

100 SORUDA

FELSEFE EL KİTABI

SELÂHATTİN HİLÂV

**6.
BASKI**

GERÇEK  YAYINEVİ

100 SORUDA DİZİSİ 20

Birinci Baskı: Mart 1970

İkinci Baskı: Ekim 1975

Yeniden Yazılmış Üçüncü Baskı: Ocak 1981

Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş

Dördüncü Baskı: Ocak 1985

Beşinci Baskı: Ocak 1990

Altıncı Baskı: 1993

Kapak: Sait Maden

Kapak Baskısı: Reyo Ofset

İç Baskı: Özal Matbaası

Cilt: Esra Mücellithanesi

93.34.Y.0091.39

ISBN 975-7551-08-2

SELÂHATTİN HİLÂV

**100 SORUDA
FELSEFE EL KİTABI**

GERÇEK  YAYINEVİ

Cağaloğlu Yokuşu, Saadet İş Hanı, Kat 4
İstanbul

«Felsefe, kendini bilinçli hale getiren düşüncedir.»
Hegel

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

I. BÖLÜM

FELSEFE NEDİR?

Soru 1 : «Felsefe» sözcüğünün kaynağı ve anlamı nedir?

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

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

Yukarda belirttiğimiz gibi, sözcükteki temel anlam, «philosophia»nın, bilgi ve bilgelğe duyulan «sevgi» ya da «dostluk» olmasıdır. «Philosophos» yani filozof, şu ya da bu koşula, duruma, ya da kişiye bağlı olarak değişiklik göstermeyen, yani şuna ya da buna «göre» olmayan «mutlak» doğruları ve kesin bilgileri bildiğini ileri süren bir kimse değildir. Bunun tam tersine, bilgiyi ve bilgeliği arayan, seven, ele geçirmek isteyen kimsedir. «Philosophos» sözcüğünün, ilk olarak, İsa'dan önce altıncı yüzyılda yaşayan Yunan düşünürü Pythagoras'ın

metodleri için kullandığı söylenir. Pythagoras, bu sözcüğü kullanırken, mutlak doğruları elde etmiş bir kimse değil, bir bilgi arayıcısı ve bilgeliği aşığı olduğunu belirtmek istiyordu. (Bu sözcüğü, ilk olarak Herakleitos'un kullandığı da söylenir.)

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

Bu bakımdan, gerçek filozofun, edindiği bilgileri yetersiz bulan, tedirginlik duyan, ama yine de arayan ve sürekli olarak eleştiren bir kimse olduğunu göreceğiz. İnançların, törelerin ve alışılmış düşünce biçimlerinin dışına çıkamayan; bunlara körü körüne yani bilimsizce bağlı olan kimse, doğruluğun (hakikatin) ve bilginin ne olduğunu kesinlikle bildiğine inanır; bunlardan kuşku duymaz. Filozof ise, kendisine şu ya da bu biçimde kabul ettirilmiş olan ya da sunulan inançları, görüşleri, bilgileri irdeler ve eleştirir; doğru olanı, gerçek bilgiyi, bilgeliği arar; insan yaşamını anlamlı kılacak, yaşamaya değer duruma getirecek ve mutluluğa ulaştıracak ilkeleri ve kuralları bulmak ister; bunlara uygun olarak yaşamaya çalışır. Bu ilkeleri ve kuralları; ilyce araştırıp akılla bulunmuş temeller üzerinde kurmaya yönelir. Felsefesi düşünce, kökü bakımından, genellikle bütün bildiklerimizi ve özellikle inandıklarımızı; eylem (ahlak) alanında yol gösterici olarak kabul ettiğimiz değerleri («iyi» ya da «kötü» dediğimiz şeyleri), toplumun bize kabul ettirdiği önyargıları (peşin hükümleri), tutkularımızı, duygularımızı, alışkanlıklarımızı, özgür düşüncenin süzgecinden geçirmektedir; bunlardan uzak durup, bunlara dışardan bakmak, bunları irdelemek, çözümlenmek, iç yüzlerini ortaya koymak ve eleştirmektir. Kısacası, bilginin temelli olacak doğruluklara ve davranışımızı yönetecek sağlam ilke ve kurallara ulaşmak çabasıdır; arayışıdır.

Tarih boyunca çeşitli filozoflar gelip geçmiş, farklı ve kimi zaman birbirine taban tabana karşıt sistemler kurulmuştur. Bu sistemlerle bazıları, uzun ya da kısa süreler boyunca, insan düşüncesine ve yaşamına egemen olmuştur. Ne var ki, felsefenin özünde, yukarıda açıklamaya çalıştığımız «philosophia» sözcüğünün kökel (temel) anlamı her zaman varolagelmıştır. Yani felsefe her zaman, bir doğruluk sevgisi ve arayışı; bir eleştiri, bir yaşayış, davranış ve ahlak sorunu olarak; doğru olana ve iyiyeye yönelmiş bir çaba olarak ortaya çıkmıştır. Felsefe sistemlerinin ve çeşitli felsefesal düşüncülerin dışgörünüşünü aşip derinine inilince, bu sevgiyli, arayışı, eleştiriyli ve çabayı görmek her zaman olanaklıdır.

Soru 2 Felsefe ile din arasındaki bağdaşmazlık nereden ileri geliyor?

Yukarıda söylediklerimizden anlaşılacağı gibi, felsefe ve din, birbirine karşıt iki düşünüş ve davranış biçimidir. Mitoslarda ve ilkel dinlerde olduğu gibi, gelişmiş dinlerde (Musevlik, Hıristiyanlık, Müslümanlık) de, inanç yani iman temeldir. Herhangi bir dini benimseyen kişi, evren ve insanoğlunun yaşamı konusunda belli bir takım görüş ve yargıları (açıklamaları) kabul etmiş; bunlara inanmış bir kimsedir. Başka bir deyişle, doğruluğun (hakikatın), kendisine verilmiş olduğunu ve kendisinin doğruyu bildiğini sanan kimsedir. İnançlı kişi (dindar), evreni, insanoğlunun yaşamını ve yazgısını, dinde belirtilmiş temel yargılar ve açıklamalar, yani dogmalar (naslar) açısından gören; onlara göre tasarlayıp düşünen ve değerlendiren kimsedir. Dinde, «bu, acaba böyle midir?» diye sorulmaz. Çünkü dinde, hemen her şeyin cevabı verilmiş ve inanan kimse, bu cevapları, tartışılmaz doğruluklar olarak kabul etmiştir; onları doğru diye bellemiş ve benimsemiştir. «Evreni kim yaratmıştır?», «İnsanoğlu nerden ve nasıl türemiştir; dünyadaki yeri nedir; öteki insanlarla ve Tanrı ile ilişkileri nasıl olmalıdır?», «Ölümden sonra insanoğlunun başına neler gelecektir; yazgısı nedir?», «İyi ve kötü nedir?», «Budünyada ve ötedünyada mutlu bir yaşam neye bağlıdır?» gibi sorulara, dinlerde (özellikle gelişmiş dinlerde), inceden inceye cevap verilmişti. Bunlar, her gelişmiş dinin kutsal kitabında ve din öğretisinde açıklanmıştır.

Oysa felsefe, bunlara ve benzerleri olan bütün öteki sorulara, özgür akla ve mantığa dayanarak cevap vermeye çalışır. Hazırlanmış cevapların hiçbirini kabul etmez; dinleri, dogmaları, inançları, önyargıları, gelenekleri, süreklilikli olarak irdeler ve eleştirir. İşte bundan ötürü

bu iki tavır, yani din ile felsefe, varlık ve gerçekler karşısında benimsenmiş olan ve birbiriyle bağdaşmayan iki ayrı düşünüş biçimidir.

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

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

Felsefenin sağlam bilgiler edinmeyi amaç edindiğini, doğru olanı bulup ortaya çıkarmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Ancak, bütün bilimlerin ortak amacının da bu olduğunu biliyoruz. Bilimler de, kendi araştırma alanlarında doğruluklara ulaşmak amacını güderler. Demek ki, amaç bakımından, felsefe ile bilimler arasında fark yoktur. (Nitekim, bilimlerin bağımsızlaşıp kendi başlarına ortaya çıkmalarına kadar felsefe, en geniş anlamıyla «akla dayanan bilgi» olarak anlaşılıyordu ve bütün bilimleri kapsıyordu.) Öyleyse fark nerededir? Fark, bilimlerin, ele aldıkları olaylar arasındaki ilişki ve bağıntıları belirtmekle yetinmeleri; felsefenin ise, bu ilişkilerin daha derinine; incelenen alanın köküne, temel ilkelerine yönelmesindedir. Bilim, duyularımızın ve deneylerimizin bize tanıttığı olayların, birbirini «nasıl» izlediğini, hangi yasalar uyarınca ortaya çıktığını belirtmekle ve açıklamakla yetiniyor. Oysa felsefe, bu olayların «ne» olduğunu; kökünü, özünü, temelini bulmaya çalışıyor. Örneğin toplumbilim, toplumsal olaylar arasındaki ilişkiyi, bu olayların ortaya çıkışının hangi yasalara uyduğunu bulmaya yöneliyor. Oysa felsefe, toplumun «ne» olduğunu soruyor. Biyoloji, yaşam (canlılık) olayları; ruhbilim, ruh olayları arasındaki ilişkileri inceliyor. Oysa felsefe, yaşamın ve ruhun «ne» olduğunu soruyor; özünü açıklamaya çalışıyor. Bilimlerin hepsi doğruluğu bulmaya yöneliyor; ama doğruluğun (hakikatin) ne olduğunu yalnızca felsefe araştırıyor. Böylece felsefe, bilimlerin ele almadıkları en genel sorulara cevap vermek istiyor.

Bu açıdan bakınca felsefenin, «bütün varolanların temel ilkelerini ve ilk nedenlerini araştırarak bilgi dalı» olarak ortaya çıktığını görürüz. Gerçekten de, felsefenin en genel ve yaygın tanımının bu ol-

duğunu söyleyebiliriz. Nitekim Descartes şöyle der: «İk nedenleri ve ilkeleri aramak... Filozof diye adlandırılan kimseler, özellikle, işte bu uğurda çaba harcamış kimselerdir.»

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

Dikkat edilecek olursa burada felsefeyi, Soru 1'deki gibi sözcük anlamı ve bu anlamın getirdiği tavır (özgür akıl ve düşünceyle doğruya yönelme) ve amaç (eleştiri, doğru yaşamının ve mutluluğun bulunması) açısından değil; elde etmeye çalıştığı bilginin özelliği ve onu, bir başka bilgi çeşidinden, yani bilimden ayırt eden yanlar açısından tanımladık. Felsefeyi bir bilgi olarak ayırt eden bir başka temel özellik de onun, evreni bir bütün olarak görmeye, bütünsel bir senteze yönelmesi; parçasal değil, tüm bir açıklama sağlamaya çalışmasıdır. Başka bir deyişle, felsefenin amacı, sınırlı ve birbirinden kopuk bilgileri (bilimlerin sağladığı bilgiler ya da deneysel [ampirik] bilime dayanan geleneksel ve günlük bilgiler böyledir) birleştirmek, bir bütün içinde ilintili duruma getirmektir.

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

Özellikle ondokuzuncu yüzyıl başlarından bu yana, felsefe ile bilimin kökten farklı olduğunun düşünülmesi, felsefeyi, evren ve insan konusunda, son sözü söylediğini ileri süren genel açıklamalar yapmaktan çok; zihnin ve düşüncenin, bilginin ve değerlerin («iyi», «haklı» «güzel» vb.) araştırılmasına ve incelenmesine yöneltti. Böylece, bilgi-kuramı, bilim felsefesi, değerler felsefesi ağır bastı. Bu durumda felsefe, bilgi vermekten çok, edinilmiş bilgi (örneğin bilimlerin sağladığı bilgiler) ve insanın verdiği yargılar (değer yargıları) konusunda bir irdeleme ve eleştirme olarak ortaya çıktı. Yani felsefeseli düşünmede, zihnin kendi üzerine dönmesi, kendine ve ürünlerine yönelen bir «derin - düşünme» («réflexion») niteliği edinmesi ağır bastı. Felsefe, bil-

gilerimizin kaynağını (köklenini) ele alıyordu artık; bilgideki kesinlik ilkelere İrdeliyor, bilimlerin temellerini ve yöntemlerini İnceliyordu. Ama bilimlerin İlerleyip gelişmelerine, kesin ve evrensel doğruluklar olarak kabul edilen çözümler ortaya koymalarına, alanlarını genişleterek büyümelerine karşılık felsefe, çeşitli biçimlere bürünse de yine aynı kalan sorunların çerçevesi içinde kapalı kalıyordu. Bu sorunların ayırt edici ortak özelliği, deneyin denetimine sunulamayışılarıydı. Ama bütün bunlara rağmen, felsefenin de kendine özgü bir «İlerleyiş» vardı. Bu İlerleyiş, felsefenin, ele aldığı sorunları sürekli olarak tartışma içinde tutarken, sorunların terimlerini de sürekli olarak «derinleştirmesi»ydi. Gerçi felsefe, olasılık taşıyan bireysel görüşler ortaya koymaktan İleri gidemiyordu ve bu bakımdan sanata benziyordu. Ama bilimlerin İlkelerine ilişkin araştırma ve İncelemeleri ve bilimlerin parçasal sonuçlarını yani sağladıkları bilgileri, bir sentez içinde toplaması dolayısıyla onlara yararlı oluyordu. (1)

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

Soru 4 : Bilimler, felsefeden ne zaman ayrıldı?

İlkçağda, felsefe ile bilimler arasında kesin bir fark yoktu. Felsefe bütün bilimleri kapsıyordu ve bilimler, genellikle kendi sınırlı ve özel alanlarını; yöntemlerini henüz ortaya koymamışlar ve felsefeden ayrı- ayrı bağımsız duruma gelmemişlerdi. Yalnızca geometri ve mekanik bilimi, bu açıdan farklılık gösterir. Gerçekten de geometri, Eukleides'in (İ.Ö. III. yüzyıl); mekanik bilimi de Arkhimedes'in (İ.Ö. 287-212) çabalarıyla bağımsızlığa yöneldi. Fizik bilimi, Galileo (1564-1642) ve Newton (1643-1727) tarafından kuruldu. Daha sonra, XVII. yüzyılda Lavolsler

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

ile kimya, XIX. yüzyılda Claude Bernard ile biyoloji bağımsız bilim durumuna geldi. Ruhbilim ve toplumbilim, insanla ve toplumla ilgili konuları ve sorunları, kendi özel yöntemleriyle incelemeye başladılar. Doğa bilimleri gibi, insan bilimleri de, inceleme konularını, ölçüye vurup nicel olarak dile getirmeye ve böylece kesin bilgiler ortaya koymaya yöneldiler. Önceki Soruda açıkladığımız gibi, bilimlerin bu ilerleyişi, bir zamanlar bütün bilgileri kapsayan evrensel bir bilim olarak kabul edilen felsefenin alanını gittikçe daralttı. Bilimlerin, inceledikleri olaylar ve bunların ilişkileri konusunda sağlam ve kesin bilgiler verdikleri, ama felsefenin bu çeşit bilgilere ulaşamadığı ve bundan ötürü artık aşılması ve işe yaramaz bir araştırma tarzı olduğu da ileri sürüldü. Hele felsefenin, evren, Tanrı ve insan ruhu konusunda bilgi vermeye çalışan bölümünün yani «metafizik»in bilgi bakımından hiçbir değer taşımadığı söylendi. (Felsefenin, bu durum karşısında, kendine özgü bir araştırma alanı ve varlığını haklı çıkaracak bir etkinlik bulmak amacıyla derlenip toplandığını ve felsefe sözcüğünün zamanla nasıl farklı anlamlar edindiğini bir önceki Soruda gördük).

Soru 5 : Metafizik nedir?

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

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

Metafizik sözcüğü, ilk olarak İsa'dan önce birinci yüzyılda, Rodoslu Andronikos tarafından ortaya atıldı. Andronikos, büyük Yunan filozofu Aristoteles'in (İ.Ö. 384-322), yazılarını bir araya getirdiği zaman, fizığe ilişkin bölümden sonraki yazılara, «metafizik», yani «fizikten-sonra-gelen», ya da «fizikötesi» adını verdi. Aristoteles'in bu yapıtında incelediği konular daha sonra, metafiziğin konuları olarak kabul edildi. Metafizik konular deyince, duyularımızı ve algılarımızı aşan konular, anlaşıldı. Aristoteles, bu yapıtında incelenen konulara «ilk felsefe» diyordu. İlk felsefe, yani metafizik, «varlığı, varlık olarak» inceliyor; genel olarak var olmanın koşullarını, kaç çeşit «neden»den söz edilebileceğini, varolanların en üst katında bulunan yetkin varlığı yani Tanrıyı ele alıyor ve açıklıyordu. Ortaçağın sonuna kadar, felsefenin temel bölümünü metafizik oluşturdu.

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

Soru 8 Felsefe ne gibi bölümlere ayrılır?

Ele aldığı ve işlediği konular göz önünde tutularak, felsefe çeşitli bölümlere ayrılmıştır. Örneğin, liselerdeki felsefe öğretiminde, genellikle, beş ayrı dalın birbirinden ayrıldığını görürüz. Bunlar; metafizik, mantık, bilgikuramı, etik (ahlak felsefesi) ve estetik («güzel» ve sanatı konu alan felsefe). Kimi zaman ruhbilim de felsefe çerçevesi içinde yer alır; kimi zaman da, tıpkı mantık gibi, bağımsız bir bilim olarak görülür ve felsefeden ayrı öğretilir. Gerçekten de mantık, günümüzde, düşüncenin, içeriği (muhtevayı) bir yana bırakarak sadece biçimini (formunu) inceleyen «formel mantık»; bilimlerin yönteminin ilkelerini ve kurallarını ele alan «yöntembilim» ve yüzyılımızda yaygın ve etkili olan «matematik mantık» ya da «lojistik» gibi bölümleriyle, felsefeden bağımsız bir bilgi kolu durumuna gelmiştir (ruhbilim için de aynı şey söylenebilir). Felsefe, mantığın kendisini kapsamaz ama, dayandığı ilkeleri bilgikuramı ya da mantık felsefesi çerçevesi içinde inceleyebilir. Böylece yukardaki bölümlere, şu biçime giriyor: Metafizik, bilgikuramı, etik, estetik. Ama öğretim alanında, kesin bir bölümlere ayırmadan söz edilemez; ülkelere ve öğretim anlayışına göre, farklı bölümlenmeler ortaya çıkar.

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

Bir başka bölümlenmede, felsefe ikiye ayrılır. Bu bölümlerin birin-

cisi, «istematik felsefe»dir. Burada metafizik ya da varlıkbilim (ontoloji), mantık, bilgi kuramı, ahlak felsefesi, sanat felsefesi, tarih felsefesi, toplum felsefesi, kültür felsefesi, dil felsefesi, din felsefesi, doğa felsefesi ve benzerleri yer alır. İkinci bölüm ise, filozofların yaşamlarını ve öğretilerini, felsefe dönemlerini ve akımlarını, felsefe sorunlarını tarihsel art arda gelişleri içinde ele alan «felsefe tarihi»dir.

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

Soru 7 : «Felsefe» ve «feylesof» (filozof) sözcükleri dilimizde hangi anlamlara gelir?

«Felsefe yapmak» ya da «felsefe» günlük dilimizde, «derin ve anlaşılması güç sözler söylemek» demektir. Çoğunlukla, alaycı ve küçük düşürücü bir anlamda kullanılır. Yani boş ve anlaşılmaz şeyler söylemek; «safsata» ya da «mugalata» yapmak anlamına gelir. «Feylesof» sözcüğü ise, «felsefeyle uğraşan kimse»den başka, «dünyayı umursamayan kişi» ve «dinsiz» demektir. İkinci anlamda, Yunanca «sophia» yani «bilgelik» kavramının kalıntılarını görmek olanaklıdır. «Philosophos»un (filozof), «yaygın düşünce ve değerleri eleştiren, kendine özgü bir yaşam biçimi bulmaya yönelik bilge insan» anlamına geldiğini Soru 1'de belirtmiştik. «Umursamazlık»ta, yine Yunancadaki kökün «dünya işlerine ve değerlerine önem vermeyen kimse» anlamı da vardır; yani kabullenilmiş düşünceleri ve değerleri çoğunlukla önemsemeyen bir insan tipidir «feylesof». «Dinsiz» anlamında ise, feylesofun, inanca değil akla ve özgür düşünceye önem vermesi dile getiriliyor. Böylece, Arapçadan dilimize geçen felsefe ve feylesof sözcüklerinin pek olumlu bir biçimde yorumlanmamakla birlikte, Yunanca kökteki anlamları taşıdığını görüyoruz.

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

Bugünkü kültür dilimizde, felsefe sözcüğü, daha önceki Sorularda

açıkladığımız anlamları kapsar. Yani hem kök anlamını (akıl ve özgür düşünceyle doğruya, iyiyeye yönelme; sınama ve eleştirme) hem de göz önünde tuttuğu bilgi türünü (varlığın ve bilginin ilk neden ve ilkelerini ortaya koyma; bütünsel bir açıklama verme) dile getirir. (?) Ayrıca bir filozofun ya da bir akımın ve çağın «felsefi öğretisi» ve son olarak da «felsefe dersi» anlamlarına gelir.

Soru 8 : Felsefe, günümüzde ne gibi anlam ve önem taşır?

Felsefe sözcüğünün, dil açısından taşıdığı kök anlamı ele alarak, «bilgili ve bilgeliği sevmek; doğruluğu (hakikati) araştırmak, özgür düşünce ve eleştirmeye, sağlam bilgilere ulaşım, eylemlerimizi bunlara göre düzenlemek ve gerçekleştirmek» demek olduğunu belirttik. Felsefenin yalnızca bir soyut ve kuru bilgi değil, bir doğru yaşama ve mutluluğa ulaşma çabası olduğunu belirttik. Bir bilgi dalı olarak felsefenin, evren, Tanrı, İnsan ruhu ve insanın yazgısı gibi konulara ilişkin genel ve bütünsel bir bilgi vermeye yöneldiğini; ilk nedenleri ve ilkeleri araştırdığını söyledik. Metafizik adı altında, bu en genel ve derin konuları

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

ele aldığını belirttik. Bilimlerin gelişerek, kendi alanlarında, bir zamanlar felsefenin sunduğu açıklamalardan çok daha sağlam ve denetlenebilir bilgiler verdiğini ve bundan ötürü, felsefenin, insan zihnine ve ürünlerine yönelerek, bilgiyi ve değer yargılarını, araştırmasının ağırlık noktası yaptığı üzerinde durduk. Felsefenin, yeniden eleştirici bir derin - düşünmeye kaydığını; bilimlerle yeni bir işbirliğine girdiğini; onların verdiği bilgilere dayanarak yine de genel bir varlık tablosu çizmeye, kapsayıcı bir açıklama yapmaya yöneldiğini ileri sürdük. Böylece felsefenin, bütün çağlarda, hem elde edilmiş bilgiler, hem de kendisi konusunda, daha eleştirel, daha açık ve bilinçli bir kavrayışa ulaşmaya yönelik bir çaba olduğunu anlatmak istedik.

Gerçekten de, felsefenin özü ve ölümsüz yanı, tarih boyunca kurulup, zamanla ve koşullar değiştikçe yıkılan felsefe sistemlerinde değil, bu sistemleri yaratan çaba ve yöneliştir. Felsefe, yeni gerçeklere açık olan, onları irdeleyen ve eleştiren; her konuyu kökünden ele alarak aydınlığa kavuşturmak isteyen derinlemesine düşüncenin çabasıdır. Başka bir deyişle, varlığın tümü gibi, felsefenin bulguları ve açıklamaları da sürekli olarak ortaya çıkan, değişikliğe uğrayan, bir bölümü ortadan kalkan ve bir bölümü bir başka biçimde varlığını sürdüren şeylerdir. Ama bütün bu değişimin altında, süregelen ve kalan bir şey de vardır. Bu kalan şey, son sözü söylediklerini ileri süren çeşitli felsefe sistemlerini yaratarak ilerleyen ve sürekli bir eleştiriyi, kendi kendini daha fazla açıklığa ve bilinçle kavuşturan insan düşüncesidir; bilgileri, yaratışları, umutları, özlemleri üzerinde sürekli olarak derinleşen insanoğlunun düşünsel çabasıdır. Felsefe tarihini kısaca gözden geçirirken, bu sürekli eleştirme, derinleşme, bilinçlenme ve özgürleşme çabasını göreceğiz. Bu süreklilik dolayısıyla, felsefe, her zamanki önemini, bugün de çok daha yoğunlaşmış olarak korumaktadır.

II. BÖLÜM

İLKÇAĞDA FELSEFE

Soru 9 : Bugünkü anlamıyla felsefe, nerede ve nasıl başladı?

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

Örneğin Türk mitolojisi, evrenin yaratılışını şöyle açıklıyordu: «Daha gök ve yer yaratılmadan önce her şey sudan ibaretti. Ne toprak, ne güneş, ne de ay vardı. Bütün tanrıların en büyüğü; her varlığın başlangıcı ve insanoğlunun atası Tanrı Kara-Han, önce ken-

disine benzer bir mahluk yarattı ve ismine Kış dedi. Kara - Han ve Kış, iki siyah kaz gibi rahatca, su üzerinde uçuyorlardı. Fakat Kış, bu mesut sükunetten memnun değildi. O, Kara-Handan daha yükseğe uçmak istiyordu.» (3)

İşte felsefe, Türkiстан'da, Çin'de, Hint'te, Mısır'da, eski Yunanistan'da ve başka birçok yerde örneklerine bol bol rastladığımız imgeye dayanan bu mitosçu düşüncenin eleştirilmesinden ve imgelerin ya da tasarımların yerine, inanca değil, akla dayanan felsefesal-bilimsel kavramların ve açıklamaların konmaya çalışılmasından doğmuştur. Demek ki felsefe, dinlere kaynaklık etmiş olan ve özü bakımından dindon farklı olmayan mitosların aşılmasıyla; evrenin kaynağı ve insan yaşamının anlamı gibi en genel sorunlara, dinsel düşüncenin etkisinden sıyrılarak kavramlarla ve akilyürütmeyle cevap verme çabasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu türden ilk cevaplara ise, yukarıda belirttiğimiz gibi eski Yunanistan'da rastlıyoruz. (4)

Soru 10 : Eski Yunan'dan önce felsefesal ve bilimsel düşünce kesinlikle yok muydu?

Eski Çin, Hint ve İran dinlerinde ve mitoslarında, hem doğa hem de insan yaşamı konusunda derin felsefesal düşünceler bulunduğu bir gerçektir. Hatta Çin ve İran dinlerinde, varlıkları ve olayları karşıtlıklarla ve birbiriyle çatışan gerçeklerle açıklama eğilimi de görülüyor. Yani eski Doğu düşüncesinde, diyalektik görüşe benzer ilkel bir düşünüşe rastlandığı bile söylenebilir. (5) Her ne olursa olsun, burada dikkatimizi çeken nokta, felsefesal düşünceye oranla din düşüncesinin ağır basmasıdır. Başka bir deyişle, eski Doğu düşüncesinde felsefe, dinden tamamen sıyrılarak bağımsızlığını elde edememiş ve kendini yalnızca akla ve mantığa dayanan özgür bir araştırma olarak ortaya koyamamıştır. Oysa eski Yunan düşünürleri, bazı felsefesal düşünceleri olduğu gibi bazı bilgileri de Doğudan ya da başka yerden aldıkları halde, bambaşka bir biçimde işlemiş, geliştirmiş ve düzenlemişlerdi. Örneğin eski Mısır'da geometri, Nil ırmağının belli zamanlarda doğurduğu taşkınları önlemek ve bu amaçla kanallar açmak

(3) Behçet Necatigil, 100 Soruda Mitoloji, Gerçek Yayınevi.

(4) Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Bölüm I.

(5) Bkz. S. Hilâv, Diyalektik Düşüncenin Tarihi, Birinci Bölüm, Sosyal Yayınlar, 1966.

zorunluğundan doğmuştu. Yani, pratik bir amacı göz önünde tutuyordu. Ve bu pratik amaçlardan hiçbir zaman sıyrılamamış, bağımsız ve derli toplu yani sistemli bir bilgi haline gelememişti; bölük pörçük kalmıştı. Oysa Yunan düşünürleri ve özellikle Eukleides, yalnızca teknik ve pratik özellik taşıyan bu bilgileri, sistemli ve kuramsal (teorik) bir bilim (geometri bilimi) durumuna getirmeyi başardılar. Aynı şeyi, Babil'ilerin dinsel amaçları gözetmekten doğan astronomileri için de söyleyebiliriz. Bu bilgi dalı da, eski Yunan düşünürlerinin ve bilgilerinin elinde, derli toplu, düzenli ve yalnızca pratik amaçlara değil kuramsal amaçlara da yönelen, yani bilmek için bilmek isteğine cevap veren bir bilim durumuna geldi. Yunan düşünürleri, din ve mitoslarda, dağınık ve birbirleriyle ilintisiz durumda bulunan; imgelerle ya da sembollerle (sembollerle) dile getirilmiş olan felsefesal düşünceleri de, mantıksal ilintilerle birbirine bağlanmış, amacını kendi içinde taşıyan bağımsız ve kuramsal bir bilgi durumuna getirmeye çalıştılar. Felsefeyi, yalnızca dine ya da pratik amaçlara yararlı bir çaba olarak değil, doğruluğu (hakikati) salt doğruluk olduğu için arayıp bulmaya çalışan bir çaba olarak benimsediler. Bundan ötürü «bilgi ve bilgelik sever» düşünür tipine, yani bilimsel açıklamalar yapmaya çalışan özgür düşünceli filozofa da, ilk olarak eski Yunanistan'da rastlıyoruz. (6)

Soru 11 : İlkçağ felsefesi hangi bölümlere ayrılır?

İlkçağ, İsa'dan önce dördüncü binyıldan, İsa'dan sonra beşinci yüzyılın sonlarına kadar uzanan tarih süresini kapsar. İlkçağda bugünkü anlamıyla felsefenin, eski Yunanistan'da ortaya çıktığını söyledik. Felsefenin İlkçağ tarihi, İsa'dan önce sekizinci yüzyıldan İsa'dan sonra beşinci yüzyıla kadar uzanıyor. Felsefe tarihinin bu başlangıç dönemi, «Antik felsefe» diye de adlandırılır. Öyleyse, Antik felsefe içinde, hem eski Yunan hem de Roma felsefesinin ele alınması gerekir. Ne var ki Romalılar, eski Yunan felsefe düşüncesine köklü ve büyük değişiklikler getirememişlerdi. Bundan ötürü, bu kıtapta vermeye çalıştığımız felsefe tarihi özetinde, Roma felsefesine değinilmekle birlikte, ağırlık noktasını eski Yunan felsefesi tarihi oluşturacak.

Antik felsefe ya da İlkçağ felsefesi, kabaca şu bölümlere ayrılır: 1. Sokratesöncesi filozoflar çağı: Sokrates'ten önce yaşamış bütün filozoflar bu dönemde yer alır; 2. Klasik felsefe çağı: Bu çağı, Sokra-

(6) Bkz. Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Bölüm I.

les, Platon ve Aristoteles gibi üç büyük filozof temsil eder; 3. Hellenistik çağ: Aristoteles'in ölümünden (İ.Ö. 322), İsa'nın doğuşuna kadar uzanan süre; 4. Roma çağı: İsa'nın doğuşu ile beşinci yüzyılın sonları arasındaki dönem.

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

Soru 12 İlk filozoflar kimlerdi ve nerede yetiştiler?

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

Ozan düşünürlerin yapıtları «thegonia» (tanrıların doğuşu) ve «kosmogonia» (evrenin doğuşu) adlarını taşır. Bildiğimiz en eski thegonia yazarı Hesiodos'tur (İ.Ö. 700 yılları). Tanrıları işe karıştırmadan ve görüp öğrendiklerine dayanarak varolanları açıklamaya çalışan bu ozan, başlangıçta bir boşluğun (Khaos) bulunduğunu; bunun yanında «analar-anası Toprak» ile Tanrı Eros'un yer aldığını söylüyor. Kaos ile, doğurucu ilke Toprak ve doğurtucu ilke Eros'tan, tanrılar

ve bütün öteki varolanlar türüyor. Syros'lu Pherekydes'in (İ.Ö. 550 yılları) de, düzyazıyla bu tür bir yapıt verdiğini biliyoruz. (7)

Ahlaksal konulara değinen özdeyişler, öğütler ve kurallar ortaya koyan ilk Yunan düşünürleri ise, «Yedi Bilgeler» diye tanınır. Kim oldukları kesin olarak saptanamamakla birlikte, Yedi Bilgeler olarak en çok Atina'lı Solon'un, Lindos'lu Kleobulos'un, İsparta'lı Khilon'un, Milet'li Thales'in, Lesbos'lu Pittakos'un, Priene'li Bias'ın ve Korinthos'lu Perlandros'un adları anılır. Heslodos da, İşler ve Günler adlı yapıtında, ahlak konularını ele alır. Bilgelerin öğütlerine örnek olarak şunları gösterebiliriz: «Hiçbir şeyde aşırı olma» (Solon); «Kendini bil», (Khilon); «Yaptığını düşün. Çok dinle, yerinde konuş» (Bias); «Yasaların eski, yemeğin taze olsun» (Perlandros); «Kendine kötülük hazırlar, başkalarına kötülük hazırlayan» (Heslodos). (8)

Evren, tanrılar ve ahlak üzerinde düşünen ama din ve mitos öğelerinden tam anlamıyla yine de sıyrılamayan bu ozan ve bilgelerin temsil ettiği geçiş döneminden sonra ilk filozofların, yani Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in ortaya çıktığını görüyoruz. Bu üç filozof da, İzmir'in güneyinde bulunan Milet'te yettiler. O çağlarda Milet, Yunanistan yönetimindeki İonia'nın yani İzmir-Söke bölgesinin kıyı kentlerinden biriydi.

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

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

(7) Walther Kranz, Antik Felsefe, s. 10, çev. S. Boydur, 1978.

(8) Önceki yapıt, s. 18.

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

Anaksimenes (İ.Ö. 585-525) de, anamaddenin, «hava» olduğunu ileri sürüyor ve «bir hava (soluk) olan ruhumuz, bizi nasıl bir bütün olarak ayakta tutuyorsa, soluk ve hava da, tüm evreni öylece sarıp tutar» diyordu. (10) **Anaksimandros**'un, evrenin kaynağını açıklarken, Thales'e oranla çok daha soyut bir kavramı (**Apeiron**) ileri sürdüğünü ve bundan ötürü, felsefesal düşünce bakımından büyük bir ilerleme gerçekleştirdiğini söyledik. Oysa **Anaksimenes**'in, yeniden somut bir varlığa yani «hava»ya döndüğünü görüyoruz. **Anaksimandros**'un öğrencisi olduğu halde bu filozof, varolanların temelinde havanın bulunduğunu söyleyerek, Thales'in ilkel açıklamasına yaklaşıyor. Bununla birlikte **Anaksimenes**'in de, felsefesal düşüncenin ilerlemesine iki bakımdan katkıda bulunduğunu belirtmeliyiz. Bunların birincisi, **Anaksimenes**'in «ruh» kavramını ilk olarak ortaya atmasıdır. Filozof, bir hava (soluk) olarak gördüğü ruhun, canlı bir şey olduğunu düşünmüş ve böylece onun, bedeni, dağılmaktan ve cansız bir madde haline gelmekten kurtardığını; etkileyici ve düzenleyici bir ilke olduğunu söylemiştir. Canlı, etkileyici, düzenleyici ve toparlayıcı bir ilke olarak «ruh» kavramının, felsefe tarihinin daha sonraki aşamalarında büyük bir önemle ele alındığını göreceğiz.

Anaksimenes'in felsefesal düşünceye getirdiği ikinci yenilik, anamaddenin nasıl değişikliğe uğradığı ve birçok varlığı nasıl ortaya çıkardığı sorusu üzerindedir. Thales, canlı madde ile cansız madde arasında bir ayırım yapmıyordu. Onun gözünde anamadde,

(10) John Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 73, Meridian Library.

kendiliğinden değişen canlı bir varlıktı. (Maddenin canlı olarak düşünülmesine «hylozoizm» denir. Bu görüş, yani hylozolizm, ile felsefe tarihinde daha sonra ortaya çıkan ve ruha karşıt olarak düşünülen «madde» kavramı ve «maddeçilik» görüşü arasında büyük fark vardır.) Bu ayırımı ilk olarak ortaya koyan Anaksimenes, anamaddenin, hem kendisiyle özdeş kalıp, hem de çeşitli görünüşlere bürünerek, değişik biçimlerde nasıl ortaya çıktığını sordu. Bu soru, evrendeki değişiklikler ve «oluş» üzerine, bağımsız bir sorun olarak dikkatli çekmesi bakımından önem taşıyordu. Filozof, havanın, çeşitli derecelerde yoğunlaşması ve gevşemesi sonucunda; ateş, rüzgâr, bulutlar, su, toprak ve taşların ortaya çıktığını söyleyerek, bu soruyu çözmeye çalıştı.

Soru 13 Pythagoras'çıların anamadde konusundaki görüşleri nelerdi?

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

ki, var olan her şeyin temelinde sayılar vardı. ⁽¹⁰⁾ Ama Pythagorasçılar, sayıları, düşüncemizin ürünü olan soyut varlıklar olarak görmüyorlardı. Bundan ötürü, onların anamaddesi de tam anlamıyla soyut bir ilke değildi. Onların gözünde sayılar, maddesel bir yanı olan ve cisimlere benzeyen temel gerçeklerdi. Varolanlar, bu temel ilkelerden (sayılardan) türemişti. Ne var ki, varlığın temelinde sayıların ve nicel oranların bulunduğunu ileri sürmeleri, felsefesal düşünce bakımından önemli bir yenilikti. Böylece varlığı, matematik açıdan incelemenin ve dilo getirmenin ilk örneği verilmiş oluyordu. Pythagorasçıların, bedenden ayrılan ruhun, başka insan ve hayvan bedenlerine geçebildiğini ileri süren «ruhgöçü» düşüncesi de, daha sonra, felsefede etki gösterdi.

Soru 14 : Bugünkü anlamda diyalektik görüşü ilk kim ortaya attı?

Milet'li filozoflar, evrendeki bütün varolanların temelinde bulunan ve değişmeyen anamaddede il aramışlardı. Gerçi Anaksimenes, bu anamaddenin, çeşitli varlıklar haline nasıl geldiğini sorarak değişme ve oluş sorununa dikkati çekmişti; ama Milet'li filozofların asıl aradıkları, evrenin içinde değişip duran şey değil, değişmeyen ve temelli oluşturan şeydi, yani varlığın tözüydü (cevheriydi). Pythagorasçılar da aynı arayışa yöneldikleri için, Milet'lilerden pek farklı bir düşünce doğrultusu ortaya koymamışlardı. Bu filozofların görüşlerine karşıt olarak Herakleitos (İ.Ö. 540-480), evrende temel olan şeyin, varolanların kaynağında bulunan ve değişmeyen bir töz değil; değişmenin, akışın ve oluşun kendisi olduğunu ileri sürdü. Milet'e yakın Ephesos kentinde doğan bu filozof, evrenin sürekli bir oluş, değişme ve akış olduğunu söyleyen ve değişmenin, karşıtlıklardan, yani birbiriyle çatışan gerçeklerden doğduğunu ileri süren ilk düşünürdür. Başka bir deyişle, bugünkü anlamda diyalektik görüşü ilk olarak Herakleitos ortaya atmıştır. (Diyalektik sözcüğünün, farklı ve birbirine karıştırılmaması gereken anlamlar taşıdığını ilerde göreceğiz.) Filozofa göre, hiçbir şey, kendisiyle özdeş kalmaz (kendisinin aynı olarak kalmaz); her şey değişir ve gelip geçer; farklı varlıklar ve biçimler, birbiri ardınca ortaya çıkar ve kaybolur; yaşamdan ölüm, ölümden yaşam doğar. Herakleitos'un temel düşüncesi, şu ünlü sözünde özet olarak dile gelmiştir: «Her şey akar. Aynı ırmağa iki kez giremezsin, çünkü

(10) Albert Schweigler, *A History of Philosophy*, s. 30-31, New York, 1899.

her girişinde, üzerinden yeni sular geçer.» Sular aktığı için, biz için-
deyken, ırmak bir başka ırmak haline gelmiştir; ama bu arada biz
de değişmişizdir. Bu başkalaşım, özdeşolanın (aynı olanın), kendi
karşıtına dönüşmesinden başka şey değildir. Görünen görünmeyen
haline gelir; büyük küçükle, küçük büyükle beslenir. Doğada da, in-
sancın yaşamında da böyledir bu. Işıkla karanlık, iyiyle kötü, yüksekle
alçak, başlangıçla son, bir ve aynı şeydir. Canlı ölü haline gelecek,
ölü canlanıp yaşama kavuşacaktır. Aslında, oluştan başka şey yoktur.
Oluş, karşıtların (çelişik güçlerin ve gerçeklerin) çatışmasının sonu-
cudur. «Savaşın her şey için geçerli olduğunu, çatışmanın adalet ol-
duğunu ve her şeyin çatışma için ortaya çıkıp göçtüğünü bilmek ge-
rerir.» (11).

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

Herakleitos, varlığa ilişkin olarak, oluş, değişme, karşıtlık ve
çelişki kavramlarını ilerlettiği sürece bugünküne yakın bir diyalektik gö-
rüşü savunmakla birlikte, evrendeki anamaddenin ne olduğu soru-
suna da eğilmiştir. Filozofa göre bu ilk ve temel madde, «ateş»tir.
Ama Herakleitos, ateşi, Milet'li düşünürlerin «su» ya da «hava»sı gibi
değişmeyen bir töz (cevher) olarak değil; değişiklik ve oluş olarak,
yani bir süreç olarak düşünür. Anamaddenin ateşi seçmesinin
nedeni de budur. Çünkü ateş, ortaya çıktığı yerde sürekli olarak
değişiklik doğuran; değiştiği her şeyi değişikliğe uğratan (örneğin ale-

(11) John Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 137. Meridian Library.

vin, tahtayı sürekli olarak duman ve küle çevirmesi gibi) bir güçtür. Herakleitos ateşi, değişikliğin ve oluşun canlı bir örneği; bir simgesi (sembolü) olduğu için seçer; bundan ötürü, onun anamodde olduğunu söyler. Evren canlı bir ateştir; bitimsiz bir yanma süreci, varolanların tümünü kapsamaktadır. Ama bu ateş, kimi zaman hafifler ve söner gibi olur; katılarak maddesel öğeleri oluşturur (hava, su, toprak); sonra yeniden alevlenir. Filozofa göre, ateşin bu sönmesi ve yeniden alevlenmesi, sürekli olarak art arda gelen dönemlerdir ve evren bu yanıp kül olma ve yeniden doğma evrelerinden geçip durur.

Herakleitos'un oluş, değişme, karşıtlık ve çelişme kavramları üzerinde durması, felsefe tarihi bakımından büyük önem taşır. Doğa Üzerine ⁽¹²⁾ adlı yapıtından, günümüze yalnızca bazı parçalar kalmış olan ve anlaşılması hayli güç derin düşünceler ileri süren bu büyük filozof, varlığı, çelişkilerin harekete getirdiği ve sürekli olarak değişen bir bütün olarak gören diyalektik düşüncenin ortaya konmasında ilk büyük çabayı harcamış ve yüzyıllar sonra, çağdaş anlamda yeniden canlanmasında da etkili olmuştur. İlerde göreceğimiz gibi, özellikle Hegel ve dolaylı olarak Karl Marx üzerinde, Herakleitos'un derin etkisi vardır.

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

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

Soru 15 : Elea Okulunun, Herakleitos'a karşı savunduğu görüşler nelerdi?

Herakleitos, varlığın temelinin «değişme», «oluş» ve akış olduğunu ileri sürmüştü. Bu filozofa göre, «kendi kendisiyle özdeş kalan (aynı

(12) Bu parçaların Türkçe çevirisi için bkz. Walthor Kranz, Antik Felsefe, s. 48-54, çev. S. Baydur, 1976.

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

Elea Okulunun gerçek kurucusu Parmenides (i.Ö. 540-480), düşüncelerini, Doğa Üzerine adlı şiirinde açıkladı. (13) Parçaları günümüze ulaşan bu felsefesal ve öğretici şiir, iki bölüme ayrılır. Filozof, birinci bölümde «varlık»ın ne olduğunu araştırır; Ksenophanes'in düşüncelerini geliştirip ilçe soyutlayarak, katışıksız ve yalın bir varlık kavramına ulaşır. Bu varlığın, duyularımızla tanıdığımız gerçeğin tam karşılığı olduğunu ileri sürer. Duyularımız, durmadan değişen ve içinde birçok varolanın bulunduğu bir gerçeği tanıtmaktadır bize. Ama değişen ve çokluk gösteren bu gerçek, aslında bir hayaldir; bir kuruntu ve aldanıştır. Asıl varlık, ne ortaya çıkan ne de yok olup giden bir şeydir. Asıl varlık, kendikendisiyle özdeştir (aynıdır); tümdür, içine kapalıdır, değişikliğe uğramaz, sınırı yoktur, bölünemez; zaman içinde bulunmadığı halde yine de vardır. Parmenides buna, «Bir» ya da

(13) Türkçe çevirisi için bkz. W. Kranz, Antik Felsefe, s. 60-66, çev. S. Baydur, 1976.

«Bİroları» der. «Bİrden başka şeyin var olduğunu söyleyemeyeceğini İleri sürer.

Parmenides, şiirinin İkinci bölümünde İse, duyu İarın tanıttığı de-ğişme ve çokluk dünyasının nereden türemiş olduğunu açıklar. Duyu İarın tanıttığı gellip gecİcl olaylar dünyasının, var olmadığını ve aslında, yalnızca değişmeyen tek bir varlığın var olduğunu İleri sür-mesine rağmen, böyle bir açıklama yapma zorunluğu duyar. Bunu da İnsanların zihinlerindeki aldanışları ve «sanıları» ortaya dökmek İçin yaptığını söyler.

Filozofa göre, doğadaki varolanlar ve olaylar, sıcak İle soğuk ya da ateş İle toprak gibi İki değişmez öğenin birbirİne karışma-ından meydana gelir. Aristoteles'in söylediğine göre Parmenides, sı-cağı «varlık»la, soğuğu da «varlıkolmayan»la İlİntİli olarak düşün- müştür. Ateşin oranı arttıkça, varlık, yaşam ve bilinç de artar; soğu-ğun ve hareketsizliğin oranı arttıkça, ölüm ağır basar. Parmenides'in gerçek (asıl) varlık İle duyu İarın tanıttığı gellip gecİcl ve aldatıcı dünya konusunda İleri sürdüğü bu görüşler arasında bir çelişme ve tutar- sızlık vardır. Çünkü, yapıtının birİnci bölümünde, değişen ve çokluk gösteren duyu İarın var olmadığını söylediği halde; İkinci bö- lümünde, bu dünyanın hiç olmazsa, İnsanların düşünüşlerinde yani «sanıları»nda var olduğunu kabul etmekte ve açıklamaya çalışmakta- dır Parmenides'in felsefesinde, varlık İle varlıkolmayan, bir İle çok (çokluk), yan yana bulunmakta ve bu çelişme açıklanamamaktadır. (14) Bununla birlikte Parmenides, duyu İarımızın bizİ aldatılabileceğine dik- katli çekmiş bir düşünürdür. Duyu, değişen ve çokluk gösteren bir gerçeği tanıtmaktadır bize. Ve böylece, asıl varlığın bilgisini değil, varlıkolmayanın aldatıcı bilgisini vermektedir. Asıl varlığı kavrama- mızı sağlayan araç, duyu değil düşüncedir; ancak düşüncemize gü- venebiliriz. Parmenides'in kendisi, duyu İardan ve deneyden kaçınarak, değru olanı yalnızca düşünceyle bulmaya çalıştığı İçin soyutluktan sıy- rılmayan ve bilimsel bakımdan verimli olmayan bir felsefe ortaya koymuştu. Ama, duyu İarın sağladığı bilgİNin değerli konusunda İleri sürdüğü eleştiriler, bilgikuramı bakımından bazı sorunlara dikkatli çek- ti. Ayrıca, bilgİNin oluşmasında, düşüncenin ve akılyürütmenin öne- mi üzerinde duran Parmenides, mantık araştırmalarının öncüsü oldu. Bertrand Russell, bu filozofun felsefe tarihindeki önemini, töz (cevher) düşüncesini İlk olarak açıkça ortaya koymasına bağlar. (15)

Parmenides, tam anlamıyla tutarlı bir felsefe ortaya koyabilmek

(14) A. Schwegler, *A History of Philosophy*, s. 34, New York, 1889.

(15) *A History of Western Philosophy*, s. 71, Londra, 1948.

İçin, duyuların bize tanıttığı değişme ve çokluk dünyasını kökünden inkâr etmek zorundaydı. Ama yukarıda belirttiğimiz gibi bunu yapamamıştı. Parmenides'in yarım bıraktığı bu işi, öğrencisi Elea'lı Zenon (İ. Ö. 490-430), soyut düşünce ve mantık alanında gerçekleştirmeye çalıştı. Zenon'un amacı, değişme, hareket ve çokluğun görüldüğü duyular dünyasına ilişkin düşüncelerimizin ve yargılarımızın, mantık bakımından çözülmeyen çelişkilerle yüklü olduğunu göstermekti. Bundan ötürü Zenon, düşüncenin içine düştüğü çelişkileri araştıran ve açıklayan bir öğretici olarak «diyalektik»in kurucusu olarak kabul edilir. (Bu anlamda «diyalektik», Herakleitos'un tüm varlığı, değişme, oluş ve çelişme ile açklayan bugünkü anlamdaki diyalektiğinden farklıdır ve daha önce de belirttiğimiz gibi —Soru 14— bu iki anlamın birbirine karıştırılmaması gerekir).

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

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

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

Varolan nesnelere çokluk olduğunu kabul edinca, bir sayıları olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Ama sayıları hem sonlu hem sonsuzdur; yani burada mantığa aykırı bir çelişki vardır: Çünkü sayıları sonlu ise, cksiksiz fazlasız no kadarsalar, o kadardırlar. Ama iki nesnenin olabilmesi için, aralarında bir üçüncünün; üçüncünün olabilmesi için de aralarında başkalarının bulunması ve bunun sonsuza kadar sürmesi gerekir, yani sayıların aynı zamanda sonsuz olduğunu kabul etmemiz zorunludur.

Gerçek varlığın, kendi içine kapalı ve dopdolu olduğunu tanıtlar

mak isteyen Zenon, boş uzay fikrinin mantıksız olduğunu şöyle göstermeye çalışıyor:

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

Zenon, en ünlü kanıtında, hareketin düşünülemeyeceğini ve olanaksız olduğunu göstermeye yönelir. «Akhilleus ve kaplumbağa kanıtı» diye bilinen bu ilerisürüşü şöyle açıklayabiliriz:

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

Zenon, hareketin olanaksızlığını da «ok kanıtı»yla göstermeye çalışır:

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

Zenon'un doğru gibi görünen bu kanıtları, aslında, hareketli «süreksiz» bir gerçek olarak düşünmenin sonucudur. Başka bir deyişle, düşüncenin sonsuz olarak bölücü ve süreksizlik ortaya koyucu gücünün, sürekli bir gerçek ya da bir ilişki olan harekete uygulanması, bu aldatıcı akılıürütmeleri ortaya çıkarmaktadır. Oysa bir dostluğun, dostluklardan değil de, dost olan kimselerden; ya da bir soyağacının (soçemenin), soyağaçlarından değil de insanlardan ortaya çıkması gibi, hareket te, hareketlerden değil, «hareketeden»den ortaya çıkmaktadır. (10)

Demek ki Zenon'un, «antinomia»lar diye ün salan bu kanıtları, filozofları tarih boyunca uğraştırmış olduğu halde, usta bir mantık oyunundan başka şey değildir. Zenon'un «diyalektikliği»nin, daha sonraları, özellikle Aristoteles'te görüldüğü gibi aldatıcı akılıürütmelerin mantığı olarak görülmesinin ve diyalektikğin, bugün yaygın olan-
dan çok farklı özel bir anlam kazanmasının nedeni de buradadır.

(10) Önceki Yapıt, s. 834.

Soru 16 : Herakleitos'un ve Elea Okulunun ortaya koyduğu görüşlerden sonra Yunan felsefesinin karşısına çıkan ana sorun neydi?

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

Soru 17 Empedokles, Demokritos ve Anaksagoras'ın bu soruna getirdikleri çözümler nelerdir?

Sicilya'nın güneyindeki Agrigentum'da yaşamış olan Empedokles (İ.Ö. 492-432), Elea felsefesinin değişmez varlık kavramını göz önünde tutarak, değişmeyen dört anamaddenin (öğenin) varolageldiğini söyledi. Herakleitos'un değişme kavramına da önem verdiği için, bu öğelerin, birbirine karışarak oluş ve çakluğu: duyuların bize tanıttığı olayları ve görüngüleri (fenomenleri) ortaya koymuş olduğunu ileri sürdü. Bu dört öğe (toprak, su, ateş, hava), belli bir zamanda ortaya çıkmamış, ama her zaman varolagelmışlerdi. Öğeler birbirlerinden

bağımsızdılar ve birbirlerinden türemiyorlardı. Filozof, «sevgi» ve «çatışma» ya da «nefret» adını verdiği iki gücün bu öğeleri birleştirdiğini ve ayırdığını söylüyordu. Bu öğeler, birbirlerine de dönüşüyorlardı; yani birisi, öteki haline geçemiyordu ve bunlarda kendiliğinden bir değişiklik de ortaya çıkamıyordu Evrendeki varolanların sonsuz çeşitliliği, bu temel öğelerin, şu ya da bu ölçüde birbiriyle karışmasının sonucu idi. Demek ki Empedokles, oluş ve değişmeyi, yalnızca yer değiştirmenin (dört öğenin yer değiştirerek birbiriyle karışmasının) sonucu olarak görüyordu. Ve bundan ötürü de, doğa varlıklarını ve olaylarını, içten gelen canlı ve dinamik bir değişimle değil, mekanik bir değişimle açıklıyordu. Gerçek varlığın kendisinde, yani dört öğede, kendiliğinden değişikliğe yol açacak bir dinamiklik ve canlılık yoktu; bunlar her zaman hareketsiz duran anamaddelerdi. Ama Empedokles, oluş ve değişmeyi inkâr etmediği ve bunları da açıklamak zorunda olduğu için, bu öğelerin yanına, onları harekete geçiren bir gücü eklemek zorunda kaldı. Bunu yapmasaydı, duyarın bize gösterdiği değişmeyi, oluşu, farklılığı ve çokluğu açıklayamazdı. Anamaddeleri (öğeleri) harekete getiren bu güç, Empedokles'e göre iki yönlüydü. Yönlerin biri «itici», öteki «birleştirici»ydi. Başka bir deyişle, «sevgi» ve «düşmanlık» ya da «nefret», bu öğeleri kimi zaman birleştirip kimi zaman ayırıyor ve varolanların çokluğunu, çeşitliliğini, değiştirmeyi ve oluşu meydana getiriyordu. Burada, tam anlamıyla bir kavram haline gelmemiş de olsa, Empedokles'in, maddeyi harekete geçiren gücü, ondan ayrı bir ilke olarak düşünmeye yöneldiğini görüyoruz. Millet'li filozofların, oluş ve değişmeyi içinde taşıyan canlı anamaddede düşüncesine (bu görüşe «hylozizm» denir) oranla bu ilkenin, felsefe tarihi açısından bir ileri adım olduğu söylenebilir.

Batı Trakya'da Abdera'da yetişen Demokritos (İ. Ö. 460-370) ise, Elea Okulu öğretisi ile Herakleitos'un felsefesini, «atomculuk» diye ün salan görüş içinde uzlaştırmaya çalıştı. Yaşamı konusunda kesin bilgiler olmayan Leukippos'un, Demokritos'a öğretmenlik ettiği söylenir. Atomculuk öğretisine göre, gerçek varlık belli bir zamanda ortaya çıkmamıştır; yok olamaz, değişikliğe uğramaz ve her zaman nasılsa öyle kalır. Bu temelvarlık, yani anamaddede, sayıları sonsuz olan ve nitelik bakımından aralarında fark bulunmadığı halde nicelik bakımından farklı olan parçacıklar, yani atomlardır. Atomlar yer kaplarlar, ama bölünemezler («atom», «bölünemeyen» anlamına gelir). Yalnızca büyüklük, küçüklük, biçim ve ağırlık bakımından birbirinden farklıdır. Atomların nitel bir değişikliğe uğramaları da olanaksızdır. Bundan ötürü, varolanların çokluğu ve çeşitliliği, bu atomların içlerinde

gerçekleşen dinamik bir değişimle açıklanamaz. Evrendeki çokluk ve çeşitlilik, atomların biçimleri, duruşları ve yanana geliş düzenleri ile yani çeşitli birleşme düzenleri ile açıklanabilir. Dikkat edilecek olursa Demokritos da, Milet'li filozoflara ve Herakleitos'a karşıt olarak, tıpkı Empedokles gibi, mekanik bir doğa görüşü ileri sürmektedir.

Atomlar uzay içinde, çeşitli hızlarla ve kendiliklerinden hareket ederler (yer değiştirirler). Uzayda (boşlukta) birbiriyle karşılaşan ve yığılan bu atomlardan, çeşitli öğeler ve cisimler meydana gelir. Evren, birbirine çarparak bir anaför (çevrinti) doğuran ve savrulan atomlardan oluşur. Bu anaforda, kaba ve ağır atomlar ortada bir araya gelir ve toprağı oluşturur; ince ve hızlı atomlar ise yukarıya itilir; suyu, havayı, ateşi doğurur. Demek ki, evrende, mekanik yasalar ve zorunluk egemendir. Rastlantı diye bir şey yoktur. Biz, nedenlerini bilmediğimiz şeylere rastlantı deriz. Burada, Demokritos'un, her şey zorunluk içinde gerçekleşir derken, hem rastlantının evrende nesnel bir etkinliği olmadığını (yani sadece bizim bazı şeyleri rastlantı sandığımızı), hem de evrenin, bir ereğe (belli bir amaca) göre ortaya çıkmamış olduğunu ileri sürdüğünü belirtmek gerekir. Demokritos'un bu görüşleri, doğaya ilişkin bilgilerin, bilimsel bir temele oturtulması olanağını içinde taşıyordu. Çünkü olayları sadece mekanik bir zorunlukla açıklamaya yönelmişti. Ama aynı görüşler, biraz sonra göreceğimiz gibi, Anaksagoras'ın belli belirsiz bir biçimde ileri sürmüş olduğu «erek» kavramına ters düşüyor ve rastlantı ile erekselliğe büyük önem veren Aristoteles'in insan düşüncesini yüzyıllar boyunca egemenliğinde tutan felsefesiyle uzlaşmadığı için de, ancak çok daha sonraları yeniden ele alınıp değerlendiriliyor ve benimseyeniyordu (özellikle onyedinci yüzyıldan sonra ve giderek doğa bilimlerinin ilerleyişleriyle birlikte günümüze kadar, farklı biçimler ve eleştiriler içinde de olsa, bir kuram olarak atomculuğun benimsendiğini görüyoruz).

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

Atomculuğun babası olan Demokritos, ahlak felsefesi ile de il-

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

Herakleitos ve Elea felsefelerinin ortaya koyduğu sorunun çözümlenmesi yolunda çaba harcamış ve belli bir yenilik getirmiş bir başka düşünür de İzmir yakınlarında Klazomenai'de yetişmiş olan Anaksagoras'tır (İ.Ö. 500 yılları). Bu filozof, bütün varolanların, başı belli olmayan zamanlardan beri varolagelmiş öncesizsonrasız öğelerin bir araya gelmesinden ve ayrılmasından doğduğunu ileri sürdü. Ama Anaksagoras da, Empedokles ve atomcular gibi bu öğelerin (anamadelerin), nasıl harekete geldiğini ve çeşitli varolanları nasıl meydana getirdiğini açıklamak zorundaydı. Ne var ki, Empedokles'e uyarak, öğeleri, «sevgi» ya da «düşmanlık» gibi güçlerin, harekete geçirdiğini ya da Demokritos gibi, atomların, uzay içinde kendi kendilerine hareket halinde bulduklarını ve mekanik bir biçimde bir araya geldiklerini ya da ayrıldıklarını söylemedi. Anaksagoras'a göre, varolanların temelini oluşturan öğeleri harekete geçiren ve böylece evrende gördüğümüz çokluğu, değişmeyi ve oluşu doğuran şey, «varlığı yoğuran, varlığa biçim kazandıran bir akıldır»; yani kendi deyişiyle «Nous»tu. Evrenin amacını bu Nous belirlemişti; onu belli bir ereğe, belli bir düzene göre biçimlendirmiş ve oluşturmuştu. (Burada, yukarıda belirttiğimiz gibi, Anaksagoras'ın, evrenin oluşumunda bir ereğin rol oynadığını ileri sürmek istediğini ve böylece, zorunluktan başka şeyin söz konusu olmadığını söyleyen Demokritos'a karşıt bir anlayışı savunduğunu görüyoruz.) Anaksagoras'a göre Nous, kendiliğinden etkin olan ve hareketin temelini (kaynağını) sağlayan varlıktı. Filozof, Nous'u, tam anlamıyla maddesel olmayan bir güç olarak tasarlıyor gibi görünmektedir. Bununla birlikte, Anaksagoras'ın bu gücü, yine de, maddesel bir güç olarak düşündüğünü söylememiz gerekiyor. Nous, iyice incelenmiş ve arınmış bir maddedir.

Nous'un harekete geçirdiği ve varolanların ortaya çıkmasını sağlayan anamaddeler ise, Anaksagoras'a göre, sonsuz derecede küçük olan «tohumlar»dır («spermata»). Duyuların bize tanıttığı nesnelere

nitel bakımdan ne kadar çeşitlilik varsa, bu tohumlarda, yani spermalarda da o kadar nitel çeşitlilik vardır. Başka bir deyişle, temelvarlık olan tohumlardaki nitelik farklılığı, tıpkı varolanlardaki gibi sonsuz sayıdadır. (17)

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

Yunan felsefesinin Sokratesöncesi döneminde, buraya kadar düşüncelelerini açıkladığımız filozoflardan sonra, Sofistler diye tanınan düşünürler ortaya çıktı. «Sofist» sözcüğünün Yunancadaki kök anlamı, «bilgili kişidir (safsatacı) anlamı daha sonra ortaya çıkmıştır.) Sofistler, eski Yunanistan'ın belli başlı kentlerini gezerek parayla ders veriyorlar; güzel konuşmayı (hitabet) ve politik yaşamda başarılı olmayı öğretiyorlardı. O çağlarda, toplum yaşamında demokrasi ağır basmaya başlamış; güzel konuşma ve toplulukları etkileyip inandırma önem kazanmıştı. Bundan ötürü Sofistler, herkes için geçerli olan «doğrulukların» araştırılmasından çok, «inandırma»yı öğrettiklerine temel yaptılar.

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

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

(17) Empedokles, Demokritos ve Anaksagoras'tan Türkçe çeviriler için bkz. Walther Kranz, Antik Felsefe, s. 76-90/127-135/110-113, cev. S. Baydur, 1976.

ler (ahlak, hukuk, vb.) alanında bir «görecelik» (rölativizm) ve «kuşkuculuk» (şüphencilik) felsefesi ortaya koydular.

Sofistlerin en ünlüsü Protagoras (İ. Ö. 482-411), doğruluğun bize «göre» olduğunu, yani bir görelilik taşıdığını şu ünlü sözünde dile getirdi: «İnsan, her şeyin ölçüsüdür.» Böylece Protagoras, her hangi bir konu üzerinde kesin bir yargı veremeyeceğimizi; herkesin düşündüğünün doğru olduğunu, yani herkes için doğru olmadığı için yanlış da olmadığını belirtmek istiyor ve şöyle diyordu: «Her şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünüyorsa, senin için de öyle... üşüyen için rüzgâr soğuk, üşümeyen için soğuk değildir.» Din konusundaki şüphenciliği de şu sözlerde dile gelir: «Tanrılar üzerine bilgi edinmede çaresizim; ne var oldukları, ne de var olmadıkları, ne de ne şekilde oldukları üzerine (bir şey söyleyemem). Çünkü bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: duyuyla algılanmamaları, insan yaşamının kısa oluşu.» Ayrıca Protagoras, bilginin doğruluğa değil «yarara» dayandığını; bir düşüncenin bir başka düşünceden daha doğru olmadığını, ama daha yararlı olabileceğini; daha yararlı düşüncesi olan kimsenin daha bilgili sayılması gerektiğini ileri sürer. Burada, Sofistlerin bilgi konusunda benimsedikleri «görel» ve «kuşkucu» tutuma bir yenisinin yani «pragmacı» anlayışın da eklendiği görülüyor. Nitekim «doğruluğun», «yararlılıkta» aranması gerektiğini savunan «pragmacılık»ın belli başlı üç kurucusundan biri olan F.C.S. Schiller, Protagoras'ın öğrencisi olduğunu sık sık tekrarlamaktan geri kalmamıştı. (14)

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

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

Prodikos, tanrıların varlığının ancak insanın ruhsal yaşantısı bakımından açıklanabileceğini; yani dinin, insanlar tarafından pra-

(14) Bertrand Russell, A History of Western Philosophy, s. 77. 16. basım, New York.

lik amaçlar göz önünde tutularak «ortaya konmuş olduğunu» ileri sürdü. Aynı düşüncüyü geliştiren Kritias, tanrıların ve dinin, zeki kralların ve prenslerin, uyruklarını baş eğdirmek için ortaya attıkları uydurmalarından başka bir şey olmadığını söyledi. Thrasymakhos, yasa ve adalet denilen şeyin aslında, güçlüye ve egemen olana yararlı olduğunu; güçsüze de zarar verdiğini ileri sürdü. Kalikles ise, bütün yasaların, güçsüzler tarafından, kendilerini korumak ve güçlülerin elini kolunu bağlamak amacıyla ortaya konduğunu savundu. (Bu açılardan, Thrasymakhos ile, hukuku, egemen sınıfların bir iktidar aracı olarak gören Marx ve Kalikles ile köle ahlakı ve efendi ahlakı arasında ayırım gözeten; yasaları, güçsüzlerin bir tuzağı gibi gören Nietzsche arasında haklı bir benzerlik bulunması ilgi çekicidir). (13) Antiphon ise, insanların koyduğu hukuk kuralları (yasalar) ile doğal hukuk arasında karşıtlık bulunduğunu; doğal hukuk kurallarının daha değerli olduğunu ileri sürer ve insanların aslında eşit olduklarını; sınıf, soyluluk, yönetici ve yönetilen ayrımlarının, kurulu düzeni sürdürmek için yapay olarak «konmuş» ayrımlar olduğunu ve ayrıcalıkların bunlardan kaynaklandığını söyler. Hukuk alanındaki bu düşüncelerden, Sofistlerin, «doğal olan» ile «insan tarafından konmuş yapay kurallar» arasında fark gözettikleri açıkça görülüyor ve bu eleştiri, toplum felsefesi bakımından, ileri bir adım olarak büyük önem taşıyor.

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

(13) Mehmet Karasan, Eflatun'un Devlet Görüşü, s. 21 ve 26. Millî Eğitim Basımevi, 1947.

da bir şeydir» diye belirtmişti). (20) Ama Sofistlerin, daha önceki filozoflar gibi sadece doğanın ne olduğunu (kaynağının ve anamaddenin ne olduğunu) sormakla yetinmeyip ve hatta bundan vazgeçerek; insana, bilince, özneye dönmeleri, felsefenin odak noktasının, doğadan insana kayması açısından büyük önem taşıyordu ve bu yöneliş, Sokrates'te ve daha sonraki felsefede «insan sorunu»nun ağır basmasına yol açtı. Yani Sofistlerin «olumsuz», «yıkıcı» «eleştirici» yani, dolaylı olarak bir «olumluluğa» zemin hazırladı.

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

Sofistlerin felsefesinde doğru olan yan; özneliğin ve bilincin içindeki doğruluktan (hakikattir); yani, kabul etmem gereken her şeyin, bilincim karşısında, akla uygun bir gerçek olarak konulmasının zorunluydu. Bu felsefede yanlış olan yan ise; özneliği, sınırlı, gözlemlere ve deneyimlere dayanan yüzeysel bilgilerle yetinen ve bencil bir öznellik olarak ele alması, yani şöyle ya da böyle olabilen sanılarımın ve istencimin (irademin), akla uygun şeyin ne olduğunu belirleyebileceğini ileri sürmesiydi. Başka bir deyişle, özgürlük ve özne kanı ilkesini, bir temel olarak ortaya koyması, bu felsefenin doğru yanındı; şöyle ya da böyle olabilen rastlantısal istencimizi ve sanılarımızı, en yüce gerçek gibi kabul etmesi de, yanlış yanındı. (21) Bu durumda, Sofist-

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

(21) Albert Schweigler, A History of Philosophy, s. 61, New York, 1690.

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

Soru 19 : Sokrates'in düşünişündeki özgün (orijinal) yan nerededir ve temel özellikler nelerdir?

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

Bu açıklamalar, felsefesindeki yöneliş ve arayış açısından Sokrates'in, Sofistlere benzediğini gösteriyor. Gerçekten de, evreni ve doğayı bir yana bırakarak insanoğlunu araştırma konusu yapması, büyük bir kuşkuculukla davranması, Sokrates'i, Sofistlere yaklaştırıyordu. Ama filozofun asıl amacı, Sofistlerin felsefesini, onların alanında, onların yöntemiyle ve araçlarıyla yenilgiye uğratmaktı.

Böylece Sokrates, önceki soruda belirttiğimiz gibi, Sofistlerin, insan bilinci ve öznesinin üzerinde önemle durmalarının haklı olan yanından hareket ederek, hem öznenin kendisine düşen payı tanımaya, hem de herkes için geçerli düşüncelere ve değerlere varmaya çalıştı. Sofistlerin, kişiden kişiye değişen, yüzeysel görgü bilgilerine dayanan

keyfi, rastlantısal özneliğinin yerine; şu ya da bu bireye bağlı olarak değişiklik göstermeyen, salt (mutlak) ve akılsal (rasyonel) bir öznelilik koymaya yöneldi. Bu özneliğin de dışarda değil, yine insan öznesinde, bireyin düşüncesinde aranması gerekiyordu. Yani, bireysel öznedeki (kişiden kişiye değişen, görüş, sanı ve istencdeki) değişmeyen yanı; herkes için geçerli olan akılsal niteliği, doğruyu ortaya çıkarmak, Sokrates'in amacıydı. Demek ki, Sokrates bütün felsefesini, akıllı bir varlık olan insanın özneliğinin de, kişiden kişiye değişmeyen ve herkes için aynı olan bir öznelilik olduğu düşüncesi üzerinde temellendirdi. Başka bir deyişle, her düşünen bireyin, haklı, iyi, kötü ve yapılması gereken (ödev) konusunda benimsemiş olduğu düşüncenin sadece kendisine böyle görünmediğini; bu düşüncenin her akıllı varlık için de geçerli olduğunu fark ettiğini; düşüncesinin genel bir geçerliğe sahip olduğunun yanı sıra nesnel olduğunun bilincine varmış bulunduğunu temel bir ilke olarak kabul etti. Böylece, «nesnel düşünce felsefesi» Sokrates ile başlamış oluyordu. Ve Sokrates'in düşüncesinin (görüşünün) özgün olan ve onu Sofistlerden ayırt eden (onu Sofistlerin karşısına dikeni) yanı sıra buradaydı.

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

Sokrates'e göre bu bilgiler, aslında insan ruhunda gizli, örtülü halde bulunuyordu. Önemli olan, bu bilgileri uyandırmak; ortaya çıkarmalarına, doğmalarına yardım etmektir. Bundan ötürü Sokrates, kendi yöntemine «maleutike» («doğurtma sanatı») adını vermişti. Bunu sağlamak için de, herhangi bir konu üzerinde, bir kimseyle karşılıklı olarak konuşmaya girişiyordu. Bu karşılıklı konuşma, yani «diyalog» başladığı zaman, Sokrates, konuya ilişkin hiçbir şey bilmediğini söyleyerek işe girişiyor ve sorular soruyordu. Karşısındaki kimse, üzerinde tartışılan konuya (örneğin «adalet nedir?» sorusu) ilişkin bilgilerini ya da kanılarını ortaya dökmüncelü, Sokrates «alaycı» bir tavırla, onun sağlam bilgiler ileri sürmediğini gösteriyor; düştüğü çelişkileri bir bir göz önüne seriyordu. Sokrates'in ünlü «alaycılığı», yönteminin olumsuz, yani «yıkıcı» yanıydı; bilgiler doğurtma sanatı maleutike ise, olumlu, yani «yapıcı» yanıydı. Bunlar, Sokrates'in düşüncesinin temel özelliklerini oluşturuyordu.

Sokrates'in, her şeyden önce ahlak üzerinde durduğunu; bu ko-

nudo kesin tanımlara ve bilgilere ulaşmak istediğini biliyoruz. Bu alanda ilerle sürdüğü temel düşünce, ahlaklı olmanın, yani erdemle, bilgiye dayandığı; ondan kaynaklandığıdır. Ayrıca filozof, erdemli kimsenin mutlu bir yaşama kavuşacağını da ilerle sürüyordu. Sokrates'in, erdemli (ahlaklı) olmakla, mutlu olmanın aynı şey olduğunu savunması, bugün bize garip gelebilir. Ne var ki bu görüş, bütün İıkçağ düşüncesinin kabullenmiş olduğu «mutculuk» («eudaimonismos») görüşüdür. Hiçbir şey yazmamış olmakla birlikte, Sokrates'in ahlaka ilişkin olarak şu sözleri söylemiş olduğu genellikle kabul edilir: «Erdem bilgidir» ve «Kimse, bile bile kötülük yapmaz.»

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

Sokrates, çağdaşları ve özellikle gençlik üzerinde büyük etki gösterdi. Düşüncelerine uygun olarak tam bir bilge yaşamı sürmesi; «doğruluk»u aramaktan başka bir tutkuya kapılmamış olması, bunun başlıca nedeniydi. Düşüncesi ile davranışları arasında sağlam bir uyuma bulunması, Sokrates'i günümüz düşüncesine ve felsefesine yaklaştıran çok önemli bir başka özelliktir. Sokrates, içinde yaşadığı toplumun inançlarını, törelerini, önyargılarını, sahte yanlarını derinlemesine irdeleyip eleştirdiği ve akıldan başka bir yol gösterici tanımadığı için, kurulu düzene karşı gelmekle ve o günkü genel ahlakı bozmakla suçlandı ve ölüme mahkûm edildi. Hapishaneden kaçmayı kendine yediremeyerek ve aslında kendisini mahkûm edenlerin hüküm giyeceğini düşünerek ölümü kabul etti.

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

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

Sokrates'in düşüncesini, farklı doğrultularda ele alarak geliştiren Kynikler okulunu, Atina'lı Antisthenes (İ.Ö. 444-368): Kyrene Okulunu ise, Aristippos (İ.Ö. 435-355) kurdu. Eukleides'in kurduğu ve

Sokrates öğretisi ile **Elea** felsefesini kaynaştırmaya çalışan ve **Sofist**lerin didişim (çekişme ve kavga özelliği taşıyan tartışma sanatı yani eristik) yöntemini geliştiren **Megara Okulu** ile düşünce tarihi bakımından pek önemli olmayan **Ells-Eletria Okulu** da **Sokrates**'i izleyen çığırar arasında yer alır.

Kynikler, **Sokrates**'in erdem kavramı üzerinde durdular; erdem, her şeyden daha üstün ve değerli olduğunu savundular. İnsanın hiçbir karşılık beklemeden erdemli olması gerektiğini ileri sürdüler. Bu düşünörlere göre, bütün gereksinimlerden ve eğlilmelerden kurtularak erdemli kişi haline gelmek insanın ödeviydi. Bundan ötürü **Kynikler**, disiplinli ve sert bir yaşam sürdüler; uygarlığın sağladığı şeylere, toplum değerlerine, zenginliğe, şan ve şerefe önem vermediler; çile çekerek yaşamayı amaç edindiler. Bu tutum **Kynikleri**, uygar yaşamın bütün yapay yanlarından yüz çevirmeye ve «doğal duruma» yönelmeye götürdü. «Kynik» sözcüğü, eski Yunancada «köpek» anlamına gelen «kyon»dan türetilmiştir. Hiçbir töreye ve görgü kuralına uymadıkları; toplum, politika ve aile yaşamından yüzçevirdikleri, tam anlamıyla bağımsızlığa ve kendi kendine yeten bir kişilik edinmeye yöneldikleri için bu düşünörlere «köpek gibi davranan; köpeksi» anlamına gelen «kynik» sözcüğü yakıştırdı.

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

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

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

**Platon felsefesi, tek bir ilke üzerinde bütün doğa ve insan dñn-
yrsını temellendirmek ve açıklamak amacı güden ilk büyük sistem
o'duğu için, filozofun kişiliğine ve görüşlerine, kitabımızın ölçüsünü
biraz aşarak ve ayrıntılara inerek geniş yer vereceğiz.**

**Felsefe tarihi boyunca sürekli olarak ele alınacak sorunların
birçoğuna cevap getirdiği ve ilk büyük metafizik düşünce yapısı ol-
duğu için, Platon felsefesini, okurun her zaman üzerinde durup, ge-
nellikle felsefeyi kavramasında bir dayanak olarak yeniden ele ala-
bilmesi amacıyla gireceğiz bu ayrıntılara.**

**Platon'un, İ.Ö. 427'de Atina'da da ya da Aigina'da (Pire Körfezinde
bir ada) doğduğu söylenir Köklü bir ailenin çocuğuydu. Babası Aris-
ton genç yaşta öldü. Platon, çocukluğunu köyde geçirdi ve daha
sonra eğitim için kente geldi. Soylu bir aileden geldiği için titizlikle
yetiştirildi. Önce din bilgileri edindi, daha sonra resim öğrenimi gör-
dü Felsefe derslerini, Herakleitos'un öğrencilerinden biri olan Kraty-
tes'tan aldı (Diyaloglarından biri, Kratylos adını taşır.) Şiir konusun-
da büyük yetenek gösterdi. Çeşitli tragedyalar, lirik parçalar ve ila-
hiler yazdı.**

**Yirmi yaşına doğru Sokrates ile karşılaştı. Bunun üzerine, traged-
yalarını yaktığı ve yalnızca felsefe ile uğraşmaya başladığı söylenir.
Sokrates, yurttaşlarına, erdemın ne olduğunu öğretmeye çalışıyordu.
Bireylerin daha iyi kişiler durumuna getirilmesiyle, site'nin (devletin)
mutlu bir yaşama süreceğine inanıyordu. Platon da aynı amacı gerçek-
leştirilmeye çalıştı. Önce politikaya atılmak istedi. Ama Sokrates'in
ölüme mahkûm edilmesinden ötürü politikadan nefret etti. Politik ya-
şamın iyileştirilemeyeceğini düşünerek bu işlere karışmamaya kesin
olarak karar verdi. Bununla birlikte site'nin daha iyi bir duruma geti-
riilmesi, başlıca ilgi konularından biri olarak kaldı. Yapıtlarıyla, ideal
toplumun kurulmasını sağlamak istedi. Bu toplum düzeninde filozoflar,
İnsanların yöneticisi olacak ve bütün kötülükleri ortadan kaldıracaktı.**

**Sokrates baldıran zehir içerek yaşamına son verdiği zaman, Pla-
ton hastaydı. Bundan ötürü hocasının son saatlerinde yanında bu-
lunamadı. Sokrates'in ölümünün ardından Megara'ya gitti; bir süre
sonra Atina'ya döndü ve savaflara katıldı.**

**Daha fazla bilgi edinmek için gezilere çıktı. İ.Ö. 390'da Mısır'a
gitti. Bu ülkede binlerce yıldan beri değişikliğe uğramamış sanatlar
ve töreler ile karşılaştı. Bu gerçeklerden etkilenerek, İnsanların, de-
ğişmez bir yaşam düzenine bağlı oldukları zaman mutluluğa ulaş-**

çakırlarını; mûzik ve şîrin yenilikler ortaya koymasının gereksiz olduğunu; en iyi anayasayı benimsemenin yeteceğini ve halkın bu anayasaya bağlı olmaya zorlanması gerektiğini düşündü.

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

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

Platon'un yapıtları, uzun tartışmalardan sonra, genellikle şöyle sınıflandırılmıştır: 1. Gençlik diyalogları: Küçük Hippias, Büyük Hippias, Ion, Kriton, Birinci Alkibiades, Kharmides, Lakhes, Lysis, Euthypron, Sokrates'in Savunması, Protagoras, Gorgias; 2. Olgunluk diyalogları: Meneksenos, Menon, Euthydemos, Kratylos, Şölen, Phaidon, Devlet; 3. Yaşlılık diyalogları: Parmenides, Theaitetos, Sofistes, Timalos, Kritias, Yasalar. Bunlara, hangi döneme ait olduğu kesin olarak belirlenemeyen Phaidros'u ve diyalog biçiminde yazılmamış olan Mektupları da katmak gerekir. (22) İkinci Alkibiades'in Platon'a ait olduğu kuşkuludur. Bu yapıtların hemen hepsi dilimize çevrilmiştir.

Platon, temel bakımdan Sokrates'in etkisinde olduğu halde, Yunan bilim ve felsefesinin tümünü öğrenmekten de geri kalmadı. Herakleitos, Pythagoras ve Parmenides gibi filozofların görüşlerine ilgi duydu. Çağının bütün bilgilerini bir sistem içinde kaynaştıran Platon'un felsefesinin temel ilkesi ve belkemiği «idealar» kuramıdır.

Platon, İdealar kuramını, bilgilerimize bir temel sağlamak amacıyla ortaya koyar. Aynı zamanda, duyularımızın bize tanıttığı görünüş ve bu görünüşün ardındaki gerçeklik (varlık) arasındaki ilişkiyi

(22) Prof. H. Vehbi Eralp, Platon I, s. 19, 20, İstanbul, 1953.

de açıklamak amacını güder Platon, Herakleitos'un düşüncelerini in-
celerken, onun, bütün varolanların değiştiğini, sürekli bir akış içinde
bulduğunu ileri süren ana görüşü üzerinde durmuş ve her an,
kendisinden başka bir şey haline gelen, yani durmadan değişime uğ-
rayan varolanlar konusunda kesin bir bilgi edinmeyeceğimiz sonu-
cuna varmıştı. Çünkü sağlam bir bilgi, ancak, değişmeden kalan ve
sürekli olan varlıklara ilişkin bir bilgi olabilirdi. Öte yandan, bu de-
ğişip duran varolanlar yakından ve derinlemesine incelendiği zaman,
aynı tür içinde yer alan varolanların, bütün değişmelere rağmen ol-
duğu gibi kalan belli bir takım temel özellikler gösterdiklerini de fark
etmişti. Bu özellikler bireyden bireye, kuşaktan kuşağa geçip devam
ediyordu. Başka bir deyişle, değişikliğe uğrayıp duran, sürekli olarak
oluşan varolanların ardında, değişmeyen birer örnek ya da öz bulun-
duğu sonucuna varan Platon, bu örneklerle «İdea» adını verdi. Her gün
rastladığımız, gördüğümüz ve tanıdığımız varolanlar, bu ana örnekler-
in birer kopyasından, resminden, suretinden başka şey değildi.

İdealar, tıpkı Elea Okulunun «Bireyan» gibi başlangıçsız olarak
varolagelen; değişmeyen, bölünmeyen, başka bir şeye dayanmadan
kendi başlarına varolan gerçeklerdi. Bunlar, evrendeki bütün varolan-
ların ilk örnekleriydi. Duyular dünyasının varolanlarına karşı, İdeaların
ayrı bir dünyası vardı. Düşünen ve bilen insan açısından ele alındık-
ları zaman, İdealar, doğru bilgi edinmemizi sağlayan kaynaklar ve
ilkelerdi. Ama İdealar, duyularla kavranılamazdı; onları duyularla al-
gılayıp bilgilerini edinmemiz olanaksızdı. İdeaları, ancak akıl yoluyla,
akılgözülle görüp bilgilerini edinebilirdik. Akılla kavranabilir bu dün-
yanın kökü ve özü olan İdeaların bilgisine erişmemiz için, duyular dün-
yası ancak bir işaret verebilirdi bize. Yani, sağlam ve doğru bilgi,
akılgözülle kavranabilen bu İdealardan çıkarılabılırdı ancak. De-
mek ki Platon, İdeaları, duyuların tanıttığı değişme ve çokluk dün-
yasının değişmeyen ilkeleri, kaynakları ve asılları olarak görüyordu.
İdealar, çokluğa karşı birliği, değişme ve geçiciliğe karşı kalıcılığı
temsil ediyorlardı. Böylece evrendeki sonsuz sayıda tek tek varolan-
nın her biri konusunda bilgi edinmemizin olanaksız olmasına karşılık,
bunların asılları ve özleri yani birlikleri konusunda bilgi edinebilme-
miz olanağı yani sağlam bilgilere ulaşabilme olanağı temellendirilmiş
ve açıklanmış oluyordu. Böylece, Yunan felsefesinde daha önce ele
alınan çokluk ve birlik, anamaddede ve tek tek varolanlar arasındaki
ilişkinin ne olduğu ve akılla edinilebilecek herkes için geçerli genel
bilginin, hangi koşullara dayandığı sorunlarını, Platon'un nasıl çöz-
düğünü görüyoruz.

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

Başka bir deyişle, Platon'un İdeaları, bugün, genel düşünler (fikirler), kavramlar ya da sınıflar dediğimiz şeylerdir. Çevremizde çeşitli ağaçlar görürüz; bu ağaçları duyumlarımız ve algılarımızla tek tek tanırız, biliriz. Ama bütün bunlardan genel bir düşün, kapsayıcı bir kavram da türetiriz. İşte bu, «ağaç kavramı» ya da «ağaç türü» dediğimiz şeydir. Tek tek ağaçları aşan ve onların özünü, ilkesini dile getiren genel bir düşündür (fikirdir) bu; ağaç kavramıdır ya da ağaç türüdür. Yani Platon'un İdea derken göz önünde tuttuğu şeydir. Ama Platon, İdeaların sadece kavramlar değil; aynı zamanda, kavramı oldukları varolanları türeten birer kaynak; temel ve anamaddede olduklarını da düşünmüştü. Hatta ağaç İdeasının, tek tek ağaçlarda çok daha sağlam bir gerçekliği olduğunu; çok daha «hakiki» olduğunu ileri sürüyordu. Çünkü Platon, duyumlarımızla tanıdığımız somut (tek tek) ağaçların, bir gün ortaya çıkıp bir başka gün ortadan kaybolmasına (yani varken yok olmasına) karşılık, ağaç İdeasının zaman içinde, başı ve sonu olmaksızın varolup gittiğini söylüyordu. Tek tek ağaçlar, maddesel bir varlığa sahip oldukları ve değişmeye boyun eğerek ortaya çıkıp göçtükleri halde, maddesel olmayan, yani İdeal bir varlığa (düşünceye dayanan bir varlığa) sahip olan ve değişmeyen ağaç İdeasının, her zaman varolagelmekte olduğunu ileri sürüyordu. Maddesel gerçeklere oranla, maddesel olmayan ilkelerin (tanrı, ruh, düşünce) daha sağlam ve köklü bir varlığı olduğunu söyleyen ve maddesel varlıkların, bu İdeal («İdeal» sözcüğü, bu anlamı içinde, dilimizde, «düşünsel» ya da «düşüncel» ile karşılanabilir), varlıklarından türediğini ileri süren felsefe görüşüne (çıdırına), «İdealizm» adı verilir. Bundan ötürü Platon, İdealizmin ilk ve en büyük temsilcisidir. İlerde görüleceği gibi, İdealizm ile realizmin (dış dünyanın, bilinçten ve öznenen bağımsız olarak var olduğunu ileri süren felsefi gerçekçilik) ya da maddeciliğin (varolanların, maddesel bir kaynaktan ya da ilkeden türediğini savunan görüş) savaşı, bütün felsefe tarihi boyunca sürüp gitmiştir.

Platon, İdealar kuramını iyice açıklayabilmek için, ünlü «mağara» benzetmesinden yararlanır. Şimdi bu benzetmeyi açıklayalım: Filozofumuza göre insanlar, bir mağarada bulunan ve arkalarına bakamayacak biçimde zincire vurulmuş olan tutsaklara benzerler. Bu tutsaklar, yüzlerinin dönük olduğu mağaranın dibinde, bir takım gölgeler görmektedirler yalnızca. Bu gölgeler, tutsakların arkasından geçen ve uzakta bulunan bir ışıkla aydınlatılan gerçek nesnelerin gölgeleridir. Gölgeleri, duyumlarımızla görüp tanıdığımız (algıladığımız) hal-

de, onların kaynakları olan nesnelere ancak düşünceyle (akımla) kavrayabiliriz. Burada, nesnelere aydınlatan ışık, tüm bilgiler ve varolanların kaynağı olan «iyi İdeası»dır. Platon'a göre, İyi İdeası, sayısız öteki idealar üzerinde yer alır. İdealar, belli bir kademeleşmeye göre düzenlenmiştir. Doğadaki bütün varolanlar ve hatta insan elinden çıkan eşya bile, varlıklarını, bir İdeadan alır. İdeaların sonsuz sayıda olmasının nedeni de budur.

Duyuların bize tanıttığı çokluk ve değişme dünyası, yani görüngüler (fenomenler) dünyası, İdealara «katıldığı» ölçüde vardır. Başka bir deyişle, görüngüler dünyası, bütün varoluşunu, bu dünya içinde kendini gösteren İdealara borçludur. Bundan ötürü Platon, İdeaları, temel ve gerçek varlık; değişmeyen, ölümsüz bir töz (cevher) olarak gördüğü halde, görüngüler dünyasını (maddeyi), varolmayan bir şey, ya da varlığa benzeyen (benzemekle kalan) bir şey olarak görür. Anaksagoras'ın «nous» kavramını benimseyerek geliştiren Platon, bütün doğanın belli bir amaçla (belli bir amaca) göre ortaya çıkmış olduğunu; akıllı bir varlık olan nous'un, İdeaları örnek olarak doğa dünyasını ve bütün varolanları düzenlediğini söyler. Nous, varolan her şeyi, en iyi olacak biçimde ortaya çıkarır. Bundan ötürü, nesnelere sayısız İdeasının üstünde, «En Yüce İyi İdeası» bulunur. Yukarıda belirttiğimiz gibi, en tepede yer alan bu «iyi İdeası» bütün öteki varlıkları yönetir. Ve bundan ötürü, içinde yaşadığımız evren, «en iyi», kusursuz ve yetkin evrendir. Platon'un, organik bir bütün oluşturacak biçimde evreni düzenlediğini ileri sürdüğü bu «nous»un ya da «akıllı varlık»ın, Tanrıdan başka şey olmadığını da söylemeliyiz.

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

geliştirildiğini ve başka açıklamalara bağlanarak temellendirilip aşıl-
dığını da yine burada açıkça görüyoruz.

Gizli bilgiyi açık duruma getirmek için Platon'un kullandığı yön-
tem (teknik) ise, konuşmaya (diyaloğa) dayanan «diyalektik»tir.

Daha önce, Elea'lı Zenon'un, «diyalektik», «düşüncenin içine
düştüğü çelişkilerin öğretisi» olarak ele aldığı; Sofistlerin, «inandır-
maya götüren bir tartışma» sanatı olarak «diyalektik» kullandıklarını
(yani doğruyu değil, inandırmayı, göz önünde tuttuklarını) ve bunun
zamanla şaşkırtma, çekişme ve kavga niteliği taşıyan bir tartışma sa-
natı olarak «diyalektik»e yani «iddişim»e («eristik»e) dönüştüğünü
gördük. Bugünkü anlamda «diyalektik»in (yani, çelişkiler içinden geç-
erek ilerleyen varlığın ve düşüncenin yasası ya da mantığı olarak di-
yalektiğin) de Herakleitos tarafından ortaya konduğunu söyledik. Şim-
di, bugünkü anlamda diyalektike yakın olmakla birlikte belli bir ta-
kım özelliklerle ondan ayrılan ve çeşitli anlamlara gelen Platon
«diyalektik»i üzerinde duracağız.

Platon, «diyalektik»i üç anlamda kullanır: 1. Genel olarak ka-
bul edilemediği gibi, «soru ve cevaplarla bilgiyi geliştirme ve ortaya
koyma yöntemi»; 2. Ama karşılıklı konuşma içinde bazı şeyleri doğru
olarak anlatmak (iletmek), aynı zamanda doğru düşünmek olduğuna
ve düşünmek ile konuşmak birbirinden ayrılmayacağına göre, konu-
şmayı doğru bir sonuca ulaştırarak; ele alınan türleri, gerektiği gibi birbi-
rinden ayıran ya da bu türlerin birliğini ortaya koyan bilim olarak, yani
incelenen nesnelere (varolanların) kavramını doğru olarak belirleyen
bilim olarak «diyalektik»; 3. Ama bu türler ya da kavramlar, yani idea-
lar, biricik gerçek ve asıl varlık olduklarına göre, «varlığın, yani değiş-
meyenin ve doğru olanın bilimi olarak diyalektik.» Bu sonuncu an-
lamda «diyalektik», Platon'un gözünde, felsefeyle özdeştir (bir ve
aynı şeydir). Yani bu anlamda «diyalektik», varolanların hiçbir koşu-
la bağlı olmayan gerçek (mutlak) varlığının; idealerin bilimidir. (23)

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

(23) A. Schweigler. A History of Philosophy, s. 97, New York, 1899.

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

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

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

Platon'a göre erdem (ahlaklılık), önce devlette ortaya çıkmalıdır. Ancak ondan sonra vatandaşın erdemli (faziletli) olmasından söz edilebilir ve vatandaşın ahlaksal davranışlarda bulunması istenebilir. Platon, ideal bir toplumun ve yönetimin nasıl olması gerektiğini Devlet adlı kitabında açıklar. Düşünce tarihinde, bu konuyu daha önce işlemiş bir başka yapıt yoktur. Bundan ötürü, Devlet'in ilk ütopya olduğunu söyleyebiliriz. Ama Platon, ideal bir devlet tasarlarken, yani «olan» değil de «olması gereken» bir yönetim yapısını belirler-

ken, çağının torihsel, toplumsal ve politik koşullarının etkisinde kalmış ve onları göz önünde de tutmuştu.

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

Platon'un ideal devleti, besleyenlerden (halk), koruyulardan (savaşçılar) ve öğretenlerden (yöneticiler) oluşur. Devleti yöneten ve yasa koyanların filozof olmaları gerekir. Yöneticilerin ve savaşçıların aileleri ve özel mülkleri yoktur; kadın, çocuk ve malda ortaktırlar; eğitimleri ve gereksinimleri de devlet tarafından sağlanır. (Filozof, son yaptığı olan Yasalar'da devlet konusundaki bazı düşüncelerini değiştirmiş; evlenme ve özel mülkiyeti kabul etmiştir). İnsan ruhunda nasıl üç bölüm varsa (itkiler, İstenc - irade - ve akıl) ve ahlaklılık nasıl bu üç bölümün kendilerine düşen işleri yapmaları ve denge halinde bulunmaları İse; herkesin ve her sınıfın kendisine düşen işi yapması, ötekine karışmaması ve denge içinde bulunması da; adaletli ve doğru bir devletin temelidir (Platon'un ahlak felsefesi ile devlet felsefesi arasındaki paralellik burada açıkça görülüyor). Ahlaklı kişide, ruhun aşağı kesimleri (itkiler, İstekler, tutkular), daha yüksek ve tanrısal kesimin, yani aklın buyruklarına uymalıdır. İnsanı insan kılan akıl egemen olmadıkça, adaletten (doğruluktan), erdemden ve mutluluktan söz edilemez. Bundan ötürü, adaletli ve mutlu bir toplumda yönetilenler, yöneticilerin buyruğuna baş eğmelidirler.

Platon'un İdeal devletinde, mal mülk, çocuk ve kadın konusundaki mülkiyetin ortak oluşu, büyük ilgi çekmiş ve filozofun bir tür «komünizm»den yana olduğu ileri sürülmüştür. Sözcükleri, gerçek anlamları içinde kullanmak gerekirse, Platon'un böyle bir görüş ileri sürdüğü söylenemez. Çünkü filozof, mal mülkte, çocukta ve kadında

ortaklığı sadece yöneticiler sınıfları için kabul ediyor. Ayrıca, çağdaş komünizm kuramının temeli olan üretim araçlarının kamu mülkiyetine verilmesi, Platon için söz konusu değildir. Yurttaşların, eşitlik içinde devlet yönetimine katılması ve bundan yararlanması, da söz konusu değildir. Bilimsel sosyalizmin, ileri bir ekonomik-toplumsal aşama olarak gördüğü komünizmin ekonomik ilkesi olan «herkesten yeteneklerine göre almak ve herkese gereksinimlerine göre vermek» ise, Platon'un aklından bile geçmemiştir. Platon'un toplum yaşamında yapmak istediği köklü değişiklik, ekonomik ve toplumsal olmaktan çok, ahlaksal ve politik bir amaç güder. Nitekim ortacağ Hıristiyanlığında; papalık, kilise ve rahiplik kurumlarında Platon'un etkisi büyük olmuştur. (24) Demek ki, Platon'un görüşünü «komünizm» olarak değil de, «ilkel bir ortaklaşacılık» olarak tanımlamak daha doğru olur.

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

Platon'un «adalet» derken göz önünde tuttuğu şey, Yunan düşüncesinde, felsefenin ortaya çıkışından önce de varolagelen çok önemli bir anlayıştır (25). Evrene ilişkin bu dinsel ve ahlaksal anlayışa göre, herkesin ve her şeyin belirlenmiş bir yeri; belirlenmiş bir görevi ve işlevi vardır. Başka bir deyişle, evrende, bütün varlıkları (tanrılar da dahil) kapsayan bir alinyazısı ya da yasa geçerlidir. Ama, güç ve enerjili taşıyan varlıklar, bu alinyazısının kendileri için çizmiş olduğu sınırların dışına çıkabilirler. O zaman çatışma başlar. Ne var ki, üstün bir yasa, bu haddini bilmeyen, doğru davranmayan varlıkları cezalandırarak her zaman varolagelen düzeni yeniden kurar. Bu görüş, felsefeyi de etkilemiş ve hem doğada hem de insan yaşamında geçerli bir yasanın bulunduğu inancına kaynaklık etmiştir. Platon'un işleyerek geliştirdiği «adalet» kavramının temelinde de, bu felsefe-öncesi görüş yatmaktadır. Demek ki adalet ve doğruluk, herkesin kendi yerinde bulunması, kendi sınırlarını aşmaması, kendi görevini yerine getirme-

(24) Mehmet Karason, Eflatun'un Devlet Görüşü, s. 11-31, Millî Eğitim Basımevi, 1947.

(25) Bertrand Russell, A History of Western Philosophy, s. 134, 135, 16. Baskı, New York.

sıdır. Bundan ötürü de, Platon'un düşüncesinde, özgürlük ve eşitlik kavramlarına ters düşmemektedir.

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

Platon, ele alınan herhangi bir konuyu ya da sorunu, yalnızca bunlara ilişkin düşüncelerini «söylemekle» yetinmeyen; çözüm(ler)ini akılla temellendirmeye ve «yasallaştırmaya» (haklı çıkarmaya) da yöneilen ve bu işi tam anlamıyla yapan ilk filozoftur. Biraz sonra yeneden değineceğimiz gibi Platon, devlet felsefesinde de konuya akılsallık (rasyonalite) açısından yaklaşır. Burada önemli olan ve bugün bizi hâlâ etkileyen özellik, insanı mutlu ve erdemli bir yaşama kavuşturacak olan ideal devletin, bilgi ve doğruluk (hakikat) ile beslenen aklın çabasıyla kurulabileceğinin ileri sürülmüş olmasıdır. Demek ki Platon'un gözünde insanoğlu, akli ve akla uygun eylemiyle; adaletli, mutlu, erdemli bir toplum; bir devlet yönetimi kurabilir. Demek ki akıl, yalnızca varolanı açıklamakla kalmaz; bu varolana dayanarak, var olması gerekeni de açıklayabilir; doğal bir düzen sanılan toplumu, süzgecinden geçirir ve ona, belirli bir biçim verebilir; insanca bir anlam kazandırabilir. Çağdaş devletin, belirli yönetim modelleri, ekonomi ve eğitim planlamalarıyla, hemen her ülkede aynı çabayı yani toplumu akılsallıkla biçimlendirme çabasını (yönelinen amaçlar farklı da olsa) gösterdiğini hatırlarsak, Platon'un yüzyıllarca önce, ideal devlet sorununa yaklaşırken benimsediği düşünce tarzının önemini kolayca kavrar ve yukarıda sözünü ettiğimiz eleştirmelerin yüzeyde kaldığını anlarız.

Platon'un estetiği de, idealer kuramına dayanır. İdealar, değişmeyen, öncesizsonrasız varlıklardır. İdeaları göz önünde tutmamız, onlara uymamız gerektiğine göre, güzel sanatların da onlar gibi değişmez gerçekler olması zorunludur. Bundan ötürü Platon, şilrde ve öteki sanatlarda hiçbir yenilik kabul etmez. İdeal güzellik bir kere ele geçirildikten sonra, sürekli olarak kopya edilmeli ve olduğu gibi canlandırılmalıdır. Zaten sanatın amacı, ahlaka ve siyasal yaşama hizmet etmektir. Bundan ötürü filozof, yalnızca belli birtakım müzik çeşitlerinin değerli olduğunu ileri sürmüştü; insan yüreğini yumuşatan tragedyalara ve ağırbaşlılığa aykırı düşen komedileri eleştirmiş; çok sevdiği Homeros'u bile; tanrıları, insanlar kadar ahlaksız olarak canlandırdığı için ideal devletin dışında bırakmıştır. Ressamları ve

heykelcileri ise, ideaların kopyaları olan nesnelerin ikinci ve kusurlu kopyalarını yapan kişiler olarak gördüğü için bilgisizlikle suçlamıştır.

Platon, evreni, kendine benzer biçimde düzenleyen iyi bir Tanrı'nın var olduğunu ileri sürer. Ama bu Tanrı, evreni yoktan var etmemiştir. Çünkü Tanrı'nın yanı sıra, onunla birlikte iki töz (cevher) de varolmuşlardır. Bunlar, maddesel olmayan ve bölünmeyen ruh ile bölünebilen maddesel tözdür. Platon'un «Demiourgos» dediği bu Tanrı, önce duyular dünyasını biçimlendirmiştir. Daha sonra, bölünebilir ve bölünmez tözleri karıştırarak üçüncü bir töz ortaya koymuştur. Bu, «evrenin ruhu»dur. Evrenle birlikte zaman da ortaya çıkmıştır. Demiourgos, yıldızları ve mitolojik tanrıları da ortaya çıkarmış ve bunlara, canlıları yaratma görevini vermiştir. Platon'un Tanrı kavramında bir tutarlılık olduğu söylenemez. Başka bir deyişle filozof, birbirinden farklı Tanrı kavramları ileri sürmüştür. Örneğin son yapıtlarında, Tanrı'nın, örnek olarak aldığı idealara bakarak duyular dünyasını yarattığını ileri sürer. Ama daha önceki yapıtlarında, iyi ideasının, hem bütün bilgilerin hem de varolanların kaynağı olduğunu, yani onlardan farklı ve ayrı olmadığını söyler. İyi ideası ise, Tanrıdan başka şey değildir.

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

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

Platon'dan önce de, «doğruluk»a (hakikate) yönelen ve herkes için geçerli olmaya çalışan bir düşünce vardı kuşkusuz. Tanrı, İnsan, evren ve aralarındaki ilişkiler konusunda belirli görüşler ileri sürülmüştü. Ne var ki, kimi zaman hayranlık uyandıran bu görüşlerin çok önemli bir eksiği vardı. Platon bu eksiği tamamlamış ve bunun çok önemli bir eksiklik olduğunu da ortaya koymuştu. Platon'dan önceki felsefelerde eksik olan yan, bunların «yasallaştırılmamış» (meşrulaştırılmamış) ve «haklı çıkarılmamış» olmasıydı. Yani bu felsefe öncesi «felsefeler», bir takım dersler ya da şiirler halinde, dogmatik ya da lirik bir özellik taşıyarak sunuluyorlardı. Yani burada, «akla dayanarak yasallaştırma» ve «haklı çıkarma» söz konusu değildi. Başka bir deyişle, Platon öncesi dünya görüşleri, «söyleme»nin; «deme»nin çerçevesi içinde kalıyordu. Kendi kendine yeten ve içine kapanık olan bu söyleme, dinlerdeki «vahiy»den ya da «kehanet»ten kökçe farklı değildi. Bir belli şey değil de, bir başka şey için ileri sürdüğünü yasallaştıramayan bu söyleme'nin yetersizliğini çok iyi kavrayan Platon, düşüncesinin taşıyıcısı olarak başka bir açıklama ve dile getirme biçimi bulmak zorundaydı. Bu biçim ise, kendini haklı çıkarabilen yani yasallaştırabilen bir biçim olmalıydı. Bundan ötürü Platon, felsefesini düşüncesini iletmenin aracı olarak «söyleme»yi değil «diyalog»u yani «karşılıklı konuşma»yı seçti (20). Diyalogda, iki söyleme, iki düşünce ya da kanı, iki tutku karşı karşıya gelir. İki kişinin karşılıklı konuşmasından, üçüncü ve çok daha yüksek bir gerçek ortaya çıkar. Bu gerçek, «diyalektik» aracılığıyla varılan ve iki kişi için de geçerli olan bir düşüncedir. Yani akıl üzerinde temellenen, onun tarafından yasallaştırılan ve böylece herkes için zorunlu olarak geçerlik ve nesnellik niteliğini kazanan, evrenselleşen bir düşüncedir; başka bir deyişle «doğruluk»tur. Platon'un varmak istediği bu akılsallık ve yasallaştırma, felsefesini yalnızca tarih sayfalarında kalan bir merak konusu olmaktan çıkarıp, günümüzde de etki gösteren canlı bir düşünce ve ilgili alanı haline getiren temel özelliktir.

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

Platon, özellikle İskenderiye Okulu ve Plotinos'un yapıtları aracılığıyla İslâm düşüncesini köklü bir biçimde etkiledi. Daha önce Süryaniceye çevrilmiş Yunanca yapıtlar Arapçaya aktarılırken, bunların

(20) François Châtelet, Platon, s. 23, Collection Idées, Gallimard 1965.

arasında Yeni-Platoncu Plotinos'un kitapları da yer aldı. Ayrıca Aristoteles'in felsefesini düşünceleri de Yeni-Platonculuk yorumundan geçerek İslâm kültür dünyasına ulaştı. Öte yandan, üzerinde önemle durulan *Kitab-ul-Esolocya* (Teoloji), Aristoteles'in sanıldığı halde, aslında Plotinos'un yapıtlarından yapılmış bir özetti. Böylece Platon'un görüşleri, İskenderiye Okulunun yorumlarından geçerek yani Yeni-Platoncu çerçevede içinde ve ayrıca başka filozofların düşüncelerini de yorumla uğratarak İslâm düşüncesini belirleyen temellerden biri oldu. Bundan başka, dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda, Platon'un bazı yapıtlarının Arapça'ya, doğrudan doğruya çevrildiğini de biliyoruz. Bunlara örnek olarak, *Yasalar*'ı, *Devlet*'i, *Timaios*'u, vb. sayabiliriz. Özellikle *Devlet*, Aristoteles'in pek bilinmeyen *Politika*'sının yerini tutarak İslâm düşüncesinde büyük etki yaptı. Bu etki özellikle *Farabi*'de görülür. *Aral Ehlî Medinet-ül Fazıla* ve *Essiyaset-ül-Medeniyye* adlı yapıtlarında *Farabi*, Aristoteles'in de etkisinde kalmakla birlikte, devlet felsefesinde, genellikle Platon'u izledi. *Gorgias* ve *Yasalar*'ın da etkisinde kalan bu İslâm filozofunun amacı, *Devlet*'teki görüşleri, Müslümanlığın temel ilkeleriyle uzlaştırmaktı. Toplumun kurulması, sınıf ve zümrelerin özel görevleri, ideal devletin görevi, uyum ve yardımlaşma, toplum içinde insanın mutlu yaşamı, belli bir düzene uyma ve buyruk altında bulunma, yöneticinin (kralın) özellikleri ve yetiştirme tarzı, kötü devlet ve erdemli devlet arasındaki farklar konusunda Platon'un, *Farabi* üzerinde kesin bir etki yaptığını görüyoruz. (27). *Farabi*, gerçek toplumu göz önünde tutan bir ütopya kuruyor ve üstelik kent-devlet sınırlarını ve ulus kavramını aşan; insanlığı kapsayan bir ideal devlet (toplum) tasarlıyor.

Ayrıca Yeni-Platonculuk, *İbnî Şina*, *İbnî Rüşd* gibi büyük İslâm filozoflarında son ve kesin biçimini buldu. Böylece, İslâmî bir Yeni-Platonculuk ortaya çıktı. Bu düşünce akımı ise, İslâm mistisizmini yani tasavvufu derinden etkiledi; Hint ile İran'dan gelen etkilerle birlikte, bu akımın kuramsal temelini oluşturdu. Aynı etki, *Gazzali*, *Muhyiddin İbnî Arabî*, *Mevlânâ* ve *İbnî Cabirul* gibi ünlü düşünürlerde de görüldü (28). Böylece, Delphol tapınağı üzerinde yazılı olan «Kendini bil!» sözü, Yeni-Platoncu yorum aracılığıyla İslâm dünyasına geçti ve

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

(28) De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 62, 63, 99, 127, çevirenler: H. Yurdaydın Y. Kutluoğlu, Ankara, 1959.

Hız. Muhammed'e ya da Hz. Ali'ye atfedildi. Nitekim, «Nefsini bilen, Rabbin'i bilir» sözü de bütün mutasavvıflar tarafından bir ilke olarak benimsendi (29).

İslâm felsefesinin önemli çıkışlarından biri olan İsraki felsefesi de, Yeni-Platonculuğu tasavvufu kaynaştırdı. «İsrakilerin, İslâm felsefesi Platoncuları» oldukları ileri sürülmüştür. Osmanlı İmparatorluğu çerçevesinde, Platon'la dolaylı ya da doğrudan ilintili kuran bilincil bir kültür hareketine rastlamıyoruz. Ama Divan Edebiyatında ve özellikle tasavvufun etkisinde kalan Tekke Edebiyatında, yukarıda açıklanan dolaylı yollardan gelerek genel İslâm kültürü içinde özümlenen Yeni-Platoncu öğelerin varlığı ve bunların günlük yaşama ve dile kadar yayılmış olduğu, her zaman gözlemlenebilir.

Soru 22 «Madde ve form» kuramı nedir?

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

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

(29) Prof. Dr. T.J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, s. 15-20, çev. Y. Kutluay, Ankara 1960.

Platon, asılan varlığın, gerçek varlığın, yani tözün (cevherin), idealar olduğunu söylemişti. **Aristoteles** ise, tözün tek tek varlıklar, yani bireyler olduğunu söyler. Demek ki **Aristoteles'e** göre, en temelde kaynaktan bulunan gerçek, yani töz, bireydir. Form ve madde, bu töz içinde; bireysel varlıkta, somut olarak varoluşun varolanda kaynaşmış durumda bulunur. Form, madde olmaksızın varolamaz; maddenin de, varoluşmak için bir forma gereksinimi vardır. Demek ki töz, madde ve formun birliği; kaynaşmışlığı değildir; töz, bu birliği gerekli kılan (icap ettiren) şeydir. ⁽³⁰⁾

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

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

Aristoteles, madde ve form kuramı ile, varlıktaki değişme ve oluşu, dışardan gelen bir etkiyle ya da mekanik bir biçimde değil, dinamik (organik) bir biçimde açıklamaya çalışır. Formun, maddede kendini gerçekleştirilmesi, harekettir. Böylece **Aristoteles**, form, madde ve hareketi, birlik oluşturacak biçimde düşünmekte ve evrendeki «oluşu», bu ilkelere dayanarak açıklamaya yönelmektedir.

Bu konuyu daha yakından inceleyecek olursak, oluşun ortaya çıkmasında, **Aristoteles'e** göre «dört neden»in etkili olduğunu görürüz. Bunlar, maddesel neden, formel neden, hareket ettirici neden ve ereksele (amaçsal) nedenlerdir. Yine heykel örneğine dönersek, mermerin maddesel neden; heykelin biçiminin, formel neden; heykeli yapan sa-

⁽³⁰⁾ Jean-Paul Dumont, *La Philosophie Antique*, s. 70, 71; Presses Universitaires de France, 1965.

naçının, hareket ettirici neden; sanatçının, heykeli yaparken göz önünde tuttuğu amacın ise ereksel neden olduğunu söyleyebiliriz. Heykelin ortaya çıkması yani «oluşması» için bu dört nedenin bulunması zorunludur. Evrendeki bütün varolanların ortaya çıkışı için de aynı şey geçerlidir.

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

Aristoteles'in bilgikuramı da, töz, madde ve form kavramlarına bağlıdır. Varolanların ortak noktasını, özünü, formunu oluşturan gerçek, aynı zamanda onların kavramıdır. Kapsayıcı ve bütünü (tümü) dile getirici bir kavramdır bu. Tek tek varolanların özü olan; onların tümünde bulunan özelliştir. Bu «tümel» kavramdan tek tek şeylerin nasıl çıktığını; tek tek şeylerin yani «tekil» olanın ya da bu tek tek şeylerin bir bölüğünün yani «tikel»in, tümele nasıl dayandığını göstermek bilimin ödevidir. Ama asıl amaç, tümelin bilinmesi değildir; tümel, bize, tekilin kavranmasını sağladığı için önemlidir. Oysa Platon için, idealer; genel kavramlar, yani tümeller, tek tek varlıklardan, yani tikelden daha önemliydi. Aristoteles'in, duyular dünyasına; tek tek varolanlara, Platon'dan daha fazla önem verdiği burada da görülmektedir. Aristoteles, bilimin amacının, tümelden tekilin zorunlulukla nasıl çıktığını göstermek (ispat etmek) olduğunu söylemişti. Bu göstermeyi, yani «tanıtlamayı» sağlayacak yolları ortaya koyacak olan bilim de mantık'tı. Bundan ötürü mantığın temel konusu, insanın akılyürütmesinin izlediği belli bir yolun; yani «tümden gelerek tekil ortaya koymanın» ya da tümdengelimlin incelenmesi ve kurallarının

ortaya konmasıdır. Aristoteles'e göre bu akilyürütmenin işleyişinin temel formu «tosım»dır (sylogisme-kıyas). Tasım, bir önermenin başka önermelerden çıkarılmasıdır; bu çıkarılmanın biçimidir; formudur. Aristoteles bu alandaki araştırmalarının sonucunda, «formel mantık» diye tanınan ve doğruluğa (hakikate) ulaşmak için, düşünmenin ne gibi biçimsel kurallara uyması gerektiğini göstermek amacını güden bilimi, tek başına ortaya koydu. Formel mantık ya da bizde eskiden dendiği gibi «suri mantık», insanoğlunun düşüncesini yüzyıllar boyunca etkisinde tuttu ve doğruluğa ulaştıran biricik yol ve yöntem olarak görüldü.

Ne var ki Aristoteles'in, çeşitli varlık alanlarına ilişkin araştırma ve incelemeler yaparak felsefesini kurarken «tümdengelim» yöntemi'nden çok «tümevarım» yöntemini kullandığını; yani tek tek somut varlıkları gözlem ve deneyle inceleyerek bunlardan genel bir sonuca vardığını da unutmamak gerekir. Başka bir deyişle, yeni bir bilgi sağlamaktan çok, eldeki bilgiyi pekiştirmeye yönelen formel mantık yerine tümevarımı kullanıyordu Aristoteles. Bilimsel araştırmalara her şeyden fazla önem vermiş ve çağında, bilimlerin gelişimine önayak olmuştu. Böyle bir araştırma yöntemi yani tümevarım, Aristoteles'in, genelin tek tek varlıklarda bulunduğunu ve bilimin amacının bu somut bireysel varlıkların yani tözlerin bilgisini sağlamak olduğunu ileri süren görüşüne, tümdengelimden çok daha uygun düşüyordu. Nitekim bundan ötürü Aristoteles'in metafiziği (madde ve form kuramı) ile formel mantığı arasında mantıksal bir ilişki ve eklemleme bulmanın gücü olduğu söylenmiştir. (31)

Aristoteles'in doğa felsefesi de, madde ve form kuramına bağlıdır. Doğadaki formlar, Tanrıya yaklaştıkları ölçüde gerçeklik kazanırlar. Doğadaki görüngülerin (fenomenlerin) yukarıya (Tanrıya) doğru yükselişleri iki yönlüdür. Bu iki yön, yeryüzündeki düzensiz olaylardan gökyüzündeki düzenli hareketlere yükseliş ve yalnızca mekanik olan yer değiştirme hareketlerinden başlayarak, ruhun, akıllıbilgisini edinmesine varan yükseliş olarak kendini gösterir. Demek ki Aristoteles'e göre, doğadaki varlıklar, belli yerlerde ve kademelerde bulunurlar. Yeryüzündeki en aşağı formlar; toprak, su, hava ve ateştir. Her öğenin kendisinde, bir doğal hareket yönelimi vardır; her öğenin kendine özgü bir yeri vardır ve bu öğe, o yere yönelir. Bu açıklama, Aristoteles'in fiziğinde, bir varlığın niceliğinden çok, niteliğinin önemli olduğunu gösteriyor. Bir varlığın niteliğini sağlayan, yani o varlığı ötekilerden farklı kılan şey ise, varlığın özünün ve formunun doğur-

(31) A. Schwegler, *A History of Philosophy*, s. 131, New York, 1699.

duğu özelliştir. Başka bir deyişle, herhangi bir varlığı fizik bakımından incelemek istersek, onu matematik açısından (yani nicelik olarak ele alıp açıklamak) değil, formu ve özü, yani niteliği açısından incelememiz gerekir. Varlıkları, matematik aracılığıyla inceleyip belirlemek isteyen modern fizik bilimi ile Aristoteles'in bu görüşü arasında, tam bir karşılık vardır. Ne var ki, Aristoteles'in fizik alanına ilişkin bu görüşü, insan düşüncesini yüzyıllar boyunca (Rönesans'a kadar) egemenliği altında tutmuştu.

Aristoteles, ruh ile beden arasındaki ilintiyi de, madde ve form kuramı bakımından ele alır. Filozofa göre beden madde, ruh da formdur. Bedendeki değişmeler formun ortaya çıkması amacıyla yönelir; bundan ötürü, bedendeki değişme ve gelişmeleri belirleyen ve bedeni canlı bir beden halinde ayakta tutan ruhtur, yani formdur.

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

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

Aristoteles, doğayı ve insanın bütün ürünlerini, felsefesine konu yapıp bir sistem içinde toplamaya yönelirken, «sanatın özü nedir» sorusuna da cevap verdi. Filozofa göre sanat, «taklide» (öykünmeye); «benzer» yaratmaya dayanan bir etkinliktir. Çeşitli sanatları birbirinden ayıran, taklit ettikleri şey ve bu taklidi gerçekleştirirken kullandıkları araçtır. Örneğin edebiyat, insanı ve yaşamını taklit eder; onların bir benzerini ortaya koyar; kopya ederek yeniden canlandırır. Bunu gerçekleştirirken kullandığı araçlar da; söz, ritm ve uyumdur. Sanatın amacı, ahlaksaldır. Sanat yapısı, insanları belli bir biçimde

duygulandıracak ve böylece tutku ve korkulardan kurtulmasını; ruhun arınmasını, temizlenmesini sağlayacaktır. Aristoteles, «güzel nedir?» sorusuna da cevap verir. Filozofa göre bir şeyin güzel olabilmesi için şu üç özelliği taşıması gerekir: Düzen, oran ve simetri, belirli ve sağlam bir biçimde sınırlanmışlık.

Soru 23 : Aristoteles'ten sonra Yunan felsefesi hangi konulara yöneldi?

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

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

ların bu ahlak öğretisi, İsa'dan sonra beşinci yüzyıla kadar etkili oldu ve özellikle Roma'da yaygınlık kazandı. Çok uzun bir tarih süresini kapsayan, hem bir felsefe hem de düşünceye dayanan bir din niteliği taşıyan ve «dünya yurttaşlığı» düşüncesini savunan bu akım, genellikle yukarıda sözünü ettiğimiz Zenon ve çağını belirtmek için Eski Stoa; daha sonraki gelişmelerini ayırt etmek için Orta Stoa ve Roma Stoası diye adlandırılır.

Aynı dönemde ün kazanan ve yaygınlaşan bir başka ahlak felsefesi de Epikuroşçuluk'tur. Demokritos'un atomculuğunu, felsefesine temel olarak alan Epikuros (İ.Ö. 341-278), erdemli ve mutlu bir hayattı, dünyadan eletek çekerek, boş inançlardan kurtularak ve yaşamın tadını çıkararak yaşamakta buluyordu. Bu filozofa göre, kişinin gerektiği gibi yaşayarak özgür ve mutlu olması, özellikle törelerden ve cinlerden kaynaklanan boş inançlardan kurtulmasına bağlıdır. Filozof, tanrıların, insan yaşamına egemen olmadıkları, çünkü bu dünya ile uğraşmadıkları konusunda ileri sürdüğü düşünce üzerinde bundan ötürü önemle durur. Epikuros'a göre, evrendeki olaylar, belli yasalar uyarınca ortaya çıkar. Doğaüstü güçlere inanma, boş bir kuruntudan başka şey değildir. Nitekim ölüm korkusu da, bu çeşit bir kuruntudur. «Biz yaşadıkça, ölüm diye bir şey yoktur; ölüm gelince de biz artık var olmayacağız» der Epikuros. İnsan, mutluluğa ancak «tat» (haz) elde ederek, tat duyarak ulaşabilir. Ama Epikuros'un felsefesindeki tat, «acıdan kurtulmak» anlamına gelir. Burada söz konusu olan, sıradan ve kolayca elde edilen tat değildir. Tat (haz) almak için ölçülü bir yaşam sürmek gerekir. Filozof, insan İstencinin (iradesinin) özgürlüğü konusunda da ilgi çekici bir görüş ileri sürer. İstencin; yani insanın seçme ve yapma (eylem) etkinliğinin birçok iç ve dış neden tarafından belirlendiğini inkar etmez. Ama bunun mutlak bir belirlenme olmadığını; insan İstencinde, özgür bir yan da bulunduğunu, hiçbir nedene bağlı olmadan, yani nedensiz olarak da bazı şeyleri seçebileceğimizi ve yapabileceğimizi ileri sürer. Bu görüş, ahlak felsefesinde «İstencin belirlenmemişliği» diye bilinen görüşün ilk olarak dile getirilmesidir ve böylece ahlak yaşamında belirlenimlilik ve belirlenmezlik sorununun ve tartışmasının kaynağını oluşturur.

Aristoteles'ten sonraki felsefe akımları arasında, «kuşkuculuk» da önemli bir yer tutar. Bu çağın başlıca temsilcileri olan Pyrrhon (İ.Ö. 320-230) ve öğrencisi Timon (320-230), varlık konusunda doğru bilgiler elde edemeyeceğimizi söylerler. Daha önce Sofistlerin de, «insan bilgisinin kaynağı ve geçerliliği nedir?» sorusunu ele alarak kuşkuculuğa düşüklerini görmüştük. Ama Pyrrhon'un kuşkuculuğu, bu çağın genel düşünce eğilimine uygun olarak, her şeyden önce, ahlak

sorununun araştırılması dolayısıyla ortaya çıkmış bir kuşkuculuktur.

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

Soru 24 Roma döneminin başlıca felsefe akımları nelerdir?

Felsefenin gelişmesine ve derinleşmesine, Roma çağında özgün ve bağımsız bir katkı yapıldığı söylenemez. Genel olarak Roma felsefesi, eski Yunan düşüncesinin etkisi altında kalmış ve onu aşamamıştır. Yunanistan, Roma'nın bir eyaleti durumuna girince, iki ülke arasındaki kültür alışverişi, Yunan felsefesinin ortaya koyduğu çeşitli felsefe görüşlerinin, Roma'da yaygınlaşmasına ve etkili duruma gel-

mesine yol octı. Özellikle Epikuroşçuluk ve Stoacılık, öteki düşünce çağırına oranla ağır bastı.

Evrenin Yapısı (32) adlı uzun felsefeseli şiiri yazan Lucretius (96-55). Epikuroşçuluğun en etkili temsilcisiydi. Demokritos'un atom kuramını benimseyen Epikuros'un öğretisini temel görüş olarak ele alan Lucretius da, «ilk tohumlar», «kurucu parçacıklar» dediği atomların çeşitli bileşimlere girerek evrendeki sayısız varolanı oluşturduğunu ileri sürdü. Ölüm korkusu ve benzeri boş inançlardan kurtulmayı, insanlığın mutluluğa ulaşmasının temel koşulu olarak gördü. İnsan istencinin (iradesinin), özgür olduğunu ileri sürdü. İket bir biçimde de olsa, canlıların ortaya çıkışına ilişkin bir «evrim kuramı» ortaya koymuş olan Lucretius'un yapıtı, maddeci bir felsefeyi, ölümsüz bir şiir aracılığıyla açıklaması bakımından ayrıca dikkatli çeker.

Cicero (105-143), büyük bir hatip olduğu kadar, Latince'nin bir felsefe dili durumuna gelmesini sağlamış seçkin bir yazar, çeşitli felsefe görüşlerini bir araya getiren «ecmeci» («eklektik») bir düşünürdü. Cicero'da, bilgi alanında kuşkuçuluk, ahlak felsefesinde ise Stoacılık ağır basar.

Roma Stoası ya da Son Stoa denilen çağın en ünlü temsilcileri Seneca (İ.Ö. 3 — İ.S. 65), Epiktetos (50-130) ve Marcus Aurelius'tur (121-180). Bu düşünürlerin üçü de, doğaya ve akla uygun yaşamının erdemliliği ve mutluluğu sağlayacağını; zorunlulukları ve felaketleri bilgece ve soğukkanlılıkla karşılamak gerektiğini ileri sürerler.

Roma çağı felsefesinde dinsel düşüncenin ağır basmaya başlamasıyla, iki önemli akım daha ortaya çıkar. Bunların birincisi İskenderiye Okulunun Yeni-Platonculuğu, öteki Patristik Felsefe'dir.

Birinci çağın kurucusu Musevi düşünür Philon (İ.Ö. 25 - İ.S. 50) ve en ünlü temsilcisi Plotinos'tur (203-270).

Plotinos'a göre, gerçek varlık «Bir»dir. «Bir», öncesizsonrasızdır; yani zaman içinde belli bir anda ortaya çıkmamış, her zaman varolmuş gelmiştir. «Bir»den «nous» (akıl) çıkar; akıldan da «evren ruhu» türer. Madde ise, bu evren ruhundan çıkmıştır ve duyularımızla tanıdığımız gerçekliği meydana getirir. Baştaki ilk üç varlık ise, akılla kavranabilen manevi dünyayı oluşturur. Plotinos'un felsefesi, yukardan aşağıya doğru bir türeme; bir «türüm» felsefesidir. (Maddesel olanın, gittikçe alçalan manevi bir ilkedden türemesi düşüncesi, daha sonraki birçok ruhçu ve mistik felsefenin temel görüşü olmuştur). Plotinos'un «Bir», Tanrıdan başka şey doğıldır. «Bir»in alçalarak maddesel

(32) Lucretius, Evrenin Yapısı, çevirenler: Tomris Uyar - Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, 1974.

varlıkları ortaya çıkarmasına (dünya haline gelmesine) karşıt olan bir başka hareket daha vardır. Bu hareket, duyular dünyasından, «Bir»e yani Tanrıya yükselen insan ruhunun hareketidir; yani yukarıya doğru bir harekettir. İnsan ruhunu «Bir»e yükselterek onunla kaynaşmasını sağlayan şey, varlıkların gönülgözülüyle görülüp tanınması; her şeyin, aslında «Bir» (tek) olduğunun ve bütün varlıkların Tanrının yansılarından başka şey olmadığına «vecd», yani kendinden geçme hali içinde yaşanması ve kavranmasıdır. Platon'u belli bir biçimde yorumlayarak kendi felsefesini yani Yeni-Platonculuğu ortaya koyan Plotinos'un, daha sonra Batı'da ve İslâm dünyasında ortaya çıkan tüm tarrıcı (panteist) ve mistik görüşleri ve ahlak felsefelerini etkilediği görülüyor.

Bu dönemin ikinci çığırı olan Patristik Felsefe (Kilise Babaları felsefesi), o çağın yaygın görüşleri ve inançları açısından eleştirilen Hıristiyanlığı savunma ve yeni bir Hıristiyan öğretisi kurma çabasından başka şey değildir. Bu felsefenin temsilcileri, genellikle, Hıristiyanlık ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya yönelirler. Çığırın en ünlü ve önemli temsilcisi Augustinus (354-430), Yeni-Platonculuk ile Hıristiyan dogmalarını; dinsel inanç ile akli uzlaştırmaya çalışır. Aklın en sağlam biçimde, yalnızca kendini bilip tanıyabildiğini; kişinin varlığından kuşku duymasının, var olduğunun kesin kanıtını verdiğini ileri sürer ve «yanılıyorsam, varım demektir» düşüncesinden yola çıkar. (Burada, Augustinus'un, «düşünüyorum, öyleyse varım» diyen Descartes'tan önce, aynı düşünceyi ileri sürdüğünü görüyoruz). Augustinus'a göre, «kuşku duymak, doğruluğun (hakikatin) var olduğuna dolaylı olarak inanmak ve onu bilmek istemektir». «Doğruluk» ise, bütün çalışmalarını ortadan kaldıran Tanrıdır. «Anlamak için inanıyorum» sözü, Augustinus'un düşünce dünyasının temelidir. Augustinus'un bu düşünceleri, Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin kaynağını ve özellikle Katolik düşüncesinin ilkelerini oluşturmuştur.

ORTAÇAĞDA FELSEFE

Soru 25 : Batı'da ve İslâm Düşüncesinde, Skolastikten aynı anlamda söz edilebilir mi?

Ortaçağ düşüncesinin, genellikle bir Skolastik olduğu söylenir. Skolastiğin temel sorunu ve amacı, dinin ilkeleri (doğmaları) ile aklı uzlaştırmaktır. Başka bir deyişle, İnanç (İman) ile bilgiyi uzlaştırmaktır. Skolastik, belli sınırlar ve ilkelere içinde düşünmektir, yani özgür, eleştirel ve araştırmacı olmayan bir düşüncedir. Derine inmeyen soyut bir karşılaştırma yapacak olursa, İslâm düşüncesinin de tıpkı Batı Hıristiyan düşüncesi gibi bir Skolastik olduğu ileri sürülebilir. Aralarında, görmezlikten gelinemeyecek ortak noktalar vardır kuşkusuz. Ama İslâm düşüncesi, İslâm uygarlığının gelişme döneminde, özgür düşünce olarak başlamıştır. Aynı düşünce, çeşitli tarihsel ve toplumsal nedenlerden ötürü dünya ile ilintisini kesmek ve içine kapanmak zorunda kaldığı zamandır ki, Skolastik bir düşünce durumuna girmiştir. (33) Bu bakımdan, İslâm düşüncesi ile Hıristiyan Skolastiği arasında belli bir fark vardır. Ayrıca, İslâm düşüncesinin Ortaçağda ele aldığı sorunlar da, Hıristiyan Skolastiğin sorunlarından farklıdır. İslâm felsefesi üzerinde yapılan son araştırmalarda, bu felsefeyi, Batı felsefesi gibi üç döneme, yani İlkçağ, Ortaçağ ve Yeniçağa ayırmanın doğru olmadığı; bunun Batı düşüncesi için geçerli sayılabileceği; İslâm felsefesinin ise, farklı dönemler geçirmiş olan kendine özgü bir «düşünce türü ya da tipi» (34) olduğu üzerinde duruluyor.

Soru 26 : İslâm düşüncesinin ana sorunu ve temel özellikleri nelerdir?

Yunan düşüncesi, her şeyden önce, «varlığın ne olduğu» sorunu üzerinde duruyordu. Evrende, bir düzenin egemen olduğunu; varolan-

(33) Prof. H.Z. Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 5, İstanbul, 1946.

(34) Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, s. 5-11, Gallimard.

ların, belli değişmez yasalara ve biçimlere bağlı bulunduğunu ileri sürüyordu. Pythagoras'ın sayıları, Platon'un ideaları, Aristoteles'in madde ve formu, varlığın temelinin oluşturduğu değişmez gerçeklerdi. Bu felsefede, değişene oranla değişmeyen, genellikle ağır basıyordu. Evren, değişmez örneklerle (kalıplara) göre düzenlenmiş ve biçimlenmişti.

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

İslâm felsefesinde ise, formsuz, değişmesiz ve hareketsiz, tam bir dinginlik (sükûn) içindeki öncesizsonrasız «an» düşüncesi (fikri) ağır basar. (35) Bu temel düşünce de, en önemli ve ilk sorun olarak «insan ile mutlak varlık (Tanrı) arasında ne gibi ilişki vardır?» sorusunu ortaya çıkarır. Başka bir deyişle, insan istencinin (iradesinin) özgür olup olmadığı, İslâm düşüncesinin ana sorunudur. Böylece, istencin özgürlüğü, yaşamın anlamı, doğru ve gerçek yaşamın yolları, İslâm dininin ilkeleri göz önünde tutularak çeşitli biçimlerde açıklanmaya çalışılmıştır. Bundan ötürü İslâm düşüncesinde, her şeyden önce, din ve ahlak felsefesinin önplana geçtiği görülür.

Soru 27 : İslâm düşüncesinin ana sorununa verilen ilk cevaplar hangileridir?

İslâm dininin akıl açısından ele alınışında ortaya çıkan ve üzerinde tartışılan ilk ve önemli sorun, insan istencinin (iradesinin) özgür olup olmadığı, yani insanın özgürlüğü sorunuydu. Böylece, «Allah, bizim yaptığımız işleri, davranışlarımızı, eylemlerimizi önceden belirlemiş midir?», «eğer, insan, istenciyle şunu ya da bunu yaparken özgür müdür?» gibi sorulara, insanın özgür olduğunu söyleyerek cevap verenlere, «kaderiye» dendi. Bu sözcük, «kader»le akla gittiği için ileri sürülen görüşe uygun düşmüştü gibi görülebilir. Ama buradaki «kader» sözcüğü, «alinyazısı» ya da «yazgı» anlamına değil, «kudret», «yapabilme gücü», «istenc» anlamına geliyor. Yaptığımız

(35) Prof. H.Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, s. 7, İstanbul, 1946.

İşlerin daha önceden belirlenmiş olduğunu; Tanrının İstencine bağlı bulunduğunu, ondan kaynaklandığını yani insanın özgür olmadığını söyleyen düşünürlere ise «cebriye» adı verildi.

Soru 28 «Kelâm» nedir?

Kelâm, İslâm dininin, çeşitli felsefe, inanç ve mezheplere karşı savunulması gereksiniminden doğmuş bir düşünce ve araştırma çabasıdır. Başka bir deyişle, İslâm dininin akla dayanan temellere oturtulma çabasıdır; yani İslâm tanrıbilimidir (ilâhiyattır). Kelâmcılar, dinin temelleriyle ve Tanrı ile ilintili kavramları, akıl süzgecinden geçirir; akılla işlerler. Bundan ötürü kelâmda, İslâm düşüncesinin başka alanlarında rastlanan mistik ve kapalı bir bilgi; ancak yaşamla ve duymakla ulaşılabilecek bir «içbilgi» ya da «gönül bilgisi» söz konusu değildir. İslâm filozoflarından Farabi ve İbnî Sina'nın belirttiği gibi, kelâmcılar (mütেকellimin), her şeyden önce, İslâm dinini akıl yoluyla savunmaya çalışan düşünürlerdir. Kuran'ın metninden tutarlı bir düşünce bütünü çıkarmak; bu kutsal kitapta, birbiriyle çelişen yargıları yorumlayarak uzlaştırmak ve tutarlı bir sistem duruma getirmek, kelâmcıların amacıdır.

Din sorunlarını yalnızca akıl yoluyla çözmeye ilk çalışanlar, kelâmcıların Mutezile adı verilen bölümüdür. Bu düşünürler, bilgikuramında, kuşkuculuğa varacak kadar ileri gittiler ve iman edilecek şeyi, iman edilmeyecek şeyden ayıran ölçütün ne olduğunu araştırdılar; tıneyci ve liberal bir dünyagörüşü savundular. Ayrıca Demokritos, Zanon, Empedokles ve Epikures'un düşüncelerinden yararlandılar. Özellikle Demokritos'un atomculuğu, bu düşünürler üzerinde büyük etki yaptı. Ama atomları, her zaman varolagelmiş, öncesizsonsuz varlıklar olarak görmediler. Bu bakımdan Demokritos'tan ayrıldılar. Onların gözünde atomlar, yaratılmışlardı ve ortadan kaldırılabilişlerdi. Öncesizsonsuz ve yaratıcı biricik varlık Allah'tı.

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

Soru 29 : Tasavvufun, İslâm düşüncesindeki yerl ve özellikleri nelerdir?

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

Tasavvufta, Hint mistisizminin dünyadan uzaklaşma, varlıktan sıyrılma ve yoklukla bir olma (kaynaşma) düşüncesi ağır basmaz. Tasavvufta, dışgörüşlerden, bunların altındaki gerçek varlığa ulaşmak düşüncesi vardır; ama doğru olana böylece ulaştıktan sonra, yeniden dışvarlığa dönmek; olgunluğa ulaşmış bir kimse olarak, günlük yaşama katılmak ve insanların arasına girmek düşüncesi de vardır. İslâm mutasavvıfları bunu «terki dünya, terki ukba, terki terk» («dünyayı terk etmek, ahireti terk etmek, terki terk etmek») sözüyle dile getirirler. Burada, çeşitli ve karşıt aşamalardan geçerek daha yüksek düzeylere ulaşmayı ve yeniden dünyaya dönüşü öngören diyalektik bir manevî (ahlaksal) ilerleyiş söz konusudur. Prof. Ülken'in belirttiği gibi bunu, Hegel'in «olumsuzlamanın, olumsuzlanmamasına» («négation de la négation» «inkârın inkârı») benzetmek olanaklıdır. (30) Dünyaya dönüş, Hıristiyan mistisizminde de genellikle görülür. Ama bu mistisizmde, felsefesi ve metafizik yan, iyice gelişmemiştir. Varlığa ilişkin sorunlar, tasavvufta çok önemli bir yer tuttuğu halde, Hıristiyan mistisizminde, hemen yalnızca pratik sorunlar (ahlak) önem taşır.

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

Ama tasavvuf, Tanrı, varlık, insan, insanın ortaya çıkışı gibi konulara ilişkin kuramsal açıklamaları da kapsar. Yalnızca akıl yoluyla

(30) İslâm Düşüncesi, s. 23, İstanbul, 1946.

doğruya ulaşmanın olanaksız olduğunu kabul ettiği için, felsefenin işe yaramaz bir çaba olduğunu ileri sürmesine rağmen, tasavvufun belli bir felsefesi vardır ve bu felsefe hem mutasavvıf düşünürlerin hem de tasavvufu kuramsal açıdan ele alarak geliştiren ve sistemleştiren filozofların yapıtlarında dile gelir.

Soru 30 : Tasavvufun varlık konusundaki görüşü nedir?

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

Soru 31 : Tasavvufun, felsefe açısından taşıdığı gerçek önem nereden geliyor?

İslâm dini, toplum yaşamını, insanın neyi bilebileceğini, eylemini, umudunu, alinyazısını, kesin açıklamalara ve kurallara bağlamış bir dindir. İnsanoğlunun hem maddesel hem de manevi yaşamını, en ince ayrıntısına kadar belirlemiş, ilke ve kurallarla sınırlamıştır. İslâm dininde, Hıristiyanlıkta gördüğümüz kilise yoktur; Tanrı ile kişi ara-

ına bir başka kurum girmemiş gibi görünür. Bununla birlikte, İslâm dininde, sağlıklı yaşamak için ne yapmak gerektiğinden, hukuk işlemlerinin nasıl olması gerektiğine; cinsel yaşamdan, ölümden sonra barişimize neler geleceğine kadar her şeyin kesin olarak açıklanmış, donmuş yargılar durumuna getirilmiş, kurallaştırılmış olması, kişi ile Tanrı arasına biçimsel öğeler sokmuş; kişinin öznel din yaşantısı ve deneyimleri karşısında, din açıklamalarının ve kurallarının ağır basması sonucunu doğurmuştur. (Bu özelliğe, kuşkusuz, yalnızca İslam dininde rastlamıyoruz. Öteki gelişmiş dinlerde de, farklı derecelerde olmakla birlikte, tek insana karşı, genel açıklama ve kuralların egemenliği söz konusudur.)

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

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

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

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

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

Soru 32 : Şeyh Bedreddin, maddeci bir filozof mudur?

Doğrunun aranmasına ve gerçekleştirilmesine yönelmiş bir çaba olarak tasavvufun, İslâm kültürü çerçevesi içinde, bir felsefesal tutumu dile getirdiğini belirttik. Bu akımın bir başka yanı da, kimi zaman «batınlık» akımıyla içiçe geçerek, çeşitli inançlar ve tarikatler halinde, Yakındoğu İslâm halklarının yaşamında çok önemli bir rol oynamış olmasıdır (37). Batınlık ve tasavvuf, bir bakıma, halk kütellerinin, egemen toplumsal sınıflara ve onların ideolojilerine karşı düşünce, duygu ve inanç alanında giriştikleri bir karşı çıkma, bir protesto niteliği taşıyor gibi görünmektedir. Bu konu, daha çok, düşünce tarihini ve din toplumbilimini ilgilendirdiği için, bizim açıklamalarımızın dışında kalıyor. Biz yalnızca, hem tasavvufu hem de ba-

(37) Abdülbakı Gölpınarlı, Sınavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, s. 12 - 29, Eti Yayınları.

tinlilikle ilintisi olan ve Türk Osmanlı toplumu içinde yetişen çok ünlü bir İslâm düşünüründen, yani Sınavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'den (XIV - XV. yüzyıllar) söz edeceğiz. Üzerinde bunca tartışılan Bedreddin'in felsefesinde mistik ve ruhçu yanın mı, yoksa maddeci anlayışın mı ağır bastığını araştırmaya çalışacağız.

Abdülbaki Gölpınarlı, Bedreddin'in, evren ile tanrıyı bir ve aynı şey saydığı; evrenin dışında bağımsız (aşkın) bir Tanrı fikrini benimsediğini, yani maddeci bir felsefe savunduğunu söylüyor (38). Bu görüşün de, İslâm dininin temel inançlarıyla bağdaşmayacağını belirtiyor. Gölpınarlı'ya göre, pek azı bir yana bırakılırsa, mutasavvıfların tümü, evrenin Tanrıdan kaynaklandığını, ama Tanrının evrenden ayrı ve bağımsız olduğunu kabul ederler. Bundan ötürü, Bedreddin'e tasavvuf içinde yer vermemek gerekir.

Prof. H.Z. Ülken ise, Bedreddin'de maddeci anlayışın ağır bastığını söylediği halde, felsefesini tasavvuf çerçevesi içinde inceler (39). Bu iki değerli bilgin, ünlü mistik düşünür Muhyiddin İbni Arabî (X. yüzyıl) konusunda da, birbiriyle aynı açıdan çatışan yorumlar ileri sürerler.

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

Bedreddin'in sosyalist bir toplum felsefesi ileri sürdüğü söylenir. Önyak olduğu hareket, bu çeşit bir felsefeden kaynaklanmış gibi görünmektedir. Ayrıca genel olarak batınilikte ve tasavvufta, «reşitlik» fikrinin, toplum gerçeklerine yöneltmesi ve uygulanması konusunda bir eğilim ve devrimci bir tutum bulunduğunu da söylemeliyiz. Bununla birlikte, eski tarihçilerin Bedreddin'e atfettikleri bu toplumcu düşüncelere, bugüne kadar bilinen yapıtlarında rastlanmıyor. Hukuk yöntem ve felsefesine ilişkin Câmi-ül-fusuleyn'de bu tür görüşleri benimsediğini belirten hiçbir açıklama yok. Yalnızca ünlü yapıtı Vâridat'ta, ekonomi sorunlarına, dolaylı olarak şu sözlerle değiniyor Bedreddin: «İnsanlar, birbirlerine yahut dirhemlere,

(38) 100 Soruda Tasavvuf, s. 51, Gerçek Yayınevi.

(39) İslâm Düşüncesi, s. 187-197, İstanbul, 1946.

dinarlara (paraya), rütbe ve mevkilere, yiyecek ve içeceklere ibadet ediyorlar da, Allah'a ibadet ettiklerini sanıyorlar.» (40)

Vâridat, Bedreddin'in, mutlak varlık ve birlik, İnsan İstencinin (İradesinin) özgürlüğü, dünya ve ahret, cesetlerin haşrı, dünyadan eletmek çekme ve çile, ibadet, tasavvuf, rüya gibi konulara ilişkin konuşmalarının ve açıklamalarının derlenmesinden oluşuyor. Düşünür, bu yapıtına peygamberlerin, kutsal kitaplarda söylediklerinin, birer simge (sembol) olduğunu ileri sürerek başlıyor. Bedreddin'e göre, kutsal kitaplar, halkın anlayabilmesi için, doğruları, simgeler ve benzetmelerle dile getirirler. Bu simgelerin ve benzetmelerin bir iç anlamı vardır ve taşıdıkları gerçek anlam da, bu iç anlamdır. Cennet ve cehennem, yeryüzündeki yaşamımızda var olan şeylerdir. Yani, iyi ve güzel olan her şey cennet, çirkin ve kötü olan her şey cehennemdir. Doğruluğun (hakikatın) bilinmesinde, üç kesintik derecesi vardır. Bedreddin'in burada, mutasavvıflar tarafından genellikle kabul edilen dereceleri benimsediği görülüyor. Bunlar: 1. «İlmelyakin», 2. «Aynelyakin», 3. «Hakkelyakin»dir. Bir nesnenin nitelikleri konusunda duyarak (işiterek) bilgi edinirsek, bu «ilmelyakin»dir, yani bilgi yoluyla kesinlik elde etmektir, yani «bilme»dir. Aynı nesnenin niteliklerini, biz kendimiz görürsek, bu «aynelyakin»dir, yani «görme»dir. Aynı nitelikleri, kendimiz yaşayıp onları edinir, o nitelikler haline dönüşürsek, bu da «hakkelyakin»dir, yani «olma»dır. İnsanın, Tanrıya yaklaşmasında ortaya çıkan kesinlik dereceleri (aşamalar) olarak, tasavvufun, «bilme», «görme» ve «olma»yı art arda gelen basamaklar olarak kabul ettiğini biliyoruz (41).

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

Bu görüşlerden, onun, maddeci yani ağır basan bir tümtanrıci (panteist) olduğunu anlıyoruz. «Varlığın bütün mertebeleri, cisimler

(40) Önceki Yapıt, s. 189.

(41) Önceki Yapıt, s. 191.

âleminin içinde ortaya çıkar; cisimler âleminin içindedir. Hatta cisimler âlemi topyekûn ortadan kalkarsa, ruhlar ve soyut gerçekler âlemi de ortadan kalkar», diyor Bedreddin⁽¹²⁾. Demek ki, cisimlerin ve maddi gerçeğin dışında, ötesinde ve üstünde, bağımsız ruhların ya da manevî ve soyut varlıkların bulunduğunu kabul etmiyor. Bilişildiği gibi, maddeci görüşün ana özelliği de budur.

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

Soru 33 : İslâm düşüncesinde, «Felâsife» ya da «Hükemâ» denince ne anlaşılır?

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

Doğa felsefesinin ilk temsilcisi Ebu Bekir Zekeriyâ Razi (841-926). Batı dünyasında da tanınmıştır. Razi doğanın araştırılmasına, bilimsel incelemelere önem verir; bilgilerimizin, yalnızca duyu verilerinin

(12) Önceki Yapıt, s. 192-193.

den geldiğini ileri sürer ve Sokratesöncesi filozofların düşünceleri üzerinde durur; sağlam bilgileri ancak tümevarım yoluyla elde edebileceğimizi söyler. Razi ve doğa felsefesini benimsemiş olan öteki düşünürler, varlık konusunda bilgi edinmemizi sağlayan aracın, duyularımız olduğunu söyledikleri gibi, ruhun ve Tanrının varlığını da kabul ederler.

İslâm maddecileri ise, doğa felsefesini benimsemiş olanlarla, hemen her konuda anlaştıkları halde, Tanrının varlığını kabul etmezler. Bu düşünürlere, yalnızca «zamanı» («dehr»i), öncesizsonsuz varlık olarak kabul ettikleri ve Tanrı ile ruhu reddettikleri için «dehriyyun» denmişti. Akımın en ünlü kişisi İbnî Ravendî'dir (ölümü: 910). Filozofa göre, evren yaratılmamıştır; öncesizsonsuzdur; din ve peygamberlik aldatmacaya dayanır⁽¹⁾. Ravendî, bu görüşleri yüzünden önce hapse atılmış, daha sonra da sürgün edilmişti. Bu tür baskılar ve bazı kelâmcılar ile filozofların sürekli eleştirileri karşısında maddecilik, batını görüşler ya da tümtanrıcılık içinde gizlenmek zorunda kalmıştır.

İslâm felsefesine ilişkin incelemesinin birinci bölümünde **Henry Corbin**, batınılığı, yani Şii inancına ve felsefesine; bu akımın başlıca iki kolu olan «On iki imama inanma» ve «İsmaililik»e büyük önem verir ve yer ayırır⁽¹⁾. Corbin'o göre, Şii felsefesi, İslâm düşüncesinin en ilgi çekici ve özgün yanlarından biridir. Şii'ler, Kuran'ı serbest bir biçimde yorumlayarak, kimi zaman, İslâm dininin temellerine tamamen aykırı düşen sonuçlara varmışlar ve İslâmiyetten önceki Yakındoğuda yaygınlaşmış din ve dünya görüşlerinin etkisinde kalmışlardır. Batıniler, kendilerine özgü yorumlama yöntemleriyle (Corbin, bu yöntemlerde «diyolektik» bir özellik bulur), İslâm dini çerçevesi içinde, özgür düşünceleri savunma olanağını bulmuşlardır. Kuşkucu bir görüşü benimseyen; doğruya ulaşmak için yalnızca «bilme»nin değil, «yaşama»nın yani «olma»nın gerekliliği üzerinde duran ve bundan ötürü mistik bir özellik taşıyan bu akım içinde, **Ömer Hayyam** gibi ünlü bir ozan ve **İbnî Meymun** gibi tanınmış bir filozof yetişmiştir. Batıniler, «hilafet» yerine «imameti», yani bir tür İslâm papalığını koymayı, politik bir ideal olarak benimsemişlerdi.

(1) Prof. H.Z. Ülken, *La Pensée de l'İslâm*, s. 352, 354, İstanbul, 1953.

(1) *Histoire de la Philosophie Islamique*, s. 41 - 152, Gallimard, 1964.

Soru 34 «Meşşai» felsefesinin en ünlü temsilcileri kimlerdir?

Aristoteles'in etkisinde kalan İslâm filozoflarına ve onların görüşlerini benimseyenlere «meşşaiyun» («gezinenler») adı verilir. Bu sözcük, derslerini gezinerek veren Aristoteles'in okulunu belirten «peripatos»un Arapçadaki karşılığıdır. Ne var ki «Meşşailer», yalnızca Aristoteles'in değil, Platon'un ve bu iki filozofun yorumcularının da etkisinde kaldılar. Meşşai felsefesinin en ünlü temsilcileri, Farabi, İbnü Sina ve İbnü Rüşd'dür. Akılcı bir felsefe olan meşşailik, İslâm dini ve Yakındoğu kültür çevreleri içinde geliştiği için, kaynağı olan Yunan felsefe anlayışlarından farklı özellikler kazandı. İslâm dini ile her zaman hesaplaşmak zorunda olması, bu felsefeyi, dinsel inancılarla uzlaşmak ve kimi zaman resmi bir görüş durumuna girmek zorunda bıraktı. Bundan ötürü, meşşai felsefesi, aynı sorunlarla ve durumla karşı karşıya bulunan Hıristiyan Skolastiğin dikkatini ve ilgisini çekti; bu Skolastiğin oluşmasında etkili oldu. İslâm düşüncesinde, genel olarak bütün filozofların ve özel olarak meşşai felsefesine bağlı düşünürlerin karşısına çıkan güçlük, evrenin öncesiz-sonrasız olduğu düşüncesi (bu, Yunan felsefesinin temel bir düşüncesi idi) ile İslâm dininde, evrenin Allah tarafından yaratılmış olduğu ilkesinin (inancının) uzlaştırılmasıydı. Meşşai felsefesi bu soruya, evrenin (maddenin), zaman bakımından Allah'tan sonra ortaya çıkmış (yaratılmış) olmadığını; Allah'la birlikte öncesizsonrasız olarak varolageldiğini, ama Allah'ın, özü bakımından, evrenden önce geldiğini ileri sürerek cevap verdi. Böylece, evrenin öncesizsonrasız olduğu düşüncesi ile İslâm dininin, evreni Tanrının yaratmış olduğu inancını uzlaştırmaya çalıştı.

Soru 35 Farabi'nin temel görüşleri nelerdir?

Farabi (872-950), varlık sorununu, «zorunlu varlık» kavramı ile çözmeye çalıştı. Filozofa göre, en gerçek, en yüce varlık, var olmasını bir başka şeye borçlu olmayan; varlığını başkasından almayan Tanrıdır. Onun özü ile varoluşu, bir ve aynı şeydir. Bu zorunlu varlığın dışındaki bütün öteki varolanlarda ise, varoluş, öze sonradan eklenmiştir. Bundan ötürü, bu varolanlar kendi kendilerine ortaya çıkamayan; varoluşamayan; bir başkasına gereksinim duyan, bir başkası tarafından varoluşturulan varlıklardır. Farabi'nin evren ile Tanrı

arasında yaptığı bu ayrımlar, onun metafiziğinin önemli bir yanadır ve daha sonraki felsefeyi ve özellikle İbni Sina'yı etkilemiştir (15).

Farabi'nin bir başka önemli görüşü de «akıllar kuramı»dır. Varlığı, Tanrıdan çıkarak (türeyerek), gökler âlemini ve daha aşağıda bulunan bizim dünyamızı ortaya koyacak bir kademeleşme olarak gören Farabi, Tanrıdan bir «ilk aklın» çıktığını, ondan da yontulmuş bir aklın doğduğunu ve böylece her seferinde, yeni bir aklın, ruhun ve gök'ün oluştuğunu ileri sürer. Varlık kademelerinin (basamaklarının) birbirinden bu biçimde çıkışları (türemeleri) zorunluk içinde olur. Doğa olaylarının açıklanmasında İso Farabi, Aristoteles'in madde ve form kuramını benimser. Tanrıyı hem öz, hem de varoluş olarak kabul etmesi, yani madde ile Tanrı ikiliğini kaldırması, onu, tüm tanrıcılara yaklaştırır. Bundan ötürü, Farabi'nin felsefesinde, tasavvufa yaklaşan bir yan vardır.

Birçok alanda yapıt vermiş bir bilgin olan Farabi'nin, bir ideal toplumun (devlet) nasıl olması gerektiği konusunda da özgün görüşleri vardır. Özellikle Platon'un, Devlet, Gorgias ve Yasalar gibi yapıtlarından etkilenen Farabi «insanlığı kapsayan toplum düşüncesini» ileri sürer. Bu insancıl toplum görüşü, Yunanlıların kent-devlet temeli üzerinde kurdukları ütopyalara oranla bir yenilik getiren dünya devleti kavramını içinde taşır. (16)

Soru 36 : İbni Sina ne gibi görüşler ileri sürdü?

İbni Sina (950 - 1037) da, tıpkı Farabi gibi, doğanın açıklanmasında, madde ve form kuramını temel olarak aldı ve bütün varlıkların Tanrıdan çıkmış bir kademeleşme olduğunu ileri sürdü. Filozofa göre, başlangıçta sadece Tanrı vardır; zorunluk taşıyan ve gerçek olan Tanrıdan, «Katışıksız bir ruh» çıkar. Bu katışıksız ruh, ilk nedendir. Yani, önceki varlıkların ilk nedenidir. Bu nedenden, evrenin bütün ruh ve bedeni türer. İbni Sina buna «faal akıl» («etkin akıl») diyor; bu akıldan da gökler ve onların akılları doğar. Bugün bize garip gelen ve daha sonraki felsele tarihinde önemini kaybeden bu «akıllar kuramı» (Farabi'nin de bu konu üzerinde durduğunu görmüş-tük), evrenin kademeler (basamaklar) halinde düşünülmesinden ve

(15) Önceki yapıt, s. 236.

(16) Prof. Abdülhak Kemal Yörük, Farabi'nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi, s. 96 ve Prof. H. Z. Ülken, Farabi Meselesi (Farabi Tetkikleri I'de, İstanbul, 1950); İslâm Düşüncesi, s. 242-243, İstanbul 1946.

her kademenin (yeryüzü, gökler, yıldızlar, vb.), aynı zamanda akıllı bir varlık gibi görümesinden doğmuştur. Bütün bu kademeleşmenin doruğunda da, Tanrı bulunmaktadır. **Farabi** ve **İbni Sina'nın** bu kurama önem vermeleri, evreni, kademeleşmiş organik bir yapı gibi görmelerinin sonucudur. Nitekim **İbni Sina**, ruhbilimsel açıklamalarında da, insan ruhunun bilgiye ve doğruya yönelirken, çeşitli «akıl» aşamalarından (kademelerinden) geçtiğini söyler. Böylece, varlık konusundaki metafizik açıklamaları ile insan ruhu konusundaki ruhbilimsel açıklamaları arasında bir bitişme ve birleşme sağlar. **İbni Sina'**ya göre, insan ruhu, bilgi açısından gerçekleştirdiği gelişmenin son aşamasında, varlıkların özünü oluşturan en genel kavramları, yani özlere görüp kavrayacak duruma girer. Bu kavrayışı sağlayan şey, ruhun bu en son ve yüksek aşamada, «faal akıl» ile ilintiye girmesi; onunla ilişki kurmasıdır. Bundan ötürü **İbni Sina**, tasavvufu incelediği zaman, mutasavvıfların, akıl dışına çıkararak yalnızca yaşama ve duyma ile mutlak âleme ulaşma çabasını doğru bulmaz. Yukarıda açıkladığımız akıllar arası ilişki, **İbni Sina'nın** kendine özgü tasavvuf görüşünün temelini oluşturur. **İbni Sina** için, tasavvufta görüldüğü gibi, mutlakla birleşmek, onun içinde erimek söz konusu değildir. Yalnızca «faal akıla» ilinti durumuna girmek; dışgörünümlerin ardındaki gerçek ve mutlak varlığı görmek; çaklık âlemini birlik olarak kavramak söz konusudur.

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

Soru 37 : İbni Rüşd'ün önemi nereden gelir?

Batı düşüncesi üzerinde en fazla etki göstermiş İslâm filozoflarından biri, belki de birincisi **İbni Rüşd'dür** (1126-1198). İspanya'da yaşamış olan bu ünlü filozof, Meşşai felsefesinin sadık bir temsilcisidir. Başka bir deyişle, **Aristoteles'in** görüşlerini, açıklamış ve özgün bir biçimde yorumlamıştır. **İbni Rüşd'ün**, dinde açıklanmış olan her şeyin, akıl yoluyla tanıtılabileceğini (ispat edilebileceğini) ileri sürmesi; kutsal kitaptaki (**Kuran'daki**) sözlerin dış anlamlarının altında

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

Soru 38 : Gazzali, felsefeyi nasıl eleştirdi?

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

Gazzali, her şeyden önce, bilgilerimizde kesinliği, sağlamlığı arar. Matematiğin ve mantığın, üzerinde herkesin birleştiği, herkesin kabul ettiği bilgiler verdiğini söyler. Bunların kesinliği, araştırma alanlarının iyice sınırlanmış olmasından gelmektedir. Buna karşılık Gazzali, felsefenin; varlık, Tanrı, insan ruhu, Tanrı ile varlığın ilişkisi, insan yaşamının anlamı gibi konuları araştırmanın bölümünün, yani metafiziğin sağlam bilgiler veremediğini söyler. Çünkü filozoflar, bu konular üze-

rinde bir anlaşmaya ve uyuşmaya varamamışlardı; her biri, aynı konuda, bir başka görüşü savunmuştur. Aynı genel görüşten hareket eden iki filozof bile, birbiriyle anlaşmamakta; farklı sonuçlara varmaktadır.

Gazzali, bilgi konusundaki genel eleştirisine, duyuların bizle dırabileceğini ortaya koyarak başlar. Metafizik konularda aklın, kesin doğruluklara varabileceğinden de kuşku duyar. Ve bunu, daha önceki filozofların, köâmcıların, mutasavvıfların ve batınilerin ileri sürdükleri görüşleri inceleyerek ve eleştirerek temellendirir. En zorlu eleştirilerini filozoflara yönelir. Aklın, felsefe ve metafizik alanında ele aldığı sorulara cevap vermeye çalışırken, kendi kendisiyle çelişmeye düştüğünü; üzerinde herkesin birleşebileceği sağlam çözümler getiremediğini söyler. Ayrıca, filozofların, akıl ile inancı (imanı) birleştirmeye çalışmalarının da bir başarısızlık ve yanıltma olduğunu ileri sürer. Gazzali'ye göre, dindeki «yaradılış» fikri, felsefeyle açıklanamaz. Aklın ve bilginin eleştirilmesiyle işe başlayan Gazzali, bu eleştirilerden yeni bir felsefeye yönelmez. Bilgi konusundaki kuşkuculuğu, dine ve inanca yönelmesiyle ve sonunda, tasavvufu benimsemesiyle sonuçlanır. «Gazzali için, akıl ile iman arasındaki bu dramda, sığınılacak bir yer kalır ki, o da tasavvuttur.» (17) Gazzali, akıl ile inancı (felsefe ile dini) kesin olarak ayırarak, sonunda inancı seçer. Ahlaklı yaşamı, Tanrı ile birleşmenin ve doğruya ulaşmanın bir hazırlığı olarak görür. İnsanoğlunun, ahlaklı yaşam boyunca, kötülüklerden arınarak, doğruyu görüp kavrama ve sevmeye (aşk) yoluyla Tanrısal birliğe ulaşacağını düşünür. Gazzali, bu görüşleriyle, Batı düşüncesi üzerinde derin etkiler yapmış özgün bir düşünürdür.

Soru 39 : «İşrakî» felsefesi nedir?

İslâm düşüncesinin, eski Doğu din ve felsefelerinin etkisinde oluşmuş ilgi çekici bir başka akımı da, işrakî felsefesi diye anılan cığırır. Akımın kurucusu Şehâbeddin Sühreverdi (1155-1191), Zerdüştdininin etkileri ile meşşâî felsefesinin ve tasavvufun görüşlerini yeni bir sentez içinde birleştirmeye çalıştı.

«İşrak», «nur felsefesi» anlamına geliyor. (18) Bu sözcük, güneşin, doğuşu sırasındaki aydınlığını, parlaklığını da dile getiriyor. Bu bakımdan «işrak» kelimesi, mecaz olarak, aynı zamanda, bilgelik ve

(17) Prof. H.Z.Ülken, İslâm Düşüncesi, s. 291, İstanbul, 1946.

(18) Önceki yapıt, s. 306.

Tanrı-bilimi; Tanrı gerçeğini mistik yolla kavramak; bu bilgeliğin ortaya çıkışı (doğuşu) demek oluyor. Bu anlamda «İşrak», varlığın iş gerçeğini ortaya koyan kaynak olduğu gibi, bilincin, bu ortaya çıkışı sağlayan çabası ve yönelişi de oluyor. Ayrıca «İşrak» sözcüğü, akılla kovranan en yüce gerçeklerin doğuşundan (Doğu'sundan) gelen bir bilginin gönül gözüyle ulaştığı kavramları ve mistik deneyleri ortaya koyan bir felsefeyi de belirtiyor. Bu sözcük, Doğuluların mistik bilgisi olarak da anlaşılabilir. Henry Corbin, «İşrak» sözcüğünün, «Doğu», «doğuş» anlamları üzerinde önemle durarak, İsraki felsefesinin, Doğu bilgeliğine özgü ve onun özgün bir biçimde geliştirilmesinden doğan bir felsefe olduğunu ileri sürer. (40)

İsraki felsefe, mutlak doğruluğun (hakikatın), ne mutasavvıfların sandığı gibi yalnızca mistik deney ve yaşantıyla, ne de meşşai felsefesinin ileri sürdüğü gibi, yalnızca düşüncenin mantıksal bir biçimde ve adım adım ilerlemesiyle elde edilebileceğini söyler. Sühreverdi'nin felsefe yöntemi, akıl-sezgisidir. Sühreverdi, Zerdüştinin etkisinde kaldığı gibi, Yeni-Platonculuğun da etkisinde kalmıştır. Nitekim idealer ve varolanlar, İsraki felsefesinde, «nur» ve «karanlık» kavramları ile dile getirilir. Gerçekleri, akılsezgisi ile kavramak, insanları, karanlıktan nura, yani aydınlığa yavaş yavaş yaklaştırır. Bütün nurların birleştiği en yüce nur, yani nurların nuru ise Allah'tır. Burada, doğru olana ulaşmak açısından, Sühreverdi'nin, muttasavvıflar tarafından kullanılan yöntemleri benimsediği görülüyor. İnsan, bu yöntemler aracılığıyla, benliğini (nefsini) eğiterek ve arıtarak, bu yüksek nurları kavrayacak duruma gelir. İnsan ruhunun bu incelenmesi ve Tanrısal gerçekleri kavraması, yalnızca peygamberlere vergi değildir; benliğini temizleyen herkes bu mertebeye ulaşabilir. Böylece, varlık konusunda sınırlı bir bilgi değil; gelmiş geçmiş ve olacak her şeyin bilgisi elde edilebilir.

Sühreverdi, akli, sezgilyi ve insan benliğinin arınmasını, doğruluklara ulaşmanın yolu olarak gördüğü halde, elde edilen bilgileri, yalnızca varlığın bilgisi olarak değil, zamanüstü ve gelmiş geçmiş ve olacak her şeyle ilintili bir bilgi olarak düşünmektedir. Bu bakımdan onun bilgi anlayışı, kehanet, münecimlik, gaipten haber alma gibi olanakları da içinde taşıdığı iddia edilen bir bilgi anlayışıdır. İsraki felsefesinin ilgi çekici yanı, tıpkı meşşailer gibi, insan aklının kavrayabileceği kesin bilgilerle işe başladığı halde, sonunda Tanrısal bir bilgiye, yani her şeyi bilen evrensel bir aklın bilgisine varılabilece-

(40) Histoire de la Philosophie Islamique, s. 284-304, Gallimard,

İbnî İleri sürmesidir. Bu bakımdan İsrâkî felsefesi, akılcılıktan, akıl dışıcılığa yönelen bir bilgikuramı üzerinde temellenmiştir.

Soru 40 : İbnî Haldun'un tarih felsefesi, maddeci bir tarih görüşü müdür?

Batı düşüncesini etkilemiş bir başka İslâm bilgin ve düşünürü de İbnî Haldun'dur (1332-1404). Toplumların ortaya çıkış, gelişme ve çöküş yasalarını araştırmış olan bu filozof, tarih bilimi ve felsefesi alanında önemli buluşlar ortaya koydu. Toplumları ve tarihsel olayları incelerken, Tanrıyı ya da herhangi doğaüstü gizli bir gücü değil; incelenmesi, gözlenmesi olanaklı olan doğal olayları ışın içine sokan ve açıklamalarını yalnızca bu olaylara dayanarak yapan İbnî Haldun, tarih biliminin ve felsefesinin kurucusudur. İbnî Haldun'la birlikte, tarihsel olayların açıklanmasında temel olarak alınan gerçeklerin, deneyüstü ve akıldışı alandan, akıl ve gözlem alanına kaydığını; aşkınlıktan içkinliğe yöneldiğini ve böylece tarihin, yazgı ya da Tanrı gücüyle değil, somut olaylarla (coğrafyanın, ekonominin etkisi gibi) açıklandığını görüyoruz. Demek ki, doğada olduğu gibi, tarihte de akıl, düşünce ve gözlem yoluyla kavranabilen bir belirlenme, bir «akılsallık» (rationalité) bulunduğu ileri sürülüyor.

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

İbnî Haldun'a göre, insanları toplumlar kurmaya yönelten neden, tek başlarına üretim yapamamaları ve insanoğlunun içgüdülerinin, hayvana oranla daha güçsüz olması; insanların birlikte yaşamak zorunda bulunmasıdır. Toplumların aralarındaki farklar ise, coğrafya koşullarının farklarından gelir. Ayrıca ekonomik koşulların ve olayların da, toplumlar üzerinde köklü bir etkisi vardır. İbnî Haldun, kavimleri ve toplum biçimlerini, ekonomik üretim tarzlarına göre ayırır

ve sınıflandırır. Kavimlerin törelerinde ve kurumlarında görülen farkları, bu kavimlerin geçimlerini sağlayış tarzlarının farklı olmasıyla açıklar. Toplumun manevî yaşamını ve insanların ruhsal özelliklerini, o toplumdaki geçimin (maddesel yaşamın) sağlanış tarzına, üretimin biçimine, ekonomik koşullara yanı maddesel koşullara bağlar. Bilindiği gibi, maddeci tarih felsefesi de, toplumların biçimlenmesini, toplumsal olayları, kurumları ve insanın manevî yaşamını, ekonomik koşullarla, üretim tarzlarıyla açıklar. Bu bakımdan İbnî Haldun'un, maddeci bir tarih görüşü ileri sürdüğü ve Karl Marx'a öncülük ettiği söylenebilir. (10)

Soru 41 Hıristiyan Skolastiğinin özellikleri nelerdir?

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

Soru 42 : Hıristiyan Skolastiğinin büyük temsilcileri kimlerdir?

Skolastiğin ilk büyük temsilcisi ve bir bakıma kurucusu, **Anselmus**'tur (1033-1109). Bu düşünürün benimsediği ünlü «anlamak için inanıyorum» sözü, Skolastiğin düşünme tavrını ve felsefe ile din ara-

(10) Prof. H.Z. Ütken, *İslâm Düşüncesi*, s. 341, İstanbul, 1948; R. Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*, s. 55-64, çevirenler: D. Avcioğlu, E. Tüfekçi, Yön Yayınları.

şında nasıl bir ilişki kurduğunu açıkça gösterir. Tanrının varlığını ve Hıristiyan dogmalarını savunmak için Skolastik, İbnî Sina ve İbnî Rüşd gibi İslâm filozoflarının yapıtları aracılığıyla tanıdığı Platon ve Aristoteles felsefelerinden yararlanarak kılı kırk yarmış, akıl almaz mantık oyunlarına girişmiştir. Skolastik düşüncenin en büyük temsilcisi Aquino'lu Thomas'tır (1225-1274). Bu düşünür, anlayış gücüne önem verir, «inanayım diye biliyorum, kavriyorum», der. Ama bilginin yine de inancın yerini tutamayacağını ve ona, sadece bir «hazırlık» olduğunu ileri sürer. Bir başka büyük Skolastik düşünür, yani Duns Scotus (1270-1308), İstence (İradeye) önem verir; onun, akıldan önce geldiğini, insanın, «İsteyen» bir varlık olduğunu söyler. Onüçüncü yüzyılda, Skolastik büyük temsilcilerini yetiştirmiş, ama aynı çağda, yavaş yavaş yıkılmaya da yüz tutmuştur.

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

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

Tümellerin gerçek olduğunu kabul edenlerin başında Anselmus

geliyordu. Skolastik içinde Aristoteles felsefesi ağır basıp, tümellerin, Platon'un ileri sürdüğü biçimde varolanlardan apayrı bir gerçeklikleri olmadıkları, ama ancak varolanların içinde buldukları savunulunca, bu soruna ilişkin yeni bir görüş ortaya çıktı. Bu görüşü savunan Aquino'lu Thomas, gerçekçiliği ılımlı duruma getirerek, tümellerin nesnel olduğunu, ama varolanların «içinde» bulduklarını ileri sürdü. Bu görüşlere karşıt olan «adçılık» (nominalizm) ise, tümellerin varolanların dışında var olmadıkları gibi, bir «gerçeklik»e de sahip olmadıklarını yani nesnel değil öznel olduklarını ve sadece birer «ad» olarak görülmeleri gerektiğini ileri sürdü. Adcılığın ünlü temsilcileri, Duns Scotus ve Occam'lı William'dır (1300-1349).

Soru 44 : Bu tartışmanın önemi nereden geliyordu?

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

IV. BÖLÜM

YENİÇAĞDA FELSEFE

Soru 45 Rönesans düşüncesinin temel özellikleri nelerdir?

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

Soru 46 : Bilimsel empirizmin kurucusu kimdir?

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

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

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

Soru 47 : Descartes'in «Yöntemsel Kuşku»su nedir?

Bacon'un yanı sıra, Yeniçağ felsefesinin bir başka büyük temsilcisi, Fransız filozofu René Descartes'dır (1596-1650). Bu düşünürün göre filozofun görevi, sağlam bilgilerin elde edilmesini sağlayacak temelleri atmaktır. Filozof, bilgi alanında, her şeyden kuşku duyacak, her şeye yeniden başlayacaktır. Duyuların sağladığı kesin olmayan, aldatıcı bilgilerden; çevremizin etkisinde kalarak kabul ettiğimiz basmakalıp görüşlerden, inançlardan, değerlerden ve bütün geleneklerden sıyrılmamız zorunludur. Filozof, doğruluğu tek başına bulmaya çalışmalıdır. Ama bu, filozofun, soyut ve dünya ile ilintisiz bir düşünce yapısı kurması demek değildir. Asıl amaç, insana yararlı olacak sağlam bilgilerin ortaya konulmasıdır; bu bilgilere ulaştıracak yolların ve ilkelerin belirtilmesidir. Böylece, hem felsefe, hem doğa bilimi, hem de ahlak alanında, insanoğlunun işine yarayacak ve mutlu bir yaşam sürmesini sağlayacak temeller ortaya konmuş olacaktır. Des-

cartes, tıpkı kuşkucu filozoflar gibi işe başlar. Bildiğimiz her şeyden kuşku duyar; her şeyi inkâr eder; dışımızdaki varlıkların var olup olmadığını bile bilemeyeceğimizi ileri sürer. Ama filozofun amacı, insan düşüncesinin sağlam bilgiler elde edemeyeceğini göstermek değildir. Descartes, tıpkı matematikteki gibi apaçık bilgilere, felsefe alanında da ulaşmak için kuşkuya başvurur. Onun kuşkusu, sağlam bilgilere varmamızı olanaklı kılacak bir araçtır. Filozofa göre, bu kuşku aracılığı ile, felsefede de kesin bilgilere ulaşırız. Demek ki Descartes'ın «kuşku»su, yönteminin bir parçasıdır; bir «yöntemsel kuşku»dur.

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

Descartes, çevremizde, çeşitli biçimlerde ve yapılarda, çeşitli özellikleri olan nesnelere gördüğümüzü söyler. İlk bakışta, bu nesnelere nasıl görünüyorsa öyleymiş gibi gelirler insana; onların var olduklarına inanmışızdır. Ama sorunu daha yakından irdelleyince kuşkuya kapılmamız olanaksızdır. Bu nesnelere bize tanıtan duyularımızdır; onlar hakkında, görerek, elleyerek, tadarak, işiterek, koku yoluyla bilgi ediniriz. Ama duyuların, her zaman sağlam bilgiler vermediklerini, bizi aldattıklarını da biliriz. Bir şeyi gördüğümü sanırım, ama kimi zaman o şeyin, aslında, gördüğümü sandığım şey olmadığını fark ederim. Duyular bizi arasına aldattıklarına göre, belki de her zaman aldatmaktadırlar. Aldatmadıklarından emin olamayız. Öyleyse, dışımızdaki nesnelere dünyası, belki de sadece bir hayal ve kuruntudur; herhangi bir gerçekliği yoktur. Çevremizde gördüğümüz insanların da, kendimiz gibi duyan ve düşünen yaratıklar olduğunu kabul etmişizdir; ama bunların ruhtan yoksun, bir çeşit makine olması olasılığı da vardır. Onların canlı ve ruhlular olduklarından emin olamayız; sadece öyle olduklarını «sanırız». Rüyalarda, bir yere gittiğimizi, şu ya da bu işi yaptığımızı görüyoruz. Ne var ki, uyandıığımız zaman, bunun bir kuruntudan ibaret olmadığını; bir aldanış olduğunu da fark ediyoruz. Ama belki de bütün yaşamımız bir rüyadan başka şey değildir; belki, tıpkı rüyada olduğu gibi, bütün yaşamımız boyunca bir yanıltma içindeyiz; demek ki kendi varlığımızdan da emin olamayız. Tanrının bizi yanılttığını da düşünebiliriz; matematik bilgilerin kesinliği bile kuşkulananılacak bir şeydir.

Öyleyse geriye ne kalmaktadır? Geriye kalan ve artık kendisinden kuşkulanamayacağımız kesin bilgi, bu kuşku duyduğumuzun ken-

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

Soru 49 : Descartes, Tanrının varlığını nasıl tanıtlar (ispatlar)?

Filozofun, bütün kuşkulardan sonra, düşünce ve bilincin varlığından kuşku edilemeyeceği sonucuna vardığını gördük. Ama, bilincimiz konusundaki bu apaçık ve kesin bilgiyle yetinemeyiz yalnızca; bilinçten dışarı çıkmamız ve dışdünyadaki nesnelorin varlığı ve özellikleri konusunda kesin bilgiler edinmemiz zorunludur. Descartes, bilinçle dışdünya arasında köprü kurabilmek için Tanrı fikrinden yararlanır. Filozofa göre, insan ruhunda doğuştan bulunan (yani doğuştan sonra, duylar aracılığı ile dışardan gelmemiş olan) fikirler vardır; Tanrı fikri de, yani «sonsuz ve yetkin» bir varlık hakkındaki fikir de, bu türdendir. Bu «en yetkin» ve «en gerçek varlık» fikri, bize nereden gelmiştir? Bu fikir, duylarımız yoluyla gelmiş olamaz. çünkü duylarımızın bize tanıttığı şeyler, yetkin (kusursuz) varlıklar değildir. Biz kendimiz de yetkin bir yaratık değiliz; eksik ve sınırlı bir varlığız. Öyleyse, bu fikri bizim ruhumuza koyan, Tanrının kendisidir; demek ki Tanrı vardır. Descartes, tanrının varlığını tanıtlamak için, ikinci bir kanıt (delil) daha kullanır. Bu kanıt, felsefe tarihinde «varlıkbilimsel kanıt» («ontolojik kanıt») diye ün kazanmış ve Ortaçağda Anselmus tarafından ileri sürülmüştür. (31) Bu kanıtı şöyle özetle-

(31) Prof. H.Z. Ülken'e göre, «varlıkbilimsel kanıtı» ilk kullanan filozof İbni Sina'dır; *İslâm Düşüncesi*, s. 257, İstanbul, 1946.

yebiliriz: Tanrıyı «en yetkin», «en gerçek» varlık olarak kavriyoruz. Tanrının var olmadığını düşünürsek, ondan bir özellik eksilmiş olur; varlığa sahip olmamakla, yetkin olmaktan çıkmıştır o; çünkü yetkin olanda, hiçbir şeyin eksik olmaması, varlığın da bulunması gereklidir. Demek ki, «en gerçek ve en yetkin varlık» kavramını, varlığı da olan bir şeyi gösteren kavram olarak düşünmek zorundayız. Bu kavramı, «varlığı olmayan bir şey» olarak düşünürsek kavramda bir çelişme ortaya çıkar. «En yetkin ve gerçek varlığın var olmaması» düşüncesi, mantık bakımından bir çelişme olduğuna göre, bunun karşısının yani «en yetkin varlığın var olması» düşüncesinin doğru olması zorunludur; demek ki Tanrı vardır.

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

Soru 50 : Descartes felsefesinin temel özellikleri nelerdir?

Descartes'a göre, doğada iki temel varlık; iki töz (cevher) vardır; bunlar, bütün varlıkların ilkesi ve kaynağıdır. İki töz de, yaratılmış tözlerdir. Asıl töz ise kendi kendisinin nedeni olan Tanrıdır; ve Tanrı sencezsüz tözdür. Yaratılmış tözlerden biri düşünce (ruh, bilinc) öteki yer-kaplamadır (madde, beden). Filozofun düşündüğü evren, ikliye ayrılmış bir evrendir; bundan ötürü felsefesinde bir «ikicilik» vardır. Düşüncelerinde, Ortadoğu'nun etkisi ile Yenicıağ düşüncesinin kaynakları; idealizm ile maddecilik (materyalizm) yanyana yer alır. Maddenin ve doğa dünyasının mekanik nedenlerin etkisinde oluştuğunu, değişiklikler gösterdiğini kabul eder. Hatta hayvanları da, tamamen mekanik nedenlere bağlar; bir makina gibi ruhsuz varlıklar olarak düşünür. İnsan bedeni için de aynı şeyi ileri sürer. Ruhun ve düşüncenin, bağımsız ve kendi başına bir töz olduğunu söylediği gibi, bilincin ve düşün-

cenin dışında, maddesel bir dışdünyanın da bağımsız olarak var olduğunu kabul eder; bu bakımdan, «gerçekçidir», yani «realist»tir.

Ama filozof, birbirinden bağımsız bu iki töz arasındaki ilişkiyi gerektiği gibi açıklayamamıştır. Örneğin insanda bu iki töz, ruh ve beden olarak bir arada bulunmaktadır ve ruhun beden, bedenin ruh üzerinde etkileri söz konusudur. İki ayrı tözün, nasıl olup da ilişki haline girebildikleri ve birbirlerini etkiledikleri sorunu, Descartes tarafından sağlam bir çözüme ulaştırılamamış ve daha sonraki felsefeyi bir hayli uğraştırmıştır.

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

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

Soru 52 : İngiliz felsefesinin temel eğilimi neydi?

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

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

Soru 53 : Spinoza «töz» deyince ne anlıyordu?

Spinoza (1632-1677), Descartes'ın ileri sürdüğü töz kavramından yola çıkar. Tözün, var olmak için kendinden başkasına gereksinimi olmayan şey olduğunu söyler. Ama bu tanım gereğince, bir tek töz kabul etmemiz gerekir. Çünkü, yalnızca kendisi dolayısıyla var olan şey, zorunlu olarak sonsuzdur; çünkü, herhangi bir şey tarafından belirlenmemiştir ve sınılanmamıştır. Bundan ötürü Descartes gibi birden fazla tözün olduğunu söylemek yanlıştır. Yalnızca bir tane sonsuz töz var olabilir. Bu mutlak töz, bütün varlıkların gerçek nedendir; her şey ondan türemiştir. Madde ve ruh, bu tözün iki yüzü gibidir. Spinoza, bu sonsuz ve mutlak töz yani Tanrı kavramı ile, Descartes'ın felsefesinde daha önce sözünü ettiğimiz ikiliği aşmaya çalışıyordu.

Spinoza'ya göre, her varolan, Tanrıdan zorunlu olarak çıkmıştır (türemiştir). Bu mutlak töz, yani Tanrı, kendi kendinin nedenidir; yani

bz, var olmasını gerektirir. Spinoza, Tanrıyı ve evreni birbirinden ayırmaz, bundan ötürü onun metafiziğinde, tümtanrıcılık (panteizm) eğilimi ağır basar. Bütün evrenin Tanrıdan; öncesiz ve sonsuz olan mutlak tözden nasıl çıkmış olduğunu, bu tzn tanımından başlayarak, geometrik bir kesinlikle ortaya koymaya çalışır. Bütün varlıklar belli bir düzen ve koşullanma içinde ortaya çıkmışlardır ve bu çıkış zorunludur; başka türlü olamaz. Bu görüş, Spinoza'nın İnsan istenci ve özgürlüğü konusunda şu açıklamaları yapmasına yol açmıştır: Evrensel tz, çeşitli tek tek varlıklar haline girmiştir; İnsan da, bunlardan biridir. Ve bundan ötürü, belirli nedenler tarafından oluşturulmuştur. Öyleyse Insanda, zgr bir istenç olduğundan söz edilemez. İnsanların kendilerini zgr sanmaları, yaptıkları işlerin farkında olmalarından, ama bu işleri belirleyen nedenleri bilmeyişlerindedir. Bundan ötürü, gerçek özgürlük, kendi doğamızın zorunluğunu bilmek, buna ayak uydurmaktır. Yani «zgr olma», «zorunlulukları bilmedir»; onların bilincidir.

Soru 54 : Locke, «doğuştan fikirler» (Ideleri) nasıl eleştirdi?

İngiliz filozofu Locke'un (1632-1704) bilgikuramı, iki temele dayanır. Bunlardan biri, ruhumuzda, doğuştan fikirler denilen şeylerin var olmadığının, ikincisi de, bütün bilgilerimizin duyulardan, algılardan ve deneylerden geldiğinin ileri sürülmesidir. Birinci görüş, Descartes'in «doğuştan fikirler» kuramının eleştirilmesidir. Bu filozofun, rneğin Tanrı kavramı gibi bazı fikirlerin, ruhumuzda doğuştan bulunduğunu ileri sürdüğünü görmüştük. Descartes bu çeşit fikirlerin, ruhumuzda, duyuların verilerinden ve deneyimden önce var olduğunu; açık ve seçik bir biçimde bilinip tanındıklarını söylemişti. Felsefede, bu çeşit deneyimöncesi fikir ve bilgilere «a priori» («nsel») denir. Matematiğin ilkeleri ve formel mantiğın temelleri de, Descartes'a göre, ruhumuzda doğuştan bulunan fikirlerdir. Örneğin «bir şey ne ise odur» yani «A A'dır» diye dile getirilen ve formel mantiğın temeli olan «zdeşlik ilkesi» ya da «bir şey aynı zamanda hem kendisi hem de kendisinden başka bir şey olamaz» diye dile getirilen «elişmezlik ilkesi», Descartes'a göre, ruhumuzda doğuştan bulunan fikirlerdir. Bu ilkeler, herkes tarafından kabul edilmiş olan ve bundan ötürü doğuştanlık niteliği taşıyan fikirlerdir. Locke, Descartes'in bu görüşlerini kabul etmez. Çünkü çocuklar ve budalalar, mantiğın temelleri olan bu ilkeleri bilmezler; demek ki bunlar bütün insanlar için geçerli değildir. Bunların doğuştan varolduğu, ama ancak insanların akıllarını kullanır kullanmaz

ortaya çıktıkları da söylenemez. Çünkü bunlar, birçok bilgi elde edildikten ve aklın kullanılmasına başlandıktan çok sonra ortaya çıkan fikirlere. Çocukların bu ilkeleri farketmeden önce akıllarını kullandıkları, birçok davranışlarında açıkça görülür. Çocuk, «tatlı»nın «acı» olmadığını çalışmazlık ilkesini öğrenmesinden çok daha önce öğrenir ve bilir. Oysa, matematik ve mantıkta gördüğümüz bu genel geçer fikirler doğuştan olsalardı, çocuğun bilincinde önce onların ortaya çıkması gerekirdi. Ahlak alanında da herkes için geçerli temel fikirler olduğu ileri sürülmektedir. «İyi»nin ve «kötü»nün herkes tarafından aynı şey olarak bilindiği, insanlara göre değişmediği, bunların da doğuştan fikirler olduğu savunulmaktadır. Oysa, bu çeşit fikirlerin, tek tek insanlara ve toplumlara göre büyük değişiklikler gösterdikleri açık bir gerçektir. Bundan ötürü doğuştan oldukları söylenemez.

Soru 55 : Locke'a göre fikirlerimizin ve bilgilerimizin kaynağı nedir?

Demek ki ruhumuzda, doğuştan yani duyum ve deneyim öncesi fikirler (ideler) ya da bilgiler yoktur. Öyleyse, bu fikirler nereden geliyor? Locke'un sorduğu temel soru işte budur. Filozofa göre bütün fikirler ve bilgiler, duylardan ve deneyimlerden gelir. En katıksızından en karmaşığına kadar, bilincimizdeki bütün fikirler duylardan gelmiştir. İnsanın anlayışgücü, «üzerinde yazılı hiçbir şey bulunmayan beyaz bir kâğıt» gibidir; her şey deneyimlerden türer; böylece zihinde belli birtakım fikirler ortaya çıkar. Zihin, başlangıçta bomboş ve dışgerçeği yansıtan bir ayna gibidir; duylar aracılığıyla edindiğimiz izlenimlerle alır; saklar. Deneyim ikiye ayrılır: dış nesnelerin duyumunu ve ruhun içinde olup bitenlerin duyulması; fark edilmesi. Bütün bilgimiz, bu duylardan ve duyumların işlenmesinden ortaya çıkar. «Anlayışgücünde bulunan hiçbir şey yoktur ki, duylarda bulunmamış olsun» sözü, Locke'un bilgikuramının açık bir özettir. Ampirizmi kesin bir biçimde benimsemiş ve dile getirmiş olan Locke, kendisinden sonraki İngiliz felsefesinin ve genellikle gerçekçilik ve maddecilik okımlarının gelişmesine zemin hazırladı.

Soru 56 Leibniz, «monad» deyince ne anlıyordu?

Spinoza, Descartes'ın temel varlık yani töz anlayışından yola çıkarak, kendi töz anlayışına ulaşmıştı. Onun gözünde mutlak töz,

Öncesizsönrasız, sonsuz ve kendi kendinin nedeni olan belirlenmemiş bir şeydi. Leibniz (1646-1716) felsefesinde de temel kavram, tözdür. Ama Leibniz, Spinoza'nın tek, sonsuz ve hiçbir belirlenim taşımayan (yani şöyle ya da böyle olduğu söylenemeyen) töz kavramına karşı çıktı; tözü, bir etkinlik, enerji ve etki gösteren bir güç olarak gördü. Descartes, üç tane; Spinoza da bir tane töz olduğunu söylemişti; Leibniz, tözlerin sonsuz sayıda olduğunu ileri sürdü. Leibniz'in bu sonsuz sayıdaki tözlerinin herbiri, bölünmez bir varlıktır; bir «monad»dır; yani bir «birlik» tir, «birolan»dır. Ama filozof, tözün etkinliğini ve gücünü, maddesel bir şey olarak değil, maddesel olmayan bir şey olarak düşünür. Ayrıca monadlar, kendi içlerine kapanmışlardır; birbirleri üzerinde etki gösteremezler. Manevi dünyanın da, maddesel dünyanın da temeli; bu tek tek, içine kapalı, bireysel ve çok sayıda monadlardır. Leibniz, monadları, atomlara benzeyen temel varlıklar olarak düşünür. Ama monad ile atom arasında fark vardır. Gerçi her ikisi de dış kuvvetlerden bağımsızdır ve dış bir güçle ortadan kaldırılamazlar, ama atomlar birbirine benzedikleri yani aralarında nitelik bakımından fark olmadığı halde, monadlar birbirlerinden tamamen farklıdır, yani aralarında nitelik farkı vardır. Bundan ötürü Leibniz, evrende, birbirine benzeyen iki şeyin bile bulunmadığını düşünür. Ayrıca atomlar, yer kaplayan ve bölünebilir gerçekler olarak düşünülebildikleri halde monadlar, maddesel olmayan gerçekler oldukları için bölünebilirlik özelliğine sahip değildirler. Bundan başka, monadlar canlıdır; duyarlıkları vardır. Filozofu göre, evrenin her bucağında, tek tek varlıkların canlılığıyla karşılaşırız. Her monad, kendi özelliğine uygun olarak değişiklikler geçirir. Her monad, bütün öteki varlıkları kendi içinde yansıtır; her monad, evrenin tümünün bir aynası gibidir; kendisi ve öteki varlıkların tümü hakkında pek açık olmasa da sürekli olarak algıları vardır. Demek ki evren, bu monadların topluluğudur. Monadlar, dünyayı tasarımlamaları, yani algılarının karanlık ya da açık oluşu bakımından derecelenirler (kademelenirler). Bu bakımdan en alt basamakta madde, en üstte de Tanrı bulunur. Monadların birbirlerini etkilemediklerini, kendi içlerinde kapalı olduklarını ve yalnızca kendi özeğine göre hareket ettiklerini söyledik. Öyleyse, evrenin karmakarışık ve düzensiz bir şey olması gerekir. Oysa evrende, sürekli bir düzen ve uyum vardır. Monadların bu çeşit bir uyum içinde bulunmalarını, Tanrı önceden belirlemiş ve kurmuştur. Felsefe tarihinde, bu görüş, Leibniz'in «önceden-kurulmuş-uyum» kuramı diye ün kazanmıştır. Böylece filozof, evrenin hem kesin bir mekanik zorunluğa bağlı olduğu hem de bir ereğe (amaca) yönelmiş bulunduğu konusunda ileri sürülen düşünceleri uzlaştırmaya çalışmıştır.

Soru 57 : Berkeley'in, «cisimler dünyasını ortadan kaldırması» ne demektir?

Leibniz, Idealizm görüşünü aşırı bir noktaya kadar götürmüştü. Manevi gerçeğin, maddesel dünya karşısında ağır bastığını; hareketin ve maddesel varlıkların sadece karanlık tasarımlar olarak var olduklarını söylemişti. Ama cisimsel dünyanın varlığını tamamen inkâr etmemişti; monadların temelinde bulunan bir gerçeklik olarak kabul etmişti bu dünyayı. Demek ki Leibniz, gerçeklikten tamamen vazgeçmemişti. Tam anlamıyla katıksız bir öznel idealizm ortaya koymak için, duysal ve nesnel dünyanın gerçek olduğunu kökünden inkâr etmek; maddesel ve cisimsel varlıkların yalnızca bir görünüş olduğunu, yalnızca öznel fikirlerden ibaret bulunduğunu, hiçbir nesnel temele sahip olmadığını ileri sürmek gerekiyordu. Locke'un fe'sefesi; bir yandan, tamamen ampirist ve maddeci bir felsefeye ulaştıracak biçimde yorumlanmaya elverişli olduğu gibi; tam anlamıyla ruhçu (spiritualist) bir felsefeye, yani insan ruhunun ve zihninin maddeden tamamen ayrı ve ondan daha temel ve üstün bir gerçek olduğunu ileri süren bir felsefeye ulaştıracak biçimde yorumlanmaya da elverişliydi. Bu ikinci yorum, İngiliz filozofu Berkeley (1684-1753) tarafından yapıldı.

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

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

Soru 58 : Hume, «nedensellik ilkesini nasıl eleştirir?

Locke, bütün bilgilerimizin duyumlardan geldiğini söylemişti; varlıkların temelinde değişmeyen bir gerçek ya da bir töz bulunduğunu düşünmemizin; bazı duyumları her zaman bir arada edinmemizden beri geldiğini belirtmişti. Yani belli duyumların sürekli olarak bir arada ortaya çıkmalarının, bunların altında değişmeyen bir töz bulunduğunu düşünmemize yol açtığını söylüyordu Locke. Bunları bir arada göre göre, yani alışkanlık yoluyla töz kavramına ulaşıyorduk. İngiliz filozofu Hume (1711-1776), Locke'un bu açıklamasından hareket ederek, nedensellik ilkesini eleştirdi. Nedensellik ilkesine göre, her şeyin bir nedeni vardır ve belli koşullar içinde, aynı neden her zaman aynı sonucu (etkiyi) doğurur. Bu ilke, düşüncenin ve bilimsel açıklamaların dayandığı apaçık bir ilke olarak kabul edilmişti; kesin bir kural olarak görülüyordu. Hume, iki olay arasında bu çeşit bir nedensellik ilişkisi bulunduğunu nereden bildiğimizi; bu ilkenin kesinliğinin nereden geldiğini araştırdı. Bu ilkeyi, deneyimlerden önce yani «a priori» olarak bilemeyeceğimizi söyledi. Çünkü, herhangi bir nedeni ele alırsak, bu nedenin içinden sonucunu (etkisini) çıkarmamız olanaksızdır. Örneğin, sıcaklığın, madenleri genişlettiğini söylüyoruz. Burada sıcaklık «neden», genişleme «sonuç»tur. Ama deneyimlere başvurmaksızın, yalnızca sıcaklık kavramından hareket ederek madenlerin genişlediği sonucuna varamayız. Öyleyse bu ilke konusunda deneyimöncesi yani «a priori» bilgimiz yoktur. Ne var ki, deneyim de bize bu ilke hakkında bilgi veremez. Çünkü deneyim, bir nedenin zorunlu olarak bir sonuç doğurduğunu göstermez; yalnızca neden ve sonucun zaman içinde art arda geldiğini gösterir. Bu iki olay her zaman art arda ortaya çıktığı için, aralarında bir nedensellik bağıntısı olduğuna inanırız; bu, kesin bir bilgi değil, bir «inanç»tır. Hume'un bu eleştirisi, doğa bilimlerinin temellerini sarstığı için felsefe tarihinde büyük bir rol oynamış ve Kant'ı etkilemiştir.

Soru 59 : «Aydınlanma Felsefesi» nedir?

Onsekizinci yüzyılda Batı ülkelerinde, felsefe ve kültür alanında, «Aydınlanma» diye adlandırılan bir akım ortaya çıktı. Bu düşünme biçiminin temeli, insan aklına karşı sınırsız bir güven duyulması; her şeyin akıl süzgecinden geçirilerek eleştirilmesi; ölçülüp, biçilmesidir. Aydınlanma felsefesi, insan aklının, bağımsız bir güç olduğunu; kendinden başka hiçbir şeye hesap vermek durumunda bulunmadığını, kendi kendine yettiğini ileri sürer. Akla karşı duyulan bu kesin inanç, toplum yaşamına, devlete, ahlaka, dine ve insan aklını sınırlayarak boyunduruk altına almak isteyen her türlü otoriteye karşı şiddetli bir eleştiri ve mücadeleye girişilmesine yol açtı. Özellikle Fransa'da büyük temsilciler yetiştirmiş olan bu düşünme biçimi, onsekizinci yüzyılın ünlü maddeci Fransız filozoflarının ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Aydınlanma felsefesi, İngiltere'de, özellikle din, ahlak ve politika konusunda, otoritelerden kurtulmuş bir yeci ve liberal bir anlayışın yaygınlaşmasına yol açtı. «Vahy»e değil de insan aklına dayanan bir din anlayışını, ilk olarak İngiliz «deist»leri («yaratancı»ları) savundular. Bu din anlayışında, Tanrının varlığı inkâr edilmiyordu. Ama Tanrı, evreni yarattıktan sonra hiçbir işe karışmayan bir evren-mimarı gibi görülüyordu. Fransa'da Voltaire (1694—1778), hemen her alanda düşünce yobazlığına karşı çıkarak eleştirileriyle derin ve geniş bir etki yaptı. Diderot (1713—1784), maddeci bir felsefeye yöneldi; ruhun ölümsüz olmadığını; insan için ölümsüzlüğün, daha sonraki kuşakların düşüncesinde yaşamak demek olduğunu ileri sürdü. D'Alembert (1717—1783), deneyüstü konularla, yani Tanrı, evrenin yapısı ve insan ruhunun ölümsüzlüğü gibi konularla uğraşan metafiziğin, hiçbir işe yaramadığını; felsefenin ödevinin, bilim tarafından ortaya konan sonuçları toparlamak ve bir senteze ulaşmak olduğunu savındı. J. - J. Rousseau, (1712—1778), insanı mutlu kılmadığını söyleyerek uygarlığı eleştirdi; doğaya dönmek ve bilgiden çok, duygu yaşamına önem vermek; mutluluğu onda aramak gerektiğini söyledi.

Soru 60 : Onsekizinci yüzyıl Fransız maddeci felsefesinin başlıca temsilcileri kimlerdir?

La Mettrie (1709—1751), maddeden bağımsız bir ruhu düşünmenin, saçma bir şey olduğunu; Tanrıya inanmanın hiçbir temele dayandırılmayacağı gibi hiçbir işe de yaramadığını söyleyerek, mad-

deci felsefeyi apaçık bir biçimde dile getirdi. Filozofa göre, maddesel tatlar, insan yaşamının biricik ve en yüce amacıdır. Yeryüzünde, mutluluğun gerçekleştirilmesi için, tanrıtanımazlığın yaygınlaşması gereklidir; böylece boş inançlardan kurtulma ve insanoğlunun doğal ve gerçek durumuna geri dönme olanağı elde edilecektir. Ruh ancak, bedenimizin düşünen bölümü olarak ele alınabilir; bunun dışında, «ruh» sözcüğünün hiçbir anlamı yoktur. Beynimiz, bilgi edinmemiz ve düşünmemiz sağlar. Beden dağılıp ortadan kalkınca, onun bir parçası olan ruh da çözülüp ortadan kalkar. Bundan ötürü, ruhun ölümsüzlüğünden söz edilemez.

Baron d'Holbach (1732-1789), La Mettrie'nin bu görüşlerini geliştirerek, daha ince, ayrıntılı ve kesin bir sistem ortaya koymak istedi. Bu düşünürü göre madde ve ruh, bir ve aynı şeydir. Hareket ve madde, evrenin temelidir. İnsanoğlu; özü, duymak, düşünmek ve eylemde bulunmak olan maddeden yapılmıştır. Evren kesin yasalara uyur; her varlık ve her olay belirlenmiştir; belli nedenlerden ortaya çıkar. İnsanlar, başlarına gelen ve nedenlerini bilip anlayamadıkları felaketleri, tanrısal bir varlığa bağlarlar; bunları, onun yaptığına inanırlar. Bundan ötürü, Tanrı kavramının (düşüncesinin) kaynağı, insanoğlunun duyduğu acıda, korkuda ve tedirginliktedir. Ruhun ölümsüzlüğüne inanmayan bu düşünür, sağlam bir sistem durumuna getirdiği maddeci felsefeyle, her şeyden önce, dinin ve dinden doğan zorbalığın eleştirisini yapmak amacını güder.

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

Soru 61 : Kant ortaya çıktığı zaman, felsefenin genel durumu neydi?

Descartes'tan sonra felsefenin iki ayrı doğrultuda geliştiğini söyledik. Bunlardan biri, düşünceye ve bilince önem veren; maddesel gerçeğe karşı düşüncenin ve ruhun üstünlüğünü savunan idealist ya da ruhcu (spiritüalist) görüşün doğrultusuydu. İkinci doğrultuda yer alan maddeci ya da gerçekçi görüş ise; maddesel varlığın ve duyları dünyanın önceliğini ve üstünlüğünü savunuyordu. Bu iki yönlü gelişme en aşırı uçlara varmıştı. Maddecilik ve gerçekçilik, varlığın

yalnız bir yanını göz önüne alarak, maddeyi biricik varolan durumuna getirmişti. İdealizm ise, aynı tek yanlı görüşle, düşünceyi ve bilinci, mutlak ve biricik gerçek olarak ileri sürmüştü. Her iki akım da, düşünce ile varlık ve ruh ile madde arasındaki bu kesin bölünmeyi aşacak ve yeni bir sentez ortaya koyacak yerde, yalnızca, doğru diye belledikleri temel düşünceler (ilkeler) üzerinde ısrar etmekle yetiniyorlardı. Önemli olan nokta, bu iki karşıt görüşün her birinin taşıdığı doğruluk payını, edinilmiş yeni bilgilerin (bilimlerin) de ışığında, bir sentez içinde eriterek, sorunlara çözüm getiren kapsayıcı ve toparlayıcı bir felsefe ortaya koymaktı. Alman filozofu İmmanuel Kant (1724-1804), felsefe tarihinde, bu sentezli gerçekleştirmiş düşünür olarak tanınır.

Soru 62 : Kant'ın felsefesi niçin «eleştirel» («kritik») felsefe diye adlandırılır?

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

Soru 63 : Bilginin temel öğeleri nelerdir?

Kant'a göre, bütün bilgilerimiz, iki kaynaktan; iki etkenden (faktör) doğar. Bunların biri, bilgi edinen özne; öteki dış dünyadır. Dış dünya, bilgilerimizin maddesini, malzemesini, içeriğini; başka bir deyişle «hamuru»nu verir bize. Özne ise, bu karmakarışık maddeyi (icerdiği) düzenler, belli bir biçime sokar; böylece, duyularımız ve algı-

larımız, düzenli ve anlamlı bir bilgi haline girer. Dış dünya var olmasaydı, duyuların bize bildirdiği (tanıttığı) görüngüler (fenomenler) ve olaylar da var olamayacaktı. Ama bizim anlayışgücümüz, (anlığımız) olmasaydı, dış dünyaya ilişkin bütün algılarımız, anlamlı bir bütün haline giremeyecek; deneyim ve bilgi edinmemiz olanaksızlaşacaktı.

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

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

Soru 65 : Anlayışgücümüzün (anlığımızın) bilgiye katkısı nedir?

Demek ki insan zihni (özne), yalnızca duyu verilerini almakla kalmaz; onlara kendi etkinliğini de uygular; onları kendi formları

(kavramları) aracılığı ile düzenler; anlamlı kılar ve düşünülecek duruma getirir. Bilgi, ancak bu etkinlik sonunda ortaya çıkar. Öyleyse, duyarlıktan sonra, bilgi edinmenin ikinci etkeni (faktörü) olan anlayış-gücümüzün formlarını, yani kavramlarını da incelemek gerekir. Bunlar tıpkı, duyarlığın deneyimöncesi formları olan zaman ve uzay gibi, anlayışgücünde deneyimden önce bulunan formlardır; düşünüş tarzlarıdır, genel kavramlardır. Kant, bu kavramları bulabilmek ve açıklamak için, yargılarımızı ele alır ve inceler. Yargılarımızın biçimleri ve çeşitleri, mantık biliminin inceleme konusudur. Kant da, buradan hareket ederek yaptığı incelemeler ve çözümlömelor sonunda, anlayışgücümüzde şu temel kavramların (formların) bulunduğunu söyler:

Nicelik	Nitelik	Bağıntı	Kıp
Bütünsellik	Gerçeklik	Töz ve İlinek	Olanak ve olanaksızlık
Çokluk	Olumsuzlama	Nedensellik ve bağımlılık	Varlık ve varlıksızlık
Birlik	Sınırlama	Karşılıklık	Olumsuzluk

Demek ki, deneyimlerin sağladığı bütün verileri, yani bütün gerçeği, bu kavramlar; anlayışgücünün bu «kategorileri» aracılığı ile düzenler, biçime sokar, düşünür ve kavrarız.

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

Anlayışgücünün bu formları, kavramları, kategorileri; deneyimöncesidirler; zihnin kendisinde bulunurlar. Bundan ötürü herkes için geçerlidirler ve zorunluk taşırlar. Ne var ki, bunlar yalnızca duyu verilerine, algılara uygulanabilir. Öyleyse biz, ancak duyularla verilmiş ve anlayışgücünün işlemiş, biçimlendirmiş, düzene sokmuş olduğu şeyleri bilebiliriz. Bu kategoriler tümel oldukları, yani bütün insan öznelerinde buldukları için, onların sağladıkları bilgi de kesin ve zorunludur; yani tümel geçerliğe sahiptir. Anlayışgücü, duyularla boyun eğmemekte, ama onları, belli bir biçime sokmakta; herkes için geçerli zorun bilgiler haline getirebilmektedir. Kant bu açıklamalarıyla, genel olarak doğa bilimlerini ve özel olarak fizik bilimini, sağlam bir temel üzerine oturtmaya çalışmaktadır. Örneğin kendisini çok etkilemiş olan Hume gibi, nedenselliği, yalnızca bir «inanç» olarak görmemekte; tümel geçerliği olan kesin bir kavram olarak ele almakta-

dir. Kant'ın bilgikuramı, bir bakıma, doğa bilimlerinin sağlamlığını ve kesinliğini temellendirmek amacıyla Hume'a vermeye çalıştığı bir cevap olarak görülebilir. Bundan ötürü, anlayışgücü ve bu gücün tümelik taşıyan deneyimöncesi zorunlu kavramları, Kant felsefesi açısından büyük önem taşır.

Soru 67 : Duyu verilerinin ve deneyimlerimizin dışında yer alan «kendinde» nesnelere konusunda bilgi edinebilir miyiz?

Hayır, edinemeyiz! Çünkü, duyarların ve deneyimlerin bize dış dünyadan aktardığı ve bilgilerimizin vazgeçilmez maddesi (içeriği) olan veriler, önce duyarlığın, sonra da anlayışgücünün formlarından geçer; onların içine dökülür ve onlar tarafından biçimlendirilir. Biz onları, ancak bu yolla bilebiliriz. Oysa, duyarlığın formları ve anlayışgücünün kategorileri (kavramları), insan öznesinde (zihninde) bulunan şeylerdir; yani öznel şeylerdir. Bundan ötürü dış dünyayı, olduğu gibi, yani «kendinde nasılsa öyle» ve hiç değişikliğe uğramamış olarak bilmemiz olanaksızdır. Yani biz «kendinde» nesnelere bilemeyiz. Nesnelere, yalnızca, bize «göründükleri biçimde»; «bize göre oldukları biçimde» bilebiliriz. Teknik felsefe terimleriyle bunu, «biz ancak görüngüleri (fenomenleri) bilebiliriz; bunun ardında ve altında yatan şeyi, yani kendinde-şey'i; öznemize göre biçimlenmemiş ve koşullanmamış şeyi, yani noumen'i bilemeyiz» diye dile getirebiliriz. Bundan ötürü, Kant'a göre bilgimiz, «nesnelere, bize göre oluşuna ilişkin bir bilgidir»; yani görelidir; hiçbir şeye göre olmayan, keşul tanımayan «mutlak bilgi» değildir. Kant'ın bilgi konusundaki bu görüşüne, «eleştirel görecilik» de denir. Ama Kant'ın görecelliğini, bilginin tek tek insanlara, yani şu ya da bu bireye göre değişiklik gösterdiğini, görelli olduğunu söyleyen (Sofistler ya da kuşkucular gibi) düşünürlerin görüşleriyle karıştırmamak gerekir. Kant'ta bilgi, insan öznesine «göredir». Ama buradaki insan öznesi, kişilere göre değişiklik gösteren bireysel öznel değil, bütün insanlarda ortak olarak bulunan; tümel geçerliliği olan deneyimöncesi öğeleri (formlar, kavramlar, kategoriler) içinde taşıyan öznedir.

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

Bütün bilgiler, duyarların sağladığı içerikten (malzemedən) ve anlayışgücünün bu içeriği işlemesinden elde edildiğine göre, duyu-

ların ve deneyimin bize vermediği, bildirmediği nesnelere konusunda bilgi edinmeyiz. Bundan ötürü, Kant'a göre, evrenin, Tanrının ve ruhun özü gibi deneyimüstü nesnelere inceleleyen metafizik, olanaksızdır; yani bize sağlam bilgiler veremez. Kant, metafiziği eleştirirken, akılgücünü ele alır. Anlayışgücünün kategorileri (kavramları) gibi, aklın da ideleri vardır. Ama aklın ideleri, deneyimüstü nesnelere ilişkindir. Yani akılgücünün incelediği nesnelere, deneyimde verilmemiştir. Demek ki burada, bilginin ortaya çıkması için zorunlu olan bir koşul; yani, deneyimin sağladığı içerik yoktur. Bundan ötürü de akıl, hayali ve aldatıcı çözümler getirir. Metafizik alanında, deneyimin üstüne yükselemeye çalışan akıl, çelişmelere düşer. Akıl aynı sorun konusunda, ileri sürdüğü bir tezi, hem kendisini hem de bu teze taban tabana karşıt bir ikinci tezi aynı kesinlikle savunabilir. Ama aynı soruna ilişkin iki çelişik tezi savunmak, bu soruna gerçek bir çözüm getirmemek demektir. Yani bu konuda sağlam bilgi edinmiyoruz demektir. Örneğin, «evrenin başlangıcı ve sınırı vardır» tezi; «evrenin başlangıcı ve sınırı yoktur» tezi kadar kesinlikle savunabiliriz. Nitekim ikinci tezi de birincisi kadar kesinlikle savunmak olanaklıdır. Oysa, bu tezlerden yalnızca birinin doğru olması gerekir. Bu durum, Kant'a göre, metafizikte, gerçek bilgi diye bir şeyin olmadığını açıkça göstermektedir.

Soru 69 : İnsanoğlu, deneyimüstü mutlak ve koşullanmamış varlıkla ilgili kuramaz mı?

Gördüğümüz gibi Kant, kendinde-şeyle, yani mutlakla ilgili kuramıyacağımızı; bilgi yetisi olarak aklın, yani kuramsal aklın bunu sağlayamayacağını; ancak deneyim dünyası konusunda bilgi edinebileceğimizi söylüyor. Ama yine Kant, bir başka alanda; yani, ahlak alanında, pratik aklın ve vicdanın, deneyimüstü ile ve mutlakla ilgili kurduğunu ileri sürer. Böylece Kant, bilgi yetisi olarak akla tanımadığı hakkı, ahlak yetisi olarak akla (pratik akla) tanımakta ve kendisine kadar süregelen olan akılcı metafiziği yıktığı halde, ahlaka dayanan bir metafizik kurmaya çalışmaktadır. Kant'a göre, ahlakın herkes için geçerli temelleri ve ilkeleri olmalıdır. Bundan ötürü ahlak, tamamen deneyimöncesi temeller üzerine kurulmalıdır. Duyularımızın verilerini (eğilimler, içgüdüler, itkiler, tutkular) aşmaksızın, herkes için geçerli bir ahlak kurulamaz. Bundan ötürü pratik akıl, ahlak alanında, duyulara dayanmak zorunda değildir. Pratik akıl, yasalarını kendisi koyar ve bu yasalara yönelir; onları gerçekleştirir. Pratik aklın (vicdanın) koyduğu bu ahlak buyruğu ve ödev, dış

gerçeğe bağılı olmadan yine bu akıl tarafından konulmuştur; yani özgür olarak konulmuştur. Demek ki ahlaksal istencimiz (irademiz), özgür ve mutlak bir istençtir; koşullardan sıyrılmıştır. Aklın «ideleri», ahlak alanında, kesinliklerini doğrudan doğruya ortaya koyarlar. Bu alanda, aklın dış nesnelere olan bağıntısı araştırılmaz; tamamen içte bulunan bir şeyle, yani istenç ile olan bağıntısı araştırılır. Aklın, tamamen kendine dayanarak istençli belirleyebilmesi dolayısıyla, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü gibi ideler kesinlik kazanır. Oysa kuramsal aklın, bilgi bakımından, bu kesinliği sağlayamadığını daha önce gördük.

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

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

Soru 71 : Kant'tan sonra Alman felsefesi hangi yönlerde gelişti?

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

Jacobi (1743-1819), aklın bilgi yoluyla ideleri tanımlayamayacağını (ispat edemeyeceğini) kabul etti ama Tanrı ve ruh gibi konularda, bunun doğal olduğunu; çünkü tanrısallığın tanımlamaya gelmediğini; özü dolayısıyla onun dışında kaldığını ileri sürdü. Böylece Jacobi,

inancı, eleştirel düşünceden daha önemli saydı; onun gözünde inanc, her çeşit bilgiden daha üstündü.

Fichte (1762-1814) ise, Kant'ın, pratik alanda, yani ahlakta, özneyi, yasa koyucu, etkin bir varlık olarak görmesi üzerinde durdu. Kuramsal aklın, dış dünyaya bağlı olmasına karşılık, pratik aklın özgür ve etkin olması arasındaki ikiliği, yalnızca pratik aklı kabul ederek ve geliştirerek ortadan kaldırmaya çalıştı. Onun gözünde akıl, yalnızca pratikti; yalnızca istenc (irade) ve kendiliğinden etkinlikli. Pratik akıl, kendinden başka ve kendi dışında bir başka varlık tanımıyordu. Pratik akıl için var olan şey, yalnızca kendisinin ortaya koyduğu şeydi. Böylece Fichte, her şeyi özneye, Ben'e indirgiyordu. Filozofun bu görüşü, tam anlamıyla bir öznel idealizmdi.

Schelling (1775-1854) ise, bütün evreni ve tek tek varlıkları ortaya çıkarıcı ve kapsayan özneyi, yani mutlak varlığı, her şeyin temeli kabul ederek nesnel idealizme ulaştı. Böylece, Kant'tan sonra, felsefe tarihinde, «Alman Idealizmi» diye tanınan ve kendine özgü yanlar taşıyan bu akım içinde, sistem kurmaya doğru genel bir eğilim ortaya çıktı. Bu çabanın en belirgin ve önemli örneği olan Hegel felsefesini özetlemeye çalışacağımız için Fichte ve Schelling üzerinde ayrıca durmuyoruz (52).

Soru 72 : Hegel felsefesinin önemi nereden gelir?

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

(52) Bu konular için bakınız Prof. Mecit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 427-447, 3. Basım; S. Hilâv, Diyalektik Düşüncenin Tarihi, Dördüncü Bölüm, Sosyal Yayınlar, 1966.

Bundan ötürü, Marksçılığın gerektiği gibi kavranması için, Hegel'in yönteminin ve felsefesinin iyice sindirilmiş olması zorunludur.

Soru 73 : «Diyalektik» sözcüğü, felsefe tarihi boyunca ne gibi anlamlar edindi?

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

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

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

alanını aşan akıl, çelişmeli ve çözümlenmesi olanaksız tezlerle karşı karşıya kalarak diyalektiğe düşer.

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

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

Soru 74 : Hegel'in çıkışnoktası nerededir?

Fichte, Kant'ın pratik aklına dayanarak, özneyi, Ben'i, temel olarak almış; bütün varlığı, bu ilkedен türetmeye çalışmıştı. Schelling ise, her şeyin temelinde, kendi kendisiyle özdeş olan; şu ya da bu biçime girmemiş, belirlenmemiş mutlak varlığı temel olarak almış; felsefesinde bu ana kavram ağır basmıştı. Hegel, Fichte'nin, bütün varlığı, bireyden, Ben'den çıkarmaya (türetmeye) kalkışmasını doğru bulmaz. Bütün varlıkların kendisinden çıktıkları şeyin, tümel (evrensel) bir gerçek olduğunu ve bütün tek tek varlıkları (bireyleri) kapsadığını ileri sürer. Bu bakımdan, Schelling'in hem Ben'i hem dış dünyayı kapsayan mutlak varlık kavramını benimser. Ama bu mutlak ve evrensel varlığı, kendi kendisiyle özdeş kalan; farklılaşmaya uğramayan bir şey olarak da kabul etmez; bir gelişme olarak görür. Her şeyi kapsayan bu varlığın özünde, farklılaşma ilkesi de bulunur. Bundan ötürü evrensel varlık, değişmeye ve gelişmeye uğrar;

doğayı ve insan dünyasını ortaya koyacak biçimde çeşitli görünüm-
lere bürünür. Her şeyin temelinde bu evrensel varlık, yani İde vardır.
İdeden daha yüksek bir ilke yoktur; ondan ayrı, onun dışında bir şey
de yoktur. Çünkü varolmuş olan her şey, onun ortaya çıkışı, bellir-
mesi, belli bir biçim almasıdır; tenleşmesidir. İde, bu çokluk, çeşitlilik
ve tek-teklilik içinde kaybolup gitmez; düşünen Tinde (Zihinde), yeni-
den kendine döner; yeniden kendini bulur. Düşünen ve kendibilin-
cine (özbilincine) dönmüş İde olarak, yeniden özüne uygun hale ge-
ler; kendisi olur. Hegel, Tini, temel varlığın yani mutlak varlığın bir
formu (biçimi) olarak değil, mutlak varlığın kendisi olarak; ya-
ni, kendini bilip tanıyan mutlak varlık olarak ele alır. Tin, kendi-
ne dönmüş, kendi içindeki doğruyu kavramış; doğanın özünü
oluşturduğunu fark etmiş; doğayı yöneten özgür güç olduğunun
bilincine varmış olan İdedir. İde, insanoğlunun bilincinde kendini bi-
lip tanıyarak bu aşamaya ulaşır.

**Soru 75 : Mutlak varlık ile diyalektik gelişme arasında ne gibi
bir ilişki vardır?**

Hegel'in yöntemi, yani diyalektik yöntem de, kendinden önceki
filozofların (Fichte, Schelling) yöntemlerinden farklıdır. Hegel'e göre
mutlak varlık (temel varlık) (53), yalnızca varolmaklık değildir; bir
değişme, gelişme ve ilerlemedir. Mutlak varlık, farkların ve karşıt-
lıkların (antitezlerin) ortaya konulmasıdır. Ama farklar ve antitezler,
mutlak varlıktan tamamen bağımsız değildir; ona karşıt da değil-
lerdir. Farklar ve antitezler, mutlaklığın kendi kendine gerçekleştirdi-
ği gelişmesinde, yalnızca birer duraktır; birer uğraktır (Moment'tir).
«Uğrak» kavramı, gerçeği, adım adım ilerleyen bir şey olarak gören
Hegel felsefesi bakımından büyük önem taşır (aynı kavramın, Marksçı
felsefede de önemli bir rol oynadığını görürüz). Çünkü varlık, bir
takım aradurumlardan, dönemlerden, uğraklardan geçerek kendini
ortaya koymakta ve gerçekleştirmektedir. Demek ki, Hegel felsefe-
sinin en önemli amaçlarından biri, mutlak varlık içinde, bir gelişme
ve ilerleme ilkesi bulunduğunu ve bu ilerlemenin, mutlaklığın yalnızca
uğrakları olan farklar tarafından gerçekleştirildiğini göstermek ve
açıklamaktır. Farklar, mutlak varlığın kendisinden (içinden) çıkmalı
ve sonunda yine bu tümel ve mutlak varlığa dönmeli; onun içinde
erimeli ve onun yalnızca uğrakları olarak ele alınmalıdır.

(53) Hegel'in «Mutlak Varlık», «İde», «Tin», «Kavramı», ge-
niş anlamda «Tanrı»ya benzetilebilir.

Hegel'e göre, her kavramın kendine özgü bir antitezidir; her kavram, kendi olumsuzlanmasını (négation'unu-inkâr'ını) kendi içinde taşır. Her soyut kavram tek yanlıdır ve bir ikinci kavrama götürür bizi. Ama bu ikinci kavram, onun karşıtıdır. Bu ilk iki kavram, yani tez ile antitez, bir üçüncü kavramda kaynaşır; daha üst bir düzeye çıkar. Bu üçüncü aşama yani sentez, tez ile antitezdeki gerçek yanları, daha zengin bir biçimde içinde taşır; ortaya koyar. Örneğin, varlığın no olduğunu düşünmeye kalksak, ilkin, hiçbir niteliği olmayan, kendi kendisiyle her zaman aynı kalan soyut bir varlık kavramı aklımıza gelir. Ama bu kavram, aynı zamanda, karşıtını da birlikte getirir. Yani hiçbir belirlenimi (şöyle ya da böyle oluşu) içinde taşımayan soyut varlık kavramından sonra, yokluk ya da hiçlik kavramını da düşünürüz. Ama bu ikinci kavramla da yetinemeyiz ve giderek hem varlığı hem yokluğu içinde taşıyan ve onların doğru yanlarını daha yüksek bir düzeyde birleştirmiş olan «oluş» (doğışme) kavramına varırız. Böylece düşüncemiz, tez-antitez-sentez aşamalarından geçer. Bu ilerleyiş, düşüncenin temel bir yasasıdır. Aynı zamanda varlığın da yasasıdır. Varolan her şey, bu biçimde üç aşamadan geçerek ortaya çıkar. Mutlak varlık da aynı aşamalardan geçer. Mutlak varlık, kendini olumsuzlayarak, tek tek varlıklar ve çokluk haline gelir. Ama çokluk, yani doğada gördüğümüz tek tek varlıklar, gelişmenin bir uğrağıdır yalnızca. Bu tek tek varlıklar uğrağı da, kendisini olumsuzlayarak, bütünselliğe yani birliğe yönelir ve insan bilincinde, yani kendini tanıyan bilimde, maddesel ve monevi bütün varlıklar yani evren, yeniden buluşur ve birleşir. Böylece, başlangıç noktasına, yani mutlak varlığa, daha yüksek bir düzeyde; bilinç düzeyinde yeniden ulaşılmış olur. Bundan ötürü insan bilinci, Fichte'de olduğu gibi, evreni yaratmaz; yalnızca, varoluşagelen bütün evreni; mutlak varlığı, kendi içinde yeniden görür, bulur, yansıtır ve kavrar.

Soru 76 : Hegel, mantık bilimini nasıl anlar?

Filozofa göre mantık bilimi, aklın yalnızca kendisinden türettiği kavramların ortaya konması (açıklanması) ve geliştirilmesidir. Ama bu kavramlar ve kategoriler, hem düşüncemizin hem de varlığın on genel belirlenimleridir; ilkeleridir. Yani bunlarda, maddesel olanla, maddesel olmayan bir araya gelmiştir; ortak nokta, bunlarda dile gelir (Yukarda verdiğimiz varlık-yokluk-oluş örneğinde görüldüğü gibi, mutlak varlığın kendisi de, insan düşünmesi de, bu ortak aşamalardan geçer). Hegel'e göre mantık, doğruluğun (hakikatın) çiril-

çıplak göründüğü alandır. Başka bir deyişle mutlak varlığın, evreni ortaya koymadan önce, kendi öncesizsonrasız varlığı içinde görünüşüdür. Bütün evren, mantığın bu kavramları yani genel bellirlemeleri içinde kurulmuştur. Bunlar, hem düşüncemizin hem de evrenin ilkeleridir; yasalarıdır. Böylece Hegel, varlık kavramından hareket ederek bilginimizin bütün temellerini ortaya koymaya çalışır.

Soru 77 Hegel'e göre doğa nedir?

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

Soru 78 : Tin (Zihin) nasıl gelişir?

Doğanın İdeden ayrı düşmüşlüğüünün, yabancılaşmasının, insan bilincinde ortadan kalktığını söyledi. Demek ki doğanın içindeki «doğru», Tinde ve düşüncede bulunmaktadır. Doğa, insanoğlunun

bilincinde, kendisini bilen varlık haline gelir; yani yalnızca «kendini varlık» değildir, «kendisi için» de varlıktır artık. Ama Tinin kendini tanıyıp bilmesi, birden bire gerçekleşmez. Birçok adımın atılması, birçok uğraktan geçilmesi gerekir. Tin (insanoğlunun düşüncesi ve aynı zamanda mutlak varlık yani İde), kendisine yönelmiş özgür bir varlık; kendisini bilip tanıyan bağımsız bir gerçeklik, yani kendisi için varlık haline gelmek için, doğadan yavaş yavaş sıyrılır. Bundan ötürü Tin, başlangıçta, tarih alanında, kendini gösterdiği (ortaya çıktığı) iklim koşulları, coğrafi yer, ırk ve ulus tarafından belirlenmiştir. Başka bir deyişle Tin, henüz gelişmemiş bir «ruh» halindedir ve bu haliyle, antropolojinin araştırma ve inceleme konusudur. Tinin, henüz doğadan tamamen sıyrılmadığı bu aşamada, ona denk düşen kavrayış biçimi «duyum»dur. Tin, daha sonraki aşamada, «duygu»ya ya da «duyuş»a geçer. Duyuş'un en gelişmiş ve tamamlanmış biçimi, «kendiniduyuş»tur. Kendiniduyuş ise, bilince götüren bir arabasamaktır. Bilinç böylece, duyum, algı ve anlayış aşamalarından geçerek, kendini özgür bir Ben (ruh, tin) olarak tanır. Başka ben'leri de tanır ve kabul eder. Böylece, ahlaklılık ve devlet ortaya çıkar. Bu durum, ben'in, kendi içinde kalmaktan kurtularak, öznelikten nesnelığe ve genel kurallara yükselmesi demektir. Böylece herkes için geçerli olan, herkesi kapsayan nesnel Tin ortaya çıkmış olur. Nesnel Tin, kendini, hukuk, ahlaklılık, devlet biçiminde ortaya koyar ve geliştirir. Tarih dediğimiz şey, halklarda beliren (ortaya çıkan) Tinin gelişiminden başka şey değildir. Tarihin belli bir anında, belli bir halk, Tinin gelişimini üzerine alır (yüklenir) ve gerçekleştirir. Tinin, hukuk, devlet, ahlak ve tarih alanındaki bu nesnelleşmesi boyunca; kendine dönüşü, kendini tanıması; mutlak İdeye dönmesi ve onun bilincine varması da söz konusudur. Özel isteklerin, tutkuların, eğilimlerin alanında, herkes için geçerli nesnel likeleri ortaya koyarak, bunları hukuk, ahlak, devlet biçiminde kabul eden Tin, bütün koşullardan sıyrılarak kendini tanımaya, kendi maddesel olmayan özünü bilip görmeye; bunun mutlak bir varlık olduğunu fark etmeye başlar. Böylece «Mutlak Tin» haline gelir. Mutlak Tinin birinci aşaması, «sanat»tır. Sanat, İdenin, sezgiyle ve doğrudan doğruya tanınıp bilinerek ortaya konmasıdır (gerçekleştirilmesidir). İkinci aşaması ise «din»dir. Din, İdenin, doğrudan doğruya görüp kavradığımız varlıklara üstün olduğunun kesin olarak kavranmasıdır. Sonlu ve tek tek (tikel) olan varlıkların, mutlak varlık tarafından kapsandığının; bu varlıkların, ona boyun eğdiğinin kabul edilmesidir. Mutlak Tinin üçüncü aşaması ise, «felsefe»dir. Felsefe hem sanatın hem de dinin taşıdığı «doğruluk»un (hakikatın), daha

Üst bir düzeyde kavranmasıdır. Felsefe, İdeyi, mutlak varlık olarak kavrar ve onu, hem maddesel olmayan bir düşünce hem de elle tutulup gözle görülebilir bütün varlıkların birliği olarak anlar.

Soru 79 : Hegel, kendi felsefesini Mutlak Tin olarak mı görür?

Hegel'in, bütün varlığın temelinde, maddesel olmayan ve İde, Akıl, Tin, Ruh diye adlandırdığı mutlak bir gerçeğin (bir anlamda Tanrının) bulunduğunu ileri sürdüğünü gördük. Bu mutlak varlık farklılaşma ve çelişme (olumsuzlama) ile tek tek varlıklar haline geliyor; evreni, tarihi, toplumu ve insanoğlunun bütün ürünlerini ortaya koyuyor; çeşitli görünümlere bürünerek ortaya çıkıyordu. Sonunda, insanoğlunun düşüncesinde, kendi kendisini tanıyor, kendi bilincine ulaşıyordu. Bütün gerçeklik de, tez-antitez-sentez üçleminden geçerek gerçekleşiyordu; yani diyalektik bir ilerleyiş gösteriyordu. En büyük üçlem, İde (mutlak varlık) Doğa İnsanbilinci biçiminde düşünülüyordu. Bu aşamaların her birinin içinde de birçok gelişme aşaması vardı ve bunlar da, sayısız üçlemden geçerek, yani diyalektik bir biçimde gerçekleşiyordu. Mutlak varlık, en sonunda, insanın bilincinde, kendisine dönerek kendi bütünlüğünü kavriyor, yabancılaşmadan kurtuluyor, özgürlüğe ulaşıyor ve Mutlak Tin haline geliyordu. Hegel'e göre Mutlak Tin, en kusursuz biçimiyle, felsefede ortaya çıkıyordu. Hegel burada, felsefe derken, kendi felsefesini kastetmektedir. Nesnel Tinin, yani hukuk, ahlak, devlet gibi gerçekler içinde genelleşmiş, öznelikten kurtulmuş ve kendini gerçekleştirmiş olan Tinin, en son ve kusursuz biçimini Prusya devletinde gördüğü gibi; Mutlak Tinin en kusursuz gerçekleşmesi olan felsefeyi de, kendi felsefesinde görüyordu. Hegel, varlığın, sürekli bir değişme ve diyalektik bir ilerleme olduğunu kabul ettiği halde, bu gelişmeyi belli bir yerde (Prusya devletinde ve kendi felsefesinde) sona erdiriyordu. Bu özellik, Hegel'in hayranlık uyandırıcı derin ve kapsayıcı felsefesinin en büyük kusurudur. Hegel, varlığın temelinde, İde diye adlandırdığı ve Tanrı ile bir tuttuğu temel bir ilkenin bulunduğunu söylemekle, maddesel olanın, manevi bir kaynaktan ve varlığın düşünceden türemiş olduğunu ileri sürüyordu ve böylece idealist bir felsefe ortaya koymuş oluyordu. Öte yandan Hegel, somut gerçekler üzerinde önemle durmasına ve bütün bilimsel çabasına rağmen, felsefeyi yeryüzüne indirememişti; dinsel ve bir bakıma da mistik sayılabilecek düşüncelerden kurtulamamıştı. Bu da, felsefenin bir kusuruydu. Ama diyalektik yöntemi bütün genişliği ve ayrımları ile ilk olarak ortaya

koymuş olması, düşüncesindeki ölümsüz ve değerli yanı açıkça göz önüne seriyordu. Üzerinde durulması gereken nokta, Hegel'in varlığa ilişkin açıklamaları ile (idealist görüşü ile), diyalektik yöntemi arasındaki çelişmeydi. Yani bir yandan, varlığın gelişimini bir yerde durdurmak, sona erdirmek istemesi; bu gelişimin bir yerde, yani Prusya devletinde ve kendi felsefesinde kapanmış olduğu sonucuna varması; öte yandan, özü bakımından ıdeleyici, eleştirici ve yeni gerçeklere açık bir yöntem, yani diyalektiği uygulamış olmasıydı. Engels, Hegel'i eleştirirken, bu tutarsızlığı bütün açıklığıyla gözler önüne serdi. Gerçekten de Hegel'in, idealist bir filozof da olsa, diyalektik yöntemine uygun olarak, varlığın gelişimini, sonsuz bir değişme süreci olarak düşünmesi gerekirdi. Ama içinde yaşadığı Prusya devleti ve ortaya koyduğu dahiyane felsefesi, onun gözünde, her şeyin sonu ve insanlık tarihinin kapanışıydı. Gerçekler, bunun böyle olmadığını göstererek, Hegel felsefesine en büyük darbeyi indirdi. Böylece felsefe tarihinde gördüğümüz en son ve belki de en büyük sistem, yıkılıp dağıldı. Marksçı felsefenin, Hegel'in ortaya koyduğu bu kusurlu çözüm yolunu eleştirerek işe başladığını, ama bu filozofa büyük şeyler borçlu olduğunu (özellikle diyalektik yöntem bakımından) ilerde açıklamaya çalışacağız.

Soru 80 Hegel'den sonra felsefesal düşünce hangi doğrultulara girdi?

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

alır. Ama bu filozofun öğretisini eleştirmekten ve belli bir doğrultuda yorumlayarak geliştirmekten de geri kalmaz. **Schopenhauer'a** göre, Kant'ın felsefeye yaptığı en büyük katkı, duyularla algılanan görünüşler, yani görüngüler (fenomenler) ile bunların arkasında ve temelinde bulunan kendinde-şey; yani özneye bağlı olmayan, onun tarafından koşullandırılmayan mutlak varlık arasında kesin bir ayrım yapmasıdır. Kant, duyusal gerçekliği, öznedeki formlar, kalıplar (kategoriler) aracılığıyla kavradığımızı; duyuların ve algıların bu kategorilerin içine üşüşüğünü, onlar tarafından düzenlendiğini ve anlaşılabilir şeyler haline getirildiğini ileri sürmüştü. Bütün bilgiler ve özölikle bilim, insan öznesindeki kategorilere, formlara bağımlıydı; onlara «göre» oluşuyordu. Bundan ötürü ancak görüngüleri (fenomenleri) bilmemizin olanaklı olacağını; kendinde-şey'in, yani mutlakın bilgisini edinemeyeceğimizi ileri sürüyordu Kant. Başka bir deyişle, bizimizin «bize-göre», yani «görelî» bir bilgi olduğunu söylüyordu. Böylece, özneye bağılı ve ona göre olmayan kendinde varlığı, mutlakı bilebileceğimizi ileri süren ve bu konuda açıklamalar yapan akılcı metafiziğin boş bir çaba olduğunu ileri sürüyordu. Kant'a göre, öznenin bilgi oluşturan bu formları (kalıplar), duyu yetimizdeki, yani duyarlığımızdaki zaman ve uzay (mekân) ve anlayışgücümüzdeki on iki kategoridir (bunları Soru 64, 65, 66'da gördük). **Schopenhauer** da, zaman ve uzay kalıpları içinde kavranan gerçekliğin (dünyanın), özneye bağılı, ona «göre» olduğu görüşünü benimsiyordu; varlığın, benim algıladığım, tasarımıladığım şey olduğunu ilke olarak kabul ediyordu. Bundan ötürü felsefesini, «dünya, benim tasarımıdır» sözüyle başlattı. Başka bir deyişle, duyularımızla ve zaman-uzay kalıpları içinde algılayıp kavradığımız evrenin, bir bağımsızlığı, kendi başına bir varlığı olmadığını ve ancak algılandığında, tasarım haline geldiğinde var olduğunu ileri sürüyordu. Bundan başka, bütün bu görüngüler (fenomenler) dünyasının arkasında başka bir şeyin, bir kaynağın, bir dayanağın bulunması gerektiğini de düşünüyordu. Yani **Schopenhauer'a** göre, görüngülerin dayandığı bir kendinde-şey, bir mutlak, bir «öz» vardı. Filozof, buraya kadar Kant'ın görüşlerini benimsiyor, ama bu noktadan sonra ondan ayrılmaya başlıyordu. Çünkü **Schopenhauer'a** göre Kant, burada iki yanlış yapmıştı. Yanlışlardan birincisi şuydu: Kant, kendinde-şey'i, bir kendinde «nesne» olarak görüyordu. Yani, sınırlı ve teklik niteliği taşıyan bir şey; tikel bir şey olarak görüyordu. Demek ki kendinde-şey, tümel ve kapsayıcı bir varlık, tümel bir varlık değildi; bir nesneydi. Oysa Kant, özne ile nesne arasındaki ilişkinin, yani tek tek (tikel) varolanlarının

temelinin, zaman ve uzay formlarına; duyu etkinliğine bağlı olduğunu söylemişti. Başka bir deyişle, nesne, yalnızca form açısından, yani duyu yetisinin formlarını edinmesi ve onlar tarafından düzenlenip biçimlendirilmesi bakımından değil, varlığı bakımından da öznenin kalıplarına bağlıydı; onlar tarafından koşullandırılmıştı. Yani bir şeyi, hem kendinde-nesne, hem de öznenin bağımsız mutlak bir gerçeklik olarak düşünmek olanaksızdı. Demek ki Kant, bir «kendinde-şey»den söz ederek, felsefesini görüşüyle çelişkiye düşmüş ve yanıltılmıştı. Yanıltılardan ikincisi de şuydu: Kant, kendinde-şey ile görüngüler (fenomenler) arasındaki ilişkiyi, neden ile etki (sonuç) arasındaki ilişki olarak görüyordu. Oysa yine bu filozofun felsefesine göre, nedensellik salt bir öznel kategoriydi (anlayışgücünün bir kategorisi) ve bundan ötürü, öznenin duyu ve algı dünyasının ötesine uygulanamazdı; yani özneye «göre» olan bir alanın dışında, bu kategorinin bir geçerliliği olamazdı. Öyleyse, Kant'ın düşündüğü biçimiyle «kendinde-nesne», varlığını kendisinden alan gerçek bir kendinde-şey ya da mutlak olarak düşünülemezdi. Kendinde-şey, özneye ve formlarına bağlı olmamalıydı ve varlığını kendisinden alan bağımsız bir gerçeklik olmalıydı. İşte bu gerçek kendinde-şey, yani mutlak varlık, Schopenhauer'a göre, bir İstencil (iradeydi) yalnızca. Ama bu İstenc, bilinçli olarak ya da bir Kişi (örneğin Tanrı) olarak düşünülemezdi. Bu İstenc, kör ve bilincsiz bir Güç'tü. Öznenin formlarına bağlı olmayan, onlarla koşullanmamış olan bir varlık olarak bu töz ya da mutlak varlık; bu İstenc vardı yalnızca ve bütün öteki varolanlar, bütün evren, onun belirimlerinden, ortaya - çıkışlarından, nesneleşmelerinden başka şey değildi. Tek tek olma, yani tikellik yalnızca görüngülerde ve tasarımda söz konusu olduğuna göre, varolanların hepsinin öncesizsonrasız tözü olan ve her şeyi kapsayan bu İstencde, farklılaşma ve ayrılıp bölünme, yani tikellik diye bir şey düşünülemezdi. Bundan ötürü İstenc, «tek ve bütün»dü. Demek ki, dünyanın (görüngülerin, dış gerçeklerin) özneye ve formlarına bağımlı olduğunu ileri sürmesi bakımından, Schopenhauer'ın sistemi, Kant'ı felsefeden kaynaklanıyordu. Ama bu sistem, aynı zamanda, öznenin dışındaki mutlak bir gerçekliğin, tüm varlığı kuşatan ve onun temellini oluşturan bir kendinde-şey'in, yani nesneleşerek dünya halinde görünen bir İstencin var olduğunu da ileri sürüyordu. Schopenhauer'ın felsefesi böylece, gerçekçi (realist) bir yan da taşıyordu ve bu yan onun düşüncesinde ağır basıyordu. Nitekim bu açıdan ele alındığında, onun felsefesinin Giordano Bruno'nun ve Spinoza'nın sistemlerine yaklaştığını ve bir çeşit «tüm tanrıçılık» olduğunu söylememiz gerekir. Ama bu arada, Schopenhauer'ın, Kant'ı eleştirirken tek

yanlı davrandığını ve bu filozofun düşüncelerini bir bütün olarak ele almayıp soyutladığını da belirtmeliyiz. Gerçekten de Kant, bilgily oluşturur formları (kategorileri) İnceden İnceye temellendirmiş, bunların farklarını ve çeşitlerini açıkça ortaya koymuştu. Oysa Schopenhauer, bu kategorilerden yalnızca bir tanesini, yani nedenselliği göz önünde tutarak ötekileri bir yana bırakıyordu. Ayrıca, Kant'ın, bilginin düzenleyici ilkeleri olarak gördüğü ve karmaşık kanıtlarla temellendirdiği «akılın İdeleri»ni de görmezlikten geliyor. Schopenhauer, Kant felsefesinde anlayışgücünün bir kategorisi olan nedenselliği, zaman ve uzayla eşgüdüm İçine koyarak, yani duyarlılığın bir formu gibi ele alarak, yalnızca bu kategorinin deneyimöncesi (a priori) olduğunu İleri sürmekten de çekinmiyordu. Bu tutum yüzünden, Kant'ın düşünceye tanıdığı kendillİğindenlik ve etkinlik özelliklerini ortadan kaldırıyor; deneyim ve algının önemini hiçe sayıyor ve bilgily, yalnızca, doğrudan doğruya duyulanabilir-olana indirgiyordu. Bu bakımdan onun felsefesinin, bilgikuramı bakımından, bir tasarımcılığa ve duyumculuğa vardığı söylenebilir. Öte yandan Schopenhauer, bilgi kuramını ve varlık felsefesini, yukarıda belirttiğimiz gibi «dünyu, benim tasarımımdır» ve «öznesiz nesne yoktur» sözlerinde özetlemiş ve dile getirmişti. Tek tek varlıkların, yani varolanların, duyumlar aracılığıyla bilgily edinilen görüngülerden (fenomenlerden) başka şey olmadığını İleri süren bu görüş, Yalnızca filozofları arasında yaygındır ve en kesin biçimiyle Berkeley tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Schopenhauer, bu filozofa çok şey borçlu olduğunu söyler. Ama onun gözünde Berkeley ve öteki filozoflar yanılmaktadırlar. Bu yanılığın nedeni de İdealistlerin, birer görüngü, birer görünüş olmaları dolayısıyla tek tek varlıkları, tikel varolanları, özellikle bir ve aynı şey saymaları ve böylece özdeşleştirmeleridir. Oysa tasarım, İdealistlerin sandığı gibi tam-tamına öznel değildir; nesnel olarak var olan bir şeyin zihnimizdeki bir simgesi de değildir. Tasarımı, öznedey ortaya çıkan ve nesnel karşılığı olmayan bir değişim, bir etkilenim olarak düşünmek de doğru değildir. Tam tersine, özne İle nesnenin bağıntısı, yalnızca tasarımda bulunur. Özne ve nesne, karşılıklı bağıntı İçindeki İki öğedir ve tasarım onların birliğidir. Bundan ötürü, «öznesiz nesne yoktur» sözü ne kadar doğrudur. «nesnesiz özne yoktur» sözü de o kadar doğrudur. Görüngü (fenomen) ya da tasarım sözcüğü, özneyi de nesneyi de, birbirinden farklı ama özünde İçerdiği İki terim olarak kapsar. Yani öznenin nesneye bağıntısı, görüngüler dünyasının temelidir. Çünkü hem özne hem de nesne, sonsuz tözden, yani İstençten kaynaklanırlar ve onun belirimleridirler; görünür duruma gelmiş olmalarıdır. Ama kendin-

de ele alındığında; yani bellirleri, ortaya çıkışları, görüngüler ve görünüşler bakımından ele alınmadığında bu sonsuz töz, yani İstenc özne de değildir nesne de değildir. Schopenhauer bu açıklamalarıyla, maddeciliğin de idealizmin de yanlış olduğunu temellendirmeye yönelmektedir. Ona göre, özne ve nesne, farklı yarımlardan görülen bir ve aynı şeydir. Felsefesal açıdan ele alındığımızda, dünyayı, düşünceye ve yer-kaplamayan ya da zihne (tine) ve maddeye bölemeziz. Felsefesal görüş açısından, dünyayı, kendinde-şey (İstenc) ile tasarıma bölebiliriz; bu iki yanı birbirinden ayırt edebiliriz ancak. Öte yandan tasarım, hem öznel hem de nesnel olan bütün görüngü ve görünüş dünyasını kapsar. Ama öznenin biricik işlevi, kuramsal etkinlikte bulunmak değildir yalnızca. Yani özne, tasarımılamakla ve biçimle yetinmez. Pratik yan, yani evlemlerde bulunmak da öznenin temel yarımlarından, ona belirlenimlerinden biridir. Yani özne, İstencini uygular, eylemlerde bulunur, bilinçli olarak bir şeyler ister. Ama bu tür eylemlerin ve İsteklerin temelini oluşturan bir mutlak etkinliğin bulunması gereklidir. Bu etkinlik ya da İstenc, görüngü dünyasının belirlenimlerinden, koşullarından bağımsız olmalıdır; onların dışında yer almalıdır. Gerçi belli bir bilinçli İstek, yani tek tek (tikel) İstekler ancak böyle oldukları için, yani tikel oldukları için ortaya çıkabildiklerinden, yalnızca tasarımlarda bulunurlar ve bundan ötürü de biz onları, öznenin işleyişi ve düzenlemesi için, yani nedenselliğe bağlı olarak kavrayabiliriz. Ama, İstencin etkileri ve edimleri olarak kendilerinde ve bağımsız olarak ele alındıklarında ya da öznenin iç varlığının bellirleri olarak görüldüklerinde, bu İsteklerin nedensiz ve mutlak (koşullanmamış) olduğunu söyleyebiliriz. Yani özne kendini, bir kendinde-şey, bir İstenc olarak kavrar. Başka bir deyişle Schopenhauer, öznenin, görüngüler dünyasını aşan bir bilgi edimiyle, İstencin mutlaklığını ve kendi öznel varlığının bir görüngü olmayıp temelli ve özü olan bir şey olduğunu kavradığını ileri sürer. Ama yalnızca duyularla verilmiş olanı, tasarımı, görüngüyü kavrayabilen özne, böyle bir bilgi edimini nasıl gerçekleştirir ve mutlak olan İstenc konusunda nasıl bilgi edinmektedir? Schopenhauer, bu soruya gerektiği gibi cevap verilemeyeceğini söyler; ve böylece bilgikuramı ile metafiziği arasında bir kopuş ortaya çıkmış olur. Ama Schopenhauer, sisteminin tutarlılığından çok, bir varsayım olarak ileri sürdüğü İstenc kavramıyla ve bu kavramı somut yaşam deneyimlerine uygulamasındaki başarıyla etkili olmuş ve haklı bir ün kazanmıştır. Filozofa göre İstenc, genel olarak bir «var-olmo-İstenci»dir; «yaşama-İstenci»dir (İsteğidir). Bu İstenc, sürekli olarak «yaşamaya yönelir ve akar»; özü gereği, kendini nesneleştirir.

meye yöneliktir. İstencin ilk ve dolayimsız nesneleşmesi «idealardır (burada, Platon'un etkisi açıkça görülür). İdealar, duyuların konusu olan ve zaman ile uzayda nesneleşmiş olan tek tek varolanlarla İstenc arasında bir basamak gibidir. Bundan ötürü, bu tek tek varolanlar, tasarımlar halinde ve İnsan düşüncesi aracılığıyla nesneleşmişlerdir. Yani bunların nesneleşmesi dolayımıdır ve bunlar, İdeaların birer kopyasıdır. Var olma ve yaşamaya yönelik İstenc dolayısıyla birbiriyle savaşan sayısız varolan ortaya çıkar. Bunların her biri kendi ideasını gerçekleştirip somutlaştırmak zorundadır. Ama her birinin bu çabası, ötekilerin aynı doğrultudaki çabalarıyla engellenir ve sınırlanır. Bundan ötürü idcılar, kusursuz ve tam olarak hiçbir zaman gerçekleşemezler. Her yanda kusur ve eksiklik görmemiz bundan ötürüdür. Her yanda sürekli bir ortaya çıkışın ve silinip gitmenin nedeni de budur. Bilinçte de, istekler, dürtüler, itkiler sürekli bir kaynasma halindedir. Burada amaç, bireysel isteklerin ve dürtülerin doyuma ulaştırılmasıdır; bireyin varlığını koruması ve sürdürmesidir. Doyuma ulaşmak, mutluluktur. Ama mutluluğa ulaşılabilir mi? Schopenhauer, bu soruya olumsuz cevap verir. İstencin, yöneldiği amaç ulaşmasının, istekleri ve dürtüleri ortadan kaldırıp bir hareketsizliğe yol açacağını ve böylece yaşama-İstenci olarak ortadan kalkması sonucunu vereceğini söyler. Ama İstenc, hiçbir zaman ortadan kalkmamaktadır. Öyleyse, doyuma ulaşmanın olanaksızlığı, yaşama-İstencinin doğası ve özü gereğidir. Bundan ötürü yaşam, sürekli bir acıdan başka şey değildir; kötülükten başka sonuç vermeyen davranışlara sürükler bizi. Aslında önemli olan bireysel varlığımız değildir, İnsan «türünün» devamıdır; İnsanoğlu, evrensel İstencin oyuncuğudur ve sürekli bir aldanış içindedir (21). Schopenhauer'ın kötümserliği işte bu temel düşüncelere dayanır. Mutluluk olanaksızdır, ama dünyanın kötülüklerinden sıyrılmak olanaksız değildir. Dış etkilere ve iç güdülenmelerden kurtularak ve «İstenci olumsuzlayarak» bu tür bir özgürlüğe ulaşabiliriz. Yani bütün isteklerin, dürtülerin, içtepilerin ortadan kaldırılması özgürlüğe ulaştırır bizi ve bu dünyadan sıyrılır. Bu duruma da, ancak, felsefesal ve estetik sezgiyle benzer bir edimle ulaşabiliriz. Yaşama-İstencinin olumsuzlanması birinci aşaması, başkalarına acımak ve şefkat duymaktır. Böylece İnsan hencil bireyselliğini unuttur ve genel yarar doğrultusunda yer alan davranışlarda bulunur. Toplumsal ahlaklılığın ve adaletin temeli acıma duygusudur. Yaşama-İstencinin olumsuzlanması ikinci aşaması

(21) Bkz. Schopenhauer'ın Felsefesal ve Aşkın Metafizikliği Çevirisi, çev. S. Hilâv, Yazko, 1983.

İse, bütün isteklerin sona ermesi, her çeşit kişisel ve toplumsal yarar düşüncesinin ortadan kalkması ve öznenin tam bir iç rahatlığına ve dinginliğe kavuşmasıdır. Demek ki gerçek ahlaklılık, dünyadan eylek çekmek, her türlü istek ve hazdan yüz çevirmektir. Bu görüş, Schopenhauer'in genellikle etkisinde kaldığı eski Hint düşüncesinin ve özellikle Buddha'cılığın işlenip geliştirilmesinden başka şey değildir. Schopenhauer'in estetiği de idealar kuramına dayanır. Ona göre, sanatın amacı, tek tek nesnelere yani bireysel ve tikel varlıklar aracılığıyla, tümel olanı, mutlak olanı görmek ve kavramaktır. Tek tek nesnelere, bir cinsin, bir tipin, bir ideanın kusurlu kopyalarıdır, somutlanmış görünümüdür. Ama idealar açısından baktığımızda, bu tek tek varolanlarda, geçiciliklerinin ve bir dış görünüş olmalarının yanı sıra, ölümsüz ve değişmez bir şey bulunduğunu da kavrarız. Sanatın amacı bunu sezgiyle yakalamak ve canlandırmaktır. Bu ölümsüz ve mutlak şey (idea ya da onun temelindeki mutlak ve evrensel gerçek), zaman ve uzay dışında yer aldığı için tasarımla değil sezgiyle kavranır ancak Bundan ötürü de, gerçek sanat yapıtı (bir resim ya da heykel), doğadaki bir tikel varlığın taklidi değildir. Sanat, mantıksal düşünceyi aşarak nesnesini doğrudan doğruya kavrar. Böylece estetik sezgi de, zamandan uzaydan ve nedensellikten sıyrılır; bu sezgi içinde, özne ve idea arasında bir kaynaşma gerçekleşir. Başka bir deyişle sanat sezgisi ve yaşantısı bizi mutlağa; kılmatsız ve dingin bir ruh haline ulaştırır. Estetik haz, «kendinde» ve «kendisilçindedir». Bundan ötürü, bir çıkar ya da yarar için girince, estetik haz da ortadan kaybolur. Schopenhauer, varlık, ahlak ve sanat felsefesiyle, özellikle Nietzsche ve genellikle çağdaş bilim, düşünce ve edebiyat alanlarında dolaylı da olsa, derin izler bıraktı.

İkinci doğrultunun başlıca temsilcilerinden Auguste Comte (1798 - 1875), «pozitivizm»ün kurucusudur Bu anlayış, bütün bilimleri, doğa bilimine ve bütün bilimsel yöntemleri fiziğin yöntemine indirgeme olarak görülebilir. Filozofa göre, bilgi açısından önem taşıyan tek şey, olgulardır; yani gözlemin ve deneyin bilimsel yöntem çerçevesi içinde bize sunduğu ve doğruladığı olgular arası ilişkilerdir, yani yasalarlardır. Başka bir deyişle, pozitivizme göre, olgulara ilişkin her tür açıklama ya da bilim, tek tek görüngüler (fenomenler) ile belli bir takım genel olgular arasında ilişki kurmak, yani yasalar ortaya koymak demektir. Biricik ve güvenilir bilgi yetisi, duyusal algıdır. Bir olguyu dile getiren bir İleri-sürüşe indirgenemeyen herhangi bir önermenin anlamlı olduğu söylenemez. Yani biz, ancak bilimsel yöntemle denetlenebilen olgular arası bağlantıları, yasaları bilebiliriz; bunun dışında, sağlam bilgidен söz edilemez. Bu temel düşüncelerden

Yola çıkan Comte, kendi felsefesinin açıkladığı en son ve en yüksek düşünce aşamasına, yani «pozitif» aşamaya ulaşmak için, geçmişteki bütün bilgikuramlarının, dinlerin, tanrıbilimlerin çaba harcadıklarını ileri sürer ve insan düşüncesinin geçtiği aşamaları, ünlü «üç hal kanunu»nda ya da «üç aşama yasası»nda dile getirir. Comte'un ileri sürdüğü bu yasaya göre insan düşüncesi ya da zekâsı, bir bütün olarak ya da tek tek bilimler içinde, üç aşamadan geçer. Bu gelişme aşamaları ya da koşulları, zorunlu olarak art arda gelirler. Bunların birincisi «tanrıbilimsel», ikincisi «metafizik», üçüncüsü de «pozitif» aşamadır. Birinci aşamanın temel özelliği hayalgücüne, ikincininki soyutlamaya, üçüncününki ise bilme dayanmasıdır. İnsan düşüncesi, tanrıbilimsel aşamada, varolanların özünü ve doğasını bulmaya çalışır; kökenlerini ve amaçlarını ortaya çıkarmak için çaba harcar. Yani, mutlak bilgiye ulaşmak amacındadır. Ve bu amaca ulaşmak için de, insanbıçimciliğe baş vurur. Yani, bütün olayların ve görüngülerin (fenomenlerin), insanbıçiminde düşünülen doğaüstü varlıkların etkisi altında ortaya çıktığını söyler (örneğin mitoslarda bunu görürüz); ya da tektanrıci dinlerde olduğu gibi, olayların ve fenomenlerin kaynağında tek ve yüce bir varlığın bulunduğunu ileri sürer. Demek ki, tanrıbilim ya da din, genellikle, bir nedensellik kuramıdır ve bu anlayış, varlığın en derin nedenlerini, doğaüstü kişisel güçler olarak tasarlar. Metafizik aşamada ise, insanbıçimciliğin ortadan kalktığı söylenebilir. Bu aşamada, doğaüstü varlıkların yerine, soyut güçler geçmiştir ve bu güçler, değişikliğe uğramaz gerçekler olarak düşünülür. Ama bu sefer, kişileştirilmiş soyutlamalar olarak görülen bu güçlerin bütün varolanların içinde bulunduğu ve bütün olaylara kaynaklık ettiği ileri sürülür. Böylece, gerçek bilgi edinmenin olanağı da ortadan kalkmış olur. Bundan ötürü, ikinci aşamanın, birinciden ancak biçim bakımından farklı olduğunu söyleyebiliriz. Üçüncü ve en yüksek aşamada, yani «pozitif» aşamada ise insanbıçimcilik tamıtamına ortadan kalktığı gibi, nedensellik düşüncesi de ortadan silinmiş ve bunun yerini «yasa» kavramı almıştır. Artık, «niçin?» ve «nasıl?» diye sormak söz konusu değildir. Deneyimlerimize konu olan olayların ve olguların gözlemlenmesi ve birlikto-bulunmaları, art arda gelmeleri ya da benzerlikleri açısından sınıflandırılması, yani yasaların ortaya konması söz konusudur yalnızca Comte'a göre felsefe, deneysel bilimlere ilişkin genel bir kuramdır; onların genel yöntemlerinin, ilintilerinin ve ayrılıkları noktaların saptanması amacını güder. Comte'un bilimler sınıflaması da ünlüdür. Buna göre bilimler, soyutluk ve somutluk derecelerine göre, belli bir sıralanma içine girerler. Soyut bilimler, yalın olguları ya da

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

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

Herbert Spencer (1820-1903), «evrimcilik» öğretisini kuran düşünürdü. Spencer'e göre bütün evren, madenin mekanik bir biçimde yoğunlaşmasının ve gittikçe bağdaşık (mütecans) duruma geçerek, kademe kademe evrilmesinin ve gelişmesinin sonucudur. Evrim içinde madde, belirsiz ve tutarsız bir bağdaşıklıktan, belirli ve tutarlı bir bağdaşıklığa doğru ilerler. Döllenişmiş bir yumurtanın, bir canlı organizma haline gelmesi bunun bir örneğidir. Evrim yalnızca

biyolojik alanında değil, ruhbilim ve toplumbilim alanında da geçerlidir. Madde evrildikçe, çok daha büyük bir yoğunluğa ve karmaşıklığa ulaşır. Madde, canlılar, ruh ve toplum aşamaları, kesintisiz olan bu evrilmenin sonucudur.

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

Soru 81 : Marx ve Engels, Hegel'i nasıl eleştirdiler?

Hegel, İdenin, kendine yabancılaşarak doğa haline geldiğini ve daha sonra İnsan bilincinde, yeniden kendine döndüğünü; özgürlüğe ulaştığını söylüyordu. Yani böylece İnsan, yabancılaşma durumundan ve insanca olmayan her şeyden kurtulmuş oluyordu. Aklın egemonliğinde bulunan ve insana yaradır düzenli bir dünyaya böylece ulaşıyor ve bu ulaşma, bilinç olarak Hegel'in felsefesinde, toplum yaşamı olarak da, Prusya devletinde gerçekleşiyordu. Dikkat edilecek olursa, Hegel felsefesi bütün büyüklüğüne ve olumlu yanlarına rağmen, sonunda, kurulu düzeni savunan bir felsefe; tutucu ve gerici bir dünyagörüşü niteliği taşıyordu. Toplumun oğünkü kurulu düzenini savunmanın (haklı çıkarmanın) olanaksız olduğunu gören; insanca bir yaşamın gerçekleşmiş olmadığını, ama gerçekleştirilmesi

gerekliliğini ileri süren düşünürler, «Genç Hegelciler» denilen grubun sol kanadında toplandılar. Bunlar, Hegel felsefesini, devrimci bir görüşle eleştiriyor ve yetersizliğini ortaya koyuyorlardı. Ne var ki, bu grubun üyeleri, her şeye rağmen, Hegel felsefesinden tam anlamıyla sıyrılamıyorlardı. Bu felsefeyi, köklü bir biçimde eleştirmek, onu aşmak ve yeni bir açıklamalar bütünü ortaya koymak gerekiyordu.

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

Marx, tıpkı Hegel gibi, tarihin ve toplum yaşamının, çelişmelerle geliştiğini, yani diyalektik bir gelişim gösterdiğini kabul ediyordu. Ama Marx'a göre bu çelişmeler İdeide ortaya çıkmıyordu; İdenin çelişmeleri değildi. Bu çelişmelerden geçerek, tarihi ortaya çıkaran şey İde değildi. Canlı ve somut insanın ve etkinliğinin soyutlanması; insandaki ve etkinliğindeki özelliklerin, maddesel olmayan bir ilkeye aktarılması, İde kavramını ortaya çıkarmıştı. İdeyi varlıktan (gerçeklikten) önceye alarak, bu İdenin bütün varlığın ve etkinliğin kaynağı hatta kendisi olduğunu söylemek, yani maddesel olmayan varlığın, maddesel gerçeği ortaya çıkardığını ileri sürmek idealist bir görüştü. Bu görüşte, yani Hegel'in felsefesinde, dinsel ve mistik anlayış ağır basıyordu. Hegel, bilimsel çabalarına rağmen, dinsel düşünüşten tamamen sıyrılamamıştı. Hegel'in felsefesi, dinin soyut ve akılsal bir duruma getirilmesinden; bu doğrultuda geliştirilmesinden başka şey değildi. Tarihsel ve toplumsal yaşamın ortaya çıkmasını ve değişimlere uğramasını sağlayan çatışmaları ve çelişmeleri, ele tutulur somut bir gerçekle, maddesel bir ilkeyle açıklamak gerekliydi. Önemli olan nokta da, bu ilkenin nerede bulunduğuydü; bu ilkeyi bulup ortaya çıkarmaktı.

Soru 82 : Tarih ve toplum gelişmesinin gerçek temel ilkesi nedir?

Marx, tarihi ve toplumu yaratanların, gerçek ve somut insanlar olduğunu ileri sürdü. Yani tarih ve toplum gelişmesinin temelinde, bir ilke olarak somut insanın bulunduğunu söyledi. Tarih, İdenin ürünü değildi; belli koşullar içinde yaşayan; toplumlerini sağlamak zorunda olan insanların ürünüydü; onlar tarafından yaratılmıştı. İnsanoğlu bir doğa varlığıydı; doğa içinde yaşamasını sağlamak ve bunun için

de çalışmak, emek harcamak; çeşitli ürünler ortaya koymak zorundaydı. Çalışma (iş), insanı insan kıtan şeydi; onun özüydü. Hegel, maddesel olmayan bir manevî ilkeyi ve düşünceyi tarihin temelne koyuyordu. Oysa tarih ve düşünce, insan etkinliğinin ürünüydü; daha sonra ortaya çıkmıştı; kaynak değil sonuçtu. Bundan ötürü, Hegel felsefesinde, temelde ve kaynakta bulunan ilkeyi (düşünceyi, bilinci), gerçek yerine, yani alta değil üste gelecek biçimde koymak, başaşağı duran bu yapıyı (Hegel felsefesini), ayakları üzerine oturtmak gerekiyordu. Maddesel varlık alta ve temele, düşünce yani sonuç ve ürün ise, üste gelecek biçimde yerleştirilmeliydi.

İnsanoğlu bir doğa yaratıcısıydı, ama edilgin (pasif) bir yaratık değildi. Duyduğu gereksinimleri karşılamak ve gidermek için, çalışması (emek harcaması) gerekiyordu. Ama insanoğlu, emek aracılığı ile doğayı değişikliğe uğrattırken, kendini de değişikliğe uğrattıyordu; kendini de oluşturuyor ve geliştiriyordu. İnsan, doğanın bir bölümünü ondan çekip alarak işliyor, biçimlendiriyor; ona bir başka biçim kazandırıyor. Örneğin, bir taş parçasından, bir araç yapıyordu; ama bu aracın kullanılması, onu yapan insan elinin gelişmesini etkiliyordu; eli daha gelişmiş duruma getiriyordu. İnsanın, gereksinimlerini gidermek için giriştiği her çalışma (iş), hem doğayı, hem de kendi biyolojik, toplumsal ve zihinsel varlığını değişikliğe uğrattıyordu. Çalışma, yani ekonomik etkinlik, maddesel bir etkinliktir ve tarihin, toplumun ve insanın gelişmesinin ve ilerlemesinin temelidir.

Soru 83 : Marx'a göre, daha önceki maddeci ve idealist felsefelerin eksik yanları ve yanlışları nelerdi?

Marx'a göre, kendinden önceki bütün maddeci felsefelerin yanlışlığı, insanoğlunu, doğanın edilgin (pasif) bir ürünü, sonucu, yansıması olarak görmeleridir. Bu tür maddecilik, insan'ın etkin (aktif) bir varlık olduğunu, doğayı ve kendini değişikliğe uğrattığını fark edememişti. İnsan ile doğa ve çalışma (ürün) ile insan arasındaki karşılıklı diyalektik etkiyi kavrayamamıştı. Doğayı ve insanoğlunu birbirinden ayırmış; doğanın, insanoğlu üzerinde etkili olduğunu, ama insanın doğa karşısında edilgin kaldığını sanmıştı. Buna karşılık idealizm, insanın etkin yanını ele almış; bu yan üzerinde durmuş ve bu yanın önemini belirtmişti. Ama idealizm, bu etkin yanı, yalnızca, bilincin ya da insan düşüncesinin bir etkinliği olarak görüyordu. İnsanoğlunun, somut, gerçek ve maddesel etkinliğini göremiyor; bu etkinlik üzerinde durmuyor-

du. İnsanoğlunun bu maddesel ve duysal etkinliği, idealizmin gözünde tiksindirici bir şeydi. Marx, kendi felsefesi görüşünün temelini ve daha önceki felsefelere yönelttiği eleştirinin özünü şöyle açıklar:

«Feuerbach'inki de dahil olmak üzere, geçmişteki maddeci anlayışların temel kusuru; nesneyi, gerçekliği, duysal dünyayı, kaba nesnelik ya da duysal sezgi (algı) olarak ele almaları; somut insan etkinliği olarak, pratik olarak görmemeleridir; yani, nesnel açıdan ele almamalarıdır. Bundan ötürü, etkin (aktif) yan, maddeciliğe karşıt olarak, idealizm tarafından, soyut olarak ele alınmış ve işlenmiştir. Ama idealizm, gerçek ve duysal etkinliği görememiştir» (56). Bu açıklama, Marx'ın kendi maddeci görüşünü nasıl anladığını açıkça belirtmesi bakımından çok önemlidir. Demek ki Marx, soyut oldukları için, hem idealizmi hem de kendinden önceki maddeciliği, yani diyalektik olmayan maddeciliği reddetmektedir. Öyleyse kendi maddeciliği, eleştirdiği bu iki anlayışın doğru yanlarını içinde taşıyarak ve her ikisinin de ötesine geçerek yeni bir senteze yönelen bir maddecilik, yani diyalektik bir maddecilik ya da maddeci bir diyalektik olmalıdır. Böylece Marx, klasik felsefeyi reddeder. «Metafizik» diye nitelendirdiği bu iki görüşün (mekanik maddecilik ve idealizm) de, Marksçılık içinde yeri yoktur. Bundan ötürü, Marksçılığın, klasik anlamda bir «felsefe» olmadığını söylemek gerekir (57). Marx'a göre felsefeler soyut düşüncülerle yetinip, insan ve toplum sorunlarını bunlarla çözmeye çalışmışlardır. Yaptıkları açıklamalar, gerçeğin yalnızca bir yanını alıp, onu, gerçeğin tümüne yaymaktan başka şey değildir. Felsefeler, mutlak ve değişmeyen doğruları ararken; değişeni, dinamik olanı, somut varlığı görememişlerdir. Yani varlığı, bütün yanları içinde, çelişkileri ve değişmeleriyle; kısacası tam anlamıyla diyalektik bir gözle görememişlerdir. Idealizmde olduğu gibi, her şeyi, maddesel olmayan etkin bir ilkeyle açıklamaya çalışmışlar ya da eski maddecilikte olduğu gibi, etkinliği ve dinamizmi göremeyerek mekanik bir görüşe sapsanmışlardır. Buna karşılık Marx ve Engels'in düşüncesi, tarihin ve toplumun temelinde, insanoğlunun etkinliğini yani «praksisi»ni görerek, eski felsefelerin soyut ve yetersiz anlayışını aşmaya yönelmiştir.

(56) K. Marx, Feuerbach Üzerine Tezler, I, Die Frühschriften, s. 339, Kröner.

(57) Bu konu için bkz. Marx-Engels, Alman İdeolojisi, s. 27-51, çev. S. Hilâv, Sosyal Yayınlar; H. Lefebvre, Marx'ın Sosyolojisi, Bölüm I-II, çev. S. Hilâv, Öncü Yayınevi

Hegel, İdenin, kendinden uzaklaşarak; kendi dışına çıkıp özüne aykırılışarak yabancılaştığını söylemişti. Bu yabancılaşma kavramı, Marx tarafından da ele alındı. Ama Marx, ideyi reddettiği ve İnsanoğlunun maddesel etkinliğini temel olarak aldığı için, yabancılaşmayı da bu maddesel temel içinde aradı. Marx'a göre İnsanoğlu, doğayla ilişkisinde, gereksinimlerini karşılamak için, birtakım ürünler ortaya koyar. Bu ürünler, yeni gereksinimlerin doğmasına yol açar ve bu yeni gereksinimlerin yeniden giderilmesi gerekir ve bu sonsuz olarak sürer gider. Böylece, tarihsel gelişme, uygarlık ve toplum yaşamı dediğimiz şey ortaya çıkar. Ama İnsan bu ürünleri ortaya koyarken, bu ürünlerin içinde, kendini de kaybetmektedir. Bu ürünler, insanın yarattığı şeyler olduğu halde, İnsana karşıt, yabancı ve ezici gerçekler haline gelmektedir. Örneğin insan, ekonomik etkinlikte bulunarak zenginlikler yaratır; ama bu zenginlikler, para olarak onun karşısına dikilir; onu boyunduruğuna alır; parayı yaratan insan, paranın oyuncacı haline gelir. Bu, ekonomik yabancılaşmadır ve butünü öteki yabancılaşma biçimlerinin temelidir. İnsanın yarattığı ekonomik nesnelere, böylece yabancılaşarak, kendi başına buyruk bir dünya kurarlar; bu dünyanın yasaları vardır ve biz bunları, ekonomik yasalar olarak tanıırız (klasik ekonomipolitik bilimi, bu yasaları inceler); İnsandan apayrı, yabancı ve nesnel gerçekler olarak görürüz. Oysa bu yasaların altında, İnsanoğlunun kendi yaratma gücü ve insanlar arası ilişkiler vardır. Ama yabancılaşma sonunda, bu insanlar arası ilişkiler gözden kaybolmuş; onların yerini, nesnel ve bağımsız varlıklar gibi görünen ekonomik ürünler arasındaki ilişkiler, yani ekonomik yasalar almıştır.

Tarih boyunca, yabancılaşma sürecinden ötürü, İnsanın yarattığı dünyanın (ekonomik ve manevi dünyanın), durmadan zenginleştiği halde; insanın kendisinin, genellikle, hem maddesel hem manevi bakımdan yoksullaştığını görüyoruz. Ama bu yabancılaşma aynı zamanda, kendisinin sona ermesini; yani yabancılaşmanın aşılması ve ortadan kaldırılması olanağını da birlikte getirmektedir. Başka bir deyişle, ancak yabancılaşmanın dayanılamayacak duruma gelmesi, yabancılaşmanın tanınıp bilinmesini, bilincine ulaşılmasını ve ortadan kaldırılmasının yol ve yöntemini sağlar. Nitekim Marksçı düşünce ve yöntem, yabancılaşma olgusunu ve bu olgunun bilincini apaçık bir biçimde ortaya koyduğu gibi, yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasını sağlayacak devrimci yol ve yöntemi de belirlemekte ve açıklamakta-

dir. Marksçılığa göre, sosyalist üretime geçildikten sonra, ekonomik yasaların insana değil de, insanın ekonomik yasalara egemen olması sağlandığı zaman yabancılaşma ortadan kalkacaktır. Böylece İnsanoğlu, yabancılaşmayı aşarak, varlığını bütün genişliği ve derinliği ile geliştirip gerçekleştirecek; bütün maddesel ve manevi güçlerine ve bu güçlerin ürünlerine yeniden sahip olacaktır. Bireyin özellikle sınıflı toplumlarda görülen kısıtlı, eksik, sakat ve kalp yaşamının yerini; bütün yeteneklerini geliştirmiş, toplum yaşamına egemen olmuş özgür insanın yaşamı olacaktır. Marksçı düşüncede buna «bütünsel İnsan»a varmak denir. Marx, gençlik yapıtlarında, tarihsel gelişmenin amacını, «bütünsel İnsana» ulaşma olarak gördüğünü açıklamıştı. Yabancılaşma ve yabancılaşmanın aşılması düşüncesi, Marksçılığın bir hümanizma olmasını sağlayan düşüncedir. Bu kavram, köklerini ekonominin ve tarihin saptanmasından alarak, ahlaksal bir görüşe yönelir. İnsan yaşamının, yetkin ve mutlu bir duruma gelmesinin koşullarını ve bu koşulların gerçekleştirilmesi için girişilmesi gereken eylemi ve etkinliği açıklar. Dikkat edilecek olursa, Marksçı hümanizma, soyut bir «insan sevgisi» planında kalmamakta; bilimsel ve eylemsel bir temele oturmaktadır.

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

ağırlık noktası ve yönteminin temeli işte buradadır. Marx, somut ve canlı gerçeği, bütün çatışmaları, çelişmeleri, değişimleri içinde kavramak amacı güden bir yöntem benimsemiş ve uygulamıştır. Bu yöntem, «maddeci diyalektik yöntem» ya da «diyalektik maddecilik» diye adlandırılabilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Marx, eski felsefelerin yerine, «klasik anlamda yeni bir felsefe» koymuş değildir; yukarıda açıkladığımız temel eleştirilerden kaynaklanan bilimsel bir inceleme yöntemi ve belli bir takım temel kavramlar getirmiştir.

Soru 85 : Maddeci diyalektik, evreni nasıl görür?

Maddeci diyalektik açısından evren, hareket halinde maddedir. Bu madde, çatışma ve çelişmelerden geçerek, bütün varolanları ortaya çıkarır. Maddesel varlıklar (cisimler), canlılar, insan ve toplum bu sürecin ürünleridir. Ama evrendeki değişimler, yer değiştirmeye indirgenemez yalnızca; yani bunlar mekanik değişimler değildir. Onsekizinci yüzyıl Fransa mekanist maddecileri, bütün gelişmeyi ve oluşu, yer değiştirmeye, yani mekanik hareketle açıklayacaklarını sanıyorlardı. Maddenin, kendi kendine, yani kendi içinden bir değişikliğe uğrayarak, dinamik bir biçimde, çeşitli ve farklı varlıkları ortaya koyabileceğini kavrayamıyorlardı. Oysa maddeci diyalektik, mekanik hareketin yetersiz olduğunu ve değişimin, maddedeki dinamiklikten gelen ani dönüşümler, sıçramalar, nitel farklılıkların ortaya çıkması olarak görülmesi gerektiğini ve ancak böyle açıklanabileceğini ileri sürer. Böylece, maddenin dinamik gelişmesinde, birbirinden nitelik olarak farklı alanlar ve yapılar ortaya çıkar. Örneğin, organik varlık alanı, inorganik varlık alanına oranla nitel bir farklılık gösterir. Organik alanda, inorganik alandakinden bambaşka yasalar geçerlidir. (Oysa, mekanist maddeciler, nitel fark kabul etmedikleri için, organik alanın yani biyolojinin yasalarının, inorganik alanın yasalarıyla, örneğin fizikğin ya da kimyanın yasalarıyla açıklanabileceğini ileri sürerler). Bundan ötürü, nitel bakımdan farklı olan her varlık alanının yasalarını ayrıca ele alarak ve özgül, yani yalnızca kendilerine özgün yanlarını göz önünde tutarak incelememiz gerekir. Demek ki, inorganik alanın yasaları ile, organik alanın yasalarını açıklayamayız. Nitelik aynı şeyi, organik alanın (biyolojinin) üzerinde yer alan tarih, toplum ve kültür için de söyleyebiliriz. Tarih, toplum ve kültür alanının da kendine özgül yasaları vardır; bunlar biyolojik yasalarıyla açıklanamaz. Diyalektik gelişme, maddenin, sıçramalar ve niteliksel

dönüşümler yoluyla, yeni varlık alanları (kademeleri) ortaya koyacak biçimde sürekli olarak ilerlemesidir. Varlık sürekli bir değişmedir; her şey değişir. Ancak, en genel diyalektik yasaların (karşılıklı etkileşme, çelişme, yeni nitelikler doğuracak biçimde daha üst bir düzeye yükselme) değişmeden kaldığı söylenebilir. Bunlar hem varlığın, hem de insan düşüncesinin en genel yasalarıdır. Çünkü düşünme (bilinç), gerçek (maddesel) hareketin (değişmenin), insan beynine devşirilmesi; aktarılmasıdır. Ama diyalektiğin yasalarının «değişmezliği», gerçeğin «değişirliği»ne oranla sözü edilebilecek bir «değişmezliktir»; yani, «mutlak» bir değişmezlik değil «görelî» bir değişmezliktir. Bilimlerin gelişimi, diyalektik ilkelerin kavranışında ve dile getirilişinde değişikliklerin, evrimelerin ortaya çıkmasına yol açar ve kesinlikle yol açacaktır. Aslında, değişmeyen yalnızca değişmedir.

Soru 86 : Maddeci diyalektik yöntemin özellikleri nelerdir?

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

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

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

Değişme her zaman, karşıtlıkların çatışmasından doğar. Karşıtlıklar, birbirinin dışında değildir; bir arada ve birlik oluşturacak biçimde bulunurlar. Bütün değişmelerin temelinde, bu karşıtlıkların «biraro-

dalığı» yani «ayrılmazlığı» ve çelişme vardır. Çelişme olmasaydı, varolan her şey, nasılsa öyle kalırdı. Oysa herhangi bir varlıkta (varolandı), onu, hem kendisi, hem de kendisinden başka bir şey olmaya yönelten (zorlayan) ters kuvvetler vardır. Bu çelişen kuvvetler, varolanın ve genellikle varlığın sürekli olarak değişmesine yol açar. Yani varlık, dışardan bir gücün etkisiyle değil, içindeki çelişmenin hareketiyle değişikliğe uğrar. Buna da, diyalektiğin «çelişme ilkesi» denir.

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

Örneğin, toprağa atılan tohum, hem tohum olarak kalmak hem de bir bitki haline gelmek (kendinden başka bir şeye dönüşmek) eğilimlerini, yani çatışan (çelişen) güçleri içinde taşır. Tohum, olumsuzlanarak bitki durumuna gelir. Ama bitki de gelişir ve ürününü vererek kendini ortadan kaldırır, yani kendini olumsuzlar. Bitkinin bir başak verdiğini kabul edersek, bu başak bitkinin, yani tohumun olumsuzlanması olan bitkinin yeniden olumsuzlanmaya uğraması demektir. Ama başak, kendinden önceki iki kademeyi (tohum ve bitkiyi), mutlak olarak (artık bir daha ortaya çıkmayacakları bir biçimde) ortadan kaldırmamıştır. Başak (meyve), hem tohumu, hem de yeni bitkileri içinde taşımaktadır. Demek ki, «olumsuzlanmanın olumsuzlanması» bir gelişmeyi, ilerlemeyi ve zenginleşmeyi ortaya koymaktadır; gerçekleştirmektedir. Marksçı düşüncede çok önemli bir yeri olan bu kavram «aşma» ya da «aşım» diye adlandırılır.

«Aşma», varlığın, çelişme ve olumsuzlanmalardan geçerek ve yeni gerçekler yaratarak diyalektik bir biçimde ilerleyişidir. Şimdi, toplum alanından bir örnek alalım: Toplumların en ilkel biçimlerinde, mülkiyetin ortaklaşa (müşterek) olduğunu görüyoruz. Tarih boyunca bu ortaklaşa mülkiyet, genellikle, özel mülkiyete doğru bir gelişim göstermiş ve özel mülkiyete dönüşmüştür. Ama ortaya çıkan bu özel mülkiyet (örneğin, kapitalizmde görüldüğü gibi), kendi olumsuzlanmasını da içinde taşımıştır; yani kendi karşıtını, çelişkenini ortaya

çıkarmıştır. Bu mülkiyet, aslında, topluca çalışın işçi sınıfının (emekçilerin) yarattığı bir varlık olduğu halde, bu mülkiyetin kendisi, toplumsallık, yani ortaklaşalık özelliği taşımaktadır. Bu mülkiyeti yaratan güç (işçi sınıfı ve emekçiler), aynı mülkiyetin (özel mülkiyetin) kendinden başka bir şeye; kendi tersine dönüşmesi için belli bir etki (baskı) yapmaktadır. Marx'a göre bu çelişmenin «aşılması» gereklidir ve de zorunludur; yani işçi sınıfının, özel olarak değil de, topluca çalışarak ortaya koyduğu (yarattığı) ürünün mülkiyet biçimi de, toplumsal yani kolektif (ortaklaşa) olmak zaruridir. Bu çelişmenin aşılması için, mülkiyet biçiminin (özel mülkiyetin), çalışma biçimine denk düşecek duruma dönüşmesi (kamusal, toplumsal ya da ortaklaşacı mülkiyete dönüşmesi) gerekmektedir. Ama bu üçüncü aşamada ortaya çıkacak olan mülkiyet, ilkel toplumlarda gördüğümüz, ortaklaşa mülkiyete benzemeyecektir. Bu yeni mülkiyet biçimi, özel mülkiyetin insan için taşıdığı yararlı bütün yanları da kapsayan, ama aynı zamanda «sosyalist» (kamusal, toplumsal) bir karakter taşıyan bir mülkiyet olacaktır. (Marx'ın ve bilimsel sosyalizmin mülkiyet anlayışının, eldeki zenginlikleri paylaşmak ve insanları bireysel mülkiyetten de yoksun kılmak amacını güttüğünü ileri sürenlerin, nasıl yanıldıkları, burada açıkça görülüyor.) Demek ki, açıklamaya çalıştığımız bu gelişmede, ilkel ortaklaşa mülkiyet (tez-olumlama); kapitalist özel mülkiyet (antitez-olumsuzlama); ve sosyalist mülkiyet (sentez-olumsuzlamanın olumsuzlanması) biçiminde, diyalektik bir ilerleme görüyoruz. Marksçı diyalektiğe göre doğa, tarih, toplum ve kültür alanındaki bütün gelişmeler, bu çatışmalardan, çelişkilerden ve aşmalardan geçerek ilerler. Tarihin ve toplumun diyalektik açıdan incelenmesi; temel ilkelerinin ve belirlenmelerinin ortaya konması, Marksçılığın özel ama en temel felsefesal-bilimsel alanını oluşturur ve bu alana ilişkin açıklamaların bütününe, «tarihsel maddecilik kuramı» adı verilir. Tarih, sınıf mücadelelerinin tarihi olarak gören; üretim tarzlarının ve onların bütün üstyapıyı (insanın dünyasını ve kültürü) nasıl oluşturduğunu açıklayan; üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkiyi (çatışmalarını ve daha sonra uygunluk durumuna girmelerini) çözümlyerek, devrimlerin tarihte oynadıkları rolü göz önüne seren; üretim tarzları ve bunlar üzerinde temellenen toplumsal oluşumları (kölecilik, feodalite, kapitalizm gibi) ayrıntılı bir biçimde çözümlmeden (analizden) geçiren; ideoloji, sanat, toplumsal psikoloji gibi olguların toplumbilimsel açıklanmasının temellerini atan tarihsel maddeciliğin, bir bakıma tarih «felsefesi» sayılsa da, bilimsel yanının daha ağır basması dolayısıyla, kitabımızın çerçevesi içinde değil, bir başka yerde ve bağımsız olarak ele alınması gerektiğini

düşündüğümüz için üzerinde duruyacağız. Okur, dilimizde bu konuya ilişkin yeterince yapıt bulabilir. (58)

Soru 87 : «Kuram, pratikten ayrılmaz» ne demektir ve «bilgi nedir?

Marx, insan düşüncesinin, doğruluğa (hakikate) ulaşip ulaşamayacağı sorunu, soyut olarak değil, insan etkinliği yani pratiği (praksisi) göz önüne alınarak çözülebilir, der. Yani bir bilginin doğru olup olmadığını anlamamız için, onu pratikte sınamamız gerekir. Pratik, doğru ile yanlışı; sağlam bilgi ile yanlıgıyı birbirinden ayıran ölçüttür. Bilgilerin değerli (geçerliliği) pratik etkinlik ile olan ilişkilerinde kendini gösterir. Pratik doğrulanmaya dayanmayan ileri sürüşlerin değeri yoktur. Pratikten ayrı düşmüş kuram; kötü konulmuş ve çözülmesi olanaksız sorunlar, sırlar ve mistisizm içinde kaybolup gider. Filozofları yüzyıllarca uğraştıran doğru bilgi sorununa, **Marx**'ın nasıl yaklaştığı görülmüyor. Marksçı düşünce, bilgi sorununda praksisi bir temel olarak ele aldığı için, bu kavram üzerinde durmamız gerekiyor:

Praksis, doğa, toplum ve bilim alanında, insanoğlunun gösterdiği nesnel etkinlik ve yaratıcılıktır. Doğa ve bilim alanında teknik ve deneidir; toplum alanında sınıf mücadelesi ve politik eylemdir. Demek ki doğru dediğimiz şey, bu praksisin doğruladığı (doğru olduğunu gösterdiği) şeydir. Bilim alanında, gözlem, deney ve uygulama praksişi ile sınınan; onların süzgecinden geçirilen, denetlenerek ve doğrulanarak ortaya konan şeydir. Toplum yaşamında da, sınıf mücadeleleri praksisinin doğruladığı; ileriye açılan gerçek toplumsal hareketin yönüne uygun düşen bilgi, doğru ve sağlam bilgidir. Bundan ötürü, doğa alanında olduğu gibi, toplum alanında da, sağlam bilgilerimiz, gerçek üzerinde etki yapma, onu değişikliğe uğratma olanağı verir bize. Toplumu değişikliğe uğratmak istiyorsak ve bunun için devrimci eyleme girişmişsek, görüşlerimizin, bu toplumdaki praksis ile doğrulanması gereklidir. Öte yandan, bu praksisi göz önünde tutarak, görüşlerimizi ve açıklamalarımızı, sürekli olarak düzeltmek ve değiştirmek zorundayız. Bundan ötürü, genel açıklamaların, yani kuramın, pratikten (praksisten) uzaklaşmaması; onu adım adım izlemesi, kendisini, bu praksisle her an sınaması, düzeltilmesi ve geliştirmesi zorun-

(58) Bk. G. Politzer, *Sosyalist Felsefenin Temel Prensipleri*, çev. C. Gün, Sosyal Yayınlar; H. Lefebvre, *Sosyalist Dünya Görüşü*, çev. E. Aydınlik, Hür Yayınevi; Kusinen, *Tarihi Materyalizm*, çev. K. Sol; Sosyal Yayınlar; V. Kelle M. Kovalson, *Tarihsel Maddecilik*, çev. D. Ufuk, Öncü Kitabevi; vb.

ludur Böylece elde edilen bilgiler (ister doğaya ister topluma ilişkin olsun) bize, dış gerçeği değişikliğe uğratma olanağı verir dedik. Bütün bu açıklamalar Marx'ın, bilginin bir «güç» olduğu görüşünü benimsediğini açıkça gösteriyor. Marx, doğa ve toplum yasaları konusundaki bilgimizin, bu yasaları yönetme olanağını da birlikte getirerek insanı özgürlüğe yönelttiğini; özgürlüğü gerçekleştirme olanağını yarattığını da söylemek istiyor. «Filozoflar şimdiye kadar, dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamakla yetindiler, oysa önemli olan, dünyayı değişikliğe uğratmaktır» (59) sözünün gerçek anlamı burada aranmalıdır.

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

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

(59) Karl Marx, Feuerbach Üzerine Tezler, XI. Die Frühschriften, s. 339, Kröner.

Soru 88 : Nietzsche, James, Valhinger, Bergson ve Croce ne gibi felsefesal görüşleri savundular?

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

«Pragmatizm»in en önemli temsilcisi Amerikalı William James (1842-1910), doğruluğun; yararlı olanda, etkinlik taşıyanda, işe yararlıkta aranması gerektiğini ileri sürdü. Filozofa göre, bir kuramın ya da yasa'nın doğru olduğunu gösteren şey, bu kuram ya da yasadan pratik uygulamalar yapılması ve sonuçlar elde edilmesidir. Evrenin ve insanlığın kökenlerini ve ereklarını bilemeyiz. Bundan ötürü geleneksel anlamda metafizik yapılamaz. Ahlaksal yaşamımıza bir yön verebilen ve yararlı olan bir metafizik anlam taşıyabilir ancak.

Mantıksal doğruları ve ahlaksal değerleri yarar açısından ele alan pragmacılığın öteki iki temsilcisi, C.S. Peirce (1839-1914) ve F.C.S. Schiller'dir (1864-1937). Bir düşüncenin değerini ya da doğruluğunu, «iş görmesinde» arayan ve «araççılık» («instrumentalism») felsefesinin kurucusu olan John Dewey (1859-1952) de, bu çığır içinde yer alır.

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

Fransız filozofu Henri Bergson'un (1859-1941) üzerinde durduğu temel sorun ise, insan ruhunun ve özgürlüğünün, maddesel dünya ile olan ilişkisidir. Bergson'un felsefe yöntemi «sezgi»dir. Filozofa göre varlığın gerçek özünü, zekâ ve kavramlarla değil, sezgiyle kavrarız. Sezgi, doğrudan doğruya bilgi sağlar. Bergson, bilincin yaşadığı zaman ile dış zamanı birbirinden ayırır. Birincisini «süre» diye adlandırır. Süre, kesintisiz bir yaratıştır ve tıpkı bilinc gibi, yaşam da süredir; kesintisiz yaratıştır ve özgürlüktür. Tüm varlığın temelinde bir «yaşama atılımı» vardır. Bu kavram ve «bellek», Bergson felsefesinde büyük önem taşır. Her bilinc, bellektir; yani geçmişin, şimdide saklanması ve biriktirilmesidir. Yaşama atılımı açısından ahlak alanında, toplumun bireylere kabul ettirdiği kapalı bir kurallar bütünü'nün ve bunun yanı sıra, kahramanların ve büyük insanların temsil ettiği bir «açık» ahlakın bulunduğunu görüyoruz. Bergson bu ikiliği, dinde de, dogmaların ve kuralların dile getirdiği yan ile ermişlerin temsil ettiği dinamik ve yaratıcı yan arasında bulur. Maddeciliğe ve mekanizme karşı çıkan Bergson, yüzyılımızın düşünce ve edebiyat yaşamında derin izler bıraktı.

İtalyan filozofu Benedetto Croce (1866-1952), G.B. Vico ve Hegel'in etkisinde kaldı. Daha çok, edebiyat eleştirisi ve estetik alanın-

da etki göstermiş olan Croce, somut felsefe ile tarihin özdeş olduğunu söyler. Soyut felsefenin görevi ise, tarihin içindeki (tarihe içkin olan) yöntemlilik bulmak ve dile getirmektir. Croce için, tarihin somut içeriği büyük önem taşır ve araştırmalarının konusunu oluşturur. Filozofa göre, somut (olmuş olan ve olmakta olan) tarih ile «verilmiş» yorumlayan tarih, aynı Tin'in (Zihnin) ortaya koyduğu gerçeklerdir ve Tin bu gerçeklerde dile gelir. Bir tüm olarak ve bölünmez biçimde varolan ve etkinlik gösteren Tin, yalnız insanoğlunun tarihinde değil, deneyimin son sınırlarına kadar her yönde kendini gösterir. Bölünmez olmasına rağmen, Tinde dört «deroce» (düzey) ayırt edebiliriz. Bunlar, estetik, mantık, ekonomi ve ahlak kuramlarının konusunu (içeriğini) oluşturur. Croce'ya göre, tam anlamıyla «mutlak» denebilecek bircik gerçeklik, başlangıcı ve sonu olmayan, kendi kendini doğuran ve açıklayan tarihtir. Tarihin rolünün, özgürlüğün tarihi olmak olduğunu söyleyen Croce, ileri sürdüğü kuramları, «mutlak tarihsellik» diye adlandırır.

Soru 89 : Fenomenoloji nedir?

Yirminci yüzyılın başlarında, felsefeyi, bir bilim ve metafizik olarak yeniden kurma deneyleri yapıldı. Böylece, Kantçılığın ya da pozitivizmin, felsefesal araştırmaya kapamış olduğu alanın yeniden açılmasına; doğa bilimlerinin karşısında, bağımsız bir felsefenin temellerinin atılmasına çalışıldı. Bu denemelerin en önemlilerinden biri, Edmund Husserl'in (1859-1939) fenomenolojisidir. Husserl'e göre felsefe, bir bilimdir; zihne verilmiş özlere tasvir edilmesinin bilimidir. Husserl, bilincin temel özelliğini ortaya koymaya çalışarak felsefesine başlar. Filozofa göre, bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir; bir nesnenin bilincidir ve bir «yöneltir». Bilinç kendi algı edimiyle (akt'ıyla) bu verilmiş şeyi görür ve kavrar. Bize verilmiş olan özlere, dış dünyadan ya da kendi iç varlığımızdan gelebilir. Önemli olan nokta, fenomenolojinin yöntemiyle, bilinç kendini gösteren (açan) varlığı tasvir etmektir; özlere ortaya koymaktır. Husserl'in, felsefeyi bir tür «özlemlerin bilimi» olarak temellendirmeye ve bağımsız bir bilgi dalı olarak ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz.

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

Fenomenolojik yönteminin, birinciyile ilintili olan ikinci özelliği, duyu verilerinin bütün ampirik (deneysel) yanlarından ayıklanmaları ve böylece, verilerin, katışıksız nesnel özlere indirgenmeleridir. Fenomenolojik dilinde buna, «öze ilişkin indirgeme» denir.

Bir bakıma Descartes gibi davranarak, bilincin, dolaysız ve kesin bir biçimde kavradığı özlere (gerçekler) üzerinde duran Husserl, bütün varlıkların temelinde bulunan ve bilimlerin zeminini oluşturan bu özlere inceleyen fenomenolojinin, «bilimlerin bilimi» olduğunu söyler. Sistemini tam olarak geliştirmemiş olmasına rağmen Husserl ve fenomenolojisi, başta varoluşçuluk olmak üzere, çeşitli düşünce akımlarında ve bilimlerde büyük etki gösterdi. Birçok düşünürün yanı sıra, bu etki; insanın durumunun göreliliği ile manevi değerlere mutlak bir inanç beslemesi arasındaki karşıtlığa; biyolojik etkiler ve eğilimler ile özgürlük arasındaki çatışmaya dikkati çeken; insanın, dünya için deki yerinin ve yaşamının anlamı üzerinde önemle duran; insanlığının, hem dünyaya hem de kendine üstün olarak kendini ortaya koyabilen biricik varlık; bir Tanrı ve Kişi olduğunu belirten, ahlak yaşamında duyguların ve «gönül mantığı»nın büyük önem taşıdığına değinen; «pratik», «kültürel» ve «metafizik» bilgi biçimlerini bir birinden ayırt eden ve sonunda bilgi toplumbilimiyle uğraşan Max Scheler'de (1874-1928) açıkça görülür.

Soru 90 : Varoluşçuluk nedir ve başlıca temsilcileri kimlerdir?

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

Danimarkalı filozof Sören Kierkegaard (1813-1855), Hegel felsefesinin her şeyi kapsayan tüketici açıklamalarına ve bireyin özgürlüğüne yer vermemesine karşı çıkarak, Hz. İsa'yı ve Sokrates'i usta olarak benimsedi. Kierkegaard, doğruluğun (hakikatin), öznellikte bulunduğunu düşünüyordu. Sorunları, dinsel bir çerçevede içinde ele alan bu filozofa göre, Kilisenin dogmalarına karşı çıkmak; kalıplardan kurtulmak; ermiş ve din kurbanı olmak; bu deneyi sonuna kadar yaşamak gerekiyordu. Yalnızca soyut düşünceye dayanan felsefe yöntemleri yetersizdi; insanın dünyadaki durumunu ortaya koymak ve açıklamak ge-

rekliyordu. İnsanoğlunun, aldığı tatları (zevkleri) biricik gerçek gibi gördüğü «estetik» aşamayı; sadece ödevlerini göz önünde tutup, sonsuzluk özlemini ve yönelişini unuttuğu «etik» (ahlaksal) aşamayı; ve zaman içinde, sonsuzluğun gerçekleştirilmesi demek olan gerçek dinsel yaşamayı birbirinden ayıran Klerkegaard, bu sonuncusunu asıl Hıristiyanca yaşam olarak gördü; İnsan yaşamının, ciddiyetten ve katıpcılıktan uzaklaşarak trajik yaşantıda hasılığa kavuşacağını savundu.

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

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

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

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

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

Soru 91 : Sartre'a göre, «kendinde varlık», «kendisi için varlık», «hiçlik», «özgürlük» ve «sorumluluk» ne demektir?

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

Demek ki **Sartre**'a göre, insanın, önceden belirlenmesine yol açan bir özü yok. Oysa bir taş parçası belirlenmiştir; yani, «ne» ise «o»dur. Taşın varlığı, içine kapanık, dopdolu ve kendinden başka şey olmayan bir varlıktır. **Sartre** buna, «kendinde varlık» der. Taş, som ve dopdolu bir varlığa sahip olduğu için, taşın «içinden» söz edemeyiz. Taşın, «şöyle» ya da «böyle» olma olanağı da yoktur; ne ise, her zaman odur. Oysa insan, varolduğunun bilincindedir; insan yalnızca «kendinde» var değildir; aynı zamanda «kendisi için» de vardır; varlığı, bilincinde, kendine dönmekte; kendi kendini görmekte ve bilmektedir.

Sartre, «insan, varlığının bilincindedir» derken bunu söylemek istiyor. Bundan ötürü, insana, önceden verilmiş ve değişmeyen bir öz yükleyemeyiz. (Burada, genellikle varoluşçuluğun ve özellikle Sartre'in, insanoğluna bir öz yükleyen dinlerden ve eski felsefelerden nasıl ayrıldığı görülüyor).

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

Demek ki, insanoğlu, kendisi için varlıktır, yani bilinc ve özgürlüktür. Sartre, bu düşünceyi ve özgürlüğün kaçınılmazlığını, «insan, özgürlüğe mahkûmdur» sözüyle dile getirir. Hangi koşul altında olursak olalım özgürüz ve yaşamımızı, kendi kararlarımızla yaratırız. İçinde bulunduğumuz belli bir duruma karşı alacağımız tavır, bizim, geleceğe ilişkin tasarımızla (projemizle) anlam kazanır; davranışımız da, bu tasarıya uygun olarak ortaya çıkar. Tüm özgürlük, tüm sorumluluğu getirir (doğurur). Bundan ötürü insanoğlu, hem kendinden hem de herkesten sorumludur. Bir şeyi seçerken (şöyle değil de böyle davranırken), herkesin de öyle davranmasını isterim ve bundan ötürü herkes hesabına sorumluluk yüklenirim. Belli bir durum karşısında, neyi seçeceğimizi de ancak biz kararlaştırabiliriz. Hiçbir şey yapmamayı seçişim de, aslında bir seçmedir ve bunun hesabını vermek zorundaymızdır. Seçerken, yalnızca kendi yaşamımızı belirlemiş olmuyoruz; aynı zamanda, bu seçmemizin temelini oluşturan ilkeleri ve değerleri de belirlemiş ve ileri sürmüş oluyoruz. Ahlakal idealler ve değerler, yalnızca benim özgürlüğüm üzerinde temellenebilir; bu konuda hiçbir yerden yardım bekleyemem; hiçbir yol gösterici yoktur. İnsanın özgürlüğe «mahkûm» oluşu ve sorumluluğunu farkedışı ise, «boğuntu»yu ortaya çıkarır. Nesnesiz bir korku, endişe, tasa olarak tanımlayabileceğimiz boğuntu, insan varoluşunun temel duygularından biridir.

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

Sartre, İkinci Dünya Savaşı sonunda, felsefesal yapıtları kadar, romanları ve oyunları ile de, yalnız Fransa'da değil, bütün dünyada yankı uyandırdı ve geniş etki yarattı. (1960'tan sonra, yüzeysel bir biçimde de olsa, bu etki bizim düşünce ve edebiyat yaşamımızda da görülür). Sartre'in mutlak özgürlük ve sorumluluk ahlakı, onu, çoğunlukla, Marksçı ve İlerici hareketlerin yanında yer almaya götürdü. Sartre, varoluşçu çığırın etkisinde kalan ünlü Fransız yazarı **Albert Camus'nün**, «bir tek önemli felsefesi soru varsa, o da intihardır» sözünü doğru bulmuyordu. Çünkü Sartre'a göre intihar, özgür bir davranış (edim) değildir. Özgür olmamasının nedeni, özgürlüğün ancak geleceğe ilişkin bir tasarı ile birlikte ortaya çıkmasıdır. Oysa ölüme tasarısı yapmak (kurmak) ve bu tasarımı gerçekleştirmek, bütün tasarıları ortadan kaldırmaktır. Başka bir deyişle, «yokluk tasarısı, tasarıların yokluğuna varır». Bundan ötürü intihar, özgürlüğün olumsuzlanmasıdır (yok edilmesidir). Sartre'in varoluşçuluğu, bu eleştiri doğrultusunda, devrimci harekete katılma ve eylemde bulunmaya yönelmiş oluyor. Nitekim, kapitalist dünya içinde, İnsanoğlunun yalnızlığını; bırakılmışlık, tedirginlik ve boşuntu içinde çırpınışını; has insan varlığı ile yapay (kalp) ve düzmece varoluş ve yaşam arasındaki karşıtlığı ve yırtılışı; insanın, has ve gerçek varoluşu arayışını eşsiz bir biçimde dile getirmiş bir düşünür ve yazar olan Sartre, düşüncelerine yavaş yavaş bir namusla, ezilenden, hor görülenden ve sömürülenden yana çıktı. Sartre bu bakımdan, sömürü ile sömürüden kurtulma arasında sürüp giden savaş, yani çağımızın savaşını derinlemesine kavramış ve sömürünün kaldırılması; insanca bir yaşamın gerçekleştirilmesi için bütün gücüyle çalışmış bir düşünce adamı olma niteliğini hiçbir zaman kaybetmedi.

Ne var ki, Sartre'in daha önce sözünü ettiğimiz felsefesal çıkış-noktası ve fenomenolojik yönteminin temelindeki idealist görüş, onu, düşünce açısından, Marksçılıktan her zaman ayırıyordu. Eylemde, Marksçılar ve öteki devrimcilerle aynı safta yer alsa bile, temel felsefe görüşü ve yöntemi, onu, Marksçılıktan ayrı ve hatta Marksçılığa karşıt bir düşünür olarak belirliyordu. Çünkü Sartre için, tıpkı Husserl'de olduğu gibi, temel gerçek, bilinçti; kesin doğruluklar (hak katlar) ancak bilince verilmiş olan ve bilincin dolaysız olarak görüp kavradığı doğruluklardı, gerçeklerdi. Sartre'in gözünde, bilinçten bağımsız bir maddeden, ya da bağımsız madde konusunda bilgi edinebileceğimizden söz etmek güçtü. Maddenin özelliği olan kendinde varlık,

ancak, bilincin temel belirlenmesine, yani kendisilçin varlık olmasına göre tanımlanıyordu. Bundan ötürü Sartre, İnsan dünyasında (bilinçte), bir diyalektik gelişme bulduğu halde, doğada, böyle bir gelişmenin olup olmadığını söyleyemeyeceğimizi; hatta böyle bir gelişmenin olmadığını ileri sürdü. Bütün bunlara rağmen Sartre'in, son büyük felsefe yapıtında, Marksçılığı, yaşadığımız çağın aşılmaz felsefesi olarak gördüğünü ve kendi varoluşçuluğunu, Marksçılık içinde «kapalı bir alan» olarak ele aldığını belirtmemiz gerekir. (60) Sartre, Marksçılığa böylece daha fazla yaklaşmakla birlikte, kendi felsefesi açısından Marksçılığa yönelttiği eleştirileri geliştirmekten; bu görüşü, yenileştirmeye ve zenginleştirmeye çalışmaktan da geri kalmamaktadır. Sartre, eleştirilerinde, Marksçılığın, çağımızın felsefesi olduğu halde, araştırmalarda ve incelemelerde, bazı sorunları gerektiği kadar derinlemesine ele almamış olduğunu; bazı öğeleri, kendi içinde yeterince eritip aşmadığını söyler. Örneğin, Marksçılığın, bireysel varlık olgusu üzerinde yeterince durmadığını; insanları, bağlı oldukları sınıfların edilgin (pasif) bir aracı olarak gördüğünü; fenomenolojinin kavrama yönteminden ve psikanalizden yararlanmadığını; yeni yöntemlerin ve bilimsel bulguların Marksçılık içinde özümleli yerlerine konmadığını ileri sürer.

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

Soru 93 : Russell'in ve Viyana Çevresi'nin felsefeseli görüşlerinin özellikleri nelerdir?

Felsefeye Hegel'in etkisinde kalarak başlayan, ama kısa bir süre sonra bu etkiden sıyrılan Bertrand Russell (1872-1970), yüzyılımız ilk onyıllarında, özellikle matematik ve mantık alanındaki incelemeleriyle tanındı. Russell her şeyden önce bir mantıkcıdır ve matematiği mantığa indirgemeye yönelir. Felsefe sorunlarına mantık açısından yaklaşan Russell, filozofun asıl işinin, kavramları, yargıları ve yar-

(60) Critique de la raison dialectique, s. 9, 10, Gallimard, 1960.

gıları dile getirenleri-sürüşleri (önermeleri) incelemek olduğunu söyler: Benimsediği yöntem, «mantıksal pozitivizm» diye tanınmıştır. Matematik mantığın gelişimine de öncül katkıları bulunan Russell'in gözetiminde bu yeni felsefe anlayışı, «bayağı» bilginin ve «bilimsel» bilginin incelenmesi; dilin, insan düşüncesine kurduğu tuzakların ortaya çıkarılması amacını güder. Russell, duygulardan gelen ve bilimin sağladığı kavramları iyice inceleyip «temizlemek» gerektiğini söyler. «Felsefe» diye adlandırılacak özel bir «bilgi» yoktur. Yalnızca, adım adım ilerleyen, analizden geçiren ve eleştiren akılyürütmeler vardır. Felsefenin başlıca işi, klasik felsefede ve doğa bilimlerinde kullanılan «zihin», «madde», «nedensellik», «istenç» (irade), «zaman» gibi kavramları temizleyip aydınlatmaktır. Russell'in kuşku duyarak işe başladığını, mantık yapılarını ve düşünceleri açıklayan dilin sentaksını eleştirdiğini ve açıkça kavranabilir kavramları ortaya koymaya çalıştığını görüyoruz. Bu özellikler, Russell'in mantığın temellerini, genel olarak bilgiyi ve özellikle bilimi irdeleyen «eleştirici» bir filozof olduğunu gösteriyor. Gerçekten de, Russell'a göre felsefe, bir kuram değil bir eylemdir (aksiyondur).

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

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

Daha çok, İngiliz ampirizmi geleneği içinde yer alan, Locke, Berkeley, Hume ve John Stuart Mill'e yakın olan Russell (01), mantık ve matematik incelemeleriyle, bütün bir felsefe çıktısını yani «çözümleyici-analitik-felsefeyi», «yeni pozitivizmi» ve özellikle Viyana Çevresi'ni etkiledi.

Nitekim Russell'ın öğrencisi ve çözümleyici felsefenin öncülerinden biri olan Wittgenstein (1889-1951), şöyle diyordu: «Felsefenin nesnel, düşüncelerin mantıksal aydınlatılmasıdır. Felsefe, bir öğreti değil, bir etkinliktir. Bir felsefe yapıtı, temel bakımından, açıklamalardan oluşur. Felsefenin sonucu, birtakım 'felsefesal önermeler' değildir: önermeleri aydınlığa kavuşturmadır.» (02)

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

Soru 94 : Marksçılıktan etkilenen çağdaş düşünürlerden bazıları kimlerdir ve Frankfurt Okulu'nun «Eleştirel Kuramı» nedir?

Marksçılık, ondokuzuncu yüzyıl sonunda ve daha sonra, yalnızca bir siyaset ve devrim kuramı olarak değil, bir felsefesal ve bilimsel

(01) A.J. Ayer, Russell, s. 35, Fontana/Collins, 1972.

(02) Tractatus logico philosophicus, s. 112.

çıdır olarak da gelişti. Kurulu düzenli üniversitelerinin görmezlikten geldiği ya da çarpıttığı ve resmi-dogmatik Marksçılığın da genellikle mahkûm ettiği bu gelişimin taşıdığı önem ve bu doğrultuda çaba harccmış belli bir takım düşünürler üzerinde bugün yeniden duruluyor.

Bu düşünürler arasında, İtalyan filozofu **Antonio Labriola** (1843-1904), Marksçılığı açıkladığı ve savunduğu yapıtlarında, özellikle ideolojiler ile tarihsel maddeciliğin karşıtlığı sorununa değindi. **Labriola'**ya göre, yeni bilimsel anlayış ve yöntemin, yani Marksçılığın ortaya atılmasına kadar ileri sürülmüş tarih görüşleri, bilimsel ve eleştirici değillerdir. İnsanlar, yaptıkları işler konusunda, ideolojinin sunduğu çarpıtıcı kavrayışlar aracılığı ile, gerçeğe uymayan ve eksik bir bilinç edinmiş; kendi işlerini ve ürünlerini, bunlar kendilerine ait değilmiş gibi görerek açıklamışlardır. Bundan böyle, tarihin, ekonomik gerçekler açısından açıklanması gerekir ve Marksçı yöntemle dayanacak olan böyle bir açıklama, hem gerçek bir tarih bilgisini oluşturacak hem de devrimci eyleme zemin hazırlayacaktır. Ama Marksçı yöntemin, şematik bir tarih görüşü haline gelmemesi gereklidir ve yeni bir ideolojiye dönüşmesi tehlikesi karşısında her zaman dikkatli davranılmalıdır. **Labriola**, bütün toplumsal olguları, ekonomik gerçeğe doğrudan doğruya bağlamaya ve onunla açıklamaya kalkışan «ekonomik maddecilik»i köklü bir eleştirmeden geçirir ve ekonomik gerçeğin etkisinin doğrudan değil, dolaylı olduğunu ileri sürerek, tarihsel ve toplumsal açıklamalarda «dolayım»ın (médiation'un) önemini belirtir. Sanat, din, vb., gibi üstyapı öğelerini, ekonomik gerçeğe bağlayan dolayımın özellikle de toplumsal psikolojinin önemi üzerinde ısrarla durur. (63)

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

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

Labriola'nın etkisinde kalan Antonio Gramsci (1891-1937),

Markscılığı bir «praksis felsefesi» olarak geliştirmeye yöneldi. Markscılığın, dünyaya ilişkin kapsayıcı bir açıklamayı ve toplumu yepyeni bir biçimde örgütlemeyi sağlayacak temelleri içinde taşıdığını ve hem kendi içindeki mekanist anlayışlara hem de burjuva ideolojilerine karşı savunulması gerektiğini ileri sürdü. Gramsci'ye göre Markscılık, bir «dünyagörüşü»dür. Tarihsel maddecilik de, bir «siyaset bilimi»dir ve emekçi kitlelerin devlet haline gelişini inceler ve hazırlar. Markscılık, çağın sorunlarına sürekli cevaplar getirmesi gereken bir genel kuramdır. Bu siyaset bilimini, praksis felsefesinin ayrı bir bölümü olarak görmemek gerekir. Tarihte ilk olarak bir işçi devletinin ortaya çıkışı, kuramsal düzeyde, yeni bir felsefenin, yeni bir dünyagörüşünün de ortaya çıkışını birlikte getirmiştir. Bu dünyagörüşü, yani praksis felsefesi, üretimin toplumsal ilişkilerinin, «kolektif» ve «öznel» istenc haline dönüşümünü dile getirir. Bundan ötürü, altyapı ile üstyapı arasında yalnızca ekonomist-mekanist bir ilişki gören anlayışların köklü ve canlı bir eleştirilmesidir. Gramsci'ye göre Lenin, kuramsal ve pratik etkinliği boyunca, üretim ilişkilerinin, yabancılaşmış güçlerin donmuş ve durmadan yinelenen bir nesnelliği olmadığını kavramış; şimdinin, geçmişin otomatik bir yinelenmesi olmadığını, ama insanlara etkin girişimlerde bulunma olanağı veren ve yeni bir düzenin kurulmasını sağlayan koşulları içinde taşıdığını görmüştür. Gramsci, Markscılık içinde Lenin'den sonra ortaya çıkan kuramsal bölünmeyi eleştirir. Bu bölünme sonunda Markscılık, tarih yasalarına ilişkin «pozitif» bir bilim ile genel bir felsefeye ya da maddeci bir varlıkbilime (ontolojiye) ayrılmıştır. Oysa Gramsci'ye göre, tarihsel maddeciliği, tarihteki süreçlerin çeşitliliğini nedensel yinelenmelere dayandıran ve sözde yasalardan oluşan bir toplumbilim içine hapsetmek yanlıştır. Bu tür bir anlayış, sığ belirlenimciliğe, ekonomizme ve mekanizme düşmek tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ayrıca bu anlayış, üretim ilişkileri kavramının içinde taşıdığı çeşitliliklerin ve olabirliklerin oluşturduğu alanı düşünmemiz olanağını da ortadan kaldırır. Yani, üretimin toplumsal ilişkilerinin, toplumsal durumların etkin bir biçimde değişikliğe uğratılmasını sağlayan bir ilişki olduğunun görülmesini engeller. Başka bir deyişle, nesnellik ile öznellik arasındaki bağıntının gözden kaçırılmasına yol açar. Tarihsel maddeciliğin toplumbilime indirgenmesi, pratik alanda ise, siyasal yönetimin ve sosyalist iktidarın işlevini bir yana atmak, ayrı yüz çevirmek demektir. Markscı felsefeyi, tarihsel maddeciliğe «eklenmiş» diyalektik maddecilik olarak işleyip ortaya koymak, «şimdi»nin ve taşıdığı olanakların çözümlenmesini ve yönlendirilmesini engeller.

dirilmesini engeller ve gerektiği gibi kavranmayan üretimin toplumsal ilişkilerine edilgin bir biçimde baş eğmekten başka sonuç vermez. Bundan ötürü sosyalist iktidarın (hegemonyanın) bilimli ancak, Marksçılığın kendi kendine yeten ve bağımsız bir felsefe olarak, yani praksis felsefesi olarak gelişmesine dayanmak koşuluyla geliştirilebilir. Gramsci'ye göre, bu felsefe, «bütünsel ve tamlanmış bir dünyaya görüşünün, kapsayıcı bir felsefenin ve doğa bilimlerine ilişkin bir kuramın kurulmasını sağladığı gibi, toplumun tamlanmış ve pratik bir örgütlenimini, bütünsel ve tamlanmış bir uygarlık haline gelmesini de sağlayan temel öğeleri içinde taşır.» Gerçek Marksçılık, hem felsefesal geleneği hem de Marksçılığın kendi içinde geliştirilmiş çığırları eleştirmek zorundadır. Önemli olan, üretim ilişkilerine oranla felsefenin taşıdığı diyalektik özgünlüğü saptamaktır. İnsanın etkinliğinin (praksisinin) dünyasını ve sınırlarını toplumsal ilişkilerin belirlediğini unutmamak gerekir. Toplumsal ilişkilerin sınırları, aynı zamanda düşüncenin de sınırlarıdır. Bu sınırların görülüp kavranması, üretim ilişkilerinin ortaya koyduğu gerçekleşebilir dönüşümlerin oluşturduğu alanın sınırlarının ve bu alanın etik-siyasal alan olarak bir «dolayım» oluşturduğunun kavranmasını sağlar. Praksis felsefesine göre, her tür kavrayış, bu alana bağlıdır; onun bir işlevidir. Bu felsefe, sınırları içinde kalarak bu alanın dönüşüme uğratılmasına etkin bir güç olarak katılır. Üretimin toplumsal ilişkilerindeki nesnellik, onların, öznel bakımdan dönüşüme uğratılmaları olanağını da içinde taşır. Yani burada söz konusu olan, bu ilişkilerin ortaya çıkardığı güçlerin öznel olarak ortaya konmasıdır (kurulmasıdır); bu nesnellğin, bu güçler tarafından özümlemesidir. Böyle bir kurulma (inşa) ve bu tür bir dünyagörüşü, sınırlarını sürekli olarak genişlettiği dünyanın dönüşüme uğratılmasına katkıda bulunur. Bu anlamda praksis, üretimin toplumsal ilişkilerinin kurulması demektir ve praksis felsefesi de bu dünyanın kurucu bir öğesidir. Gerçek diyalektik görüş, toplumsal süreçlerin nesnellğini göz önünde tutar ve kavrar; ama öznel-kollektif eyleme dönüşmeleri üzerinde de önemle durur. Buna karşıt olarak, diyalektiğin hareket halindeki madde kavramına dayanan bir varlıkbilime (ontolojiye) indirgenmesi, öznel etkinlik sürecinin ya da etik-siyasal yönetim etkinliği sürecinin sağladığı dolayımın ortadan kaldırılması ya da otomatik, mekanik ve durmadan yinelenen bir nesnellik anlayışı içinde eritilmesi demektir. Böylece Marksçılık, geleneksel felsefenin sınırları içine düşecek ve altyapı ile üstyapı arasındaki bağıntıyı gerektiği gibi kavrayamayacaktır. Praksis felsefesinin işlevi, üretim ilişkilerinin özdeşliği içinde tarihsel hareketin durmadan yinelenmesinin önüne geçmek ve «yeninin or-

laya çıkmasında ön ayak olmaktadır. Bu felsefenin, diyalektikliği yalnızca insan ile insansal madde (ürünler ve çevre) arasındaki bağıntıya indirildiğini ve böylece pratiğe ve tarihsel-insansal dünyaya ilişkin bir idealizme düştüğünü sanmamak gerekir. Çünkü praksis felsefesi, insan ile insansal çevre arasındaki bağıntının, aynı zamanda, insan ile doğa arasındaki bir bağıntı da olduğunu ve dolayısıyla hem karşıtlığı hem de çelişkiyi içerdiğini ileri sürer. Maddeseliliği kimi zaman ikinci plana itmesine rağmen, bu felsefenin, bütünsel «tarihçi» anlayışı, idealizme karşıttır. Çünkü, gerçek sorunları, toplumsal praksis içinde ve bu praksisten yola çıkarak saptar. İnsan türü, doğayla çalışma (emek) aracılığıyla (dolayısıyla) bağıntı kurar ve bu bir tarihsel süreçtir. Bundan ötürü nesnellik, tarihsel bir üründür. Gramsci, tıpkı Marx gibi, insanoğlunun bir doğa varlığı olduğunu, ama bu «doğasallığın», insansal tarihsellik ve toplumsallıkla bütünleştiğini; ona bağlı bir işlev olduğunu düşünür. Böylece praksis felsefesi, dünyanın düşünülebilirliğinin sınırlarını saptar; canlı çelişkilerin incelenmesini konu alan siyaset biliminin temelini oluşturur. Bu çelişkileri, salt mantıksal bir biçimde çözmeye yönelmez; bunları görünür hale getirmek, «kımıldatmak» görevini yüklenir. Marksçı kuramın, üretim ilişkileri ile arasındaki bağıntı dolayısıyla edinmiş olduğu çeşitli anlayışları özelleştirmeden geçirir. Marx ve Lenin döneminden ve bilimden bilim-eyleme geçtikten sonra Marksçılık, yalnızca yüksek kültür dünyasının sınırları içinde kalamaz; az bulunur değerli bir ürün olarak görülemez. Marksçılığın, bir dünyagörüşü haline gelmesi; milyonlarca insanı yani kitleleri etkin varlıklar olduklarının bilincine kavuşturacak biçimde yaygınlaşması; üretim ilişkilerinin nesnelligi içinde kendi öz varlıklarının ne olduğu konusunda onlara doğru bilgiler vermesi; bu ilişkilerin belirlendiği olanak alanı içinde de ne olabileceklerini göstermesi gerekir. Başka bir deyişle kitlelerin, toplumsal dünyanın yapısını kavramalarını; kendilerine ne gibi bir yer ayrılmış olduğunu anlamalarını; bu yerin sınırlarını genişletmelerini; daha gelişmiş ve yüksek düzeyden bir dünya kurmanın nesnel olanaklarını görmelerini sağlayan genel ve kapsayıcı bir kültür olarak yaygınlaşması zorunludur. Kısacası, Marksçılığın temel özelliği, yaygın bir düşünsel ve manevi reform olarak yaygınlaşmaktır. Böylece kitlelere, ekonominin ve siyasetin sosyalizasyonu demek olan iktidarı (hegemonyayı) görüp kavramak ve kurmak için gerekli olan araçlar sağlanmış olacaktır. Önemli olan, Marksçılığın, yaşamın ortaya çıkardığı gerçekleri eleştirmesi, onların etkileyici bir bilimsel haline gelmesidir. Ayrıca, yaşamın bu gerçekleriyle kurduğu illentiler ve bağıntılar içindeki kendi kuramsal ürünlerini de eleştirmesi gereklidir.

dir. Gramsci şöyle diyor: «Praksis felsefesi, çelişkilerin tam anlamıyla bilincine varılması, olmağı dile getirir. Bu felsefede filozof (bir birey ya da toplumsal grup olarak ele alınabilir), çelişkileri kavramakla yetinmemekte, ama kendini de çelişkinin öğelerinden (terimlerinden) biri olarak ortaya koymakta ve bu öğeyi de, hem bilginin hem de eylemin ilkesi olmak gibi üst bir düzeye yükseltmektedir.» Marx'ın düşünce tarihindeki rolünü de şöyle açıklar Gramsci: «Marx, yüzyıllarca ve belki de siyasal toplumun ortadan kalkıp düzenlenmiş toplumun ortaya çıkacağı zamana kadar sürecektir bir düşünsel dönem başlatmıştır. Marx'ın dünyagörüşü, ancak o zaman aşılmış olacaktır.» Gramsci'nin, Marksçı düşünceye atılan ve yepyeni bir hava getirdiği görülüyor. Özellikle pozitivizmi, mekanist maddeci anlayışları, diyalektiğin kısırlaştırılmasını ve ortodoks Marksçı görüşleri eleştirilmesiyle dikkati çekiyor Gramsci. Marksçılığı, kendi kendine yeten, kapsayıcı, aşıcı ve bağımsız bir «felsefe», genel bir kültür hareketi ve yeni bir uygarlık biçiminin ortaya çıkması olarak gören düşünce doğrultusunda yer alan düşünürlerle Gramsci arasında birçok ortak nokta var. Bu düşünceleri ve eleştirileri, Gramsci'nin belki de ilk ortaya koyan kimse olması, önemini daha da artırıyor. Lukacs'ta, Bloch'ta, Korsch'ta, Lefebvre'de, Goldmann'da ve daha birçoklarında rastladığımız özgün düşüncelerin, başka bir bağlam içinde ve özgün terimlerle açıklanmış da olsa, Gramsci'nin yazılarında bulunduğunu görüyoruz. Sartre'in, Marksçılığı, çağımızın aşılmaz felsefesi olarak görmesi ve ancak bu çağın kapanmasıyla yerini bir başka felsefeye bırakacağını düşünmesi ile Gramsci'nin yukarıda Marx'ın dünyagörüşü ve aşılması konusundaki düşüncesini dile getiren alıntıda açıklamaları arasındaki şaşılabilecek benzerlik, bu açıdan ilgi çekicidir.

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

Lenin (1870-1924), doğa bilimlerindeki son gelişmeleri, Marksçı açıdan ele alarak inceledi ve idealizm ile maddecilik dışında bir üçüncü felsefesi bulduklarını ileri süren bazı çağdaş filozofları eleştirerek, bunların, aslında, kılık değiştirmiş bir idealizmi savduklarını ileri sürdü. Billinci, «gerçekliğin yansıması»; maddeyi de «di-

şımızdaki nesnel gerçeklik» olarak tanımladı. Lenin'in felsefesal düşüncesi, bu iki tanım üzerinde temellenir. Ayrıca diyalektik yöntem ve çelişmenin, bilimsel açıklamalar ve devrimci kuram bakımından taşıdığı önem üzerinde durdu. Hegel'in mantığında idealist çerçeve içinde yer alan maddeci öze ve bu mantığın, Marksçı yöntemin daha iyi kavranması konusunda oynayacağı olumlu role dikkatli çıktı

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

Lukacs, felsefesal araştırmasında başlıca araç olarak «dolayım» (médiation) kavramını kullanır. Dolayım, bize doğrudan yani dolayimsız olarak verilmiş bulunan ve çevremizi kuşatan sayısız olupbiten ile oluş halindeki bütünselliği birbirine bağlayan bağıdır; halkadır. Tarih ve toplumda gerçekleşen sürekli aşma süreci, bu dolayım sayesinde gerçekleşir; dolayım bu aşmanın aracıdır. Dolayimsız gerçekten bütünselliğe ulaştıran, kuram ile praksiyi birleştiren ve proletarya sınıfının edinmiş olduğu bilincin formundan başka şey olmayan bu bağ (halka) ise, «Parti»dir.

Lukacs, araştırmalarında, kapitalizmin doğurduğu «şeyleşme» olgusu üzerinde önemle durur. Şeyleşme, İnsanoğlunu ve ürünlerini, cansız, özsüz birer eşya, birer meta haline dönüştürür. Bunların yerine aldatıcı bir nesnellik ortaya koyar. Başka bir deyişle, şeyleşme sonucu, insanoğlunun etkinliğinin; ürünlerinin ve üretiminin oluşturduğu bütünsellik, insana yabancı, ona düşman gerçekler haline gelir. (Lukacs, «şeyleşme» kavramını, Hegel ve Marx'taki «yabancılaşma»yı temel alarak ve geliştirerek ortaya koyar.) Kapitalizmin ve burjuva dünyasının doruğuna ulaştırdığı şeyleşmeyi ise, proletarya sınıfı ortadan kaldırabilir ve kaldırmakla görevlidir.

Ünlü yapıtı *Geschichte und Klassenbewusstsein*'da (Tarih ve Sınıf Bilinci) bu görüşleri ileri süren Lukacs, «ortodoks» bir Marksçı olduğunu söyler ve «ortodoks»luğunun «Marx'ın öğretisini, Marx öğretisinde yorumlamak»tan başka bir şey olmadığını ısrarla be-

İlirir. Bununla birlikte Lukacs, «resmî» ve «ortodoks» Marksçuların eleştirisine uğradı. 1924'te, Lukacs'ın bilgi kuramının, maddeci yansıma kuramı ile Hegel'in öznenin ve nesnenin birliği kuramı arasında karşısız bir durumda bulunduğu; doğada diyalektiğin geçerliğini kabul etmediği ve yabancılaşma ile genellikle nesnelleşmeyi özdeşleştirdiği ileri sürüldü. 1949'da, yapılarında burjuva etkisi ve kozmopolitlik olduğu söylendi. Lukacs, yanıldığını kabul ederek «özeleştirisini» yaptı. 1956'da bir kere daha özeleştiri yapması istenince, bu isteği geri çevirdi.

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

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

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

Wilhelm Reich (1897-1957) özellikle psikanaliz ile Marksçılık arasındaki ilişki üzerinde durdu. Reich'in temel sorunu, psikanaliz, Marksçılığın içine oturtmaktır. Daha sonra ele alınan bu soruna ilk olarak değinen Reich, Marksçılığın «nevrozlar» tedavi edemeyeceğini ama psikanalizin de, kitle hareketlerini açıklayamayacağını ve

bir toplum kuramı getiremeyeceğini ileri sürdü (81). Freud'un, psikanalizi, bütün toplumlar için geçerli bir açıklama ilkesi olarak ileri sürmeye kalkışmasını, Malinowski'nin ilkel toplumlarda cinsel yaşam konusundaki incelemelerine dayanarak eleştirdi ve «Oidipus Kompleksi»nin evrensel olmadığını ileri sürdü.

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

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

Lukacs'ın izleyicisi Lucien Goldmann (1913-1972), felsefe ve edebiyat alanlarında, «genetik yapısalılık» adını verdiği yöntemi uyguladı. Yapısalılığın, gerçeği gelişme olarak değil de kesintili bütünlükler olarak görmesini eleştirdi. Tarih gerçeklerinin hem gelişimleri hem de içinde ortaya çıktıkları yapı ya da bütün açısından incelenmesi gerektiğini ileri sürdü. Lukacs'ın, temel görüşlerini geliştiren Goldmann'ın edebiyat toplumbilimine ilişkin araştırmaları geniş ilgi çekti.

Louis Althusser (1918) Marksçı çığır içinde yapısalılığın uygulayıcısı olarak tanındı. Düşünce tarihindeki büyük ilerlemeleri ve aşamaları, her biri ayrı bir yapı, bir bütün oluşturan birbirinden kopuk gerçekler olarak gören Althusser, tarihsel gelişme ve ilerleme kavramını geri plana atarak yöntemini Marx'a uyguladı ve Marx'ın bilim tarihinde gerçekleştirdiği aşamanın, kendisinden öncekilerin etkisiyle açıklanamayacak bir kopuş, yeni bir bütün ve yapı olduğunu ileri sürdü. Althusser böylece, Marksçı düşünceyi, Hegel'den apayrı ve yepyeni bir bütün olarak yorumladı. Amacı, Bachelard'ın ortaya attığı, Foucault'nun kullandığı «bilgisel kesiklik» ya da «bilgisel kesinti» kavramıyla, Hegel ve Marx arasında tam bir kopukluk ve kesinti olduğunu göstermekti. Nitekim bu açıklamalarına uygun olarak, Hegel'den Marksçılığa geçmiş olan «yabancılaşma» ve «aşma» gibi kavramların bilimsel açıdan geçersiz olduğunu söyledi. Bu konuya

(81) *Dialectical Materialism and Psychoanalysis*, s. 5-11. Sox-Pol, *Essays 1929-1934*, Random House, New York.

İlişkin tartışılmalarda Lucien Goldmann, bir olay ya da gerçeği, içinde ortaya çıktığı bütün ya da yapı bakımından ele alırken, tarihsel ve diyalektik boyutu bir yana ittiğini söyleyerek Althusser'i eleştirdi ve böyle bir görüşün, derine inemeyerek, «pozitivizm»e düşmek tehlikesiyle karşılaştığını ileri sürdü.

Frankfurt Okulu, geniş anlamda Marksçılığın çağdaş evrilmesinde ayrı ve başlı başına bir yer tutar. Okulun temelini oluşturan «Toplumsal Araştırma Enstitüsü» 1930'ların başında kuruldu; daha sonra A&D'ye taşındı; İkinci Dünya Savaşından sonra Frankfurt Üniversitesinin bir bölümü olarak yeniden kuruldu.

Aralarında görüş farkları bulunan bilgileri ve düşünürleri barındırmasına rağmen bu okulun temel görüşü, «Eleştirel Kuram» diye adlandırılır ve ortak bir düşünce alanı oluşturur. Eleştirel Kuramın temel ilkelerinden biri, «toplumsal yaşamın tek başına ele alınan bir yanının ya da yalıtılmış bir olayın, ancak tarihsel bütünle; topyekün bir gerçek olarak görülen toplumsal yapıyla ilişkisinde incelendiği zaman kavranabilmesidir. Kuramı benimseyenler, Hegel, Marx ve Lukacs'a dayanıyorlar. Amaçları, çağdaş toplumun ve özellikle tekelci kapitalizmin sorunlarını, toplumsal ruhbilim ve kültür üzerinde durarak irdelemek; ampirik saptamalarla yetinmeyerek, bir toplum kuramı ve bilimi ortaya koymak. Eleştirel özellik taşıyan bu tür bir bilgi, kuram ile pratik arasındaki iraksamayı kapatmak amacını güdüyor. Bilimlerin yeni bulguları ve özellikle psikanalizle hesaplaşmak da söz konusu.

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

Eleştirel Kuramın, «eleştiri» derken, bir başka kaynaktan daha beslendiğini görüyoruz. Bu kaynak, Kant'ın, bilgiyi olanaklı kılan zorunlu öznel koşulları saptamaya yönelik eleştirisidir. Kant'ın bu eleştirisinin, duyuları ve algıları biçime ve düzene sokan; nesnel kuran bir özne kavramına ulaştığını biliyoruz. Nesnelere oldukları gibi değil de, «bize göründükleri gibi görmemiz», öznenin bu kurucu gücünden kaynaklanıyor. Demek ki, herhangi bir şeyi bilebilmemizin olcağını, bu eleştiriyiyle ortaya koyuyoruz. Yüzyılımızda, dil olgusuy-

la gittikçe daha fazla ilgilinilmesi, Kant'ın bu modelinin yeniden ele alınıp uygulanmasına yol açtı. Böylece, Wittgenstein, Chomsky ve Lévi-Strauss'un çalışmaları, dili, bilmeyi ve eylemeyi olanaklı kılan koşulların akılsallığa dayanılarak belirlenmesi alanında yeni bir ilerlemeye ön ayak oldu.

Demek ki, bilmenin, dilin, eylemin koşullarının ortaya konması anlamındaki eleştiri ile; Hegel, Marx ve Freud'da görülen, insanın kendi kendisini kısıtlamasının ve yanıtmasının eleştirilmesi ve iç yüzünün ortaya konması anlamındaki eleştiri, Frankfurt Okulunun Eleştirel Kuramının temellerini oluşturuyor.

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

Bu açıklamalar, Frankfurt Okulunun, klasik Marksçı ideoloji eleştirisini, toplumsal-ruhbilimsel alana yaydığını gösteriyor.

Frankfurt Okulunun iki ünlü temsilcisi; Horkheimer (1895-1973) ve Adorno (1903-1969), bu genel çerçeve içinde daha genel ve soyut bir felsefesal temellendirmeye yönelerek, iki karşıt akıl kavramı ileri sürüyorlar. İki akıl kavramından ya da iki akıl türünden birincisi, «pratik akıl», ikincisi «araçsal (instrumental) akıl»dır. Pratik akıl, İnsanoğluna dıştan kabul ettirilen zorlamalardan sıyrılmada (kurtulmada) kendini gösteriyor; bireylerin ve yurttaşların özel ve kolektif iyi yaşamını içeriyor; amaçlıyor. Araçsal akıl ise, doğa bilimlerinde ve teknolojiye kendini gösteriyor. Zamanla, ikinci akıl, birinci akıldan gölgede bırakıyor. Doğanın egemenliğe alınmasına yönelen bu akıl, insanın egemenliğe alınmasına da yöneliyor; araçsal akıl, pratik akıldan yolunu tikiyor.

Horkheimer, felsefeye, işte bu iki akıldan eleştirme görevini verir.

Bu iki akıl arasında gerçek ve somut olarak sağlanacak bir uzlaşmanın daha önceden düşünsel alanda hazırlanabileceğini düşünür.

Horkheimer ve Adorno, potansiyel olarak devrimci bir proletaryanın ortadan kalkmış olduğunu da ileri sürerler ve bundan ötürü, özgürlük isteminin, kitle temelinden yoksun ve politik açıdan güçsüz duruma düştüğünü söylerler. Bu durumda, kapitalizmin çağdaş koşulları içinde, «iyi işleyen ve bolluk içinde bulunan bir toplumun baskısından kurtulmak gerektiğinin nasıl ileri sürülebileceği» sorununun ortaya çıktığını belirtirler.

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

Eleştirel Kuramın ikinci kuşak temsilcilerinden **Habermas** (1929) özellikle «iletişim» sorunu üzerinde duruyor. Bu düşünürü göre içinde yaşadığımız toplumun kötülükleri, insanlar arası anlaşmanın (iletişimin) aksaklığından ileri geliyor. Bilimin ve teknolojinin, kamu düzenine geçmesi ve özgür bir tartışma yapılması için emekçilerin özerkliğinin ve sorumluluğunun güvence altına alınması sağlanmadıkça, bilimsel-teknolojik bir toplum, akılsal (rasyonel) bir nitelik kazanamaz, diyor **Habermas**. Ayrıca, çarpıtılmış iletişimin, nasıl or-

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

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

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

Felsefe alanında kesin kimliklerini ortaya koymamış oldukları halde bilimsel bir yan taşıyan ve son yıllarda sözü edilen iki akıma kısaca değineceğiz. Bunlar «yapısalcılık» («structuralisme») ve «imbillim» dir («sémilogie»). Son olarak da «yorumsamacılık» («hermeneutics») üzerinde duracağız.

Yapısalcılık, ondokuzuncu yüzyılda bilimlerin temelini oluşturan gelişimci ve evrimci anlayışa bir tepki olarak son zamanlarda ortaya çıktı. Özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra, bilimsel açıklama te-

mell olarak, gelişimci yani «genetik» görüş karşısında yapıya önem veren görüşün ağır bastığı görüldü. Böylece tarih, toplum insan ve kültürle ilgili sorunların, gelişmeleri bakımından değil sınırların oluşturduğu ve birbirinden kopuk ve nitel bakımdan farklı yapılar ve birlikler açısından daha iyi kavranabileceği ileri sürüldü. Örneğin yapısalcılık, insanı gereği gibi tanımak için, onu gelişmiş maymunlara bağlamanın ya da yetişmiş insanın ruhsal yaşamını, çocukluğundaki ruhsal yaşantıyla açıklamaya kalkışmanın yetersiz ve tehlikeli olduğunu ileri sürdü. Önemli olan, gelişimden ve evrimden çok, bu arada ulaşılan ve geçilen yapıları, bütünlükleri, birlikleri göz önünde tutmaktır. (65) Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) bir imler (işaretler-göstergeler) sistemi olarak gördüğü dil olgusuna ilişkin olarak ortaya attığı yapısalcılık, daha sonra başka bilimlerle ve özellikle etnolojide etkili oldu. Bu görüşü, Fransız Michel Foucault'nun düşün ve bilim tarihine uygulaması özellikle ünlüdür. Bir bilgi «arkeolojisi» yapmak isteyen Foucault, bilgi tarihi içinde birbirine indirgenemeyen bilimsel yapıların (épistémè'lerin) yer aldığını ve bunlar arasında köklü bir kesinti olduğunu söyledi. Her çağın belli bir épistémè'si olduğunu, bu yapının ya da zeminin bilgi biçimlerini ve düşünmeyi buyruğu altında tuttuğunu savundu. Bir çağda yazılan ve yayımlanan her şeyin, daha önce söylenen ve düşünülenle bağımsız olarak ele alınması gerektiğini ileri sürdü. Yapısalcılık alanında Lévi-Strauss'un (1908) toplumsal olaylara ilişkin açıklamaları, bu akıma hem kaynaklık etti hem de etkili olmasında büyük rol oynadı. Bu çağın içinde, yapısalcılığı psikanalize uygulayan Jacques Lacan'ı (1901-1981) ve Marksçı Louis Althusser'i de saymak gerekir.

Yapısalcılıkla ilintili olan ve yine Ferdinand de Saussure'den kaynaklanan imbilim ise, daha çok, genel bir im (işaret-gösterge) bilimi olmaya yönelir. Saussure, imbilimi şöyle tanımlıyor: «Dil, fikirleri dile getiren bir imler sistemidir ve bu bakımdan, yazıya, sağır - dilsiz alfabesine, simgesel dinsel törenlere, kibarlık biçimlerine, askeri işaretlere, vb., benzer. Bundan ötürü, toplumsal yaşamın içinde, imlerin yaşamını inceleyen bir bilim tasarlanabilir; bu bilim, toplumsal ruhbilimin bir bölümünü ve dolayısıyla genel ruhbilimin de bir bölümünü oluşturacaktır ve biz onu, imbilim (grekçe *semlon*, «im»den) diye adlandıracağız. Bu bilim, imlerin ne olduğunu, hangi yasalara uyduğunu öğerecek bize. Henüz ortada olmadığı için, bu bilimin nasıl bir

(65) Bkz. Nusret Hızır, Yordam Dergisi, sayı, 2, 3, (1969).

şey olacağı söylenemez; ama var olma hakkına sahiptir o; yeri de önceden belirlenmiştir.» (66)

Roland Barthes (1915-1980) da, İmbilimin, genel ve formel (biçimsel) bir bilim olduğunu; yapısalcılığın, psikanalizin ve çağdaş bazı edebiyat eleştirisi girişimlerinin bu bilime baş vurduklarını İleri sürer. (67) Daha çok, Barthes'ın da çarpıcı örneklerini verdiği yazın alanı eleştirmesi üzerinde yoğunlaşmış olmakla birlikte, İmbilim, özü gereği bütün im alanını kapsayan bir bilim olmaya yönelmek zorunda gibi görünüyor.

Yorumsamacılık İse, genellikle anlamı şu ya da bu biçimde açık olmayan bir metinde ya da metin-benzerinde, derinde bulunan bir tutuculuğu ya da anlamı ortaya çıkartmayı amaçlayan yorum sanatı olarak tanımlanıyor. Bununla birlikte, tek bir yorumsama biliminin var olup olmadığı, üzerinde hayli tartışılan bir konudur. İnsan bilimlerinde, yorumlamanın, açıklama için vazgeçilmez bir şey olduğunu İlk İleri sür-en filozof Dilthey'dir (1833-1911). Tarihsel yaşantıya ilişkin sağlam bilginin olanağını göstermek isteyen Dilthey, bireysel yaşantıdan, artık hiçbir birey tarafından doğrudan yaşanmayacak bir yaşantıya nasıl geçilebileceğini göstermenin zorunlu olduğunu İleri sürmüştü. Bu görüş daha sonra, çeşitli düşünürler tarafından geliştirildi. Bunun yanı sıra, yorumsamacılıkta İki ayrı tavrın bulunduğu da İleri sürüldü. Örneğin Paul Ricoeur (1913), yorumsamacılık anlayışlarından birinin, yorumlamacıya, bir mesaj ya da duyuru biçiminde yöneltilen anlamın düzeltilip ortaya konması; ikincinin İse yalanları ve yanılgıları ortadan kaldırma; yanılgıların ve aldatmacaların iç yüzünü ortaya dökme süreci olduğunu söyledi. Ricoeur'ün, aralarındaki büyük farklara rağmen, Marx, Nietzsche ve Freud'un, değişik alanlarda, yanılgıların ve aldatmacaların iç yüzünü ortaya koyarak İkinci anlayışa uygun düşen bir yorumsamacılık yapmış olduklarını İleri sürmesi ayrıca ilgi çekicidir. Ricoeur'e göre bu üç düşünür, İdeoloji (Marx), ahlaksal değerler (Nietzsche) ve rüyalarla sinir hastalıkları belirtileri arasında (Freud), dış ve aldatıcı görünüşlerin iç yüzünü ve bunların altındaki gerçeği ortaya koyarak, yorumsamacılığın en güçlü örneklerini vermişlerdir.

(66) Cours de Linguistique générale, s. 33.

(67) Mythologies, s. 195, 196, Editions du Seuil.

TARİHSEL GERÇEĞİMİZ VE FELSEFE

Soru 96 : Türk - Osmanlı toplumunda felsefenin yeri nedir?

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

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

Türk Osmanlı toplumunun bağlı bulunduğu İslâm düşünce ve

kültürü içinde, onördüncü yüzyıldan sonra, «felsefe» diyebileceğimiz özgür düşünce çabasına rastlanmadığını söyleyebiliriz. Demek ki bu toplumun örgütlenip yerine oturma süreci, aşağı yukarı, İslâm felsefesini düşüncesinin kapanışına rastlamaktadır. Gerçekten de, onbeşinci yüzyıldan başlayarak İslâm düşüncesi ve dolayısıyla Türk - Osmanlı toplumu çerçevesi içinde özgün felsefesini düşüncelerin ortaya çıktığı, yeni görüşlerin ortaya atıldığı görülmektedir. Bu dönemde, eski felsefesini düşüncelerin şu ya da bu biçimde tekrarıyla yetinilmiş; ya da dinsel düşüncenin ve bağına bağlılığın ağır basması dolayısıyla, felsefeye güvensizlik gösterilmeye başlanmış ve felsefesini çaba da, batınıl akımlar ve tasavvuf içinde kılık değiştirilip gizlenerek varlığını sürdürmek zorunda kalmıştır. Felsefe, tehlikeli ve boş bir çaba olarak görülmüş; İslâm tanrıbilimi (ilahiyatı) olarak nitelenebileceğimiz «kelâm»ın açıklamaları, bu dönemde, özgür düşüncenin ve felsefesini arayışın yerine geçmiş; mutlak doğrular olarak kabul edilmiş, dinsel inanç ve düşünceyle birlikte, ideolojik dünyayı oluşturmuştur. Gerçek felsefesini düşünceye duyulan bu güvensizlik, başka birçok yazar ve şairin yapıtlarında (örneğin Mevlânâ'da) görüldüğü gibi, Nâbi'nin şu mısralarında da açıkça dile gelir:

Hikmet-ü felsefeden eyle hazer

Evliya zümresine eyle nazar.

Demek ki Türk Osmanlı toplumunda kelâm ve dinsel düşünce, felsefesini yerine geçmiş; felsefe tehlikeli ve kaçınılması gereken bir çaba olarak görülmüştür.

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

Kitabımızda felsefeyi, kendi başına bağımsız olarak gelişen bir düşünce çabası olarak ele aldık. Felsefesini toplumsal köklerine, felsefeyi belirleyen toplumsal koşullara değinmedik. Okurun dikkatini dağıtmamak ve felsefesini düşünceye doğrudan yönelmek istediğimiz için yaptık bunu. Aslında, en kuramsal felsefesini düşüncelerin bile kökleri, tarihsel-toplumsal koşullardadır. Felsefesini düşünce bir kere ortaya çıktıktan ve birikimini yaratıp geleneklerini pekiştirdikten sonra, maddesel, yani ekonomik koşulların ve toplumsal gerçeğin etkisinde değilmiş gibi görünür. Felsefesini bu bağımsızlığı ve özgüllüğü belli bir dereceye kadar doğrudur. Ama işin derinine inildiğinde, felsefesini tam (mutlak) anlamda bağımsız olmadığı ve kendisini doğuran tarih-toplum koşullarınca belirlendiği, doğrudan doğruya olmasa da dolaylı olarak yani bu maddesel koşulların çeşitli dolaylılardan

(médiollon'lardan) geçen etkisi altında bulunduğu; son kertede onlar tarafından biçimlendirildiği göüldür. Felsefe ancak belli bir toplumsal oluşumda ortaya çıkabilir; belli felsefesal görüşler, belli toplumsal ve kültürel koşullarda boy atıp gelişebilir. Gerekli ekonomik-tarihsel-toplumsal koşullar yoksa, felsefenin de gereği yoktur.

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

Kitabımızın ön başında ele aldığımız bir soruya burada yeniden dönmemiz gerekiyor. İnsanoğlunun, «evreni kuran, varolanların kökünde bulunan anamodde nedir?» sorusunu sorabilmesi için toplum tarafından, yani mitolojiler ve din tarafından evrene ilişkin olarak yapılmış (verilmiş) ac kımalardan sıyrılıp uzaklaşması, onları eleştireci bir biçimde bilinçle ele alabilmesi; kendini, toplum karşısında bir «birey» ve «kişi» olarak koyabilmesi zorunludur. Toplumun doğru olarak ileri sürdüğu ve genellikle kabul edilmiş bir görüşü ya da değer yargısını irdelemek, eleştirmek yani «hayır» diyebilmek ve başka bir cevaba varabilmek için kendini hem dış dünya hem de yine kendisi karşısında bağımsız bir özne olarak kavrayan bireyin ortaya çıkması zorunludur. Oysa bu durum, genellikle Yakındağu ve özellikle Türk Osmanlı toplumunda görülmüyor. Gerçi Türk Osmanlı toplumu, insanla toplumun tam anlamıyla birlik ve bütünlük oluşturduğu bir toplum değildir. Bu tür bir topluma ancak, ilkel topluluk ya da aşiret dediğimiz yapılarda rastlıyoruz. Ama Türk Osmanlı toplumu; köleci, feodal ya da kapitalist toplumlar gibi, sınıfların birbirinden iyice ayrılacak biçimde oluştuğu ve bireyin giderek tam anlamıyla ortaya çıktığı bir toplum da değildir. Türk Osmanlı toplumu, bunlardan farklı bir sınıflı toplumdur. İkel toplum ile art arda ortaya çıktıklarını Batı'da gördüğümüz toplumsal oluşumlardan aynı uzaklıkta bulunan bir toplumdur. Bu toplumda, birey ile toplum arasındaki kaynaşmışlık ve birlik tam ve mutlak değildir; ama birey kendini topluma bağlayan göbekbağını da tamamen kopartmamıştır.

Bu toplum, yapının üst bölümünde yer alan ve merkezci yönetimin (devletin) taşıyıcısı olan yönetici yani egemen kişi ve zümrelerle (sultan, yönetim görevlileri, askerler, dinadamları - bilginler, vb) köy topluluklarında yaşayan üretici köylülerden oluşmuştur. Bu toplumda geniş anlamda sınıflar (yöneticiler, zanaatkarlar, köylüler) vardır, ama bu sınıflar arasında kesin sınırlar olmadığı gibi herhangi bir sınıfın bir başka sınıfı devirerek iktidarı ve yönetimi ele alması gibi bir durum da yoktur. Yani tek tek sınıflara karşılık toplumun birliği ve bütünlüğü ağır basar. Bu toplumda, «kendinde» sınıflar söz konusudur. Batı'da görülen «kendisi için» sınıflar, yani toplumsal varlığının bilincine vararak öz mücadelesini yürüten ve ölüm kalım savaşına giren sınıflar söz konusu değildir. Toplumun birlik ve bütünlük olarak ağır basması ve sınıf mücadelelerinin iktidara yönelik bir ölüm kalım sorunu durumuna gelmemiş olması, Türk Osmanlı toplumundaki bireyin de Batıdaki gibi bir «birey» durumuna gelmemesi sonucunu doğurmuştur.

Soru 98 : İdeolojinin farklılaşmamışlığı, felsefe açısından ne gibi önem taşır?

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

Sınıf mücadelesi, felsefenin yer aldığı üst yapı kesiminde, dünya görüşlerinin ve İdeolojilerin çatışması olarak dile gelir. Felsefe, bu mücadeleye, İdeoloji aracılığı ile yani İdeolojinin sağladığı dolayım

(médiation) aracılığıyla katılır. Kesin İdeolojî ve dünyagörüşü çatışmalarında, felsefenin de kendini toparlayıp yeni çıkış noktaları ortaya koyması, nitel diyebileceğimiz değişiklikler ve yenilikler gerçekleştirmesi bundan ötürüdür. Kendi birikimine ve geleneğine dayanarak bağımsızlığını belli ölçüde koruyan felsefe ile ideolojî arasındaki etkileşim, bu çerçeve içinde ortaya çıkar ve köklü toplumsal değişimlerin gerçekleşmesine katkıda bulunur.

Herhangi bir sınıf, bir başka sınıfın egemenliğine son vermek istediği zaman, onun ekonomik gücünün temellerine saldırdığı kadar ideolojik dünyasına da saldırarak ve onunla hesaplaşmak zorundadır. Örneğin Rönesans diye adlandırılan ve özgül düşünce ve kültür belirlenimleri taşıyan olay, Batı tarihinde belli bir zamanda zorunlu olarak ortaya çıkmış bir olaydır. Rönesans, feodalizme karşı mücadele eden burjuvazinin kültür, düşünce ve her şeyden önce ideolojik alanındaki mücadelesinin ürünüdür; bu mücadelenin görünümüdür. Descartes'ın bir yandan dinsel düşünceye ödün vermesi, bir yandan da fizik bilimlerinin gelişimine yol açabilecek bir doğa görüşü ile sürmesi ve bu «ikili» görüşten kurtulamayışı da bir rastlantı değildir (aynı ikiliği, yani inanç ile bilgi arasındaki ikiliği Kant'ta da görmüş-tük.) Descartes, doğmakta olan yeni bir dünyanın düşünsel mücadelesini, ideolojik çatışma alanında ve felsefenin özgül silahlarıyla yürüten bir «birey» olarak (burjuvazinin yaratmağa yöneldiği yeni maddesel ve dolayısıyla manevi dünyanın aracılığı ve etkisiyle kendini daha önceki dünyanın karşısına diken ama yükselen sınıfın mücadelesine -praksisine- kendi alanında katkıda bulunan bir birey olarak) dine ödün verirken, burjuvazinin hem kendini hem de sömürdüğü sınıfları aldatmasına yarayan yeni bir ideolojik görüşü savunuyor hem de mekanik ve bilimsel bir doğa görüşü ile sürerek, aynı burjuvazinin doğayı boyunduruk altına olmak ve sömürsünü temellendirmek için gereksinim duyduğu bilimlerin gelişmesine zemin hazırlıyordu. Başka bir deyişle, sınıf mücadelesinden kaynaklanarak ideolojik çatışmada yansıyan toplumsal praksis, belli bir «birey»de (Descartes'ta) köklü eleştirmeye dayanan yeni bir felsefesal çabanın gerçekleştirdiği özgün bir çıkış noktası buluyor ve yeni bir ideolojinin zeminini oluşturuordu. (68)

(68) Toplumsal gerçek ile felsefe arasındaki bağıntıyı, burada, bile bile soyutlayarak ve en kaba çizgileriyle belirtmeye çalışıyoruz. Oysa bu bağıntı somutta, çok daha ayrıntılı ve karmaşık biçimde gerçekleşir. Bağıntı ve etkileşim, çağlara, dönemlere, toplumsal yapılar, sınıflararası ve sınıfsal ilişkilere, ideolojilere, üstyapının öte-

Oysa yukarıda açıkladığımız nedenler (kesin sınıf mücadelelerinin ve derinlemesine bireyselliğin bulunmaması), Türk Osmanlı toplumunda ideolojilerin ve dünyagörüşlerinin çatışmasını ve köklü eleştirileri olanaksız kılmış; bunların yerini tutan kapsayıcı ve yekpare bir ideoloji, felsefe gereksinimine var olma hakkı tanımamıştır. Bu açıdan bakınca, felsefenin niçin ortaya çıkmadığını kavradığımız gibi kapitalizmin darbesi altında Batılılaşma yönünde daha sonra gösterilen çabalar sırasında felsefenin niçin gerektiği gibi toplumumuza aşılamadığını ve bir akılcı düşünce geleneğinin gerçekleşemediğini de kavrayabiliriz.

Soru 99 : Batılılaşma akımı içinde yer alan felsefesal görüşlerin ayırt edici özellikleri nelerdir?

Türk Osmanlı toplumunun, yapısı gereği, felsefeye ve akılcı düşünceye değil, dinsel görüşlere ve bunlar üzerinde temellenen kapsayıcı ve yekpare bir ideolojiye olanak tanıyan bir toplum olduğunu açıklamaya çalıştık. Ne var ki bizde, aşağı yukarı iki yüz elli yıldır sürdürülmekte olan ve «islahat», «muasırlaşma», «batılılaşma» gibi çeşitli adlar verilen bir akım (hareket) vardır ve bu akım içinde bazı düşünürler ortaya çıkmış, bazı felsefesal görüşler ortaya atılmıştır. Acaba bu görüşler ile gerçek felsefesal düşünce arasında ne gibi bir ilinti vardır? Başka bir deyişle bizde, son yüzyıllarda ortaya çıkmış felsefelerden ve filozoflardan söz edilebilir mi?

Batılılaşma hareketinin, Osmanlı İmparatorluğunu hem paylaşmak hem belli bir biçimde ayakta tutmak isteyen kapitalist Avrupa devletleri ile onlara boyun eğen içerdeki yönetici ve sömürücü zümre ve kadroların etkilerini ve egemenliklerini sürdürmek amacıyla giriştikleri bir hareket olduğu, bilimsel araştırmalarla iyice gösterilmiştir ve bizde ancak son yıllarda açıkça söylenebilmektedir. Batılılaşma, bizde, egemenliklerini yeni ekonomik ve tarihsel koşullara uydurmak ve pekiştirmek isteyen sınıf ve zümrelerin ideolojik silahıdır. Bu akı-

ki tikel yanlarına, geleneklere, toplumsal ve kişisel psikolojiye ve bunların oluşturduğu yapılanmalara (bütünselliklere-totalitelere) göre değişiklik ve çeşitlilik gösterir. Her belli felsefe ya da filozof, bu karmaşık bütünsellik, bu bütünselliği oluşturan tikel dolayimler ve katmerli belirlenimler göz önünde tutularak incelenmelidir. Toplumsal gerçekten felsefeye yönelen etki dolaysız olmadığı gibi tek yönlü ve dönüşsüz de değildir.

min nesnel ve ayırt edici özelliği, gerçek' ve köklü ıslahat hareketlerine (reformlara) girişmeden «ıslahat» yapmak, «devrimci» hareketin gereklerini yerine getirmeden «devrimler» yapmaktır. Başka bir deyişle Batılılaşma, olmayan şeyi oluyormuş gibi gösteren, örten, başka kılığa sokan, ideolojik ve aldatıcı bir görüştür. Türkiye'nin Batılılaşma ile kalkınacağına gerçekten inanan ve ıctenlikle çaba harcıyan kimselerin bulunması, bu gerçeği değiştirmez. Herhaçğı bir ülkenin kalkınması, insanların sadece iyi niyetleriyle ve özlemleriyle gerçekleştirilebilecek bir şey değildir.

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

yen üknen kapitalist dünyanın tam karşısında yer alan bir ülke olmaması (bu ülke, ya kapitalist ülkelerin arasında ve yanı başında ya da çok uzağında olmalıdır) da bir başka zorunluktur. Demek ki bir yeni sınıfın (ulusal burjuvazinin) yaratılması ve kapitalistleşmenin başarıya ulaşması için, açıklamaya çalıştığımız «katmerli» belirlenimin işlenmesi gerekir.

Oysa Türk Osmanlı toplumunun iç yapısında, bu tür köklü değişikliği olanaklı kılacak yatkınlık yoktu. Bu toplum özellikle, ulusal bir burjuvazinin ortaya çıkmasını engelleyen önbelirlenimleri içinde taşıyordu. Devletin yani merkezci iktidarın her şeyi kuşatan geleneksel gücü, yeni bir sınıfın ortaya çıkarak bağımsızlaşmasını; yeni bir insan tipinin oluşmasını olanaksız kılıyordu. Özel mülkiyetin ve birikimin, bir burjuva sınıfının (dolayısıyla da işçi sınıfının) dayanacağı temeli oluşturacak kadar gelişmemesi ve bu gelişmenin sürekli olarak engellenmesi bu olanaksızlığın ekonomik kaynağını oluşturuyordu. Engels şöyle diyor: «Gerçekten de, tıpkı bütün öteki Doğu egemenlikleri gibi Türk egemenliği de, kapitalist bir toplumla uzlaşmayacak bir şeydir; çünkü elde edilen artı-değer, zorba-valilerin ve gözü doymaz paşaların pençesinden kurtarmak olanaksızdır; burada, burjuva mülkiyetinin ilk temel koşulunu yani tüccarın ve malının güven altında bulunması halini görmüyoruz» (19)

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti, bir burjuva sınıfı yaratarak kapitalistleşme konusunda, zaman bakımından da geç kalmıştı. Çünkü kesin ıslahat hareketlerine girildiği zaman (on dokuzuncu yüzyıl) ve daha sonra kapitalizm, bir yeni ortak kabul etmeyecek kadar yaygınlaşma ve güçlenme yoluna girmiş bulunuyordu. Türkiye'de ancak, yabancı kapitalistlerle işbirliği yapabilecek kökü dışarda ve derme çalma bir ticaret burjuvazisinin oluşmasına izin verilebilirdi. (Nitekim Türk burjuvazisi bugün de genellikle ulusal nitelik taşımaz; ticaret alanında ithalatçı ve vurguncu, sanayi alanında montajcıdır. Siyasal alanda dış buyruğa bağlı ve kişiliksizdir. Kültür alanında sığ bir taklitçilik, cehalet, görmemişlik ve kuntluk içindedir). Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu, kapitalist ülkelerin arasında ya da uzağında (bu sonuncu durum, geç kalmış da olsa Japonya'nın on dokuzuncu yüzyıl sonlarında ve yirminci yüzyıl başında otuz-kırk yıl içinde kesinlikle kapitalistleşmesini olanaklı kılan belirlenimlerden biridir) bulunmuyordu; kapitalist dünyanın tam karşındaydı ve bu dünyanın yoğun mücadelelerinin yöneldiği en önemli nesneydi.

(19) Das Auswaertige Politk des russischen Zarentum adlı makaleden, Neue Zeit, 1890, Bkz. K. Marx, Türkiye Üzerine, S. Hilâv - A. Tokatlı, s. 9, Gerçek Yayınevi.

Bu gerçekler, bizdeki islahat hareketlerini (Cumhuriyet dönemi de bu hareketler içinde yer alır ve sadece biçimsel ve nicel farklılık gösterir) ve kapitalistleşme çabalarını (Batılılaşmanın altındaki gerçek ekonomik anlam budur) belirlemiş ve bu hareketlerin başarısızlığına yol açmıştır. Başka bir deyişle bizdeki Batılılaşma akımı, iç dinamikler, ve sınıf mücadelelerinden yani aşağıdan gelmediği gibi egemen zümrelerin (önce padişah ve yönetici çevrelerin daha sonra bürokratların ve toplum yaşamında etkili zümrelerin) iktidarlarını pekiştirmek ve sürdürmek için giriştikleri halde herhangi köklü ve toplumsal bir yapı değişikliğine yol açacak nitelik de taşımayan yalınkat bir hareket olarak kalmıştır.

Batılılaşmanın ekonomik, toplumsal ve siyasal alandaki bu yalınkatlığı, düşünce dünyasında ve felsefede de aynen yansımış ve benzerini yaratmıştır. Batılılaşma, ekonomik ve toplumsal açıdan derinlemesine etki gösteren bir hareket değildir; toplumun temellerine de, halkın yaşamına da işlememiştir. «Tehlikeyi savuşturma», «vaziyeti idare etme», «yabancılarla rezil olmama», «taklitçilik» ve «ithalatçılık» gibi davranış ve anlayışların ötesine geçememiştir. Hiçbir gerçek felsefesal gereksinimin karşılığı olmadan sadece taklitçilikle; Batıdaki şu ya da bu felsefeyi Türkiye'de tanıtmakla yetinmek, yani fikir ithalatçılığı yapmak ve Batılı gibi görünmeye çalışmak da, kültür ve düşünce yaşamımızın temel özelliklerinden biri olmuştur. Batılılaşma hareketi içinde herhangi bir gerçek felsefesal davranıştan ve üründen; bir «filozof»tan söz edilemez. Ancak, Osmanlı toplumunun eski ideolojik yapısının yerine konmak üzere siyasal ve pratik bir amaçla aktarılmış olan ve günün gereksinimleri olduğu sanılan şeylere cevap verme amacı güden yalınkat düşünceler ileri süren «ideologlar»dan ya da mesnetsiz bazı düşünce fantezilerinden söz edilebilir. Ne var ki bu durumu ve «düşünürleri» fazla kınamamak gerekir. İslahat çağının aydını İki dünya arasında kalmış; eski dünyasını kaybetmiş ama yeni dünyasına da henüz ulaşmamış bir aydın tipidir. Kendi durumunu açıkça göremez; kendibilincine ulaşmasını sağlayacak koşullar ve birikim henüz ortaya çıkmamıştır. Taklitte ve «kendini şu ya da bu sanma» ile doyuma ulaşır; düşüncesini derinleştirmeye, köklü eleştirilere yönelmeye, kendini aşmaya gereksinim duymaz. Henüz iyimserliğini kaybetmemiş, düşünceleri ile toplumsal gerçek arasındaki örtüşmezliği, içinde bulunduğu çıkmazı fark etmemiştir. (Bu fark etmeyişin, çok uzun sürdüğünü de söylemeliyiz). Le Play'nin «toplumsal bilim» yöntemini ya da Durkheim'in «sosyoloji»sini Batı'dan aktarmakla, her derde deva bulabileceğini sanır. İslahat çağı aydını hem iyimser hem de felsefe bakımından «idealist»tir. Yani eğitilmiş, dü-

şünce ve bilgi yoluyla, toplum yaşamının düzene kavuşturulacağına, benimsediği toplum idealline varılacağına inanır; temel sorunun, «her şeyden önce bir kültür ve ahlak sorunu» olduğunu söyler. Kültür ve ahlakın, bir neden değil bir sonuç olduğunu göremez. Felsefesal idealistliği (eski dinsel düşüncenin yüzeysel bir kalıntısıdır) ve «volontarizm» (eski güçlü merkezci iktidardan arta kalan bir dünyaya bakış ve alışkanlıktır), siyasal alanda, buyrukla ve zorla, tepeden inme «devrim» yapılacağını sanmasına yol açar; halkın, bu «devrimleri» benimsemeyişini bir türlü anlayamaz ve hayretle karşılar. Kısacası bu aydın tipli ve «düşünür», kendi yalınkat düşüncelerinin ötesine geçememiş; kendini, içinde yaşadığı toplumu ve bu toplumun öteki toplumlarla olan ilişkisini nesnel ve bilimsel bir biçimde kavrayamamıştır. Böyle bir durum ve davranış, felsefesal düşüncenin ortaya çıkıp boy atmasına; bir felsefesal görüşün yaratıcı biçimde sindirilmesine engeldir.

Soru 100 : Bizde felsefenin görevi ve geleceği üzerine neler söyleyebiliriz?

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

Duruma hangi açıdan baksak, resmi çabanın, Türkiye'yi hem «tarıh dışı» bırakmayı özlemek hem de tarihsel evrime katmayı istemek gibi bir çelişki içinde debelendiğini açıkça görürüz. Ama tarih, bu çabaya rağmen, kaçınılmaz ekonomik ve toplumsal değişikliklerini gerçekleştirerek Türk toplumunu kavrayıcı akışına bir başka biçimde sokmuş ve ideolojiyi parçalamıştır. Bugün, resmi ideoloji ile Türk toplumu gerçekliğinin örtüşmezliği, bu gelişimin sonucudur. Böylece, sü-

rekli hayal kırıklıklarının doruk noktasına ulaşılmasının yarattığı çaşkınlıktan, hiçbir toparlayıcı gücü olmayan bölük pörçük ideolojik parçalarından, düşünce kargaşasından ve akıldışılığından oluşan bir tablo karşımıza çıkmış bulunuyor. Bu durumda, felsefeye ve bilimsel düşünceye ne gibi görevler yüklenecek?

Yüzeyde kalan siyasal biçim değişikliklerinden sonra Türk toplumunun son otuz yıldır «ortalama tarihsel zaman»a girmek ve hızla değişmek zorunda kaldığı bu dönemde felsefe, her zamanki temel görevini yerine getirmek zorundadır kuşkusuz. Bu görev, köklü eleştiridir. Felsefesal eleştiri, geleneksel akıldışı düşünce alışkanlığını ve resmi ideolojiyi bu eleştirinin nesnesi olarak kaçınılmaz bir biçimde karşısında bulmaktadır. Başka bir deyişle bugün felsefeye ve bilimsel düşünceye, her şeyden önce, ideolojiyi çözümleme, ayıklama, eleştirme, değerlendirme ve yerine oturtma ve böylece ideolojik olarak ortadan kaldırma görevi düşüyor. Nitekim son on yıllarda, felsefenin ve bilimsel düşüncenin ideolojiden bağımsızlaşarak «olumsuzlayıcı» ve eleştirici bir döneme girdiğini görüyoruz. Düşünür ve bilgin, eskiden olduğu gibi sırf bir taklitçilik ve iyimserlikle yetinmiyor artık. Özellikle toplum ve tarih felsefesi ve bilimi alanında, resmi ideolojinin ötesine geçerek, onun sunduğu hazırlanmış tabloyu eleştirerek köklere ve gerçeklere, hiçe sayılmış doğrulara ve değerlere dönme eğilimi ağır basıyor. Felsefenin geleceği ve başarılı olabilme derecesi de, bu eleştiriyi derinleştirme derecesine bağlı görünüyor.

Felsefenin, kendi öz alanında üzerine düşecek görevi yerine getirmesi için gerekli olan birikimi, son on yıllarda önemli ölçüde gerçekleştirdiğini de söylemeliyiz. Bu birikim özellikle, felsefenin varolabilmesinin önkoşullarından biri olan «dil»de görülüyor. Sınırsız güçlüklerin yenilmesini sağlayan uzun ve zahmetli çabalar, felsefe dilinin bugün büyük ölçüde duruluğa ve kesinliğe kavuşmasını sağlamış bulunuyor. (70) Öte yandan, bu biçimsel birikime oranla, ideolojik nedenlerden ve yasaklamalardan ötürü daha geride kaldığını gördüğümüz içerik birikimi de son yirmi beş yıldaki düşünce açılımı ve görüş çeşitliliği ile giderilme yoluna girmiş gibi. Özellikle çağımızda her felsefesal düşüncenin kendisine oranla bir tavır almak zorunda olduğu Marksçı yazını oluşturan yapıtların ve başka görüşlerin Türkçeye aktarılması ve bir «felsefe» olarak işlenmesi, bu eksikliğin giderilmesinin en önemli boyutlarından biri olarak ortaya çıkıyor.

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

ÖZEL ADLAR DİZİNİ

(Düşünürler ve Çıgırlar)

[«S» harfiyle birlikte yazılan rakam, özel adın bulunduğu soruyu, iki noktadan sonraki rakam ya da rakamlar da, paragrafı gösteriyor. Örneğin, S14:3/8; «Soru ondört, üçüncü ve sekizinci paragraflara anlamına geliyor.»]

A

Adorno (Theodor), S94:19/21
Akademlo, S21:8
Akarsu (Bedia), S7:dipnot
Akhilleus, S15:12/13
Alembert (Jean d'), S59:1
Ali (Hz.), S21:39
Althusser (Louis), S94:18; S95:2
Anaksagoras, S16:1; S17:3/6/7
/dipnot; S21:15
Anaksimandros, S12:1/4/7/8
Anoksimenes, S12:1/4/8/9;
S14:1
Andronikos (Rodos'lu), S5:3
Anselmus, S42:1; S49:1
Antiphon, S18:6/7

Antisthenes, S20:1
Aristippos, S20:1
Ariston, S21:3
Aristoteles, S5:3; S11:2/3; S15:
1/4/17; S17:3; S18:10; S21:38;
S22:1-15; S23:1/4; S26:1; S33:
1; S34:1; S35:2; S37:1; S42:1;
S43:1/2; S73:3
Arkhimedes, S4:1
Arkhytas, S4:1
Augustinus, S24:8
Aurelius (Marcus), S24:4
Aydınlanma Felsefesi, S18:9,
S59:1
Ayer (A.J.), S93: dipnot

B

Bachelard (Gaston), S94:18
Bacon (Francis), S46:1/2/3;
S47:1; S52:1
Barthes (Roland), S95:4
Beauvoir (Simone de), S90:4
Bedreddin (Şeyh), S32:1-9
Benjamin (Walter), S94:31

Bergson, S51:1; S88:4; S94:15
Berkeley, S57:1/2; S80:1;
S93:4
Bias, S12:3
Bloch (Ernst), S94:4/12/13
Bruno (Giordano), S80:1
Burnet (John), S12:dipnot; S14:
dipnot

C

Camus (Albert), S92:1
 Carnap (Rudolf), S93:4/6
 Cebriye, S27:1
 Chatelet (François), S21:dipnot
 Chomsky, S94:22
 Cicero, S24:3

Claude Bernard, S4:1
 Comte (Auguste), S80:1/3
 Corbin (Henry), S25: dipnot;
 S33:4; S39:3
 Cournot (Antoine), S3:dipnot
 Croce (Benedetto): S88:5

D

De Boer (T. J.), S21:dipnot
 Demokritos, S16:1; S17:2-6;
 dipnot; S23:3; S24:2; S28:2
 Descartes, S32; S24:8; S47:1;
 S48:1/2; S49:1/2; S50:1/2;
 S51:1; S53:1; S54:1; S56:1;
 S61:1; S89:3; S98:3

Dewey (John), S88:2
 Diderot, S51:1; S59:1
 Dilthey, S94:30; S95:5
 Dion, S21:8
 Dumont (Jean-Paul), S22:dip-
 not
 Duns Scotus, S42:1; S43:2
 Durkheim, S99:6

E

Elea Okulu, S14:6; S15:1; S16
 :1; S17:1/2/6; S18: dipnot;
 S20:1; S21:11
 Elis-Elotrla, S20:1
 Empedokles, S16:1; S17:1/2
 /6/dipnot; S18:5; S28:2
 Engels (Friedrich), S79 : 1;
 S81:2; S83:2; S99:4/dipnot

Epiktetos, S24:4
 Epikuros, S23:3; S28:2
 Epikuroşçuluk, S11:3; S20:4;
 S23:3; S24:1/2
 Eralp (Vehbi), S21:dipnot
 Eriugena (Scottus), S41:1
 Eşarillik, S28:3
 Eukleides, S4:1; S10:1; S20:1

F

Farabi, S21:38; S28:1; S34:1;
 S35:1/2/3; dipnot; S36:1
 Feuerbach, S80:6; S83:2
 Fichte, S71:3/4; S72:1; S73:4;
 S74:1, S75:1/2

Foucault (Michel), S94:18;
 S95:2
 Frankfurt Okulu, S92:3; S94:
 19/21/23/25/26/29/30/31
 Freud, S94:7/16/22/23; S95:5
 Fromm (Erich), S94:31

G

Galileo, S4:1
 Garaudy (Roger), S40:dipnot

Gazzali, S21:39; S37:1; S38:1/
 2/3

Goldmann (Luclæn), S94:4/17
/18
Gorgias, S18:5; dipnot
Gökberk (Macit), S9:dipnot;
S10:dipnot; S71:dipnot; S100:

dipnot
Gölpınarlı (Abdülbaki), S32:2/
dipnot
Gramsci (Antonio), S94:4

H

Habermas (Jürgen), S94:30
Hayyam (Ömer), S33:4
Heidegger (Martin), S90:4/6;
S91:1
Hegel, S29:2; S71 4; S72:1;
S73:4/5; S74:1; S75:1/2/dip-
not; S76:1; S77:1; S79:1; S80:
1/2/6; S81:1/2/3; S82:1; S84:
1; S88:5; S90:2; S93:1; S94:6/
9/10/18/20/21/23
Helmholtz, S51:1; S60:3
Herakleitos, S1:3; S14:1/6; S15:
1/5; S16:1; S17:1/2/6; S21:3

9/10/18/34; S73:5
Hesiodos, S12:2/3; S15:1
Hızır (Nusret), S95 : dipnot;
S100:dipnot
Hilâv (Selâhattin), S10:dipnot;
S71:dipnot
Hobbes, S52:1
Holbach (Baron d'), S60:2
Homeros, S15:1
Horkelmer (Max), S94:19/20/21
Hume, S58:1; S66:1; S93:4
Husserl, S51:1; S89:1/3; S90:6;
S91:1/2

I

İbni Cabirul, S21:39
İbni Haldun, S40:1/2/3
İbni Meymun, S33:4
İbni Ravendi, S33:3
İbni Rüşd, S21:39; S34:1; S37:1;
S42:1

İbni Sina, S21:39; S28:1; S34:
1; S35:1; S36:1/2; S42:1; S49:
dipnot
İsa (Hz.), S90:2
İskenderiye Okulu, S24:5
İsrakî Felsefesi, S39:1/3/4

J

Jacobi, S71:2
James (William), S88:2

Jaspers, S90:4/5

K

Kaderiye, S27:1
Kallikles, S18:6/7
Kant, S58:1; S61:1; S62:1; S64:

1; S65:1; S68:1; S67:1; S68:1;
S69:1; S70:1; S71:1/3/4; S73:
3/4; S74:1; S80:1; S88:3; S94:

22: S98:3
Karason (Mehmet), S18:dipnot; S21:dipnot
Kelâm, S28:1; S96:3
Kelle (V.), S86: dipnot
Khilo, S12 3
Kierkegaard, S90:1/2
Kleobulos, S12:3
Korsch (Karl), S92:3; S94.4/13
Kovalson (M). S86:dipnot

L

Labriola (Antonio), S94:2/3/4
Lacan (Jocques), S95:2
La Mettrie, S60:1
Lavoisier, S4:1
Levebvre (Honri), S83:dipnot; S86:dipnot; S92:3; S94:4/16
Leibniz, S51:1; S56:1; S57:1
Lenin, S94:4; S94:6
Lo Play, S99:6

Kranz (Walther), S12:dipnot; S14:dipnot; S15:dipnot; S17:dipnot
Kratylos, S21:3
Ksenophanes, S21:3
Ksenophon, S19:1
Kusinen, S86:dipnot
Kynikler, S20:1/2/4; S21:23
Kyrene Okulu, S20:1/3/4; S21:23

Leukippos, S17:2
Lévi-Strauss, S94:15; S95:2
Locke, S54:1; S55:1; S57:1; S58:1; S60:3/5; S93:4
Lowenthal (Leo), S94:31
Lucretius, S24:2/dipnot
Lukacs (György), S92:3; S94:4/7/8/9/10/11/17

M

Malne de Biran, S51:1
Malinowski, S94:14
Marcel (Gabriel), S90 4/7
Marcuse (Herbert), S94:29
Marx, S18:17; S40:3; S80:6; S81:2/3; S82:1; S83:1/2; S84:1/2/3; S86:7; S87:1/2; S94:3/4/9/10/12/13/ 15 /18 /20 21/23/24/29/30; S95:5; S97:2
Megara Okulu, S20:1

Mørleau-Ponty, S90:4
Meşşai Felsefesi, S34:1; S39:1/3/4
Mevlânâ, S21:39; S96:3
Mill (J.S.), S80:1/4; S93:4
Monro (G.E.), S93:4
Muhammed (Hz.), S21:39
Muhyiddin İbnî Arabî, S21:39; S32:3
Mutezile, S28:2/3

N

Nôbi, S96:3
Necat'îlî (Behcet), S9:dipnot
Nesimi, S31:3
Neuroth (Otto), S93:6

Newton, S4:1
Nietzsche, S18:7; S80:2; S88:1/3; S90:1; S95:5

O

O'Leary (De Lacy), S21:dipnot

P

Parmenides, S15:1-5; S16:1;
S21:34

Pascal, S90:1

Patristik Felsefe, S24 5/8;
S41:1

Poirce (C.S.), S88:2

Periandros, S12:3

Pherekydes, S12:2

Philippos (Makedonya'lı), S21:
25

Philolaos, S21:7

Philon, S24:6

Pittakos, S12:3

Platon, S11:2/3; S18:8/9/10;
S19:1; S21:1-40; S22:1/2/3/8/

9/13; S23:1; S24:7; S26:1; S34:
1; S35:3; S42:1; S43:1/2; S73:
3; S80:1

Plehanov, S94:5

Plotinos, S21:38; S24:6/7

Politzer (Georges), S86:dipnot;
S94:15

Pollock (Friedrich), S94:31

Prodikös, S18:6/7

Protagoras, S18:4

Pyrrhon, S23:4/5

Pythagoras, S1:3; S13:1; S21:7
/16

Pythagorascılık, S13:1; S21:7
/16

R

Razi (Ebu Bekir), S33:2

Reich (Wilhelm), S92:3; S94:14

Reichenbach (Hans), S93:6

Ricoeur (Paul), S95:5

Rousseau, S59:1

Russell, S15:4; S18:dipnot;
S21:dipnot; S93:1-5

S

Sartre, S90:4; S91:1/2/3/4;
S92:1/2/3; S94:4

Saussure, S95:2/3

Scheler (Max), S69:3

Schelling, S71:4; S72:1; S73:4;
S74:1; S75:1

Schiller (F.C.S.), S18:4; S88:2

Schlick (Moritz), S93:6

Schopenhauer, S80:1/2; S89:1

Schwegler (Albert), S13 dipnot;
S15:dipnot; S18:dipnot; S19:

dipnot; S21:dipnot; S22:dip-
not

Seneca, S24:4

Şifistlor, S11:3; S14:5; S18:1-10
/dipnot; S19:2/3; S20:1; S21:
18; S23:4; S67:1

Skolastik, S25:1; S34:1; S41:1;
S42:1; S43:1; S45:1; S46:1;
S73:1

Sokrates, S1:2; S11:2/3; S18:8

/9/10; S19:1-9; S20:1-4; S21:
4/5/8/9/16/25/34; S90:2
Solon, S12:3
Spencer (Herbert), S80:1/5
Spinoza, S53:1/2; S56:1; S80:1

Stoacılık, S11:3; S14:5; S20:4;
S23:2; S24:1/3/4
Sühreverdî (Şehabeddin), S39:1
/3/4

T

Tasavvuf, S29:1/2/3; S30:1;
S31:1/2
Thales, S12:1-9

Thomas (Aquino'lu), S42:1;
S43:2
Thrasymakhos, S18:6/7
Timon, S23:4

U

Uygur (Nermi), S100:dipnot

O

Ölken (H.Z.), S21:dipnot; S25:
dipnot; S26:dipnot; S32:3/33/
c'lpnot; S35:dipnot; S38:dipnot

S40:dipnot; S49:dipnot; S100:
dipnot

V

Valhinger (Hans), S88:3
Vico (G.B.), S83:5

Viyana Çevresi, S93:4/8
Voltaire, S59:1

W

William (Occam'lı), S43:2
Wittgenstein, S93:4/5; S94:22

Wittfogel (Karl), S94:31

Y

Yedi Bilgeler, S12:3
Yeni-Platonculuk, S21:38/39/
40; S24:5/7/8; S39:3; S41:1

Yörük (Abdülhak Kamal), S21:
dipnot; S35:dipnot

Z

Zenon (Elea'lı), S15:5-17; S18:
dipnot; S28:2; S73:3

Zenon (Kıbrıs'lı), S23:2
Zerdüşt, S39:1/3

A

AGNOSTİSİZM, bkz. BİLİNEMEZCİLİK

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

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

AKILCILIK. Nedeni olmaksızın hiçbir şeyin var olamayacağını ve bundan ötürü, her şeyin kavranmasının olanaklı olduğunu ileri süren görüş. (Sözcüğün metafizikteki bu anlamı, akılcılığın, bilgikuramında amprizmeye karşı çıkan bir görüşü savunmasına yol açar.) / Bütün kesin bilgilerin, apaçık ve zorunlu deneyimöncesi ilkelerden geldiğini ve bu tür bir bilgiyi ancak akıldaki bu ilkeler sayesinde elde edebileceğimizi; çünkü, duylarımızın geçici ve bulanık bilgiler verdiğini ileri süren görüş. (Bilgilerimizin yalnızca duylar, algılar ve deneyimlerden geldiğini ileri süren ampristlere karşı çıkan bu görüş, Descartes, Spinoza, Hegel gibi filozoflar tarafından benimsenmiştir.) / Aklın, sağlam bilgiler elde etmemizi sağlayan güvenilir ve etkili bir araç olduğunu savunan görüş.

(Bu, 'mistisizm', 'gaybi ilimler', 'duyu felsefesi' gibi okla güvenmeyen yani akıl-karşıtı (irrasyonel) felsefelere karşıt bir akılcılıktır) / Bilginin edinilmesinde, deneyimin büyük önem taşıdığını ileri sürerek empiristlerin görüşündeki doğru yani benimseyen ama okla da güvondikleri için bu anlamda akılcılığı benimseyen düşünürler ve akımlar da vardır. (Örneğin Marksçılık, bilginin edinilmesini, insanın somut etkinliği, yani praksişi açısından ele alarak empirizmin ileri sürdüğü deneyimin önemini kabul ettiği gibi, öznenin etkinliğini ileri süren klasik akılcılığın, okla tanıdığı haklı payı da benimsiyor ve bu iki görüşü daha yüksek bir bütün içinde kaynaştırıp aşarak kendi bilgikuramını kurar.)

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

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

AKSİYOM. bkz. BELİT

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

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

AMPIRİK. Duyulara, algılara ve duyu deneyimlerine ve deneylerine dayanan, bunlarla ilintili olan; bunlardan gelen. (Bu anlamda, «akılsal»ın ve «deneyimöncesi»nin karşıtıdır. «Fizik, ampirik bir bilimdir» dediğimiz zaman, fiziğin, deneye dayandığını, ondan yararlandığını belirtiriz ve böylece onu, deneye dayanmayan matematikten ayırmış oluruz. / Yöntemli gözlem ve deneyime dayanmayan, bölük pörçük, sistemsiz bilgi, görüş, vb.

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

ANALİZ bkz. ÇÖZÜMLEME

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

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

ANLIK. bkz. ANLAYIŞGÜCÜ

ANTİNOMİ. Kant'a göre, duyu ve algı verilerini yani duyusal dün-

mayı aşan ve mutlağı bilmeye çalışan aklın içine düştüğü çelişkiler. (Akıl, duyudünyası ötesinde yer alan Tanrının, evrenin ya da ruhun mutlak varlığı hakkında bilgi edinmek isteyince, birbirine taban tabana karşıt tezleri aynı kolaylıkla ileri sürer ve tanıtılar gibi görünür. Ama bu durum, mutlak hakkında yani metafizik konularda, aklın sağlam bilgi edinemeyeceğini gösterir.)

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

ANTROPOMORFİZM. bkz. İNSANBİÇİMCİLİK

ANTROPOSANTRİZM. bkz. İNSANİCİNCİLİK

A POSTERİORİ bkz. DENEYİMSONRASI

A PRIORİ bkz. DENEYİMÖNCESİ

ARAZ bkz. İLİNEK

ATARAKSİA. Ruh dinginliği (sükûneti), iç rahatlığı, huzur. (Epikuros'çularda, fizik acıların ortadan kalkması, yokluğu. Stoa felsefesinde, bütün tutku ve heyecanlardan sıyrılmış olma halli.)

ATEİZM, bkz. TANRITANIMAZLIK

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

ATOMCULUK. Bütün evrenin atomlardan kaynaklandığını ileri süren filozofların görüşü. (İlk olarak, Leukippos ve Demokritos tarafından ileri sürüldü; Epikuros ve Lucretius tarafından geliştirildi. Maddeci bir görüş olan atomculuk, yalnızca biçimler ve boyutları bakımından birbirinden farklı olan atomların, hareket etkisiyle, çeşitli bileşimler oluşturduklarını, böylece bütün varolanları meydana getirdiklerini, ama değişik-

İlçe uğramadıklarını ileri sürer. Evrenin bir amaca göre değil, mekanik bir zorunlukla oluşmuş olduğunu savunur.)

AYNİYET bkz. **ÖZDEŞLİK**

B

BELİRLEME. «Belirlenim»e ya da belirlenmeye yol açan etkinlik, eylem, otki.

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

BELİRLENİMCİLİK. Her görüngünün (fenomenin), bir başkası ile açıklanması gerektiğini; aynı nedenlerin her zaman aynı sonuçları doğurduğunu ileri süren görüş. / Ruhbilimde, insan davranışlarının ve eylemlerinin, değişmez yasalara bağlı olduğunu ve bundan ötürü maddesel görüngüler gibi zorunluk taşıdığını ileri sürerek, insan özgürlüğünden söz edilemeyeceğini savunan görüş. / Metafizikte, evrendeki her şeyin daha önceki ya da o andaki nedenlerce kesin olarak yöneldiğini ve belirlendiğini; evrenin, zaman ve uzay (mekân) içinde mutlak bir zorunluğa boyun eğdiğini ileri süren anlayış.

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

BİLGİ. Psikoloji bakımından, bir nesnenin duylara ya da anlayışgücüne verilmiş olma durumu; onlarca bilinip tanınmasını sağlayan ruhsal etkinlik. / Mantıkta, ileri sürdüğümüz yargıların gerçeklik ile uyumu, uygun halde olması. / Metafizikte, «neleri bilebiliriz?» sorusu ele alınmış, buna verilen cevaplar, «dogmatizm», «kuşkuculuk», «eleştiricilik», «pragmacılık» gibi felsefe okullarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bilgi sözcüğü, «bilme edimini -fiilini-» dile getirdiği gibi, «bilinen şeyi» de dile getirir. Bir şeyi hem tasarlamak, hem de kavramak anlamına gelir. (BİLGİKURAMI, bilme'de, özne ile nesne arasında ne gibi ilişkiler bulunduğunu

araştırır. İlk Ortocâğda, bilgi kuramının temel sorunu genel olarak şöyle ortaya konuyordu: İnsanların zihinlerinde tasarımıladıkları, bu tasarımlardan bağımsız olan gerçeğin kendisine ne ölçüde benzemektedir? Yenicâğda ise sorun, genellikle şöyle konmaktadır: Bilin öznenin belli bir yapısı olduğuna göre, düşünme etkinliğinde, bu yapının etkisi (belirlemeleri) ve tasarımlara eklediği nedir? Her iki soruda da önemli olan nokta, bilginin «değeri»nin ve «sınırı»nın araştırılmasıdır.)

BİLGİKURAMI. bkz. **BİLGİ**

BİLİNÇ. Ruhumuzun durumları ve etkinliği hakkında edindiğimiz az çok açık ya da az çok kapsayıcı ve tamamen kişisel sezgi. (Ruhsal yaşamımız hakkında doğrudan ve topyekûn edindiğimiz bilince, «kendiliğinden bilinç» denir. Özne kendine çevrilip -dönüp- düşünmeyle kendini kavırsa, yani kendini bir nesne olarak ele alırsa, bu bilince, «derin-düşünmeli bilinç» denir. Bu durumda, bilip tanıyan ile bilinip tanınan arasında karşıtlık vardır. Felsefesal bilinç, bu ikinci anlamdaki bilinçtir. Bilinç, Aristoteles'te, içimizde geçen bütün olaylardır; Stoa felsefesinde, ruhun kendi gerilimi hakkındaki sezgiseldir; Yeni-Platoncularda, «ancak, anladığımızı anladığımız zaman, anlamamızdır»; Descartes'da, «düşünce» diye adlandırılan ve ruhun özü olan şeydir; Hegel'de, çeşitli aşamalardan geçerek, kendine dönen ve kendini tanıyan «idea» dir.)

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

BİRCİLİK. Evreni tek bir ilke ile açıklayan görüşler. (Evreni, yalnızca madde ile açıklayan «maddecilik» ya da yalnızca ruh ile açıklayan «ruhçuluk» -spiritualizm-, biriciliğin örnekleridir.)

BİREŞİM. bkz. **SENTEZ**

BİREY. Varoluşu kendine özgü olan ve kendisini oluşturan öğeler bir-

birinden ayrıldığı zaman ortadan kalkan varlık. (Genellikle canlıyı ve tek insanı anlatmak için kullanılır. Birey kavramının temeli, «somut bir bütün oluşturma»sı ve «kendisi ortadan kalkmadan, öğelerini ayırmanın olanaksız oluşu»dur. İnsan bireyi yani kişi ise, kendini bilip tanıma, dış ve iç dünyadan ayırabilme, bilince sahip olma; düşünce, duygu ve eylem olarak başkalarından farklı ve somut bir bütün oluşturma gibi özellikler taşır.)

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

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

C

CANLILIK. bkz. ANİMİZM

CEVHER. bkz. TÖZ

CÜZİ. bkz. TİKEL

C

ÇAĞRIŞIM. İstenc (irade) ışo karışmaksızın, bir ruhsal gerçeğin, bir başka ruhsal gerçeği bilince alanına getirmesi; bir fikrin bir başka fikri otomatik olarak ortaya çıkarması; Anımsatması. (Çağrışımlar, «benzerlik», «karşıtlık» ve «bitişiklik» bağıntısından doğar.)

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

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

ÇELİŞME İLKESİ. bkz. **ÇELİŞME**

ÇELİŞMEZLİK İLKESİ, bkz. **ÇELİŞME**

ÇİLECLİK. Ruhun, içgüdüler üzerinde egemen olmasını ve bireyin ahlak bakımından yetkinleşmesini sağlamak amacıyla duyu-sal zevkleri ve beden gereksinimlerini küçümseyerek yaşamak. Mutluluğun ve erdemli (faziletli) olmanın, dünya zevk-

lerinden yüz çevirerek elde edileceğini ileri süren ahlak anlayışlarında, mistik görüşlerde ve genellikle tasavvufîta, çileclik eğilimi yaygındır.

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

D

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

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

DENEYİM. Olguları ve gerçekleri duymamız, yaşamamız; onlar hakkında bilgi edinmemiz. / Dar anlamda, duyu ve algılarımızın işleme ve bilgi sağlama. (Dış deneyim, algılar yoluyla dış gerçek hakkında bilgi sağlar. İçdeneyim «bilinç» ve «derin-düşünme» demektir. Bu her iki anlamda da deneyim, «bellemek» (hafızaya) yaratıcı «hayalgücüne» ve «akla» karşıttır. Deneyim, genel olarak, deneyimöncesi bilgiye de karşıttır. Amplitistler, deneyimin ana özelliğini «doğrudan doğruya» ya da «aracsız» olmasında görürler ve deneyimin algı sayesinde gerçekleştiğini ve sağlam bilgiler verdiğini ileri sürerler. Akılcılar, zihnin etkinliği olmadan, deneyimin bilgi sağlayamayacağını, çünkü tek başına algının, herkes için geçerli nesnel bilgiler veremeyeceğini ileri sürerler.)

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

neğin bir laboratuvarında, yapay koşullar yaratılarak, fiziksel bir olayı gözlemek amacıyla deney yapmak. Deney, doğa bilimlerinin araştırma yöntemlerinin temellerinden biridir.)

DENEYİMÖNCESİ. Deneyimden önce bulunanın, deneyimden bağımsız olanın özelliği. (Örneğin, Descartes'ın «doğuştan fikirler», Kant'ın duyarlılıkta bulunduğunu söylediği «zaman ve uzay (mekân) formları» ya da yargılara temellik eden anlayışgücü kavramları yani «kategoriler» deneyimöncesi bilgi ve ilkenin örnekleridir.)

DENEYİMSONRASI. Deneyimden sonra gelenin, deneyimin sonucu olanın özelliği.

DİNAMİK. Hareket, değişim ve oluş özellikleri taşıyan.

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

DİYALEKTİK. Tartışma sanatı. / Doğrulara varmak için karşıtlıklardan geçerek ve bunları aşarak akılyürütme tarzı. / Düşüncenin ve varlığın çelişmelerle değişip ilerleyerek gelişmesi ve yeni gerçeklerin ortaya çıkması; bu ortaya çıkış ve değişimin yasası ve bunların incelenme yöntemi. (Zenon'da, reddedilmek istenen görüşün ya da tezin olanaksız ve saçma olduğunun gösterilmesi; Sokrates'te, alay ve «doğurtma yöntemi» yoluyla, bir tartışmada karşıt tezlerin ortaya çıkarılmasının sağlanması; Platon'da, duyu verilerinden akılla kavranan doğrulara yükselme yolu; Aristoteles'te, sağlam olmayan ve doğru gibi görünen akılyürütmeler ve tanıtlamalar, batı skolastiğinde formal mantık; Kant'ta, aklın, duyudışı gerçeği yani mutlak kavradığını sanarak içine düştüğü yanılgı; düşünce ile varlığı bir ve aynı şey olarak ele alan Hegel'de evrenin, tez antitez sentez aşamalarından geçerek gelişmesi; Kierkegaard'da, insanoğlu ile tanrı arasında bulunan ve günah işleme korkusunda ya da boşuntusunda dile gelen karşıtlık; Berdyayev'de, Tanrı ile insan arasında, insanın yaşantısı açısından dile gelen varoluşsal karşıtlık ve değişim; Marx'ta, düşüncenin ve varlığın gelişme yasası ve incelenme yöntemi; Engels'te, gelişmenin en genel yasaları;

Lenin'de, «eşyanın özünde çelişkinin incelenmesi»; Lukacs'da, varlığın bir bütünsellik olarak görülüp incelenmesi.)

DIYALEKTİK MADDEÇİLİK. bkz. MADDEÇİLİK

DOGMA. Herhangi bir dinin mutlak doğru olarak ileri sürülen ve inanılan ilkeleri. (Örneğin, Tanrının evreni ve insanı yaratmış olduğu, ya da tek tek insanların ruhlarının, ölümden sonra da yaşayacağı; ödüllendirileceği ya da acı çektilirlererek cezalandırılacağı, din dogmaları arasında yer alır.)

DOGMATİK. Dogmatizmle ilintili olan, dogmatizmi benimseyen. / İlişkilerine körü körüne bağlı olan; kalıpcı.

DOGMATİZM. İnsan aklının ve düşüncesinin, mutlak varlığı, mutlak doğruyu, tanrının, evrenin ve ruhun özü gibi metafizik konuları kavrayabileceğini; bu konularda sağlam bilgiler edinebileceğini ileri süren görüş. («Kuşkuculuk», «billnemezçilik», Kant'ın «eleştirici felsefe» ve «pozitivizm», dogmatizme karşıttır.)

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

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

DOLAYIM. Bütünselliği (bütünü) oluşturan eklemlenmeler; bir süreç kuran ve birbiriyle bağıntılı olan öğeler, basamaklar, aralıklar. / Dolayım, iki gerçeğin arasına giren bir başka gerçek olarak da tanımlanabilir. (Örneğin, bilimsel bilginin oluşması için, yalnızca duyuların sağladığı «dolayısız veriler» yetmez; yani doğrudan edindiğimiz duyuların dolayımlanması, kavramlar olarak işlenmesi gerekir. Bilgi süreci ya da bilgi dediğimiz bütünsellik, ancak bu dolayımdan geçtikten son-

ra oluşur. Sanat, edebiyat, hukuk, din gibi toplumsal üst-yapı öğeleri, yani çeşitli toplumsal bilinç biçimleri, ekonomik gerçek tarafından belirlenir. Ama ekonomik nedenlerin bu belirleyici ve biçimlendirici etkisi doğrudan yani «dolayimsız» değildir; çeşitli dolayımardan (örneğin toplumsal psikolojik dolayımından) geçerek kendini gösterir. Varlıkların ve kavramların birbirleriyle ilişki içinde olduğu düşüncesine dayanan dolayım kavramı, Hegel felsefesinde ve Marksçılıkta büyük önem taşır.)

DUYU. Duyumlar edinmemizi sağlayan yeti; duyum alma gücü. (İnsanın beş duyusu vardır: Görme, İşitme, dokunma, tad alma, koku.) / Felsefede, «icduyu»dan da söz edilir. İçduyu, ruhumuzda olup bitenlerin duyulmasını sağlayan yetidir; yani «psikolojik bilinç» ya da «derin-düşünme» anlamına gelir.

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

EDİM. Aristoteles'e göre, varlığın tam olarak ortaya çıkması; olmuş olması. (Bu anlamda «edim» -actus-, «gizli»in -potens- karşıtıdır. Örneğin çiçek, meyvenin gizli olarak yani bir olasılık olarak varoluşudur; ama tomurcuğun edimidir, yani olmuş olması, gerçekleşmiş halidir.)

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

EPİSTEMOLOJİ. Nesnel değerini ortaya koymak amacıyla bilimsel bilginin eleştirilerek incelenmesi; «bilimkuramı».

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

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

ETKİ. bkz. SONUÇ

EVREN. Zaman, uzay ve bunların içinde var olanların tümü.

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

EVİRİMCİLİK. Varolanların, maddenin, zihnin ve toplumların yasası olarak evrimi kabul eden görüş. (Evrimcilik, varlığı, değişmelerden geçmeyen bir gerçek olarak gören felsefelere karşittir; özellikle, varlıkların genel gelişme yasasını, tamlaşmanın eşlik ettiği bir farklılaşmada gören felsefe anlayışıdır. Bu anlayış, gelişmiş şekliyle, Spencer tarafından açıklandı. Evrimciliğin gelişme yasasına göre: güneş sistemi, kimyasal türler, canlı varlıklar, zihin yetileri ve toplumsal kurumlar, birbiri ardınca ortaya çıkmıştır.)

F

FENOMEN. bkz. GÖRÜNGÜ

FERT. bkz. BİREY

FİDEİZM. bkz. İMANCILIK

FİİLİ. bkz. EDİM

FORM. Maddeye karşıt olarak, bir varolanın doğasını, özünü belirleyen; ona, temel özelliğini kazandıran like. (Bu anlam, Aristoteles felsefesinin «form» anlayışının etkisinde ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır. Aristoteles'e göre form ya da formel neden, maddeden farklıdır; form, edimdir, yetkinliktir, bir şeyin yöneldiği amaçtır. Örneğin ruh, canlı bedenlin formudur; bedeni bir arada tutan, geliştiren ve onun beden haline gel-

mesini sağlayan ilkedir. / Bir nesnenin çevre cisimlerinin oluşturduğu şekil; görüntü. (Bu anlamda do form, söz konusu nesnenin yapılmış olduğu maddeye karşıttır.) / Birinci anlamın genişletilmesi ve başka alanlara uygulanması sonunda, gencl olarak maddeye ve içeriğe karşıt olan form kavramına varılmıştır. (Örneğin, bir akılyürütmede, bu akılyürütmenin konusu olan terimler arasındaki soyut ilişki, «form»dur. Burada terimlerin kendileri değil, yalnızca aralarındaki soyut bağıntı söz konusudur «Bütün insanlar ölümlüdür», «Ahmet İnsandır», «Öyleyse Ahmet de ölümlüdür» biçimindeki bir akılyürütmedeki bağıntı, yani form, şöyle dile getirilebilir: «Bütün A'lar B'dir», «C A'dır», «Öyleyse C B'dir». **FORMEL MANTIK**, akılyürütmenin sadece formunu ele alan, inceleyen ve doğru olmasını sağlayan kuralları ortaya koyan bilimdir. Ama bir akılyürütmenin formu doğru olduğu halde, maddesi yani içeriği bakımından verdiği sonuç yanlış olabilir. Örneğin, «Bütün metaller katıdır», «Cıva bir metaldir», «Öyleyse cıva katıdır» biçiminde bir akılyürütme, form bakımından doğru olduğu halde içerik bakımından yanlıştır; çünkü cıva katı değildir. Bundan ötürü formel mantığın, doğru olan her akılyürütmenin uyması gereken kuralları gösterdiği, ama bu uygunluğun doğruluğu (hakikati) bulmak için yeterli olmadığı söylenmiştir. Yani doğru bir akılyürütme, formel mantığın kurallarına uymak zorundadır, ama bu kurallara uyan her akılyürütme mutlaka doğru değildir. Doğruluğun, akılyürütmedeki önermelerin içeriğinde de bulunması gerekir. Bu ise çoğunlukla, ancak deney yoluyla, deneye baş vurarak denetlenebilir; yani deneysel yöntemlerin kullanılmasını gerekli kılar.) / Kant'a göre bilgide, duyuların sağladığı içeriğin yanı sıra bir de «form» vardır. Özneden gelen bu form, içerikli düzenler; kavranabilir ve anlamlı kılar. Bilginin bu formel ve deneyimöncesi yanları şunlardır: Duyarıktaki «zaman» ve «uzay», anlayışgücündeki «kategoriler», akıldaki «ideler».)

FORMEL. Form'la ilintili, forma dayanan.

FORMEL MANTIK. bkz. **FORM**

G

GENEL. Birçok bireye uygun düşen, birçok bireyde bulunan özelliik, nitelik. (Bu anlamda genel, «teklî» ve «tikel»in karşıttır.

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

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

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

GERÇEKÇİLİK. Dışdünyanın, özneden (bilinçten) bağımsız bir varlığı olduğunu ileri süren görüş. / Varlığın, yapısı (doğası) gereği, düşünceden farklı olduğunu ve düşünceden türetilmeyeceği gibi mantık ilkeleri ve kavramları tarafından da tamamen dile getirilemeyeceğini savunan görüş. (Gerçekçilik yani «realizm», yukardaki her iki anlamda da «idealizm»e karşıttır.) / Platon'un «idealar»; gerçek varlıklar olarak ele alan görüşü de, eski felsefede «gerçekçilik» diye adlandırılır. Ne var ki İdealar, yansılar ve kopyaları olan ve du-yularla tanıdığımız tek tek varlıklara oranla daha «gerçek» olarak düşünölmüşlerdir. Ama İdealar, maddesel varlıklar değil düşünsel varlıklardır. Bundan ötürü Platon'un İdealar kuramı, aslında «nesnel bir idealizm»dir.

GİZİL. Tam anlamıyla gerçekleşmemiş olan, ama gerçekleşme olanağı'nı içinde taşıyan; kuvve (potens) halinde olan. («Edim»in karşıtıdır.)

GNOZEOLOJİ. Kavramların oluşmasını ve bilginin değerini araştıran felsefe dalı. («Bilgikuramı» anlamına gelir.)

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

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

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

H

HAKİKAT. bkz. DOĞRULUK

HASLIK. Birey ile varoluşunun gerçek anlamı arasında uygunluk bulunması. (Bireyin, düzmece, kalp ve yüzeysel varoluşuna karşıt durumu dile getiren bu kavram, varoluşçulukta önemli bir yer tutar. Örneğin Heidegger'e göre, İnsanoğlunun haslığı, yani has bir varoluş edinebilmesi, ancak ölüm-İçin-varlık, yani «ölüme göre yaşam» durumunda olanaklıdır. Birey dış durum ve koşulların; toplumsal yaşam bellirlemelerinin herkesi kapsayan ortak ve kişisel olmayan alanı içinden sıyrıla-

madiği sürece, has olmayandan kurtulamaz; kendinin olmayan kalp bir yaşam sürer.)

HASSE. bkz. **DUYU**

HAYALGÜCÜ. Nesnelere tasarımını canlandırmayı, imgelerin zihinde yeniden ortaya çıkmasını, kurulmasını sağlayan ruhsal yeti.

HEPTANRICILIK. bkz. **TÜMTANRICILIK**

|

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

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

İDE. Tasarım, kavram, fikir; düşüncenin yöneldiği şey; zihnin, bir şey konusunda doğrudan edindiği fikir ya da kendi etkinliğiyle ortaya koyduğu kavram. (Platon'a göre İde yani İDEA, duyuyla tanıdığımız varlıkların, akılla kavranabilen öncesizsonsuz ve duyu-üstü asıllarıdır; modelleridir. Descartes'a göre üç tür fikir -ide- vardır: 1. Ruhumuzda hazır durumda bu-

lunan ve derin-düşünmeyle kavradığımız «doğuştan fikirlere», 2. Zihnimizin yarattığı «yapma fikirlere», 3. Duyulardan gelen «gelme fikirlere». Locke'ta, «zihnin doğrudan kavradığı bütün nesnelere»; Hume'da, «izlenimlerin, düşüncede bıraktığı güçsüz izler»; Hegel'de, «çeşitli varlıklar olarak ortaya çıkan ve doğa ya da ruh haline bürünen» evrensel ilke. Genel olarak insan zihnindeki bir kavram ya da düşünce nesnesi olarak görülen ide, Platon ve Hegel'de zihnin dışında da bulunan ve varlığın kaynağını oluşturan maddesel olmayan bir ilke olarak düşünülür. Bu sonuncu görüşe «nesnel idealizm» denir. Platon'a göre insan, düşünme gücüyle İdealara ulaşabilir; Hegel'de İso İde, insan düşüncesinde kendi bilincine ulaşarak kendini tanır.)

IDEA. bkz. İDE

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

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

İDRAK. bkz. ALGI

İHSAS. bkz. DUYUM

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

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

İLKE. Öteki şeylerin, kendisinden türediğı temel, kaynak. (Demokritos'ta «atomlar»; Pythagoras'ta «sayılar»; Platon'da «idealar».) / «Düşüncenin ya da aklın ilkeleri» dendiğı zaman da, yine bu anlamda, bütün düşünce ve akılyürütmelerin dayandığı en genel temeller, kaynaklar ve yasalar anlaşılır.

İMAJ. bkz. İMGE

İMANCILIK. Temel doğruların ancak İman (İnanç) ve tanrısal vahy yoluyla verilmiş (sağlanmış) olabileceğini İleri süren görüş.

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

İMKÂN. bkz. OLANAK

İNSANBİÇİMCİLİK. Tanrıya, İnsanın duygularını ve düşüncelerini atfedene; insandan gayri varlıkları, İnsana özgü özelliklerle açıklayan görüş.

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

İRADE. bkz. İSTENC

İSPATLAMA. bkz. TANITLAMA

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

İYİ. İYİLİK. Ahlak açısından doğru olan;ohlaksalın temelini ve amaç-

cını oluşturan. (Filozoflar «iyi»yi, çeşitli biçimlerde tanımlarlar. Kimi zaman mutluluğun, Tanrı ile birleşmenin, dünya hazlarından eylek çekmenin, bağımsız bir kişilik edinmenin; kimi zaman da yalnızca ahlaksal «ödevi» göz önünde tutarak, «özgeci» (feragat) ile davranmanın, başkalarının mutluluğu için yaşamının «iyi» ve «iyilik» olduğunu ileri sürerler. Örneğin, Aristoteles'e göre, «aklı kullanılması»; Hedonist'lere göre, «haz duymak»; Malebranche'a göre, «düzen»; Leibniz'e göre, «varlığın ve kavranabilirliğin en yüksek derecesi»; Kant'a göre, evrensel istencin nesnel olabilecek şey; Spencer'e göre, «evrensel evrime uymak», iyiliktir.)

K

KAPLAM. Bir kavramın kapsadığı, yani o kavram içine giren tek tek varlıkların tümü. (Örneğin, canlı kavramına, canlı olan bütün tek tek varlıklar girer. Kapsam, «ilem»in karşıtıdır.)

KARŞIT. Diyalektikte, «çelişki» «çelişme» anlamında. (Örneğin, «karşıtlıkların ayrılmazlığı» ilkesi, bir nesnede bulunan çelişmenin, karşıtlık oluşturan iki yanının «ayrılmaz» olduğunu ve bundan ötürü nesnenin bu iki yan, yani çelişki açısından ele alınarak incelenmesi gerektiğini anlatır.) / Formel mantıkta, «karşıt önermeler»den söz edilir. «Masa siyahtır» ve «Masa beyazdır» gibi. Çünkü bu iki önermede, «siyah» ve «beyaz» gibi iki karşıt kavram bulunmaktadır. Ama bu kavramlar «çelişik» değildir. Çünkü bunların dış'ında başka renkler de vardır, masanın bir başka renk taşıması olanaklıdır. Bundan ötürü, karşıt önermelerden biri doğruysa öteki mutlaka yanlıştır; ama ikisi birden de yanlış olabilir. Oysa «çelişik» önermelerin dışında doğruluk bakımından üçüncü bir olanak yoktur.)

KARŞISAV. bkz. ANTİTEZ

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

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

KAVRAM. Zihin (tin) tarafından kavranmış nesne; genel ve soyut ide (fikir). (Filozoflar, «deneyimöncesi» ve «deneyimsonrası» kavramlarından söz ederler. Kant'a göre, deneyimden gelmemiş yani saf kavramlar vardır. Örneğin, «birlik» ve «çokluk» kavramları gibi. Bunlar, bilgi sağlayan anlayışgücünün temelinde bulunurlar. Deneyimler yoluyla, nesnelere belli sınıflara sokarak oluşturulan deneyimsonrası kavramlar da vardır. Ampiristler bu tür kavramların dışında kalan yani deneyimden gelmeyen ve daha önce zihnimize bulunan kavramların varlığını kabul etmezler.)

KAZİYE bkz. **ÖNERME**

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

KENDİSİLİÇİN. «Kendisinde-varlık»a karşıt olarak, bilincin varlığın, kendi hakkında edindiği bilgiye özgü özellik. / Başka varlıklardan ayrı ve kendi içine yönelik, kapanık olan. (Hegel'de bu anlama rastlanır.) / Sartre'a göre, kendini her zamon aşan ve özgürlük içinde bulunan bilinc.

KESİN BUYRUK. Kant'a göre ahlak yasası; herhangi bir koşula bağılı olmayan mutlak ve evrensel «ödev», «kesin buyruk» olarak şu biçimlerde dile getirilir: «Öyle davran ki, eyleminin kuralı, istencin (iraden) tarafından evrensel bir yasa olarak ortaya konabilsin. Kendinde ve başkasında, insanlığı hiçbir zaman araç olarak değil, amaç olarak ele alacak biçim-

de davran. Özgür ve akla uygun istencilerin cumhuriyetinde, hem yasa koyucu, hem yasaya uyucu olacak biçimde davran.»

KIYAS. bkz. **TASIM**

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

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

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

KUVVE. bkz. **GİZİL**

KÜLLİ bkz. **TÜMEL**

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

M

MADDE. Evrenin temelinde, insan düşüncesinden bağımsız ve öncesizsönrasız olarak bulunduğu ve yer kapladığı düşünülen töz (cevher), ilke. (Aristoteles ve onun etkisinde kalanlara göre «madde», «form»un karşıttır. Descartes'ta, cisimlerin temelindeki «töz»dür; Kant'ta, «uzay içinde harekette olan»dır; Boutroux'ya göre, «maddenin öğeleri, yerkaplamaya ve

harekete indirgenebilir; Lenin'e göre, «bize duyularla verilmiş olan nesnel gerçeklik»tir.)

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

ötürü, biyolojik olayları, yalnızca kimya yasalarıyla, toplumsal olayları da, yalnızca biyolojik yasalarıyla açıklayamayız. Her alanın kendi «özgü» yasalarını göz önünde tutmamız gerekir. Değişmeyi yalnızca «yer değiştirme» olarak gören; karşılıklı etkiyi kavrayamayan ve nitel değişmeler üzerinde durmayan mekanist maddecilik de, aslında «metafizik» bir görüştür. Diyalektik maddecilik, bu eleştirilerle, kendini, daha önceki bütün maddeci görüşlerden ayırır ve bir yeni anlayış olarak ortaya koyar.)

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

MATERİYALİZM. bkz. MADDECİLİK

MÉDIATION. bkz. DOLAYIM

MEFHUM. bkz. KAVRAM

MEKANİST MADDECİLİK. bkz. MADDECİLİK

MELEKE bkz. YETİ

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

METOT. bkz. YÖNTEM

METODOLOJİ. bkz. YÖNTEMBİLİM

MEVZUA. bkz. KONUT

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

MUHAKEME. bkz. AKILYÜRÜTME

MUHAYYİLE. bkz. HAYALGÜCÜ

MUHTEVA. bkz. İÇERİK

MUTLAK. Herhangi bir şeyle bağıntısı olmayan. / Kendi varoluş nedenini kendinde taşıyan ve var olmak için başka bir varlığa gereksinimi olmayan. (Örneğin, Spinoza'nın «kendinin nedeni» olarak gördüğü ve Tanrı ya da doğa diye adlandırdığı şey.) / Kendisine ilişkin olarak edildiğimiz tasarımların dışında bağımsız olarak «kendinde» var olan. (Herakleitos'un «oluşu», Platon'un «en yüce iyisi», Kant'ın «kendinde - şeyi»). / Kusursuz, eksiksiz varlık (Parmenides'in «varlık»ı yani «Bir», Spinoza'nın «doğa» ya da «Tanrı»sı, Descartes'in «Tanrı»sı.)

MUTLULUK. Kişinin, kendisiyle uygunluk, doyumluk durumunda bulunması; hoşnutluk duyması. (İlkçağ ahlak felsefelerinde mutluluğun, ahlaklılık ve erdemli olmak kavramlarından, genel olarak ayrı tutulmadığını görüyoruz. Hıristiyanlık ve Kantçılık, ahlak alanında, mutluluktan çok, «ödev»e önem verirler. Çağdaş ahlak felsefelerinde mutluluk ve «yararlılık» ön plana geçer. Ahlaklı yaşam, genellikle, kendini ve başkalarını mutlu kılmak olarak anlaşılır. Mutluluk, Demokritos'ta içrahatlığı ve dinginlik (sükün); Platon'da, erdem; Aristippos'ta, duyuların sağladığı haz; Anthistenes'te, çaba harcamak ve çalışmak; Epikuros'ta, içrahatlığının sağladığı haz; Kant'ta, bütün eğilimlerimizin, hem çokluk hem de şiddet bakımından doyurulması; Mill ve Spencer'de, insanlığın mutluluğu ile kendini bir ve aynı şey olarak gören bireyin «duyduğu»dur.)

MÜCERRET. bkz. SOYUT

MÜMKÜN. bkz. OLANAKLI

MÜŞAHHAS bkz. SOMUT

MÜTEARİFE. bkz. BELİT

MÜTENAKIZ. Çelişik (bkz. «Çelişme»)

NAZARİYE. bkz. KURAM

N

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

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

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

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

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

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

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

OBJE. bkz. NESNE

OBJEKTİF bkz. NESNEL

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

OLANAKLI. Gerçekleşebilir, olabilir, mümkün.

OLASILIK. Doğru olabilmeklik ya da gerçekleşebilmeklik durumu.

OLGU. Deneyimin sağladığı gerçek veri; düşüncenin dayandığı verilmiş gerçek. (Olgü, «hayali olan»a ya da «olanaklı»ya karşıttır. Çünkü gerçekleşmiştir ve gerçektir. Deneysel yöntemde, oğulara dayanılır ve bu oğularla denetleme yapılarak belli bir bilimsel sonuca varılır.)

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

OLUMSALLIK. Olması da olmaması da olanaklı olanın taşıdığı özellik. (Olumsuzluk, «zorunluk»un ve «olanaksızlık»ın karşıtıdır.)

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

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

Ö

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

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

ÖNSEL. bkz. DENEYİMÖNCESİ

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

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

ÖZDEŞLİK. Özdeş olma durumu. (bkz. «Özdeşlik İlkesi»)

ÖZDEŞLİK İLKESİ. Düşüncemizin dayandığı en temel ve zorunlu ilkelere bir (bkz. «Çelişmezlik İlkesi», «Nedensellik İlkesi») «Bir şey ne ise odur»; «Var olan şey, kendisinin özdeşidir», yani «A A'dır» biçiminde dile getirilir. (Formel mantık, bu tür temel ilkelere dayanır. Diyalektik mantık ise, özdeşlik ilkesinin, ancak soyut ve kaba gerçek için geçerli olduğunu ileri sürer; böylece, bu ilkenin ve formel mantığın geçerlik alanını sınırlar. Gerçeğin derinine ve somuta inildiğinde, özdeşlikten daha önemli bir ilkenin, yani (bkz.) «Çelişme İlkesi»

nin önem kazandığını; bir şeyin kendisiyle özdeşliğini göz önünde tuttuğumuz gibi kendi çelişkenine yönelme ve değişme eğilimini de göz önünde tutmamız gerektiğini ileri sürer.)

ÖZNE. Bilen ve tanıyan varlık; bilinen şeye karşılık «bilene»./ İnsanın kendisine özgü tüm ruhsal ve bireysel iç varlığı.

ÖZNEL. Özneye dayanan, ona bağlı ve alt olan. (Öznel sözcüğü, öteki öznelere ve nesneye karşıt olarak ele alınmış tek bir öznenin özelliklerini belirttiği gibi, fizik dünyaya karşıt olarak ele alınmış genel insan düşüncesinin özelliğini de belirtir. Ama genel olarak, bireydeki düşünsel ve duygusal yanları belirtir ve «nesnel»in karşıtıdır.)

P

PANTEİZM. bkz. TÜMTANRICILIK

POSTULAT. bkz. KONUT

POZİTİVİZM. Metafizik reddederek, sağlam bilgilere, yalnızca olguların incelenmesi yoluyla ulaşılabileceğini; kesin bilgileri yalnızca deneye dayanan bilimlerin sağladığını; deneyden başka şeye güvenmenin yanılgıya düşmemize yol açacağını; insan düşüncesinin, «kendinde -şey» ve «mutlak»ı kavrayamayacağını; ancak olaylar arasındaki bağıntıları ve yasaları bulabileceğini ileri süren görüş.

PRAGMACILIK. «Doğru»nun ölçütü olarak «yarar» ve «başarı»yı kabul eden görüş. Bu anlayışa göre bir düşüncenin ya da bilginin doğruluğu, «başarı» ve «yarar» sağlaması ile ölçülür.

PRENSİP. bkz. İLKE

RASYONALİZM. bkz. AKILCILIK

REALİZM bkz. GERÇEKÇİLİK

RUH. Yaşamın ve düşüncenin temeli olarak düşünülen ve maddesel olmayan töz (cevher.) (Maddeciler, bedenden ve maddeden bağımsız «ruh»un varlığını kabul etmezler. Bireysel ruhun, ölümden sonra var olmaya devam edeceğine de inanmazlar. Ruhçular ise ruhun, bağımsız temel ve ölümsüz bir varlık olduğunu; maddeye ve bedene göre öncelik taşıdığını ileri sü-

rerler. Örneğin Platon için aslında yalnızca ruh dünyası vardır; bundan ötürü, varlık dediğimiz şey ruhsal bir gerçektir.)

RUHÇULUK. Evrenin ve bütün varolanların kökünün ve ilkesinin «ruh» olduğunu ileri süren görüş. (Ruhçuluk, maddeciliğin karşıtıdır.) / Psikolojide, düşüncenin ve istenc (irade) eylemlerinin, fizyolojik olaylarla tamamen açıklanamayacağını savunanların görüşü.

S

SAÇMA. Anlam taşımayan, çelişik. (İçinde çelişme taşıyan bir fikir saçmadır. Örneğin, «yarıçapları birbirine eşit olmayan bir daire» gibi.) / Varoluşçu felsefede, dünyanın ve insan yaşamının anlam taşımayışını, tutarsızlığını belirtmek için kullanılır. (Kierkegaard, Heidegger ve Camus'ya göre saçma, İnsanoğlunun dünya içindeki «yabancılığıdır. Sartre'a göre, evrenin anlamsızlığıdır, anlamdan yoksun oluşudur.)

SALT, SALTİK, bkz. **MUTLAK**

SAV. bkz. **TEZ**

SEÇMECİLİK. Çeşitli felsefe sistemlerinin, birbirleriyle uyuşmayan tezlerini bir yana attıktan sonra geri kalanı bir araya getirmek ve doğru bir görüş olarak benimsemek. / İskenderiyeli Felsefe Okuluna (İ.S.IV. yüzyıl) verilen ad.

SENTEZ. Ayır ayrı verilmiş çeşitli öğeleri, bir bütün kuracak biçimde bir araya getirmek. / Basit kavram ve önermelerden, daha karmaşıklara yönelme; ayıntılardan bütüne ulaşma yöntemi. / Diyalektik mantıkta, «tez»in karşıtı olan «antitez»den sonra, bunları her ikisini de daha üst bir düzeyde kaynaştıran aşama. Tezi olumsuzlayan antitezi de olumsuzlamaya uğratan sentez, başlangıçtaki varlığın ya da düşüncenin üst bir düzeyde ve daha zenginleşmiş biçimde ortaya çıkmasını sağlar. (bkz. «Özdeşlik», «Antitez», «Olumlama», «Olumsuzlama»)

SEZGİ. Akılyürütme işe karışmaksızın, bir nesnenin doğrudan algılanması ve kavranması. (Sezgi, duyusal olabilir. Bu durumda, duyumun içeriklerini, verileri, doğrudan kavramamız söz konusudur. Akıl ve düşünce yoluyla soyut gerçekleri kavramamıza da «akılsezgisi» denir. Mantık ve matematik bilimleri-

nin dayandıkları ilkeler bu sezgiyle kavranır. Sezgi, adım adım ilerleyen akılyürütme aracılığıyla sağlanan «kavramaya» karşıt olan doğrudan -dolaylımsız- kavramadır.)

SEZGİCİLİK. Bilgi edinmede, temel rolü sözginin oynadığını ileri süreren görüş. (Hamilton'a göre sezgi, deneyin sağladıklarından çok daha üstün doğrular sağlar. Bergson'a göre, varlığın özünü, mutlağı, akılyürütmeyle değil, ancak sezgiyle kavrayabiliriz.)

SINIF. Birlik oluşturacak biçimde ortak özellikler taşıyan varlıkların (bu özellikler yalnızca onlarda vardır) meydana getirdiği bütün. (Sınıflar, soyutlamayla ortaya konan, «canlı», «hayvan», «insan» gibi kavramlardır.)

SİSTEM. Mantıksal bir bütün oluşturan ilkeler ve düşünceler topluluğu. («Felsefe sistemi» dediğimiz zaman, mantık bakımından birbirine uygun düşen ilke ve düşüncelerden kurulmuş tutarlı bir fikir yapısını kastederiz. Ama bir sistemin mantıksal bakımdan tutarlı olması, «doğru» olmasını mutlaka gerektirmez.)

SKOLASTİK. Ortaçağ'da özellikle Batı'da, belli bir felsefeye bağlanarak ve bu okulun görüşlerini mutlak doğrular gibi kabul ederek yayan öğretisi. (Doğu'da da görülen Skolastik, eleştirinin ve özgür düşüncenin yokluğu olarak da tanımlanabilir. Skolastik, genellikle Aristoteles felsefesini kaynak olarak almıştı ve dinsel inancın alanına girmiyor ya da onu savunma amacı güdüyordu) / Özgür ve eleştirici yarılar taşımadan, sadece ilkelerine bağlı kalarak kılı kırk yaran soyut tartışmalara ve mantık oyunlarına dayanan düşünme tarzı.

SOMUT. Duyular, algılar ve deneyimler tarafından verilmiş olan ve soyutlamadan geçmemiş bulunan nesne ya da gerçeklik; tekil ya da bireysel olan.

SONSAL. bkz. DENEYİMSONRASI

SONUÇ. Bir neden tarafından meydana getirilmiş olduğu düşünülen her görüngü (fenomen) ya da olay.

SOYUT. Soyutlama sonunda ortaya çıkanın özelliği. / Yalnız bir açıdan ya da bir tek özelliği bakımından ele alınmış olanın ya da bu açıdan ele alanın özelliği. (Örneğin, «soyut bir nesne»,

«soyut bir görüş» gibi. Bu anlamda, «gerçeği her yanıyla dile getirmeyen», «dar», «yanıltıcı» demektir.)

SOYUTLAMA. Herhangi bir şeyin, belli birtakım niteliklerini ya da bir niteliğini, öteki niteliklerinden ayırarak bir başına ele almak. (Genel kavramlar ya da fikirler, soyutlama dediğimiz bu zihinsel etkinlik sonunda ortaya çıkar; bu etkinliğin ürünüdür. Örneğin, geometrideki «nokta» kavramı düşünencenin bir soyutlamasıdır. Soyutlama, matematik ve fizik gibi bilimlerde zorunlu ve yararlı olduğu halde, felsefede ve insan bilimlerinde, yerinde ve doğru kullanılmadığı zaman, düşüncüyü yanılgıya sürükleyebilir.)

SPIRİTÜALİZM. bkz. RUHÇULUK

SÜBJEKTİF. bkz. ÖZNEL

SÜJE. bkz. ÖZNE

SÜREC. Belli sonuçlar doğuran değişimlerin ve dönüşümlerin art arda gelişi; bunların oluşturduğu dizil.

§

ŞEY. Ahlak felsefesinde, bireyin (kişinin) karşıtı; kişiolmayan. (Bu anlamda «şey», bilinçsiz ve edilgindir, kişi gibi bir amaç olarak ele alınamaz, yalnızca bir araçtır.) Metafizikte, «töz» (cehver) ya da kendinde -şey anlamına gelir. (Descartes'ta «ruh, düşünen bir şeydir», yani bir tözdür. Kant'ta, «görüngü»nün -fenomenin- karşıtı olan «noumen»dir, yani hakkında edindiğimiz tasarımlardan bağımsız olan «kendinde-şey»dir ve bilinmez.)

ŞEYLEŞME. Marksçı felsefede, «yabancılaşma»nın belli bir çeşidi. (Şeyleşme, insanla ve manevi varlığı ile doğrudan ilişkili olan yabancılaşmadır. Yani insanoğlunun, özgür bir kişi olmaktan çıkarak, edilgin ve tutsak bir «şey» haline gelmesi; eşya derekesine düşmesidir; bir amaç olarak değil bir araç olarak kullanılır hale gelmesidir. Kapitalizmin ve yabancılaşmanın sonucu olan bu durum, insanın duygu ve düşünce dünyasının köklü bir yozlaşmasıdır.)

ŞUUR. bkz. BİLİNÇ

ŞÜMUL. bkz. KAPLAM

ŞÜPHECİLİK bkz. KUŞKUCULUK

TAHLİL bkz. ÇÖZÜMLEME

TANIM, TANIMLAMAK. Bir kavramın «iclem»ini belirlemek ve dile getirmek amacıyla yapılan kesin açıklama. / Bir kavramı ya da gösterdiği varlığı, ayırt edici özelliğini bulup açıklayarak belirtmek; tarif etmek.

TANITLAMA. Doğru olduğu kabul edilmiş ya da gösterilmiş ilkelere dayanarak, bir başka önermenin doğruluğunu ortaya koyan akılyürütme. (Aristoteles'e göre tanıtılama, «bilimsel tasım» ya da «zorunlu tasım»dır ve bilgi ile bilim bunlardan türer. Tanıtılama, deneye dayanılarak da yapılabilir ve doğa bilimlerinde kullanılan yol budur. Akılgözülle kavranan apaçık ve zorunlu ilkelere dayanarak yapılan tanıtılmalar ise, matematik bilimlerde yer alır. Felsefe de bu çeşit tanıtılmalar yapmak ister. Demek ki tanıtılmaları, deneye, yani tek tek varlıkların ele alınmasına ya da tümele; yani zorunlu ilkelere dayanılarak yapılmasına göre «tümevarımlı» ve «tümdengellimli» olarak ikiye ayırabiliriz.)

TANRI. Mitolojilerde ve dinlerde önemli rol oynayan bu kavram, felsefede çeşitli açılardan ele alınır: 1. Evrenin ve varolanların açıklanmasını sağlayan bir ilke olarak, a - Tanrı, varlıkların içindeki tözdür (cevherdir), özdür, temeldir; varolanlarla bir ve aynı şeydir («tüm tanrıçılar»ın görüşü), b - Tanrı, evreni, bu evrenin dışında bulunan ve onu aşan (aşkın) bir nederi olarak yaratmıştır; evrenden bağımsızdır ve evren onun yaratıcısıdır, c - Tanrı, evrenin amacıdır, ereğlidir; evren ona yönelmiştir, d - Tanrı, evrendeki düzenin ilkesi ve kaynağıdır; insanın akıl ve düşünme gücü; düşünce ile varolan şeyler arasındaki uygunluk (doğruluk) Tanrıdan gelir, onun tarafından sağlanmıştır. 2. Etkin bir varlık olarak, a - Tanrı, insanlıktan yüksek bir varlıktır; buyruklar verir vaatlerde bulunur; kendisine yakarılır ve gerekirse yakarıları kabul eder. (Bu anlamda, dinsel yan ağır basmakla birlikte, bazı felsefelerde bu çeşit bir tanrı anlayışına da rastlanır), b - Tanrı, ahlakın ilkesi ve güvencesidir, temeldir. Ahlaksal davranışlar, kişisel bir varlık olarak düşünülen ve hesap verilmesi gereken bir Tanrı tasarımına dayanır. (Bu Tanrı kavramına, dinsel ya da mistik yanı ağır basan ahlak felsefelerinde rastlanır.)

TANRITANIMAZLIK. Tanrının var olduğunu kabul etmeyenlerin görüşü.

TARİF. bkz. TANIM

TASARIM. Bir nesnenin ya da varlığın düşünce ya da hayalgücündeki varlığı; zihindeki canlanması; tasavvur. (Nesnelere ilişkin tasarımlarımız, bunların zihnimizdeki görüntüleridir ve düşüncelerimizin somut içeriğini, maddesini oluştururlar.)

TASARIMLAMAK. Düşüncede ya da hayalgücünde canlandırmak, tasavvur etmek.

TASAVVUR. bkz. TASARIM

TASIM. Tümdengelimli akilyürütmenin en açık biçimi. Tasım üç önermeden kurulur: 1. Büyük önerme, 2. Küçük önerme, 3. Sonuç. (Örnek: 1. Bütün insanlar ölümlüdür, 2. Ahmet insandır, 3. Ahmet ölümlüdür.)

TAZAMMUN. bkz. İÇLEM

TECRİT. bkz. SOYUTLAMA

TECRÜBE. bkz. DENEYİM

TEDAİ. bkz. ÇAĞRIŞIM

TEİZM. Kişi olarak düşünülen bir Tanrının varlığını ve evren üzerinde etkili olduğunu kabul eden görüş. (Tanrının kişi olarak düşünülmemeyeceğini ve niteliklerinin bilinmeyeceğini ileri süren «deizm»e karşı çıkar.)

TEKAMÜL. bkz. EVRİM

TEKİL. Tek bir somut varlığa ilişkin olan; bireyi gösteren ya da bireye ilişkin olan. (Tekil, «tikel», «genel» ve «tümel»den farklıdır. Tikel, «birkaç tane»ye ya da «tek tekler»e; genel, «çokluk»a; tümel ise, «hepsi»ne ilişkin olandır. Mantıkta, «tekil önerme» dediği zaman, konusu belli bir bireyi gösteren yani özel isim olan önermeler kastedilir: «Ahmet akıllıdır» gibi.)

TENAKUZ. bkz. ÇELİŞME

TEORİ. bkz. KURAM

TERKİP. bkz. SENTEZ

TEZ. İleri sürülen düşünce. / Aristoteles'te, bir tanıtlamaya çıkış noktası ödevi gören ve tanıtlanması gereklil olmayan önerme. / Diyalektikte, antitezin etkisiyle kendinden başka bir varlığa dönüşecek olan başlangıçtaki varlık ya da düşünce; ilk baştaki; ilk ortaya sürülmüş olan.

TİKEL. Bir sınıfa bağlı bireylerin hepsine değil, yalnızca birkaç tanesine ve hatta bir tekine uygun ve ait olan. / Mantıkta, bir sınıfın yalnızca birkaç bireyi ya da belirlenmemişse, bir tek bireyi konusunda ileri sürülen önerme. (Tikel, «tümel»in karşıtıdır, birkaç bireyi dilo getirdiği zaman da «tikel»in karşıtıdır.)

TİN. Özne'deki, algılayan, anımsayan, düşünen ve kavrayan yan, zihin. (Genellikle bilinci de kapsayan manevi etkinlik yetisi; dar anlamda düşünme gücü olarak anlaşılır. Alman İdealizmi, tinin etkin, yani eylemsel yanı üzerinde durmuştur. Örneğin Hegel'de tin, hem düşünsel hem de eylemsel etkinliği içerir, ancak etkinlik ve etkinlikte var olur.)

TÖZ. Değişikliğe uğrayan varlıkların kökünde, onların dayandığı bir temel olarak kendi kendisiyle aynı kalan; çeşitli nitelikler edindiği halde, özü bakımından değişikliğe uğramayan; çevher. / Bir başka varlığa gereksinim duymadan kendi başına ve kendinde (başka varlıklarla bağıntıya girmeksizin) var olan. (Aristoteles'te «birey»; Descartes'ta, «var olmak için başka şeye gereksinimi olmayacak biçimde var olan»; Spinoza'da, «kendinde var olan ve kendisi tarafından kavranan», yani kavramını ortaya koymak için bir başka şeyin kavramına gereksinim duymadığımız şey.)

TÜMDENGELİM. Genel bir kavramdan, bir tanımdan ya da bir formülden kalkarak tikel (özel) bir durumu açıklamak; tanıtlamak, ortaya koymak; akılyürütme yoluyla genelden, tikellin (tek tek olanın) bilgisine varma; genelden tikell çıkarma yöntemi.

TÜMEL. Ele alınan varlıkların ve düşüncelerin tümünü kapsayan. / Mantıkta, bir sınıfa bağlı bütün bireylere uygun gelen ve ait olan özellik. («Tümel Önerme», konusunun kapsamına giren tek tek bireylerin herbiri hakkında gerçek bir bağıntıyı dile getiren önermedir. «Bütün insanlar ölümlüdür» tümel önermesi, nerde olursa olsun ve ne zaman yaşarsa yaşasın, insan kavramı içine giren bireyler ile «ölümlülük» arasında bir ilinti olduğunu ileri sürer. Tümel, «tikel»in karşıtıdır.)

TÜMEVARIM. Tek tek olayların ve varlıkların gözlemlenmesi ve deneyden geçirilmesi yoluyla, bunlara ilişkin genel yasalara varma yöntemi. (Doğa bilimleri bu yöntemi kullanır. Örneğin çeşitli metallerin sıcak karşısında genişlediğini gözlemlemem ve denemem, birbirinden farklı bu metallerin hepsinin sıcak karşısında genişlediği sonucuna varmamı sağlar. Böylece, tek tek varlıklardan yola çıkarak onlara ilişkin genel bir yasa ulaşırım. Tümevarım, «tümdengellim»in karşıtıdır.)

TÜMTANRICILIK. Tanrının bütün varlıklarda bulunduğu ve Tanrı ile evrenin bir ve aynı şey olduğunu savunan görüş. (Stoa'ya göre, Tanrı hem ruh hem maddedir. Plotin'e göre evren, Tanrıdan çıkar ve Tanrıdadır. Tasavvufun varlık ve Tanrı görüşü de bir tür tümtanricılıktır.)

U

USAVURMA. bkz. AKILYÜRÜTME

V

VARLIK BİLİM. Varlığı kendinde ele alarak kaynağını, özünü, niteliklerini, kategorilerini araştıran felsefe dalı, ontoloji.

VAROLUŞ. Somut olarak bulunuş, etkin varlığa sahip oluş, gerçekleşmiş olarak varolmak. / Soyutlamalara ve kuramlara karşıt olarak «canlı gerçeklik» ya da «yaşanmış gerçeklik». («Varoluşçuluk»taki anlamı, özellikle buradan gelir ve bireyin somut, yaşanan, canlı gerçekliğini dile getirir. Varoluş kavramı, genellikle, «özün ve olanaklı»nın karşıtıdır; çünkü, somutluğu, ortaya çıkmışlığı, gerçekleşmişliği dile getirir.)

VAROLUŞÇULUK. Bireysel varoluşun felsefe açısından büyük önem taşıdığını ileri süren görüşler. Bu görüşler, bireysel varlığı, indirgenemeyen özellikleri içinde ve bu özellikler açısından ele alarak incelerler. Varoluşçuluk, bilgi yetim�i soyutlayıp bir başına ele almaz ve ona dayanarak felsefe yapmaz. Felsefe araştırmasına, bireyl tüm olarak katar; bireyin, yaşamdaki bütün duygusal ve tutkusal tepkileri üzerinde durarak bu araştırmaya girişir; onu temel olarak alır. Varoluşçuluk, soyut özlerin incelenmesine karşıt olarak, somutun ve yaşamın irdelenmeeldir.

VARSAYIM. Bilimlerde, doğrulanmak için ortaya atılan ve olayları kapsayıcı bir biçimde açıklamaya yönelen genel görüş. (Olaylar üzerinde yapılan gözlemler, bu olayların tümünü kapsayan ve açıklama amacı güden bir varsayımın ortaya atılmasına yol açar. Ama varsayımın, doğru olmasından çok, yeni sonuçların elde edilmesine ve bilginin genişletilmesine yardımcı olması önemlidir. Doğrulanmış bir varsayım, «kuram» haline gelir. Demek ki varsayım, kurama oranla daha az kesinlik taşıyan genel bir açıklamadır. Deneysel yöntemle dayanan bilimlerde, varsayımlarla işe başlarlar, kuramlara ulaşırlar ve yolları ortaya koyarlar.)

VERİ. Duyular aracılığıyla ya da aklî gözlemlerle, düşünceye doğrudan sunulan ve üzerinde tartışılmayan apaçık şey (nitelik, nicelik, biçim, vb.) Bilgi edinmemizi ya da bir sorunu çözmemizi sağlayan araştırmalar ve akıllı yürütmeler, bu verilere dayanır. Duyu verileri dediğimiz zaman, duyumların bize sunduğu renk, koku, ses, vb. anlaşılır. Aklın apaçık ve doğrudan görüp kavradığı ilkelere (örneğin, mantığın ve matematiğin ilkelere) ise, aklın verileri diye adlandırılır.

VOLONTARİZM. Varlığın temelinde, istencin (irâdenin) bulunduğunu ileri süren görüş. / Kararlarını ve isteklerini, tartışma kabul etmeden ve haklı çıkarmaya çalışmadan zorla kabul ettirme eğilimi ya da alışkanlığı.

Y

YABANCILAŞMA. Bir varlığın, kendinden başka olana, «ötekî»ye dönüşerek kendinden uzaklaşması, ayrı düşmesi, kendini yitirmesi, kendine yabancı hale gelmesi. (Hegel'de, Tinin ya da İdenin, kendi özüne yabancı hale gelecek biçimde «doğa» olarak ortaya çıkması; Feuerbach'ta insan etkinliklerinin dinsel tasarımlar haline girmesi; İnsanoğluna özgü niteliklerin, hayalî ve dinsel varlıklara atfedilmesi ve genellikle Tanrıda görülmesi. Feuerbach, bu olguyu irdeleyip eleştirirken, «Tanrı insanı yaratmamıştır, insan Tanrıyı yaratmıştır» diyordu. Marx'ta, İnsanoğlunun, denetim altına alamadığı çalışma yani emek ürünlerinin, nesnel, bağımsız ve ezici bir gerçeklik haline gelmesi. Marksçılığa göre, yabancılaşma, din, dil, hukuk, sanat, düşünce vb., alanlarında da görülür.)

YARADANCILIK. bkz. DEİZM

YETL Tinin (zihnin) ya da ruhun güçleri, etki yapma ya da etki olma yetkinliği. (Duyarlık, zekâ, isteme, karar, algı, düşünce, dikkat, eylem, vb.)

YÖNTEM. Doğru bilgiler edinmek için izlenen yol, kural ya da kurallar topluluğu. (Felsefede, adım adım ilerleyen akılyürütme ya da sezgi yöntemi, bilimlerde doğa ve toplum olaylarını -görünüşleri- inceleme amacı güden ve gözlem ile deneye dayanan «tümevarım yöntemi» kullanılır.)

YÖNTEMBİLİM. Bilimsel bilgi sağlayan yöntemleri inceleyen mantık dalı. (Genellikle, «tümevarım»ın; yani gözlemin, deneyimin, deneyin ilkelerini ve kurallarını ortaya koymaya yönelir). / Belirli bir bilimde kullanılan yöntemlerin tümü.

YÜKLEM. Mantıkta, önermenin «konusu» hakkında ileri sürülen, yani olumlanan ya da olumsuzlanan kavram, özellik, belirtenim. («Gökyüzü mavidir» dediğimiz zaman, «mavi», konunun, yani «gökyüzü»nün yüklemidir) / Metafizikte, konu ile aynı özden, aynı yapıdan olan özellik. (Bir tözün -cevherin- temel özelliği anlamına gelir. Örneğin, «Tanrının yüklemeleri» sözünde olduğu gibi.)

Z

ZİHİN. bkz. TİN

ZORUNLU. Başka türlü olamayan; olmaması olanaklı olmayan. / Bağıntı bakımından ele alındığı zaman, çeşitli anlamlara gelir: Temel ilkelerin gerekli kıldığı bir düşünce, belli nedenlerin gerekli kıldığı sonuç, belli bir amacın gerçekleşmesi için mutlaka gerekli olan araç, «zorunlu»dur. / Metafizikte, var olmak için, kendinden başka bir nedene ya da koşula gereksinimi olmayan varlık. (Descartes'ta Tanrı; Spinoza'da, töz -cevher-. Zorunlu, genel olarak «olumsalsal»ın karşıtıdır.)

İÇİNDEKİLER

I. BÖLÜM

FELSEFE NEDİR?

Soru 1	«Felsefe» sözcüğünün kaynağı ve anlamı nedir? ...	5
Soru 2	Felsefe ile din arasındaki bağdaşmazlık nereden ileri geliyor?	7
Soru 3	Felsefe ile bilimler arasında ne tür bir ilişki ve karşılıklı etki vardır?	8
Soru 4	Bilimler, felsefeden ne zaman ayrıldı?	10
Soru 5	Metafizik nedir?	11
Soru 6	Felsefe ne gibi bölümlere ayrılır?	12
Soru 7	«Felsefe» ve «feylesof» (filozof) sözcükleri dilimizde hangi anlamlara gelir?	13
Soru 8	Felsefe, günümüzde ne gibi anlam ve önem taşır?	14

II. BÖLÜM

İLKÇAĞDA FELSEFE

Soru 9	Bugünkü anlamıyla felsefe, nerede ve nasıl başladı?	16
Soru 10	Eski Yunan'dan önce felsefesiz ve bilimsel düşünce kesinlikle yok muydu?	17
Soru 11	İlk çağ felsefesi hangi bölümlere ayrılır?	18
Soru 12	İlk filozoflar kimlerdi ve nerede yetiştiler?	19
Soru 13	Pythagoras'çılarının anamaddede konusundaki görüşleri nelerdi?	22
Soru 14	Bugünkü anlamda diyalektik görüşü ilk kim ortaya attı?	23
Soru 15	Elea Okulunun, Herakleitos'a karşı savunduğu görüşler nelerdi?	25
Soru 16	Herakleitos'un ve Elea Okulunun ortaya koyduğu görüşlerden sonra Yunan felsefesinin karşısına çıkan ana sorun neydi?	30
Soru 17	Empedokles, Demokritos ve Anaksagoras'ın bu soruna getirdikleri çözümler nelerdir?	30

Soru 18 :	Sofistler kimlerdi ve felsefe tarihinde ne gibi bir rol oynadilar?	34
Soru 19 :	Sokrates'in düşünüşündeki özgün (orijinal) yan nedir ve temel özellikler nelerdir?	38
Soru 20 :	Sokrates'in görüşleri, izleyicisi olan okullar tarafından nasıl yorumlandı?	40
Soru 21 :	İlk büyük felsefe sisteminin kurucusu Platon kimdir ve görüşleri nelerdir?	42
Soru 22 :	«Madde ve form» kuramı nedir?	55
Soru 23 :	Aristoteles'ten sonra Yunan felsefesi hangi konulara yöneldi?	60
Soru 24 :	Roma döneminin başlıca felsefe akımları nelerdir?	62

III. BÖLÜM

ORTAÇAĞDA FELSEFE

Soru 25 :	Batı'da ve İslâm düşüncesinde, Skolastikten aynı anlamda söz edilebilir mi?	65
Soru 26 :	İslâm düşüncesinin ana sorunu ve temel özellikleri nelerdir?	65
Soru 27 :	İslâm düşüncesinin ana sorununa verilen ilk cevaplar hangileridir?	66
Soru 28 :	«Kelâm» nedir?	67
Soru 29 :	Tasavvufun İslâm düşüncesindeki yeri ve özellikleri nelerdir?	68
Soru 30 :	Tasavvufun varlık konusundaki görüşü nedir?	69
Soru 31 :	Tasavvufun felsefe açısından taşıdığı gerçek önem nereden geliyor?	69
Soru 32 :	Şeyh Bedreddin, maddeci bir filozof mudur?	71
Soru 33 :	İslâm düşüncesinde «Felâsife» ya da «Hükemâ» denince ne anlaşılır?	74
Soru 34 :	«Meşşâi» felsefesinin en ünlü temsilcileri kimlerdir?	76
Soru 35 :	Farabî'nin temel görüşleri nelerdir?	76
Soru 36 :	İbni Sina ne gibi görüşler ileri sürdü?	77
Soru 37 :	İbni Rüşd'ün önemi nereden gelir?	78
Soru 38 :	Gazzalî, felsefeyi nasıl eleştirdi?	79
Soru 39 :	«İşrakî» felsefesi nedir?	80
Soru 40 :	İbni Haldun'un tarih felsefesi, maddeci bir tarih görüşü müdür?	82
Soru 41 :	Hıristiyan Skolastiğin özellikleri nelerdir?	83

Soru 42 : Hıristiyan Skolastiğinin büyük temsilcileri kimlerdir?	83
Soru 43 : Skolastiğın yıkılmasını dile getiren ve üzerinde en fazla tartışılan sorun neydi?	84
Soru 44 : Bu tartışmanın önemli nereden geliyordu?	85

IV. BÖLÜM

YENİÇAĞDA FELSEFE

Soru 45 : Rönesans düşüncesinin temel özellikleri nelerdir?	86
Soru 46 : Bilimsel ampirizmin kurucusu kimdir?	86
Soru 47 : Descartes'ın «Yöntemsel Kuşku»su nedir?	87
Soru 48 : Kuşku sonunda vardığımız ilk, apaçık ve kesin bilgi hangisidir?	88
Soru 49 : Descartes, Tanrının varlığını nasıl tanıtlar (ispatlar)?	89
Soru 50 : Descartes felsefesinin temel özellikleri nelerdir? ...	90
Soru 51 : Descartes'tan sonra, felsefe hangi yönlerde gelişti?	91
Soru 52 : İngiliz felsefesinin temel eğilimi neydi?	91
Soru 53 : Spinoza, «töz» deyince ne anlıyordu?	92
Soru 54 : Locke, «doğuştan fikirler»i (ideleri) nasıl eleştirdi?	93
Soru 55 : Locke'a göre fikirlerimizin ve bilgilerimizin kaynağı nedir?	94
Soru 56 : Leibniz, «monad» deyince ne anlıyordu?	94
Soru 57 : Berkeley'nin «cisimler dünyasını ortadan kaldırması» ne demektir?	96
Soru 58 : Hume, «nedensellik ilkesi»ni nasıl eleştirir?	97
Soru 59 : «Aydınlanma Felsefesi» nedir?	98
Soru 60 : Onsekizinci yüzyıl Fransız maddeci felsefesinin başlıca temsilcileri kimlerdir?	98
Soru 61 : Kant ortaya çıktığı zaman, felsefenin genel durumu neydi?	99
Soru 62 : Kant'ın felsefesi için «eleştirel» («kritik») felsefe diye adlandırılır?	100
Soru 63 : Bilginin temel öğeleri nelerdir?	100
Soru 64 : Özne, bilgiye ne gibi öğeler ve formlar (biçimler) katar?	101
Soru 65 : Anlayışgücümüzün (anlığımızın) bilgiye katkısı nedir?	101
Soru 66 : Bu genel kavramların (kategorilerin), ne gibi özellikleri vardır?	102
Soru 67 : Duyu verilerinin ve deneyimlerimizin dışında yer alan «kendinde» nesnelere konusunda bilgi edinebilir miyiz?	103

Soru 68	Öyleyse, duyu ve deneyim üstü mutlak gerçekleri araştıran metafizik olanaksız mıdır?	103
Soru 69	İncanoğlu, deneyimüstü mutlak ve koşullanmamış varlıkla ilinti kuramaz mı?	104
Soru 70	Kant bu açıklamalarıyla, ne gibi bir sonuca varmak istiyordu?	105
Soru 71	Kant'tan sonra Alman felsefesi hangi yönlerde gelişti?	105
Soru 72	Hegel felsefesinin önemi nereden gelir?	106
Soru 73	«Diyalektik» sözcüğü, felsefe tarihi boyunca ne gibi anlamlar erdindi?	107
Soru 74	Hegel'in çıkışnoktası nerededir?	108
Soru 75	Mutlak varlık ile diyalektik gelişme arasında ne gibi bir ilişki vardır?	109
Soru 76	Hegel, mantık bilimini nasıl anlar?	110
Soru 77	Hegel'e göre doğa nedir?	111
Soru 78	Tin (Zihin) nasıl gelişir?	111
Soru 79	Hegel, kendi felsefesini Mutlak Tin olarak mı görür?	113
Soru 80	Hegel'den sonra felsefesal düşünce hangi doğrultulara girdi?	114
Soru 81	Marx ve Engels, Hegel'i nasıl eleştirdiler?	123
Soru 82	Tarih ve toplum gelişmesinin gerçek temel ilkesi nedir?	124
Soru 83	Marx'a göre, daha önceki maddeci ve idealist felsefelerin eksik yanları ve yanlışları nelerdi?	125
Soru 84	Marxçılık bakımından «yabancılaşma» nedir?	127
Soru 85	Maddeci diyalektik, evreni nasıl görür?	129
Soru 86	Maddeci diyalektik yöntemin özellikleri nelerdir?	130
Soru 87	«Kuram, pratikten ayrılmaz» ne demektir ve «bilgi» nedir?	133
Soru 88	Nietzsche, James, Vaihinger, Bergson ve Croce ne gibi felsefesal görüşleri savundular?	135
Soru 89	Fenomenolojik nedir?	137
Soru 90	Varoluşçuluk nedir ve başlıca temsilcileri kimlerdir?	138
Soru 91	Sartre'a göre «kendinde varlık», «kendisi için varlık», «hiçlik», «özgürlük» ve «sorumluluk» ne demektir? ...	140
Soru 92	Sartre, kendi varoluşçuluğu ile Marxçılık arasındaki ilişkiyi nasıl yorumlar?	142
Soru 93	Russell'ın ve Viyana Çevresi'nin felsefesal görüşlerinin özellikleri nelerdir?	143
Soru 94	Marxçılıktan etkilenen çağdaş düşünürlerden bazıları kimlerdir ve Frankfurt Okulu'nun «Eleştirel Ku-	

	romanı nedir?	145
Soru 95	İnsan bilimleri ve felsefe alanında son yıllarda kendini duyuran başlıca akımlar hangileridir?	157

V. BÖLÜM

TARİHSEL GERÇEĞİMİZ VE FELSEFE

Soru 96	Türk-Osmanlı toplumunda felsefenin yeri nedir?	160
Soru 97	Toplum, birey ve felsefe arasında ne gibi ilişki vardır?	161
Soru 98	İdeolojinin farklılaşmamışlığı, felsefe açısından ne gibi önem taşır?	163
Soru 99	Batılılaşma akımı içinde yer alan felsefesal görüşlerin ayırt edici özellikleri nelerdir?	165
Soru 100	Bizde felsefenin görevi ve geleceği üzerine neler söyleyebiliriz?	169
	ÖZEL ADLAR DİZİNİ	171
	KUÇÜK FELSEFE SÖZLÜĞÜ	177



Selâhattin Hilâv 1928'de İstanbul'da doğdu. 1951'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü bitirdi. 1954-1959 yıllarında Paris'te felsefe ve sosyoloji öğrenimine devam etti. Yurda dönünce çeşitli gazetelerde çalıştı. Bu arada Fransızca ve İngilizceden düşün ve edebiyat ürünlerini dilimize çevirdi; aynı konular üzerinde denemeler, incelemeler ve eleştiriler yazdı. 1966'da **Diyalektik Düşüncenin Tarihi**, 1970'te **Felsefe El Kitabı** adlı yapıtları yayımlandı.