmektedir.

Kuşkusuz felsefe, başka bilgisel kaynak ya da kaynaklardan da beslenmekte ve yer yer de etkilenmektedir. Bu kaynakları da genellikle iki grupta toplamak olanaklıdır: bilimsel olan, bilimsel olmayan kaynaklardır bunlar kısaca. İkinci gruba bilim dışında kalan diğer bütün bilgisel etkinlikler girmektedir. Dışdünyadaki tek tek varlıkların ya da çeşitli sınıflandırmalar sonucu, aynı öbeğe giren tek tek varolanların neliğini ortaya koymaya çalışan bir filozof, örneğin, biyolojinin, fiziğin verilerinden, sonuçlarından yararlanabilir; doğa bilimlerinin vardığı sonuçları esin kaynağı olarak alabilir. Öte yandan sadece insanlararası ilişkilerden doğan olayları, olguları inceleyen bilgi dalları, bilimler de filozof için düşüncelerini oluşturmada yardımcı olabilir; ama bunların hiçbirisi hiçbir zaman felsefenin tümü için temel bir disiplin olarak görülmemelidir.

Kısaca, bir öğretim konusu olan, olabilen felsefenin herşeyden önce ne olduğu konusunda ve diğer bilgisel etkinliklerle arasında nasıl bir ilişki olduğu konusunda bir bilinç ol-

malı ki neyin felsefe olduğu, neyin felsefe olmadığı anlaşılmalı ve böylece de felsefenin kendisi başkalarına aktarılabilir. Felsefe yapmanın ve felsefe öğretiminin onsuz olunmaz koşuludur felsefenin neliğine ilişkin bu bilinç; felsefe bilincinden başka bir şey değildir bu. Felsefe diğer bilgilerle beslenebilir; ama yine de felsefe ne doğrudan doğruya bilimdir, ne sanattır ne de dindir; öte yandan da felsefe tarihi, ne bilim tarihi, ne sanat tarihi, ne de din tarihidir. Felsefenin "felsefemsi olan-dan" ayırt edilmesi gerekir: "(...) felsefe yapılacaksa, bunun halis olanının, su katılmamış olanının"¹ yapılması gerekir. Daha baştan hemen şu söylenebilir, ülkemizde genellikle, felsefi söylemi oluşturmada ve bu söylemi iletmede ve özel olarak da felsefe öğretiminde en büyük sorun, felsefe ile felsefemsi olanın, hatta hiç felsefe olmayanın felsefe ile karıştırılması, felsefenin neliğinin, felsefe olmayanda görülmesidir. Felsefe öğretiminde bu konunun üzerinde çok dikkatli bir biçimde durulması gerekiyor. Felsefe öğretiminin ne durumda olduğu, oysa nasıl olması gerektiği konusunda yapılan çalışmalarda bu durum sık sık dile getirilmiştir: "(...) Felsefe altbaşlığı altında, sık sık mitoloji, kozmogoni, kozmoloji, kültür, din ve teolojiye karıştırılmış bir 'Felsefe' karşımıza çıkıyor."² Felsefe bir öğretim konusu olarak belirdiğinde, bu alan karıştırmasının felsefeye en büyük zararı verdiği açıkça görülüyor.

Daha önce de dile getirildiği gibi, halis bir felsefe öğretimi yapılabilmesi için herşeyden önce, felsefenin asıl işleyişinin belirginleştirilmesi gerekmektedir. Ancak böyle bir değerlendirme, felsefe ile felsefe olmayan bilgi dalları arasında herhangi bir etkileşimin olmadığını ileri sürme olarak yorumlanmamalıdır. İçerik bakımından felsefe, diğer bilgi dalların-

1 Arda Denkel, "Geleceğe Doğru Türk Felsefesi", Argos No: 1, Eylül 1988, s. 73.

2 Ioanna Kuçuradi, *Ortaöğretim Kurumlarında Sosyal Bilimler Öğretim Sorunları*, Türk Eğitim Derneği V. Öğretim Toplantısı 13-14-15 Mayıs 1987 Türk Eğitim Derneği, Öğretim Dizisi No. 5, s. 212.

dan beslenir, beslenebilir; diğer bilgi dalları da kendi-leri-ne ilişkin kuramsal temelleri felsefeden, onun varolana baki-şından devşirebilirler. Ayrıca kimi mantık, matematik sorun-larından da yeni felsefe yapma yolları doğabilir. Ama bü-tün bu çabalar, bizzat, işbaşında felsefe yapmada ortaya çı-kabilir. Kuramsal düzlemde duyumsanan kaygılar, zorluklar felsefe yapmanın yeni yollarını düşünenin önüne açar, aç-a-bilir. Bu bağlamda belki de filozofların en temel kaygıların-dan biri olarak görünen nesnel olma kaygısı, nesnelliğin han-gi düzlemde temellendirilebileceğini ortaya koyma çabasına girişmeyi filozoftan ister. İşte bu temellendirmeyi gerçekleşt-irirken de filozofun önünde üç yol bulunmaktadır ya dış-dünyadaki varolan alanı, ya düşünme ya da dil alanı bu kay-gısını ortadan kaldırmada ona yardımcı olacaktır. Başka hiçbir bilgi dalı bu tür kaygıları içermiyor; felsefenin farklılığı işte bu noktada da kendini gösteriyor.

Zamanın geçmiş boyutunda üretilmiş olan felsefelere bu açıdan bakıldığında, her bir filozofun söylemi de yeniden an-lam kazanıyor ve onların dile getirdiklerinin temelinde ne tür-den asli kaygıların olduğu da anlaşılıyor.

Öyleyse bu niteliklerle ortaya çıkan felsefe nasıl öğretil-ecektir? Felsefenin öğretimi konusunda izlenen yöntemler ba-kımından en yaygın olanı, daha önceki zaman kesitlerinde, zamanın 'geçmiş' adını alan boyutunda ortaya konmuş olan söylemleri öğrenci konumundaki kimselere aktarmaktır. An-cak, bu aktarış felsefeye ilişkin bilinçle birlikte olmazsa, **boş-söz** olmaktan ileri gitmez. Felsefi söylemlerin hangi kaygılarla —bu kaygılar halis felsefe kaygılarıdır— üretildiği, hangi soru bağ-lamlarının yanıtı olduğu konusunda bir bilinç aydınlanma-sına gidilmezse, felsefe, öğrenene büyük bir yük olacak; an-la-şılmaz bir söz yığını olarak kalmaya mahkûm olacaktır. Ancak hangi soru ve sorunların felsefi söylemi oluşturduğu temel noktasından yola çıkılırsa, hem filozofun söylemini anlama

umudu doğacak ve hem de halis felsefe sorularının kalıcılığından ötürü, kendisine söylemin aktarıldığı kişi ya da kişiler —burada öğrenciler— aynı soruları sordukları ya da benzer türden kaygıları duyumsadıkları zaman, işbaşında felsefe yapma olanağını elde etmiş olacaklardır. Ama bunun gerekli koşulu, öğrenciye filozofların söylemini iletme durumunda olan kişinin, felsefe bilincinin olmasıdır herşeyden önce. Henüz kendisi felsefi bilinç edinmemiş, felsefeyi diğer bilgi alanlarıyla karıştıran, felsefeyi yer yer kültür tarihi, ardarda gelen kimi düşüncelerin tarihi, ya da bilim tarihi ile eş tutan kişilerin başarabileceği bir şey değildir bu. Felsefeye en çok zarar verenlerin, alanları karıştıran kişiler olduğu ortadadır.

Ülkemizde, felsefenin nasıl öğretilebileceği konusu üzerinde epeyce durulduğu yapılan kapsamlı çalışmalardan anlaşılmaktadır. Öyleyse, felsefenin öğretimi konusuna, bu tarihselliği gözönünde bulundurarak eğilme zorunluluğu vardır. Felsefe alanında öğretici durumunda olan hemen herkesin, bu konuda birtakım düşünceler ürettiği görülmektedir. Yapılan çalışmalar içinde en kapsamlı olanlar da hiç kuşkusuz Nermi Uygur'un **Türk Felsefesinin Boyutları**³ ile Türkiye Felsefe Kurumu'nun çalışmaları⁴, Türk Eğitim Derneği'nin⁵ çalışması ve Aziz Çalışlar'ın **Felsefenin Neresindeyiz**⁶ adlı yapıtıdır. (Türkiye Felsefe Kurumu bu konuda çeşitli toplantılar yapmayı sonraki yıllarda da sürdürmüştür. Bu konuda ayrı bir çalışma yapmak olanaklıdır.) Ayrıca hemen her felsefecimizin, filozofumuzun, bu konuya, felsefenin nasıl öğretilmesi gerekti-

3 Nermi Uygur, **100 Soruda Türk Felsefesinin Boyutları** Gerçek Yayınevi İstanbul, 1974.

4 Felsefe Kurumu Seminerleri: 1: **Günümüzün Sorunları**: 24-25 Ekim 1974; Felsefe Kurumu Seminerleri: 2: **Türkiye'de Felsefe Eğitimi**: 6-7 Mart 1975. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1977.

5 **Ortaöğretim Kurumlarında Sosyal Bilimler Öğretimi ve Sorunları**, Türk Eğitim Derneği V. Öğretim Toplantısı 13-14-15 Mayıs 1987 Türk Eğitim Derneği, Öğretim Dizisi No. 5.

6 Aziz Çalışlar, **Felsefenin Neresindeyiz**, Cem Yayınevi, İstanbul 1989.

ği konusuna değindikleri, yazılar kaleme aldıkları; önemli önerilerde bulundukları gözlenmektedir. Gerçekten de bu çalışmalar titizlikle incelendiğinde, konunun ne denli ayrıntılı ele alındığı kolayca anlaşılabilir; kısaca bu konuda oldukça zengin bir literatürün oluştuğu söylenebilir.

Yetmişli yıllardan sonra, öğretim kurumlarında birçok yönden köklü (!) değişikliklerin oluştuğu görülmektedir ve bu değişiklikler de hiç kuşkusuz, haklı olarak, asıl amaçları sezen, gözleyen kişilerce eleştirilmişlerdir. Felsefe de bu değişikliklerden payına düşeni almıştır; hem de fazlasıyla. 'Resmi tutum', bu konudaki 'duyarlılığını' —gören gözler, düşünen, anlayan ve eleştiren kafalar için— çok açık seçik bir biçimde ortaya koymuştur. Felsefe neliğine uygun olarak değil; tam tersine diğer alanlarla karıştırılarak, ne olduğu hiç anlaşılmayan —bir aksesuar bile olamamıştır— bir bilgi yığını olarak görülmüş ve gösterilmiştir; özellikle ortaöğretim kurumlarındaki öğrenci için de bir 'yük' olup çıkmıştır felsefe.

Öğretimin, neye ilişkin olursa olsun bir amacı vardır; üstelik böyle bir amaç varolmak zorundadır. Öğretim, ilkin kuramıyla, seslendiği kişiyle, içinde gerçekleştiği kurumla, araç gereciyle bir bütündür ve dolayısıyla bu bütünün parçaları arasında organik bir bağ olmak zorundadır. Örgütlü öğretimin öğeleri, okul, öğretmen, öğrenci, öğretim konusuna uygun olarak araç-gereç, öğretimin yöntem ve amacını belirleyen ilkeler, programlardır.

Felsefe öğretimi ülkemizde iki aşamada yer almaktadır: Ortaöğretim kurumlarında klasik liselerde —çok kısıtlı olarak— ve ayrıca yüksek öğretimde üniversitelerde —lisans-yüksek lisans ve doktora düzeyinde— olmak üzere. Bu iki aşamayı da kapsamak üzere felsefe öğretiminin öğeleri şöyle belirlenebilir: konunun kendisi (felsefe), öğretici (öğretmen-öğretim üyesi), öğrenci (lise öğrencisi-üniversite öğrencisi),

öğretim kurumu (klasik lise-fakülte-Felsefe Bölümü-), öğretim kurumunun yardımcı kuruluşu olarak, konu gereği kütüphane, öğretimi yönlendiren ilkeler (lise için müfredat programı-fakülte düzeyi için çerçeve program), kurum dışı etkiler (genellikle politik-ideolojik bakışlar; toplumun felsefeye bakışı; diğer kurumsal yapıların felsefeye bakışının oluşturduğu etkiler). İşte bütün bu öğeler, felsefe öğretimini yer yer oluşturan, yer yer belirleyen, etkileyen öğelerdir ve hepsinin tek tek ele alınması gerekmektedir; bu ele alış da olan ve olması gereken bağlamında olmalıdır.

Felsefe öğretiminin başarılı olmasının gerekli ve yeterli koşulları nelerdir diye sorulabilir; başarılı bir felsefe öğretimi nasıl olmalıdır? Daha önce de dile getirildiği gibi, öğretici durumunda olan kişinin, neleri niçin söylediğinin, dile getirdiğinin farkında olması gerekir. Ancak bu da öğretimin gerekli ama yeterli koşulu değildir aynı zamanda. Bu arada şu noktanın özellikle dile getirilmesi gerekiyor: felsefe öğretiminin amacına ulaşması için, zihinlerin bu öğretimin özgül yanlarını kavrayacak biçimde baştan hazırlanması gerekiyor; özellikle ana dili öğretimi, edebiyat, bilim öğretimi ile zihinler felsefe öğretimi için hazırlanmalıdır. Özellikle, öğrenci, okuduğunu anlamak üzere daha ilköğretim sırasında iyi bir biçimde yetiştirilmelidir. —Ama şu sıralarda olup bitene bakılırsa, böyle bir amaca ulaşmanın ne denli zor olduğu anlaşılabilir.— Açık olan durum şu ayrıca; anlamaya yönelik olarak yapılacak çalışmalar bir yandan felsefe için zemin oluşturacak, öte yandan da felsefe öğretimi, öğrencilerin diğer derslerdeki anlama çabalarını pekiştirecektir.

Anlama ediminin sağlıklı bir biçimde gerçekleştirilmesi için, daha okul öncesi yıllardan başlayarak çocukta gözleme gücünün, gözlemleme gücünün oluşturulması gerekmektedir; bu da, böyle bir yetiyi oluşturup giderek geliştirebilecek bir eğitimle sağlanabilir.

Çoğun. felsefenin soyut yapıda olduğu ileri sürülür. Oysa, daha incelikli bir bakış, hemen hemen tüm bilgisel etkinliklerde olduğu gibi, felsefede de gözlem yapabilme gücünün ne denli önemli olduğunu farkedebilir. Gözlemleme ediminde insanın düşünme gücünün, gözlemi gözlem yapan en önemli etken olduğu genellikle gözden kaçırılır ve düşünme gücünün bu bağlamda edilgin olduğu kanısı yaygınlık taşır. Oysa, günlük yaşam boyutundan başlayarak, daha küçük yaşlarda gözlem yapma gücü geliştirilirse, olup biteni anlama, olup bitenler arasında bağlantılar kurma, başka deyişle bağlantılı düşünme gücü gelişir ve buna bağlı olarak değerlendirme ve eleştirme yetilerinin de oluşabileceği görülebilir.

Gözlem yapabilme giderek anlamaya yönelir; bağlantılı düşünebilme, olup bitenler arasında bağlantılar kurma yoluyla olup bitenler kavranabilir, anlaşılabilir. Varolana felsefe açısından bakışın temel niteliği de budur; varolanlar arasında bağlantılar kurabilen kişi giderek soru da sormaya başlar. Varolanların kavramsal yönlerinin ilkin başkalarınca, başka filozoflarca nasıl ortaya konduğunu gösterecek biçimde öğrenci yetiştirilmelidir. Bunun en sağlıklı yolu da öğrencinin doğrudan doğruya filozofla tanıştırılmasıdır.

Öğrenciye felsefenin neliğine, genellikle işleyiş biçimine ilişkin bir bilinç kazandırdıktan sonra, felsefenin yüzyıllar boyu süren serüveni kimi soru ve sorun odaklarını belirginleştirerek —öğrenciye— sunulabilir. Bütünüyle felsefi söylemin bir anlam kazanabilmesi için, aynı soru ya da sorunla ilgili yanıt arama çabaları, yanıt denemeleri bir karmaşa biçiminde değil, felsefi kaygıları anlamlı kılıcı temel soruları, kavramları günışığına çıkaracak biçimde öğrenciye verilmelidir. Böyle bir öğretimin gerçekleşmesi için herşeyden önce, öğretici durumundaki kişinin sürekli olarak alanını araştıran bir kimse olması, ilkin kendisinin 'düşünüyor' olması gerekmektedir. Ancak tek bir kitaba bağlı olma zorunluluğu —özellikle ortaöğ-

retim kurumlarında— öğretene daha baştan zayıf düşürmektedir —özellikle de bu kitap felsefeden çok başka tür bilgilerden oluşan karmakarışık bir yığın ise öğretenin işi çok daha zor olmaktadır.— Bu nedenle, öğretici, temel birtakım bilgileri öğrenciye aktardıktan sonra doğrudan filozofa başvurmak durumunda olmalıdır. Belli soru ve sorunların işlendiği örnek metinler özenli bir biçimde seçilmeli, öğrenciyle birlikte okunmalı; temeldeki soru ve sorun ağları, üzerinde durulan kavramlar belirginleştirilmeli ve bütün bunlar bizzat öğrenciyi etkin kılarak gerçekleştirilmelidir. —Ancak öğrenci de böyle bir çabaya girmeyi istemelidir, özellikle yüksek öğretim düzeyinde.—

Bu arada, ele alınan konuyla, konularla ilgili yayınların bulunabileceği ve **gerçekten** işleyen bir kitaplığa gereksinim olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ancak bu yönden de öğretim kurumlarına bakıldığında, durumun hiç de iyi olmadığı hemen anlaşılmaktadır. Genellikle ortaöğretim kurumlarında kitaplık yoktur, ya vardır da elemanı yoktur, ya da elemanı vardır fakat bu sadece görünüştedir ve özel bir kütüphanecilik eğitimi almamıştır, bilinçli değildir bu konuda; hatta kitaplıkların elemanları çoğun, okulların başka türden yazı çizi işi için kullanılmaktadırlar. Dolayısıyla, kitaplık görevlisi arada bir asıl çalışma alanına uğrayan bir kişi durumundadır. Bu durumda, kitaplık da kitapların sadece yer aldığı bir depo görünümündedir. Hatta kitaplık, okulun bir mekâna ihtiyacı olduğunda çoğun, ilk ağızda gözden çıkarılacak bir yerdir; eleman kısıtlaması yapılacağı zaman da ilk gözden çıkarılacak eleman kitaplık görevlisidir.

Yüksek öğretim kurumlarında da benzer bir biçimde sorunlar sürmektedir. Hatta bazı kitaplıklar —üniversite, fakülte, bölüm kitaplıkları— öğrenciye kitap dahi vermemektedir, geri getirilmeyeceği gerekçesiyle. Oysa, bilgilerimizin çoğunu, doğrudan nesnelerle bağlantı kurarak değil, onlar hakkında

başkalarının yaptığı betimlemelere dayanarak elde etmekteyiz. B. Russell bu önemli noktayı **Felsefe Sorunları** adlı yapıtında ayrıntılarıyla ele alır. Bu durumda kitaplıklara ne denli iş düştüğü açıktır. Jale Baysal bir yazısında Peter Karsted'in şu görüşüne yer vererek kütüphanenin üniversitenin oluşumunda ne denli önemli olduğunu vurguluyor: "Üniversite kütüphaneyi değil, kütüphane üniversiteyi yaratır."⁸ Ayrıca kitaplıkların işlevsel olabilmesi için kitap okumayı, araştırmayı büyük bir gereksinim olarak duyumsayan insanların sayıca artması gerekmektedir. Felsefe söz konusu olduğunda ise, ciddi bir okuma alışkanlığı edinmenin ne denli önemli olduğu iyice anlaşılır. Okuma alışkanlığı olmayan kişilerin felsefenin tadına varmaları olanaksızdır.

Felsefe öğretiminin genellikle öğrenci açısından bir yük olmaktan çıkarılması için, felsefenin ezbere birtakım bilgileri tekrarlamak olmadığı anlayışının köklü bir biçimde yerleşmesi gerekir. Düşünme ediminin sonsuzluğu, sınırsızlığı, bu edimin elden geldiğince işlevsel kılınmasının gerekliliği hiç unutulmaması gereken bir nokta olmalı ve öğretimin bütün öğeleri sürekli olarak bunun bilincinde olmalıdır. Özgür düşünme ortamları yaratıcılığı geliştirir ve bu ortamlarda yetişen yaratıcı bireyler de özgürlük ortamını âdeta besler ve yaşatır.

Halis bir felsefe öğretimi böyle bir amaca ulaşmada çok yardımcı olabilir. Özellikle yüksek öğrenim yapma olanağına kavuşmuş kişiler felsefe öğretimi sayesinde, kendi uzmanlık alanlarına felsefeye bakabilme, sorunları derinden kavrayabilme olanağını elde edebilirler. Bunun için de bütün yüksek öğrenim öğrencilerine birinci yılda "Felsefeye Giriş" adı altında iki ya da üç kredi/saatlik bir ders konmalıdır. Böyle bir

Bertrand Russell, **Felsefe Sorunları**, Çeviren: Vehbi Hacıcadıroğlu, Alaz Yayınları 1980 İstanbul, s. 39-47 2. bs. Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1994.

8 Jale Baysal, **Yüksek öğretimde Sorunlar ve Çözümler** "Üniversitelerimizin Kütüphane Sorunu" Üniversite Öğretim Üyeleri Derneği Yayınları: 1 Cem Yayınevi, İstanbul 1990, s. 248.

uygulama ilk planda örnek olmak üzere Fen-Edebiyat Fakültelerinde başlatılabilir ve yetişmiş-nitelikli-öğretim elemanı sayısı arttıkça, diğer fakülteleri de kapsayacak biçimde genişletilebilir. Bu öğretim elemanları, şu anda mevcut felsefe bölümlerinde yüksek lisans düzeyinde çalışma yapmış olanlar arasından seçilebilir.

Bilindiği gibi felsefe bölümlerinde, Yüksek Öğretim Kurumu'nun hazırladığı çerçeve programlara uygun olarak derslerin verilmesi amaçlanmıştı; çerçeve program, dersin sadece adını saptıyordu ve içerik öğretim üyesince istendiği gibi belirleniyordu. Ancak şu anda hiçbir felsefe bölümünün programı diğerininkiyle eş değildir. Bu olumlu bir gelişme olarak nitelenebilir; ancak ders başlıklarının, bir dereceye kadar da içeriklerin, son derece öznel yaklaşımlarla oluşturulduğu gözlenmektedir. Felsefe ile felsefe olmayanın iyice karıştırıldığı, pedagojik ve felsefi kaygıların hiç gözönüne alınmadığı görülmektedir.

Felsefe bölümlerinde lisans, yüksek lisans ve doktora düzeylerinde gerçekleştirilecek öğretimde öğretici durumunda olan kişiye çok iş düşmektedir. Gerçekten felsefe sorunlarıyla, felsefi kaygılarla meslek yaşamını, hatta bütünüyle yaşamını anlamlandıran bir öğretim üyesi sürekli araştırma yapma, öğrenme, öğrendiklerini öğrencileriyle paylaşma, zaman zaman da öğrencileriyle birlikte öğrenme durumunda olacaktır. Düşünen, anlayan, değerlendiren, eleştiren bir kişi olarak tartışma odakları yaratmada ya da yaratılan tartışmalarda yerini almakta etkin olacaktır. Bu da meslektaşlar arasında canlı bir diyalogla gerçekleşebilir. Öğretim üyesi yazı yoluyla, sözlü tartışmalar yoluyla sorunlarla nasıl hesaplaştığını, asıl kaygılarının neler olduğunu gösterebilir; **philosophia perennis** de ancak böyle kurulabilir.

Oysa gerçeklikte durum genellikle şöyledir: Az da olsa gerçekleştirilen yayın etkinlikleri yeterince ilgiyle izlenme-

mektedir felsefecilerce; kimse kimsenin ne yaptığını bilmemekte, herşeyden önce felsefecilerin büyük bir bölümü, felsefeden neyi anladıklarının hesabını vermemektedirler. Yapılan çalışmalar da büyük ölçüde felsefe tarihi arkaplanlı olmaktadır. Yapılacak sistematik çalışmalar öğretim üyelerince de ilgiyle izlendiğinde ancak verimli bir tartışma ortamı doğabilir ve böyle bir atmosferde yetişen öğrenci de bu tavrı daha baştan benimseyebilir; çok erken yaşlarda içerikli çalışmalar üretebilir.

Ama sanki bütün bunların gerçekleşmemesi için koşullar hazırlanmış gibidir. Felsefe bölümlerinin öğrencilerinin büyük bir bölümü için felsefe, üniversiteye girişte onuncu ya da daha sonraki bir sırada yer almaktadır tercih sıralamasında. Çoğunlukla, lisede bu dersle karşılaşmadıkları için, felsefe içerik olarak onlara çok farklı gelmekte; âdeta şaşırmaktadırlar. Özellikle yabancı dil bilgisi yönünden öğrenciler son derece yetersiz durumdadır. Dört yıllık lisans öğretimi boyunca öğrenciler sadece ikinci yılda dört kredi/saat yabancı dil dersi görmektedirler; bu da hemen hemen hiç yabancı dil bilgisi olmayan biri için yeterli değildir. Buradan da felsefe metinlerinin dilimize kazandırılması konusuna geçmek olanaklı: çeviri çalışması kimi öğretim üyelerince küçümsenmekte, bu kişiler işlerinin çeviri yapmak olmadığını dile getirmektedirler. Ancak henüz felsefe klasiklerinin bile tam olarak çevrilmediği bir ortamda böyle düşünmek, bir sorumsuzluk örneği olarak değerlendirilebilir. Eğer her öğretim üyesi bugüne kadar doktora hazırlama döneminde hiç olmazsa kendi araştırma alanında yer alan önemli yapıtlardan birini dilimize kazandırmış olsaydı sanırım, bu konuda epeyce bir yol alınmış olunabilirdi.—Aslında genellikle çeviri çalışmaları, özellikle de felsefe konusundaki çevirilerin ne durumda oldukları da ayrı bir tartışma ve araştırma konusudur. Şimdilik şu kadarını dile getirmek olanaklı: Bu tür çalışmalar sadece özverili bireylerin ki-

şisel çabalarına kalmış durumda; dolayısıyla kimi zaman yapılan çalışmalar, seçilen metinler, bilinçli bir tutumun benimsenmediğini, bu konuda akılcı davranılmadığını ortaya koymakta. Yabancı dilde üretilmiş yapıtlar arasındaki iç diyalog farkedilmediği için, bu alanda büyük ölçüde bilinçsiz seçimlerin yapıldığı gözlenmektedir.

Aslında daha önceleri yapılmış kapsamlı çalışmalarda bütün bu sorunlar dile getirilmiştir; ben büyük ölçüde anımsatmada bulundum. Bütün bu açıklamaların sonucu olarak şunlar denilebilir: Felsefe öğretiminin, ilgili öğeler hiçbir şekilde gözden ırak tutulmadan yeniden yapılanması şarttır. Ortaöğretim aşamasında da, yükseköğretim aşamasında da köklü değişikliklerin yapılması gerekmektedir; ancak bu değişiklik önerileri bir Ortaçağ deyişiyle **flatus vocis** olmamalıdır. Bu yeniden yapılanmada karar verme durumunda olan kişiler bağlantılı ve içerikli düşünmeyi ilke edinmiş bireyler olmalıdır ve felsefe öğretiminde halis olana, felsefenin kendisine önem vermelidirler. Ayrıca üniversitenin bir öğretici-öğrenci birliği olduğu hep gözönünde bulundurulmalıdır. Öğretici, karşısında hep "ben düşünüyorum" diyen —deme olasılığı olan— bir insan grubu olduğunun bilincinde olmalı ve her olanağı kullanarak, her olanağı yaşama geçirerek kendisini araştırma alanına ve öğretim etkinliğine adanmalıdır; bunun bir yaşam biçimi olduğunu her an bilinçlice duyumsamalıdır. Ayrıca, "ben düşünüyorum", "ben inanıyorum"un önüne geçmelidir; bu geçişi sağlamada öğretici durumunda olan bireylere çok iş düşmektedir.

Felsefe öğretimindeki yeniden yapılanma bir bakıma bir "felsefe politikası" oluşturmak olarak da düşünülebilir. Denebilir ki "bir felsefe politikası yok mu?" Evet böyle bir politika var. Ancak bu politikanın temel ilkesi şu gibi görünüyor —hiç kuşkusuz bu, bireylerin nasıl yetiştirileceğine ilişkin bir politika aynı zamanda:— Aynı, benzer türden düşünceler oluştur-

mak, düşünme dünyaları birbirinin aynı insanlar yetiştirmek; bunun da felsefeyi dışta bırakmakla ya da felsefeyi, felsefe olmayanla karıştırmakla, bir tutmakla çok iyi bir biçimde başarılabileceği anlaşılmış gibi görünüyor.

Milli Eğitim Dergisinin Aralık 1990 sayısında bir öğretim üyesi şöyle diyor: "Eğitimin temel hedefi fertleri bir potada eritmek, onlara bir Millî şuurla ve bedîî zevk vermektir."⁹ Şu anda "resmi felsefe politikası" da felsefeyi bilim tarihi ve din-bilim potasında eritmeye çalışıyor. Bir kez daha yinelemek istiyorum: Asıl mücadele edilmesi gereken görüş, bakış açısı da budur. Bu da ancak "sağlıklı bir felsefe politikası" üretmekle gerçekleşebilir. Öyleyse resmi kurum ve kişilere düşen, böyle bir politikayı üretebilecek "kişilere" kulak vermek olacaktır.

9 Abdurrahman Güzel "İmlâ, Ciddi Bir İştir" Milli Eğitim Dergisi, Aralık 1990, s. 42.

"TÜRKİYE'DE FELSEFİ SÖYLEMİN ŞİMDİKİ DURUMU"

Felsefe; dışdünyada, düşünmede ya da dilde bulunan varolanları kendine konu olarak alır; bu onun özgül niteliğidir. Varolanlar arasındaki ilişkileri ve bağlantıları bilmek ve aynı zamanda dışdünya, düşünme ve dil arasındaki ilişkileri öğrenmek her felsefenin ve her filozofun birincil ödevidir. Bunlar felsefi söylemin asıl konulandır.

Kuşkusuz, felsefe varolanları pozitif bilimler gibi incelemeyiz, tam tersine felsefe onları özel bir biçimde ele alır; başka bir deyişle, felsefe varolanların anlamını yani varolanlarla ilgili kavramların anlamlarını ortaya koymaya çalışır ve bu bağlamda da bir kavram çözümlemesi olarak belirir.

Sorunları özel bir biçimde araştıran felsefe diğer insani etkinliklerden de yararlanır; örneğin, bilim, sanat, din gibi. Kendisinden, kendi tarihinden yararlanır ve genellikle kendini bir deneme olarak sunar.

Öte yandan her filozof, felsefi sorunları bu üç alandan yani dışdünyadan, düşünme ve dilden birine bağlanarak çözümler. Öyleyse felsefe, etkinliğini ya dışdünya ya düşünme ya da dil aracılığıyla gerçekleştirmeye başlar. Onun çıkış noktası bu üç alandan biri olmak zorundadır.

Filozof düşüncelerini doğal bir dilde ortaya koyar ve sadece bu doğal dilde felsefeci söylemini kurar. Kısaca, temelleriyle, konularıyla, görüşü ve dilsel yapısıyla, felsefe özgül bir söylem olarak varolur. Bu serimlemenin amacı felsefeyi bir

söylem olarak sunmaktır. Doğal dil, içinde felsefi söylemin kendini gerçekleştirdiği bir ortamdır.

Felsefenin bu çeşit betimlenişine uyan birçok felsefi söylemin Türk dilinde de üretildiği iyice görülmektedir. Bu bağlamda, Türk dili nerdeyse sonsuz bir çeşitlilikte felsefi söylem kurma olanaklarından hiç de yoksun değildir.

Türk dilinde üretilmiş felsefe incelenirse, felsefenin bütün dallarıyla ve alanlarıyla ilgili konularda, soru ve sorunlarda, tartışmalarda, felsefi kaygılanışlarda önemli ilerlemelerin gerçekleştiği görülür. Türkçedeki söylem aracılığıyla felsefenin tüm dallarında olumlu sonuçlar elde edilmiştir; örneğin felsefenin neliği başka bir deyişle felsefenin özü konusunda, bilgi kuramında, dil felsefesinde, özellikle felsefi antropolojide, etikte ve aynı zamanda felsefe tarihinde. Ben burada sadece anılan alanlardan sözedeceğim, meslektaşlarım ise diğer alanlardan söz edecekler.

"Felsefe nedir?" sorusuna yanıt vermeye çabalayan birçok araştırma ve inceleme Türk dilinde oluşturulan felsefi söylemlerde oldukça geniş bir literatür oluşturmaktadır. Filozoflar felsefenin yapısını ya da özünü, başka bir deyişle neliğini açıklamaktadırlar ve böylece de felsefeden anladıkları şey doğrultusunda da felsefi sorunları incelemektedirler; bir diğer deyişle bu inceleme işini felsefeyle ilgili asıl düşüncülerini izleyerek gerçekleştirmektedirler. Kimileri felsefelerini kurmak için sadece bilimin sonuçlarına dayanmaktadır (Takiyettin Mengüşoğlu, Vehbi Hacıkadıroğlu, Arda Denkel, Teoman Durallı); kimileri sanatın ya da diğer insani etkinliklerin söyleminden yararlanmaktadır (Bedia Akarsu, Nermi Uygur, Ioanna Kuçuradi) ve hepsi kavramsal çözümlemeler yapmaktadır. Öte yandan, kimi filozoflar felsefi söylemlerinin bilimsel bir söylem olmasını isterler ve felsefeyi bir bilim gibi kurmaya çabalarlar (Nusret Hızır, Yaman Örs). Felsefenin yapısıyla uğraşan kimi filozoflar ise asıl anlamında felsefi söylemin özgül

koşullarını ya da temel öğelerini araştırmaya koyulurlar (Nermi Uygur, Betül Çotuksöken).

Adı geçen filozofların çoğu, felsefeden neyi anladıklarını çeşitli yapıtlarında açıklamışlardır. Fakat kimileri bu konuda ayrıca eser vermişlerdir. Örneğin, Takiyettin Mengüşoğlu (1908-1984) **Felsefeye Giriş**'i (1. baskı 1958; 4. baskı Remzi Kitabevi 1988); Nermi Uygur **Felsefenin Çağrısı**'nı (1. baskı 1961, 3. baskı Remzi Kitabevi 1984); Nusret Hızır **Bilimin Işığında Felsefe**'yi (Eser filozofun ölümünden sonra öğrencisi Füsun Akatlı tarafından 1985'de yayınlandı-Adam Yayınları) kaleme almıştır. Ben 'de geçen yıl **Felsefi Söylem Nedir?** (Ara Yayıncılık 1991) başlıklı bir çalışma yayınladım. Yukarıda açıkladığım gibi, bu yapıtta felsefeyi ya dışdünyada ya düşünmede ya da dilde bulunan varolanlar arasındaki ilişkileri ortaya koyan bir söylem olarak belirlemeye çalıştım. Yine orada genel olarak felsefi söyleme ilişkin tüm nitelikleri, felsefe tarihinden başka bir şey olmayan felsefi söylemin geçmiş boyutuna yerleştirerek açık seçik bir biçimde göstermeyi denedim.

Hiç kuşku yok ki her filozofun yazılarında felsefenin neliğini sorguladığı herkesçe bilinen bir şeydir; fakat size sözünü ettiğim bu Türk yazarlar, bu konuyu yapıtlarında apaçık şekilde ortaya koyuyorlar; bu konuyu araştırıp özgün düşünceler sergiliyorlar.

"Bilgi nedir" sorusu dilimizde üretilen felsefede önemli bir yer tutar. Aslında "bilgi felsefesi" ya da "bilgi kuramı" başlıklı yapıtların az olmasına karşın, filozoflarımız bu alanla ilgili sorulara hem kitaplarında hem de üniversitelerde verdikleri ders ve konferanslarda önem veriyorlar. Genel olarak bu konuda oluşturulan metinler ya felsefenin geçmiş boyutuyla ya da bilgi felsefesinde yer alan sorular bağlamındaki tartışmalarla ilintili açıklamalardır. Örneğin, Takiyettin Mengüşoğlu'nun onto-lojik ve antropolojik görüşü, Nermi Uygur'un fenomenolojik

görüŖüŖü. Ayrıca, üniversitelerin felsefe bölümlerinde bu konuda gerçekleştirilen dersler, seminerler, araŖtırmalar ve doktora tezleri, bilgi felsefesinin filozoflarımız ve yazarlarımız için çok önemli olduğunu göstermektedir. Felsefe yapmaya ya da tüm araŖtırmalarında yönlerini belirlemeye, inceledikleri filozofun-bilgi kavrayışı ve anlayışıyla baŖlamaktadırlar. Bilgi felsefesi gerçekten de, dıŖdünya, düşünme ve dilin en temel karŖılaŖma noktasıdır.

Burada size bilgi felsefesiyle özel olarak uğraŖan iki filozoftan söz etmek istiyorum: Vehbi Hacıkadiroğlu ve Arda Denkel. İlki bu konuda iki kitap yayımladı: **Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine** (May Yayınları 1981); **Bilgi Felsefesi** (Metis Yayınları 1985). Vehbi Hacıkadiroğlu ikinci yapıtında, hiçbir akademik yöntemden yararlanmadığını ve hiçbir felsefi öğretiye baŖvurmaksızın sadece kendi kendine elde ettiği kazanımlarından yararlandığını ileri sürer (**Bilgi Felsefesi**, s. 8): "Gözönünde tuttuğum ilkelerin tümü de, deneyden önce hiçbir kavramsal bilgimizin bulunamayacağı ve bütün deneysel bilgilerimizin de, nedensellik-sürekli birliktelik bağlantısından doğduğu varsayımlarına dayanan mantıksal çıkarımlarla sınırlıdır." (a.g.y. s. 8). Bu kitapta yer alan konular Ŗunlardır: nedensellik, algı, bellek, tümevarım, tümeller, önsel (a priori), anlam.

Görüldüđu gibi, yazar dil felsefesinde de önemli bir yer tutan anlam konusu üzerinde de durur ve anlama iliŖkin kendi tanımını da ortaya koyar: "Anlamın, kabaca, tümcedeki, konuŖanın birŖey bildirmesini, dinleyenin de o Ŗeyi öğrenmesini sağlayan 'güç' olduğu düşünülebilir." (a.g.y. s. 17). Sözcüklerin sadece bir tümce bağlamında anlamı vardır; anlam ancak zihnin kavramları aracılığıyla iletilir; bundan dolayı anlamın doğrudan imleme/imletim kuramı kabul edilemez; çünkü bu kuram, bir yandan bu noktayı dikkate almaz, öte yandan da Ŗeyler ile sözcükler arasındaki iliŖkileri açıklayamaz (a.g.y. s.

17). Böylece, Vehbi Hacıkadıroğlu, Arda Denkel'in savunduğu doğrudan imleme/imletim kuramına itiraz eder.

Bilgi felsefesi konusunda dikkati çeken ve Arda Denkel'in yayımladığı bir başka kitaptan size söz etmek istiyorum; kitabın başlığı: **Bilginin Temelleri** (Metis Yayınları 1984). Yazar, herşeyden önce, filozoflarla ilgili özgün düşüncelerini açıklar ve kendi düşüncelerini, onlarınkini de hesaba katarak ortaya koyar. Arda Denkel amaçlarını şöyle belirliyor; "Bu kitaptaki amacımı, tutarlı deneyciliği sürdürerek, özdekçi bir evren görüşünü bununla birlikte temellendirmek olacak. Bir başka deyişle, bilimin temelindeki felsefi varsayımlarla uyum sağlayacak bir görüş geliştirmeye çalışacağız. Bu açıdan Locke'un, deneyciliği özdekçilikle bağdaştırma yol ve yönteminin dışına çıkacağız. Özdeksel bir dünyanın varolduğunu deneycilikle tutarlı olarak öne sürmekten öte, aynı zamanda kapsamlı ve tutarlı bir özdekçilik elde etmeyi amaçlıyoruz. Varolduğu söylenen her şeye özdeksel bir açıklama getirmeye çalışacağız. Bu doğrultuda anlığı özdeksel varlık olarak açıklayacağız. Kişi kavramını da ele alarak aynı doğrultuda temellendireceğiz." (**Bilginin Temelleri**, s. 23)

Daha yukanda da söylediğim gibi, bilgiyle ilgili inceleme-lerde, Türkiye'de arkaplanında felsefe tarihi bulunan bir yol izlenir. Çalışmaların, yapıtların, derslerin ya da seminerlerin düzenlenişinde, okul kuran ya da Ockham, Descartes, Locke, Leibniz, Hume, Kant, Russell gibi felsefi öğretiler oluşturan filozoflara özel bir önem verilir.

Uzun zamandan beri felsefe kürsülerimiz dilsel/dilbilimsel felsefe ya da dil felsefesi alanının kimi sorunlarıyla da uğraşmaktadır; son yıllarda bu konular dil felsefesi derslerinde ayrı olarak incelenmeye başlandı. İstanbul Üniversitesi söz konusu olduğunda bu çalışmalar ellili yıllara kadar çıkmaktadır. Çağdaş filozoflarımız, dilin yetkin bir biçimde kültürün aracı hatta yaratıcı ilkesi olduğu olgusundan hare-

ket ederek, dil ile kültür arasındaki ilişkilere daha çok eğiliyorlar. Örneğin, Bedia Akarsu'nun doktora tezi bu alanla ilgilidir: "Wilhelm von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağıntısı" Bedia Akarsu kendisiyle yapılan bir konuşmada şöyle diyor: "Ben felsefenin bir dil çözümlemesinden başka bir şey olmadığı görüşüne katılmadığım gibi, asıl ilgimi de dil-kültür ilişkileri çektiği için dil felsefesine yönelmiş bulunuyorum. Humboldt da bu tür çalışmaların odak noktası oluyor yeniden." (Arsian Kaynardağ, **Felsefecilerle Söyleşiler**, Elif Yayınları 1986 s. 186).

İstanbul Üniversitesinde öğretim üyeliği yapmış olan Macit Gökberk, Nermi Uygur, Bedia Akarsu gibi birinci ve ikinci kuşaktan filozoflar ve onların öğrencileri dil olgusu karşısında genç Cumhuriyetin duyarlığına destek verdiler; dil ve kültür alanında gerçekleşmiş olan devrimi düşünelim. Üniversite öğretim üyeleri böylece bir yandan geniş bir biçimde Türk dilinin felsefe dili olarak gelişmesine katkıda bulundular; öte yandan da dili kendinde felsefi bir sorun olarak ele aldılar. Örneğin, Nermi Uygur yazılarının hemen hemen bütününde, baştan sona, insanı anlamak üzere ortaya konmuş çabalarında dil alanına büyük bir önem vermiştir. Onun felsefeye dilden giren bir filozof olduğunu söyleyebilirim. **Kültür Kavramı**'nda (Remzi Kitabevi 1984) şöyle diyor: "Dil nedir? Fenomenolojik bakış açımız uyarınca, bu soru, ne gözü derinlerde kavram çözümlemelerini ne de kesinlik isteyen tanımları amaçlar. Kaynağını, insanın günlük yaşamda karşılaştığı kendince önemli bir soruya aydınlık sağlamak arayışından başka bir yerde aramak boşunadır. Dil nedir? Konuşan bir varlığım ben. İlkece, içinde kendimi dil olmadan bulduğum hiçbir zaman kesiti anımsamıyorum. Baştan beri birlikteyiz onunla. Gerçi zaman zaman susmaktayım. Öyle olabilir ki herhangi bir neden yüzünden (sözgelimi hastalık yüzünden) konuşmaktan yoksun kalabilirim, gelgelelim ilkece dilsiz olsaydım,

başka türlü dendiğinde, dile ilişkin tüm etkinlikleri yerine getiremeseydim, bunlara yatkınlık ve anlayıştan uzak, bunları gerçekleştirme gücünden yoksun olsaydım, kimse bana 'insan' diyemeyecekti. Bu apaçık gerçeklere dayanarak insan varlığını ortaya koyan temel bir doğruya varırım: Dil, insan olarak yazgım benim; dil varolma koşulum benim." (s. 13)

Bu bağlamda, şey, düşünme ve dil arasındaki ilişkileri açıklamak üzere imleme/imletim kuramları konusunda incelemeler ve araştırmalar yapılmaktadır. Arda Denkel bu konuda **Yönletim** (1989) başlıklı bir kitap yayınladı ve başlattığı çalışmalar, imleme/imletimin —ister kavramsal ister işlevsel olsun— durumunu belirlemek konusunda bir tartışma ortamı yarattı. Bu konudaki birçok tartışma **Felsefe Tartışmaları** Dergisinde yer aldı.

Sözünü ettiğim araştırma ve çalışmaları daha yakından incelediğimizde, yazarlarımızın çeşitli dillerde yayımlanmış yabancı kaynakları da izlediklerini ve değerlendirdiklerini görmekteyiz. Önemli çalışmaların bir kısmı Türkçeye de çevrilmiştir. Ayrıca, dilbilimleriyle doğrudan doğruya uğraşan dilbilimciler de dil filozofları için değerli malzeme oluşturacak olan çalışmalar yapmaktadır.

Anlam konusunda da birçok araştırma yapılmaktadır. Burada Arda Denkel'in **Anlamın Kökenleri** (Metis Yayınları 1984) adlı kitabı üzerinde durmak istiyorum; yazar kendi anlam kuramını Locke'un anlam kuramıyla karşılaştırır ve yapının sonunda bir değerlendirme yapar. Ona göre, Locke anlamı düşünmede kurar, başka deyişle düşünme, Locke'ta, söylem ile dışdünya arasındaki ilişkiyi kurmayı sağlar. Oysa Arda Denkel anlamın, söylem ya da dilsel ileti ile dışdünya arasında doğrudan doğruya kurulduğunu ileri sürer.

Bu incelemelerin dışında, Türk dilinde anlamın oluşumu üzerinde de —kuşkusuz felsefe açısından— durulmaktadır. Felsefe bölümlerinde dil felsefesi dersleri verilmekte; aynı za-

manda, bu alandaki çağdaş literatürün gelişmesi yakından izlenmektedir.

İnsanla ilgili bir görüşü olmak düşüncesi filozoflarımız için çok önemlidir. İncelemelerinin çıkış noktası olarak insanı alan birçok filozof vardır. Bu filozofların felsefi söylemlerini antropolojik bir zemine genel olarak dayandırdıklarını söylemek istiyorum. Ayrıca, insan felsefesi ya da felsefi antropoloji kavrayış çeşitliliği içinde felsefenin bir dalı olarak kendini gösterir. Filozoflarımızın kimileri sadece insan felsefesiyle uğraşır ya da bu konuya yapıtlarında yer verirler.

Kuşkusuz, bu kavrayışın ülkemizdeki en seçkin temsilcisi Takiyettin Mengüşoğlu olmuştur. Yazılarında özel olarak da **İnsan Felsefesi** adlı yapıtında (1971) insanı varlık koşullarıyla ve somut bütünlüğü içinde anlamaya ve değerlendirmeye çalışır, insanın varlık yapısının temel yanlarını, somut fenomenlerin her birini çözümler. Mengüşoğlu, bilimsel verilere de önem vererek, felsefesini antropolojik ve ontolojik bir kavrayışın ışığı altında kurar. İnsanı incelerken öteki antropolojik kuramları da eleştirir; bu kuramların insani varlığı tüm olarak anlamaktan uzak olduklarını açıkça ortaya koymaya çalışır.

Son yapıtlarında Nermi Uygur da insani varlığı, dil, kültür, eğitim, bunalım, teknik gibi kavramlar aracılığıyla anlamayı amaçlar. Örneğin **Bunalımdan Yaşama Kültürü** (Ara Yayıncılık, 1989) adlı yapıtında insanı bunalımın ürünü olarak, bir bunalım varlığı olarak değerlendirir. Bunalım insanı oluşturan temel bir öğedir, başka deyişle bunalım insanın özüdür. Bu kitapta insan tüm anlam yollarının kavşağında bulunan bir varlık olarak tasarlanır (s. 231). Bunalım ortamında yaşamak amacıyla insan, bir bunalım varlığı olarak kültürü yaratır.

Başka bir kitabında, **Çağdaş Ortamda Teknik**'te (Ara Yayıncılık, 1989) yazar bu defa tekniği yaratan ve teknikle birlikte yaşamak zorunda olan bir varlık olarak insandan söz eder

Tüm felsefi söyleminde Nermi Uygur'un insanı, somut bir fenomenolojinin ışığında anlamaya çalıştığı söylenebilir. Ayrıca, **Kültür Kuramı**'nda insanla ilgili (özellikle çokkültürlülük ve dil kavramları aracılığıyla) düşüncelerini açıklayan başka yazılar da yer alır.

Bundan başka, Ioanna Kuçuradi insanı kimi yazılarında kültür, eğitim ve özgürlük kavramlarıyla anlamaya çalışır. Ona göre: "Felsefi antropoloji bugün felsefenin dallarından biridir, ama öyle bir dal ki, onun konusu olan birçok soruyu açıklığa kavuşturmadıkça ve insana ilişkin çok kaba taslak da olsa, felsefi-bilgisel bir görüşe sahip olmadıkça, yeni 'problemler' yakalayamayız, yeni bir soru getiremeyiz; bütün yaptığımız eski soruları evirip çevirip bir şeyler söylemekten 'metafizik' ya da 'bilimsel' birşeyler söylemekten öteye gitmez" (Arslan Kaynar- dağ, **Felsefecilerle Söyleşiler**, 1986 s. 232)

Etikle ilgili incelemeler ülkemizde oluşturulan felsefi söylemde büyük bir yer tutar. Gerçekten, etik ile ilgili birçok çalışma vardır; örneğin, doktora tezleri, kimi filozofların ahlakla ilgili görüşleri üzerine incelemeler v.b. Bu konuda, özellikle Ioanna Kuçuradi'nin **Etik** başlıklı kitabından söz etmek istiyorum. Bu yapıtın birinci ve ikinci bölümü 1977'de, tümü ise 1988'de yayınlandı. Yazar **Felsefecilerle Söyleşiler**'de şöyle bir açıklama yapıyor: "Benim orada yazdıklarım bir ahlak (moral) değil, bir görüştür: Bir etik görüşü" (s. 236). Yine ona göre, "her eylem bir etik ilişkide yapılır ve onun ilk, yani en temeldeki oluşturucusu bir değerlendirmedir" (a.g.y. 238). Şöyle devam eder: "'Doğru' ve 'değerli' eylemde bulunabilme büyük ölçüde bilgiye dayanır: Bir eylemin yapıldığı bir defalık 'koşulların' doğru bilgisine, 'değer'e ve 'değerlere' ilişkin bilgiye, hatta eylemde bulunurken kişinin yaptığına ilişkin bilgisine." (a.g.y. s. 239).

Bu son yıllarda etik ile ilgili olarak dikkati çeken bir başka yapıt da Vehbi Hacıkadıroğlu'nun **Özgürlük Ahlâkı** (Cem

Yayınları 1990) adlı yapıtıdır. Yazar burada sadece gözleme dayalı bir etik görüş sunmayı amaçlar. Sağduyuya dayalı bir gözlem süreci içinde sadece görülen insani koşullar bu etik tasanının temeli olacaklardır. Varoluş, insani varlık söz konusu olduğunda, bir özgürlük arayışı biçimini alır. İnsanı iyi anlamak için özgürlüğü iyi anlamak gerekir. Özgürlüğe gelince, özgürlük bilgiye bağlıdır; bilgisiz özgürlük yoktur. Etiği insanların birarada yaşaması olgusuna, insanların özgürlük arayışlarına ve yine insanların bilgi bakımından sürekli bir gelişme içinde bulunmalanna bağlayan Vehbi Hacıkadıroğlu, etik ile bilgi arasındaki ilişkiye önem veren Eski Yunan filozoflarının tutumlarına kendini daha yakın hissedecektir. Ona göre, çağcıl filozoflar Eski Yunan'da bu denli güçlü bir biçimde vurgulanmış olan etik-bilgi ilişkisine yeterince eğilmemişlerdir.

Bundan başka yazar idealist görüşlere ve özellikle Kant'ın görüşlerine karşı çıkar. Böylece toplumsal yaşamda özveriye dayanan bir etiği benimser ve ödev tasarımına dayalı etiği reddeder.

Şimdi az da olsa felsefe tarihi ile ilgili çalışmalardan söz etmek istiyorum. Filozoflarımız bir yandan antikçağ'dan günümüze felsefi tasarım ve akımları incelemektedirler; öte yandan da felsefe tarihleri kaleme almaktadırlar. Özgün çalışmaların yanında, yabancı dillerden felsefe tarihiyle ilgili çeviriler de yapılmaktadır.

Burada size sunduğum bu çalışma kuşkusuz sadece bir özetir ve bu sunuşun amacı Türk dilinde gerçekleşmiş olan felsefeyi size tanıtmaktır. Filozoflarımızın dünya felsefesine katkılarını değerlendirmek, başka bir çalışmanın konusudur. Meslektaşlarım size ayrıca ülkemizdeki bilim felsefesinden de söz edecekler. Bütün bu açıklamalarımızın, Türk dilinde üretilen felsefi söylem hakkında size belli bir fikir vereceğini umarım.

**"FELSEFİ SÖYLEM NEDİR? BAĞLAMINDA
ARSLAN KAYNARDAĞ'IN BETÜL ÇOTUKSÖKEN İLE
YAPTIĞI SÖYLEŞİ"**

Arslan Kaynardağ: **Felsefi Söylem Nedir?** derli toplu güzel bir kitap olmuş. Dilindeki temiz Türkçenin akışı ayrıca dikkati çekiyor, kutlarım seni. Ama istersen hemen onun üzerinde durmayalım. Daha önceki çalışmalarından söz edelim. Yanılmıyorsam sen, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü 1972'de bitirmiştin. Bitirme tezin Romalı filozof "**Lucretius'un De Rerum Natura'sında Evrenin Ana Maddesi**" idi. Bu konuyu seçmenin belli bir nedeni var mıydı? Ona yönelmen nasıl oldu?

Betül Çotuksöken: Dedığınız gibi İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü 1972 yılında bitirdim. "**Lucretius'un De Rerum Natura'sında Evrenin Ana Maddesi**" konulu tezimi de, gelişmemde büyük payı olan değerli Hocam Prof. Dr. Nermi Uygur'un yönetiminde hazırladım. O yıllarda Felsefe Bölümü'ne yazılan öğrenciler I. yıl Hazırlık Sertifikası adı altında bir öğrenim görürlerdi ve bu Sertifikanın programında Latince Grameri dersleri **zorunlu olarak** yer alırdı. Bana kalırsa bu ders öğrencinin hem dilbilgisi kavrayışını genişletiyordu hem de onun önünde dille birlikte —her dil öğretiminde olduğu gibi— yeni bir dünya açıyordu. Ben bu ilk tanışma yılından sonra Latinceyi bırakamadım ve Latin Dili ve Edebiyatı Sertifikası yaptım; kısaca iki öğretim yılı daha bu Sertifikanın bütün derslerini yoğun bir biçimde izledim.

Bu dilin seçme ürünleriyle doğrudan tanıştım. Yine bildiğiniz gibi tez Hocam Prof. Dr. Nermi Uygur da Galatasaray Lisesi'nin Latince Bölümünden mezundu; klasik çağa ilişkin bilgisi çok zengindi. Hem onun hem de Prof. Dr. Faruk Zeki Perrek'in ve o yıllarda asistan olan Kenan Yonarsoy'un yönlendirmeleri ve yardımlarıyla bu konuyu seçtim. Ayrıca şunu eklemeliyim: O yıllarda öğrenciler çoğun, bitirme tezi konusu olarak Platon, Descartes, Rousseau gibi filozofları seçerlerdi. Oysa bende daha değişik bir şeyler yapma isteği vardı. Üzerinde çok fazla çalışılmış bir filozofu seçmektense, pek az bilinen bir filozofu seçmenin ve onu anlamaya, tanımaya çalışmanın daha yararlı olacağı inancını taşıyordum. İşte bütün bu etmenlerin birleşmesiyle, adı geçen bitirme tezi ortaya çıktı.

A.K.: 1982'de İstanbul Edebiyat Fakültesi'ne Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı araştırma görevlisi olarak girdin. Şimdi o bölümde doçent olarak bulunuyorsun. Doktora çalışmanın konusu ne idi?

B.Ç.: 1972'den 1982'ye kadar geçen süre içinde gerek lise öğretmenliği yıllarımda gerek kütüphanecilik yıllarımda felsefeyle olan bağım iyice pekişti; felsefe benim yaşama ortamımdı; bir **modus vivendi**'ydi benim için. 1978'de okuduğum hatta **Türk Dili Dergisi**'nde tanıtımını yaptığım bir kitap, bu kez önümde Ortaçağın dünyasını açtı. (Bildiğiniz gibi **İnsancıl**'ın 1. sayısında Abelardus'la ve dolayısıyla ağırlıklı bir biçimde Ortaçağla tanışmamın serüveni daha ayrıntılı olarak yer almaktadır.) Farklı olanın çekiciliği yine üstün gelmişti. Abelardus'la ilgili bir Doktora çalışması yapabilirim diye düşünmeye başladım. Değişik atılımları her zaman büyük bir heyecanla karşılayan Prof. Dr. Nermi Uygur'la birlikte çalışmaya koyulduk ve bir süre sonra asıl konu belirdi: "Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı" Antikçağ felsefesi ile konu gereği kurulan bağlantılar; tümeller tartışmasının birçok sorunu çözmedeki payı ve zihin açıklığı bana büyük katkılar sağladı.

A.K.: Seni Abelardus'la ilgilendiren özelliğin, ondaki çağdaş diyebileceğimiz yönler olduğunu söyleyebilir miyiz. Nedir bunlar?

Ortaçağla ilgiyi son yıllara kadar sürdürdüğünü görüyoruz. 1989'da Saffet Babür'le birlikte **Ortaçağ'da Felsefe**'yi yayınladınız. Ortaçağ felsefesi tümüyle özgür düşünceden uzak bir felsefe midir? Şöyle de sorabiliriz: Ortaçağ felsefesi tek sesliliğin dışına hiç çıkabilmiş midir? Felsefi söylemin dinsel baskıdan kurtulabildiği yerler hangileridir?

B.Ç.: Abelardus bir 'entelektüel'; 12. yüzyıl entelektüeli Jacques le Goff ve diğer yazarların da dediği gibi. Çağının ve bütün çağların sadece yerleşik, alışlagelmiş, elde edilmiş huzuru, rahatlığı bozmayan, altüst etmeyen değerlerini, yaşama biçimini benimseyen ve savunanlar içinse bir 'l'enfant terrible' İşte onun bu karşı çıkan yani, 'muhalif' yanı, onu 'işte o' yapan yandır esas olarak. **Historia Calamitatum**'la hem kendi özyaşamına hem de yaşadığı döneme tanıklık etmesi, onu her çağın 'çağdaşı' yapmaya yetecektir sanırım. Ayrıca, mantık felsefesine ilişkin tutumu; yapıtlarını sürekli yenileme çabası; **Filozof, Yahudi ve Hristiyan arasında Diyalog**'da sergilediği eleştirel tavır, onu çağının ötesine geçiren niteliklerdir. Şunu da eklemek istiyorum; Abelardus'u sorgulamak ve yargılamak üzere toplanan Konsiller de, eleştirel tutumlara, kurumsal tepkinin bir göstergesidir. Ayrıca Abelardus varolma düzleminden (varlıktan), bilme düzlemine (bilgiye) geçişi, başka bir deyişle ontolojik olandan epistemolojik olana geçişi bilinçli olarak gerçekleştiren filozoflardan biridir. Bilindiği gibi, felsefenin 'modern' niteliğini kazanmasındaki en önemli ölçüt, varolandan çok varolanın bilinmesinin öne çıkmasıdır.

A..K.: Abelardus da felsefi söylemi kurtaran filozoflardan biri öyleyse. Sen onun bir de kitabını çevirdin 1988'de, adı neydi o kitabın?

B.Ç.: Abelardus'tan ünlü **Historia Calamitatum**'u ve **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasında Diyalog**'u çevirdim. Kitap, **Bir Mutsuzluk Öyküsü** adı altında **Remzi Kitabevi**'nce yayımlandı. Hatta kimi kitap kataloglarında tarih kitapları bölümünde yer aldı kitap: çünkü, arka kapakta 'Historia Calamitatum (Felaketler Tarihi) deyişi yer alıyordu; sanırım katalogları düzenleyenler sadece arka kapağa bakmakla yetinmişlerdi(!). Kitabı alanların büyükçe bir bölümünün **diyalog**'u okumadığı kanısındayım; hemen hiç yankısı olmadı bu yapıtın. Oysa hâlâ güncelliğini koruyan konular tartışılıyordu Abelardus'un bu son yapıtında.

A.K.: Şimdi yeni kitabın **Felsefi Söylem Nedir?**e geliyoruz. Son yazılarında "söylem" kavramına özel bir önem veriyorsun. Söylem ne güzel bir sözcük. **Bağlam** sözcüğünden sonra o da girdi felsefe dilimize. Kullanımı daha sonra belirlenmiş olmalı ki, Bedia Akarsu'nun **Felsefe Terimleri Sözlüğü**'nde yok. Berke Vardar'ın daha sonra yayınlanan Dilbilim Terimleri Sözlüğü'nde ise var. İstersen önce bir tanım yapalım. "Söylem" in genel olarak anlamı nedir?

B.Ç.: "Söylem" in genel anlamı adını andığınız sözlükte de görüldüğü gibi, "dilini yazılı ya da sözlü olarak gerçekleşmesi, konuşan bireyin kullanımı"dır. Dil bir anlamda olanaklar alanıdır, bir tür iletişim ortamıdır. Konuya ve konuya bakışa göre dili özel, hatta çoğun öznel olarak yeniden kurmak, bir söylem oluşturmaktır. Dil-söylem ilişkisi bağlamında, dil bir bakıma tözsel olan, söylem ise ilineksel olandır. Söylem, bireyin dili 'kendince' ve 'konuca' yeniden gerçekleştirmesidir. Öyleyse özellikle doğal diller kendi içlerinde sonsuz söylem olanağını barındırırlar.

A.K.: Felsefi söylemi öteki söylemlerden nasıl ayırabiliyoruz?

B.Ç.: Felsefe de dilden öte söylem olarak beliriyor. Böyle bir belirlenim aslında daha baştan, felsefenin doğal diller ara-

cılığıyla —yapay dillerle değil— gerçekleşen bir söylem olduğunu temele alıyor. Felsefi söylemi diğer söylemlerden —özellikle bilimin, sanatın ve dinin söyleminden— ayıranın, onun, genellikle 'varolanın' neliğini belirlemesinin dışında, kitapta da sıkça yinelandığı gibi, çeşitli düzlemlerdeki varolanlar arasındaki ilişkileri inceliyor olmasıdır. Dışdünyada varolan, başka deyişle tekil varolanlar ile düşünme ve dil arasındaki ilişkileri inceler felsefe; başka hiçbir bilgisel etkinliğin böyle bir işlevi yoktur.

A.K.: Varolan, düşünme ve dil. Bunlar felsefenin temel öğeleri oluyor. Dil, felsefede birden bire büyük önem kazanmaya başladı. Öte yandan bir ulus olarak dilde büyük ve hızlı bir değişiklik içindeyiz. Bu değişiklik felsefecilerimizin söylemini nasıl etkiliyor?

B.Ç.: Gerçekten de dil özellikle yüzyılımızda büyük önem kazandı. Hiç kuşkusuz bunda, dilin salt filolojinin inceleme alanı olmaktan çıkarak, bağımsız bir bilim dalının, dilbilimin konusu olmasının büyük payı olmuştur. Ayrıca şunu da gözönünde bulundurmak gerekir: Dil, Antikçağ'dan beri felsefenin gündemindedir. Sokrates öncesi dönemde, Platon'da, Sofistlerde, Aristoteles'te, Stoacılar da dil büyük önem taşır, ilkin mantık, ardından gramer bağlamında. Ayrıca dilin iyi kullanımı çok büyük önem taşımıştır Antikçağ'da; Retorik'in başlı başına bir araştırma alanı olması rastlantı değildir. Her türlü bilgi, bu arada özellikle felsefe de dilde vardır. Felsefenin doğal dille mi yoksa yapay bir dille mi gerçekleştirebileceği konusu bilindiği gibi Leibniz'den beri filozofların gündemindedir. Ama görünen o ki, felsefe çoğun doğal dille, herhangi bir doğal dilin bireysel kullanımında, özgül ve öznel bir söylemde kendini varetmektedir. Bu nedenle dildeki değişiklikler, kullanım farklılıkları, dilin felsefedeki kullanımını da kuşkusuz etkilemektedir. Türk dilinde felsefi söylem oluşturanlar, filozoflarımız, felsefecilerimiz, büyük ölçüde bunun bilincindedirler

ve Türkçe'nin —terimler yönünden- gelişimine katkıları büyük olmuştur. Bizim kuşağı yetiştiren hocaların dil duyarlığı, dil bilinci, Eski Türk Dil Kurumu aracılığıyla büyük ölçüde işlevselleşmiştir ve bizim kuşak, birçok felsefe terimini hazır olarak bulmuştur.

Bir bakıma, felsefenin nesnel terminolojisi, öznel terminolojilerin bir toplamıdır; genel felsefi söylemin, öznel felsefi söylemlerin bir toplamı olması gibi. Felsefe terimleri çok anlamlı terimlerdir; herhangi bir felsefe terimi, örneğin töz, ne-lik, kavram gibi terimler, her bir filozofun söyleminde farklı bağlamda ve değişik anlam yükleriyle kullanılabilirler; yeter ki filozof kendi iç tutarlılığını koruyabilsin. Filozof böyle bir etkinlikle dilde varolana yeni bir anlam katarak dildeki zenginleşmeyi sağlayabilecektir. Aslında filozofun varolanlar arasındaki ilişkileri irdelerken terimlere yeni anlamlar yüklemesi onun felsefe yapmasından başka bir şey değildir. Filozof, doğal bir dili 'felsefece' yeniden kuran başka deyişle yeni bir söylem oluşturan kişidir. Dil bilinci, dil duyarlığı, filozofluğun, felsefe yapmanın, felsefi söylem oluşturma'nın onsuz olunmaz bir koşuludur.

A.K.: Üniversitelerimizde dil felsefesi çalışmaları ne durumdadır?

B.Ç.: Dil felsefesinin ya da dilbilimsel felsefenin gündeminde olan kimi sorunlar öteden beri kimi felsefe ders ve seminerlerinde ele alınmaktadır; son zamanlarda da doğrudan dil felsefesi derslerinde bu konular işlenmektedir. Felsefe dilde varolduğuna göre, dille ilgili çalışmalar sanırım birçok felsefecinin, filozofun gündemindedir. Ben kendimi bu yönden çok şanslı görüyorum, adını anmadan geçemeyeceğim hocalarım özellikle Prof. Dr. Macit Gökberk, Prof. Dr. Nermi Uygur, Prof. Dr. Bedia Akarsu Türk diline, Türk dilinin felsefi söylemdeki kullanımına büyük katkıda bulunmuş, dil duyarlığını herşeyin üstünde tutan kişiler olmuşlardır öğretici olarak

da; önceki yıllarda doğrudan dil felsefesi dersi olmamakla birlikte dile ağırlıklı bir biçimde yer veren dersler vermiş, seminerler yapmış; yayımlar gerçekleştirmişlerdir. 80'li yıllarda da doğrudan doğruya dil felsefesi dersi, konusu Felsefe Bölümlerinin programlarında yer almaya başladı. Bizim bölümümüzde bu dersleri 1983-1984 öğretim yılına kadar Prof. Dr. Bedia Akarsu; daha sonra da Doç. Dr. Uluğ Nutku üstlendi. Genç kuşak felsefecilerden Prof. Dr. Arda Denkel'in de bildiğiniz gibi dil felsefesi alanında önemli çalışmalar vardır. Ege Üniversitesi Öğretim Üyelerinden Doç. Dr. Taylan Altuğ da bildiğim kadarıyla dil felsefesiyle uğraşmaktadır. Ortaçağla kurmuş olduğum bağ, beni de dil felsefesinin sorunlarına yöneltmeye başladı son yıllarda ve üç yıldan beri Felsefe Bölümünde dil felsefesi dersini vermekteyim.* Sanıyorum, dil felsefesi ile dilbilimsel felsefe ayrımı büyük önem taşıyor. Yapılan çalışmaların daha çok dil felsefesi çerçevesinde yer alabileceğini düşünüyorum. Ayrıca, belirgince üzerinde durulması gereken bu ayrımın kimilerince pek de önemsenmediğini gözlemliyorum; bu bağlamda bir "ekolleşme" söz konusu değil gibi. Büyük ölçüde üniversitelerde yaşama alanı bulan felsefecilerin 'ekolleşme' türü bir çaba içinde olmadıkları görülüyor. Başka bir deyişle, kıyasıya hesaplaştıkları felsefe sorunları var mı meslektaşlarımızın? Öğretici, aktarıcı olmanın ötesinde felsefeyi nasıl görüyorlar? Felsefe tasarımları nedir? Bunun hesabını vermiyorlar gibi geliyor bana genellikle birkaç kişi dışında. İşte bu durumda sadece dil felsefesinde değil, diğer felsefe disiplinlerinde de —birkaç kişi dışında— tutarlılığını koruyan, söylemini özgürce ve özgür bir biçimde kuran yok gibi. Genel olarak felsefe için söylenebilecek olanlar, özel olarak dil felsefesi için de söylenebilir: Gündemi daha belirgin çizgilerle sınırlandırılmış bakış açılarına gereksinme var, genel

olarak felsefe için, özel olarak da dil felsefesi ya da diğer felsefe disiplinleri için. Kendimize daha çok güvenelim ve aktarıcı olmakla yetinmeyelim diye düşünüyorum.

A.K.: Yine kitabına dönelim? Bu kitabı bir tür "felsefeye giriş" diyebilir miyiz?

B.Ç.: Evet bir tür felsefeye giriş denebilir sanıyorum. Felsefenin söylemce çoğulluğu, felsefeye girişlerin de çoğulluğunu içermekte doğal olarak. Her filozof başlığı ne olursa olsun, öz olarak, içerik olarak bir "Felsefeye Giriş" yazabilir. Tek bir yapının içeriğini ve başlığını belirginleştirmeksizin bu konuya özgülemese bile, satır aralarında zaten her filozof bunu gerçekleştirmektedir. Ben bu değerlendirmemi yazılarımda "örtük bir biçimde" nitelemesiyle somutlaştırmaya çalıştım. Felsefe bilincinin filozof için vazgeçilmez olduğuna inanıyorum.

A.K.: Sen kitabında felsefenin felsefesini yapıyorsun. Felsefe olanla, olmayanın karıştırıldığı bir ortamda felsefenin "ne"liğini belirleme çabası içindesin. Felsefi söylem kavramını tartışıp sorguluyorsun. Bir kez daha yinelemek yararlı olacak: Felsefi söylemi öteki söylemlerden ayıran özellik nedir?

B.Ç.: Felsefe olanla olmayanın çokça birbirine karıştırıldığı bir ortamda yaşıyoruz. Felsefe bir yandan dinbilimsel felsefenin (—dinbilim felsefesi değil—) öte yandan bilimsel felsefenin (bilim felsefesi değil) işgali altında gibi görünüyor. Bunun dışında da kimi felsefeciler, felsefeyi sadece bir öğretim konusu olarak görüyorlar ve tarihsel bir görüngeden genel felsefi söylemin kimi kesitlerini öğrenci kesimine anlatmakla ve arada bir gerçekleştirdikleri yazma etkinliğiyle, Türk dilinde felsefe kurmaya değil, kurulmuş felsefeyi Türk diline aktarmaya çalışıyorlar. Bu sonuncu tutum hiç kuşkusuz, öğretim söz konusu olduğunda özellikle büyük önem taşıyor. Ancak ilk iki tutum felsefenin sağlıklı bir biçimde oluşmasına engel gibi görünüyor. Zaman zaman —özellikle dinsel sentezci— gü-

dümlü kurumsallaşmaların da etkisiyle, kimi genel kültür konuları, tarihsel nitelikli kimi kültür ürünleri 'felsefe' diye sunuluyor. Sonuçta, belirgin bir felsefe bilinci olmayınca, özellikle genç insan felsefe diye bilimi, bilim tarihini, dinsel inanç öğelerini, kimi genel kültür konularını, filolojik araştırmaları okuyup öğrenmiş oluyor. Böyle bir ortamda felsefenin neliğinin belirgince ortaya konması çok büyük bir önem taşıyor. Kanımca, felsefenin neliğinin hesabının verilmesi felsefeyle gerek öğretici olarak gerekse yapıcı-yaratıcı olarak uğraşanların ilk görevidir; bir varolan olarak, bir söylem olarak kendini gösteren felsefe böylece özgül ayrımıyla ortaya çıkabilir. Ben bu konudaki tasarımı, düşüncelerimi bu son çalışmamda ortaya koymaya çalışım, ya da böyle bir denemeye giriştim. Her felsefi söylem empirik bir 'ben'in ürünü; birçok şeyi yeniden kurma, oluşturma çabasıdır. Daha önce de altını çizerek söylediğim gibi, felsefenin kuruluşunda görüngüler (fenomenler) yardımcı etmenlerdir; felsefenin asıl yaptığı, çeşitli düzlemlerdeki varolanlar (dışdünyada varolanlar; nesneler, şeyler, durumlar, ilişkiler; düşünme ve düşünmede varolanlar; kavramlar, tasarımlar, düşünceler, imgeler; dil ve dilde varolanlar sunuluş aşamasındaki her türlü bilgisel oluşum: bilim, din, sözel sanatlar) arasındaki ilişkileri inceleyen bir bilgi ortaya koymasıdır. Felsefe bu bağlamda herşeyi konu edinmektedir; bu özelliğiyle de diğer söylemlerden farklıdır.

A.K.: Felsefi söylem her zaman kendine yeter mi?

B.Ç.: Felsefesini kurarken filozof ya dışdünyadaki varolanlardan, ya düşünmeden ya da dilden yola çıkar. Buna göre de sorunların irdelenişinde, adı geçen bu çıkış kaynaklarını doğrudan inceleme konusu yapan bilgisel etkinlikler, genellikle bilim, felsefeye yardımcı olabilir. Çünkü felsefe belli bir varolan alanından yola çıkar ve bütün konulara işte bu görüngeden (perspektiften) bakar. Örneğin, öznenin, öznenin düşünme ediminden felsefeye giren bir filozof, konularını, konu

edindiği herşeyi düşünmenin bir ürünü olarak görür daha baştan; böyle bir filozofun söyleminde büyük ölçüde bilgibilimsel ve zaman zaman ruhbilimsel yaklaşımlar ağır basar. Böyle bir filozof, düşünmenin etkinlik alanını sonsuzca genişletir âdeta; herşey düşünmeden dolayı vardır kısaca. Böyle bir tasarım için her tür insan bilimi yardımcı olacaktır; hatta kültürün tümü yardımcı olacaktır. Hemen her filozof ya bilimden ya sanattan ya da dinden beslenir, yardımlar alır.

A.K.: Genel felsefi söylemi artsüremlilik oluşturuyor. Bu aynı zamanda felsefe tarihindeki birikimi, felsefe geleneğini dile getirmiş olmuyor mu? Tekil felsefi söylem yalnızca eşsüremlilik içinde mi kalıyor? Genel felsefi söylem olmadan tekil felsefi söylem olabilir mi?

B.Ç.: Felsefenin kalıcı soruları bağlamında, bir bakıma genel felsefi söylemi, felsefe tarihi ya da felsefenin artsüremli boyutu, yeni söylemler oluşturmada katkılı olabilir. Olabilir diyorum çünkü kuruluşu bakımından hep eşsüremli olan felsefe, nesneleşen varoluşu bakımından, artsüremliliği oluşturuyor; başka deyişle genel, tüm felsefi söylem ortaya çıkıyor. Genel felsefi söylem olmadan tekil felsefi söylemin olabileceği kanısını taşıyorum; yeter ki felsefe soru ve sorunlarının farkına varılsın. Geçmişteki felsefeye, felsefe yapmanın onsuz olunmaz koşulu olarak bakılırsa, felsefedeki yapıcılık-yaratıcılık her zaman olmasa bile kimi zaman engellenebilir. Özellikle felsefe tarihleri yani geçmişteki felsefe üzerine oluşturulan bağımlı söylemler buna yol açabilir; onların pedagojik değerleri olabilir ama onlarla kurulan ilişkide çok dikkatli olunması gerekir.

A.K.: Felsefi söylemi tartışırken felsefe tarihinden de örnekler verdiğin görülüyor. Böylece felsefeyi felsefe yapan örnekler daha iyi meydana çıkıyor. Son olarak özel bir bölümde iki felsefecimizin söylemi üzerinde durmuşsun: Takiyettin Mengüşoğlu ile Nermi Uygur'un söylemi üzerinde. Türki-

ye'deki felsefeye bu tür bir bakış çok ilgi çekici. Böyle bir söylem belirlemesi için neden bu iki felsefeciyi seçtin? Burada senin yaptığın işe söylem çözümlemesi de diyebilir miyiz?

B.Ç.: Yapıtı oluştururken gözönünde bulundurduğum bir diğer nokta da şuydu: Öyle bir felsefi tasarım olmalıydı ki sunulan, tüm felsefi söylemi oluşturan tekil, özgül, öznel söylemlerin de neliğini içersin; onların ortak bileşenini içersin. Böylece gelecekte oluşturulacak herhangi bir felsefi söylemi de çözümlemeye yardımcı olsun. Bu ortak bileşen/bileşenler öbeği, hem bir yandan felsefe olanı belirleyecek, öte yandan da felsefe olmayanı da göstermiş olacak; A'nın ve non A'nın sınırlarını belirginleştirecek. Kitabın sonuna eklenen notlar, böyle bir işlevi yerine getirmeyi amaçlamaktadır ve alıntılar bu nedenle kısa tutulmamış, bağlamları içinde ele alınmıştır.

Yapıtta belirlenen ölçütler çerçevesinde, genel felsefi söylemden, birçok dilde oluşturulmuş söylemlerden örnekler verirken, Türk dilinde oluşturulmuş söylemlerden de örnekler verilmesi gerekiyordu. Söylemlerini kurarken yararlandıkları kaynaklar bakımından, felsefenin neliğine ilişkin bilinçli yaklaşımları bakımından ,bu iki filozof farklı boyutlar sergilemişlerdir. Her ikisinin de öğrencisi olarak bu farklılığı, onların felsefi söylemlerinin özgül ayrımını/ayrımlarını kavrama şansını elde ettim. İşte tek bir doğal dilde, Türkçede, bu iki filozof, birbirinden çok farklı kaygılarla felsefelerini kurabiliyorlardı; ben de bunu, bu olguyu, saptadığım anasavlar doğrultusunda —açıkçası felsefeye ilişkin gözlemlerim bu savları oluşturmuştu— göstermeye çalıştım: Bir felsefi söylemle karşı karşıya kalınca nelere dikkat etmek gerekiyor? Çok haklı olarak buna bir söylem çözümlemesi denebilir; dilbilimsel anlamda bir söylem çözümlemesi değil kuşkusuz bu. Bizzat söylemin kendisine yönelerek onun kaynaklarını, konularını, konularına bakışını ve onu dile getirişini ortaya koyma çabası olarak bir söylem çözümlemesi burada söz konusudur.

II. FELSEFE İLE ANLAMAK

"KAVRAM KAVRAMI"

Varolanların bir bölümü, insandan tümüyle bağımsız olarak dışdünyada yer alır. Kimi varolanlar ise dışdünyada varolmakla birlikte, insandan tümüyle bağımsız değildirler. Çünkü bunlar, insanın, çeşitli boyutlarda kendisini gösteren düşünme etkinlikleri aracılığıyla ortaya çıkmışlardır; başka deyişle varolmuşlardır.

Düşünme belli türden nitelikleri olan canlı varlıkların bir özneliliğidir; burada daha baştan canlı varlık deyişi yerine "insan"ı koymak olanaklıdır. Düşünme burada insan bağlamında ele alınmakta ve bu yazıda düşünmenin insan dışında kalan diğer canlılarda nasıl ve hangi boyutlarda ortaya çıktığı sorunu bir yana atılmaktadır.

Dış dünyada varolanların neliği araştırılabileceği gibi, düşünmenin kendisi de araştırma konusu yapılabilir. —Felsefe bir yönüyle bu araştırmaların toplamıdır— Böyle bir araştırma, düşünmenin öteki türlerdeki varolanlarla ilişkilerini belirginleştirmeye yönelik oldukça felsefi yaklaşımın daha da ağır bastığı ileri sürülebilir.

Düşünme alanı da çeşitli türde varolanlardan oluşmaktadır. Örneğin düşünceler, düşünme alanının dile bürünmüş öğeleridir. Filozoflar, söylemlerinin genel niteliğiyle uyumlamak üzere, düşüncelerin türleri hakkında da çeşitli savlar ileri sürerler ya da onların söylemlerinin niteliğini, düşüncelere ilişkin olarak ortaya koydukları görüşler belirler. Kimi filozoflar

düşüncelere ilişkin görüşlerinin oylumunu çok geniş tutabilirler. Descartes'ın **Metafizik Düşünceler**'de ileri sürdükleri, bunun en iyi örneklerinden biridir: "(...) bu düşüncelerden kimileri benimle doğmuş (innatae), kimileri yabancı ve dışardan gelmiş (adventitiae) ve kimileri de benim tarafımdan bulunmuş ve yapılmıştır (factae)" (Descartes, **Les Méditations Métaphysiques**, Paris 1963, s. 53).

İstendiğinde yazılan ya da sözlü dil aracılığıyla başkalarına da iletilme olanağını taşıyan düşüncelerden başka, henüz dile geçirilmiş ama dille iletilebilme olanağını da içeren bir yapı daha vardır düşünme alanında: KAVRAM. Kavrama ilişkin olarak saptanan yapısal özelliklerin en ortak olanı ya da kavramın özgül ayrımı, onun düşünme alanında bulunuyor olmasıdır. Kavramın düşünme alanı dışında bir varlığı yoktur. Bu ilk ve temel nitelikteki belirleyiştten sonra kavramın neliğini aydınlatma çabasına girişmek daha da olanaklı gibi görünmektedir.

Bu yazının asıl amacı, kavramı kavram yapanın ne (neler) olduğunu açık kılmaya çalışmak olacaktır. Amaç, belirgin bir biçimde ortaya konmayı araştırmacıdan istemektedir. Başka bir deyişle bu amaç, bir takım temel önermeler bağlamında gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Ancak bir adım daha geriye giderek, bu temel önermelere yol açan temel soruları gözler önüne sermek bir gereklilik olarak kendini göstermektedir.

Her alana ilişkin **gözlemde** olduğu gibi kavrama ilişkin gözlemlerimizde de —bu deyiş okuyucuda bir irkilmeye yol açabilir; ancak "gözlem" terimi burada bilinçli olarak, altı çizilerek kullanılmaktadır— kuramın mı (zaman zaman varsayımın) önceliği vardır yoksa salt gözlemin mi önceliği vardır diye sonulabilir ve işte kuram da sorularda, soru biçimindeki deyişlerde kendini ortaya koyar. Kuram, gözleme edimini yönetir. Gözlemi —gözlemleri— güden kuram, sorularda dışlaşır. İşte kavramın neliğini soruşturmada da benimsenen kura-

min ışığında sorular oluşturulmakta ve bu sorular giderek ileri sürülebilecek yanıtların asıl niteliğini içeren temel önemlere ulaşmada belirleyici olmaktadır.

Öyleyse yapılacak ilk iş "kavram" kavramını aydınlatma çabasını güden soruları belirtmek olacaktır. Dile getirdiği ya da dile getirdikleri hep birbirini tamamlayıcı nitelikte olan soru bağlamları ortaya konmaktadır burada: Bir varolan olarak kavram nedir? Kavramın öteki türden varolanlarla ilişkisi nedir. Kavram nerededir? Kavram oluşma bakımından nerededir? Kavramın iletilebilme bakımından nerede yer alma ya da yer alabilme olanağı vardır? Kavram dışdünyada varolanlardan önce midir yoksa sonra mıdır? Kısaca kavram kavramının anlamını belirleyen durumlar nelerdir? Görüldüğü gibi bütün bu sorular kavram kavramını çeşitli yönlerden aydınlatmayı amaçlamaktadır.

Bu sorulara ilişkin yanıt denemelerinin temelleri şu önermelerle dile getirilebilir: Kavramlar varolanın anlamına ilişkin çerçevelerdir. Kavramlar genellikle varolanı bilmenin temelidir. Kavramlar —insansal bağlamda— yaratma edimine dayalı olarak varolanların ve dışdünyada doğrudan karşılığı olmayan varlıkların varolmasının temelidir. Kavramlar düşünme alanıdadır ve varolandan sonradır. Yine kavramlar düşünme alanındadır; ancak kültür nesneleri, insanın yaratma gücünün ürünleri olan varolanlar bakımından da kavramlar varolandan daha öncedir. Kavramlar terim olarak da dildedir. Bu bağlamda kavramlar, her türlü iletişim olanağının temelidir. Öyleyse kavramlar, varolanı bilmeye, anlamlandırmaya ilişkin olarak oluşturulan ve düşünme alanında yer alan çerçevelerdir.

Bu temel önermeleri aralarındaki geçişleri de gözönünde bulundurarak açıklamak büyük önem taşımaktadır.

Kavram; dışdünyada, düşünmede ya da dilde varolana ilişkin olarak oluşturulan düşünsel bir çerçevedir. Kavramı kavram yapan en belirgin öznelilik, onun her türlü varolanın ki-

mi zaman oluşabilmesine ama çoğun da bilinebilmesine ilişkin bir çerçeve olmasında kendini göstermektedir.

Varolanın sınırlarını belirleyen bir çerçeve olması kavramın en temel işlevi olmaktadır. Örneğin, kavram olarak "kalem", kalem adı verilen tekil bir varlığa ilişkin bir çerçevedir. İmlemlerin bizzat gözönünde olmadığı, sadece dilsel değişlerin söz konusu olduğu iletişimin ortamlarında, iletişimin onsuz olunmaz koşulu "kalem" kavramıdır ya da kalem adı verilebilme imkânı olan tek tek varlıklara ilişkin olarak çizilmiş çerçevedir; kalemle şu ya da bu biçimde ilişkisi olan herkesin böyle bir çerçevesi, başka deyişle kavramı vardır ve gerçekten de bu çerçeve somut imlemi olan varolanlara ilişkin olduğunda ortaktır. Aristoteles'in **Peri Hermeneias**'ta (16 a) sözünü ettiği "ruh durumları" varolanın çerçeveleri yani kavramlar başka deyişle çerçeveler olsa gerek.

Belirlenen kimi çerçevelerin doğrudan bağlantılı olduğu tekil varolanların yanında, sadece varolanlararası ilişkilerden doğan, diğer deyişle doğrudan tekil varolanlarla bağlantısı olmayan çerçeveler vardır. Ayrıca bir de varolanların sadece ve sadece bilinebilmesini sağlayan çerçeveler vardır ki bunlar da genel kavramlar, başka deyişle tümellerdir. —Bilindiği gibi tümellerin neliğine ilişkin tasarımlar felsefe tarihinde epeyce bir yer tutmaktadır. bu konuda yapılan çalışmaların hepsini "tümellerin kavranışının neliğini" ortaya koyma çabaları diye belirlemek olanaklıdır.—

Aristoteles'in yapmış olduğu birinci töz, ikinci töz ayrımı bir bakıma varolanlara ilişkin olarak farklı düzlemlerde oluşturulmuş kavrayış çerçeveleridir. Sokrates birinci tözdür ve bizde bir Sokrates kavramı vardır; ancak Sokrates'in bir insan olmasından dolayı insanlık kavramıyla ilişkisi vardır ve işte bu insanlık sözcüğü ile dile gelen bu kavram, genel kavramdır yani tümeldir. Bunlar, tek tek varolanların bilinebilmesi olanağını sağlamaları bakımından son derece önemlidirler. Tek tek

varolanların bilinebilmesini sağlamaları bakımından tekil varolanlarla hemen hemen bire bir ilişkisi olan kavramlara oranla [—Porphyrios'un belirlemesiyle cins, tür, ayırım, özellikle, ilinek] tümeller çok daha genel çerçevelerdir. Ancak kimi filozoflara göre tek tek varolanların varolabilmesinin de olanağını sağlar tümeller; Platon'un İdeaları bu anlamda tümeldir. Anselmus da düşünmede varolmayı genellikle varolmanın bir temeli olarak almaktadır; öyleyse tümelin varolana göre bir önceliği vardır. Bütün kavram gerçekçilerinin bu türden düşüncelerinde sonuna değin tutarlı olabilmeleri için ya İdea gibi bir yapıya ya da Tanrı gibi bir varlığa gereksinimleri vardır.

Şu ya da bu biçimde elde edilmiş olan çerçeveler, başka deyişle kavramlar, daha önce de dile getirildiği gibi varolabilmenin değil, bilinmenin dolayısıyla bilmenin olanaklarını sağlar. kavramlar her türlü varolanın bilinmesini, anlamlandırmasını sağlayan çerçevelerdir. Bilme yer yer de tümeller yani genel kavramlarla ancak sağlanabilir. İşte ancak bu noktada Aristoteles'in "asıl bilgi, tümelin sağladığı bilgidir" deyişinin bir anlamı olabilir. Ockham için de asıl bilgi soyutlayıcı bilgidir (notitia abstractiva); bu da sadece zihinde yer alan tümeller aracılığıyla mümkün olabilir.

Kavram herhangi bir varolanın varolmasını sağlayabilir mi? Bu sorunun yanıtı hem olumlu hem de olumsuzdur. Dışdünyada varolanların kimisi, oluşum bakımından düşünenden bağımsız olarak oluşmaktadır; varolmaktadır; bunların oluşması, varolması düşünene hiç de bağlı değildir. Doğanın tüm öğeleri insanın dışında ve ondan bağımsız olarak vardır. bu türden varolanların, sadece düşünmede yer alan ve kavram adı verilen çerçeve aracılığıyla varolması olanaksızdır. Platon'da İdea ile tekil varlıklar arasında olduğu ileri sürülen varolma düzlemindeki ilişkinin bir türlü açık seçik olarak ortaya konulamaması bu bağlamda daha iyi anlaşılabilir. Çünkü İdea tekil varlık ilişkisinin bilgibilimsel boyutta anlaşılır olabileceği ortada-

dir; İdea, tekil varlığın, varolanın ancak bilinmesini sağlayabilir; onun bilinebilmesinin ölçütü olabilir bir kavram olarak—.

Öte yandan, kavram adı verilen çerçeve ile somut varlık başka deyişle varolan ilişkisini varlıkbilimsel değil de sadece bilgilimsel düzlemde ortaya koymak, felsefi kurgulamaların (spekülasyon) da önüne geçebilir. Ama burada hemen şu noktayı gözönünde bulundurmak gerekiyor: kavramın, tekil varlıkla, varolanla hiç mi varlıkbilimsel bir ilişkisi yoktur. bizzat insanın tasarımladığı tekil varlıklar, varolanlar için varlıkbilimsel boyutta yer alan bir ilişki söz konusu olabilir. Tasarımlama ediminin sonucu olarak düşünmede oluşan kavram, her türlü kültür nesnesinin yaratıcı temeli olur. Öyleyse kültür nesnelerinin varolmasının temeli kavramlardır. Örneğin, kalem insanın dışındadır bir kez varolduktan sonra; ama kalemi ilkin düşünmesinde yaratan insandır; öyleyse bu tür varolanlarda kavram varoldan önce gelir.

Dil açısından bakıldığında da kimi terimler —örneğin devlet, demokrasi, laiklik, insan hakları— ve bunların taşıyıcısı durumunda olan kavramlar, varolanlar —burada ağırlıklı olarak insanlar— arası somut ilişkiler gözönünde bulundurularak oluşturulmuşlardır. bu terimlere ilişkin olan ve üstelik onları anlamlı kılan kavramlar insanlar arasında oluşan kimi ilişkilerin ürünüdür. Bu kavramların dışdünyada doğrudan doğruya bir imlemi yoktur; bu imlem olsa olsa, her defasında farklı bir biçimde ortaya çıkan insansal ilişkiler ağıdır. İşte bu nedenle de bu durumlara ilişkin kavramların ortak olduğunu söylemek çok zordur hatta olanaksızdır. (Böyle bir durumdan en çok yararlananlar da siyasal söylemlerin temsilcileridir, politikacılar denebilir.) Bu noktada artık herhangi bir "kavram kargaşasından" söz etmek de anlamsızdır. Nusret Hızır bu konuda bizi çok iyi aydınlatıyor; "Kavram Kargaşası" adlı yazısında, aslında kavramlar bağlamında bir kargaşa olmadığını,

kavram çatışmaları olduğunu felsefe alanından da seçilmiş örneklerle sunuyor: "Felsefede Kant ile başlayalım. Kant'ın sentetik diye gösterdiği önerme, bir Viyana Çevresi üyesi için analitiktir. Hele onun ünlü sentetik a priori önermesi, ampriste ve materyalisteye göre anlamsızdır, kavram değildir, hiçbir şey değildir. Sözü uzatmamak için , yılları atlayarak Fenomenolojiye geelim: Bu öğretiy, eidetik indirgeme ile şeylerin özünü görebileceğimizi, fenomenolojik indirgeme ile Ben'i saptayabileceğimizi öne sürüyor. Buna karşılık materyalist; bu öz, Ben, İndirgeme kavramlarının gerçek kavram olmadığı ve bu sözcüklerle kurulmuş dizgenin Metafizikten başka bir şey olmadığını söylüyor. Burada çatışma var, hem şiddetli çatışma! Ama kargaşadan iz bile yok.

(...)

Kargaşa deyince, her kafadan bir sesin çıkması, hatta her kafanın birkaç kavram değiştirmesi, böylece durumun tam anlamıyla kör dövüşüne dönüşmesi gerekir.

Oysa, yurdumuzda kavramlar çatışıyor, ama kargaşaya benzer bir durumdan söz edilemez diye düşünüyorum." (Nusret Hızır, **Bilimin Işığında Felsefe**, Adam Yayınları, İstanbul 1985, s. 43-44). Öyleyse henüz sağlıklı düşünme alışkanlıklarını edinmemiş —edinememiş— ya da kimi durum değişikliklerinden hemen etkilenerek her an salt kendini korumaya yönelik tavırlar içinde bulunanların düşünme biçiminde kargaşanın yeri olabilir. Oysa kişiler hiç kuşkusuz zaman zaman çok farklı içerikleri olan kavramlar, çerçeveler oluşturabilirler.

Dışdünyada somut bir imlemi olmayan yapılara, durumlara ilişkin olarak oluşturulacak kavramlarda özellikle birtakım ayrımlar yapma bir gereklilik olarak ortaya çıkabilecektir. İoanna Kuçuradi'nin dediği gibi ("Özgürlük ve Kavramlar", **Ulu-
dağ Konuşmaları**, Ankara 1988, s. 1) Ancak bu tür belirlemelerle, çeşitli ayırım noktalarını ortaya koymakla doğrudan

imlemi olmayan durumlara ilişkin bir çerçeve çizibilme olanlığı elde edilebilir.

Kültür nesnelerini yaratmada hiç kuşkusuz kavram önce, yaratılan nesne, varolan daha sonra gelmektedir. Daha önce de dile getirildiği gibi, örneğin bir kalem üretecek olan kimse, her şeyden önce onu tasarlar, yapacağı, yaratacağı nesnenin çerçevesini düşünme alanında daha baştan belirler. Anselmus ve kimi kavram gerçekçilerinin düşünmede varolanın gerçeklik alanında da, dışdünyada da varolduğuna ilişkin anasavı bu bağlamda ancak anlam kazanabilir; yoksa herhangi bir şeyi düşünmek ardından o düşünülenin, düşünme alanında çerçevesi çizilenin gerçekten dışdünyada da varolacağı - varolduğu anlamına gelmez. herhangi bir şeyi düşünmek, onun varolmasının yeterli koşuludur demek sağduyuya aykındır. Kavram gerçekçileri, varolma bakımından insan düşünmesine doğrudan bağlı olan nesneler bağlamında haklı çıkabilirler ancak. Öte yandan, kavramın varlıkbilim açısından tekil varlığın, varolanın içinde bulunması da yine bu tür varolanlar bağlamında —insanlar tarafından yaratılmış varolanlar bağlamında— haklı çıkabilir. Bu saptayışın sınırlarını aşmak, benzetmeler yapmak metafizik kurgulamaların güdücüsü olur. Öyleyse, birçok niteliği bakımından insana benzeyen, (hatta insanın kendisine benzediği savlanan) bu nitelikleri sınırsızca taşıyan ve dolayısıyla insanı ölçülemez derecede aşan, kendisi âdeta salt zihin olan varlık ile her türlü varolan arasındaki varolma —varetme, yaratma— ilişkisi hep bir kurgulama olarak kalmaya mahkûmdur; bütün bu belirlenimler, aşkın varlığa ilişkin olarak kurulan çerçeveler kimi varsayımlarla bir süre ayakta kalabilirler; bu varsayımlar ortadan kalktığında ise üretilen düşünceler artık bir anlam taşımazlar; metafizik kurgulama olmanın ötesine geçemezler; —ancak bu türden kurgulamalardan uzak durmak, kaba bir gerçekçiliğin sınırları içinde kalmak değildir; kavram ve imlemi arasındaki

ilişkilere çözümleyici bir tarzda yaklaşmak ve bilinci ayık olmak demektir. Kant ve Kant sonrası felsefe bu konuda büyük ölçüde sağduyulu örnekler sergilemiştir.—

İnsan düşünme edimi aracılığıyla kültür nesnelerinin ilkin kavramını, ardından onların somut varlığını yaratır, üretir; buradan yola çıkılarak yapılacak çok genişletilmiş bir usavurma, işte tam da "çok genişletilmiş olmaktan" ötürü sınırlarını aşar ve bir kurgulama haline gelir. Öyleyse, kavramın nesneden önce gelir oluşu çok sınırlı boyutta alınmalıdır; kavram bütün varolanların öncesinde yer alır denilemez. Kavram yalnızca her türlü varolanın bilinmesinin zorunlu koşuludur. kavram bu anlamda da nesneden, varolandan sonradır. Adcılar sorunun bu yönü üzerinde durmaktadırlar ve bu bakımdan da haklıdırlar.

Baştan beri dile getirildiği gibi, varolanların kimi zaman varolmasını; çoğunda bilinmesini sağlayan bu çerçeveler, kavramlar insanla birliktedir ve insan düşünmesindedir. Kendi oluşumu bakımından da kavram çoğun bilme bağlamında nesneden sonra—sınırlı olarak— varolmayı sağlama bağlamında da nesneden önce gelir. Ama önünde sonunda kavram hep düşünme alanındadır; düşünme alanına bir kavram deposu gözüyle bakılabilir. Düşünmenin hep bir şeyin düşünmesi olduğu filozoflarca sık sık yinelenir; işte bir şeyin düşünmesi hep bir kavramdır; düşünülene ilişkin olarak çizilen çerçevedir; bilim, felsefe, sanat ve din de bu sayede vardır: Çeşitli düzlem ve bağlamlardaki ilişkiler ağında oluşturulan kavramlar sayesinde.

Kavramlar iletilebilme olanağını da en gelişmiş göstergeler, imler dizgesi olan dil aracılığıyla elde ederler. Kavram yine bu bakımdan da, her türlü iletişimin olanağını sağlayan, anlamı taşıyan temel yapı kimliğini kazanır. Dile geçmeyen, dilselleşmeyen kavramlar, çerçeveler özneldir; hatta bulanıktır. Bu öznelikten, giderek bu bulanıklıktan sıyrılma dil dizge-

siyle olanaklıdır. Öyleyse, kavram iletilebilme bakımından da dildedir.

Kavram kavramına ilişkin bu yazıda, kavramın varolma bakımından düşünmede, iletilebilme bakımından dilde yer aldığı; kavramların çoğun bilgibilimsel açıdan, ancak kimi varolanlar bakımından da varlıkbilimsel açıdan belirleyici çerçeveler olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. kimi zaman kavram denen çerçeveleri oluşturan, kimi zaman da başkalarınca oluşturulmuş çerçeveleri aydınlatmaya çalışan kişiler de filozoflardır. Bu saptama, aynı zamanda felsefenin neliğine de ilişkindir. Felsefe işte bütün bu özniteliklere sahip kavramları aydınlatır, çözümler. Nermi Uygur'un **Felsefenin Çağrısı**'nda —Felsefede Temellendirme bağlamında— tam da dile getirdiği budur; "kavramları çözümlmek, kavramlardaki örtük-açık ayrımları belirtmek, kavramların yer aldığı çok değişik söz bağlamlarının işleyişinden kavramların anlamını (ya da anlamlarını) gözönüne sermek, bunu elden geldiğince yan tutmadan gerçekleştirmek..." (3. bs. 1984, s. 55-56).

Her kavramı inceleme, aydınlatma görevini felsefe üstlendiğine göre, kavram kavramını da aydınlatma yine felsefenin işidir. Her kavram için olduğu gibi, kavram kavramına ilişkin çalışmalar da farklı tutum ve yaklaşımlar da olacaktır.

"FELSEFENİN EN ÖNEMLİ KONUSU: İNSAN"

"İnsanlar incelenmek istendiği zaman onlara yakından bakmak gerekir; ama insanı incelemek için görüşünü ta uzaklara çevirmeyi de öğrenmek gerekir; özellikleri ortaya çıkarmak için herşeyden önce, ayrımları gözlemek gerekir."

Jean Jacques Rousseau

(*Essai sur l'origine des langues*, VIII).

Felsefe hiç kesintiye uğramayan bir bilgi dalı, bir insan etkinliğidir. İnsanın asıl doğasının, aklının en üst düzeyde etkin ve işlevsel olduğu bir bilgi alanıdır.

Heinz Heimsoeth'ün dediği gibi felsefe salt bir bilme değil, aynı zamanda bir yaşama biçimidir de. Felsefe bir hesaplaşmadır. Düşünen varlığın, bilen öznenin var olanı her yönüyle ele verecek, anlatacak, belirginleştirecek biçimde değerlendirmesidir; yorumlamasıdır. Felsefe, düşünme konusu yapılan her şeye, her varolana bir anlam verme, onu derinliğine kavrama, anlamlandırma çabasıdır. "Felsefe, dünya karşısında alınan belli bir tavrın, derinleşen bir varlık bilincinin kavramlara ve düşüncelere bürünen düşünsel ilişkilerin bir ifadesidir. Felsefe algılanan, somut ve apaçık görünen şeyleri temellendirmeye, onları açıklamaya çalışır."¹

Felsefe bütün bunları geleneksel bir süreklilik içerisinde gerçekleştirir. Felsefenin bir geleneği olduğu konusu, bütün

filozofların üzerinde birleştği bir noktadır. "Aristoteles bu gelenek ilkesini açıkça belirtmiştir. İlk filozoflar demek olan 'es-kiler' de yeni bir konu, yeni bir hakikat bulmuş yahut koymuş değillerdir. Onlar da felsefelerinde oldum olası, eskiden beri insan hayatında ve polis'te yer etmiş olan bir hakikatin gele-neğini devam ettirmişlerdir."²

"Philosophia perennis" biçiminde kendini gösteren bu bilgi dalının, bütün tarihsel yayılımı içersinde hemen her konuya, varolanın her kesitine el atılmış ve birbirinden çok farklı düşünceler üretilmiştir. konu ortaklığına karşın, yorumlama biçimi; konulara, varolana yaklaşım ve dolayısıyla varılan sonuçlar birbirinden farklı olmuştur. Temelini varolanda bulan kavramların anlamlarında bir derinleşmeye yönelen felsefede yüzyıllar boyu sorular yinelenmiştir; ama sanki insanın düşünme ediminin sonsuzluğunu somut bir biçimde ortaya koymak istemişçesine felsefe sonsuzca yanı denemelerinden oluşmuştur. Biçimsel olarak bir bakıma aynı kalan sorular, yüzyıllar boyu yeni bakış açılarını yansıtanın, dile getirmenin aracı olmuşlardır.

Görünüşlerle yetinmeme, görüşüşler dünyasını belirleyenin ne olduğu üzerinde durma, varlığa kuşatıcı düşüncelerle, düşünme yöntemleriyle yaklaşma kısaca, mutlak yanı belirleme çabaları hep önplanda tutulmuştur. Felsefenin tarihi bu türlü çabalarla doludur. Örneğin, Platon sorduğu tüm sorularla böyle bir yaklaşımın yandaşı olduğunu göstermektedir; sürekli olarak sorulan sorularla varlığa, insana ve insan ile varolan, başka deyişle düşünen ile düşünülen arasındaki ilişkiye yaklaşmakta ve her türlü ilişki biçimini kuşatan genel sonuçlara varmayı amaçlamaktadır.

İnsanoğlu, gerçekliğe hep kendi açısından bakmıştır ve dolayısıyla da, insan felsefe ile asıl doğasını işlevsel kılmış ve kimliğine kavuşmuştur. İnsan, felsefe aracılığıyla, kendi varoluşu ile gerçeklik arasında yeni bir dünya yaratmıştır: Felse-

fenin dünyasını. böyle bir dünyanın üyeleri de ancak düşün sel çabalara katkıda bulunabilecek ya da insan olmayı tam anlamıyla gerçekleştirebilecek başka insanlar olacaklardır. İnsan insan yapan yön de onun düşünmeye ilişkin işlevleri yerine getirmesiyle gerçeklik kazanabilir ancak. Bu da bir eğitim ,birbilgi işidir; ne tür olursa olsun bilgilerin aktarılması işidir. Hiç kuşkusuz ilkin başkalarının düşünceleriyle düşünülür ama giderek özgün düşünceler ortaya konabilir. Düşünen insanın etkinlik kazanmasında birtakım yardımcı, güdücü, bulunduğu dönemin genel düşünme biçimini, bilgilerin hangi türüne daha bir bel bağlandığını gösteren yönler yer alır. Örneğin, Antikçağda, genellikle söylenebilim çerçevesi içerisinde düşünülüyordu; başka deyişle söylenebilimin egemen olduğu, esin kaynağı olduğu bir düşünce biçimi vardı. Hesiodos'un yapıtları bunun en güzel örnekleri değil midir? Aristoteles'e değin bu türden düşünceler filozofların en büyük yardımcısı olmamış mıdır?

Felsefenin Antikçağdaki serüveninin baş konularından biri insandır denebilir; her ne kadar bu yön, birçok düşünürde dolaylı ya da örtük bir biçimde yer almışsa da. Bütün felsefe tarihçilerinin Antikçağı yorumlayışlarında Sokrates'ten önceki filozoflar için asıl konunun dış dünya, doğa olduğunda birleştikleri görülür. Hemen tüm araştırmacılar da Cicero'nun Sokrates, felsefeyi gökten yere indirdi yargısını kanıt olarak ileri sürerler. Gerçekten de Sokrates'in tüm felsefi çabasını insan ve insan yaşamı üzerinde yoğunlaştırdığı herkesçe bilinen bir durumdur. Ama Sokrates öncesi düşünürler, filozoflar da dolaylı da olsa insana eğilmemişler miydi? Hatta salt insan dünyası için söz konusu edilebilecek özellikleri, örneğin ahlak felsefesinin içerdiği sorunları ele almamışlar mıydı? Herşeye insan açısından bakma, varolanı belirlemede en büyük ölçüydü.

"Kendini bil" özdeyişi bu dönemi en özet biçimde anlatmaktadır. Protagoras, dönemin ortak özelliğini en özlü biçim-

de dile getiriyordu: "İnsan her şeyin ölçüsüdür" demekle. tanrıların bile insanlar gibi olduğu, öz bakımından aynı nitelikte olduğu ileri sürülmekteydi.

Ortaçağa gelindiğinde, açıklama biçimlerinin büyük ölçüde değiştiği açıkça görülmektedir. Ortaçağın varolana verdiği anlam bir önceki çağdan çok başkadır; evrenin, insanın açıklanışı çok farklı nitelikleri içermektedir. Tanrı ile insan, insanın kendine duyduğu aşırı güven noktasına kadar bir bakıma aynı niteliktedir. Temelde Tanrı insanı kendi imajına göre yaratmıştır; ama varlığının bilincine varan, bir "ben" olduğunu anlayan insan, her şeye gücü yeten, en gerçek varlığın karşısına bu bilinç, uyanış içinde çıkmıştır.

Ancak Ortaçağda asıl konu, dışdünyanın doğrudan gözlemine dayanmayan, tek tek fenomenlerden yola çıkmayan bir varlık tasarımı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu genel tasarımlama içinde de insana düşen pay oldukça küçüktür denebilir.

Her dönem kendine özgü insan anlayışlarını yaratmıştır. Bu Antikçağ için de, Ortaçağ için de bilimsel çabaların ege-men olduğu sonraki dönemler için de söz konusudur. M. Scheler'in bu konuda dile getirdiği düşünceler çok yerinde bir saptamadır; şöyle diyor M. Scheler: "Aydın bir Avrupalıya insan kelimesinden ne anladığı sorulsa, hemen daima onun kafasında birbiriyle uzlaşmayan üç ayrı düşünce-dünyası birbiriyle çarpışmaya başlar. Bunlardan birincisi, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin düşünce dünyası, Adem, Havva, yaradılış, cennet, cennetten kovulmadır. İkincisi, temelini Antik-Grek düşünce dünyasında bulur. Burada, dünyada ilk defa, insanın kendi hakkındaki bilgisi, insana özel bir yer kazandırmıştır. Bu teze göre insanı insan yapan, onda bulunan 'akıl, logos, phronesis, ratio, mens vb.'dir... Üçüncüsü, modern tabiat ilimleriyle genetik psikolojinin artık gelenekleşmiş olan düşünce dünyasıdır. Buna göre insan, yeryüzü adını alan gezegendeki oluşun en son basamağıdır."³

Birçok filozofun, felsefe tarihçisinin paylaştığı görüşleri ortaya koyar burada Scheler; hiç kuşkusuz her filozof kendi bakış açısına göre bu doğrultulardan birine daha çok bel bağlamıştır. Ama hemen bütün Antikçağ ve Ortaçağ filozoflarının üzerinde birleştikleri nokta insanın bir akıl varlığı olduğudur. İnsanın bir "animal rationale" olduğu görüşü hemen her düşünürün benimsediği bir görüştür. İnsanı insan yapan özellik onun bir akıl varlığı olmasında temellenir. Bu "insan nedir" sorusuna verilen yanıtlardan biridir. "Kendini Bilme"yi kendine bir ödev olarak veren insan çok çeşitli yönlerini hep gündeme getirmiş, çeşitli yardımcı düşünceler doğrultusunda görüşler ortaya koymuştur.

Her filozofun düşünme doğrultusunu belirleyen, onun konulara, sorulara nasıl, ne türden bir bakış yönelttiğini açığa çıkaran bir insan anlayışı vardır. Birkaç çarpıcı örnekle bu durumu açıklamak olanaklıdır. Örneğin, Augustinus için de en büyük sorun bir bakıma insan ve onun varoluşu değil midir? Augustinus "kendini bil" buyruğu karşısında kendini düşünen bir kişi olarak sorumlu hissetmiştir. Böyle bir buyruğun gerektirdiği şeyi "ben"den, "düşünen ben"den yola çıkarak yerine getirmeye çalışmıştır. Her türlü doğruluğu, doğrunun kendisini yine kendi varoluşunda göstermeye, varoluşunda temellendirmeye çalışmıştır. Kendi varoluşunu öteki bütün varlıkların da çıkış noktası, kaynağı olarak görmüştür. Dolayısıyla kendini bilmenin, tanımanın önemi de sınırsızca artmıştır. Başka şeyleri bilmenin yolu, kendini bilme'den geçer olmuştur. Artık klasikleşmiş olan bu cümle bu durumu son derece özlü bir biçimde anlatmaktadır: "Noli foras ire, in teipsum redi. In interiore homine habitat veritas." (Dışarı çıkmaktan vazgeç, kendi içine dön. Doğruluk (hakikat) insanın içindedir). Her yanıyla gerçeği bilmenin temeli kendini bilmedir.

Augustinus "memoria sui"yi bilgi kuramının da ana ilkesi haline getirir. Bu da ruhun kendisini bilmesi demektir "İnclı

(aklın) kendini nasıl arayıp bulduğu, aramak için nereye yöneldiği, bulmak için nerelere geldiği şaşılacak bir sorudur... akıl kendini bilmeli, kendisini sanki uzakta bulunan bir nesne gibi aramamalı, aksine kendisini başka yerlerde avare eden isteminin yönelimini kendi üzerine çekip kendini düşünmelidir (akıl) şu 'kendini bil' buyruğunu duyduğu sırada eğer 'bil'in ne olduğunu ve 'kendi'nin ne olduğunu bilmiyorsa nasıl hareket edebilir?... Akla 'kendini bil' denince, hemen 'kendini' demenin ne olduğunu anlamakla kendini bilmesi birdir; bu bilginin nedeni de, aklın kendinde olmasından başka bir şey değildir. Aksi halde, eğer denilen şeyin ne olduğunu anlamasaydı, elbette bunu yapamazdı da. Demek ki akıldan öyle bir şey yapması isteniyor ki, istenilen şeyin ne olduğunu anlamakla yapması birdir "4

Augustinus'ta kendini bilme, Tanrı'yı bilmenin onunla bir birliktelik kurmanın aracıdır. Ayrıca kendini bilme dolaysız ve araçsız bir iç deney bilgisidir; öyleyse böyle bir bilginin kesinlik ve yanılmazlık niteliği de vardır. Augustinus'ta bir yönüyle dinsel bir niteliğe de bürünmüş olan kendini bilme, tanıma bu niteliği ile tüm Ortaçağ boyunca varlığını sürdürmüştür.

Sokrates'te "kendini bilme"nin, tanımanın, yaşamı incelenmesi gereken en önemli yön olarak belirlemenin önplana çıkmasından dolayı, Ortaçağda bu bilmenin tanrıbilimsel bir içerik de kazanmasıyla, Sokratesçilik "Hıristiyan Sokratesçiliği" adını almıştır. Hatta Skolastik felsefede "Scito teipsum" başlığı ile yapıtlar ortaya konmuştur. Ancak bu dönemde asıl amaç, her şeyin, her düşüncenin mutlak bir biçimi olarak görülen, nitelendirilen Tanrı'nın asıl varlığını tanımaya yönelik olduğundan, insanın insan için, salt kendi varlığı için aranması, anlaşılması söz konusu değildir. Bu konudaki eğilimler Renaissance'ta büyük ölçüde değişmekle birlikte XVII. yüzyıl sonuna değin sürmüştür.

Hümanizma boyunca temelini Cicero'nun düşüncelerine dek geri götürebileceğimiz bir tek soru söz konusu değil miydi? Bu da "insan nedir?" sorusudur. Her filozofun, her düşünürün varlığın tüm boyutlarını anlamaya, anlatmaya çalışırken asıl çabası kendisini anlamada, anlatmakta yoğunlaşmıyor muydu? Yalnızca bu işi kendine görev edinen düşünürler de vardı. Örneğin Montaigne, amacının gizlisi, saklısı olmadan kendini ortaya koymak, gözler önüne sermek olduğunu her vesile ile dile getirir. Montaigne, yaşamın, insanın tüm boyutlarını göstermek dileğindedir. Sanki Sokrates'in yaşamın incelenmesinin ne denli önemli bir nokta olduğunu dile getiren özdeyişini dinler gibidir. Montaigne "kendini tanı" buyruğunu tüm yapıtına sindirmiş, hep onun yanıtlarını aramış bir düşünür olarak belirir ve Pascal da "**Denemeler**'de gördüğüm her şeyi Montaigne'de değil kendimde buluyorum" demekle çok haklıdır. Montaigne'e göre "her insanda insanlığın bütün halleri vardır"⁵ **Denemeler** kendini bil'in yeni bir serüveni gibidir ve böyle bir serüveni yaşamak hiç de kolay bir iş değildir; Montaigne de bunun farkındadır: "İnsanın kendini anlatmasından daha zor ve daha yararlı hiçbir şey yoktur"⁶ der.

Descartes da felsefesine bir temel arama çabasıyla düşüncelerini yoğururken, "düşünen ben"den yola çıkarak yine aynı soruyla, sorunla hep hesaplaşmıyor muydu? Ona göre felsefenin temeli "düşünen ben" dışındaki varolan değildi; özneydi, "düşünen ben"di. Hatta Descartes, dünyayı nitelerken, bölerken "düşünen şey" (res cogitans), "yer kaplayan şey" (res extensa) diyordu. Düşünen şey temellendirildikten sonra ancak yer kaplayan varlık temellendirilebilir.

Varlık alanı ancak düşünen varlıkla anlam kazanmaktadır. Düşünen ve tarihsel bir varlık olan insan, her şeye bir anlam vermektedir; bir anlam yüklemektedir ve bu dünyada, anlam verilen dünyada yaşamaktadır.

Olayların birbirini izlemesinden başka bir şey olmayan zamanı yine insanla temellendirmek, bellekte bunun temelini bulmak, düşünmenin yeni bir buluşu değildir hiç kuşkusuz. Homeros'tan beri bu böyle değil mi? İnsan hep kendini araştırıyor mu? Yapıp etmelerini, bu yapıp etmelerde beliren ölümsüzlüğünü, insan kendini araştırmasıyla hem daha belirgin kılıyor, gerçekliğini ortaya koyuyor hem de boyutlarını, olanaklarını sürekli olarak genişletiyor.

"Homeros'ta sadece insanların ve tanrıların soylarını, halkların, krallık ailelerinin kökenlerini belirlemek önemlidir. (...) Hesiodos'ta köklere ilişkin bu araştırma, tam olarak dinsel bir anlam kazanır ve ozanın yapıtına, kutsal bildirim niteliğini verir. Mnemosyne'nin kızları, bir defne dalından yapılmış asayı, bilgelik değneğini ona sunarak 'gerçeği öğretiler'" (Theogonia 28). Onlar her şeyin başlangıcını söyleyen ve Zeus'un kulaqlarını büyüleyen 'güzel destanı' söylediler. Musalar da gerçekten ta 'başından' (Theogonia 45-115) başlayarak dünyanın ortaya çıkışını, tanrıların oluşumunu, insanlığın doğuşunu terennüm ettiler. Böylece peçesi kalkan geçmiş, artık şimdinin az öncesi oluyor: geçmiş şimdinin **kaynağıdır**. Geçmişe değin giderek onu yerinden bellek alanına geçirme, olayları sadece zamansal bir çerçeve içersine yerleştirmek değil, varolmanın temeline ulaşmak, özgün olanı, evrenin kendisinden çıktığı ve kendi bütünlüğü içinde sürekli oluşu anlamayı sağlayan asıl gerçekliği ortaya çıkarmaktır.⁷

Bütün olup bitenin kavranması ancak insanla olabilen bir şeydir: İnsanı temele almakla varolan bir anlam kazanabilir. Dolayısıyla bütün felsefi düşünceler temelde, şu ya da bu yanılla "insan nedir?", "insanın nasıl bir varlık yapısı vardır?" sorusuna geri götürebilir.

Felsefeyi aklın bir serüveni olarak kabul edersek, bu serüvenin de öz olarak "insan nedir"e ilişkin olduğunu söyleyebiliriz. Hiç kuşkusuz varolana (insan da içinde olmak üze-

re) bakışlar çok çeşitli ve çok renklidir; felsefenin bir bakıma sonsuz düşünme biçimlerini içermesi de buradan kaynaklanmaktadır; çünkü insanın boyutları sonsuzdur, sınırsızdır.

"İnsan nedir"i yanıtlamaya çalışırken güdücü nitelikteki düşünceler ister söylenebilimsel, isten tanrıbilimsel ister salt bilimsel olsun, önemli olan yanıt araştırılan sorudur. Bu soru gizli ya da açık bir biçimde ortaya çıkarılmış, bilinç alanına kazandırılmış olabilir. Önemli olan yine böyle bir sorunun var olması ve her şeyin onunla anlam kazanmasıdır.

İnsanı konu edinen bütün bakış açıları onu bir bakıma bölmekten yanadır. İnsana ya kendinde bulunan niteliklerinden ötürü iki yanı olan bir varlık gözüyle bakılır ya da yapıp etmelerinden sadece birine ağırlık verilir ve dolayısıyla onun bütünlüğü büyük ölçüde gözden kaçırılır.

Felsefe tarihinde insanı sadece tözsel yanıyla ele alan ve hatta tözsel yanı da ikiye bölen, ruh ve beden biçiminde ikiye ayıran birçok örneğe rastlamak olanaklıdır. İnsanı tözsel açıdan değil de "işlevsel açıdan", yapıp-etmelerine bakarak, varlık koşullarını gözeterek ele alma, ancak çok sonraki dönemlerin başarısı olmuştur. Bu türlü ele alınışta da insan başarılarından, varlık koşullarından yalnızca birine ağırlık verme ve insanın tüm işlevselliğini bu tek işleve geri götürme, indirgeme gibi bir tuzak da düşünen kafaları beklemektedir. Bunun da örnekleri çoktur: En tipik örneği ise, "animal rationale"dir; her ne kadar akıl insana başka olanakları açsa da. "İnsan nedir" sorusunun yanıtı "insan" olmamalıdır. Çünkü tek bir yanılla, tek bir niteliği ile insan anlaşılamaz. Öyle temel fenomenler ortaya konmalıdır ki, bunlar her tek insanda ortaya çıkabilsin. İnsanı salt kendisi için inceleyen, araştıran açıklama biçimleri hiç kuşkusuz onun bütünlüğünü zedelemekten bize verebilirler bu da ancak fenomenlerden, görüngülerden salt birine ağırlık vermemekle olabilir. Fenomenlerden sadece birine ve-

rildiğinde hem insanın bütünlüğü parçalanmış olur hem de spekülasyonlara düşmek gibi bir tehlikeyle karşı karşıya kalınmış olur.

Öyleyse yapılacak iş, insani varlık alanında ortaya çıkan fenomenlerin hepsinde ortak olarak bulunan özellikleri yakalamak ve bu özelliklerden sadece birine önem vermekten kaçınmaktır. Burada salt düşünmeye dayalı yorumlamalardan da kaçınmak (çünkü bunlar düşüneni metafiziğe götürürler), fenomenlere el atmak ve onları değerlendirmek gerekmektedir.

Temelde gözden kaçırılmaması gereken nokta şu olmalıdır: Felsefe aslında, bütün disiplinleriyle, ana dallarıyla "insan nedir?" sorusunun belli bir yönünü araştırmaktadır; felsefenin asıl uğraş alanı insandır. Felsefenin her bir disiplini, insanın belli bir varlık koşuluna karşılıktır. Doğa felsefesinde bile söz konusu olan, insanın doğaya yüklediği anlamdır; doğada bulunduğu varsayılan nitelikler, insanın açıklama doğrultularından başka bir şey değildir. Ayrıca bu tür açıklamalar, insanın bilgi edinen bir varlık olmasında temellenmektedir. Bu tür açıklamalarda da hiçbir şekilde bir teklik söz konusu değildir.

Ancak, insanın incelenmesini bu denli belirgin kılma hiçbir zaman bir insanbiçimciliğe ve öznelciliğe yol açmamalıdır. Böyle bir bakış açısı araştırmanı gerçeklikten tümüyle uzaklaştırır. "İnsan, yalnızca dünyanın lüzumundan fazla insanlaştırılmasından kaçınmada ortaya çıkar."⁸

Özellikle ahlakla ilgili sorunların önplana çıktığı çalışmalarda insanın değerlendirilmesi, onun varoluşuna bir anlam kazandırılması son derece büyük bir önem kazanmaktadır. Ahlakla ilgili görüşler ileri süren her filozofun, insanla ilgili olarak da sunduğu görüşler vardır ve bu görüşler öylesine önemlidir ki aslında ahlak anlayışının temelini oluştururlar. Filozof, insan anlayışı doğrultusunda ahlak görüşünü oluşturur. Nietzsche bunun en önemli örneklerinden biridir. Gerçekliğe salt insan açısından bakan ve insanın gerçeklikle ilgilerini yi-

ne insanın varlık koşulları diye değerlendiren Nietzsche şöyle der: "İlk defa insan şeylere değer yükledi, yaşayabilmek için ilk defa o yarattı şeylerin manasını, insanca bir manayı."⁹

Felsefe tarihinde, bilinçli olarak varlığa ilişkin bir metafiziğin sözü edilebilir çoğunlukla. İnsan, bütün bu düşünme biçimlerinde dolaylı biçimde ele alınmıştır. Özellikle çağımızda, metafiziğin ne olduğunu, ne olması gerektiğini açıklamaya çalışan filozoflar, bunun insanı ele alan bir metafizik olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İşin en ilginç yanı bu tür metafiziklerde insanın somut gerçekliğinden yola çıktıklarını ileri sürmektedirler. Fakat bunlar gerçekliğin belki de öyle tipik boyutlarıdır ki acaba her insanda bulunabilir mi, her insani varlık yaşamın bu tür yanlarının bilincine varabilir mi? İnsanı açıklamayı üstlenen çabalar daha kuşatıcı, daha genel olan ve insanın toplumsal yönünü de hiçbir zaman gözardı etmeyen, canalcı fenomenlere dayanmalıdır. Her filozofun varolana bakış açısına göre değişen bir ya da birkaç kavramla, her insanı temelden kavramanın olanaklı olabileceği tartışmalıdır.

Öyleyse, fenomenler bize yol göstermelidir. Bu fenomenler, her insan tekinde yerini almalıdır. Baştan da belirtildiği gibi, felsefenin asıl konusu insandır; insan dışı her türlü yapı ile, gerçeklikle ilgi kurma insanın bir varlık koşulu olarak değerlendirilebilir ve yine felsefenin amacı da, insanı ve insanla birlikte gerçekliği anlamak, kavramaktır. İnsanı anlamanın yönteminde ise çok çeşitlilik, çokyanlılık söz konusudur. Felsefi disiplinler, toplumsal kurumlar felsefenin en büyük yardımcılarıdır. Bu alanlardan, insanın bütünlüğünü kavramamıza yardımcı olabilecek sayısız örnek diğer deyişle fenomen derlenebilir. Bu da bize insanı kavramada kendisinden yararlanılabilecek en önemli yöntemin fenomenolojik yöntem olduğunu göstermektedir. E. Husserl'in "fenomenlere dönelim" özdeyişi (her ne kadar bu deyiş Husserl için farklı bir anlam taşıyorsa da) yol göstericimiz olmalıdır. "İnsan problemlerinin

hep yeniden ele alınabileceği, her ele alınışta da yeni doğru bir şeyin kavranılabileceği demektir bu. İnsan problemlerinde adımlar atılır; her düşünür bir problemde bir yere kadar görebilir ve yürüyebilir, başka bir düşünür de başka bir yere kadar. Her insan probleminde, gören bir düşünür öze ait şeyler yakalayabilir; ama o problemi çözmek, sonuna kadar çözmek diye bir şey yoktur¹⁰ " Bu da insanın sonsuz boyutlu varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Ama fenomenler hiçbir zaman gözardı edilmemelidir. İnsan salt bilgi varlığı değildir; her türlü etkinliğe sahip olan somut bir varlıktır.

İnsanı böylesine bir bütünlüğü içinde kavramak için de olaylara bakış açısında bir değişiklik yapmak gerekmektedir. İnsan son derece öznel olan bir iki kavramla anlaşılabilecek bir varlık değildir. En başta toplumsallığı içersinde somut olana önem verilerek kavranmalıdır. Tek bir kavramla ya da spekülatif kavramlarla, somut bir temeli olmayan kavramlarla insan açıklanamaz. Bu türden açıklama denemelerinin tümü metafizik niteliğini kazanacaktır. Felsefenin tarihi de aslında bu tür çabalarla dolu değil midir?

Somut olana dayalı bir insan görüşü elde edebilmek için de yapılacak iş, bilimsel verilere dayanmak, salt pozitif bilimlerle yetinmemek, insanbilimin bütün dallarıyla ilişki kurmak ve özellikle budunbilim, budunbetim, tarih ve toplumbilim, dilbilim gibi doğrudan insanla ilgili bilim alanlarının verilerine dayanmak, tutunmak gerekmektedir.

Rousseau'nun başta yer alan görüşleri, felsefenin asıl konusunun varlıktan çok insan olduğunu düşünen filozoflar ve düşünürler için hiç kuşkusuz yolaçıcı niteliktedir. Yeni bir bakış açısı kazandıracak yeni bilim anlayışı bunu sağlayacağı gibi, elde edilecek yeni insan anlayışı da başka konuları daha doğru bir biçimde değerlendirmede büyük rol oynayacaktır.

NOTLAR:

- 1 H. Heimsoeth: **Felsefenin Temel Disiplinleri**, Çev. Tomris Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- 2 J. Ritter: **Aristoteles ve Sokrates'ten Öncekiler**, Çev. Hüseyin Batuhan, Felsefe Arkivi. Cilt III. İstanbul 1955, s. 2.
- 3 M. Scheler: **İnsanın Kozmosdaki Yeri**, Çev. Tomris Mengüşoğlu İstanbul 1968, s. 5.
- 4 Augustinus: **De Trinitate**, X, VII, 11-12. Aktaran Boğos Zekiyan Felsefe Arkivi, sayı 19, İstanbul 1975, s. 58-60.
- 5 Montaigne: **Denemeler**, Kitap III, Bölüm II.
- 6 Montaigne: **Denemeler**, Kitap II, Bölüm VI.
- 7 Jean-Pierre Vernant: **Mythe et pensée chez les Grecs** Maspero Paris 1971. Aktaran Bruno-Marie Duffé.
- "Hannah Arendt: **Penser l'histoire en ses commencements de la fondation à l'innovation.**" *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Tome 67. No. 3 Juillet 1983 s. 402.
- 8 Hermann Wein: **Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans**, Çev. İsmail Tunalı, İstanbul 1959, s. 34.
- 9 F. Nietzsche: **Also sprach Zarathustra: Binbir Hedef Üstüne** Aktaran I. Kuçuradi: **Nietzsche ve İnsan**, Yankı Yayınları, İstanbul 1969, s. 32.
- 10 I. Kuçuradi: **Nietzsche ve İnsan**, s. 165.

"KAVRAM OLUŖTURAN BİR VARLIK OLARAK İNSAN"

Felsefi söylemin tümü, insanın neliğini çok çeşitli açılardan kavramaya çalışan tanımlarla, akıl yürütmelerle, kavrayış biçimleriyle doludur. Her filozof temelde 'insan'ı betimler; kendi görüşleri, düşünme doğrultuları çerçevesinde bir kavrayış, bir tasarım oluşturur insan üzerine. Felsefede insana ilişkin tasarımların, kavrayışların çokluğu, insan gerçekliğini çoğun, iyice bulanıklaştırır. Kimi zaman, insana ilişkin kavrayış biçimlerinden biri ya da birkaçı etkin duruma geçer ve bu konudaki öteki dile getirişlerin, söylemlerin belirleyicisi olur: "İnsan akıllı varlıktır" türünden bir yaklaşımda olduğu gibi.

Mantıksal olana ilişkin yaklaşımını temele alarak ya da varolana yönelen anlığın varolanı kavrayabileceği temel düşüncesini hiçbir akıl yürütmeye bile gerek duymadan benimseyen Aristoteles, anlıksal ve varlıksal olanı tanımlarla (dilde) belirlemeye yönelir. Bu nedenle bu türden tanımsal bir yaklaşım (anlığı ve varolanı bir araya getirme) belirgin bir biçimde Aristoteles'in düşüncelerinde ortaya çıkar. Bu bir rastlantı değildir: bir şeyin (nesnenin, varolanın) neliğini açığa çıkarmada hem anlığın hem varolanın varlığını ve güçlerini hesaba katmakur.

İşte Aristoteles'in bu türden bir yaklaşımla benimsediği bu tanım, "insan akıllı varlıktır" tanımı, insana ilişkin olarak ileri sürülen tanımların içinde en etkili olanıdır. Nesnenin, varolanın kendisinde olmayan 'sınıflandırma'nın anlığın (mantığın)

güçleri doğrultusunda (bu güçlerin neler olduğuna ilişkin ayrıntılı çalışmalar başlangıçlarda hemen hiç olmamış, çok sonraları felsefi söylemin gündeminde gereken önemi kazanmış ve yerini almıştır) nasıl temellendirileceği üzerinde çokça durulmuştur. Bu bir bakıma, mantığı felsefi söylemin konusu yapmaktır; başka deyişle bu mantığın felsefesidir. Mantık felsefesi tarihinde Porphyrios, Aristoteles'ten sonra en önemli duraklardan biridir. Porphyrios'un **Isagoge**'de sınırlı olsa da yapmaya çalıştığı bundan başka bir şey değildir. Porphyrios burada kavram kurmanın (tümeller oluşturma'nın) yollarını belirlemeye çalışıyor; bu arada kavramları kuran bir varlık olarak insana, insan kavramına mantıksal-varlıksal açılardan bakarak, onun da (insan kavramında) nasıl oluştuğunu gösteriyor: varolanın, nesneler dünyasındaki bir şeyin cinsini, türünü, ayrımını, özelliğini, ilineğini belirlemek, o şeyin (nesnenin, varolanın) sınırlarını çizmektir. Böyle bir yaklaşımı insana da uygulamaktadır Porphyrios: akıllı olan, gülme yetisine sahip olan, beyaz ya da siyah olabilen, eylemde v.b. durumlar da bulunabilen bir varlıktır insan (**Isagoge**, Porphyrios, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 33)

Öteden beri filozofların asıl kaygısı, hep tanım üretmede, başka deyişle dil dışı olanı, dile döküp, onu dilde sınırlamakta yoğunlaşmıştır. Tanımlar, dilsel anlatımlardır; tanımlar başka deyişle önermelerdir; önermeler de terimlerden oluşur; terimlerin anlaksal karşılığı ise kavramlardır. Kavram terimin düşünen varlıktaki, öznedeki temelidir. Dili olan bir varlık olarak insan, kavram denen yapıyı anlığında nasıl belirlerse belirlesin, onu kuruluşu, elde edilişi açısından nasıl temellendirirse, temellendirsin, onlarla iş görmek zorundadır.

Burada benimsenen amaç, kavramların nasıl oluştuğuna ilişkin bir dile getirişte bulunmak değil; kavram kurmanın, temel oluşuna değinmek, bunun 'temelliğini' göstermektir. Çünkü nerede dil varsa, orada dil, dahası kavram vardır.

İnsan tek tek nesneler ve bunlar arasındaki ilişkilerden doğan olaylar dünyasında yaşar. Ancak insanların dünyasını, insansal dünyayı oluşturan öğeler salt nesnelere ilişkin gerçekler midir? Bu kadarla yetinilebilir mi? İnsanın asıl etkinliği nerede? "İnsanı insan yapan ne?" sorusu artık burada büyük bir önem kazanır. Anlam yüklediklerimiz, anlam verdiklerimiz 'yalın' nesneler midir? Hiç kuşkusuz hayır. Yalın nesne de ne? Başlangıç olarak böyle bir alandan (tek tek nesnelerin yer aldığı dünyadan) yola çıkılıyor kuşkusuz; ama asıl insansal olanı bundan sonra başlıyor: kavram kurmaktan başka bir etkinlik değil bu da.

Varolanı düşünmesiyle kavrayabileceği ve bunu da dile getirebileceği temel anlayışını (bu anlayışı tam da sınamaya kalkmasalar bile) temelde hep saklı tutmuşlardır ödün vermezcesine filozofların büyük bir bölümü. Varlık-düşünme, anlık-gerçeklik ilişkilerini, anlığın gerçekliği kavrayabileceği inancıyla açıklamaya, kendilerine anlamlı kılmaya çalışan filozoflar dolayısıyla mantığı (yukarıda dendiği gibi) ve ardından da dilbilgisi çalışmalarını önplana almışlardır. Platon çok açık bir biçimde dile getirmese de hep böyle bir çalışmadan yana olmuştur. Aristoteles ise, hem mantık ve dilbilgisi ile ilgili çalışmalarını belirgin bir biçimde ortaya koymuş hem de ne **Kategoriler**'inde ne de **Metafizik**'inde (varlıkbilimsel yaklaşımda) düşünme-varlık-dil ilişkisinin örtüşmesinden ödün vermiştir. Onun ön kabulü, bu üç alanın da örtüştüğüne ilişkindir; özellikle varlık-düşünme ilişkisi için bu, bilinçlice savunulmuştur.

Dilin, varlık-düşünme ilişkisini yansıtıışında uzlaşımşallığın hangi boyutlarda olduğu yüzyıllar boyu tartışılmıştır. Dil neyi gösterir? Neyi yansıtır? Başlangıçlarda varlığı, varolanı, varolanın onun içinde ya da ondan ayrı özünü yansıttığı öne sürölürken, giderek nesnenin belirleyici gücünden dilin belirleyici gücüne doğru kaymaların, yeni benimseyiş biçimlerinin oldu-

ğu görülmüştür. Kimi felsefi sorunların çözümlenişinde dile ilişkin bilinç, tasarım biçimi, karşıt görüşlerin de belirleyicisi olmaya başlamıştır.

Doğa dünyası belki hep aynı biçimde varolmakta, varlığını sürdürmekte; ama bu yapılarla ilişkin 'kavrayışlar' değişmekte. Varolanın anlığa yansıyışı farklı biçimler kazanmakta. (Hatta öyle 'düşünsel devrimler' olur ki, bir bakıma tüm tasarımların taşıyıcısı durumunda olan evren tasarımı tamamiyle altüst olur. Bu tür tasarımların varlığının olanağı, en başta düşünen ve dili olan, kavram kuran insana ağırlık vermekle olur.)

Kavram üretmede varolan ile anlık arasındaki ilişkide ölçütün ne olduğu konusundaki tartışmalar felsefede büyük bir zenginlikle belirir. "Bilmede ölçüt nesne midir, özne midir?" tartışması, özellikle anlık üzerine araştırmaların yoğunlaştığı dönemlerde (çünkü Antikçağda Stoacılar hariç, bu konuda pek fazla düşünülmemiştir; başka bir deyişle anlık asıl sorun değildir, onun güçlerinden pek bilinçli olarak kuşku duyulmamaktadır) Ortaçağda, özellikle Yeniçağda kuşkular da uyanır sürekli olarak. Kavramları oluşturma yine önplandadır; yine çok büyük bir önem taşımaktadır: İnsanı insan yapan bu etkinliğe ilişkin çözümlemeler felsefe yapmaktan başka bir şey değildir.

İnsan bütün anlaksal etkinliklerinde her şeyden önce kavramlar üretir; kavramlar ve onlara ilişkin anlamlar artık onun dünyasını oluşturur; o, böyle bir dünyada yaşar artık. Dolayısıyla kavramların anlamsal içeriği insanlar için büyük önem taşır. Özellikle kavramın anlamsal boyutunun doğrudan nesnel (tek, cisimsel bir varlık olarak, bireysel bir nesne olarak) bir karşılığı yoksa, kavramların, bunlara bağlı anlamların sorumluluğu iyice artar; anlamların içinde yer aldığı bağlamlar, dil dünyasında artık çok büyük bir önem taşır. Bir ölçüde, dil dışı olandan kaynaklanan (doğrudan ilişkili olma diye düşünülmemelidir bu) dil dünyası, dönüp dolaşır gelir, dil dışı ola-

nı belirler; ama bu genel geçer, kesin bir belirleme değildir hiç kuşkusuz.

Nesneler dünyasına ilişkin söylemlerde (özellikle bilimsel söylemde ve yine özellikle temel kuramsal söylemler bir yana) insanlar arası anlaşma bir bakıma daha kolaydır da, doğrudan nesnel, cisimsel gerçekliği olmayan alanlarda düşünme etkinliği daha karmaşık durumların içinden geçer; daha çetrefil bir durum belirebilir: özgürlük, demokrasi, değer, laiklik, adalet, erdem, devlet v.b. kavramlarda olduğu gibi. Bu kavramlarla iş görürken yeterince sorumlu olunmadığı takdirde, herşey daha da karmaşık bir görünüm kazanabilir. Toplum yaşamında, ahlak alanında artık öyle bir durum belirebilir ki insanlar arasında bir bildirişim gerçekleşemez ve sonuçta kimse kimseyi duymaz olur: Bunun en büyük nedeni de dilsel anlatımların anlıkta yer alan kavramsal/anlamsal boyutlarının sorumsuzca oluşturulmasıdır. Bir dilsel göstergenin anlıktaki anlamsal boyutunun kişiden kişiye, hiçbir bildirişime yer vermeyecek denli ya da nesnel alanı (olaylar dünyasını) hiç hesaba katmayacak denli değişik/farklı olması insanların yıkımlarının, mutsuzluklarının başlangıç noktası olur. Durumu bir 'kavram kargaşası' olarak betimlemek de yetmez artık. Burada bir bakıma kargaşa da yoktur; ama sorun nerede ve açık seçik olarak hangi durumun ayrımına varmak gerekir? Hiçbir şekilde tek bir boyuta indirgenemeyecek kadar zengin olan insan dünyasında hem anlamlar/kavramsal zenginlikleri yaratmak ve yaşatmak, hem de bir yandan dünyayı yaşanılır kılmak sanırım, kavramlar/anlamlar yaratan ve böyle bir dünyada yaşayan insanın en büyük ikilemi: yaşamın "bunalımlı" yönü burada gizli belki de.

"FELSEFE BAĞLAMINDA DÜŞÜNMENİN SERÜVENİ"

'İnsanın en belirgin niteliği, özgöl ayrımı nedir?' sorusu Antikçağdan günümüze değin düşünenleri uğraştırmıştır. İnsanın özünü belirleme çabalarında onun bir akıl varlığı olduğu, konuşan bir varlık olduğu, toplumsal-siyasal bir varlık olduğu, araçlar üreten ve bunları kullanan bir varlık olduğu, simgeler (semboller) yaratan bir varlık olduğu türünden belirlenimler birbirini izlemiştir. 'İnsanı insan yapan nedir?' sorusu öylesine önemsenmiştir ki, bu soruya verilen yanıt başka türden sorulara verilecek yanıtların da temelidir, esasıdır denmiştir.

İnsanı belirlemek üzere önerilen bu yaklaşım denemelerinin ortak bir yanı var mıdır diye sorulabilir. Bütün bu belirlmelerin ortak temeli nedir diye bir soru sormak olanaklıdır. Akıl varlığı olma, konuşma, araç yapma, simgeler yaratma gibi —bir bakıma— değerlendirmelerin temelde 'düşünme' adı verilen bir etkinlikte asıl dayanaklarını bulduğunu ileri sürmek pek yanlış olmasa gerek. Araç yapma, simgeler oluşturma, bir toplum içinde başka bireylerle bağlantı kurma, iletişim kurma, konuşma temelde düşünmeyi gerektiren etkinliklerdir. Öyleyse insan daha baştan, düşünen ve düşündüklerini dile dökerek, başka deyişle düşünce haline getirerek, bir yandan kendisi için, öte yandan da diğer toplum bireyleri için anlaşılır kılmaya çalışan bir varlık olarak kendini sunar. İnsan düşündüklerini başkalarına ya dilsel olarak ya da eylemler, davranışlar kılıfına büründürerek iletmeye çalışır.

Düşünme insanın günlük yaşamında. eylem dünyasında genellikle davranışlara yansiyarak kendini gösterdiği gibi, bilgi alanında da çeşitli biçimlerde kendini sunar. Her düşünme eylemi bir şey'e bir nesneye, bir tür varolana ilişkindir. İnsan düşündüğünde —ki bu ruhbilimsel yönden farkında olunsun ya da olunmasın hep sürüp giden, gerçekleştirilen bir etkinliktir— mutlaka bir şeyi, bir olayı, bir yapıyı, bir olup biteni, olmakta olanı düşünür ve bu düşünmenin ürünü olan düşünceler çok çeşitli niteliklerde kendilerini ortaya koyarlar. Bu etkinlikler sonucu kısaca bilim, sanat, felsefe adı verilen yapılar ortaya çıkar.

Ancak böyle bir ayrışma başlangıçlarda, Antikçağın başlangıç dönemlerinde tam anlamıyla belirgin değildi. Ama bir süre sonra, insanlar elde ettikleri bilgisel içerikleri sınıflandırmayı, onları sahip oldukları özgül ayrımlara göre birbirinden ayırmayı denediler. Çünkü düşünen varlık aynı zamanda sürekli olarak sınıflandırmalar yapar; karşılaştığı nesneleri benzerliklerine ve ayrılıklarına göre belli öbekler halinde birbirinden ayırmaya çalışan bir varlıktır insan. Öyleyse elde edilen bilgiler de bu sınıflandırma işlemine tabi tutulmalıydı. O yıllarda henüz bizim anladığımız anlamda "bilim" sözü geçmiyordu. Bilim yerine kullanılan sözcük felsefeydi; felsefe; bilim, bilgi sevgisi anlamına geliyordu ve bilginin üzerinde düşünenler, filozoflar, bilgiyi sevenler; işte felsefeyi çeşitli bölümlere ayırıyorlardı; çünkü felsefe herşeyi kucaklıyordu. Felsefe hem dış-dünyayı (doğayı), hem düşünmenin yapısını, neliğini (mantık-psikoloji) hem eylem alanını, insanlararası ilişkilerin neliğini, niteliğini (ahlak alanını) hem de yaratma etkinliğinin söz konusu olduğu sanat alanını araştıran, inceleyen çok yönlü bir bilgisel etkinlik olarak kendini gösteriyordu.

Hiç kuşkusuz filozoflar, birer doğa filozofu olarak ilkin dışdünyanın, doğanın ana yapısının ne olduğunu araştırmaya çalıştılar. Evrenin, doğanın ana maddesi temel taşıyıcısı neydi?

Bildiğiniz gibi, bu yapıyı 'su', 'apeiron', 'hava', 'toprak', 'ateş' gibi öğelerle belirlemeye çalıştılar. Ancak bir süre sonra; insana ve insan dünyasına, doğrudan insan eylemlerinin incelenmesine tüm düşünsel eylemlerini adadılar.

Tarihsel, toplumsal yapıların evrimiyle, yeni toplumsal yapıların belirmesiyle, felsefedeki birtakım yeni gelişmelerle de birlikte kendi bireysel öznelerinin belirleyiciliğini uzunca bir süre mutlak, yetkin bir öznenin belirleyiciliğine bıraktılar. Tektanrı dinlerle, onların içerdği yeni düşünüş-inanış biçimleriyle olup bitene bakmaya başladılar. Kısaca dile getirdiğim bu özellikler Ortaçağa özgüydü.

Fakat içten içe başka oluşumlar da gözleniyordu. İdeal yapı ve tasarımlara, 'sözün' bağlayıcılığına büyük önem vermenin yanı sıra, dışdünyada bulunanın, tekil, bireysel yapıların en büyük değeri taşıdığı savı gün geçtikçe değer kazanıyordu. Ayrıca, doğanın, salt doğa olarak kendinde bir değer taşıdığı, doğanın anlaşılması, bilinmesi ve giderek de ona egemen olunması gerektiği savı öne geçiyordu. Böylelikle felsefenin, bilimin, dinin alanları ayrışma noktasına geliyordu.

Renaissance'ın başlangıç yıllarıydı artık. Antikçağla olan ilgileri —sanıldığıнын ötesinde— hiç kopmamış olan Avrupalılar hem doğayı yeniden keşfediyor hem Antikçağ kültür öğelerine yeni bir gözle bakıyor hem de artık 'bilim' adı verilen yeni bir düşünme biçimiyle doğanın, varolanın, olup bitenin kendisine yöneliyorlardı.

İngiliz devlet adamı ve filozofu Francis Bacon (1561-1626) artık yepyeni bir düşünüş biçimini öne çıkarıyor, genelden, tümelden özele değil; tam tersine, özel olandan aşamalı bir düşünme modeliyle genel olana gidilmesi gereği üzerinde duruyordu. Bireyin, düşünmenin rolü öne çıkıyor; düşünme inanmanın, imanın önüne geçmeye başlıyordu yavaş yavaş ya da dinsel inançlar insanların vicdanlarında sadece yer almaya

başlarken bağımsız düşünmenin rolü, önemi artıyordu. Fransız filozofu Descartes (1596-1654), düşünen beni, düşünmeyi, varolmak için düşünmekten başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan ben'i tamamen öne çıkarıyor ve hatta asıl varolmayı ona yüklüyordu: "Düşünüyorum öyleyse varım" diyordu ünlü cümlesinde.

İnsan ve insanın üzerinde yaşadığı 'bu dünya' laikleşme sürecinde büyük önem kazanıyordu. Akıl ile inancın, bağımsız düşünme ile dinsel dogmaların ışığı altında düşünmenin sınırları iyice birbirinden ayrılıyordu. Kesinlik, mutlak bilgi arayışları kendilerine artık matematik, mekanik gibi bilgileri temel alıyorlardı. Her bilgi açık-seçik olmalıydı. Descartes **Yöntem Üzerine Konuşma**'da yeni yöntemin esaslarını dört ana noktada gözler önüne sermeyi amaçlıyordu: Açık seçik bilgiler elde etme; bir bilgiyi en temel öğelerine kadar ayırma, çözümleme; çözümlenmiş bu yapılardan bireşime, senteze varma ve son olarak da bilgilerin unutulmasına engel olmak için onları sık sık denetleme ve sayma.

Descartes ve çağdaşlarında, XVIII. yy'ı hazırlayan filozoflarda, en iyi örnekler olarak Spinoza (1632-1677) ve Leibniz'de (1646-1716), akılla ilgili belirlemeler, hatta akıl alanı içinde kalarak doğruya, hakikatin bilgisine ulaşma çabaları doruğuna ulaşmıştır.

Ancak bilgide deneyin rolünü de önplana çıkarmayı amaçlayanların etkisiyle —ve giderek düşünme gücünün eleştirilmesiyle birlikte— aklın eleştirildiği, sınırlarının çizildiği hem de her türlü vesayetten, bağımlılıktan kurtarıldığı bir dönem ortaya çıkmıştır. Bu dönemin adı Aydınlanmadır. Aydınlanma çağı Avrupa'da ortaya çıktığı yörelerde birçok farklılıklar içermekle birlikte yine de bağımsız düşünmenin en çok önem kazandığı ve bunun 'felsefe' en yoğun biçimde temellendirildiği bir dönemdir. Aydınlanma çağının en önemli, en yapıcı filozofu Immanuel Kant'tır (1724-1804).

Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" (1784) sorusuna yanıt yazısı son derece ilginçtir; günümüz için bile yol gösterici bir iletiyi, mesajı içinde taşımaktadır: "**Aydınlanma**, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir **ergin olmama** durumundan kurtulmasıdır. Bu **ergin olmayış** durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa **insan kendi suçu** ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. **Sapere aude!** (Yüreklice düşün). Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi **Aydınlanma**'nın parolası olmaktadır." (Çeviren N.Bozkurt **Seçilmiş Yazılar** Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 213)

İnsanın kendi aklına göre düşünmesi, kendi ben'ine sahip çıkması tüm aydınlanma düşüncesinin temel niteliği, başka deyişle özgül ayrımı olmuştur. Bu, empirik ben'in mutlak ben karşısında bağımsızlaşmasıdır.

Fakat akla bu denli önem veriş, salt aklın sınırları içinde kalarak, aklın yarattığı bazı düşünceleri, zaman zaman olup bitenlerden tüm bağınyı kopartırcasına ortaya koyma gibi sakıncaları da içinde barındırmış aşırı bir idealizme, uç noktalarda hep yoğunlaşan bir idealizme de felsefede yol açmıştır.

Ortaçağın sonları ya da Renaissance'ın başlangıç noktalarından yüzyılımız başına kadar felsefe yapmak hep düşünmeden, akıldan, bilgi elde etme yetisinden yola çıkılarak gerçekleştirilecek bir etkinlik olarak görülmüştür. Geçen yüzyılın sonları ile yüzyılımın başında dil-düşünme bağlamından hareketle felsefe yapmak ve tam da bu noktada felsefeye yeni işlevler yüklemek, felsefeye ilişkin tasarımlarda devrimsel dönüşümler gerçekleştirmek XX. yüzyıl filozoflarının yeni gündemini oluşturmuştur.

Genellikle belli bir dönemin, yüzyılın, zaman kesitinin bilim adamlarının, filozoflarının, sanatçıların, ortak konularının, sorunlarının, dünya görüşlerinin olduğu ileri sürülür. Ancak ortak sorunlara karşın, bakış açılarının farklılığı, yöntemsel farklılıklarla düşünen insanları hep farklı sonuçlara da vardırmaktadır. Örneğin, XIX. yüzyıl hep bilimlerin en yetkin, parlak dönemi olarak öne çıkarılırken kimi eleştirel kafalarca da, kimi filozoflarca da kıyasıya eleştirilmesi gereken bir oluşum olarak gösterilmiştir. Her çağ, her dönem, her yüzyıl çağına ilişkin etkin savlarının yanında karşı savlarını da birlikte getirmiştir. Francis Bacon'ın bilimsel düşüncesinin öncelenmesi, öne çıkarılışı yönünde açtığı yol, bir yandan son sınırlarına kadar varırken ve artık felsefenin bile bir bilim gibi yapılması savları ortaya atılırken; öte yandan, bilime, bilimin yol göstericiliğine karşı çıkışı içeren savlar da kendini göstermeye başlamıştır. Batı ya da Avrupa merkezli yorumlama çabalarının yetersizliğinden dolayı yeni düşünme modelleri, paradigmlar bulma isteği önplana çıkmıştır.

Bu türlü bir dönüşümde, hiç kuşkusuz bilimin uygulanmasından başka bir şey olmayan tekniğin gelişmesinin büyük payı olmuştur. Bilindiği gibi çağımıza artık 'medya çağı', 'iletişim çağı' deniyor. Bilgi artık bir avuç seçkinin güç, iktidar aracı olmaktan çıkıyor gibi görünüyor. Ama bu çıkış sağlıklı mı, ussal (rasyonel) bir tutumla mı gerçekleşiyor bütün bunlar? Bir yandan insanların yıkımını akılcılığın uç noktalarına ulaşmasında görenler olduğu gibi, öte yandan, aklın yeterince iyi yönde kullanılmamasından bütün bunların kaynaklandığını ileri sürenler de var. Bir yandan dünyada, insan topluluklarında yeni siyasal gelişmelerle aşırı siyasal yapılanmaların, bloklaşmaların çözüldüğü görülüyor; ama öte yandan milli, ulusal ayrılıklar uğruna birçok "sıcak savaş" da yaşanıyor. Akıl, günümüzde iyice tahtından indirilmeye çalışılıyor, sorgulanıyor. İnanç dizgeleri, yerleşmiş, akılcı toplumsal kurumları

zaman zaman sarsacak boyutta öne çıkıyor kimi toplumlarda ve artık kitle iletişim araçlarıyla herşey hem bir yandan hemen duyuluyor, herşeyden haberdar olunuyor ama öte yandan da bu duyuruş, haberdar ediliş yine de bazı insanların kendi "düşünüş planları dahilinde" oluyor. Mutlaka "birilerinin bakış açısı" doğrultusunda herşey duyumsanıyor ve giderek belki olup bitenlere bakan ama olup bitenler arasındaki bağlantıları pek de kuramayan, hep güdülen insanların sayısı artıyor. Büyük bir hızla yaşanan dönüşümlerde, teknolojinin de bilime hatta sanata egemen olmasıyla kuramsal düşünüş biçimlerinin işe yararlığı, gerekliliği tartışma düzlemine getiriliyor. Bu ortamda artık felsefeye gerek var mı türünden sorular bile sorulmaya başlanıyor.

Her türlü küreselleşmenin yanında, yumuşamaların yanında, aykırılaşmaların da egemen olduğu dikkatli kişilerin gözünden kaçmıyor aslında. Yoğun insan ilişkileri, tekniğin beraberinde getirdiği sorunlar, dışdünya ya da eylem dünyamızda ne denli çok sorunun ortaya çıktığını hepimize gösteriyor. Yeni yeni boyutlarla, içeriklerle beliren "dünya problemleri karşısında felsefe" ne yapabilir? Ona düşen nedir? Filozof git-tikçe yoğunlaşan dünya problemleri karşısında etkinliğini göstermelidir, gösterecektir. Bu, insanlığın her döneminde **gerçekleşmiş** bir durumdur aslında. Felsefe her dönemde akli, eleştiriyi, çok yönlü, irdeleyici düşünmeyi temsil etmiştir. Günümüzde daha çok farkına varılan, "sorunlaştırılan" olaylar ağını anlamada salt bilim adanundan çok filozofa iş düşmektedir.

1988 yılında Ankara'da Unesco'nun desteği ile Türkiye Felsefe Kurumu'nun düzenlediği "Dünya Problemleri Karşısında Felsefe Uluslararası Semineri" toplandı. Dünyanın birçok ülkesinden gelen filozoflar konuyu tartışılar. En başta "dünya problemleri" deyince neyin anlaşılması gerektiği üzerinde duruldu. Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi'nin yaptığı belirlemeye göre

"Dünya Problemleri", çeşitli ülkelerde ve bir bütün olarak dünyada şu veya bu şekilde kurulmuş toplumsal (ve bu arada ekonomik) ilişki bütünlerinin ve siyasal ilişkileri düzenleme tarzının yaratmış olduğu **olgulardır**; ya da: çağca ulaştığımız felsefi değer bilgisiyle baktığımızda farkına varılan ve yeryüzünde yaşayan birçok insana insan olarak olanaklarını gerçekleştir**ilmeye** elverişsiz oldukları ya da bu geliştirmeyi imkansız kıldıkları **için istenmeyen durumlardır. (Dünya Problemleri Karşısında Felsefe, Ankara 1988, s. 10).** İşte bütün bu durumlar, dünya problemleri, felsefece işlenmeyi, ele alınmayı bekliyorlar. Felsefe ne yapmalıdır? Kenyalı filozof H. Odera Oruka bakın ne diyor bu konuda: "(...) felsefe, diğer şeyler yanında insanlık için ussal olarak özlenebilir olan bir yaşama ilişkin normlar sorusuyla ve bu yaşamı tehdit edebilecek tehlikelerle ilgilenmelidir. Bu soruyu yalnızca bilim adamları ve politikacıların elinde bırakmakla yetinemeyiz. Bilim adamları, çoğunlukla etik konuları ele almaya cesaret edemeyecek kadar alçakgönüllüdürler. Politikacılar ise, genellikle, insanlığa dair ince etik sorulara zaman ayıramayacak kadar pratikle meşguller." (a.g.y. Çeviren Zerrin Gösterişli Tandoğan, s. 46).

Felsefede oldukça soyut gibi görünen ama günümüzdeki yaygınlığı içinde büyük sorunlar içeren bilgisel sorunlar; özellikle bilgilerin kullanımıyla ilgili sorunlar yanında, eylem alanına ilişkin, onların bilinmesine ilişkin sorunlar büyük önem taşımaktadır. İnsan hakları, insanların mutluluğu, insan-çevre ilişkileri, teknik-insan ilişkileri, birey-toplum; birey-siyasal yetke ilişkileri, son derece karmaşık bir biçimde karşımıza çıkıyorlar. İşte, bunlar "sorunlaştırıldığında" birer problem alanı haline getirildiğinde, filozoflara çok iş düşecektir. Bir bakıma, filozoflar bu sorunları felsefece ele alacak olan kişilerdir. Çağımızda, özellikle, günümüzde insanın yeniden büyük değer kazandığı da görülüyor. Aklın aydınlanma düşüncesince öne

çıkarılmasına ilişkin tepkiler, son yıllardaki ortak deyişle post-modernist tutumlarda somutlaşıyor. Bir yandan insanlar ortak davranış, eylem kalıpları içine sıkıştırılmaya çalışılırken, bir yandan onların kendilerine özgür bir biçimde ifade edebilme şansına sahip oldukları izlenimi verdirilmeye çalışılıyor. Küreselleşme, yeni bir kaosu, sarsılmayı, bitip tükenmeyecek sarsıntıları da beraberinde getiriyor. bütün bu hızlı akışın (başdöndürücü hız deniyor bilimin gelişmesi için) bilincine varmada yardımcı olacak etkinlik felsefeden başka bir şey olmayacaktır. Felsefe burada insanın bilincidir, bilincini, aklını cesaretle kullanmasıdır. Günümüz insanının, Kant'ın yıllarca önce Horatius'tan alarak söylediği gibi 'Sapere aude' deyişine kulak vermesi gerekiyor; insanı kurtaracak olan yine kendisi ve kendi aklı, akılcı eleştiri yeteneği ve yine akılcı duyarlılığı olacaktır.

"GÖSTERGELERİN GÖSTERGESİ KÜLTÜR"

Üzerinde en çok durulan terimlerden/kavramlardan biridir kültür. Özellikle yüzyılımızda, insanbilim-toplumbilim açısından en çok gündeme gelen ve bu bilimlerin birçok savını temellendirmede kendisinden yararlanan bir terim olmuştur kültür. Başta, E. Taylor olmak üzere, A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, F. Boas, B. Malinowski, A. R. Raddcliff-Brown, bu terime ilişkin önemli açıklamalar, çalışmalar yapanların içinde ilk akla gelen bilim adamlarıdır. Bu bilim adamları kendi düşünme doğrultuları çerçevesinde kültüre ilişkin tanım denemelerinde bulunmuşlar ve toplumsal yapıyı bu tanım ile açıklamaya, yorumlamaya çalışmışlardır. Sonunda da kültür, tanım denemeleri açısından öylesine talihli bir terim olmuştur ki neredeyse ikiyüze yakın tanım ileri sürülmüştür. Gerçekten de bu tanımlar, kültürün şu ya da bu yanını önplana çıkarmaya çalışırken (aslında tam da kültürün kendisini değil, insanı ve toplumu anlamaya çalışırken) konuya hep kanıtlamaya çalıştıkları anasavları doğrultusunda bakmışlardır. Belki bu tanımların tümü biraraya geldiğinde ancak kültürün ne olduğu, neliği anlaşılabilir; tanımların ortak taşıyıcısı, taşıyıcı temeli ortaya konabilir. Ama bu, tanımların içeriğine bel bağlamakla başılamaz gibi görünüyor. Bir ya da birkaç içeriksel yaklaşım ister istemez düşüneni sınırlar, asıl taşıyıcı temel de bu arada gözden kaçır. Filozofların da gündeminde yer alan, özellikle insan, toplum, eğitim, dil kavramlarıyla birlikte ele alınan kültür kav-

ramına nasıl bakmalı ki bu bakış onun hem neliğini ortaya koymuş olsun (aynı zamanda da içeriksel zenginliğini ortaya koymuş olsun) hem de böyle bir bakışın pratikteki değerini dile getirmiş olun; bunu felsefi söylem başarabilir gibi görünüyor.

Kültürü ilkin bir terim olarak (dilsel yön), ardından da bir kavram olarak (anlıksal yön) ele almak, daha sonra da doğrudan insana (dile ve anlığa) ilişkin olandan, nesnel yapıya (kendisi de bir gösterge olan) kültürün göstergelerine geri gitmek felsefi söylemin izleyeceği bir yol olabilir. 'Kültür' terimi, kültür kavramının dildeki uzlaşımsal göstergesidir; dilsel karşılığıdır. Kültür teriminde dile gelen kültür kavramıdır; kültür terimi, kültür kavramının göstergesidir. Kültür kavramı da insanın oluşturduğu göstergeler dünyasını bütünüyle gösteren (imleyen)anlıksal bir kavramdır.

Kültür kavramının insan dünyasıyla (insanın öznel gerçekliği —tek tek bireylere özgü; insanın nesnel dünyası— öteki bireylerle paylaştığı-insansal olan/olmayan, bir bakıma doğal) kurduğu ilişkinin açığa çıkarılması birçok zorluklar içermektedir; bu zorlukların temeli, kültür kavramının (anlıksal ve dilsel) bir gösterge olarak doğrudan ilişki içinde bulunduğu nesnel (varlıksal-tek/biricik) bir tabanın olmamasındandır. Kültür kavramı sonsuz sayıdaki öğeyi içinde barındıran nesnel bir tabana dayanmaktadır; bu tabana ayrıca salt imgeleme dayanan insansal edimleri de eklemek gerekir hiç kuşkusuz. İşte genellikle bu nesnel tabanda yer alanlardan salt bir ya da ikisine ağırlık vermek, kültüre ilişkin tanımların bir bakıma yetersiz (güdü) kalışının nedenidir. Burada bilinçli olarak kavranması gereken nedir? Kültür kavramı neyin (nelerin) göstergesidir? Kültür kavramı, tek bir nesnenin, olgunun, olayın ya da gerçekliğin hatta hayal ürününün yerine geçmiyor (yerine durmuyor); tek bir şeyi göstermiyor, imlemiyor; bu alanda sonsuzluk, çok boyutluluk, çokyanlılık, çokanlamlılık söz ko-

nusu. Bu sonsuzluk, insanın yarattığı göstergelere ilişkin bir sonsuzluk.

İnsan hemen hemen hiçbir şeyi doğal düzeninde sadece görmekle yetinmiyor; anlam verme edimiyle, anlığında yeni kavramlar, tasarımlar oluşturmasıyla doğal olana yeni yeni anlamlar yükleyerek, onların göstergesel olanaklarını zenginleştiriyor; başka deyişle düz anlamla yetinmiyor; yeni anlamlar, yan anlamlar yüklüyor varolana. İşte bu anlam yükleyişin ilk adımı anlıkta gerçekleşiyor; elindeki malzemeye sonsuzca biçim veriyor insan. İlk anlıkta gerçekleşen herşeyin ortak adı, onların anlıksal/dilsel göstergesi kültür kavramıdır. Oluşturulan bu tekillik içinde nesnelliğini kazanan yapılar, başkalarınca da anlamlı kılındığında ancak, bütün bu yapıların taşıyıcısı durumunda olan kültür insanın öznel-nesnel dünyasına geçebiliyor; başkalarınca da anlaşılır olma (olabilme) olanağını kazanıyor. Bu da temelini şu ya da bu şekilde, insanların çok çeşitli biçimlerde bildirişimde bulunan varlıklar olmasında buluyor. Bu bildirişimi sağlayan kültür. Dolayısıyla kültür, insan dünyasındaki bütün göstergeleri kuşatan ortak bir göstergedir: göstergelerin göstergesidir. Nerede insan varsa orada kültür vardır. İnsan kültürde (mantıksal-anlıksal, dilsel, varlıksal) öznel-nesnel dünyasını kuruyor; başka deyişle kendini kuruyor; kültür, insanın insan olmasının gerekli koşulu. İnsan kültürde, kültür dünyasında yaşıyor. İnsanın (tek insanın) değişirliği/değişmezliği, kültürün değişirliği/değişmezliği ile ilgili anlam dünyası (kültür dünyası) ile ilgili; değer vermesiyle, değerlendirmesiyle ilgili. Çünkü bir bakıma kültür, en geniş boyutları içinde varolana (her türlü-süyle) değer vermeden başka bir şey değil. Kültür (terimi, kavramı) bütün bu değer verişleri kapsıyor, içeriyor: hatta değer verişlerin kendisi oluyor. Bu değer verişlere ilişkin çözümlerler kültürün çözümlenmesinden başka bir şey değil.

Biraz önce de dendiği gibi, kültür kavramının nesnel düzlemde kendisinden kaynaklandığı tekil şeyler artık anlamlı göstergeler haline geliyor; artık o şey ortak bir anlam taşıyor, bir bildirişim aracı oluyor, nesnelleşiyor. İşte bütün bu göstergeler dünyasının ortak göstergesi başka deyişle tek tek göstergelere yüklenen ortak anlaksal gösterge, kültür kavramından (içeriksel enginliği bakımından da aslında kavramlarından) başka bir şey değildir. Ayrıca şunu da söylemek gerekir: öteki bütün kavramlar da yapısal olarak kültür kavramı olma niteliğini taşırlar, başka deyişle, kültür, öteki bütün kavramların da (bir tümel olarak) yüklemi durumundadır. Kültür kavramı insan dilinde terim olarak (yazılı-sözlü) ifadesini bulan sayısız kavramın ortak bir yüklemidir. Dil de insanı insan kılan en canalcı kültür odağı olduğuna göre, büyük ölçüde, kültür göstergelerinin hepsi yani kültürün kendisi dilde bildirişimsel olma niteliğini taşıyor artık; burada dil denince en geniş anlamında göstergeler dizgesi olarak 'dil'i almak gerekiyor; yoksa sadece sözcüklerden ve onların kimi sözdizimsel özelliklere göre birleşmesinden oluşan bir dil söz konusu değil bu yaklaşımda. Bu geniş kavrayış içinde, her şeyin bir dili vardır demek olanaklı gibi görünüyor, örneğin, insan bedeninin dili gibi, her türlü araç gerecin işlevlerinde somutlaşan dil gibi. Ama bütün bunlar aynı zamanda kültürün öğeleri: dil kültürün hem vazgeçilmez taşıyıcısı, hem de kültürün ögesi. Dile özgü araştırmalar kültürün nesnel boyutu içinde anlaşılmasında en büyük desteği sağlıyorlar araştırmacılara hiç kuşkusuz (çağdaş dilbilimcilerin araştırmaları bu arada anımsanmalı). Öyleyse, anlaksal ve dilsel boyutta, başka deyişle kavram olarak ve terim olarak kültür, bütün göstergelerin göstergesi olarak ortaya çıkıyor

Böyle bir yaklaşım çok soyutmuş gibi görünebilir. Ancak burada güdülen amaç, kültürü (varlıksal-nesnel boyutla doğrudan bağlantılı) her türlü tekil yaklaşımların ötesinde kültür

yapanın ne olduğunu belirgin kılmaya çalışmak; dolaylı olarak da kültürün nesnel boyutta çok çeşitli yorumlanışının (tek bir nesneye bağlı olmadığı için) mantıksal temelini sergilemek; kısaca kültüre felsefeyle bakmak.

"KÜLTÜR KURAMI'NDA ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK"

*İnsan yaşar. Bitkiler, hayvanlarsa yalnızca canlıdır.
İnsan niçin, neye göre, nasıl yaşadığını araştıran
bir varlıktır.¹*

İlk akademik çalışmasından bu yana, bütün yapıtlarında insana ilişkin gerçekliği sürekli olarak kavramayı amaçlayan Prof. Dr. Nermi Uygur, 1984'ün ilk aylarında yayınlanan **Kültür Kuramı**² adlı yapıtında, bu çabasını daha da belirgin kılıyor ve somutlaştırıyor.

Kimileri daha önce de yayınlanmış olan yazıları da kapsayan, fakat tümü gözönüne alındığında, konulara yaklaşımı bakımından bir bütünlük gösteren yapıtın, özellikle "Dil, Kültür ve Eğitim: Çağdaş Batı Avrupa'daki Çokkültürlülük Üzerine Bir Derinleşme"³ adlı yazısı, oldukça ilginç kuramsal özellikler taşımaktadır.

1960'lı yıllarda **Felsefenin Çağrısı**'nda⁴ benimsediği yöntemi, tek tek yazılarında ve kitaplarında ve ayrıca yazın ile felsefenin kesiştiği denemelerinde de ustalıkla bir biçimde uygulayan Nermi Uygur, el attığı her konuyu özünden yakalamaya çalışır; bu yönden bakıldığında onun konularına yaklaşımının fenomenolojik ve analitik (mantık-semantik) açıdan olduğu söylenebilir.

Ancak, onun düşünme özelliklerini tam olarak ortaya koymaya çalışmak, apayrı bir çalışmayı, araştırmayı gerektirecek denli önemli bir konudur.

Şimdi bu kısa yazıda, günümüz dünyasında son derece güncel bir konu niteliğinde ortaya çıkan "çokkültürlülük" kavramına Nermi Uygur'un nasıl baktığı gösterilecek ve bu kavramın içli dışlı olduğu diğer iki kavramla, dil ve eğitim kavramlarıyla ilişkisi ele alınacaktır. Yazar da amacının bu olduğunu açıkça göstermektedir:

"Burada dil, kültür ve eğitim arasındaki bağları fenomenolojik yönden derinliğine incelemek amacındayım [...]"⁵

Yaşantılarından yola çıkmak, bunları kavramlaştırmak Nermi Uygur'un "somut felsefe" çalışmalarında ve denemelerinde de kendini açığa vuran bir tutum; işte böyle bir tutumu bu yazıda da (yapıtta) somut bir biçimde görmek olanaklı: uzun bir süre yaşadığı bir kültür dünyasında gözlediği, içinden geçtiği yaşama durumlarını, kavram örgüsü içinde değerlendirmeyi başarmış ve vardığı bireşimleri bizim için de anlamlı kılmıştır.

Bu nedenle de salt birtakım bilimsel araştırmalarla "çokkültürlülüğü" tanımlamakla işe başlamıyor; tam tersine "uzun süren bilimsel çekip çevirmelerin insanın bakış açısını sislere boğduğu, bu yüzden de ya yönelinen gerçeklik-durumlarına ilişkin genel yapının bulanıklığa uğradığı ya da ince-ayrımaların birbirinden seçilmez bir belirsizliğe itelendiği kanısı"ndan⁶ yola çıkarak, "çokkültürlülük" (kültür) gibi somut bir konuyu, dil-eğitim bağlamında ele alıyor.

İnsanı insan kılan ve insan ürünü olan kültürün taşıyıcıları nelerdir? Bunlar hiç kuşkusuz dil ve eğitimidir. Bu konuda saptadığı ve herkesin benimseyebileceği doğruları şöyle sıralıyor yazar:

"Dil insan olarak yazgım benim; dil varolma koşulum benim [...] Düpedüz bir doğa ürünü değil dil. Ne doğar doğmaz dilimiz var, ne de bizim eylemli bir katkımız olmaksızın var. Öğrenmesiz, alışmasız, yinelemesiz edinemem dili. Bedenimin belli parçalarının, sözgelimi ağzımın, ağzımdaki dilimin bir yapıp etmesi bile değildi. İnsan olarak bütünümlle konu-

şurum. Konuşma, benim bütünüme (ne anlama gelirse gelsin bedenimi, benimi, çevremi) koşul tutar. Dilden-önce gelen, dil-dışında olan bir insan, bir uyduruk, bir yapıntı; böylesi bir uyduruğunsa, bizlerle, gerçek insanlarla hiçbir alıp vereceği yok."⁷

Kuram-Eylem Bağlamı'nda da⁸ çözümleyici bir yöntemle, yine insan varlığına temelden bağlı olan, insanı insan yapan olgular mantık-semantik açıdan derinlemesine incelenir. Asıl sorunun dönüp dolaşıp, insanın ne türden bir varlık yapısı olduğunu sorgulamaya ilişkindir: insan hem eyleyen, hem de kavramlar oluşturan, sözle, dille iş gören bir varlıktır; bunlardan salt birine bel bağlamak, ağırlık vermek, insanın eksik ve yanlış anlaşılmasına yol açar.

Yazar, insanın bu iki yanlı öz niteliğini çeşitli kurumsal yapılarda da gösterir, örneğin, ahlakta büyük önem taşıyan, ahlakın bir anlamda taşıyıcısı durumunda olan "değer" kavramının "kuram" ve "eylem" açısından incelemesini yapar. Bundan başka, dinde, sanatta ve eğitimde kuramın ve eylemin tek tek üstlendikleri rolleri, işlevleri belirgin kılmaya çalışır.

Temelde kültür insana bağlı olduğuna göre tek bir kültürden değil, çok-kültürden, çokkültürlü olmadan kısaca "çok-kültürlülükten" söz etmenin çok-yönlü insanı daha anlaşılır kıldığı bir dünyada yaşadığımıza ve çokkültürlülüğü aktaran da eğitim olduğuna göre, fenomenolojik ve çözümlemeli yaklaşımın kuşatımı içersinde, bu iki kavram arasındaki ilişkiyi ele almak, konuyu açık kılmak açısından yararlı olacaktır.

Eğitim bir süreçtir ve bu sürecin bellibaşlı öğeleri vardır: eğiten, eğitilen, amaç, araç ve insandan insana aktarılan her türlü başarı, diğer deyişle içerik.⁹ Bu öğelerin her birinde konunun hem eyleme ilişkin yanı, hem de kuramsal yanı birbirini tamamlayıcı bir biçimde ortaya çıkar.

Yazarımızın amacı burada, eğitimin, hem bir kuram işi, hem de bir eylem işi olduğunu kanıtlamaktır. Hatta öyle diye

si geliyor ki insanın, eğitimin, insana ilişkin bir olgu olarak, tam da belirgin çizgileri, sınırı, yeri, yapıcısı, yaratıcısı yok. İnsan, eğitim sürecini hep yaşayan bir varlık; sınırlı çözümlemelerle ancak belli bir noktada durup saptamalar yapmak olanaklı. Oysa yaşama içersinde eğitim, birbirine giren, birbirinden kesin sınırlarla ayrılmayan bir yapıp etmeler bütünü; çok-kültürlülüğü en çok besleyen bir yapı taşı.

Ancak yukarda da belirtilen ögelere çözümlemeli bir yaklaşımla eğilirsek acaba neler görebiliriz? Eğiten, edilginlik içindeymiş gibi görülse de yine de her an etkinlik içinde bulunan bir insandır: "Eğitim çerçevesinde yaptığı, bu çerçevede duyulan basınçlar uyarınca, birbirinden ne denli değişik kılıklara bürünürse bürünsün, yapmalarından soyutlanmış bir eğitimci tasarlanamaz."¹⁰

Eğitilen de burada insan olduğuna göre, etkin bir varlıktır tümüyle. Çünkü insan-toplum-tarih-kültür boyutları içinde yer alır.¹¹

Eğitimde güdülen amaç, insanın eğitim süreci içinde giderek değişen bir varlık olması koşuluna kökten bağlıdır. Her eğitimde, gerek eğiten, gerek eğitilen açısından birçok amaçlar benimsenir. "Eğitimde amaç, olanı olduğu gibi bırakmama kararlılığıdır. Evrende, özellikle de insan varlığında değişiklik ve değiştirmelere inanmayı, insandaki gelişigüzel büyüyüşle yetinmemeyi [...] gerektirir amaç."¹²

Yazarın da izlediği sırayla giderek, biz de her eğitim olayının birtakım amaçları da gerekli kıldığını söyleyebiliriz. Belli birtakım somut araçlar dışında, eğitimcinin, eğitimde güttüğü amaçları gerçekleştirmesinde kullandığı en büyük araç, yardımcı, insan olmanın koşulu olan dildir. Eğitici, dilde amacını saptar ve gerçekleştirir her şeyden önce bu amaç için, eğittiğiyle arasında bir ortaklık kurar. İşte bu nokta aynı zamanda bizi, eğitim eyleminden hiçbir zaman ayıramayacağımız kuramsal yana götürür. Böylesine 'bir özünleme, aynı za-

manda konunun ne denli dallı budaklı olduğunun da göstergesidir.

"Önce yaygın bir anlamıyla 'eğitim'in, bilgiye, bilmeye ilişkin bir şey olduğuna parmak basmalıyız. Nitekim çok yerde 'eğitim' ile 'okuma'nın özdeş olduğuna inanılır. Dolayısıyla, 'eğitmek': 'okutmak'tır, 'bilgi vermek'tir. 'Eğitimden geçmek': 'bilgi edinmek', 'bilgi aktarmak'tır. 'Eğiten'e 'öğreten', 'eğitilen'e, 'öğrenci' gözüyle bakılır çok yerde."¹³

Hatta salt insanı değil, insanı kuşatan tüm öğeleri de biz, kuşaklar boyunca aktarılan bilgilerle kavrayabildiğimiz gibi, dışdünyamızı da bu yolla kavrarız: "Her yanda eğitim, nesneleri, doğayı, toplumu, insanı ,insanın olanak ve yeteneklerini nasılsa öyle bilmeye bağlıdır."¹⁴

Eğitimdeki kurama ve eyleme ilişkin özellikler, tüm insana ilişkin yapılarda olduğu gibi kuramsal olana (söz, yazı, bilgi biçiminde aktarılanlar), eylemsel olana (yapıp etmelerle aktarılanlar) birbirinden koparılamaz biçimde bağlıdır.

"Genel tutumu ne olursa olsun, isterse en eylemsel amaçlara çevrilmiş olsun, her eğitim, eninde sonunda, özellikle de bunalımlı zamanlarda, amaç ve araca ilişkin başarının eleştirilere yol açtığı zamanlarda, bir yandan düşünsel arkaplanları ve ilkeleriyle, öte yandan da gerekliliği ve değerliliğiyle açıkça gözönüne serilir çoğu kez."¹⁵

En soyut düşünsel etkinliklerin de "dilin anlamında derinleşme" olduğunu **Felsefenin Çağrısı**'nda açık seçik olarak dile getiren Nermi Uygur, şunu da tartışılmaz bir doğruluk olarak sergilemektedir. "Dil, **insan olarak insan bilincini** meydana getirir; öyle ki, dilin hesaba katılmadığı yerde günlük-yaşama ilişkin görünümünün hepsi birden anlamını yitirir."¹⁶

İnsanın, düşünen, kuramlar oluşturan, üzerinde durduğu, aklını çelen sorulara kavramlarla bakan yanı ile, eyleyen bir varlık olmasına ilişkin yanı, tüm etkinliklerinde kendini belli

eder ve bu iki özellik Nermi Uygur'un da gösterdiği gibi birbirinden koparılamaz.

Tüm insani kuramlar söze ve eyleme dayandığı gibi (çünkü ölümlü insan, eylemleri sona erse bile diliyle, sözüyle ölümsüzleşir) bu iki öge de yani söz ve eylem de birbirinin devindiricisi durumundadır: "Gerçekte söz, eylemi boşandıran bir güçtür."¹⁷

Dilde ve eylemde varlığını kuran insan bunlara bağlı olarak yarattığı bir kültür dünyasında yine varlığını sürdürür. Kültür nedir kısaca yazımıza göre: "'kültür': insanın ortaya koyduğu, içinde insanın varolduğu tüm gerçeklik demektir. Öyleyse 'kültür' deyimiyle insan dünyasını taşıyan, yani insan varlığını gördüğümüz herşey anlaşılabilir. Kültür, doğanın insanlaştırılma biçimi, bu insanlaştırmaya özgü süreç ve verimdir. Kültür, insanın kendini kendi evinde duymasını sağlayacak bir dünya ortaya koymasıdır."¹⁸

Kültürün burada çeşitli yanlarını yansıtan, özniteliklerini ortaya koyan bir tanım denemesiyle karşılaşmaktayız: kültür insan yaratusıdır ve insan tüm varlığıyla (düşünmesiyle-diliyle-eylemiyle) kendini açık kıldığı kültüründe yansır.

Çok çeşitli yanları olan kültürün taşıyıcısı da insana içten bağlı olan dil-eylem ve hepsini kapsayan eğitimidir. Kültürü taşıyan dildir-eylemdir ve yine bunlardan oluşan eğitim sürecidir. Yazarımızın bu konuyu daha iyi göstermek için başvurduğu benzetmeler de çok ilginçtir: "Dil: kültür yapısını birarada tutan-çimentodur [...] dil: kültür alanının her yanını aydınlatan güneştir; dil: kültür kilimini dokuyan ipliktir; dil: tüm kültür anıtlarının yansıdığı akarsudur."¹⁹

Tarihsel bir varlık olan ve bu tarihsel oluşunu da dilde temellenen kültür olgusuyla elde eden insan, hiç kuşkusuz yalnız bir kültürün, tek tip bir kültürün taşıyıcısı olamaz. İnsan hep çokkültürlü bir varlık olmuştur. Kültürü yaratan ve başka kültürlerle de açılan bir varlık olan insan, bu özelliğini baştan

beri korumuştur. Özellikle yüzyılımızda yapılan bilimsel çalışmaların ve tarihsel olguların da gösterdiği gibi ve yazarımızın da üzerinde önemle durduğu gibi, insan çokkültürlü bir varlıktır. O halde, çokkültürlülüğü aktaracak olan da çokkültürlü bir eğitimbilim olacaktır.

Bu denli gündeme gelen çokkültürlülük olgusu öyleyse dar kalıplar içersinde varlığını sürdürmeyi amaçlayan toplumsal yapıları ve dizgeleri de sarsacaktır, hatta sarsmaktadır. Bi-reyin ve giderek toplumun tek bir kültürün taşıyıcısı olduğunu düşünmek çağdaş olmamaktır.

Nermi Uygur'un günümüz Batı Avrupası için somut bir biçimde değerlendirmeye çalıştığı çokkültürlülük olgusu artık tüm dünya toplumları için geçerlidir. Çokkültürlü insan, dışa, tüm kültür değerlerine açılabilen, açılabilme yeteneğini taşıyan insandır. Bu da hiç kuşkusuz yetişim biçimiyle yakından ilgilidir ve bu bakımdan, çağdaş eğitime, çokkültürlülüğü aktarmayı kendine amaç edinmiş olan yeni eğitimbilimine çok iş düşmektedir.

NOTLAR:

- 1) Nermi Uygur, **Yaşama Felsefesi**, Çağdaş Yayınları 1981, s. 5.
- 2) Nermi Uygur, **Kültür Kuramı**, Remzi Kitabevi 1984.
- 3) Nermi Uygur, **Kültür Kuramı**, ss. 11-31.
- 4) Nermi Uygur, **Felsefenin Çağrısı**, Remzi Kitabevi 1984, 3. bs.
- 5) Nermi Uygur, **Kültür Kuramı**, s. 11.
- 6) Nermi Uygur, a.g.y., s. 12.
- 7) a.g.y., s. 13-14.
- 8) Nermi Uygur, **Kuram-Eylem Bağlamı, Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi**, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay. 1975.
- 9) a.g.y., s. 143.
- 10) a.g.y., s. 144.

- 11) a.g.y., s. 144.
- 12) a.g.y., s. 145.
- 13) a.g.y., s. 146.
- 14) a.g.y., s. 146.
- 15) a.g.y., s. 147
- 16) Nermi Uygur, **Kültür Kuramı**, s. 17.
- 17) a.g.y., s. 15.
- 18) a.g.y., s. 17.
- 19) a.g.y., s. 19.

"KÜLTÜR KAVRAMI VE KÜLTÜR FELSEFESİ ÜZERİNE"

Devlet, özgürlük, demokrasi terim ve kavramları gibi kültür terim ve kavramının da dışdünyada tek, nesnel, sınırları oldukça belirli bir imlemi yoktur. Ancak kültür, tüm insan dünyasını kucaklayan, insanın dünyaya, doğaya, kendi başına varolana katkısını dile getirmede işlevsel olan bir terimdir. Kültür her türlü insan yapıp etmesinin, başarısının yüklemi durumundadır; dolayısıyla da tümel bir kavramdır. Kültür nesneler alanına, düşünsel alana ve dilsel alana ilişkin bir yapı, kavram olarak bilim ve felsefe tarafından ele alınmaktadır.

Kültür çeşitli insanbilim tasarımlarında anahtar terim/kavram olarak incelenmektedir; özellikle kültürel insanbilim ya da kültür antropolojisinde insanı anlamının, kavramının temeli olarak görülmektedir. Hangi adlar altında olursa olsun insan yapıp ettikleriyle değerlendirilmekte ve bütün bu yapıp etmelerin ortak paydası olarak da 'kültür' üzerinde durulmaktadır.

Kültürle ilgili bilimsel araştırmalarda çoğunlukla kültürün taşıdığı temel özellikler üzerinde durulur ve hep yeni yeni kültür tanımları verilmeye çalışılır. Tanımsal dile getirişlerde belirlenen bu özellikler nelerdir? Örneğin Bozkurt Güvenç'e göre kültür, öğrenilebilir bir şeydir, tarihsel ve sürekli, toplumsaldır, ideal ve idealleştirilmiş kurallar sistemidir, ihtiyaçla-

ları karşılayıcı ve doyum sağlayıcı bir yapıdır, değişkendir, bütünleştiricidir ve kültür aynı zamanda bir soyutlamadır.¹ Burada belirlenen bütün öznitelikler her bir kültürde bulunan ortak niteliklerdir. Kültürün taşıdığı öznitelikler çok çeşitli kültür tanımının da oluşmasına yol açmıştır, hatta yolaçmaktadır. Kültürle uğraşan bilim adamlarının bildirdiğine göre kültürle ilgili tanımların sayısı 200'ü aşmaktadır.

Kültür sözcüğünün, deyiminin çok çeşitli bağlamlarda kullanıldığı da bilinmektedir; kültür çokanlamlı bir terimdir. Örneğin Nermi Uygur, "tek kişi düzeyinde kültür", "ulus düzeyinde kültür" ayrımını yaparken, Ioanna Kuçuradi de "tekil anlamda kültür", "çoğul anlamda kültür" belirlemesinde dile gelen ikili bir ayırım yapmaktadır. Bir anlamda "'kültür'den kastedilenin', 'kişilere insan olarak olanaklarını geliştirebilme-yi (: bu olanakların işlenmesini, kültive edilebilmesini) sağlayan etkinliklerin tümü' —sanat, felsefe yapma ve bu yapılan-lardan yararlanma— olduğu söylenebilir. Bu, yüzyıllardan beri Batı düşüncesinde yer etmiş **cultura animi** (ruhun işlenmesi, ruhun kültürü) fikridir, ya da tekil anlamda kültürdür.

Bu etkinliklere—sanatsal, felsefi, düşünsel —bilgisel etkinliklere— verilen yer ve önemse, çoğul anlamda kültürden kültüre fark göstermekle kalmıyor; aynı kültürün tarihinde bile aynı etkinliğe farklı önem verilebiliyor."² Gerçekten de burada oluşan, ortaya çıkan gelişmeler kültürün en karmaşık yönünü oluşturuyor; burada kendini gösteren etkilenmeler-etkilemeler son derece titiz çözümlemeleri gerektiriyor, toptancı görüşler burada konuyu karartmaktan öteye geçmiyor. Kişisel tercihler, psikolojik yaklaşımlar, gereksinimler, kişilerin çoğu zaman tam da bilinemeyen, önceden kestiri-

1 Bozkurt Güvenç, **İnsan ve Kültür**, Remzi Kitabevi, 1974, 2 bs. s. 103-108.

2 Ioanna Kuçuradi, **Uludağ konuşmaları, Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1988, s. 40.

lemeyen yatkınlık-ları; tutumları, birey-toplum, birey-çevre ilişkilerinin niteliği ve bütün bu karmaşık bağlamların bilgi bakımından özümlemesinde büyük zorlukların belirmesi, konunun ne denli ayrıntılı olduğunu bir ölçüde de olsa gösteriyor.

Öte yandan da çoğul anlamda kültürden anlaşılması gereken nedir? "(...) sınırları çeşitli açılardan çizilebilen bir insan grubunun yaşayışını ve bu yaşayışın görünümelerini (sözel, görsel sanatlarda, bilimlerde, felsefede, dilde ve bu gibi alanlarda o anda 'modern' sayılan görüşleri; toplumsal kurumları ve işleyişlerini) belirleyerek; o grupta uzun ya da göreceli olarak kısa bir süre geçerli olan (egemen olan) insanı görme tarzını ve değerlilik anlayışını anlayabiliriz ve çoğul anlamda kültür kavramını bu şekilde belirleyebiliriz."³

Gerek tekil anlamıyla gerekse de çoğul anlamıyla kültürde tarihsellik bağlamı son derece önemlidir. İşte bu çoğul anlamdaki, bütün bir gruptaki ya da topluluktaki kültür, bireye, örgütlü yapılar, kurumlar, gevşek ya da sık dokulu modeller aracılığıyla, çoğun bilinçli olarak geçirilir; ama kültürün gerçek taşıyıcıları bireylerdir; kültürü yaşama geçiren tek tek kişilerdir. Kültürle ilgili süreçlerde oluşan herşey, kültürün üretilmesi ya da tüketilmesi süreçlerinde asıl etkin olanlar bireylerdir. Onlar kültürü, kültürel öğeleri, toplumsal-tarihsel bağlamda, çoğul yapıların içinde tanırlar, benimserler ya da benimsemenin de ötesine geçip kültüre yeni öğeler katarlar. Yeni öğeler katmada asıl güdücü olan da, kültür biçimlerinin zaman zaman yetersiz oluşudur. Kültürü yaratan, aktaran ve tüketen de bireylerdir, teklerdir. "Yaşı ne olursa olsun her insan bir kültür-çocuğudur: Dünyâ kültürün çocuğu. Ama yaşı ne olursa olsun her insan bir kültür **anababasıdır da**: yarıncı kültürün anababası. Kaçınılmaz bir gerektir bu. Kültürler ara-

sında ne denli ayrılıklar olsa da bu böyledir. Hiç'le yaşanmaz; yaşamak, birşey'e dayanarak yaşamaktır; buysa o şeyi hem benimsemeyi, hem de değiştirip yeniden yaratmayı gerektirir. Öyleyse insan bir yandan kültürün eline doğar, öte yandan kültür doğurur."⁴ Hatta Nermi Uygur'da çoğul anlamda kültür, 'çokkültürlülük' kavramıyla iyice genişletilmiştir. Hem belli bir topluluğun kültürü artık çokkültürlü bir yapıdır, bütündür, hem de tekil anlamında kültürün ana niteliği artık çokkültürlülüğü içermektedir. Bu çokkültürlülüğü taşıyan da yine bireydir; soyut kültür bütünleri, kültürel yapılar ancak bireyin yaşamında somutlaşırlar. Aynı grubun üyeleri olarak bireyler çoğu zaman ortak kültür biçimlerini benimserler. Uyum ve anlaşma adı verilen ortamlarda, iletişimin elden geldiğince geliştiği grup ilişkilerinde, ortak kültür öğelerinden alınan pay daha büyüktür; böyle bir ortamda çoğun benzer yapıların egemen olduğu saptanır. "Tek kişi düzeyinde kültür: edinilen, özneye bağlı, bireysel bir yapıdır. Ulus düzeyindeyse: tarihselliğin damgasını taşıyan, kuşaktan kuşağa aktarılan, insanlar-arası, nesnel ortaklaşa bir halk, bir devlet varlığı olarak görünür."⁵

Çoğul anlamında ya da ulus düzeyinde kültür "bir grupta belirli bir süre canlı olan, neredeyse bilinçsiz, ama o grubun yaşamının bütün ifadelerine 'inmiş' anlayışlar"dır⁶. Tek kişi bağlamında ya da toplum bağlamında olsun kültürü tanımlamada ne gibi özellikler gözetilebilir? Kültürü kültür yapan öz-nitelikler nelerdir? Kültür nasıl tanımlanabilir? "Kuşbakışı bir yaklaşımla, 'kültür': insanın ortaya koyduğu, içinde insanın varolduğu tüm gerçeklik demektir. Öyleyse 'kültür' deyiimiyle insan dünyasını taşıyan, yani insan varlığını gördüğümüz her-

⁴ Nermi Uygur, **Yaşama Felsefesi**, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1981, s. 126.

⁵ Nermi Uygur, **Kültür Donanımı**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 19.

⁶ Joanna Kuçuradi, **Uludağ Konuşmaları, Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları**, s. 42.

şey anlaşılabilir. Kültür, doğanın insanlaştırılma biçimi, bu insanlaştırmaya özgü süreç ve verimdir. Kültür, insanın kendini kendi evinde duymasını sağlayacak bir dünya ortaya koymasıdır. Buna göre kültür, böylesi bir dünyanın anlam-varlığına ilişkin tüm düşünülebilirlikleri içerir; insan varoluşunun nasıl ve ne olduğudur kültür. İnsanın nasıl düşündüğü, duyduğu, yaptığı, istediği; insanın kendisine nasıl baktığı, özünü nasıl gördüğü, değerlerini, ülkülerini, isteklerini nasıl düzenlediği, —bütün bunlar hep kültürün öğeleridir. İnsanın ne tür bir yaşama-üslubu, ne tür bir varolma programı, ne tür bir eylem-kalıbı benimsediği kültürdür hep. Teknik, ekonomi, hukuk, estetik, bilim, devlet, yöntem— insanın meydana getirdiği herşey kültüre girer. Örgütler, dernekler, kurumlar, okullar, tüm kendilerine ilişkin şeylerle birlikte kültürden sayılırlar. İnsanlar arasındaki her çeşit karşılıklı etkileşimlere, her türlü yapıp yaratma alışkanlıklarına, bütün 'manevi' ve 'maddesel' yapıt ve ürünlere kültür denir.⁷ Görüldüğü gibi bu tanımda kültürün bir varolan olarak kendini nasıl sunduğu oldukça geniş kapsamlı bir biçimde ortaya konmuştur.

Kültür bireylerarası ilişkiler bütününde çok yönlülük, çok biçimlilik içinde kendini gösterir. Ayrıca kültür her zaman birey ile türü birleştirir.⁸ İşte birey ile türü birleştiren temel öge olarak kültür yaşamı bütünüyle kucaklar, tüm insani yapıların, yapıp etmelerin, insan için anlam taşıyan yapıların tümünü içerir. 'Neredeyse bilinçsiz' gibi görünen ama aslında o topluluk içindeki bireylerin yaşamına 'sinmiş' anlayışların toplamıdır kültür. "Kültürü topluluk belleğinin tüm bilinçsiz ilişkilerini ilgilendiren bilinçli bir oluşum olarak düşünüyoruz: kültür hem bilinçsiz, hem de bilinçli, hem dizge, hem de onun kul-

Nermi Uygur, **Kültür Kuramı**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 17.

8 Önay Sözer, "Tarih ve Bilinçaltı" G. W. F. Hegel'in **Tarihte Akıl** çevirisi içinde, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991, 2. bs. s. 221. 3. bs. Kabalcı Yayınevi 1995.

lanımı."⁹ Öyleyse kültür bireyin, toplumun belleğidir; bilinçli, bilinçsiz bütün yaşantılarının her türlü im aracılığıyla sunulmuşudur.

Temel olarak bu özniteliklerle ortaya çıkan kültür, bilimsel ya da felsefi görüş açılarından ele alınabilir. Şimdiye değin sunulan görüşler felsefe bağlamında beliren, felsefeye bakışın öngördüğü görüşlerdir. Ama kültüre bakışın tek yolu felsefe değildir; bilimler de kültürü bir inceleme alanı olarak ele alırlar. Kültürü kültür yapan öznitelikleri belirleme çabası hem bilimsel bakış açısından hem felsefi bakış açısından bir sorun alanı olarak belirir. Bilimsel bakış açısı kültürün özniteliklerini, kültürün ortaya çıkış nedenleri, işlevleri bağlamında araştırırken; felsefe kültürü bir varolan olarak görür ve işte bu bağlamda onun özniteliklerini araştırmayı görev edinir. Kültür felsefesiyle ilgili çalışmalar özellikle geçen yüzyıl ile yüzyılımızda öne çıkmışlardır. Çoğu zaman kültür, başlı başına felsefesi yapılmak üzere gündeme alınan bir kavram, bir yapı, bir varolan alanı olarak görülmekten çok, insanı anlamanın bir aracı olarak değerlendirilmiştir. İnsan felsefesine ilişkin kimi görüşlerin anahtar kavramı olarak görülmüş ve bu bağlamda öne çıkarılmıştır. Başka bir deyişle, insanı anlamada kültür ağırlıklı bir yaklaşım söz konusu olmuştur. İnsana ilişkin kuramları eleştiren bir yazısında Takiyettin Mengüşoğlu "kültür bilimleri", "kültür felsefesi" deyişlerini ortaya çıkışları bakımından şöyle değerlendiriyor: "W. Dilthey'in kullandığı 'manevi bilimler' kavramının yanı başında, Yeni Kantçılardan Heinrich Rickert'in felsefeye getirdiği 'kültür bilimleri', 'kültür felsefesi' kavramları da kullanıldılar. Fakat felsefeye yerleşen 'kültür felsefesi' kavramı oldu. Yüzyılımızın kırklı yıllarına kadar kültür felsefesi kavramı akademik derslerde, bu alanda yayımlanan kitaplarda bol bol kullanıldı. E. Spranger gibi bir filozof yüzyı-

limızın otuzlu yıllarında 'kültür felsefesi' üzerinde dersler bile verdi.¹⁰

İnsanı kültür kavramı aracılığıyla açıklama temeline dayalı olan kültür antropolojisi Mengüşoğlu'ya göre bir felsefe dalıdır. Erich Rothacker kültür antropolojisi konusunda ilk yapıtı vermiştir. Onun için önemli olan kültürlerin gelişmesidir ve daha sonra da kültür felsefesinin yerine kültür antropolojisi terimini kullanmıştır. Gerçekten de kültür kavramı aracılığıyla insanı kavramaya çalışmak, insanbilimsel, diğer deyişle antropolojik yaklaşımın temel yöntemini oluşturmada kültür fenomeninden yola çıkmak, birçok insanbilimcinin ortak tavrıdır. "Başta, E. Taylor olmak üzere, A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, F. Boas, B. Malinowski, A. R. Raddcliff-Brown, bu terime (kültür) ilişkin önemli açıklamalar, çalışmalar yapanların içinde ilk akla gelen bilim adamlarıdır."¹¹ Kimi filozoflar için de kültürün insanı anlamada temel kavram olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Örneğin E. Cassirer bunlardan biridir.

Felsefi insanbilim ya da felsefi antropoloji ile kültür insanbilimi arasında ne gibi farklar olabilir? Kültür insanbilimi ne gibi tuzaklara düşebilir? Belli bir ırk insanbiliminin karşılaştığı-karşılaşabileceği sıkıntılarla karşılaşabilir mi? Takiyettin Mengüşoğlu'ya göre "kültür antropolojisi belli bir halkın, belli bir insan grubunun belli bir kültür çevresinin antropolojisi olmak zorundadır."¹² Nasıl ki "(...) bu ırk antropolojisi insanın varlık yapısını değil, ancak belli insan gruplarının biyolojik-psikolojik özelliklerini, niteliklerini"¹³ ortaya koyabiliyorsa, kültür insanbilimi de aynı şeyi kültür bakımından gerçekleştirecektir. "Değer-yargılarından hareket etmeyen, insanlığı parçalamayan felsefi antropolojide ağırlık noktası, ulusal-ırksal nitelikleri

10 Takiyettin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 27

11 Betül Çotuksöken, "Göstergelerin Göstergesi Kültür", Bkz. bu kitapta s. 151.

12 Takiyettin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, s. 31.

13 a.g.y., s. 30.

göstermek üzerinde değil, insana, insanlığa özgü özellikler üzerinde bulunur. Felsefi antropolojinin sorusu kısaca şöyle ifade edilebilir: Bütün insan grupları arasında ortak olan, bütün insanlarda taşıyıcı olan, ağır basan, önemli olan, onlarda hiçbir zaman eksik olmayan nedir?"¹⁴ İşte bu noktada verilecek yanıtlardan biri insanın bir kültür varlığı olduğu biçiminde olabilir. İnsanın fenomenlerde temelini bulan varlık koşullarının toplamı, bir üst gösterge, bir üst im olarak kültür deyişiyle özetlenebilir. Kültür, varlık koşullarının toplamıdır bir bakıma, düşüneni böyle bir sonuca vardıran da fenomen temelinden yoksun salt kurgulamaların ürünü olan içi boş bir kavram değil, tam tersine fenomenlerle saptanmış ve bütün bu fenomenlerin ortak yüklemi durumundaki bir tümel yapıdır, genel kavramdır; bu da kısaca kültürdür. Artık burada belli bir grubun kültürü öne çıkarılamaz; **genellikle kültür** söz konusudur, insanı anlamanın bir yolu olarak. İnsan kültür aracılığıyla anlaşılabilceği gibi, kültürün neliği de insanı yapılar aracılığıyla ortaya konabilir. Böylece de ortaya çıkan düşünsel ürüncültür felsefesi, kültür kuramı olabileceği gibi bir kültür insanbilimi (insanbiliminin bir türü olarak), kültürel (:kültür ağırlıklı bir) felsefe (:kültür kavramı çevresinde oluşan, felsefe yapmanın bir yolu, yöntemi olarak kültür fenomeninden yola çıkma) de olabilir. Günümüzde felsefe yapmanın bir yolu olarak bu noktaya da ağırlık verildiği görülmektedir. Böyle bir felsefe çabasında kültür bilimleri çoğu filozofun çıkış noktasını oluşturmaktadır; filozof verilerini kültür bilimlerinden devşirmektedir. Böyle bir yaklaşımda da ileri-geri; gelişmiş-ilkel kültür tasarımlarının yeri yoktur; filozof kendine bir temel kavram edinmiştir: kültür kavramı; o artık felsefesini kültür kavramı dolayımında kurmaktadır. Yapıcı yaratıcı bir kültür bilimcisi de, kültür kuramcısı da aynı iş-

levi yerine getirmektedir; B. Malinowski örneğinde olduğu gibi.

Öyleyse kültür belli bir insanbilim tasarımı oluşturmada, giderek belli bir insan felsefesi tasarımı kurmada yolaçıcı bir kavram, anahtar bir kavram olabileceği gibi, felsefece değerlendirilebilir, felsefece bakışın nesnesi, konusu olabilir ve hatta felsefe yapmanın yolunu açan temel bir kavram olabilir.

Kültürün felsefece değerlendirilmesi, başka deyişle yalın olarak bir kültür felsefesi oluşturma sözkonusu olduğunda neler denebilir? Burada ne gibi sorular ortaya konabilir? Daha önce de dile getirildiği gibi, kültür ister tek kişi ister ulus bağlamında olsun, her ikisinde de tüm yaşam biçimlerini, tüm yapıp etmeleri, anlam vermeleri, değerlendirme biçimlerini içeren bir yapıdır. İnsanın bütünüyle belleği, düşünme biçimleri, kavramları, dünyaya bakışı, varolana bakışı düşünsel boyuttaki kültürü oluşturur. Bütün bunlar onun yapıp etmelerini, değerlendirmelerini, eylem planlarını da etkiler, belirler. Kültür düşünme boyutunda kavramlar, zihinsel içerikler olarak; dışdünyada varolanların hemen tümü olarak; somut, nesneleşmiş yapılar olarak kendini gösterir. Ayrıca kültür büyük ölçüde dilde vardır. Dil kültürü taşıyan bir yapıdır; kültürün kuşaktan kuşağa geçirilmesinde, tarihsel boyutun somutlaşmasında dil vazgeçilmez bir ortam sunar. Bundan ötürü dil ile kültür arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi her zaman ilgi çekmiş ve özellikle geçen yüzyıldan günümüze, filozofların gündeminde yer almıştır.

Dışdünyada varolanların birçoğu insan yaratisıdır, insan ürünüdür. İnsan doğayı dönüştürerek oluşturduğu kültür nesneleri ortamında yaşar. İnsanın doğayı dönüştürmeye başlamasının ilk adımını coğrafi yörelere ad vermesi oluşturur; daha başka bir deyişle bu iki olay eşzamanlıdır. Kültür dünyasına yeni öğelerin katılışında insanın bir bakıma kültürel belle-

ğinden başka birşey olmayan düşünmesinin ve onun işlevlerinin, imgelerinin, tasarımlama, tasarlama gücünün büyük rolü vardır. Öte yandan insanın hemen tüm eylemleri, yapıp etmeleri, dille harekete geçirilir, dilde var kılınır. Ayrıca dil yeni yeni düşüncelerin, düşünme biçimlerinin, kavramların oluşumuna yol açar. Dışdünyada, düşünmede ve dilde varolan tüm kültür yapıları bir im, gösterge olarak belirir. Bu imler birbirlerini yaratır, üretir, birbirlerini etkiler. Dışdünyada varolan kültür nesneleri, insanlararası ilişkiler ağı, davranış biçimleri; kuramsal-düşünsel düzlemin öğeleri; bütünüyle dil, birer im alanı olarak belirir. Öyleyse kültür, bütün bu alanları içeren bir üst im, imlerin imi, göstergelerin göstergesi olarak ortaya çıkar. Kültür bütün imler alanının olarak paydasıdır, yüklemidir. Böyle bir yaklaşım kültüre, kültür kavramına felsefece bakmanın somut örneğini oluşturmaktadır. Burada yapılmak istenen bir kültür felsefesi örneği sunmaktır yoksa kültürel bir felsefe değil, salt kültür bağlamında sorulara/sorunlara yaklaşılmaya çalışan bir felsefe değil.

"NASIL BİR TARİH FELSEFESİ?"

Felsefi Söylem Nedir? de ileri sürülen anasavların başında felsefenin herşeyi konu edinebilmesi geliyordu. Felsefe bir yandan herşeyi konu ya da sorun haline getirebiliyordu, öte yandan da çeşitli düzlemlerdeki varolanlar arasındaki ilişkileri incelemeyi amaçlıyordu; bir başka deyişle bu ilişkileri de konu/sorun ediniyordu. Yine adı geçen yapıtta belirlenenler doğrultusunda sergilenen varolan kavrayışı/kavramı, varolanı çeşitli düzlemlerde ayırtırmaya çalışıyor ve böylece de varolanlar arasındaki ilişkilerin incelenişini felsefeye özgülüyordu. Felsefe dışında hiçbir düşünsel etkinlik böyle bir amacı üstlenmiyordu.

İşte kısaca ortaya atılan, ileri sürülen bu savlar, burada "tarih" bağlamında ele alınacaktır. Öyleyse, tarih kavramının ne tür kavrayışları, tasarımları beraberinde getirdiği üzerinde durulacak; tarihin felsefeye ele alınışı belirlenecektir. Felsefe açısından tarihin ilgili olduğu asıl yapılar, tarihi tarih yapanın neler olduğu; başka deyişle tarihin neliği üzerinde durulacaktır. Tarihin sınırları felsefeye çizilecektir. Tarih bilgisinin ya da biliminin sınırları içine girmeyen sorular/sorunlar burada belirlenmeye çalışılacaktır: 'Bir varolan olarak tarih nedir?'; 'tarih kavramı nedir?' soruları asıl canalcı sorular olacaktır bu çerçevede.

Böylece bir yandan, yapıtta ileri sürülen savlar tarih bağlamında sınanmış olacak, öte yandan da tarihe ve tarih felsefesine böyle bir açıdan bakılıp bakılamayacağı belirginlik kaza-

nacaktır. Tarihin felsefece nasıl sunulması gerektiği üzerinde durulacaktır. Tarih ve özellikle tarih felsefesine ilişkin öyle bir tasarım, kavram, kavrayış olmalıdır ki, şimdiye değin sunulan tarih felsefelerini bir bakıma içermelidir; onların temel işleyiş biçimini yansıtmalıdır. Öyleyse, bilgisel içerik olarak "işte şu tarih tasarımı, kavramı **en doğru** olanıdır" ya da "tarihin işleyişi işte şu, şu **koşullara yalnızca** bağlıdır" yahut da "tarihi, tarihsel olayları belirleyen **kategoriler sadece** şunlardır" türünden bir yanıt denemesine girişilmeyecektir. Ayrıca şu da yapılmayacaktır: "tarihi şu biçimde kavrayanlar **en doğrusunu** yapmışlardır" denmeyecektir. Belki de şimdiye değin çok açık seçik bir biçimde belirtilmeyen, gösterilmeyen bir bakış açısıyla sunulan tarih felsefelerinin ortak paydası, ortak bileşeni; herhangi bir söylemi tarih felsefesinin söylemi haline getirenin ne olduğu; onun "böyle" nitelenmesine yol açan koşulların ne/neler olduğu belirtilecektir; bu koşulların neler olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Collingwood'un şu sözleri ileri sürülenlerin haklılığını bir kez daha göstermektedir: "Felsefe kendine dönük düşünmedir. Felsefe yapan hiçbir zaman yalnızca bir nesne hakkında düşünmez; herhangi bir nesneyi düşünürken, aynı zamanda hep o nesneye ilişkin kendi düşüncesi hakkında düşünür. O zaman, felsefeye ikinci dereceden düşünme, düşünce hakkında düşünme denebilir.(...) Bu, felsefe zihin bilimidir ya da psikolojidir demek değildir. Psikoloji birinci dereceden düşüncedir; zihni tıpkı biyolojinin yaşamı incelediği gibi inceler. Düşünce ile nesnesi arasındaki ilişkiyle uğraşmaz, nesnesinden tamamen ayrı bir şey olarak, yalnızca dünyada olup biten bir şey olarak, kendi başına tartışılabilen özel türden bir fenomen olarak doğrudan doğruya düşünceyle uğraşır. Felsefe hiçbir zaman kendi başına düşünceyle ilgili değildir; hep onun nesnesine ilişkisiyle ilgilidir, dolayısıyla düşünceyle olduğu kadar nesneyle ilgilidir."¹

Yalnız Collingwood düşünmeyi, düşünme edimini gerçekleştiren yapıya düşünce demektedir. Oysa **Felsefi Söylem Nedir?** de düşünce ile düşünme farkı açık seçik bir biçimde ortaya konmuştur.² Orada düşünmenin imlediği ile Collingwood'da düşüncenin imlediği aynı yapıdır, gerçekliktir. Düşünme bir edim, etkinlik onun ürünü olan ise, dille birleşmiş düşünme başka deyişle düşüncedir. Collingwood'un **Tarih Tasarımı** adlı yapıtında felsefe ve diğer yaklaşımlar arasında olduğunu ileri sürdüğü ayrım, **Felsefi Söylem Nedir?**'de şöyle belirlenmiştir: "Felsefenin doğrudan doğruya varolanı (tıpkı bir bilim gibi) konu edindiği sanılmaktadır. Felsefe gerçekten de varolanı konu edinir ama, hangi bakımdan? Felsefe varolanı, onu 'işte o' yapan bakımından, anlamı bakımından konu edinir. İkinci olarak da felsefe, varolan, düşünme, dil arasındaki ilişkileri, ilişkiler ağını konu edinir. Birinci konusal yaklaşım ile bu ikincisi birbiriyle çok yakından ilgilidir. Çünkü bunlar da bu ilişkiler ağına ortaya çıkmaktadır. Felsefe; varolan, düşünme ve dili doğrudan incelemeyi, incelemeye kalkıştığında da genellikle herhangi bir doğabilimi, ruhbilim ya da dilbilim olmaktan kurtulamaz. Bu üç alanın her biri kendilerine özgü bilimlerce incelendiği gibi, kimi zaman felsefe genellikle bunların öntemellerine ilişkin bildirimlerde bulunabilir; bir doğa felsefesi konumu kazanabilecek olan bir varlık felsefesi (yer yer fizik felsefesi), bir zihin felsefesi, bir dil felsefesi ortaya konabilir. Ama burada da artık ne salt varlık ne düşünme ne de salt dil alanında kalınmıştır."³

Bütün bunların tarih ve tarih felsefesi terimleriyle/kavramlarıyla ilgisi ne diye sorulabilir. Tarih kavramının belirlenmesi, daha doğrusu tarih kavramının oluşumunun nelere dayalı olduğunun ortaya konması bunu gerektirmektedir. "Tarih" deyişinin imlediklerini sıralamak başlangıç noktasını oluşturacaktır bir bakıma. Tarih denince neler geliyor akla? İlk bunları sı-

ralayalım: —İnsan davranışları, eylemleri (Res gestae— insanın yapıp etmeleri); dinsel söylemlerin ağır bastığı dönemlerde ise özellikle Tanrı'nın davranışları, işleri (gesta dei— Tanrı'nın planı) akla gelmektedir. Bu ikinci durum çok doğal karşılanmalıdır; çünkü empirik benin henüz önem kazanmadığı, mutlak benin öne geçtiği ve herşeyin asıl taşıyıcısı olduğu dönemlerde, hiç kuşkusuz, onun yapıp etmelerini herşeyin üstünde tutan bir tasarım önem kazanacaktır. Eylemlerin dışında, insanlar arasında oluşan ilişkilerin bir toplamı olarak olaylar alanı, tarihin —bir bakıma— kendi başına varolan diye belirtilebilecek alanını oluştururlar.

Eylemlerin ve olayların düşünmeye yansımaları, düşünmede yeniden kurulması, onların bir özneyle karşılaşması ve ancak böylece bir bakıma anlam kazanması, bulanıklıktan kurtulması, düşünmenin varlığı haline gelmesi büyük önem taşımaktadır. Bu çerevede, eylemleri, olayları ve ilişkileri kavramaya yönelik her tür düşünme etkinliği, tarihsel nitelikli düşünmeyi güden düşünceler, kavramlar, kategoriler, tasarımlar v.b. bu ikinci alanı oluşturur. Bilgi olarak tarih ancak bu aşamada kurulabilir. Tarih bilgisinin kendine özgü dili, dilsel sunuluşu ise üçüncü alanı oluşturmaktadır.

Bulanık, belirgin olmayan eylemler, olaylar, ilişkiler alanının dışında —kendinde tarih; gerçek, gerçeklik olarak tarih— bilgi olarak tarihin yapıcısı, yaratıcısı tarihçidir. Tarihçi biraz önce saptanan üç alanı —kendi başına varolanlar alanı; eylemler, olaylar; düşünme alanı: düşünceler, kavramlar, tasarımlar, dil alanı: bir söylem olarak tarihin yapısı - ayrı ayrı inceleyebilir. Ama tarih felsefesi yapan filozof bu üç alan arasındaki ilişkileri inceler. Bir bilgi türü olarak tarih, hiçbir zaman eylemler, olaylar alanı ile bunlar üzerine düşünülmesinin; olayların, eylemlerin düşünme ile ilişkilendirilmesinin üzerinde durmaz. Eylemlerin, olayların düşünme ile ilişkilendirilmesinin koşulları üzerinde durulduğu an yeni bir etkinlik

türü ortaya çıkar; bu da tarih felsefesinden başka bir şey değildir.

Tarih felsefesi adı altında şimdiye değin yapıp edilenler, temelde, tarih bağlamındaki dışdünya, düşünme, dil ilişkilerine değgindir. Ama çoğun bunun bilincine varılmamıştır. Tarih filozofları hep birbirlerini eleştirmişler, ama temelde ne yaptıklarını, başka bir deyişle, ne yapmakla yükümlü olduklarını, birkaçı dışında pek de görememişlerdir

Tarih bağlamında dışdünya biraz önce de dile getirildiği gibi, eylemler, olaylar alanı, daha felsefi bir deyişle "şey durumu"dur; buna "tarih gerçeği" ya da "gerçek, gerçeklik olarak tarih" de demek olanaklıdır. Ancak bu alan herhangi bir bilinçle, bir düşünme/bilme edimiyle, düşünen/bilen varlıkla karşılaşmadıkça bulanıktır; kendi başına varolandır. "Kendi başına varolan düşünmeye konu olmadığı sürece, bulanık bir varoluşa sahiptir; ancak düşünmenin konusu olduktan sonra bu bulanıklıktan sıyrılır ve artık bundan böyle de genellikle bilgiye açık bir varolan olarak varoluşunu sürdürür."⁴

Tarih bilgisine konu olabilecek olan eylemler ve olaylar da ancak düşünsel bir edim karşısında asıl varolma durumuna geçerler. Ama yine de onların kendi içsel varoluşlarını tam olarak saptamak mümkün değildir; olsa olsa onlara belli bir yorum kazandırılır. Bu noktada eylemler ve olaylar belli bir düşünme-anlama-açıklama-yorumlama ediminin "konusu" haline gelmişlerdir. Bu andan itibaren tarih bilgisi ya da bilgi olarak tarih oluşmuş demektir.

Tarihsel varolanı belirlemeye çalışırken kimileri tarih gerçeği olarak "olay" ile, tarih bilgisi olarak "olgu" arasında ayırım yapmaktadırlar. Olay ile olgu arasındaki ayırımın ne olduğu felsefede önemli bir sorun odağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda çağdaş felsefede oldukça zengin bir literatür belirmiştir.

Bilinçli bir tarihçi olarak **La Philosophie au Moyen Age (Ortaçağda Felsefe)**⁵ adlı yapıtı kaleme alan L. M. de Rijk il-

kin genel olarak olay ile olgu kavramlarını belirledikten sonra, tarihsel olgunun neliğini ortaya koymaya çalışıyor: Bir olguyu tarihsel olgu yapan nedir? Tam da bu noktada Rijk varolan tasarımını belirgince gösteriyor: Onun fizik varolan derken anladığı bütün maddesel yapılardır, zihinsel varolan derken anladığı ise sadece zihnin ürünü olan şeylerdir; fizik varolanlarla ilgili tasarımlar, sanılar, düşüncelerdir. Tarihsel olgu bunlardan hangisine girmektedir? Ayrıca bu soruya verilecek yanıtlar tarih felsefesiyle uğraşan filozofları da birbirinden ayıracaktır. Örneğin, Anglosakson bilgi kuramcıları tarihsel olguyu şöyle tanımlıyorlar: Geçmişteki olaylar konusunda ortaya konmuş olan doğru betimsel bir önerme.⁶ Rijk'in bu tanıma getirdiği ek şudur: "bir şey durumu ile ya da geçmişteki bir olayla ilgili doğru, betimsel bir önermenin imletimi."⁷ Ayrıca burada Rijk doğrudan imletimin ne olduğunu göstermeye çalışıyor: ona göre daha baştan anlatım (énoncé) ile hiçbir bağlantısı olmayan terimi (terme non lié) birbirinden ayırmak gerekir; çünkü anlamın oluştuğu yer anlatımdır.

Rijk dilsel bir yaklaşımı hem olay hem de olgu için deneyecektir. Bu deneme sürecindeki Rijk birçok önerme oluşturur. Bunlardan sadece ikisi burada alınmaktadır:

1- "Anibal'in Roma'ya gelişi orada paniğe yolaçtı."

2- "Anibal'in Roma'ya gelişi Napoli'de paniğe yolaçtı."

1. önermedeki özne terimi (Anibal'in gelişi) bir olayı imler; 2. önermede ise bir olguyu imler Rijk'e göre. Çünkü 1.sinde Anibal'in gelişi, fizik bir yapıyı imliyor, 2.sinde ise onun gelişinin bilinişi, yankısı yani zihinsel yapı söz konusu. Öte yandan tam cümleler, önermeler bir olguyu yani zihinsel varolanı imlerken, adlandırmalar iki yönlüdür; bağlama göre bir olguyu açıklarlar ya da bir olayı imlerler. Rijk, olgu ile olay ilişkisini anlamak için, bileşik cümleler üzerinde düşünmeyi öneriyor.

a) Caesar'ın İ.Ö. 44'te öldüğü...

b) Caesar'ın İ.Ö. 44'te ölmüş olduğu...

c) Caesar'ın İ.Ö. 44'te alçakça bir cinayete kurban gittiği vb. Bunların içinde en yalın olanı (a)dır; çünkü bir "olay"a en yakın olan odur diye düşünülebilir. Fakat insani işe karışmanın niteliği zamana ilişkin belirlenimle hemen ortaya çıkmaktadır; bu da 15 Mart 44'tür; bunu böyle belirleyen insandır. Bilen öznenin işe karışmasıyla artık olay, zihinsel bir nitelik kazanacak ve olgu haline gelecektir. Dolayısıyla da tarihin kendisi ya da olup bitenlerden çok, bu olup bitenlere, olaylara ilişkin bilincin işe karışmasıyla oluşan tarihsel bilgiden söz edilecektir, tarih ne türlü olursa olsun, hep bilgi bağlamında ele alınacaktır, alınmak zorundadır.

Olgu, doğru olarak kabul edilen betimsel bir anlatımın imlediği zihinsel bir varolandır. Öyleyse olgu, şey durumunda yer almaz; olgu ancak insani anlaşımla (consensus humani) alanında bulunur ve temeli de şu üç etmene dayalıdır:

- Konuşucunun yetkesi
- Benimsenen anlatımlarla bağlantı
- Toplumsal kavrayışla ya da toplumsal, ekonomik koşullar aracılığıyla, kendi toplumsal kavrayışlarını baskın çıkarma olanağı olan bir grubun çıkarlarıyla uygunluk. İşte burada artık, bir intersübjektiflik, öznelarası bir nesnellik söz konusudur.

Bütün bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, Rijk'in "olay" dediğine, "tarih alanında kendi başına varolan", "olup bitenlerin tümü" demek olanaklı; bunların varoluşlarının en temel kipi ise bulanıklıktır. Rijk'in "olgu" dediğine ise "zihinsel varolan", "olup bitenlerin hep bir tasarım eşliğindeki yorumu" demek olanaklı görünüyor. Kurgusal (spekülatif) diye nitelenen, hatta zaman zaman küçümsenen tarih kavrayışlarının, tasarımlarının, idelerinin varolma olanağı tam da burada yer almaktadır.

İster gerçek olarak tarihin felsefesi, ister bilgi olarak tarihin felsefesi olsun, her ikisinin de etkinliği, işte bu bulanık bir biçimde varolan tarih alanı —eylemler, olaylar— ile ve tarih bilgisi ile düşünme edimleri arasındaki ilişkileri araştırmaya ilişkindir.

Tarih felsefesi, başlangıçta belirsiz, bulanık bir varoluş olup zamanla belli bir bilinç edimiyle belirginlik kazandırılan ve oluşumundaki asıl düşünsel öğelerin açığa çıkarılmaya çalışıldığı eylemler, olaylar, belgeler, yapılar alanı ile düşünme etkinlikleri, ayrıca da düşünmeyle, çoğun bellekle bütün bunlar arasındaki ilişkileri incelemeye özgülenmiştir. "Tarih için keşfedilecek nesne salt olay değil, onda dile gelen düşüncedir. O düşünceyi keşfetmek zaten onu anlamaktır."⁸ diyor Collingwood. Tarih felsefesi de işte bu düşüncelerin olabilirliğinin koşullarını, tarih bağlamındaki dışdünya, düşünme, dil ilişkilerini konu edinir.

Bilincin, düşünmenin yöneldiği alan genellikle imler alanıdır. İnsanlar için tarihin yazı ile başlatılması bir rastlantı değildir. İmler, göstergeler alanı insan dünyasında en önemli alanı oluşturmaktadır. Nasıl ki felsefe dışdünya, düşünme ve dil arasındaki ilişkileri irdelemeye yönelikse, felsefenin özel bir alanı olarak tarih felsefesi de, tarih bağlamında, tarihsel anlamı içersinde dışdünya, düşünme, dil alanı arasındaki ilişkileri irdelemeye özgülenmelidir. Başka deyişle, tarihte, dildışı öğelerle dilsel öğelerin —bunların hepsine imler/göstergeler alanı denilebilir— düşünme ile —akıl, bellek— ilişkilerinin yeniden kurulması ve bunların dilde yeniden sunuluşu söz konusudur; bu sunuluş içerik olarak daha sonraki tarih çalışmalarının bir nesnesi haline gelebilecektir ya da gelebilir. İşte tarih felsefesi bu üç özel alanın ilişkilerini inceler; bunların iç ilişkilerine ilişkin yeni bir bilinç oluşturur. Augustinus'tan günümüzdeki tarih filozoflarına değin, hepsinin yapıp ettiği bu türden bir etkinliktir.

Önay Sözer'in "Tarih ve Bilinçaltı"⁹ adlı çalışmasında yaptığı belirlemeler, burada ortaya konmak istenenin somut bir örneğini oluşturmaktadır: "Kültür ve Eğitim (Bildung) Hegel'de devlet yaşamının önemli bir parçasıdır: din, sanat, politika gibi konuların burada, bireyin, öznel tinin eğitimi sorununu yönünde yeniden ele alınması gerekmektedir. En azından kültür ve kültürün tarihle ilişkisi, kuramsal tinin ana başlıkları olan 'tasarım', 'imgегücü', 'bellek' kavramları açısından bizi yeniden düşünmeye çağırmaktadır. **Ansiklopedi**'de özellikle imgегücü ve bellek konuları Hegel'in imbilimiyle örtüşmektedir. Genel olarak im ve dille tarih yazımının ve dünya tarihinin ilişkisi bizi en başta ilgilendirmektedir. Yukarıda sözünü ettiğim, us-nesne ilişkisinin erek-araç ilişkisine egemen oluşu konusunun —bu ilişkilere hakları verilerek— en iyi oluşturulabileceği yer olarak **bellek**, **im** ve **dil** bağlamını görüyorum. Çünkü insanın dil kullanımı bir yandan dil-dışı ereklere yönelen bir etkinlik (dil bu açıdan bir araç olarak görül-müştür); öbür yandan ise dil ve bellek, Hegel'in de bize gösterdiği gibi düşünme ve bilme konusuyla, kuramsal etkinlik içiçe girmekte, böylece us-nesne ilişkisinin çekirdeğini oluşturmaktadır."¹⁰ Önay Sözer tarihi dil ve bellek ilişkisinde ele alıyor. Ona göre: "Çünkü bu ikisi tarihi gerçek anlamında 'gö-türüyor' "¹¹ Ancak asıl kuşatıcı bağlam kültürdür. (Bu yaklaşımı ayrıntılarıyla ele almak başka bir çalışmanın ödevi olabilir.)

Ben burada şuna özellikle işaret etmek istiyorum: Hegel'de ve tarihi bir sorun olarak gören birçok başka filozofta çözümlenmesi amaçlanan ilişkiler, tarihsel eylemler, olaylar, yapılar ile onlara ilişkin düşünsel yaklaşım ve yine bunların dilde kendilerini somutlaştırmaları bağlamındadır.

Tarih felsefesinin ve dolayısıyla filozofun ilgisi ne doğru-
dan ① 'e; ne ② 'ye ne de ③ 'e ilişkindir. Onun ilgisi bu üç
alan arasındaki ilişkilere yöneliktir.

"Tarih bilgisi için ya da bilgi olarak tarih için tarih felsefe-
sinin anlamı, yararı nedir?" sorusu önemli bir soru olarak kar-
şımızda duruyor. Nasıl ki doğa bilimlerinin kuramsal yanı doğa
felsefesi hatta fizik felsefesinden, biyoloji felsefesinden
başka bir şey değilse; "bilinçli bir tarihçi", "tarih bilgini" için
de tarihe ilişkin kavrayışı çerçevesinde "bilinçlice" iş görmesi,
onun aynı zamanda tarih felsefesiyle de uğraşıyor olmasından
başka bir şey değildir.

Tarihin asıl işlem alanını oluşturan eylemler, olaylar, ya-
pılar, göstergeler, imler alanı, onları anlamlı kılacak kav-
ramsal yaklaşımlarla belli bir değer kazanabilecektir ancak.
Bu kavramsal, düşünsel yaklaşımlar olmadan onların bir an-
lam kazanmaları mümkün değildir. Tüm tarih felsefelerinin
ortak bileşeni onların hepsinin temelde bu üç alan arasında-
ki ilişkileri yeniden kuruyor olmasında kendini göstermekte-
dir.

Genellikle, kültür yaşamında, şu ya da bu bilgisel etkinli-
ğin öne çıkmasıyla, o bilgisel etkinlik belirleyici olmaktadır;
aynı zamanda filozofun felsefeden ne anladığı da bir başka belirleyici-
dir. Nasıl ki genel olarak felsefede, her söylemin ilineksel
farklılığına karşın, onları felsefi söylem haline getiren özellik-
ler saptanabiliyorsa, özel olarak tarih felsefesinde de ortak
paydayı saptamak mümkündür; bu da tarihsel olay, tarihsel
kavrayış ve tarih dili arasındaki ilişkilerin asıl sorun yapılması-
dır. Bütün tarih filozofları, ister kurgusal yapılar ortaya koy-
sunlar, ister bilgi olarak tarihin felsefesini —tarih felsefesi ile
bilim/bilgi olarak tarihin felsefesi arasındaki farkı saklı tutar-
ak— yaptıkları savıyla ortaya çıksınlar, onların soruları/so-
runları bu alanlar arasındaki ilişkilere ilişkindir; onların eleşti-
rilmesine ilişkindir. Raymond Aron'un dediği gibi "bilgin olgu-

ları yeniden kurar, filozof ise onları değerlendirir, birincisi tarihsel dünyayı inşa eder, ikincisi ise onu eleştirir."¹²

Nasıl ki felsefe tarihi gözleendiğinde, hemen hemen Ortaçağın sonlarına değin varlık (nesne) ağırlıklı bir felsefe söz konusuysa ve çağcıl (modern) yaklaşımla birlikte, özne (düşünme) ağırlıklı bir felsefe ve günümüzde de dil ağırlıklı bir felsefe söz konusu ise, tarih felsefesinde de paralel bir durumu gözlemek olanaklı gibi görünmektedir: tarih kavrayışları ilkin insanların eylemlerini (Antikçağ), sonra Tanrı'nın eylemlerini (Ortaçağ) asıl odak noktası olarak alırken, çağcıl düşünüş biçimine koştut olarak, belli bir kavram ya da kavram öbeği edinerek, özne açısından tarih bağlamında dışdünya, düşünme, dil ilişkilerini yeniden kurmak ve eleştirmek söz konusu olmuştur. Günümüzde ise imler alanı ile birlikte dinin, antropolojik öğelerin son derece büyük bir rol oynadığı görülmektedir. Tarihe ilişkin yaklaşımlar bu çerçevede belli bir nitelik kazanmaktadırlar. Çünkü tarihte dil, son derece önemli bir kayıt aracıdır.

Fernand Braudel. "Bana göre tarih, mümkün tüm tarihlerin toplamıdır —dünün, bugünün, yarının doktrinlerinin ve bakışlarının bir koleksiyonu"¹³ diyor; ben benzer deyişleri, genel olarak felsefe için ve özel olarak da tarih felsefesi için yinelenmek istiyorum: tarih felsefesi de tüm tarih felsefelerinin toplamıdır.

Tarihçi, tarihçiliğini büyük ölçüde belirleyen tarih felsefesi olduğunu bilmelidir; tarih felsefesi, tarihçinin bilincidir bir bakıma. F. Braudel bunun gerekliliğini özlü bir biçimde dile getiriyor: "İlk olarak ortaya çıkan (...) çerçeve çizme sorunları, diğer başkalarını davet etmektedir: sınırlamak, tanımlamak, çözümlemek, yeniden inşa etmek ve duruma göre bir tarih felsefesini seçmek; hatta benimsemektir."¹⁴ Bunun farkında olmayan tarihçi bir "aktarıncıdan" başka bir şey olmayacaktır.

NOTLAR:

1. Robin George Collingwood, **Tarih Tasarımı**, Çeviren: Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 22.
2. Betül Cotuksöken, **Felsefi Söylem Nedir?** Ara Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 13. 2. bs. Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994.
3. a.g.y., ss. 69-70.
4. a.g.y., s. 28.
5. Lambert Marie de Rijk, **La Philosophie au Moyen Age**, E. J. Brill, Leiden 1985, s. 33-64.
6. a.g.y., s. 28.
7. a.g.y., s. 35.
8. Robin George Collingwood, **Tarih Tasarımı**, s. 215.
9. Önay Sözer, "Tarih ve Bilinçaltı" (**Tarihte Akıl** çevirisinin içinde), Ara Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 201-270.
10. a.g.y., s. 216-217.
11. a.g.y., s. 217.
12. Raymond Aron, **Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique**. 3 ème édition Librairie Gallimard 1938, s. 286.
13. Fernand Braudel, **Tarih Üzerine Yazılar** (adı altında yapılan çeviriden) Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, s. 64.
14. Fernand Braudel, **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası** "Önsöz" Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Eren Yayıncılık, İstanbul 1989, s. XVI.

"FELSEFE-METAFİZİK İLİŞKİLERİ: YENİ BAKIŞ AÇILARI"

Metaphysics¹ adlı yapıtında Brian Carr metafiziğe ilişkin çeşitli kavrayış biçimlerinden söz eder: Collingwood metafizik görecilik kavrayışının temsilcisi olarak, Strawson —kendisinin de bizzat belirttiği gibi— betimleyici metafiziğin temsilcisi olarak, Aristoteles ve Kant da kategorilere dayalı metafizik kavrayışının temsilcileri olarak ele alınır. Brian Carr'ın kendisi de kategorilere ilişkin betimlemelere önem vermektedir bu bağlamda.

Kimi filozoflar için metafizik en temel felsefi kavrayış biçimidir. Kimileri için ise böyle bir şey söz konusu değildir. Hatta bu anlamsız bir girişimdir. Bu sonuncu durum özellikle mantıkçı pozitivistler için söz konusudur.

Minimum ölçüde metafizik ise Brian Carr'a göre, kategorilere ilişkin bir etkinliktir. Yine ona göre metafizik, gerçekliğin en temel özelliklerini konu edinir. Dünyanın görünürde son derece karmaşık bir yapısı vardır; dilimiz bu çok geniş ve zengin olan, farklı özellikler taşıyan dünyamızın bir deposu gibidir. Ama biz bu zenginlik içinde şeyler ve onların özellikleri arasında ya da olaylar ve onların içinde geçtiği yerler ve zamanlar arasında birtakım ayrımlar yaparız; kısaca onları belli bir yer ve zamana yerleştirir; aralarındaki ayrımları ortaya koymaya çalışırız. İşte dünyanın öğelerini kategorileştirmemizin temelini oluşturan çalışma metafiziktir.²

Metafizik, kategorilere ilişkin bir çalışma biçimi olarak sunulunca, bu konudaki örnekleri hemen ele almak gerekecek-

tir. Brian Carr'a göre Aristoteles ve Kant, kategoriler yoluyla varolanı, bilgiyi belirlemenin en önemli iki örneğini oluşturmaktadır. Yazar, Aristotelesçi kategorilerle Kantçı kategorilerin belirgin özelliklerini daha doğrusu özgül ayrımlarını gözler önüne sermekle işe başlar.

Aristoteles bilindiği gibi **Kategoriler**'inde³ on farklı kategori ya da yüklem ortaya koyar. Brian Carr'a göre Aristoteles gerçekliği doğrudan doğruya araştırmamıştır; bunun iki nedeni vardır. Birinci neden bizim üzerinde düşündüğümüz ve konuştuğumuz gerçeklik, bütün bu edimlerimizden önce gelen bütün edimlerimizin dışında olan bir şey değildir; gerçeklik bizim için ancak düşünmemizin ve konuşmamızın konusu olan hakiki şeydir. İkinci neden, varolanı sınıflandırmayla ilgilidir, sınıflandırma düşünmemizdeki ve konuşmamızdaki kategorilere bağlıdır. Düşünmemizdeki ve konuşmamızdaki bölme, kategorilerin sonucudur. Dünyayı algılamak, naif bir Locke'çunun düşündüğü gibi, edilgin bir biçimde, varolan şeyin farkına varmak değildir; kavramlaştırmaktır ve böylece olan şeyi sınıflara yerleştirmektir.⁴

Kategorileştirmek, kavramlaştırmak, evrendeki karmaşıklığı gidermeye çalışmaktır öyleyse. Aristoteles de dil ve düşünme aracılığıyla, doğrudan olmayan bir biçimde gerçekliğe yaklaşmış aslında gerçekliğe ilişkin bölmelerle uğraşmıştır. Dünyadaki şeylerin kategorileri olarak bu on kategoriyi belirlemiştir.

Kantçı kategorilerde durum nedir? Aristoteles'in kategorileri düşünme ve dil aracılığıyla ortaya çıkardığımız şeyin, dünyanın kategorileridir. Kant'ta ise kategoriler düşünmemizde yer alırlar ve yine dünyayı kavramamızı sağlarlar Brian Carr, Aristoteles ile Kant arasındaki farkı şu anlatımla özet bir biçimde dile getirir: "Kant kategorial konseptüalist iken, Aristoteler kategorial realisttir."⁵

Kategorial realist dışdünyada köklerini bulan kategorileri betimlemeye çalışır. Bu türden bir yaklaşım büyük metafizik

gelenekler için vazgeçilmez olandır. Konseptüalistler için söz konusu olan ise, bizim kavramaya ilişkin yapımızın temel özelliklerini; gerçekliği düşünebilmemizin ve onun hakkında konuşabilmemizin temel özelliklerini kavrama, anlama çabasıdır.

Brian Carr, *An Essay on Metaphysics*⁶ adlı yapıtın yazarı olan R. G. Collingwood'un düşüncelerini nasıl değerlendiriyor? Collingwood adı geçen bu yapıtında metafiziğin, bir çağın, bir dönemin bilimsel düşünüş biçiminin temel önvarsayımlarının ve temel önkabullerinin neler olduklarıyla ilgili bir etkinlik olduğunu ileri sürer. Metafizikçinin araştırması bu kabulleri açığa vurmak, ortaya çıkarmakla ilgilidir. Bu durumda ileri sürülen önkabuller, önvarsayımlar çoğun değişeceğine göre böyle bir yaklaşımın adı "metafizik görecilik" olmalıdır Brian Carr'a göre.⁷

Collingwood'a göre mutlak önvarsayımları arayan, onların peşinde koşan, onları meydana çıkarmayı amaçlayan çözümleme metafizik çözümlemedir.⁸ Her metafizik, metafizik bir çözümlemedir; böyle bir çözümleme bilime, bilimsel niteliğini vermeyi sağlayan şeydir. Bilim ve metafizik, birbirinden ayrılamaz bir biçimde birleşmişlerdir; birlikte ayakta dururlar ya da birlikte düşerler. "Bilimin doğuşu başka deyişle düzenli olarak düşünmenin kuruluşu, metafiziğin de doğuşudur."⁹ Böyle bir yapıyı ilk kez keşfeden de Collingwood'a göre Aristoteles'tir. Metafizikçinin işinin ne olduğunu Collingwood olay-neden bağlamında ele alıyor: olay-neden bağıntısı kaç biçimde dile getirilmiştir? Bunların şu ya da bu biçimde dile getirilişleri neyi etkilemektedir? Hiç kuşkusuz fizik anlayışlarını birbirinden ayıran bir ölçüt olmaktadır bu bağıntının bu ya da şu şekilde dile getirilişi: Newtoncu fizikte, kimi olayların nedeni vardır, kimilerinin de yoktur. Dolayısıyla eğer bir bilim adamı Newtoncu ise ki buna göre kimi olayların bir nedeni vardır, o zaman bilim adamı kimi olayların bir nedeni olduğu-

nu önvarsayım olarak temele almaktadır. Kantçı fizikte ise bütün olayların bir nedeni vardır. Dolayısıyla eğer bir bilim adamı Kantçı ise, bütün olayların nedeninin olduğunu bir önvarsayım olarak temele almaktadır. Einsteinci fizikte ise hiçbir olayın nedeni olmadığını bir önvarsayım olarak temele almaktadır. İşte bu önvarsaymaları içeren önermeler metafizik önermelerdir.¹⁰ Bu üç önerme ("Newtoncu bilim adamları kimi olayların nedeni olduğunu önceden varsayar"; "Kantçı bilim adamları bütün olayların nedeni olduğunu önceden varsayar"; "Einsteinci bilim adamları hiçbir olayın nedeni olmadığını önceden varsayar") doğru metafizik önermelerdir; onların çelişkileri ise yanlış metafizik önermeler olacaktır. Bu önvarsayımlar da zamanla değişmektedir görüldüğü gibi; tarihsellik metafizik için de söz konusudur. Ancak metafizikçiler her zaman tam olarak bu durumun farkında değildirler. Bilim durağan değildir; bilimin temel önvarsayımları değişmektedir. İşte bu değişmelerle de başka bilimsel bir çağ, dönem başlamaktadır. Collingwood için artık bitmiş, son, gözden geçirilmesi gerekmeyen, gerçek, hakiki, asıl metafizik yoktur içerik yönünden; sadece belli bir dönemin metafizik nitelikteki önvarsayımlarının doğru bir betimlemesi vardır. Brian Carr'a göre Collingwood'un bu durumuna bir ad vermek söz konusu olursa —Aristoteles'in ve Kant'ın tavrını mutlakçılık ("absolutizm") diye adlandırmak mümkündür— buna görecilik ("rölativizm") denilebilir. Bu göreciliğin belirleyici özelliği şudur: belirlenen kategoriler başka seçeneklerle yer değiştirebilirler. Çünkü gerçeklik üzerine düşünmek ve konuşmak böyle bir durumda her zaman değişebilir. Kategorileri mutlak olarak belirleme durumunda ise söz konusu olan, artık mutlak bir biçimde belirlenmiş kategorilerin değişmezliğidir; bunlar baştan bir kez belirlenmiştir; artık değiştirilmeleri söz konusu değildir. Oysa kategorilere ilişkin göreceli yaklaşımda bu kategorilerin te-

melde değişeceği, değişebileceği düşüncesi bulunmaktadır.¹¹

Brian Carr'ın kendi görüşüne göre, gerçeklik hakkında düşünmemizin ve konuşabilmemizin en az koşulu, gerçeklik hakkında düşünmemizin ve konuşmamızın temel özelliklerini ortaya koymaya dayanmaktadır.

P. F. Strawson'un metafiziğe ilişkin düşünceleri ise —bu sunuşun çerçevesi içinde— hem B. Carr'ın yapısı aracılığıyla hem de P. W. Hamlyn'in **Metaphysics** adlı yapıtından yapılan bir çeviri¹² aracılığıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

P. F. Strawson **Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics**¹³ adlı yapıtında metafiziğe ilişkin tasarımları ikiye ayırıyor; kitabın "Giriş"inde şu düşüncelere yer veriyor. "Metafizik çoğu kez düzeltici, ender olarak da betimleyici olmuştur. Betimleyici metafizik, düşünmemizin dünya hakkındaki şimdiki yapısını betimlemekle yetinir; düzeltici metafizik ise daha iyi bir yapı üretmekle ilgilidir. Düzeltici metafiziklerin ürünleri daima ilginçtir ve düşünce tarihinde anahtar bölümler olarak sadece kalmazlar. (...) Düzeltici metafizik, betimleyici metafiziğin hizmetindedir."¹⁴ Strawson'a göre düzeltici metafiziğin tipik temsilcileri Descartes, Leibniz, Berkeley'dir; betimleyici metafiziğin temsilcileri ise Aristoteles ve Kant'tır. Hume'u ise bir yere yerleştirmek çok zordur."¹⁵

P. W. Hamlyn ise yukarıda adı geçen çalışmasında şunları dile getiriyor: "Metafiziğin ne olduğunu tam olarak belirlemek kolay değildir ve çok zaman sorunun tümünün kuşkulu olduğu düşünülmüştür. Hatta zaman zaman metafiziğin gerçekten varolduğu ya da olanaklı olduğu üzerinde bile kuşkuya düşülmüştür."¹⁶ Hamlyn'nin Strawson'un düzeltici ve betimleyici metafizik ayırımına getirdiği eleştiri ise şöyledir: "Onun yaptığı ayırma, kendi terimleriyle, betimleyici ve düzeltici arasında yapılmıştır. Kendi kitabını betimleyici metafizikte bir deneme olarak niteliyor ve Aristoteles'le Kant'ı böyle bir metafiziğin

öncüsü olarak görüyor. Kant'ın kurgucu metafizikçiler dediği filozofların, düzeltici metafiziği uyguladıkları söyleniyor."¹⁷

"Betimleyici metafizik" ve "düzeltici metafizik" terimleri çerçevesinde, bu terimlere bağlı kalınarak bir ayırma yapıldığında yanıltıcı bir durum ortaya çıkmaktadır. "Strawson betimleyici metafiziğin amacının bizim kavramsal tasarımızı betimlemek olduğunu öne sürüyor —konunun bu açıklaması, söz konusu 'biz'in kimler olduğu üzerine kurgulara neden olmuştur. Her durumda Kant'ın, bu tür metafiziğin bir öncüsü olarak düşünüldüğünde, gerçeği yalnızca onun insan anlığına kendini sunduğu gibi **betimlemekten** daha çoğunu aradığı açıktır. Onun eleştirel felsefesi, kendi gördüğü biçimiyle, sentetik **a priori** yargıları içeriyordu ve Kant bu tür yargıların, a priori oluşları yüzünden, zorunlu doğru niteliği taşıması gerektiğini düşünüyordu. Buna göre o, gerçeğin anlığa şöyle göründüğünü öne sürmeyi düşünmüyor, bunun böyle olması **gerektiğini** savunmak istiyordu. Aynı şeylerin, daha az açık biçimde olmakla birlikte, Aristoteles için de doğru olduğunu sanıyorum ve söylemesi gereken şeylerin gerektirdikleri gerçekleştiği zaman Strawson'un kendisi için de öyle olacaktır. Bu filozofların amacının yalnızca 'bizim kavramsal tasarımızı', bu kavrama anlam versek de vermesek de, betimlemek olduğunu söylemeyi anlaşılmaz kılan şey buraya sokulan zorunluluk iddiasıdır."¹⁸

Hamlyn'e göre "düzeltmeli metafizik" ya da "düzeltici metafizik" deyişindeki "düzeltmeli" ya da "düzeltici" terimleri de yanıltıcıdır. Bunu da Leibniz örneğinden yola çıkarak göstermeye çalışır: "Örneğin Leibniz, gerçekliğin temelinde yatan gerçek tözlerin, (Russell'ın deyimiyle) gerçekliğin oluşturucularının, monadlar olduğunu monadların da, kendi deyişiyle, hepimizdeki ego'nun, yani ben'in, karşılığı olan ve bu yüzünde herhangi açık bir anlamda özdeksel olmayan şeyler ol-

duğunu söylediği zaman bizim dünya üzerinde olağan düşünme yollarımızı düzeltmeye çalışmıyordu. O bu sonuca, öncüllerinden biri, temelde varolanın basit olması gerektiği, çünkü karmaşık bir şeyin onu karmaşık yapan oluşturunucuları bulunduğuna göre onun temel oluşturamayacağı olan bir uslamayla varmıştır. (...) Bunda bizim olağan olarak düşündüğümüz şeyin düzeltilmesi, bizim kavramsal tasarımının düzeltilmesi yoktur."¹⁹

Ancak Hamlyn'e göre betimleyici metafizik değişimin bir dayanağı olmamakla birlikte yine de Aristoteles, Kant ve Strawson'un ortak bir yanıları vardır: "(...) bunların üçünün de, biz insansal varlıklarla dünya arasında bulunduğu düşünülebilen ilişkinin çok genel bir özelliğinden yola çıkmış olmalarıdır. Strawson bizim, konuşmacı olarak, dinleyenler için şeyleri belirleyebildiğimiz ve bunun tersinin de geçerli olduğu olgusundan yola çıkar; Kant bizim, şeylerle ilgili yargılarımızı bir ortak duyarlık ve anlayış gereğince yaptığımız olgusundan yola çıkar; Aristoteles ise, içinde dünya üzerine yargılarımızın anlatımını yaptığımız dilin belli bir sözcük-dünya bağıntısını gerektirdiği olgusundan yola çıkar Buna göre her üçü de dünyayla ya da varolanla ilgili durumun, eğer bu olanaklıysa, ne olması gerektiğini sorar."²⁰

Brian Carr ise metafiziğe ilişkin yaklaşımının Strawson'un **Individuals** adlı yapıtına çok şey borçlu olduğunu fakat onun yaptığı bu ikili ayırımla uyuşmadığını da göstermeye çalışır. Daha önce adı geçen bu filozofların kendilerini hiç de böyle görmediklerini ve yapmak istediklerinin hesabını çok farklı bir biçimde verebileceklerini söyler. Kendilerini tamamiyle düşünmenin hesabını vermekle ilgili olarak görmezler, onlar gerçekliğin de hesabını vermekle ilgilidirler. "Elbette, bu filozoflar anlama yetimizin, düşünmemizin ya da bilgimizin yapısı aracılığıyla dolaylı bir biçimde gerçeklikle, üstelik çoğu kez bilinçli olarak uğraşmışlardır: akılcı bir gerçeklik araştır-

masının yapısı böyledir. Bu filozoflar yukarıda benimsenen terminoloji gereğince gerçekçi metafizikçilerdir."²¹

Strawson'a göre betimleyici metafizik bizim düşünmemizin **değişmeyen** temel özellikleriyle de ilgilidir; ancak bu temel özelliklerin hep böyle, değişmez bir yapıda olduğu konusu tartışmalıdır. "Strawson; Kant ve Aristoteles'le birlikte, benim, mutlakçı bir yaklaşım olarak adlandırdığım düşünceyi, düşünmemizin değişmeyen bir yapıya sahip olduğu inancını paylaşmaktadır."²²

Brian Carr'ın ortaya koyduğu bir başka yaklaşım ise, kategorileri temel türler olarak değerlendirmeye ilişkindir. Gerçeklik hakkındaki düşünmemizle ve konuşmamızla ilgili olarak artık hiçbir şekilde değişmeyen, saptanmış kategoriler bulunmaz; düşünmemizin **en temel** kavramları deyişi yerine, düşünmemizin **daha temel** kavramları deyişi yeğlenmelidir: "Kategoriler, gerçeklik hakkındaki düşünmemizin ve konuşmamızın daha temel özellikleri olarak düşünülmüş olabilirler"²³ Kategorilere ilişkin betimlemede **en temel** yerine, **daha temel** deyişi geçirilmelidir; böyle bir yaklaşım araştırmaları daha da verimli kılacaktır.

Metafizik sadece kategorileri belirlemeye ilişkin bir çaba mıdır? Metafizik sadece önvarsayımları ortaya koymaya ilişkin bir çaba mıdır? Metafizik -felsefe- bilim ilişkileri bağlamında yeni bir tasarım, yeni bir kavrayış oluşturabilir mi? Yukarıda bir giriş niteliğinde olan dökümden hangi yanlar ele alınabilir? Metafizik tarihi ve hatta felsefe tarihi, metafizik görüşlerin eleştirilerinin bir tarihi olarak kendini sunmaktadır. Metafiziğin neliği sorusu da önemli bir felsefe sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Felsefe-metafizik ilişkisinde ilginç bir durum belirmektedir: Felsefi söylem metafiziği bir felse-

fe sorunu olarak ele alıyor; ama öte yandan da metafizik herhangi bir felsefenin kuruluşunda temel yapıyı oluşturuyor, ister varlık ister bilgi bağlamında, düşünme bağlamında olsun.

Diğer bilgi dalları için önem taşımayan fakat felsefede cananılıcı noktayı oluşturan bir ayırma işlemine ihtiyaç vardır; bu ayırma varolma düzleminin, düşünme/bilme düzleminin, dile dökme/iletme düzleminin birbirinden ayrılması biçiminde kendini göstermektedir. Bu ayırma, felsefeye yüklenen işlevle, felsefenin asıl sorun alanlarının neye ilişkin olduğuyla da yakından ilgilidir. Bu düzlemlerin belirgince ortaya konması, felsefenin dışdünya, düşünme, dil arasındaki ilişkileri irdeleyen; bu ilişkilerden doğan sorunları gündeme getiren bir alan olarak yorumlanmasıyla da bağınılıdır. Eğer bu üç alan belirgince ortaya konmazsa, onlar arasındaki ilişkiler birer sorun olma niteliği de kazanamazlar.

Felsefe bu alanlar arasındaki ilişkilerin incelenmesine ilişkin çaba olarak görünmektedir. Metafizik ise, bu alanlardan herbirinin kendi içinde kalınarak doğasının, yapısının, neliğinin araştırılmasıyla ilgilidir denebilir. Onların kavramsal çerçevesinin çizilmesiyle ilgilidir.

Felsefi Söylem Nedir?de²⁴ sunulan metafizik yaklaşım kavramsal çerçeveye verilen önemde somutlaşır. Herhangi bir kavramla sınırlandırılmamış olan, kendi başına varolan, ancak bulanık varolma durumunu gösterir. Herhangi bir şeyin bilinebilmesinin önkoşulu olarak "kavramsal çerçeve" bir tutamak noktası olarak ileri sürülebilir. Düşünmede yer alan kavramların taşıdığı önem, varolanın düşünme tarafından varedilmesi anlamında değil, bilinebilmesi anlamında alınmalıdır. Metafizik işte bu noktadaki bilme etkinliğinin önkoşullarını içeren bir çaba olarak belirlemektedir. Öyleyse metafizik kendi başına ancak bulanık bir varoluş sergileyen yapının —durumun, buna bir ad vermek gerçekten zor— belirgin kılınması, filozofun —bu noktada metafizikçinin— özgür seçimi ile ilgi-

lidir; aynı seçme eylemini bilinçli bir bilim adamı da gerçekleştirmek **zorundadır**. Metafizik; varolanın bilinebilmesinin koşullarının bulunması çabasında, bu koşulların gösterilmesi çabasında ortaya çıkar; belirir. Bu, metafiziğin bir bakıma en azıdır; başka bir deyişle minimum metafiziktir.

Nasıl ki **Felsefi Söylem Nedir?**'de tüm felsefe tasarımlarının ortak paydasını göstermek amaçlandıysa, bu çalışmada da metafizik tasarımların ortak paydası gösterilmeye çalışılacaktır. Aristoteles'ten, Hamlyn'e, Carr'a kadar, metafizik tarihinde adı geçen birçok filozofa/metafizikçiye kadar metafiziğin belirlenen bu alanlardan her birinin temel yapısını salt kendi içinde kalarak açıklamak olduğu görülmektedir: Ya varlık'ın neliği, ya düşünmenin ya da dilin neliği araştırılmıştır. Herhangi bir türden varolanı "işte o yapan nedir?" sorusu, onun başka türden varolanlarla ilişkilere girebilmesinin koşullarının ne/neler olduğu konusu metafiziğin alanını oluşturmaktadır. Metafizik tarihinde, metafiziği de içermek üzere felsefe tarihinde bu belirlemeler, "kategori" ya da "önvarsayım" adı altında toplanmıştır; bu belirleyişler ister varlığa ister düşünmeye ister dile ilişkin olsun. Örneğin varlık bağlamında ortaya çıkan farklı varlık katmanları —tarihsel görünge hiç gözardı edilmeden— farklı metafizik alanlarının oluşturulmasını sağlamışlardır. Ortaçağda ve kimi Yeniçağ metafiziklerinde görüldüğü gibi özel metafizik alanlarıdır bunlar: **Metaphysica specialis**; Tanrı bağlamında **summum ens**'in araştırılması olarak tanrıbilimde; insan bağlamında onun özünü oluşturmaları bakımından ruhla ilgisi içinde ussal psikolojide, doğa bağlamında da ussal kosmolojide somutlaşır. Genellikle varlığı (**ens commune**) imleyen onun neliğini, onu o yapan koşulları araştıran bir etkinlik olarak da **metaphysica generalis** ortaya çıkar; bu etkinliğe **prima philosophia** demek de mümkündür. Metafizik ya da ilk felsefe, her türlü felsefenin onsuz olunmaz koşulu olarak kendini göstermektedir.

Her filozofun, ilk felsefesini, metafiziğini oluşturması gerekmektedir. Yukarıda daha çok kategori terimi geçti; ancak kategori temel kavramsal yaklaşımın daha özel bir adıdır. Kategori/önvarsayım daha özel kullanımlı kavramlar olarak belirmektedirler. "Kavram" terimi kategori ve diğer modelleri de içermek üzere daha geniş bir kullanım alanı sunmaktadır. Her filozofun felsefesinin temel taşıyıcısı durumunda olan kavramları vardır: Herakleitos'un **Logos**'u, Platon'un **İdea**'sı, Plotinos'un **Hen**'i, Joannes Scotus Erigena'nın **natura naturans**'i, Descartes'in **cogito**'su, Leibniz'in **monad**'ı, Kant'ın **a priori kavramları**, Hegel'in **Geist**'i, Marx'ın **madde**'si gibi, hiç kuşkusuz örnekler çoğaltılabilir. Aslında belli, özel bir kavram olup, kendisine yüklenen işlevler yönünden büyük bir zenginlikle ortaya çıkan bu temel yapılar, her filozofun minimum metafiziğini oluşturur. Felsefe tarihindeki sunuşlar böyle temel kavramları içermektedir; herhangi bir felsefi görüşün taşıyıcı temelidir ilk felsefe ya da metafizik. Her tek felsefe kendi içinde mutlakçı metafizik örneği verirken, bütünüyle felsefe tarihi, göreliliği bir metafizik örneğini vermektedir; rastlanan değişkenlikler bunun kanıtıdır: her defasında "mutlak olarak" öne sürülen kavramsal çerçevelerin —ister doğrudan varlığa ya da düşünmeye ilişkin olsun— (önvarsayımlar, kategoriler) hepsi birlikte düşünüldüğünde evrensel bir görelilik bağlamı doğmaktadır.

Belki her metafizik betimleyici olduğu savıyla ortaya çıkar; ancak hepsinin yerine her zaman başkası konulabilir; her metafizik —minimum metafizik— salt betimleyici olmak gibi bir görevi yerine getirdiği savını taşımakla birlikte, gerçekte durumun hiç de böyle olmadığı ortadadır. Hepsinde hemen hemen mutlakçı ileri sürüşler vardır. Fakat her birinin mutlaklığını kendi tutarlılık sınırları içinde söz konusu olduğunu; başkalarının yanında, bütünsellik içinde hepsinin aşırı bir göreliliği oluşturduklarını gözardı etmemek gerekir. Carr'ın da

üzerinde titizlikle durduğu gibi değişkenliğin her zaman onarılabilirliğinin gözönünde bulundurulması metafizik yaklaşımların bir erdemi olarak düşünülmelidir.

Metafizik önvarsayımlar, kategoriler, temel kavramlar, ilkelere ne sağlayacaktır? Felsefe bağlamında, felsefede farklı düzenlemeler arasındaki ilişkilerin düzenlenişinin betimlenişinde, ilişkilerin yorumlanmasında belirleyici olacaktır. Bu bakımdan da her felsefi görüşün böyle temel bir çalışma biçimine gereksinimi vardır.

Böyle bir yaklaşım her türlü metafiziği —metafiziği tümüyle haklı çıkarma çabalarını olduğu kadar— metafizik kavrayışlardaki devrimsel dönüşümleri de, metafizik eleştirilerini de —eleştirel dönüm noktalarını da— haklı çıkaracaktır. Bunun en parlak örneğini Kant vermiştir. Metafizik tasarımda onarıma ihtiyaç olduğunu göstermiştir ve onun metafiziğini oluşturan da **a priori** kavramlardır. Her metafizik yapı yetersizlikleri ortaya konularak onarılabilir; bu, bir tür **metaphysica perennis**'tir. **Philosophia perennis**'in temelinde **metaphysica perennis**'in olduğunu dikkatli gözler kolaylıkla görebilirler. Cemal Yıldırım'ın dediği gibi "Metafizik sistemler yetersizlikleri ortaya konarak eleştirilebilir; ama metafizik bir kenara itilemez."²⁵ Ancak bu eleştiride ölçütler başka düşünsel alanlardan seçilmemelidir; metafiziğin kendisine temellik ettiği felsefenin içinden olmalıdır.

Metafizik nedir? Metafizik bir bilgi olarak nasıl mümkündür, türünden sorular felsefenin en önemli sorularını oluşturmaktadır; hatta bu sorulara verilen yanıtlar felsefedeki dönüm noktalarının habercisidir. Yıkılışlar ve yeniden doğuşlar, yeniden yapılanmalar, felsefenin ve metafiziğin işleyişinin olağan durumu değil mi? Tüm düşünsel etkinliklerin ortak yazgısı değil mi? Tarihsel görünge bunu açık seçik göstermiyor mu?

NOTLAR:

1. Brian Carr, **Metaphysics. An Introduction**, MacMillan Education, 1987
2. a.g.y., s. 2.
3. 1 b 25.
4. Brian Carr, **Metaphysics. An Introduction**, s. 4.
5. a.g.y., s. 6.
6. R. G. Collingwood, **An Essay on Metaphysics**. Oxford. Clarendon Press 1940.
7. Brian Carr, **Metaphysics. An Introduction**, s. 7.
8. R. G. Collingwood, **An Essay on Metaphysics**. s. 38.
9. a.g.y., s. 41.
10. a.g.y., s. 54-55.
11. Brian Carr, **Metaphysics. An Introduction**. s. 7-8. Böyle bir değerlendirme N. Hartmann ve T. Mengüşoğlu'nun kategorilere ilişkin yaklaşımını da belli bir yere koymamızı sağlamada ipucu verebilir. Kategorilerin zenginleştirilmesi söz konusudur her ikisinde de; temelde ne bir mutlakçılık ne de bir görecelik vardır onlar için. (B. Ç.).
12. D. W. Hamlyn, **Metaphysics**, Cambridge University Press, 1984; "Metafizik", Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. Felsefe Tartışmaları 11. Kitap. Panorama, İstanbul 1992, s. 29-36.
13. P. F. Strawson, **Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics**. Methuen. London 1959.
14. a.g.y., s. 9.
15. a.g.y., s. 9.
16. D. W. Hamlyn, "**Metafizik**" Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Felsefe Tartışmaları 11. Kitap. s. 29.
17. a.g.y., s. 31.
18. a.g.y., s. 32.
19. a.g.y., s. 32.
20. a.g.y., s. 32-33.
21. Brian Carr, **Metaphysics. An Introduction**, s. 10.
22. a.g.y., s. 12.
23. a.g.y., s. 13.

24. Betül Çotuksöken, **Felsefi Söylem Nedir?**, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991. 2. bs. Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994.
25. Cemal Yıldırım, "**Metafizik Üzerine Bir İrdeleme**", Felsefe Tartışmaları 11. Kitap, s. 42.

"FELSEFE TARTIŞMALARI ÇEVRESİNDE BİR TARTIŞMA ODAĞI;YÖNLETİM-İMLEME-YÖNELTİM TERİMLERİ"

Başlıkta yer alan terimler İngilizce "reference", Fransızca "référence" ve Almanca "Bedeutung" terimlerinin Türkçe karşılığı olarak önerilmektedir. Ancak tartışmaya katılanların her biri (Tartışmayı açma ve katılma sırasına göre Arda Denkel, Oruç Aruoba, Tunca Eşel, Harun Rızatepe, Vehbi Hacıkadiroğlu)¹ diğerinin terim için önerdiği Türkçe karşılığı yeterli bulmamakta ve tartışma sürmektedir. Birkaç yıllık kesinti dışında 1982'den beri sürüp giden bu tartışmanın son derece verimli ve yararlı olduğu söylenebilir. Çünkü tartışanlar açısından amaç sadece herhangi bir yabancı terime Türkçe karşılık bulmak gibi görünmemekte —belki amaç böyle olsa bile bu amaca yaklaşım çok bilinçlidir— bunun da ötesinde bilinçli olarak, terimin arkaplanı, kavramsal dayanağı üzerinde durulmakta ve bu bağlamda, eşsüremlî, artsüremlî bir felsefe çalışması da kendini göstermektedir. Özellikle Vehbi Hacıkadiroğlu'nun yaklaşımı, biraz sonra daha iyi anlaşılacağı gibi, böyle bir çabanın en açık örneğini oluşturmaktadır.

Tartışmayı başlatan ve çeşitli vesilelerle de on yıldır sürdüren Arda Denkel'in ve yandaşı Tunca Eşel'in görüşlerine öncelikle yer vermek gerekiyor bu bağlamda.

Arda Denkel İngilizce "reference" terimini, ürettiği "yönletim" terimi ile karşılamaya çalışıyor. Bunun da nedenlerini dil bilgisi ve özellikle kimi sözcük üretme tekniklerini gözönünde bulundurarak açıklıyor.² Arda Denkel'in "yönletim"le ilgili

olarak oluşturduğu temel düşünceleri iki başlık altında toplamak olanaklıdır.

1- **"Yönletim"in özniteliği:** "(...) Yönletim, bir yapı olarak dilin özelliği olmaktan çok, bireylerin dili kullanışlarının bir özelliğidir. Bunu başka bir biçimde anlatmak gerekirse, yönletim bireyler arasında bir iletişim edimidir. Bu açıdan da yönletimin iletilmesi bir temel önem kazanmaktadır."³

2- **"Yönletim'in amacı:** "(...) herhangi bir nesneye yönletim yapan birey, bir tümce içinde belirli bir yönletimsel terim kullanarak, yani ne hakkında konuştuğunu 'bilinebilir duruma gelmesi' amacına hizmet etmektedir. Yaptığını bu amaç veya niyetle yapmaktadır. Amacı, bu olmasına karşılık, yaptığını yapmakla kesin olarak elde edebileceği bir şey değildir. Öyle ise, yönletimde söz söyleyen birey, yapmış olduğu bu edimi, sırf onu yapmış olsun diye değil, bundan bir iletişimsel sonuç elde etmek niyetiyle yapmaktadır. Yaparken amacı ise dinleyeninde, kendisinin belirli bir nesne hakkında konuşuyor olduğu düşüncesini doğurmaktır."⁴

Görüldüğü gibi, "yönletim" iletişim bağlamında sadece ele alınmıştır. İki özne arasındaki iletişimde "yönletimin" rolü üzerinde durulmuştur. (Hemen burada bir soru akla gelebilir; tek bir öznenin de kendisi için yaptığı bizzat kendisinin gerçekleştirdiği imleme (Arda Denkel'in diliyle yönletim) olamaz mı? —Daha şimdiden anlaşıldığı gibi Türkçe karşılık önerilerinden imleme tercih edilecek ve bunun da hesabı yeri geldiğinde verilecektir—.)

Arda Denkel'e göre, "yönletim", sözü söyleyenin de, dinleyeninin de katkısıyla gerçekleşen dilsel bir edimdir ve yönletim ediminin başarısına olanak sağlayan, kullanılan dilsel yapının (veya öge) "yönletimi" kendine özgü biçimde dinleyene aktarabilmesidir. Ona göre, "yönletim" amacına ulaştığında tam bir iletişim de sağlanmış olacaktır. Yönletim, böylece iletişimin varolma koşulu olmaktadır.

Arda Denkel, "yönletimi" iletişim bağlamında ele alıyor. Genel felsefî söylemdeki belirli geleneklere bağlı bir kavrayışla da, bu konuda oluşturulmuş belli bir kurama, kendi deyişiyle "Doğrudan Yönletim Kuramı"na bağlanıyor ve yine bu çerçevede diğer "yönletim" kuramlarını, özellikle Frege'ci kuramları inceliyor.

Ancak Arda Denkel'in "yönletimi" yer yer hem etken hem de ettirgen yapıda bir edim, dille düşünmenin ayrılmazlığı ilkesi gözönüne alınmak koşuluyla düşünsel edim olarak alımladığı ve ayrıca "yönletim" yapının kendisi içinde terimi kullandığı düşünülebilir. Sanki hem "reference" hem de "referent" için "yönletim" kullanılıyormuş gibi görünmektedir (yer yer yönletilen denmesine karşın). Böyle bir değerlendirmenin haklı gerekçesi **Felsefe Tartışmaları 5. Kitap**'ta yer alan "Sunuş" yazısındaki kimi anlatımlardır: "Frege'nin dil felsefesine ilişkin yapılarda terminoloji birliğine varmayı sağlayacak bir uzlaşım henüz oluşturulabilmiş değil. Bu nedenle aynı anlamı karşıladıkları halde Türkçeleri farklı olarak kullanılan önemli iki terimi, bir karışıklık doğurmalarını engellemek için, İngilizce karşılıklarıyla birlikte burada eşleştirmeyi gerekli buluyoruz:

reference = yönletim = imlem

definite description = belirli betimleme = betim, tekil betim.⁵ Burada birinci terim bizim için önemlidir. Bu bağlamda **Felsefe Yazıları 4. Kitap**'ta Arda Denkel ile Oruç Aruoba arasında gerçekleşen tartışmaya geri dönmek gerekmektedir. Çünkü Oruç Aruoba, "reference", "bedeutung" için "imlem"i önermektedir: "Terimin yaratıcısı Frege'dir (1892'de) ve terim Almandada yaratılmıştır. Frege'den hareketle Russell (1905'de), terimi (Frege'ninkine 'denotation' diyerek ve eleştirerek, (denoting phrase' biçiminde kullanır; sonradan (örneğin 1919'da) 'point to', 'stand for', 'indicate', 'describe' gibi deyimlemelerle birlikte, 'refer to' fiilini de kullanır. İngilizcede

bu terimle (ve ikiz kardeşiyle) baş etmenin yolu, bir süre 'connotation-denotation' ikilisinde aranmış, ama bu karşılıklar pek yaygınlaşmamıştır. Ancak Geach ve Black'in Frege çevirilerinden (1952) sonra 'reference' ('sense' ile birlikte) yerleşiklik kazanmıştır. Ama bu da epey 'göreceli'dir. Örneğin Wittgenstein **Felsefe Soruşturmaları**'nın çevirmeni Anscombe, çevirisinde 'meaning' ve 'sense'i geçişli olarak kullanır, 'reference'e pek yüz vermez.

Frege'nin (...) terimi 'Bedeutung'dur. Terim, 'bedeuten' fiilinden gelir; o da 'deuten' fiilinden türemiştir. 'Deuten', 'birşeyin anlamına işaret etmek' anlamına gelir. (...) 'Bedeuten' ise, '(bir şeyin) tanınması/görülmesi/anlaşılması için (onu) göstermek' gibi bir anlama gelir. (...); 'Bedeutung' ise, 'bir kavramın işareti, bir nesnenin değeri' gibi bir anlama gelir.¹⁶

Bu açıklamalardan sonra, Oruç Aruoba, "Bedeutung" terimi için "imlem"i önerdiğini belirtiyor ve "imlem" için de şu açıklamayı yapıyor: "im", bilindiği gibi, 'işaret' demektir, 'imlemek' de 'işaret etmek' anlamına gelir. Buradan hareketle 'imlem' birşey anlatıldığında söz konusu edilen/anlam yükletilen şey anlamına gelir."¹⁷

Bu noktada dikkatli olmak gerekiyor. Çünkü "Bedeutung" ve dolayısıyla "reference" için ve Oruç Aruoba'nın anladıkları (daha doğrusu imledikleri) ayrı ayrı yapılarıdır, durumlarıdır. A. Denkel, öznenin edimi olarak reference üzerinde dururken, O. Aruoba, imlenenin kendisi üzerinde duruyor. Şu açıklama bu saptamanın kanıtı durumundadır: "(...) (Anglo-Saksonlar kendi 'reference'larıyla ne yaparlarsa yapsınlar) Frege'nin 'Bedeutung'unu tam olarak karşılamaktadır: 'Çoban Yıldızı' ile 'Seher Yıldızı' ad-tamlamaları aynı nesneyi imlerler: 'Venüs(('Zühre') adlı gezegeni; yani **imlemleri** aynıdır- oysa **anlamları** farklıdır: birinci deyim 'güneş battıktan sonra ilk görülen yıldız' anlamına, ikincisi 'güneş doğmadan önce son görülen yıldız' anlamına gelir. (Yani anlamları bakımından

farklı **Yıldız** oldukları halde, imlemleri bakımından bir ve aynı gezegendirler.)

Bu fark şurada açıkça belirir; Frege için, bir dilegetirişin **anlamı vardır**, oysa aynı dilegetiriş bir nesneyi **imler**; imlediği nesne de onun **imlemidir**.⁸ Buradaki güçlük, "Bedeutung"u her durumda "reference" terimi ile karşılamaktan doğmaktadır. O. Aruoba'nın önerdiği karşılık bağlamında artık İngilizcede "referent", Türkçede ise "imlem" gerçekten söz konusu gibi görünmektedir. Ancak, "Bedeutung"un, "reference" terimi ile karşılanabileceği bağlamlar da olabilir ve burada "Bedeutung" ve "reference" "imleme edimi", "imletme" "imletim" ya da kısaca "imleme" olarak karşılanabilir. Hanın Rızatepe'nin de yazılarında bizzat işbaşında gösterdiği gibi. Aslında sorun İngilizce metinlerde, "Bedeutung"un daima "reference" ile karşılanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa "Bedeutung" çoğun "referent" ile karşılanabilecek durumdadır. "Reference" sanki hem öznenin edimi olarak "imleme edimi" yerine hem de imlenen şeye yani "imlem"e karşılık olarak kullanılıyor gibi görünmektedir.

Daha şimdiden belirginleştiği gibi, karışıklığı gidermek için, edimsel durumlar bizzat öznenin edimi söz konusu olduğu zaman "imleme" ya da imletim imlenenin doğrudan kendisi ya da anlamı söz konusu olduğu zaman da "imlem" denebilir. Sorun, "Bedeutung"un çift anlamı (çift imlemesi) olmasından ve bunun da tek bir "reference" ile karşılanamamasından ileri gelmektedir. "İmleme (edimi)" ile "imlem" ayrımını belirgince ortaya koyduktan sonra bu konudaki iletişim daha iyi sağlanacaktır.

Ayrıca O. Aruoba'nın bu açıklaması büyük önem taşımaktadır. "Bu noktada, İngilizce'nin 'reference'ının Almanca'nın 'Bedeutung'unun anlam yayılımından **eksik kaldığı** ortaya çıkıyor: İngilizce 'to refer to something' ('bir şeye') demek zordur; oysa Almanca (nesneyi akkusativ yaparak) bir şeyi

imler (**etwas** bedeuten); Türkçe'deki 'imlemek' de tam bu anlamı verebilmektedir: İmleyen dile getiriş, imlenen nesneyi hep dolaylı olarak imler - söz konusu olan bir **anlamlı ses** ile **nesne** arasındaki **imleme/imlenme** bağlantısıdır."⁹

A. Denkel **Felsefe Tartışmaları 5. Kitap**'taki sunuş yazısında "reference"a karşılık olarak O. Aruoba'nın sadece imlemi önerdiğini belirtiyor. Oysa biraz önceki dile getirişten anlaşıldığı gibi, yerine göre "imlem", "imleme", "imlenme" terimlerinin önerildiği anlaşılabilir.

Bu noktaya daha çok açıklık kazandırmak olanaklıdır: Edimsel yapı, bizzat öznenin edimi söz konusu olduğunda, "reference"ı "imleme" (edimi) ile, imlenenin kendisi ya da anlamı söz konusu olduğunda "imlem" ile karşılamak mümkün görünmektedir. Sorun, "Bedeutung" ile "reference"ın özellikle "Bedeutung"un çift anlamı olmasından ileri geliyor gibi görünmektedir.

Frege bağlamında bunun asıl nedeni şu olabilir mi diye düşünmek olanaklıdır: Anlam alanı (—özellikle öznenin tasarımları, ideleri gözönüne alındığında—) varolan (dışdünyada varolan) alanından daha geniştir; imlem (referent) aynı olmakla birlikte, bu imleme ilişkin imleme edimi (Bedeutung, reference) ve imletme, imletim Bedeutung, reference çok farklı anlamsal (sense, sinn) içerikler bağlamında gerçekleşebilir. İmleme edimi etken çatıda, bir şeyi imlemek olarak, imletmek ise ettirgen çatıda ortaya çıkar; belki bu çerçevede yönletim-yöneltim kullanılabilir.

Harun Rızatepe, terimin (reference) şu ya da bu Türkçe terimle karşılanması konusunda herhangi bir tartışmaya girmeden, A. Denkel'in "yönletim" terimine karşılık, "imleme" terimini kullanarak, Doğrudan İmleme (Yönletim) Kuramı'na ilişkin eleştirilerini sunuyor.

Harun Rızatepe **Felsefe Tartışmaları 5. Kitap**'ta yer alan "İmleme Yolları" adlı yazısında, bir dilsel ifadenin dışdünyada

varolan bir şeyi imlemesinin, ancak o imleme ediminin gerçekleştiği bir toplum bağlamında söz konusu olabileceğini ve genellikle her dilsel edimin toplumsal bir edim olduğunu belirtiyor.¹⁰ H. Rızatepe'nin oluşturduğu tartışma ortamı, Fregeci kuramla, Doğrudan İmleme kuramının temsilcilerinin görüşlerine ilişkin ayrıntıları dile getirerek sürüp gidiyor. Ancak, tartışmayı yeni Türkçe terimler önererek sürdürecektir olan Vehbi Hacıkadiroğlu'nun da görüşlerini anlamak bakımından şu noktaya biraz olsun dokunmak gerekiyor.

H. Rızatepe'nin saptayışına göre, "Doğrudan imleme öğretisi ancak fizik bakımdan ortada ve yakında olup gösterim konusu olabilen, işaretlenebilen şeyleri imleyen ifadelerle uygulanabilir. Bugün artık kimseye 'Aristoteles' sözünün imlemi doğrudan imleme öğretisini savunanların öne sürdükleri yolla öğretilemez, çünkü 'Aristoteles şudur' diye gösterilebilecek fiziksel bir varlık kalmamıştır ortada."¹¹

Felsefe Tartışmaları 8. Kitap'ta da H. Rızatepe daha çok 6. Kitap'ta Doğrudan İmleme Öğretisinin temsilcisi olan Tunga Eşel'in öne sürdüklerini yanıtlamaya çalışır ve Fregeci öğretisi ile Doğrudan İmleme Öğretisinin özsel ayrımını belirginleştirir: "(...) Fregeci kuramın temel iddiası bir isim ile imlemi arasındaki bağıntının hep bir belirleyici betim ve onun anlatımı olan kavram aracılığıyla belirlendiğidir; imlenen birey belirleyici betiminin dile getirdiği, onun anlatımı olan kavramı zorunlu örnekleyecektir: kimliğini bu —ve bunun gibi— örneklemeler sayesinde kazanır."¹² Öyleyse, Fregeci öğretisi için "Vazgeçilmez koşul imlem ile kavram arasındaki bağıntının konusuna mutlak uygun bir betim aracılığıyla, yani imlediği bireyin anlatımı olan kavramı zorunlu olarak örneklemediği bir betim aracılığıyla, kurulmasıdır."¹³ Oysa Doğrudan İmleme Kuramı'nın yandaşları, "tür isimlerine tekabül eden kavramlar olduğunu kabul etmekle birlikte isimlerin imlemlerinin ancak kavramlar aracılığıyla belirlendiği görüşüne katılmazlar."¹⁴

II. Rızatepe açısından sonuç olarak şu denebilir: Her iki öğretinin de, kuramın da kavramlara verdikleri ağırlık bakımından aralarında çok büyük farklar vardır.

Hiç kuşkusuz sorun bilgikuramsal ve dilsel bağlamda büyük önem kazanıyor: Varolan ile dil arasındaki ilişki nasıl kuruluyor? Düşünmenin, kavramları oluşturan bir alan olarak düşünmenin —dolayısıyla kavramların— buradaki payı nedir? Ortaçağdan beri hatta bir bakıma Aristoteles bağlamında Antikçağdan beri, varolana ilişkin düşünmenin kavramlar aracılığıyla gerçekleştiği, dilin doğrudan dışdünyadaki varolanı değil herşeyden önce, kavramı dile getirdiği üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur. Bunu en açık biçimde dile getirenlerden biri William Ockham olmuştur.

Vehbi Hacıkadıroğlu'nun **Felsefe tartışmaları 9. Kitap**'ta yer alan açıklamaları bu noktaları da haklı olarak anırttığı için büyük önem taşımaktadır. V. Hacıkadıroğlu "Reference" teriminin Türkçe karşılığı olarak neden "yönletim" ve "imleme" terimlerinin önerilemeyeceğini dile getirirken, Locke'çu bir felsefi söylemin de temsilciliğini yapıyor. Ona göre tartışma, "adlarla referansta bulundukları nesneler arasındaki bağıntının doğası"¹⁵ olarak açıklanabilir. "İki tartışmacı da sözü geçen terimleri İngilizce 'reference' terimi karşılığında kullanıyor. Bunlardan hangisinin uygun olduğuna karar verebilmek için, önce anlatılmak istenen bağıntının doğası üzerinde bir karara varmak gerektiğini sanıyorum."¹⁶ diyor.

Bu bağıntı genel felsefi söylemde oldukça köklü bir gelenek yaratmış olan ve J. Locke'da en büyük temsilcisini bulmuş olan görüşte ileri sürüldüğü gibi midir? Başka deyişle, ad ile nesnesi arasındaki bağıntı kavram aracılığıyla mı kurulur (ki çağdaş dilbilim de büyük ölçüde bu görüşe yakın ya da bu görüşü destekleyici nitelikte bilgiler oluşturmıştır) ya da adlar doğrudan nesnelerin yerini tutmamakla birlikte, adın anlamını belirleyen bir kavrayışlar, tasarımlar, ideler öbeği mi

vardır: (Frege'ye göre adın anlamı var); yoksa doğrudan imlem kuramının öne sürdüğü gibi nesne ile adı arasındaki bağ doğrudan mıdır?

"Locke'a göre özellikle basit idelerin ve cisimlerin adları zihindeki soyut ideleri imlerler ve bu ideleri üretmiş olan (bu idelerin ortaya çıkmasına yol açan demek daha yerinde olur; çünkü ideyi, nesne üzerinden üreten zihindir.) gerçek varlıkları da yalnızca ima ederler."¹⁷ V. Hacıkadıroğlu'nun Locke'a ilişkin yorumu şöyle devam ediyor. "Adlar kavramların yerini tutan birtakım anlamsız imlerden başka bir şey olmadığına göre, bunların gerçek nesnelerle doğrudan ilişkisi bulunamaz. Bağıntı ancak kavramlar aracılığıyla kurulabilir."¹⁸ Adların kendi başına bir anlamı yoktur. Adların anlamla ilişkisi, içinde kullanıldıkları tümceler bağlamında ancak gerçekleşir.

Ayrıca "Locke'a göre nesnelerin gerçek özü (real essence) bilinemezse de, doğrudan doğruya bir anlaşma ürünü olan adsal öz (nominal essence) kesinlikle bilinebilir."¹⁹

Locke'çu tavrı benimseyen V. Hacıkadıroğlu, "reference" terimine dolayısıyla "Bedeutung" terimine Türkçe'de nasıl bir karşılık önerileceği konusunda ise şunları dile getiriyor: "Frege adların doğruca nesnelerin yerini tutmadığını açıkça belirttiğine göre adın nesneyle bağıntısına Türkçe'de imleme demek doğru olmaz gibi görünüyor. Frege, İngilizceye "reference" diye çevrilen "Bedeutung" sözcüğünü nesnenin **yerini tutma** ya da onun **imi olma** bağıntısı için değil de dolaylı bir bağıntı için kullandığına göre bunu Türkçeye **yönelme** ya da **ima etme** olarak çevirmenin daha uygun düşeceğini sanıyorum."²⁰

Ancak imleme imletme (ya da imletim) ayrımı yapılarak bu karışıklıktan kurtulmak olanaklıdır.

Artık dilbilimsel verilerin de ışığında, nesne ile adı arasındaki ilişki, ister adların belirli anlamları olsun ister (adın anlamı onun kavramı olacaktır) olmasın, kavramlar aracılığıyla ku-

rulmaktadır. İmleme denince de, kavram üzerinden nesnenin imlendiği, herhangi bir biçimde varolanın (dışdünyada, düşünmede, dilde) imlendiği açıktır.

İletişim olgusunda da bir özne, bizzat imlemeyi gerçekleştiren özne, bir başka özneyi imleme ediminin içine sokar; ona onda bulunan kavramın üzerinden giderek, nesneyi imletir. Öyleyse yönletim ya da yöneltim-yöneltme yerine bu bağlamda olup bitenler gereğince, —duruma göre— "imleme", "imletme" (ya da imleüm) terimleri kullanılabilir.

Kullanılan terimin ardındaki kavramsal çerçeveyi iyice belirginleştirmekle durum daha iyi anlaşılabilir. Bu bağlamda, öznenin bizzat gerçekleştirdiği edim, imleme edimidir. Ancak bir özne, başka özneleri herhangi bir imi, imlemlere götürme edimi yöneltme, yöneltim olabilir. Fakat bunun için de yöneltme, yöneltim yerine "imletme" terimi kullanılabilir. Belli bir öznenin edimi hangi tarzda olursa olsun,— imleme edimidir; ama ancak başka özne açısından bir yöneltme söz konusu olabilir; çünkü "öteki özne", herhangi bir im ile imlemi arasında bağ kurmaya, belli bir imleme edimini gerçekleştirmek üzere yöneltilmektedir. Bunun nasıl başarıldığı da hiç kuşkusuz önemli bir sorun olarak ortada durmaktadır. Yöneltme, imletme ile karşılanabilir. Diğer özneye bir imleme edimini gerçekleştirmek üzere etkide bulunma; onun bu imlemeyi bizzat kendisinin gerçekleştirmesini sağlama.

İşte daha bu noktada, bu edimin doğrudan doğruya nesneler ve anlamları olduğu savlanan adlar düzleminde olamayacağı ortadadır: İmleme edimi —yer yer— kimi zaman, başka bir özneyi imleme yapmak üzere yöneltirken, yönelttiği yapı hiçbir şekilde nesnenin kendisi ya da dışdünyada varolanlar düzlemi değildir; bu düzleme ilişkin kavramsal çerçevedir, kavramın kendisidir. Bir özne, öteki özneyi, ister imlerin (dilsel yapıların) oluşturduğu yapıya yöneltiyormuş gibi görünsün, ister nesnenin kendisine yöneltiyormuş gibi görün-

sün, yöneltilen özünde herhangi bir kavramsal çerçeve, o imleme ilişkin bir kavramı yoksa, yöneltme edimi, ya da imletme gerçekleşmeyecektir. Dilsel imleri, bir şeyin imi kılan —anlamalı kılan— zihinsel, düşünsel alan ve bu alanda yer alan kavramlardır. Dışdünyada varolanların da bir anlam kazanması yine düşünsel yapılar üzerinden gerçekleşmektedir; düşünsel yapılar aracılığıyla oluşmaktadır. İşte bu ön bilgilerden, ön açıklamalardan sonradır ki ancak, doğrudan yöneltme ya da imletme kuramı ile onun dışında kalan anlayış biçimi (ya da biçimleri) üzerinde bir tartışma gerçekleşebilir.

NOTLAR:

1. Arda Denkel, "**Bazı Terimler Üzerine Notlar**", Felsefe Yazıları 3. Kitap, İstanbul 1982, s. 105-111.
- Arda Denkel, Felsefe Yazıları 4. Kitap.
- Arda Denkel, "**'Yönletim' Terimi Üzerine Notlar**", Felsefe Tartışmaları 5. Kitap, İstanbul 1989, s. 43-46.
- Harun Rızatepe, "**İmleme Yolları**", Felsefe Tartışmaları 5. Kitap, İstanbul 1989, s. 47-64.
- Tunca Eşel, "**Doğrudan Yönletim Kuramı**", Felsefe Tartışmaları 6. Kitap, İstanbul 1989, s. 108-115.
- Harun Rızatepe, "**İmleme Konusunda İki Farklı Yaklaşım**", Felsefe Tartışmaları 8. Kitap, İstanbul 1990, s. 72-76.
- Vehbi Hacıkadıroğlu, "**İmleme mi, Yöneltme mi?**", Felsefe Tartışmaları 9. Kitap, İstanbul 1990, s. 126-133.
- Harun Rızatepe, "**İmlemeyle İlgili Üç Görüş**", Felsefe Tartışmaları 10. Kitap, İstanbul 1991, s. 113-116.
- Vehbi Hacıkadıroğlu, "**Yine İmleme ve Yönletim Üzerine**", Felsefe Tartışmaları 10. Kitap, İstanbul 1991, s. 117-119.
- 2 "Eskiden olduğu gibi şimdi de, uygun bir karşılığın (zorunlu ya da tek karşılığın bu olduğunu söylemiyorum) 'yönletim' olduğu kanısındayım. Gerekçelerim şunlar: Burada bir yönlendirme söz konusudur, ama yapılan bir 'yöneltme' değildir. Çünkü yöneltme hem doğru olandır, hem de yönlendirmeyi başarmış olmayı içe-

rir. 'Yön' ad kökünden 'olma' ifade eden 'el' eki yerine daha çok 'nesne ile ilgili bir şey yapmak' anlamını taşıyan 'le' eki ve onunla birleşik olarak 'ettiren' eki 'it'i kullanarak 'yönletmek' mastarı elde edilecektir. Bu türetilen sözcük hem istenilen biçimde geçişlidir, hem de 'reference'daki dolaylılığı dile getirebilmektedir. Buna dayanarak 'to refer'e karşılık 'yönletmek', 'reference'a karşılık, 'yönletim', 'referent'a karşılık 'yönletilen' sözcüklerini önerdim." Arda Denkel, Felsefe Tartışmaları 5. Kitap, İstanbul 1989, s. 45-46.

3. Arda Denkel, **Yönletim**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1981, s. 60.
4. a.g.y., s. 61.
5. Arda Denkel, **"Sunuş"**, Felsefe Tartışmaları 5. Kitap, İstanbul 1989, s. 3.
6. Oruç Aruoba, Felsefe Yazıları 4. Kitap, İstanbul, s. 170-171.
7. a.g.y., s. 171.
8. a.g.y., s. 171.
9. a.g.y., s. 172.
10. Harun Rızatepe, **"İmleme Yolları"**, Felsefe Tartışmaları 5. Kitap, İstanbul 1989, s. 47
11. a.g.y., s. 50.
12. Harun Rızatepe, **"İmleme Konusunda İki Farklı Yaklaşım"**, Felsefe Tartışmaları 8. Kitap, İstanbul 1990, s. 74.
13. a.g.y., s. 74.
14. a.g.y., s. 74.
15. Vehbi Hacıadıroğlu, **"İmleme mi Yöneltilme mi?"**, Felsefe Tartışmaları 9. Kitap, İstanbul 1990, s. 126.
16. a.g.y., s. 126.
17. a.g.y., s. 127.
18. a.g.y., s. 128.
19. a.g.y., s. 128.
20. a.g.y., s. 131.

"ARİSTOTOLE'S'TE DÜŞÜNME-VARLIK İLİŞKİSİ ve NESNELLİK"

Özgül yorumuyla varolanı anlamaya çalışan filozof, dile getirdiklerinin başkalarınca da anlaşılmasını —kimi zaman bu istek örtülü kalsa da— ister. Ancak çoğun, yazarın (filozofun) istediği, amaçladığı, dile getirdiği ile başka deyişle söylemi ile, bu söylemi alımlayanın değerlendirdişi örtüşmeyebilir —kimi zaman örtüşebilir de yani aynı dilden konuşabilirler de—. Genellikle bir önceki söyleme karşı yanıt —karşı mantık— niteliğinde yeni bir söylem oluşur ve bu böyle sürüp gider.

Her şeyin temelde mantıkça belirgin kategorilerle dile getiremeyeceğini, yorumlanamayacağını, anlaşılır kılınamayacağını ileri süren; özellikle tekil varoluşları önemseyerek onların 'tam da o oluşlarına' büyük önem veren ve onları tam da kendilerine özgü olan yapı içinde görüsel bir biçimde kavramaya çalışan filozofların, başka deyişle, felsefeden salt bilgelik felsefesini anlayan filozofların varolan ile düşünme arasında kurdukları bağlar ile nesnelliği önplanda tutan filozofların düşünme ile varolan arasında kurdukları bağlar çok farklıdır. Bu filozoflar, söylemlerinde nesnel olmayı amaçlarlar. Çok çeşitli kaynaklardan beslenen bilgelik felsefeleri ile günümüzdeki deyiş bakımından bilimsel diyebileceğimiz kaynaklardan beslenen bilim kökenli felsefeler farklı söylemler oluştururlar tümüyle.

Genel bir değerlendirmeye göre, bütün filozoflar kavramlarla iş görürler ve düşünme biçimlerini taşıyan ana kavramları doğrultusunda düşünce ağlarını örерler. Ama bu kavramsal yapının varolana ve dile yönelik yanları, onların felsefi söylemden neler beklediklerine, onun —felsefi söylemin— nasıl olması gerektiği konusundaki farklı tutumlarına büyük ölçüde bağlıdır. Kimi filozoflar, kavramsal —anlıksal— boyutun varolana ilişkin —nesnel, varlıksal— boyutu doğrudan yansıtıp, nesnel bakış açısı yaratmada ölçü olması gerektiği konusunda bir sav taşıırken —Aristoteles bunlardan biridir— kimi filozoflar ağırlığı dile vermeye çalışırlar. Varlıksal-kavramsal yapı arasındaki ilişkileri belirlemede, göstermede ise filozof sayısı kadar görüş, olduğu da ileri sürülebilir. Kimi filozoflar, gerçeklik dünyasındaki —varlıksal boyut— çoklu yapılanmayı daha birlikli hatta en iyi biçimde tek bir yapının kendini dışavurumu olarak ele alırken, kimi filozoflar, görünüşler alanını taşıyıcı temeli çok soyut, anlaşılması, temellendirilmesi güç dile getirişlerle sergilemeye çalışırlar —Platon bunlardan biridir—. Bu durumda onları bekleyen en büyük güçlük de bu soyut teklik alanından, somut çoklukların yer aldığı alana nasıl geçildiğidir. İşte belki de Platon'un en büyük güçlüklerinden biri burada yatmaktadır: Nesnel olmama tehlikesi; her ne kadar Platon idealar aracılığıyla nesnelliğin kurulduğunu ileri sürüyorsa da, bunun tersini savunmak olanaklıdır.

Bir yandan Platon'un söylemiyle büyük ölçüde beslenen ama bu söylemin içerdiği güçlükleri de fark eden Aristoteles, öte yandan da Sofistlerin dile getirişleri, Atomcuların dile getirişleri ve geleneksel diğer tutumların dile getirişleri ile çevrelenmiş durumdaydı; varolanı daha doğrudan gözlerle görme-ye, varolanın sistematiğini, onun asıl yapısını, neliğini ortaya koymaya çalışıyordu. Ioanna Kuçuradi'nin dediği gibi Aristoteles'in varolana bakışı "nesne edinilenin ne olduğunu görme-ye çalışan bağlantısal bir bakış"tır¹; "(...) bu, olana yönelen ve

olan ilişkileri-bağlantılar içinde görmeye aynı zamanda onun ilişkilerini-bağlantılarını görmeye çalışan bir bakıştır."²

Böyle bir bakışın başlatıcısı olarak Aristoteles kendisini çevreleyen söylemlerle de büyük bir hesaplaşma içindeydi. Özellikle **Metafizik**'te geliştirdiği düşünceler bunun en büyük göstergesidir. Tekillikler içinde ortaya çıkan varolan ile düşünen ben arasında ne türden ilişkiler kurulabilir? Düşünen varlık, düşünen ve dile getiren insan varolana —düşünmenin konusu yapılan şeye, nesneye— yöneldiğinde, oradaki neyi kavramak, bilmek durumundadır ve aynı zamanda nesnellik kaygısı gereği bu bildiğini başkalanna hangi biçimler altında anlatmalıdır, ifade etmelidir?

En yakın bir dile getirişle Aristoteles'in yöntemi şudur: İnsan; düşünme, bilme etkinliğinin içinde yer aldığı ruhu ile varolana, nesneye yönelir; ancak ruhtaki (psykhe) çeşitli bölümler aracılığıyla ya da başka deyişle, etkinlikler aracılığıyla nesnede tam da kendi türünden olanı kavrar. Ruhun özü olan akıl (nous) sayesinde bu gerçekleşir ve ruhun özü olan bu akıl kendi türünden olanı, varolanın özünü oluşturanı, onun formunu (eidos) kavrar. Nasıl ki bir madde ve ruhtan oluşan bir bütün olan insanda algılayan, anlayan, bilen yön ruh ise ve ruhun asıl taşıyıcısı da akılsa, ruhun yöneldiği varolanda da akıl kendine benzer olanı kavrar: ruh (psykhe), akıl (nous) adını alan bölümünün bir etkinliği olan düşünme etkinliği (noesis) ile varolandaki formu (eidos) kendine en yakın, en benzer olanı, upkı kendisi gibi etkin olanı kavrar.

Bu kavrayışların belli bir anlam kazanabilmesi için önceden çizilen bir çerçeveye uygun olması gerekir ki işte bu çerçeve de **kategorilerle** çizilmiştir; varolanı kavramadaki nesnelliği kategoriler sağlayacaktır bir ölçüde de. Dolayısıyla sadece böyle bir çerçeveyi vermekle yükümlü olan mantık, varolanın kendisini doğrudan incelemeyiz; varolanı incelemede ve

ardından bilgi verme aşamasına ulaşmada bir ön hazırlığı oluşturur. O nedenle mantık, varolanı anlamaya yönelik çalışmalar için bir ön hazırlık, giriş, **propodeltike** niteliğindedir. Böyle bir çerçeve, mantıksal çerçeve hazırlandıktan sonra ancak varolanın çeşitli boyutlarda kendisine yönelmek gerekir. Bunu yaparken de herşeyden önce, varolan olarak varolanın incelenmesi; onun ilkesel yanlarının ne olduğunun, geneli kuşatacak bir biçimde ortaya konması gerekir; başka deyişle varlığı varlık yapan ilkeler ortaya konmalıdır. Ancak onun ardından ikinci derecedeki yapılar gelebilir; bütün bu düşünceleri Aristoteles'in sınıflandırıcı tavrını sergilediği bilim sınıflandırmasında görmek olanaklıdır.

Varolanın varolan olarak incelenmesinden önce, varolana ilişkin mantığın nasıl olduğu üzerinde durulan **Organon**'da yapılan çözümlemeler, varlığı, varolanı dile getirdiğinden kuşku duyulmayan dile ilişkin çözümlemelerdir bir yandan da. Usavurmanın, onun öğeleri olan önermenin ve önermenin de öğeleri olan terimlerin yapısının ne olduğu ele alınır bu yapıtta aynı zamanda. Düşünmenin, varolanın, dilin tüm işleyişini bir dizge tutarlılığı içinde eksiği, gediği kalmamacasına inceler Aristoteles; bütün bunları bir bilim adamı titizliği içerisinde yapar.

Varlığın varlık olarak incelendiği alan **prote philosophia**'dır. **Metafizik**'te varlığı varlık yapan koşulların neler olduğu ortaya konur; naturası, doğası açıklanır.

İşte ruh da herşeyden önce bir varlıktır ve bir varlık olarak onun ne olduğunu,neliğini ortaya koymak gerekmektedir. Metafiziğin konusu dışında kalan bütün diğer şeyleri incelemek,"ikinci felsefenin işidir."³ Dolayısıyla "(...) doğal şeylerle ilgili olarak özü nasıl araştırmamız ve tanımlamamız gerektiği ve belli bir anlamda, yani maddeden bağımsız olmaması ölçüsünde ruhun incelenmesinin de Fizik bilgininin alanına ait olduğu açıktır."⁴

Tanımlar aracılığıyla gerçeklik alanının karmaşıklığından kurtulmaya çalışan ve ayrıca bu yolla nesnelliği de sağlamayı amaçlayan Aristoteles, ruhun bir bilme yetisi olarak taşıdığı önemden dolayı, tüm gerçeğin incelenmesine büyük katkılarda bulunduğu farkındadır. Ona göre bir şey ancak özü kavranarak bilinebilir. Bu özü veren dilsel anlatım da tanımdır. Şeyin özü tanımlarda dile gelir. Tersinden hareketle de "beyanları bir tanım olan şeylerin mahiyetleri vardır."⁵ Bu bağlamda tözler ancak tanımlanabilirler; çünkü onların bir mahiyetleri vardır. Bu bakımdan **Metafizik**'te yer alan şu düşünceler çok ilginçtir: "Bir isimle aynı şeyi ifade eden beyan, tanım değildir. Çünkü bu takdirde her beyanın tanım olması gerekir. (...) Gerçekte ancak beyanı, bir ilk nesnenin beyanı olan şeyin, yani bir şeyin başka bir şeye yüklenmesinden meydana gelmeyen bir şeyin tanımı vardır (...)"⁶ Yine bu yapıtta Aristoteles'in bildirdiğine göre birey ve İdea tanımlanamazdır: "(...) çünkü İdea, varlığını savunanların söyledikleri gibi bireyler sınıfına girer ve bağımsız bir varlığa sahiptir. Oysa tanım, zorunlu olarak kelimelerden meydana gelir ve kelimeler de eğer anlaşılmaz olarak kalmak istemiyorlarsa, tanımlayan kişinin uydurduğu bir şey olmamak zorundadırlar. Fakat kullanımı yerleşmiş kelimeler, işaret ettikleri bir sınıfın bütün üyelerinde ortaklırlar. O halde onların tanımlanan varlıktan başka şeyler hakkında da geçerli olması gerekir."⁷

Tanımları, tanım biçiminde dile gelenleri nesnelliğin, bilimsel oluşun ölçütü olarak gören Aristoteles'e göre duyusal tözlerin ve bireylerin tanımı yoktur: "(...) eğer kanıtlamanın konusu zorunlu olan ise ve eğer tanım sadece bilime aitse; öte yandan nasıl ki bazan bilgi, bazan bilgisizlik olan bir bilim olamadığı gibi (çünkü bu eğretilik, oturmamışlık durumu, sadece sanının özelliğidir), aynı şekilde olduğundan başka türlü olabilen şeyin kanıtlanması ve tanımı olması da mümkün değilse (çünkü olumsal olanı ele alan sadece sanıdır), bireysel,

duyusal tözlerin ne tanımları, ne de kanıtlamaları olamayacağı açıktır. Çünkü ortadan kalkabilen varlıklar, duyumun alanından kaybolduklarında artık bilginin konusu olamazlar. Formlarının ruhta varlığını sürdürmesine karşılık bu varlıkların artık ne tanımı, ne de kanıtlaması olur. Bundan dolayı bu tür tanımlarla ilgili olarak bir bireyin tanımının daima gelip geçici, eğreti olduğunu ve bu tür varlıkların gerçek bir tanımının mümkün olmadığını bilmemiz gerekir."⁸

Tekilliklerde oyalanmayan Aristoteles için F. A. Lange'nin dediği gibi "(...) esas nokta, temel kurgusal düşüncenin gelişmesidir. Aristoteles, Platon'un şeylerin dışında aradığı birlik ve devamlılığın, var olan nesnelerin çeşitliliğinin kendisinde olduğunu göstermek ister (...) Bu yöntem ve tasarımda her şey, düşünen öznenin etrafında döner."⁹ Böyle bir sonucu sağlamada da asıl yük tanımların üzerindedir daha önce de belirtildiği gibi. Ancak düşünen varlığın, benin tam idealist bir tutumla, kendi içine kapanarak böyle bir sonuca vardığı ileri sürülemez. Varolanın varolan olarak, onu o yapan koşullar içinde, öznenin bilme yetisine göre ele alınması söz konusudur bu bakış açısı içersinde.

Bu nedenle de, bilme yetisinin bütününe oluşturan ruhun neliğinin araştırılması büyük önem taşımaktadır: "Ruha ilişkin bilginin, tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle doğa bilimine büyük katkıda bulunduğu iyice görünmektedir; çünkü ruh, sonuç olarak hayvanların ilkesidir."¹⁰ Varolanı varolan yapan ilkesel yönlerin anlaşılmasına büyük önem veren ve nesnelliğin güvencesi olarak ilkesel olanı hep günışığına çıkarmak isteyen Aristoteles'e göre ruh nedir öyleyse? Ruh en yalın olarak hayvanların ilkesidir; ruhu nıh yapan da akıldır (nous).

Varolanı varolan olarak incelerken onun kategoriler açısından neliğini ortaya koymak söz konusu olduğuna göre, ruhun da bu açıdan ele alınması gerekir: "Hiç kuşkusuz ilkin ruhun hangi cinse ilişkin olduğunu ve olduğu şeyi belirlemek

zorunludur: onun bireysel bir şey ve bir töz, bir nitelik, ya da bir nicelik ya da ayırt ettiğimiz kategorilerin herhangi biri olup olmadığını (ortaya koymayı) demek istiyorum."¹¹ Öyleyse Aristoteles ruhun ait olduğu şeyi belirlemeye çalışacak ve bunun yapılabilmesi de ancak tanımla mümkün olacaktır.¹² Ona göre ruh, zorunlu olarak bir tözdür; ama bu şu anlamdadır: ruh, doğal bir cismin, yaşama güç olarak sahip olan doğal bir cismin formudur. "Fakat biçimsel töz entelekehiadır; öyleyse ruh da bu yapıdaki bir cismin entelekehiasıdır."¹³

Yapılacak iş tam bir uzlaşmayı sağlamak üzere yetkin bir tanım vermektir: Aristoteles tüm felsefi söyleminde takındığı tavrı burada da sürdürür: "Öyleyse genel terimlerle ruhun ne olduğunu tanımladık: o biçim anlamında yani, belirli bir nitelikteki bir cismin neliğidir."¹⁴

Ruhun yetileri ise farklıdır; hayvanlarda ruha ilişkin farklı yetiler vardır. Kimi hayvanlarda ruha ilişkin tüm yetiler varken, kimilerinde sadece birkaçı, kimilerinde ise yalnızca bir tanesi vardır ve aslında hayvanları birbirinden ayıran da bu yetilerin durumudur, neliğidir¹⁵ Ruha ilişkin olan duyarlık yetisi, düşünmeye ilişkin yetiden farklıdır. Tümünü bilmeye ilişkin etkinliklerin yer aldığı ruhun içerdiği yetiler ve etkinlikler, varolanı kavramada en büyük önemi taşırlar; öyleyse bir şeyin kendi başına varolması pek bir şey ifade etmez; onun bilinebilirliği önemlidir; bunu sağlayan da ruhtur; varolanın düşünmeye konu olması önemlidir. Başka bir deyişle, düşünen varlıkla —ruhla— düşünülenin —varolanın— karşılaşması gerekir. Ruhun bilme gücü sayesinde bir şey ancak bilinebilir. Öyleyse ruha ilişkin çözümlemelerin ne denli büyük önem taşıdığı ortadadır.

Ruhun yetileri içinde en önemlisi düşünme edimidir (noesis). Kavram çözümlemelerine büyük önem veren Aristoteles'e göre "(...) düşünme duyumdan başka bir şeydir."¹⁶ Ru-

hunun en önemli bölümü, kendisiyle her şeyin bilindiği ve anlaşıldığı bölümdür (nous).¹⁷ Duyarlık nasıl ki duyulabilir, duyulur şeylerle ilgiliyse, akıl da (nous) düşünülür şeylerle ilgilidir. Akıl maddeden ayrı olanı düşünür, ilgisi tümüyle ona yöneliktir. "Ruhun akıl denen bu bölümünün (ben akılla ruhun düşünmesini ve kavramasını anlıyorum), düşünmeden önce edim olarak hiçbir gerçekliği yoktur."¹⁸ Düşünen varlığın asıl taşıyıcısı budur. Duyarlık yetisi maddeye doğrudan bağlıken, akıl biçimsel olana ilişkindir. Akıl, varolandaki biçimsel yönü (eidos) kavrar; bu yanı esas alarak tanımlar oluşturur. Başka deyişle varolanın karmaşıklığını akıl, bu yönüyle bir bakıma giderir; gerçekliğin belli bir düzende kavranmasını sağlar. Varolanı varolan yapan şeyi, o şeyi işte o şey yapanı kavrar; bunu başaran akıldır. Akıl edim olduğuna göre, kendi türünden bir yapıyı kavrar; bu da edimsel olan yapıdır varolanda; varolandaki biçimler, **eidos**'tur. Akla, etkin akla ilişkin en yetkin tanımı Aristoteles şöyle dile getirir: "nasıl doğanın bütününde her bir cins için biri madde (hyle) —bu herşey için olanak halindedir— biri de neden (aition) ve yapan (poietikon) —her şeyi yapacak olan— (tıpkı madde karşısında sanat gibi) olmak üzere iki yan varsa, ruhta da (en te psykhe) bu ayrımların (diaphora) bulunması gerekir. Her şey haline gelmeye ve bir huy olarak (hos heksis tis) herşeyi yapmaya yetkin olan böyle bir us (nous) vardır. Tıpkı ışık gibidir bu; nitekim ışık da belli bir şekilde olanak halinde olan (dynamei) renkleri etkinlik halinde (energeia) renkler haline getirir. Bu us ayrıdır (khoristos) katışmamıştır (amiges) ve bir şeye uğramaz (apathes); varlık açısından bir etkinlik. Nitekim etkinlik (to poioun) edilgenlikten (tou paskhontos), ilke (arkhe) maddeden (hyles) her zaman daha değerlidir."¹⁹

Aristoteles'e göre tüm varlıklar ya duyulur ya da düşünülürdür; bunlara ilişkin olan bilim de bir anlamda kendi konusuyla, nesnesiyle özdeştir; onun deyişiyle tıpkı duyumun du-

yulur olanla özdeş olması gibi.²⁰ "Bilim ve duyum öyleyse, konularının biçimine göre ayrılırlar, bilim ve duyum gizil güç olarak, gizil güç halindeki şeylerle ilgilidirler, bilim ve duyum entelekhia olarak, entelekhia halindeki şeylerle ilgilidirler. —Ruhta gizilgüç olarak bulunan bilme yetisi ve duyarlık yetisi kendi nesneleriyle aynıdır, onlardan biri düşünülürdür; öteki ise duyulurdur güç halinde. Bu yetilerin nesnelerin kendisiyle özdeş olması ya da hiç olmazsa onların biçimleriyle özdeş olması zorunludur. Onların nesneleriyle aynı olması ise mümkün değildir; çünkü ruhta olan taş değil, taşın biçimidir. Bundan da ruhun ele benzediği sonucunu çıkar: gerçekten de elin aletlerin aleti olması gibi, akıl da biçimlerin biçimi ve duyum da duyulur olanların biçimidir."²¹

Ruha ilişkin yetilerin ilgili oldukları şeyle özdeş olmaları Aristoteles'te nesnelliğin kavramsal —anlıksal— düzlemde ancak söz konusu olduğunun da bir göstergesidir: Kimi varlıklar diğer varlıklardan ruhları olmakla ayrılıyor; onları o yapan ruh oluyor; başka deyişle onların özü ruh oluyor. Bu varlıkların içinde de ayrımı sağlayan ruhun kimi bölüm ya da bölümlerine sahip olmaktır. Bu bağlamda ruhun özü de —insanlar için— akıl oluyor ve akıl düşünme edimiyle varolanda hep kendi türünden olana, biçime, biçimsel olana yöneliyor. Böylece varolanla bilen özdeşleşiyor. Bu özdeşleşmeanlıksal düzlemde bir özdeşleşme ve buna bağlı olarak nesnellik de sağlanmaktadır aynı zamanda. Nesnellik ne varlıksal boyuttadır ne de dilsel boyuttadır temelde; o ancak kavramsal —anlıksal— boyuttadır. **Peri Hermeneias**'tan alınan şu düşünceler de bu konuya bir açıklık getirmektedir: "Ses aracılığıyla yayılan titreşimler; ruh durumlarının simgeleridir; yazılı sözcükler sesle yayılan sözcüklerin simgeleridir. Ruh durumlarının imgeleri olması gibi, bu deyişlerin de imleri oldukları ruh durumlarının herkeste özdeş olmasına karşın, hem yazı tüm in-

sanlarda aynı değildir, hem de konuşulan sözcükler aynı değildir "22

Burada da apaçık görüldüğü gibi tek tek varlıklar, nesneler alanı var kendi başına; ama asıl önemli olan, onlara ilişkin ruh durumları (bilgisel yön) ve daha sonra da bunların dile getirilişleridir. Nesnelliği asıl taşıyan ise herkeste özdeş olabilecek olan ruh durumlarıdır; başka deyişle kavramsal yöndür. İşte bu yöne sıkı sıkıya bağlı olan tanımlarla dilsel boyutta da nesnellik sağlanmaktadır düşünen varlıklar arasında; ama bu nesnelliğin asıl taşıyıcısı ruhu olan ve ruhunun da düşünme gibi bir yetisi olan varlıklardır.

Böylece düşünme ile varlık arasında düşünmenin baştan belirlediği bir ilişki kurulmaktadır. Düşünmeye göre olan bu belirleyiş nesnelliğin de güvencesidir; asıl ağırlık ondadır. İşte Aristoteles'in varolan, düşünme, dil arasındaki ilişkide dayandığı temel yaklaşım da aklın düşünme edimi aracılığıyla, nesnede kendi gibi biçimsel —özel— olanı kavraması ve bunu dile getirmesinde ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in nesnelliği bu denli önemli bir soru konusu yapması ve onu temellendirmeye çalışması, bilgelik felsefelerine özgü olan tekile ilişkin söylemlerin de hep ötesine geçmeye çabalamasının bir örneğini göstermektedir. Bu görüşlerinden dolayı, Aristoteles'i hem bir yandan bilimsel söylemin neliğini ortaya koymaya çalışan bir filozof olarak hem de bilime dayalı felsefi söylemin yolunu açan bir filozof olarak değerlendirmek olanaklı gibi görünmektedir.

NOTLAR:

1. Ioanna Kuçuradi, Çağın Olayları Arasında "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım" Ankara 1981, s. 173.
2. a.g.y., s. 173.
3. Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan, İzmir 1985, 1073 a-15.

- 4 a.g.y., 1026 a-5.
- 5 a.g.y., 1030 a-5.
- 6 a.g.y., 1030 a 5-10.
- 7 a.g.y., 1040 a-5-10.
- 8 a.g.y., 1039 b-30.
9. F. A. Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**, Çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan, İzmir 1982, s. 49.
10. Aristoteles, **De l'Âme - De Anima** Trad. par J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin Paris 1959, 402 a-5-10.
11. a.g.y., 402 a-25.
12. a.g.y., 412 a-5.
13. a.g.y., 412 a-15-20.
14. a.g.y., 412 b-10.
15. a.g.y., 413 b-25-30.
16. a.g.y., 427 b-25.
17. a.g.y., 429 a-10.
18. a.g.y., 429 a-20.
19. Akt. Saffet Babür, "**Nous poietikos**' (**intellectus agens**) kavramı" Felsefe Dergisi 88/3 İstanbul 1988, ss. 18-19, *Peri Psykhes*, III, 5:10-19; A. Jannone, Les Belles Lettres, Paris 1966.
20. Aristoteles, **De l'Âme** 431 b-20.
21. a.g.y., 431 b-25 - 432 a.
22. Aristoteles, **De l'Interprétation - Peri Hermeneias** Trad. par J. Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin Paris 1959, 16 a-15.

"FİLOZOFUN KAYGISI"

Hemen her şeyin, her türlü bağıntıdan uzak, başka bir deyişle kendi başına algılandığı kültür dünyamızda, özellikle yazılı ürünlerin ne için ve hangi bağlamda, ne türden gerekçelerle ortaya konduğunun pek üzerinde durulmuyor. Belli alanlardaki düşüncelerin canlı bir biçimde karşılaşması bir türlü gerçekleşmiyor. Oysa yazıya dökülmüş söylemlerin bir tür nesneleşmelerinden dolayı da tartışma ortamının daha çok odağında yer alması gerekiyor. Eğer söz konusu olan felsefi etkinlikse, bu alanda sorumluluklar daha da artıyor; çünkü bu alandaki birçok şey henüz bulanık durumda. Varolan ama çoğu zaman da örtük kalan düşünme geleneklerinin, düşünme yollarının sık sık gündeme getirilmesi, ne türden bir düşünme yolunun izlenmekte olduğunun açıkça ortaya konması, farklı düşünsel tutumların ses vermesi, karşılaşması gerekiyor. Böyle bir çaba bilinçli olmayla, aynınları ön plana çıkarmayla; bir şeyi, giderek bir düşünme biçimini işte 'o' yapanı, başka deyişle, ona ilişkin özgül ayrımları yakalamakla amacına ulaşabilir.

Olup bitene çok çeşitli yollardan bakılabilir; felsefe de bu yollardan biridir; şu farkla ki felsefe olup biteni sadece kavramaya çalışmaz, olup bitenlerle (varolanlarla-bireysel yapılarla; varolan, olay) düşünme ve dil arasındaki ilişkileri ele alır. Böylece, o olup bitenleri işte öyle yapanları, onlara ilişkin ay-

rıcalıklı durumları, özgül ayrımları bilinçlice ortaya koymaya çalışır. Kısaca felsefe, varolanın mantığını dile getirmeye çabalayan bir etkinliktir denebilir. Öyleyse 'felsefe olanı' anlayabilmek için, her şeyden önce, felsefenin neliğine ilişkin bir bilinç gereklidir. Felsefe olanla felsefe olmayanı ayırt etmek için, felsefenin doğasına ilişkin belli bir tutumu, programı sap-tamakla işe başlamak ama tek bir tanımın bağlayıcılığı içinde de tıkanıp kalmamak söz konusu olmalıdır. Böylece çeşitli felsefi tutumlar da yaşama hakkını elde edeceklerdir.

Düşünme geleneklerinin, yollarının belirgin bir biçimde anlaşılamadığı; varolanın hangi boyutta olursa olsun, nasıl düşünöldüğünün hesabının verilemediğı; dolayısıyla da düşün-me biçimlerinin kök salamadığı bir ortamda felsefi söylem üreten kişilerin bu çabasının görölmesi ve değerdendirilmesi bir bakıma olanaksız gibi görünüyor; birçok şey örtük kalıyor. Ama bu durum bir yazgı değöl hiç kuşkusuz; bakışları, düşünme edimini, eleştiri ve yargı gücünü daha derinlere çevirmek yeterli. Bu denli bilinçli bir durumda, neyin ne için, nasıl dile getirildiğini anlamaya çabalamak gerekiyor her şeyden önce. Böyle bir çabalayışın ilk adımı diyalog oluşturmakta somutlaşıyor ve üstelik bu diyalogda hem kendisi olmayı sürdürmek, hem de başkalarınca, başka biçimlerde oluşturulan düşünceleri anlamayı amaçlamak hemen ikinci adım olacaktır.

Bu işlevleri gerçekleştirecek bir diyalogda, varolması gereken düşünsel (insani) kaygılara bir çıkış yolu aramalı, hatta yoğun bir çıkış yolu bulunmasa bile böyle bir 'yolda' yürümenin tadını tatmalı; kişi böyle bir arayışı tüm varlığı ile yaşamalı; başka deyişle tüm varlığı ile bir anlam verme çabası içine girmeli; verdiği anlamın hesabını da gerekçeleriyle ortaya koymalı ki 'kendisi' olmayı asıl amaç edindiğı anlaşılsın; ardından da bir zaman sonra da olsa başkalarınca anlaşılabilme umudunu taşıyabilsin.

Anlama (kendince) -anlaşılabilme, anlaşılma (başkalarınca) -anlaşma (başkalarıyla) kaygısı, belki de filozofun asıl kaygısıdır; yoksa bu denli çabalama niye! Nesnel olma isteğinde (birçoklarında örtülü olmakla birlikte), başkalarınca da anlaşılır olabilme kaygısında yoğunlaşan bu çaba giderek filozofun hem başka insanlarla ve yaşamla olan bağını kurmasında, hem de onun kuramını bir bakıma hiç de bilimde olmadığı türden sınamasında yardımcı olacaktır ve anlamlı kılacaktır. Anlaşılır olma, daha baştan felsefi söyleme özgü nesnelliğin birinci koşulu gibi görünmektedir. Felsefe bir anlam verme çabası ise ve filozof böyle bir çabaya girişip, verdiği anlamı başkalarına da iletebiliyorsa, büyük ölçüde amacına ulaşmış demektir. Ama bu her zaman ve kolayca olabilecek bir şey midir? Üstelik kimi düşünsel iklimlerde nesnel olma hep bilimsel olmayla bir tutuluyorsa, bu bambaşka nesnelliğin temellendirilmesi gerekmeyecek midir?

Her şeyi konu edinebilen felsefede kimi filozoflar, kendisi dışındaki varolanı ya da -daha doğrusu doğrudan varlığın, doğrudan düşünmenin ya da doğrudan dilin incelenmediği ara alanları inceler. Ama kimi filozoflar da 'kendini', soluk alıp verdiği kültür-dil dünyasından soyutlamayarak, kendini inceler; yazar, yazmaya çabalar. Ama öte yandan da salt kendine ilişkin olarak yazdıklarının anlaşılmasını da bekler kuşkusuz. Çünkü kendinde kavradığı, dile getirdiği insani olan bir şeydir, durumdur; insanın bir boyutu, hatta belki de yep yeni bir boyutudur. Söylediklerinin şimdiye, kendisine değin söylenip söylenmemiş olmasının bir önemi yoktur. Böyle bir filozofun anlaşılmaya ilişkin beklentisi örtülü ve üstelik çok zayıf da olabilir; hatta filozof anlaşılmayı istemiyor gibi de görünebilir. Ayrıca filozof şunun da ayırındadır: Herhangi bir düşünceyi yazarlık serüveni ile başka benlere, başka bilinçlere ileten ile bu iletiyi alması beklenenlerin geliştirdiği düşünceler; onların oluşturduğu yeni anlamlar; çağrışımlar kısaca

onların alımlayışı yazarınkiyle örtüşür mü? Dile getirilenlerin, dile geldiği biçimde, olduğu gibi anlaşılabilmesi mümkün müdür. Oysa çoğunlukla farklı, hatta karşıt düşünceler gelişir. Farklı tutumlarla (yorumlarla-anlama edimleriyle) karşılaşmak (eğer kendi varlığının farkında olanlar varsa) anlaşılmayı her şeye karşın uman filozofun güdücüsü olur yeniden. Ancak bütün bu varsayımlar, düşüncelerin alımlanma şansına sahip olduğu ortamlar için söz konusu olabilir; yoksa bütün yapıp edilenler (kuşkusuz 'filozofça' yapıp edilenler), filozofun gerçekteleştirdikleri, filozof-yazarın 'sadece' iç dile dökülmüş sessiz bir konuşmasından, bir iç konuşmadan başka bir şey değildir. Oysa felsefi söylem, felsefe, yapısı gereği yapıcıları, yaratıcıları aynı yer ve zaman boyutunda yer almasalar bile 'dialogos'tan başka bir şey değildir. Farklı 'logos'ların, düşünsel ve dilsel düzlemde sorunlaştırdığı ve ardından yanıt denemelerine giriştiği ortamlarda felsefi söylem varolma olanağını elde edebilir. Tıpkı bilim adamının yaptığı gibi filozof da sorunları, soruları yaratır; doğal durumda ne bilim ne de felsefe vardır. Filozofun —filozofların— yarattığı sorunlar bir bakıma ortak, yanıtları ise sonsuzca çoktur. Kimi filozoflar, bilimlerin (doğal-toplumsal) ulaştığı sonuçları asıl kaynakları olarak görür; söylemini onlar üzerine kurar. Kimi filozofların söylemi ise kurmaca yapıtlardan, imlemini dış dünyada —doğrudan— bulmayan kaynaklardan 'kendi öz kaynaklarından' beslenir; kimi zaman insan-toplum bilimlerine özellikle dil bağlamında el atıldığı da görülebilir bu arada. İşte felsefi söylemin çok-yönlülüğü, zenginliği tam da burada kendini gösterir.

Yukarıda ana çizgileri kısaca belirlenen tutumlardan ikincisine daha uygun gibi görünüyor Prof. Dr. Nermi Uygur'un söylemi. Çok önceden belirlediği programı çerçevesinde düşünsel ağırlığını hep insandan yana koyan ve düşüncelerini büyük ölçüde yazınsal olandan derleyen, dil-kültür-tarih bilimleri bağlamında insana yaklaşan Nermi Uygur giderek salt

kendine ilişkin, kendine özgü bir söylem geliştiriyor. Kaynakları, doğrudan yaşamın irdelendiği yapıtlar ve düşünce ürünleri olan ve ayrıca kendisi de doğrudan yaşamın 'kendisine', kendi 'ben'ine eğilen bir filozofun anlam vermede, anlaşılabilmede ve nesnel olabilmede büyük kaygılar, ikilemler içinde olacağı da ortada olan bir durumdur. Anlaşılabilme umudunu her filozof gibi taşıyor; ama her şeyden önce kendini anlamaya çalışıyor; işte bu 'kendisinde' başkalarıyla ortaklık nasıl kurulabilecektir? Oluşturduğu düşünceler başkaları için de ne denli anlaşılır olacaktır? Bu düşünceleri başkalarıyla ne denli ve hangi boyutlarda paylaşacaktır?

Genellikle kendini, kendinden yola çıkarak, aslında insanı yazan filozof başkalarını ne denli gözardı ediyormuş gibi görünse de yine de bu yoldaki tutarlılığını sonuna dek sürdüremez; yoksa niye yazsın? Düşüncelerini neden nesneleştirsin? Böyle bir isteği olmasaydı, kendine yapışık, salt kendisiyle varolan düşünceler olarak kalırdı düşündükleri; dile dökülmezdi; başkalarının benine, bilincine sunulmazdı; bir bakıma var da olamazdı. Kendini odak noktası olarak alan ve her şeye kendi açısından baktığının bilincinde olan bir filozof için anlaşılabilme kaygısı ve bunun da ötesinde nesnel olabilme kaygısı büyük önem taşır; Nermi Uygur da bu filozoflar öbeğinde yer almaktadır: "Bu tutturduğum yol, pek anlaşıldı diyemem. Kuşkusuz, parlak parlak adlı, bol bol alıntılı bilgiler yönünden, çok kimseye, cılız göründü yaptığım. Giderek kıyıda köşede kaldım. Bu durum bana hiç koymadı, dersem yalan söylemiş olurum. İlk, öfkeye kapıldım zaman zaman; sonra kırgınlığa; daha sonra da yabancılaşmaya dönüşüyordum hiç hesapta yokken. Giderek seyredti bütün bu acılıklar; daha sonrasıysa hiç mi hiç, —silindi gitti hepsi. Tam tersine: güç üstüne güç verdi, tat üstüne tat tattırdı o kendi kendime yüklediğim görevler. Şununla bununla boy ölçüşecek zamanım olmadı, ödevlerle dopdoluydum: Bana benzemeyen beğenmedik-

lerimle ilgilendim; beğendiklerime saygı gösterdim; bana benzeyenleri, alanları ne olursa olsun, farkına varmasalar da sevip saydım, onlarla akraba olmaya çalıştım, kimi oldum, kimi olmadım."¹

Söylemini yer yer 'itiraf' söylemine dönüştüren Nermi Uygur'un ne demek istediğini daha iyi anlayabilmek için felsefeye ilişkin olarak dile getirdiklerine bir göz atmak gerekiyor. 'Felsefe üzerine bir felsefe' olan, felsefemin neliğine ilişkin beş denemeden oluşan **Felsefenin Çağrısı**'nda özellikle felsefeyi sorularında aydınlatmayı amaçlayan "Bir Felsefe Sorusu Nedir?" adlı denemede Nermi Uygur, felsefenin anlama ilişkin bir "nedir"le iş gördüğünü ayrıntılarıyla gösterir ve kesin, belirgin sonuçlara varmaktan çok diyalektik tavrını sergiler. Felsefenin felsefesini yapan bir filozof olarak Nermi Uygur'un geliştirdiği eleştiriler ve karşıt içerikli görüşler, sanki felsefenin her şeyden önce ne olmadığını ortaya koymaya ilişkinmiş gibi görünmektedir. Gerek **Felsefenin Çağrısı**'nda gerek **Bunalımdan Yaşama Kültürü**'ne gelinceye değin oluşturduğu 'tanımsı' belirlemelerde birçok ipucu verir; ama özellikle bu sonuncu yapıtında daha belirgin, daha işlevsel bir anlatım biçiminden yayanmış gibi görünmektedir. Yine de sunduğu, bir tutamaktan başka bir şey değildir kendi deyişiyle: "Uzman olsun olmasın, herkesin birleştiği bir felsefe tanımı yok; çok kez, olması da gerekmez, diye düşünme eğilimindeyim. Bu çerçevede, bir tutamak olarak, felsefe: her şeyle uğraşan; günlük yaşamdan en ince bakımlı bilimlere dek sözü edilen her şeyi çepeçevre inceleyen; özellikle anlam, bilgi, değer geçerliği yönünden çözümlen; tüm insan kültürünü, doğa, toplum, tarih alanlarında ortaya çıkan kavramların ve oluşturdukları başlıca akıl yürütmeleri araştıran dallıbudaklı etkinliklerin tümüdür."²

Felsefe ona göre her şeyden önce, her şeyi anlam yönünden irdeleyen bir etkinliktir: "Felsefedeki nedir **kavramların anlamını** sorar. Bu nedir'de şaşmayla karışık bir araştırma di-

leği açığa çıkar. 'Nedir', doğrudan doğruya anlama yapışıktır. 'Nedir,' ' anlamı nedir?' ile aynı şeydir. Bütün felsefe sorularını —gerçekten felsefe sorusu iseler— bu kalıba dökebiliriz. Örneğin, 'iyi nedir?' sorusunu soran, kendisine bir felsefe sorusu sormuşsa, aslında 'iyi sözünün anlamı nedir?' sorusunu sormuştur. İşte, felsefe, nedir'in soru konusu yaptığı kavramların anlamıyla uğraşmaktadır. Her felsefe sorusunda amaç, bir kavramın ya da kavram öbeğinin açıklanmasıdır. Anlamı sorma felsefe sorularının özelliğidir. Felsefede asıl kaygı anlamdır (...) Felsefede (...) soru, bazı sözlerin anlamları karşısında duraksamadır; yapılacak şey, bu kavramların anlamında derinleşmektir. Dünya ve anlam, -işte bir yanda günlük soruların, öbür yanda felsefe sorularının ortaya çıktığı iki büyük yaşayış araştırma boyutu."³

Burada da görüldüğü gibi 'anlam' kavramı Uygur'un felsefesinin en ağırlıklı kavramlarından biridir. Ancak **Felsefenin Çağırısı**'nda anlamın önemine bu denli ağırlık verilmesine karşın bir anlam kuramının geliştirildiği sanılmamalıdır; çünkü yapının amacı bir anlam kuramı oluşturmak değildir. Yapıda asıl amaç anlamın değil felsefenin neliğini ortaya koymaktır. Uygur'a göre "**Felsefe sorusu ne evren olarak evreni ne dil olarak dili sorar.** Kısaca söylemek gerekirse, felsefe sorusu, **dünyaya-yönelmiş-dilin-anlamında derinleşmeyi başlatır denebilir.**"⁴

Bu bağlamda felsefedeki " anlamı nedir?" sorusu varolandan ama ancak dile gelebilme olanağı olan, dilde varolandan yola çıkıyor; dilde bir bakıma 'yeniden' varolma olanağını elde edebilen, dildışı olandan ama dile dökülebilen dildışı olandan yola çıkıyor; başka türlü de olamaz gibi görünüyor.

Varolanı anlamaya çalışmada, dile gelenin varlıksal yanına ilişkin olarak böyle bir çalışmaya girişmede, en dolaysızca dile getirilebilen insanın kendisi olmayacak mıdır? Öyleyse, böyle bir kalkış noktasından hareketle, anlama ya da anlam

verme çabası insanın kendi benine ilişkin olacaktır dolaysız olarak ve her şeyden önce. Düşünen bir varlık olarak düşünmesi bedeninden ayrılamayan (her türlü ayırış denemesinin temelsiz olacağını daha baştan kabul ederek) insanın en iyi şekilde kendi somut bütünlüğüne bir anlam verme olanağına sahip olduğu ileri sürülebilir.

Nermi Uygur'un da tüm felsefi yapıtında ana teması, dolaysızca kendi düşünmesine sunulan kendisidir; çabası kendini anlamaya yöneliktir. Daha önceleri özellikle dil-kültür-eğitim kavramları çerçevesinde insanı anlamaya çabalayan Nermi Uygur büyük ölçüde **Yaşama Felsefesi** ile birlikte yeni bir söylem başlatır âdeta; bu yeni söylem **Bunalımdan Yaşama Kültürü**'nde iyice doruğuna ulaşır; artık tüm çabasının apaçık bir biçimde kendisini anlamaya yönelik olduğunu dile getirir. Ama daha derin bir bakışla, düşünsel kıvılcıklarının öteden beri hep bu yöne kaydığını söylemek de olanaklıdır; belki de o baştan beri hep kendini yazmaktaydı. "**Başkasının Ben**'inden sonra bir iki küçük zorunlu sapış bir yana **üzerinde** yazan değil, deyim yerindeyse, **kendini** yazan bir yazar oldum"⁵ demesi de bunu açıkça göstermektedir. Çünkü ona göre insanın özüne yapabileceği en büyük yardım bu yoldan geçmektedir: "Özüme yapabileceğim en büyük yardım: kendi yaşamıma, bu yaşamın kendisine, yazılaştırarak çekidüzen kazandırmaktı."⁶ Bir başka yerinde de yapıtın şunları dile getirir.

kendimi **anlama uğraşı** içindeyim denemelerimde. Her birinde **yaşamıma anlam-verme çabası** içindeymişim meğer."⁷

Nermi Uygur'un felsefesi, "kendini bil" felsefesi; bir bilgelik felsefesidir. Tüm bilgelik felsefelerinde de görüldüğü gibi, yaşamın kendisine yönelme ve düşünmenin en önemli konusu olarak ben'i, insanın somut bütünlüğünü ele alma burada da kendini gösterir; üstelik böyle bir felsefenin kaynakları insanın kendisi ve özgür, bağımsız yaratmaya dayalı ürünleridir.

Nermi Uygur'un yaklaşımında fenomenolojik ve yer yer de çözümleyici bir tutumun kendini gösterdiği öne sürülebilir. İnsan teması onun bütün yapıtlarına yayılmıştır; bir doğa bilimi olarak 'fizik' bile bu temanın ışığında ancak bir anlam kazanabilir. **Dil Yönünden Fizik Felsefesi**'nde ve **Kültür Kuramı**'nda kültür ile fizik bilimi arasındaki ilişkileri inceler ve örneğin fiziğin kültürü kuran çeşitli dillerden biri olduğunu; bu dilin ancak öbür dillerle birlikte başarıyla doğaya yaklaşılabileceğini; böylece fiziğin, insana özgü kültür evreninin çeşitli yönlerinden biri olarak büyük bir önem ve değer taşıdığını bildirir.⁸ **İnsan Açısından Edebiyat** ise edebiyat-dil-insan-kültür ilişkilerinin incelenmesine adanmıştır.

Nermi Uygur'un tüm yapıtlarının gerçekleştirmek istediği programın insanı anlamaya yönelik olduğu böylece anlaşılmaktadır; ayrıca böyle bir yolda her türlü düşünme yöntemi, yolu insanı anlamamanın aracı kılınmaktadır. Çünkü anlaşılması, anlam verilmesi gereken asıl yön yaşamın kendisidir; somut bütünlüğü ile gözden kaçırılmaması gereken insanın yaşamıdır, insanın gerçeğidir.

Doğrudan kendi ben'ine, kendi yaşamına yönelmek de bir bakıma büyük tehlikelerle doludur. Kişinin salt kendine ilişkin söylemler geliştirmesi ve dolayısıyla felsefi söylemini tümüyle bu türden bir söyleme indirgemesi onu salt **cogito**'nun içine kapatmaz mı? Her şeyi kendi gerçeği açısından değerlendirdiği düşüncesine yol açmaz mı? Felsefe tarihinde birçok filozof —bilgelik felsefesinin temsilcileri— böyle bir suçlamayla karşı karşıya kalmamışlar mıdır? Ayrıca düşünülenler, yaşanılanlar kısaca 'özel gerçeklik' nasıl bir yol bulup da dile getirilecektir? Salt kendini anlama ve anlatma genellikle insanı anlama ve anlatmaya yetecek midir; kaldı ki destekleyici söylem olarak —doğrudan— bilimin söylemi de işin içine karıştırılmıyorsa? Başka deyişle anlama, anlatma, anlaşılabilme, anlaşma nasıl sağlanacaktır? Nesnelliğin temeli, ölçütü ne ola-

caktır? Filozofun iletmeye çabaladığı, başkalarının anlaşılama-yacak (bir bakıma anlamsız) dile getiriş çabaları diye görülün-ce durum ne olacaktır? Sonuçta da felsefi söylemin bilgisel yönden değeri ne olacaktır? Başka deyişle, felsefede bilginin yeri olacak mıdır? Eğer felsefede bilginin yeri olmayacaksa, felsefenin değeri ne olacaktır? Felsefe bir **flatus vocis** mi olacaktır? Felsefe sadece, ben'i anlamlı kılmaya indirgenirse 'güvenilir bilgi' oluşundan birçok şey yitirmiş olmayacak mıdır? Böyle bir durumda öznelerarası olma sürebilir mi hâlâ? Çıkış yolu nasıl bulunabilir? İkilem nasıl aşılacaktır? Hem kendini dile getirme hem de nesnel bilgiler, güvenilir bilgiler üretme bir arada olabilir mi?

İşte filozofun asıl kaygısı, ikilemi, burada yer alıyor; hem bir yandan yaşama, kendi yaşamına, bireysel olana anlam verme, yaşadıklarını sadece dile dökme, yazma; hem de başkalarının bütün bunları bir ölçüde de olsa anlamalarını, anlamlı bulmalarını isteme ya da hiç olmazsa umut etme. Bu umut, en az derecede de olsa bir nesnellik ortamıdır; öznelerarası bir ortamdır; dile getirilenlerin flatus vocis olmaktan kurtulmalarının ilk koşuludur.

Burada söz konusu olan nesnellik ne günlük yaşamın sıradan inançlarına dayalı bir nesnelliktir; ne de bilime özgü ölçüye, tanıtlamaya, denemeye dayalı nesnelliktir. Öyleyse bu nesnellik bilgelik felsefesine özgü nesnelliktir. Filozof ya Augustinus gibi hakikati tümüyle kendine indirgeme cesaretini gösterecektir ya da Bergson'un yaptığı gibi varolanı parçalayan akli aşarak sezgiye, duygudaşığa bel bağlayacaktır; ya da başka birçok filozofun yaptığı gibi yeni yollar oluşturacaktır.

Bilimdeki nesnellik, imlemini varlık dünyasında, tekil varlıklar, nesneler dünyasında bulan önermelerde, çoğun tanım niteliğindeki önermelerde dile getirilir ve burada yine ölçüye dayalı olarak işlerin görülmesi ortak bir söylemi sağlayabilir.

Bilimin elde ettiği sonuçları, kendi düşünsel ağını örerken kullanan filozofun, çeşitli boyutlarda oluşturduğu genellemelerinde bilimsel nitelikli sonuçların da büyük payı olacaktır hiç kuşkusuz. Böyle bir anlayışı benimseyen bir filozofta —gerek felsefe anlayışına gerekse de bilim anlayışına uygun olarak— gerçeğin kendisini tam olmasa bile tama yakın bir biçimde vereceği inancı gizlidir; onun oluşturduğu bütün önermelerin ortak dokusu bu temel inanca dayalıdır. Fakat doğrudan bilimsel söylemi felsefesini besleyen kaynaklar olarak görmeyip, insanın özellikle kurmaca olarak oluşturduğu söylemi felsefesine temel olarak alan; yazınsal, kurgusal, kurmaca kaynaklardan beslenen bir filozof ise, gerçeğin hem çok daha karmaşık olduğu hem de yetesiye kavranamayacak denli derin olduğunu ileri sürecektir ya da bu savını sezinletecektir. Çünkü kurmaca yapıtlar yaşamın somut gerçeğini çok daha canalcı biçimde vermektedirler. Artık söyleminin varlıksal tabanı onun için cankurtancı, son olarak başvurulacak bir alan olmayacak ve bundan böyle dört elle dile sarılacaktır. Nermi Uygur'da olduğu gibi; onu ne varolan olarak varlık, ne düşünme olarak düşünme ne doğrudan dil olarak dil ilgilendirecektir. Dilin ancak, insan dünyasında ,kültür dünyasında bir anlamı olacaktır; yine bu bağlamda onu yaşamın kendisi ilgilendirecektir. Bilimsel söyleme güven ama belli bir ölçüde; yapabileceği ya da kendisine yüklediği ödev doğrudan ulaşabildiği kendisini anlamak olacaktır: hiçbir dar kalıba girmeyen, baştan sona hiçbir bilimin kavrayamadığı, 'kendisi' olacaktır. Bu, zoru seçmektir; 'bunalım' sözcüğünde dile gelen ikilem içinde yaşamaktır; yaşam boyu sürecektir bu ikilemdir bu üstelik: "Gelgelelim, çok kez yapıldığı gibi, aceleyle, üstünkörü davranışa kapılıp bana özgü dünyaya, o dünyanın bir bölümüğü gözüyle bakmak yanlıştır. Bazıları şöyle düşünmeye eğilimli: Kendi dünyamız öznel bir şey, asıl dünya öbürü, çünkü o dünya nesnel, çünkü hepimizin gerçek dünyası o; önemli

olan o; öznel dünyaların pek bir önemi yok aslında gelir geçer onlar, kalıcı olan nesnel olandır. başka türlü düşünüyorum ben.

Sarsılmaz inancım şu: Benim özgün dünyam son derece önemli benim için. Kişisel ağırlığımla bu dünyada yaşıyorum. Ayrımız gayrımız yok. birlikteyiz. Ben neredeysem bu dünya da orda, bu dünya yoksa ben de yokum. Benim dizgem, sistemim, yaşama-ağım bu dünya. Gerçek açık: ne kadar insan varsa, böylesi o kadar özgün dünya var. Göçüp gidenlerin dünyası, geçmiş dünyalar; yaşayanların ki, geçerliği olan dünyalar. Bu özgün dünyalarla o nesnel diye adlandırılan dünya, karmakarışık iletişimlerle iç içe. Ancak, o nesnel dünyayı, büyük dünya diye baştacı etmek; bizimkileri, minik dünya-parçacıkları diye küçümsemek yanlış. Tam tersine, bir bakıma, öznel —kişisel— biricik dünyamızın bir parçası o nesnel denen dünya. Nitekim, öznel dünyamla var, bu öznel dünyayla anlamlı nesnel dünya. Öznel dünyamız yok olduğu an, bir hiç bizim için nesnel dünya."⁹

İşte bu öznel dünya bunalımlarla örülü; "(...) tüm anlam yollarının en orta yerinde" olan "insan"¹⁰ insan yapan bunalım ona göre. Nedir bu "bunalım?" "İnsanın dışında, insan olmadan da varolan, insan varlığından bağımsız bir şey, sözgeli mi, ne türden olursa olsun, zaman-uzay içinde yer alan bir cisim değil bunalım. İnsana ilişkin, insanla ilişkili, insana özgü bir gerçeklik bunalım. İnsanın olmadığı yerde, bunalımdan söz etmek anlamsız. İnsan yoksa, bunalım da yok. İnsanın yaşadığı bir şey, kendine özgü büyük bir yaşantı bunalım."¹¹ İşte bunalım Uygur'a göre, "öznel-kişisel dünyada ne varsa çığrından çıkaran" bir şey:"Görmek istiyorsun, sislere gömülüyorsun; tutunmak istiyorsun, bambaşka havada nesnel dünya; bunalımın ötesine atlamak istiyorsun, sağlam yer kalmamış kendi dünyanda. Ne algıların, ne düşüncelerin, ne eylemlerin yolu yordamı belli. Nesneler, kavramlar, amaçlar karmakarışık

şık. Her şey bulanık, bölük-pörçük. Bunalım öyle allak bullak ediyor ki ortalığı, dünyanın dünya değil artık. Gerçekten de, bunalımsız zamanlara özgü, alışageldiğim kalıplarla algılamayı sürdürdüğüm için, neyin ne olduğunu göremezdim; bunalıma özgü gerçekliğe uymaz artık bu kalıplar, hepsi güdük. Bunalımsız zamanlara özgü nitelemelere başvuramam artık: sığmaz ki gerçeklik bu nitelemelere, hepsi yetersiz. Bunalımsız zamanlara özgü davranışlara, kalkışamam: etkin değil artık onlar, gerçekliğimde, hepsi yersiz."¹²

Gündemi, yaşamak, yaşamayı anlamak, anlayıp düzenlemek, olan¹³ Nermi Uygur; yaşadığı bunalımları, yaşama yönelişi, başkalarıyla iletişim, dil çilesi, güvenli bilgi arayışı, kültür sarsıntısı ve ölümle karşılaşma¹⁴ başlıkları altında topluyor. Yaşamı (insanı) sarsan işte bu bunalımlar; bunlardan sıyrılmak olanaklı mı? Bir filozof olarak hep bu ikilemleri yaşamaktan yana hatta başka bir seçeneği de yok; ama bunu açıkça söylemek baştan sona bir bilinç işi; bunalımın böyle bir ikilemin ayırdına varmak yeterli mi? Peki bundan sonrası ne olacak? Bunalımlarda, ikilemlerde kendine verimli bir dayanak bulan sürekli bir arayış. İnsan olmanın yolu buradan geçiyor; insanın tükenmeyişi ve söyleminin de bitmeyişi temeli buna dayanıyor, Nermi Uygur'a göre. Filozof insanın ikilemlerle dolu dünyasına bir ayna tutuyor, bir bilinç getiriyor. Kendi "bilincini güneşlendiren" filozof, insanın "bilincini de güneşlendiriyor."

NOTLAR:

1. N. Uygur, **Bunalımdan Yaşama Kültürü**. Ara Yayıncılık, İstanbul 1989, s. 365-366.
2. a.g.y., s. 279.
3. N. Uygur, **Felsefenin Çağrısı**, 3. bs. Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 28-29.
4. a.g.y., s. 29.

5. N. Uygur **Bunalımdan Yaşama Kültürü**, s. 365.
6. a.g.y., s. 369.
7. a.g.y., s. 391-392.
8. N. Uygur, **Dil Yönünden Fizik Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985 s. 183-184.
9. N. Uygur, **Bunalımdan Yaşama Kültürü**, s. 94.
10. a.g.y., s. 231.
11. a.g.y., s. 230.
12. a.g.y., s. 95.
13. a.g.y., s. 360.
14. a.g.y., s. 351.

"HANS REICHENBACI'IN FELSEFİ SÖYLEMİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM"

Filozofların oluşturdukları felsefe tasarımı, onları hemen her zaman 'eski-yeni' tartışmasının içine çekmiştir. Genellikle filozoflar, benimsemedikleri görüşleri 'eskilerin' görüşü ya da 'eski' görüş olarak nitelemiş, kendilerini ve kendileri gibi düşünenleri de 'yeni' nitelemesinin içine sokmuşlardır. Antikçağda Aristoteles, özellikle Porphyrios, belirginlik kazanmış düşünme biçimleri karşısındaki tavırlarını, 'eski-yeni' nitelemeyle ayırt edici kılmaya çalışmışlardır. 'Eski-yeni' ayrımı Ortaçağda özellikle tümeller tartışması bağlamında; daha sonraları ise felsefeye ilişkin yöntemi saptamada kullanılır olmuş, belki de Bacon'la, Descartes'la birlikte en keskin niteleyici konumuna ulaşmıştır. Bu sıralarda ayrıca 'yeni' nitelemesinin yerini 'modern' nitelemesi almış; bir zamanların yenisi skolastik ise eskiyle bir tutulur olmuştur.

Yeni düşünme yöntemleri aracılığıyla felsefeye yeni biçim verme, yeni bir içerik kazandırma ve benimsenen yeni biçimi değerlendirme ölçüsü olarak alıp onun dışında kalanları bir kalemde —neredeyse— silip atma, felsefedeki hemen tüm düşünme biçimlerinin ortak tavrı gibi görünmektedir. Hemen her filozof bu tür değerlendirmelerden doğan tartışmanın/tartışmaların içinde yerini almaktadır; hatta almak zorundadır. Ancak öte yandan her filozof da tutarlılığını sürdürmek için, felsefi söylemine yöneltilecek eleştirilere açık olmak durumundadır.

Bir filozoftan beklenen, her şeyden önce, felsefeden ne anladığını ortaya koymasıdır. Kimi filozoflar bunu açık seçik bir biçimde yaparlar kimileri de, felsefeden neyi anladıklarını yapıtlarına örtük bir biçimde yerleştirirler ve dolayısıyla felsefeden neyi anladıklarının açığa çıkarılmasını başkalarına, araştırmacılara, felsefe tarihçilerine, filozoflara bırakırlar.

Reichenbach, felsefeden neyi anladığının hesabını apaçık bir biçimde veren filozoflardan biridir. Özellikle, felsefenin özneteliğini yeniden oluşturmaya ve alışlagelmiş tutumların ötesine geçmeye çalışan filozoflar, bu konudaki düşüncelerini içeren söylemler üretirler. Kuşkusuz, Platon, Descartes, Hume, Kant bu tavrın ilk akla gelen örnekleridir. Reichenbach da çağdaş düşüncenin bu konudaki ilginç örneklerinden birini oluşturmaktadır. Reichenbach, çağdaş bilimin ışığında felsefenin nasıl bir konumda olması gerektiğini ele aldığı **La Philosophie scientifique, vues nouvelles sur ses buts et ses méthodes** (Çev. Marcel Boll Paris, 1932) adlı yapıtında, artık günümüzde özerk bir felsefenin söz konusu olmadığını belirtir ve sırasıyla **biyopsikoloji**, **fizik** ve **matematik**le ilgili görüşleri sıralar.

The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley and Los Angeles 2. bs. 1954) adlı yapıtında ise çok kapsamlı olarak felsefeden neyi anladığını, felsefe tasarımının, kavrayışının ne olduğunu ortaya koyar.

Reichenbach, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu** adlı yapıtında yapmak istediğini kısaca şöyle açıklıyor: "Amacım onun" (felsefenin) yapı ve niteliğini açıklığa kavuşturmaktır. Gerçek şu ki, felsefenin hem yetersizliği, hem gücü, öyle kuşku götüren bir zeminde yatan kökeni ile açıklanabilir."¹

Reichenbach, gerek yapıca gerek tarihsel yanıyla ve tarihsel açıdan ele alınışıyla, daha önceki dönemlerin felsefi söylemlerine karşı eleştirici ve başkaldırıcı bir tavır içindedir.

Bacon'ın çizdiği idealler çerçevesinde bir bakıma gelişen ve şimdiki durumuna gelen bilimin etki alanı içindeki felsefeden yanadır Reichenbach. Felsefe ona göre hem bilimseldir hem de bir bilim felsefesidir.

Yapıtının tümünü, böyle bir felsefe tasarımına adayan Reichenbach'ı çok çeşitli açılardan, doğrultulardan eleştirmek olanaklıdır. Ancak burada, bu doğrultulardan sadece üçüne yer verilecektir. Birinci doğrultu, doğrudan filozofun, felsefenin neliği konusundaki ana savına/savlarına ilişkindir. İkincisi, felsefeye neyin kaynaklık edeceği, hangi bilgisel etkinliğin felsefeyi besleyebileceğine ilişkindir. Üçüncüsü ise, felsefenin tarihsel perspektifle olan ilişkisi üzerinedir. Filozofun bu üç ana doğrultudaki görüşleri ele alınacak ve eleştirilecektir.

Felsefenin, bilimsel araştırmaların âdeta bir yan ürünü olması gerektiği anasavını benimseyen Reichenbach daha önceki felsefeyi hep bu açıdan eleştirir ve onu bilimsel felsefeye, giderek bilim felsefesine indirger. Bu bağlamda felsefeye sadece ve sadece bilim kaynaklık edebilir ve son olarak da felsefenin bütün felsefe tarihinden sıyrılması, bilimin tarihine yaklaşması gerekir.

Oysa, felsefe, sadece bilimsel araştırmaların bir yan ürünü olamaz. Felsefe, konusu, konusuna bakışı ve bu bakışı dile getirişi bakımından tüm diğer insani etkinliklerden farklı niteliklerle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla felsefeye sadece bilim kaynaklık edemez; bilim dışı etkinlikler de felsefeyi besleyebilir. Ayrıca, felsefe tarihi bir bakıma, felsefenin ta kendisidir; felsefenin gerçeğini verir ve her zaman zorunlu olmasa da sorunlara derinlik kazandırmak üzere felsefe tarihine ilişkin bir bilinç edinmekte yarar vardır.

Felsefeyi sadece bilimsel felsefe ile eş tutmak onu hem darlaştıracak hem de bağımsızlığını ortadan kaldıracaktır. Felsefe, ilkin, çeşitli düzlemlerde varolanların niteliklerini —kavramsal boyuttaki anlamlarını (çünkü anlam sadece bu boyutta söz konusudur)— belirlemeye ilişkin bir çabadır. ayrıca felsefe yine çeşitli düzlemlerde varolanlar arasındaki ilişkileri inceleyen bir etkinliktir. Bu iki yönlü felsefe tasarımının kuşatıcılığı daha baştan kendini açıkça göstermektedir. Çeşitli düzlemler derken de söz konusu olan, dışdünyadaki, düşünmedeki ve dildeki varolanlar alanı ve bunların birbirleriyle ne türden ilişkiler içine girdikleridir. Felsefe bu üç alanı ilişkileri yönünden konu edinir; yoksa her bir varolan alanını doğrudan doğruya incelemeyiz. Böyle bir inceleme çabası içine girdiği takdirde, felsefe artık herhangi bir bilim haline gelmiş olur. Felsefenin bağımsızlığı için ona yeni bir işlev yüklemek gerekmektedir. Bu işlev de, çeşitli düzlemlerdeki varolanlar arasındaki ilişkileri incelemekle, ortaya koymakla, herşeyden önce çözümlenmekle bir tutulabilir. Bu tür bir felsefe tasarımıyla, felsefe hem zenginliğine yaraşır bir betimleme elde edecek hem de bağımsızlığı bir kez daha gözler önüne serilmiş olacaktır.

Reichenbach'ın felsefe tasarımı biraz önce belirtilenler çerçevesinde ele alındığında, onun felsefeyi, salt bilimsel felsefeye indirgediği ve ayrıca felsefenin bağımsızlığını ortadan kaldırdığı söylenebilir. Reichenbach için artık felsefe, bilimlerin gözetiminde, denetiminde, belirleyiciliğinde yaşama hakkına sahip olan bir felsefedir. Reichenbach, 'yeni' olan bilimsel felsefenin dışındaki 'eski' felsefeye kimi zaman spekülâtif, kimi zaman geleneksel, klasik, rasyonalist; kimi zaman da sistemci diyor.

Spekülâtif felsefe, Reichenbach'a göre, şiirle, öykü ile, analogiyle yüklü bir felsefedir² oysa felsefe, mantıklı, rasyonal (rasyonalist değil) ve genelleyici olmak zorundadır. spekülâtif felsefede gerçek açıklama ile sözde, sahte açıklama yer

yer birbirine karışmakta ve felsefe büyük zarar görmektedir. Yine Reichenbach'a göre spekülatif felsefenin dili, gevşek ve disiplinsiz bir dildir. Ona göre "spekülatif felsefenin tarihi, sordukları sorulara doğru yanıt verme olanakları olmayan kişilerin düştüğü yanlışların öyküsüdür."³

Spekülatif felsefenin diğer nitelikleri ise idealist ve rasyonalist oluşunda somutlaşır. Ayrıca kesinlik arayışı spekülatif felsefeyi ona göre, birtakım çıkılmazlara sokmuştur.⁴ Ancak kesinlik arayışı ile disiplinsiz ve gevşek bir dile sahip oluşu, spekülatif felsefe içinde nasıl barındırmakta anlamak pek olanaklı değil gibi görünüyor.

Bilimsel felsefenin karşısında yer alan felsefe aynı zamanda bir sistemler felsefesidir. Reichenbach'a göre, Hegel, Schopenhauer, Spencer ve Bergson sistem felsefesinin en belirgin örnekleridir ve artık bu filozofların söylemleri 'felsefi' diye nitelenemez. "Geleneksel felsefeye bağlı kimselerin gözünde bilimsel kavram ve yöntemlere ilişkin mantıksal çözümler felsefe değildir; onlar hâlâ felsefeyi, spekülatif nitelikte sistem kurmakla özdeş görmektedirler. Bu gibilere, felsefede sistem kurmanın artık önemini yitirdiğini, çağdaş felsefenin bilim felsefesi olduğunu anlatmak son derece güçtür."⁵

Bu tutumuyla Reichenbach, geçmiş zaman boyutunda büyük ölçüde yer alan felsefi söylemlerin hemen hepsini reddetme durumunda kalıyor. Böyle bir yaklaşım daha önce de dile getirildiği gibi hem felsefeyi konu bakımından, hem de konusunu işleyiş ve dile getiriş bakımından darlaştırıyor, onun gerçeğine aykırı düşünüyor. Üstelik de bağımsızlığını ortadan kaldırıyor. Öyle bir felsefe tasarımı edinmek gerekiyor ki bu tasarım ışığında felsefi söylemin hiçbir türü feda edilmesin. Böyle bir tasarım da ancak, felsefeyi varolanlar arasındaki ilişkileri irdeleyen bir etkinlik olarak değerlendirmede kendini gösterebilir ve düşüneni, katı görüşlerden, dışlayıcı görüşlerden uzaklaştırır. Bu açıdan felsefeye bakıldığında, Platon'un, Aris-

toteles'in, Aquinas'ın, Ockham'ın, Descartes'ın, Hume'un, Kant'ın, Sartre'ın ve diğer bütün filozofların varolana ilişkin olarak geliştirdikleri tasanm/tasanımlar doğrultusunda söylemlerini kurduklarını ve bu tasanm bağlamında dışdünyada varolan, düşünme ve dilde varolanlar arasındaki ilişkileri ele aldıkları görülmektedir. Bir bakıma Reichenbach'ın da bilim felsefesi bağlamında böyle bir etkinliği sergilediği ileri sürülebilir.

Felsefe deyince salt bilimsel felsefeyi anlamak, insanı sadece bilim üreten bir varlık olarak değerlendirmek demektir; tek anlamlı bir dünya kurmaktır. Felsefe bu denli dar bir alana sıkıştırılamaz. "Salt kurgu olduğu ileri sürülen —doğrulanabilirliği mümkün olmadığı için reddedilen— felsefi tutumlar için de biraz insaflı olmak gereği bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Salt bilime dayanmıyor diye ya da daha ileri gidilerek, mantıksal çözümlemenin ölçütlerinin dışında kalıyor diye, varolana ilişkin kimi somut içerikleri, olanı tam da özüyle, özgül ayrımıyla vermeye çalışan felsefi çabaları görmezlikten gelmek gerekir."⁶

Felsefeyi, bilimlerin gündeminde olan kavramları irdelemeye özgüleyen Reichenbach, felsefeye bilimden başka hiçbir söylemin kaynaklık edemeyeceğini savunuyor. Felsefeye kaynaklık eden bilimdir ve bunun tersi de söz konusu değildir. "Felsefe sistemleri, en olumlu bir yorumla oluştukları dönemlerin bilimsel bilgi aşamasını yansıtırlar; ama bilimlerin gelişmesine katkıda bulundukları kolayca ileri sürülemez."⁷ Temelde bilgisel etkinliklerin her türü birbirini o denli girift bir biçimde etkilemektedir ki, bu etkilenişin tek yönlü olduğunu (sadece bilimin felsefeyi etkileyip tersinin olamayacağını) ileri sürmek aşırı bir görüş olarak kendini sunuyor. Bilim felsefelerinin oluşturduğu bakış açıları hiç kuşkusuz salt bilimi de etkilemiştir. Bacon'ın görüşleri bu konunun en ilginç örneğini oluşturmaktadır. Bilimsel ve teknik gelişme felsefe sorunları-

nın çözümünde çok katkılıdır Reichenbach'a göre. "Ondokuzuncu yüzyıl biliminin tarihi filozofa son derece geniş perspektifler sağlayıcı niteliktedir. Çok sayıda teknik buluş yanında önemli mantıksal çözümlemelerin yer aldığını görmekteyiz; yeni bilimin açtığı alanda yeni bir felsefe yükselir. Bu yeni felsefe bilimsel araştırmaların bir tür yan-ürünü olarak oluşur. Kendi alanında bilimin teknik problemlerini çözmeye çalışan matematikçi, fizikçi ya da biyolog, çok geçmeden, birtakım daha genel, felsefe sorularına yanıt vermeden ilerleyemeyeceğini görür. Felsefe sistemlerinin etkisi dışında bu sorulara yalın bir gözle bakabilme olanağını elinde tutan bilim adamı, bu bakımdan meslekten filozoflara göre daha avantajlıdır. Her soruyu kendi içinde ele alıp yanıtlamaya çalışabilirdi. Yanıtlarını belli bir felsefe sistemi içinde toplayıp düzenleme zorunda değildi. Ulaştığı sonuçların, felsefe tarihinde resmi kimlik kazanmış herhangi bir genel öğretinin mantıksal sonuçları olarak gösterilip gösterilemeyeceği de umurunda değildi. Böyle olunca, problemin mantığına uyarak arayıp bulduğu yanıtlar, çoğu kez, felsefe tarihinde adı geçmeyen türden yanıtlardı."⁸

Oysa felsefe ne salt bilimsel söyleme öykünen bilim felsefidir ne de felsefeye sadece ve sadece bilimin kaynaklık edebileceği ileri sürülebilir. Bu yaklaşımla, bir varolan olarak karşımıza çıkan felsefenin, felsefe gerçeğinin büyük bir bölümü ortadan kalkmaktadır. Daha baştan felsefeyi salt bilimsel söyleme özgüleyen yaklaşım, felsefeye hangi bilgisel içeriğin yardımcı olabileceği sorunsalında da tutarlılığını sürdürerek, yine bu kaynaklığı, kaynak olabilmeyi bilime özgülemektedir. Bilimsel olsun olmasın, felsefenin tüm gerçeğini kucaklamayı amaçlayan bakış açısı ise, felsefeye kaynaklık etme bakımından sadece bilimi gözönünde bulundurmaz. Evet felsefeye bilim de kaynaklık edebilir, bilim felsefeyi besleyebilir ama felsefeyi besleyen biricik kaynak değildir bilim; bilimin yanında

diğer tüm insani etkinlikler felsefeye güç katabilir; esin kaynağı olabilir; tüm öğeleriyle sanat felsefeyi besleyen, besleyebilen bir kaynaktır.

Ayrıca felsefi söylemi oluşturmada tek bir kaynağa bu denli bağlı olma, felsefenin bağımsızlığını ortadan kaldırır. Reichenbach'ın tam da karşısında olduğu yaklaşım, bir bakıma felsefenin gerçeğine, onun özniteliğine uygundur.

Her iki eleştiri doğrultusunu da dikkate alarak ve felsefenin bir bakıma her şeyi konu edinebilirliğinden dolayı bilimi de kavramları ve işleyişi yönünden konu edinebileceği, bu bağlamda bir bilim felsefesini de içerebileceği söylenebilir; ama bu onun salt bilim felsefesi haline gelmesi için bir neden değildir; üstelik de söyleminin tümüyle bilimsel olması gerekmez. Öte yandan felsefe tarihi sürekli olarak felsefeyi tek bir alana indirgemenin, özgülemenin örnekleriyle doludur. Belki de bu bakımdan en çarpıcı örneği Ortaçağın kimi felsefi söylemleri oluşturmaktadır: Dinbilimsel felsefe. Bu noktada din felsefesi ile dinbilimsel felsefe ayrımı üzerinde durulmalıdır. Birinde, felsefenin kendi yaklaşımı doğrultusunda bir konu olarak dini ele alması ile kendisini dince beslenen bir etkinlik alanı olarak sunması kökten ayrı durumlardır. Felsefe-bilim ilişkilerinde de bu böyledir; felsefe, bilimi inceleme alanı olarak seçebilir; ama bunu felsefece yapması gerekir, bilimsel söylem biçiminde yaptığı anda bilimden hiçbir farkı kalmayacaktır ve giderek de ortadan kalkacaktır. Neyse ki yeni düşünme modelleri, felsefenin gereğini daha nesnel bir biçimde kavramayı amaçlayan yapılar, bu tehlikeyi ortadan kaldırmıştır. Ayrıca da felsefe zaten kendi yolunda yürümektedir; önemli olan bu yürüyüşe karışmadan onu en uygun biçimde betimleyecek bir çaba içine girmedir.

Felsefenin gerçeğini kavramaya çalışanların önüne 'eski felsefe' ve 'yeni felsefe' modellerini koyan ve aslında 'eski felsefe' dediği felsefi söylemi yok sayan Reichenbach —burada

tarihsel bir eskilik, eskide kalmış, geçmişte kalmış bir zaman boyutunda yer alıyor olması da pek önemli değildir; şimdi de 'eski bir felsefe' oluşturulabilir mantıkça ona göre— yine bu nitelikli felsefeden hiç bir filozofun yararlanamayacağı kanısındadır. Nasıl ki felsefe bilime indirgeniyorsa, felsefe tarihi de bilim tarihine indirgenecektir. "Çalışmalarını yeni felsefede sürdürenler geriye bakmazlar; onların tarihten öğrenecekleri fazla bir şey yoktur. Bu yönden Platon ile Kant'ı andırır onlar; geçmişin bu ustaları gibi onlar da yalnızca üzerinde çalıştıkları sorunlarla ilgilenmektedir, geçmişle değil. Felsefe tarihini küçümsemek niyetinde değilim; ama unutmamak gerekir ki, felsefe tarihi felsefe değil, tarihtir. (...) felsefe tarihi bir doğrular koleksiyonu olarak sunulmalıdır. Geleneksel felsefede doğru-
dan çok yanlış vardır; bu nedenle ancak eleştirisel yargı gücüne sahip bir kafa yetkin bir tarihçi olabilir. Geçmiş felsefelerin yüceltilmesi, çeşitli sistemlerin kendi içlerinde bütünlüğü olan birer bilgelik örnekleri olarak işlenmesi, çağdaş kuşağın felsefe gücünü yıpratmıştır. Öğrencinin felsefede görsel bir yaklaşım içine düşmesine, felsefede bilgi değil ancak kanılar olabileceği görüşüne kapılmasına yol açmıştır, felsefe tarihine gösterilen saygı."⁹

Felsefe tarihi gerçekten de felsefenin en önemli sorunlarından birini oluşturmaktadır. Kendi geçmişini sorun olarak gören hiçbir başka bilgisel etkinlik yoktur felsefe dışında. Felsefe tarihi denince de kısaca geçmiş zaman boyutunda oluşturulmuş tüm felsefi söylemlerle, bu söylemler üzerine oluşturulmuş yeni söylemler anlaşılmalıdır. Birinci anlamında felsefe tarihi, filozofun en büyük yardımcılarında biridir ama kuşkusuz tek yardımcısı değildir; tıpkı diğer kaynaklar gibi, felsefeyi besleyen bir kaynaktır ama biricik kaynak değildir. Gerektiğinde hemen her filozof, sorunlarını işlerken felsefenin gerçeği anlamındaki felsefe tarihinden yararlanabilir. Platon ve Kant'ın söyleminde acaba hiç mi felsefe tarihinin, bir anlamda

felsefenin kendisinin izleri yoktur? Hiç kuşkusuz burada söz konusu edilen felsefe tarihi felsefi sorunlar tarihidir ve bu sorunlara ilişkin spekülâtif olsun olmasın her yanıyla ve yönüyle felsefenin gerçeğidir, bir varolan olarak felsefedir. Filozof, kaygıları, yaklaşımı, felsefeden anladıkları, felsefe tasarımı doğrultusunda felsefe tarihine işlerlik kazandırabilir. Ancak felsefe tarihi filozofun önünde bir imkân olarak vardır; onun felsefi söylem oluşturmalarının 'onsuz olunmaz' bir koşulu değildir. Yani (Reichenbach'ın anladığı anlamda değil) felsefi söylemlerin oluşmasında felsefe tarihi de diğer insani etkinlikler gibi, bilim ve bilim dışı tüm etkinlikler gibi felsefeye kaynaklık edebilir.

Sonuç olarak Reichenbach kuruluşu, içeriği, sorunları bakımından felsefeyi bilimsel söyleme indirgemekle onun hareket alanını oldukça darlaştırmıştır. Sınırlarını belirlediği ve kısaca 'yeni' diye nitelediği bu felsefi tavırla, felsefenin gerçeğinin büyük bir bölümünü bu gerçeğin dışına atmak zorunda kalmıştır. Oysa felsefe alanlararası (varolan-düşünme-dil) bir etkinlik olarak görülürse, tüm zenginliğini yaşatabilecek bir betimleme biçimine de kavuşmuş olur. Varolan yapıcı tek olabilir hangi boyutta olursa olsun; ancak yapıcı bir teklik içinde ortaya çıkan bu varolana ilişkin sonsuz felsefi söylem üretilebilir; üretilen bilimsel nitelikli felsefi söylem de bunlardan biridir ancak; biricik söylem değildir. Anlam verme, temelini düşünme alanında, kavramları oluşturma alanında bulduğuna göre, felsefe de varolana 'kendince' anlam vermekten başka bir şey olmadığına göre, her zaman çok çeşitli biçimlerde ve yaklaşımlarda ortaya çıkacaktır. Ayrıca 'gerçek' (burada felsefenin gerçeği) kimsenin önbelirlemelerinin güdümüne girmiyor; bildiği yolda gidiyor; kendince ilerliyor.

NOTLAR:

1. H. Reichenbach, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, s. 16.
2. a.g.y., s. 16.
3. a.g.y., s. 84.
4. a.g.y., s. 34.
5. a.g.y., s. 88.
6. B. Çotuksöken, "**Felsefede Bilimsel Söylem mi Yoksa Felsefi Söylem mi?**" Bkz. bu kitap s. 31.
7. **Bilimsel Felsefenin Doğuşu** s. 84.
8. **Bilimsel Felsefenin Doğuşu** s. 85.
9. a.g.y., s. 215.

"İLETİŞİM DÜNYASINDA BİREYSEL ÖZNENİN YOKOLUŞU"

Herhangi bir konunun felsefeye ele alınışının felsefe sorunu haline gelişinin ilk koşulu, varolma, bilme, iletme (varlık-düşünme-dil) düzlemlerinin birbirinden ayırt edilmesidir. Hangi sorun bağlamında olursa olsun, her biri ayrı bir varlık alanı olarak beliren bu alanların ilkin ele alınması, ardından da aralarındaki ilişkilerin oluşturduğu sorunların incelenmesi çok önemlidir. Böyle bir yaklaşım sadece felsefeye özgüdür; başka hiçbir insani etkinlik böyle bir ayırttırma işini üstlenmiş değildir.

İletişim söz konusu olduğunda da sorunlar, iletişim dolayımında varlık-düşünme (özne) ve dil arasındaki çok yönlü ilişkiler bağlamında ortaya çıkmaktadır. Burada özellikle ilişkilerin durumu özne açısından ele alınacaktır. Hiç kuşkusuz böyle bir açıdan konuya girince, birçok başka sorun ağı da kendiliğinden gündemde yerini alacaktır.

Kendi başına varolanların düşünen/bilen bir varlıkla, özneyle karşılaşması sonucu ilkin bilme edimi ve hemen —âdetâ— bu edime yapışık olarak da bilgilerin dille —doğal dil/yapay dil— nesneleştirilmesi yoluyla, iletme edimi oluşmaktadır. Bilme ve iletme edimi düşünen varlığı/özneyi gereksinmektedir. Varolanların varlığı, varolanların bilinmesi ve bu bilinenlerin iletilmesi, gittikçe yoğunlaşarak birbirinin içine giren sorun öbeklerini meydana getirmektedir. Bu üç alan arasındaki çok çeşitli ilişkiler, gerçekten de öteden beri büyük sorunlara yol açmıştır.

Her üç alanı ilgilendiren asıl sorun ise doğruluk, hakikate ulaşma ve nesnellik sorunudur. Bu üç düzlemde hangisi nesnelliği oluşturmada işe yarayacaktır? Nesnelliği hangisi sağlayacaktır? Nesnelliğin ölçütü nedir? Nesnellik varolan alanına mı, bilme alanına mı, iletme alanına mı ilişkindir? Kısaca nesnellik nedir?

Nesnelliğin ölçütünün nerede bulunması gerektiği konusundaki en büyük tartışma hiç kuşkusuz, Antikçağda Sofistlerle, Platon (Sokrates) arasında patlak vermiştir. Antikçağda, Sofistlerin iddiaları iki temele dayanmaktadır. İlk duyulur şeyler, nesneler bilgi bakımından değişmez değildir. İkinci olarak da her bir insan aynı nesneyi değişik biçimde yargılayabilir ve nesneye ilişkin bilgi de böylece değişmez, sabit bir içerikle ortaya çıkamaz; nesnellik söz konusu değildir. İnsanı, daha çağcıl bir deyişle, bilen, düşünen varlığı —bireysel özneyi— her şeyin ölçüsü yapan Sofistler uç noktada yer alan bir görüşten yana olmuşlardır. Onlara göre insan, özellikle diliyle, güzel konuşma becerisiyle, kendi görüşünü karşısındakine kabul ettirebilecektir; hakikatin ölçüsü de tek kişi olacaktır. İşte bu ve benzer görüşler, Platon'un tüm felsefi söyleminde bizzat mücadele ettiği, çarpıştığı görüşlerdir. Böyle bir tutum Platon için benimsenmesi olanaksız bir tutumdur. Hakikati, doğru bilgiyi amaçlaması gereken bilme, iletme —Platon için konuşma— edimi İdeayı ölçü aldığı takdirde bu amaca ulaşabilir. İdea; varolanların, tek tek nesnelerin hem varolmasının, hem bilinmesinin hem de —bu bilginin— iletilmesinin ilkesidir. İdea duyulur olanı aşan bir yapıdır; düşünülür olandır.

Özne olmak bakımından tek tek kişileri birbirinden ayıran; sıradan insanla böyle olmayı birbirinden ayıran İdealara yükselip yükselememesidir. Yetiştirilecek insan, kurulacak yeni toplum düzeni için de böyle bir ilke büyük önem taşımaktadır. Kendi başına bir dünya oluşturan İdealar, doğruluğun, hakikatin, nesnelliğin ölçüsüdür. Gerçek, doğru, kesin, nesnel

bilgiye ulaşan kişi; salt bedeniyle (algılarıyla) oluşa yönelmiş kişi değil, ruhu ile (düşünmesiyle) varlığa, asıl varolana (İdea-ya) yönelmiş kişidir. Ancak bütün bu ileri sürüşlerin bir anlam kazanabilmesi için, İdealarla kurulan iletişimin belirginleştirilmesi gerekmektedir. Eğer insan zihninde ve dilinde, İdeaların yansıması, kendini göstermesi söz konusu olmasa, İdea bu işlevini, nesnelliği sağlama işlevini nasıl yerine getirecektir? İşte bu nedenle, İdea aynı zamanda insan dilinde de sözcük, terim olarak, kavram adları olarak bulunmak zorundadır. Ama sorun yine ortadan kalkmayacaktır: Düşüneni, insanı belirleyen İdea olacaktır; bağımsız özne söz konusu değildir bu bağlamda. İşte felsefe tarihi boyunca, "İdea", çok farklı kılıklarda düşünenin karşısına çıkacaktır.

Nesnelliği sağlayan temel etmen olarak değerlendirilen İdea tasarımı, daha sonraları varlık anlayışının da değişmesiyle, varolma düzleminin çok başka bir biçimde oluşturulması, temellendirilmesi çabasıyla birlikte; inanma ediminin çoğun bilme ediminin önüne geçmesiyle Tanrı tasarımına dönüşecektir. Çünkü bir bakıma "Kimseye ait olmayan Yunan dünyası giderek Hristiyan bilincin mülkiyetine geçmektedir (Hristiyan bilincinin mülkü haline gelmektedir. B.Ç)"¹ Tanrı artık varolanların varlığının, bilinmelerinin ve bu bilgilerin iletilmesinin ilkesi durumundadır. Logos artık Tanrı'nın **Logos**'udur, **Verbum**'udur. Tanrı her şeyi vareden daha doğrusu yaratan, bilen, kendi "sözünde" dile döken bir varlıktır.

"(...) Augustinus'un Tanrı'sı bütün herşeyin gerçek yaratıcısıdır"² Tanrı sadece şeylerin, nesnelerin, tek tek varolanların yaratıcısı olarak da görülemez o, aynı zamanda herşeyi bilendir; üstelik insanın bilme ediminin de ilkesi durumundadır: "Onun (Augustinus'un) Tanrı'sı, ışığı insan aklını aydınlatan ve onun gerçeği bilmesini olanaklı kılan düşünülmüş bir güneştir; o insana içeriden, yürekten öğreten ve içte yer alan bir efendidir; onun sonsuz ve değişmez olan ideaları, en yüce

kurallardır; bu kuralların etkisi, aklımızı tanrısal hakikatin zornınluluğuna teslim eder."³ Antikçağda kendi başına, düşünülür bir dünya oluşturan idealar böylece Tanrı'nın zihnindeki yapılar haline gelmiştir. Ayrıca Augustinus Tanrı ile yarattığı insan arasında, hakikate ulaşmayı sağlama bakımından bir birliktelik, bir iletişim ortamı kurmuştur. Hakikati bilmek, Tanrı ışığını bilmektir, sonsuzluğu bilmektir. Bu sonsuz bitimsiz olan hakikat aynı zamanda şefkattir ve bu da Tanrı'dan başka bir şey değildir.⁴ Daha önce insan ile İdea arasında kurulan ilişki, böylece insan ile Tanrı arasında kurulmaktadır. "Noverim Te, noverim me" diyen Augustinus Tanrı ile insan arasında bir tür "ben-sen" ilişkisini de kurmuş gibi görünmektedir. Augustinus'un söyleminde; Tanrı'ya yaklaşma, onu tanıma ve bilme, asıl bilgeliğe kavuşma bağlamında sık sık yer alan bu ve benzer düşünceler; yüzyılımızın kimi filozoflarınca, Augustinus'un özgün buluşu olarak değerlendirilmiştir.⁵ Tanrı, Augustinus'un ki başta olmak üzere Ortaçağın diğer felsefi söylemlerinde varolma-bilme ilkesi olarak gösterilmiştir. "**Deus creator omnium**"⁶ İnsan zihnindeki hakikatin varlığı Tanrı'nın varlığını göstermektedir. Hakikat sonsuz, değişmez olandır. İşte bu tür nitelikleri olan varlık da sadece Tanrı'dır. Tanrı, hakikatin kendisidir, nitelikleri yönünden insanın üzerinde yer alır, insanı aşar ve insanın zihin yapısını düzenler. Böylece, Tanrı her türlü nesnelliğin, nesnel bilginin (bilgeliğin) ölçütü olur.

Tanrı'nın mutlak özne oluşu, tam varlık oluşu Ortaçağda üzerinde en çok durulan tema haline gelir ve insanın özne oluşu, varoluşu hep bu ölçüte göre değerlendirilir. Kendi kendisinin bilincine insan, Tanrı'dan yola çıkarak ulaşacaktır, henüz bağımsız özne oluşu; kendini, kendinden yola çıkarak kurması söz konusu değildir.

Ortaçağ filozofunun dinsel söylemi yer yer felsefeleştirilmesinde en çok başvurduğu anlatımlardan biri olan "Ben, ben

olanım" tümcesi Thomas Aquinas'ın söyleminde yine yerini alır: "Tanrı'nın özü onun varoluşudur. Musa şöyle dediğinde işte bu yüce doğruluğu öğretti: **Eğer İsrail oğulları bana, onun adı nedir diye sorarlarsa onlara ne diyeceğim?** Tanrı şöyle cevap verdi: **Ben, ben olanım; İsrail oğullarına böyle diyeceksin:** beni size (var) olan o (Ben'im) gönderdi (Çıkış III: 13-14)⁷

"Ben", "ben olan", "varolan ben" Tanrı ile özdeşleştirilmiştir. Burada da görüldüğü gibi Tanrı yetkin varlıktır, yetkin öznedir; varoluşun kendisidir. "Tanrısal öz, evrensel bir ortamdır; ancak bu evrensel bir form olarak değil, evrensel bir neden olarak böyledir."⁸

Tanrı hakikatin, her türlü doğruluğun dayanağıdır: "Durmadan doğruluğun, hakikatin dayanağı olduğu içindir ki Tanrı, herhangi bir zaman ve herhangi bir zihin tarafından bilenebilir her şeyin en güvenli bilgisine sahiptir: başka türlü de mümkün değildir.

Onun varlığı anlama yetisiyle özdeştir. Töz olarak o salt tözdür; salt anlama yetisidir de aynı zamanda. (...) Tanrı'nın tözü onun anlama yetisidir"⁹

Salt varlık ve salt bilgi olan Tanrı, hem tek tek varolanların nedenidir hem de ırsan zihninin, bilgisinin nedenidir: "Tanrı, her türlü bilginin nedenidir, ilk bilinen olarak değil, bilme gücümüzün ilk nedeni olarak."¹⁰

Mutlak özne tasarımı, Ortaçağın kavram gerçekçiliği ya da kavramcılık çizgisinde yer alan filozoflarında belirgin bir biçimde varlığını sürdürmüştür. Adcı filozoflarda durumun böyle olmayacağı mantıksal olarak açık olmakla birlikte, onların görüşleri —kimilerinin değerlendirmesine göre— tehlikeli boyutlara ulaşmadan, ya kendilerince ya da muhaliflerince örtük olarak bırakılmıştır.

Mutlak öznenin sahip olduğu nitelikler giderek idealizm-solipsizm çizgisinde insana aktarılmıştır. Mutlak özne için söz

konusu olan belirlemeler özellikle "Ben'im", "Ben varım" belirlemeleri ilkin Descartes tarafından tek kişiye, bireye, özneye geçirilmiştir; Descartes'ın bu çabasını sonradan diğer filozoflar da bir bakıma izlemişlerdir. Descartes'ın **Cogito**'suyla oluşturduğu bu düzlem bir "içkinlik düzlemidir"¹¹ aynı zamanda. Mutlak özne, Descartes'ın felsefe serüveninde bireyde, insanda somutlaşmıştır, kendi kendisiyle temellendirilmek istenmiştir ama birçok başka gerekçelerle tanrısal töze yeniden dönmüştür. Ancak bu dönüşü şimdilik bir yana bırakarak, Descartes'ın başarısı gözler önüne serilebilir: Şimdiye değin en doğru ve en güvenli diye kabul ettiği şeylerin hepsini duyulardan ya da duyular aracılığıyla öğrendiğini saptayan Descartes, kimi zaman duyuların aldatıcı olduklarını denediğini, bu nedenle de insanı bir kez aldatmış olanlara tümüyle artık güvenilemeyeceğini ileri sürmenin doğru olacağını, bunun tedbirli bir davranış olduğunu belirtir.¹² Sağlam bir çıkış noktasına ihtiyacı vardır filozofun: "(...) vardım, eğer inandıysam, ya da sadece herhangi bir şeyi düşündüysem (...) öyle ki iyice düşündükten, özenle her şeyi inceledikten sonra şu sonucu çıkarmak ve şu önermeyi emin olarak almak gerekiyor: **benim, ben varım**; bu zorunlu olarak doğrudur, onu dile getirdiğim ya da zihnimde tasarladığım her defasında bu böyledir"¹³ İşte bundan sonra Descartes, varolduğuna inandığı şeyleri yeniden gözden geçirecektir; zihninde bulunup da, kuşkulu olan herşeyi zihninden atacaktır. Sonuçta, kendilerinden hiç kuşku duyulmayacak olanlar kalacaktır. Gerçekten de 'varolmaksızın' kendine ait olamayacak şeyler nelerdir? "Bunların ilki beslenmemdir, yürümemdir; fakat bedenimin olmadığı doğru ise, o zaman, yürüyemem ve yemek yiyemem de doğrudur. Bir başkası duyumsamamdır; fakat bedensiz duyumsanamaz da (...) Bir başkası ise düşünmemdir ve burada düşünmeyi kendime ait bir öznitelik olarak bulurum: benden hiç ayrılamayan sadece odur: **Benim, ben** varım: bu kesin; ama

ne kadar zaman? Şöyle ki düşündüğüm sürece; çünkü eğer düşünmekten kesilseydim, aynı zamanda varolmaktan, olmaktan da kesilmiş olmam mümkün olabilecekti. Şimdi zorunlu olarak doğru olmayan hiçbir şeyi kabul etmiyorum: kesin olarak konuşmak gerekirse, ben sadece düşünen bir şeyim, yani bir ruh, anlama yetisi ya da bir akıl; bunlar daha önce anlamını bilmediğim terimlerdi. O halde ben, gerçek ve gerçekten varolan bir şeyim; fakat hangi şey? Bunu söyledim: düşünen bir şey."¹⁴

Descartes Ortaçağ'da filozofların Tanrı'yı mutlak özne olarak temellendirmelerinde çıkış noktası olarak aldıkları "Benim", "Ben varım" anlatımını, bu kez insanın dünyasına taşıyor. Düşünen varlık olarak insanın öne çıkışı, insanın özne oluşu ama bu noktadan sonra Descartes yine Ortaçağ filozoflarının temalarını işlemeye devam ediyor.¹⁵

Descartes'ın felsefi söyleminde insanın özne olarak, bilen varlık olarak öne çıkışı, onun varoluşunun temellendirilişi **cogito** ile başanılmıştır ve aynı zamanda hakikate, nesnellığe ulaşma bu düşüncelerle temellendirilmiştir. Ayrıca genellikle de felsefede, varlıksal düzlemde bilgisel düzlem geçilmiştir. Ancak böyle bir yaklaşımda, idealizmden solipsizme gidişin izlerini de görmek olanaklıdır. Öte yandan böyle bir sonuç, evrensel bir bilim oluşturma çabalarının zorlanmasını da hesaba katmayı gerektiriyor: İnsanı özne olarak öne çıkarmak ve insan düşünmesini, onun varlığını da içermesinden ötürü, ilk hakikat olarak almak, başka bir deyişle varolma düzlemiyle düşünme düzlemini özdeşleştirmek.

Ego cogito Descartes'ta herşeyin anahtarı durumundadır artık. Descartes daha sonraki dönemlerde de bu buluşuyla filozoflara esin kaynağı olmuştur: "Descartes'çı meditasyonun sonsuz, bitimsiz değeri ve tarihsel rolü: pozitif bilimlerce önemsenmemiş olan bu meditasyon, transcendental felsefeye

doğru modern felsefenin evrimini belirler. Fenomenoloji bunun, en radikal ve en son biçimi olarak belirir."¹⁶

Yeniçağdan günümüze, gerek felsefeyi kesin bir bilgi dali olarak kurma çabaları gerek her türlü bilgiyi kesin bir hakikat kavrayışı, nesnellik kavrayışı üzerine oturtma çabaları, öznenin bilen bir varlık olarak, düşünen bir varlık olarak temellendirilmesi çabalarıyla birlikte gitmiştir. Bu bağlamda, Descartes'tan bu yana "ben bilgisi" hep öne çıkarılmıştır. İşte bu noktadan dünyayı, insanı, insanın dünyasını kurma çabaları büyük felsefi sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır.

Filozofların ulaşmayı amaçladıkları kesin bilgi, nesnel bilgi ideali; insan gerçeği gözönünde bulundurulunca içinde birçok çıkmaz yolu da barındıran, hatta zaman zaman düşüneni umutsuzluğa vardırان çözümlemeleri de gündeme getirmiştir. İnsan doğasını daha yakından gözleme, olup bitenin kendisinden kalkma, düşünenin önünde başka yollar da açabilir. Bu Descartes ve onun gibi düşünenlerin başarısını küçümsemek değildir kesinlikle. Ama Descartes'ın, Husserl'in ileri sürdüğü türden kesinlemeler varolan gerçeği hiç mi hiç değiştirmiyor. Bizde, bilincimizde, düşünmemizde varolan kuşkulu durumları, önyargıları F. Bacon'ın deyişiyle idolleri söküp atmak acaba olası mı? Bacon'ın da dile getirdiği gibi bu idollerin bir kısmı bizim soyumuza da özgü olduğuna göre bunlardan kurtulmak nasıl mümkün olacak? Üstelik bu tür idollere ek olarak "ben-sen" dünyasında, iletişim dünyasında oluşan idoller de söz konusu: "Çarşı idolleri dediğimiz idoller ise uzlaşımdan ve toplumdan gelen idollerdir; bunların kaynağı da insan cinsinin farklı toplulukları arasında kurulan iletişimdir. Her türden biraraya gelmeler; ticaret, birtakım adlarla dile getirdiğimiz şeylerin hepsi buraya girer; çünkü insanlar, aralarında konuşma aracılığıyla birlik kurarlar; farklı değişim nesnelere verilen adlar, en düşük düzeydeki zihinlerde bile bir fikir uyandırabilir. Bu denli çok adlandırmadan, zihin işlemlerine

engel teşkil eden doğru olmayan deyimlerden çıkar bu idoller; çok anlamlılıkları ortadan kaldırmak ya da bunun önüne geçmek için bilginler boş yere tanımları ve açıklamaları çoğaltırlar; böyle bir çareden daha yetersiz hiçbir şey yoktur; ne yapılırsa yapılsın, bu sözcükler anlama yetisince yanlış yorumlanırlar ve sayısız, kısır birçok tartışmada insanları alaşağı ederek çalkantılara yol açarlar."¹

İnsanlar arasındaki ilişkiler arttıkça —bunların felsefeye ya da diğer bilimlerce değerlendirilmeleri bir yana— "ben'im", "ben varım" dayanak noktası giderek silikleşiyor; "ben'e", "biline" ulaşmak zorlaşıyor; "ben" ortadan kalkıyor âdeta. İnsan, topluma nüfuz etme çabaları âdeta bu fenomeni kullanıyorlar: ben'in yokoluşu. Günümüzün insan-insan, insan-toplum ilişkileri bu gerçek üzerine kuruluyor gibi görünüyor. Hatta özel olarak çabalıyor böyle bir sonuca ulaşmak için. Teknik olanaklar bir bakıma, bu amaca ulaşmanın en doğru- dan aracı oluyor. Birey, anonim varlık oluyor, anonimleşen dünyada kayboluyor; düşünen bir ben olarak kendini algılamıyor.

Ortaçağda —genellikle— egemen olan Tanrı'nın (mutlak öznenin) güdümündeki anonimlik günümüzde yoğun iletişim ilişkileri ve çok çeşitli iletişim aracının ilettikleriyle birlikte yeni bir anonimliğe dönüşüyor. Bireylerin bu anonim ilişkilerde silindiği, ortadan kalktığı gözleniyor. İletiyi oluşturan da, iletiyi alan da günümüzde anonimleşmiştir. Böylece günümüzün mutlak öznesi; bireyi ortadan kaldıran "kitleyi" öne çıkaran düşünüş ve davranış biçimleriyle "medya" oluyor. Medya Ortaçağın mutlak öznesi gibi kişi yerine düşünüyor, eleştiriyor, karar veriyor.

Öznesi belirsiz tutumlar öne geçiyor, böyle bir ortamda; tek tek öznelerin yerini "herkes"in oluşturduğu bir yapı alıyor: "Herkes alanında her kimse ötekidir ve hiç kimse kendisi değildir. Günlük insanın kimliği sorusunun karşılığı olan 'her-

kes', insanın ötekilerle —birlikte— olma"sında kendi varoluşunu teslim ettiği 'hiçkimse'dir."¹⁸ ligine, bilincine kavuşması için sürekli olarak uyarılması gereken insan, teknolojinin ve her türlü iletişim ilişkisinin yarattığı "yeni dünya düzeninde?" yeniden bireyliğini, bilincini, benini yitiriyor. Yüzler silinip gidiyor.¹⁹

Bilgi üretimi de artık bireysel değildir, kolektiftir, anonimdir. "İnsanlığın eski tarihinde, bilimi ve teknolojiyi tek başına kişilerin yaptığı zamanlarda, lokal ve global ussallık arasında denge, bilim ve teknolojiyle uğraşan tek kişinin kişisel dürüstlüğü ve bilgeliği tarafından az çok sağlanıyordu. Oysa tek kişinin, gerçekleştirdiği etkinliğinin arkaplanını, koşullayıcılarını ve 'çevresini' oluşturan farklı öğeleri bilmeye, değerlendirmeye ve bunlar üzerinde fiilî bir etki yapmaya çoğunlukla gücünün yetmediği ve bilim ile teknolojinin muazzam bir toplu girişim haline geldiği modern toplumlarda, durum bütünüyle farklıdır. İşte bu yüzden, insan uygarlığının bu aşamasında, bilim ve teknolojinin anlamı, koşulları ve amaçları üzerinde, **ad hoc** global bir düşünmeye ihtiyacımız vardır. Bu da felsefenin kendine özgü tarihsel görevine açıkça işaret eder."²⁰

Felsefe, ben'i tarihi içinde çeşitli defalar yeniden kurmayı, ben'in, bilinç'in bağımsızlığını kurmayı denedi. Bu deneyişler içinde idealizm ve türleri —kavram gerçekçiliği ya da kavramcılık, solipsizm— olarak algılanan çabaların açıkta bıraktığı birçok sorun belirdi. Ben-sen ilişkisinin asıl niteliği, nesnelliğin ölçütünün/ölçütlerinin neler olması gerektiği türünden sorunlar üzerinde hâlâ düşünülüyor, tartışılıyor. Sorunlar ağı git-tikçe de karmaşık hale geliyor. Ama bu arada, teknik alandaki buluşların çarpıcı çokluğu —hızlılığı—, sorunların giderek özne/tek kişi bağlamında çözümlenmesini ve çözüme kavuşmasını engelliyor. Bu karmaşa içinde medya mutlak özne olarak işlevini iyice belirginleştiriyor; âdeta herşeyi egemenliği altına alıyor: "En ciddisinden en kabasına değin, medyalar, toplu-

mun her alanına sızmış; öyle ki, herşey medyatik besin olup çıkmış. Ve hemen arkasından, toplum, sosyal gerilimleri yok etmenin —o aptalca— umudu içinde, iletişimin kollarına atılmış durumda. Gerçekten, iletişim ve kültürde yeni teknolojiler, gerçeğe görüntüyü, adaletle davayı, ilanla mesajı, yurttaşla kamuyu, siyasetle sondajı kolayca birbirine karıştırıyor. Kuşkusuz, sosyal gerçeklik, bu süslü giysiler altında bütünüyle kaybolmuyor."²¹

Kaybolmayı ortaya çıkarmak, bireyi yeniden kurmak, nesnel olanı sorgulamayı sürdürmek, 'herşey gider' ilkesini sarsmak, medyanın yarattığı idollerden sıynmak: bütün bunların yolunu göstermek gerekmektedir.

İnsanlara, medyanın tek tek insanların kendilerinin yerine düşünen sınırsız bir mutlak özne olduğunu gösterecek olan da felsefedir. Varolan, düşünen (özne), dil ilişkilerini irdeleyen felsefe ancak bunu yaşarabilir; uyarıcı olabilir. Felsefenin gündemi günümüzde, şimdiye değin olduğundan daha da yoğun gibi görünüyor; bu yoğunluğun içinde belki de en önde gelen sorun, insanın bireyliğini, özne oluşunu ben'ini, bilinç'ini yeniden kazanması sorunudur. Hiç kuşkusuz bunun ardından da nesnelliği temellendirme sorunudur.

NOTLAR

1. Gilles Deleuze-Félix Guattari, **Felsefe Nedir?** Yapı Kredi Yayınları, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul 1993 s. 48 (**Qu'est-ce que la philosophie?** Les Editions de Minuit, Paris 1991 s. 48)
2. Etienne Gilson, **God and Philosophy**. Yale University Press, New Haven 1941, s. 60.
3. Etienne Gilson, **God and Philosophy**. Yale University Press, New Haven 1941, s. 59.
4. Saint Augustin, **Confessions**. Pierre Horay, Paris 1947, s. 181.
5. "L. Landgrebe, önemli bir yazısında (**Phaenomenologie und Metaphysik VI**, "Phaenomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik s. 140 vö.) "sen"in "ben"den önceliğine Augustinus'un bir buluşu gözüyle bakmaktadır. Landgrebe'ye göre: Au-

gustinus'ta, tanrı olarak anlaşılan "sen"in, insan olarak benim kendimden önce gelen benimkinden daha sağlam olan, hatta benimkini temellendiren bir evidenz'i vardır. Augustinus'un bu derin buluşu, Batı Felsefesi geleneğinde sonradan kaybolmuştur. Bunun nedeni, Descartes'in tekben-Felsefesidir. Landgrebe'ye göre, işte, Augustinus'un esaslı buluşunu felsefeye yeniden kazandıran Husserl olmuştur. Landgrebe Husserl'in, Augustinus'un "sen-evidenz'ini yeniden buluşunu: Batı Felsefesinin, en iç özünü, yeniden kavuşması" diye adlandırmaktadır" (Nermi Uygur, **Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1972, s. 133)

6. Saint Augustin, **Confessions**, s. 345.
7. Thomas Aquinas, I **Contra Gentiles**, 22, (St. Thomas Aquinas Philosophical Texts. Selected and translated with notes by Thomas Gilby. Oxford University Press. London, New York, Toronto, 1951 s. 69) içinde.
8. a.g.y., (Disputations, II **de Veritate**, 4, ad 7), s. 73.
9. a.g.y., (Opusc. VII, de **Substantiis Separatis ad Fratrem Reginaldum socium carissimum**, 12¹) s. 99.
10. Saint Thomas. **Summa Theologica**, I, q. 88, a. 3, ad I, 2.) (**L'Être et l'esprit**. Textes choisis et traduits par Joseph Rassam içinde Presses Universitaires de France, Paris 1964, s. 28)
11. Gilles Deleuze Félix Guattari, **Felsefe Nedir?** s. 18.
12. Descartes, **Les méditations métaphysiques**, Texte, traduction, objections et réponses présentées par Floranse Khodoss, Presses Universitaires de France, Paris 1963, s. 27.
13. a.g.y., s. 37-38.
14. a.g.y., s. 41.
15. Bkz. Betül Çotuksöken **Ortaçağ Yazıları** "Anselmus'un Ontolojik Tanrı Kanıtlaması ve Yeniçağ Felsefesindeki (Descartes) Yeri" Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993, s. 103-112.
16. Edmund Husserl **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge** içinde "Sommaire des leçons du Professeur E. Husserl. Introduction à la phénoménologie transcendantale Martinus Nijhoff Haag 1950, s. 194.
17. Betül Çotuksöken **Ortaçağ Yazıları**; "Novum Organum. Doğanın Yorumlanması ve İnsanın Egemenliği Üzerine Özdeyişler. Francis Bacon" s. 54
18. Bedi Akarsu, **Çağdaş Felsefe Akımları**, Milli Eğitim Bakanlığı

Yayınları, İstanbul 1979 içinde Martin Heidegger, "Günlük İnsan ve 'Onlar' Alanı" çeviren Akın Ertan s. 235.

19. Bkz. Ioanna Kuçuradi, **Çağın Olayları Arasında "Silinmiş Yüzler Karşısında"** Şür-Tiyatro Yayınları, Ankara (t.y.)'s. 11-19.
20. Evandro Agazzi, "Bilim ve Teknolojide Etik Sorunlar" Çeviren: Sevgi İyi, **Dünya Problemleri Karşısında Felsefe** içinde, Türkiye Felsefe Kurumu Seminerleri: 8 Yayına Hazırlayan: Ioanna Kuçuradi, 7-10 Temmuz 1986 Ankara, s. 25-26.
21. Server Tanilli "Bir Kültürün Can Çekişmesi mi?" **Cumhuriyet Gazetesi**, 1 Ekim 1993, s. 4.

"ÇÖZÜM, AKLIN MODERN KULLANIMINDA MI İNANÇ DİZGELERİNDE Mİ?"

Abelardus'un, ölümüyle yarım kalmış olan **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasında Diyalog**¹ adlı son çalışması şöyle bir açıklama ile başlar: "Ayn yönlerden üç adam görünüyordu; uyumaktaydım. Düşümde onlara hemen mesleklerinin ne olduğunu ve ziyaretlerinin nedenini sordum; şöyle cevap verdiler "Biz farklı dinlerdeniz. Aslında üçümüz de tek bir Tanrı'ya saygı duyuyoruz; ama ne inancımız aynı, ne de bu Tanrı'ya ibadet etme biçimimiz. Birimiz Pagan, onlara filozof da deniyor; o doğal yasa ile yetiniyor. Diğer ikisinin ise Kutsal Kitapları var, biri Yahudi, öteki de Hristiyan. Uzun süre, dinlerimizi karşılaştırdık ve onlar üzerinde tartıştık; şimdi de seni hakem olarak seçiyoruz."²

Abelardus adı geçen bu yapıtta akıl-inanç bağlamını, aklın inancı, inanç dizgelerini sınamasını sağlayacak bir biçimde gündemine alıyor. Genellikle Ortaçağda inancın akli sorgulaması, araştırması ilkesi³ egemen olmaya çalışırken, Abelardus ve birkaç başka filozof daha, aklın inancı araştırması; sınaması üzerinde dururlar. Bu diyalogda soruşturmayı üstlenecek kişi olan Filozof şöyle der: "İkinize birden soru sormakla başlıyorum, çünkü bana öyle geliyor ki, size soracağım soru her ikinizi de eşit derecede ilgilendiriyor; her türlü yetkeden önce Kutsal Kitaplara dayandığınıza göre, sizi, dininizi benimsemeye götüren akla dayalı bir neden midir, yoksa insanların kanısına ve soyunuzdan olanların size esinlendirdiği sevgiye mi boyun eğiyorsunuz?"⁴

İnancı ussallaştırma ya da ussallaştıramama bakımından işte bu nokta son derece önemlidir; ama aynı zamanda da büyük sorunları içermektedir. İnanç akıl tarafından sorgulanabilir mi? Sorgulandığında ne gibi sonuçlar ortaya çıkar? Hiç kuşkusuz böyle bir çaba daha baştan, düşünenlerden akıl-inanç ayrıştırmasını beklemektedir. Burada inançla ilgili olarak ussal bir tutum içine girilmeyecekse/girilemeyecekse, artık din bağlamındaki sözcükler sadece görünüşte birbirine eklenecek uçuca bağlanacak, zihnin anlayamadığı birtakım şeyler sadece mırıldanmakla yetinilecektir. Filozofun dediği gibi.

Fakat durumun böyle olmayıp yine de inanç içeriklerinin akla uygunluğu sergilenmeye çalışıldığında, öne sürülenler bu uygunluğu yeterince sağlayabilecek mi? Tüm akıl sahibi varlıklar için ortak sonuçlara varılabilecek mi? İnanç alanına giren her şeyi tartışmaktan yana olan Filozof daha baştan Yahudinin pek de herşeyi tartışma konusu yapmaya yatkın olmadığını ortaya koyar. Bu çerçevede Yahudi belli bir buyruğa, tanrısal yasaya uyarken, öte yanda yasanın tartışılmasının yerinde olmayacağını savunur. Üstelik Yahudilerin yasaya uyuşları, uymaları ödüllendirilmiştir de; başka bir deyişle yasaya uymanın ödülünü somut olarak almışlardır da. Bu denli yararlı, yol gösterici ve düzenleyici yapı neden öyleyse tartışma konusu yapılsın?

Ancak filozof, Yahudiye sorgulamaktan, onun tek yanlı olduğunu ileri sürmekten hiç vazgeçmeyecektir. Yahudiye göre yasa olmadan toplumdaki işlerin yolunda gitmesi mümkün değildir. "Yasa koymadan, bir sürü insan nasıl yönetilecek ve üstelik özgür istencine bırakılan herkes geçici heveslere de kapılırsa, durum ne olacak? Yasa daha baştan neyin suç olduğunu belirlemezse, suçluların cezalandırılmasıyla, adalet aracılığıyla kötülük nasıl ortadan kaldırılacak?"⁵ Öyleyse Yasa toplum düzeni için gereklidir. Yahudilerin yasası tanrısal niteliklidir ve bu Yasaya uygun davrananlar da Tanrı tarafından ödül-

lendirilmektedirler. Yahudiye göre bundan daha doğal hiçbir şey olamaz.

Ancak Filozofa göre Yahudi, dininin bütün tektarıncı dinlerin en eskisi olduğunu ve dolayısıyla diğerleri üzerinde bir üstünlüğü olması gerektiğini ileri sürmektedir. Filozof ise Yahudiliği, temel dogmaları açısından da eleştirmektedir. Bu eleştirilerin içinde en temel olanları, bu dinin evrensel olamayışı, sadece belli bir grup insana hitap ediyor olması ve sadece bu dünyanın mutluluğunu, maddesel ödülleri içeriyor olmasıdır: "Yasayı izleyenlere ya da onu çiğneyenlere, ruhun kurtuluşu ya da lanetlenmeyle ilgili hiçbir vaadde bulunulmamıştır; sadece yeryüzüne ilişkin iyilik ve kötülüklerden söz edilmiştir; asıl ve öze ilişkin olan öylesine geçirtilmiştir."⁶ Bütün ödüller sadece İsrail'in Tanrı'sına inananlar içindir, yabancıların tamamiyle dışlanması söz konusudur. Öyleyse bu dinde tam bir ayrımcılık vardır: kendilerinden olmayana karşı belirgince tavır koyma, grup içine almama. Üstelik Tanrı seçtiği bu insanlarla bir anlaşma yapmış ve bunu da sünnet olayı ile insanın etinde somutlaştırmıştır: "Yasa, sünnete bağlı olanları ve bundan böyle Tanrı'nın kayırmasından asla yoksun kalmayacak olanları ilgilendiren sürekli bağlaşımdan söz ediyor."⁷

Daha sonra Hristiyanla tartışmaya giren Filozof, kendini, birçok yönden Hristiyanla daha yakın duyumsar. Çünkü yakını, kendi gibi olanı sevmek, evrensel olma ilkesi Hristiyanlık için belirleyici olandır. Ayrıca en yüce iyi, sonsuz bitimsiz mutluluk, bu mutluluğa ulaşmanın aracı olarak erdemleri ele alış bakımından aralarında ortak yönler bulunmaktadır. Üstelik de Hristiyan, usavurmalarında felsefeden çok yararlanır.

E. Gilson'un şu değerlendirmesi durumu daha iyi açıklamaktadır sanırım: "Yahudi dehası felsefi bir deha değildi; onların dehası dinsel nitelikliydi. Nasıl ki, felsefedeki ustalarımız Eski Yunanlılarsa, Yahudiler kendilerine özgü dinsel açınla-

malarını kendilerine sakladıkları sürece, felsefeyle ilgili herhangi bir şey olmadı."⁸

Oysa Hristiyanlar dinsel görüşlerine felsefeden bir temel arama çabasına girmişlerdir; karşılaştıkları klasik kültürü katışlarına almaya değil, tam tersine özümlemeye çalışmışlardır.⁹

Ayrıca Hristiyanlıkta eylemler için yapılan değerlendirmede eylemin salt görünür sonuçları değil, kalkış yanı da, arka planı da hesaba katılarak, bireyin bu bakımdan taşıdığı sorumluluk öne çıkarılır.

Diyalog'un başında filozofun aklın işlevi ve içerikleriyle, inanç içerikleri konusunda ortaya koyduğu karşılaştırma son derece ilginçtir: "Fakat ne tuhaf şey! Kuşaklar boyunca ve zamanla insan aklının, yaratılmış evrene ilişkin bilgisi durmadan artar; inancın ise ilerlemeden haberi bile yoktur, işte yanılgının en büyük tehlike olduğu yer de burasıdır. İnanç söz konusu olduğunda, büyük ya da küçük, cahil ya da okumuş her insan aynı inançları benimser ve inancına sınıksız bağlanan kişi halk inanışlarının sınırları içerisinde kalan kişidir. Buradaki neden kesinlikle ortadadır; hiç kimsenin inanç konusunda kendi görüşlerini sorgulama ve herkesin kabul ettiği şey üzerinde cezaya uğramadan kuşku duyma hakkı yoktur (...) "¹⁰ Böylece filozof, akıl yoluyla her zaman değişen bilgilere ulaşıldığını, inancın ise hiçbir zaman değişebilen, yenilenen bilgileri içermediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Tam da bu noktada iki yönün altını çizmek yerinde olacaktır: Abelardus düşsel bir ortamda sunmuştu bu tartışmayı, diyalogu; ancak bu biçimde olmasa da dinle ilgili konular o dönemlerde sürekli olarak ele alınıyordu ve dünyanın da dinlerce bölünmüşlüğü söz konusuydu; dinlerin özgül ayrımları, bölme işlemlerinin temeli oluyordu. Daha önceleri ise doğal yasaya, herkes için bağlayıcı olan akla, evrensel akla bağlanma; insanın doğasının akıl olması ve işte bu doğanın, aklın izlenmesi büyük önem taşıyordu. İşte bu iki doğrultuda ve

bağlanma —akla ya da inanca— planları içinde tartışmalar halen sürüp gidiyor. Sanırım günümüzde bu durum iyice canlılık kazandı. Kuşkusuz hiçbir şey eskisi gibi değil, olup biten hangi bağlamda olursa olsun "bir kez" olup bitiyor. Benzerlikler bulma çabası çoğun insanların kolaycılığa eğilimli oluşlarından kaynaklanıyor. Öyleyse günümüzde de akılla ve inançla ilgili yaklaşımlar öncekilerden çok farklı olacak.

İşte ikinci yön de burada iyice önemini duyumsatıyor. Tartışılan kavramlara ilişkin birtakım belirlemelerde bulunmanın kaçınılmazlığı; hatta bu belirlemelerin, —kavramsal çerçevelerin— düşüncelerin art arda sıralanışında belirleyici, yönlendirici olduğunu daha baştan açıkça ortaya koymak gerekiyor.

Şimdiye kadar kendisinden birçok alıntı yaptığım yapıtta Filozof ile Hristiyanın sürdürdüğü diyalogda da görüldüğü gibi doğal akıl ile tannısal akı giderek birbirine daha çok yaklaştırmaya çabası vardır. Çünkü Ortaçağda akıl önünde sonunda tannısal akla bağlı olarak işlevlerini yerine getirir. Ortaçağda beliren, Antikçağ kaynaklı görüşlere ilişkin her türlü olumlu yaklaşıma karşın, Antikçağla, Ortaçağ temelde dayandıkları varlık ilkesi bakımından tümüyle farklı konumlarda yer alırlar: Antikçağ için **yoktan hiçbir şey varolamaz** ilkesi, Ortaçağ için ise **yaratma** edimiyle bağlantılı olarak **yoktan varetme**, **varolma** ilkesi bağlayıcıdır, açıklayıcıdır.

Öyleyse, dinsel tutumların genel olarak yol gösterici olduğu ortamlarda akıl denince de neyin anlaşılması gerektiği üzerinde durmak gerekiyor. Akıl, zihin gibi terimlerle eğer bilme, anlama, düşünme edimlerinin içinde yer aldığı bir işlevler alanını anlarsak; öte yandan varlık dendiğinde de, anlaşılacak, üzerinde düşünülme üzere aklın, zihnin önüne konulanı imleyecek olursak, bu iki yönden de Ortaçağın Tanrı'ya bağlı, onun özelliklerine bağlı düşünüş biçimlerinin temsilciliğini yaptığını kavramakta güçlük çekmeyiz. Varlık bağlamındaki zorunlu varlık-zorunlu olmayan varlıklar tasarımı sanıyorum

durumu yeterince açıklıyor Bir yanda Tanrı, öte yanda Tanrı olmayan, insan ve diğer varolanlar Tanrı, özülle varlığı bir ve aynı olandır. Kendi kendisini ve diğer herşeyi varedendir. Asıl yaratıcıdır; herşeyi bilendir. Öyleyse Tanrı, mutlak varlıktır ve mutlak öznedir; herşey varolma, varedilme, bilme, bilinme bakımından da Tanrı'nın programına göre düzenlenmiştir.

Bu çerçevede "Logos artık Tanrı'nın **Logos**'udur, **Verbum**'udur."¹¹ Tanrı merkezde yeralan yapıdır. İnsan aklını aydınlatan ışıktır; böylece aydınlanma, ışık metaforları Ortaçağda da bolca kullanılır ama Yeniçağdakinden çok başka bir bağlamda. "Tanrı'nın mutlak özne oluşu, tam varlık oluşu Ortaçağda üzerinde en çok durulan tema haline gelir ve insanın özne oluşu, varoluşu hep bu ölçüte göre değerlendirilir. Kendi kendisinin bilincine insan, Tanrı'dan yola çıkarak ulaşacaktır, henüz bağımsız özne oluşu; kendini, kendinden yola çıkarak kurması söz konusu değildir."¹² Öyleyse Ortaçağda da akılcı tutumlar var ama mutlak varlık ve mutlak özne bağlamında.

Kuşkusuz aklın serüveni Ortaçağla sınırlı değil; güçlü tartışma geleneği, dile yönelme, anlamları dil ve düşünme bağlamında yakalamaya çalışma ve giderek teorisinin ve kavramının arkasında duran bireysel olanın varlığını keşfetme, öne çıkarma büyük bir dönüşüm noktası oluşturmaya başlıyor. Böylece baştan "Mutlak özne için söz konusu olan belirlemeler özellikle 'Ben'im, 'Ben Varım'* belirlemeleri ilkin Descartes tarafından tek kişiye, bireye, özneye geçirilmiştir... Mutlak özne, Descartes'ın felsefe serüveninde bireyde, insanda somutlaşmıştır, kendi kendisiyle temellendirilmek istenmiştir ama birçok başka gerekçelerle tanrısal töze yeniden dönülmüştür..."¹³

Artık bireysel akıl gündemdedir Descartes'la birlikte. Üstelik akla ilişkin, genellikle bilme yetisine ilişkin birçok çalışma,

inceleme, araştırma ortaya konmaktadır. F Bacon, J. Locke akla gelen ilk isimlerdir bu konuda. Özellikle Bacon âdeta önyargılara karşı savaş açar; deneye ve deney dünyasına tümüyle bel bağlayarak insani aklın somut ürünlerinden biri olan bilimin, özellikle doğa bilimlerinin öncülüğünü yapar; düşünmenin üzerinde düşünerek insan dünyasına yeni düşünme yolları sunar. Onun yeni insan, yeni toplum anlayışı da tümüyle bu temel üzerinde yükselir; ilerleme düşüncesi, toplumun, insan dünyasının bilimsel yöntemle —yeni yöntemle— yeniden kurulmasının planları gözler önüne serilir. Bilimin önderliğinde artık insana ve topluma biçim verilecektir. Böylece bilimsel ütopyalar dönemi de başlamıştır; öte yandan klasik pozitivizmin de temelleri atılmıştır.

Henüz aklın gücüne inanma büyük önem taşımaktadır. Ancak Descartes'ın felsefi çözümlemeleri, varoluş bakımından Ben varım'ı öne çıkarmasıyla modern yaklaşımı da içermiş olmaktadır: Sonuç, bireysel öznenin doğuşudur. Descartes'ın zihinde bulunduğunu öne sürdüğü düşüncelere ilişkin çözümlemeleri de çok önemlidir bu bağlamda: "(...) düşüncelerden kimileri benimle doğmuş (innatae), kimileri yabancı ve dışardan gelmiş (adventitiae) ve kimileri de benim tarafımdan bulunmuş ve yapılmıştır (factae)."¹⁴ Doğuştan idelerin güvencesi Tanrı'dır. Bir ölçüde dışardan gelenlerin de güvencesi Tanrıdır —çünkü Tanrı aldatmaz— ancak özellikle yapılmış olan idelerin güvencesi insan zihnidir. İşte bu noktada artık aklın modern, bireysel kullanımının yolu açılmış demektir. Ama bu, sürecin henüz başlangıç noktasıdır.

Öte yandan akıl henüz eleştirilmemekte, gücüne sonsuzca inanılmaktadır. Aklın eleştirilmesi, sınırlarının ortaya konması Aydınlanmanın başarısıdır. İnsan aklı, tanrısal aklın ışığı ile aydınlanıyor değildir artık; kendi kendini eleştirerek, sınırlarını araştırarak aydınlanan, kendi kendine dayanan bir akıldır bu. Aklın tanrısal akla bağlılığı çerçevesinde sık sık yapılan

çalışmalardan biri de —inançla verilen— Tanrı'nın varlığının bir kez de akılla, usa vurma yoluyla kanıtlanmasıdır. Özellikle ontolojik —a priori— kanıtlama önplandadır. Descartes da aynı kanıtı benimser. Ama bir aydınlanma filozofu için ontolojik kanıt olanaksızdır ve hatta aydınlanma filozofu bu konuda ne Ortaçağ filozofu gibi ne de Descartes gibi düşünür.

Eleştiri dönemi öncesinde Kant da bu tarzda düşünür. Bu konuda E. Cassirer'in yaptığı çözümleme yerindedir. Kant'ın eleştiri dönemiyle birlikte Tanrı ile ilgili düşüncelerinde büyük bir dönüşüm ortaya çıkmıştır.

"Eleştiri dönemiyle birlikte artık öncekinden çok farklı bir söylem geliştirmiştir Kant. 'Tanrı idesi bir mutlak öz ve mutlak varlık olarak düşünülemez. Tersine burada bu ide içinde deney imkanının özgül 'ilkesi' tasarlanmalı ve böylece empirik araştırmanın genel görevleri için dolaylı bir bağ kurucu ilkeye dayandığı gösterilmelidir. Ama bu dönüştürme, yani tanrı idesini bir mutlak öz veya mutlak varlık olmaktan çıkarıp, onu empirik araştırmada bağ kurucu bir ilke durumuna getirme, kuşkusuz bir paradoksu içerir. Çünkü tanrı kavramının anlamı bu kavramın, 'aşkın' (transcendent)) olmasında yatmaz mı? Biz bu kavramdan, bir ilksel özü, sonlu empirik varlığın tüm olumsuzluk ve koşulluğundan bağımsız bir yaratıcıyı anlamaz mıyız? Aristoteles'ten Kant'a kadarki tüm metafizikte, tanrı kavramı bu anlamda kabul edilmiş görünmektedir. Bu anlama göre, 'kendi başına' ve 'kendinde' bir öz olmasaydı, bir koşullu ve bağımlı nesneler dünyası asla düşünülemez, tüm gerçeklik özden yoksun bir görüntüye dönüşürdü' (E. Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çeviren, Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1988, s. 138-139). İşte Kant da eleştiri öncesi döneminde böyle bir Tanrı anlayışına sahipti."¹⁵ Ontolojik bakış açıları terkedilip, sorun epistemolojik düzleme çekildiğinde, bu zorluklar ortadan kalkacak ve bu bağlamda artık Tanrı da aklın bir idesi olacaktır.

Böylelikle Kant, insanı ve insanın aklını başka hiçbir varlığın güdümüne bırakmadan kendi kendine dayandırmaktadır. Onun ideal insanı, aklını, kendi aklını kullanma cesaretini gösteren insandır. Hiç kuşkusuz birçok zorluk ve bunalım da bu noktada başlayabilir. İnsana büyük sorumluluklar yüklenecektir; yolunu kendi bulmak zorundadır; sorunlarını kendisi çözümlemek ve çare bulmak zorundadır. Ayrıca (bu yeni anlayışa göre) insan olmuş, bitmiş bir varlık değildir, baştan belirlenmiş değildir. İnsan kendini ve tarihini yine kendisi yapacaktır. Bu yeni durum kuşkusuz sorunları da beraberinde getirmiştir. Bireysellik için verilen mücadele bir süre sonra, her türlü ilişkinin çoğalmasıyla, toplumsallıkların öne çıkmasıyla, yine varlıkça tehlikeli bir konuma düşmüştür: Yeni durumda, kurtarılması için büyük mücadele verilen birey, bu kez toplumsallık kavrayışları ve belirleyişleri doğrultusunda varlığını yitirme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Toplum içindeki bireyin mutluluğu konusunda insanla ilgili olarak oluşturulan, geliştirilen yeni ideler de farklı kavrayışlar yüzünden yaşama tam olarak geçirilememiştir. Bu durumda doğan sıkıntıların faturası genellikle modernliğe ve aydınlanmacı tutumlara çıkarılıyor. Oysa sıkıntıları aşmak için temelde modernlikten ve aydınlanmacı tutumlardan vazgeçmek gerekiyor. Bireyselliğini kazanan **özne**, aklını kullanma cesaretini gösteren **kişi**; inanç içeriklerini sadece bu bireysellikler içinde barındıran —ve toplumsal ilişkilerinde inanç içeriklerini ölçü alan kul olmayan— **yurttaş** kavrayışıyla sıkıntılan aşmak büyük ölçüde mümkün olabilecektir.

Bu yaklaşımda artık toplumsal ilişkileri düzenlemek ve ortaya çıkan sorunları çözümlemek ve ardından çözmek için belli bir grubu, inananları bağlayan başvuru noktaları ölçü olarak alınmayacaktır; herkes için bağlayıcı, genel geçer olan başvuru noktaları öne çıkacaktır. İşte bu başvuru noktalarının temelinde de Antikçağda bir ölçüde varolan ama özellikle Ye-

niçağda düşünsel yönden işlenen insan hakları idesi, belirleyici, bağlayıcı olmalıdır. Bu yaklaşımda din, toplumsallığın değil bireyselliğin önplana geçtiği bir alan olarak varlığını sürdürecektir; toplumsal ilişkilerde bağlayıcı olmayacaktır. İnsan haklarını insanlara vermeyi değil, zaten varolan bu hakları korumayı ilke edinen hukuk düzeni sorunların çözümünde etkili olabilecektir.

Ioanna Kuçuradi'nin dediği gibi "(...) temel haklar (...) kişilerin yalnızca insan olmalarından dolayı —:kendine özgü bazı olanakları olan bir türün üyeleri olmalarından dolayı— sahip oldukları haklardır (...) Böylece bu haklar, bireylere tanınan haklar değil, toplumsal ilişkilerin düzenlenme biçimine göre korunan ya da korunmayan—çiğnenmesine izin verilen haklardır. Bunları korumakla yükümlü olan ise 'devlet'tir. Kişinin toplumsal ilişkilerinde —:bireylerarası ilişkilerde ve bireyin iktidarla ilişkilerinde— bu hakları korumak, 'devlet'in ana amaçlarındanıdır."¹⁶

İşte bu hakların korunması inanç dizgeleriyle mümkün değildir; hiçbir inanç dizgesi, farklı inanç dizgelerine inanan insanlar arasında ortak zemini sağlayamaz, yüzyıllar önce Abelardus'un da Yahudiyi eleştirirken ileri sürdüğü gibi. Bunu başaracak olan akla dayalı, temel insan haklarını korumaya dayalı devlet düzeni/toplum düzeni olacaktır. Ancak bu bağlamda insanlar bireyselliklerini/toplumsallıklarını **yurttaş** olarak yaşayabilirler.

Bütün bu betimlemeler henüz hiç adı geçmedi ama laik devlet düzenini imlemekten başka bir şey yapmıyor.

Toplumsal sorunların çözümünün inanç dizgelerinde bulunduğunu ileri sürenlerin daha ayrıntılı düşünceleri gerekmektedir. Ancak onların da ileri sürüşlerinde sık sık dinlerdeki, inanç dizgelerindeki ussal yönleri ortaya çıkarma çabası içinde oldukları gözlenmektedir. Ussal olana kimse karşı değil kuşkusuz ama yine de toplumsal düzenlemelerde temel insan

haklarının korunmasını ölçü almak yerine inanç dizgelerinin öne sürüşlerini ölçü almak, zaman içinde büyük çatışma ortamlarının oluşmasına yol açacaktır. Aklın modern kullanımına temel hakların korunmasını sağlamak üzere işlerlik kazandırıldığında toplumların acıları tümüyle ortadan kalkmasa bile büyük ölçüde çözüm imkânını elde edecektir. İnanç dizgeleri bu bağlamda kuşkusuz tümüyle bir yana atılmıyor, bireysellikler alanına, asıl yerine çekiliyor, zamanın geçmiş boyutundaki deneyimler de öte yandan tümüyle reddedilmiyor. İnsan dünyasında varolanlar alanında hiçbir şey aynen tekrarlanmıyor, ancak olup bitenlerin tortusu bir bakıma hep belirleyici, yol gösterici oluyor. Bütün bunlar da gösteriyor ki bizim kavramlarımız zamanla genişliyor, yeni boyutlar kazanıyor, onarılıyor. Ancak dinsel içerikler için bunu söylemek pek kolay değil. O nedenle herkesi toplumsal alanda aynı derecede bağlama gücünden yoksundur inanç dizgeleri; bu da onun içselliklerinden, bireyselliklerinden başka bir şeyi imlemez. **İtiraflar**'ında Tanrı'yı imleyerek "Seni bileyim, kendimi bileyim" diyen Augustinus bu içsellik ve bireysellik son derece somut bir biçimde ortaya koymuştur.

Son zamanlarda özellikle hırpalanan akıl, modernlik, aydınlanma gibi kavramlar üzerinde yeniden düşünmek hepimizin görevidir. Bunu başarabilmek için de duygusallıklardan sıyrılmak yine ussal bir özne olarak işe koyulmak gerekiyor. Tam da bu noktada Alain Touraine'in sözleri hepimiz için uyarıcı nitelikte görünmektedir sanırım: "Modern olarak adlandırılması gereken, geçmiş ve inançları silip atan bir toplum değil, **eskiyi** yıkmaksızın moderne **dönüştüren**, hatta, dinin giderek bir topluluk bağı olmaktan çıkmasını ve toplumsal iktidarlara parçalayan ve öznelleştirme hareketini zenginleştiren bir 'vicdana çağrı' haline gelmesini sağlayabilen bir toplum olmalıdır."¹⁷

NOTLAR

1. Abelardus, **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasında Diyalog, Bir Mutsuzluk Öyküsü** içinde; Çev. B. Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.
2. a.g.y., s. 67
3. Anselmus'un şu ifadesi çarpıcıdır: "Fides quaerens intellectum" (Akli araştıran inanç).
4. P. Abelardus, **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasında Diyalog**, s. 70.
5. a.g.y., s. 74.
6. a.g.y., s. 82-83.
7. a.g.y., s. 97.
8. E. Gilson, **God and Philosophy**, Yale University Press, 1941, s. 40-41.
9. Bkz. B. Çotuksöken-S. Babür, **Ortaçağda Felsefe**, 2. baskı Kambalacı Yayınları, İstanbul 1993, s. 17 ve dev.
10. P. Abelardus, **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasında Diyalog** s. 70-71.
11. Bkz. B. Çotuksöken, "İletişim Dünyasında Bireysel Öznenin Yokluğu", bu kitapta s. 253.
12. a.g.y., s. 258.
13. Bkz. B. Çotuksöken, "İletişim Dünyasında Bireysel Öznenin Yokluğu", bu kitapta s. 253.
14. Descartes, **Les Méditations métaphysiques**, 1963, s. 53.
15. Bkz. B. Çotuksöken, "Akılcı Felsefe ile Aydınlanma Felsefesi Üzerine", bu kitapta s. 43.
16. I. Kuçuradi, "Bugünkü Türkiye'de Özgürlük Sorunu", **Çağın Olayları Arasında** içinde, Şiir-Tiyatro Yayınları, Ankara 1980, s. 34.
17. A. Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, Çeviren: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994, s. 354.

III. KİTAP TANITMALARI

"VEHİBİ HACIKADİROĞLU İLE ÖZGÜRLÜK AHLÂKI ÜZERİNE"

Betül Çotuksöken Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu, daha önce yayımlamış olduğunuz kitaplarınızın, yazılarınızın, hatta Türkçeye çevirmiş olduğunuz felsefe yapıtlarının hemen hepsi ya doğrudan ya da dolaylı olarak bilgi felsefesiyle ilgili. Yayın yönetmeni olduğunuz **Felsefe Tartışmaları'nın Birinci Kitap**'ında (Aralık 1987) yer alan "Başlarken" yazısı da sizin (bu arada **Tartışmalar**'ın yayın yönetmeni Arda Denkel'in —Arda Denkel ödün vermez bir tutarlılık içinde 'odaksal' felsefe konularına ağırlık vermeyi sürdürüyor— iş başında felsefe yaparken nasıl bir tutumdan yana olduğunuzu gösteriyor. Ama öte yandan son yapıtınız olan **Özgürlük Ahlâkı** (Cem Yayınevi, 1990) tutumunuzun artık değişmekte olduğunun da bir kanıtı; bu değişikliğin nedenini açıklar mısınız? Ahlâk üzerine düşünmeye ve sonuç olarak da bu konuda bir felsefi söylem oluşturmaya sizi yöneltten nedir?

Vehbi Hacıkadiroğlu **Özgürlük Ahlâkı**'ndan önce felsefe alanında yalnızca bilgi felsefesiyle uğraştığım doğrudur. Bu, bütün felsefe sorunlarının temelinde bilgi sorununun bulunduğu inandığımdandır. **Özgürlük Ahlâkı**'nda da belirtmeye çalıştığım gibi, örneğin herhangi bir kimseyle konuşabilmem için onun varoluşu ne kadar gerekliyse, benim o kimse'nin varolduğunu bilmem de o kadar önemlidir. Yani benim

için dış dünyayı belirleyen şey, o dünya üzerine ne biliyorsam odur. Bu görüşü dış dünyanın düşüncemizin ürünü olduğu biçimindeki idealist görüşle karıştırma yanlışlığına sık sık düşüldüğünü gördükçe, bu yanlışlığı düzeltme çabası da dış dünyayı bilgi yönünden belirleme çabalarıma eklenmiş. böylece uzun süre bütün çalışmalarım epistemoloji sorunlarıyla sınırlı kalmıştı. Öte yandan kişiliğimizin davranışlarımızda ortaya çıktığını da unutmamak gerekir. Bu bakımdan bilgiyle davranışlarımız arasındaki bağıntıyı bir açıklığa kavuşturmadıkça bilgi konusunda söylediklerimizin eksik kalacağı hatta bir işe yaramayacağı söylenebilir. Bu yüzden, genellikle felsefenin klasik konularından yola çıkanların, zamanla, insanların davranış biçimlerini inceleyen toplumbilim ve özellikle de ahlâk konularına yöneldikleri görülür. Benim de onlara katıldığım anlaşıyor.

B.Ç. **Bilgi Felsefesi**'nde (Metis Yayınları, 1985) Bilginin neliği üzerinde duruyor ve özellikle metafizik yükü olan kavramlardan kaçınarak, deneye büyük ağırlık veren bir tutum sergiliyorsunuz. Deney bağlamında kazanılan bilgilerin taşıdığı önemi sık sık dile getirme, yapıtlarınızın içeriğinin önemli bir özelliği gibi görünüyor. Bilginin nasıl edinildiğine ve nele-
rin bilinebileceğine ilişkin dile getirişler, bilgi elde etme sürecinin değerlendirilişi filozoftan filozofa değişiyor ve sizin de belirttiğiniz gibi, "insanlara gelince, durum büsbütün karmaşık (...). Duyu-verilerimizin hayvanlaunkiyle aynı türden olup olmadığı üzerinde şüpheye düşmemizi haklı gösterebilecek sebepler de bu karmaşıklıktan doğmaktadır. Gerçekten, insanın nesnelerle ilgisinin, onlardan hemen yararlanma ya da kurtulma durumunda bulunmanın çok ötesine geçtiği açıktır. Bu, insanın ılerde yararlanmak üzere bilgi toplamayı düşünecek düzeyde olmasının yanında, nesneler üzerinde etkili olarak onlara çok değişik nitelikler kazandırabilecek yetenekte olma-

sından gelir. Örneğin insan, belli türden bir zehiri hem birtakım canlıları öldürmekte hem de birtakım sayrılıkları iyileştirmekte kullanabilir. Bunlara, insanın nesnelerle ilgilenişinde estetik gereksemelerin de etkili olduğunun eklenmesi gerekir. En önemlisi de insanda algılamamanın ötesine geçen bir 'bilinç' yani algıladığını ya da bildiğini bilme; korktuğunu, sevdiğini, istediğini bilme v.b. ya da bunların bilincinde olma yetisi vardır ki duyu-verisi türünden simgeler kurma yetisi bulunmadıkça o bilinçlilik durumlarından da söz edilemeyeceği düşünülebilir" (**Bilgi Felsefesi**, s. 65-66).

Dile getirdiğiniz gibi, insan gerçekten de çok karmaşık bir varlık; ama bu, insana ilişkin kimi saptamalarda bulunmaya engel değil, üstelik bu denli karmaşıklık, kendisi üzerinde düşünen, düşünebilen, insanı kışkırtıyor; kendini çözümlemekten vazgeçemiyor. Bu çözümlemeler genellikle onun bilen bir varlık olmasına ilişkin oluyor; ama çoğun orada kalınmıyor; onun öteki yönleri, eyleyen, değerleri duyan, değerlendiren, isteyen v.b. bir varlık oluşu da çözümleme çabalarının başlıca konusu olup çıkıyor. Hangi düzeyde olursa olsun, insanı anlamaya yönelik çabalarında, düşünen kişinin, filozofun, bakışını yönlendiren temel bir yaklaşım biçimi ya da temel bir insan tasarımı da var. Ayrıca siz, felsefenin yapması gereken şey, bilimin boş bıraktığı bölümleri uygun varsayımlarla doldurmaktır (**Bilgi Felsefesi**, s. 52) diyorsunuz.

Bu durumda sizden, ilkin bu konuya açıklık getirmenizi, ardından da —felsefenin neliğine ilişkin savlarınızın ışığında— insan tasarımınızı anlatmanızı rica ediyorum.

V.H. Her biri varoluşun belli bir yönünü inceleyen değişik bilim dallarının hepsi için geçerli olacak kuralları aydınlatmaya çalışan felsefenin, kendi konusu içine giren değişik bilimlerden herhangi biriymiş gibi bir bilim dalı olarak görülmesinin uygun olmadığını kabul ediyorum. Fakat felsefi uslama

ve temellendirme yöntemiyle bilimsel uslama ve temellendirme yöntemi arasında bir ayrım bulunduğu görüşüne kesinlikle karşı çıkıyorum. Bu karşı çıkmanın felsefe bakımından ilk bakışta görüldüğünden çok daha önemli olduğunu belirtmem gerekiyor. Gerçekten, bilimsel açıdan sözgelimi Darwin kuramına inanan bir kimse felsefi görüşlerini de belli kurallara göre temellendirmeye çalışmak zorundadır. Çünkü bir kez Darwin kuramı kabul edildiğinde, Aristoteles'ten beri süregelen ve canlı türlerinin bütün özsel nitelikleriyle birlikte ayrı ayrı ortaya çıktığını kabul eden yaratılış kuramının artık bir yana bırakılması gerekir. Bu da bizi, insanın da tek hücreli canlıdan başlayan bir evrim ve doğal ayıklanma sürecinin ürünü olduğu ve bu süreç içinde Tann'nın ya da Doğanın insan beynine us gibi, zekâ gibi, istenç gibi birtakım hazır güçleri yerleştireceği bir aşamanın bulunmadığı sonucuna götürür. Yani insanın bütün özellikleri doğa koşullarına bağlı sürekli bir çatışmanın ve ödünsüz bir nedenselliğin ürünüdür. Bunun idealist ve usçu felsefelerle bunların etkisi altında kalan değişik felsefe öğretileri için yıkıcı bir görüş olduğu açıktır.

Ancak yine de bunun, Platon, Spinoza, Leibniz, Kant gibi büyük filozofların değerine gölge düşürdüğünü düşünmemek gerekir. Bugün kendimizde o filozofları eleştirme gücü bulabiliyorsak bu gücü yine o filozofların düşüncelerinden aldığımız da bir gerçektir. "Bedenim üşüyor" diyebilmem için hatta bunu düşünebilmem için bile 'beden' ve 'üşüme' kavramlarını bilmem gerekir" diyen Platon'un bu düşüncesine aradan binlerce yıl geçtikten sonra hile karşı çıkılamıyorsa Platon'un büyüklüğünü kabul etmek gerekir. Ancak Platon'un büyüklüğünü kabul etmek başka, duyular dünyasının dışında ayrı bir idealar dünyasının bulunduğunu ve ruhun ideaları (yani kavramları) oradan tanımakta olduğunu kabul etmek büsbütün başka bir şeydir. Kant matematik önermelerinin hem sentetik

önergeler gibi dış dünya üzerine bilgi verdiğini hem de bunların analitik önermeler gibi kesin doğrulukta olduğunu öne sürmüştü. Onun bu önerisinin de çürütülebileceğini sanmıyorum. Ancak Kant bu durumun, insan zihninde dış dünyanın gerçekleri **a priori** olarak kavrama yetisi bulunduğunu kanıtladığını öne sürmüştür ki işte bunun kabul edilmesi olanaksız görünüyor. Etik alanından bir örnek olarak da Kant'ın **Ödev Ahlâkı**'nı gösterebiliriz. Benim görüşüme göre bu kuram ahlâk eylemlerinin yalnızca bir bölümünü kapsamakla birlikte bu bölümdeki kuralların betimlemesini Kant'tan daha iyi yapacak bir düşünürün bulunması kolay değildir. Ancak betimleme yönünden bu yetkinliği gösteren Kant, betimlediği kuralların temellendirilmesine, insana uş ve istenç vermiş olan doğanın bununla bir amaç gütmesi gerektiğini söyleyerek başlar. Böyle bir temellendirmenin bilimsel ya da çağdaş düşünceyle bağdaşmadığı açıktır.

Özetlersek, verdiğim örneklerdeki sorunların hepsi de gerçek felsefe sorunları olarak tek bilimlerin alanı dışında kalıyor. Ancak böyledir diye bu konuların çözümlenmesinde bilimsel düşünceyi bir yana bırakır da çözümlememizin kendi içinde tutarlı olması türünden birtakım ilkeleri yeterli görürsek kabul edilebilir bir sonuca varamayız. Çünkü temelinde belirli bir insan tasarımı bulunmayan herhangi bir çözümlemenin kendi içinde tutarlı olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur. Kabul edilebilir bir insan tasarımı da ancak evrimin ve doğal ayıklanmanın ürünü olan insanın tasarımı olabilir.

B. Ç. - İnsana bakışınızda ve ahlaki değerlendirişinizde deneyci tutumun büyük izleri var. Bu, aynı zamanda gerçekçi olmayı da beraberinde getirmiyor mu? Oysa siz daha yapıtınızın başında, idealist öğelerden tam olarak sıyrılamadıkları için "gerçekçi sayılabilecek ahlak öğretilerine" de karşı çıkıyor gibisiniz. Bu noktayı biraz daha açıkla mısınız? Ayrıca şu da

önemli bir nokta gibi görünüyor: insan söz konusu olduğu sürece idealist öğelerden kurtulmak olanaklı mı, ne dersiniz?

V.H. - Zihnin ve insansal ilişkiler konularında aşırı yalınlığa kaçan gerçekçilik anlayışları çok zaman verimsiz kalıyor ve bu da, sizin de değindiğiniz gibi, insan söz konusu olduğunda idealist öğelerden kurtulmanın olanaksız olduğu yanılgısına yol açıyor. Bunun örnekleri hem Epistemoloji hem de Etik alanında görülebilir. Epistemoloji alanında, dış dünya üzerine, onu ancak duyularımızın nedeni olarak kavrayabileceğimiz gerçeğini bir yana bırakarak, dış dünyanın varoluşunu sağduyunun doğruca bize bildirdiği ilkesinden yola çıkan Sağduyu Gerçekçiliği'nde durum böyledir. Çünkü her şeyin temeline inmeye çalışan felsefede böyle bir ilke, istense de istenmese de, insanda 'sağduyu' adı verilen bir yeti bulunduğunu ve bu yetinin dış dünyanın varoluşunu ve nesnelerin duyu-içeriklerimizle benzerlik içinde bulunduğunu **a priori** olarak kavrayabildiğini kabul etmeyi gerektirir. Bu da, Kant'taki 'us' kavramına 'sağduyu' adını vermekten ileri gitmeyen ve örtük olduğu bile söylenemeyecek bir idealizmdir.

Etik alanında da durum böyledir. İnsanın yalnızca haz ve acı duyularının etkisi altında davrandığını öne süren yalın bir gerçekçilik kabul edilir de buna dayanan bir ahlâk kuramı oluşturulmaya çalışılırsa ahlâkla ilgisi olmayan hayvanlarla insan arasındaki ayrımı açıklamak olanaksız olur. Nitekim Hobbes insanları ölümü korkusunun (bu bir bakıma haz ve acı demektir) yönettiği ilkesinden yola çıktığı için onun önerdiği toplum ahlâkla pek de ilgisi olmayan cezalandırma ve ödüllendirmeye dayalı bir toplum olarak ortaya çıkar. Aynı ilke-den başlayıp da Hobbes'dan daha ileri gitmek isteyen Hume, insanlara başkalarının sevinç ve acılarını da birlikte yaşatan duygudaşlık' (sympathy) türünden idealist bir kavrama başvurmak zorunda kalır.

Yararcı Kuramın kurucusu J. Bentham'da da durum çok farklı değildir. Başlangıçta insanın yalnızca **kendi** haz ve acılarından etkilendiğini açıkça vurgulamış, daha sonra, başkalarından yararlanan insanın kendisinin de başkalarına yardım etmek zorunda olduğunu belirterek gerçekçiliğini sürdürmüş, fakat en sonunda insan için 'olabildiğince çok insana olabildiğince çok mutluluk' vermeye çalışmanın en uygun yol olduğunu öne sürerek örtük bir idealizme sapmak zorunda kalmıştır. Ben, gerçekçi kuramlardaki yetersizlik ya da idealist sapmaların, hep, insanın özünden kaynaklanan özgürlük arayışının gözönünde tutulmamasından ileri geldiğini, eğer bu gözönünde tutulursa idealizmin insana bağışlar görüldüğü sahte üstünlüklerden arınmış, bütün yüceliğini kendi gücünden alan 'bilgili insan' tasarımının ortaya çıkacağını göstermeye çalıştım.

B. Ç. - İnsanların birarada yaşamalarını sağlayan ve onların toplumsal eğilimlerini besleyen en büyük kaynak size göre bilgi. Sanıyorum burada sözünü ettiğiniz bilgiler bilimsel bilgiler. Ama tam da bu noktada birçok sorun ortaya çıkıyor. Tarihsel olgular, insanı harekete geçiren bilgilerin, onların eylemlerine temellik eden bilgilerin, her zaman bilimsel bilgiler olmadığını gösteriyor. Dinsel nitelikli bilgiler insanları çoğun harekete geçirmiştir; eylem planlarına temel olmuştur. İnsanlar yüzyıllarca bu bilgiler ışığında kendilerine çeki düzen vermişlerdir. Sadece Decalogos örneğini anımsamak yeterli. Kısaca, insanlar kurallara göre davranıyorlar; hatta bu kurallar öylesine kesin bir yerleşiklik kazanıyor ki, bunlar için 'doğal ahlak', 'doğal hukuk', 'doğal din' deniyor. Bu kuralların kaynağı, çıkış noktası olarak da ya tanrısal akıl ya da Tanrı'nın vesayetinde olsun olmasın —sizin çok karşı çıktığınız— akıl gösteriliyor. Genellikle insanlar da kutsal söyleme dayalı birtakım bilgilere göre davranıyorlar ve hatta öz-

gürlüklerini gerçekleştirdiklerini sanıyorlar Bu tutumu nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu insanlar yoksa **bilmeyi** değil de **inanmayı** mı gerçekleştiriyorlar; doğruluğun (adaletin) değil de sorgulamadan dindarlığın gereklerini mi yerine getiriyorlar sadece?

V.H. -İnsanlar her zaman inançlarına göre davranırlar. Bir insanın kızgın demire dokunmaktan kaçınışı, dokunduğunda elinin yanacağına inandığındandır. Soyluluk sanı taşıyan kim-selere özel bir saygı duyan kimse de soyluların soylu olmayanlardan daha saygın olduğuna inanıyor demektir. Ancak bu iki inançtan birincisi gerçek bilgiye dayanır, ikincisininse bil-gisel bir dayanağı yoktur. Ben kısaca birinci tür eylemlere bil-gi eylemi, ikincilere de inanç eylemi diyeceğim. Buna göre in-sanlık, içinde yaşadığımız döneme gelinceye dek, bedensel haz ve acılarla dolaysız ilişkiler dışındaki hemen bütün sorun-larını inançlarına göre çözmeye çalışıyordu. Çünkü bilimsel bilginin kendisi de boş inançların etkisinden tam olarak kur-tulmuş değildi. Bilimsel bilginin boş inançlardan kurtuluşu ça-ğımıza rastlamaktadır. Bu bakımdan yaşadığımız dönemi, inanç çağından bilgi çağına geçişte, bir dönüm noktası olarak görmek gerekir.

Bilim çağının bize ne getireceği konusuna geçmeden ön-ce, içinde yaşadığımız dönemi inançtan bilgiye geçiş dönemi olarak nitelerken, bunu, bizim bu dönemde yaşamakta oluşu-muzun etkisi altında kalarak söylemediğimi belirtmem gereki-yor. Gerçekten, bilimsel bilginin temelinde bulunan doğadaki şaşmaz nedenselliğin insanlıkça kabul edildiği tarihi, Lavoisi-er'nin doğada hiç bir şeyin yok olmayıp hiç bir şeyin de yok-tan varolmadığını belirttiği tarih olarak kabul edersek, aradan yalnızca iki yüzyılı biraz aşan bir zaman geçmiştir. Laplace'ın, kuramında Tanrı'ya yer vermeyişinin nedenini soran Napo-léon'a böyle bir varsayıma gerek görmediğini söyleyişi de bu

dönemin bir özelliğidir. Gerçek ve ödünsüz bilimselliğin insanın da nedensellik yasasının dışında düşünülmemeyeceği anlamına gelen Darwin kuramıyla başladığını kabul edersek, en geniş anlamıyla gerçek bilgi çağına ilk adımın atılışından beri yalnızca yüz yıl geçtiği söylenebilir. Üstelik, bir bölüm insanın gerçek bilgiyi kazanmış olması o insanların, içinde yaşadığı toplumun bile bilgi toplumu olmasını sağlamaz. Önce bilimsel bilgiyi kazanmış olan kimselerin o bilgiyi, insanın kendisi, insanın doğayla ilişkisi ve insanların birbiriyle ilişkisi üzerine bütün sorunları ona göre yorumlayacak kadar benimsemesi gerekir. Ondan sonra böyle insanlar, bir yandan düşüncelerini anlatarak bir yandan davranışlarıyla örnek oluşturarak, bu yorumlama biçimini başkalarına da kabul ettirmeye çalışacaklardır. Gerçek bilgi toplumu ancak bütün insanların bütün boş inançlardan kurtulup tek bir toplum içinde erimesinden sonra ortaya çıkabilir.

B.Ç. - Öyle görünüyor ki tüm felsefi yapıtınızda amacınız, insanları inanma ediminden —özellikle transcendent olana inanma, inanç ediminden— bilme edimine doğru çekmek. Ama bu nasıl başarılabilir? İnsanlar yüzyıllar boyu, bilmeden çok, inanmaya önem verdi. —Ortaçağ filozofu "anlamak için inanıyorum" diyordu—. Belki bir bakıma hep varolan, ancak bilgi elde etmenin yöntemine ilişkin sorunların iyice gün ışığına çıkmasıyla birlikte —Renaissance ile birlikte— iyice önplana geçen bilimsel bilgilere de inanma edimiyle yaklaşmıyor mu günümüzün insanları? Kuşku çağı çok mu gerilerde kaldı yine? Bir de şu var, bilimin bir bakıma nesnelleşmesi —ve nesneleşmesi— olan tekniğin, teknolojinin kendisi, bu yeni inanma içeriklerini kemikleştirmiyor mu? Özellikle bilimin "özgürlük arayışından ötürü" üretilmediği, bilimin yapılmadığı, ama sadece sonuçlarının alındığı, kullanıldığı toplumlarda durum böyle değil mi?

V.H. On binlerce yıllık bir inanç çağından sonra, tam bilgi çağına adımımızı atmakta olduğumuz şu sırada, geriye baktığımızda yalnızca inançlarıyla yaşayan insanlar görüyorsak bunun beklenmeyen bir yanı yoktur. İnsan davranışlarını Tanrı'nın verdiği akıldan başka bir şeyle açıklamak olanağından yoksun olan Ortaçağ filozofları düşüncelerini temellendirmek için akla ve o akli insana veren Tanrı'ya inanmaktan başka bir yol bulamadılarsa bunu da doğal karşılamak gerekir. Oysa geçmişte taşları ve toprakları canlı sanan insanlara bugün ne gözle bakıyorsak, yakın bir geleceğin insanları da yaşamımızı birtakım tinsel varlıkların yönlendirdiğini sanan bizlere aynı gözle bakacaklardır.

Yeni bir çağa girdiğimizden söz ediyorsak, bu, girmekte olduğumuz çağın eskisine benzemeyeceğine inandığımızdandır. Gerçekten, tekniğin inanç içeriklerini kemikleştirmesi, bir yandan salt bilgi ürünü olan tekniğin getirdiği olanaklardan rahatça yararlanıp bir yandan da boş inançlarıyla yaşamayı sürdürebileceğini sanan bilgisiz insanların çelişkili durumunun sonucudur. Fakat doğasında bilgi ve özgürlük arayışı olan insan için bu çelişkili durum sonsuza dek süremez. Kimi toplumlarda bunun beklenenden çok daha uzun sürmesi, güçlerini inanç toplumunun özelliklerine borçlu olan birtakım toplumsal grupların, büyük kitlenin inancından kurtulmasını belli bir süre önleme olanaklarını bulabilmesinden ileri gelir. Petrolle zenginleşen Arap toplumlarında bu zenginlikten büyük pay alan grupların, kendi halklarıyla birlikte, Türk toplumunu da inanç zincirleriyle bağlamadaki başarıları ürkütücü boyutlara varmış olsa bile bu durumun, tarihsel ölçülere göre çok kısa denebilecek bir süre içinde değişeceği duraksamasız söylenebilir.

B.Ç. Bir bakıma, tekrar insan tasarımınıza dönecek olursak, özellikle idealist felsefelerde, 'düşünen ben'in 'empirik

ben'in de ötesine geçerek 'transcendental ben' anlayışının ortaya çıktığını. bu tür kavrayış biçimlerine koşut olarak da 'akıl', 'zihin', 'zekâ', 'anlama yetisi', 'duyarlılık' gibi hemen her filozofun yaklaşımına göre değişiklik gösteren yetiler ve bunlara ilişkin kavrayış biçimlerinin türetilmiş olduğu görülüyor. Siz bu yapıtınızda ahlak felsefesi bağlamında Kant'la hesaplaşıyorsunuz. Onun ahlak felsefesini taşıyan 'akıl', 'ödev', 'kategorik buyruk' kavramlarıyla ve yine onun kendine göre sergilediği 'özgürlük' kavramıyla hesaplaşıyorsunuz: Deneye dayalı bilgiler gelişip yaygınlaştıkça, sürekli gelişen toplumsal eğilim, özveri ve özgürlük kavramları. Kant'ın ödev ahlakına karşılık eğilim ahlakını sunuyorsunuz. Bunlardan özellikle toplumsal eğilimin tek insan için taşıdığı önemi biraz daha açıklar mısınız? Ayrıca Türk toplumunu ve toplumda yer alan bireyi bu açıdan değerlendirir misiniz?

V.H. Tek başına yaşayan bir insanın, kendisinde akıl, zihin, zekâ, anlama yetisi ya da duyarlılık gibi yetiler bulabilmesi şöyle dursun, onun, görme, işitme tad ve koku alma gibi dolaysız duyumlarını bile kendisinin özel yetileri olarak algılayabilmesi çok zordur. Başta Wittgenstein olmak üzere kimi düşünürler tek insan için bu sonuncuların da olanaksız olduğunu düşünürler. Ben o kadar ileri gitmiyorum ve tek insanda, duyumlarını eylemlerinin yardımcısı olarak kullandıkça, bunların kendisinde özel birer yeti olarak bulunduğu kavrayışının ortaya çıkabileceğini düşünüyorum. Sözelimi uzakta bir toz bulutunun yükseldiğini gören insan, bunun nedenini **görebilmek** için bir tümseğin üzerine çıkma gereksinimi duydukça, kendisinde özel bir **görme** yetisinin bulunduğu bilincine varabilir. Fakat insanın kendi yetileri üzerine kapsamlı bir bilinç kazanması, toplumsal yaşam içinde bulunup, başka insanların birbiriyle ve kendisinin başka insanlarla ilişkisi üzerinde düşünmesi yoluyla olur.

Böylece, kendi yeti ve davranışlarını da başkalarının yeti ve davranışlarını gözlemliyormuş gibi dışardan gözlemleyebilen insanda, biri gözlemleyen biri de gözlemlenen olmak üzere iki ben varmış gibi düşünülebilir. Bunlardan, diyelim gözlemleyen ben'e 'transcendental ben' demekle bir sakınca bulunmayabilir. Bunun gibi, yine toplumsal yaşamın karmaşık sorunlarını çözmek için insanların ortaya koyduğu değişik türden becerilerin 'akıl', 'zihin', 'anlama yetisi', 'duyarlık' gibi terimle içinde açıklanması yoluna gidilebilir. Yeter ki bütün bu yeti ve özelliklerin, insanlara, doğanın ya da Tanrı'nın, gerektiğinde kullanılmak üzere hazır olarak hediye ettiği özellikler olmadığı, bunların hepsinin, yaşam savaşını sürdüren insanda ne zamandan beri süregeldiği bilinmeyen bir evrim ve ayıklanma sürecinin ürünleri olduğu unutulmasın.

Burada bir noktayı vurgulamakta yarar var. Akıl, zihin v.b. türünden yetilerin, adına doğa ya da Tann denen bilinçli bir varlığın insan için uygun gördüğü özellikler olarak kabul edilmeleri durumunda, bunların insanı, mekanik bir varlık ya da hayvanla yalnızca bir derece farkı olan bir varlık olmaktan çıkarıp ona bir gizem ve derinlik kazandıracak düşüncesi bir aldanmadan başka bir şey değildir. Biraz önce Kant'ın 'özgürlük' kavramıyla 'deneysel özgürlük' kavramını karşılaştırırken belirttiğim gibi, bilgisi aracılığıyla kendini her gün yeniden yaratan insan yaratılışın bir oyuncağından başka bir şey olmayan özgür istençli insana bakışla çok daha yüce bir varlıktır.

Şimdiye dek ortaya atılmış olan ahlâk kuramları içinde gerçekçi olanlar insandaki özgürleşme çabasını gözönünde tutmadıkları için toplumsal yaşamı açıklamakta başarısız kalmışlar, idealist kuramlarsa ahlâkı toplum içinde insanın bireysel bir sorunu olarak görmüşlerdir. Nitekim Kant'ın kuramı da içi boş bir özgürlük kavramından yola çıkarak bütün ahlâk eylemlerini usun buyruklarına uyup uymama yönünden ele

almış, bireyin toplumsal yaşamdan bir beklentisi olup olmadığı türünden konulann üzerinde bile durmamıştır. Oysa ahlâkı belirleyen yalnızca toplumsal yaşamdır ve tek başına yaşayan bir kimsede 'akıl' adı verilen nasıl bir özellik bulunursa bulunsun o kimse ahlâklı ya da ahlâksız olamaz. Gerçekte her şey insan özgürlüğünün bilgili olmayı, bilgili olmanın da toplumsal yaşamı, gerektirmesiyle açıklanabilmektedir. Toplumsal yaşamın, sağladığı yararlar bakımından, insan için vazgeçilmez oluşunun insanda toplumsal yaşam için bir yatkınlık, öyle bir yaşama yönelik bir eğilim yaratmaması olanaksızdır. Ben bu yatkınlık ya da eğilime 'toplumsal eğilim' adını veriyorum ve bireylerin toplumsal yaşamın sürmesini ve gelişmesini sağlamak üzere, yeri geldikçe kendi dolaysız çıkarlarını bir yana bırakıp ahlâksal davranışlara yönelmelerini bu toplumsal eğilimin ürünü olması gerektiğini göstermeye çalışıyorum.

Gerçekte özgürlük, bilgi ve toplumsal yaşam bağlantısı gerektiği gibi değerlendirildiğinde günümüz Yeni-Kant'çı toplumbilimcilerinin "kendi değerlerini kendi yaratan insan" kavramının anlamsızlığı hemen göze çarpar. Çünkü artık özgürlük, bilgi ve toplumsal yaşam birbirinden ayrılamayan temel değerler olarak karşımızdadır. Toplumsal yaşamın sürmesi ve toplumun gittikçe büyüüp gelişmesi bireysel özgürlük bakımından öylesine önemlidir ki, bilgisiyle bunu değerlendiren bireyin toplumsal yaşam için dolaysız çıkarlarından gerektikçe vazgeçebilmesinin anlaşılmasız bir yanı kalmamış oluyor. Böyle bir davranış ahlâklı davranıştır ve ahlâkın bilgiye koşut olarak yükselmesinin açıklaması da buradadır. **Özgürlük Ahlâkı**'nda, insanın doğal olarak tek ve büyük bir toplum üyesi olarak yaşama eğiliminde olmasına karşın, önce iletişim güçlüklerinin, hemen ardından da dinlerin ve boş inançların etkisi altında insanların nasıl ayrı ayrı toplumlara bölünmek zorunda kaldıklarını göstermeye çalıştım. Bugün hızla artmakta olan ve iletişim bakımından dünyayı, hatta uzayda gidilebilen her ye-

ri, bir köy alanı kadar küçültmüş olan bilimsel bilginin, dinlerin ve boş inançların yarattığı ayrılıkları da kısa sürede ortadan kaldıracığına inanmamak için bir neden görmüyorum.

Türk insanının bu gelişme içindeki yerinin Türkiye'de bilgiye (bu bir yönüyle de düşünce özgürlüğüne demektir) verilen önemle orantılı olup, onun da sıfırın çok yakınında olduğunu kabul etmek gerekiyor. 600 yıllık ömrünün yarısını bir imparatorluk kurmak öbür yarısını da çağın dışında kalmış bir imparatorluğu korumak için harcayan Osmanlı toplumunun düşünmeye vakit bulamadığını söylemenin gerçeği ne ölçüde yansıtmış olacağını bilemiyorum. Yüzyıllar boyunca Arapça bilen pek küçük bir azınlık dışında kalan milyonlarca insanın, yalnızca anlamadığı yazılar karşısında dudaklarını oynatmayı ya da kendisi için anlamsız olan sesler çıkarmayı **okuma** sandığı bir toplumda düşüncenin gelişmesinin olanaklı olup olmadığı konusunda da bir şey söyleyemiyorum. Fakat Osmanlı döneminin bu kalıtı gözönünde tutulduğunda Atatürk'ün başlattığı ve 1940'lı yılların yarısına dek süren dönemde Türk toplumunun bilgi dünyasına açılmasının bir patlamaya dönüştüğü söylenebilir. Ancak bu patlama toplumda yeterli bilgi birikimi sağlayamadan sona erdiği için 1980'lere dek ileri mi yoksa geri yönde mi olduğu pek de belli olmayan bir gidiş gözleniyor. Son yıllardaysa, özellikle toplumu yönetenlerin, gerçekte **inanç toplumu** karşıtı olarak anlaşılması gereken **bilgi toplumu** kavramını bir tür bilgi-sayar toplumu (başka toplumların yapıp geliştirdiği bilgi-sayarları bolca kullanmak anlamında) biçiminde yorumlamalarından da anlaşılacağı gibi, bilgiye tümüyle sırt çevirdiğimiz söylenebilir. Ancak bu, bizim ilerde kurulacak bilgi toplumunun dışında kalacağımız anlamına gelmez. Çünkü dünyadaki insanlardan bir tekini bile dışarda bırakan bir bilgi toplumu düşünülemez. Bütün sorun **biz** ve **başkaları** arasındaki kesin ayrılığın henüz ortadan kalkmadığı şu dönemde önde giden toplumlar arasında mı

yoksa onları izlemeye zorlananlar arasında mı bulunacağımız üzerinde düğümleniyor.

B.Ç. - **Özgürlük Ahlâkî**'nin son sayfalarında şunları dile getiriyorsunuz: "(...) yeterince gelişen bilimsel bilgi yeterince gelişmiş bir törel bilgiyi getirir. Törel bilgi de varlığını, çevresini aydınlatarak yani yaygınlaşarak ortaya koyar. Böylece, bilimsel bilginin gelişmesinin, insanlığı törel bilgi yönünden de tam olarak aydınlanmış bir dünyaya ulaştırması kaçınılmazdır." (s. 101) Ancak bu tasanın bir ütopya gibi görünmüyor mu? Yine de şunu sormaktan kendimi alamıyorum: her tek kişi bunu nasıl başarabilecek? Henüz adil paylaşım ilkelerini bulamamış bir dünyada bu nasıl gerçekleşebilecek?

V.H. - Bundan önce de insanların bir barış toplumu kurabilecekleriyle ilgili ütopyalar ortaya atılmıştır. Ancak bütün bu ütopyalar 'insan sevgisi', 'kardeşlik', 'eşitlik', 'hak', 'adalet' gibi ancak bir barış toplumuna yaklaşıldığı ölçüde içerik kazananacak olan gerçekte içi boş kavramlara dayandırılmaya çalışılıyordu. Oysa burada öne sürdüğümüz şey, insanın bireysel özgürlük aradığı, bireysel özgürlüğün yalnızca toplumsal yaşamda bulunduğu ve iletişim olanaklarının yeterli olması durumunda toplum büyüdükçe bireysel özgürlüğün de artacağıdır. Bu, insanların bilgilerini kullanarak en az acı karşılığında en çok haz elde edecekleri duruma ulaşacaklarını söylemek anlamına gelir ki, buradaki ütopya payı ilkyazda erik ağaçlarının çiçek açacağını söylemekteki ütopya payını aşmaz.

Buradaki en büyük güçlüğü, amaca ulaşılabilmesi için bütün insanların teker teker hem gerekli bilgiyi elde edip hem de bu bilgiyi yeterince benimseyerek eski inancının yerine yeni bir inanç koymak zorunda olmasından doğacağı düşünülebilir. Oysa bir toplumda yaygın olan boş inançları o toplumun bireyleri nasıl teker teker benimsemiş değilse, bilgi-

ye dayanan inançların benimsenmesi için de herkesin teker teker bilgilenererek bu inançlarından kurtulması gerekmez. Örnek olarak Amerikan toplumundaki beyaz-zenci ilişkisini ele alırsak, daha 150 yıl önce zencileri insandan saymayan beyazların bu gün onların Cumhurbaşkanı adaylığını yadırgamaması, teker teker her Amerikalının böyle bir tutumun gerektirdiği bilimsel bilgiyi kazanmış olmasından değil, gerekli bilimsel bilgiyi, o bilginin ışığı altında davranacak ölçüde benimsemiş olan birtakım insanların toplumu yönlendirecek etkinliği kazanmış olmasındandır. Bir kez toplum yönlendirilip bilimsel inançlara uygun davranışların eskilerine bakışla daha üstün olduğu kanıtlandıktan sonra toplumun bireyleri de adım adım bilimsel inancı benimseyeceklerdir. Zenci-beyaz ilişkisinin değişmesiyle toplumsal dengesi alt üst olacağı için bilginin gösterdiği yoldan gitmemekte direnen Güney Afrika'daysa bilgi toplumunun gerekleri bu kez dış dünyanın baskısı altında yerine gelecek demektir. Böyle bir sonucun ortaya çıkması Güney Afrika'daki bütün beyazların bu konudaki boş inançlarından kurtulmalarının da başlangıcını oluşturacaktır.

"ORTAÇAĞDA FİZİK BİLİMLERİ"

Edward Grant

Çev: Aykut Göker

V Yay., 157 s.

Ortaçağ dille ilgili sanatların önplanda olduğu bir dönem. "Septem artes liberales"ın "trivium" dalı (gramer, retorik, diyaletik) filozofların ve tanrıbilimcilerin gözdesi durumunda. Kutsal Kitaplar ve yorumlarının yaşamsal bir önem kazanması; ve çağın taşıyıcısı durumunda olan değerlerin bu türlü metinlerden devşirilmesi bu durumun somut göstergeleridir.

Ancak, inancı araştıran "aklı" yüceleştiren, anlamanın yolunun "inanma"dan geçtiğini ileri süren filozofların kendilerine kurdukları spekülâtif evrenlerinde dış dünyanın ve bu dünyaya ilişkin görüngülerin pek de yeri yok.

Yine de her türlü yeryüzü olgusuna gözleri ve kulakları tıkalı değil bu insanların kimilerinin de; Aristoteles'in Batı Ortaçağındaki ikinci "yeniden doğuşuna" değin Chartres okulu dış-dünyayı, Platonculuk bağlamında ve **Timaios** geleneği içinde söz konusu ediniyor; yedi özgür sanatın "quadrivium" kolu ile ilgi kuruluyor. Bir bakıma skolastik karşıtı diye adlandırılan kimi görüşlerde de doğayı, evreni yorumlama eksik değil; örneğin Erigena'nın evren anlayışı.

İşte geçen yılın son aylarında kültür dünyamıza giren Edward Grant'ın bu yapıtı, Antikçağın felsefi-bilimsel yorumu durumundaki İslam felsefesinin, fizik bilimlerinin ana kavram-

larına bakışının, değerlendirilişinin Avrupa Ortaçağına yansımasını belirginleştirmesi bakımından son derece ilginç.

Genç Roma İmparatorluğu ile 1500 yılları arasındaki dönemi ele alan yapıtta, aslında Batı Avrupa'da ortaya çıkan önemli bilimsel açıklamalar özetle anlatılıyor.

Aristoteles fiziğinin belkemiğini oluşturan kavramların, o dönemin Avrupasında nasıl ele alındığı; bu görüşlerin kimi zaman benimsenip kimi zaman da neden, niçin anımsandığı gösterilmeye çalışılıyor ve bilimsel bir devrimin olmayışının temelleri araştırılıyor.

Ayrıca yapıtın sonuna eklenmiş olan konuyla ve öteki yakın konularla ilgili kaynakça (çok yeni olmamakla birlikte) çalışması olumlu bir yön yapıt için. Bütün bu özellikleriyle yapıt, bilim tarihi ve bu dönemin kültür dünyası ile uğraşan Türk okurları için önemli bir kaynak durumunda.

"GÖNÜLLÜ KULLUK ÜZERİNE SÖYLEV"

Etienne de La Boétie

Çev: Mehmet Ali Ağaoğulları

Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, 120 s.

XVI. yüzyıl, Avrupa'nın en hareketli dönemlerinden biridir. Özellikle XII. yüzyıldan beri süregelen değişim esintileri bu yüzyılda çizgilerini daha da belirginleştirir. Montaigne, Bodin, Rabelais, Erasmus, Calvin bu dönemin ilk akla gelen kişileridir. "Reformation" ve "humanisme", düşünürlerin varolana yeni bakış açılarının doğal bir sonucudur. Ancak dinsel çatışmaların, yeni arayışların zorunlu hale getirdiği savaşımardan, onların yol açacağı yıkımlardan korunmak kaygısıyla kimi kişiler de takma adlarda kendilerine sığınak bulurlar. Birbirini yakından tanıyabilme şansını elde eden kimi insanlar arasında da derin dostluk ilişkileri doğar, Antikçağ Roma dünyasını anımsatırcasına.

Etienne de La Boétie (1530-1563) de XVI. yüzyıl Fransa'sının yetiştirdiği önemli kişilerden biridir. Çağının düşüncelerini yakından izlemiş; geçmiş, geniş tarih bilgisiyle kavramayı ve yine bundan yola çıkarak insanı tanımayı amaç edinmiştir; Latince şiirler yazmış, Aristoteles'ten, Xenophon'dan, Plutarkhos'tan çeviriler yapmıştır. Antikçağa bu denli duyduğu ilgi, onun yaşadığı dönemi derinden kavramasını sağlamıştır.

Kamu görevlisi olarak bulunduğu Bordeaux kentinde Montaigne ile aralarında başlayan derin dostluk La Boétie'nin ölümüne değin sürer ve bu ölümsüz dostluğu Montaigne **Denemeler**'inde dile getirir.

Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev (Discours sur la Servitude Volontaire ou Contr'un), düşünce tarihinde en önemli çığır açıcılar olarak hemen akla gelen Descartes'in **Metot Üzerine Konuşma**'sı (Discours de la Methode) ile Rousseau'nun **Bilimler ve Sanatlar Hakkında Söylev**'i (Discours sur les Sciences et les Arts) gibi, daha ilk satırlarında sorunlara evrensel yaklaşımı ile dikkatleri çeker.

İnsan dünyasının bugününde olup biteni değerlendirirken geçmişe, tarihe bakışları çevirmek, geçmişteki olguları yorumlamak ve bu yoldan bugünü kavramaya çalışmak, birçok yazarın benimsediği bir yol. La Boétie'nin yapıtında, içinde bulunulan zaman parçasının gerçeğini dolaysız bir biçimde kavratacak öğelere hiç el atmadan, hatta doğrudan bir anıştırmada bile bulunmadan, insan ve giderek insanlararası ilişkileri yöneten kurumsal yapıları, salt tarihsel yapıları çıkış noktası yaparak gözler önüne sermek söz konusudur.

Yazar, her şeyden önce insan gerçeğinin ne olduğunu anlamaya çabası içinde; bu noktada La Boétie, Stoacıların insan anlayışının etkisi altındadır. İnsanın doğası, onun akıllı bir varlık olmasında kendini gösterir; iyi bir varlıktır insan temelde; ama zayıflıkları da vardır. Eğitim aracılığıyla insana ikinci bir doğa kazandırılır. Verilen eğitimin niteliğine göre de insanlar ya kullaşacaklardır ya da sadece aile büyüklerine bağlı olan aklın buyruklarına göre yaşayan varlıklar olacaklardır. (s. 25). La Boétie'ye göre insan sorumluluk sahibi bir varlık olmalıdır; insan Ortaçağda olduğu gibi sorumluluklarını dinsel kurumlara, en yüce varlığa (Tanrı'ya) devretmiş olamaz artık. İnsanın tarihi de, toplumsal-siyasal tarih de Kutsal Kitaplarda sunulanlarla sınırlandırılmaz.

Toplumsal kurumların doğal mı, yoksa yapma mı (physeithesei) olduğunu ilk kez düşünme konusu yapan Sofistleri anımsatırcasına La Boétie, bu kurumların tümüyle yapma olduğu sonucuna varır. Verilen eğitimden dolayı, insanlar köleleşebilir, kullaşabilir ve "kendisine bir ad verilemeyecek kadar büyük bir korkaklık içine düşer." (s. 20). Tek insanın iyi olduğuna ilişkin temel inancını hiç yitirmeyen, insanı doğal durumu içinde iyi bulan, ancak yığının, halkın ortaklaşa yarattığı imgelerle kullaştığını ileri süren La Boétie, tek kişinin egemenliğine dayalı yönetim biçimlerinin hep bu türden ortamlarda var olduğunu ileri sürer.

"Kulluk etmemeye karar verdiğiniz an özgürsünüz demektir" (s. 25) diyen La Boétie, bu başkaldırının yolunu göstermekte hiç de atak davranmaz. "Kulluk etmemeye karar vermek" nasıl olacaktır? Bu bilinçli uyanış nasıl elde edilecektir? Açıktan açığa savaşımayıp, hep ılımlı olmaktan yana ağırlığını koyan ve belki de bu nedenle birçok farklı yorumun da konusu olmaktan kurtulamayan La Boétie, kul olmamanın yolunun teklerin bilincinin değişmesinden değil de içinde bulunan koşulların değiştirilmesinden geçtiğini sezinletmeye çalışmaktadır; onu modern kılan da işte bu yanıdır.

Yapıtı dilimize kazandıran Mehmet Ali Ağaoğulları'nın "iktidar", "hegemonya", "devlet" kavramları çerçevesinde metni yorumlaması da dikkate değer niteliktedir.

"FELSEFE TARTIşMALARI"

1. Kitap

Panorama, İstanbul 1987.

Yayın dünyamıza geçtiğimiz günlerde katılan **Felsefe Tartışmaları** dergi görünümünde olmakla birlikte, içerik yönünden bir kitap dizisi oluşturmaya amaçlıyor. '**Başlarken**' yazısını kaleme alan Arda Denkel, bu kitap dizisinde "içeriğı felsefe" olan yazıların ancak yer alabileceğini belirtiyor ve felsefeyi konuları yönünden "odaksal" ve "periferik" diye ikiye ayırıyor. Sanırım bu ayırma, daha baştan, **Felsefe Tartışmaları**'nı adına yaraşır kılacaktır. Felsefede konuları sıralamada yapılan seçim, filozofun felsefeye nereden girdiğinin bir göstergesi durumundadır. Ancak hiç kimse, epistemolojinin, ontolojinin merkezde yer almadığını ileri süremez; ama insanın felsefece sorgulandığı ve genellikle insan felsefesi ya da felsefi antropoloji adı altında toplanabilecek olan çalışmaların da salt "periferik" olduğu ileri sürülemez. Üstelik de kimi filozofların, insanla ilgili felsefi yorumlarının tüm felsefe anlayışlarının taşıyıcısı olduğu gösterilebilir; başka deyişle konuya bu açıdan da bakılabilir; çeşitli felsefe anlayışlarını anlamanın yolunun insan görüşlerini açık kılmada yoğunlaştığı söylenebilir. Estetik, toplum felsefesi, ahlak felsefesi gibi alanların temellendirilmeleri de; bilgi, varlık ve insan ile ilgili sorunların çözömlenmesiyle mümkün olabilir ancak. Bilgi sorunu ile köklü bir biçim-

de uğraşmış, büyük, hatta çığır açıcı olma niteliğini kazanmış filozoflar araştırmalarında sadece "burada mı" kalmışlardır? Bilgi sorununu kıyasıya irdelerken asıl neye ya da nelere ulaşmayı istemişlerdir; yoksa bilgi ile ilgili olarak edindikleri sonuçlarla yetinmişler midir? Felsefenin öteki sorunlarına el atmamışlar mıdır? Hiç kuşkusuz buna kolayca "hayır" diyemeyiz.

Kant; o denli derinlemesine ele aldığı bilgi ve bu konuda vardığı sonuçlarda takılıp kalmış mıydı; yoksa yüzyıllardır felsefenin merkezinde yer alan spekülâtif metafiziklere artık "dur" deme zamanının geldiğinin iyice ayrımında mıydı? Ortaçağ filozoflarının asıl amacı acaba mantıkta belli türden başarılar mı elde etmektir; yoksa tanrıbilimsel sorunlarına hatta çıkmazlarına birer çıkış yolu mu bulmak; asıl amaçları? Tümelle-re bir gerçeklik verme ya da vermemenin ardında yatan asıl neydi?

İşte böyle bir bakış açısı gerçekten de Denkel'in dediği gibi analitik felsefeyi (bile) yalın bir pozitivizm ya da tüm sorunlara dil çözümlemesiyle yaklaşan bir felsefe olmaktan çok uzaklara götürebilecektir (s. 5).

Bilgi ile ilgili sorunlar, modern felsefede, insan zihninin irdelenmesi, araştırılması ile gün ışığına çıkarılmıştır. Ortaçağ filozofları örtük bir biçimde bilgi sorunu ile uğraşmışlardır. Ama onlar için varlık ve varlık ile ilgili (spekülâtif) söylemler büyük önem taşımaktaydı. Ortaçağ filozofları (her türlü anlamıyla) insanın hakikati kavrayabileceği konusunda bir kuşku duyabilirler miydi? Hemen hiçbirisi bilgi elde etme sürecinde duyumun rolünü yadsı mıyordu; ama mutlak hakikati elde ettiğini savladıkları insanın "intellectus"undan ve onun sınırsızlığından kuşkulanan mıydılar. İnsanın, salt "intellectus" olan Tanrı'ya, zihin gücünün bu son aşamasıyla ancak katılabileceğini ve imago Dei'nin tam da bu noktada somutlaştığını belirliyorlardı..

"Kuşku"nın zihinleri tuttuğu andan başlayarak, bu tür yanıtlamaların artık iş görür olmadığı anlaşıldı: İnsan zihni, çok daha köklü bir biçimde araştırılmalıydı, incelenmeliydi; bu bakış açısının temelleri Fransiskenlere değin geri gidiyordu öte yandan da.

Felsefe Tartışmaları için ustaca seçilen yazılar, "**Başlar-ken**" yazısının saptadığı ilkeleri destekleyici nitelikte ve yazıların hepsi de zengin bir içerikle ortaya çıkmakta.

Arda Denkel'in "**Epistemizm**" başlıklı yazısı konusu gereği oldukça yüklü bir terminoloji ile karşımıza çıkıyor. İdealizme ilişkin olarak yapılan saptamalardan sonra "kavranılan şeyi kavrayışta eritme tutumuna 'Epistemizm' (Bilgiselcilik)" adı veriliyor (s. 59). Kavranılanla kavrayışın birbirine karıştırılmasının da, düşüneni bir yandan öznel idealizme, öte yandan da nesnel idealizme götürebileceği gösteriliyor. "Epistemizm'in bilgi kuramsal değil (de) bir **varlıkbilimsel** sav olduğu" (s. 59) vurgulanan yazıda, (algısal) gerçekçiliğin epistemizmin yaptığıнын tam tersini yaptığı, yani kavrayış ile kavranılanı birbirinden ayırt ettiği belirtiliyor.

Bu tutarsızlığı göstermeyi amaçlayan yazı "Kant bilgibiliminin temel taşının kanıtsız kaldığını" (s. 75) ileri sürüyor. Epistemizmin başarısının sırrı nerede öyleyse? Uzun uzun tartışmalara yol açacak nitelikte bir soru.

"**Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik**" başlıklı yazısında Taylan Altuğ "Metafizik mümkün müdür?" sorusunu Kant'ın nasıl irdelediğini **Salt Aklın Eleştirisi**'ni temel alarak ortaya koymaya çalışıyor ve **Felsefe Tartışmaları**'nın bu birinci kitabının epistemoloji denince en çok Kant'la hesaplaşılması gerekir savını (ve hatta Kant'ın bu konulann **sine qua non**'u olduğunu kanıtlarcasına) temel bilgileri gözeterek ortaya koyuyor. Bu bağlamda da Kant terminolojisinin belli başlı kavramları olan **a priori**, **a posteriori**; **sentetik a priori** yargı, **analitik yargı**; **duyarlık**, **anlık**,

akıl; a priori form, kategori, ide; maksim gibi kavramlar açık kılınıyor ve tabii "odaksal" olanda kalınıp "periferik" olana geçilmiyor. Ama bu noktada biraz daha düşünmek gerek: Altuğ'un çok haklı olarak değindiği gibi: Felsefe (Kant'ın düşündüğü biçimiyle) insanın, yalnızca olgu deneyimiyle sınırlı olmayan fakat başka deneyim alanlarına da (ahlak, estetik gibi) açılan tümel bir anlama etkinliğidir" (s. 55).

Hiç kuşkusuz felsefenin tarihi, Nermi Uygur'un deyişiyle "geçmişteki felsefe" gündemde tutularak, felsefedeki diyalog(lar) sürdürülebilir. Bir hesaplaşmalar bütünü diye de bakılabilecek bu alandaki başarılar, saptamalar, belirlemeler, birikimler son derece önemlidir. Harun Rızatepe'nin **"Tarihleri ile Bağlıları Açısından Felsefe ile Bilimler Arasındaki Fark Üstüne"** adlı yazısı, işte bu önemli konuyu işliyor ve gerek bilimi gerekse de felsefeyi **rasyonalite çerçevelerine** bağlılık açısından ele alıyor. Bilimlerde, süreklilik ve birikimliliğin; oysa felsefede bir klasikleşmenin söz konusu olduğunu ve bu klasikleşme olgusunun felsefenin şimdisi ile tarihini birbirlerinden ayıramaz bir biçimde bağlayan asıl nokta olduğunu göstermeye çalışıyor (s. 106). Ama felsefenin de **philosophia perennis** deyişinde dile gelen bir sürekliliği, sürüp giden yanı yok mu?

İşte tümeller tartışması Platon ve Aristoteles'ten başlayarak günümüze değin gelmiyor mu? Tümeller sorununu formüle eden Porphyrios'tan bu yana "köprülerin altından çok su geçti" ama hâlâ sorun dimdik ayakta! Vehbi Hacıkadıroğlu da tümelleri ele alıyor **"Tümellerin Gerçekliği Üzerine"** başlıklı yazısında. Asıl güçlüğün "gerçekten tikel ideler denebilecek bir şeyler bulunsaydı ve bunların bilgisi nesnelerden aldığı-mız ilk bilgiler olsaydı hile, bu tikel idelerden genel idelere nasıl geçileceği konusu üzerinde düşünüldüğü zaman" (s. 78) ortaya çıkacağının dile getirildiği yazıda, Locke'un başlattığı düşünme geleneği sergileniyor; "Adcılık bir yana, şu ya da bu

yoldan kavramları kabul eden bir öğretinin son aşamada Gerçekçi (algısal yoksa kavramsal mı?) olmak zorunda olduğunu söyleyebiliriz" (s. 86) deniyor. Ayrıca yazı boyunca, "Tümeller de zihnimizde kavramlar olarak ortaya çıkacağına göre bilgi kavramlarla başlıyor demektir" (s. 86) görüşü ileri sürülüyor ve tümeller bilgi sorunu ile ilgili kılınıyor.

Cemal Yıldırım "**Felsefe Açısından Bilim ile Din**" başlıklı yazısında "bilim" ile "din"in temel niteliklerini belirledikten sonra mantıksal ve tanımsal olarak bilim ile dinin karşıtlık içinde olamayacağını; ancak "bilim olma" savını güden ve dinsel bir metafizik olmaktan başka bir şey olmayan (s. 95) teolojinin (tanrıbilim) bu tavrından kaynaklanan bir çatışmanın söz konusu olduğunu gösteriyor.

Felsefe Tartışmaları'nda yer alan W V Quine'ın "**Bir Deneycilik Dogması**" ile S. A. Kripke'nin "**Ad Verme ve Zorunluluk**" adlı yazıları da bu 1. kitapta yer alan diğer yazılarla organik bir bağ kuruyor. Kripke'nin yazısı özellikle, **a priori**, **zorunluluk**, **kesinlik** kavramları konusunda, Kant'tan beri süregelen belirlemelerin ötesine geçiyor.

Tüm dileğimiz, **Felsefe Tartışmaları**'nın 1. kitapta sergilenen içerik zenginliğini ve hiç kuşkusuz varlığını sürdürmesi.

"DEMOKRİTOS/ARİSTOTELES İLKÇAĞ'DA DOĞA FELSEFELERİ"

Arda Denkel,
Kalamış Yayıncılık, İstanbul 1987, 318 s.

Felsefe tarihini bir problemler tarihi olarak gören Nicolai Hartmann, başarılı bir felsefe tarihçisinin, düşüncelerini sergilemeyi amaçladığı filozofta nelere dikkat etmesi gerektiğini şöyle özetler: Filozof, "neyi gördü, neyi kavradı, neyi bildi, geriye ne gibi kazançlar bıraktı." (M. Gökberk, **Nicolai Hartmann'ın "Problemler Tarihi"** görüşü, Felsefe Arkivi Sayı: 14, 1963, s. 124)

Felsefe; buradan da açıkça anlaşıldığı gibi, hiçbir bilgi dalında olmadığı kadar tarihine bağlıdır. Bu, onun varlığını salt dilde, dil yapıtlarında kurmasından kaynaklanmaktadır. Felsefeyi, hiç kuşkusuz, felsefe tarihçiliği kendisinin bir "özniteliği" olan filozoflar kurabilir. Öte yandan, kendisi de bir bakıma felsefe olan (olması gereken) felsefe tarihini de filozof-felsefe tarihçisi kurar. Böyle bir kurma biçimi de, doğrudan felsefe yaparken hep gündemde kalan sorulardan, sorunlardan yola çıkmayı, bunları temellendirmeyi ve "geçmişteki felsefeyi" irdelemeyi gerektirir. Kısaca dendiğinde, filozofun savaştığı güçlükler nelerdir; ne gibi sorularla hesaplaşmaktadır türünden yeniden soru sormalar, felsefe tarihçisinin filozofa ilişkin tutumunda belirleyici olmalıdır.

Daha önceki çalışmalarında felsefenin bellibaşlı kavramlarına (bilgi, anlam, anlama, varlık, nesne) ve bunlarla ilgili sorunlara eğilen Arda Denkel bu kez yine sorunları merkeze alarak özgün bir yapıt oluşturuyor; varlıkbilim dolayında yoğunlaşan sorulara, sorunlara özellikle Demokritos ve Aristoteles'i temel alarak eğiliyor; ama bu arada her iki filozofun düşünsel arkaalanlarını da yoğun bir içerikle veriyor. Konusunu kimi varlıkbilim sorunları çevresinde sınırlayan ilkçağ felsefesi tarihi" (s. 1) diye sunduğu çalışmasında Denkel, Demokritos ve Aristoteles'e yakın ya da karşıt kimi filozofları, onların bağlı oldukları ya da içinden geçtikleri düşünme geleneklerini; farkına vardıkları karşıt görüşleri ne yolla uzlaştırmaya çalıştıklarını; "neleri gördüklerini, neleri kavradıklarını" gözler önüne sermeye çalışıyor.

Şiirsel söylem ile felsefi söylemin ortak bir söylem oluşturduğu ve bu nedenle de dilsel anlatımların tuzaklarla dolu olduğu bir dönemdir İlkçağ felsefesinin yoğun olduğu bu dönem. Düşünme ediminin tüm zenginliği ve verimliliği ile kendini gösterdiği bu dönemi Arda Denkel belirli sınırlar içinde ele alıyor.

Görünüş ile gerçeklik arasındaki ilişkilerin en yoğun biçimde tartışıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkan bu dönem, temel "uslamlamaları" ile gösterilmeye çalışılıyor; her filozofun düşüncelerinin öndayanakları ile birlikte, dönemi daha net bir biçimde kavramayı sağlayacak döneme özgü ortak öndayanaklar da veriliyor.

Yapıtta belirlenen çerçevede düşünceleri sergilenen tüm filozofların temellendirmeleri, düşüncelerinin dayandığı ana ilkeler açık seçik bir biçimde ortaya konuyor. İşte bu bağlamda filozofların temellendirmelerinde amaçlamaları gereken tutarlılıkları ya da tutarsızlıklarının nedenleri de gösteriliyor. Yapıtın sonlarına doğru Aristoteles'in "töz öğretisi" irdelenirken, filozofun **Metafizik Zeta**'daki farklı tutumu belirtiliyor ve şöyle

deniyor: "Neyin bilmek olduğunu ve neyin bilinebilir olduğunu belirlerken, Aristoteles burada hemen bütünüyle Platon'un ölçütlerini, beklentilerini izler.. (...) Dolayısıyla, **Metafizik Zeta**, Platoncu bilgi beklentisine olan düşkünlüğü ile, salt anlamdaki tikel nesneyi en temeldeki töz olmak konumundan 'azleder' "(ss. 233-234). Bu bir tutarsızlık, ama bir filozoftan da matematiksel bir tutarlılık beklenebilir mi? Başka sorunlar da işin içine girince bu tür farklı çözümler de peşinden gelebiliyor burada olduğu gibi.

Felsefede dile gelenlerin sürekli olarak hesabı verilmelidir; bu da temellendirmeden başka bir şey değildir. Bir felsefe tarihi kaleme alınırken de hem filozofların özgün dile getirişlerinin hem de bu dile getiriş üzerine olan söylemlerin hesabının verilmesi türünden ütüz bir çalışmanın amaçlanması söz konusudur. İşte elimizdeki yapıtta bütün bunları görmek olanaklıdır.

Felsefi görüşleri büyük bir kavram zenginliği içinde ve ayrıntılarıyla sergilediği yapıtında Denkel, Aristoteles söz konusu olduğunda karmaşıklığın iyice yoğunlaştığını belirtmeden edemiyor: "Aristoteles dizgesinin nesnenin doğasına ilişkin bölümleri, konuyu kavramsal yönden en derin inceliklerine değin kavrayan bir gelişkinlik ve buna bağlı olarak da yoğun bir aynntı ve karmaşıklık gösterir." (s. 103)

Bir doğa filozofu olarak ele alınan Aristoteles, varlıkbilimsel görüşleriyle giriyor yapıtın gündemine. Bu bağlamda da, töz-ilinek; birincil töz-ikincil töz; potansiyellik- aktüellik öğretisi (Aristoteles'in varlık öğretisinin en can alıcı yönü); özdek-form; ereksellik ilkesi (ve buna bağlı olarak doğayı açıklama); neden kuramı; öz-özcülük (öğretisi) organik bir bağ içinde veriliyor ve kavram ağını oluşturan kavramların aralarındaki ilişkiler apaçık belirtiliyor. Ayrıca bir filozof olarak Aristoteles'in "kavrayışlarının kazançları" gösteriliyor. Atomculuk'un dışında, Aristoteles'çiliğin, aynı varlığın en te-

mel kavramsal çözümlemesini verdiği (s. 87) dile getiriliyor.

Antikçağ düşüncesinde hiç zedelenmeyen tek ilke **ex nihilo nihil fit** ilkesidir; bu ilke modern çağın da ilkesi olduğu içindir ki bilimsel düşünüş gerçekleştirebilmiştir. Ortaçağda ise tam tersi bir ilkenin benimsenmesi söz konusudur. Yoksa (**ex nihilo**) her şeyi var eden Tann; modern çağda serpilip gelişen anlamı içersinde bir bilim Ortaçağda işte büyük ölçüde bu nedenle yoktur. Dinsel anlatımların empirik içeriği Ortaçağ düşünürünün asıl sorunu değildir. Bu noktada da "Ortaçağın yetersiz ve başarısız bilimi" (s. 66) demek bile gereksiz olur kanımca: çünkü Ortaçağın doğa diye bir sorunsalı yoktur ve doğa filozofu da yoktur. Aristoteles onlar için bir doğa filozofu değildir; Aristoteles ilkin doğrudan mantukla ilgili söylemlerin, sonradan da varlıkla ilgili spekülatif söylemlerin kaynağıdır Ortaçağ filozofları için.

Yapıtın önemli yanlarından biri de, felsefe ile bilimin alanlarının karıştırılmaması gerektiği konusundaki bilinçli ve titiz tutumu. Felsefeyi sorularında yakalayan ve filozofların düşün dünyalarına kavram çözümlemelerinde iz sürerek girmeyi başaran Denkel şöyle diyor: "Belirli sorun ve açıklamaların insan anlığının ilgi alanı içine önce felsefe konulan olarak girdiklerini, sonra da bu konu üzerindeki anlayış derinleşip, ilgili bilimsel yöntemler gelişince, bunların bilimselleştiğini ve gerçek ilerlemelerin ancak bundan sonra ortaya konabildiğini öne süren görüş Atomculuk bağlamında kanıtlanıp doğrulanmış mı oluyor? Gerçekten de felsefe ilkel bir bilim mi? Felsefe bilimsel yöntemin henüz uygulanamadığı alanlarda emeklemeye çalışan insan kurgusunun sonuçsuz çabaları mı? Atomculuk'un serüveni, felsefenin alanından biliminkine kaymış ve gelişimini oradan gerçekleştirmiş çok sayıdaki başka kuramın evrimi ile birlikte Auguste Comte'un öne sürdüğü ve felsefeyi küçük düşüren bir Pozitivizm'i mi doğruluyor? Bu sorunların

yanıtının olumsuz olduğunu ve böyle görüşlerin de, felsefe bağlamında, felsefecilerce üretilen bilimsel açıklamalarla gerçek felsefe sorun ve açıklamalarını karıştırmaktan ileri geldiğini iyice anlamak gerekir. Durum odur ki, düşünce tarihi boyunca filozoflar çağlarının en yetenekli kişilerinden olmuşlar, ya aynı zamanda bilim de yapmışlar ya da bilimin geriliğinden dolayı, felsefe bağlamı içinde bilimsel kurgu (bilim-kurgu değil!) üreterek kimi bilimsel kuramların ilk adımlarını atmışlardır." (s. 95-96).

Felsefeyi bilime indirgemeyen, onun kendine özgü, "sui generis" varlığını apaçık gören ve halis bir felsefe çabasını sergileyen Arda Denkel, yoğun tartışmalarla, çözümlemelerle, uslamlamalarla, okurken kişiyi etkin ve canlı kılan, birçok iç diyaloga sürükleyen bir yapıt sunuyor biz okurlarına. Ancak, felsefe dünyamıza böylesine zenginlik katan bu yapıtın kaynakçasında F. A. Lange'nin **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi** adlı yapıtı da yer almalıydı diye düşünüyorum.

**"TÜRK FELSEFE ARAŞTIRMALARINDA VE
ÜNİVERSİTE ÖĞRETİMİNDE ALMAN FİLOZOFLARI"**

Türkiye Felsefe Kurumu Konferansları: 1

Ankara 1988, 99 s.

"DÜNYA PROBLEMLERİ KARŞISINDA FELSEFE"

Türkiye Felsefe Kurumu Seminerleri: 8

Ankara 1988, 127 s.

Türkiye Felsefe Kurumu'nun son yıllarda gerçekleştirdiği çalışmalar kitap olarak yayımlandı. Ankara, Alman Kültür Merkezi'nin de katkılarıyla, 1986 yılı Kasım-Aralık aylarında Ankara'da düzenlenen Konferans'ın metinlerinden oluşan kitaplardan biri, **Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları** başlığını taşıyor. Başlıktan da anlaşıldığı gibi bu konferanslarda, Alman filozoflarının ülkemiz felsefecilerinin akademik çalışmalarına yaptıkları etki ile, tarihsel koşullardan dolayı uzunca bir süre ülkemize gelip üniversitelerimizde dersler vermiş olan filozofların, felsefecilerin etkileri ele alınıyor.

Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri (ss. 1-31) başlıklı konuşmasında Arslan Kaynardağ, Almanya'dan ülkemize yaklaşık 1933-1950 yılları arasında gelerek uzunca sürelerle ders veren bu hocaları anlatırken hem üniversitelerimizdeki felsefe öğretiminin durumunu gözler önüne seriyor; hem de gelen kişilerin felsefeyi algılayışları,

kavrayışları yönünden bıraktıkları etkiyi somut bir biçimde sergiliyor. Örneğin, H. Reichenbach'ın felsefe anlayışı ile E. von Aster'in anlayışlarının farklılığı ve etkileri belirtiliyor. A. Kaynardağ'ın da altını çizerek belirttiği gibi bu hocaların felsefeye, birbirlerinden çok farklı anlayışlarla yaklaşmaları; felsefi söylemden farklı şeyleri anlamaları büyük bir zenginlikti. Fakat bu farklı tutumlardan **gerçekten etkilenmek** için birtakım sorunların ayırımına varmak; felsefi kaygıları, sıkıntıları yürekten duymak gerekiyordu. Ancak böyle bir içten duyuşla, o hocaların sunduğu görüşler **gerçek etkilenmeyi** sağlayabilirdi. Yine de belli bir oranda olan etkilenmenin nitelikleri üzerinde ayrıca durmak gereklidir sanırım.

A. Kaynardağ, Alman hocaların etkilerini daha geniş bir görüngeden (perspektif) verirken, Cemil Akdoğan **Reichenbach ve Türkiye'de Pozitivizm** (ss. 44-53) başlıklı konuşmasında, "Reichenbach'ın felsefe tarihini ve tarihsel yaklaşımı yadsıyan" (s. 46) tutumunu sergiledikten sonra, Reichenbach'ın ülkemizdeki akademisyenler üzerindeki etkisini göstermeye çalışıyor. Bu arada Yenipositivizmin, özellikle Kuhn'un oluşturduğu düşüncelerle çöküşünü dile getiriyor ve sonuçta Türk felsefecilerinin hep alıcı durumda olduğuna ilişkin bir izlenim uyanıyor; şöyle ki birtakım etkiler geliyor; bir süre sonra yine ülke dışında kotanılan yeni birtakım etkiler **yeniden** geliyor ve yine bunlar üzerinde konuşuluyor, tartışılıyor; ama bu diyalektik bir türlü bizde, kendi düşünce dünyamızda oluşmıyor. Üzerinde önemle durulması gereken konulardan biri.

Kitabın içerdiği diğer üç konuşma ise üniversitelerimizde yapılan araştırmalarda konu olarak seçilen Alman filozoflarına ilişkin. Bedia Akarsu'nun **Max Scheler (1874-1928): İnsan Olma Sorunu** (ss. 32-43) başlıklı konuşması, felsefi görüşlerin oluşmasında, insan sorununun taşıdığı önemi Max Scheler açısından dile getiriyor.

Yusuf Örnek **Bilimde, Felsefede ve Politikada Karl Jaspers** (ss. 54-63) adını taşıyan konuşmasında bu filozofun da insan sorunlarına ne denli önem verdiğini gösteriyor. Çünkü Jaspers'e göre "gerek insan yönelimi, gerekse felsefenin amacı, insan varlığının araştırılmasıdır" (ss. 55). İçinde bulunduğu somut durumlardan, koşullardan, olan bitenden yola çıkarak felsefe yapan ve felsefe yapan insanın da olanaklarını düşünen, onları aydınlatan ve gerçekleştiren insan olarak (s. 57) gören Jaspers, işte bu düşünceleriyle büyük önem taşıyor. İnsan sorunu felsefenin asli sorunudur; çünkü felsefe insan içindir. İnsanın algılanışı konusunda Ritter'in (s. 26) ve Jaspers'in (s. 57) tutumları nasıl da ilginç ve birbirine benzer: insan nesneye indirgenemez.

Nietzsche: Çağı ve Çağımız (ss. 64-96) adını taşıyan konuşmasında Ioanna Kuçuradi, hem Nietzsche'nin o başkaldıran tavrını, acımasız eleştirilerini, çağı karşısındaki tutumunu bize sergiliyor ve hem de çağımız dünyası ile ilgili olarak sunduğu görüşlerle Nietzsche'nin haklılığını somut bir biçimde gösteriyor ama yine de umudunu yitirmiyor. **Çağın Olayları Arasında** adlı yapıtında da "insanın yüzünün unutulmuşluğunu" dile getiren ve "her şey yapılabilir ilkesinin" egemen olduğu bir dönemin yaşandığını belirten Ioanna Kuçuradi, hiçbir şekilde bağdaşamayacak kimi görüşlerden medet umulmasını eleştirerek felsefeciye ve filozofa düşen işin olan bitene doğrudan gözlerle bakmak olduğunu söylüyor.

Olup bitene bu biçimde bakmak da düşünenden, tarihsel görüngeyi hiç gözardı etmemesini, insan ve insan sorunlarını önplana çıkarmasını, olayların problematik yanlarını görebilmeyi bir **habitus** haline getirmesini istiyor. Böyle bir yaklaşımın kuşkusuz en büyük yardımcısı da **philosophia perennis** olacaktır.

Türkiye Felsefe Kurumu'nun hem Türkçe hem de İngilizce (bir konuşma Fransızca) olarak yayımladığı **Dünya Problemleri Karşında Felsefe (Philosophy Facing World Problems)** ise, 7-10 Temmuz 1986 tarihinde Ankara'da, Kurum ile UNESCO'nun ve UNESCO Türkiye Milli Komisyonu'nun işbirliği sonucu düzenlenen Seminer konuşmalarından oluşuyor.

Ioanna Kuçuradi Türkiye Felsefe Kurumu Başkanı olarak yaptığı konuşmasında "(...) çeşitli ülkelerde ve bir bütün olarak dünyada şu veya bu şekilde kurulmuş toplumsal (ve bu arada ekonomik) ilişki bütünlerinin ve siyasal ilişkileri düzenleme tarzının yaratmış olduğu olgular" (...) ya da: çağca ulaştığımız felsefi değer bilgisiyse baktığımızda farkına varılan ve yeryüzünde yaşayan birçok insanın insan olarak olanaklarını gerçekleştirebilmeye elverişsiz oldukları ya da bu geliştirmeyi imkânsız kıldıkları için istenmeyen durumlar" (s. 10) olarak tanımladığı "dünya problemleri"ne "felsefe ile bakmanın nasıl bir bakış olduğuna ve bu problemlerin ele alınışında hangi noktalarda felsefi bilginin katkılar yapabileceğine bir örnek vermeyi deneme"nin (s. 8), bu Seminer'in asıl amacını oluşturduğunu belirtiyor.

Felsefenin asıl işlevinin ne olduğuna [(..."yalnızca felsefi düşünme yoluyla, şeylerin nasıl olmaları gerektiğini görmeyi ve sonuç olarak, onların bu şekilde ortaya çıkmaları için nasıl eylememiz gerektiğini umabiliriz." **Bilimde ve Teknolojide Etik Sorunlar**, Evandro Agazzi (s. 25) "...felsefe, diğer şeylerin yanında, 'insanlık için ussal olarak özlenebilir bir yaşam'a ilişkin normlar sorusuyla ilgilenmelidir." **Günümüzde Felsefe ve İnsanlık**, H. Odera Oruka (s. 46)] ilişkin düşüncelerin de sık sık dile getirildiği Seminer'de, dünya problemleri özellikle etik açıdan, temel insan hakları açısından ele alınıyor.

Ülkemizden, Bedia Akarsu'nun **İnsan Açısından Teknolojik Gelişmeler ve Evrensel Kültür** (ss. 35-44); Ioanna Kuçuradi'nin **İnsan Hakları Açısından Dünya Problemleri'**

(ss. 35-58-72); Türkkaya Ataöv'ün **Birkaç Söz** (ss. 102-103); Mümtaz Soysal'ın da **Bugünkü Dünyada Bağımsızlık Sorunu** (ss. 104-110) adlı konuşmalarla katıldıkları bu uluslararası Seminer'de Evandro Agazzi **Bilimde ve Teknolojide Etik Sorunlar** (ss. 23-29); Elisabetta Soricelli **Çağdaş Toplumda 'Tıplaşma'nın Aşırılığı** (ss. 30-34); H. Odera Oruka **Günümüzde Felsefe ve İnsanlık** (ss. 45-57); Alassanne Ndaw **İrk Ayrımı ya da İnsan Haklarının Yadsınıışı** (ss. 73-80); J. P. Atreya **Temel İnsan Hakları ve Barış** (ss. 81-89) ve André Mercier de **Barışın Hüküm Sürmesinin Felsefi Koşulları** (ss. 90-101) başlıklı konuşmalarla yer aldı.

Kapanış Konuşmaları'nda "Felsefe ve tarihin ışığı olmadan günümüzün sorunlarına doğru çözüm bulunabileceğine inanamıyorum" (s. 122) diyen Suat Sinanoğlu'nun bu son derece doğru saptamasına katılmamak olanaksız. Ancak bu gerçeği insanlara göstermek de büyük ölçüde felsefecilere düşen bir görev. Ama öyle sanıyorum ki, her şeyden önce insanın etik bakımdan (evrensel boyutlarda) bir gelişme gösterip göstermediğine bakmak gerekir. Böyle bir çalışma, yapılacak olan bütün öteki değerlendirmelerin de temeli olacaktır.

"NİKOMAKHOS'A ETİK"

Aristoteles

Yunanca aslından çeviren: Saffet Babür.

Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 142 s.

Aristoteles (İ.Ö. 384-322) felsefe dünyasının en etkili filozoflarından biridir. Tüm felsefe sorularıyla hesaplaşmış; belirli temel düşünceler doğrultusunda kurduğu felsefi yapıtını büyük bir zenginlikle kalıcı kılmıştır. "Varlık" "mantık" (düşünme) sorununa ilişkin yorumları, hem kendisinden çok önce gündeme gelen bu türden sorunların anlaşılmasını sağlamış, hem de kendisinin bu sorunların çözümüyle ilgili olarak ortaya koyduğu düşünceler, yüzyıllar boyu üzerinde tartışılacak, hesaplaşılacak kısaca "felsefe yapmayı" sağlayacak temel düşünceler olmuştur. İster onun çizgisinde düşünölsün, ister felsefeye olan katkıları inkâr edilsin felsefede (felsefe tarihinde) Aristoteles'in gündemde olmadığı hemen hiçbir dönem yoktur. Kimi düşünörlöer onu bilimsel düşünüşün başlatıcısı olmakla yüceltirken, kimi düşünörlöer de onun, bilimsel düşünüşü engellediğini ileri sürmektedirler. Aşırı yargılamalar bir yana, Aristoteles; düşönceleriyle tanışanlara, doğrudan yapıtlarını okuyanlara hep yepyeni dünyalar açan bir filozof olmuştur.

Helenistik dönem sonrası Batı düşünöncesine sadece mantıkçı olarak katkıda bulunan Aristoteles, İslam düşünöncesinde son derece etkili olmuş ve XII. yüzyıldan başlayarak da tüm "Ak-

deniz kültürü" çerçevesinde en büyük "yetke", başka deyişle felsefe yapmanın ölçütü olmuştur. Aristoteles'i yetke olarak kabul eden filozoflar, onu kendilerine mal etme çabasına girmişlerdir; örneğin bir Boethius'un Aristoteles'i ile bir Thomas Aquinas'ın Aristoteles'i birbirinden farklıdır.

Varlığın gizlerini her aşamada, her durumda araştırmaya çalışan Aristoteles; ahlaka, insan dünyasına ilişkin olarak kaleme aldığı **Ethica Nicomachea**, **Magna Moralia** ve **Ethica Eudemia** ile de çok etkili olmuştur. İnsan gerçeğinin ortaya çıkarılmasına büyük önem veren Antikçağ ve hatta kimi ortaçağ filozofları felsefenin asıl bölümü olarak ahlak felsefesini görürler. Bu değerlendirme hiç kuşkusuz rastlantısal değildir. İnsan gerçeğini hiçbir yanı örtülü, gizli kalmamacasına anlamaya, kavramaya çalışan Antikçağ filozoflarını en çok ilgilendiren konu, kendi düşünceleri doğrultusunda yeni bir insan tipi yaratmak olmuştur. Bu bağlamda, onların en büyük sorununun eğitim sorunu, başka deyişle, insan yetiştirme sorunu olduğu söylenebilir. Bu nedenle de özellikle Platon ve Aristoteles'te insanbilimsel, ahlaksal, toplumsal, siyasal ve hatta ekonomik sorunlar iç içe girer; toplumda yönetici/yönetilen konumlarında bulunan insanların nasıl olmaları gerektiği tartışılır.

Aristoteles birbiriyle tutarlı bir ilişki içine sokarak oluşturduğu düşüncelerinin temelini **Organon**'da atmıştır. "Varlık" ile "düşünme" arasındaki en temel ilişkilerin sergilendiği **Organon** Aristoteles'in büyük bir zenginlikle ortaya çıkan görüşlerini anlamamıza yardımcıdır. Bir "nitelikler mantığı" olarak beliren Aristoteles mantığı her türlü "varolanı", tek tek şeyleri, bireyleri ve özellikle insanı kavramanın yolunu açar. Töz-ili-nek, madde-form, gizilgüç-edim tasarımıyla "varlık"a ilişkin birçok sorunu çözer. Görünüşler dünyası ile yetinmesi, insan düşünmesinin kavramlar oluşturma özelliğine büyük ağırlık vermesi onun en önemli yönlerinden yalnızca biridir.

Aristoteles için en önemli sorun, "bir şeyi o şey yapan şeyin ne olduğu" sorunudur. Yüzyıllar boyu ortaçağ filozofları "quod quid erat esse" deyişiyle, felsefelerinde bu sorunla uğraşmışlardır. Bilgi elde etme çabasında tikel olandan hareket eden Aristoteles, her türlü tikel durumun özniteliklerini, o durumu o durum yapan şeyin ne olduğunu ortaya koymaya çalışır. İşte bu tavır **Nikomakhos'a Etik** adlı yapıtında da açık seçik olarak görülmektedir. Aristoteles burada insanın bir akıl varlığı ve ayrıca toplumsal, siyasal bir varlık olduğu temel savından yola çıkarak onun ahlaksal yaşamını kurar, hatta onu yalnızca kurmakla kalmayıp, tüm insanın taşıyıcısı olarak belirlenen tek tek insani durumlarda yer alan kavramların "fenomenolojisini" yapar. Yapıtta ele aldığı iyi, erdem, mutluluk gibi kavramların özniteliklerini, "onları o şey yapan şeyi" saptamaya çalışırken olgusal düzlemde hiç ayrılmaz ve dolayısıyla da "kavram gerçekçiliği" tuzağına da düşmez; öznitelikleri saptayarak genelin bilgisine ulaşmaya çalışır; çünkü ona göre asıl bilgi genelin bilgisidir.

"Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı" (1904a) genel düşüncesinden yola çıkan Aristoteles "iyi"yi hem kategoriler bakımından ele alır hem de onun bir idea olmadığını göstermeye çalışır yapıtında: "(...) iyi (...) hem nelik, hem nitelik, hem de görelilik bakımından dile getirilir, oysa bir şeyin kendisi ve varlığı doğal olarak göreliliğinden öncedir (çünkü görelilik bir filize benzer, varlık için rastlantısaldır); o halde bunların üstünde ortak bir idea olamaz. Ayrıca var olan kaç şekilde dile getiriliyorsa, iyi de o kadar şekilde dile getirildiği için (nitekim ne olduğu olarak, sözgelişi Tanrı ve us şeklinde; nitelik olarak erdemlerin niteliği şeklinde; nicelik olarak doğru ölçü, görelilik olarak yaralı olan, zaman olarak uygun zaman, yer olarak yaşanan çevre şeklinde ve bu gibi başka şekillerde dile getiriliyor), iyinin, ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamaya-

cağı açıktır; yoksa bütün kategoriler bakımından değil, bir tek kategori bakımından dile getirildi." (1906 a 20-30). Varlık ile ilgili tasarımı idea'ya yer vermeyen Aristoteles'e göre iyi de bir İdea olamaz; iyi ona göre, ruhun erdeme uygun etkinliğidir (1908 a 15).

Erdemin, ruhun bir niteliği olarak değerlendirildiği ve düşünce erdemleri (bilgelik, doğru yargılama, akli başındalık -aklı başında olma) ile karakter erdemleri (cömertlik, ölçülülük) diye ikiye ayrıldığı yapıtta, Aristoteles; varlığa gelmenin bir "kipi" olarak baştan beri savunduğu "gizilgüç-edim" (dynamis-energeia) görüşünü yeniden gündeme getirir; erdeme sahip olmakla, onu etkinleştirmek, eylem alanına geçirmek son derece farklıdır. Birinci durumda erdem bir gizilgüç olarak vardır; henüz edim haline gelmemiştir; onu etkin bir duruma geçirmek gerekir: "(...) yani onun huyda bulunduğunu düşünmek ile etkinlikte bulunduğunu düşünmek arasında büyük fark vardır. Çünkü bir huy bulunduğu halde, hiçbir iyiyi meydana getirmeyebilir, örneğin uyuyan ya da bir başka şekilde eylemden alıkonanlarda olduğu gibi; oysa etkinlikte bu olanaksızdır, çünkü kişi zorunlu olarak eylemde bulunacaktır." (1909 a).

Doğuştan olmayıp, belirli bir çaba ile kazanılan ve kazanıldıktan sonra da kolayca değiştirilemeyen bir ruh niteliği olan, ayrıca "ortada" bulunan erdem, insanı sonunda mutluluğa götürecektir ve mutluluk da ruhun bir etkinliğidir (1102 a 15).

İnsan hem bir akıl varlığı hem de toplumsal bir varlık olduğuna göre, ahlaksal sağduyuya dayanan, onunla beslenen adalet en önemli erdemlerden biridir Aristoteles'e göre. Adaletin gerçekleşmesi en az iki kişiyi gerektirir; adalet bu nedenle toplumsal bir erdemdir; adalet "kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir, çünkü kendi amacını kendinde taşıyan erdemin tam kullanılmasıdır. Tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendinde değil, başkasıyla ilgili olarak da

kullanabilir. (...)" (1129 b 30). Bir başkasıyla ilişkide söz konusu olan, tümüyle toplumsal bir erdem olan "adalet erdemin bir parçası değil, erdemin bütünüdür, karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür." (1130 a 5).

İyinin, erdemin ne olduğunu bilenler ve onları ancak edime dönüştürenler sağlıklı bir toplum oluşturabilirler Aristoteles'e göre; öyleyse bireylerin, toplumların mutluluğu açısından bu tür bilgilerin, bu kavramlara ilişkin olgusal çözümlerinin önemi çok büyüktür.

Birçok filozofun insanla ve ahlakla ilgili görüşlerini belirlemede esin kaynağı olmuş olan ve on kitaptan oluşan bu büyük eserin ilk beş kitabının dilimize, hem de özgün dilinden, Yunancadan, çevrilerek kazandırılmış olması çok büyük bir önem taşıyor. Çeviriye eklenmiş olan dizinler, çevirinin değerini bir kat daha artırıyor. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi başkanlığında gerçekleştirilen ve en yetkini amaçlayan bu yayın çabasının (daha hızlı) sürdürülmesi ve "Corpus aristotelicum"un tümüyle dilimize kazandırılması biz, felsefeyle uğraşanların en büyük dileği diye düşünüyorum.

Klasik metinlerin "akıl varlığı olabilen" herkese ileteceği çok şey var.

"ETİK"

Ioanna Kuçuradi

Meteksan, Ankara 1988, 194 s.

"Etik ilişki adlı birinci ana bölümünün Girişi ile Birinci ve İkinci Bölümü" ilk kez 1977 yılında yayımlanmış olan **Etik**'in tümü geçtiğimiz yılın eylül ayında yayımlandı. Ioanna Kuçuradi'nin kendisiyle yapılan bir söyleşide de belirttiği gibi, bu yapıtta sunulan "bir 'ahlak' (moral) değil; bir görüştür: Bir etik görüşü"dür (**"Felsefe, Sanat, Eğitim, Etik ve İnsan Hakları Konusunda Söyleşi"**, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 236).

Daha önce yayımlanan yapıtlarda (özellikle **İnsan ve Değerleri**) belirlenen görüşler ve —bu kitabı hazırlayan— ipuçları doğrultusunda ortaya konan bu etik görüş, "etik kişi", "etik eylem", "etik ilişki", "etik ilişkide yargıç", "kendisiyle ilişkisinde kişi", "etik değerler" ve bu bağlamlardaki "anlam" konularında yoğunlaşıyor; etiği kuran bu öğeler arasındaki ilintiler, çokyönlülükleri, iç içe girmişlikleri, birbirini tamamlayıcılıkları açısından ayrıntıyla ele alınıyor ve ayrıca her birinin ayrı ayrı çözümlemeleri (hiç kuşkusuz somut çözümlemeler) yapılıyor. Oldukça yoğun bir içerikle karşımıza çıkan yapının daha ilk sayfalarında, yapılmak istenenin "bir aydınlatma girişimi olduğu" belirtilerek, etikte bilginin önemi vurgulanıyor: "(...) değerli eylemlerde bulunabilmenin bir bilgi sorunu olduğu, birkaç çeşitten bilgiye bağlı bir sorun olduğudur: geç kal-

madan —çok genç yaşta— onunla hesaplaşmayı gerektiren bir bilgi sorunu."

Bir insan ne zaman etik bir kişi olur? "Etik kişi"yi "etik kişi" kılan nedir? "Etik eylem"i böyle yapan nedir? "Etik ilişki"nin neliği nedir? İki etik kişinin etik eylemleriyle gerçekleşen etik ilişkiye dıştan bakan ama "seyirci" olmayan ve "değer harcanmasına" (hiç olmazsa) en az sebep olan "değer biçmeyip", değerlendiren "yargıç"ın durumu nedir, gibi soruların ancak felsefe bilgisiyle çözümlenebileceği gösterilmektedir.

Etik ilişkiyi, etik eylemi varılan koşulların bilgisinin ötesinde değerlere ilişkin bilginin öneminin de sık sık dile getirildiği yapıtta, salt nedenlere dayalı açıklamaların bütünüyle etik ilişkiyi vermekten uzak olacağı şöyle belirtilmektedir: "Doğa bilimlerinin açıklamalarına özenerek —tüketiciliklerine özenerek— nedensel açıklamalara gelemeyen, insanla ve başarılarıyla ilgili olguları görmezlikten gelmek ve kenara itmek zorunda kalan bir epistemolojiye dayanılırsa, doğal olarak, kişilerarası ilişkilerin birçok sorunu nesne edinilemez; etiğin de normatif bir bilgi dalı —olanı değil 'olması gereken'i anlatan, başka bir deyişle gerçeği 'idealize eden' bir grup 'metafizik' sorunlar alanı— olarak görülmesi kaçınılmaz olur " (s. 43)

Etiği hep görülegeldiği gibi, gerçekliklerden soyutlayarak kavramlar çerçevesinde ve genellikle çokyönlülüğünü salt bir iyi kavramına (en yüce iyi, erdem gibi kavramlara) götüren görüşlerin ve her türlü buyrukçu görüşün de çok uzağında ele alan; olup bitenin, yaşamın kendisinden yola çıkan Ioanna Kuçuradi, insanı insan yapanın bütünüyle etik ilişkiyi yaşamaya bağlı olduğunu ayrıntılarıyla gösteriyor. Bu arada felsefe anlayışına ilişkin anıştırmalarında da her zamanki tutarlılığını sürdürüyor. Ayrıca bu bağlamda "etik kişi"ye (gerçek insana) artık "iyiyi isteme"yi de aşan duyarlılıklar yüklüyor ve etik ilişkide "iyiyi isteme"yi koşullardan sadece biri olarak değerlendiriyor. Etik ilişkiyi yaşamak artık bir bilgi ve bilinç işi oluyor.

Sıradan ilişkilerin, "ezbere" dayalı, "değer harcamalara" dayalı ilişkilerin olmadığı yerlerde varolabiliyor etik kişilik.

Yaşamı, etik bir yaşam haline getirebilmek ancak insanın (etik kişi olmuş insanın) biricik şansı. Ama toplumsal ilişkilerin (genellikle etik temelden yoksun) hep ağır bastığı insanlık dünyasında "etik ilişki" kolayca yaşanabilecek bir ilişki biçimi mi; yoksa etik ilişki, yazarların kurgularında mı yer almakta çoğun?

Bilgisini tüm varlığına katabilen, yaşamının, yaşantılarının hesabını veren insanlar hep vardı, var ve var olacak. Ama tam bir aydınlanma, herkesi kapsayabilecek bir aydınlanma sağlanabilecek mi, işte bu çok zor gibi görünüyor. Etik kişi olmakta, olunduğunda bunu sürekli kılmakta yeterince güçlü müyüz? Bilgilenmedeki en küçük bir kayıp, duyarsızlık ve ihmâl, bu ilişkiyi hemen zedeleyebilmektedir. Etik ilişki öylesine kınlgan ki, öylesine kolay bir biçimde kendisi olmaktan çıkıp başka bir tür ilişkiye dönüşüyor ki, belki de en az iki ya da üç kişilik adalardan oluşsaydı dünyamız, bu aydınlanma tam olarak gerçekleşebilirdi.

Etik ilişki hiç kuşkusuz yaşamda var ama, yaşamın kendisi etik ilişki ile örtüşmüyor; kolayca kayıp gidiyor başka yönle-re, başka tür oluşumlara, ilişkilere; hep tetikte olmak gerek; **Etik**'in çağrısına kulak vermek gerek; **Etik**'i anlamak için duygudaşlık gerek; en az bir kez "etik ilişki"yi yaşamış olmak gerek; böyle bir ilişkiyi yaşamak için çabada bulunmak ve bunun umudunu yitirmemek gerek: "Etik ilişki değerlerini oluşturan değerlilik yaşantıları (...) ilişkide olan her iki kişinin etik bütünlüğüyle ilgilidir. Bazı etik özellikleri —etik kişi değerleri— olan bir kişi ile bu özellikleri görebilecek gözü olan ve insan için anlamını bilen bir kişinin karşılaşması ve ilişkiye girmesiyle yaşanır bu yaşantılar. Böyle bir kişiyle ilişkiye girildiğinde, bu yaşantılar, kaçınılmazcasına yaşanır: İşte kişilerin karşılaşmasının rastlantısallığına rağmen, bu yaşantıların rast-

lanısal olmaması, bu anlamdadır. Yalnızca böyle bir temeli olan yaşantılar, kişide tortu bırakırlar ve bu tortu yok olmaz. Böyle iki kişinin karşılaşmasıyla ve bu yaşantıların yaşanmasıyla bu değerler varlanır ve katılır dünyamıza." (s. 117)

"BUNALIMDAN YAŞAMA KÜLTÜRÜ"

Nermi Uygur

Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, 466 s.

Felsefe var olana bir 'anlam' verme çabasıdır. Bir özne olarak ve 'özel dünyanın', 'özel gerçekliğin' asıl taşıyıcısı olarak her varolana yeni bir 'anlam olanağı' kazandıran insan da felsefenin odağında yer almaktadır. Hatta felsefe insansal gerçeklikle öylesine büyük bir ilişki içindedir ki, onun tümüyle, 'kendini bilme'ye ilişkin yanıt denemelerinden oluştuğu da ileri sürülebilir. Felsefe sonsuz söylem olanaklarıyla doğrudan insana yöneliyor: Her şeyin ancak kendisiyle anlam kazandığı insana. Olup bitene bilinçli olarak bakmayı başarabilenler bu durumu fark edebilirler; dolayısıyla felsefe de bir 'anlam' kazanabilir doğrudan insan varlığı için.

İlk akademik çalışmasından bu yana, insan, kültür, toplum, dil, tarih, bilim, felsefe, sanat (edebiyat) başlıkları altında toplanabilecek sorunlarla uğraşıyor Nermi Uygur. Tüm yapıtlarında kendine özgü bir felsefi söylem oluşturan ve doğrudan insanla ilgili sorunlarla gündemini oluşturan (bir ara içinden geçtiği mantuksal-çözümleyici yaklaşımında bile bu tutumundan vazgeçmemişti—**Kuram Eylem Bağlamı** gibi—) düşünüyor, yepyeni bir çalışmasıyla karşımızda.

Belki birçok söylem türünün kavşağında yer alan ama bana göre, felsefi söylemin ağır bastığı bir yapıt olan **Bunalım-**

dan Yaşama Kültürü birçok insansal-toplumsal sonun yanın-
da ağırlıklı olarak 'kendini tanıma'yı gündemine alıyor. Düşü-
nür, 'kendini tanı' buyruğunu tüm varlığıyla duyuyor ve bu
buyruğa kulak verirken olup biteni 'bunalım'la 'bunalım' ya-
şantısıyla algılıyor: İnsanı insan kılan bunalım; insan bunalım-
la var. Bu insanın asıl belirleyicisi de, onun "tüm anlam yolla-
rının en orta yerinde" (s. 231) olmasıdır. Yapıt böyle bir insanı
'bunalım'da kavlıyor. Bunalım tek başına bir şey, 'nesne' de-
ğil; onu "insan yaşamına arada bir takılan bir eklenti diye de-
ğerlendirmek yanlış (...). Hep insanlar var; insan, insan oldu-
ğu için de bunalım var. (...) Çözülmez, kopmaz bir bağ onla-
rınki." (s. 239-240) Mantık diliyle söylenecek olursa, 'bunalım'
insanın ayrılmaz bir ilineği, başka deyişle özelliğidir. İnsanı
insan kılan bir yapı bunalım; sanki bunalım insanın doğası,
naturası, neliği, özü.

Filozof, dünyanın kendisiyle 'anlam' kazandığı insana karşı
her zaman duyarlı olmalıdır. Filozofun her zaman için bir in-
san tasarımı vardır ve bu tasarım öylesine büyük bir önem ta-
şır ki filozofun tüm diğer görüşlerinin de belirleyicisi durumu-
na gelebilir. İnsan, Nermi Uygur'a göre 'öznel dünyanın' yapı-
cısı, yaratıcısıdır; 'nesnel dünya' ise 'öznel dünyanın' küçücük
bir parçasıdır: "(...) öznel dünyamızla var, bu öznel dünyayla
anamlı nesnel dünya" (s. 94) Bireyin gerçekliği, öznel ger-
çekliği ile bir; ama nasıl bir öznel gerçeklik bu? Bu öznel ger-
çekliği öznel gerçeklik yapan ne? BUNALIM. Bunalıma ilişkin
felsefece yaklaşım ne olabilir? Hiç kuşkusuz onu o yapanın,
'bunalımı bunalım kılanın' ne olduğunu araştırmakla olabilir
bu. Öylesine büyük bir önem taşıyor ki bu sorunun yanıtı
hiçbir biçimde gözardı edilemez; çünkü 'insanı insan yapan
şey bunalım' Bunalımın onsuz olunmaz koşulları ise 'beklen-
medik oluş', 'birdenbirelik', 'birdenbire değişiklik'tir. (s. 226-
228) "(...) insan-toplum yaşamını, her türlü gelenek görenek-
leriyle altüst eden büyük olaylar"dır (s. 233) artık bunalım.

Böyle bir yaklaşımı benimseyen düşünür, bunalım özce şudur ya da budur deyip onu dar bir çerçeveye yerleştir(e)mez artık. Şu ya da bu bunalım (buradaki hastalık), bunalımı bunalım yapan şeyin kavranmasında, günışığına çıkarılmasında bir sıçrama tahtası gibidir. Varoluşsal öğelerin önemini belirli kılmanın bir aracı durumundadır. Augustinus, Abelardus, Kierkegaard, Camus ve daha niceleri böyle dile getirmemişler miydi kendilerini (felsefelerini-düşünsel tavırlarını-var olana bakışlarını)?

Filozofları yaşama ya da birçok anlam ayrımlarını hesaba katarak akla ağırlık verenler diye ayırmak olanaklı. Nermi Uygur'un yaklaşımı yaşamdan yana; ancak bu onun akli bir yana ittiğine hiç de tanıklık etmiyor; ona göre yaşamın ağırlığı, değeri var her yerde "akıl da güdücü ama sınırlı" Bunalım, yaşamda (salt akıl varlığı bunalmaz ki) bizim öznel yaşamımızda, nesnel dünyada değil: "İnsan-toplum-tarih-kültür evreninin her kesiminde, her yöresinde, her aşamasında, birinden öbürüne uzun, aralıklar geçmeden, kendine yol açan gerçekliğin adıdır bunalım. Hem tek tek kişilere özgü yaşama evrelerini, hem geniş toplulukları yoğuran karmaşık ilişki ve etkenleri kuşatır bunalım." (s. 220) Nerede insan ve toplum varsa orada bunalım da var. 'Bunalım' ile birlikte kültür doğuyor, kültür artık: 'bunalım kültürü', (bunalımdan kültür), 'bunalımdan yaşama kültürü' İnsan olmanın, değerler yaratmanın on-suz olunmaz koşulu bunalım. Bunalım güçlü kılıyor bireyi (bireyleri, toplumları) yaşıyor; onu var ediyor; onu sorumlu kılıyor; onu o yapıyor; özgür kılıyor; ardından gelen: yine bunalım.

Bunalımdan Yaşama Kültürü hem bir 'bunalım kitabı', hem 'bitmeyen bunalımlar kitabı', hem de bunalımın serüvenini dile-getiren bunalım üzerine (insan üzerine, yaşam üzerine) bir kitap. Bu yapıt, kendimize ilişkin; bizi biz yapana ilişkin; biz kendimiz varız orada; kendimizi tanıyabiliriz bu ki-

tapla; kendimizi güçlü, sorumlu, özgür kılabilmenin yolu bunalımları fark etmekten geçiyor çünkü.

Bunalım değişme ilişkisi de bu arada hep düşündürmekte. Bunalım özsel bir yapı olduğuna göre tüm değişimlere karşın (bunalımlardan ötürü) değişmeden kalan var; işte bu kalan da bunalım değil mi? Sonsuzca değişken kılıklara karşın sürüp giden hep bunalım, bunalımlarla örülü yaşam. Bunalım güçlü, bunalım değiştiriyor; bu değişimler kimi zaman başkalarının, başka toplumların cehennemi de olabiliyor. Ama asıl bunalımın farkına varanlar sayıca arttıkça, cehennem yaratmak isteyenlerin gücü de azalacaktır; bunu da akıldan çıkarmamak gerekiyor.

Okurun alımlaması, 'yazarın istediği' ile her zaman örtüşür mü? Okur kendi açısından metne bakar; çünkü yazıya geçmiş, artık bir bildirişim olayını gerçekleştirmeye hak kazanmış metin nesnelleşmiştir; yaratıcısından kopmuştur bir bakıma. Kendi açısından metne bakan okur da orada aradığını bulur. Hele böylesine geniş, zengin içerikli bir yapıyla karşı karşıya ise ne büyük tatlar devşirir oradan! Hatta öyle olur ki yapıtın diliyle özdeşleşiverir insan, dildışı olan kendi gerçeği dile gelmiştir orada: Kendiniz işte tam da oradasınızdır. Artık bundan böyle aracıya (kitabı tanıtmaya, eleştirmeye çabalayanlara) ne gerek; kitabı okuyun ve artık orada kendinizi yaşayın, kendinizi tanıyın; biz insanlar için bundan daha önemli bir şey yok ki!

Dilin Gücü'nü, Güneşle'yi, Yaşama Felsefesi'ni bütünlüyor; onların söylemini pekiştiriyor **Bunalımdan Yaşama Kültürü**. Bu yapıt, kendini tanımayı amaçlayan, bunun sorumluluğunu duyumsayan herkese bir armağandır Nermi Uygur'dan.

"KANT ESTETİĞİ"

Taylan Altuğ

Payel Yayınevi, İstanbul 1989, 183 s.

18. yüzyıl felsefi söyleminin en önemli belirleyicilerinden biridir Immanuel Kant (1724-1804). Herkesin de büyük ölçüde benimseyebileceği gibi, Antikçağdaki felsefi söylem, belirgin biçimde varolana, varlığa ilişkindir. Varolanın neliğini ortaya çıkarma, bu söylemin asıl ödevi durumundadır. Hiç kuşkusuz **Ruh Üzerine** ortak adını taşıyan yapıtlarda da 'ruh'un neliği, onu o yapanın ne (neler) olduğu üzerinde durulmuşsa da ve daha sonraki zaman kesitlerinde ancak bir anlık felsefesi için söylenebilecek olanlar örtük bir biçimde dile gelmişse de, yine de varolana ilişkin tasarımlar ve varolanı kavrama çabaları önplandadır. Özellikle bilgiye ilişkin konularda anlığa birinci derecede önem verme çok sonraki dönemlerin başarısı olmuştur; ayrıca bu tür yaklaşımlar insana ilişkin tasarımların ağırlık kazanmasına yol açmıştır.

Geçmişteki felsefede varolan-düşünme (anlık) arasındaki ilişkide varolanın belirleyiciliğinin çoğun baskın olduğu görülmüştür. Mantığa ilişkin çalışmaların önem kazanması ve gidecek de mantığın her türlü metafizik yükten arıtılması çabası, anlığın öneminin daha da artmasına, belirginleşmesine yol açmıştır. Anlığın, bilincin önplana çıkması, düşünen varlık olarak insanın bilgideki payının artması; artık varolanın varolan olarak değil de, varolanın anlığa yansıyan biçimiyle değeren-

dirilmesi, felsefi söylemin kökten değişmesine, yeniden yapılanmasına yol açmıştır.

Aklını ve genellikle anlığını artık Ortaçağ'da olduğu gibi en yüce varlığın 'salt aklına' bağlamayan; yeni bir 'salt akıl' anlayışı, kavrayışı oluşturan Yeniçağ'da akıl, kendini, kendi açısından (o en yüce akıl açısından değil) eleştirmektedir, sorgulamaktadır. İşte böyle bir eleştirel yaklaşımın en bilinçli temsilcisi de Kant olmuştur: **Salt Aklın Eleştirisi**'nde bilen varlık olarak insanın, kavramsallığın ve buradan kalkarak olgular dünyasının kuruluşunun, bilen ve bilinenin yasalılığının ele alındığı görülür. **Pratik Aklın Eleştirisi**'nde ise eyleyen bir varlık olarak insanın, eylemenin yasalılığını; **Yargıgücünün Eleştirisi**'nde ise insanın salt tekillikler içinde görünen duygu dünyasının mümkün yasalılığının (artık hiçbir şekilde kavramsal olmayacak olan), **transcendental** olabilirliğinin koşulları ele alınır. (Belki de bu çabaların hepsinin ortak amacı bireyliği yitirmeden ortak bir dünyada yaşamak ve bu ortak dünyanın koşullarını belirginleştirmektir.) Ayrıca **Yargıgücünün Eleştirisi**'nde insanın bölünmüşlüğü'nün, **fenomenal** olan ile **noumenal** olanın bütünlüğünün, dolayısıyla insanın somut bütünlüğünün kavranmaya (ya da yeniden kurulmaya) çalışıldığı gösterilir.

İşte **Kant Estetiği** adlı yapıtında Taylan Altuğ sık sık bu nokta üzerinde duruyor ve Kant'ın tüm felsefi yapıtında ağırlığını duyumsatan incelmış kavramsal zenginliği, kavram ağını oluşturan kavramlar arasındaki ilişkiyi estetik bağlamında yetkin bir biçimde çözümlemeye girişiyor. Bu doğrultuda 'yargıgücü (düşünücü-belirleyici)', 'estetik hoşlanma', 'estetik tasarım', 'estetik deneyim', 'estetik duygu', 'estetik nesne', 'estetik yargı', 'estetik ilgi', 'estetik ide', 'hoş', 'güzel duygusu', 'güzel (özgür-bağımlı)', 'amaçsız amaçlılık', 'beğeni', 'beğeni yargısı', 'deha', 'yüce' gibi kavramlar arasındaki ilişkileri ortaya koyuyor.

Altuğ'un yerinde bir değerlendirmesiyle: "**Estetik Yargıgücünün Eleştirisi**"nde araştırmayı yönlendiren sorun, **duygu alanının birliği** sorunudur. Bu, aynı zamanda, hiçbir kavramın kendilerine öngelmediği duyguların **a priori** karakterini belirleme sorunudur. Duygunun ya da duyumun birliğini tesis etmek, estetik yargıların genel geçerliliğe, yargı veren bütün özneleri kuşatan bir **uylaşım**'a (agreement) sahip olduklarını göstermeye bağlıdır. Estetik yargı, duyguya dayanan bir yargı olduğu için, genel bir yargı değil fakat **individual** bir yargıdır. Özne ile bağıntılı bir yargı olduğu için, hiçbir nesnel kavrama sahip değildir. Bu yargının yüklemi hiçbir bilgi taşımaz; ancak bilgi yetilerini duyusal biçimde oyun içine soktuğu ölçüde bir nesneyi karakterize eden düşünücü bir bildirimi taşır. Hemen görüleceği gibi, estetik yargının bu özellikleri, kavramsal birliğe giden yolu kapatan engellerdir. Bilgi yargılarının ve ahlak yargılarının tümelliğinin, genel geçerliliğinin dayanağı olan kavram, demek ki, estetik yargı için söz konusu değildir" (s. 56); bu bağlamda işte asıl sorun, bir olgu olan güzel'in bilgi yetilerinin form vericiliği altında ne şekilde oluştuğunu kavramaktır (s. 13)

Bilim kavramsal düzlemde, **doğa kavramları** düzleminde iş görür. İnsanın somut bütünlüğünün, özgürlüğünün, özerk oluşunun ve bunların sonucu olarak da öznelliğinin ağır bastığı duygu alanında nesnellik nasıl sağlanacaktır? İletişimsizlikten kurtulmak nasıl mümkün olacaktır? Altuğ'un da dediği gibi "Estetiğe kavram ölçütünden bağımsız (çünkü güzel fenomeni kavramsız bilinen bir şeydir s. 37) özerk bir temel kazandırmak; hakikat sorununa estetik alanda yer vermemek; estetik yargıyı bilgi kapasitelerinin harmonisi üzerinde temellendirmek" (s. 179) Kant'ın estetiğe ilişkin tasarısının gerçekleştirilmeyi amaçladığı yönlerdir, noktalar. Kant ulaşmak istediği amaçlar doğrultusunda bir bakıma bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalarında en bilinçli çözümleyicisi, aydınlatıcısı

olmuştur. Bu tartışmalarda benimsediği tutum bakımından Kant'a katılmamak olanaksız gibi görünüyor. Ama bu da ancak alanları (bilim, ahlak, estetik, din, siyaset) birbirine karıştırmama gibi düşünsel incelmışliği **gerçekten** yaşamayı gerektiriyor. Böyle bir incelmışlik; varolanı ve varolana yönelen özneyi ve onun anlıksal yetilerini, tam da onlara özgü ayrımlarında yakalamayı kendine asıl görev edinen özerk, özgür bir insandan beklenebilir. Yine ancak o zaman Kant anlaşılır olabilmeyi olanağını elde edebilir ve onun idealizme, formalizme düştüğü türünden savlar geçersizleşir.

Altuğ'un çok açık bir biçimde dile getirdiği gibi, Kant şunu gözönünde bulunduruyordu: "Nasıl ki, tümel olarak geçerli formların katkısı ile duyarlık ve anlama yetisi, nesnel dünyanın kuruluşunu mümkün kılıyorsa; aynı şekilde bu yetiler arasındaki uyum da —estetik hoşlanmanın kendisine dayandığı uyumdur bu— tümel geçerlilik hakkına sahiptir. Bu bakımdan **güzel**, hayalgücü ve anlama yetisinin işlevlerinin özgürce düzenlenişini ve dolayısıyla öznel temellere dayalı nesnel bir zorunluluğu içerir." (s. 11)

Bir akıl varlığı olduğu gibi bir duygu varlığı da olan insana ilişkin bu titiz çözümlemeleri, yine titiz bir biçimde aynı zamanda Kant'ın, çağının ve günümüzün felsefe söylemini de (elden geldiğince) hesaba katarak araştıran, ortaya koyan Taylan Altuğ'un şu değerlendirmesine yer vermeden geçmek olanaksız gibi görünüyor: "Sanatın hemen her zaman ahlakiliğin, politikanın ya da toplumsal kurtuluşun hizmetinde bir etkinlik olarak **algılandığı** bir toplulukta, Kant'ın estetik bilincin özerkliğine ilişkin temellendirmesi **mutlak** bir manifesto olarak görülebilir kanısındayım. Pragmatik bir dünya ilgisinin egemen olduğu dar insaniliğimizin sınırlarını kırmada ve halen anestezi altındaki duyarlılığımızı yeniden **estetik** kılmada bu manifestonun katkısı olur umarım." (s. 12)

"ÖZGÜRLÜK AHLÂKI"

Vehbi Hacıkadıroğlu,
Cem Yayınevi, İstanbul 1990.

Şimdiye değin oluşturduğu felsefi söylemini büyük ölçüde bilgi kuramına ilişkin sorunlara özgüleyen Vehbi Hacıkadıroğlu, son yapıtında ahlak sorununa eğiliyor. **Özgürlük Ahlâkı** adını taşıyan bu yapıtta Hacıkadıroğlu, bir yandan kendi görüşünü temellendiriyor, öte yandan da 'genellikle bilinen' ahlak tasarımlarını —yer yer adlarını anarak, yer yer de sezinleterek— eleştirel bir bakışla okuyucuya sunuyor; başka deyişle kendi tasarımından farklı tasarımlarla tartışıyor ve onların yetersizliklerini de göstermeye çalışıyor; bu arada amacını da şöyle belirliyor: "(...) günümüzde ahlak konusuna şimdiye dek bakıldığından büsbütün ayrı bir açıdan bakılması gerektiğini yeterli bir açıklıkla belirtmenin büyük yararlar sağlayacağına inanıyorum." (s. 7) Bu farklı açı ona göre, "insanla, içinde yaşadığı dünya arasındaki ilişkileri gözlemleyerek bulunabilecektir." (s. 9) Öyleyse oluşturulacak olan bu farklı tasarım anlaşılması güç her türlü kavramsal yaklaşımdan uzak olacak; salt gözleme dayalı bir ahlak kavrayışı olarak kendini gösterecektir. Sağduyuya dayalı bir gözlem süreci içinde ayırımına varılacak olan salt insana özgü varoluş koşulları bu ahlak tasarımının temel taşıyıcısı olacaktır.

V Hacıkadıroğlu'ya göre insanda varoluş bir özgürlük arayışı biçimini alır. (s. 11) İnsanı iyi tanıyabilmek için özgürlüğü

—onu o kılan— iyi anlamak gerekir. (s.12) Özgürlük de bilgiyle bağlantılıdır; bilgisiz özgürlük olmaz (s. 15): "Özgürlük belli tutsaklıklar arasından en uygun görüleni seçmek anlamına geldiğine göre, az ya da çok özgür olmanın az ya da çok bilgili olmayı gerektirdiği açıktır." (s. 15) Hacıkadiroğlu'ya göre insan özgürlük aradığı için hayvandan ayrılır: "Dış dünyadan gelen soyut etkilerin kavranması ya da zihinselleştirilmesi yoluyla kazanılan bu yetinin, düşünme yetisi olarak, insanla hayvan arasındaki en göze çarpıcı ayrımı oluşturduğu ve bunun da temelinde özgürlük arayışının bulunduğu gözönünde tutulduğunda, insanı insan yapan şeyin gerçekten özgürlük arayışı olduğu tam bir açıklıkla ortaya çıkmış olur. Öte yandan, burada öne sürdüğümüz 'özgürlük' kavramının, ne nesneler dünyasındaki ne de insanın iç dünyasındaki belirlenimliliğe (determinizm) karşı çıkan bir yanının bulunmadığının da unutulmaması gerekir." (s. 17)

Böyle bir özgürlük tasarımı, insana ikinci bir görüş açısından bakmayı da tümüyle reddeder; bu nedenle yazar Kant ile hesaplaşır. Ayrıca burada "insan akıllı hayvandır" tasarımına hiç yer yoktur. İnsanın ahlak yanını sadece akla dayandırmak, Kant ve Kant gibi düşünenlerin en büyük eksiğidir. "(...) Kant, gerçek bir yeti olduğu bile kuşku götüren **us** yetisini doğanın bize boş yere vermiş olamayacağı türünden bir gerekçeye dayanarak, her türlü duyusal etkilerden soyutlanmış olduğuna inandığı bir ahlak kuramı geliştirmekte ve bu kuramın temel kavramları olarak da yine gerçeklikleri çok kuşku götüren özgür istenç ve ödev kavramlarını ortaya koymaktadır. (...) Çünkü, hiç bir fiziksel olaydan etkilenmeyen bir yetinin yalnızca fiziksel olayları kapsayan davranışlarımızı nasıl etkileyebileceğini açıklamanın bir yolu bulunamaz." (s. 43-44)

Vehbi Hacıkadiroğlu, bir yandan "eğilim ahlakı"na öte yandan da özveri ahlakına dayanan bu özgürlük ahlakını bütünüyle gözlem ve deneye dayalı olarak naif bir tutumla orta-

ya koymaktadır. "Kant'ta maksimler usun saptadığı ve bireylerin genel bir yasa olmalarını uygun gördüğü kurallardır. Oysa bizim saptadığımıza göre törel kurallar, insanın doğasından kaynaklanan toplumsal eğilimin etkisi altında deneylerden çıkarılmakta ve büyük bölümünü geleneklerin oluşturduğu töre-bilim kuralları olarak toplum içinde yürürlükte bulunmaktadır." (s. 65)

Ahlakî insanların bir arada yaşaması olgusuna, özgürlük arayışına ve bilgisel bakımdan sürekli gelişme içinde bulunmalarına bağlayan Hacıkadiroğlu, hiç kuşkusuz eski Yunan filozoflarının ahlak-bilim ilişkisine büyük bir önem veren yaklaşımlarını kendine daha yakın bulacaktır. Ona göre "eski Yunanda öylesine güçlü biçimde vurgulanmış olan ahlâk-bilgi ilişkisi üzerinde yeterince durmamışlardır. Oysa bu ilişki konusunda yanıt bekleyen önemli sorular vardır. Çünkü ahlâkla bilginin sıkı ilişkisi bir kez kabul edilince, bilgi düzeyinin yükselmesiyle ahlâk düzeyinin de yükseleceğini kabul etmek zorunluluğu ortaya çıkar. Öte yandan, insanlığın bilgi düzeyinin uygarlığın gelişmesine koşut olarak sürekli yükseldiği de yadsınamayacağına göre, demek ki uygarlıkla birlikte insanlığın ahlâk düzeyi de sürekli yükselmektedir." (s. 5-6) Eğer bu görüşe katılmıyorsanız, bu tavrınızı temellendirmeniz gerekir.

Varolana bakışına ilişkin tutarlılığını hiç gözardı etmeden bize bir ahlak felsefesi sunan Vehbi Hacıkadiroğlu'nun özgürlük ahlakı hepimizi ilgilendiren ahlak sorunları üzerine düşünmeye, bu sorunlara felsefeyle bakmaya götüren bir çağrıdır.

"TARİHSELÇİLİK SORUNU"

Erich Rothacker

Çev. Doğan Özlem,
Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.

Renaissance'dan bu yana felsefi söylem çoğun, "yöntem" sorunlarına ilişkin olarak belirmiştir. Söylemin yöntem sorunlarına ilişkin olmasında, insanın bilme yetisinin araştırma konusu yapılmasının payı büyüktür kuşkusuz. O zamana değin bilme olgusunda asıl ağırlığı bilinen taşıdığı halde, bu yenisinden yapılanmada, varolana yönelen insan zihninin durumunun çözümlenmesi, yeni felsefi söylemin asıl konusunu oluşturmuştur. Ortak kategorilerce belirlenen bilen bilinen ilişkisi —**Organon**'da olduğu gibi— bundan böyle, farklı kategori ve tutumlarla ancak belirlenebilecek olan bilen bilinen ilişkisi dunımuna gelmiştir —**Novum Organum**'da olduğu gibi—. Felsefi söylemin konusu artık varolanın neliği değil, zihnin neliği olmuştur. Başka bir deyişle, zihne ilişkin çözümlemelerle, zihnin kendisine bir aydınlık getirdikten sonra, varolana yönelme amaçlanmıştır.

Bu bağlamda yeni söylemde doğanın açıklanması, işleyişinin bilinmesi ve ardından da doğaya egemen olunması asıl amacı oluşturmuştur. **Yeni Mantık** doğayı açıklamanın ve ona egemen olmanın yörüngesini çizmiştir. Bütün bu gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan doğa bilimleri ve özellikle XIX. yüzyılla birlikte tarihsel bakış açısının ön plana geçmesiyle

salt insanı ve insanın kültür dünyasını konu olarak seçen tinbilimleri (kültür bilimleri, manevi bilimler) ve bu bilimlerin işleyiş biçimleri kimi felsefe araştırmalarının konusunu oluşturmuştur. Bu araştırmalar özellikle XX. yüzyılın ilk yarısında büyük bir zenginlikle ortaya çıkmıştır. Doğa bilimleri ile tinbilimlerini birbirinden ayırt eden en temel özellik olarak onların yöntemleri görülmüştür; başka bir deyişle onları o yapan büyük ölçüde yöntemleridir denmiştir. Dilthey (1833-1911) ve Windelband'ın (1848-1915) bilim sınıflandırmaları böyle bir tutumun çarpıcı örneklerini oluşturur. Dilthey'a göre bilimler, doğa bilimleri ve tinbilimleri olmak üzere iki öbeğe ayrılırlar. Tinbilimleri alanına insanların tüm başarıları girer ve bu bilimler her türlü insan etkinliğini anlamaya çalışırken, doğa bilimleri, doğayı açıklamaya çalışırlar. O halde, onları birbirinden ayıran, konularından çok, konularına yaklaşımlarıdır, yöntemleridir.

Büyük bir düşünsel zenginlikle ortaya çıkan XIX. yüzyılın son çeyreğinde doğmuş olan E. Rothacker (1888-1965), tinbilimlerinin neliğini yer yer doğa bilimleriyle karşılaştırmalar yaparak vermeye çalışıyor son yapıtı olan **Tinbilimlerinde Dogmatik Düşünme Formu ve Tarihseleçilik Sorunu**'nda. Aynı zamanda, insan, kültür, anlam kavramlarına ilişkin tutumunu da sergiliyor ve söyleminin içeriğini, bu konuların incelenişi oluşturuyor.

Rothacker'e göre "biçim ve kılıklarını doğadan alan nesneler yanında, insanlar tarafından biçim ve kılık verilmiş şeyler de vardır. Bunları anlamak, bu biçim ve kılık vermenin anlamını sormayı zorunlu kılar" (ss. 14-15). Bu işi üstlenen de tinbilimleridir. Bu bilimlerin görevi, yazarın deyişiyle "yaratıcı insanın edim ve yönelimlerine eğilmektir" (s. 15). Tinbilimleri bu bağlamda anlam taşıyanı yeniden bilmeyi amaçlar (s. 15).

Yapıtın birçok yerinde Rothacker doğa bilimleri ile tinbilimlerinin özgül ayrımlarını ortaya koymaya çalışıyor ve bir fi-

lozof olarak, onları işte o yaparı belirlemeyi amaçlıyor. Bunu yaparken de yapıtı Türkçe'ye kazandıran Doğan Özlem'in dediğı gibi (s. 7), yazar kendine özgü bir dogmatik kuramından yola çıkıyor. Ona göre insanın her türlü yaratıcı edimi ve yaratıcı etkinliğı somut olarak bir dogmatığe dayanır; bu bir iç zorunluluktur (s. 61). Dolayısıyla da varolana, varlığa çok çeşitli açılardan bakılabilir. İnsan dünyası bir çokanlamlılıklar dünyasıdır; kültür nesnelerini var kılan anlamı yakalamaya çalışan her bakış açısı, zorunlu olarak bir dogmatik geliştirir Rothacker'e göre.

Tinbilimlerinin neliğini kavramaya ilişkin söylemini, insandan yola çıkarak kurmaya çalışan Rothacker'e göre "'gerçeklik' ona ilişkin olarak geliştirilmiş belirli bir 'dünya tasarımı'ndan çok daha zengindir. Öbür yandan, dünya tasarımı, gerçeklik üstüne yaşamadan çekip çıkarılmış ve imlenmiş içreklere sahiptir; ama gerçekliğı **kendinde** bir şey olarak asla içermez veya yansıtmaz. Ancak insan, bir yeryüzü yükseltisinden 'dağ', yeryüzündeki bir delikten 'mağara', su ve kara arasındaki bir sınır çizgisinden bir 'liman' yapar" (s. 73) Bu, bir insan başarısıdır, insanın başarısıdır. Bu, insanın dünyayı kendince, kendine göre kurması, başka bir deyişle anlam vermesidir.

Doğa bilimlerinin bir kategorisi olan nesnellik, tinbilimlerinin de bir kategorisi olabilir mi? (Bu sorun, felsefenin de en büyük sorunlarından biridir denebilir: felsefi söylemin nesnellik kategorisiyle ilişkisi nedir?) Üstelik Rothacker'e göre "tinbilimleri açısından bakıldığında, doğa bilimleri de birer insan eseri olarak, birer tarihsel olgu olarak karşımızdadır. Ama doğa bilimini yaratan insan, bu bilimi tinbilimleri gibi kendi yaratıcı tinsel yaşamını değil, doğayı incelemek üzere yaratmıştır. Yani doğa bilimlerinin üstünde yürüdüğü yol, yaratıcı insanın bu bilimler için raylarını döşemiş olduğu istikrarlı bir demiryolunu andırır. Oysa sanat, din, politika, hukuk,

vb. üstüne böyle istikrarlı yollar döşeme olanağı sınırlıdır." (s. 81)

Böyle bir sorunsalda Rothacker'e yardımcı olan "tarihselci" bakıştır. Ona göre "tarihselcilik, olguların da, kuramların da doğruluğunun ancak dogmatiklerce formüle edilebilir olduğunu ve edimsel yaşamda, hep bir kalkış noktaları ve stiller **çokluğu** bulunduğunu, bunların sürekli bir rekabet halinde yarıştıklarını, bir mutlak doğruluk iddiası ile ortaya atmaktadır." (s. 70) Yaşamın zenginliği, görüş açılının zenginliğinde yansır. Her bir görüş açısı, kendi dogmatliğini bir dünya tablosu olarak çizer; sonunda "çok sayıda biricik" tablolar belirir. "Tarihselcilik problemi de, işte tam da bu olguyla ilgilidir. Her dünya tablosu kendi içinde çelişkisizliğe sahiptir. Ama çok sayıda kalkış noktalarından hareketle ortaya çıkan bir tablolar çokluğunun birbirlerini yok sayamamaları olgusu, bu olgunun kendisi, tarihselcilik problemini gündeme getirmektedir," (s. 60) haklı olarak Rothacker'e göre.

Kendine özgü "tarihselci bir dogmatikle", anlam verişlerin yarattığı kültür dünyasını anlamaya çalışan ya da bu dünyayı anlamamanın önkoşullarını sergilemeye çalışan Rothacker, kültür kavramına dayalı bir antropoloji kurmaktadır aynı zamanda; insanı kültür açısından kavramaya, anlamaya çalışmaktadır. Yaşamın sonsuz zenginliğinin farkında olan ve farklı olana yaşama olanağı sağlayan bu görüş açısı, umarım, bu değerli yapıtı Türkçeye çeviren Doğan Özlem'in de dediği gibi "düşüncede çokseslilik ve çokçeşitliliği yaygınlaştırma konusunda yararlı" (s. 9) olur ve bu çeşitten özelemler, salt siyasal söylemlerin **flatus vocis**'i olmaktan çıkar.

"BİR 'SOMUT FELSEFE' ÖRNEĞİ:
ÇAĞDAŞ ORTAMDA TEKNİK"

Nermi Uygur,
Ara Yayıncılık, İstanbul 1989.

Bütün yapıtlarında, bir yandan kendisinin özgürce ve özgün bir biçimde belirginleştirdiği bir ana-konu çerçevesinde düşüncelerini sergileyen, öte yandan da gündeminde sürekli saklı tuttuğu sorunlara anıştırmada bulunan Nermi Uygur, bu kez **Çağdaş Ortamda Teknik** adlı yapıtında insan-teknik ilişkilerini ele alıyor.

İnsana, yaşamın doğrudan kendisine yönelen, varolanın insanla (bilinçle) ve dille ancak "gerçekten varolacağı" temel düşüncesini taşıyan Nermi Uygur, birçok temel sorunu hep yeniden ele alır; birçok şeyi yeniden çözümleme çabasına girer. Bu bakımdan, kaleme aldığı her yapıt, daha sonrakiyle biraz daha bütünlenen, ama hiçbir zaman son sınırına ulaşmayacak olan bir düşünceler örgüsü izlenimini verir. Örneğin, **Felsefenin Çağrısı**'nın söylemi, **Kuram-Eylem Bağlamı**'nın söylemi, **Dilin Gücü**'nün söylemi, son dönem yapıtlarında da sürüp gider. Bir filozof olarak felsefenin neliğine ilişkin belirleyişlerde iz sürmeyi ve fenomenolojik tutumu hiç elden bırakmayan Nermi Uygur, bu çerçevede oluşan 'somut felsefesinden' hiç ödün vermez. Dildeki değişleri, karşılığını yaşamın kendisinde, tüm insani etkinliklerde bulan özgün kavramsal

içeriklerle bezer; başka bir deyişle, dildeki terimlere yaşamla bağını hiç koparmayan özgün kavramsal içerikler yükler.

Çağdaş Ortamda Teknik'te de bu bağlamda yapmak istediklerini şöyle belirliyor: "Yapabilirsem, gerçekleştirmek istediğim, aşağı yukarı şu: yazarlık-bilim-felsefe kaygıları **önce-sinde** düpedüz bir **insan olarak** nicedir kafanı kurcalayan pekçok soru, dönüp dolaşıp 'teknik' başlığı altında toplanmakta. **Şimdiki** durumum elverdiği ölçüde, deşmek istediğim bunlar işte. (...) Teknik deyince ortalığı kaplayan bazı önyargılara, önyargısını tutumlara, bulanık kavrayışlara, çarpık değerlendirmelere ışık tutmak istiyorum. Ancak böylece **dilediğim** aydınlığa **yaklaşabileceğime** inanıyorum. Bunun **kendim** için olduğu kadar **başkaları için de** geçerli olduğunu, hiç olmazsa yararlı olabileceğini **umut** etmekteyim." (s. 29)

Söylemini, öteki yapıtlarında da olduğu gibi son derece geniş dayanaklarla besleyen Nermi Uygur, her zaman olduğu gibi burada da denemeci tavrını yeniden "işbaşında" gösterir. "(...) olanca boyutlarıyla özyaşamımda bana verilen, ya da gücümün yettiği oranda her günümle bilip tanıdığım, erişebildiğim, varlığına soyut somut uzanabildiğim **teknik görünümü**, 'kitap'-içi değil yaşam-içi teknik görünümünü değişik kıvrımlar ve bağlamlarıyla görüp gösterme çabasımdayım" (s. 30). Bu da ancak fenomenoloji ile, varolanı, yaşamı felsefece bir bakışla, felsefeleştirmekle başarılabilir. Böyle bir tavırla gerçekleştirilecek olan da bir "özyorum"dan başka bir şey olmayacaktır.

Bu yapıt çerçevesinde yönteminin niteliğini belirledikten sonra Nermi Uygur, başlı başına bir kültür boyutu olan tekniğe, onun nasıl bir ilgi alanı olduğu, onu o yapanın neler olduğu, teknik nesnelerle anlam arasındaki ilişkinin nasıl temellendiği açısından bakmayı deniyor. Denemelerine verdiği başlıklar onun, aslında —teknik bağlamında— bir kültür varlığı olarak **insanı** ortaya koymaya çalıştığını belirgin bir biçimde

gösteriyor. Bu arada, teknik açısından, "mutluluk-mutsuzluk olanakları"na değinen yazar, tekniği yaratan insana duyduğu güveni bir kez daha gösteriyor bize: "insan mutluluğa **büyük bir değer veren** bir varlık; tekniğin **mutluluğa zararlı** olduğu yerler ve zamanlar var. (...) Sözelimi, insanı teknik gelişmenin aracı kılan her örgüt, her uygulama mutluluğu baltalamakta. İnsanı yalnızca üretim basamağı ya da tüketim aşaması diye görüp kullanan bir yaşama düzeni, mutluluğun önünü kesmiştir. Kendini tekniğe köle eden, tekniğe köle edilen insan, nasıl gerçekleştirsin kendini. Üretse de tüketse de kendine yabancı düşmüştür." (s. 114-115)

Öyleyse ne yapılmalı, tekniğe ilişkin olarak nasıl bir bilinç edinmeli? Nermi Uygur'a göre "Önemli olan insanı teknikleştirmek değil, tekniği **insanla uyumlaştırmak** (...) Önemli olan: tekniğin insanla uyumlanması, insana yaraşan bir kültür içinde uyumlanması." (s. 115-116)

Teknik konusunda bilinçli olmaya bir çağrıdır **Çağdaş Ortamda Teknik**; hatta bu bilinç, çağdaş olmanın gerekli koşullarından biridir. Nermi Uygur'a göre, "Teknik üzerine düşünmeyen, teknik ürete tüketeye yaşayıp gitse de, değil mi ki böylesi düşünüp gereğini yerine getiremiyor, teknik yüzünden ergeç en ağır cezalara katlanmak zorunda" (s. 119-120). Gerçekten de böyle değil mi? Teknikle içiçe yaşayan bireyler olarak teknik-insan ilişkilerini çeşitli boyutlarda hepimiz düşünmek zorunda değil miyiz?

MAKALELER HAKKINDA

"Bir Varolan Olarak Felsefi Söylem". **İnsancıl** Sayı: 2, İstanbul Aralık, 1990, s. 3-4.

"Felsefi Söylem Nedir? Üzerine" **Felsefe Tartışmaları 6. Kitap**, İstanbul, Ağustos 1989, s. 101-107.

"Felsefede Bilimsel Söylem mi Yoksa Felsefi Söylem mi?" **Felsefe Tartışmaları 9. Kitap**, İstanbul, Aralık 1990, s. 95-101.

"Akılcı Felsefe ile Aydınlanma Felsefesi Üzerine." **İnsancıl** Sayı: 7, İstanbul, Mayıs 1991, s. 3-4.

"Türkiye'de Bir Felsefe Sorunu Olarak Felsefe Tarihi." Türkiye Felsefe Kurumu'nun düzenlemiş olduğu, "Türk Düşüncesinde Felsefe Akımları Semineri"nde (18-19 Ekim 1990 İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi) yapılan konuşma). Yay. yer: **Yusuf Atılğan'a Armağan**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 440-456.

"Türkiye'de Felsefe Öğretimi Üzerine" Türk Hukukçu Kadınlar Derneği'nin düzenlemiş olduğu Türkiye'de Temel Öğretimin Sorunları Semineri'nde yapılan konuşma (6 Mart 1991, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Tesisleri).

"Türkiye'de Felsefi Söylemin Şimdiki Durumu". **İnsancıl** Sayı: 25, Kasım 1992, İstanbul s. 26-29 (Delphi'de sunulan Fransızca metnin Türkçe çevirisi)

"**Felsefi Söylem Nedir?** Bağlamında Arslan Kaynardağ'ın Betül Çotuksöken ile Yaptığı Söyleşi". **İnsancıl** Sayı: 16, İstanbul, Şubat 1992, s. 28-32.

"Kavram Kavramı" **Felsefe Tartışmaları 10. Kitap**, İstanbul, Haziran 1991, s. 48-53.

"Felsefenin En Önemli Konusu: İnsan". Türkiye I. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumuna sunulan bildiri, (19-21 Kasım 1986, Ankara). Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarih Sempozyumu Bildirileri, Yayına Hazırlayanlar: Kenan Gürsoy, Alparslan Açıkgenç, Ülke Yayın Haber Tic. Ltd. Şti. Ankara 1991, s. 144-151.

"Kavram Oluşturan Bir Varlık Olarak İnsan" **Felsefe Der-gisi 89/2**, İstanbul, 1989, s. 69-71.

"Felsefe Bağlamında Düşünmenin Serüveni" **Artı**, Adana, Şubat 1993, s. 16-19.

"Göstergelerin Göstergesi Kültür" **Varlık**, Mayıs 1989, Sa-yı: 980, s. 5.

"**Kültür Kuramı**'nda Çokkültürlülük" **Çağdaş Eleştiri**, Yıl: 4, Sayı: 2, Şubat 1985, s. 18-20.

"Kültür Kavramı ve Kültür Felsefesi Üzerine". **İnsancıl**.

"Nasıl Bir Tarih Felsefesi". (Türkiye Felsefe Kurumu'nun 13-14 Kasım 1992 günlerinde gerçekleştirdiği "Felsefe Açısın-dan Tarih" konulu Seminere sunulan bildiri). **Felsefe Tartış-maları 13. Kitap**, İstanbul, Ocak 1993, s. 60-67.

"Felsefe-Metafizik İlişkileri: Yeni Bakış Açıları" **Felsefe Tartışmaları 14. Kitap**, İstanbul, Temmuz, 1993 s. 84-91.

"**Felsefe Tartışmaları** Çevresinde Bir Tartışma Odağı: Yönetim-İmleme-Yönetim Terimleri" (Türkiye Felsefe Ku-rumu'nun düzenlediği "Felsefe Açısından Dil-Kültür Semi-neri'ne sunulan bildiri, 25-26 Ekim 1992, İstanbul). **İnsan-cıl**, Sayı: 29, Mart 1993, s. 6-9.

"Aristoteles'te Düşünme-Varlık İlişkisi ve Nesnellik" **Felse-fe Tartışmaları 7. Kitap**, İstanbul, Ocak 1990, s. 88-93.

"Filozofun Kaygısı" **Argos**, İstanbul, Ocak 1990, s. 66-69.

"Hans Reichenbach'ın Felsefi Söylemine Eleştirel Bir Yakla-şım" Türkiye Felsefe Kurumu'nun Alman Kültür Merkezi (An-

kara) ile birlikte düzenlediği, "Doğumunun Yüzüncü Yılında Hans Reichenbach" toplantısında sunulan bildiri.

"İletişim Dünyasında Bireysel Öznenin Yokoluşu", **İnsancıl**, Sayı: 40, Şubat 1994.

"Çözüm Aklın Modern Kullanımında mı İnanç Dizgelerinde mi?", **İnsancıl**, İstanbul, Ağustos 1994, Sayı: 46, s. 9-12.

"Vehbi Hacıkadiroğlu ile Özgürlük Ahlakı Üzerine." **Argos**, İstanbul, Eylül 1990, s. 61-66.

"Ortaçağda Fizik Bilimleri". **Gergedan**, No: 2, İstanbul, Nisan 1987, s.

"Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev". **Gergedan**, No: 7, İstanbul, Eylül 1987, s. 108.

"Felsefe Tartışmaları". **Gergedan**, No: 12, İstanbul, Şubat 1988, s. 122.

"Demokritos/Aristoteles. İlkçağ'da Doğa Felsefeleri". **Gergedan** No: 17, İstanbul, Temmuz 1988, s. 188-189.

"Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları". "Dünya Problemleri Karşısında Felsefe". **Argos**, No: 2, İstanbul, Ekim 1988, s. 188-189.

"Nikomakhos'a Etik". **Argos**, No: 3, İstanbul, Kasım 1988, s. 188-189.

"Etik". **Argos**, No: 7, İstanbul, Mart 1989, s. 157.

"Bunalımdan Yaşama Kültürü". **Argos**, No: 8, İstanbul, Nisan 1989, s. 156.

"Kant Estetiği". **Argos**, No: 14, İstanbul, Ekim 1989, s. 160-161.

KİŞİ ADLARI DİZİNİ

- Abelardus, 16, 23, 29, 98-100, 267,
270, 276, 278, 333
- Açıkgenç, A., 352
- Agazzi, E., 265, 318-9
- Ağaoğullan, M. A., 299, 301
- Akarsu, B., 88, 92, 100, 102-3,
264, 316, 318
- Akatlı, F., 89
- Akdoğan, C., 316
- Altuğ, T., 103, 305-6, 335-8
- Anscombe, 206
- Anselmus, 7, 15, 29, 44, 48, 118,
264, 278
- Aquinas, T., 15, 22, 246, 257, 264,
322
- Arendt, H., 133
- Aristoteles, 6, 15, 16, 22, 49, 101,
114-5, 122-3, 135-7, 189-196,
198, 209, 210, 215-225, 241,
245, 284, 297-9, 306, 309-312,
321-4, 352, 353
- Aron, R., 185, 187
- Arslan, A., 224, 225
- Aruoba, O., 203, 205, 207-8, 214
- Aster, E. von, 55, 316
- Ataöv, T., 319
- Atatürk, M. K., 294
- Atılğan, Y., 351
- Atreya, J. P., 319
- Augustinus, 29, 125-6, 133, 182,
236, 255-6, 263-4, 277, 333
- Babür, S., 99, 225, 278, 321
- Bacon, F., 36, 143, 146, 241, 246,
260, 264, 273
- Baruhan, H., 133
- Bayşal, J., 82
- Bentham, J., 287
- Bergson, 236, 245
- Berkeley, 193, 242
- Black, 206
- Boas, F., 151, 171
- Bodin, 299
- Boethius, 16, 23, 322
- Boll, M., 242
- Bozkurt, N., 145
- Braudel, F., 186-7
- Caesar, 180-1
- Calvin, 299
- Camus, A., 333
- Camap, 15, 32, 36
- Carr, B., 189-193, 195-6, 198-
201
- Cassirer, E., 47-9, 171, 274
- Cicero, 123, 127
- Collingwood, R. G., 176-7, 182,
187, 189, 191-2, 201
- Comte, A., 312

- Çalışlar, A., 77
- Darwin, C., 284, 289
- Deleuze, G., 263-4
- Demokritos, 309, 310
- Denkel, A., 75, 88, 91, 93, 103,
203-5, 208, 213-4, 281, 303-5,
309-313
- Descartes, 15, 36, 44-8, 50, 91, 98,
112, 127, 144, 193, 199, 241-2,
246, 258-260, 264, 272-4, 300
- Dilthey, W., 170, 344
- Duffé, B. M., 133
- Duralı, T., 88
- Einstein, A., 192
- Erasmus, 299
- Erigana, J. S., 199, 297
- Ertan, A., 265
- Eşel, T., 203, 209, 213
- Frege, G., 205-9, 211
- Geach, 206
- Gilby, T., 264
- Gilson, E., 263, 269, 278
- Goff, J.le, 99
- Gökberk, M., 54, 92, 102, 309
- Göker, A., 297
- Grant, E., 297
- Guattari, F., 263-4
- Gürsoy, K., 352
- Güvenç, B., 165
- Güzel, A., 86
- Hacıkadıroğlu, V., 6, 9, 88, 90-1,
95-6, 201, 203, 210-1, 213-4,
281, 283, 286, 288, 290-1, 295,
306, 339-341
- Hamlyn, P. W., 193-5, 198, 201
- Hartmann, N., 54-5, 61-2, 201, 309
- Hegel, G. W. F., 169, 183, 199, 245
- Heidegger, 15, 265
- Heimsoeth, 133
- Herakleitos, 199
- Hesiodos, 123, 128
- Hızır, N., 88-9, 116-7, 120
- Hobbes, T., 286
- Homerios, 128
- Horatius, 149
- Humboldt, W. von, 92
- Hume, 15, 91, 193, 242, 246, 286
- Husserl, 15, 36, 131, 260, 264
- İlgaz, T., 263
- İyi, S., 265
- Jaspers, 317
- Kant, I., 6, 36, 41, 45, 47-50, 66,
91, 117, 119, 144-5, 149, 170,
189, 190, 192-6, 199, 200, 242,
246, 249, 274-5, 284-5, 291-3,
304-5, 335-8, 340-1, 353
- Karsted, P., 82
- Kaynardağ, A., 5, 9, 55, 92, 95, 97-
102, 104-6, 315-6, 351
- Kılıçbay, M. A., 187
- Kierkegaard, S., 333
- Kluckhohn, C., 151, 171
- Kripke, S. A., 307
- Kroeber, A. L., 151, 171
- Kuçuradi, I., 75, 88, 95, 117, 133,
147, 166, 168, 216, 224, 265,
317-8, 325, 327
- La Boetie, E.de, 299-301

- Landgrebe, L., 263-4
 Lange, F. A.; 220, 225, 313
 Laplace, 288
 Lavoisier, 288
 Leclerq, J., 25
 Leibniz, 16, 91, 101, 144, 193-4,
 199, 284
 Levi-Strauss, C., 27
 Locke, J., 15-6, 91, 93, 210-1, 273,
 306
 Lucretius, 97
 Malinowski, B., 151, 171, 173
 Marrov, H. I., 29
 Marx, K., 199
 Mengüşoğlu, Tomris, 133
 Mengüşoğlu, T., 55-7, 59-62, 88-9,
 94, 106, 170-1, 201
 Mercier, A., 319
 Merleau-Ponty, M., 26
 Mnemosyne, 128
 Montaigne, 127, 133, 299, 300
 Napoleon, 288
 Ndaw, A., 319
 Newton, 191-2
 Nietzsche, F., 61, 130-1, 133, 317
 Nutku, U., 54, 103
 Ockham, W., 15-6, 23, 91, 115,
 210, 246
 Oruka, H. O., 148, 318-9
 Ömek, Y., 317
 Örs, Y., 31-3, 38-9, 41, 88
 Özlem, D., 48, 274, 343, 345-6
 Pascal, 127
 Perek, F. Z., 98
 Platon, 15, 29, 32, 98, 101, 115,
 122, 137, 199, 216, 220, 242,
 245, 249, 254, 284, 297, 306,
 311, 322
 Plotinos, 199
 Plutarkhos, 299
 Porphyrios, 115, 136, 241
 Protagoras, 123
 Quine, W. V., 307
 Rabelais, 299
 Radcliff-Brown, A. R., 151, 171
 Reichenbach, H., 6, 32-3, 55,
 241-8, 250-1, 316, 352-3
 Rızatepe, H., 56, 67-70, 203, 208-
 210, 213-4, 306
 Rickert, H., 170
 Rijk, L. M. de, 179-181, 187
 Ritter, 133, 317
 Rothacker, E., 343-6
 Rousseau, 98, 121, 132, 300
 Russell, B., 15, 32, 40, 82, 91, 194,
 205
 Sartre, J. P., 15, 27, 246
 Scheler, M., 124, 133, 316
 Schopenhauer, A., 245
 Sinanoğlu, S., 319
 Sokrates, 101, 123, 127, 254
 Soricelli, E., 319
 Soysal, M., 319
 Sözer, Ö., 103, 169, 183, 187
 Spencer, 245
 Spinoza, 144, 284
 Spranger, E., 170
 Strawson, 189, 193-6, 201
 Tandoğan, Z., 148
 Tanilli, S., 265

358 FELSEFEYİ ANLAMAK FELSEFE İLE ANLAMAK

Taylor, E., 151, 171

Timaios, 297

Touraine, A., 277

Tufan, H., 278

Tunalı, İ., 133

Uygur, N., 24, 30, 40, 56, 62-7, 77,
88-9, 92, 94, 97-8, 102, 106,
120, 157-8, 161-3, 166, 168-9,
230-5, 237-9, 264, 306, 331-4,
347-9

Vardar, B., 100

Vernant, J. P., 133

Win, H., 133

Windelband, 344

Wisdom, J. 32

Xenophon, 299

Yıldırım, C., 31, 200, 202, 242, 306

Yonarsoy, K., 98

Yücel, T., 27

Zekiyan, B., 133

Zeus, 128

Betül Çotuksöken'in, yıllardan beri
üzerinde durduğu konulara
yaklaşımındaki ortak paydayı
somut bir biçimde gösteren bu yazılar;
aydınlanma felsefesinden
Türkiye'de felsefe tarihine,
felsefe-metafizik ilişkilerinden
iletişim dünyasına,
Kant estetiğinden özgürlük ahlakına
pekçok konuyu tutarlı bir yöntemle
açık seçik olarak gözler önüne seriyor.

Başlıktan da anlaşıldığı gibi bu yapıt
iki işlevi içeriyor:
ilkin felsefeyi anlamak
ardından da felsefe aracılığıyla anlamak.